

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

## Słowo

### Biskupa Włocławskiego Bronisława Dembowskiego

Biskup Roman Andrzejewski otrzymał sakrę biskupią w tydzień po ogłoszeniu stanu wojennego, a więc w niedzielę 20 grudnia 1981 roku. W trudnych czasach rozpoczynało się jego biskupie posługiwanie. Mogę sobie wyobrazić, przed jakimi problemami stawał, zwłaszcza po śmierci śp. Biskupa Jana Zaręby, gdy został administratorem diecezji *sede vacante*. Wreszcie w 1989 roku przyszły bardzo potrzebne przemiany, zaczęły się jednak nowe trudności związane ze zmianami struktur politycznych, ekonomicznych i społecznych. Tak rozpoczął się trudny proces tworzenia demokracji.

Dnia 25 marca 1992 roku, w trzecim roku od tych przełomowych wydarzeń, została ogłoszona moja nominacja na biskupa włocławskiego. Tego samego dnia popołudniu otrzymałem telefon z Włocławka. Biskup Czesław Lewandowski zapytał mnie, kiedy on wraz z Biskupem Romanem Andrzejewskim mogą przyjechać do Warszawy, aby złożyć mi uszanowanie i omówić sprawę związane z objęciem przeze mnie posługi biskupiej we Włocławku. Umówiliśmy się na piątek 27 marca. Przyjechali przed południem razem z ks. prał. Leonardem Urbańskim.

Usiedliśmy w świętomarcińskiej wieży na pierwszą rozmowę. Doświadczeni, najbliżsi współpracownicy dotychczasowego biskupa włocławskiego, spotkali się ze mną, zupełnie niedoświadczonym w nowej roli biskupa. Biskup Roman ostrożnie postawił mi pytanie, gdzie chciałbym przyjąć sakrę biskupią. Wiedziałem, że ks. dr Stefan Wyszyński, późniejszy Prymas, przyjął sakrę na Jasnej Górze, a ks. dr Józef Glemp, obecny Prymas, po swej nominacji na biskupa warmińskiego, przyjął sakrę w Gnieźnie. Myślałem nawet, że tak być powinno, by ingres i objęcie diecezji odbywały się już po święceniach biskupich. Powiedziałem więc, że może w Archikatedrze Warszawskiej, w niej bowiem otrzymałem święcenia kapłańskie i patrzę na nią codziennie przez okno świętomarcińskiej wieży. Usłyszałem nieco nieśmiało słowa biskupa Romana: My jednak byśmy bardzo chcieli, aby biskup włocławski urodził się w katedrze włocławskiej. No to nie ma dyskusji – odpowiedziałem.

Tak zaczęła się nasza współpraca trwająca do dnia dzisiejszego w dobrej atmosferze wzajemnego zrozumienia. W mojej posłudze biskupiej wiele zawdzięczam dobrej radzie Biskupa Romana, także Jego znakomitej znajomości języka łacińskiego. Dlatego uradowała mnie wiadomość, że tom 6 „Studiów Włocławskich” jest Jemu dedykowany z racji ukończenia 65 lat życia, w 22 już roku biskupiego posługiwania. Dołączam się do tej dedykacji i całym sercem życzę Drogiemu Jubilatowi Bożego błogosławieństwa.

*Grzegorz Dębowski*  
Biskup Włocławski



## KALENDARIUM ŻYCIA BISKUPA ROMANA ANDRZEJEWSKIEGO

- 19 II 1938 – urodził się jako drugi syn Marianny z Palusiaków i Antoniego Andrzejewskich, właścicieli gospodarstwa rolnego, w Morzyczynie na Kujawach.
- 20 II 1938 – został ochrzczony w kościele parafialnym w Broniszewie przez ks. Pawła Bobotka, przyszłego męczennika za Kościół i Ojczyznę, rozstrzelanego w Piotrkowie Kujawskim 31 X 1939; rodzicami chrzestnymi byli: Zofia Palusiak, siostra matki, i Aleksander Wiśniewski, szwagier ojca.
- 1940-1945 – w domu Andrzejewskich zamieszkują rodzice matki, wysiedleni przez Niemców ze swego gospodarstwa; tam też na wygnaniu umiera z tęsknoty za własną ziemią dziadek, Stanisław Palusiak, co jest dużym przeżyciem dla całej rodziny i młodego Romana, który patrzy na umiłowanie ziemi przez dziadka i głęboko zapisze to sobie w pamięci.
- 31 XII 1945 – z rąk Niemców, wykazując sporo odwagi, 300 metrów od posterunku żandarmerii niemieckiej, ratuje się ucieczką ojciec Romana, Antoni Andrzejewski.
- 1945-1951 – uczęszcza do miejscowej szkoły podstawowej.
- 1947 – przystępuje do Pierwszej Komunii, której udziela mu ks. Wacław Liśkiewicz, proboszcz Połajewa i Broniszewa, cioteczny brat ojca, dawny absolwent „Długosza”, co w przyszłości wpłynie na wybór drogi życiowej Romana.
- 1950 – rozpoczynają się trwałe kontakty z ks. Janem Zakrzewskim, proboszczem parafii Broniszewo (1950-1962), który dostrzega u Romana zainteresowanie liturgią i kapłaństwem.
- 1951-1955 – jest alumnem Niższego Seminarium (mieszczącym się w gmachu d. Gimnazjum i Liceum im. Ks. Jana Długosza) we Włocławku.
- 13 XI 1953 – z rąk biskupa Franciszka Korszyńskiego przyjmuje sakrament bierzmowania w kaplicy u „Długosza”.
- 1955 – zdaje prywatną maturę w Niższym Seminarium Duchownym.
- 1955-1961 – jest alumnem Wyższego Seminarium Duchownego.

- 1957 – zdaje maturę przed Państwową Komisją Egzaminacyjną powołaną przez Kuratorium w Toruniu.
- 21 V 1961 – otrzymuje święcenia kapłańskie z rąk biskupa Franciszka Korszyńskiego w katedrze we Włocławku.
- 1961-1966 – na wniosek ks. prof. Jana Oświecińskiego, który obudził w alumnie zainteresowania łaciną i kulturą klasyczną, biskup A. Pawłowski kieruje neoprezbitera na studia filologii klasycznej KUL, gdzie po pięciu latach zdobywa on magisterium za pracę o listach św. Ambrożego z Mediolanu, pisaną pod kierunkiem doc. dr hab. Leokadii Małunowiczówny; wakacje spędza u swego krewnego, ks. Wacława Liśkiewicza, dziekana w Tuliszkowie, oraz na zastępstwie duszpasterskim w Pamięcinie u ks. Kazimierza Rakowskiego i w Kucharach Kościelnych u ks. Romana Zięby; duży wpływ ks. Kazimierza Rakowskiego, prawego i prostolinijnego człowieka, trzeźwego realisty, na życie i postępowanie młodego księdza-studenta.
- 1966 – rozpoczyna pracę jako asystent przy II Katedrze Filologii Klasycznej (latynistyka) u doc. dr hab. Leokadii Małunowiczówny, członkini ukrytego Instytutu Świeckiego Przemienienia Pańskiego, pozostającej w ścisłych kontaktach z biskupem Antonim Pawłowskim i kardynałem Karolem Wojtyłą; jako wolontariusz podejmuje się duszpasterstwa wśród studentek Domu Akademickiego KUL na Poczekajce.
- 1968 – jest mianowany prefektem ds. wychowania (wicerektorem) w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku i wykładowcą łaciny; dojeżdża z zajęciami dydaktycznymi do Lublina.
- 1970 – zwolniony ze stanowiska prefekta ds. wychowawczych w Seminarium Duchownym we Włocławku i mianowany prefektem studiów.
- 1971/72 – otrzymuje roczny urlop naukowy z zajęć dydaktycznych we Włocławku, kontynuuje pracę doktorską o listach polecających Cyceirona pod kierunkiem prof. dr hab. Michała Swobody z Poznania, mieszkając w Lublinie.
- 30 V 1973 – na Wydziale Filologicznym im. Adama Mickiewicza w Poznaniu broni pracy doktorskiej pt. *Listy polecające Cyceirona*; promotorem jest profesor dr hab. Michał Swoboda, a recenzentami: prof. dr hab. Jan Wikarjak, UAM, i prof. dr hab. Marian Plezia, PAN (Kraków).
- 1973/74 – dokonuje przekładu „Akt procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego biskupa Michała Kozala”; na wniosek biskupa Jana Zaręby rezygnuje z etatu naukowego na KUL, zachowuje jedynie wykłady zlecone z literatury łacińskiej okresu cycerońskiego na filologii klasycznej i zajęcia z łaciny kościelnej na Wydziale Prawa Kanonicznego.

- 1974/75 (I półrocze) – jest stypendystą Pontificium Institutum Altioris Latinitatis przy Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie i spikerem w polskiej sekcji Radia Watykańskiego; bierze udział w Kongresie Ciceroniańskim w Rzymie i w Kongresie Ambrozjańskim w Mediolanie; odbywa podróż po Niemczech, Austrii, Włoszech i Szwajcarii; bierze udział w kursie języka niemieckiego w Walchensee (Niemcy Zachodnie) i włoskiego w Rzymie; zbiera materiały do pracy habiliacyjnej o wpływie Cycerona na twórczość św. Ambrożego.
- 1975 – bierze udział w Kongresie Patrystycznym w Oxfordzie i w Kongresie Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie.
- VI 1976 – zapada na zdrowiu z powodu przemęczenia pracą, przebywa w szpitalu, bierze urlop zdrowotny z zajęć w Lublinie.
- X 1977 – podejmuje wykłady zlecane w KUL.
- 1978 – wyjeżdża na Wielkanoc do Wilna i spotyka się z problemami Kościoła w Związku Radzieckim; odbywa w czasie wakacji kurs języka francuskiego w Paryżu.
- 1979 – bierze udział w Kongresie Bazylikańskim w Rzymie i wygłasza tam referat.
- VIII 1980 – odbywa podróż do Aten.
- 1981 – jest mianowany na nowo prefektem studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.
- 14 XI 1981 – jest prekonizowany na biskupa tytularnego Tullii i pomocniczego włocławskiego.
- 20 XII 1981 – przyjmuje w katedrze we Włocławku święcenia biskupie z rąk bpa Jana Zaręby i biskupów współkonsekratorów: Czesława Lewandowskiego z Włocławka, Tadeusza Zawistowskiego z Łomży i Jana Wosińskiego z Płocka; jest to druga niedziela stanu wojennego, ogłoszonego przez generała Wojciecha Jaruzelskiego.
- 1 II 1982 – zwolniony z obowiązków prefekta studiów i mianowany wikariuszem generalnym biskupa Jana Zaręby; rozpoczyna pracę w Kurii Diecezjalnej, podejmuje się przeprowadzać wizytacje kanoniczne parafii i wypełniać inne posługi biskupie.
- 1 VII 1982 – mianowany przewodniczącym Komisji Redakcyjnej II Synodu Włocławskiego i rozpoczyna serię trwających przez lata posiedzeń redakcyjnych nad dokumentami tegoż Synodu.
- 22 XI 1986 – po śmierci biskupa Jana Zaręby wybrany zostaje przez Kolegium Konsultorów administratorem diecezji włocławskiej *sede vacante*.

- 14 VI 1987 – razem z kardynałem Józefem Glempem przedstawia w Warszawie Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II prośbę o beatyfikację sługi Bożego biskupa Michała Kozala.
- 18-20 VI 1987 – gości we Włocławku 221. Plenarną Konferencję Episkopatu Polski i przeprowadza tu jako gospodarz ogólnopolskie uroczystości dziękczynne za beatyfikację biskupa Michała Kozala.
- 27 VI 1987 – uczestniczy na prywatne zaproszenie w uroczystościach 600-lecia chrztu Litwy, odwiedza szereg parafii na Litwie i Białorusi.
- XII 1987 – razem z biskupem Czesławem Lewandowskim odbywa wizytę *ad limina* w Rzymie.
- 28 XII 1987 – przekazuje władzę nowemu biskupowi włocławskiemu Henrykowi Muszyńskiemu i otrzymuje od niego nominację na wikariusza generalnego.
- 26 II 1988 – zostaje wybrany przez Konferencję Episkopatu przewodniczącym Komisji ds. Duszpasterstwa Rolników i co roku organizuje na Jasnej Górze ogólnopolskie dożynki.
- VII 1988 – odbywa podróż duszpasterską na Białoruś, do Uzbekistanu i Tadżykistanu oraz do Moskwy, gdzie spotyka się z grupami katolików.
- IX 1989 – współtworzy Tygodnik Rolników „Solidarność”.
- X 1988 – odbywa podróż duszpasterską po Ukrainie.
- XI 1988 – odbywa pielgrzymkę do Ziemi Świętej z grupą kapłanów włocławskich.
- I 1989 – odbywa 10-dniową podróż do Wilna i kilku parafii na Białorusi.
- VII 1989 – odbywa podróż po Ukrainie, w Czortkowie na Podolu przywraca do kultu Bożego kościół poddominikański.
- XI-XII 1989 – organizuje Katolicki Uniwersytet Ludowy we Włocławku im. ks. Wacława Blizińskiego i promuje ideę uniwersytetów ludowych w całej Polsce.
- VII 1990 – odbywa podróż duszpasterską po Syberii.
- IX 1990 – współtworzy Tygodnik Rolników „Obserwator”.
- 4 X 1990 – powołuje we Włocławku Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników.
- VI 1991 – przewodniczy Komitetowi Wizyty Jana Pawła II we Włocławku.
- 20 IX 1991 – zamieszkuje jako wikariusz biskupi przy parafii św. Mikołaja w Kaliszu.
- 25 III 1992 – z chwilą utworzenia diecezji kaliskiej wraca do Włocławka.
- 2 IV 1992 – zostaje wybrany przez Kolegium Konsultorów administratorem diecezji włocławskiej do chwili jej objęcia przez biskupa nominata Bronisława Dembowskiego.

- 20 IV 1992 – jako administrator diecezji uczestniczy w święceniach nowego biskupa włocławskiego Bronisława Dembowskiego i zostaje mianowany jego wikariuszem generalnym.
- 8 XII 1992 – zostaje konfratrem Zgromadzenia Księży Marianów Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny jako *vir aggregatus*.
- I 1993 – bierze udział w wizycie *ad limina* razem z biskupem ordynariuszem Bronisławem Dembowskim i biskupem Czesławem Lewandowskim.
- I 1998 – bierze udział w wizycie *ad limina* razem z biskupem ordynariuszem Bronisławem Dembowskim.
- III 1998 – prowadzi negocjacje między rolnikami a Kopalnią Węgla Brunatnego „Konin” w Kazimierzu Biskupim i doprowadza do zawarcia ugody.
- II 1999 – prowadzi negocjacje z rolnikami blokującymi drogi i za zgodą prymasa Józefa Glempa przewodniczy Zespołowi Dobrych Usług, powołanemu przez premiera Jerzego Buzka; doprowadza do odwołania blokad i rozpoczęcia rozmów między przedstawicielami rządu a związkami zawodowymi rolników.
- VI 1999 – przewodniczy Komitetowi Wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Licheniu.
- 6 I 2000 – jest współkonsekratorem przy święceniach biskupich ks. Stanisława Gębickiego, kanclerza Kurii Diecezjalnej.
- 30 IV 2000 – bierze udział w kanonizacji siostry Faustyny Kowalskiej w Rzymie jako delegat diecezji razem z biskupem Stanisławem Gębickim.
- VII 2000 – bierze udział w jubileuszowej pielgrzymce narodowej do Rzymu razem z biskupem ordynariuszem Bronisławem Dembowskim.
- XI 2000 – przewodniczy pielgrzymce rolników polskich do Rzymu.
- 20 VI 2001 – na własną prośbę zostaje zwolniony przez Plenarną Konferencję Episkopatu z obowiązków krajowego duszpasterza rolników.
- 2001 – jako przewodniczący Komisji ds. Gimnazjum i Liceum im. Ks. Jana Długosza we Włocławku podejmuje prace zmierzające do reaktywowania Gimnazjum i Liceum im. Ks. Jana Długosza we Włocławku; jest współtwórcą Fundacji im. Ks. Jana Długosza.
- 3 IX 2001 – w imieniu biskupa B. Dembowskiego, przebywającego w szpitalu, otwiera na nowo Gimnazjum im. Ks. Jana Długosza we Włocławku.
- 2 IX 2002 – w imieniu Pasterza Diecezji otwiera Liceum im. Ks. Jana Długosza we Włocławku.
- XI 2002 – z grupą księży odbywa pielgrzymkę po śladach św. Pawła w Grecji.

## PUBLIKACJE BISKUPA ROMANA ANDRZEJEWSKIEGO

Bibliografia została ułożona chronologicznie. W ramach poszczególnych lat, przy dużej liczbie publikacji, wprowadzono zasady porządkujące: w pierwszej kolejności wymieniono publikacje samoistne (niezależnie od ich tematyki), następnie artykuły naukowe i popularnonaukowe w dziełach zbiorowych i czasopismach (czasopisma według porządku alfabetycznego swoich tytułów), w dalszej kolejności umieszczono artykuły prasowe (gazety według kolejności alfabetycznej swoich tytułów), następnie idą homilie, przemówienia oraz teksty pastoralne i urzędowe, wreszcie sprawozdania, przedmowy, recenzje, tłumaczenia i inne publikacje.

### Sróty:

- ABMK – „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”
- AK – „Ateneum Kapłańskie”
- KDWł – „Kronika Diecezji Włocławskiej”
- KuR – „Kalendarz Rolników”, 1992-
- Ł3 – „Ład Boży”, 1982-1997
- Ł3/N – „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 1998-
- RI – „Roczniki Humanistyczne”
- R`K – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”
- Rcz. Dług. – „Rocznik Publicznego Gimnazjum i Liceum im. Ks. Jana Długosza we Włocławku” 2002-
- SVł – „Studia Włocławskie” 1998-
- WDR – Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników

### 1968

1. O humanistyczną formację kapłanów, AK 60(1968) s. 79-85.
2. Tradycja a nowatorstwo w epistolografii łacińskiej IV w. w świetle listów Kw. Aureliusza Symmachusa i Aureliusza Ambrozego, „Eos” 57/2(1968) s.245-250.

### 1969

3. Sprawozdanie z Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 1968/69, KDWł 52(1969) s. 126-133.

4. Początek roku akademickiego w Seminarium Duchownym, KDWi 52(1969) s. 257-276.

#### 1970

5. Rec.: A. Maggiali, *Formazione dei seminaristi al senso comunitario*, Milano 1964, s. 318; AK 74(1970) s. 291-292.

#### 1971

6. Tłum. (z pol. na łac.): *Summaria*, ABMK 23(1971) *passim*.

7. Tłum. (z pol. na łac.): *Dedykacja dla Ojca Świętego Pawła VI*, AK 27(1971) s. 170-171.

#### 1972

8. Tłum. (z pol. na łac.): *Summaria*, ABMK 24(1972) *passim*.

9. Tłum. (z pol. na łac.): *Summaria*, ABMK 25(1972) *passim*.

#### 1973

10. *Struktura antycznego listu polecającego w świetle zasad retoryki*, RH 21(1973) z. 3, s. 17-24.

11. Rec.: *Antologia modlitwy patrystycznej. Modlitwy i rozmyślenia łacińskich Ojców Kościoła*, Sandomierz 1971; AK 84(1973) s. 185-186.

12. Tłum. (z pol. na łac.): *Summaria*, ABMK 26(1973) *passim*.

#### 1975

13. *Listy polecające Cyncerona w świetle antycznych zasad rekomendacji*, „Eos” 63(1975) s. 43-59.

14. Ks. Wacław Liśkiewicz [nekrolog], KDWi 58(1975) s. 284-285.

15. Tłum. (z grek. na pol.): *Dzieje Apostolskie*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 194-239. (Współautor przekładu: F. Józwiak).

#### 1976

16. *Kręgi tematyczne cyncerońskich rekomendacji*, RH 24(1976) z. 3, s. 15-38.

17. *VII Międzynarodowy Kongres Patrologów w Oksfordzie (8-13 IX 1975)*, AK 87(1976) s. 160-163.

18. *Chrześcijanin wobec cierpienia* (rec.: E. Nowak, *Le chrétien devant la souffrance. Etude sur la pensée de Jean Chrysostome*, Paris 1972); AK 86(1976) s. 316-319.

#### 1977

19. *Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła*, AK 89(1977) s. 33-46.

20. *Ojcowie Kościoła o filozofii antycznej* (rec.: A. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenvater*, München 1973); „Zeszyty Naukowe KUL” 20(1977) s. 170-172.

#### 1978

21. *Nieprzemijająca wartość cyncerońskiego traktatu „O starości”*, AK 90(1978) s. 222-225.

22. *Ojcowie Kościoła – Ojcowie naszej wiary*, „Zwiastun Miłosierdzia” (Londyn) 20(1978) nr 1-2, s. 16-17.

23. Tłum. (z łac. na pol.): Listy św. Ambrożego: Ep. 28, 47, 49, 51, w: Antologia listu starochrześcijańskiego I, Lublin 1978 (STCh) s. 83-99.

24. Tłum. (z pol. na łac.): „Wstęp” i niektóre tytuły, w: J. Czerniatowicz, C. Mazur, Recepta antyku chrześcijańskiego, t. 1, cz. 1, Lublin 1978, s. XVII-XIX, *passim*.

### 1979

25. Rozwój studiów patrystycznych, AK 92(1979) s. 177-194.

26. Święty Cyprian z Kartaginy – między karnością a łagodnością w oparciu o zasadę jedności Kościoła, AK 92(1979) s. 372-379.

27. Między Bogiem a cesarzem – Ambroży z Mediolanu, AK 93(1979) s. 54-72.

28. Sytuacja dydaktyczna patrologii w seminariach duchownych, RTK 26(1979) z. 4, s. 53-61.

29. Kult relikwii według św. Ambrożego, RTK 26(1979) z. 4, s. 73-78.

30. Cynceron, Marek Tullius Cicero, w: Encyklopedia katolicka, t. 3, Lublin 1979, kol. 677-678.

### 1980

31. Śmierć – tragedia czy wyzwolenie? (Kartki z eschatologii Ojców Kościoła), AK 95(1980) s. 91-95.

32. Myśl społeczna św. Bazylego Wielkiego w nauce św. Ambrożego, RTK 27(1980) z. 4, s. 179-182.

### 1981

33. Przypowieści o zbawieniu (Łk 15, 14-32) w interpretacji św. Ambrożego z Mediolanu, AK 96(1981) s. 63-69.

34. Niektóre ciceronianiana u św. Ambrożego z Mediolanu, RH 29(1981) z. 3, s. 119-127.

35. Modlitewny stosunek Cyncerona do bogów, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8(1981) s. 71-73.

36. Ks. Kazimierz Rakowski [nekrolog], KDWi 64(1981) s. 144.

37. Tłum. (z łac. na pol.): Konstytucja Apostolska „Exsul Familia”, „Studia Polonijre” 4(1981) s. 15-58.

38. Tłum. (z włos. na pol.): Świadectwo rodzin, AK 96(1981) s. 473-484.

### 1982

39. Ks. Mieczysław Krzyżanowski [nekrolog], KDWi, 65(1982) s. 139-140.

40. Tłum. (z łac. na pol.): W nurcie Tradycji: Jedność Kościoła mówi wszystkimi językami (fragment Mowy 8, 1-3 nieznanego autora afrykańskiego z VI wieku), ŁB 1982, nr 1, s. 3.

41. Tłum. (z grec. na pol.): W nurcie Tradycji: Jesteście solą ziemi i światłością świata (fragment homilii św. Jana Chryzostoma), ŁB 1982, nr 3, s. 6.

42. Tłum. (z łac. na pol.): W nurcie Tradycji: Maryja – Matka nasza (fragment Mowy 20 św. Elreda), ŁB 1982, nr 5, s. 3.

43. Tłum. (z grec. na pol.): W nurcie Tradycji: Boskie i ludzkie narodzenie (fragment kazania św. Bazylego Wielkiego), ŁB 1982, nr 16/17, s. 4.



### 1983

44. Zbawczy realizm Eucharystii w nauce Ojców Kościoła, AK 101(1983) s. 179-187.
45. Konecki Roman, w: Słownik polskich teologów katolickich, t. 6, Warszawa 1983, s. 125-126.
46. Chrystus Zmartwychwstały, ŁB 1983, nr 7, s. 4.
47. Wspomnienie wileńskiej Paschy, ŁB 1983, nr 7, s. 5. (Podp.:) ks. Jonas Matulanis.
48. Zaduma nad Noakowskim, ŁB 1983, nr 10, s. 7. (Podp.:) J. M.
49. Biskup w parafii, ŁB 1983, nr 18, s. 10-11, 15.
50. Zmarli chcą mówić, ŁB 1983, nr 22, s. 1, 7. (Podp.:) J. M.

### 1984

51. Szkic do duchowego portretu biskupów włocławskich (Z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa biskupa Jana Zaręby), AK 102(1984) s. 353-364.
52. W służbie Kościoła (Wspomnienia o prof. Leokadii Małunowiczównie), w: Chrześcijaństwo, t. 13, Warszawa 1984, s. 276-278.
53. Ks. Stanisław Kwieciński [nekrolog], KDWi 67(1984), s. 46-47.
54. Kazanie na uroczystość pięćdziesięciolecia kapłaństwa Biskupa Jana Zaręby, KDWi 67(1984) s. 151-157.
55. Ziemia jest rzetelna (z kazania wygłoszonego na Jasnej Górze 15 VIII 1984), ŁB 1984, nr 20, s. 1.
56. Alfabet pojęć: Godność. List 1 (26 VIII 1984), Podkomisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet 1984. (Podp.:) Filolog; też, w: Rodzina polska zawsze trzeźwa, Komisja Episkopatu ds. Trzeźwości (1985) s. 41-42.
57. Alfabet pojęć: Szczerłość. List 3 (Boże Narodzenie 1984), Podkomisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet. (Podp.:) Filolog.
58. Matka Słowa Wcielonego, tamże.
59. Matko Miłosierdzia (modlitwa do Matki Bożej Ostrobramskiej), ŁB 1984, nr 1, s. 1. (Podp.:) ks. Jonas Matulanis.
60. Królowo pokoju, umocnij nas w pokoju! [utwór zdjęty przez cenzurę z ŁB 1984, nr 23]. (Podp.:) ks. Jonas Matulanis.

### 1985

61. Stała Matka Bolesciwa..., List 4 (Wielki Post 1985), Podkomisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet 1985.
62. Alfabet pojęć: Nadzieja. List 5, Podkomisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet 1985. (Podp.:) Filolog.
63. Alfabet pojęć: Rozpacz. List 7, Podkomisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet. (Podp.:) Filolog.
64. Alfabet pojęć: Rzetelność. List 8, Podkomisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet 1985. (Podp.:) Filolog.
65. Wychowawczynie Narodu. List 8, Podkomisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet 1985.

66. Ziarno. List 8, Podkomisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet 1985. (Połp.): ks. J. M.

67. Homilia na Międzynarodowy Dzień Kobiet 8 II 1985, w: Materiały Podkomisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Kobiet 1985. (Bez podp.).

68. Kościół w okowach totalitaryzmu (z kazania wygłoszonego w Zduńskiej Woli 11 VIII 1985), ŁB 1985, nr 9, s. 8.

69. „Powiniennem być w tym, co należy do mego Ojca” (Homilia wygłoszona 28 IX 1985 w Kaliszu z okazji IV Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego), „Gazeta Niedzielną” (Londyn) 43(1985) s. 2-3.

70. (Przedmowa:) Historia Nabota wczoraj i dzisiaj, w: Św. Ambroży, Historia Nabota, Sandomierz 1985, s. 7-10.

### 1986

71. Słowo do kapłanów i wiernych po wyborze na administratora diecezji wrocławskiej, KDWi 69(1986) s. 244-245.

72. „Błogosławieni, którzy umierają w Panu...” (Homilia w I dniu pogrzebu biskupa Jana Zaręby), KDWi 69(1986) s. 249-252.

73. Przemówienie administratora diecezji wrocławskiej na zakończenie pogrzebu śp. biskupa Jana Zaręby, KDWi 69(1986) s. 264-269.

74. Duchowość kapłana w czasie wakansu stolicy biskupiej, cz. 1-5, KDWi 69(1986) s. 282-285; 70(1987) s. 26-28, 109-111, 205-206, s. 261-263.

75. Życzenia na Boże Narodzenie, KDWi 69(1986) s. 285.

76. Rec.: K. Majdański, Wrócił tu Kościół. Z posługi słowa biskupa szczecińsko-kamieńskiego 1979-1984, Szczecin 1985; AK 107(1986) s. 166-170.

### 1987

77. Błogosławiony Michał Kozal – sufragan wrocławski jako świadek wiary, AK 109(1987) s. 525-531.

78. Homilia na pogrzebie ks. prałata Jana Pawła Grajnera, KDWi 70(1987) s. 247-252.

79. Kult bł. Michała Kozala (Przemówienie w Radio Watykańskim), KDWi 70(1987) s. 255-257.

80. Wezwanie do modlitwy o wybór nowego biskupa diecezjalnego, KDWi 70(1987) s. 16-19.

81. Wezwanie do modlitwy o rychłą beatyfikację sługi Bożego biskupa Michała Kozala, KDWi 70(1987) s. 19-23.

82. Zaproszenie wszystkich rodzin zakonnych do katedry, KDWi 70(1987) s. 23-24.

83. Komunikat do czcicieli Matki Bożej Ostrobramskiej, KDWi 70(1987) s. 24.

84. Komunikat o profanacji obrazów w katedrze, KDWi 70(1987) 215-216; toż, ŁB 1987, 1 III, s. 8.

85. Wielkopostne wezwanie do odnowy Kościoła diecezjalnego, KDWi 70(1987) 72-76; toż, ŁB 1987, 15 III, s. 1-2.

86. Życzenia na święta wielkanocne, KDWi 70(1987) 76-77; toż, ŁB 1987, 12 IV, s. 4.
87. Niezwykły jubileusz księdza Józefa Malkiewicza, KDWi 70(1987) s. 77-78.
88. Wezwanie do bezpośredniego przygotowania diecezji na Kongres Eucharystyczny, KDWi 70(1987) s. 78-84.
89. Odezwa do kapłanów i wiernych obydwu dekanatów konińskich, KDWi 70(1987) s. 84.
90. Powitanie błogosławionego Michała Kozala, KDWi 70(1987) 178-179; toż, AK 110(1987) s. 80-81.
91. Podziękowanie za udział w uroczystościach, KDWi 70(1987) 183-188; toż, AK 110(1987) s. 87-91.
92. Słowo do pielgrzymów kaliskich, KDWi 70(1987) s. 197-198.
93. Słowo do pielgrzymów sieradzkich, KDWi 70(1987) s. 198.
94. Słowo pasterskie z okazji dziękczynnych uroczystości za beatyfikację siedmiu karmelitanek, KDWi 70(1987) s. 199.
95. Słowo pasterskie na rozpoczęcie roku szkolnego i katechetycznego, KDWi 70(1987) s. 200-201.
96. Odezwa do kapłanów i wiernych obydwu dekanatów kaliskich, KDWi 70(1987) s. 201-202.
97. Słowo pasterskie na 43. Tydzień Miłosierdzia, KDWi 70(1987) s. 202-205.
98. Odezwa w sprawie budowy kolegium Jana Pawła II w Lublinie, KDWi 70(1987) s. 207.
99. Prośba o modlitwę za zmarłych i o pomoc dla seminarium, KDWi 70(1987) s. 207-208.
100. List pasterski pomocniczych biskupów wrocławskich z racji udania się „ad limina Apostolorum” do Rzymu, KDWi 70(1987) s. 253-254. (Współautor: bp C. Lewandowski).
101. List pomocniczych biskupów wrocławskich do kapłanów o postawie pasterskiej w latach kryzysu gospodarczego, KDWi 70(1987) s. 254-255. (Współautor: bp C. Lewandowski)

### 1988

102. Ks. Jan Oświeciński (nekrolog i homilia na pogrzebie), KDWi 71(1988) s. 87-91.
103. „Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu” (Homilia podczas dożynek na Jasnej Górze 4 IX 1988), „Ład” (ODISS) 1988, 9 X, s. 5.
104. Przemówienie w katedrze w czasie ingresu biskupa Henryka Muszyńskiego, KDWi 71(1988) s. 19-22.
105. Przemówienie w refektarzu seminaryjnym po ingresie biskupa Henryka Muszyńskiego, KDWi 71(1988) s. 30-31.
106. List pomocniczych biskupów wrocławskich z racji nominacji nowego biskupa wrocławskiego, KDWi 71(1988) s. 6-7. (Współautor: bp C. Lewandowski).

### 1989

107. Pielgrzymki do kraju nadziei (1-4), ŁB 1989, 12 III, s. 5; 26 III, s. 5; 2 IV, s. 4-5; 9 IV, s. 4.

108. W ZSRR Bóg wraca do kościołów (fragment audycji Radia Watykańskiego z 1 III 1989), „Msza Święta” 1989, lipiec-sierpień, s. 169.

109. Homilia w czasie nawiedzenia relikwii bł. Urszuli Ledóchowskiej w Sieradzu (25 V 1989), KDWi 72(1989) s. 134-136.

110. „Prowadź mnie, Panie, swą drogą odwieczną” (Homilia wygłoszona w czasie III Kongresu ku czci Miłosierdzia Bożego 4 X 1988), „Biuletyn Miłosierdzia Bożego” 23(1989) s. 69-72.

111. Błogosław Ojczyznę miłą, „Zielony Sztandar” 1989, 24 XII, s. 1, 4.

### 1990

112. Posłanie z Wierzchosławic, ŁB 1990, 3 VI, s. 3.

113. Homilia z okazji 50. rocznicy męczeńskiej śmierci ks. kanonika Wincentego Matuszewskiego i ks. prefekta Józefa Kurzawy w Osiecinach, KDWi 73(1990) 160-163.

114. „Attende tibi et doctrinae” (Konferencja ascetyczna wygłoszona na zebraniu księży dziekanów i księży wizytatorów), KDWi 73(1990) s. 204-206.

115. Duszpasterstwo rolników – służbą dla Narodu (Homilia wygłoszona w czasie Mszy świętej inauguracyjnej w Uniwersytecie Ludowym we Włocławku), KDWi 73(1990) s. 333-336.

116. Jesteśmy, aby formować [wywiad z przewodniczącym Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Rolników – rozmawia Sławomir Siwek], „Obserwator” 1(1990), nr 2(9 IX), s. 1,12.

117. Na wsi są szanse..., „Obserwator” 1(1990), nr 3(16 IX), s. 12.

118. List o nowym piśmie dla rolników, „Obserwator” 1(1990), nr 1(2 IX), s. 2.

119. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” 1(1990), nr 17-18(23-30 XII), s. 2.

120. Przedmowa, w: Antologia tekstów patriotyczno-chłopskich w poezji polskiej, Włocławek 1990, s. 3-4.

### 1991

121. Gdy konie stają dęba..., „Niedziela” 1991, 10 II, s. 1, 4.

122. Dziękczynienie za sto lat Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, „Miłować czynem i prawdą”. Biuletyn Zgromadzenia Sióstr od Aniołów 1991, nr 1, s. 17-18.

123. Ks. Alfons Przybyła (nekrolog i homilia na pogrzebie), KDWi 74(1991) s. 143-146.

124. Niech ziarno przykazań wzrasta na glebie urodzajnej (Homilia do rolników w czasie Dożynek Janogórkich 1 IX 1991), „Niedziela” 1991, 29 IX, s. 4.

125. Na fundamencie Dekalogu ma wyrósć gmach nowej Rzeczypospolitej (Homilia do robotników w ramach pielgrzymki Świata Pracy), „Niedziela” 1991, 29 IX, s. 5.

126. List na Wielkanoc, „Obserwator” 2(1991), nr 13-14(31 III-7 IV), s. 2.

127. List na powitanie Ojca Świętego Jana Pawła II w Łomży, „Obserwator” 2(1991), nr 22-23(2-9 VI), s. 2.

128. Wkrótce minie rok... [List na rocznicę ukazania się Niezależnego Tygodnika Rolników „Obserwator”], „Obserwator” 2(1991), nr 36-37(8-15 IX), s. 2.

129. List o wyborach do Sejmu, „Obserwator” 2(1991), nr 42(20 X), s. 3.

130. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” 2(1991), nr 51-52(22-29 XII), s. 2.

### 1992

131. Refleksje z podróży pasterskich po Kraju Rad, w: Chrześcijaństwo w Związku Radzieckim w dobie pierestrojki i głośności (Materiały z sesji Eklezjologiczno-Misjologicznej, Pieniężno 28-30 IX 1989), Warszawa – Pieniężno 1992, s. 242-250 (Materiały i Studia Księży Werbistów, nr 36).

132. Dlaczego zabili księdza?, „Słowo Powszechne” 1992, 7 X, s. 5; toż, „Niedziela” 11 X 1992, s. 1, 6; toż, KDWi 75(1992) s. 231-236; toż, KalR 1994, s. 49-50.

133. Modlitwa wiosny Kościoła (homilia z okazji IV rocznicy ingresu biskupa Henryka Muszyńskiego), KDWi 75(1992) s. 25-29.

134. Przemówienie w czasie ingresu metropolity gnieźnieńskiego Henryka Muszyńskiego w Gnieźnie, KDWi 75(1992) s. 196-197.

135. „Wesoły nam dzień dziś nastał”. Słowo administratora diecezji włocławskiej w czasie święceń biskupich i ingresu biskupa Bronisława Dembowskiego, KDWi 75(1992) s. 131-134; AK 118(1992) s. 355-358.

136. Przemówienie w refektarzu po ingresie biskupa Bronisława Dembowskiego, KDWi 75(1992) s. 137.

137. Przemówienie w rocznicę pobytu Ojca Świętego (6 VI 1992), KDWi 75(1992) s. 157.

138. Ks. Jerzy Kaźmierczak (nekrolog i homilia na pogrzebie), KDWi 75(1992) s. 224-231.

139. „Jesteście uprawną rolą Bożą i budowlą Bożą” (Homilia wygłoszona z okazji 70-lecia Uniwersytetu Ludowego w Dalkach, Gniezno 9 XI 1991), w: Katolickie Uniwersytety Ludowe. Materiały z sympozjum..., Poznań 1992, s. 24-26.

140. List pomocniczych biskupów włocławskich z okazji nominacji nowego biskupa włocławskiego Bronisława Dembowskiego, KDWi 75(1992) s. 124-126. (Współautor: bp C. Lewandowski).

141. „Pomagając innym – pomagasz sobie”, „Obserwator” 3(1992), nr 9(1 III), s. 10.

142. List na Wielkanoc, „Obserwator” 3(1992), nr 16-17(19-26 IV), s. 3.

143. Zaproszenie rolników polskich na dziękczynne uroczystości za zebrane plony, „Obserwator” 3(1992), nr 35(30 VIII), s. 3.

144. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” 3(1992), nr 51-52(20-27 XII), s. 3.

145. Przedmowa, KalR 1992, s. 3.

### 1993

146. Duszpasterstwo rolników, AK 121(1993) s. 288-301.

147. Jestem przy prawicy, „Niedziela” 1993, 3 X, s. 1.

148. Wieś potrzebuje wiedzy, „Niedziela” 1993, 21 XI.
149. Dlaczego milczą ludzie dobrzy?, „Niedziela” 1993, 26 XII.
150. Czy lewica będzie wiarygodna?, „Słowo – Dziennik Katolicki” 1993 23 IX, s. 1.
151. Akt zawierzenia diecezji włocławskiej Matce Bożej, KDWi 76(1993) s. 17-18.
152. Bóg – mocą chrześcijan (Homilia wygłoszona w 50. rocznicę męczeńskiej śmierci kapłanów w Piotrkowie Kujawskim 22 X 1989), KDWi 76(1993) s. 215-220.
153. Kogo wybrać? (Modlitwa w Licheniu – 15 VIII 1993), ŁB 1993, 5 IX, s. 1.
154. Modlitwa o czujność pasterzy. Apel Jasnogórski w czasie rekolekcji biskupich. „Niedziela” 1993, 12 XII.
155. Homilia wygłoszona z okazji odsłonięcia obelisku ku czci Stanisława Mikołajczyka w czasie Mszy św. polowej w Dobrzycy (22 IX 1991), w: M. Karalus, Chłopak ze Strzyżewa. Młodość Stanisława Mikołajczyka 1901-1930, Dobrzyca 1991.
156. Wieś potrzebuje wiedzy [obszerne fragmenty wywiadu udzielonego tygodnikowi „Niedziela”], „Obserwator” 4(1993), nr 50(12 XII), s. 10.
157. List na Wielkanoc, „Obserwator” 4(1993), nr 15-16(11-18 IV), s. 3.
158. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” 4(1993), nr 51-52(19-26 XII), s. 3.
159. Przedmowa, KalR 1993, s. 3.

#### 1994

160. Całuję ręce Matki. Homilia wygłoszona w czasie Mszy świętej w katedrze we Włocławku na jubileuszu 425-lecia Wyższego Seminarium Duchownego 1 października 1994 roku, Włocławek 1994, 27 s.; toż, w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu, Włocławek 1995, s. 29-36.
161. Czyja będzie Polska gminna? Włocławek : WDR 1994, 19, [1] s.; fragm. pt. Rzeczpospolita samorządnie upijana, „Obserwator” 5(1994), nr 43(23 X), s. 6.
162. Jak zmienić oblicze wsi? Homilia wygłoszona na dożynkach diecezji włocławskiej w Licheniu 13 września 1992 roku, Licheń : n. Sankt. Maryjne [1994], 25, [2] s.
163. Wieś polem nowej ewangelizacji. Homilia wygłoszona podczas Ogólnopolskiego Święta dziękczynienia za Plony na Jasnej Górze w dniu 4 września 1994 roku, Włocławek : WDR 1994, [8] s.
164. Z kapłanem, z profesorem, z przyjacielem, w: W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi, Włocławek 1994, s. 11-14.
165. II Synod Włocławski: ludzie, statuty i przesłanie, KDWi 77(1994) s. 49-54.
166. II Synod Włocławski, ŁB 1994, 3 IV, s. 3.

167. Słowo do rodzin wiejskich, w: List do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II, Włocławek 1994, s. 91-93.
168. List do sołtysów na Wielki Post, „Kronika Licheńska” 2(1994) 2, s. 1.
169. Zaproszenie sołtysów na pielgrzymkę do Lichenia, „Kronika Licheńska”, kwiecień 1994 (dodatek do „Gazety Sołeckiej” 4, kwiecień 1994).
170. List na Wielkanoc, „Obserwator” 5(1994), nr 14-15(3-10 IV), s. 3.
171. List w sprawie akcji zbierania i przekazywania sprzętu rolniczemu rodakom na Wschodzie, „Obserwator” nr 21(22 V), s. 3.
172. List na żniwa podczas suszy, „Obserwator” 5(1994), nr 33(14 VIII), s. 3.
173. Pielgrzymka Uniwersytetów Ludowych [zaproszenie na Jasną Górę], „Obserwator” 5(1994), nr 45(6 XI), s. 6.
174. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” 5(1994), nr 51-52(18-25 XII), s. 2.
175. Komunikat w sprawie uniwersytetów ludowych, KDWi 77(1994) s. 261-262.
176. Przedmowa, KaR 1994, s. 4.
177. Przedmowa, w: Dziękczynienie za plony. Dożynki. Materiały pomocnicze, zebrał i do druku przygot. E. Marciniak, Włocławek 1994, s. 3.

## 1995

178. Wstępna ankieta do badań pastoralnych, KDWi 78(1995) s. 504.
179. Odwiedzając szkoły, ŁB 1995, 16 IV, s. 6, 13.
180. Parlament zwleka – obywatele ratyfikowali, „Niedziela” 1995, 5 III, s. 5.
181. Jak żyć po klęsce?, „Niedziela”, 1995, 3 XII, s. 9.
182. Humanistą zawsze być, „Słowo – Dziennik Katolicki (Magazyn)” 1995, 17-19 II, s. 16-17.
183. Akcja Katolicka w diecezji włocławskiej, „Słowo – Dziennik Katolicki” 1995, 23 X, s. 7.
184. Rodzinny posąg: miłość i praca, „Zwycięska Pani” 1(1995) 6, s. 1-2.
185. Opatrznościowy człowiek okresu przemian (kazanie na pogrzebie śp. Mariana Lewandowskiego, kuratora oświaty i wychowania, 7 XII 1994), „Nasza parafia” (św. Maksymiliana), Włocławek, grudzień 1994, s. 5-6; toż, KDWi 78(1995) s. 92-97.
186. Posłuszeństwem, cierpliwością i cierpieniem (homilia na pogrzebie śp. ks. kan. Euzebiusza Modrzejewskiego, 22 III 1995), KDWi 78(1995) s. 125-130.
187. Na drogach Bożych (Homilia wygłoszona z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa ks. prof. Stanisława Olejnika, 15 XII 1994), KDWi 78(1995) s. 144-151.
188. Nieprzebrzmiałe echo św. Maksymiliana (Homilia wygłoszona na zakończenie Jubileuszowego Roku Kolbiańskiego, 8 I 1995), KDWi 78(1995) 151-156; toż, w: Polscy biskupi o św. Maksymilianie, Niepokalanów 1995, s. 329-332.
189. „W liturgii żyje zbawcze dzieło Chrystusa” (homilia wygłoszona na pogrzebie śp. prałata Tadeusza Korpusińskiego, 6 III 1995), KDWi 78(1995) s. 178-184.

190. Ostatnia z rodu (Homilia wygłoszona w czasie pogrzebu śp. Prof. Maii Komeckiej, 24 I 1995), KDWi 78(1995) s. 202-208.

191. Dowody, że Jezus żyje (Homilia na powitanie relikwii św. Wojciecha we Włocławku, 19 V 1995), KDWi 78(1995) s. 229-235.

192. Św. Wojciech daje znak jedności (Homilia wygłoszona na powitanie relikwii św. Wojciecha w kolegiacie sieradzkiej, 22 V 1995), KDWi 78(1995) s. 36-241.

193. Żniwo wiary na ziemi konińskiej (Homilia wygłoszona na powitanie relikwii św. Wojciecha w Koninie w parafii św. Wojciecha 23 V 1995), KDWi 78(1995) s. 242-248.

194. Papieskie przesłanie w duszpasterstwie nauczycieli (Słowo na pożegnanie pielgrzymki nauczycieli do katedry włocławskiej, 6 VI 1995), KDWi 78(1995) s. 261-264.

195. Duchowe lekarstwo dla chorej Europy (Homilia wygłoszona do weteranów II wojny światowej, Ciechocinek 31 VIII 1995), KDWi 78(1995) s. 363-367.

196. Mała lekcja historii (Homilia wygłoszona po poświęceniu krzyża i pomnika żołnierzy Armii Krajowej, zamordowanych przez pracowników Urzędu Bezpieczeństwa i NKWD, Znaniewo 17 IX 1995), KDWi 78(1995) s. 368-374.

197. Prawda nie podlega głosowaniu (homilia wygłoszona w kościele św. Stanisława Kostki w Warszawie, 24 IX 1995), KDWi 78(1995) s. 374-378.

198. Z dorobku czerpiemy nadzieję (Homilia wygłoszona w czasie jubileuszu 75-lecia Szkoły Rolniczej w Kościelcu Kolskim), KDWi 78(1995) s. 425-429.

199. Stawiać tamę złu (homilia wygłoszona w XI rocznicę śmierci ks. Jerzego Popiełuszki w katedrze włocławskiej, 19 X 1995), KDWi 78(1995) s. 430-434.

200. Jest wiatr, co oczyszczać może (Konferencja ascetyczna wygłoszona do siostry dziekanów 7 XII 1995), KDWi 78(1995) s. 524-528.

201. Ku wiejskiej Akcji Katolickiej [fragmenty homilii wygłoszonej 18 XI 1994 na Jasnej Górze), „Obserwator” 6(1995), nr 4(22 I), s. 16.

202. Zaproszenie rolników polskich na dziękczynne uroczystości za zebrane plony - Jasna Góra - 3 IX 1995, „Niedziela” 1995, 3 IX, s. 3.

203. Apel diecezjalnych duszpasterzy rolników w sprawie pomocy dla wsi poszkodowanych klęską żywiołową w diecezji kieleckiej, „Gość Niedzielny” 1995, 8 X.

204. Nie opuszczać Ojczyzny w potrzebie! (Apel do mieszkańców wsi i małych miast), „Słowo - Dziennik Katolicki” 1995, 8 XI, s. 5; toż, „Niedziela” 1995 19 XI, s. 9 toż, KDWi 78(1995) s. 502-503.

205. List na Wielkanoc, „Obserwator” 6(1995), nr 16(16 IV), s. 3.

206. Zaproszenie rolników polskich na dziękczynne uroczystości za zebrane plony, „Obserwator” 6(1995), nr 36(3 IX), s. 3.

207. Fragment słowa na zakończenie dożynek jasnogórskich 3 IX 1995, „Obserwator” 6(1995), nr 39(24 IX), s. 17.



208. Apel diecezjalnych duszpasterzy rolników w sprawie pomocy dla wsi poszkodowanych klęską żywiołową w diecezji kieleckiej, „Obserwator” 6(1995), nr 41(8 X), s. 17.

209. Prawda nie podlega głosowaniu [obszerne fragmenty homilii wygłoszonej 24 IX 1995 w kościele św. Stanisława Kostki w Warszawie], „Obserwator” 6(1995), nr 42(15 X), s. 7.

210. Apel przed wyborami prezydenckimi, „Obserwator” 6(1995), nr 47(19 XI), s. 3.

211. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” 6(1995), nr 52-53(24-31 XII), s. 5.

212. Komunikat w sprawie uniwersytetów ludowych, KDWi 78(1995) s. 413-415.

213. Komunikat w sprawie filmu „Ksiądz”, KDWi 78(1995) s. 417-418.

214. Życzenia na Boże Narodzenie skierowane do rolników, „Obserwator” 6(1995) 52/53, s. 5.

215. Przedmowa, KalR 1995, s. 3.

216. Przedmowa, w: Kocham cię, ojczyzno. Wiersze patriotyczne, zebrał i do druku przygot. E. Marciniak, Włocławek 1995, s. 3.

217. Przedmowa, w: Kocham cię, wiosko moja. Wiersze o umiłowaniu ziemi ojczystej, zebrał i do druku przygot. E. Marciniak, Włocławek 1995, s. 3.

218. Przedmowa, w: Kocham was. Wiersze na różne okazje, zebrał i do druku przygot. E. Marciniak, Włocławek 1995, s. 3.

219. Przedmowa, w: Wiersze dla dzieci, zebrał i do druku przygot. E. Marciniak, Włocławek 1995, s. 3.

220. Przedmowa, w: Kocham cię, przyrodo nasza, zebrał i do druku przygot. E. Marciniak, Włocławek 1995, s. 3.

221. Przedmowa, w: Kocham cię, ziemi rodzinna. Wiersze o umiłowaniu ziemi ojczystej, zebrał i do druku przygot. E. Marciniak, Włocławek 1995, s. 3.

222. Przedmowa, w: Wiersze na rok liturgiczny, zebrał i do druku przygot. E. Marciniak, Włocławek 1995, s. 3.

223. Przedmowa, w: ks. Tymoteusz, Chwalcie łąki umajone, Włocławek 1995, s. 3.

## 1996

224. Ludzi do Boga prowadząc. Rozmowy o rodzinie, szkole i polskiej wsi, Włocławek : WDR 1996, 53, [2] s.

225. Witosowe dziedzictwo. Elektorat wiejski w oczach duszpasterzy, Częstochowa : „Niedziela” 1996, 47, [2] s. (Zeszyty „Niedzieli”; 2).

226. Konkordat w Polsce gminnej ratyfikowany, KalR 1996, s. 72-73.

227. Wskazania dla duszpasterzy w sprawie Referendum Uwłaszczeniowego, KDWi 79(1996) s. 54.

228. Wstępna ankieta do badań pastoralnych po referendum 18 II ‘96, KDWi 79(1996) s. 55.

229. Program duszpasterski na rok 1996/97 w perspektywie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, KDWi 79(1996) s. 465-474.

230. Garść refleksji i dziękczynienia z okazji 15-lecia święceń biskupich – Włocławek, katedra – 19 grudnia 1996, KDWi 79(1996) s. 531-533.

231. Nikt Kościołowi nie zamknie ust (Homilia wygłoszona w kościele Najświętszego Serca Jezusowego we Włocławku przez Radio Maryja, 11 III 1996), KDWi 79(1996) 103-111.

232. Dziękczynienie Bogu za Prymasa Tysiąclecia (Homilia wygłoszona w katedrze wrocławskiej w uroczystość odsłonięcia i poświęcenia pomnika Prymasa Stefana Wyszyńskiego, Wrocław – katedra, 11 V 1996), KDWł 79(1996) s. 168-176; toż, w: Tu uczył się, wzrastał i pracował. Prymas Tysiąclecia Stefan Wyszyński w diecezji wrocławskiej, Wrocław 1996, s. 13-26.

233. Maryjo, pomóż nam w odnowie sumienia! [homilia wygłoszona w Licheniu 12 V 1996], „Obserwator” 7(1996), nr 26(30 VI), s. 22; nr 27 (7 VII), s. 22.

234. Bojowaniem życie wypełnił (Homilia wygłoszona na pogrzebie śp. ks. prałata Władysława Szafrąńskiego, 2 VII 1996), KDWł 79(1996) s. 283-289.

235. Nie chcemy, by Polska była królestwem szatana! (fragment homilii wygłoszonej na powitanie figury Matki Bożej Fatimskiej w Ciechocinku 7 VII 1996), „Niedziela” 1996, 1 IX.

236. Żyjemy dziedzictwem poprzedników (Kazanie wygłoszone w X rocznicę śmierci biskupa Jana Zareby, Wrocław – katedra, 22 XI 1996), KDWł 79(1996) s. 460-465.

237. Widząc, że Ojczyzna jest w potrzebie..., „Niedziela” 1996, 17 XI, s. 1, 9.

238. Ojczyzna, ziemia, dobro wspólne, „Obserwator” 7(1996), nr 13(24 III), s. 21.

239. Co to jest ojczyzna?, „Obserwator” 7(1996), nr 14(31 III), s. 21.

240. Uwarunkowania historyczne dzisiejszej sytuacji, „Obserwator” 7(1996), nr 15(7 IV), s. 21.

241. Chłopi w „czerwonej pajęczynie”, „Obserwator” 7(1996), nr 16(14 IV), s. 21.

242. Czy antyklerykalizm?, „Obserwator” 7(1996), nr 17(21 IV), s. 21.

243. Chłopskie referendum?, „Obserwator” 7(1996), nr 18(28 IV), s. 21.

244. Przy bezpiecznej ręce Kościoła, „Obserwator” 7(1996), nr 19(5 V), s. 21.

245. Ziemia i Kościół – ojczyzną rolnika, „Obserwator” 7(1996), nr 20 (12 V), s. 21.

246. Wskazania duszpasterskie dotyczące przygotowania rolników do uroczystości dziękczynienia za plony w dniach 31 sierpnia – 1 września 1996 r., „Obserwator” 7(1996), nr 35(1 IX), s. 4.

247. Utrzymać ziemię, wiarę i polskość, „Obserwator” 7(1996), nr 44 (3 XI), s. 5.

248. Pierwszy biskup stanu wojennego [rozmowa z Krajowym Duszpasterzem Rolników], „Obserwator” 7(1996), nr 51(22-29 XII), s. 3-4.

249. Życzenie na Wielkanoc skierowane do rolników, „Obserwator” 7(1996), nr 15(7 IV), s. 5.

250. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” 7(1996), nr 51(22-29 XII), s. 3.

251. List promujący Tygodnik Rolników „Obserwator”, „Obserwator” 7(1996), nr 35(1 IX), s. 5.

252. Apel o udział w wyborach do izb rolniczych, „Obserwator” 7(1996), nr 39 (29 IX), s. 3.
253. Zaproszenie sołtysów na pielgrzymkę do Włocławka i Lichenia, „Gazeta Sołtecka”, 4(40) 1-30 IV 1996, s. 1.
254. Zaproszenie na rekolekcje rolników do Lichenia, KDWi 79(1996) s. 111.
255. Zaproszenie na uroczyste dziękczynienie za plony (dożynki jasnogórskie), „Obserwator” 7(1996), nr 35(1 IX), s. 3.
256. Telegram z Jasnej Góry do Ojca Świętego wysłany w imieniu rolników 1 IX 1996, „Niedziela” 1996, 15 IX, s. 1.
257. Apel o udział w wyborach do Izby Rolniczych, KDWi 79(1996) s. 354.
258. Przedmowa, KalR 1996, s. 3.
259. Przedmowa, w: Stefan Kardynał Wyszyński, Prymas Tysiąclecia do rolników, Włocławek 1996, s. 5.

### 1997

260. Budując jedność Europy. Kazania o św. Wojciechu, Włocławek : WDR 1997, 40 s.
261. Dziedzictwo i zadania polskiej wsi. Teksty nauk rekolekcyjnych dla rolników głoszone w dniach 13-16 II 1997 w kościele parafialnym w Grzegorzewie (diec. włocławska) i transmitowane przez Radio Maryja, Włocławek : WDR 1997, 99, [1] s.
262. Kapłaństwo darem Boga dla ludzi. Kazanie prymicyjne..., Włocławek : WDR 1997, 32 s.
263. Ziemia jest rzetelna. Kazania i przemówienia dożynkowe z lat 1988-1997, Włocławek : WDR 1997, 135, [1] s.
264. Wizja realizacji programu duszpasterskiego na rok 1997/98 na tle diagnozy postaw społeczno-religijnych ludności Diecezji Włocławskiej, KDWi 80(1997) s. 470-478.
265. Ogólna charakterystyka dziedzictwa wiary i kultury diecezji włocławskiej, w: Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan włocławskich '97, Warszawa 1997, s. 5-22 (Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA ISKK SAC; Włocławek : WDR 1997).
266. O miejsce dla Boga w życiu narodu (homilia wygłoszona w kościele św. Maksymiliana we Włocławku z okazji wizyty Radia Maryja dnia 16 XII 1996), KDWi 79(1996) s. 23-33.
267. „Czy chcecie...” Homilie i przemówienia wygłoszone w czasie nawiedzenia diecezji włocławskiej przez Najświętszą Maryję Pannę w Jej wizerunku fatimskim w dniach 6-13 lipca 1996 roku, Włocławek 1997, 127 s. (Współautor).
268. Znaki Boże na drodze do nieba (Homilia wygłoszona w Licheniu z okazji XXX-lecia koronacji cudownego Obrazu, 15 VIII 1997), KDWi 80(1997) s. 285-294.
269. Płowce uczą, że w polityce powinna być etyka, KDWi 80(1997) s. 299-305.

270. Kościół zbudowany na Piotrze i strzeżony przez Maryję (Homilia na dziękczynnych uroczystościach za koronację figury Matki Bożej Skulskiej, Skulsk, 29 VI 1997), KDWi 80(1997) s. 320-329.

271. Pokój płynie ze słowa niepodległego (Homilia wygłoszona w Stoczku Klasztornym w archidiecezji warmińskiej 31 VIII 1997), KDWi 80(1997) s. 329-337.

272. Macierzyństwo Maryi źródłem naszej wolności (Homilia wygłoszona na rozpoczęcie uroczystości 60-lecia koronacji obrazu Matki Bożej Charłupskiej, Charłupia 7 IX 1997), KDWi 80(1997) s. 338-342.

273. Matka Boża uczy z wiarą patrzeć w przyszłość (Homilia wygłoszona na uroczystości ku czci Matki Bożej Bolesnej w Konotopiu w parafii Kikół w diecezji włocławskiej), KDWi 80(1997) s. 342-347.

274. Pod opieką Aniołów: od kołyski do grobu (Homilia wygłoszona z okazji 150-lecia urodzin Arcybiskupa Wincentego Kluczyńskiego, Konstancin-Jeziorna, 1X 1997), KDWi 80(1997) s. 347-353

275. Zbawczy krzyż chłopskiej doli (Homilia wygłoszona na dożynkach diecezjalnych w Charłupi Małej – 14 IX 1997), KDWi 80(1997) s. 361-368.

276. W dniach kolejnych rocznic. Kazania z lat 1989-1997, w: F. Rutkowski, Człowiek wielkiego serca. Ksiądz Wincenty Kluczyński, Arcybiskup-Metropolita Mohylowski, Administrator Apostolski Diecezji Mińskiej (Kilka rysów i wspomnień), Włocławek 1997, s. 7-10, 95-119.

277. Wracać do ideału Ojca (Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. na rozpoczęcie XIV Kapituły Generalnej Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, Włocławek – 12 VII 1997), „W służbie Maryi”. Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, 30(1997) nr 3(114), s. 44-47.

278. O ludzkich decyzjach w historii zbawienia (Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. na rozpoczęcie XIV Kapituły Generalnej Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, Włocławek – 16 VII 1997), „W służbie Maryi” 30(1997) nr 3(114), s. 47-50.

279. Wspierajcie działanie Ducha Świętego! (Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. na rozpoczęcie XIV Kapituły Generalnej Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, Włocławek – 16 VII 1997), „W służbie Maryi” 30(1997) nr 3(114), s. 50-56.

280. By Duch Boży przenikał ludzką pracę (Homilia radiowa z okazji 75-lecia Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, Warszawa – kościół Świętego Krzyża, 19 X 1997), KDWi 80(1997) s. 379-384.

281. Ojczyzna potrzebuje Twego głosu [fragment słowa do uczestników dożynek jasnogórskich], „Obserwator” 8(1997), nr 38(21 IX), s. 3.

282. Wybrać, ale kogo?, „Nowy Obserwator” nr 0(2), 7 IX, s. 3.

283. Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie, „Obserwator” 8(1997), nr 22 (1 VI), s. 3.

284. Hasło piątej pielgrzymki: Jezus Chrystus – wczoraj, dziś i na wieki [list na powitanie Ojca Świętego], „Nowy Obserwator” nr 0(1), 31 V – 10 VI, s. 1, 3.

285. Zaproszenie na Ogólnopolskie Święto Dziękczynienia za Żniwa, „Obserwator” 8(1997), nr 35(31 VIII), s. 3; „Nowy Obserwator” nr 0(2), 7 IX, s. 1
286. Wskazania duszpasterskie dotyczące przygotowania rolników do uroczystości dziękczynienia za plony w dniach 6-7 września 1997 r., „Obserwator” 8(1997), nr 36(7 IX), s. 3.
287. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” 8(1997), nr 51-52(21-28 XII), s. 3.
288. Komunikat w sprawie zbiórki na budowę pomnika Powstańców Styczniowych w Nowej Wsi, KDWi 79(1996) s. 32.
289. Apel o pomoc dla dotkniętych powodzią gospodarstw wiejskich, KDWi 80(1997) s. 307.
290. List promujący Tygodnik Rolników „Obserwator”, „Nowy Obserwator” nr 0(2), 7 IX, s. 7.
291. Komunikat w sprawie kalendarzy Muzeum Diecezjalnego, KDWi 79(1996) s. 35.
292. Przedmowa, KalR 1997, s. 3.

### 1998

293. Ojciec nasz. Rozważania o Modlitwie Pańskiej. Nie tylko dla rolników, Włocławek : WDR 1998, 142, [2] s.
294. Rzetelne są ręce rolnika. Kazania z lat 1989-1997, Włocławek : WDR 1998, 220 s.
295. Wolność jest darem i zmaganiem. Kazania patriotyczne, czyli nauki o umiłowaniu Ojczyzny, Włocławek : WDR 1998, 228, [2] s.
296. Słowo Krajowego Duszpasterza Rolników, w: Papińska Rada „Iustitia et Pax”, O lepszy podział ziemi. Wezwanie do reformy rolnej, Włocławek 1998, s. 69-76.
297. O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego, SWi 1(1998) s. 7-20.
298. Wierność wobec Boga powodem sprzeciwu i rozłamu (Warszawa – kościół Świętego Krzyża, 16 VIII 1988), KDWi 81(1998), s. 359-363; fragment wydr. w tygodniku „Niedziela” 1998, 30 VIII, s. 21.
299. Miłość nie zgasła, jest nowa i świeża co rano (Zduńska Wola – 8 VIII 1998, pogrzeb śp. S. Jadwigi Machnowskiej), KDWi 81(1998), s. 364-369.
300. Pogrzeb Zbigniewa Corolli Porczyńskiego, KDWi 81(1998), s. 320-321.
301. Nie wstydzmy się Chrystusa Ukrzyżowanego (Włocławek i Konin – 28 VIII 1998, Zduńska Wola – 29 VIII 1998, konferencja dla katechetów), KDWi 81(1998) s. 370-376.
302. Kapituła dzisiaj (Włocławek – 14 XI 1998, 850-lecie Kapituły Katedralnej), KDWi 81(1998) s. 356-553.
303. W rękach Bożej Opatrzności, „Via consecrata” 1998, nr 3, s. 12-14.
304. Tym, co żywią i bronią [obszerne fragmenty książki „Dziedzictwo i zadania polskiej wsi”], „Obserwator” 9(1998) nr 2(11 I), s. 21; nr 6(8 II), s. 21; nr 10(8 III), s. 20.

305. Wskazania duszpasterskie dotyczące przygotowania rolników do uroczystości dziękczynienia za plony w dniach 5-6 września 1998 r., „Obserwator” 9(1998), nr 36(6 IX), s. 19.

306. List do Ojca Świętego od rolników polskich i ich duszpasterzy zgromadzonych na dożynkach jasnogórskich 6 IX 1998, „Obserwator” 9(1998), nr 39(27 IX), s. 21.

307. List po śmierci Henryka Bąka [Szanowny Pan Tadeusz Łączyński Wiceprezes Mikołajczykowskiego Polskiego Stronnictwa Ludowego „Niepodległość”], „Obserwator” 9(1998), nr 38(20 IX), s. 3.

308. Dwadzieścia lat papieskich zmagania, „Obserwator” 9(1998), nr 42(18 X), s. 21.

309. Zaproszenie na Ogólnopolskie Święto Dziękczynienia za plony 1998 r. (Dożynki Jasnogórskie), „Obserwator” 9(1998), nr 36(6 IX), s. 1, 3.

310. List na Wielkanoc, „Obserwator” 9(1998), nr 15(12 IV), s. 3.

311. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” 9(1998), nr 51-52(20-27 XII), s. 3.

312. Przedmowa, KalR 1998, s. 6, Włocławek 1998.

313. Przedmowa, w: L. Tokarski, Szukam Cię Panie, Włocławek 1998, s. 7.

314. Posłowie, w: L. Tokarski, U kresu drogi, Włocławek 1998, s. 103-106.

315. Tłum.: Papieska Rada „Iustitia et Pax”, O lepszy podział ziemi. Wezwanie do reformy rolnej, Włocławek : WDR 1998, 79 s.

## 1999

316. Nad *Litaniją do Boga Ojca*, SWł 2(1999), s. 33-43.

317. O litanii do Boga Ojca, w: *Litania do Boga Ojca*, Włocławek 1999, s. 3-12.

318. Uniwersytety ludowe formą duszpasterstwa rolników, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 94(1999) nr 4, s. 85-102.

319. Jedni lamentują, inni szukają rozwiązań (Z rekolekcji adwentowych dla rolników, Brańszczyk – diecezja łomżyńska, „Niedziela”, 1999, 17 I, s. 22.

320. Dni pokuty czasem wielkich łask kapłańskich (konferencja dla księży dziekanów – Włocławek, 17 III 1999), KDWł 82(1999), s. 168-170.

321. Nie żałujmy, że jesteśmy w Polsce rolnikami (fragmenty kazania z Jasnej Góry – 14 III 1000), „Niedziela” 1999, 28 III, s. 17; „Obserwator” 10(1999), nr 17(25 IV), s. 21.

322. W obronie ziemi, wiary i kultury, „Różaniec” 1999, nr 7/8, s. 34-35.

323. Dziękujemy Bogu za chleb z nowych zniw, „Ziemia Rodzinna” 1(1999) nr 2, s. 3.

324. Wielki Jubileusz Zbawienia Roku 2000 (Głos na zebraniu księży dziekanów, 20 X 1999), KDWł 82(1999) s. 621-623.

325. Diecezja Włocławska przed Jubileuszem 2000 (Konferencja dla księży we Włocławku, Zduńskiej Woli i Koninie, 8-10 XI 1999), KDWł 82(1999) s. 623-632.

326. Od męczeństwa do beatyfikacji (Konferencja na sesji ku czci 108 męczenników – Londyn, 2 X 1999), KDWł 82(1999) s. 633-641.

327. Męczennicy są darem dla Kościoła i Ojczyzny (Londyn, 2 X 1999 u Księża Marianów), KDWł 82(1999) s. 641-645.

328. Hołd męczennikom kujawskim (Piotrków Kujawski, 24 X 1999), KDWł 82(1999) s. 645-649.
329. Nie przynieśli wstydu Seminarium, Miastu i Diecezji (Włocławek – katedra, 7 XI 1999), KDWł 82(1999) s. 649-654.
330. Przedziwny Bóg w swoich planach (Ślesin, 6 XII 1999, prymicje biskupa Władysława Blina), KDWł 82(1999) s. 690-694.
331. Nad zadaniami ziemiaństwa (Jasna Góra, 1 V 1999 do Polskiego Towarzystwa Ziemiańskiego), KDWł 82(1999) s. 694-699.
332. Powrót ziemian na wieś. Ale jaki powrót? (Przemówienie na IV Ogólnopolskiej Pielgrzymce Ziemiaństwa na Jasnej Górze – 1 V 1999), KDWł 82(1999) s. 699-702.
333. Nad dziedzictwem czterech wieków (Chojne, 25 VII 1999), KDWł 82(1999) s. 702-708.
334. O wierności wobec prawdy (Włocławek, 40-lecie Liceum im. Mikołaja Kopernika – 16 X 1999), KDWł 82(1999) s. 708-711.
335. Nie można nie kochać Kościoła (Włocławek, kościół Św. Witalisa – 8 IV 1999, do profesorów historii Kościoła), KDWł 82(1999) s. 711-713.
336. Ludzi wam Bóg powierzył (Kazimierz Biskupi, 14 IX 1999, do profesorów łaciny), KDWł 82(1999) s. 713-716.
337. Tkwiąc w Chrystusie! (Lad n. Wartą – 15 X 1999, XV Sympozjum liturgiczne), KDWł 82(1999) s. 716-718.
338. Jesteście świątynią Boga! (Płock – 9 X 1999, XXII Sympozjum w Wyższym Seminarium Duchownym), KDWł 82(1999) s. 718-721.
339. Czuję wielki niepokój i mam nadzieję... [wywiad; rozmawiał Sławomir Siwek], „Obserwator” 10(1999), nr 5(31 I), s. 5.
340. Ryzyko jest wpisane w każde powołanie [wywiad; z przewodniczącym Zespołu Dobrych Usług do mediacji między rolnikami i stroną rządową rozmawia Sławomir Siwek], „Obserwator” 10(1999), nr 8(21 II), s. 7, 21.
341. Prorocka intuicja Jana Pawła II, „Obserwator” 19(1999), nr 23(6 VI), s. 8-9.
342. Potrzeba nam siły, co oprze się przemijaniu [komentarz po pielgrzymce papieskiej], „Obserwator” 10(1999), nr 27(4 VII), s. 3.
343. Zaproszenie na Ogólnopolskie Święto Dziękczynienia za Żniwa '99 (Dożynki Jasnogórskie), „Obserwator” 10(1999), nr 35(29 VIII), s. 3.
344. Wskazania duszpasterskie dotyczące przygotowania rolników do uroczystości dziękczynienia za plony w dniach 4-5 września 1999 r., „Obserwator” 10(1999), nr 36(5 IX), s. 3.
345. Słowo do rodzin wiejskich, w: List Ojca Świętego Jana Pawła II do osób w podeszłym wieku, Warszawa 1999, s. 28-29.
346. List przed przyjazdem Ojca Świętego Jana Pawła II, „Obserwator” 10(1999), nr 23(6 VI), s. 3.
347. List na Wielkanoc, „Obserwator” 10(1999), nr 14(4 IV), s. 3.
348. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” nr 51-52 (19-26 XII), s. 3.
349. Wezwanie do modlitwy w intencji rolników, „Obserwator” 10(1999), nr 7 (14 II), s. 3.

350. Przedmowa, w: Kościół w Konecku. W 90. rocznicę jego konsekracji, materiały zgromadził i całość oprac. J.A. Radaszewski, Włocławek 1999, s. 5-6.  
351. Przedmowa, KalR 1999, s. 3.

## 2000

352. Kościół wobec wyzwań płynących z przemian społeczno-gospodarczych na wsi, Warszawa 2000, 31 s. (Biblioteka „OBSERWATORA”, 2) (Na okł. tyt.): Wołanie Krajowego Duszpasterza Rolników O obronę polskiej wsi i rolnictwa; toż, w: Polska wieś wobec wyzwań integracji europejskiej, Warszawa 2001, s. 74-86.
353. Wiara jest darem Boga i odpowiedzią człowieka, w: Wiara i świadectwo Apostołów Piotra i Pawła, pod red. J. Kędzierskiego, Ciechocinek 2000, s. 7-10.
354. Chrześcijańska wizja rozwoju wsi i rolnictwa w zjednoczonej Europie, SWł 3(2000) s. 441-445.
355. Była taka szkoła we Włocławku (1-2), ŁB/N 12000, 14, 21 V, s. III
356. Skąd pochodzi napis na gmachu Długosza?, ŁB/N 2000, 3 IX, s. I-II.
357. Dlaczego Długosz?, ŁB/N 2000, 26 XI, s. I, III.
358. Idź do Długosza!, ŁB 2000, 3 XII, s. I, III.
359. „Boję się Europy, jeśli nie będzie w niej Chrystusa” (1-5), „Niedziela” 2000, 6, 13, 20, 27 VIII, 3 IX, s. 14; toż, „Obserwator” 11(2000), nr 36 (3 IX), s. 8; nr 37(10 IX), s. 8; nr 38(17 IX), s. 8; nr 39(24 IX), s. 8; nr 40 (1 X), s. 8.
360. Homilia z okazji piętnastej rocznicy sakry biskupiej Ks. Arcybiskupa Henryka Muszyńskiego (Gniezno – katedra, 25 III 2000), „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 55(2000) s. 190-195.
361. Błogosławieni Kapłani – Męczennicy darem Boga dla Kościoła na Kujawach (Homilia wygłoszona na uroczystościach dziękczynnych za beatyfikację męczenników z Osięcin 21-24 V 2000), w: Błogosławieni męczennicy z Osięcin, Włocławek 2000, s. 61-68.
362. Słowo do rodzin wiejskich [komentarz do Listu Ojca Świętego Jana Pawła II do osób w podeszłym wieku, Biblioteka Tygodnika Rolników nr 1], „Obserwator” 11(2000), nr 2(9 I), s. 4.
363. Świeccy do dzieła! [wywiad; rozmawiał Andrzej W. Kaczorowski], „Obserwator” 11(2000), nr 21(21 V), s. 20-21.
364. O pomoc dla dotkniętego suszą Podlasia, „Obserwator” 11(2000), nr 27(2 VII), s. 3.
365. Zaproszenie na ogólnopolskie święto dziękczynienia za żniwa (Jubileuszowe Dożynki Jasnogórskie 2000), „Obserwator” 11(2000), nr 35(27 VIII), s. 3.
366. Wskazania Duszpasterskie dotyczące przygotowania rolników do uroczystości dziękczynienia za plony w dniach 2-3 września 2000 r., „Obserwator” 11(2000), nr 36(3 IX), s. 3.
367. List na Wielkanoc, „Obserwator” 11(2000), nr 17(23 IV), s. 3.
368. List na Boże Narodzenie, „Obserwator” 11(2000), nr 52-53(24-31 XII), s. 3
369. Zakorzeniony w Broniszewie, w: Broniszewo. Kościół parafialny św. Benona (folder), Broniszewo 2000.



370. List na 10-lecie Tygodnika Rolników „Obserwator”, „Obserwator” 11(2000), nr 41(8 X), s. 3.

371. Słowo pozdrowienia wypowiedziane na konferencji na temat zwierzyny drobnej, w: Zwierzyna drobna jako elementy bioróżnorodności środowiska przyrodniczego, pod red. S. Kubiaka, Włocławek 2000, s. 24.

372. List (w formie przedmowy), w: M. Włosiński, W posłudze polskiej edukacji, Włocławek 2000, s. 9.

373. Przedmowa, KaR 2000, s. 3.

## 2001

374. Witając w progach odrodzonego Długosza, Włocławek : WDR 2001, 50, [2] s. (Biblioteka Fundacji im. Ks. Jana Długosza. Seria A; nr 1).

375. Nad testamentem Prymasa Tysiąclecia dla rolników, Włocławek : WDR 2001, 15, [1] s.

376. Rola i zadania ruchów i stowarzyszeń katolickich na wsi, w: Znak nadziei dla świata i Kościoła. II Kongres ruchów i stowarzyszeń katolickich, 24-25 XI 2000, Warszawa 2001, s. 329-334.

377. Co trzeba zmienić w środowisku wiejskim?, w: Polska wieś wobec integracji europejskiej, Gliwice 2001, s. 17-21.

378. Katolicyzm polski dziś i jutro, Kraków – Ząbki 2001, s. 142 (wypowiedzi na pytania ankiety).

379. O humanistyczną wizję przemian w środowisku wiejskim (wykład na inauguracji roku akademickiego 2000/2001 na Wydziale Rolniczym Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego), „Agricola” (Pismo SGGW) nr 50, 2001, s. 6-10.

380. U genezy pasterskiej troski o wieś i rolnictwo w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego, AK 136(2001) s. 478-497.

381. Włocławek we wspomnieniach Prymasa Wyszyńskiego, SWł 4(2001) s. 11-28.

382. Wokół wznowienia Gimnazjum i Liceum im. Ks. Jana Długosza, KDWł 84(2001) s. 49-62.

383. Ciągłe aktualna idea solidarności, KDWł 84(2001) s. 142-147.

384. Biskup Kościoła wśród prześladowań, KDWł 84(2001) s. 152-155.

385. Furtianka Kurii Diecezjalnej u bram nieba, „Via consecrata” 4(2001), nr 6(33), s. 5-7; toż, KDWł 84(2001) s. 148-152.

386. Niewiele jest takich miejscowości jak Przedecz, „Echo Przedecz” 2(2001) nr 7(12), s. 1, 3.

387. Jak uczcić Wielkiego Kapłana diecezji włocławskiej? (1-4), ŁB/N 2001, 21 I s. III; 28 I, s. I, IV; 4 II, s. III; 11 II, s. III; toż, w: S. Wyszyński, Ład w myślach, Włocławek 2001, s. 111-126.

388. Nauka i wychowanie w nowym Gimnazjum Długosza, ŁB/N 2001, 18 II, s. I, III.

389. Pamiątki dla „Długosza”, ŁB/N 25 II 2001, 25 II, s. I, IV.

390. Gimnazjum Długosza – oczekiwania i nadzieje, ŁB/N 2001, 11 III, s. I, III.

391. „Clamate lapides de pariete”. Rzec o starym napisie łacińskim w Seminarium Duchownym we Włocławku, ŁB/N 2001, 25 III, s. I.
392. Ku „zmarłychwstaniu” Gimnazjum Długosza, ŁB/N 2001, 15 IV.
393. Sknera, ŁB/N 2001, 3 VI, s. II.
394. Złożyłem kwiaty na jego grobie (o zakrystianie z Brzeźna), ŁB/N 2001, 8 VII, s. III.
395. Lojalność, ŁB/N 2001, 26 VIII, s. II.
396. Otwieramy „Długosza”, ŁB/N 2001, 2 IX, s. I.
397. Godność, ŁB/N 2001, 25 XI, s. III.
398. Horacy i męczennik, „Niedziela” 2001, 4 II, s. 18.
399. Chrześcijanie, bądźmy przywoici!, „Niedziela” 2001, 18 III, s. 8.
400. Standardy europejskie, „Niedziela” 2001, 6 V, s. 12.
401. Bronię zwierząt, „Niedziela” 2001, 13 V, s. 13.
402. Kiedy rozum zawodzi u tak wielu..., „Niedziela” 2001, 2 IX, s. 8.
403. Żegnając lipy przy kościele w Służewie, „Niedziela” 2001, 2 XI, s. 15.
404. Któż z nas zdejmie odpowiedzialność za Europę, „Opiekun” (Kalisz) 2001, 1-15 IV, s. 6.
405. Prymas Wyszyński był dumny z wiejskiego rodowodu, „Ziemia Rodzinna” 2001, marzec, s. 16-17.
406. Duchowy skarb (fragmenty homilii), w: Oblicza polskiej wsi. Dziękuję Wam, polskim sołtysom..., Okolicznościowa publikacja wystąpień na III Konferencji Sołtysów i Środowisk Wiejskich, Licheń 2001, s. 79-82.
407. Była tu bitwa o wizję człowieka i świata (homilia wygłoszona przy pomniku Obrońców Wisły we Włocławku w dniu 18 sierpnia 2000 r.), w: Wojna polsko-bolszewicka z perspektywy osiemdziesięciu lat (1920-2000). Aspekty ogólne i regionalne, pod red. M. Krajewskiego, Włocławek 2001, s. 7-11.
408. List na Wielkanoc, „Obserwator” 12(2001), nr 15(15 IV), s. 3.
409. List z zawiadomieniem o rezygnacji ze stanowiska krajowego duszpasterza rolników, „Obserwator” 12(2001), nr 27(8 VII), s. 3.
410. Słowo wprowadzające w formie listu do czytelników, w: S. Siwek, Fundacja Rolnicza. Jak władze PRL zablokowały wsparcie przez Kościół polskich rolników? Fakty, dokumenty – negocjacje w latach 1981-1987, Warszawa 2001, s. 4-5.

## 2002

411. „Pleni omnes sunt libri...”. Sto lektur biskupa Romana, Częstochowa : „Niedziela” 2002, 234 s. (Biblioteka „Niedzieli”, t. 135).
412. Pokłosie Roku Kardynała Stefana Wyszyńskiego w diecezji włocławskiej, Włocławek : WDR 2002, 80 s.
413. Wpatrując się w skarby Kościoła. Rozważania o tajemnicach różańcowych, Włocławek : WDR 2002, 144 s.; toż, wyd. 2, 2003.
414. Możliwości działania kapituły dzisiaj, w: W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin, Włocławek 2002, s. 79-90.
415. *Otium cum dignitate*. Refleksje nad godnym stylem życia księży emerytów, SWł 5(2002) s. 21-39.

416. Duchowe dziedzictwo Prymasa Tysiąclecia wnieśmy do całej Europy, *KaR* 2002, s. 94-99.
417. Wspomnienia o ks. infuł. Stanisławie Piotrowskim, *KDW* 58(2002) s. 242-243.
418. Jak doszło do wznowienia Gimnazjum i Liceum im. Ks. Jana Długosza we Włocławku?, *Rocz. Dług.* 1(2002), s. 15-22.
419. Św. Kazimierz był uczniem ks. Jana Długosza, *Rocz. Dług.* 1(2002), s. 105-106.
420. Rzetelność, *ŁB/N* 2002, 13 I, s. II.
421. Dobrze dzieła są nieśmiertelne (1-4), *ŁB/N* 2002, 10 II, s. I, II; 17 II, s. I, II; 24 II, s. I, III; 3 III, s. I, III.
422. Europo, obejmujemy cię dzisiaj naszymi modlitwami..., *ŁB/N* 2002, 17 III, s. I, II.; toż, *KDW* 85(2002) s. 185-190.
423. Łączył naukę z wychowaniem (z okazji 80. rocznicy śmierci ks. Idziego Radziszewskiego), *ŁB/N* 2002, 5 V, s. I, II.
424. Aby utrwalić pamięć o ludziach dobrych..., *ŁB/N* 2002, 19 V, s. I.
425. W obronie prześladowanego Narodu i Kościoła (1-3), *ŁB/N* 2002, 26 V, 2, 9 VI, s. I, II.
426. Zaniedbanie dobra gorsze niż tolerowanie zła, *ŁB/N* 2002, 4 VIII, s. I.
427. Wraca pamięć o księdzu sprzed lat... (Wspomnienie o księdzu Stanisławie Staniszu), *ŁB/N* 2002, 12 VIII, s. I, III.
428. Duchowni diecezji włocławskiej umęczeni w Dachau w 1942 roku, *ŁB/N* 2002, 18 VIII, s. I, II.
429. Odezwa w sprawie modlitwy różańcowej, *ŁB/N* 2002, 3 XI, s. I.
430. Tajemnice światła, *ŁB/N* 3 XI 2002, s. II; toż, „Niedziela” 2002, 10 XI, s. 9.
431. Ludzie, nie pozwólcie odebrać sobie nadziei!, „Niedziela” 2002, 27 I, s. 15.
432. Wędrowanie z Matką, „Niedziela” 2002, 3 II, s. 12. (Podp.): Andrzej Morzycki.
433. Czy dni łaciny są policzone?, „Niedziela” 2002, 14 IV, s. 14.
434. Pod krzyżem w Puczniewie, „Niedziela – Niedziela małych ojczyzn” 2002, 9 VI.
435. Gdzie nie ma miejsca dla Boga, nie ma go dla człowieka, „Ziemia Rodzinna” 2002, sierpień, s. 16-17.
436. Odnowiciele rumowisk na zamieszkanie (homilia), w: V Ogólnopolska Pielgrzymka Ziemian na Jasną Górę 4-5 maja 2001, Poznań 2002, s. 7-10,
437. Na podłóżę godzić się nie można (przemówienie podczas obrad), w: V Ogólnopolska Pielgrzymka Ziemian na Jasną Górę 4-5 maja 2001, Poznań 2002, s. 11-14.

438. Wpatrzeni w Boskiego Nauczyciela (homilia na rozpoczęcie roku szkolnego, 3 IX 2001), Roczn. Dług. 1(2002), s. 57-61.

439. Legendę pragniemy podtrzymać solidną nauką (przemówienie na uroczystości przekazania sztandaru), Roczn. Dług. 1(2002), s. 75-79.

440. Dzięki prawdzie i przyjaźni (homilia na zakończenie roku szkolnego 21 VI 2002), Roczn. Dług. 1(2002), s. 119-121.

441. List do Dyrektora Gimnazjum, Roczn. Dług. 1(2002), s. 101.

442. Przedmowa, w: L. Cerski, Błogosławiony Bogumił – Sławny Cudotwórca, Włocławek 2002, s. 3.

443. Przedmowa, w: P. Gołdyn, Franciszkanie w powstaniu styczniowym na ziemi konińskiej, Konin 2002, s. 3.

444. Przedmowa, w: S. Lewandowski, A. Tabak, J. Cholewicka, Parafia św. Doryty w Grochowach, Kraków 2002, s. 7-8.

445. Przedmowa, w: J. Uryga, Nasze drzewa, Włocławek 2002, s. 5-8.

446. Kalendarz z kogutem. O „Kalendarzu Rolników” 2003, „Niedziela” 2002, 10 XI, s. 24. (Podp.): Andrzej Morzycki.

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

## BYĆ RZETELNYM JAK ŁAN PSZENICY

### Rozmowa z Księdzem Biskupem Romanem Andrzejewskim

– *Ekscelencjo, w 65. roku życia można podjąć próbę podsumowania dotychczasowej drogi i spojrzeć w przyszłość...*

– Księdzu Profesorowi jako mojemu uczniowi nie mogę odmówić rozmowy na ten temat. Spróbujmy. Moje życie – to była wielka przygoda, wspaniała, fascynująca. Z wdzięcznością myślę o moich rodzicach, o całej rodzinie, z pięknymi tradycjami włościańskimi, z ukochaniem Kujaw i Kościoła. Wychowałem się w parafii Broniszewo, która jest położona nad piastowskim Gopłem, w dorzeczu Noteci. To urocza kraina *Starej baśni*. Nasłuchałem się opowieści o Piaście i Rzepisze, zanim przeczytałem książkę Kraszewskiego. Dziękuję Bogu za to urokliwe miejsce urodzin. Skąd zresztą jest niedaleko do sanktuarium maryjnego w Licheniu.

Otrzymałem od rodziców w posagu dwa wspaniałe dary: miłość i pracę. Rodzice mnie kochali i nauczyli kochać Boga i człowieka oraz wdrożyli do pracy. Dziękuję Rodzicom za dar miłości, za wszystkie jej objawy, łącznie z upominaniem, karceniem – serdecznym, taktownym i skutecznym. Dziękuję za przykład pracowitości i łączenia pracy z modlitwą, z odpoczynkiem, z zabawą i rozrywką. Kiedy rodzicom wyjawiałem, że chcę być księdzem, zgodzili się od razu, powiedzieli, że Bogu się nie odmawia. Brat był nauczycielem w rodzinnej wsi, więc Rodzice pracowali na gospodarstwie aż do czasu, kiedy mogli je przekazać mojemu bratankowi. Nie zostałem dziedzicem na ich gospodarstwie, ale Bóg wynagrodził Rodziców w ten sposób, że na trzydzieści lat uczynił mnie duszpasterzem całej polskiej wsi. Doświadczyłem ich mądrej miłości, która nie wyrządza nikomu krzywdy, która szanuje drugiego człowieka, jego inność, przekonania. Jako najbliższych sąsiadów mieliśmy niemieckich kolonistów-protestantów, którzy mieszkali tu od dziesięcioleci. Rodzina Litwitzów – to byli dobrzy i życzliwi sąsiedzi. Pomagali nam w czasie wojny, a my im bezpośrednio po wojnie. Nawet gdy wyjechali do Niemiec Zachodnich, to długo jeszcze prowadzili z nami korespondencję. Mieliśmy szczęście także do innych sąsiadów. Nie utkwił mi w pamięci

żaden spór, a przeciwnie: były różne formy sąsiedzkiej pomocy, na sąsiada zawsze można było liczyć. Każdy gospodarzył u siebie: zagroda w środku pola, obok łąka, stawy, ogród, mała rzeczka – dopływ Noteci. Ten ideał gospodarstwa ciągle noszę w sercu. W podziękę za to wszystko, co otrzymałem od mojej wsi, postarałem się o wzniesienie dla niej kościoła filialnego i miałem szczęście go poświęcić.

– *Jest też i materialny udział Księdza Biskupa w postawieniu tej świątyni.*

– Owszem, ale nie pamiętam, jak duży, zapisali to Aniołowie w niebie i gdy tam się zgłoszę, oddadzą mi z „VAT-em”. Zrozumiałe, że jeśli zachęcam do czegoś, to sam chcę też to zrobić. Ofiarność parafian była duża. Jednym się pochwalę: zafundowałem dzwon o imieniu „Roman”, by móc powiedzieć do rodaków: „Biskup Roman woła, chodźcie do kościoła!” I dzwon, i powiedzenie przyjęli serdecznie.

– *Ten ciepły stosunek Księdza Biskupa do ludzi wsi, do rolników pochodzi więc z rodzinnego domu.*

– Tak, z domu rodzinnego to wyniosłem. Kiedyś, gdy z uznaniem wyraziłem się o pięknym łanie pszenicy, mój ojciec powiedział, że ziemia jest rzetelna. Wtedy dodałem słowa, które potem, powtarzane, utrwaliły się w środowisku wiejskim, że rzetelne są też ręce rolnika, rzetelna jego praca i rzetelny łan pszenicy. Te słowa umieściłem na grobie moich Rodziców obok figury Chrystusa Siewcy. Jeszcze wtedy nie byłem duszpasterzem rolników. Te słowa stały się też tytułami dwóch moich książek z zakresu duszpasterstwa wsi. A o tym, jaki ma być stosunek do człowieka, nauczyła mnie matka. Jako dziecko bawiłem się na łące. Obok rosło żyto. Nagle odezwał się głos: „Chłopcze, przynieś mi wody...”. Zobaczyłem na brzegu żyta brudnego, zarośniętego, o czarnych włosach człowieka. Pobiegłem do domu, do matki i jej to powiedziałem. A ona wskazała palcem na usta, bym był cicho i szybko przygotowała pół bochenka chleba, butelkę mleka oraz butelkę wody i kazała mi w koszyku zanieść tak, by nikt nie widział i by nikomu o tym nie mówić... Po kilku dniach słyszałem, jak ludzie mówili, że Niemcy szukali jakiegoś Żyda, ale go nie złapali... Nigdy nie poznałem nazwiska tegoż Żyda ani drzewka w Jerozolimie nie zasadziłem... Bóg inaczej wynagrodził to mojej rodzinie. Kilkanaście miesięcy później, trzysta metrów od posterunku żandarmerii natchnął mego ojca do odważnej ucieczki. Udało się, bo Bóg mu pobłogosławił.

– *Z posiewu duszpasterstwa wsi wyrosło już w Polsce sporo plonów. Wspomnieć można Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, które wydaje*



*piękne kalendarze, miesięcznik „Ziemia Rodzinna” i ciekawe książki. Jest też Tygodnik Rolników „Obserwator”, są uniwersytety ludowe...*

– Dziękować trzeba Bogu. I choć Duszpasterstwo Rolników to ciężka orka, i siew pod wiatr, to jednak mamy pewne plony. Zawdzięczamy je ludziom, którym zaufałem i którzy nie zawiedli. Współpracownicy – to największa część sukcesu. Raduję się, że czytany jest „Kalendarz Rolników”, „Ziemia Rodzinna” i „Obserwator”, że są uniwersytety ludowe w Polsce – niemal w każdej diecezji, gdzie w miesiącach jesiennych i zimowych rolnicy zdobywają wiedzę i formację chrześcijańską; są rekolekcje i dni skupienia dla rolników; w Radio Maryja rekolekcje dla wsi i niedzielne audycje; nastąpił rozwój dożynek, zarówno tych na Jasnej Górze, jak i diecezjalnych czy parafialnych; jest Katolickie Stowarzyszenie Mieszkańców Wsi i Małych Miast SIEW, Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne Sołtysów z pielgrzymką w połowie maja do Lichenia, są kontakty z innymi organizacjami i ruchami, jak np. WICI na Dolnym Śląsku. Jeżeli każdego dnia coś się dobrego zrobi, to będą plony, choćby warunki nie były całkiem sprzyjające. Przeciwności hartują człowieka i wyzwalają w nim takie myślenie, że musi on znaleźć jakieś wyjście z trudnej sytuacji. Nie można się poddawać losowi, ale nim kierować. Trzeba dostrzec plany Boże, odkrywać je i szukać odpowiedzi na pytanie, co dalej robić, jak wypełnić wolę Bożą. Być ciągle dyspozycyjnym dla Boga i Kościoła, by służyć człowiekowi, ale też trzeba mieć odwagę odejść, gdy siły słabną. To było w 2001 r. powodem mojej rezygnacji z funkcji krajowego duszpasterza rolników, po przeszło dwóch kadencjach, po przekroczeniu prognozy Roku Jubileuszowego...

*– Tak Eksceleńcja widzi swoje życie kapłańskie, ale pewnie też były jakieś pomyłki, błędy? Jak dziś Ksiądz Biskup na nie patrzy?*

– Były i dlatego chodzę do spowiedzi. Ale nie zmieniałbym zasadniczej linii mego życia i postępowania. Po latach widzę, że teraz byłbym pewnie trochę łagodniejszy w niektórych sytuacjach, w innych może bardziej konsekwentny. Sądzę, że niekiedy powinienem był zdobyć się na większą odwagę, np. kogoś wcześniej upomnieć, nakłonić do dobrego postępowania, do wierności Bogu i swemu powołaniu. Ale posługa upominania to jeden z najtrudniejszych obowiązków biskupa. Upomnienia zawsze boją, ranią ambicję – w każdym z nas jest pycha. Często rodzą sprzeciw nie tylko danej osoby, lecz i otoczenia. Trzeba się z tym liczyć. Ale już zrobiłem postęp. Ostatnio upominanie mi dość dobrze wychodzi. Nabrałem wprawy i odwagi. Mam przecież za sobą Kościół i Pana Boga. Kierunek pracy jest ciągle ten sam: służba Bogu i człowiekowi, także za cenę utraty popularności czy

zrozumienia. Wierność prawdzie trzeba jednak stawiać na pierwszym miejscu.

– *Dewiza Księdza Biskupa brzmi: „Humana divinis”. Dość trudno oddać te dwa słowa w języku polskim. Jak to tłumaczą filologowie?*

– To samo powiedział mi jeden z kolegów – filologów z KUL. *Humana* – to ukłon dla Wydziału Humanistycznego KUL za całą formację, jaką tam zdobyłem, także za udział w przygotowaniu pracy doktorskiej o listach Cyncerona, którą obroniłem w 1973 roku na Uniwersytecie Poznańskim, bo mój wydział na KUL nie miał w tamtych latach prawa nadawania doktoratu. *Humana* – to wartości ludzkie, a *divina* – to kierunek naszych dążeń. To wartości Boże. A więc *Humana divinis* to „ludzkie ku boskim”. Humanizm otwarty na Boga, nie humanizm zamknięty, nie humanizm tragiczny, ograniczający ludzkie bytowanie tylko do ziemi. Przecież w encyklice *Centesimus annus* Ojciec Święty powiedział, iż przyczyną upadku komunizmu w 1989 roku był jego błąd antropologiczny, a więc niewłaściwa wizja człowieka. Każdy błąd, prędzej czy później, musi wyrządzić jakieś szkody. W XX wieku dwa systemy bez Boga pozostawiły po sobie straszne cmentarzyska. Możemy więc pokoleniu XXI wieku i trzeciego tysiąclecia przekazać przesłanie inne, pełne miłości Boga i człowieka. Choćby to wyrażone słowami *Humana divinis*.

– *Nie żałuje Ekscelencja odejścia od pracy ściśle naukowej, od filologii klasycznej? Na KUL filologowie wciąż wspominają Księdza Biskupa.*

– Nie ma ludzi niezastąpionych, również na uniwersytecie. Po moim odejściu z KUL zajęcia przeze mnie prowadzone przejął ktoś inny, ale badań naukowych nad Cynceronem (miałem już zaawansowaną pracę habilitacyjną) nikt nie podjął, bo młodszy pracownicy i studenci zajmują się innymi autorami. Gdy mi to jeden z moich świeckich kolegów powiedział rok temu, to mi się żal zrobiło Cyncerona i gotów byłbym nawet jakieś stypendium komuś ufundować, byleby ten główny przedstawiciel literatury łacińskiej był na tym moim kochanym uniwersytecie przedmiotem badań. Bo jak się spotkam z Cynceronem w wieczności? Co mu powiem? Żem go dla mitry biskupiej zostawił? Mam kilku uczniów, którzy są dobrymi patrologami, ale cynceronisty brakuje. Marek Tulliusz Cyncero to był „chrześcijanin przed Chrystusem”. Na jego etyce *De officiis* (*O powinnościach*) oparł swój podręcznik św. Ambroży: *De officiis ministrorum* (*O powinnościach duchownych*). Pocieszam się, że jeżeli św. Hieronim rozwiązał dylemat: *Ciceronianus an Christianus?* (cynceronianin czy chrześcijanin?), to i ja mam powody do

wdzięczności wobec Cyncerona... Powiem mu chyba, że dzięki jego mowom i traktatom filozoficznym mogę lepiej głosić Ewangelię Chrystusa, bo nauczyłem się pięknych słów, staram się, dbam o to, by Prawdę objawioną, której służę, ubierać w piękniejszą szatę językową. Na Cynceronie wykształciła się plejada mówców kościelnych, wśród nich Tertulian i biskupi: św. Cyprian, św. Ambroży, św. Augustyn... To zasłużeni „ludzie Cyncerona” dla chrześcijaństwa. Cyncero był wśród tych, którzy przygotowywali świat na przyjście Chrystusa, głosząc uprzedzająco wiele zasad moralnych znajdujących się w Ewangelii.

– *Skoro życie kapłańskie Ekscelencji aż do biskupstwa przebiegało w kręgu nauki: KUL i seminarium duchowne, to gdy – po takim przygotowaniu do badań naukowych – przyszło coś nowego: duszpasterstwo, jak Ksiądz Biskup sobie z tym radził?*

– Trzeba być dyspozycyjnym wobec Kościoła, nie muszę chyba o tym przekonywać dziekana Wydziału Teologicznego KUL. Autorów starożytnych odłożyłem na półkę, a na biurku znalazły się akta parafii i inne dokumenty. Zagłębiałem się w nie niemal takimi samymi metodami, co w Cyncerona. Uniwersytet – to dobra szkoła życia. Świetna „obróbka” intelektualna, by dać sobie radę w każdej sytuacji, również w biskupstwie. Filologia nauczyła mnie czytać dokładnie tekst i odnajdywać tam również to, co nie jest wprost powiedziane. Dostrzec to, co jest nieraz przemilczane, ukryte. I co trzeba poznać, zrozumieć, odpowiadać na pytanie, dlaczego? To mi się przydaje. A poza tym moje lata na KUL – to był okres Soboru Watykańskiego II i patriotycznego fermentu w środowisku akademickim. W umiłowaniu prześladowanego Kościoła i udręczonej Ojczyzny kształtował się mój kapłański charakter. Miałem też ciągle – zgodnie z powołaniem – kontakt z duszpasterstwem, zarówno parafialnym (rekolekcje, zastępstwa wakacyjne w parafiach, pomoc w czasie świąt), jak i akademickim: przez dwa lata odprawiałem Mszę świętą w kaplicy Żeńskiego Domu Akademickiego na Poczekajce w Lublinie i głosiłem tam codziennie krótkie homilie. Po pracy wśród studentek przyszły zajęcia wychowawcze i dydaktyczne dla alumnów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Były konferencje i rekolekcje dla zakonnic klauzurowych (kamedułki w Złoczewie), byłem spowiednikiem siostr we Włocławku. Duszpasterstwo nie było mi obce, choć wikariuszem parafialnym nigdy nie byłem. Może to brak formacji kapłańskiej, może nie. Ale nie ja o tym decydowałem. Nie zawsze może człowiek mieć osobiste doświadczenie w każdej dziedzinie, wystarczy nieraz, gdy korzysta z cudzych doświadczeń. Mój pierwszy wikariat – to stanowisko wikariusza generalne-

go we Włocławku w charakterze biskupa pomocniczego przy trzech dzielnych biskupach diecezjalnych: śp. biskupie Janie Zarębie, biskupie (dziś arcybiskupie) Henryku Muszyńskim i biskupie Bronisławie Dembowskiem. Dużo w tym czasie zdobyłem doświadczenia kurialnego i duszpasterskiego. Ileż napisałem listów do władz w sprawie budowy kościołów, w obronie punktów katechetycznych, krzyży w szkole, księży – zwłaszcza za czasów biskupa Jana Zaręby! Argumenty z mów Cycerona zmieniały tylko materię, obiekt, ale sposób argumentacji i cel był ten sam: obrona człowieka. Ślęczenie nad tekstami Arpinaty owocowało w służbie Kościoła. Miałem czasami wrażenie, że ten mój Marek Tulliusz jest zadowolony... Czyli, to nie było sprzeniewierzenie się ulubionemu autorowi, ale wykorzystanie jego darów w służbie Ewangelii, także przy pracach zmierzających do beatyfikacji biskupa Michała Kozala. A to znaczy, że Cycerona trzeba czytać... To nie tylko sprawa znajomości języka, ale i biegłość w myśleniu, i pewna swada w posługiwaniu się argumentami, i sztuka perswazji. Przydało mi się to nawet w rozmowach z chłopami podczas blokad dróg w 1999 roku, przydaje mi się w przemówieniach do wiernych podczas wizytacji pasterskich. Zresztą muszę powiedzieć jeszcze i to, że do większej troski o piękno języka polskiego w kazaniach skłoniło mnie też duszpasterstwo rolników, bo wiedziałem, że nie mogę tam używać słów brzmiących obco, zapożyczonych z innych języków. Musiałem mówić innym stylem niż na uniwersytecie. Wertowałem słowniki języka polskiego, by znaleźć odpowiednie słowo. I wtedy na nowo odkryłem piękno ojczystej mowy.

– *Ale czy sięga Ksiądz Biskup jeszcze do tej półki filologicznej, do autorów starożytnych, czy też są oni tam zupełnie opuszczeni, książki zakurzone...*

– Sięgam. Zwłaszcza w trudnych chwilach. Powiem za moim Mistrzem: *Haec studia adulescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis solacium ac perfugium praebent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur...* „Te studia [literackie] w młodości są pokarmem, na starość rozkoszą, w szczęściu ozdobą, w przeciwnościach pociechą i ucieczką, w domu przyjemnością, poza domem nie stanowią przeszkody, towarzyszą nam w nocy, w podróży, na wsi”.<sup>1</sup> Studia filologiczne to wielki dar, jaki mi Opatrzność dała na ziemi w drodze do nieba. To poważna karma duchowa.

– *Ze wspomnianym błogosławionym Michałem Kozalem wiązą Księdza Biskupa szczególne więzy. Tłumaczył Ekscelencja akta procesu beatyfikacyjnego na łacinę? Czy było to trudne zadanie?*

– Bogu dziękuję, że po doktoracie z łaciny mogłem przetłumaczyć z polskiego na łacinę akta procesu beatyfikacyjnego Biskupa Kozala. Było tego chyba blisko trzy tysiące stron. Dzięki temu tłumaczeniu mogli w Kongregacji w Rzymie zająć się bliżej tą sprawą, a ponieważ doktorat z łaciny był dowodem kompetencji tłumacza, to Kongregacja, na prośbę biskupa Zaręby, po jakimś sondażowym przejrzeniu kilku stron, dała dyspensę od weryfikacji przekładu. Oszczędziło to nam wiele czasu i pieniędzy. Dzięki temu Biskup Michał mógł być wcześniej wyniesiony na ołtarze. A jego beatyfikacja pociągnęła za sobą proces 108 męczenników. Aż dziw, że od tak drobnej rzeczy, jak przekład na łacinę, dokonywany przez młodego doktora we wrocławskim Seminarium, w mieszkaniu na II piętrze, zależały te wielkie dzieła i łaski, jakie beatyfikowani wypraszają dzisiaj dla ludzi. To budzi wielkie wrażenie. Z zażenowaniem myślę, że zostałem jakoś wplątany w wielkie sprawy Boga, który postawił mnie na tym dziwnym odcinku życia Kościoła. Również, pośrednio, wplątani są tu ci, którzy na filologii klasycznej prowadzili mozolne ćwiczenia, asystenci i profesorowie. To i oni mają tu swój udział. Cieszę się, że studia nad Cyceronem przydały się do wielkiego dzieła beatyfikacji polskich męczenników. Z tego wynika, że każda praca, najbardziej zwykła i prozaiczna, dobrze wykonana, może mieć wpływ na wielkie dzieła, na to, co się stanie po wielu latach. A praca nad przekładem pozwoliła mi ponadto poznać dokładnie życie Biskupa–Męczennika, mego piątego Poprzednika na sufraganii wrocławskiej. Nie jest to bez wpływu na moje życie duchowe. Miałem więc satysfakcję, gdy jako administrator diecezji *sede vacante* razem z Księdzem Prymasem mogłem przedstawiać Ojcu Świętemu tego kandydata do beatyfikacji w Warszawie w 1987 r., a potem we Wrocławku zorganizować uroczystości dziękczynne.

– *Ksiądz Biskup jest znany w Polsce i za naszą wschodnią granicą z tego, że jako pierwszy z polskich hierarchów oficjalnie występował w charakterze biskupa w środowiskach katolickich na terenie byłego Związku Radzieckiego, jeszcze przed „pierestrojką”. To jest też ciekawy wątek życia pasterskiego.*

– Właściwie to – trochę żartując – popychałem „pierestrojkę”. Rzeczywiście, byłem jedynym biskupem spoza Związku Radzieckiego na uroczystościach 600-lecia Chrztu Litwy w czerwcu 1987 r. Straż graniczna i celnicy w Grodnie stwierdzili, że jestem księdzem, ale nie rozpoznali, że mam do czynienia z biskupem. W Wilnie koncelebrowałem Mszę świętą z biskupem Michalewiciusem z Kowna, z którym rok wcześniej poznałem się w Rzymie. Byłem potem na obiedzie w Kurii Wileńskiej. Minister z Moskwy na wiado-

mość, że jest też biskup z Polski, powiedział pół żartem, pół serio: „Pilnujemy naszych granic, bo dwa tygodnie temu wylądował niemiecki lotnik na Placu Czerwonym, a teraz polski biskup w Wilnie”. Na jego pytanie: „Kak wy tu prijechali?”, odpowiedziałem prosto: „Mam paszport, wizę i bilet”. Uśmiechnął się tylko, bo to już zaczynała się liberalizacja.

Rok później wystąpiłem publicznie w mitrze i z laską pasterską, którą z ks. proboszczem Władysławem Zawalniukiem wyjęliśmy z figury ołtarzowej w Głębokiem. Odwiedziłem też naszych rodaków na Białorusi, na Ukrainie, w Uzbekistanie, na Syberii: w Irkucku, w Wierszynie, w Nowosybirsku, w Tomsku. Kilka lat temu spotkałem w czasie wizytacji w parafii Miłosierdzia Bożego w Koninie nauczycielkę, która przez jakiś czas pracowała w Wierszynie, w polskiej wiosce na Syberii, i ludzie opowiadali jej o krótkiej wizycie biskupa z Polski, pokazując moje obrazki, książki, kalendarze. Mały jest świat.

W Nowosybirsku podsunąłem myśl architektowi, by zbudował kościół pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego w kształcie trzech namiotów. Ucieszyłem się, gdy mi biskup Werth z Nowosybirska powiedział podczas 46. Kongresu Eucharystycznego, gdy przy nim przypadkowo usiadłem w Hali Ludowej we Wrocławiu (*Deus ipse designavit locum* – sam Bóg wyznaczył miejsce!), że taki właśnie kościół został wybudowany i że to jest jego katedra. Zaprosił mnie na uroczystość konsekracji, ale nie mogłem wtedy pojechać, przysłał *fax*, bym mu to spotkanie z architektem opisał i nazwał mnie duchowym ojcem (*geistiger Vater*) tego kościoła. Mam nadzieję, że kiedyś jeszcze będę mógł tam pojechać.

W Czortkowie na Podolu w lipcu 1989 roku przywróciłem do kultu Bożego kościół dominikański. Znamienne, że główni „aktorzy” tej uroczystości – to późniejsi biskupi. Oprócz mnie był wtedy jako proboszcz ks. Marek Trofimiak – późniejszy biskup pomocniczy lwowski, obecnie biskup diecezjalny w Łucku; kazanie miał ks. Jan Olszański – dziś emerytowany biskup kamieniecki, witał mnie działający w ukryciu wikariusz generalny ojciec Rafał Kiernicki, franciszkanin – późniejszy biskup pomocniczy lwowski, dziś już nieżyjący. Byłem poproszony przez obecnego kardynała Mariana Jaworskiego na dziesięciolecie oddania tegoż kościoła i na 60-lecie męczeństwa dominikanów czortkowskich, dokonanego przez wycofujące się wojska radzieckie (2 VII 1941).

Jeżdżąc po nieznanym terenie, miałem szczęście do ludzi. Oto z kim się jeszcze kontaktowałem: z późniejszym kardynałem Kazimierzem Świątkiem, z późniejszym biskupem Aleksandrem Kaszkiewiczem z Grodna, z późniejszym biskupem Janem Purwińskim z Żytomierza, ks. Janem Szutkiewiczem

– odnowicielem katedry w Mińsku, ks. Władysławem Zawalniukiem – odnowicielem i proboszczem „czerwonego kościoła” w Mińsku. Chyba sam Pan prowadził mnie do nich. A inni, co do których były czasem zastrzeżenia, po moich odwiedzinach zmieniali się na lepsze. Trzeba wierzyć w ludzi i dawać im szansę. *„Non est pudor transire ad meliora* – Nie ma wstydu przechodzić do rzeczy lepszych” (św. Ambroży).

– *Wyświęcił też Ksiądz Biskup po kryjomu jakiegoś Litwina na księdza.*

– Tak, mając rekomendację od czterech kapłanów, m.in. administratora diecezji wileńskiej, ks. prałata Olgierda Gutauskasa, i ks. Józefa Obrębskiego z Mejszagoły oraz zgodę Rady Kapłańskiej we Włocławku, udzieliłem 9 XI 1987 roku święceń przygotowywanemu prywatnie do kapłaństwa Litwinowi Józefowi Bulce, który obecnie pracuje wśród Polaków na Witebszczyźnie, dzisiaj na terenie diecezji witebskiej, u biskupa Władysława Blina. I dobrze zrobiłem. Ten kapłan włożył dużo pracy do odnowy tamtejszego życia religijnego, remontował kościoły i klasztory, budował nowe kaplice, postawił ponad sto krzyży na rozstajach dróg, obudził kilkanaście powołań kapłańskich i zakonnych, zachęcił ludzi do wierności wobec religii katolickiej, propagował ruch trzeźwościowy. Jako jedyny z kapłanów otrzymał przed kilku laty za swoją gorliwość, na wniosek kardynała Świątka, godność prałata (kapelana papieskiego). Wielką zmianę tam dostrzegłem, gdy na zaproszenie kardynała Świątka głosiłem kilka lat temu na Białorusi rekolekcje dla księży. Są tam też księża z diecezji włocławskiej, którzy za moją namową podjęli pracę na Białorusi i na Ukrainie. Wśród nich jest wspomniany biskup Władysław Blin.

– *Ksiądz Biskup ma bogate doświadczenie ludzkie, kapłańskie, profesorskie, pasterskie. Jaki moment w życiu był szczególnie trudny i jak go Ekscelencja rozwiązał?*

– Trudnych sytuacji było wiele, wspomnę o trzech.

Pierwsza. W czasie mojego pobytu w Wilnie, w 1987 roku, do zakrystii kościoła Świętego Ducha przyszedł pewien kapłan i prosił obecnych tam księży z Polski, by pojechali do niego w najbliższą niedzielę na odpust. Wszyscy odmawiali, bo Polacy nie mieli pozwolenia na swobodne poruszanie się po terenie Związku Radzieckiego. Akurat wszedłem do zakrystii. Któryś z księży powiedział, wskazując na mnie: „Tego księdza warto zaprosić”. Kapłan ów, nie wiedząc, że jestem biskupem, zgłosił się do mnie z prośbą, bym przyjechał do niego na niedzielę. Zgodziłem się. Ustaliliśmy

sposób dojazdu czyimś autem. I wtedy dopiero ktoś mnie pouczył: „Książę Biskupie, to Białoruś. Tam bez pozwolenia nie wolno jechać, bo zaproszenie jest tylko na rejon wileński”. Ale zapraszający mnie kapłan, późniejszy odnowiciel katedry w Mińsku, ks. Jan Szutkiewicz, zdziwiony, że zaprosił biskupa, dalej nalegał. Zgodziłem się, bo „więcej trzeba słuchać Boga niż ludzi”. Coś mnie ciągnęło do tej parafii. Powiedziałem: „Zaufajmy Panu!” Moja dalsza rodzina mieszkająca w Wilnie była przerażona, bali się, że nogę być ukarany, a w najlepszym wypadku odstawiony do granicy. Ale nie się takiego nie stało. Dobrze, że pojechałem. I tak zaczęły się podróże, które przyniosły sporo owoców duszpasterskich, przede wszystkim wyzwoliły u ludzi nadzieję i odwagę. Trzeba badać duchy, skąd one są. Nie zaniebdy-wać natchnień. Modlić się o podjęcie trafnej decyzji.

Drugi raz. To powstanie Wydawnictwa Duszpasterstwa Rolników. Były trudności z wydaniem pierwszego tomiku. W różnych wydawnictwach było za drogo, zbyt twarde warunki. Nagły błysk myśli, jakieś natchnienie: zakładajmy własne wydawnictwo. Założyliśmy – niemal z niczego. Jakie owoce to przyniosło!

Trzeci raz. To było doświadczenie strasznej samotności w podejmowaniu decyzji. Dożynki na Jasnej Górze 1 IX 1996. Było to po przegłosowaniu w sejmie ustawy dopuszczającej zabijanie dzieci poczętych. Arcybiskup Damian Zimoń odprawiał Mszę świętą i miał kazanie. Ja nie koncelebro-wałem. Już o północy miałem Mszę świętą, by jako organizator być w czasie sumy bardziej swobodnym. I oto podczas prefacji ojciec paulin przynosi mi *fax* z nuncjatury ze słowami słynnego przemówienia Ojca Świętego, że „na-ród, który zabija własne dzieci, jest narodem bez przyszłości”. Wiedziałem, że trzeba odpowiedzieć wysłaniem depechy do Papieża. Z nikim nie mogłem się wtedy porozumieć, nic uzgodnić, a lubię to czynić. Trwa Msza święta, nie będę przecież robił narady roboczej. Powierzyłem więc tę myśl Panu Eogu, odczekałem, przyjąłem Komunię świętą i na klęczniku pisałem telegram do Ojca Świętego. Dziękowałem Mu za słowa wsparcia w walce o obronę ży-cia i stwierdziłem, że „od piątku Polska okryła się żałobą”. Po chwili ojciec paulin ostrzega mnie, że telewizja może nam skrócić transmisję i lepiej będzie, jeśli wygłoszę przemówienie wcześniej niż planowaliśmy. Podszedłem do mikrofonu. Przeczytałem nadesłany tekst papieski i podałem propozycję telegramu. Zrezygnowałem z przewidzianego końcowego przemówienia i podziękowań, natomiast zaproponowałem odśpiewanie suplikacji. Zaczął padać deszcz. Ziemia pod szczytem rozmiękała, ludzie byli przemoczeni, zmęczeni. I co się dzieje? Oto lud wiejski klęka w błocie i błaga Boga o zmiłowanie! To był obraz Polski! Polski wierzącej, a zhańbionej taką



decyzją sejmową. Rolnicy pierwsi przepraszaali za tę zniewagę Boga i Maryję, Królową Polski. Wiadomość poszła w świat. Liczne media relacjonowały głos z Jasnej Góry. Miałem później szczęście, poproszony przez biskupa Dziwisza, opowiedzieć to Ojcu Świętemu w czasie obiadu podczas wizyty biskupów polskich. Jaki to trud i odpowiedzialność podejmować samotnie ważną decyzję, która zaraz zostanie nagłośniona! W tych samotnych decyzjach, a było tego rodzaju sytuacji wiele, czułem zawsze szczególną obecność Boga, który jakby mówił: „Odwagi! Jestem!”. Tak, „Jestem” jest Imieniem Boga. Doświadczałem często Jego obecności i pomocy, gdy mocowałem się z decyzjami. Są sytuacje, kiedy nikogo z ludzi nie ma do pomocy. Jest tylko Bóg. Aż Bóg. I to wystarczy.

– *Przepraszam za śmiałość, ale sądziłem, że najtrudniejszym momentem był powrót Księdza Biskupa z Kalisza do Włocławka w 1992 roku, gdy powstała diecezja kaliska, a ordynariuszem kaliskim został biskup Napierała z Poznania – mimo iż dość powszechnie, w kontekście tamtych zmian administracyjnych, wymieniano nazwisko Księdza Biskupa.*

– To nie był moment tak trudny, jak może sobie inni wyobrażali. O tym, że mam wrócić do Włocławka, dowiedziałem się dwa tygodnie przed ogłoszeniem bulli *Totus tuus Poloniae populus*. To nie był moment trudny, bo to nie była moja decyzja. Do mnie należało jedynie wykonać ją w duchu Kościoła, by dać wszystkim dobry przykład. Starłem się o to, w czym pomogła mi wieloletnia lektura stoików rzymskich, no i trochę duchowej formacji też odebrałem. Przecież jestem księdzem włocławskim i biskupem Kościoła. Byłem na ingresie biskupa Napierały i złożyłem mu serdeczne życzenia. Jak zauważyłem, skorzystał też z pewnych moich sugestii personalnych. Zaprosił mnie też kilka razy z kazaniem i z referatem o duszpasterstwie rolników. A Włocławek na nowo pokochałem, choć miłość do tej diecezji, gdy się jest biskupem, nie jest rzeczą łatwą. O wiele łatwiej mi było być tu profesorem i odbierać honory w parafiach, gdy tam się zjawiłem na przykład jako rekolekcjonista. Ale kocham tę diecezję trudną miłością, jak rodzice kochają trudne dzieci właśnie dlatego, że są one ich dziećmi. Potrzebują one dużo czasu, niemal wysysają siły organizmu. Trudne dzieci są jednak zwykle zdolne i gdy się jest z nimi, gdy się je cierpliwie i systematycznie formuje, mogą stać się dumą ojca i matki. Z naszą Diecezją jest podobnie.

– *Jeszcze zapytam Księdza Biskupa o plany na przyszłość.*

– Zbawić własną duszę. To najważniejsze. Mogę to osiągnąć dzięki łasce Bożej i przez wypełnianie swoich biskupich obowiązków, czyli trzeba da-

lej pracować dla Kościoła w takim wymiarze, w jakim zdrowie pozwoli to czynić, a więc odwiedzać parafie, spotykać się z księżmi, nauczycielami, młodzieżą, dziećmi, chorymi... Chciałbym też uporządkować własną bibliotekę i skończyć pewne zaczęte artykuły, choć pomysły tak często się rodzą, że chyba nie podołam wszystkim... Ale nie wszystko trzeba zrobić samemu, nieraz wystarczy poczynić przygotowania, które innym ułatwią realizację zadań. Często dziękuję Bogu, że mnie natchnął myślą, by coś napisać, za co mi ludzie dziękują, lub podjąć jakąś inicjatywę, która by może była nietknięta lub się ślimaczyła, a jest potrzebna Kościołowi, jak choćby ponowne otwarcie Gimnazjum i Liceum im. Ks. Jana Długosza. Ta szkoła to wielka moja radość. Słuchanie natchnień, a zwłaszcza ich realizacja, łączy się z krzyżem, zwłaszcza gdy one wyprzedzają myślenie innych. Są idee, których nie śmiałem podjąć, a one po jakimś czasie gdzie indziej znalazły zrozumienie i realizację. I nabrały rozgłosu. I dobrze. Słyszałem na wykładach z dramatu greckiego, że każda idea musi przejść pewne oczyszczenie, swoją *katharsis*. I to prawda. Oby tylko przy tym oczyszczaniu nie zniszczyć samej idei! Teraz widzę jako wyzwanie przed nami badania nad dziejami diecezji z racji tysiąclecia Kościoła na Kujawach i budowę nowej biblioteki dla Seminarium – jak wypada na Wydział Teologiczny. Ukazują się monografie parafii. Cieszy mnie to. Dobrze, że w porę zadbaliśmy o kilku historyków. Pieniądze też się znajdują. Jak zwykle, tak i tu mówię: „Mam mieć...” I się znajdują... Pozwoli to sfinansować te dzieła, projekty i zamierzenia...

*– Dziękuję Księdzu Biskupowi za ułatwienie mi napisania artykułu wstępnego do kolejnego tomu „Studiów Włocławskich”, które autorzy pragną ofiarować Waszej Ekscelencji. Proszę przyjąć życzenia bogatych natchnień, odwagi ich słuchania i podejmowania dalszych inicjatyw na polu duszpasterskim oraz w tak umiłowanej przez Księdza Biskupa dziedzinie publicystyki.*

**Rozmowę przeprowadził ks. Jerzy Pałucki  
we Włocławku 3 listopada 2002 r.**

---

<sup>1</sup> C y c e r o, *Pro Archia poeta* 7, 16 (tłum. R.A.).

BP WŁADYSŁAW BLIN, Witebsk (Białoruś)

## NA ŚLADACH PREKURSORA

*Twoi ludzie zabudują prastare ruiny,  
wzniesiesz budowle z odwiecznych fundamentów.  
I będą Cię nazywać naprawcą wylomów,  
Odnowicielem rumowisk na zamieszkanie.*

(Iz 58, 12)

Poproszony przez redakcję „Studiów Włocławskich” o artykuł z okazji 65-lecia urodzin biskupa Romana Andrzejewskiego, uznałem za najbardziej właściwe ukazać w skrócie jego podróże pasterskie za wschodnią granicę Polski i ich znaczenie dla odrodzenia Kościoła na Litwie, Białorusi i Ukrainie. Jest to tym bardziej wskazane, że pojechałem na te tereny z jego namowy, korzystałem z jego pomocy i rad i zostałem biskupem nowo utworzonej diecezji witebskiej, na której terenie w 1987 roku stawiał on pierwsze kroki. W następnych latach bardzo się ten teren ożywił religijnie przez pracę duszpasterską ks. Józefa Bulki, któremu bp Andrzejewski udzielił święceń kapłańskich 9 XI 1987 r. i radził mu tam jechać, oraz przez posługę kapłańską innych księży, których zachęcał do wyjazdów, choćby krótkoterminowych.

### **I. Wschodnie podróże pasterskie biskupa Andrzejewskiego i ich przyczyny**

Przystępując do omówienia podróży pasterskich biskupa Romana Andrzejewskiego, warto jednak najpierw postawić pytanie, dlaczego je odbywał. W tym celu trzeba uświadomić sobie stan sytuacji religijnej na wschodnich ziemiach dawnej Rzeczypospolitej po drugiej wojnie światowej. Następne pytanie dotyczy motywów, jakie mogły wpłynąć na zainteresowania biskupa Wschodem. Jest bowiem kapłanem mieszkającym na Kujawach, gdzie jego przodkowie żyli z dziada pradziada, a nie na wschodnich rubieżach Polski. Pamiętam też, że gdy byłem jeszcze wikariuszem na terenie diecezji włocławskiej, to wśród księży i świeckich te wyjazdy budziły zdumienie i pytanie, dlaczego w tym kierunku idą pasterskie inicjatywy ich biskupa.

## 1. Sytuacja religijna na ziemiach polskich wcielonych do ZSRR

Kiedy po drugiej wojnie światowej wschodnie ziemie Rzeczypospolitej znalazły się w Związku Radzieckim, w ramach socjalistycznych republik Litwy, Białorusi i Ukrainy, to wierni Kościoła katolickiego, szczególnie Polacy, mieli do wyboru albo wyjechać na Ziemię Zachodnie, albo zostać na miejscu, co w wielu przypadkach równało się przymusowej deportacji na Syberię lub do Kazachstanu. Podobnie było z biskupami i kapłanami. Kościoły pozbawione księży były przez władze sowieckie zamykane, często specjalnie niszczone. Jedynie na Litwie i przy zachodniej granicy na Białorusi było otwartych trochę świątyń. Podobnie było na zachodniej Ukrainie. Brak biskupów i struktur diecezjalnych powodował, że te tereny zamieniły się niemal w pustynię religijną, gdzie od czasu do czasu była jakaś oaza z księdzem i kościołem. Wielu traktowało ten teren jako misyjny. Życie religijne, zwłaszcza zakonne, w systemie sowieckim zeszło do podziemia i do czterech ścian domu rodzinnego. Kiedy księża skazani na lata pobytu na Syberii wracali do swoich dawnych parafian, nieraz udało się im na nowo zarejestrować u władz parafię i otrzymać pozwolenie (tzw. *sprawkę*) na prowadzenie działalności duszpasterskiej. Księża posuwali się jednak w latach, umierali, a nowi mogli być jedynie w ograniczonej liczbie kształceni w seminarium w Rydze i w Kownie (*numerus clausus* i pozwolenie władz na przyjęcie do seminarium). Nieraz byli też przygotowywani prywatnie u starszych księży, czyli w podziemiu (tzw. *podpolni*). Tak przygotowani przyjeżdżali do Polski i tu u jakiegoś biskupa otrzymywali święcenia kapłańskie lub u biskupów grekokatolickich, tylko w podziemiu prowadzących działalność religijną. Ale potem u władz sowieckich mieli trudności z zarejestrowaniem się jako księża, choć pełnili swoje funkcje kapłańskie na zapleczu (w zakrystii) księdza oficjalnie zarejestrowanego jako kościelni lub organiści. Wielu przedstawicieli władzy sowieckiej orientowało się w tych kamuflażach, ale przymykało oczy bądź z sympatii do Kościoła, bądź z pobudek materialnych, bo korupcja wśród urzędników sowieckich, jak i wśród carskich, nikogo nie dziwiła. Ten stan trwał przez dziesięciolecia, aż do okresu *pierestrojki* i *glasnosti* w latach osiemdziesiątych, a więc do czasów prezydenta Michaiła Gorbaczowa. Na terenach więc, na które udawał się biskup Andrzejewski (z wyjątkiem Litwy), nie było żadnego biskupa, a księży było niewielu, i to w starszym wieku.

## 2. Geneza zainteresowań Wschodem

Kiedy zrodziły się pragnienia misyjne u biskupa Andrzejewskiego, nie łatwo jest dociec. Jedno jest pewne: miały kierunek na Wschód. Sam biskup, pytany o początki tych zainteresowań, wspomina z lat seminaryjnych

(1955-1961) spotkania z klerykami ze Zgromadzenia Księży Marianów, odbywającymi studia we Włocławku, do których przyjeżdżali z łagrów sowieckich ich bracia zakonni.

Wskazywał też, że kapłani i wierni diecezji włocławskiej mają moralny obowiązek niesienia pomocy rodakom za wschodnią granicą, bo właśnie stamtąd po drugiej wojnie światowej przybywali kapłani wygnani zza Bugu, przywożąc z sobą nie tylko szaty liturgiczne, kielichy, monstrancje i księgi, ale przede wszystkim głęboką wiarę i kulturę. Na terenie diecezji włocławskiej, która bardzo potrzebowała wtedy kapłanów, bo co drugi ksiądz oddał życie za Kościół i Ojczyznę, byli oni przyjmowani z otwartymi rękoma i wielu z nich tutaj zostawiło swoje kości na parafialnych cmentarzach.<sup>1</sup> Biskup mówił, że na diecezji włocławskiej ciąży dług wdzięczności.<sup>2</sup> Zwłaszcza mocno zaakcentował to podczas homilii wygłoszonej w Ślesinie na moich prymicjach biskupich 6 XII 1999 r., wskazując na miejscowego proboszcza, ks. dra Mariana Marguża, który od początku istnienia Seminarium Duchownego w Grodnie dojeżdża tam z wykładami, spłacając jako kapłan włocławski dług swoim stronom rodzinnym (pochodzi z ziemi oszmiańskiej).<sup>3</sup> Biskup Andrzejewski namawiał kapłanów i kleryków, by jeździli z pomocą katolikom na Wschodzie, bo „wiara umacnia się, gdy jest przekazywana” (*Redemptoris missio*, n. 2) .

Na te zainteresowania wpłynęły też osoby ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, rodem zza wschodniej granicy, zwłaszcza z kręgu prof. Leokadii Małunowiczówny, przybyłej do Lublina z Wilna, u której ks. Andrzejewski był asystentem. One to ułatwiały zdobycie potrzebnego wtedy zaproszenia, dysponowały adresami mieszkających w ukryciu sióstr zakonnych, do których można było się udać i tam otrzymać konieczne informacje.

### **3. Podróże duszpasterskie biskupa Andrzejewskiego na Wschód**

Pierwsza podróż ks. R. Andrzejewskiego, jeszcze jako profesora w Seminarium Duchownym we Włocławku, na Wschód to wyjazd do Wilna na Wielkanoc 1978 r. Pamiętam, że po powrocie dzielił się swoimi wrażeniami na wykładach w seminarium we Włocławku. Ten pobyt musiał wywrzeć na nim głębokie wrażenie, bo jeszcze po latach snuł wspomnienia i dał im swoje literackie ujęcie pod pseudonimem ks. Jonasa Matulaniśa na łamach „Ładu Bożego”.<sup>4</sup>

Także do Wilna udał się biskup Roman w czerwcu 1987 roku na prywatne zaproszenie rodziny Andrzejewskich spod Wilna. Ta podróż odbiła się dużym echem, bo biskup Roman był jedynym biskupem spoza Związku Radzieckiego na uroczystościach 600-lecia chrztu Litwy. Pobyt trwał

prawie cztery tygodnie i był próbą rozpoznania sytuacji religijnej na Litwie i Białorusi w okresie liberalizacji systemu sowieckiego. Między innymi spotkał się z przyszłymi biskupami: Kazimierzem Świątkiem z Pińska (od 1991 r. arcybiskupem, a od 1994 r. kardynałem) i Aleksandrem Kaszkiewiczem (od 1991 r. biskupem w Grodnie).

Jeszcze ciekawsza okazała się podróż w następnym roku, kiedy to już w lipcu i w sierpniu biskup Andrzejewski występował publicznie (o co postarali się miejscowi księża: Jan Szutkiewicz z Łyntup i Władysław Zawalniuk z Głębokiego na Witebszczyźnie). Chcąc zachować kanoniczną poprawność, biskup Andrzejewski składał wizytę miejscowym ukrytym wikariuszom generalnym (jeszcze z nominacji biskupa Edwarda Kisiele z Białegostoku i biskupa Władysława Jędruszuka z Drohiczyzna). Z Wilna pojechał biskup Andrzejewski do Fergany w Uzbekistanie na zaproszenie ks. Józefa Świdnickiego. Był też w Duszanbe (Tadżykistan). Jadąc z powrotem, zahaczył o Moskwę, gdzie był umówiony z katolikami rosyjskimi. Tam też z katoliczką rosyjską, udając specjalistę od zabytków sztuki, zwiedził kościół Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, zamieniony na fabrykę. Chodząc w ciemnych okularach, wyrażał niezadowolenie słowem *niet* z powodu niszczenia zabytku, a w sprawozdaniu do Stolicy Apostolskiej informował, że ten kościół nadaje się na przyszłą katedrę, co się rzeczywiście stało w latach następnych.

Tegoż roku w październiku odbył też długą podróż po Ukrainie z ks. Zawalniukiem, choć zaczął ją od modlitwy w kościółku na cmentarzu w Mińsku na Białorusi. W Żytomierzu był gościem ks. Jana Purwińskiego, późniejszego biskupa (1991). Kasetą z filmem z tej podróży oglądana była i w Polsce, i na Zachodzie.<sup>5</sup> Budziła ogromne zainteresowanie życiem naszych rodaków za wschodnią granicą, zwłaszcza aktywnością parafii Murafa, kierowaną przez patriarchę Polaków na Podolu – ks. prałata Antoniego Chomickiego.<sup>6</sup>

W styczniu 1989 r. była 10-dniowa podróż do Wilna i do kilku parafii na Białorusi.

W maju 1989 r. pojechał do parafii Postawy na Witebszczyźnie, z racji rocznicy oddania pierwszego kościoła na Białorusi. Odwiedził też Grodno, gdzie spotkał się z ks. Tadeuszem Kondrusiewiczem, który wkrótce został biskupem.

W lipcu 1989 r. odwiedził szereg kościołów na Ukrainie. Między innymi wziął udział w katedrze lwowskiej w uroczystości 50-lecia kapłaństwa ojca Rafała Kiernickiego OFM, przyszłego biskupa pomocniczego lwowskiego (1991), na nowo poświęcił oddany kościół poddominikański w Czortkowie na Podolu (archidiecezja lwowska) i odwiedził szereg kościołów na Ukrainie.

W czasie tej podróży spotkał się z przyszlými biskupami: Janem Olszańskim, późniejszym biskupem kamienieckim (1991), i Marcjaniem Trofimiakiem, późniejszym biskupem pomocniczym lwowskim (1991-1998), a obecnie biskupem łuckim (od 1998).<sup>7</sup>

W lipcu 1990 roku odbył podróż na Syberię, gdzie spotkał się z Polakami w Irkucku nad Bajkałem i w polskiej wiosce Wierszynie, położonej w tajdze około 200 km od Irkucka, oraz w Nowosybirsku i Tomsku. W Nowosybirsku, gdzie katolicy otrzymali pozwolenie na budowę nowego kościoła, podsunął myśl budowy świątyni pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego i wobec architekta zarysował koncepcję trzech namiotów. Jest to dzisiejsza katedra.<sup>8</sup> W Irkucku i Nowosybirsku udzielił też dwom osobom chrztu, a w Nowosybirsku i Tomsku kilkadziesiąt osób otrzymało bierzmowanie. W Tomsku – jak często, również Ojcu Świętemu, opowiadał biskup Roman – podczas Mszy świętej w nowo otwartym kościele wierni śpiewali części stałe po łacinie, bo gdy księdza nie mieli, to zbierali się po domach, aby Mszy nie zapomnieć, a znali tylko gregoriańską Mszę łacińską *De Angelis*. Okazało się, że nie wiedzieli, iż był II Sobór Watykański i że Msze święte są celebrowane w językach narodowych. W drodze powrotnej zatrzymał się na krótko w Moskwie, gdzie dotarło doń zaproszenie na otwarcie katedry w Mohylewie. Wziął udział w tej podniosłej uroczystości razem z biskupem Tadeuszem Kondrusiewiczem, administratorem apostolskim z Grodna (1989-1991), późniejszym arcybiskupem i administratorem apostolskim północnej Rosji europejskiej (1991-2002) i dzisiejszym arcybiskupem archidiecezji Najświętszej Maryi Panny w Moskwie (od 2002).

Z chwilą mianowania nowych biskupów na terenach Litwy, Białorusi, Ukrainy i Rosji zmniejszyła się częstotliwość wyjazdów biskupa Andrzejewskiego na Wschód, a zaczęły się rewizyty tamtejszych biskupów we Włocławku, m.in. kard. K. Świątka (z okazji wizyty Ojca Świętego we Włocławku), arcybiskupa T. Kondrusiewicza i kilkakrotne wizyty biskupa M. Trofimiaka oraz księży i wiernych świeckich, a szczególnie siostr zakonnych ze Zgromadzenia Sióstr od Aniołów. Z upływem czasu wyjazdy biskupa Andrzejewskiego na Wschód ograniczyły się do krótkiego pobytu podczas urlopu lub na zaproszenie z jakiejś szczególnej okazji, np. piąta i dziesiąta rocznica oddania kościoła poddominikańskiego w Czortkowie (1994 i 1999),<sup>9</sup> 60-lecie męczeńskiej śmierci dominikanów w tym mieście (2001), rekolekcje kapłańskie ogłoszone na prośbę kardynała Kazimierza Świątka w dwóch turach na Białorusi w 1997 roku (w Udziale i w Baranowiczach) czy konsekracja pierwszego biskupa witebskiego (1999).<sup>10</sup>

## II. Znaczenie podróży pasterskich biskupa Andrzejewskiego

W miarę ustabilizowana sytuacja religijna w byłych republikach Związku Radzieckiego pozwala dzisiaj ze spokojem spojrzeć na początki odrodzenia Kościoła na tych terenach i na rolę, jaką odegrały wtedy podróże duszpasterskie wielu kapłanów z Polski, a szczególnie biskupa Andrzejewskiego.

### 1. Wycucie *kairosu*

Najpierw trzeba powiedzieć, że biskup Andrzejewski wybrał na swoje podróże najbardziej stosowny czas. Nieraz mówił, że trzeba modlić się o wycucie *kairosu*, a więc czasu, którego nie wolno zaniedbać, stosownej chwili, której nie wolno przeoczyć, bo ona jest szansą często bezpowrotną. Wyjazdy jego miały miejsce w czasie liberalizacji systemu sowieckiego, rodzącej się *pierestrojki* i *głasnosti*. Władze radzieckie dość łatwo wyrażały wtedy zgodę na przekraczanie granicy. Wielu ludzi zaczęło więc jeździć z Polski do ZSRR i stamtąd do Polski. Władze sowieckie dawały też pozwolenie na wyjazd do krajów zachodnich. Te migracje rodziły ferment w umysłach i zapowiadały zmiany. Ludzie oczekiwali czegoś nowego. Pojawienie się biskupa budziło zdumienie, ale i nadzieję. Była to jutrenka rodzącej się wolności, jaskółka nadchodzącej wiosny.<sup>11</sup>

Poruszanie się biskupa Andrzejewskiego po nowym terenie było ostrożne, nie brawurowe, z szacunkiem dla ludzi, z podziękowaniem dla miejscowych władz. W Łyntupach po Mszy świętej poszedł z wiernymi i kapłanami do pomnika radzieckiego sapera, który zginął podczas usuwania ładunku przygotowanego przez Niemców do wysadzenia miejscowego kościoła i pomodlił się tam za pomordowanych na wojnie. W Głębokiem poszedł do trzech milicjantów, podał im rękę, podziękował i każdemu dał wiązankę kwiatów, jakie miał przy sobie, za to, że tak pilnują ulicy, iż on może spokojnie tu chodzić. W Mosarzu podziękował za zrobienie nowego odcinka drogi do pomnika pomordowanych żołnierzy. W Berezwieczu oddał hołd wszystkim pomordowanym, a szczególnie żołnierzom włoskim, którzy odmówili strzelania do miejscowej ludności i przy tej okazji wygłosił przemówienie o roli sumienia w życiu człowieka. Biskup nikogo nie atakował, nie potępiał, budził nadzieję, nie stawiał drażliwych pytań, dostrzegał osiągnięcia ludzi, apelował o rozwój dobra wspólnego, pozdrawiał prawosławnych księży i złożył im wizytę w cerkwi. Jawił się jako człowiek dobry, uśmiechnięty, czuły, wrażliwy, ludzki. To wszystko zjednywało mu życzliwość, sympatię, otwierało drzwi i serca. Nieraz powtarzał, że księża, którzy tu przyjadą do pracy, powinni być otwarci, gotowi do rozmów z ludźmi, niekonfliktowi, wolni od



małostkowości, wielkoduszni, dający sobie radę w każdych warunkach, ofiar-  
ni, pełni wiary w moc Ewangelii.

Oglądając film z wizyty w Głębokiem, wielu doznawało zdumienia, że biskup ubrany w szaty pontyfikalne idzie ulicą, błogosławi, a ludzie czynią znak krzyża. Najważniejsze było to, że biskup szedł nie ukradkiem, ale jawnie, środkiem ulicy. Tym budził odwagę w procesie przełamywania strachu. Jednocześnie niósł z sobą obraz Kościoła, który jest daleki od jakiegoś triumfalizmu i chęci odwetu, ale pełen odwagi i poczucia misji, gotowy do posługi wobec ludzi, którzy do niego przychodzą. Ukazywał Kościół, który może ludziom pomóc i nie chce szkodzić nikomu. Taki Kościół był tu właśnie oczekiwany i odpowiadał na potrzeby wiernych i władz, które były pełne niepokoju o swoją przyszłość. Jeszcze dzisiaj spotykam ciągle ludzi, którzy opowiadają o pierwszym spotkaniu z biskupem. I był to biskup Roman. Pokazują obrazki z jego pieczęcią i błogosławieństwem, a niektórzy klerycy na pytanie o bierzmowanie, oświadczali mi, że otrzymali je właśnie z jego rąk. Są tacy, co opowiadają, że wchodzili na drzewo, by zobaczyć biskupa, który ubrany w szaty liturgiczne, z mitrą na głowie, z laską pasterską w ręku (wyciągniętą z figury ołtarzowej!), z tłumem przechodził w Głębokiem w drodze do pomnika żołnierzy i na cmentarz, gdzie jest też kwatery bohaterów poległych w 1920 r.

To wszystko wpływało, niewątpliwie, na widzenie roli Kościoła w procesie przyszłych przemian i ułatwiało dalsze wizyty księży zagranicznych w Kraju Rad, również innych biskupów polskich, którzy w ślad za biskupem Romanem też próbowali odwiedzać wspólnoty wiernych.

Ten pozytywny obraz biskupa i Kościoła mógł się przyczynić do akceptacji pierwszych nominacji biskupich na tych terenach i do stopniowego odtwarzania tu struktur kościelnych, tym bardziej, że biskup Andrzejewski informował o swoich podróżach Stolicę Apostolską i zdawał z nich relacje na forum Konferencji Episkopatu Polski, która podjęła akcję wspierania odradzającego się Kościoła na Wschodzie poprzez specjalny Komitet Pomocy.

## **2. Budzenie inicjatyw u kapłanów**

Podróże biskupa Andrzejewskiego, zwłaszcza jego pierwsze oficjalne wystąpienia na uroczystościach 600-lecia Chrztu Litwy w polskim kościele Ducha Świętego, budziły szerokie zainteresowanie. Biskup wziął udział w koncelebrze przy boku biskupa pomocniczego Józefa Michalevicusa z Kowna i przemówił pod koniec Mszy świętej, pozdrawiając zebranych tam wiernych. Prasa litewska, a za nią polska i światowa, odnotowała jego obecność

w tych uroczystościach, podkreślając, że to był jedyny biskup spoza Związku Radzieckiego.

Duże obawy towarzyszyły wystąpieniu biskupa Andrzejewskiego w Łyntupach na Białorusi, dokąd się udał bez pozwolenia miejscowych władz, bo zaproszenie dotyczyło tylko pobytu w rejonie wileńskim. Biskup był ponadto prywatnie w Mariampolu (u grobu bł. Jerzego Matulewicza), w seminarium w Kownie, w Baranowiczach i w Pińsku, co – jak przypuszczano – nie mogło odbyć się bez cichej inwigilacji ze strony przedstawicieli władz. Wielu bało się, czy biskupa nie spotkają jakieś surowe sankcje. Siostry zakonne przebąkiwały z lękiem nawet o możliwości deportacji do Polski lub o czymś gorszym. Otwartej reakcji władz nie było. Biskup wrócił do Polski w wyznaczonym terminie, na jaki miał kupiony bilet kolejowy.

Ta okoliczność dodała też odwagi innym kapłanom, którzy zaczęli przyjeżdżać na te tereny na tydzień czy miesiąc i nieść pomoc duszpasterską wiernym. Ujawniła się też aktywność wielu zgromadzeń zakonnych, które miały kiedyś na tych ziemiach swoje klasztory i kościoły. Przedstawiciele wiernych (tzw. „dwudziestki”) zaczęli składać wnioski do władz o oddanie kościołów. Ferment ogarniał już nie tylko Litwę, ale Białoruś i Ukrainę, a nawet Rosję. Proces przełamywania bariery strachu zataczał coraz większe kręgi.

Na zaproszenie miejscowych księży zaczęli na Wschód jeździć również z posługą pasterską, zwłaszcza z bierzmowaniem, inni biskupi polscy, co budziło potrzebę nominacji stałych pasterzy na tym terytorium.

Ile odwagi zyskali wierni na Ukrainie, gdy biskup Andrzejewski przywrócił do kultu Bożego poddominikański kościół w Czortkowie! I to nie tylko katolicy Kościoła łacińskiego, ale i unicy oraz prawosławni, bo wszyscy wtedy wsłuchani byli w ciepłe i kojące słowa biskupa, a świątynię wypełnili po brzegi. Oto świadectwo jednego ze świadków: „Powoli kościół zamienia się w saunę. Okna są zabite, nie można żadnego otworzyć. Po metalowych świecznikach, naczyniach liturgicznych i szybach spływa woda; świece wyginają się tak, że przypominają zwiędłe kwiaty; z ołtarza kapie czerwona farba; celebrans wyrывa ministrantowi ręczniczek do *lavabo*, aby wytrzeć spoconą twarz [...]. Podziwiam ludzi, stoją wytrwale, mało kto wychodzi, pieśni śpiewane po polsku i ukraińsku brzmią wspaniale”.<sup>12</sup>

Jednym z odważnych aktów biskupa Andrzejewskiego było udzielenie święceń kapłańskich 62-letniemu Litwinowi Józefowi Bulce z Wilna. Zwróciło się o to prośbą do biskupa Andrzejewskiego czterech kapłanów, m.in. ks. prałat Józef Obrębski z Mejszagoły<sup>13</sup> i ks. Józef Świdnicki, który co dopiero wyszedł z więzienia, a administrator archidiecezji wileńskiej *sede impedita* ks. prałat Olgierd Goutauskas, do którego biskup Andrzejewski zwrócił

się z zapytaniem w tej sprawie, wyraził o kandydacie pozytywną opinię, podkreślając, że pod kierunkiem księży przerobił on skrócony kurs teologii. Wyraził też ustną zgodę, by biskup we Włocławku traktował go jako swojego diecezjanina i tam udzielił mu święceń, inkardynując go do diecezji włocławskiej i przysyłając potem do pracy na Wschodzie. Józef Bulka przyjechał w październiku 1987 roku do Włocławka i przez miesiąc był gościem biskupa Andrzejewskiego. Ten czas był w pełni wykorzystany na doksztalcanie kandydata przez ks. Tomasza Kaczmarka, który jako były kapelan biskupa Zaręby mieszkał obok biskupa Andrzejewskiego, pełniącego wówczas obowiązki administratora diecezji włocławskiej *sede vacante*. Ksiądz profesor Kaczmarek sprawdził wiedzę teologiczną kandydata i uzupełnił ją o liturgię sakramentów, zwłaszcza chrztu, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych i małżeństwa. Kandydat odprawił też rekolekcje pod kierunkiem ojca duchownego z seminarium – ks. Leonarda Fica i przyjął posługę lektora i akolity.

Do udzielenia zaś święceń diakonatu i kapłaństwa biskup Andrzejewski potrzebował jednak jako administrator diecezji zgody kolegium konsultorów. Wahał się, czy zwołać ich na zebranie, czy też poradzić się w tej sprawie Księdza Prymasa i poprosić o jakąś potrzebną dyspensę ze względu na szczególne okoliczności. Jak sam biskup wielokrotnie opowiadał, niespodziewanie, w czasie kolacji u Sióstr Wspólnej Pracy, jaka tam była 3 listopada z racji 25-lecia śmierci biskupa Franciszka Korszyńskiego, podszedł do niego ówczesny rektor seminarium, ks. profesor M. Gołębiewski, dzisiejszy biskup koszalińsko-kołobrzeski, z prośbą, by był udzielony diakonat jednemu z kleryków, który miał te święcenia odłożone, a potem sprawy się wyjaśniły i księża profesorowie wypowiedzieli się w jego sprawie pozytywnie. Ponieważ na kolacji było akurat siedmiu konsultorów (na dziesięciu), zrobiono zaraz zebranie i konsultorzy odnieśli się pozytywnie co do jego święceń. To niespodziewane zebranie, w przeddzień planowanego wyjazdu do Księdza Prymasa, zostało odczytane przez biskupa jako znak, by przedstawić również sprawę Józefa Bulki. Konsultorzy i w tej sprawie dali pozytywne *votum*, i ze względu na szczególne okoliczności radzili udzielić święceń diakonatu i prezbiteratu. Biskup administrator, biorąc to wszystko pod uwagę, wyznaczył termin udzielenia diakonatu na dzień 4 listopada, a 9 listopada – prezbiteratu. Święcenia miały miejsce w kaplicy pałacu biskupiego w obecności biskupa Czesława Lewandowskiego, księdza wicekanclerza Eugeniusza Stachury, księży profesorów: Tomasza Kaczmarka i Leonarda Fica oraz ks. profesora Marka Kozery z Sandomierza, dzisiaj ojca duchownego w seminarium w Grodnie, i pallotyna – brata Franciszka, znajomego neoprezbitera.

Po powrocie do Wilna ks. Józef Bulka odbył praktykę duszpasterską u ks. prałata Józefa Obrębskiego w Mejszagole, przez pewien czas pomagał ks. Janowi Pawłowi Lendze w Kazachstanie (późniejszemu biskupowi), a potem na Witebszczyźnie ks. Władysławowi Zawalniukowi w Głębokiem. Wreszcie osiadł w jednej z parafii obsługiwanej przez ks. Zawalniuka (w Mosarzu) i tu gorliwie prowadzi do dziś duszpasterstwo. Wyremontował zabytkową świątynię, wybudował plebanię i uporządkował pięknie teren kościelny, przeprowadził też remonty w okolicznych kościołach, a przede wszystkim odnowił kościół i klasztor w pobliskim Udziale, dzięki czemu można było otworzyć tu dom rekolekcyjny dla archidiecezji mińsko-mohylewskiej. Tu też ostatnio, jako biskup witebski, miałem szczęście erygować białoruski Niepokalanów, powierzając tę placówkę ojcom franciszkanom konwentalnym. Nie mógłbym tego uczynić bez uprzedniej pracy ks. Bulki. Ten gorliwy kapłan zbudował też kościół w Woropajewie, postawił przy drogach ponad sto krzyży i figur, założył dziesiątki kótek różańcowych, stał się apostołem trzeźwości na szerokim terenie, otoczył opieką kilkanaście powołań kapłańskich i zakonnych. Mogę śmiało powiedzieć, że Witebszczyzna nie byłaby tak dobrze przygotowana do roli samodzielnej diecezji bez ofiarnej pracy wielu kapłanów, a szczególnie ks. Bulki, a więc również i bez śmiałej decyzji udzielenia mu święceń przez biskupa Andrzejewskiego. Najlepszy dowód uznania dał też tu sam kardynał Świątek, jeszcze przed utworzeniem diecezji witebskiej, kiedy tylko dla samego ks. Bulki postarał się o tytuł prałata (kapelana papieskiego) i wręczył mu go w Wielki Czwartek 1996 r. wobec wszystkich kapłanów archidiecezji mińsko-mohylewskiej.

Biskup Andrzejewski zwykł mówić, że czego nie zdaży sam zrobić, to zrobią za niego kapłani, którzy wyjeżdżali na te tereny z jego inspiracji. Tak więc z tymczasową pomocą jeździli profesorowie seminarium wrocławskiego: ks. Tomasz Kaczmarek, ks. Leonard Fic, ks. Wojciech Hanc, ks. Zdzisław Pawlak, ks. Jerzy Bagrowicz, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Piotr Sierzchała oraz inni kapłani diecezji wrocławskiej, jak np. ks. Stanisław Piotrowski, ks. Bronisław Karwowski (emeryt, który wyjechał do pracy na Białorusi i w Kazachstanie), ks. Marian Włosiński, ks. Andrzej Gawęł, ks. Mirosław Frankowski, ks. Ryszard Pospieszynski, ks. Mirosław Dereszewski, ks. Benedykt Gembicki, ks. Zbigniew Cabański (przez kilka miesięcy prowadził w Wilnie wykłady na kursie katechetycznym), ks. Witold Dorsz, ks. Roman Małecki, ks. Mirosław Pawlaczyk, ks. Janusz Ogródowczyk, ks. Józef Boniecki, ks. Jerzy Etynkowski. Do stałej zaś pracy wyjechali na Białoruś: ks. Władysław Blin (1989), ks. Antoni Koczko (1990), ks. Jan Salamon (1991), ks. Roman Foksiński (od 1992), ks. Mirosław Skoczyła (od 2000) i ks. Piotr

Siołkowski (2001). Na Ukrainę natomiast udali się: ks. Józef Szymański (od 1991, po kilku latach wrócił na KUL, skończył tam studia historyczne, uwieńczone doktoratem z dziejów Kościoła na Podolu i zamierza wrócić na te tereny do dalszej pracy), ks. Jarosław Gąsiorek (od 2000, przez kilka miesięcy jako urlopowany kleryk przebywał w Ferganie u ks. Józefa Świdnickiego) i na Wołyniu pracuje ks. Grzegorz Miłowski (od 2000).

Na uwagę zasługuje też cenna inicjatywa pracy wakacyjnej diakonów na Ukrainie w parafii Murafa u ks. infułata Antoniego Chomickiego<sup>14</sup> i w innych kościołach w diecezji kamienieckiej w latach 1990-1991. Alumni uczyli tam dzieci katechizmu i pomagali księżom w pracy duszpasterskiej.<sup>15</sup> Po święceniach kapłańskich pojechali też z Mszą świętą prymicyjną, ku wielkiej radości miejscowego społeczeństwa. Podobnie było też w latach następnych, bo wicerektor seminarium wrocławskiego w sprawozdaniu rocznym odnotował zabiegi alumnów o wysyłkę książek na Litwę<sup>16</sup> i zapowiedział wyjazd 16 alumnów do pracy wakacyjnej w parafii św. Stanisława w Mohylewie na Białorusi (do ks. W. Blina).<sup>17</sup> Alumni wracali z podróży po Litwie, Białorusi i Ukrainie umocnieni w powołaniu i w przeświadczeniu, że trzeba umieć odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa i pracować w każdych warunkach.

Idea pomocy dla Wschodu, propagowana przez biskupa Andrzejewskiego, spotkała się z gorącym poparciem nowych ordynariuszy wrocławskich: biskupa Henryka Muszyńskiego (1987-1992) i biskupa Bronisława Dembowskiego (od 1992). Chętnie pozwalali oni na wyjazdy księży, a biskup Dembowski był kilkakrotnie na Litwie (m. in. z rekolekcjami), na Białorusi, na Ukrainie i w Rosji (w Moskwie).

### **3. Wspieranie zgromadzeń zakonnych i wiernych świeckich**

Jednym z ważnych działań biskupa Andrzejewskiego było wspieranie ukrytych zgromadzeń zakonnych, zwłaszcza sióstr od Aniołów, eucharystek i honoratek. Te kontakty były też oparciem dla biskupa, ułatwiały mu rekonesans, a siostrom dodawały odwagi. Łączyło się to ze wsparciem finansowym tego domu zakonnego, co dodatkowo sprawiało, że przyjazd biskupa był oczekiwany i mile widziany. Z tego czasu zostały tak trwałe kontakty, że biskup Roman stał się bliskim przyjacielem sióstr. Szczególne więzy łączą go ze Zgromadzeniem Sióstr od Aniołów. W Konstancinie-Jeziornej, gdzie jest ich siedziba generalna, za pozwoleniem kardynała Glempa, dokonał poświęcenia nowego domu i kaplicy. Jest tam częstym gościem, zwłaszcza w czasie Konferencji Episkopatu w Warszawie i co roku odprawia tam Mszę świętą o beatyfikację ich założyciela, arcybiskupa mohylewskiego Wincentego Kluczyńskiego.<sup>18</sup>

Nie sposób dowiedzieć się, ilu ludziom pomógł biskup Andrzejewski na Wschodzie podczas swego tam pobytu czy w czasie ich wizyt we Włocławku. Warto jednak choćby wymienić przyjęcie w pałacu biskupim we Włocławku chóru z Moskwy i chóru z Murafy, a w Kaliszu chóru ze Lwowa i dzieci z Czortkowa. Każdy z gości był poczęstowany i otrzymał „coś” na pamiątkę, np. chór z Moskwy, liczący kilkadziesiąt osób, otrzymał w 1990 r. po egzemplarzu Nowego Testamentu w języku rosyjskim (!); wszyscy – z wyjątkiem kierownika grupy – brali chętnie Pismo Święte i je ze czcią całowali, mając łyzy w oczach. Nauczycielka z Czortkowa opisała spotkanie u biskupa w prasie ukraińskiej i umieściła tam zdjęcie biskupa w otoczeniu dzieci.

Trzeba też odnotować, że dużym wsparciem były na przykład listy polecające biskupa Romana w sprawie jakiegoś stypendium dla studenta „ze Wschodu” czy konkretnej pomocy materialnej, jak choćby akcja zbierania prostych narzędzi rolniczych potrzebnych do pracy na roli dla tych, którzy otrzymywali ziemię z kołchozu, a nie mieli czym jej uprawiać. Dzięki współpracy Wspólnoty Polskiej i Duszpasterstwa Rolników w różne strony byłych republik radzieckich poszły transporty tychże narzędzi, ofiarowanych solidarnie przez polskich rolników dla ich braci przystępujących do pracy na swoim gospodarstwie.

\* \* \*

Na zakończenie warto przytoczyć powiedzenie, które nieraz powtarza biskup Roman, że można wiele zrobić dobrego, gdy tylko nie zaniedba się natchnień, jakie rodzą się w sercu, gdy w porę zacznie się działać i z odwagą idzie się naprzód, nie zważając na trudności od obcych i od swoich. Zwłaszcza od swoich. I aby się nie pomylić, radzi poddać to wszystko „obróbce” na rozmowie z Bogiem. A słowa krytyki i uszczypliwe uwagi są według biskupa Romana tylko częścią procesu oczyszczania, któremu poddać się musi każda idea. Również tak trudna praca, jak „odnawianie rumowisk na zamieszkanie”, jak uzdrawianie ludzi okaleczonych systemem bez Boga. I należy być za to wdzięcznym i Bogu, i ludziom, którzy jak lekarze dokonują często operacji bez znieczulenia, na żywym organizmie. „To jest konieczny proces oczyszczania – mówi biskup – bolesna i lecznicza *katharsis*”.<sup>19</sup>

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Wśród kapłanów ze Wschodu ze szczególną sympatią wspomina biskup Roman ks. prałata Jana Świderskiego (zm. 1959), proboszcza z pobliskiego Sompolna, u którego nieraz gościł jako kleryk. Ks. Świderski, o czym księża i wierni nie wiedzieli, był administratorem apostolskim diecezji kamienieckiej, wydalonym przez Sowietów. Bp Andrzejewski sprawił, że ks. dziekan Stanisław Janik, proboszcz parafii Sompolno w latach 1988-1999, zmienił tablicę na grobie ks. Jana Świderskiego, by umieścić informację o tym, że zmarły kapłan był rządcą

diecezji na Wschodzie. Przy tej okazji odbyło się spotkanie przyjaciół zmarłego i została odprawiona za niego Msza święta.

<sup>2</sup> Por. R. Andrzejewski, *Przedmowa*, w: F. Rutkowski, *Człowiek wielkiego serca – Ksiądz Wincenty Kluczyński*, Włocławek 1997, s. 8.

<sup>3</sup> T e n ż e, *Przedziwny Bóg w swoich planach!*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWi) 82(1999), s. 692.

<sup>4</sup> [R. Andrzejewski] ks. Jonas Matulanis [pseud.], *Wspomnienie wileńskiej Paschy*, „Ład Boży” 1983, 3 IV, s. 5.

<sup>5</sup> Bp Andrzejewski ze wzruszeniem opowiada, że gdy zwiedzał pozamykane i poniszczone kościoły na Białorusi i Ukrainie, to całował ich drzwi i modlił się o ich otwarcie. Jakie było jego zdziwienie, gdy w następnym roku wchodził już do otwartego kościoła, np. w Udziale czy w Czortkowie. W Udziale kobiety myjące kościół powiedziały, że myją ciało Chrystusa zdjęte z krzyża. W Czortkowie – jak widać na filmie – zapalona przez biskupa po Komunii świętej lampka wieczna przybrała postać płonącej okrągłej hostii, na co wielu ludzi ze zdziwieniem zwracało uwagę; zgodnie ze wschodnim zwyczajem, odbierano to jako znak z nieba.

<sup>6</sup> E. S z y m a n e k, *Patriarcha na Ukrainie*, „Msza Święta” 1989, lipiec – sierpień, s. 167-169.

<sup>7</sup> Podróże biskupa R. Andrzejewskiego do roku 1989 zostały omówione przez niego w audycjach Radia Watykańskiego pod znamienym tytułem *Pielgrzymki do kraju nadziei* i przedrukowane zostały w artykułach w „Ładzie Bożym” 1989, 12 III, 26 III, 2 IV i 9 IV; zob. też przedruk: *Ks. biskup Roman Andrzejewski na Litwie*, „Msza Święta” 1989 lipiec – sierpień, s. 160-162.

<sup>8</sup> Biskup Józef Werth z Nowosybirsk nazwał jej pomysłodawcę „geistiger Vater” i prosił na konsekrację w 1997 roku, ale biskup Andrzejewski nie mógł wtedy tam pojechać ze względu na inne zajęcia pasterskie.

<sup>9</sup> Por. *Uroczystość w Czortkowie upamiętniająca zamordowanych w 1941 roku dominikanów*, KDWi 82(1999), s. 424-425.

<sup>10</sup> Por. *Ks. Władysław Blin, kapłan diecezji włocławskiej, biskupem w Witebsku*, KDWi 82(1999), s. 575-577.

<sup>11</sup> R. Andrzejewski, *W ZSRR Bóg wraca do kościołów* (fragment audycji Radia Watykańskiego z 1 III 1989), „Msza Święta” 1989, lipiec – sierpień, s. 169.

<sup>12</sup> P. K o z a c k i, *Czortków*, „W drodze” 1989, nr 11-12, s. 61; por. Z. M a z u r, *Prawda o zbrodni w Czortkowie*, tamże, s. 52-59.

<sup>13</sup> *Żywot jak słońce*. Wspomnienia księdza prałata Jozefa Obrębskiego spisał i opracował Jan Sienkiewicz, Wilno 1996, s. 91.

<sup>14</sup> R. T., *Kościół Wielkiego Adwentu*, „Msza Święta” 1989, lipiec – sierpień, s. 162-166; R. B u c h o l c, *Jubileusz ks. Chomiczkiego*, tamże, s. 170; J. S z y m a n s k i, *Kościół katolicki w obwodzie winnickim na Podolu w latach 1941-1964*, Lublin 2002, s. 251 n. (mszps w Bibliotece KUL).

<sup>15</sup> Por. S. G ę b i c k i, *Sprawozdanie z działalności Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 1989/90*, KDWi 73(1990), s. 230.

<sup>16</sup> Por. t e n ż e, *Sprawozdanie z działalności Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 1990/91*, KDWi 74(1991), s. 269.

<sup>17</sup> Por. t e n ż e, *Sprawozdanie z działalności Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 1991/90*, KDWi 75(1992), s. 169.

<sup>18</sup> Staraniem biskupa Andrzejewskiego została ponownie wydana drukiem praca ks. F. Rutkowskiego *Człowiek wielkiego serca – Ksiądz Wincenty Kluczyński*, Włocławek 1997, z dodatkiem kazań wygłoszonych przez biskupa Andrzejewskiego w Konstancinie-Jeziornej w latach 1989-1997 podczas modlitw o beatyfikację założyciela Zgromadzenia, pt. *W dniach kolejnych rocznic*, tamże, s. 95-119.

<sup>19</sup> Por. R. Andrzejewski, *Refleksje z podróży pasterskich po Kraju Rad*, w: *Chrześcijaństwo w Związku Radzieckim w dobie pierestrojki i głośności* (Materiały z sesji Eklezjologiczno-Misjologicznej, Pięniężno 28-30 IX 1989), Warszawa – Pięniężno 1992, s. 242-250 (*Materiały i Studia Księży Werbistów*, nr 36).

KS. JANUSZ GRĘŻLIKOWSKI

**BISKUP ROMAN ANDRZEJEWSKI  
ADMINISTRATOREM DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ  
*SEDE VACANTE* (1986-1987 i 1992)**

W najnowszej swej historii, w lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, diecezja wrocławska dwukrotnie przeżywała wakans stolicy biskupiej. Pierwszy raz po śmierci bpa Jana Zaręby (22 listopada 1986 r.),<sup>1</sup> kiedy to przez trzynaście miesięcy, do 23 grudnia 1987 r., oczekiwano nowego pasterza diecezji. Drugi raz wakans wrocławskiej stolicy biskupiej trwał ponad dwa tygodnie, na początku kwietnia 2002 r., po przeniesieniu biskupa wrocławskiego H. Muszyńskiego na stolicę metropolitalną do Gniezna.

Czas ten, szczególnie okres pierwszego wakansu stolicy biskupiej, obfitujący w wiele wydarzeń kościelno-zbawczych, uroczystości, zarządzeń i działań administracyjno-ewangelizacyjnych nie został do dzisiaj opracowany i przedstawiony. Warto zatem z racji jubileuszu 65. rocznicy urodzin bpa Romana Andrzejewskiego podjąć się usystematyzowanego opracowania tego okresu, gdyż to właśnie Dostojny Jubilat zarządzał tymczasowo w obydwu przypadkach wakującą diecezją wrocławską jako jej administrator. Poprzez wielopłaszczyznowe działania ustawodawczo-administracyjne i przedsięwzięcia apostolsko-ewangelizacyjne przeprowadził i przygotował diecezję wrocławską na przyjęcie nowego pasterza diecezji w osobie bpa Henryka Muszyńskiego, a także wprowadził jego następcę bpa Bronisława Dembowskiego na urząd biskupi we Wrocławku.

### **1. Wybór i objęcie urzędu**

Sytuacja *sede vacante* następuje na skutek śmierci biskupa diecezjalnego, zrzeczenia przyjętego przez Biskupa Rzymu, przeniesienia na inną stolicę biskupią bądź przez pozbawienie urzędu, po powiadomieniu o tym biskupa.<sup>2</sup> Jeżeli taka sytuacja zaistnieje w diecezji, prawo kanoniczne w sposób jednoznaczny określa i podaje rozwiązania prawne. Nas interesuje sytuacja pierwsza i trzecia, kiedy zawakuje stolica biskupia na skutek śmierci biskupa diecezjalnego albo przeniesienia go na inną stolicę biskupią.



Ustawodawca kościelny w kan. 419 KPK stwierdza, że w razie zawakowania stolicy biskupiej zarząd nad diecezją, aż do ustanowienia administratora diecezjalnego, obejmuje biskup pomocniczy, a jeśli jest ich kilku – najstarszy promocją. Kto w ten sposób obejmuje zarząd nad diecezją, powinien bezzwłocznie zwołać kolegium konsultorów uprawnione do wyboru administratora diecezji.<sup>3</sup> Biskup pomocniczy ma obowiązek powiadomić jak najszybciej Stolicę Apostolską o śmierci biskupa diecezjalnego.<sup>4</sup> Kto rządzi diecezją wakującą przed wyborem administratora diecezjalnego, cieszy się taką władzą, jaką prawo przyznaje wikariuszowi generalnemu.<sup>5</sup> Jest to władza wykonawcza, zastrzeżona do podejmowania aktów administracyjnych.<sup>6</sup>

W razie przeniesienia biskupa diecezjalnego na inną stolicę biskupią, biskup – zgodnie z kan. 418 § 1 KPK – powinien w ciągu dwóch miesięcy, licząc od otrzymania pewnej wiadomości o tym, udać się do nowej diecezji i objąć ją w kanoniczne posiadanie. Dotychczasowa diecezja wakuje od dnia objęcia nowej diecezji. Z chwilą objęcia diecezji *ad quam* biskup nie ma żadnej władzy w diecezji *a quo*. Dopiero od chwili objęcia nowej diecezji, diecezję zwolnioną może objąć inny rządcą. W okresie kiedy jeszcze jej nie objął, należy ustanowić administratora diecezjalnego, zgodnie z przepisami prawa.<sup>7</sup>

Jeżeli chodzi o administratora diecezjalnego, który jest tymczasowym rządcą diecezji wakującej, to jego wyboru powinno dokonać kolegium konsultorów w ciągu ośmiu dni od otrzymania wiadomości o zawakowaniu stolicy biskupiej.<sup>8</sup> Kolegium temu przewodniczy biskup pomocniczy, który wcześniej – zgodnie z normą kan. 419 KPK – objął zarząd nad diecezją. Do wyborów można przystąpić, jeśli jest obecna większość członków kolegium konsultorów, którzy powinni być wezwani. Na administratora zostaje wybrany ten kandydat, który uzyskał bezwzględną większość głosów obecnych członków. Ustawodawca kościelny zaleca, aby urząd administratora diecezjalnego powierzyć miejscowemu biskupowi pomocniczemu, który – znając potrzeby i sytuację diecezji – jest gwarantem najlepszego zabezpieczenia dobra wspólnego Kościoła partykularnego.<sup>9</sup> Nowo wybrany administrator diecezjalny powinien jak najszybciej powiadomić Stolicę Apostolską o swoim wyborze.<sup>10</sup> Administrator diecezjalny ma obowiązki i władzę biskupa diecezjalnego, z wyjątkiem tego, co jest wyłączone z natury rzeczy lub przez samo prawo.<sup>11</sup> Otrzymuje władzę po przyjęciu wyboru, a do jej sprawowania nie jest potrzebne żadne zatwierdzenie.<sup>12</sup> Jest zobowiązany do złożenia osobiście wyznania wiary wobec kolegium konsultorów. Wyznanie to powinno być złożone bezpośrednio po przyjęciu wyboru, przed rozpoczęciem wykonywania przyjętego urzędu.<sup>13</sup>

Władza rządzenia administratora diecezjalnego jest zwyczajna i własna. Jest on ordynariuszem miejsca.<sup>14</sup> Ze względu jednak na tymczasowość jego urzędu nie jest pełnoprawnym rządcą diecezji i dlatego zakres jego kompetencji jest mniejszy niż biskupa diecezjalnego.<sup>15</sup> Pociąga to za sobą pewne konsekwencje prawne. Otóż prawo kościelne, stojąc na straży dobra diecezji wakującej i uprawnień przyszłego biskupa diecezjalnego, stwierdza, iż podczas wakansu stolicy biskupiej nie powinno się niczego zmieniać.<sup>16</sup> Zasada ta: *Sede vacante nihil innovetur* nie dopuszcza do trwałych zmian, które mogłyby spowodować szkodę diecezji lub postawić nowego biskupa przed faktami dokonanymi. Dlatego temu, kto tymczasowo objął zarząd diecezją, zabrania się podejmowania wszelkich czynności, które mogłyby przynieść szkodę diecezji lub naruszyć prawa biskupie.<sup>17</sup> Nie są zabronione jedynie te zmiany, które nie powodują szkody, lecz przynoszą diecezji korzyść.<sup>18</sup>

\* \* \*

Po śmierci bpa Jana Zaręby dnia 22 listopada 1986 r., tego samego dnia pod przewodnictwem biskupa pomocniczego Czesława Lewandowskiego, starszego nominacją, zebrało się Kolegium Konsultorów Diecezji Włocławskiej, które w tajnym głosowaniu dokonało wyboru tymczasowego administratora diecezji. Został nim bp Roman Andrzejewski, pomocniczy biskup włocławski. Po ogłoszeniu wyboru złożył on wyznanie wiary i objął urządowanie.<sup>19</sup>

Zgodnie z przepisami prawa kanonicznego przedstawionymi wyżej, nowo wybrany administrator diecezjalny, tego samego dnia, tj. 22 listopada 1986 roku, powiadomił Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej o śmierci biskupa włocławskiego i wybraniu go na administratora diecezji. Przy tej okazji bp Andrzejewski poprosił „o błogosławieństwo apostolskie dla biskupów, duchowieństwa i wiernych osieroconej diecezji włocławskiej”.<sup>20</sup>

W odpowiedzi na wiadomość o zgonie bpa Jana Zaręby, Ojciec Święty Jan Paweł II, który w tym czasie odbywał podróż apostolską po Australii, wyznaczył abpa Francesco Colasuonno swoim delegatem na uroczystości pogrzebowe. Kongregacja do spraw Biskupów nadesłała na ręce biskupa administratora pismo datowane 25 listopada 1986 r., w którym potwierdziła przyjęcie wiadomości o wyborze bpa Andrzejewskiego na administratora diecezji, oznajmiając, iż „zostało to zgodnie z prawem odnotowane w aktach Sekretariatu”. Jednocześnie złożyła bpowi Andrzejewskiemu gratulacje z okazji wyboru oraz wyraziła nadzieję, że biskup administrator będzie „usilnie starał się, aby depozyt wiary i dyscypliny kanonicznej nie poniosły żadnego uszczerbku i by w czasie wakansu Stolicy nic nie zmieniono, a prawa Kościoła były przez wszystkich święcie zachowywane”.<sup>21</sup>

Po piśmie Kongregacji przyjmującej wiadomość o wyborze administratora diecezjalnego, bp Andrzejewski jako administrator diecezji skierował w dniu pogrzebu bpa Jana Zareby, 26 listopada, słowo do kapłanów i wierznych świeckich. Podzielił się w nim wiadomością o śmierci pasterza diecezji wrocławskiej, zachęcił do modlitwy za zmarłego Pasterza we wszystkich kościołach diecezji oraz do odprawienia Mszy świętej za spójność jego duszy. Poinformował również, iż został wybrany na administratora diecezjalnego i z woli Kościoła urząd ten będzie pełnił do dnia, kiedy Ojciec Święty wyznaczy nowego biskupa diecezjalnego. Słowo swoje zakończył prośbą skierowaną do kapłanów, osób zakonnych oraz chorych o modlitwę i współpracę.<sup>22</sup>

Po uroczystościach pogrzebowych, w których bp Andrzejewski jako administrator diecezji brał czynny udział i sprawował rolę gospodarza,<sup>23</sup> rozpoczęło się normalne urzędowanie i kierowanie diecezją wrocławską. Można je sprowadzić do trzech zasadniczych funkcji pasterskiego urzędu biskupiego: posługi nauczania, uświęcania i rządzenia.

Jeżeli chodzi o drugi okres wakansu stolicy biskupiej, to na skutek reorganizacji diecezji i prowincji kościelnych 25 III 1992 r. bullą Jana Pawła II *Totus tuus Poloniae populus*,<sup>24</sup> nastąpiło przeniesienie biskupa wrocławskiego Henryka Muszyńskiego na stolicę metropolitalną do Gniezna, a powołanie nowego pasterza diecezji wrocławskiej w osobie ks. prof. dra hab. Bronisława Dembowskiego.<sup>25</sup> Po kanonicznym objęciu archidiecezji gnieźnieńskiej przez Henryka Muszyńskiego w dniu 3 IV 1992 r., diecezja wrocławska stała się wakującą, gdyż biskup nominat B. Dembowski powiadomił, iż diecezję obejmie kanonicznie po otrzymaniu sakry biskupiej.<sup>26</sup> W związku z powyższym, 4 kwietnia bp Czesław Lewandowski, jako starszy promocją biskup pomocniczy wrocławski, zwołał kolegium konsultorów. Na tym posiedzeniu bp B. Dembowski przedstawił pismo nuncjusza apostolskiego zawiadamiające o powierzeniu mu przez Ojca Świętego Jana Pawła II diecezji wrocławskiej i jednocześnie oznajmił, że kanonicznie obejmie diecezję w dniu 20 kwietnia tego samego roku. Dlatego kolegium konsultorów przystąpiło do wyboru administratora diecezji. Został nim bp Roman Andrzejewski. Przyjąwszy wybór na administratora diecezji wrocławskiej do chwili objęcia jej przez biskupa nominata, złożył wobec kolegium konsultorów wyznanie wiary według formuły przepisanej przez Stolicę Apostolską i zobowiązał się powiadomić o wyborze nuncjusza apostolskiego w Polsce.<sup>27</sup>

## 2. Spełnianie posługi nauczania

W prawno-instytucjonalnej strukturze Kościoła oraz hierarchicznym ustroju społeczności kościelnej, określonych zasadą *komunii*, naczelne i wy-

jątkowe miejsce posiadają biskupi, w tym także administrator diecezjalny, który jest ordynariuszem. Z ustanowienia Bożego zajmują oni miejsce Apostołów i są ustanawiani w Kościele pasterzami, aby byli nauczycielami nauki, kapłanami kultu i sługami zarządzania.<sup>28</sup>

Posługę nauczania bp Andrzejewski jako administrator diecezjalny rozpoczął od konferencji wygłoszonej na zebraniu księży dziekanów w dniu 3 grudnia 1986 r., zatytułowanej *Duchowość kapłana w czasie wakansu stolicy biskupiej*.<sup>29</sup> Stwierdził w niej m.in.: „w diecezji zgasło światło, jakie niosła z sobą osoba biskupa diecezjalnego Jana Zaręby, który przez 23 lata był we wspólnocie diecezjalnej, a przez 18 lat kierował diecezją. On rozświetlał drogę, jaką szliśmy, szedł pierwszy, a my szliśmy za nim; kroczył śmiało i odważnie, a ta droga nam wszystkim się udzielała [...] szybko dostrzegał zło czy niebezpieczeństwo, wskazywał na nie, ostrzegał i bronił, byśmy tam nie szli. To był czujny Pasterz. Tego Pasterza nam teraz zabrakło [...] czujemy pustkę, niepewność jutra, góruje nad nami ciekawość: co będzie dalej? Gdy zgasło światło, zdajemy egzamin z naszego człowieczeństwa i naszego kapłaństwa, z naszego duszpasterstwa, katechizacji i administracji parafii, zdajemy egzamin z naszej ludzkiej, kapłańskiej i duszpasterskiej dojrzałości”.<sup>30</sup> Zachęcał do dawania tego świadectwa, wzywał duchowieństwo wrocławskie, aby uświadomiło sobie, kim jest dla wspólnoty diecezjalnej pasterz diecezji – nosiciel tradycji apostołskiej, aby tej tradycji wraz z nim wiernie strzegło. Prosił jednocześnie o modlitwę w intencji nowego pasterza, która będzie najlepszym sposobem oczekiwania i przygotowania na przyjęcie go z woli Stolicy Apostolskiej. Stwierdził to jednoznacznie: „Diecezja po żałobie ma trwać na modlitwie o światło Ducha Świętego dla dokonania najlepszego wyboru biskupa wrocławskiego. Porzućmy spekulacje, kto będzie tym, na którego czekamy [...] bowiem zawodna jest myśl ludzka i ludzkie spekulacje. Nie zawodzi Bóg, na którym trzeba się przede wszystkim oprzeć, nie zawodzi ufna modlitwa do Boga, bo On wie najlepiej, jaki biskup, o jakich zaletach serca i umysłu, jest potrzebny naszemu Kościołowi”.<sup>31</sup>

Sposobnością do nauczania pasterskiego stały się również życzenia na Boże Narodzenie 1986 r. Biskup Andrzejewski przekazał wspólnocie diecezjalnej życzenia świąteczne zmarłego bpa Jana Zaręby, które ten napisał tuż przed śmiercią. Administrator Diecezji uważał to za swój obowiązek, aby raz jeszcze wszyscy diecezjanie usłyszeli pasterskie słowa i pełne troski życzenia bpa Zaręby, jako „pewnego rodzaju testament duchowy”. Sam także złożył całej wspólnocie diecezjalnej życzenia świąteczne, wzywając do modlitwy o wieczną nagrodę dla biskupa Jana i podkreślając jego zasługi dla diecezji wrocławskiej.<sup>32</sup>

Kolejnym ważnym elementem nauczania Administratora Diecezji było wezwanie do modlitwy o wybór nowego pasterza diecezji włocławskiej skierowane do całej wspólnoty diecezjalnej, a napisane 27 grudnia, w uroczystość św. Jana Ewangelisty – Patrona bpa Zaręby. Było ono odczytane w kościołach całej diecezji w niedzielę 11 stycznia 1987 r.<sup>33</sup> Biskup Andrzejewski raz jeszcze przypomniał postać zmarłego pasterza diecezji włocławskiej i oddał hołd „Niezlomnemu Obrońcy Kościoła, wielce zatroskanemu o realizację zasady leżącej u podstaw właściwych stosunków między Kościołem a Państwem: »Wolny Kościół w wolnym kraju«”. Zachęcił do gorącej modlitwy o światło Ducha Świętego przy wyborze nowego biskupa diecezjalnego, a jednocześnie przypomniał krótko naukę Kościoła o biskupstwie, celem lepszego zrozumienia przez wiernych, kim jest biskup diecezjalny. A uczynił to, jak sam stwierdził: „w poczuciu obowiązku, jaki na nim spoczywa w okresie wakansu stolicy biskupiej, i ze świadomością, że łatwiej jest teraz o pewnych sprawach powiedzieć administratorowi diecezji, niż biskupowi diecezjalnemu, na którego diecezja czeka”.<sup>34</sup>

Przekazując zaś wezwanie do modlitwy o rychłą beatyfikację Sługi Bożego biskupa Michała Kozala w 44. rocznicę jego śmierci, które było odczytane we wszystkich kościołach diecezji w niedzielę 25 stycznia 1987 r., bp Andrzejewski nauczał o znaczeniu świętych i beatyfikowanych dla życia Kościoła, zachęcał do naśladowania życia Sługi Bożego, ukazywał etapy jego procesu beatyfikacyjnego i wyrażał nadzieję na rychłą beatyfikację. Pragnął także, o czym dobitnie mówił i do czego wzywał, aby diecezja duchowo przygotowała się na to ważne i doniosłe wydarzenie, które może nastąpić w czasie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego w Warszawie i III pielgrzymki Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny w czerwcu 1987 roku. W oparciu o te przewidywania przekazywał diecezjanom wiadomość, iż zmarły bp Jan Zaręba na trzy dni przed śmiercią zaprosił do Włocławka na niedzielę 21 czerwca 1987 r. cały Episkopat Polski na dziękczynne uroczystości pobeatyfikacyjne, które poprzedzone zostaną dwudniową Konferencją Plenarną. Na koniec swego słowa prosił wszystkich diecezjan o modlitwę w intencji zakończenia procesu beatyfikacyjnego oraz o to, aby Bóg pozwolił zorganizować odpowiednie uroczystości w Warszawie i na terenie diecezji.<sup>35</sup>

Bolesną okazją do nauczania biskupiego na temat wartości chrześcijańskich i kultu obrazów była profanacja 5 lutego 1987 r. dwóch świętych obrazów w bazylice katedralnej. Administrator Diecezji z ubolewaniem odniósł się do tego wydarzenia, uświadamiając mieszkańcom Włocławka i wszystkim diecezjanom, czym jest akt profanacji. Wezwał wszystkich, aby zwróci-

li większą uwagę na bezpieczeństwo kościołów oraz zachęcił do gorącej modlitwy przebłagalnej.<sup>36</sup>

W nurt nauczania pasterskiego Administratora Diecezji należy wpisać wielkopostne wezwanie do duchowej odnowy Kościoła diecezjalnego. Ksiądz Biskup, świadom, iż w życiu duchowym diecezji włocławskiej istnieje ogromny potencjał, który nie zawsze jest właściwie wykorzystywany dla dobra i rozwoju człowieka, Narodu i Kościoła przez bezsensowne spory i walki, wzywał do odnowy Kościoła lokalnego, podawał motywy i cele tej odnowy, wskazywał na potrzebę podejmowania pracy nad kształtowaniem sumienia oraz wskazywał na to, że odnowa wewnętrzna jest owocem współpracy z Bogiem. Zdaniem Księdza Biskupa, promotorami odnowy powinni być kapłani – kaznodzieje, katecheci i spowiednicy, których zachęcał do gorliwej pracy duszpasterskiej i sakramentalnej nad kształtowaniem ludzkich sumień w sakramencie pokuty.<sup>37</sup>

Wezwanie do bezpośredniego przygotowania diecezji na Krajowy Kongres Eucharystyczny, odczytane w kościołach diecezji w II niedzielę wielkanocną, to kolejny ważny element spełniania posługi nauczania Administratora Diecezji. Dotyczyło ono niektórych momentów życia religijnego, takich między innymi, jak: uroczystość I Komunii świętej, niedzielna Msza święta, trzeźwość, dobroć i zgoda, Eucharystia i kapłaństwo. Biskup mobilizował duszpasterzy, aby uczynili wszystko, by I Komunia święta w parafiach miała uroczystą i wyjątkową oprawę, wzywał do większego poszanowania świętości niedzieli. Prosił, aby trzy kolejne niedziele – 24 i 31 maja oraz 7 czerwca poświęcić: pierwszą – trzeźwości i ekspiacji za grzechy pijaństwa; drugą – rozmyślanii i czynieniu dobroci, a trzecią – zgodzie i pojednaniu międzyludzkemu. Zachęcał jednocześnie kapłanów i wiernych świeckich do osobistego udziału w czerwcowych uroczystościach Kongresu Eucharystycznego, pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny oraz beatyfikacji Sługi Bożego biskupa Michała Kozala.<sup>38</sup>

Myśli o duchowości kapłana w czasie wakansu stolicy biskupiej Administrator Diecezji podjął i rozwinął na konferencjach wygłoszonych na zebraniach księży dziekanów, odbytych 12 lutego, 6 maja i 30 września 1987 r. Wskazywał, że okres wakansu stolicy biskupiej nie powinien oznaczać czasu próżni, ale dawać okazję do refleksji nad przemijalnością czasu i trwałością Kościoła, nad dziedzictwem diecezji i współodpowiedzialnością za nią. Wzywał wszystkich kapłanów do brania odpowiedzialności za Kościół, do zastanowienia się, „jake nasiona dzisiaj sieją, co zostawiają w spuściznie następnym pokoleniom”.<sup>39</sup> Nauczał: „im dłuższy okres wakansu, tym większa na nas spoczywa odpowiedzialność za Kościół jutra, za plony, które

dojrzewają i będą gotowe do żniwa”.<sup>40</sup> Jego nauczanie wzywało kapłanów do rachunku sumienia, w którym Administrator, przygotowując diecezję na przybycie nowego biskupa diecezjalnego, stawiał pytania: „Jak w procesie przemijania strzeżemy tego, co trwałe? Jaką znajomość Chrystusa i Jego nauki dzięki naszej posłudze zdobyli ci, którzy są z nami, dla których jesteśmy nauczycielami i pasterzami?” Powołując się zaś na słowa Seneki, że „człowiek dobry nie pragnie pochwały, lecz jedynie zasłużenia na nią”, wzywał do spokojnej i gorliwej pracy duszpasterskiej, a nie pragnienia pochwał i godności.<sup>41</sup> Mobilizował do „pielgrzymowania w wierze i udziału w beatyfikacji Sługi Bożego biskupa Michała Kozala w Warszawie i do uroczystego powitania go we Włocławku w czasie uroczystości dziękczynnych za beatyfikację”.<sup>42</sup>

W konferencji zaś odbytej po pielgrzymce papieskiej i po beatyfikacji biskupa Kozala, w nawiązaniu do słów homilii Jana Pawła II, nauczał: „nie wolno nam doprowadzić do przedziału między duchowieństwem a wiernymi świeckimi i to nie w dziedzinie spełnianych funkcji w Kościele, ale w zakresie warunków życia, naszego uposażenia. Jeżeli wdrze się między duchowieństwo a lud nam powierzony obcość, nasze posługiwanie będzie mało skuteczne. Powinniśmy umieć dzielić się ze słabymi, potrzebującymi, dzielić się tym, co mamy, a nie jeszcze ich obdzierać”.<sup>43</sup>

Pewnego rodzaju kontynuacją tego nauczania skierowanego do kapłanów diecezji włocławskiej, a jednocześnie przygotowaniem duchowym do Kongresu Eucharystycznego i do przyjazdu Ojca Świętego do Polski oraz beatyfikacji Sługi Bożego biskupa Michała Kozala miało być zorganizowane w dniu 13 i 14 maja 1987 r. z inicjatywy Administratora Diecezji kapłańskiego dnia skupienia w Łądzie nad Wartą. Skupienie to wpisało się mocno w pamięć duchowieństwa, gdyż odbyło się w miejscu, gdzie biskup Kozal, po aresztowaniu, wraz z kapłanami włocławskimi był więziony.<sup>44</sup>

Bardzo doniosłe i ważne społecznie oraz odważne i zdecydowane było nauczanie biskupie wyrażone w liście Administratora Diecezji i biskupa pomocniczego Czesława Lewandowskiego do kapłanów o postawie pasterskiej w latach kryzysu gospodarczego, skierowane przed wyjazdem *ad limina Apostolorum*, 6 grudnia 1987 r. Biskupi skierowali do kapłanów konkretne wskazania odnośnie do ich postawy w okresie kryzysu gospodarczego, prosząc o prawdziwie kapłańską postawę pełną miłości i miłosierdzia, nie dającą zgorznienia stylem życia, ale starającą się pomagać chorym, cierpiącym, biednym i potrzebującym, dzieciom i młodzieży. „Gdyby doszło do tego – nauczali Biskupi – że gniew ludzi głodnych skieruje się na sytych, niech wszyscy wiedzą, że kapłani pierwsi szli rozdzielać chleb, pomagać rodzinom wielo-

dzielnym, organizować pomoc dla chorych, że oni cierpią z ludem i nim nie gardzą”.<sup>45</sup> Celem powyższych wskazań była troska o podjęcie odpowiednich inicjatyw we wspólnotach parafialnych w zakresie wzajemnej pomocy i jednocześnie zachęta do zdania egzaminu z kapłańskiej postawy i wspólnego zaradzenia trudom kryzysu gospodarczego. Pewnego rodzaju zapowiedzią wspomnianego listu było słowo pasterskie Administratora Diecezji na 43. Tydzień Miłosierdzia.<sup>46</sup>

Uwieńczeniem nauczania pasterskiego i duchowego przygotowania kapłanów do powitania i przyjęcia nowego pasterza diecezji była konferencja bpa Andrzejewskiego wygłoszona na zebraniu księży dziekanów dnia 29 grudnia 1987 r., na zakończenie wakansu stolicy biskupiej, a więc po ogłoszeniu 23 grudnia tegoż roku nominacji nowego pasterza diecezji wrocławskiej w osobie bpa Henryka Muszyńskiego. Konferencja, zatytułowana *Kapłan wobec nowego biskupa diecezjalnego*, została wygłoszona w dniu kanonicznego objęcia diecezji przez nowego ordynariusza i była powitaniem pasterza diecezji. Bp Andrzejewski dziękował Bogu, że skończył się czas wakansu stolicy biskupiej i zachęcał kapłanów do skupienia się wokół osoby nowego pasterza, wzywał do okazywania mu zaufania, czci i posłuszeństwa.<sup>47</sup>

Okazją do nauczania pasterskiego, wyjaśniania prawd wiary i przygotowywania rodziny diecezjalnej na przyjęcie nowego pasterza diecezji wrocławskiej były kierowane na piśmie słowa do pielgrzymów sieradzkich<sup>48</sup> i kaliskich,<sup>49</sup> do rodziców, dzieci i młodzieży na rozpoczęcie roku szkolnego i katechetycznego,<sup>50</sup> a także z okazji różnych świąt kościelnych (ku czci Matki Bożej Częstochowskiej w kościele Św. Jana we Wrocławku<sup>51</sup>) i państwowych (wmurowanie tablicy pamiątkowej w kościele Św. Jana we Wrocławku w 69. rocznicę odzyskania niepodległości); uroczystości diecezjalnych (pielgrzymka katechetów do Lichenia,<sup>52</sup> poświęcenie tablicy w kościele parafialnym w Osiecinach ku czci Męczenników Eucharystii – ks. Matuszewskiego i ks. Kurzawy,<sup>53</sup> jubileusz 50-lecia koronacji obrazu Matki Bożej w Charłupi Małej,<sup>54</sup> obchody 25. rocznicy śmierci biskupa Franciszka Korszyńskiego,<sup>55</sup> pielgrzymka kapłanów i delegacji parafialnych z diecezji na Jasną Górę,<sup>56</sup> święcenia kapłańskie<sup>57</sup>); uroczystości parafialnych, w których Administrator Diecezji brał udział: wizytacje parafii<sup>58</sup>, wmurowania kamienia węgielnego pod kościoły w parafii Kaczki,<sup>59</sup> Morzyczynie<sup>60</sup> i Ciepieniu,<sup>61</sup> poświęcenia (kościół Św. Antoniego w Zduńskiej Woli,<sup>62</sup> kaplicy w Sługocinie w parafii Łądek,<sup>63</sup> placu pod budowę nowego kościoła p.w. NMP Królowej Polski w Koninie<sup>64</sup> i w Lipnie,<sup>65</sup> poświęcenie kaplicy filialnej w miejscowości Przewóz w parafii Połajewo<sup>66</sup>); a także jubileuszy (100-lecia urodzin ks. Józefa Malkiewicza w Ostrowąsie,<sup>67</sup> 60-lecia, 50-lecia i 25-lecia kapłaństwa<sup>68</sup>),



podczas których bp Andrzejewski głosił homilie, przemawiał czy przekazywał swoje odezwy, wskazania i komunikaty. Nie sposób ich tutaj wszystkich wymienić, ale było ich bardzo wiele jak na trzynastcie miesięcy administrowania diecezją, co świadczy o wielkiej trosce i wysiłku Administratora Diecezji włochołwskiej w dzieło nauczania i przepowiadania Dobrej Nowiny w diecezji włochołwskiej.

Ważnym i znaczącym nurtem nauczania pasterskiego bpa Andrzejewskiego było przygotowywanie kapłanów i wiernych świeckich do przyjęcia nowego pasterza diecezji włochołwskiej. Był to specjalny i wyjątkowy wątek jego nauczania wyływający ze zrozumienia, czym jest wakans stolicy biskupiej. Biskup wzywał i zachęcał do gorliwej modlitwy w intencji nowego biskupa diecezjalnego, do odprawiania Mszy świętej według specjalnego formularza, prosił, aby diecezja przyjęła nowego pasterza jako męża Bożego i dar Ojca Świętego, aby przyjęła go z radością i gotowością niesienia mu pomocy, by słuchała go ze czcią i posłuszeństwem. Temu celowi – jak to wyżej zaznaczono – służyły między innymi cztery konferencje wygłoszone do dziekanów, a przez nich do wszystkich kapłanów diecezji. Administrator Diecezji uważał to za swoją najważniejszą rolę i zadanie i wypełnił je gorliwie i umiejętnie, z pożytkiem dla diecezji włochołwskiej. Poza tym w swoim nauczaniu podjął wiele myśli i inicjatyw zmierzających do odrodzenia i ubogacenia Kościoła lokalnego.

Podczas drugiego, krótkiego, okresu wakansu włochołwskiej stolicy biskupiej, na początku kwietnia 1992 r., bp Andrzejewski jako administrator diecezji przemawiał w dniu 5 kwietnia w czasie ingresu metropolity gnieźnieńskiego Henryka Muszyńskiego. Mówił wtedy, sięgając do wielu wydarzeń historycznych, o duchowej wymianie darów między Kościołem włochołwskim a gnieźnieńskim. Powiedział tam między innymi: „Diecezja włochołwska staje dziś wobec swego Metropolity, który do niedawna przez ponad cztery lata kierował Kościołem nad Wisłą, by w duchu wiary i eklezjalnej komunii wyrazić słowa czci i złożyć najlepsze życzenia. Słowa bowiem wdzięczności za gorliwą pracę duszpasterską zostały już wypowiedziane – jak przystało – we Włochołwku. [...] Nie możemy dziś oprzeć się refleksji co do duchowej wymiany darów między naszymi Kościołami, tej w tysiącletniej historii i tej obecnej [...] kiedy kolejny osiemnasty biskup przechodzi z Włochołwka na stolicę do Gniezna. Ta wymiana rodzi wiele duchowych owoców”.<sup>69</sup>

Również w czasie święceń i ingresu nowego pasterza diecezji bpa Bronisława Dembowskiego w poniedziałek wielkanocny, 20 kwietnia 1992 r., bp Andrzejewski wygłosił w katedrze słowo powitalne. Stanowiło ono syn-

tetyczny obraz diecezji, z sygnalizacją ciężaru zadań, jakie stają przed nowym biskupem.<sup>70</sup> „Wobec ogromu zadań – mówił – niech nie lęka się Twoje serce. Niech na Kujawach, gdzie pod Płowcami walczył z Krzyżakami Twój przodek, ożyje cała siła Twego szlachetnego, rycerskiego rodu. Niech zetknięcie z ziemią kujawską wzbudzi moc jak u mitycznego herosa [...] Nie lękaj się! Staje przed Tobą dwóch biskupów pomocniczych, kolegium konsultorów, kapituła katedralna i kolegiacka, jest do dyspozycji 510 kapłanów diecezjalnych i 85 zakonnych [...] Pamiętaj, Eksceleńco, że w Wielki Czwartek ci kapłani razem z biskupami pomocniczymi wyciągnęli swoje spracowane ręce, by wspólnie dokonać konsekracji oleju krzyżma świętego, ze świadomością, że będzie on potrzebny do dzisiejszej konsekracji, byś został Pomazańcem Bożym. Gest wyciągniętych rąk był niezwykle wymowny – to była manifestacja jedności z biskupem, który dziś ma się stać naszym pasterzem”.<sup>71</sup>

W przemówieniu w refektarzu seminaryjnym, po uroczystości święceń biskupich, bp Andrzejewski zapewnił nowego pasterza diecezji włocławskiej, że „będzie mu łatwiej poznać diecezję, bo jest ona mniejsza,<sup>72</sup> a cnoty i wady mimo naszej pracy wewnętrznej niewiele się zmieniły od czasów saskich, kiedy pasterzem na Kujawach był biskup Antoni Sebastian Dembowski,<sup>73</sup> który – mimo że był senatorem Rzeczypospolitej – chętnie do Włocławka przyjeżdżał. My życzymy Waszej Eksceleńcy, by od nas niechętnie wyjeżdżał, a kiedy wyjedzie, chętnie wracał”.<sup>74</sup>

### 3. Realizacja obowiązku uświęcania

Kodeks prawa kanonicznego tak mówi o obowiązkach biskupów: biskup diecezjalny, pamiętając o tym, że ma obowiązek dawania przykładu świętości poprzez miłość, pokorę i prostotę życia, powinien wszelkim sposobem zabiegać o wzrost świętości wiernych zgodnie z ich powołaniem. A ponieważ jest on głównym szafarzem tajemnic Bożych, powinien ustawicznie zabiegać o to, by wierni powierzeni jego pieczy dzięki sprawowaniu sakramentów wzrastali w łasce oraz poznawali tajemnicę paschalną i nią żyli.<sup>75</sup>

Posługa uświęcania zatem wykracza daleko poza obszar zakreślony obrzędami sakramentalnymi. Dotyczy bowiem całej sfery praktyk religijnych o charakterze wspólnotowym i indywidualnym, odnosi się do utrzymywania wiary i rozwoju życia Bożego we wspólnocie diecezjalnej, obejmuje szeroki zasięg i intensywność przeżyć religijnych, podtrzymywanie i umacnianie ducha Bożego i kościelnego, uszlachetnianie człowieka i wiązanie go z celem ostatecznym. Zdobywaniu tego celu w pasterskiej działalności uświęcania wiernych przez bpa Romana Andrzejewskiego służyć miały: sprawowanie ofiary Mszy świętej, udzielanie sakramentów świętych i sakramentaliów,

organizowanie podniosłych uroczystości i nabożeństw, rozwijanie kultu Matki Bożej i świętych, prowadzenie diecezjalnych akcji duszpasterskich i apostołskich, dla których Biskup dawał impuls, inspirację, inicjatywę, aprobatę czy przewodnictwo, oczywiście w ramach przewidzianych prawem kanonicznym. W wypełnianiu tej biskupiej posługi wobec ludu Bożego bp Andrzejewski jako administrator diecezjalny czuł się przede wszystkim szafarzem łaski Bożej i Kościoła, sługą Boga i człowieka. We wszystkich tych działaniach i posługach religijnych chodziło Administratorowi Diecezji o uwielbienie Boga w różnych Jego tajemnicach, podziękowanie za niezwykle dary, jakie wierni otrzymali z nieba, ożywienie wiary i własne uświęcenie. Znajduje to swoje odbicie i odzwierciedlenie w omówionej już jego posłudze nauczania, a także w realizowaniu posługi uświęcania, jak i w działalności pasterskiej.

Już na początku swego tymczasowego kierowania diecezją wrocławską, nawiązując do tradycji, jaką były modlitewne spotkania rodzin zakonnych z bpem Janem Zarębą w uroczystość Oczyszczenia Najśw. Maryi Panny, Administrator zaprosił wszystkie rodziny zakonne z diecezji do katedry na wspólną modlitwę i dziękczynienie za łaskę powołania do życia konsekrowanego wraz z prośbą o dar wierności Kościołowi na obranej drodze życia.<sup>76</sup> Natomiast do czcicieli Matki Bożej Ostrobramskiej w parafiach wrocławskich skierował w styczniu 1987 r. słowo zaproszenia do wspólnej modlitwy przed kopią cudownego obrazu Matki Bożej z Ostrej Bramy w bazylice katedralnej, co miało ożywić kult Bożej Matki, zespolic wszystkich Jej czcicieli i zainteresować Kościołem na Wschodzie.<sup>77</sup> Modlitwy te odbyły się w dniach od 15 do 22 listopada 1986 r.<sup>78</sup> oraz 2 lutego 1987 r.<sup>79</sup> i były nawiązaniem do jubileuszu 600-lecia chrystianizacji Litwy.

W nurt realizacji posługi uświęcania wpisują się organizowane modlitwy o rychłą beatyfikację Sługi Bożego biskupa Michała Kozala i przygotowanie do Kongresu Eucharystycznego, same uroczystości beatyfikacyjne w Warszawie podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Polski oraz diecezjalne uroczystości dziękczynne za beatyfikację. Otóż z woli Administratora Diecezji niedziela 25 stycznia 1987 r. była dniem modlitwy całej diecezji o rychłą beatyfikację biskupa Kozala.<sup>80</sup> Centralna uroczystość odbyła się na katedrze, a podobne uroczystości i modlitwy miały miejsce we wszystkich parafiach diecezji. W czasie tych uroczystości odczytany został list pasterski bpa Andrzejewskiego skierowany do wszystkich wiernych w diecezji.<sup>81</sup>

Jak już wspomniano, tymczasowe kierowanie diecezją przez bpa Andrzejewskiego przypadało na czas, kiedy Kościół w Polsce przeżywał II Krajowy Kongres Eucharystyczny i III pielgrzymkę Jana Pawła II, który w niedzielę 14 czerwca 1987 r. miał wynieść na ołtarze Sługę Bożego biskupa Michała

Kozala. Wydarzenia te inspirowały Biskupa Administratora do bezpośredniego przygotowania każdej parafii do ich należytego i owocnego przeżycia. Stąd wzywał i zachęcał duszpasterzy, aby w swoich wspólnotach parafialnych w okresie Wielkiego Postu organizowali misje i rekolekcje oraz nabożeństwa adoracyjne przygotowujące do tych kościelnych i religijnych wydarzeń, aby w ten sposób zostało odnowione życie Boże w każdym chrześcijaninie.<sup>82</sup> Jednocześnie zarządził, aby uroczystości pierwszokomunijne w diecezji miały szczególnie uroczysty charakter, tak pod względem przygotowania wewnętrznego, jak i pod względem oprawy zewnętrznej.<sup>83</sup> Przygotowania do Kongresu Eucharystycznego miały także wyzwolić i obudzić u wiernych świeckich poszanowanie Dnia Pańskiego, trzeźwość, dobroć i zgodę, pomoc potrzebującym poprzez różne zespoły parafialne oraz wspinałomyślność wobec ludzi innych wyznań i niewierzących.<sup>84</sup> Zdaniem Biskupa Administratora, „zapowiedziane uroczystości jawią się jako szczególne znaki Bożego Miłosierdzia [...] które zachęcają do pełnej ufności w zbawczy plan Boży, w którym jawi się również Sługa Boża siostra Faustyna Kowalska”.<sup>85</sup> Wyraził nadzieję, że będzie ona kolejną patronką Kościoła wrocławskiego pochodzącą z diecezji, która sprawi, byśmy kult Miłosierdzia Bożego traktowali jako podziękowanie za gest wyciągniętej do nas Bożej ręki, wdzięczność za tysiącletnią już prawie wierność wrocławskiego Kościoła wobec Chrystusa i Stolicy Piotrowej.<sup>86</sup> Pragnąc, aby uroczystości stały się okazją do uświęcenia diecezji wrocławskiej, bp Andrzejewski zapraszał wiernych do wzięcia osobistego udziału w uroczystościach.

Sam ich przebieg był ogłoszony i podany do wiadomości wszystkim kapłanom i wiernym świeckim.<sup>87</sup> W niedzielę 14 czerwca 1987 r. o godz. 10 przed Pałacem Kultury i Nauki w Warszawie została odprawiona uroczysta Msza święta zamykająca II Krajowy Kongres Eucharystyczny, w czasie której Ojciec Święty dokonał beatyfikacji biskupa Michała Kozala. Jan Paweł II powiedział wtedy: „niech biskup Michał Kozal będzie jednym jeszcze patronem naszych trudnych czasów, pełnych napięcia, nieprzyjaźni i konfliktów. Niech będzie wobec współczesnych i przyszłych pokoleń świadkiem tego, jak wielka jest moc łaski naszego Pana Jezusa Chrystusa – Tego, który »do końca umiłował«”.<sup>88</sup>

W tydzień po wyniesieniu na ołtarze do chwały błogosławionych biskupa Michała Kozala, w niedzielę 21 czerwca, odbyły się we Wrocławku, z udziałem całego Episkopatu Polski uroczystości dziękczynne za beatyfikację. Były one wyrazem hołdu złożonego przez diecezję wrocławską wobec Biskupa Męczennika, a jednocześnie wyrazem duchowej łączności z Błogosławionym i pragnieniem podjęcia misji wobec Kościoła i świata, jaka była

treścią jego życia.<sup>89</sup> Stąd uroczystości te, w których Administrator Diecezji pełnił rolę gospodarza, były także wypełnianiem przez niego posługi uświęcania, w której czynny udział brał cały Episkopat Polski.

Podobne uroczystości odbyły się w sanktuarium maryjnym w Licheniu – 15 sierpnia, następnie 8 września w Charłupi Małej, gdzie zostały połączone z jubileuszem 50-lecia koronacji obrazu Matki Bożej, w Kaliszu w sanktuarium świętego Józefa – 27 września oraz w Łądzie nad Wartą u Księży Salezjanów – 18 października, gdzie Błogosławiony od 15 stycznia 1940 r. do 3 kwietnia 1941 r. był internowany wraz z innymi kapłanami, zanim został przewieziony do obozu w Dachau. Kształt, rozmiar i charakter tych uroczystości wypływały z inicjatywy Administratora Diecezji, pragnącego, aby dziękczynienie za beatyfikację biskupa Kozala miało również charakter regionalny, uświadamiający kapłanom i wiernym znaczenie pośrednictwa tego Błogosławionego dla Kościoła włocławskiego.<sup>90</sup>

W dzieło uświęcania diecezji włocławskiej w czasie wakansu stolicy biskupiej wpisała się również pielgrzymka kapłanów i delegatów parafialnych z diecezji na Jasną Górę. Zgodnie z inicjatywą i zarządzeniem Administratora Diecezji w dniach 25 i 26 listopada tego samego roku kapłani z diecezji oraz delegacje parafialne dziękowały Matce Najświętszej za przyjazd Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny, II Krajowy Kongres Eucharystyczny i beatyfikację biskupa Michała Kozala. Była to także prośba o potrzebne łaski i Boże błogosławieństwo na czas nawiedzenia kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w rodzinach całej diecezji.<sup>91</sup>

Sprawowanie posługi uświęcania to także organizowanie zamkniętych rekolekcji dla młodzieży,<sup>92</sup> skupienia i spotkania modlitewne z młodzieżą klas maturalnych,<sup>93</sup> spotkanie z młodzieżą w Niedzielę Palmową w katedrze włocławskiej<sup>94</sup> i z młodzieżą klas VIII szkół podstawowych i klas III szkół zawodowych w Licheniu<sup>95</sup> oraz Ostrowąsie,<sup>96</sup> wielkanocne spotkanie z młodzieżą akademicką miasta Włocławka,<sup>97</sup> pielgrzymka młodzieży maturalnej na Jasną Górę,<sup>98</sup> kwietniowa pielgrzymka katechetów do Lichenia, której przewodniczył Administrator Diecezji,<sup>99</sup> diecezjalne uroczystości dziękczynne za zebrane plony w Charłupi Małej<sup>100</sup> oraz X Dni Kultury Chrześcijańskiej w Kaliszu.<sup>101</sup>

Wszystkie te przedsięwzięcia, zachęty, wezwania i zarządzenia bpa Andrzejewskiego wskazują jednoznacznie, jak bardzo w czasie wakansu stolicy biskupiej leżała na sercu Administratorowi troska o uświęcenie kapłanów i wiernych świeckich powierzonych czasowo jego pasterskiej pieczy. Dostrzegalny jest w nich wielki wkład osobisty, szczególnie organizacyjno-duszpasterski i administracyjno-apostolski bpa Andrzejewskiego w dzieło nie tylko

podtrzymywania, ale i budowania oraz ubogacania Kościoła wrocławskiego. Ksiądz Biskup nie szczędził wysiłku, aby rozbudzić życie religijne wiernych, a kapłanom dać stosowne impulsy i wskazania do uświęcania siebie i wiernych.

#### 4. Kierowanie i zarządzanie wspólnotą diecezjalną

Zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, na administratorze diecezjalnym ciąży obowiązek rządzenia powierzonym Kościołem partykularnym, przy czym przysługuje mu władza ustawodawcza, wykonawcza i sądowa.<sup>102</sup> Powinien jednak pamiętać o zasadzie: *Sede vacante nihil innovetur*, która nie pozwala administratorowi diecezjalnemu na przeprowadzanie trwałych zmian w życiu Kościoła diecezjalnego, którym tymczasowo kieruje. Jej sprawowanie w Kościele partykularnym – tak jak w wypadku biskupa diecezjalnego – powinno mieć charakter ojcowski i pasterski, odznaczający się duchem miłości i troski względem wszystkich powierzonych jego pieczy pasterskiej.<sup>103</sup> Kierując zatem czasowo powierzonym sobie ludem Bożym, administrator diecezjalny powinien wytyczać kierunki działania, mobilizować do pracy duszpasterskiej, pouczać, udzielać rad, zachęcać i sam dawać dobry przykład. Tak pojętej i rozumianej władzy administratora diecezjalnego nie sprzeciwia się fakt, iż z urzędem tym jest złączona władza rządzenia, która polega przede wszystkim na podejmowaniu działań zmierzających do budowania i rozwijania powierzonej tymczasowo wspólnoty wiernych poprzez akty ustawodawcze.<sup>104</sup> Władza ta służy także realizacji nauczania i uświęcania wiernych w diecezji, a także powinna być służbą, która jest wpisana w sprawowanie funkcji pasterskiej.<sup>105</sup> W tym też kierunku powinna zmierzać troska administratora diecezjalnego, aby dobro duchowe i zbawienie wiernych powierzonej mu tymczasowo diecezji było zachowane i ocalone. Dlatego konieczne są jego starania o należyte i właściwe funkcjonowanie Kościoła partykularnego oraz o jego jedność. O tak rozumianą wspólnotę, uporządkowaną i zdążającą do zbawienia wiecznego, powinien się nieustannie troszczyć. Wiele z tych kwestii zostało już podjętych, należy jednak raz jeszcze do niektórych wrócić, jak też podjąć te, które bezpośrednio odnoszą się do posługi kierowania i rządzenia wspólnotą diecezjalną.

Pierwszym zadaniem bpa Andrzejewskiego jako administratora diecezji, tuż po wyborze na ten urząd, było zorganizowanie pogrzebu bpowi Janowi Zarębie. Wraz z Kurią Diecezjalną ustalił szczegółowy program uroczystości pogrzebowych, w których sprawował rolę gospodarza. Podczas eksportacji zwłok z rezydencji biskupów wrocławskich do katedry, której przewodniczył kardynał Franciszek Macharski, bp Andrzejewski wygłosił

homilię. Jej myślą wiodącą były słowa z Apokalipsy: „Błogosławieni, którzy umierają w Panu, i których czyny idą wraz z nimi” (Ap 14, 13).<sup>106</sup> W sam dzień pogrzebu powitał wszystkich uczestników liturgii pogrzebowej,<sup>107</sup> a na jej zakończenie w imieniu własnym, kolegium konsultorów, kapituły katedralnej i kolegiackiej kaliskiej, duchowieństwa i wiernych podziękował Prymasowi Józefowi Glempowi za przewodniczenie liturgii Mszy świętej i wygłoszenie homilii oraz wszystkim uczestnikom pogrzebu: nuncjuszowi apostołskiemu, członkom Episkopatu Polski, rodzinie, licznym delegacjom uczelnianym, władzom wojewódzkim i miejskim oraz wszystkim wiernym.

W grudniu 1986 r. Administrator Diecezji przeprowadził pierwsze konieczne zmiany personalne odnoszące się do zmian proboszczowskich<sup>108</sup> i wikariuszowskich,<sup>109</sup> następne dokonane zostały w marcu następnego roku, podczas których mianował wicedziekanów, administratorów parafii, poczynił zmiany wikariuszowskie oraz mianował spowiedników alumnów Wyższego Seminarium Duchownego.<sup>110</sup> Wiele zmian personalnych poczynił Biskup Administrator w czerwcu 1987 r. Były to nominacje dziekańskie i wicedziekańskie, skierował 28 neoprezbiterów na pierwsze placówki, dokonał zmian wikariuszowskich i proboszczowskich, wysłał siedmiu księży na studia, a sześciu kapłanów zostało przeniesionych na zasłużoną emeryturę.<sup>111</sup> Kolejne zmiany personalne przeprowadził we wrześniu.<sup>112</sup> Jedną zmianę personalną Biskup Administrator podjął w czasie drugiego wakansu stolicy biskupiej.<sup>113</sup>

Obmyślił nową formę wręczenia dekretów wikariuszowskich neoprezbiterom. Ze względu na pamięć o dwóch duszpasterzach, Męczennikach Eucharystii, tj. o ks. Wincentym Matuszewskim i ks. Józefie Kurzawie, zamordowanych przez hitlerowców w 1940 r. w odwet na zorganizowanie procesji Bożego Ciała – dziś ogłoszonych już jako błogosławieni, Administrator Diecezji na miejsce wręczenia dekretów nominacyjnych do pracy duszpasterskiej w diecezji wybrał Osiećciny. Dnia 23 czerwca 1987 r. po nabożeństwie eucharystycznym i słowie skierowanym do neoprezbiterów i przybyłych księży proboszczów, do których kierowani byli nowo wyświęceni kapłani, Biskup wskazując na budujący przykład jedności kapłańskiej Męczenników, prosił o taką jedność i współpracę kapłańską dzisiaj.<sup>114</sup>

Do najważniejszych momentów posługi pasterskiej Administratora Diecezji w czasie wakansu wrocławskiej stolicy biskupiej należy niewątpliwie współudział w zorganizowaniu uroczystości beatyfikacyjnych Sługi Bożego Michała Kozala w Warszawie, które odbyły się 14 czerwca 1987 r., jak też zorganizowanie uroczystości dziękczynnych za beatyfikację w diecezji,

połączonych z 221 Konferencją Plenarną Episkopatu Polski. Poczynaniom tym i różnym pracom organizacyjnym bp Andrzejewski przewodził i koordynował działania Kurii Diecezjalnej i osób odpowiedzialnych za różne etapy przygotowań do tych uroczystości. Najpierw zadbał – o czym była już mowa – o duchowe przygotowanie kapłanów i wiernych świeckich. Potem poprzez okólniki Kurii Diecezjalnej organizował udział wspólnoty diecezjalnej w uroczystościach w Warszawie,<sup>115</sup> a na zebraniach księży dziekanów omawiał techniczne szczegóły wyjazdu do Warszawy.<sup>116</sup> Zarządził jednocześnie, aby koszta ponoszone przez diecezję z racji zorganizowania uroczystości beatyfikacyjnej w Warszawie były pokryte przez księży proboszczów i wikariuszy, w proporcji otrzymywanych wynagrodzeń, z dochodów własnych.<sup>117</sup>

Konferencja Episkopatu Polski i uroczystości dziękczynne za beatyfikację Biskupa Kozala we Włocławku w dniach 19-21 czerwca 1987 r. to następne przedsięwzięcie organizacyjne Administratora Diecezji. Uroczystości te rozpoczęły się obradami biskupów polskich w auli seminaryjnej im. Prymasa Tysiąclecia, na początku których bp Andrzejewski powitał dostojnych gości i pełnił rolę gospodarza. Podczas tej konferencji, po południu 19 czerwca, na prośbę Administratora Diecezji, Kardynał Józef Glemp dokonał poświęcenia tablicy pamiątkowej, umieszczonej nad drzwiami wejściowymi domu, w którym mieszkał biskup Kozal. Tablica ta została ufundowana i wykonana z inicjatywy bpa Andrzejewskiego i zawiera następującą treść: „W tym domu mieszkał Biskup Michał Kozal 13.VIII – 7.VIII. 1939 r. wyniesiony na ołtarze jako męczennik obozu Dachau przez Jana Pawła II w czasie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego w Warszawie 14. VI. 1987 r.”<sup>118</sup> Prymas Polski otworzył również w domu, w którym mieszkał Biskup Męczennik, wystawę poświęconą Błogosławionemu. Powstała ona także z woli i inicjatywy Administratora.<sup>119</sup> Aby dostojnym gościom uatrakcyjnić pobyt we Włocławku, bp Andrzejewski zaprosił ich do obejrzenia sztuki ukazującej postać błogosławionego biskupa Kozala pt. *Tam gdzie postawił Bóg*, którą wystawili alumni Wyższego Seminarium Włocławskiego.<sup>120</sup> Biskup Administrator zadbał również o to, aby biskupi spotkali się z wiernymi 56 parafii diecezji. Udali się do nich po południu 20 czerwca; odprawili Mszę świętą o Błogosławionym Męczenniku, głosili słowo Boże i prowadzili procesje eucharystyczne z racji oktawy Bożego Ciała.<sup>121</sup>

Centralne uroczystości dziękczynne odbyły się 21 czerwca z udziałem całego Episkopatu Polski. Administrator Diecezji najpierw powitał cały Episkopat Polski, a na zakończenie uroczystości podziękował za udział w uroczystościach biskupom, jak też tym wszystkim, którzy na uroczystości przybyli: władzom państwowym i miejskim, delegacjom KUL i ATK,



przełożonym zakonnym, straży pożarnej i harcerzom pełniącym funkcje porządkowe, służbie zdrowia, chórom, orkiestrze, duchowieństwu i wiernym świeckim.<sup>122</sup>

W roku 1987, a więc w czasie wakansu wrocławskiej stolicy biskupiej, przypadał termin udania się biskupów polskich metropolii warszawskiej, gnieźnieńskiej i poznańskiej *ad limina Apostolorum* do Rzymu. Zgodnie z panującą od dawna tradycją, utrwaloną w przepisach prawa kanonicznego, biskupi diecezjalni zobowiązani są co pięć lat przedstawiać papieżowi sprawozdanie o stanie powierzonej sobie diecezji.<sup>123</sup> Wakans biskupiej stolicy wrocławskiej spowodował, iż sprawozdanie to był zobowiązany złożyć administrator diecezji tymczasowo kierujący diecezją. Stąd ważnym elementem posługi pasterskiej bpa Andrzejewskiego jako administratora diecezji była wizyta, wraz z pomocniczym biskupem wrocławskim Czesławem Lewandowskim, w Wiecznym Mieście, w dniach 15-22 grudnia tego roku.<sup>124</sup> Z tej okazji został wydany list pasterski podpisany przez bpa Andrzejewskiego i bpa Lewandowskiego, przypominający o tej wizycie, jej znaczeniu i programie. „Jako biskupi Kościoła Wrocławskiego – pisali Biskupi – będziemy mieli możliwość złożyć w imieniu całej diecezji szczególne wyrazy wdzięczności wobec Namiestnika Chrystusowego za wyniesienie na ołtarze błogosławionego Biskupa Michała Kozala”. Biskupi zwrócili się z prośbą o gorącą modlitwę zarówno w intencji Ojca Świętego Jana Pawła II, jak i wszystkich biskupów udających się do Rzymu.<sup>125</sup> Wizyta *ad limina Apostolorum* była także okazją do wywiadu i przemówienia Administratora Diecezji w Radiu Watykańskim, podczas którego mówił on o procesie beatyfikacyjnym i kulcie błogosławionego biskupa Michała Kozala w diecezji oraz o uroczystościach dziękczynnych we Wrocławku.<sup>126</sup>

W trosce o właściwą i skuteczną katechizację młodzieży Administrator Diecezji organizował spotkania i konferencje diecezjalne i rejonowe księży wikariuszy uczących młodzież. Spotkania takie miały miejsce w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa we Wrocławku 15 grudnia 1986 r.,<sup>127</sup> 25 lutego 1987 r. w Piotrkowie Kujawskim,<sup>128</sup> 16 września w Licheniu.<sup>129</sup> W czasie tych spotkań podkreślał potrzebę rozbudzenia nadziei oraz odrodzenia religijnego i moralnego młodzieży, przedkładał propozycje programu duszpastersko-katechetycznego: *Młodzież w drodze na Kongres Eucharystyczny*. Przewodniczył rejonowym konferencjom katechetycznym, jakie odbyły się 31 sierpnia i 1 września 1987 r.,<sup>130</sup> oraz przyczynił się do zorganizowania diecezjalnego zjazdu ministrantów i lektorów, który odbył się w Łądzie nad Wartą 10 października tego samego roku, jak i konferencji księży wizytatorów nauki religii w dniu 15 października w Piotrkowie Kujawskim.<sup>131</sup>

W czasie wakansu stolicy biskupiej Administrator Diecezji przewodniczył rejonowym konferencjom duszpasterskim dla kapłanów. Najpierw w dniach 17 i 18 lutego we Włocławku, Koninie i Kaliszu, które poświęcone były celebracji Eucharystii z nowym mszałem papieża Pawła VI,<sup>132</sup> a następnie konferencjom jesiennym, które odbyły się także we Włocławku, Koninie i Kaliszu, w dniach od 18 do 20 listopada 1987 r. Ich tematem tym razem były dwie kwestie: *Rok Maryjny w duszpasterstwie* oraz *Kaznodziejstwo maryjne w świetle współczesnej mariologii*.<sup>133</sup>

Kierując tymczasowo diecezją, bp Andrzejewski pragnął ożywić duszpasterstwo w mieście biskupim. W tym celu, z jego inicjatywy, odbyło się 4 kwietnia 1987 r. spotkanie księży proboszczów miasta Włocławka, w czasie którego omówiono bieżące sprawy duszpasterskie, katechetyczne i administracyjno-kancelaryjne, dyskutowano nad ogólnym przygotowaniem miasta Włocławka na zbliżające się uroczystości dziękczynne po beatyfikacji biskupa Michała Kozala, a także postanowiono urządzić w listopadzie, pod hasłem *Pro Ecclesia et Patria*, Tydzień Kultury Chrześcijańskiej. Była to również okazja do podjęcia ustaleń odnośnie do funkcjonowania duszpasterstwa rodzin i organizowania rekolekcji.<sup>134</sup>

W czasie wakansu stolicy biskupiej, za przyzwoleniem i aprobatą Administratora Diecezji, została zorganizowana w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku konferencja rektorów wyższych seminariów duchownych w Polsce. Odbyła się ona w dniach od 1 do 3 września, a wzięło w niej udział 59 rektorów. Tematem obrad było zagadnienie ubóstwa w formacji kapłańskiej alumna.<sup>135</sup>

Wyrazem sprawowania tymczasowo władzy rządu i kierowania diecezją włocławską były uroczystości wmurowania kamienia węgielnego pod kościoły w parafii Kaczki,<sup>136</sup> Morzyczynie, w rodzinnej parafii Biskupa Administratora – Broniszewie<sup>137</sup> i, Ciepieniu<sup>138</sup>, poświęcenia kościołów i kaplic: kościoła Św. Antoniego w Zduńskiej Woli,<sup>139</sup> kaplicy w Sługocinie w parafii Łądek,<sup>140</sup> placów pod budowę kościołów: p.w. Najśw. Maryi Panny Królowej Polski w Koninie<sup>141</sup> i w Lipnie,<sup>142</sup> poświęcenie kaplicy filialnej w miejscowości Przewóz w parafii Połajewo.<sup>143</sup> Biskup wszystkim tym uroczystościom przewodniczył, głosząc słowo Boże, dziękując za podjęty trud budowy świątyń, zachęcając i wzywając do dawania świadectwa życia chrześcijańskiego.

Jako administrator bp Andrzejewski wręczył również odznaczenia kościelne *Pro Ecclesia et Pontifice* wiernym świeckim: p. Mieczysławowi Sufradze – organiście z parafii Godynice<sup>144</sup> i p. Michałowi Różyckiemu – organiście z parafii Russocice.<sup>145</sup>

Administrator Diecezji, pamiętając o zasadzie *Sede vacante nihil innovetur*, nie powodował trwałych zmian, które mogłyby spowodować szkodę diecezji lub postawić nowego biskupa przed faktami dokonanymi. Jednakże jego duża aktywność pasterska i wielopłaszczyznowa – mimo pewnych prawnych ograniczeń – działalność ustawodawczo-administracyjna, pastersko-ewangelizacyjna powodowała, iż życie wakującej diecezji wrocławskiej było stałym rytmem, ożywiającym wiele dziedzin życia kościelnego i religijnego.

## 5. Ustanie urzędu

Urząd administratora diecezjalnego ustaje z chwilą objęcia w posiadanie diecezji przez nowego biskupa, czyli w chwili dokonania kanonicznego objęcia diecezji w obecności kanclerza kurii, poprzez przedstawienie kolegium konsultorów pisma apostolskiego.<sup>146</sup> Tak też się stało w przypadku pierwszego wakansu wrocławskiej stolicy biskupiej. Dnia 23 grudnia 1987 r. pasterzem diecezji wrocławskiej został mianowany bp Henryk Muszyński.<sup>147</sup> Po ogłoszeniu wiadomości o biskupie wrocławskim przez odpowiednie urzędy w Rzymie i w Warszawie, Administrator Diecezji wraz z bpem Czesławem Lewandowskim udali się do Pelplina, by w imieniu diecezji złożyć nowemu ordynariuszowi gratulacje, wyrazić czci, miłości i oddania. Na spotkaniu tym ustalono termin kanonicznego objęcia władzy w diecezji na dzień 29 grudnia 1987 r. Biskup Henryk Muszyński przybył do siedziby biskupów wrocławskich 29 grudnia o godz. 9, gdzie został powitany przez Administratora Diecezji, bpa Czesława Lewandowskiego, kapitułę katedralną i kolegium konsultorów. Członkom tegoż kolegium, w obecności kanclerza Kurii Diecezjalnej, a więc zgodnie z przepisami prawa,<sup>148</sup> przedstawił pismo Prymasa Polski powiadamiające o nominacji na biskupa wrocławskiego i upoważnienie Ojca Świętego Jana Pawła II do objęcia urzędu bez obowiązku czekania na odpowiednie dokumenty papieskie, złożył wyznanie wiary i tym samym objął kanonicznie diecezję wrocławską jako jej biskup diecezjalny. Po krótkim słowie skierowanym do obecnych, nowy pasterz diecezji wrocławskiej ustanowił biskupów pomocniczych: Czesława Lewandowskiego i Romana Andrzejewskiego swoimi wikariuszami generalnymi. Zatwierdził także, na jeden rok, ks. prałata Władysława Szafrąńskiego jako wikariusza sądowego, czyli oficjała. Po przyjęciu aktów nominacyjnych pomocniczy biskupi wrocławscy, jako wikariusze generalni, złożyli wyznanie wiary.<sup>149</sup> Tym samym administrator diecezji bp Roman Andrzejewski zakończył sprawowanie swego urzędu.

W czasie drugiego wakansu stolicy biskupiej, wraz z kanonicznym objęciem diecezji przez bpa Bronisława Dembowskiego w dniu 20 kwietnia

1992 r., urząd administratora diecezji – trwający ponad dwa tygodnie – ustał, a bp Roman Andrzejewski został ustanowiony wikariuszem generalnym nowego pasterza diecezji.

\* \* \*

Przedstawiony zarys pasterskiej działalności bpa Romana Andrzejewskiego jako administratora diecezji wrocławskiej *sede vacante* w zakresie posługi nauczania, uświęcania i kierowania wspólnotą diecezji wrocławskiej oraz poczynań apostołsko-ewangelizacyjnych i kościelno-ustawodawczych, jakże bogatej i różnorodnej, pełnej troski o dziedzictwo wiary, mówi nie tylko o wiernym wypełnianiu obowiązków i zadań ciężących na administratorze w sytuacji wakowania stolicy biskupiej, ale o tym, jak przyczyniła się ona do ubogacenia wspólnoty Kościoła wrocławskiego. Należy stwierdzić, iż zalecenie Kongregacji do spraw Biskupów przesłane po zawiadomieniu jej o wyborze bpa Romana Andrzejewskiego na administratora diecezji: „mamy nadzieję, że usilnie będzie starał się, aby depozyt wiary i dyscypliny kanonicznej nie poniosły żadnego uszczerbku i by w czasie wakansu Stolicy nic nie zmieniono, a prawa Kościoła były przez wszystkich święcie zachowywane”<sup>150</sup> zostało w pełni, a nawet z nawiązką wypełnione i zrealizowane przez trzynastcie miesięcy działalność administracyjno-apostołską i organizacyjno-duszpasterską, wytrwałej i gorliwej pracy pasterskiej. Prowadzona ona była na wielu płaszczyznach, najpierw jako kontynuacja dzieł i spraw rozpoczętych i zainicjowanych przez zmarłego biskupa Jana Zarębę, ale także rozwijała i pomnażała chwałę Bożą, przysporzyła wielu przeżyć i doświadczeń religijnych; przede wszystkim zaś miała na celu przygotowanie kapłanów i wiernych świeckich na przyjęcie nowego pasterza diecezji wrocławskiej. To stwierdzenie można także odnieść do drugiego okresu wakansu wrocławskiej stolicy biskupiej, kiedy to bp Andrzejewski pełnił po raz drugi urząd administratora diecezji.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Bp Jan Zaręba był pasterzem diecezji wrocławskiej od 1969 r.

<sup>2</sup> Kan. 416 KPK.

<sup>3</sup> Zob. kan. 421 § 1 KPK; zob. M. Sitarz, *Kolegium konsultorów*, Lublin 1999, s. 116-128.

<sup>4</sup> Kan. 422 KPK.

<sup>5</sup> Kan. 426 KPK.

<sup>6</sup> Zob. kan. 479 § 1 i 3 KPK; zob. M. Sitarz, *Zarządzanie Kościołem partykularnym w sytuacjach nadzwyczajnych*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, Lublin 2001, nr 14, s. 50-51.

<sup>7</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 198-199.

<sup>8</sup> Kan. 421 § 1 KPK.

<sup>9</sup> T. P a w ł u k, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>10</sup> Kan. 422 KPK.

<sup>11</sup> Kan. 427 § 1 KPK. Z natury rzeczy wynika, że administrator diecezjalny, nie będąc biskupem, nie może wykonywać tych czynności, które wymagają święceń biskupich. Nie może też załatwiać spraw, mimo iż jest biskupem, których charakter wskazuje, że nie korespondują one z tymczasowym charakterem urzędu administratora. Niektóre sprawy prawo wyraźnie wyłącza spod kompetencji administratora diecezjalnego. Otóż nie może on: erygować stowarzyszeń publicznych (kan. 312 § 1 n. 3); zwoływać synodu diecezjalnego (kan. 462 § 1); mianować kanoników kościoła katedralnego i kolegiackiego (kan. 509 § 1); usunąć wikariusza sądowego i pomocniczego wikariusza sądowego (kan. 1420 § 5). Dopiero po roku od zakawowania stolicy biskupiej może on mianować proboszczów (kan. 525 n. 2), a mając zgodę kolegium konsultorów może inkardynować, ekskardynować i zezwolić na przejście do innego Kościoła partykularnego (kan. 272). Tylko za zgodą kolegium konsultorów może on usunąć ze stanowiska kanclerza i notariuszy (kan. 485) oraz udzielić dymisorii do święceń (kan. 1018 § 1 n. 2). – Zob. T. P a w ł u k, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 201-202; M. S i t a r z, *Zarządzanie Kościołem partykularnym...*, art. cyt., s. 54-55.

<sup>12</sup> Kan. 427 § 2 KPK.

<sup>13</sup> Zob. kan. 833 n. 4 KPK.

<sup>14</sup> Zob. kan. 134 § 2 KPK.

<sup>15</sup> Zob. M. S i t a r z, *Zarządzanie Kościołem partykularnym...*, art. cyt., s. 54.

<sup>16</sup> Kan. 428 § 1 KPK.

<sup>17</sup> Kan. 428 § 2 KPK.

<sup>18</sup> M. S i t a r z, *Zarządzanie Kościołem partykularnym...*, art. cyt., s. 55.

<sup>19</sup> *Uroczystości pogrzebowe Biskupa Włocławskiego Jana Zaręby. Posiedzenie Kolegium Konsultorów*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł) 69(1986), s. 242.

<sup>20</sup> *Powiadomienie Stolicy Apostolskiej o śmierci Biskupa Jana Zaręby*, KDWł 69(1986), s. 242; Zob. *Komunikat Kurii Diecezjalnej o śmierci Biskupa Jana Zaręby, Program uroczystości pogrzebowych, Przebieg uroczystości pogrzebowych*, KDWł 69(1986), s. 245-249.

<sup>21</sup> *Pismo Kongregacji ds. Biskupów skierowane do Administratora Diecezji Włocławskiej*, KDWł 69(1986), s. 243-244.

<sup>22</sup> *Słowo Biskupa Romana Andrzejewskiego skierowane do kapłanów i wiernych po wyborze na Administratora Diecezji*, KDWł 69(1986), s. 244-245.

<sup>23</sup> *Przemówienie Biskupa Romana Andrzejewskiego, Administratora Diecezji Włocławskiej na zakończenie uroczystości pogrzebowych*, KDWł 69(1986), s. 264-269; *Słowo Biskupa Administratora przed rozpoczęciem Mszy świętej pogrzebowej*, KDWł 69(1986), s. 255; *Homilia Biskupa Romana Andrzejewskiego, Administratora Diecezji Włocławskiej, wygłoszona w katedrze włocławskiej w dniu eksportacji*, KDWł 69(1986), s. 249-252.

<sup>24</sup> J a n P a w e ł II, *Bulla „Totus tuus Poloniae populus”*, KDWł 75(1992), s. 49-63.

<sup>25</sup> *Dekret o ustanowieniu i określeniu granic nowych diecezji i prowincji kościelnych w Polsce oraz przynależności metropolitalnej poszczególnych diecezji*, KDWł 75(1992), s. 66-67.

<sup>26</sup> *Administrator Diecezji Włocławskiej w czasie wakansu stolicy biskupiej*, KDWł 75(1992), s. 107.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Zob. kan. 375 § 1 KPK.

<sup>29</sup> *Konferencja Biskupa Administratora Diecezji wygłoszona przed zabraniem Księży Dziekanów w dniu 3 grudnia 1986 r.*, KDWł 69(1986), s. 282-285.

<sup>30</sup> Tamże, s. 283.

<sup>31</sup> Tamże, s. 284-285.

<sup>32</sup> *Życzenia na Boże Narodzenie*, KDWł 69(1986), s. 285-286.

<sup>33</sup> *Wezwanie do modlitwy o wybór nowego biskupa diecezjalnego*, KDWł 70(1987), s. 16-19.

<sup>34</sup> Tamże, s. 16-17.

<sup>35</sup> *Wezwanie do modlitwy o rychłą beatyfikację Sługi Bożego Biskupa Michała Kozala*, KDWł 70(1987), s. 19-23.

<sup>36</sup> *Komunikat w sprawie profanacji obrazów w katedrze włocławskiej*, KDWł 70(1987), s. 25-26.

<sup>37</sup> *Wielkopostne wezwanie Administratora Diecezji do odnowy Kościoła Diecezjalnego*, KDWł 70(1987), s. 72-76.

<sup>38</sup> *Wezwanie do bezpośredniego przygotowania diecezji na Kongres Eucharystyczny*, KDWł 70(1987), s. 78-84.

<sup>39</sup> *Konferencja wygłoszona przed zebraniem Księży Dziekanów w dniu 12 lutego 1987 r.*, KDWł 70(1987), s. 26-28.

<sup>40</sup> Tamże, s. 27.

<sup>41</sup> Tamże, s. 27-28.

<sup>42</sup> *Konferencja wygłoszona przed zebraniem Księży Dziekanów w dniu 6 maja 1987 r.*, KDWł 70(1987), s. 109-111.

<sup>43</sup> *Konferencja wygłoszona przed zebraniem Księży Dziekanów w dniu 30 września 1987 r.*, KDWł 70(1987), s. 205-206.

<sup>44</sup> *Kapłański dzień skupienia w Łądzie*, KDWł 70(1987), s. 120-121.

<sup>45</sup> *List Pomocniczych Biskupów Włocławskich do kapłanów o postawie pasterskiej w latach kryzysu gospodarczego*, KDWł 70(1987), s. 254-255. W liście tym znajdujemy między innymi takie słowa Biskupów: „W Imię Chrystusa narodzonego w stajni betlejemskiej prosimy gorąco wszystkich i każdego z osobna, by w latach kryzysu: 1. Nie wydawać pieniędzy otrzymanych od wiernych na rzeczy luksusowe i alkohol; 2. Nigdy nie wymuszać i nie wyznaczać wygórowanych ofiar na posługi kapłańskie; 3. Własnymi dochodami i oszczędnościami dzielić się z biednymi i głodnymi, zwłaszcza z dziećmi i młodzieżą; 4. Z własnej inicjatywy odwiedzać ludzi chorych i dotkniętych losowymi nieszczęściami; 5. Organizować pomoc dla potrzebujących i pracę dla bezrobotnych, korzystając ze współpracy parafialnych zespołów charytatywnych; 6. Łagodzić gniewne nastroje ludu i rozładowywać napięcia społeczne” (s. 255).

<sup>46</sup> *Słowo pasterskie na 43 Tydzień Miłosierdzia*, KDWł 70(1987), s. 202- 204.

<sup>47</sup> *Konferencja Administratora Diecezji Włocławskiej wygłoszona przed zabraniem Księży Dziekanów w dniu 29 grudnia 1997 r. na zakończenie wakansu stolicy biskupiej*, KDWł 70(1987), s. 261-263.

<sup>48</sup> *Słowo do pielgrzymów sieradzkich*, KDWł 70(1987), s. 198.

<sup>49</sup> *Słowo do pielgrzymów kaliskich*, KDWł 70(1987), s. 197-198.

<sup>50</sup> *Słowo pasterskie na rozpoczęcie roku szkolnego i katechetycznego*, KDWł 70(1987) s. 200-201.

<sup>51</sup> *Zaproszenie na centralne nabożeństwo ku czci Matki Bożej Częstochowskiej w kościele św. Jana we Włocławku*, KDWł 70(1987), s. 212-213; *Uroczystości ku czci Matki Bożej Częstochowskiej w farze włocławskiej*, KDWł 70(1987), s. 270.

<sup>52</sup> *Pielgrzymka katechetów do Lichenia*, KDWł 70(1987), s. 119.

<sup>53</sup> *Męczennicy z Osiecin*, KDWł 70(1987), s. 123-124.

<sup>54</sup> *Jubileusz koronacji obrazu Matki Bożej w Chartupi Małej i uroczystości dziękczynne za beatyfikację błogosławionego Michała Kozala*, KDWł 70(1987), s. 272-273.

<sup>55</sup> *Obchody 25-tej rocznicy śmierci biskupa Franciszka Korszyńskiego*, KDWł 70(1987), s. 280.

<sup>56</sup> *Pielgrzymka kapłanów i delegacji parafialnych z diecezji na Jasną Górę*, KDWł 70(1987), s. 284.

<sup>57</sup> *Święcenia kapłańskie we Włocławku*, KDWł 70(1987), s. 125-126.

<sup>58</sup> W roku 1987 Administrator Diecezji przeprowadził 16 wizytacji parafii: Dąbrowa Wielka, Włocławek – św. Stanisława, Kikół, Kalisz – św. Michała (Dobrzec), Tłokina, Smólnik, Chełmca Duża, Włocławek – katedra, Kalinowa, Brzeziny, Wielgie, Opatówek, Brzeź-

no, Brudzew Kaliski, Godziesze, Chojne. – Zob. *Wizytacje kanoniczne w roku 1987*, KDWI 70(1987), s. 266.

<sup>59</sup> *Uroczystość wmurowania kamienia węgielnego w budujący się kościół w parafii Kaczki*, KDWI 70(1987), s. 121.

<sup>60</sup> *Uroczystość wmurowania kamienia węgielnego w budujący się kościół filialny w Morzyczynie w parafii Broniszewo*, KDWI 70(1987), s. 122-123.

<sup>61</sup> *Wmurowanie kamienia węgielnego pod nowy kościół w parafii Ciepień*, KDWI 70(1987), s. 275.

<sup>62</sup> *Uroczystość poświęcenia kościoła św. Antoniego w Zduńskiej Woli*, KDWI 70(1987), s. 278-279.

<sup>63</sup> *Poświęcenie kaplicy w Sługocinie w parafii Łądek*, KDWI 70(1987), s. 279.

<sup>64</sup> *Poświęcenie placu pod budowę nowego kościoła w Koninie*, KDWI 70(1987), s. 120.

<sup>65</sup> *Poświęcenie placu pod nowy kościół w parafii Lipno*, KDWI 70(1987), s. 91.

<sup>66</sup> *Uroczyste poświęcenie kaplicy filialnej w miejscowości Przewóz*, KDWI 70(1987), s. 269-270.

<sup>67</sup> *Niezwykły jubileusz księdza prałata Józefa Malkiewicza*, KDWI 70(1987), s. 124.

<sup>68</sup> *Jubileusze kapłaństwa w roku 1987*, KDWI 70(1987), s. 32-33.

<sup>69</sup> Administrator Diecezji mówił tutaj o tym, jak to z Gniezna w 1939 r., na dwa tygodnie przed wybuchem wojny, przyszedł do Włocławka biskup Michał Kozal i stał się duchowym oparciem dla kapłanów i wiernych nie tylko na terenie diecezji włocławskiej, ale i w obozie koncentracyjnym w Dachau. Z Włocławka – przez stolicę w Lublinie – podążał do Gniezna Prymas Tysiąclecia Stefan Kardynał Wyszyński, by później jednego ze swoich współpracowników – ks. Jana Zarębę ofiarować diecezji włocławskiej jako biskupa pomocniczego, a potem jako biskupa ordynariusza. „Dziś diecezja włocławska – stwierdził Biskup Administrator – radując się z wyniesienia swego pasterza na stolicę gnieźnieńską, jest w pełni świadoma historycznych więzi i duchowej wymiany między Kościołami”. – *Przemówienie Biskupa Administratora Diecezji Włocławskiej w czasie ingresu Metropolity Gnieźnieńskiego*, KDWI 75(1992), s. 106.

<sup>70</sup> A. P o n i ń s k i, *Święcenia i ingres Biskupa Bronisława Dembowskiego*, KDWI 75(1992), s. 127.

<sup>71</sup> „*Wesoły nam dziś dzień nastal*”. *Słowo Administratora Diecezji Włocławskiej w czasie święceń biskupich i ingresu Biskupa Bronisława Dembowskiego*, KDWI 75(1992), s. 132.

<sup>72</sup> Na skutek reorganizacji sieci metropolii i diecezji w Polsce bullą Jana Pawła II *Totus tuus Poloniae populus* diecezja włocławska została zmniejszona, ponieważ sześć dekanatów z 56 parafiami zostało włączonych do nowo powstałej diecezji kaliskiej.

<sup>73</sup> Był biskupem włocławskim w latach 1752-1763.

<sup>74</sup> *Przemówienia w refektarzu – Biskup Roman Andrzejewski*, KDWI 75(1992), s. 137.

<sup>75</sup> Kan. 387 KPK.

<sup>76</sup> *Zaproszenie wszystkich rodzin zakonnych do katedry*, KDWI 70(1987), s. 23-24.

<sup>77</sup> *Komunikat do czcicieli Matki Bożej Ostrobramskiej*, KDWI 70(1987), s. 24.

<sup>78</sup> *Kult Matki Bożej Ostrobramskiej w katedrze*, KDWI 70(1987), s. 38-39.

<sup>79</sup> *Dzień modlitw czcicieli Matki Bożej Ostrobramskiej w katedrze*, KDWI 70(1987), s. 43.

<sup>80</sup> Było to nawiązanie do 44. rocznicy męczeńskiej śmierci biskupa Kozala w obozie koncentracyjnym w Dachau. Biskup Kozal jako sufragan włocławski został aresztowany 7 listopada 1939 r. wraz z 21 księżmi profesorami Seminarium Włocławskiego oraz z 22 alumnami tegoż seminarium. – Zob. *Modlitwy o rychłą beatyfikację Sługi Bożego Biskupa Michała Kozala*, KDWI 70(1987), s. 42.

<sup>81</sup> Tamże, s. 42; Zob. *Wezwanie do modlitwy o rychłą beatyfikację Sługi Bożego Biskupa Michała Kozala*, KDWI 70(1987), s. 19-23.

<sup>82</sup> *Wezwanie do bezpośredniego przygotowania diecezji na Kongres Eucharystyczny*, KDWI 70(1987), s. 78.

- <sup>83</sup> Tamże, s. 79.
- <sup>84</sup> Tamże, s. 79-82.
- <sup>85</sup> Tamże, s. 83.
- <sup>86</sup> Tamże, s. 83-84.
- <sup>87</sup> *Program II Kongresu Eucharystycznego z udziałem Jego Świątobliwości Jana Pawła II w Warszawie*, KDWi 70(1987), s. 145-149.
- <sup>88</sup> *Homilia Jana Pawła II wygłoszona podczas beatyfikacji: Jego miłość „do końca” pozostaje po stronie człowieka*, KDWi 70(1987), s. 163.
- <sup>89</sup> *„Te Deum” diecezji za beatyfikację Michała Kozala, Biskupa i Męczennika*, KDWi 70(1987), s. 191-192.
- <sup>90</sup> *Jubileusz koronacji Obrazu Matki Bożej w Charlupi Małej i uroczystości dziękczynne za beatyfikację błogosławionego Michała Kozala*, KDWi 70(1987), s. 272-273; *Uroczystości dziękczynne w Łądzie n. Wartą za beatyfikację Biskupa Michała Kozala*, KDWi 70(1987), s. 276-277.
- <sup>91</sup> *Pielgrzymka kapłanów i delegacji parafialnych z diecezji na Jasną Górę*, KDWi 70(1987), s. 284-285.
- <sup>92</sup> *Zamknięte rekolekcje dla młodzieży*, KDWi 70(1987), s. 43.
- <sup>93</sup> *Spotkanie młodzieży klas maturalnych w Kaliszu*, KDWi 70(1987), s. 89; *Skupienie maturzystów rejonu sieradzkiego w Zduńskiej Woli*, KDWi 70(1987), s. 89; *Spotkanie maturzystów Włocławka*, KDWi 70(1987), s. 120.
- <sup>94</sup> *Młodzież diecezji włocławskiej z palmami w katedrze*, KDWi 70(1987), s. 90-91.
- <sup>95</sup> *Spotkanie młodzieży w sanktuarium Matki Bożej w Licheniu*, KDWi 70(1987), s. 122.
- <sup>96</sup> *Dzień skupienia młodzieży klas VIII w Ostrowąsie*, KDWi 70(1987), s. 125.
- <sup>97</sup> *Wielkanocne spotkanie młodzieży akademickiej miasta Włocławka*, KDWi 70(1987), s. 92.
- <sup>98</sup> *Pielgrzymka młodzieży maturalnej na Jasną Górę*, KDWi 70(1987), s. 126.
- <sup>99</sup> *Pielgrzymka katechetów do Lichenia*, KDWi 70(1987), s. 119.
- <sup>100</sup> *Diecezjalne uroczystości dziękczynne za zebrane plony*, KDWi 70(1987), s. 273.
- <sup>101</sup> *X Dni Kultury Chrześcijańskiej w Kaliszu*, KDWi 70(1987), s. 276.
- <sup>102</sup> Kan. 391 KPK.
- <sup>103</sup> Zob. DB 16.
- <sup>104</sup> Zob. KK 27.
- <sup>105</sup> Zob. DB 22.
- <sup>106</sup> Tamże, s. 246-247.
- <sup>107</sup> *Słowo Biskupa Administratora przed rozpoczęciem Mszy świętej pogrzebowej*, KDWi 69(1986), s. 255.
- <sup>108</sup> Zgodnie z przepisami kan. 525 n. 2 administrator diecezji dopiero po roku od zawakowania stolicy biskupiej może mianować proboszczów. Stąd Biskup Andrzejewski jako administrator diecezji mianował administratorów parafii.
- <sup>109</sup> *Personalia*, KDWi 70(1987), s. 34.
- <sup>110</sup> Tamże, s. 86-87.
- <sup>111</sup> Tamże, s. 113-118.
- <sup>112</sup> Tamże, s. 214-218.
- <sup>113</sup> *Nominacje*, KDWi 75(1992), s. 107.
- <sup>114</sup> *Neoprezbiterzy w parafii Męczenników Eucharystii*, KDWi 70(1987), s. 127.
- <sup>115</sup> *Okólnik Kurii Diecezjalnej nr 1/1987*, KDWi 70(1987), s. 85-86.
- <sup>116</sup> *Z konferencji Księżdy Dziekanów odbytej dnia 6 maja 1987 r.*, KDWi 70(1987), s. 111-112.
- <sup>117</sup> Tamże, s. 111.
- <sup>118</sup> *Konferencja Episkopatu Polski we Włocławku*, KDWi 70(1987), s. 177.



<sup>119</sup> Tamże, s. 177. Wystawa ta ukazuje dzieciństwo, młodość, lata studiów i pracy biskupa Michała Kozala aż do obozu w Dachau. Zawiera wiele jego osobistych pamiątek, które zachowały się do tej pory, jak też gromadzi drukowane pamiątki o Biskupie Męczenniku.

<sup>120</sup> *Konferencja Episkopatu Polski we Włocławku*, KDWi 70(1987), s. 177.

<sup>121</sup> Tamże.

<sup>122</sup> *Podziękowanie Biskupa Romana Andrzejewskiego Administratora Diecezji Włocławskiej za udział Księża Biskupów w uroczystościach*, KDWi 70(1987), s. 183-188; Zob. „*Te Deum*” za beatyfikację..., poz. cyt., s. 191-192.

<sup>123</sup> Zob. kan. 399 i 400 KPK.

<sup>124</sup> *Wizyta Księża Biskupów „ad limina Apostolorum”*, KDWi 70(1987), s. 259.

<sup>125</sup> *List pasterski pomocniczych biskupów włocławskich z racji udania się „ad limina Apostolorum” do Rzymu*, KDWi 70(1987), s. 253-254.

<sup>126</sup> *Przemówienie Biskupa Romana Andrzejewskiego nagrane w Radiu Watykańskim*, KDWi 70(1987), s. 255-256.

<sup>127</sup> *Spotkanie katechetów młodzieży maturalnej miasta Włocławka*, KDWi 70(1987), s. 40.

<sup>128</sup> *Konferencja dekanalnych duszpasterzy młodzieży*, KDWi 70(1987), s. 44.

<sup>129</sup> *Spotkania dekanalnych duszpasterzy młodzieży*, KDWi 70(1987), s. 273.

<sup>130</sup> *Rejonowe konferencje katechetyczne*, KDWi 70(1987), s. 271.

<sup>131</sup> *Konferencja Księża wizytatorów nauki religii*, KDWi 70(1987), s. 275.

<sup>132</sup> *Rejonowe konferencje duszpasterskie dla kapłanów*, KDWi 70(1987), s. 43.

<sup>133</sup> *Maryjne konferencje rejonowe*, KDWi 70(1987), s. 284.

<sup>134</sup> *Spotkanie księży proboszczów miasta Włocławka*, KDWi 70(1987), s. 90.

<sup>135</sup> *Konferencja rektorów wyższych seminariów duchownych*, KDWi 70(1987), s. 271.

<sup>136</sup> *Uroczystość wmurowania kamienia węgielnego w budujący się kościół w parafii Kaczki*, KDWi 70(1987), s. 121.

<sup>137</sup> *Uroczystość wmurowania kamienia węgielnego w budujący się kościół filialny w Morzyczynie w parafii Broniszewo*, KDWi 70(1987), s. 122-123.

<sup>138</sup> *Wmurowanie kamienia węgielnego pod nowy kościół w parafii Ciepień*, KDWi 70(1987), s. 275.

<sup>139</sup> *Uroczystość poświęcenia kościoła św. Antoniego w Zduńskiej Woli*, KDWi 70(1987), s. 278-279.

<sup>140</sup> *Poświęcenie kaplicy w Sługocinie w parafii Łądek*, KDWi 70(1987), s. 279.

<sup>141</sup> *Poświęcenie placu pod budowę nowego kościoła w Koninie*, KDWi 70(1987), s. 120.

<sup>142</sup> *Poświęcenie placu pod nowy kościół w parafii Lipno*, KDWi 70(1987), s. 91.

<sup>143</sup> *Uroczyste poświęcenie kaplicy filialnej w miejscowości Przewóz*, KDWi 70(1987), s. 269-270.

<sup>144</sup> *Odnaczenie „pro Ecclesia et Pontifice” dla organisty Mieczysława Sufragi*, KDWi 70(1987), s. 87.

<sup>145</sup> *Odnaczenie „pro Ecclesia et Pontifice” dla organisty Michała Różyckiego*, KDWi 70(1987), s. 88.

<sup>146</sup> Kan. 430 § 1 KPK; Zob. Kan. 382 KPK; M. Sitarz, *Zarządzanie Kościołem partrykularnym...*, art. cyt., s. 57.

<sup>147</sup> Jan Paweł II, *Bulla nominacyjna biskupa Henryka Muszyńskiego*, KDWi 71(1988), s. 4-5.

<sup>148</sup> Zob. kan. 382 § 2 KPK.

<sup>149</sup> *Protokół kanonicznego objęcia diecezji przez J. E. Księdza Biskupa Henryka Muszyńskiego*, KDWi 71(1988), s. 7-8.

<sup>150</sup> *Pismo Kongregacji ds. Biskupów skierowane do Administratora Diecezji Włocławskiej*, KDWi 69(1986), s. 243-244.

KS. EUGENIUSZ MARCINIAK

## **W TROSCE O PRZYSZŁOŚĆ POLSKIEJ WSI I ROLNICTWA** **Biskup Roman Andrzejewski jako Krajowy Duszpasterz Rolników**

W dniu 2 grudnia 1982 r. Plenarna Konferencja Episkopatu Polski powołała Komisję Episkopatu ds. Duszpasterstwa Rolników. Jej pierwszym przewodniczącym mianowany został bp Jan Gurda z Kielc. Po złożeniu przez niego rezygnacji, głównie ze względu na stan zdrowia, od 25 lutego 1988 r. funkcję tę, przez okres dwóch i pół kadencji, tj. do 20 czerwca 2001 r., pełnił biskup Roman Andrzejewski. W okresie przekształceń w strukturach Konferencji, Komisja ds. Duszpasterstwa Rolników przemianowana została na Krajowe Duszpasterstwo Rolników, a jej dotychczasowy przewodniczący nosi tytuł Krajowego Duszpasterza Rolników. Powołując przewodniczącego Komisji, Konferencja poleciła równocześnie biskupom diecezjalnym mianowanie w każdej diecezji referenta diecezjalnego, nazywanego też później diecezjalnym duszpasterzem. Przy częściowym udziale tychże referentów opracowany został projekt statutu duszpasterstwa rolników, zwany też w dokumentach regulaminem. Projekt ten, po wprowadzeniu pewnych poprawek i po przyjęciu przez Radę Główną Episkopatu Polski w Poznaniu 27 kwietnia 1985 r. i podpisaniu przez ówczesnego sekretarza generalnego KEP, abpa B. Dąbrowskiego, stał się fundamentem, na którym opierała się działalność krajowego duszpasterstwa rolników (zob. aneks nr 1). W toku prac 233. Plenarna Konferencja Episkopatu dn. 9 marca 1989 r. ustaliła również skład Komisji Duszpasterstwa Rolników (aneks nr 2). Z komisją współpracowali czynnie diecezjalni duszpasterze rolników, którzy dość często zmieniali się z różnych względów (śmierć, rezygnacja, zmiana nominacji przez biskupa diecezjalnego itp.).

### **Formacja duszpasterzy rolników**

Pragnąc, aby nakreślone w statucie (regulaminie) szczytne cele zostały wprowadzone w życie, bp R. Andrzejewski zaprasza członków Komisji, a następnie, po przemianach w Konferencji, samych tylko referentów, na

organizowane przez siebie kilka razy w roku (3–4) w różnych miejscach Polski jedno- lub dwudniowe spotkania formacyjno-szkoleniowe oraz na coroczne, trwające nieco dłużej, rekolekcje formacyjne. Poza nim samym, z jego inspiracji i pod jego kierownictwem, zapraszani rekolekcjoniści przygotowują tę „kadre” do pracy. Warto tu wspomnieć, iż z inspiracji Biskupa w większości diecezji ordynariusze mianują także dekanalnych duszpasterzy rolników, którym, po spotkaniach na szczeblu krajowym, referent diecezjalny przekazuje do realizacji ustalenia tam podjęte. W ten sposób systematycznym programem pracy objęty zostaje teren całej Polski. Pisząc „ustalenia” mam na myśli aktualizację, czyli dostosowanie do rodzących się potrzeb wyłożonych w regulaminie generalnych założeń, które Krajowy Duszpasterz Rolników skróciowo ujął jako: formację intelektualną, moralną i społeczną.

Chcąc dać duszpasterzom pomoc w ich ważnej pracy, czyli w odnowie moralnej wsi, bez której, jak to powiedział Jan Paweł II,<sup>1</sup> nie może być odnowy ekonomiczno-gospodarczej Ojczyzny, na regularne, kwartalne spotkania duszpasterzy zaprasza bp Andrzejewski także przedstawicieli władz. Rolnik, mieszkaniec wsi ostatniego XX-lecia ubiegłego wieku, to z reguły człowiek konkretny. Szanując księdza, przedstawiciela Kościoła, i z reguły akceptując jego wskazania, żyje w realiach gospodarczych, często na granicy ubóstwa, a mając do księdza zaufanie zwraca się niejednokrotnie do niego jako do jedyne go autorytetu, na którym może polegać i na którego pomoc jeszcze może liczyć. Z drugiej strony duszpasterzowi znającemu realia swojego środowiska trudno mówić wyłącznie o zbawieniu duszy do tych, o których wie, że nie zawsze starcza im na podatek, zapłatę za prąd czy na zeszyt dla dziecka.<sup>2</sup>

### **Negocjacje z liderami związkowymi i przedstawicielami władzy**

Zapraszani na spotkania przedstawiciele władz, często najwyższych szczebli, mieli z jednej strony możliwość wysłuchania z ust duszpasterzy tego, co „boli” wieś, a co potem wnosili pod obrady parlamentu czy na posiedzenia rządu, a z drugiej strony – przekazywali duszpasterzom informacje z pierwszej ręki, które – przenoszone w dół – podtrzymywały nadzieje i tym samym dodawały siłę do przetrwania koniecznych trudnych przemian.<sup>3</sup>

Nie bez znaczenia dla sytuacji wsi były też osobiste spotkania biskupa Andrzejewskiego, przy różnych okazjach, z przedstawicielami władz, różnych organizacji, stowarzyszeń, związków, stronnictw czy partii. Kierując się troską o duchowe, ale też i materialne dobro tych, których – jak często mawiał – „ręce Polski nie okradały,” w sposób niesłychanie taktowny pytał, sugerował, czasem subtelnie podpowiadał.

W okresie burzliwych przemian w Polsce, a więc także i na polskiej wsi, w jakim przyszło kierować duszpasterstwem rolników biskupowi Andrzejewskiemu, nie wszyscy spośród działaczy i polityków dorastali do zadań, które przed nimi stały. Jakże często one ich przerastały. Tak na przykład było z kolejnymi przewodniczącymi NSZZ RI „Solidarność”, w efekcie czego związek ten bardzo osłabił efektywność swojej działalności, przed czym Biskup przestrzegał i czynił wszystko, by do tego nie doszło. Tak też było z piękną, oddolną inicjatywą powołania chłopskiego banku w Kaliszu. Ileż czasu, ileż rozmów, tłumaczenia, odwoływania się do wyższych wartości, ileż troski włożył Biskup w uratowanie tej inicjatywy, będącej w pewnym okresie w pełnej fazie rozwoju. Niestety, krótkowzroczność, prywata, zaślepienie i egoizm storpedowały i unicestwiły inicjatywę tysięcy rolników.

Te dwa przytoczone wyżej przykłady ukazują, jak trudna była praca Krajowego Duszpasterza Rolników i jak rozbieżne były niejednokrotnie cele niektórych polityków i działaczy, którzy usiłowali wciągnąć Biskupa w orbitę swoich zamierzeń i użyć jako parawanu, którym zasłaniając się, mogli sięgać po swoje cele. Towarzysząc Biskupowi w większości spotkań z „możnymi tego świata”, miałem możliwość dostrzec przejawy ogromnej przenikliwości, z czym przychodzą jego rozmówcy, do czego zmierzają i jakie mają cele, co do których Biskup zajmował często postawę – jak często radził księżom – „życzliwego dystansu lub ostrożnej życzliwości”. Za to z uwagą słuchał swoich rozmówców, chcąc „wyłapać” informacje potrzebne do oceny sytuacji, a stawiane pytania zdradzały troskę o obiektywizm, dalekowzroczność, przy równoczesnym zachowaniu życzliwości i zrozumienia dla ludzi, którzy do niego przychodzili.

Nic więc dziwnego, że ciągle wzrastał autorytet „biskupa rolników”, że wzrastała liczba tych, którzy garnęli się do niego, przychodząc z problemami, a nierzadko były to problemy całej Polski. Tak na przykład było w okresie pamiętnych protestów Leppera, kiedy to ówczesny przewodniczący NSZZ „Solidarność”, p. M. Krzaklewski, a potem sam premier J. Buzek, zwrócili się do Krajowego Duszpasterza Rolników z prośbą o podjęcie się mediacji między rządem a protestującymi rolnikami. Słyszałem potem opinie, że gdyby nie pośrednictwo biskupa Andrzejewskiego, skończyłoby się upadkiem ówczesnego rządu i przedterminowymi wyborami.

Z postawy Krajowego Duszpasterza Rolników brali przykład duszpasterze diecezjalni, rejonowi, dekanalni i inni. Spotkania i dialog na różnych szczeblach owocowały konkretną współpracą między parafią a gminą czy dekanatem a powiatem. W Polsce gminnej, mimo blokady ratyfikacji konkordatu przez lewicę, ma miejsce współpraca na płaszczyźnie charytatywnej,

a nawet gospodarczej, na przykład: przy budowie kaplicy przedpogrzebowej, zakładaniu wody na cmentarzu, parkingu tamże czy przy kościele.<sup>4</sup>

### **Formacja rolników**

Zdecydowanie jednak ważniejsza od spraw ekonomicznych, które dla ciągle ubożejącej wsi nie były bez znaczenia, była troska duszpasterza o kształtowanie liderów, którzy dadzą przykład ostrożnemu i z rezerwą podchodzącemu do nowinek rolnikowi, pociągną innych mieszkańców wsi i małych miasteczek za sobą, o formację duchową wsi. W tym celu mobilizuje diecezjalnych duszpasterzy do tworzenia w diecezjach, przy ścisłej współpracy z biskupem diecezjalnym, katolickich uniwersytetów ludowych, których program i statut, opracowany na podstawie podanych wcześniej założeń, a które Biskup niejednokrotnie wykladał, zatwierdziła KEP w Szczecinie.<sup>5</sup> Począwszy od roku 1989, sukcesywnie prawie we wszystkich diecezjach Polski rozpoczynają pracę trzyletnie sobotnio-niedzielne ośrodki formacji intelektualnej, moralnej i społecznej rolników, dostępne także dla innych mieszkańców wsi i małych miast.<sup>6</sup>

Z perspektywy kilkunastu lat widać, jak dalekowzroczny był Biskup, umożliwiając już wtedy, na bazie zasad chrześcijańskich, przekwalifikowanie się tych, którzy w przyszłości nie będą mogli godziwie wyżyć tylko z 2–5 hektarowego gospodarstwa. Formacja duchowa, jak wspomniano, której celem jest pogłębienie wiary i miłości do Boga, do drugiego człowieka, do Kościoła, do ziemi ojczystej, do otaczającej nas przyrody – to główne cele działania Krajowego Duszpasterza Rolników. Do realizacji tych celów wprzęgą różnorakie środki i wykorzystuje wszelkie okazje. O niektórych z nich była już mowa. O innych krótko jeszcze wspomnę. Są to m.in.: rekolekcje, dożynki, publikacje, wydawnictwa, radio i TV.

Zachęceni przez swego duchowego przewodnika, diecezjalni duszpasterze prawie w każdej diecezji organizują wielkopostne i adwentowe rekolekcje zamknięte dla rolników, skupiające jednorazowo, w różnych okresach, od kilkudziesięciu do kilkuset uczestników.<sup>7</sup> Tych kilkanaście tysięcy rolników, którzy przeszli formację, nie mogło nie mieć wpływu na podniesienie czy choćby utrzymanie na dotychczasowym poziomie życia moralnego wsi.

Znacznie szerszy zakres oddziaływania miały rekolekcje, tak adwentowe jak wielkopostne, dla rolników i mieszkańców wsi głoszone już w kilkunastu parafiach, w tym w kilku przez bpa Andrzejewskiego, na terenie kilkunastu diecezji, a transmitowane przez Radio Maryja. Z możliwości, jakie daje to radio, korzystał bp Andrzejewski w wielu innych wypadkach, a w każdym z nich dawał wyraz swej duszpasterskiej trosce o dobro miesz-

kańców wsi i rolników, przede wszystkim duchowe, jednak jak zaznaczono, nieobojętna mu była przyszłość polskiej wsi i byt materialny jej mieszkańców.<sup>8</sup>

Nic więc dziwnego, że w toczącej się od kilku lat dyskusji na temat: integrować się z Unią, czy też nie, w której jednym z ważniejszych problemów jest polskie rolnictwo, nie mógł nie zabrać głosu Krajowy Duszpasterz Rolników, bądź co bądź najbardziej kompetentny przedstawiciel polskiego Kościoła w tym zakresie. Spośród kilkunastu wystąpień na ten temat należy szczególnie podkreślić obszerną wypowiedź na sesji w Warszawie: *Polska wieś wobec integracji europejskiej*,<sup>9</sup> *Chrześcijańska wizja rozwoju wsi i rolnictwa w zjednoczonej Europie*,<sup>10</sup> *Co trzeba zmienić w środowisku wiejskim?*<sup>11</sup>.

Od 1982 roku w pierwszą niedzielę września, a z czasem także w poprzedzającą ją sobotę, na Jasnej Górze w Częstochowie odbywają się, połączone z sympozjum dla rolników, ogólnopolskie dożynki, czyli dziękczynienie za plony. Służą przede wszystkim wyrażaniu miłości i wdzięczności Bogu za zbiory, za błogosławieństwo w rolniczym trudzie. Służą też formacji, gdyż rolnicy uczestniczą we Mszy, przyjmują sakramenty, modlą się, słuchają homilii, referatów i różnych wystąpień, biorą udział w dyskusji podczas poprzedzającego główne uroczystości sobotniego sympozjum.

Z upływem czasu, wzorem jasnogórskiego ogólnopolskiego święta dziękczynienia za plony, dożynki organizowane są na szczeblu diecezjalnym, wojewódzkim, gminnym, dekanalnym czy nawet parafialnym. Z wyjątkiem tzw. dożynek prezydenckich, na których zresztą ostatnio także sprawowana jest Msza i głoszona homilia, wszędzie służą one przede wszystkim przypomnieniu, że najpierw Bogu należy dziękować i że, by użyć tu mówiącego za siebie przysłowia, „bez Boga ani do progą”. Przy tej okazji przynoszone są do kościoła, na stadion lub inne miejsce, gdzie odbywają się uroczystości, dożynekowe wieńce, niejednokrotnie w przemyślny sposób uplecione ze zbóż, ziół, jarzyn i owoców spracowanymi rękoma rolników, jako wyraz wiary i materialnej kultury, której niezgłębione pokłady drzemią w polskiej wsi, a które Krajowy Duszpasterz Rolników, poprzez organizowanie m.in. konkursu wieńców, wydobywa, rozwija i podtrzymuje.

### **Kontakty z przedstawicielami kultury ludowej**

Temu podtrzymywaniu i rozwijaniu chrześcijańskiej kultury służy też szereg innych działań, jak choćby udział bpa Andrzejewskiego w różnego rodzaju kongresach, sympozjach, zjazdach, wykładach na uczelniach (np. SGGW), konkursach z różnych okazji: rocznice, urodziny czy śmierć poetów,

działaczy, społeczników, ludowych twórców. Dla przykładu wspomnę tu tylko o Dniach Poezji im. M. Konopnickiej, C.K. Norwida, Dni Reymontowskich itd. Niekiedy, z uwagi na dużą ilość zajęć, na uroczystości takie bp Andrzejewski delegował swego przedstawiciela, popierając w ten sposób tego rodzaju akcje.

Z polecenia też Krajowego Duszpasterza Rolników jego przedstawiciel na stale zasiadał na przykład w rządowej Komisji ds. Zwalczenia Bezrobocia, w Radzie ds. Rozwoju Wsi, najpierw przy premierze, a potem przy prezydencie Rzeczypospolitej. Był stałym członkiem kilku instytutów promujących chrześcijańskie wartości i kulturę wsi, jak np. Instytutu im. M. Rataja, wnosząc tam nie tylko chrześcijańskie akcenty.

Krajowy Duszpasterz Rolników, bądź osobiście, bądź też poprzez swego przedstawiciela, bierze czynny udział w uroczystościach odsłonięcia pomników, tablic upamiętniających, społeczników czy działaczy związanych ze wsią i jej kulturą, jak np. Stefana kardynała Wyszyńskiego, Stanisława Mikołajczyka, Wincentego Witosa, Macieja Rataja, Tadeusza Kościuszki w Racławicach i szeregu innych. Podczas zorganizowanego w 1995 r. przez Kościół Wrocławski Kongresu Wsi, bp Andrzejewski odprawił Mszę, wygłosił okolicznościową homilię, a także referat i wziął udział w dyskusji. Podobnie było na Kongresie Kultury Wsi na Jasnej Górze w 1997 r.

Wszystkie te okazje służą realizacji dewizy biskupiej: *humana divinis*. Hasłu temu służą też liczne publikacje w postaci książek, broszur i artykułów. Ich wykaz to oczywiście temat odrębny, ale tu, szkicując postać bpa Andrzejewskiego jako krajowego duszpasterza rolników, nie mogę pominąć takich tytułów jak choćby: *Ludzi do Boga prowadząc. Rozmowy o rodzinie, szkole i polskiej wsi* (Włocławek 1996); *Ziemia jest rzetelna. Kazania i przemówienia dożynkowe z lat 1988–1997* (Włocławek 1997); *Rzetelne są ręce rolnika. Kazania z lat 1989–1997* (Włocławek 1998); *Wolność jest darem i zmaganiem. Kazania patriotyczne, czyli nauki o umiłowaniu Ojczyzny* (Włocławek 1998).

Wychodząc naprzeciw potrzebom dopraszających się o materiały i pomoce w duszpasterskiej pracy duszpasterzy rolników, jak również w celu udostępnienia mieszkańcom wsi wartościowej lektury, Krajowy Duszpasterz Rolników powołał w 1990 r. Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, specjalizujące się w przygotowywaniu i wydawaniu materiałów o tematyce wiejskiej i ze wsią związanych. W krótkim stosunkowo okresie objęło ono zakresem oddziaływania teren całej Polski.<sup>12</sup> Z biegiem czasu zrodziła się konieczność powołania na potrzeby formacji rolników katolickiej, a równocześnie zajmującej się tematyką wiejską, prasy. Stąd, przy czynnym udziale

bpa Andrzejewskiego, powstaje tygodnik rolników „Obserwator”, a następnie także miesięcznik „Ziemia Rodzinna”.

### **Troska o pracowników przemysłu rolno-spożywczego i ziemiaństwo**

Duszpasterskim oddziaływaniem Krajowego Duszpasterza Rolników objęci też zostali pracownicy przemysłu rolno-spożywczego, gdzie z etyką – jak wszędzie, gdzie jest człowiek – raz jest lepiej, raz gorzej. Potrzebę tej duszpasterskiej opieki widziało wielu prezesów czy dyrektorów zakładów przetwarzających produkty rolnicze. Przykładowo wymienić tu należy: cukrownictwo, przetwórstwo mięsne, wytwórnie soków, przemysł tłuszczowy i inne. Pogoń za tym, aby więcej mieć, zysk za wszelką cenę, także za cenę ludzkiego zdrowia, a niekiedy i życia, spowodowały w niektórych krajach nadprodukcję żywności. Stosowanie nadmiaru środków chemicznych, skarmianie odpadów, intensywna, niehumanitarna hodowla bydła, trzody i drobiu, przy równoczesnym braku zachowania równowagi biologicznej, dewastacji naturalnego środowiska, prowadzić może do samozagłady. W tej sytuacji nie mogło zabraknąć głosu duszpasterza do producentów żywności. Oto przykłady: *Rachunek sumienia rolników*, *Program uniwersytetów ludowych*, co-roczenie wydawany „Kalendarz Rolników” ze stałym rozdziałem: *Człowiek, świat, przyroda*, liczne wystąpienia, których tytuły mówią same za siebie: *Polska nie może być śmietnikiem Europy*,<sup>13</sup> *W obronie matki ziemi*.<sup>14</sup>

Do Krajowego Duszpasterza Rolników zwrócili się też o pomoc i opiekę duszpasterską dawni ziemianie, skrzywdzeni po wojnie przez władze komunistyczne. Duszpasterz polskiej wsi towarzyszył pielgrzymkom ziemiaństwa na Jasną Górę, sprawując Msze, głosząc homilie, spotykając się z przedstawicielami i sugerując szereg rozwiązań, które wyrównałyby, choć w części, wyrządzone krzywdy, a równocześnie zaowocowały dobrem Polski.<sup>15</sup>

### **Materiały do badań historycznych**

Reasumując, możemy dziś stwierdzić, że nie sposób ogarnąć w krótkim artykule całokształtu działań bpa Romana Andrzejewskiego i jego współpracowników w dziedzinie duszpasterstwa rolników, działań, które wypełniły 13 lat jego pasterskiej posługi. Nic dziwnego, że budzi ono zainteresowanie wielu badaczy, zwłaszcza studentów piszących prace dyplomowe.<sup>16</sup> Materiały znaleźć można zarówno w publikacjach samego Duszpasterza, jak i w archiwum powołanego przez niego Wydawnictwa Duszpasterstwa Rolników, Tygodnika Rolników „Obserwator” i miesięcznika „Ziemia Rodzinna”. I choć poziom życia moralnego, a także materialnego, polskiej wsi nie jest zadowalający, to trzeba też powiedzieć, że byłby on z pewnością jeszcze gorszy, gdyby



nie wysiłki i działania Krajowego Duszpasterza Rolników w latach 1988–2001 i kierowanych przez niego duszpasterzy, którzy odczytali swoje zadanie jako trwanie przy rolnikach i podtrzymywanie ich nadziei na rozwiązania zgodne z katolicką nauką społeczną.

## **Aneksy**

### **I. Regulamin Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Rolników**

#### **Zasady ogólne**

Naczelnym organem duszpasterstwa rolników w Polsce jest Komisja Episkopatu Duszpasterstwa Rolników, powołana przez Konferencję Episkopatu Polski.

Członków Komisji, zgodnie ze swoim statutem, mianuje Konferencja Plenarna Episkopatu Polski na okres 5 lat.

Pracą duszpasterską nad rolnikami na terenie diecezji kieruje diecezjalny duszpasterz rolników, mianowany przez biskupa diecezjalnego, którego wspierają w pracy rejonowi lub dekanalni duszpasterze rolników, powołani również przez biskupa diecezjalnego.

#### **Struktura Komisji**

W skład Komisji wchodzi: przewodniczący, jego zastępca, sekretarz oraz członkowie, których należy tak dobierać, aby reprezentowali różne regiony kraju.

Posiedzenia plenarne Komisji zwołuje jej przewodniczący, stosownie do potrzeb duszpasterstwa, przynajmniej dwa razy do roku.

Do zadań Komisji należy:

- przedstawiać Konferencji Plenarnej Episkopatu potrzeby duszpasterskie rolników,
- informować Konferencję Episkopatu o planach i działalności duszpasterstwa rolników,
- ustalać program i metody realizacji tychże, uzgadniając, w miarę potrzeby, współpracę z innymi Komisjami Episkopatu,
- organizować ogólnopolskie spotkania i uroczystości związane z duszpasterstwem rolników.

#### **Założenia i cele duszpasterstwa rolników**

Duszpasterstwo rolników zakłada i przewiduje, jako cel swojej działalności, organizowanie Duszpasterskich Wspólnot Rolników, których winny łączyć wspólne ideały, problemy i zainteresowania, a mianowicie:

Ideały:

- miłość Boga, człowieka i ojczyzny,
- godność człowieka pracującego na roli,
- przywiązanie do ziemi i kontynuowanie tradycji chłopskiej itp.

Problemy:

- wykonywanie zawodu rolnika, zgodnie z wymogami gospodarstwa rolnego,
- podejmowanie zagadnień prawnych sprzyjających tak rolnikowi jak i prowadzonemu przez niego gospodarstwu rolnemu,
- troska o wyżywienie narodu.

Zainteresowania w zakresie:

- historii narodu i polskiej wsi,

- społecznej nauki Kościoła,
- kontaktów z innymi grupami społecznymi i świadczenia sobie wzajemnej pomocy,
- przekazywania gospodarstwa rolnego następcy.

Duszpasterstwo rolników będzie się starało rozwijać i pogłębiać życie religijne Duszpasterskich Wspólnot Rolników, wykorzystując w tym celu:

- różnego rodzaju nabożeństwa, np. święcenie pól, ziarna siewnego, święto plonów,
- pielgrzymki,
- dni skupienia,
- rekolekcje.

Duszpasterstwo rolników będzie się troszczyć również o to, aby duszpasterze, na różnego rodzaju spotkaniach i nabożeństwach parafialnych, większą uwagę zwracali na troskę o ludzi rolniczego trudu.

## II. Lista członków Komisji, z 9 III 1989 r.

Biskup Roman Andrzejewski	– przewodniczący (Włocławek)
Biskup Tadeusz Zawistowski	– zastępca (Łomża)
Ks. Bogusław Bijak	– sekretarz (Warszawa)
Ks. Eugeniusz Marciniak	– sekretarz (Włocławek)

### **Członkowie:**

Bp Jan Gurda	– Kielce
Bp Gerard Kusz	– Opole
Bp Roman Marcinkowski	– Płock
Bp Andrzej Śliwiński	– Gdynia
Bp Tadeusz Werno	– Koszalin
Ks. Marian Bielak	– Lublin
Ks. Jan Cep	– Siedlce
Ks. Hubert Janowski	– Opole
Ks. Kazimierz Kaczor	– Przemyśl
O. Apoloniusz Leśniewski, OFM Cap.	– Gorzów,
Ks. Aleksander Matyka	– Wrocław
Ks. Stanisław Pelc	– Tarnów
Ks. Alojzy Święciuchowski	– Gniezno
Pan Minister Artur Balazs	– Szczecin
Pan Michał Grabianka	– Pelplin
Pan Senator Józef Góralczyk	– Opole
Pan Senator Edward Lipiec	– Gorzów
Pan Marszałek Andrzej Stelmachowski	– Warszawa

## PRZYPISY

<sup>1</sup> R. Andrzejewski, *Witosowe dziedzictwo. Elektorat wiejski w oczach duszpasterzy*, Częstochowa 1996, s. 42; t e n ż e, *Wolność jest darem i zmaganiem. Kazania patriotyczne czyli nauki o umiłowaniu Ojczyzny*, Włocławek 1998, s. 155; t e n ż e, *Na fundamentach Dekalogu ma wyrósć gmach nowej Rzeczypospolitej (Homilia do robotników w ramach pielgrzymki Świata Pracy)*, „Niedziela” 1991, 29 IX, s. 5.

<sup>2</sup> T e n ż e, *Ludzi do Boga prowadząc. Rozmowy o rodzinie, szkole i polskiej wsi*, Włocławek 1996, s. 32.

<sup>3</sup> T e n ż e, *Wieś polem nowej ewangelizacji. Homilia...*, Włocławek 1994, s. 7.

<sup>4</sup> T e n ż e, *Konkordat w Polsce gminnej ratyfikowany*, „Kalendarz Rolników” 1996, s. 72-73.

<sup>5</sup> *Katolickie Uniwersytety Ludowe*, Włocławek 1992, s. 1-8.

<sup>6</sup> R. A n d r z e j e w s k i, *Duszpasterstwo rolników*, „Ateneum Kapłańskie” 121(1993), s. 293.

<sup>7</sup> Sprawozdanie duszpasterza rolników archidiecezji lubelskiej (rps w archiwum Wydawnictwa Duszpasterstwa Rolników).

<sup>8</sup> R. A n d r z e j e w s k i, *Rzetelne są ręce rolnika*, Włocławek 1998, s. 47.

<sup>9</sup> T e n ż e, *Polska wieś wobec integracji europejskiej*, Warszawa 2002, s. 74-86.

<sup>10</sup> T e n ż e, *Chrześcijańska wizja rozwoju wsi i rolnictwa w zjednoczonej Europie*, „Studia Włocławskie” 3(2000), s. 441-445.

<sup>11</sup> T e n ż e, *Co trzeba zmienić w środowisku wiejskim? w: Polska wieś wobec integracji europejskiej*, Gliwice 2001, s. 17-21.

<sup>12</sup> T e n ż e, *Ziemia jest rzetelna*, dz. cyt., s. 69n.

<sup>13</sup> Tamże, s. 77n.

<sup>14</sup> Tamże, s. 21n.

<sup>15</sup> R. A n d r z e j e w s k i, *Witosowe dziedzictwo*, dz. cyt., s. 19n.

<sup>16</sup> Por. I. J u s z c z y Ń s k a, *Funkcje uniwersytetu ludowego i ich realizacja na przykładzie Uniwersytetu Ludowego im. księdza Wacława Blizińskiego we Włocławku i jego oddziałów w diecezji włocławskiej*, Toruń 2001 (praca magist. – UMK); A. Ł ą c z k o w s k a, *Kościół wobec problemów wsi polskiej w nauczaniu biskupa Romana Andrzejewskiego w latach 1981-2001*, Warszawa 2001 (praca magist. – PWT Warsz./Włocł.).

KS. IRENEUSZ JUSZCZYŃSKI

## EDUKACYJNA I FORMACYJNA ROLA KATOLICKICH UNIwersYTETÓW LUDOWYCH

Interesującym zjawiskiem działalności krajowego duszpasterstwa rolników, które przez trzynaście lat, pod koniec XX wieku, prowadził z mandatu Konferencji Episkopatu Polski biskup Roman Andrzejewski, jest odrodzenie katolickich uniwersytetów ludowych. Ta forma pozaszkolnej oświaty dorosłych, skierowana głównie do rolników oraz mieszkańców wsi i małych miast, przyciągnęła wielu uczestników w całej Polsce.

Dlaczego ta idea znalazła tak żywe zainteresowanie i jest ciągle pielęgnowana, również dzisiaj, na początku XXI stulecia? Jaki jest program tych uniwersytetów i jakie są owoce działalności tych placówek edukacyjnych? Na te i inne pytania warto spróbować znaleźć odpowiedź.

Najpierw należy przypomnieć, że kształcenie dorosłych rozwinęło się w latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku, głównie w Danii, a potem w sąsiednich krajach skandynawskich oraz w Niemczech. Czołowym promotorem takiego kształcenia był Mikołaj S.F. Grundtvig (1783-1872), który wysunął koncepcję „wyższej szkoły ludowej” – uniwersytetu ludowego. Celem jego miało być „rozbudzenie życia ludzi, ich dobrobyt i wykształcenie”.<sup>1</sup> Szkoła ta miała integrować naród duński, uniwersytet ludowy miał być „szkołą życia” dla ludzi dorosłych.

Ta idea znalazła wśród społeczeństwa polskiego żywe zainteresowanie zarówno w Kościele, jak i wśród kręgów o charakterze lewicowym.

### Uniwersytety ludowe w Polsce w okresie międzywojennym

Historycy datują początek uniwersytetów ludowych w Polsce na rok 1890, kiedy to rozpoczęła działalność placówka oświatowa w Pszczelinie. Były to jednak raczej kursy rolnicze, a właściwy rozwój uniwersytetów ludowych przypada na okres dwudziestolecia międzywojennego, kiedy to w Polsce zaczęto wcielać w życie idee Grundtviga.

Pierwszym, który podjął to zadanie, był kapłan diecezji gnieźnieńskiej, ks. Antoni Ludwiczak,<sup>2</sup> który był wówczas sekretarzem tamtejszego Towa-

rzystwa Czytelni Ludowych (TCL), które odnosiło się przychylnie do idei tworzenia uniwersytetów ludowych.<sup>3</sup> Narodziny myśli o powstaniu uniwersytetu ludowego w Polsce jej autor tak wspomina: „Dwa lata nosiłem się z tą myślą (utworzenia uniwersytetu ludowego), a 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”.<sup>4</sup> Ostatecznie na kolejnym zebraniu Rady Narodowej sekretarz generalny TCL zgłosił wniosek, by pieniądze ze zbiórki przeznaczyć na budowę obiektu dla uniwersytetu ludowego. Wniosek został przyjęty, a TCL upoważniła księdza Ludwiczaka do prowadzenia działalności zmierzającej do powstania uniwersytetu ludowego. Dnia 21 lipca 1919 r. Rada Główna TCL uchwaliła rezolucję mówiącą, że „zakładanie uniwersytetów ludowych będzie wchodziło odtąd w plan pracy Towarzystwa Czytelni Ludowych”.<sup>5</sup>

Po podjęciu uchwały umożliwiającej prace na rzecz uniwersytetów ludowych, dyrektor TCL przystąpił do szukania odpowiedniego obiektu, aby w nim urządzić pomieszczenia dla uniwersytetu ludowego. Decyzja została podjęta – Dalki k. Gniezna. Dnia 4 października 1921 r. nastąpiło uroczyste otwarcie pierwszego polskiego Uniwersytetu Ludowego na wzór duński.<sup>6</sup> Podczas otwarcia ksiądz Ludwiczak przedstawił podstawowe zadania, jakie miał spełniać uniwersytet. Mówił: „Otwarcie Uniwersytetu Ludowego w niepodległej Polsce zmieniło cel z umocnienia w słuchaczach polskości i uodpornienia przeciwko wynarodowieniu, na kształtowanie cech, które by w szkole życia, przygotowywały do wzorowego wypełniania powinności wobec narodu i państwa”. Stwierdził również, że „model duński, prawzór dla Dalek, wymagał będzie adaptacji do możliwości polskich. Dalki miały dać pełne wychowanie obywatelskie w duchu katolicko-narodowym”. Ksiądz Ludwiczak stwierdził, że „uniwersytet dążyć będzie do podniesienia umysłowego i wychowania moralnego”.<sup>7</sup>

Uniwersytet Ludowy w Dalkach rozwijał się prężnie, działał i zbierał doświadczenie, które ulepszało prace następnych kursów. Staraniem TCL, przy współudziale księdza Ludwiczaka, wykupiono w Zagórzku koło Gdyni budynek hotelu i tam 15 kwietnia 1926 r. zaczął kursy Uniwersytet Ludowy dla Pomorza. Po zamknięciu tej placówki wykupiono nowy teren w Bolszewie pod Wejherowem i tam kontynuowano działalność. Trzeci Uniwersytet Ludowy powstały z ramienia TCL oddano staraniem społeczeństwa Wielko-

polski w Odolanowie koło Ostrowa. Miał on obsługiwać południową Wielkopolskę i Śląsk. Swą działalność rozpoczął 29 listopada 1927 r.

Uniwersytet Ludowy w Dalkach był to rodzaj szkoły z internatem o charakterze instytucji prowadzącej kursy dla młodzieży ze środowiska wiejskiego, by przygotować ją do określonego zawodu przez zdobycie wiedzy i praktyki z jakiejś dziedziny wraz z formacją chrześcijańską. Absolwentem tegoż uniwersytetu był m.in. Stanisław Mikołajczyk, późniejszy premier i prezes dawnego PSL. Tego rodzaju formy kształcenia zawodowego i formacji chrześcijańskiej były prowadzone przed wojną w wielu parafiach.

Trzeba jeszcze dodać, że były również uniwersytety ludowe o ideologii lewicowej, zakładane przez Z. i I. Solarzów, m.in. w Gaci Przeworskiej i Szczechach.<sup>8</sup>

### **Odrodzenie katolickich uniwersytetów ludowych**

Po wojnie władze komunistyczne przerwały działalność uniwersytetów ludowych o proveniencji katolickiej. Działały jedynie lewicowe uniwersytety ludowe. Dopiero na fali przemian ustrojowych w 1989 roku odżyła idea kościelnych uniwersytetów ludowych. Powstały sobotnie lub niedzielne uniwersytety ludowe organizowane przez Kościół. Wielką rolę odegrała ówczesna Komisja Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Rolników, której przewodniczącym w latach 1987-2001 był biskup Roman Andrzejewski.

Z jego inicjatywy powstał, jako jeden z pierwszych, Uniwersytet Ludowy im. ks. Wacława Bliźnińskiego we Włocławku (wraz z oddziałami w Kaliszu i Koninie), erygowany 2 listopada 1989 r. przez biskupa włocławskiego Henryka Muszyńskiego.<sup>9</sup> Uniwersytet zaczął działać w oparciu o Statut<sup>10</sup> i program, które z czasem zmodyfikowano. Pierwszym jego organizatorem i rektorem został ks. Eugeniusz Marciniak. Z uwagi na pełnioną przez niego funkcję sekretarza krajowego duszpasterstwa rolników, koordynatora uniwersytetów ludowych w skali kraju i liczne inne obowiązki, na jego miejsce w 1992 r. dyrektorem Uniwersytetu Ludowego wraz z filiami terenowymi został ks. Ireneusz Juszczynski i pełni tę funkcję do chwili obecnej. Od samego początku Uniwersytet rozwijał się szybko i prężnie, powstawały nowe oddziały na terenie diecezji włocławskiej, inne były zamykane lub zawieszaly swoją działalność. Wynikało to z założeń, że trzeba docierać z wiedzą i kulturą na wieś wszędzie tam, gdzie jest aktualnie taka potrzeba, a raczej gdzie należy budzić takie potrzeby.

Biskup Roman Andrzejewski ma wielkie zasługi dla rozwoju uniwersytetów ludowych nie tylko w skali diecezji włocławskiej, ale także w wymiarze ogólnopolskim. Duszpasterska troska o powstawanie tych placówek

powodowała, że w wielu diecezjach osobiście, bądź posługując się współpracującymi z nim ks. Eugeniuszem Marciniakiem i ks. Ireneuszem Juszczyńskim, dawał na kongregacjach kapłańskich i innych zebraniach dla duchowieństwa praktyczne wskazówki, jak zakładać uniwersytety ludowe.

### **Co jest potrzebne do sprawnego działania uniwersytetu ludowego?**

Biskup Andrzejewski na takie pytanie odpowiadał krótko: ludzie, lokale i pieniądze.

Jeśli w diecezji jest kilka uniwersytetów ludowych, a raczej tak powinno być ze względu na odległości, by umożliwić korzystanie z wykładów szerszej rzeszy słuchaczy, radził powierzyć jednemu z księży koordynację i czuwanie nad pracą tych placówek. Powinien on organizować zajęcia dla rolników, opracowując na cały rok, lub na trzy lata, program zajęć i szukając do nich odpowiednich wykładowców. Mogą być nimi dla przedmiotów teologicznych profesorowie seminarium duchownego, wykłady z zakresu przedmiotów rolniczych powinni prowadzić pracownicy Ośrodka Doradztwa Rolniczego lub wykładowcy szkół rolniczych, z zakresu kultury ludowej – pracownicy pobliskiego muzeum, prawnicy – z prawa rolnego, bankowcy – z problemów bankowych, o zdrowiu powinni mówić lekarze. W wielu przypadkach jest wskazane, by niektóre zajęcia prowadzili, jeśli są kompetentni, pracownicy gminy czy urzędu powiatowego lub wojewódzkiego, może nie jako wykłady systematyczne, ale w charakterze zaproszonego *ad hoc* prelegenta. Słuchaczom daje to możliwość poznania ludzi pracujących w urzędzie, a im – lepszą znajomość problemów lokalnych. Dobrze by było, gdyby co tydzień lub co pewien czas, oprócz kilku godzin zajęć systematycznych ze znanymi wykładowcami, było też spotkanie z takim prelegentem-gościem, który należy do ciekawych osobistości, znanych z życia publicznego (wyjątkowy duszpasterz, minister, działacz społeczny, pisarz, poeta, weteran wojny), by na konkretny temat powiedzieć coś ciekawego studentom.

Lokale – jak zauważył Ksiądz Biskup – są do dyspozycji w każdej parafii. To sale parafialne lub katechetyczne. Apelował, by były one odpowiednio wykorzystane. Dobrze, gdyby było kilka sal do dyspozycji, by niektóre zajęcia mogły być prowadzone równoległe, np. nauka języków obcych. W niektórych miejscowościach, dzięki dobrej współpracy z samorządami, oddano na użytek uniwersytetu ludowego dawną szkołę czy pałac, a nawet umieszczono siedzibę uniwersytetu w Ośrodku Doradztwa Rolniczego.

Skąd pieniądze? Okazuje się, że doświadczenia są różne, w zależności od tego, gdzie mieści się siedziba uniwersytetu: jeśli w ODR – to instytu-

cja ta w dużej mierze (lokal, światło) partycypuje w kosztach utrzymania; jeśli w lokalach kościelnych, to parafia lub kuria. Wykładowcy przedmiotów rolniczych z reguły nie biorą wynagrodzenia, bo to jest traktowane jako zajęcia w ramach ich pracy w ODR, podobnie pracownicy urzędów gminnych, powiatowych czy wojewódzkich, także honorowo rzecz traktują księża. Od początku studenci płacili za naukę języków obcych, bo wtedy nie opuszczali zajęć. Wszystkim wykładowcom w formie podziękowania ofiaruje się jakąś pamiątkę z dedykacją i podpisem biskupa.

Uczestnicy wykładów biorą udział w różnych uroczystościach. A więc na początku roku lub po kilku tygodniach jest uroczysta inauguracja roku akademickiego: Msza pod przewodnictwem Księdza Biskupa, wykład inauguracyjny, przemówienia, immatrykulacja, rozdanie dyplomów. Do bardzo miłych uroczystości należy opłatek uniwersytecki, zabawa karnawałowa, rekolekcje wielkopostne, jajko wielkanocne.

Rezultaty działania takich uniwersytetów są na pewno wielorakie: pogłębienie wiedzy, formacji chrześcijańskiej (najbardziej studenci cenili sobie wykłady z teologii życia wewnętrznego: jak kształcić swój charakter, jak ewangelizować wieś itp.) Absolwenci piszą pracę pod kierunkiem profesora, do którego chodzą na seminarium. Są to nieraz krótkie monografie parafii albo biografia jakiegoś działacza społecznego (świeckiego lub duchownego) bądź opis metod uprawy lub hodowli – według zainteresowań piszącego i profesora. U absolwentów widać zbliżenie do Kościoła, angażują się do Akcji Katolickiej, interesują się życiem Kościoła, wpływają pozytywnie na środowisko.<sup>11</sup>

### **Struktura i działalność uniwersytetów ludowych w diecezji włocławskiej**

Według biskupa Andrzejewskiego dobrze jest łączyć ideę uniwersytetu ludowego z działalnością duszpasterską i oświatową, jaką prowadził jakiś miejscowy społecznik. Radził go brać jako patrona takiej placówki. Pomaga bowiem odnowić polską wieś i przystosować ją do nowej rzeczywistości poprzez przekształcanie postaw, świadomości i systemu wartości.<sup>12</sup>

### **Patroni uniwersytetów ludowych i działalność dydaktyczna tych placówek**

W diecezji włocławskiej biskup Andrzejewski nawiązał do ks. Wacława Blizińskiego (1870-1944), proboszcza w Liskowie, twórcy nowoczesnej wsi polskiej, sztandarowego społecznika spośród kapłanów nie tylko w diecezji włocławskiej, ale i całej Polski. Wybrał go na patrona Uniwersytetu Ludowego we Włocławku jako centrali koordynującej działalność filii w Koninie



i w Kaliszu. W Grzegorzewie przywołano na pamięć działalność przedwojennego posła na Sejm – ks. Szczęsnego Starkiewicza, a w Siniarzewie – obrońcę ziemi polskiej przed kolonistami niemieckimi, ks. Alojzego Hofmana.

Uniwersytet Ludowy im. Ks. Waława Blizińskiego nie został jednak pomyślany jako forma kształcenia w dawnym stylu, a więc jako rodzaj kursu z internatem, ale ze względu na dogodnie możliwości przemieszczania się, są to jednodniowe w ciągu tygodnia spotkania ludności wiejskiej, połączone z wykładami i ćwiczeniami.<sup>13</sup>

Na terenie diecezji włocławskiej działało 13 oddziałów Uniwersytetu Ludowego im. ks. Waława Blizińskiego, prowadzonych przez Diecezjalne Duszpasterstwo Rolników: Włocławek (1989-2002), Kalisz (od 1990), Konin (1990-1996), Sieradz (1990-1995), Zduńska Wola (od 1995), Słupca – Giewartów (1997-2000), Turek (jeden rok), Piotrków Kujawski (1996-1999), Grzegorzew (1995-1999), Lubicz Górny (od 1997), Ciechocinek (1996-1999), Siniarzewo (1999-2002), Powiercie (1999-2000, 2002-). Po utworzeniu diecezji kaliskiej w 1992 r. poza granicami diecezji został oddział w Kaliszu. Obecnie w pełni funkcjonują oddziały w Zduńskiej Woli i Lubiczu Górnym, we Włocławku w 2002 r. czasowo zawieszono funkcjonowanie Uniwersytetu, a Powiercie po dwuletniej przerwie wznawia działalność. Niektóre oddziały kończyły bądź zawieszały swoją działalność na skutek braku chętnych (Konin, Włocławek), inne ze względu na zmianę placówki duszpasterskiej przez dyrektora i niepodjęcie zadań przez następcę (Grzegorzew, Piotrków Kujawski).

Zajęcia uniwersytetu odbywają się w okresie jesienno-zimowym (październik – marzec). Miejscami spotkań są, zależnie od filii, sale katechetyczne przy plebanii, sale wynajmowane od szkół, np. na zajęcia z informatyki, lub Ośrodki Doradztwa Rolniczego.

Organizowane są w ciągu jednego dnia w tygodniu, zwykle w soboty, w wymiarze kilku godzin. Roczny cykl zajęć to minimum ok. 120 godzin, choć najczęściej jest ich znacznie więcej. Nauka jest z reguły nieodpłatna. Należy jednak uiścić ustaloną opłatę za zajęcia dla chętnych z języka obcego (angielskiego, niemieckiego lub francuskiego) i komputerów, w celu opłacenia wykładowców i sal komputerowych. Poza tym uniwersytety finansowane są z funduszy poszczególnych parafii, nierzadko z osobistych pieniędzy prowadzących daną placówkę. Uniwersytet otrzymał też dotacje, np. z Narodowego Funduszu Ochrony Środowiska na przeprowadzenie celowych tematów z zakresu ochrony środowiska, zalesienia itp. Fundusze zapewniają opłacenie specjalistów w danej dziedzinie. Wielu jednak wykładowców prowadzi swoje zajęcia społecznie, nie pobierając żadnych opłat.

Katolickie uniwersytety ludowe są uniwersytetami otwartymi dla wszystkich, a ich zadaniem nie jest zastępowanie uczelni rolniczych, choć wiedza rolnicza zajmuje w nim wiele miejsca, lecz dokształcanie animatorów życia społecznego wsi.

Główną formą pracy na uniwersytecie ludowym jest wykład, choć nie jest to jedyna forma. W ramach nauki organizowane są wyjazdy studyjne, np. wyjazd w maju 1996 r. na osiem dni do Belgii i Holandii, gdzie studenci mogli zwiedzać instytuty związane z funkcjonowaniem rolnictwa w Belgii, lub wyjazd studyjny (kwiecień 1999) do skansenu w Lednicy i do katedry w Gnieźnie i in. Ważnym elementem formacji w katolickim uniwersytecie ludowym jest uczestnictwo w rekolekcjach organizowanych dla słuchaczy. Wielokrotnie były to wspólne dla wszystkich oddziałów rekolekcje w Licheniu, jeden raz w Grzegorzewie (1997) – w głoszonych tam przez biskupa Romana Andrzejewskiego ogólnopolskich rekolekcjach dla rolników, transmitowanych przez Radio Maryja.<sup>14</sup> Coraz częstsza staje się praktyka skupień rekolekcyjnych w poszczególnych oddziałach filialnych.

Udział w zajęciach uniwersytetu może brać osoba dorosła, niezależnie od poziomu wykształcenia i wieku. Zajęcia prowadzone są w stałych grupach słuchaczy, choć odbywają się również zajęcia otwarte, w których mogą brać udział osoby zainteresowane daną problematyką, chociaż nie będące stałymi słuchaczami. Warunkiem uczestnictwa w zajęciach jest zamiar podnoszenia swoich własnych kwalifikacji, umiejętności i zamiar aktywnego włączania się w przyszłości w życie środowiska, parafii, Kościoła, państwa.

Uczestnicy zobowiązani są do udziału w zajęciach oraz do znajomości literatury wyznaczonej przez program uniwersytetu. Studenci otrzymują indeksy i zaliczają wszystkie przedmioty czy bloki tematyczne. Warunki zaliczenia ustala ze słuchaczami wykładowca. Zdane egzaminy pozwalają rozpocząć kolejny rok studiów. Zajęcia poszczególnych roczników, ze względu na liczbę uczestników, są najczęściej łączone. Ponieważ zajęcia nie mają charakteru szkolnego, nie ma znaczenia, czy daną problematykę student pozna w pierwszym czy trzecim roku studium. Na zakończenie, po trzech latach studiów, po złożeniu egzaminów i napisaniu pracy dyplomowej uczestnicy otrzymują dyplom ukończenia uniwersytetu, świadectwo lub zaświadczenie np. o ukończeniu kursu komputerowego, bądź odbyciu tematycznego szkolenia.

### **Charakterystyka uczestników<sup>15</sup>**

Uczestnikami uniwersytetów ludowych są osoby ze średnim bądź zawodowym wykształceniem, chcące zdobyć wiedzę potrzebną do codziennej

pracy. Rozpiętość wiekowa tych osób zawiera się między 24 a 45 rokiem życia. Doksztalcają się zarówno mężczyźni jak i kobiety. Reprezentują oni różne zawody, choć można powiedzieć, że są to głównie ludzie zajmujący się pracą w rolnictwie i mieszkający na wsi. W zajęciach biorą też udział osoby będące bez pracy od roku do kilkunastu lat. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na różne podejście kobiet i mężczyzn do sprawy nauki: kobiety podejmują próbę doksztalcania się w celu zagospodarowania własnego czasu i jako antidotum na bezrobocie i problemy z tym związane, mężczyźni natomiast chcą zdobywać wiedzę, aby ją wykorzystać w aktualnie wykonywanych obowiązkach.

Bez wątpienia można powiedzieć o tych ludziach, że są osobami samodzielnymi, które starają się za wszelką cenę poradzić sobie w tak trudnym nieraz życiu. Szukają wszelkich możliwych metod, środków, aby zatroszczyć się o los własny i rodziny. Nie potrzeba ich do niczego usilnie namawiać. Oni sami, jeśli uznają to za słuszne, podejmują nieraz trudne działania. Są to ludzie, którzy poprawę własnej sytuacji życiowej widzą w zaangażowaniu i odpowiedzialności. Widzą potrzebę aktywności w każdej sferze ludzkiego życia, aby dostosować się do wymagań współczesnej rzeczywistości.

Po przeanalizowaniu motywów podjęcia nauki na uniwersytecie ludowym przez uczestników można wskazać na trzy główne, niekoniecznie rozłączne, powody ich zaangażowania.

Pierwszym jest chęć zdobycia nowej wiedzy dotyczącej rzeczywistości, która nas otacza, a bywa czasem niezrozumiała. Dotyczy to bowiem spraw aktualnych, bieżących, bezpośrednio związanych z ich położeniem. Innym obszarem jest wiedza pozwalająca poszerzyć horyzonty i zapewnić rozwój osobisty.

Drugim motywem podjęcia nauki jest chęć podniesienia własnych kwalifikacji zawodowych, co pozwala na lepsze wykonywanie obecnej pracy bądź znalezienie nowej. A to dla tych osób ma ważne znaczenie. Związane jest to z obecnie panującą sytuacją na rynku pracy, również na wsi i w dziedzinie rolnictwa. Stawiają sobie oni pytanie: co robić, aby godnie żyć? Czy się przekwalifikować i zająć zupełnie czymś innym, czy może rozwinąć własne gospodarstwo, ale w jaki sposób? Są to pytania, na które szukają oni odpowiedzi właśnie na uniwersytecie ludowym, choć nie tylko. Starają się nauczyć obsługi komputera, rachunkowości czy języków obcych, w miarę własnych możliwości. Szukają alternatyw dla obecnie stosowanych rozwiązań we własnych gospodarstwach. Są zainteresowani agroturystyką, która może dać szansę zatrudnienia osobom będącym na wsi bez pracy. W tej dziedzinie można wskazać na pewne sukcesy. Wspomnę jedynie gospodarstwo agroturystycz-

ne absolwentki oddziału Uniwersytetu Ludowego w Grzegorzewie, Zuzanny Gwiaździnskiej, czy nową technologię uprawy warzyw podpatrzoną na wyjeździe studyjnym w Belgii, a zastosowaną w swoim gospodarstwie przez Mirosława Serafinowicza.

Trzecim powodem uczestnictwa w zajęciach Uniwersytetu Ludowego jest chęć nawiązania nowych kontaktów, poznania nowych ludzi z różnych kategorii wiekowych. Jest to istotny motyw dla tych osób, które wykazują chęć bycia wśród ludzi. Jest to z pewnością znak naszych czasów, iż do kontaktów z innymi ludźmi potrzebujemy instytucji, która nam to ułatwi.

Ważnym zadaniem Uniwersytetu jest formowanie uczestników w sferze ich życia moralnego i religijnego. Zmieniający się w szybkim tempie świat powoduje dezorientację jednostek w życiu codziennym. Czują się zagubieni i nie wiedzą, w jakim kierunku podążać. Potrzebują potwierdzenia własnej drogi życiowej, którą wcześniej obrali w łączności z Kościołem. Poszukują drogowskazów ukazujących im, co jest dobre, a co złe. Duże znaczenie przypisują wiedzy zdobytej podczas nauki na Uniwersytecie odnoszącej się do ich życia moralnego, religijnego. Zajęcia z teologii, historii Kościoła czy religioznawstwa pozwalają im na odnalezienie własnego miejsca w świecie ludzi żyjących innymi ideami, wartościami.

### **Wzrost świadomości społecznej uczestników**

Uniwersytet Ludowy jest miejscem, gdzie ukazuje się potrzeba wspólnego działania, zaangażowania się wszystkich jednostek w tworzenie własnego otoczenia, w którym żyją. Uświadamia się uczestnikom, że ich los jest w ich rękach. Należy zatem angażować się w działalność samorządową, w pracę mającą na celu wspólne dobro mieszkańców. Nauka na Uniwersytecie jest bodźcem dla ludzi uczących się tam do podejmowania trudnych, lecz wspólnie tworzonych działań, rozwiązań problemów. Wśród słuchaczy są osoby, które poważnie wzięły sobie do serca stwierdzenie, że to od nich samych zależy ich los własny, rodziny czy społeczności lokalnej. Angażują się oni w działania rady samorządowej, podejmują się funkcji sołtysa czy uczestniczą w komisji wyborczej. Aktywizują się również w sferze politycznej. Śledzą wydarzenia społeczno-gospodarcze, polityczne kraju. Sięgają po prasę dostarczającą im bieżących informacji. Są to formy aktywności, w której widać rosnącą coraz bardziej świadomość słuchaczy Uniwersytetu. Czują oni potrzebę brania odpowiedzialności za swoje środowisko. A ponadto Uniwersytet stał się miejscem formowania określonych poglądów jego uczestników na bieżące sprawy i wydarzenia w kraju, mieście czy wsi.

Ważną funkcją uniwersytetów ludowych jest przekazywanie kultury, tradycji kraju, Kościoła oraz danego regionu. Jest to bowiem źródło istnienia państwa i Kościoła. Nasza przeszłość jest istotnym czynnikiem kształtującym teraźniejszość i przyszłość. Wyznacza kierunek naszych zmagania i wysiłków, nadaje im sens i znaczenie. Naród bez tradycji ginie. Uniwersytet jest instytucją starającą się zapobiec przejawom działań, które zmierzają do zerwania z tradycją, z korzeniami naszego narodu.

Tematyka zajęć prowadzonych na Uniwersytecie Ludowym zawiera przekaz kulturowy, tradycję i historię głównie danego regionu, gdyż ona często ulega zapomnieniu, a brak łatwo dostępnych źródeł jest czynnikiem hamującym poznawanie historii regionu. Osoby badane wskazują na duży wkład nauki na Uniwersytecie we wzrost ich świadomości „regionalnej”. Często dopiero na tym etapie uświadamiają sobie bogactwo tradycji terenów, na których mieszkają.

„Dzisiejsi ludzie” potrzebują jasnych, prostych rozwiązań przydatnych w każdej sytuacji życiowej. Uniwersytet jest dla nich miejscem, gdzie „pod okiem” Kościoła mogą poznać, co w kontekście jego nauki jest dobre, a co złe. W oparciu o zasady, normy i wartości Kościoła katolickiego porządkują oni swój własny świat. Uświadamianie o istniejących lub mogących się pojawić zagrożeniach w dzisiejszym świecie jest pierwszym etapem w „udzielaniu pomocy” zagubionym jednostkom. Wpływa to na poprawę „czujności” wśród uczestników na wszystko, co może ich spotkać w życiu.

Oprócz strony informacyjnej Uniwersytet niesie także w ramach swej działalności przekaz wartości i norm chrześcijańskich. Całokształt działań edukacyjnych prowadzony jest w tym duchu i stanowi wsparcie dla aktywności podejmowanych przez Kościół. Jest zapleczem formującym zaangażowanych katolików w sprawy ich Kościoła. Taki kierunek działania ma być receptą na zagubienie ludzi w dzisiejszym świecie. Jest to jedna z form przeciwstawiania się zagrożeniom mogącym doświadczać każdego człowieka.

Dalej warto zwrócić uwagę na taką funkcję Uniwersytetu Ludowego, jak kształtowanie wśród uczestników postawy ciekawości świata. Nauka na Uniwersytecie jest pewnego rodzaju wstępem, a nie finałem aktywności ludzi na wsi. Uniwersytet Ludowy jest więc miejscem formowania się pewnych nawyków autoedukacji. Uniwersytet przysposabia tych ludzi do umiejętnego korzystania z różnych możliwości: od czasopism, prasy i książek poczynając aż po wykorzystywanie do tych celów komputera czy języka obcego (choć znane są może na razie tylko jego podstawy). Rozbudzenie bowiem świadomości potrzeby ciągłego dokształcania prowadzi do tworzenia własnego warsztatu, który im pozwoli dalej się rozwijać.

## Ku szukaniu odpowiednich form duszpasterstwa

W zakończeniu warto podkreślić, że katolickie uniwersytety ludowe wpisały się w pejzaż duszpasterstwa w Polsce dzięki inspirującej roli krajowego duszpasterstwa rolników i biskupa Romana Andrzejewskiego osobiście. Nie są i nie mogą stanowić panaceum na wszystkie bolączki ludu wiejskiego, ale przez swoją działalność wyciągnęły wielu z marazmu i zniechęcenia, pobudziły do aktywności i natchnęły do działania. Wielu uczestników zbliżyły do Kościoła i spowodowały, że są oni aktywnymi członkami rad duszpasterskich, twórczo działają w swoim środowisku, a nawet pełnią funkcję sołtysów, radnych gminy i wójtów. Działają w różnego rodzaju samorządach, przeniknięci wartościami ewangelicznymi. Warto więc było podjąć trud organizowania tych placówek, podobnie jak i teraz trzeba się zastanowić nad dalszą ich działalnością i taką ich formą, by odpowiedzieć na znaki czasów, na wyzwanie, jakie Bóg przed nami stawia.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> L. Tuross, *Historia Uniwersytetów ludowych w Danii i w Polsce*, w: *Uniwersytety Ludowe Ignacego Solarza i jego wychowankowie*, red. L. Tuross, Warszawa 1970, s. 24.

<sup>2</sup> B. Dąbrowska, *Zapalał światła w mroku, budził życie polskie ... ks. Antoni Ludwiczak (1878-1942)*, Poznań 1966.

<sup>3</sup> R. Andrzejewski, *Uniwersytety ludowe formą duszpasterstwa rolników*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 84(1999), s. 91.

<sup>4</sup> A. Ludwiczak, *Uniwersytety ludowe w Polsce*, Poznań 1927, s. 17.

<sup>5</sup> Tenże, *O wyższych szkołach ludowych*, Poznań 1918, s. 18.

<sup>6</sup> Tamże, s. 208.

<sup>7</sup> *Przemówienie księdza Antoniego Ludwiczaka w sprawozdaniu z otwarcia Uniwersytetu Ludowego w Dalkach*, „Przegląd Oświatowy” 16(1921), 1, s. 8-9.

<sup>8</sup> R. Andrzejewski, *Uniwersytety ludowe...*, art. cyt., s. 91-93.

<sup>9</sup> Por. *Dekret powołujący Uniwersytet Ludowy*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł) 71(1989), s. 223.

<sup>10</sup> *Statut Uniwersytetu Ludowego im. Ks. Wacława Błazińskiego we Włocławku z oddziałami w Koninie i Kaliszu*, KDWł 71(1989), s. 230-233.

<sup>11</sup> R. Andrzejewski, *Uniwersytety ludowe...*, art. cyt., s. 85-102.

<sup>12</sup> Por. I. Juszczyńska, *Funkcje uniwersytetu ludowego i ich realizacja na przykładzie Uniwersytetu Ludowego im. księdza Wacława Błazińskiego we Włocławku i jego oddziałów w diecezji włocławskiej*, Toruń 2001 (praca magist. – UMK).

<sup>13</sup> Por. R. Andrzejewski, *Uniwersytety ludowe...*, art. cyt., s. 90-91.

<sup>14</sup> Zob. tenże, *Dziedzictwo i zadania polskiej wsi*, Włocławek 1997.

<sup>15</sup> Na podstawie – I. Juszczyńska, *Funkcje uniwersytetu ludowego...*, dz. cyt.

KS. TADEUSZ LEWANDOWSKI

## PROBLEMY WSI POLSKIEJ W NAUCZANIU BISKUPA ROMANA ANDRZEJEWSKIEGO

Działalność biskupa Romana Andrzejewskiego przypada na czasy wielkich przemian, rodzącej się wolności, ale też narastających problemów społecznych i politycznych. Sam moment święceń biskupich, w tydzień po ogłoszeniu stanu wojennego, był wezwaniem do odczytania posłannictwa Kościoła w rodzącej się nowej rzeczywistości Polski. Nie było to łatwe zadanie. Mimo że Kościół uczestniczył nieustannie w dziejach narodu, to jednak nowa sytuacja, związana z coraz silniejszą wolą wyzwolenia się spod wpływów systemu komunistycznego, a zarazem zdecydowana obrona tego systemu przez partyjnych ideologów, wyznaczała, zwłaszcza pasterzom Kościoła, zupełnie nowe kierunki działań. Stan wojenny, choć przyhamował nieco dążenia wolnościowe, to jednocześnie pokazał, że nie można ich już zatrzymać, że lata osiemdziesiąte XX wieku wytyczają nowy czas dla Narodu i Kościoła. To, z czym przyszło zmagać się wówczas Kościołowi, uwiadczenia m.in. analiza kazań i twórczości naukowej biskupa pomocniczego we Włocławku.<sup>1</sup> Jako syn rolnika<sup>2</sup> i w latach 1988-2001 krajowy duszpasterz rolników, w szczególny sposób koncentruje się na przemianach zachodzących na polskiej wsi. Będąc w całym swym biskupim posługiwaniu wyczulony na problemy rolników ukazuje sytuację wsi, podkreślając zarówno blaski jak i cienie, a przede wszystkim zwraca uwagę na nowe formy zaangażowania Kościoła w duszpasterstwie wsi i próbuje przybliżyć zagadnienia związane z integracją z Unią Europejską.

### 1. Polska wieś w okresie przemian

Biskup R. Andrzejewski przez znajomość filologii klasycznej, literatury czasów starożytnych potrafi obiektywnie patrzeć na to wszystko, co się zmienia. Patrząc historycznie dogłębniej widzi i rozumie problemy współczesności: „Wędrując po diecezji, czytam przesłanie, jakie idzie do mnie z dziejów parafii i świątyń, z ich wystroju i otoczenia, z obrazów i krzyży przydrożnych,

z mogił i nagrobków, z ksiąg parafialnych, z barwnej mowy ludzi, z ich oczu i sposobu bycia”.<sup>3</sup> Mówiąc więc o współczesności sięga do historii, pokazując cały proces wydarzeń tworzących dzisiejszą rzeczywistość. Zgodnie z tą metodą, aby pokazać i zrozumieć aktualnie zachodzące przemiany na polskiej wsi, odwołuje się do historii, zwłaszcza wydarzeń po II wojnie światowej.

W ramach nowego systemu gospodarczego, inspirowanego ideologią marksistowską, zasadniczy akcent został położony na przemysł, a tym samym rolnictwo było traktowane drugoplanowo. Chłopów próbowano pozbawić samodzielności gospodarczej opartej na posiadaniu ziemi, tworząc państwowe gospodarstwa, w których rolnicy mieli pracować jako robotnicy. W planowaniu gospodarczym nie liczonego się ze specyfiką pracy na roli ani tradycją i kulturą chłopską. Rolników pozbawiano podstawowych praw, a zwłaszcza prawa do zrzeszania się, prawa do ziemi i zabezpieczeń społecznych. Brak zainteresowania wsią w niedługim czasie pokazał wielkie dysproporcje między życiem na wsi a życiem w mieście i spowodował powstanie wielu niekorzystnych zjawisk, takich jak: migracje, praca sezonowa poza rolnictwem, ukształtowanie się grupy tzw. chłopo-robotników, obniżanie produkcji, upadek wielu gospodarstw, zmiany w sferze religijno-moralnej. Środowisko wiejskie dotykał coraz większy kryzys gospodarczy. Ponieważ raczej polityczne brały górę nad ekonomicznymi, rolnictwo polskie podlegało coraz większej dewastacji.<sup>4</sup>

W kontekście narastającego z biegiem lat kryzysu ekonomicznego i społecznego, mieszkańcy wsi masowo poparli rodzący się ruch robotniczy „Solidarność”. Nie tylko poparli, ale sami aktywnie włączyli się w działalność polityczno-społeczną, walcząc o swoje prawa. Tak zrodził się program ustrzycko-rzeszowski, który zakładał równe traktowanie rolników w stosunku do innych warstw społecznych. Postulował usunięcie tzw. nożyc cen, czyli niesprawiedliwej różnicy cen za produkty rolne w stosunku do cen za produkty przemysłowe. Rolnicy żądali konstytucyjnego zagwarantowania im gospodarki indywidualnej oraz uznania samorządowych organizacji wiejskich broniących interesów chłopów. Niestety te wolnościowe dążenia zostały zahamowane przez stan wojenny. Rozwiązano „Solidarność” i w 1982 r. przyjęto ustawę sejmową o organizacjach rolniczych, co w środowisku wiejskim przyjęto bardzo negatywnie. Rolnicy, czując się wykorzystani i kolejny raz oszukani, zaczęli tworzyć przy parafiach, pod patronatem miejscowych kapłanów, wspólnoty duszpasterskie, które czerpiąc siły ze wspólnie przeżywanej liturgii, koncentrowały się na propagowaniu katolickiej nauki społecznej, dając sposobność wymianie myśli i ustalaniu działania w trudnej dla wsi sytuacji. W ten sposób wieś przyczyniła się do zwycięstwa „Solidarności”



w wyborach w 1989 r., a tym samym przywrócenia Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” Rolników Indywidualnych, którego działalność wpłynęła ożywczo na wieś.<sup>5</sup>

Entuzjazm rolników nie trwał jednak długo, przerwał go plan gospodarczy Leszka Balcerowicza, który przyczynił się do ograniczenia rynku wewnętrznego, spadku konsumpcji, zmniejszenia eksportu produktów rolnych, wzrostu importu taniej żywności z Zachodu. Wzrastała dysproporcja między cenami za produkty rolne a środkami produkcji, a tym samym uwidaczniało się coraz większe zubożenie wsi, co spowodowało brak zainteresowania wprowadzaniem innowacji naukowo-technicznych i powstanie problemu bezrobocia na wsi. Wśród rolników zapanowało zniechęcenie.

Jednocześnie okazało się, że rozwój technologiczny przyczynił się do gruntownych zmian w dziedzinie gospodarczej. Ludzką pracę zastępują maszyny i wykorzystując nowoczesne technologie produkuje się więcej tańszej żywności. To sprawia, że występuje nadwyżka produkcji, a równoległe do tego w małych gospodarstwach rodzinnych odczuwa się nieopłacalność produkcji. To z kolei prowadzi do wyzbywania się ziemi i szukania innych źródeł utrzymania. Niewłaściwie prowadzona polityka rolna prowadzi do ciągłych konfliktów związanych z brakiem racjonalnych rozwiązań zagospodarowania nadwyżek żywności.<sup>6</sup>

Zmiany gospodarcze przynoszą także pozytywne efekty, w postaci powstania nowych bitych dróg na terenach wiejskich, telefonizacji, budowy wodociągów i oczyszczalni ścieków. W tych dokonaniach doniosłą rolę odegrała Fundacja Wspierająca Zaopatrzenie Wsi w Wodę, powołana przez Konferencję Episkopatu Polski. Dokonuje się też zmiana struktury zawodowej środowiska wiejskiego. Obok rolników pojawiają się na wsi przedstawiciele różnych zawodów i usług. Niektóre zawody, do tej pory ściśle związane ze środowiskiem wiejskim, takie jak kołodzieje, bednarze, kowale, zanikają. Przybywa natomiast wyspecjalizowanych w różnych dziedzinach mechaników. Osiedlenie się na wsi nie wiąże się zawsze z wykonywaną tam pracą, ale wielu pracując w mieście, szuka na wsi odpowiedniejszego środowiska do zamieszkania.<sup>7</sup>

W okresie przemian ulega też zmianie krajobraz polityczny. Następuje tworzenie i przekształcanie się partii. Dotychczasowe Zjednoczone Stronnictwo Ludowe przekształca się najpierw w PSL-Odrodzenie, a następnie łączy się z PSL-Wilanów w Polskie Stronnictwo Ludowe. Środowisko solidarnościowe, choć podejmowało próby, nie potrafiło zjednoczyć wszystkich działaczy i istniejących partii chłopskich do wspólnych działań na rzecz wsi i dlatego też wybory w 1991 r., przy niewielkim udziale mieszkańców wsi,

nie zapewniły mu odpowiedniej reprezentacji w sejmie. Nawet ci, którzy zostali wybrani (PSL – 8,67% i PL – 5,46%) nie zdołali jednoznacznie prezentować problemów wsi ze względu na ciągłe podziały i próby tworzenia nowych układów politycznych.<sup>8</sup>

Biskup R. Andrzejewski kreśląc panoramę wsi w okresie przemian, zwraca też uwagę na kontekst powstania nowej partii chłopskiej „Przymierze” i Związku Zawodowego Rolnictwa „Samoobrona”. To ugrupowanie wyrosło jako reakcja na pogłębiające się zadłużenie rolników i niezadowolenie z polityki rolnej rządu. Jego działanie uwidoczniło się w publicznych protestach przed Sejmem i ministerstwem rolnictwa oraz blokadami dróg.

W efekcie braku porozumienia i współpracy ugrupowań chłopskich do parlamentu w 1993 r. weszło jedynie PSL.<sup>9</sup>

Przemiany gospodarcze, społeczne i polityczne wpływają nie tylko na poziom materialny mieszkańców wsi, ale pozostawiają także wyraźny ślad, często negatywny, na życiu społecznym i moralnym tego środowiska. Wcześniej prowadzona ateizacja, później liberalizacja uczyniły dość duże spustoszenie w życiu religijno-moralnym ludności wiejskiej. Środowisko to zostało rozbite, pojawiła się wzajemna zawiść, egoizm, rozwijało się pijaństwo i brak jakichkolwiek perspektyw na przyszłość. System społeczno-polityczny oparty na marksizmie i liberalizmie etycznym stworzył podatny grunt do rozwoju naszych wad narodowych. Systematycznie następowała degradacja godności polskiego chłopca i słabła więź społeczna, a także obniżała się zdrowotność polskiej wsi i wykształcenie jej mieszkańców.<sup>10</sup>

Biskup R. Andrzejewski w sposób niezwykle barwny wskazuje na pewne cechy polskiego rolnika, zarówno cechy pozytywne (przywiązanie do Kościoła, wytrwałość, cierpliwość, rozwaga, ostrożność, rzetelność, solidność), jak i negatywne (zadufanie w sobie, niezdrowa ambicja, zniechęcenie, pijaństwo). Niektóre cechy charakteru „określane jako ujemne w zderzeniu z pewnymi sytuacjami społecznymi i politycznymi okazują się czasem korzystne. Weźmy chociaż znamienne dla chłopów pewne zadufanie w sobie. Rodzi się ono z jakiejś samowystarczalności, oczywiście przy ograniczonej skali potrzeb. Ale właśnie ten zadufany w sobie chłop odrzucał *a limine* propozycję kolektywizacji ziemi, bo chciał być niezależnym. W innych wypadkach owo zadufanie nie pozwala chłopu iść z prośbą o radę, pomoc. Popada w zniechęcenie, ale nie pójdzie prosić o pomoc. Nieraz przybiera ono formę niezdrowej ambicji, by nie wypaść w opinii wsi gorzej od sąsiadów. Huczne są więc nadal wesela, wódkę pije się szklankami. Kiedyś sznur bryczek i wolantów wiozł młodych do ślubu, dziś kawalkada samochodów, no i zapis uroczystości na video. A więc »zastaw się, a postaw się!«. Tym samym

wchodzimy do serca wiejskiego klimatu, gdzie nadal trwają sarmackie wady: »jedz, pij i popuszczaj pasa!«. O krok jesteśmy od bójek na wiejskich zabawkach i weselach, od kłótni i sporów sąsiedzkich, ciągnących się nieraz latami. Alkoholizm i pijaństwo, zwłaszcza bimbrownictwo i meliniarstwo, szerzy się po wsi jak zaraza, niszczy więzy rodzinne, zabija radość życia i odbiera nadzieję młodym. To wszystko dzieje się w latach kryzysu gospodarczego i niedożywienia niejednej rodziny, zarówno w mieście, jak i na wsi”.<sup>11</sup>

## **2. Zaangażowanie Kościoła w rozwiązywanie problemów polskiej wsi**

Przemiany społeczno-ekonomiczne w Polsce dokonywały się i nadal się dokonują z wielkim zaangażowaniem Kościoła. Od samego początku Kościół wspierał każde działanie prowadzące do prawdziwego wyzwolenia, przywracające podstawowe prawa człowieka i wprowadzające ład moralny oparty na Ewangelii. Przygotowywał ludzi, którzy swoją posługą uczyli zasad katolickiej nauki społecznej, chronił i bronił tych, których prześladowano, zdecydowanie wypowiadał się na tematy społeczne. Często utożsamiano nawet dokonujące się przemiany z Kościołem. Ale to bycie w centrum zagadnień i problemów odradzającej się Polski przyniosło Kościołowi nie tylko poklask. Kiedy reformy zawodziły, kiedy do władzy dorwali się nieuczciwi politycy, kiedy ludziom żyło się coraz trudniej, to w wielu sytuacjach pojawiały się słowa krytyki i oskarżeń właśnie wobec Kościoła.

Przemiany zachodzące w Polsce w szczególny sposób uwrażliwiły Kościół na problemy wsi. W trosce o życie religijno-moralne polskiej wsi Konferencja Episkopatu powołała Komisję ds. Duszpasterstwa Rolników, której od roku 1988 przewodniczył biskup R. Andrzejewski. A ponieważ problemy wsi znał dogłębnie, w swojej działalności skoncentrował się przede wszystkim na reewangelizacji wsi, kształceniu rolników i kwestiach społecznych.

Dominującym tematem kazań, przemówień i artykułów Duszpasterza Rolników stało się kształtowanie sumienia rolników, aby na nowo odkryli swoje powołanie, czyli służbę ziemi otrzymanej od Boga.<sup>12</sup> Orka sumień ludzkich musi być głęboka i dokładna, żeby była skuteczna. Duszpasterze powinni ukazywać powołanie do pracy na roli w świetle przekazu biblijnego, a więc jako obowiązku, a jednocześnie zaszczytu. „W duszpasterskiej pracy trzeba również podkreślać, że praca rolnika jest kontynuacją Bożego aktu stwórczego. [...] Bóg posługuje się jego rękoma, by podtrzymać życie roślin, zwierząt i ludzi. Rolnik staje wśród przedstawicieli innych zawodów jako ich żywiciel. Dostarcza on również surowców dla przemysłu, od którego z kolei oczekuje wsparcia i pomocy w zastosowaniu do pracy w rolnictwie nowych

osiągnąć w dziedzinie chemii, biologii, mechaniki i innych nauk. [...] Nie można pomijać również prawdy, że rolnik obcując z przyrodą wnosi w jej świat znamię świętości. Natura, która doznała skażenia przez grzech pierworodny, przez obcowanie z człowiekiem odkupionym przez Chrystusa zostaje włączona w krąg Jego promieniowania. Szczytem tego jest Eucharystia, do której materię wziął Chrystus z owoców ziemi i pracy rolnika”.<sup>13</sup>

Polska wieś, mimo że trwała przy Chrystusie w latach zaprogramowanej ateizacji, to jednak ulegała też w wielu dziedzinach jej wpływowi; potrzebuje zatem szczególnego oddziaływania duszpasterskiego, nowej ewangelizacji. Jej potrzebę uwidacznia także dochodzący coraz bardziej do głosu liberalizm etyczny. W związku z tym został powołany Ruch Nowej Ewangelizacji Wsi. Sercem jego działań stała się troska o życie duchowe mieszkańców i rozwijanie świadomości, że każdy jest odpowiedzialny za owocowanie wiary w życiu społecznym. Należy zatem w środowisku wiejskim kształtować wspólnoty kościelne, które będą angażować wszystkich w dzieło ewangelizacji, zwłaszcza przez świadectwo życia. Szczególną uwagę zwrócono na środowiska po dawnych PGR-ach, ponieważ właśnie tam zaznacza się trudna sytuacja gospodarcza, jak i religijno-moralna. Ci ludzie najbardziej potrzebują pomocy Kościoła.<sup>14</sup> Zdaniem biskupa Andrzejewskiego, w dziele nowej ewangelizacji ludności wiejskiej powinni mieć udział wszyscy członkowie wspólnoty parafialnej, a należy ją rozpoczynać w swojej wiosce, gminie, czyli „małej ojczyźnie”. Prowadząc to dzieło należy odwoływać się do przykładów życia chrześcijan, którzy z tego środowiska się wywodzili. Trzeba przy tym pamiętać, że nie ma rzetelnej ewangelizacji bez dzieła miłosierdzia. A zatem duszpasterze rolników powinni inicjować liczne przedsięwzięcia, które będą kształtować wrażliwość na potrzeby bliźnich, a także promować wartości chrześcijańskie. Przykładem podjęcia takich działań jest tworzenie katolickiego stowarzyszenia Funduszu Obrony Życia.<sup>15</sup>

W dziele ewangelizacji i kształtowania pogłębionej religijności w środowisku wiejskim może odegrać doniosłą rolę rozwój Akcji Katolickiej, która swoimi korzeniami sięga czasów przedwojennych. Akcja Katolicka jako „zespółone działanie ludzi świeckich przenikniętych duchem odpowiedzialności za Kościół i Ojczyznę” staje się skutecznym środkiem do walki ze złem. Istnieje możliwość przygotowania członków Akcji Katolickiej przez formację w Katolickim Stowarzyszeniu Mieszkańców Wsi i Małych Miast „Siew”. Celem tej formacji świeckich jest przygotowanie ich do aktywnego udziału w życiu parafii, do dzieła apostołstwa świeckich prowadzonego w łączności z hierarchią. Jest to istotne, bowiem kierowanie Akcją powierza się świeckim, będącym w łączności z biskupami i swymi duszpasterzami. Kapłani

pełnią rolę asystentów, którzy czuwają nad zgodnością działalności świeckich z nauką Kościoła. Biskup Andrzejewski sugerował, by członkowie Akcji Katolickiej skupiali się wokół jakiegoś organu prasowego. Mógłby to być miesięcznik bądź tygodnik, który stanowiłby kontynuację wykładów prowadzonych w ramach uniwersytetów ludowych i dawał możliwości wymiany doświadczeń pomiędzy członkami Akcji. Ważną rolę w kształtowaniu świadomości chrześcijańskiej może odegrać systematyczna lektura *Katechizmu Kościoła katolickiego*. Niewątpliwie Akcja Katolicka w środowisku wiejskim daje okazję do pogłębienia wiary i dzielenia się nią z innymi, pozwala na budowę więzi społecznych, ubogaca przez dzielenie się wiedzą i doświadczeniami, buduje nowe pokolenie ludzi silnych duchowo.<sup>16</sup>

W kształtowaniu światopoglądu i sumień Polaków dużą rolę odgrywa „Radio Maryja”. Niekiedy duszpasterze nie mają kontaktu z wieloma ludźmi, ponieważ ci nie chodzą do kościoła, stąd też audycje radiowe mogą stać się podstawowym przekaznikiem Ewangelii. Tę funkcję spełniają też zorganizowane przez duszpasterstwo rolników kilkudniowe skupienia rekolekcyjne. Poprzez wspólną modlitwę, rozważania ascetyczne, prelekcje z katolickiej nauki społecznej kształtuje się w środowisku wiejskim głębsza więź z Kościołem.<sup>17</sup>

Biskup R. Andrzejewski mając na względzie sytuację społeczno-polityczną i wchodzący w życie system gospodarki rynkowej, duży nacisk kładł na formację intelektualną rolników. W szczególny sposób podkreślał znaczenie uniwersytetów ludowych, które ponownie rozpoczęły swoją działalność od 1989 r. Program ich działania został opracowany przez Komisję Episkopatu ds. Duszpasterstwa Rolników. Obejmuje on przedmioty z zakresu ewangelizacji środowiska, kultury, obyczajów, tradycji ludowych, prawa i doskonalenia zawodowego. Studenci zdobywają wiedzę o mechanizmach wolnego rynku, funkcjonowaniu banków, poznają prawa i obowiązki mieszkańców wsi. Kształcą się również w zakresie historii, literatury, zasad życia towarzyskiego i obyczajów chrześcijańskich. Uczą się również języków obcych, by móc korzystać z praktyk zagranicznych. Wykłady prowadzone są przez trzy lata. Absolwenci uniwersytetów ludowych zdobywając wiedzę z różnych dziedzin mają możliwość nie tylko unowocześnienia i dostosowania własnego gospodarstwa do współczesnych potrzeb, ale mogą stać się organizatorami życia kulturalnego i społecznego w środowisku wiejskim.<sup>18</sup>

W formacji intelektualnej rolników dużą rolę odgrywają środki społecznego przekazu, prasa, radio, telewizja. Tam można znaleźć informacje na temat sytuacji na rynku i aktualnych problemów wsi. Natomiast wiedzy

religijnej dostarczają dzienniki, tygodniki i miesięczniki katolickie, rozprawiane przy kościołach: „Słowo-Dziennik Katolicki”, „Niedziela”, „Gość Niedzielny”, „Ład Boży”, „Obserwator”, „Ziemia Rodzinna”, „Nowy Obserwator”. Obie te dziedziny podejmują pozycje Wydawnictwa Duszpasterstwa Rolników, powołanego do istnienia w 1990 r. przez Krajowego Duszpasterza Rolników. To wydawnictwo dostarcza co roku na wieś wiele pozycji książkowych służących odnowie religijno-moralnej. Szczególną rolę odgrywa „Kalendarz Rolników”. Będąc kalendarzem, a jednocześnie wszechstronnym poradnikiem, rozbudza w mieszkańcach wsi chęć do czytania. Mając swój ideowy program oparty na wartościach chrześcijańskich i ludowych, uczy zdrowego patriotyzmu, miłości do polskiej ziemi i nauki katolickiej, zwłaszcza nauczania Jana Pawła II. W sposób prosty, przejrzysty poszerza znajomość spraw czysto zawodowych, jak też spraw Kościoła i Ojczyzny.<sup>19</sup>

Troską biskupa Andrzejewskiego stały się też wiejskie biblioteki. Widząc, że ze względów ekonomicznych są likwidowane, wzywał do obrony tych placówek, a także do przenoszenia ich do pomieszczeń parafialnych, aby dalej mogły służyć do poszerzania horyzontów myślowych mieszkańców wsi. Uwrażliwiał duszpasterzy, aby wykorzystywali każdą okazję do pogłębiania formacji intelektualnej rolników. Zdawał sobie sprawę z tego, że w sytuacji kiedy rolnicy są zrażeni do polityki gospodarczej państwa, kiedy przeżywają zubożenie i nie garną się do poszerzania swych wiadomości, trzeba uczynić wszystko, aby wyciągnąć ich z tego marazmu także przez dobrze zorganizowane działania duszpasterskie.<sup>20</sup>

Działania Krajowego Duszpasterza Rolników obejmują nie tylko zagadnienia związane z ewangelizacją wsi i formacją intelektualną, ale nastawione są także na właściwe rozwiązywanie kwestii społecznych. Widząc, że ludność wiejska cierpi na brak urządzeń użyteczności publicznej, rolnikom nie zapewnia się często godnego poziomu życia, instytucje wiejskie są na niskim poziomie, młodzi uciekają do miasta, biskup R. Andrzejewski inspirował wiele społecznych przedsięwzięć, które powinny przyczynić się do zmiany sytuacji. Jednym z nich jest Fundacja Wspierająca Zaopatrzenie Wsi w Wodę. Opierała się ona na pomocy zagranicznej, przyznawanej rolnikom indywidualnym, ale organizatorem tej pomocy na terenie Polski był Kościół. Przy każdej sposobnej okazji wzywał duszpasterzy do wielokierunkowego włączania różnych grup społecznych w przekształcanie oblicza wsi, do powoływania zespołów parafialnych, by budzić społeczną inicjatywę, angażować i inspirować do podnoszenia poziomu życia. Wskazuje na zagrożenia społeczne, zwłaszcza alkoholizm, który prowadzi do degradacji środowiska

wiejskiego. Nie tylko wskazuje to niebezpieczeństwo, ale próbuje także pokazać sposoby przewycięzania go – uświadamianie wychowawców, dążenie do zmniejszenia liczby punktów sprzedaży alkoholu, prowadzenie w parafiach Ruchu Trzeźwości. Uwrażliwia także na problem bezrobocia. Mówi często o etosie pracy i na to zagadnienie uwrażliwia też duszpasterzy. Kościół nie może poprzestać na współczuciu bezrobotnym, ale razem z odpowiedzialnymi władzami powinien szukać odpowiednich rozwiązań. Aktywny udział w zwalczaniu bezrobocia na wsi powinny mieć katolickie związki i stowarzyszenia, takie jak Akcja Katolicka czy Katolickie Stowarzyszenie Mieszkańców Wsi i Małych Miast.<sup>21</sup>

Biskup Andrzejewski jako Duszpasterz Rolników, odwołując się do katolickiej nauki społecznej, uwrażliwiał na sposób wybierania przedstawicieli do różnego rodzaju urzędów i władz. Przestrzegał przed głosowaniem na osoby sprzeciwiające się katolickiej moralności. Uczył, że duszpasterze nie mogą zrezygnować z oceny moralnej ludzkich czynów, także polityków i ich wyborców. Nie mogą milczeć, widząc nadużycia i niesprawiedliwość, gdy lekceważona jest ciężka praca rolników – nie kupuje się od nich pło-  
nów, lecz sprowadza się je z zagranicy. Duszpasterze powinni uświadamiać także o obowiązku pójścia na wybory, brak bowiem zaangażowania jest złem moralnym.<sup>22</sup>

Trzeba też wspomnieć na tym miejscu o zaangażowaniu Kościoła w dzieło niesienia wzajemnej pomocy. Działalność charytatywna na rzecz poszkodowanych w szczególny sposób uwidoczniła się w 1997 r., w czasie powodzi. Na apel duszpasterzy dostarczano przede wszystkim żywność dla dotkniętych klęską żywiołową, a także paszę dla zwierząt.<sup>23</sup>

Nie można też nie dostrzec zaangażowania Kościoła w budowanie dobra wspólnego, usuwanie źródeł konfliktów i napięć społecznych. Spektakularnym tego przykładem było zaangażowanie biskupa Andrzejewskiego w czasie protestów społecznych w lutym 1999 r. Na prośbę władz państwowych Duszpasterz Rolników stanął na czele Zespołu Dobrych Usług, aby prowadzić negocjacje pomiędzy blokującymi drogi rolnikami a przedstawicielami władz. To wydarzenie, jak i wiele innych, pokazało, że Kościół nie jest jednostronny, potrafi oceniać zaistniałe sytuacje obiektywnie, ma zawsze na względzie dobro i godność człowieka.<sup>24</sup>

Wiele miejsca w swoim nauczaniu biskup Andrzejewski poświęca kulturze ludowej. W kulturze narodu wyraża się jego suwerenność, kultura ludowa świadczy o tożsamości środowiska wiejskiego. Kościół nie tylko z zainteresowaniem śledzi dziedzictwo wiary i kultury na terenach wiejskich, ale także wspiera pielęgnowanie tego dziedzictwa, apelując o wierność na-

rodowym tradycjom. Szacunkiem otacza ludzi kultury, którzy pełnią rolę wychowawczą wobec społeczeństwa. Ciągłe na nowo wydobywa wartości płynące z kultury polskiej wsi, która kryje w sobie świadectwo wiary. O tej wierze, trwaniu przy Chrystusie świadczą przydrożne kapliczki, krzyże, pieśni ludowe, dożynkowe wieńce, wianki ziół, wizerunki świętych, nabożeństwa ludowe. Szczególnej wartości nabierają cenne zabytki budownictwa sakralnego, zwłaszcza drewnianego, z ludową kolorystyką wnętrza. Zdaniem bpa Andrzejewskiego, kultura, 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”.<sup>25</sup> Dlatego Kościół otacza opieką ludowych twórców, chóry, orkiestry i zespoły folklorystyczne, ufając, że tak pielęgnowane polskie wartości, oparte na chrześcijańskim fundamencie, zostaną wniesione do kultury europejskiej.

### **3. Wieś wobec integracji europejskiej**

Nauczanie biskupa Andrzejewskiego na temat włączenia Polski w struktury Unii Europejskiej odzwierciedla nastroje panujące w środowisku wiejskim w tej dziedzinie w ostatnich latach i ukazuje jednocześnie stanowisko Kościoła w Polsce. Okazuje się, że na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku rolnicy wyrażali dużą gotowość włączenia Polski w struktury Unii, co w miarę upływu czasu zmieniało się na tendencje przeciwstawne. Wynikało to z wielu przyczyn. Rolnicy uświadamiali sobie fakt, że aktualne przystosowanie ich gospodarstw do wymagań unijnych prowadzi ich często do wielkiego zubożenia. Zadawali sobie pytania, na które nie otrzymywali rzetelnych odpowiedzi: co stanie się z nimi, ich dobytkiem, rodzinami po wejściu do Unii Europejskiej. Z natury ostrożni, nie mając solidnego oparcia w działaniach polityków, zrażeni nasilającymi się protestami rolników w różnych krajach europejskich, epidemią wściekłych krów, jako skutku nieprzestrzegania elementarnych praw natury, zaczęli krytyczniej widzieć swoje miejsce w nowej rzeczywistości. Przestali wierzyć unijnym certyfikatom, świadectwom unijnych ekspertów w związku z brakiem przestrzegania w gospodarce zasad etycznych. Dziwili się, dlaczego w tak nowoczesnej gospodarce unijnej nie zdołano dotąd rozwiązać problemu nadwyżki żywności, proponując ograniczenie jej produkcji, dając premie za to, że nie uprawia się pól, gdy tymczasem w wielu krajach świata ludzie giną z głodu. Przecież taka polityka nie ma nic wspólnego z zasadami Ewangelii, z katolicką nauką społeczną.<sup>26</sup>



Mieszkańcy wsi, mając negatywne doświadczenia z gospodarką sterowaną centralistycznie w dobie komunizmu, lękają się likwidowania małych, rodzinnych gospodarstw; ich obronę uważa się za przejaw patriotyzmu. Ponadto rolnicy nie widzą w prezentowanym im obrazie Unii jednoznacznych cech pozytywnych. Nie są pewni dotacji przewidzianych na rozwój produkcji rolnej, obawiają się bezrobocia. Doświadczenia negatywne z wprowadzeniem programu SAPARD te wątpliwości jeszcze spotęgowały. Na zły wizerunek Unii miały także wpływ rozbieżne oceny płynące z ust polityków, z mediów i środowisk opiniotwórczych. Droga do Unii kojarzy się rolnikom z zamieszczeniem powstałym wokół prywatyzowanych zakładów, informacjami na temat wyprzedaży ziemi w ramach spółek z obcym kapitałem, aferami finansowymi, upadłością wielu przedsiębiorstw oraz wzrastającym bezrobociem. Ponadto sceptycyzm wsi pogłębiało nierealizowanie przez rząd wcześniej podpisanych umów z rolnikami.

Pytania, wątpliwości nie oznaczają negacji wejścia do struktur Unii, wieś oczekuje jednak solidnej informacji na temat koniecznych przekształceń, odpowiedniego przygotowania rolników do czekających ich nowych wyzwań. Konieczny jest program gospodarczy dostosowany do poszczególnych regionów Polski. Ta sytuacja stawia także nowe zadania duszpasterstwu rolników. Należy pomóc rolnikom w przystosowaniu się do nowej sytuacji przez kształtowanie charakteru, wyrabianie i utrwalanie pewnych sprawności moralnych, formowanie umiejętności zachowania się w sytuacji zagrażającego zła. Kościół mówiąc o problemach integracji, musi być obiektywny, pokazywać dobre i złe strony, nie może być „narzędziem propagandy Unii Europejskiej czy innych struktur gospodarczych”. Należy „zachęcać rolników do poznania mechanizmów struktur unijnych, by krytycznie na nie patrząc, dostrzegali też pewne wartości, bo nie ma nic gorszego nad brak obiektywizmu i karmienie się fałszywym obrazem sytuacji”.<sup>27</sup>

Biskup Roman Andrzejewski podaje konkretne wskazania dotyczące traktowania środowiska rolniczego. Należy przede wszystkim kształtować w rolnikach przekonanie, że ceni się ich umiłowanie ziemi i wolę jej utrzymania, uznając tę postawę za wyraz patriotyzmu. Wartości, które reprezentują, przywiązanie do chrześcijaństwa i ojczyzny, mogą wnieść do wspólnoty europejskiej. Ostatecznie decyzja o losie gospodarstwa powinna należeć do jego właściciela. Rolnik kierujący się zdrowym rozsądkiem, chrześcijańskim sumieniem i umiłowaniem ojczystej ziemi, najlepiej zadba o los ojcowizny. Po gruntownym zapoznaniu się z problematyką unijną polskie społeczeństwo powinno ostatecznie zdecydować, czy chce należeć do Unii, czy też nie, w powszechnym referendum.<sup>28</sup>

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Całościową analizę kazań, przemówień i artykułów biskupa R. Andrzejewskiego przeprowadziła A. Łączkowska w pracy magisterskiej, napisanej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, pod moim kierunkiem, pt. *Kościół wobec problemów wsi polskiej w nauczaniu biskupa Romana Andrzejewskiego w latach 1981-2001*, Warszawa 2002. Maszynopis znajduje się w bibliotece Studium Teologii we Włocławku. Przy pisaniu tego artykułu często korzystam z powyższego opracowania.

<sup>2</sup> Por. R. Andrzejewski, *Garść refleksji i dziękczynienia z okazji 15-lecia święceń biskupich*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł) 79(1996), s. 532-533; tenże, *O humanistyczną wizję przemian w środowisku wiejskim*, „Agricola” 50(2001), s. 6.

<sup>3</sup> R. Andrzejewski, *Garść refleksji...*, poz. cyt., s. 532.

<sup>4</sup> Por. tenże, *Duszpasterstwo rolników*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 121(1993), z. 507-508, s. 289-290; *Witosowe dziedzictwo. Elektorat wiejski w oczach duszpasterzy*, Częstochowa 1996, s. 23-24; *Ziemia jest rzetelna*, Włocławek 1997, s. 89.

<sup>5</sup> Por. tenże, *Duszpasterstwo rolników*, art. cyt., s. 290-291.

<sup>6</sup> Por. tamże.

<sup>7</sup> Por. R. Andrzejewski, *Kościół wobec wyzwań płynących z przemian społeczno-gospodarczych na wsi*, Warszawa 2000, s. 4-6.

<sup>8</sup> Por. tenże, *Duszpasterstwo rolników*, art. cyt., s. 291.

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> Por. A. Łączkowska, *Kościół wobec problemów wsi...*, dz. cyt., s. 14n.

<sup>11</sup> R. Andrzejewski, *Duszpasterstwo rolników*, art. cyt., s. 298.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 295n.

<sup>13</sup> Tamże, 296.

<sup>14</sup> Por. R. Andrzejewski, *Dziedzictwo i zadania polskiej wsi*, Włocławek 1997, s. 68; *Wolność jest darem i zmaganiem. Kazania patriotyczne czyli nauki o umiłowaniu Ojczyzny*, Włocławek 1998, s. 153.

<sup>15</sup> Por. tenże, *Więś polem nowej ewangelizacji*, Włocławek 1994, s. 5; *Rzetelne są ręce rolnika*, Włocławek 1998, s. 171-172; *Ojczyzna. Rozważania o Modlitwie Pańskiej nie tylko dla rolników*, Włocławek 1998, s. 67.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Dziedzictwo i zadania polskiej wsi*, dz. cyt., s. 57n; *Wolność jest darem i zmaganiem*, dz. cyt., s. 179-180; *Rzetelne są ręce rolnika*, dz. cyt., s. 138-139; *Ludzi do Boga prowadząc. Rozmowy o rodzinie, szkole i polskiej wsi*, Włocławek 1996, s. 53.

<sup>17</sup> Por. tenże, *Nikt Kościołowi nie zamknie ust*, „Kalendarz Rolników” 1997, s. 73.

<sup>18</sup> Por. tenże, *Duszpasterstwo rolników*, art. cyt., s. 293-295; *Czyja będzie Polska gminna?*, Włocławek 1994, s. 6-8.

<sup>19</sup> Por. tenże, *Dziedzictwo i zadania polskiej wsi*, dz. cyt., s. 3; *Przedmowa*, „Kalendarz Rolników” 1997, s. 3.

<sup>20</sup> Por. tenże, *Ziemia jest rzetelna*, dz. cyt., s. 69; *Duszpasterstwo rolników*, art. cyt., s. 295.

<sup>21</sup> Por. tenże, *Duszpasterstwo rolników*, art. cyt., s. 298n; *Czyja będzie Polska gminna?*, dz. cyt., s. 13-14; *Wobec bezrobocia na wsi*, AK 124(1995), z. 517, s. 335n.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Pokój płynie ze słowa niepodległego*, KDWł 80(1997), s. 335n.

<sup>23</sup> Por. tenże, *Apel o pomoc dla dotkniętych powodzią gospodarstw wiejskich*, KDWł 80(1997), s. 307.

<sup>24</sup> Por. A. Łączkowska, *Kościół wobec problemów wsi...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>25</sup> R. Andrzejewski, *Rzetelne są ręce rolnika*, dz. cyt., s. 208; *Jak zmienić oblicze wsi?*, Licheń 1992, s. 6-7; *Ogólna charakterystyka dziedzictwa wiary i kultury diecezji włocławskiej*, w: *Kto wygrał? Kto przegrał?*, Warszawa 1997, s. 121.

<sup>26</sup> Por. tenże, *Co trzeba najpierw zmienić w środowisku wiejskim?*, w: *Polska wieś wobec integracji europejskiej*, pod red. M. Góry, Gliwice 2001, s. 17-21; zob także A. Łączkowska, *Kościół wobec problemów wsi...*, dz. cyt., s. 44n.

<sup>27</sup> R. Andrzejewski, *Co trzeba najpierw zmienić...*, art. cyt., s. 20.

<sup>28</sup> Por. tamże; zob. także *Kościół wobec wyzwań...*, dz. cyt., s. 16-17.

KS. JACEK KĘDZIERSKI

## ZMAGANIA BISKUPA ROMANA ANDRZEJEWSKIEGO O REAKTYWOWANIE SZKOŁY IM. KS. JANA DŁUGOSZA

Zmiany społeczno-polityczne, które nastąpiły po roku 1989, przyniosły ze sobą nowe wyzwania wobec szkolnictwa. Jednym z bardziej widocznych elementów tychże zmian jest możliwość wznawiania, tworzenia i otwierania nowych szkół. Diecezja wrocławska, odczytując w nowych warunkach wolę Bożą, nie mogła zaniedbać powrotu do chlubnej, przedwojennej tradycji edukacyjnej. Wyrazem tego była myśl o reaktywowaniu choćby jednej z trzech szkół katolickich działających wówczas we Wrocławku. A były nimi: Zakład Naukowo-Wychowawczy im. ks. Jana Długosza (czyli szkoła podstawowa, gimnazjum i liceum dla chłopców), Liceum im. Piusa X (tj. Niższe Seminarium Duchowne) i Szkoła Sióstr Urszulanek (czyli szkoła podstawowa, gimnazjum i liceum dla dziewcząt). Szkoły te zostały zlikwidowane przez władze Polski Ludowej.

Sobór Watykański II przypomniał „prawo Kościoła do wolnego zakładania szkół jakiegokolwiek rodzaju i stopnia i do kierowania nimi, [...] korzystanie z takiego prawa jak najbardziej przyczynia się także do wolności sumienia i ochrony praw rodziców, a również do rozwoju samej kultury”.<sup>1</sup> Niestety, pasterze diecezji wrocławskiej – podobnie, jak w całej Polsce – długo musieli czekać, aby z tego prawa mogli w pełni korzystać.

Dopiero w roku 2000 biskup wrocławski Bronisław Dembowski mógł powierzyć zadanie utworzenia szkoły katolickiej we Wrocławku swemu biskupowi pomocniczemu Romanowi Andrzejewskiemu, odpowiedzialnemu w Kurii Diecezjalnej za Wydział Nauki Katolickiej. Ksiądz Biskup stanął przed dylematem: tworzyć nową szkołę czy reaktywować jedną z trzech już istniejących, a zamkniętych przez władze PRL-u? Jeśli tak, to którą z nich, każda wypełniała dobrze swoją misję. Choć – *multa dabant animos* – wielość dodawała animuszu nie tylko rzymskiemu pisarzowi Owidiuszowi, to jednak trzeba też pamiętać, że w jedności jest siła (*unione fortior*). Biskup Andrzejewski podjął się trudu założenia szkoły, która będąc jedną i nowo-

czesną, połączyłaby w sobie różnorodne, przedwojenne charyzmaty dydaktyczno-wychowawcze. I dlatego wybór padł na „Długosza”.

### **Długosz – szkoła nie tylko młodzieńczych marzeń**

Jaka była historia tej szkoły? Sięga ona okresu pierwszej wojny światowej, kiedy to bp Stanisław Zdzitowiecki (1902-1927) mógł wreszcie urzeczywistnić ideę założenia katolickiej szkoły, na co wielokrotnie nie pozwalały mu władze rosyjskie. W 1916 roku okupacyjne władze niemieckie, po długich rozmowach, wyraziły zgodę na utworzenie szkoły, w której młodzież mogłaby poznawać historię i kulturę polską. Radość była wielka wśród rodziców i młodzieży. Pojawiła się iskierka nadziei na poznanie tożsamości narodowej i odzyskanie wolności. Na wolność niedługo trzeba było czekać (rok 1918), ale też krótko można było się nią cieszyć. Podczas okupacji niemieckiej, w latach 1939-1945, działalność szkoły została zawieszona. Na krótko wznowiona, w 1949 r. znowu zamknięta na 52 lata.

Jednak na podkreślenie zasługuje fakt, iż szkoła działając zaledwie 27 lat, tak emocjonalnie związała wychowanków z wychowawcami, że ciągle powracała myśl o wznowieniu działalności dydaktyczno-wychowawczej. Mury tej szkoły i atmosfera tam panująca były niespełnionymi marzeniami dla wielu nauczycieli i uczniów. Rodzice byli dumni, że szkoła jako cel stawiała sobie wychowanie dobrego patrioty i chrześcijanina. Wiedzieli, że taka edukacja zmierzała ku przygotowaniu inteligencji katolickiej, odpowiedzialnej za Ojczyznę i Kościół. Rodzice pragnęli, aby ich dzieci uczęszczały do takiej szkoły. Wielu z nich składało podania o przyjęcie do pierwszych klas, nie wiedząc, że jej działalność została brutalnie przerwana. W takiej grupie starającej się o przyjęcie do szkoły był obecny bp Roman Andrzejewski. Dziś z wielkim wzruszeniem wspomina, że kiedy kończył szkołę podstawową, ojciec zachęcał go słowami: „Idź do Długosza! Tylko do Długosza”.<sup>2</sup> Zawierzył mądrym radom ojca, który znał tradycję szkoły Długosza, ponieważ kształcił się tam jego cioteczny brat, ks. Wacław Liśkiewicz. Miał przetarte szlaki. „Napisałem podanie i otrzymałem wiadomość – wspomina Ksiądz Biskup – że Gimnazjum im. ks. Jana Długosza od dwóch lat nie istnieje, ale w tym gmachu ma siedzibę Niższe Seminarium Duchowne i jeśli mam zamiar być kiedyś księdzem, to mogę złożyć potrzebne dokumenty”.<sup>3</sup>

Bp Roman Andrzejewski jest emocjonalnie związany z gmachem szkoły. Spędził w nim sześć lat nauki: cztery lata jako uczeń Niższego Seminarium Duchownego i dwa lata jako student Wyższego Seminarium Duchownego. Ten czas wystarczył, aby pozostawił u niego niezatarte znamię: „Długosz żył w podziemiu, w nas. Nosiliśmy jego czapki i pielęgnowaliśmy

jego zwyczaje. [...] Pielęgnowaliśmy legendę Długosza z jego dramatyczną historią i staliśmy się jej częścią”.<sup>4</sup> Podtrzymaniu legendy służyło też to, że w tym gmachu uczyli nadal ci sami profesorowie zlikwidowanego „Długosza”, pielęgnując dalej atmosferę dawnej szkoły. Dzięki temu seminarzyści czuli się „długoszakami” w podziemiu.<sup>5</sup>

Choć uczniowie „Długosza” są rozproszeni po całym kraju, a nawet wielu z nich mieszka poza jego granicami, utrzymują systematyczną korespondencję i spotykają się przy różnych okazjach (np. imienin, świąt kościelnych i państwowych). Wspólne rozmowy pobudzały marzenia i wysiłki dla reaktywowania szkoły młodzieńczych lat. Dzięki nim bp Roman nie był osamotniony w zmaganiach o wznowienie działalności dydaktyczno-wychowawczej szkoły.

Kiedy wielu z nich zwolniło bieg życia zawodowego i rodzinnego, podejmowało wysiłki do zorganizowania zjazdu absolwentów szkoły. Udało się zorganizować takie spotkanie we Włocławku w dniach 25-26 września 1981 roku. Mając świadomość, że diecezja włocławska nadal nie odzyskała prawa własności do gmachu przy ul. Łęskiej 26, przywieźli tablicę pamiątkową – „Ku uczczeniu pamięci Wychowawców, Profesorów i Wychowanków Diecezjalnego Gimnazjum i Liceum im. ks. J. Długosza we Włocławku, którzy oddali swe życie za Ojczyznę w czasie ostatniej wojny światowej. Długoszacy, 1 września 1981 roku” – prosząc biskupa włocławskiego Jana Zarębę o wmurowanie jej w katedrze włocławskiej. Podczas tego zjazdu wyrażono pragnienie reaktywowania Gimnazjum im. ks. Jana Długosza. Wówczas to pragnienie wydawało się nierealnym marzeniem.<sup>6</sup>

W roku 1993 Komitet Organizacyjny pod przewodnictwem Antoniego Doruchowskiego ustalił kolejny zjazd na 27 i 28 sierpnia 1994 r. W zjeździe wzięło udział trzech byłych profesorów i 120 uczniów. Atmosfera spotkania była radosna, bo diecezja włocławska odzyskała prawo własności do budynku szkoły. Uczestnicy spotkania i tym razem ufundowali tablicę pamiątkową, którą wmurowano w gmachu szkoły przy ul. Łęskiej 26. A Z. Mieczkowski wygłosił apel: „Ekscelencjo! Apeluję do Pasterza i Prorektora tej szkoły, prosząc o odtworzenie jej!”<sup>7</sup>

Liczne listy pisane przez „długoszaków” do biskupów włocławskich,<sup>8</sup> a nade wszystko determinacja biskupa Andrzejewskiego sprawiły, że nadzieja na reaktywowanie szkoły była możliwa. Z tego względu 16 października 2001 roku na uroczystości nowego „Długosza”, opierając się na powszechnej opinii, mogłem powiedzieć, że ta szkoła ma dwóch budowniczych: bpa Stanisława Zdzitowieckiego i bpa Romana Andrzejewskiego.<sup>9</sup> Ale jak do tego doszło?

## Od nostalgii do aktów prawnych

Biskup Bronisław Dembowski, ordynariusz diecezji włocławskiej, powołał – dekretem z dnia 17 stycznia 2000 r. – Komisję ds. Gimnazjum i Liceum im. Ks. Jana Długosza we Włocławku, której przewodniczącym został bp Roman Andrzejewski. W jej skład weszli: ks. Witold Bura – ekonom diecezjalny, ks. Marian Włosiński, ks. Stanisław Waszczyński, ks. Grzegorz Karolak. Zadaniem Komisji było reprezentować diecezję włocławską w rozmowach z władzami samorządowymi na temat zwrotu gmachu szkolnego i doprowadzić do reaktywowania w nim Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza.

Biskup Andrzejewski, jako przewodniczący Komisji ds. Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza, pismem z dnia 16 lutego 2000 r. powiadomił kapłanów diecezji o zamiarze wznowienia Szkoły Długosza. Zarazem poinformował, że będzie to szkoła koedukacyjna i połączy w sobie trzy szkoły, jakie przed wojną i kilka lat po wojnie prowadził Kościół we Włocławku: „Długosz” dla chłopców, „Pius X” dla przyszłych księży i „Urszulanki” dla dziewcząt.

Powszechnie było wiadomo, że gmach szkoły jest poważnie zniszczony. Dlatego z inicjatywy bpa Andrzejewskiego 18 kwietnia 2000 r. powołana została Fundacja im. ks. Jana Długosza. Głównym jej zadaniem ma być wspieranie diecezji w kosztownych remontach i pomaganie biednej, a zdolnej młodzieży w kontynuowaniu nauki w nowo powstającej szkole.<sup>10</sup> Dwudziestu fundatorów<sup>11</sup> powołało zarząd,<sup>12</sup> który ma kierować Fundacją; radę,<sup>13</sup> która powinna pełnić rolę kontrolno-opiniującą, oraz kapitułę,<sup>14</sup> która ma być organem doradczym zarządu.

Opracowano Statut Fundacji i przedstawiono w Sądzie Rejestrowym w Warszawie, który dnia 16 sierpnia 2000 r. wpisał ją do Rejestru Fundacji. Rozpoczęta została akcja zbierania funduszy. Fundacja ta zebrała fundusze na remont gmachu i niezbędne pomoce.

Pasterz diecezji bp Bronisław Dembowski dnia 19 VI 2000 r. podpisał „Akt założycielski Publicznego Gimnazjum im. ks. Jana Długosza we Włocławku”. Kuria Diecezjalna złożyła w Kuratorium Oświaty w Bydgoszczy i u Prezydenta Miasta Włocławka wnioski o otwarcie Szkoły. Otrzymano pozytywną opinię, najpierw od Kuratorium Oświaty w Bydgoszczy (28 VI 2000 r.), a następnie od Prezydenta Miasta Włocławka (6 IX 2000 r.).

Podczas spotkań przedstawicieli władz Miasta i Komisji ds. Gimnazjum i Liceum Długosza (10 lutego 2000 w siedzibie Kurii i 11 grudnia 2000 r. w siedzibie władz Miasta) omówione zostały zasady bezkonfliktowego odbioru gmachu przy ul. Łęskiej 26.

Bp Bronisław Dembowski mianował dnia 22 listopada 2000 r. dyrektorem Gimnazjum im. ks. Jana Długosza ks. dra Jacka Kędzierskiego, który rozpoczął promocję Szkoły na zebraniu księży dziekanów 7 grudnia 2000 roku. Zarówno artykuły w prasie, jak i publikowane ofiary, a zwłaszcza ogłoszenia o zapisach do Gimnazjum im. ks. Jana Długosza w parafiach (afisze), w radio, w telewizji stworzyły w pierwszych miesiącach roku 2001 atmosferę oczekiwania na „zmartwychwstanie” Szkoły Długosza.<sup>15</sup>

Na zebraniu księży dziekanów 21 marca 2001 r. została podjęta uchwała, by na szkołę Długosza została przeznaczona pomoc pieniężna z parafii. Na mocy zarządzenia bpa Bronisława Dembowskiego ofiary złożone na tacę podczas Mszy pierwszokomunijnej i udzielania sakramentu bierzmowania będą przeznaczane na wsparcie Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza. Pasterz diecezji uzasadniając tę decyzję, wskazał na to, że „koszty remontu gmachu i wyposażenia Szkoły będą ogromne, zachodzi pilna potrzeba, by cała diecezja miała udział w reaktywowaniu tej Szkoły, co już uznaliśmy za wspólne dzieło diecezjalne z okazji Wielkiego Jubileuszu Jezusa Chrystusa”.<sup>16</sup> Na apel bpa Andrzejewskiego rozpoczęto również zbiórkę pamiątek dla przyszłej szkoły.<sup>17</sup>

Diecezja włocławska dnia 2 lipca 2001 r. przejęła cały gmach „Długosza” i rozpoczęła kapitalny remont, by przygotować sale do zajęć szkolnych.

### **Troska o bazę materialną szkoły**

Dnia 4 lipca 2001 r., po powrocie z podróży pasterskiej na Ukrainę, bp Andrzejewski przybył do gmachu Długosza. Był bardzo wzruszony, dotykał jego murów i ukradkiem je całował. Miał do tego prawo, bo równe pięćdziesiąt lat temu po raz pierwszy zobaczył ten gmach, który pomógł mu nakreślić drogi jego kapłańskiej i biskupiej przyszłości.<sup>18</sup> Chodził po całym gmachu, od piwnic po strych. Oglądał zniszczenia. Powtarzał: „Odnowimy”.

Ten gmach liczący ponad siedemdziesiąt lat był całkowicie zniszczony. W historii gmachu były to kolejne zniszczenia. Tak było bezpośrednio po wojnie, kiedy gmach opuściło wojsko niemieckie, a potem radzieckie. Gmach przywrócono do względnej używalności, a na kilka miesięcy zabrało go wojsko Polski Ludowej. Powywożono wtedy nawet futryny. Dzięki pomocy duchowieństwa i wiernych diecezji gmach odnowiono.<sup>19</sup>

Władza ludowa znowu zabrała w 1949 r. część gmachu od ul. Becchiego, a w roku 1961 przejęła resztę budynku za wygórowane, niesprawiedliwe podatki, i w gmachu tym umieszczono Studium Nauczycielskie (1961-1965), potem Technikum Mechaniczne (1965-1972) i od 1972 r. Zespół Szkół Samochodowych im. Tadeusza Kościuszki.

Kuria Diecezjalna nie ustawała w protestach i czyniła odwołania do Rady Państwa. Po długich oczekiwaniach 16 lipca 1991 r. odzyskaliśmy prawo własności do całości gmachu. „Misją Kościoła jest odnowa. Nie tylko odnowa ludzi, ale – jak widać – i odnowa budynków, które wznosi się i odnawia po to, by w nich odrodził się człowiek” – pisał bp R. Andrzejewski.<sup>20</sup>

Tym razem remont gmachu przeprowadzano etapami: w miesiącach wakacyjnych została przygotowana ta część, która będzie przeznaczona dla pierwszych klas gimnazjalnych, a druga część – wyłączona z użytkowania i oddzielona od reszty budynku – była remontowana w ciągu roku, by przygotować sale dla kolejnych uczniów. Czas na remont gmachu był krótki – dwa miesiące. Trzeba było wyposażyć sale, pracownię, czytelnię, kaplicę, stółkę; trzeba było zakupić praktycznie wszystko: krzeselka, stoliki, biurka, tablice, komputery, sprzęt biurowy, meble do sekretariatu i gabinetu dyrektora i pedagoga szkoły, pomoce naukowe – mapy, książki itp.

Ogromną pomocą okazały się tu ofiary wpłacane na konto Fundacji, a potem na konto Szkoły. Były to przede wszystkim ofiary księży, których bp Andrzejewski mobilizował na wszelki sposób, m.in. publikując wykaz składanych ofiar na łamach „Ładu Bożego”. Potem doszły ofiary z Pierwszej Komunii i z bierzmowania.

### **Czy „Długosz” będzie miał nauczycieli i uczniów?**

Takie pytanie stawiało wiele sceptycznie nastawionych osób, również spośród księży, co hamowało ofiarność i wpływało na niektórych, by obserwować rozwój sytuacji i poczekać, aż się ona wyjaśni. I mieli trochę racji, bo gimnazjów we Włocławku i w terenie jest sporo (w każdej gminie), niektóre z nich mają wysoki poziom i rywalizują ze sobą programem edukacyjnym i wychowawczym, piękną bazą materialną szkoły, ciekawymi kołami zainteresowań, jakością pracowni komputerowych, rozbudowaną nauką języków, umiejętnościami kadry pedagogicznej. Wiadomo, że przetrwają najlepsze ze szkół. Wchodzenie do tej konkurencji ze zniszczonym gmachem, bez wyposażenia sal i pracowni, bez sprawdzonego personelu dydaktycznego i wychowawczego mogło się wydawać pomysłem szalonym, bez szans powodzenia. I do tego jeszcze w środowisku znanym z antyklerykalnych tendencji. Taka oferta mogła budzić spore opory.

Ale takiego pytania nigdy nie stawiał biskup Andrzejewski. Wierzył mocno w potrzebę wznowienia Szkoły i parł ku zebraniu funduszy na jej otwarcie z chwilą przejęcia gmachu przez diecezję włocławską. Uważał, że właśnie w takim środowisku jak Włocławek potrzebna jest szkoła katolicka i trzeba ją otworzyć, skoro Opatrzność daje nam okazję to uczynić.



Okazało się, że wszystkie zastrzeżenie odpadły. Kiedy zaczęła się promocja Gimnazjum im. ks. Jana Długosza, już w pierwszych dniach urzędowania, w tymczasowej siedzibie Sekretariatu mieszczącej się poza gmachem Szkoły, bo w Kolegium Księży przy placu Kopernika koło katedry, w połowie marca zgłosił się komplet kandydatów na 120 miejsc przyznanych przez Urząd Miasta Włocławka. Zainteresowanie rodziców i uczniów było tak duże, że do końca maja wpłynęło aż 355 podań. Biskup Andrzejewski podjął decyzję, aby utworzyć jeszcze jedną pierwszą klasę i przyjąć o 30 uczniów więcej. Ostatecznie przyjęto 150 uczniów do pięciu oddziałów pierwszych klas zainteresowanych nauką w gimnazjum.

Zgłosiło się 120 nauczycieli i 210 innych specjalistów. O kadrze zdecydowała Komisja powołana przez bpa Romana Andrzejewskiego: „Chcemy wybrać najlepszych dydaktyków i ludzi, którzy swoim życiem będą dawali wzór dla młodzieży”.<sup>21</sup>

Dnia 16 czerwca 2001 r. aula kard. Stefana Wyszyńskiego w Wyższym Seminarium Duchownym była miejscem historycznym – odbyło się w niej spotkanie rodziców i nauczycieli. Ludzie rozglądali się dyskretnie, z radością, że jest ich tak wielu. Wspólnie radowali się, że ich dzieci należą do wybranego grona uczniów wznowionego katolickiego Gimnazjum.<sup>22</sup>

W Gazecie Pomorza i Kujaw „Nowości” w dniu 26 czerwca 2001 roku ukazał się artykuł przedstawiający panoramę szkół w regionie. Kiedy zaczęli omawiać region włocławski, nadali tytuł: *Włocławek – Długosz bierze najlepszych*: „We Włocławku największe wzięcie ma nowo otwarte publiczne gimnazjum im. ks. Jana Długosza, prowadzone przez Kurię. Tu miejsca zostały zarezerwowane kilka miesięcy temu” i dalej: „Z niepokojem na zabieranie przez Długosza najzdolniejszych dzieci patrzą dyrektorzy innych gimnazjów”.<sup>23</sup>

### **Ramy twórczej kompozycji**

Wznowione w 2001 roku Gimnazjum i w 2002 roku Liceum im. ks. Jana Długosza cieszą się wzięciem i rozwijają z roku na rok. Zbiega się to ze stułeciem przyścia do Włocławka biskupa Stanisława Zdzitowieckiego. Szkoła Długosza włączyła się w uroczystości jubileuszu tego wielkiego pasterza. Biskup Andrzejewski wziął udział w pielgrzymce delegacji Szkoły na Jasną Górę i z grupą młodzieży odwiedził Kamieńsk, rodziną parafię biskupa Zdzitowieckiego, oraz Barczkowice, gdzie są resztki dawnego dworku, w którym urodził się Założyciel Szkoły. Pasterz diecezji, bp Bronisław Dembowski, za sugestią biskupa Romana, przekazał dla Szkoły jeden z portretów biskupa Zdzitowieckiego, znajdujących się w Kurii. Szkoła była też obecna na Mszy

świętej w katedrze 5 X 2002 r., a w swoim gmachu zorganizowała w dniach 6 i 18 grudnia 2002 r. akademię ku jego czci.

Dzieje się to wszystko niemal w przeddzień jubileuszu 65-lecia życia biskupa Romana Andrzejewskiego, ojca nowego „Długosza”. Dzięki planom Opatrzności, która na te lata wyznaczyła bogatą działalność biskupa Romana w diecezji włocławskiej, spinają się w twórczą kompozycję jego młodzieńcze ideały oraz doświadczenia lat kapłańskiej i biskupiej posługi.

Na zakończenie warto przytoczyć znamienne słowa biskupa Andrzejewskiego umieszczone w zbiorze wspomnień „długoszaków”. Pisał 13 stycznia 1995 roku. Niemal proroczo przewidywał, co jest zresztą charakterystyczne dla pewnych inicjatyw Biskupa: „Wyrażam nadzieję, że na przełomie wieków, że na progu nowego tysiąclecia, z okazji 100-lecia objęcia posługi pasterskiej przez biskupa założyciela Liceum (2002) lub tysiąclecia Kościoła na Kujawach (2013) czy 100-lecia założenia szkoły (2016) jeszcze żyjący »długoszaczy«, widząc tam swoich następców, którzy zechcą w jakiejś formie nawiązać do ich pięknych tradycji, będą mogli powiedzieć jak Symeon: »Moje oczy ujrzały Twoje zbawienie...«”.<sup>24</sup>

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, n. 8.

<sup>2</sup> R. Andrzejewski, *Idź do Długosza!*, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”) (ŁB/N) 2000, nr 49(3 XII), s. III.

<sup>3</sup> T e n ż e, *Była taka szkoła we Włocławku...*, ŁB/N 2000, nr 21(21 V), s. III.

<sup>4</sup> T e n ż e, *Legendę pragniemy podtrzymać solidną nauką*, w: *Rocznik Publicznego Gimnazjum i Publicznego Liceum Ogólnokształcącego im. Ks. Jana Długosza we Włocławku*, red. J. Kędzierski, Włocławek 2002, s. 78-79.

<sup>5</sup> M. Ziembkiewicz, *Historia Zakładu Naukowo-Wychowawczego im. ks. Jana Długosza we Włocławku w latach 1916-1949*, Włocławek 2001, s. 56-57; *Szkoła im. ks. Jana Długosza we Włocławku oraz dzieje jej uczniów i profesorów w latach 1939-1994*, red. J. Odrowąż-Pieniążek, cz. 1, Warszawa 1996, s. 83.

<sup>6</sup> *Dni „Długoszowskie” we Włocławku*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 64(1981), s. 277; M. Ziembkiewicz, *Historia Zakładu...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>7</sup> M. Ziembkiewicz, *Historia Zakładu...*, dz. cyt., s. 56; *Szkoła im. ks. Jana Długosza...*, dz. cyt., s. 372.

<sup>8</sup> R. Andrzejewski, *Legendę pragniemy podtrzymać solidną nauką*, w: *Rocznik...*, poz. cyt., s. 77-78.

<sup>9</sup> J. Kędzierski, *Radość z powrotu do chlubnej tradycji*, w: *Rocznik...*, poz. cyt., s. 72-73.

<sup>10</sup> R. Andrzejewski, *Była taka szkoła we Włocławku*, art. cyt., s. III.

<sup>11</sup> Bp Bronisław Jan Dembowski, bp Czesław Lewandowski, bp Roman Andrzejewski, bp Stanisław Gębicki, ks. Witold Bura, ks. Stanisław Dubiel, ks. Józef Tadeusz Frączak, ks. Wojciech Jan Hanc, ks. Grzegorz Karolak, ks. Antoni Łassa, Jerzy Łaś, Bohdan Majczyński, ks. Józef Eugeniusz Marciniak, ks. Józef Nocny, ks. Stefan Spychalski, ks. Kazimierz

Tartanus, ks. Leonard Urbański, ks. Marian Włosiński, ks. Stanisław Waszczyński, ks. Marian Włosiński, ks. Kazimierz Zieliński.

<sup>12</sup> Zarząd Fundacji: ks. Grzegorz Karolak – prezes; ks. Marian Włosiński – wiceprezes; ks. Stanisław Dubiel; ks. Stanisław Waszczyński.

<sup>13</sup> Rada Fundacji: bp. Roman Andrzejewski – przewodniczący, ks. Witold Bura, ks. Kazimierz Zieliński.

<sup>14</sup> Kapituła Fundacji: ks. Józef Tadeusz Frątczak – dziekan, Jerzy Łaś – wicedziekan, ks. Zenon Banasiak, ks. Lucjan Cerski, Benedykt Czarnecki, ks. Stanisław Dobies, Antoni Doruchowski, ks. Tadeusz Dunaj, ks. Ireneusz Gmachowski, ks. Władysław Łabiak, Bohdan Majczyński, ks. Wacław Majewski, ks. Aleksander Maciejewski, Zbigniew Mieczkowski, ks. Karol Napiórkowski, Mieczysław Naraziński, ks. Stanisław Olejnik, Janusz Odrowąż Pieńiążek, Jerzy Pietrkiewicz, ks. Henryk Połuszny, Czesław Ptasznik, Stanisław Roman, ks. Alojzy Siedlewski, Tadeusz Sierakowski, ks. Tadeusz Sierosławski, ks. Tadeusz Sobczak, Marian Spychalski, Stefan Skierkowski, ks. Zenon Szczęsny, ks. Kazimierz Aleksander Tartanus, Stefan Tusiewicz, Feliks Władysławski, Stanisław Wyganowski, ks. Stanisław Zaleski.

<sup>15</sup> R. Andrzejewski, *Idź do Długosza!*, art. cyt., s. I; tenże, *Ku „zmartwychwstaniu” Gimnazjum Długosza*, ŁB/N 2001 nr 15(15 IV), s. I; J. Kędziński, *Bardziej książek czy nauczyciel?*, ŁB/N 2001, nr 16(22 IV), s. I.

<sup>16</sup> B. Dembowski, *Apel o ofiary dla Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza*, ŁB/N 2001, nr 16(22 IV), s. I.

<sup>17</sup> R. Andrzejewski, *Pamiętki dla „Długosza”*, ŁB/N 2001, nr 8(25 II), s. I.

<sup>18</sup> Tenże, *Witając w progach odrodzonego Długosza*, Włocławek 2001, s. 45.

<sup>19</sup> Tenże, *Jak doszło do wznowienia Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza we Włocławku*, w: *Rocznik...*, poz. cyt., s. 16-17.

<sup>20</sup> Tenże, *Idź do Długosza!*, art. cyt., s. III.

<sup>21</sup> Tenże, *Ku „zmartwychwstaniu” Gimnazjum Długosza*, art. cyt., s. I.

<sup>22</sup> B. Sawic, *Z nadzieją w przyszłość*, ŁB/N 2001, 8 VII, s. I-II.

<sup>23</sup> J. Wojciechowska-Narloch [i in.], *Gimnazjaliści z rezerwy*, „Nowości” 2001, 26 VI, s. 6.

<sup>24</sup> R. Andrzejewski, *Czy epigoni?*, w: *Szkoła im. ks. Jana Długosza...*, dz. cyt., cz. 2, s. 375.

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

KS. JERZY BAGROWICZ

## RELIGIJNOŚĆ W KSZTAŁTOWANIU TOŻSAMOŚCI MŁODZIEŻY

### 1. Wiek dorastania i proces kształtowania się tożsamości

Procesy rozwojowe zachodzące w okresie dorastania mają decydujący wpływ na kształtowanie się obrazu własnej osoby oraz stosunku do świata. W okresie dorastania szczególnego znaczenia nabiera trudny okres krystalizowania się tożsamości. Jest to część składowa rozwoju osobowości. W dużej mierze rozwój ten jest uwarunkowany czynnikami społecznymi. Młody człowiek szukając swej tożsamości, próbuje odpowiedzieć na pytanie: kim jestem? Musi też połączyć dotychczasową wiedzę o sobie z informacjami o nowych rolach, jakie pełni obecnie i jakie będzie pełnił w przyszłości. To niełatwe zadanie może być przyczyną tzw. kryzysu tożsamości. Problemem tym interesował się Erik H. Erikson. Schemat rozwoju życia obejmuje według jego podziału osiem stadiów: niemowlęstwo, wczesne dzieciństwo, wiek zabaw, wiek szkolny, dorastanie, wczesna młodość, dorosłość i starość. Każde z przejściowych stadiów proponowanych przez Eriksona charakteryzuje się dwubiegunowością. Na jednym biegunie znajduje się ta jakość „ego”, która zostanie rozwinięta i wzmocniona po zakończeniu danego stadium. Na drugim biegunie znajduje się przeciwieństwo owej jakości, będące wynikiem niesprzyjających okoliczności.<sup>1</sup>

Charakteryzując okres dorastania, umieszcza go pomiędzy dwoma biegunami: tożsamość lub kryzys tożsamości. Trwający na wszystkich poprzednich etapach rozwój człowieka rozpoczyna się od wymiany pierwszych uśmiechów pomiędzy dzieckiem a rodzicami. Osiąga on punkt krytyczny wraz z początkiem dojrzewania. W procesie tym kształtuje się tożsamość.

W okresie, w którym gwałtowny wzrost i dojrzewanie płciowe kwestionują „ciągłość i stałość” osiągniętą w latach poprzednich, nastolatek staje przed zadaniem połączenia jakości „ego” i wiedzy wyuczonej w dzieciństwie z majaczącymi na horyzoncie rolami życia dorosłego. Powoli rozwijająca się tożsamość jednostki składa się nie tylko ze stałego zbioru uznawanych i sa-

tysfakcjonujących ról społecznych, lecz również z predyspozycji konstytucjonalnych i libidalnych, skutecznych mechanizmów obronnych i cenionych sublimacji, preferowanych uzdolnień i wartościowych wzorów. Erikson zauważa, że w społeczeństwach, w których rozwój technologii wydłużył okres przygotowania jednostki do wejścia w świat dorosłych oraz podjęcia wyspecjalizowanej pracy, nastolatek otrzymuje psychospołeczne moratorium – okres pewnego zawieszenia pomiędzy wolnością bycia dzieckiem a odpowiedzialnością świata dorosłych. W okresie moratorium istnieje możliwość wypróbowywania ról społecznych i eksperymentowania, stanowiącego środek osiągnięcia stabilnego poczucia wewnętrznej jedności i wyboru jakiejś roli zawodowej. Erikson zwraca uwagę, że w ferworze kryzysu tożsamości młodzież może poszukiwać tymczasowego rozwiązywania swoich problemów przez nadmierną identyfikację z jakimś popularnym bohaterem, aż do całkowitego zatracenia tożsamości. Może wchodzić w grupy nieformalne, często odcinające się od społeczeństwa, odrzucające tradycyjne wartości i wzorce. Kamieniem węgielnym tożsamości jest – według Eriksona – cnota wierności, oznaczająca zdolność dotrzymywania przyjętych na siebie zobowiązań, wbrew nieuniknionym sprzecznościom systemów wartości.<sup>2</sup> Wierność ta może być inspirowana poprzez akceptację i afirmację ze strony rówieśników. Jest ona także podtrzymywana przez ideologię lub światopogląd. Umysł nastolatka potrzebuje – zdaniem Eriksona – ideologii; przywiązując się do pewnych sformułowań lub doktryn, młodzież określa własną tożsamość i definiuje zło.<sup>3</sup>

Teoria Eriksona odgrywa ciągle poważną rolę w badaniach nad młodzieżą<sup>4</sup> i przynosi wiele cennego materiału dla edukacji młodego pokolenia.

W przemianach okresu dorastania ważne jest odkrywanie przez młodych świata ich wnętrza, co w psychologii nazywa się powtórными narodzinami. Młodzi odkrywają także życie społeczne, do którego uczuciowym pomostem stają się zainteresowania drugą płcią. W tym okresie odczuwają silną potrzebę samodzielności i niezależności, a nawet przesadnej wolności, co prowadzi często do konfliktów z dorosłymi. Zadaniem wychowania w okresie dorastania młodych jest pomoc w przejściu przez ten burzliwy okres. Pomoc ta będzie odnosiła się zarówno do sfery biologicznej, jak i psychicznej czy duchowej. Najpierw wychowawcy powinni posiadać podstawową i niezbędną wiedzę o mechanizmach procesu dorastania. Jest ona konieczna, aby mogli towarzyszyć temu rozwojowi młodych, a także udzielić im niezbędnej pomocy. Będzie ona szczególnie potrzebna w okresie gwałtownego przyspieszenia rozwojowego w okresie tzw. skoku pokwitaniowego.

Szczególnie ważna jest pomoc w procesie kształtowania osobowości młodego człowieka. Młodość jest bowiem okresem sprzyjającym realizacji



pragnienia doskonalenia się i kształtowania osobowości według wzorów i ideałów wskazywanych w procesie wychowania, przyjmowanych w lekturach, filmach. Jednocześnie, charakterystyczna dla młodości postawa krytyczna może prowadzić do odrzucenia ideałów pokolenia dorosłych. Pomoc dorosłych może ułatwić przejście do samodzielności bez wchodzenia w ostre konflikty z otoczeniem.

Bardzo trudnym momentem dla wychowawców jest umiejętne reagowanie na nonkonformizm młodych, często związany z tak charakterystycznym dla wieku pokwitania zakwestionowaniem czy nawet odrzuceniem autorytetu dorosłych oraz instytucji, takich jak na przykład rodzina czy Kościół.

W sferze poznania jest to często okres poszukiwania ostatecznych przyczyn bytu, poszukiwanie prawdy, sensu istnienia i sensu życia. Rozwija się potrzeba młodzieńczego filozofowania, które z powodu braku właściwego aparatu pojęciowego operuje często nie do końca dojrzałymi kategoriami myślenia. Chłopców bardziej pociągają zagadnienia teoretyczne, szczególnie z dziedziny kosmologii; problemy etyczne i bliższe życiu są przedmiotem zainteresowania dziewcząt. Wszystkich interesuje problem istnienia Boga, życia pozagrobowego, bóstwa Chrystusa, Jego zmartwychwstania itd. W okresie tym budzi się także poważniejsze zainteresowanie problemami społecznymi i rodzinnymi.

W sferze duchowej zadaniem tej pomocy będzie, aby młody człowiek – dzięki nauczaniu i wychowaniu – mógł dojść do wielorakich relacji z dobrami kultury, aby w ten sposób najpierw przygotował się do odbioru tych dóbr, a następnie do roli twórcy kultury.

Gdy więc mówimy „młodzież”, myślimy o tym etapie życia człowieka, gdy rozwija się on wszechstronnie po to, aby kiedyś mógł wejść w życie społeczne, przygotować się do pełnienia ról społecznych w rodzinie, państwie, Kościele. Wychowanie zmierza do ukształtowania jednostki o zwartej i uporządkowanej osobowości, o określonym stosunku do podstawowych wartości ważnych w życiu osobistym i społecznym.

Należy pamiętać o tym, że zachodzące współcześnie gwałtowne przemiany polityczno-społeczne, kulturowe, rewolucja, która dokonała się w sposobie komunikowania się ludzi między sobą, gwałtowny rozwój mediów elektronicznych – wszystko to sprawia, że młodość współczesnych pokoleń różni się zasadniczo od tej, jaka była udziałem współczesnych dorosłych ludzi.

Kiedyś w społeczeństwach o bardziej tradycyjnym modelu okres dojrzewania młodych wsparty był na trwałych punktach odniesienia. Były pewne

trwałe zasady, które ustalały drogę rozwoju życia moralnego i religijnego. Rodzina była wspólnotą potrzeb (*community of need*) i kategoria młodości nie była tak społecznie wyróżniona. Była ona instytucją zapewniającą młodym wszystko – od przyszłej pracy po odpowiednie wartości. Przy zjawisku współczesnego rozchwiania ideologicznego, relatywizacji wszystkiego, młódzież zanurza się w swoje odosobnienie, w marsz niejako po omacku. Poprzednie pokolenia wzrastały wpatrzona w jakieś ideały, którymi żyli rodzice i przodkowie. Współczesne pokolenie wydaje się iść w kierunku odwrotnym: rozpoczyna od zanegowania ideałów, które zaproponowało pokolenie dorosłych.<sup>5</sup>

Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem specyficznym dla współczesnych młodych. Jest prawdą, że odrzucenie czy zanegowanie ideałów pokolenia dorosłych towarzyszyło każdemu pokoleniu. Jest to nawet rzeczą normalną i niejako wpisaną w prawo rozwoju ludzi młodych, że kwestionują oni ideały i świat wartości przekazany przez poprzednie pokolenie. Wynika to najpierw z różnic międzypokoleniowych, nazywanych niekiedy konfliktem pokoleń. Jest to normalne zjawisko opozycji wobec tego, co stare. Jest to nawet pewien warunek postępu i rozwoju. I nie przeszkadza to istnieniu kontynuacji pokoleniowego dorobku ani nie zrywa więzi międzypokoleniowej. Ale to normalne skądinąd zjawisko przybiera dziś całkiem nowe formy. Wynika to, jak się podkreśla, właśnie z faktu istnienia młodzieży jako osobnej klasy społecznej. Stwierdza się dziś radykalne odrzucanie nie tylko proponowanych modeli życia, ale wszelkiego modelu czy modeli.

To tylko niektóre i wskazane fragmentarycznie uwarunkowania procesu kształtowania się tożsamości współczesnego młodego człowieka. Dla prawidłowości przebiegu tego procesu bardzo ważne znaczenie ma religijność. Jej kształtowanie się jest procesem, który może przebiegać pośród kryzysów, wymagać oczyszczenia.

## **2. Podstawowe problemy rozwoju religijnego młodzieży wieku dorastania**

### **a. Znaczenie wczesnodziecięcej formacji religijnej**

Etap dorastania nie jest jakimś okresem rozwoju wyizolowanym i nie powiązany z etapami poprzednimi, ale ściśle uwarunkowanym jakością rozwoju człowieka od życia płodowego, poprzez wczesne dzieciństwo i wiek szkoły podstawowej. Odnosi się to do wszystkich warstw rozwojowych, ważnych również dla rozwoju prawidłowej religijności. Chodzi tu o prawidłowy psychofizyczny rozwój dziecka, o zaspokojenie jego podstawowych

potrzeb, i to zarówno biologicznych, jak i psychicznych. Jest to podstawowy warunek rozwoju autentycznej religijności. Tak więc naturalne pozytywne uwarunkowania rozwoju, zdrowa rodzina – to podstawowe fundamenty rozwoju życia duchowego i religijnego. Psychologia rozwojowa podkreśla znaczenie wczesnego dzieciństwa dla kształtowania zdrowej psychiki, budowania osobowości, rozwoju życia moralnego. Podobnie można powiedzieć o znaczeniu pierwszych doznań związanych z wiarą religijną dla postawy religijnej wieku dorastania i człowieka dorosłego.

Poziom i jakość wczesnodziecięcej religijności zależy przede wszystkim od obrazu Boga ukształtowanego od początku rozwoju religijnego, a więc praktycznie od wieku poniemowlęcego. Wyobrażenie Boga kształtuje się u dziecka na podstawie doświadczeń kontaktu z osobami bliskimi, szczególnie rodzicami. Jeżeli środowisko rodzinne jest biologicznie i moralnie zdrowe, to jest większa nadzieja na budowanie naturalnie zdrowej religijności. U jej podstaw leży bowiem nie tyle wpajanie zachowań, ale właściwe zaspokojenie podstawowych potrzeb psychofizycznych, zwłaszcza takich jak potrzeba miłości, bezpieczeństwa, czyli tego, co tworzy podstawy zdrowej osobowości. Dopiero na takim fundamencie można budować zachowania i postawy prowadzące do wytworzenia pojęć i postaw religijnych. Fundamentem są relacje dziecka z osobami najbliższymi. Dopiero potem przychodzi nauka modlitwy, nauka pierwszych zachowań związanych z oddawaniem czci Bogu. W zależności więc od tego, czy doznania w kontakcie z najbliższymi osobami są przyjemne, czy też przykre, i jak kształtuje się inicjacja religijna dziecka i początkowa katecheza, dziecko tworzy sobie obraz Boga troskliwego Ojca, pełnego czułości (antropomorfizm uczuciowy pozytywny), lub surowego i karzącego (antropomorfizm negatywny). Dziecko przedszkolne prawidłowo wychowane w środowisku ludzi wierzących, spontanicznie garnie się do religii, a takie cechy, jak przeżywanie zależności swego istnienia od osób dorosłych, łatwość tworzenia i przyjmowania znaczeń symbolicznych, zainteresowanie przyczyną sprawczą i celową otaczającego je świata, sprzyjają powstawaniu u niego głębszych przeżyć religijnych.<sup>6</sup>

Za przekazem właściwego obrazu Boga idzie najczęściej otwieranie się dziecka na spontaniczną i radosną modlitwę. To wzbudza w dziecku radość życia i zaufanie do ludzi, a przez to samo i zaufanie do Boga. I przeciwnie, niewłaściwy obraz Boga może na całe nieraz życie zamknąć człowieka na radosne przeżywanie życia, na pełne zaufania odniesienie do innych ludzi, a przez to samo nie pozwala na właściwe przeżywanie wiary religijnej, a nawet jest często przyczyną odejścia od niej.<sup>7</sup>

Na prawidłowy rozwój religijności dziecka składa się wiele czynników natury zarówno psychologicznej, jak i społecznej, a zwłaszcza wychowawczej. Pomoc wychowawcza w tym zakresie będzie prowadziła do ukształtowania pewnej samodzielności i samowychowania. Dlatego mądre wychowanie religijne dziecka polega bardziej na budzeniu uczuć i potrzeb religijnych niż na ich zaspokajaniu. Z czasem religijność dziecka przestaje być już jedynie efektem wychowawczego oddziaływania, a staje się wynikiem aktywności własnej. Prawidłowe wychowanie religijne jest przeciwieństwem wychowaniem do samodzielności i dorosłości. Oddziaływania wychowawcze i wpływ czynników zewnętrznych mogą jedynie podprowadzić do tego progu, za którym jest prawdziwe życie religijne. Przez ten próg dziecko powinno przejść samodzielnie i samodzielnie iść dalej.<sup>8</sup>

Tak więc kształt i jakość religijności młodzieży wieku dorastania zależy w dużym stopniu od prawidłowości przeżyć i doznań dzieciństwa. Okres dorastania do życiowej dojrzałości jest dla jej kształtu także bardzo istotny. Można powiedzieć, że powinna ona dojrzewać razem z dojrzewaniem jednostki.

Wejście w okres dorastania jest czasem odchodzenia od świata dziecięcych przeżyć, okresem ważnym dla dojrzałości życiowej w wielu płaszczyznach. Człowiek na tym etapie życia ma niepowtarzalną szansę wejścia w etap dojrzałej religijności. Pełni ona ważną rolę w rozwoju osobowości. Osobowościowe walory dojrzałej religijności stwarzają dla jednostki szansę realizacji wartościowych, twórczych możliwości własnej osobowości w zakresie stosunku do transcendencji, do innych osób, do samego siebie i otaczającego świata. Tylko dojrzała religijność może odegrać jakąś liczącą się rolę w życiu jednostki.<sup>9</sup> Ta dojrzała religijność – jak to podkreśla Z. Chlewiński – wyraża się właśnie we właściwym obrazie Boga. Dla wielu dorosłych ludzi Bóg jest jednak często żywcem wzięty z dziecięcych wyobrażeń. Wielu ludzi przeciwieństwem nie wyzwala się z antropomorfizacji Boga właściwej dla małego dziecka. Jest to często obraz Boga mało biblijny, zapamiętany z zupełnie niebiblijnych obrazków przedstawiających Boga jako starca w chmurach, czy też surowego sędziego czyhającego na ludzkie słabości, aby natychmiast je ukarać. Jest to często obraz Boga, który istnieje po to, aby zaspokoić potrzeby człowieka, zwłaszcza wtedy, gdy człowiek jest w trudnej sytuacji życiowej. Taka fałszywa, magiczna i antropomorficzna wizja Boga załamuje się w obliczu nieszczęść, gdy człowiek odpowiedzialnością za nie obarcza Stwórcę. I taki mało biblijny obraz Boga nie wytrzymuje próby czasu w okresie młodości, gdy przychodzi wiele wątpliwości i wali się świat dzieciństwa.

Wczesnodziecięce wyobrażenia Boga wcale nie muszą być fałszywe, bo przecież bardzo często dzieci otrzymują poprawną formację w tym zakresie, ale nadmienić należy, że o wiele trudniej przebiega proces dojrzewania religijnego, gdy ktoś wynosi z dzieciństwa fałszywy obraz Boga. Wprawdzie można także sądzić, że w okresie przechodzenia z dzieciństwa do młodości wiele dziecięcych wyobrażeń ma szansę wydorosnąć, że może dokonać się naturalny proces odejścia od dziecięcych pojęć o świecie, ale w dziedzinie religijnej sprawa nie jest taka prosta. Dziecko wychodzące ze świata dziecięcych opowiadań, bajek, przechodzące od dziecięcej wyobraźni do myślenia pojęciowego, odrzuca ze światem bajek to wszystko, co na sposób bajkowy zostało mu przekazane. A o Bogu dziecku w wieku poniemowlęcym czy przedszkolnym mówi się właśnie bardzo często w konwencji bajkowej, używając zdrobnień, które rzekomo mają mu przybliżyć trudny świat przeżyć religijnych. Wyrządza się w ten sposób krzywdę dziecku, które na etapie przechodzenia ku dojrzewaniu odrzuca świat dzieciństwa, a wraz z nim często bajkowy obraz Boga i przeżyć religijnych.<sup>10</sup>

Również w zakresie życia religijnego wczesne dzieciństwo jest kładzeniem fundamentów. Dobrze, gdy ten fundament jest solidnie położony, wtedy cały gmach religijności będzie rodził nadzieję stabilności. Niestety, zdarza się i tak, że te wyobrażenia wczesnodziecięce o Bogu, które mają zadziwiającą trwałość, istnieć będą aż do końca życia. Mogą być one jedną z podstawowych przyczyn odrzucenia Boga. Ważne jest więc, aby na etapie przechodzenia od dzieciństwa do młodości mogła się dokonać korekta zafałszowań w obrazie Boga wyniesionych z powodu niewłaściwej formacji.

## **b. Rozwój religijności wieku dorastania**

Jak to już wyżej zauważyliśmy, rozwój i przemiany religijności okresu dojrzewania zależą od wielu czynników. Rozwój religijności młodego człowieka jest przede wszystkim ściśle związany z prawidłowościami rozwoju charakterystycznego dla wieku dojrzewania. Religijność rozwija się na konkretnym podłożu psychologicznym. Nie można jej rozpatrywać bez zwrócenia uwagi na główne mechanizmy rozwojowe tego podłoża. Okres dorastania jest czasem intensywnego rozwoju fizycznego; najwyraźniej jest to widoczne w tzw. skoku pokwitaniowym charakteryzującym się bardzo intensywnymi przemianami. Jest to okres ważnych przemian w rozwoju intelektualnym: młody człowiek przechodzi od myślenia konkretno-wyobrażeniowego do myślenia hipotetyczno-dedukcyjnego. Budzi się w tym czasie krytycyzm wobec przekazanego przez dorosłych światopoglądu i często zakwestionowanie czy nawet odrzucenie dotychczas niekwestionowanej wizji świata

i życia. Dochodzi do tego często zakwestionowanie autorytetu rodziców, zwłaszcza w dziedzinie intelektualnej i zasad życia moralnego. Psychologia zwraca uwagę na szczególnie burzliwe przemiany rozwoju uczuciowego. Mamy tu do czynienia z podobną jak we wczesnym dzieciństwie labilnością uczuciową.<sup>11</sup> Ten burzliwy rozwój nie jest wolny od napięć i konfliktów. Jest on etapem rozwoju niezbędnym dla przejścia w świat dorosłych, a zadaniem dorosłych, zwłaszcza wychowawców, jest towarzyszyć młodemu w tym rozwoju, pomagać prawidłowemu wzrastaniu przez ułatwienie młodemu zrozumienia mechanizmów tych przemian i pokonanie tego etapu bez narażania się na niebezpieczeństwo zagubienia.

Przemiany religijności młodych i kryzysy z tym związane łączą się z wyżej wymienionymi uwarunkowaniami i aspektami rozwojowych przemian charakterystycznych dla wieku dorastania. Jest to ważny okres dla charakteru późniejszej religijności. Bardzo często przesądza on o wierze lub niewierze w dorosłym życiu.<sup>12</sup> Dlatego bardzo ważne są wyniki badań religijności młodzieży oraz opracowania dotyczące tej problematyki. Przegląd literatury przekonuje, że narasta zainteresowanie religijnością młodzieży. D.M. Wulff, dokonując prezentacji stanowisk wielu przedstawicieli różnych kierunków psychologii religii, zamieszcza ciekawe materiały na temat religijności młodzieży. Zwrócimy tu uwagę jedynie na niektóre z nich.

E.H. Erikson na przykład zajmuje zdecydowanie inną niż Z. Freud postawę wobec religii. Erikson przyznaje wprawdzie, że wiara jednostkowa jest podatna na patologiczne zniekształcenia, ale podkreśla, że pozytywne i stymulujące formy wiary i tradycji są niezbędne dla powstania dojrzałej osobowości. Jego zdaniem choć rozwój jednostki wymaga wszechstronnego wsparcia społecznego, to religia dotyczy zarówno rzeczy doczesnych, jak i ostatecznych: podstawowego zaufania i kosmicznego porządku.<sup>13</sup>

Pozostający pod wpływem Eriksona J. Fowler wyróżnia sześć stadiów wiary: wiara intuicyjno-projekcyjna, mityczno-literalna, syntetyczno-konwencjonalna, indywidualno-refleksyjna, koniunktywna i uniwersalizująca. Religijność młodzieży, szczególnie wieku dorastania, da się najpierw odnaleźć w trzecim stadium, nazwanym przez J. Fowlera wiarą syntetyczno-konwencjonalną. Jest to stadium o charakterze interpersonalnej wiary. Jest to jednocześnie stadium konformizmu, gdyż poważną rolę odgrywa wtedy autorytet osób znaczących. Wiara młodych odnajduje się także w czwartej kategorii nazwanej wiarą indywidualno-refleksyjną. Ten model wiary zaznacza się szczególnie w tej fazie dorastania, gdy młodzi zaczynają zdawać sobie sprawę z względności odziedziczonego światopoglądu i odrzucają uznane autorytety. Krytyczne stawianie pytań rozrywa – zdaniem Fowlera – ścisły związek

między symbolem lub rytuałem religijnym a jego odczuwalnym sensem. Powoduje to poczucie straty, a nawet winy. Demitologizacja ta daje jednak korzyści, uczy mianowicie nowego sensu tych symboli czy rytuałów, daje zdolność do krytycznej refleksji nad własną tożsamością i ideologią.<sup>14</sup>

Teorie powyższe mogą być pomocne w refleksji nie tylko nad prawami rządzącymi rozwojem religijnym młodzieży, ale i w rozwiązywaniu konkretnych problemów w tej dziedzinie. Na wiele z nich zwrócimy uwagę w niniejszej pracy.

R. Murawski, charakteryzując rozwój religijności wieku dorastania, zwraca uwagę na niektóre powiązania rozwoju wynikające ze specyficznych cech i trudności tego okresu życia. Wzmocniony rozwój uczuciowy młodych wyraża się w ich chwiejności emocjonalnej. W życiu religijnym młodych przejawia się to w swoistej niepewności i niestałości; młodzi są skłonni do entuzjazmu i angażowania się w życie religijne własne czy też jakiejś wspólnoty wierzących, ale nieraz szybko się zniechęcają i odchodzą z błahego powodu.<sup>15</sup>

Młodość jest okresem kształtowania się światopoglądu. Szybki rozwój umysłowy wzmacnia ciekawość poznawczą i rodzi pytania dotyczące prawdy o świecie, o człowieku, o celu własnego życia. Wiek młodzieńczy charakteryzuje się intensywnym poszukiwaniem sensu własnego życia. Samoświadomość jednostki, czyli wiedza o sobie samym wraz z oceną siebie samego staje się coraz bardziej uporządkowana, pozwalając na stawianie pytań dotyczących tożsamości i poszukiwania sensu swego istnienia. Dążenia te stają się coraz bardziej świadome, poparte refleksją i potrzebą szukania odpowiedzi. Młodzież w tym okresie stawia sobie pytania dotyczące sensu własnego życia i życia ludzkiego w ogólności.<sup>16</sup> To poszukiwanie prawdy i sensu życia nie jest łatwe, ponieważ młody człowiek napotyka na wiele sprzecznych opinii i stanowisk i nie zawsze może poradzić sobie z problemem uporządkowania wielu szczegółowych informacji. W tym trudzie budowania światopoglądu pewną pomocą może służyć środowisko dorosłych, a szczególnie rodzice, szkoła czy też Kościół. Problem w tym, że młodzi stają często wobec bardzo sprzecznych ofert tej pomocy. Niechętnie na ogół przyjmują pomoc domu rodzinnego, ponieważ młodość jest okresem dążenia do samodzielności, zwłaszcza w dziedzinie przekonań. Jest to przecież czas zakwestionowania czy nawet odrzucenia uznanych w dzieciństwie autorytetów, a wraz z nimi i poglądów przez nich wyznawanych. Jak podkreśla R. Murawski, to zakwestionowanie autorytetu dorosłych jest szczególnie widoczne w dziedzinie religijnej. Wynika ono z dwójakiego powodu. Najpierw młody człowiek nie chce już więcej praktykować form dziecięcej pobożności, a następnie wcho-

dzi w okres pewnej bezkompromisowości żądań w zakresie życia religijnego.<sup>17</sup> Dostrzega pewien rozdział między deklaracjami co do zasad odnoszących się do życia moralnego i religijnego składanych przez dorosłych a praktyką. Jeszcze nie rozumie mechanizmów postępowania ludzkiego, uwarunkowań życia moralnego, a pewien idealizm charakterystyczny dla młodości każe mu bardzo ostro oceniać niekonsekwencje w życiu dorosłych. Zdarza się, że w tym okresie młodzi reagują buntem, kontestacją czy nawet agresją wobec zastanego porządku i instytucji, które za tym porządkiem stoją. To mogą być najpierw rodzice, w dalszej kolejności szkoła czy Kościół. Przyjmuje się, że czas odrzucania światopoglądu rodziców przypada mniej więcej na 16 rok życia.<sup>18</sup>

J. Makselon zauważa, że okres dojrzewania jest okresem szeregu paradoksów w zakresie życia religijnego. Wtedy to bowiem mają miejsce nie tylko bunty, odejścia, ale także nawrócenia. Tłumaczy się to nie tylko chwiejnością związaną z wiekiem, ale i podatnością na oddziaływanie osób znaczących dla jednostki.<sup>19</sup> Mówi się także o okresie dorastania jako o czasie nie tylko odrzucenia wierzeń dzieciństwa, ale i przebudzenia religijnego. Rozwój inteligencji, zmiana zainteresowań i rozwój świadomości społecznej nie zawsze muszą prowadzić do odrzucenia wiary dzieciństwa, ale są bardzo często okazją do krytycznego jej przeanalizowania, co może być również otwarciem na nowe horyzonty wiary.

Badania Allporta nad religijnością młodzieży, referowane przez S. Kuczkowskiego, wskazują, że studenci odczuwają potrzebę religijnej orientacji dla zdobycia w pełni dojrzałej filozofii życia. Im bardziej wchodzi w dorosłe życie, tym więcej skłonni są doceniać rodzicielski model religijności, tak często kwestionowany w wieku dorastania.<sup>20</sup>

Ta potrzeba religii jest często związana z wiekiem i rozwojem. Jest to okres próby i niepewności, a wiara religijna może dać poczucie sensu życia i bezpieczeństwa. Okres uczuciowej labilności prowadzi do wielu zwątpień, a wiara religijna jest tu także pomocą dla przezwyciężenia młodzieńczych niepokojów. Na tym etapie rozwoju potrzebne jest więc przede wszystkim owo poczucie bezpieczeństwa, jakie daje wiara religijna. Dlatego w początkach wieku dorastania potrzebne są w miarę proste zasady wiary, młody człowiek potrzebuje wtedy bowiem raczej religii niż teologii. Zapotrzebowanie na głębszą refleksję przychodzi nieco później, gdy jednostka ma już bardziej spójny i pełny światopogląd.

Podłoże psychologiczne przemian religijności młodego człowieka wyjaśnia wiele zjawisk zachodzących w tym zakresie. Nie możemy jednak poprzestać na zarysowaniu uwarunkowań rozwoju religijności wynikających z tego



podłoża. Aby religijność mogła skutecznie oddziaływać na człowieka i formować jego wnętrze, muszą dokonać się dalsze przemiany wpływające na jej dojrzewanie.<sup>21</sup>

Oprócz wskazanych wyżej momentów rozwoju religijności, takich jak rozwój obrazu Boga, R. Murawski wskazuje na trzy następujące podstawowe i konieczne procesy: interioryzacji, czyli osobistej akceptacji wartości religijnych przekazanych przez środowisko rodzinne, wspólnotę parafialną czy nauczanie religii; absolutyzacji, czyli umieszczenia wartości religijnych w centrum osobowości, i proces socjalizacji, czyli wrastania jednostki w środowisko społeczne.<sup>22</sup>

Na progu dorastania do wiary dojrzałej chodzi o przejście od religijności heteronomicznej, zewnętrznej, do religijności autonomicznej i wiary osobowej. Jak pisze R. Murawski, zależy to od paru czynników: od stopnia rozwoju umysłowego, zapewniającego zdolność abstrakcyjnego myślenia, od zdolności jednostki do nawiązywania kontaktów z innymi ludźmi, od odpowiedniego poziomu sfery emocjonalno-dążeńiowej, od stanu nauczania religijnego. Wszystkie te warunki są ważne. Należy tu podkreślić znaczenie poprawnych relacji w rodzinie, szkole czy grupie rówieśniczej. Chodzi tu o szacunek dla godności ludzkiej młodego człowieka we wszystkich tych relacjach, a także o wyrobienie w nim samym potrzeby uszanowania innych. Relacja z Bogiem jest przecież relacją osobową i bez umiejętności zachowania się w relacjach z ludźmi nie może ona przebiegać prawidłowo. Takie osobowe i podmiotowe traktowanie młodego człowieka jest konieczne także w nauczaniu religijnym. Katecheza jest środowiskiem ważnym dla religijnego dojrzewania. Wiele zależy od jej poziomu, od tego, czy katecheta jest człowiekiem otwartym i gotowym do zrozumienia mechanizmów rozwojowych wieku dorastania. Aby przyjąć za swoje i utożsamić się z prawdami religijnymi, młodzieży muszą przekonać się, że wiara religijna nie stanowi przeszkody dla ich wszechstronnego rozwoju i że jest bliska problemom życiowym.

Proces absolutyzacji – jak podają R. Pomianowski i R. Murawski – polega na tym, że jednostka wybiera spośród zinterioryzowanych wartości niektóre i wysuwa na czoło, czyli dokonuje pewnego ich uporządkowania i selekcji.<sup>23</sup> Te najważniejsze nadają sens życiu, stanowią fundament wizji świata, nadają motywacje działaniu. Wartości religijne należą do takich nadrzędnych i porządkujących, pod warunkiem, że jednostka przyjmie je za własne. Postawa wiary staje się wtedy dla człowieka ważna, a wartości religijne organizują i porządkują osobowość, stają się podstawowym punktem odniesienia dla wszystkich nowych treści i doświadczeń. W ich świetle człowiek

interpretuje całe życie.<sup>24</sup> Z. Chlewiński mówi natomiast o umiejętności różnicowania elementów istotnych i ubocznych w religii jako przejawie dojrzałej religijności. Wiąże się to z umiejętnością ustawienia prawd religijnych według pewnej hierarchii. Osoba odznaczająca się dojrzałą religijnością akceptuje swoje wyznanie jako całość, umie odróżnić poszczególne jego elementy, wie, co jest istotne, a co nieistotne. Umie także zachować zdrowy krytycyzm wobec tego, co ludzkie; słabości i grzechy innych nie stanowią zagrożenia podstaw jej wiary religijnej. Chodzi tu nie tylko o wymiar intelektualny prawd wiary, o kodeks dogmatów, ale również o odróżnienie tego, co najbardziej istotne w zobowiązaniach moralnych wynikających z prawd wiary od tego, co nie jest istotne.<sup>25</sup> Proces ten powinien dokonać się w okresie dorastania, inaczej może mieć miejsce spychanie wartości religijnych na peryferie osobowości, pewna ciasnota w myśleniu religijnym, czy nawet fanatyzm lub fundamentalizm religijny; w życiu moralnym natomiast może to prowadzić do obłudy, dewocji aż do patologii życia moralnego i religijnego. Początki tych niebezpiecznych wypaczeń sięgają najczęściej okresu dorastania, w którym zabrakło procesów selekcji i absolutyzacji.

Postępujący dziś proces sekularyzacji środowiska młodzieżowego zdaje się wskazywać na wiele braków w procesie interioryzacji wartości religijnych w okresie dojrzewania. Stawia to ważne pytania o rolę wiary religijnej w środowisku rodzinnym, o jakość katechezy szkolnej i parafialnej.

To głównie dzięki tym środowiskom może zaistnieć ważny w rozwoju religijności wieku dojrzewania proces socjalizacji, dzięki któremu jednostka wrasta w środowisko społeczne. Pierwszym z nich, niezwykle ważnym dla kształtu życia religijnego, jest środowisko rodzinne. Jak to już wyżej wskazaliśmy, kładzie ono fundamenty pod życie wiary.

Dobrze jest, jeśli może tu służyć pomocą środowisko szkolne czy rówieśnicze. Sposób wchodzenia w życie religijne konkretnej społeczności jest także uwarunkowany indywidualnymi cechami danej jednostki, jej temperamentem, umiejętnością nawiązywania kontaktów, chęcią współdziałania itp. Temperament porywczy czy melancholijny usposabiają jednostkę do niestałości i wysoce emocjonalnego podejścia do życia religijnego we wspólnocie. Jednostki bardziej zrównoważone łatwiej wejdą w grupę i chętniej będą identyfikować się z wiarą swego środowiska. Rzadko jednak zdarza się, aby proces dojrzewania religijnego przebiegał spokojnie i bez zakłóceń.

Z okresem dojrzewania jest przecież często związany kryzys życia religijnego, a prawie każdy człowiek w okresie dorastania przechodzi przez falę poważnych wątpliwości religijnych. Przejście przez ten etap jest ważnym elementem budowania tożsamości. Z. Chlewiński pisze, że kryterium dojrzałej

religijności stanowi też sposób przeżywania trudności natury religijnej, czyli tzw. kryzysów związanych z dojrzewaniem w tym zakresie. Przez kryzys religijny rozumie on przykry stan poznawczo-emocjonalny związany z szeroko pojętymi problemami natury religijnej.<sup>26</sup>

Naturalny pęd do poznania i rozumienia świata, poszerzenie wiedzy w zakresie nauk szczegółowych prowadzą niekiedy do traktowania prawd religijnych jako sprzecznych z rozumem. Jest to związane jednocześnie z naturalną potrzebą ukształtowania własnej drogi życiowej, ukształtowania właściwego obrazu własnej osoby, a to łączy się często z radykalną zmianą perspektywy spojrzenia na siebie i otaczającą rzeczywistość. Młody człowiek bardzo często postrzega siebie w świetle marzeń, oczekiwań, bądź negacji, a nie w kategoriach realnej rzeczywistości. Toteż w zderzeniu z opcjami ukazującymi mu inną prawdę o nim samym narastają w jego wnętrzu sytuacje konfliktowe, trudne doznania, burzące wszelkie iluzje i złudzenia. I tu należy mówić o podłożu kryzysu mającym swe zakorzenienie w mechanizmach rozwojowych wieku dorastania. Do tego dochodzi często uwarunkowanie związane z sytuacją danej jednostki. Właściwie każda sytuacja może mieć charakter kryzysogenny, ale w wypadku kryzysu religijnego mamy często do czynienia ze zderzeniem się w jednostce dwóch światów; następstwem tego zderzenia może być właściwie ukształtowana osobowość człowieka wierzącego i pełny światopogląd, ale może także dojść do sytuacji wewnętrznego napięcia, wiążącego się z większą lub mniejszą dezintegracją życia religijnego.

Rozwiązanie kryzysu religijnego może pójść w dwu kierunkach: wewnętrznej przemiany, czyli nawrócenia i pogłębienia religijności, jak też może doprowadzić do odejścia od Boga.<sup>27</sup> Wewnętrzna przemiana, nawrócenie, dojrzała religijność jako owoce tego kryzysu są niezwykle ważnym elementem budowania własnej tożsamości, nie tylko w dziedzinie życia religijnego, ale tożsamości w ogóle. Szczegółowe aspekty kryzysów religijnych młodzieży wieku dorastania, ich przyczyny domagają się osobnego opracowania.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. D.M. Wulff, *Psychologia religii*, Warszawa 1999, s. 325.

<sup>2</sup> Por. E.H. Erikson, *Insight and responsibility: Lectures on the ethical implications of psychoanalytic insight*, New York 1964, s. 262.

<sup>3</sup> Por. D.M. Wulff, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 327-328.

<sup>4</sup> Por. A. Nalaskowski, *Spoleczne uwarunkowania twórczego rozwoju jednostki*, Warszawa 1998, s. 46-48.

<sup>5</sup> J. Bągrowicz, *Współczesna młodzież*, „Ateneum Kapłańskie” 128(1997), s. 6-7; por. tenże, *Młodzi wobec starszych*, w: *Ludzie chorzy i starzy w Kościele*, red. J. Charytański, Warszawa 1981, s. 330-333.

<sup>6</sup> R. Pomianowski, C. Walesa, *Dziecko – rozwój religijny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 531.

<sup>7</sup> O problemie kształtowania się religijności wczesnodziecięcej, a zwłaszcza znaczeniu obrazu Boga znajdziemy wiele interesujących danych m.in. w: A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1968; A. Bourcier, *La nouvelle éducation morale*, Paris 1968, s. 164-168; G. Gruchon, *Psychologie pédagogique*, I, Paris 1969, s. 215-261; R. Murawski, *Pojęcie Boga w świetle dotychczasowych badań*, „Collectanea Theologica”, 47(1977) 3, s. 49-60; B. Grom, *Religions-pädagogische Psychologie*, Düsseldorf 1981; S. Kuczkowski, *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*, Kraków 1982; Z. Marek, *Kształtowanie osobowej więzi małego dziecka z Bogiem*, „Collectanea Theologica” 55(1985) 1, s. 113-131; tenże, *Rozwój teorii religijnego wychowania dziecka w wieku przedszkolnym w Polsce w latach 1945-1990*, Kraków 1994; Z. Chlewiński, *Dojrzałość, osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 84-114.

<sup>8</sup> R. Pomianowski, C. Walesa, *Dziecko – rozwój religijny*, dz. cyt., kol. 533.

<sup>9</sup> Z. Chlewiński, *Dojrzałość...*, dz. cyt., s. 85.

<sup>10</sup> Por. W. Gałczyńska, *Pomoce wizualne*, w: *Droga do Ojca*, red. A. Gościmska, B. Jabłońska, Poznań 1966, s. 393-408.

<sup>11</sup> Por. R. Łapińska, M. Żebrowska, *Wiek dorastania*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1975, s. 713-721.

<sup>12</sup> Por. S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1991, s. 77.

<sup>13</sup> Por. D.M. Wulff, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 333.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 345-346.

<sup>15</sup> R. Murawski, *Rozwój religijny*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 71-72.

<sup>16</sup> D. Krok, *Typ religijności a poczucie sensu życia u młodzieży*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 19(1999), s. 306.

<sup>17</sup> R. Murawski, *Rozwój religijny*, dz. cyt., s. 72.

<sup>18</sup> S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 78.

<sup>19</sup> J. Makselon, *Dynamika religijności*, w: *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 292.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> S. Kuczkowski podaje trzy koncepcje dojrzałości religijnej: W. James'a, H.N. i R.W. Wiemanów oraz G.W. Allporta. Tę ostatnią omawia szczegółowo. Zwraca uwagę, że rozwój religijności nie jest nigdy za życia jednostki zakończony, a każdy ma tu inne możliwości. Dojrzałość religijna przejawia się w postawach religijnych oraz zachowaniu człowieka. – Por. *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 86.

<sup>22</sup> R. Murawski, *Rozwój religijny*, dz. cyt., s. 75.

<sup>23</sup> Por. R. Pomianowski, *Psychologiczne problemy kształtowania się religijności i jej dewiacje*, „Seminare” (Kraków – Łąd) 1975, s. 79; R. Murawski, *Rozwój religijny*, dz. cyt., s. 78.

<sup>24</sup> R. Murawski, *Rozwój religijny*, dz. cyt., s. 78.

<sup>25</sup> Z. Chlewiński, *Dojrzałość...*, dz. cyt., s. 95-97.

<sup>26</sup> Tamże, s. 98.

<sup>27</sup> Tamże, s. 299.

KS. JANUSZ BORUCKI

## ROZWÓJ DOKTRYNY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W KWESTII STOSOWANIA KARY ŚMIERCI

Życie ludzkie jest bezcennym skarbem, którego należy strzec i chronić. Jest to podstawowym zadaniem każdej władzy. Jednocześnie władze wielu państw, w ramach wymiaru sprawiedliwości, stosowały, a niektóre nadal stosują karę śmierci. Także nauczanie Kościoła na temat dopuszczalności kary śmierci ulegało pewnym modyfikacjom, w wyniku coraz pełniejszego i wszechstronnego spojrzenia na tę problematykę.

### 1. Rys historyczny doktryny katolickiej

Nauczanie Jezusa Chrystusa, utrwalone na kartach Ewangelii i dopełnione w listach apostoelskich, nie zawiera radykalnej negacji kary śmierci. Apostoł Paweł, poruszając tę tematykę, opowiadał się za jej umiarkowaną akceptacją. Historia nie zna żadnego wybitniejszego filozofa w starożytnej Grecji czy Rzymie, który by zanegował dopuszczalność kary śmierci. Platon, Arystoteles i Seneka wyraźnie ją akceptowali.<sup>1</sup> Dlatego też dla chrześcijan I i II wieku „prawo miecza” przysługujące piastunom władzy państwowej nie stanowiło moralnej obrazy. Potępiano różne formy dzieciobójstwa, przerywania ciąży, walki gladiatorów, lecz co do kary śmierci nie zgłaszano zastrzeżeń. Co więcej, znalazły się wybitne postacie, które jednoznacznie opowiadały się za karą śmierci.

Klemens Aleksandryjski, apologeta chrześcijański z II w., w dziele *Stromata* nie tylko aprobuje stosowanie kary śmierci w krańcowych przypadkach naruszania prawa, ale usprawiedliwia to prawo, stwierdzając, że rzecz się ma podobnie jak z chirurgiem wycinającym organ nie nadający się do leczenia. W ten sposób Klemens Aleksandryjski, kierując się wypowiedziami Seneki, zapoczątkował moralno-teologiczną teorię kary śmierci, która nieco później znalazła licznych kontynuatorów, choć nie aprobowali oni w pełni tak zdecydowanego stanowiska w tej sprawie.<sup>2</sup>

Tertulian, żyjący na przełomie II i III wieku, poruszając w swoich dziełach problematykę kary śmierci podkreślał, że chrześcijanin nie może podejmować się funkcji sądenia, w której kompetencji leży wydawanie wyroków śmierci. Tę negatywną ocenę kary śmierci daje się zauważyć także u Orygenesesa. Głosił on, że sądownicza praktyka w zakresie kary śmierci jest zarezerwowana dla władzy państwowej, ówczesnie pogańskiej. Z tego też tytułu stanowi dziedzinę życia, do której chrześcijanie nie powinni się włączać, o ile mają pozostać wierni Ewangelii.

Poglądy św. Cypriana na temat dopuszczalności kary śmierci są niejasne. W liście do Demetriana zdaje się przyznawać władzy państwowej prawo do wykonywania kary śmierci.<sup>3</sup>

Laktancjusz, żyjący na przełomie III i IV wieku, pisarz mocno trzymający się zasad ewangelicznych, w dziele *De ira Dei* wspomina, iż dobrze czyni ten, który złych ludzi karci. Ale chrześcijanie powinni złożyć życie w ofierze, byleby nie splamić się rozlewem krwi bliźniego, nawet nastającego na nich.<sup>4</sup>

Duże znaczenie dla stanu poglądów na problematykę kary śmierci miało nowe ustosunkowanie się państwa do religii chrześcijańskiej i Kościoła poprzez wydanie w roku 313 przez cesarza Konstantyna Wielkiego edyktu tolerancyjnego w Mediolanie. Chrześcijanie otrzymali wtedy możliwość zasiadania na wysokich stanowiskach państwowych, nie wyłączając władzy sądowniczej.

Wiele informacji o stosunku do kary śmierci dostarcza twórczość św. Augustyna. Wypowiadał się on za stosowaniem kary śmierci, dla powstrzymania szerzących się nadużyć w świecie chrześcijańskim. Uważał on, że władzom chrześcijańskim przysługuje prawo do wymierzania stosownych kar, celem poskromienia nadużyć ze strony heretyków i schizmatyków.<sup>5</sup>

W celu obrony swych braci chrześcijan św. Augustyn w liście do władz sądowniczych Afryki Północnej prosił co prawda, aby mając na uwadze miłosierdzie Boże nad każdym człowiekiem, nie od razu uciekały się do stosowania kary śmierci, ale próbowały znaleźć inne środki, które mogłyby przyczynić się do zmiany myślenia i naprawienia krzywd. Jednocześnie bardzo mocno podkreśla, cytując fragment Listu do Rzymian (13, 4), aby mieli świadomość tego, że nie bez przyczyny dzierżą miecz i są sługami Bożymi, wymierzając karę tym, którzy źle postępują; jeżeli dla pohamowania złości przewrotnych ludzi niczego innego nie ustanowiono, to należy pozbawić takich życia. W koncepcji św. Augustyna chrześcijański ideał szacunku dla życia ludzkiego przestał się kłócić z przyznanym pogańskiemu państwu prawem do stosowania kary śmierci. Również państwo chrześcijańskie, tzn. takie, które

nie tylko tolerowało chrześcijańską religię i Kościół, ale przyjęło chrześcijańskie zasady za podstawę swego działania, mogło w granicach określonych przez moralne prawo Boże stosować karę śmierci, nie tracąc przez to swego chrześcijańskiego charakteru. Pod tym względem teoria św. Augustyna stanowiła rzeczywistą innowację w rozwoju chrześcijańskiej doktryny o karze śmierci.<sup>6</sup>

Tę samą koncepcję myślenia o karze śmierci przyjęły państwa chrześcijańskie. Podane przez św. Augustyna normy zostały wpisane do zbiorów nazwanych *Konstytucjami Apostolskimi* z IV i V wieku. Wynika z nich jednoznaczne stwierdzenie, iż pozbawienie człowieka życia, jako kara za popełnione zbrodnie, jest dopuszczalna, lecz z zastrzeżeniem, iż wydanie takiego wyroku leży wyłącznie w kompetencji władzy państwowej.<sup>7</sup>

Taka koncepcja stosowania kary śmierci została przeniesiona przez Kościół w okres wczesnego średniowiecza w tym stanie, jaki osiągnął w końcowej fazie istnienia politycznych struktur starożytności.

Wydarzenia końca XII i pierwszej połowy XIII wieku doprowadziły do sytuacji, która średniowiecznego obrońcę wiary postawiła w obliczu nowego zagrożenia. Pojawiły się bowiem w tym czasie i szybko zaczęły się rozwijać herezje katarów, albigensów i waldensów. Zwolennicy tych sekt, obok licznych błędów dogmatycznych, głosili hasła radykalnej równości gospodarczej i społecznej, ponadto domagali się zniesienia służby wojskowej oraz kary śmierci.

W obliczu takiego niebezpieczeństwa Kościół i zagrożone w swych prawno-społecznych strukturach państwo podjęły działania, które w końcowej fazie doprowadziły do powstania specjalnej instytucji sądowniczej, powszechnie nazywanej inkwizycją. Początkowo działalność inkwizycji nie ograniczała się do wymierzania kary śmierci, lecz przede wszystkim miała sprowadzać synów marnotrawnych na łono Kościoła. Wielkie zasługi w tym względzie należy przypisać św. Dominikowi walczącemu z waldensami, jak również popierającemu to dzieło papieżowi Innocentemu III. Wystosował on specjalny dekret, w którym upominał władzę państwową, by kary śmierci nie wymierzała zbyt pochopnie, lecz by każdy zły czyn został najpierw dobrze zbadany i oceniony. Powierzał wymierzanie kary władzy państwowej, podkreślając również, iż nie popełnia grzechu śmiertelnego ten, który słusznie orzeka wyrok śmierci.<sup>8</sup>

Taką postawę możemy dostrzec również w wypowiedziach Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. Opierając się na stwierdzeniu Listu do Rzymian (13, 4), Sobór przekazał władzę sądowniczą, a co za tym idzie wymierzanie kary śmierci, wyłącznie władzy świeckiej. Wprowadził jednocześnie całko-

wity zakaz udziału osób duchownych w rozprawach sądowych ferujących wyroki śmierci. Nie powstrzymało to jednak procesu rozwijania się herezji. Dlatego papież Honoriusz III (1216-1227) dał prawne podstawy określające strukturę i działalność inkwizycji jako kościelnej instytucji sądowniczej. Mając na uwadze rozprzestrzeniające się herezje, papież Grzegorz IX w ogłoszonej w 1231 r. konstytucji *Excommunicamus et anathematisamus* sformułował zasady jej działania. Stwierdził, że jedyną władzą do przeprowadzenia śledztwa, procesu i wydania wyroku w sprawach dotyczących osób podejrzanych o herezję są władze Kościoła.<sup>9</sup> Dokument papieża ogranicza w tym zakresie władzę państwową tylko do roli pomocnika, odbierając jej tym samym możliwość działania na polu sądowym.<sup>10</sup>

Momentem wielce znaczącym dla nauki i prawodawstwa kościelnego była Reformacja. Aktem dotykającym problemu kary śmierci było wydanie przez papieża Leona X w roku 1520 bulli *Exsurge Domine*, w której potępił wśród wielu innych zdań Lutra również tę tezę, iż niezgodne z wolą Ducha Świętego jest palenie na stosie heretyków.<sup>11</sup>

Na trwających 18 lat sesjach Soboru Trydenckiego nie poruszono kwestii kary śmierci. Dokonał tego Pius V, zbierając obrady soborowe w jedną całość, a mianowicie w *Katechizm trydencki*. Umieszczono w nim zdanie, iż przykazanie „Nie zabijaj” nie jest naruszane, gdy kara śmierci jest wykonana z polecenia władzy publicznej, która posiada prawo życia i śmierci, gdy jest stosowana wobec sądnego i skazanego zbrodniarza zagrażającego życiu niewinnych ludzi, gdy chodzi o przypadkowe zabójstwo czy zabicie niesprawiedliwego agresora w obronie własnej. *Katechizm* podkreślał ponadto, iż nie mają grzechu ci, którzy wykonują karę śmierci, mając zezwolenie władzy publicznej.<sup>12</sup>

Pierwsza oficjalna wypowiedź Kościoła na temat kary śmierci znalazła się w dokumentach papieża Leona XIII. Zaznaczył on wyraźnie, iż nikt poza publiczną władzą sądowniczą nie ma prawa pozbawić kogokolwiek życia. Podobnie wyrażają swą myśl dwaj papieże XX wieku – Pius XI i Pius XII. Pierwszy z nich w encyklice *Casti connubii* z 1930 r. wyjaśnia, iż stosowanie „prawa miecza”, czyli prawo do wydawania wyroków śmierci, odnosi się wyłącznie do złoczyńców. Stanowisko to papież musiał zająć w stosunku do ówczesnych teologów, którzy usprawiedliwiali legalną dopuszczalność przerywania ciąży. Natomiast Pius XII ustosunkował się do kary śmierci dwukrotnie, ale za każdym razem w kontekście innego zagadnienia. W wypowiedziach swych papież przeprowadził obronę między innymi niezbywalnego prawa człowieka do życia przed zakusami wszechwładzy państwa.<sup>13</sup>



Po Piusie XII, który zmarł w 1958 r., Nauczycielski Urząd Kościoła przez prawie 40 lat nie zabierał głosu na temat kary śmierci. Nie wypowiedział się na ten temat Sobór Watykański II, nie uczynił tego też żaden z następców Piusa XII, aż do czasów Jana Pawła II.<sup>14</sup>

## 2. Współczesne nauczanie i ustawodawstwo

### 2.1. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r.

Nowy Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r., zatwierdzony przez Jana Pawła II, nie wypowiada się bezpośrednio na temat kary śmierci. Odnośnie do problematyki przestępstw i kar w ogólności w kanonie 1311 czytamy: „Kościół posiada wrodzone i własne prawo wymierzania sankcji karnych wiernym popełniającym przestępstwo”. Prawo kodeksowe odnosi się do sfery duchowej człowieka. Takie stanowisko Kościoła z góry zakłada niemożność stosowania kary śmierci, gdyż odnosi się ona do sfery fizycznej człowieka, a nie duchowej.

Kodeks w kan. 1317 zaleca, aby sankcje karne były ustanawiane tylko wtedy, gdy są one rzeczywiście niezbędne do lepszego zagwarantowania dyscypliny kościelnej. Prawodawca wymaga również, by karanie wiernych należało do środków ostatecznych w pastoralnej działalności Kościoła. Zgodnie bowiem z kan. 1341 kary można wymierzać dopiero wówczas, gdy wyczerpane zostały wszystkie inne możliwości oddziaływania mające skłonić sprawcę do naprawienia zgorzenia, wyrównania naruszonej sprawiedliwości oraz doprowadzić do poprawy samego winowajcy.

Wymiar kary jest działaniem ludzkim, dlatego mogą wystąpić w tym zakresie pewne niedoskonałości lub nadużycia. Postanowienia Kodeksu prawa kanonicznego świadczą jednak o dążeniu prawodawcy do tego, aby z jednej strony skutecznie zagwarantować sprawiedliwy wymiar kary, z drugiej zaś, by zaistniała niesprawiedliwość można było naprawić.

### 2.2. Encyklika *Evangelium vitae*

Encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae* poświęcona jest życiu ludzkiemu od chwili jego poczęcia aż do naturalnej śmierci. Papież na samym początku podkreśla teologiczne fundamenty życia ludzkiego. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże i przez ten fakt stał się odbłaskiem samego Boga.<sup>15</sup> Życie ludzkie jest dobrem wyjątkowym, ponieważ różni się od każdej innej formy życia; jest życiem istoty rozumnej i wolnej, w której odbija się wielkość samego Stwórcy. Ze względu na te racje „wszystko w rzeczywistości stworzonej jest ukierunkowane ku człowiekowi i jemu poddane”.<sup>16</sup>

Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne, ponieważ „od samego początku domaga się stwórczego działania Boga i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedyne jego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt w żadnej sytuacji nie może rościć sobie prawa do zniszczenia niewinnej istoty ludzkiej”.<sup>17</sup> Tę zasadę nienaruszalności potwierdza piąte przykazanie Dekalogu.<sup>18</sup>

Chcąc ukazać ocenę moralną kary śmierci, Ojciec Święty powołuje się na Księgę Rodzaju, w której został potępiony czyn, jakiego dopuścił się Kain, zabijając swego brata Abla. Ten czyn Kaina wymierzony w życie jest jednocześnie ciosem wymierzonym w samo źródła życia, czyli Stwórcę. Papież pragnie jednak podkreślić, iż Bóg nie kieruje się zasadą „oko za oko”, lecz będąc bogatym w miłosierdzie, nie chce śmierci grzesznika, lecz by się nawrócił i miał życie. Stwórca wymierzając karę Kainowi za zabójstwo brata, daje mu znamię, aby go nikt nie zabił, ktokolwiek go spotka (Rdz. 4, 15). Nawet zabójca nie traci swej osobowej godności i Stwórca sam czyni się jej gwarantem.

Papież wyraźnie podkreśla, że kara śmierci jest czynem złym. „Świadoma i dobrowolna decyzja pozbawienia życia niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze złem z moralnego punktu widzenia i nigdy nie może być dozwolona ani jako cel, ani jako środek do dobrego celu. Jest to bowiem akt poważnego nieposłuszeństwa wobec prawa moralnego, co więcej wobec samego Boga, jego twórcy i gwaranta; jest to akt sprzeczny z fundamentalnymi cnotami sprawiedliwości i miłości”.<sup>19</sup> Jest to odbicie, ale i potwierdzenie coraz bardziej powszechnej tendencji do ograniczenia stosowania albo wręcz całkowitego zniesienia kary śmierci. Problem ten należy umieścić w kontekście sprawiedliwości karnej, która powinna coraz bardziej odpowiadać godności człowieka, a tym samym zamysłom Boga względem człowieka i społeczeństwa.<sup>20</sup>

Władza państwowa powinna przeciwdziałać naruszeniu praw osobowych i społecznych, wymierzając sprawcy odpowiednią do popełnionego czynu karę. Tą drogą władza osiąga cel, jakim jest obrona ładu publicznego i bezpieczeństwa osób, a dla samego przestępcy kara staje się bodźcem i pomocą do poprawy oraz wynagrodzenia za winę.<sup>21</sup>

Papież potwierdza i rozwija stwierdzenie dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, która potępia jakiegokolwiek zwrócenie się przeciwko życiu, którego Panem jest tylko Bóg.<sup>22</sup> Jan Paweł II mówiąc o szacunku do każdego życia, również osób, które popełniły zabójstwo, pragnie, by prawo cywilne respektowało Prawo Boże. Autor zwraca uwagę, że choć prawa nie są jedynym narzędziem obrony ludzkiego życia, to mimo to odgrywają szcze-

gólną rolę, a czasem decydują w procesie kształtowania mentalności i obyczaju.

Jan Paweł II stwierdza, iż we współczesnym społeczeństwie dokonuje się walka między „kulturą życia a kulturą śmierci”. Wszyscy ludzie są świadkami i zarazem uczestnikami tej walki. Dlatego każdy chrześcijanin i każdy odpowiedzialny człowiek ma obowiązek opowiadania się po stronie życia.<sup>23</sup>

### **2.3. *Katechizm Kościoła katolickiego***

W *Katechizmie* stanowisko Kościoła wobec kary śmierci przedstawione zostało w wykładzie treści i znaczenia piątego przykazania „Nie zabijaj”. Temat kary śmierci omawiany jest w ramach pewnego wywodu, istotnego dla zrozumienia stanowiska Kościoła. Omówienie to poprzedzone jest podkreśleniem nakazu poszanowania życia ludzkiego, samo zaś zagadnienie poprzedzone jest uprawnioną obroną. Nauczycielski Urząd Kościoła wyjaśnia, że nie jest odstępstwem od zakazu zabijania obrona własnego życia i odparcie zamachu sięgające nawet zabicia napadającego. Prawo to ma nie tylko każdy człowiek, ale również społeczeństwo.<sup>24</sup>

W odniesieniu do odpowiedzialności za życie innej osoby oraz odpowiedzialnych za wspólne dobro rodziny lub państwa prawo do takiej obrony może stać się poważnym obowiązkiem.<sup>25</sup> Obronę tę w wypadku władz publicznych uzasadnia wyłącznie bezprawny zamach na dobro wspólne społeczeństwa, ludzkie życie i porządek publiczny oraz bezpieczeństwo osób i państwa, gdy ich obrona jest bezwzględna, a nawet konieczna dla zachowania życia ludzkiego. Stąd też z punktu widzenia Kościoła, nie można powołać się na pomoc konieczną, celem usprawiedliwienia wymiaru kary śmierci, jeżeli przedmiotem działania – którego skutkiem jest śmierć napastnika – nie byłaby przynajmniej pośrednia obrona niewinnego człowieka, względnie niewinnych ludzi i jeżeli do unieszkodliwienia agresora wystarczają bezkrawne środki.<sup>26</sup>

Z zapisu *Katechizmu* wynika, że jakkolwiek pomoc konieczna jest moralnie dozwolona w wypadku bezprawnych zachowań – bez względu na to, czy pochodzą one od osób poczytalnych, czy też od osób dotkniętych brakiem używania rozumu – to jednak prawowita władza publiczna podejmując działania obronne w ramach pomocy koniecznej, przeciwko tego rodzaju i rzeczywistym zamachom, nie może mieć innej intencji, jak tylko obronę zagrożonych osób czy społeczeństwa.<sup>27</sup>

Sformułowanie zawarte w numerze 2266 *Katechizmu* może nasuwać pewne trudności interpretacyjne. Z jednej strony Kościół ukazuje prawo władzy świeckiej do posługiwania się karą śmierci, z drugiej – nakłada różne

ograniczenia w jej stosowaniu. Ważnym elementem jest to, że nigdzie nie mówi się, iż kara śmierci miałyby być – chociażby dla sprawców pewnego rodzaju przestępstw – jedyną karą moralnie sprawiedliwą.<sup>28</sup>

Aby osiągnąć wszelkie cele związane z wymierzaniem kary, należy dokładnie i rozważnie ocenić wszystkie elementy związane z przestępstwem, a sam wyrok nie powinien sięgać najwyższego wymiaru, czyli odebrania życia przestępcy, poza przypadkiem absolutnie koniecznym, gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa.<sup>29</sup>

\* \* \*

Kara śmierci nie jest przedmiotem oddzielnego dokumentu Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Mówi się o niej zazwyczaj przy okazji poruszania innych tematów. Papież Jan Paweł II podjął ten problem w poświęconej życiu człowieka encyklice *Evangelium vitae*, stając w obronie życia ludzkiego od poczęcia aż do naturalnej śmierci.

Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić, że w moralnej doktrynie Kościoła na temat „prawa miecza” czołowe miejsce zajmuje zasada dopuszczalności kary śmierci jako instytucji państwowego prawa karnego zabezpieczenia społecznego spokoju i bezpieczeństwa publicznego. Zawsze podkreśla się jednak mocno ograniczenia w jej stosowaniu.

Na obecnym etapie rozwoju doktryny Kościoła problem kary śmierci sprowadza się do następujących tez:

1) W żadnych okolicznościach nikt z ludzi ani jakakolwiek władza ludzka nie ma moralnego prawa karać śmiercią niewinnego człowieka.

2) Nikomu z ludzi ani też jakiegokolwiek władzy ludzkiej, poza granicami uprawnionej obrony, nie przysługuje prawo do orzeczenia i wymierzenia kary śmierci winnemu przestępcy.

3) W granicach uprawnionej obrony prawo do orzeczenia i wymierzenia kary śmierci winnemu przestępcy przysługuje tylko prawowitej władzy publicznej, jeżeli: a) bezpośrednio zagrożonym dobrem prawnym lub jednym z zagrożonych dóbr prawnych jest życie ludzkie, b) władza ta nie dysponuje innymi środkami ochrony społeczeństwa.

4) Orzekanie i wymiar kary śmierci są czynami moralnie usprawiedliwionymi, gdy są spełnione w ramach uzasadnionej pomocy koniecznej z wyłączną intencją ochrony społeczeństwa.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> T. Śli p k o, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2000, s. 26.

<sup>2</sup> Tamże, s. 27.

- <sup>3</sup> Tamże, s. 28-29.
- <sup>4</sup> Tamże, s. 33.
- <sup>5</sup> T. K o ł o s o w s k i, *Problem kary śmierci w nauczaniu i działalności św. Augustyna*, „Vox Patrum” 17(1997), z. 32-33, s. 255.
- <sup>6</sup> T. Ś l i p k o, *Kara śmierci...*, dz. cyt., s. 37, 39.
- <sup>7</sup> Tamże, s. 41.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 47-48.
- <sup>9</sup> A. W e i s s, *Inkwizycja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, kol. 241.
- <sup>10</sup> T. Ś l i p k o, *Kara śmierci...*, dz. cyt., s. 48.
- <sup>11</sup> Tamże, s. 53.
- <sup>12</sup> J. G r e ź l i k o w s k i, *Problem kary śmierci w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, 8(1996), s. 322.
- <sup>13</sup> T. Ś l i p k o, *Kara śmierci...*, dz. cyt., s. 61-62.
- <sup>14</sup> Tamże, s. 63.
- <sup>15</sup> Encyklika *Evangelium vitae* (EV) nr 34.
- <sup>16</sup> EV nr 34.
- <sup>17</sup> EV nr 53.
- <sup>18</sup> EV nr 40.
- <sup>19</sup> EV nr 57.
- <sup>20</sup> EV nr 55.
- <sup>21</sup> EV nr 56.
- <sup>22</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji*, (5 V 1980), II, AAS 72(1980), s. 542-552.
- <sup>23</sup> EV nr 57.
- <sup>24</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK), nr 2263-2264.
- <sup>25</sup> KKK nr 2265.
- <sup>26</sup> J. G r e ź l i k o w s k i, *Problem kary śmierci...*, art. cyt., s. 324.
- <sup>27</sup> KKK nr 2266.
- <sup>28</sup> J. J a s i ń s k i, *Kościół wobec kary śmierci*, „Państwo i Prawo” 7(1995), s. 53.
- <sup>29</sup> Tamże.

KS. TOMASZ CHLEBOWSKI

### MEDZIUGORIE A EKUMENIZM

Objawienia maryjne w Medziugorie są w dzisiejszym świecie wydarzeniem wyjątkowym, skupiającym wokół siebie zarówno zagorzałych zwolenników, jak i zażartych przeciwników. Medziugorie fascynuje i przyciąga,<sup>1</sup> czego dowodem są liczne pielgrzymki, które każdego roku tam przybywają. Być może przyczyną tego są medziugorskie nawoływania i obietnice pokoju. W dobie licznych zagrożeń współczesnego świata: trwających wojen bratobójczych, rosnącej popularności sekt, kryzysu małżeństwa i rodziny oraz upadku moralnego – stanowią one bardzo konkretny apel o podjęcie przez ludzi koniecznych zmian w ich życiu i otoczeniu.

Objawienia w Medziugorie rozpoczęły się 24 czerwca 1981 r. na wzgórzu Crnica (Podbrdo), a dokładniej we wsi Bijakovići (teren Bośni i Hercegowiny). Trwają więc już ponad dwadzieścia lat. Ich uczestnikami było sześcioro dzieci: cztery dziewczynki – Ivanka Ivanković, Mirjana Dragičević, Vicka Ivanković i Marija Pavlović, oraz dwóch chłopców: Ivan Dragičević i Jakov Čolo. Stwierdzili oni, że mieli objawienie Matki Bożej, która wzywała ludzi do pokoju. Objawienia te trwają nadal i powtarzają się cyklicznie. Troje z dzieci ma codzienne widzenia Matki Bożej (Vicka, Marija i Ivan). Mirjana ma je raz w miesiącu, natomiast Ivanka – raz w roku; w każdą rocznicę pierwszego objawienia. Jakov miał codzienne objawienia do 12 września 1998 r., a obecnie ma je raz w roku (w święta Narodzenia Pańskiego). Oprócz Mirjanny, wszyscy wizjonerzy ukończyli tylko szkołę podstawową. Cała szóstka ma już założone własne rodziny.<sup>2</sup>

Stolica Apostolska z wielką ostrożnością wypowiada się na ten temat i do tej pory brak jest oficjalnych stwierdzeń dotyczących objawień w Medziugorie.<sup>3</sup>

W niniejszym artykule nie będę poruszał problematyki prawdziwości objawień w Medziugorie.<sup>4</sup> Pragnę podjąć w nim tematykę ekumenii w Medziugorie. Czy i w jaki sposób realizuje się tam Chrystusowe wezwanie do jedności? Swoje rozważania oprę na dostępnej, licznej literaturze dotyczą-

cej objawień medziugorskich oraz na analizie przekazanych wizjonerom orędzi.<sup>5</sup>

We wszystkich objawieniach medziugorskich Matka Boża objawia się jako Gospa – Królowa Pokoju, która przychodzi, by wzywać całą ludzkość do powrotu do Boga. Jako główne „narzędzia” zbliżające do Niego wskazuje na modlitwę, post, Pismo Święte, spowiedź i Eucharystię.<sup>6</sup> Znamienne, iż owo nawoływanie do pokoju na świecie pojawia się u progu upadku komunizmu w krajach Europy, a z drugiej strony – w samym centrum późniejszego konfliktu w byłej Jugosławii.

Matka Boża przychodzi, aby przynieść światu pokój, wiele razy prosi ludzi o modlitwę w tej intencji.<sup>7</sup> Wezwanie do pokoju jest ciągle aktualnym apelem dla człowieka. Zarówno dla jednostki, jak i całych społeczeństw. Na każdej płaszczyźnie ludzkiej egzystencji, począwszy od czysto wewnętrznej płaszczyzny serca jednostki, poprzez szerszą (społeczną) aż do płaszczyzny całego świata, który nieustannie nękany jest różnymi konfliktami i wojnami. Przemoc pojawia się w rodzinach i państwach. Wynika z różnych przyczyn, często na tle społecznym, klasowym czy rasowym. Często słyszy się też o przemocy wynikłej na tle religijnym, której źródłem jest przeważnie chowana w głębi serca nietolerancja. Stąd słusznym wydaje się dopatrywanie elementów ekumenii w orędziach medziugorskiej Gospy. Ekumenia jest bowiem swoistą, konkretną realizacją pokoju pomiędzy religiami i wyznaniami, która wyraża się w podejmowaniu wspólnego dialogu i modlitwy, a nade wszystko we wzajemnym szacunku dla czyjejś odmienności w drodze do Boga. Istotne jest także wzajemne poznawanie siebie, swojej historii i poglądów. Większość uprzedzeń jest wynikiem naszego braku wiedzy o innych.

Im bardziej widoczna jest między ludźmi nietolerancja, tym większa jawi się potrzeba wspólnego dialogu. Nie chodzi o szukanie i uzasadnianie na siłę swoich racji, ale o wzajemne zrozumienie i dobro drugiego człowieka, bez względu na jego przekonania religijne. Taka postawa jest najpiękniejszym świadectwem danym Chrystusowi, który przecież w swojej Ewangelii usilnie nawołuje nas do czynnej miłości bliźniego, bez względu na jego pochodzenie czy poglądy. Bez miłości<sup>8</sup> i wzajemnego szacunku dla odmiennego kultu czy różnic w wierze łatwo rodzi się w sercu ludzkim fanatyzm, który jest bezpośrednią przyczyną nienawiści.

„Kluczem do prawdziwego ekumenizmu jest nasza własna postawa względem innych, w szczególności zaś postawa danej osoby względem innych, nie należących do jej Kościoła lub wyznania”.<sup>9</sup> Ks. Roberts pisze, że właśnie taka trwała postawa jest związana z objawieniami w Medziugorie.

Oto co jest „przedmiotem przesłania otrzymywanego od tak dawna przez wizjonerów – współczucie, pokora, tolerancja”.<sup>10</sup> „Ekumenia nie polega na tym, żeby utrzymywać, że nieważne, w co się wierzy. To nie mówienie: wszyscy jesteście tacy sami, wybierz sobie religię, która ci najbardziej odpowiada, albo weź po trochu z każdej i zrób sobie własną.”<sup>11</sup> Każda religia upowszechniająca takie nauki promuje fałszywy ekumenizm, co prowadzi do zubożenia i sprowadzania do najmniejszego wspólnego mianownika [...]. Prawdziwy ekumenizm mówi: Wszyscy mamy trochę prawdy.<sup>12</sup> Możemy się zjednoczyć w Chrystusie i głosić, że jest jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Ojciec nas wszystkich”.<sup>13</sup>

Podstawą zewnętrznego dialogu jest dialog wewnętrzny, który go poprzedza. Indywidualny dialog – jak sugeruje o. Rupčić OFM, zajmujący się tematyką objawień medziugorskich – prowadzony przez człowieka z Bogiem w Chrystusie, stanowi właściwą podstawę dialogu ze wszystkimi ludźmi. Istotny w nim jest też wspólny cel dialogu, którym jest osobowa Prawda – Jezus Chrystus.<sup>14</sup>

Mówiąc o ekumenizmie w Medziugorie, trzeba podkreślić wewnętrzny wyraz dialogu. Powinien być prowadzony w wolności i do niej prowadzić. Trzeba więc odrzucić wszelki prozelityzm i przemoc. Uczestnicy powinni przed przystąpieniem do dialogu określić swoje wyraźne stanowisko i uszanować priorytety związane z określoną sytuacją i ludzkimi potrzebami. Owo stanowisko (ze względu na cel dialogu) musi być ukierunkowane chrystocentrycznie.

Istotną cechą dialogu jest szczerłość, która pomaga odnaleźć wspólny cel oraz właściwe do niego drogi. Dlatego partnerzy dialogu powinni ubogacać się nawzajem posiadaną wiedzą. Tylko w taki sposób, w duchu braterskiej miłości, można dotrzeć do odnalezienia prawdy. Uczciwy dialog ukierunkowany jest zawsze na dobro powszechne i dlatego nikt nie może być z niego wykluczony.<sup>15</sup> Medziugorie wskazuje, że nie polega on na uprawianiu mniej lub bardziej skrytego prozelityzmu, ale na zwróceniu się w swoim sercu do gorliwszej służby Bożej w codziennym życiu.

Medziugorie jest miejscem pielgrzymim nie tylko dla katolików, lecz także prawosławnych, protestantów, buddystów, muzułmanów czy anglikanów. W tym kontekście można je więc określić jako zadziwiające miejsce spotkań ekumenicznych. Gromadzą się tam bowiem wyznawcy różnych religii, pomimo różnic w ich relacjach do osoby Matki Chrystusa. W Medziugorie nie prowadzi się oficjalnych dyskusji teologicznych, lecz zauważalny i odczuwalny jest klimat wspólnej modlitwy, która staje ponad wszelkimi podziałami. Ekumenizm staje się tam postawą związaną z życiem. Nie polega



na wzajemnych dywagacjach czy podpisywaniu dekretów i wspólnych wniosków doktrynalnych. Mówiąc o ekumenizmie w Medziugorie, trzeba podkreślić przede wszystkim jego praktyczny i duchowy wymiar. „W Medziugorju nie mówi się o ekumenizmie, ale ekumenizmem się żyje. Ludziom potrzebne jest Słowo Boże i szczerze świadectwo o Nim. Tutaj znajdują jedno i drugie. Kiedy wszyscy przejdą na Bożą stronę, wtedy znajdą się po tej właściwej. Braku łączności z Bogiem przez wiarę i miłość nie zrekompensuje ani nie zapewni żadna wspólnota. Dlatego wszystkie religie muszą zadawać sobie coraz więcej pytań, co do ich relacji z Bogiem. Ten związek jest bardzo istotny, ale przecież nieosiągalny na drodze jakichkolwiek ludzkich umów lub dekretów [...]. Ekumenizm jest także nieodzowny z uwagi na wspólne fundamentalne wartości, które uznają i pielęgnują prawie wszystkie religie [...]. Ekumenizm to żądanie każdej z religii, aby ludzie doszli do wspólnej wiary albo przez poświadczenie prawdy, albo przez dotarcie do niej z miłością”.<sup>16</sup>

Można zastanawiać się, dlaczego różne grupy ludzi wierzących inaczej znajdują wyraz swojej wiary w tym samym miejscu pielgrzymim? Dlaczego tak liczne rzesze zarówno katolików, jak i protestantów, anglikanów czy prawosławnych pielgrzymują do stóp Gospy i wspólnie zanoszą przez Nią modlitwy do Boga?

W każdym człowieku (niezależnie od jego pochodzenia czy wyznawanej religii) widoczna jest podświadoma chęć obcowania z czymś niezwykłym czy zadziwiającym.<sup>17</sup> Ta chęć jest tak silna, że przewyższa wszelkie podziały, niezależnie od ich przyczyn. Wielu często poszukuje uzdrowienia fizycznego z różnych chorób czy uleczenia wewnętrznego.<sup>18</sup> Wydarzenia medziugorskie są tak sugestywne dla współczesnego człowieka, że kiedy wchodzi on w ich zakres, wszystko inne traci swoje znaczenie. Zanikają też wszelkie, utworzone przez niego samego, różnice.

Sednem przesłań Medziugorie jest wezwanie do pokoju,<sup>19</sup> a więc sprawa ciągle aktualna i ważna dla każdego człowieka. Pragnienie pokoju jest ponadczasowe i bez wątpienia jest ono także czynnikiem jednoczącym.

Matka Boża przedstawia się jako Królowa Pokoju,<sup>20</sup> która przychodzi, aby dać światu pokój.<sup>21</sup> Prosi o modlitwę w tej właśnie intencji.<sup>22</sup> Pokój ten jest pokojem Bożym, pochodzącym z wysoka. Polega na praktycznej realizacji we własnym życiu pojednania z Bogiem i z ludźmi.<sup>23</sup> Nie może kończyć się na słowach, musi mieć konkretny wyraz w życiu człowieka.<sup>24</sup> Pokój na świecie jest tematem często przewijającym się w nauczaniu Kościoła. Dla wszystkich chrześcijan tylko Chrystus jest prawdziwym źródłem i gwarantem pokoju.<sup>25</sup> Wszeghogarniający pokój zależy nie tylko od przywódców państw, ale i od indywidualnych osób zamieszkujących świat.<sup>26</sup> Wygłaszane

1 stycznia każdego roku orędzia papieskie stale przypominają o tym wszystkim chrześcijanom. Orędzia Królowej Pokoju, w których ustawicznie nawołuje Ona do pokoju,<sup>27</sup> chociaż nie mówią wprost o pokoju pomiędzy poszczególnymi religiami, bez wątpienia dotyczą i tej sfery życia zarówno pojedynczego człowieka, jak i całego świata. Może powinno to być dla wyznawców Chrystusa tak oczywiste, że Maryja nie śmie o tym wprost mówić? Bo jeżeli najpierw sami chrześcijanie nie rozumieją wagi pokoju w Kościele (który jest jeden i powszechny) i dzielić ich będą różne waśnie i spory, to kto Chrystusowy pokój zanieśie światu? W jednym z orędzi Gospa mówi, że „pokój musi być przywrócony pomiędzy Bogiem a człowiekiem; między wszystkimi ludźmi”.<sup>28</sup> Ma się to dokonywać poprzez nasze nawracanie się (poprzez które pokój rodzi się wpierw w naszym sercu) oraz modlitwę:<sup>29</sup> „Jeśli wy modlicie się o pokój na świecie, a nie macie pokoju w waszym sercu, to taka modlitwa nie ma wielkiej wartości”.<sup>30</sup> Modlitwa sercem, do której wielokrotnie nawiązują orędzia,<sup>31</sup> odgrywa ważną rolę w dziele jednania. Jest pierwszą i zasadniczą sprawą każdej podejmowanej relacji międzyludzkiej. Z takiej modlitwy ma wypływać nasza postawa do innych.<sup>32</sup>

Dnia 26 września 1982 r. Matka Boża przesyła poprzez widzących Papieżowi orędzie: „Bądź ojcem wszystkich ludzi, nie tylko chrześcijan. Nieustrudzenie i z odwagą rozpowszechniaj orędzie Pokoju i Miłości wśród ludzi”. Nieco wcześniej przez Jelenę<sup>33</sup> zachęca Jana Pawła II do dzieła jedności: „Pragnę powierzyć Papieżowi słowo, z którym przybyłam tutaj do Medziugorja: Pokój, który musi rozgłaszać wszędzie... Niech jednoczy chrześcijan swoimi słowami i swoją nauką”.<sup>34</sup>

Zrozumieć chrześcijańskie powołanie – to według jednego z orędzi – być radosnym, odpowiedzialnym i świadomym, że Bóg wezwał nas, abyśmy w szczególny sposób byli radośnie wyciągniętymi rękami do tych, którzy nie wierzą i by oni poprzez przykład naszego życia zyskali wiarę i miłość do Boga.<sup>35</sup> Wezwanie to nie dotyczy tylko rzymskich katolików, ale wszystkich bez wyjątku chrześcijan. Orędzia Matki Bożej są skierowane do wszystkich ludzi. Mają więc także charakter ponadwyznaniowy. Gospa „wiele razy mówiła, że jest Matką wszystkich ludzi. To ludzie sami się podzielili. Jako dzieci Boże jesteśmy także dziećmi Pani”.<sup>36</sup> Można przytoczyć tutaj wypowiedź, jaką anglikański duchowny z Nowego Yorku, Michael Roonsmann skierował do katolików podczas odwiedzin Medziugorie: „Ta i właśnie taka Matka Boża nie jest tylko waszą, lecz również naszą, anglikańską Matką. Ona żąda pojednania i pokoju. Żąda czytania Pisma Świętego i życia Słowem Bożym. Zależy Jej, aby zwyciężyła w was braterska miłość i modlitwa. Taką Matkę Bożą my, anglikanie, czcimy i takiej pragniemy”. Roonsmann wspomina,

że wiele osób ze wspólnot anglikańskich po wizycie w Medziugorie zaczęło odmawiać modlitwę różańcową. Wyznaje, że także w jego modlitwach różaniec zajmuje bardzo ważne miejsce.<sup>37</sup> Ojciec Rupčić właśnie taką postawę nazywa prawdziwym ekumenizmem, którego Maryja jest przewodniczką. „Oto prawdziwa Matka, prawdziwej wspólnoty rodzinnej, skupionej wokół jednej Matki. To jest właściwe miejsce i właściwy sposób powstawania i pielęgnowania ekumenizmu. Kto bardziej i lepiej może zjednoczyć chrześcijan niż Maryja? Kto z większym powodzeniem może zebrać swoje dzieci, niż Matka? Papież? Sobory? Deklaracje? Wnioski? Bez Maryi w tym względzie nic nie można zdziałać”.<sup>38</sup> Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem o konieczności modlitwy przed podjęciem jakiegokolwiek dialogu. Przecież to Bóg jest inicjatorem i gwarantem wszelkiego porozumienia. Nie można jednak bagatelizować działania człowieka, który w drodze do realizacji widzialnej jedności ma (prócz modlitwy) do dyspozycji takie środki, jak wspólne deklaracje, porozumienia, wnioski czy sobory. Godna uwagi jest też tutaj historia fizycznego uzdrowienia pewnego chorego dziecka pochodzącego z prawosławnej, cygańskiej rodziny. Pewien duchowny, będący świadkiem cudu, dziwił się, jak to możliwe. Przez jedną z widzących Pani daje wytłumaczenie: „Powiedz temu duchownemu i wszystkim, że to wy, tu na ziemi, sami się podzieliliście, bo dla mnie i mojego Syna zarówno muzułmanie jak i prawosławni czy katolicy, wszyscy jesteście takimi samymi dziećmi”.<sup>39</sup>

Maryja rozdziela łaski i czyni cuda w Medziugorie nie tylko wśród katolików. Wszystko to pomaga lepiej zrozumieć Jej macierzyńską rolę w stosunku do każdego człowieka, której podjęła się pod krzyżem. Gdzie jest Maryja, tam też jest Jej Syn. Tam też panuje miłość macierzyńska i braterska. Tylko w takiej atmosferze wzajemnej miłości ekumenizm staje się możliwy i skuteczny.<sup>40</sup>

Uważam, że (pomimo różnie pojmowanej roli Maryi w historii zbawienia) nie można pomijać roli, jaką odgrywa w ekumenii. Jest przede wszystkim Matką Wcielonego Słowa – Jezusa Chrystusa, który wzywa do jedności i braterskiego miłowania.<sup>41</sup> Przede wszystkim należy upatrywać Jej wielką rolę w prowadzeniu i ukazywaniu swego Syna, którego uznają i w różny sposób czczą chrześcijanie wszystkich wyznań.

Orędzia medziugorskie nie podejmują wprost tematyki ekumenicznej. Jednakże zakładają ekumenię duchową, nawołując do pokoju na różnych płaszczyznach życia człowieka. Wezwania Gospy są przede wszystkim wielkim wołaniem o pokój, który jest owocem wytrwałej modlitwy i systematycznego rozbudzania w sobie wiary. Bez wątplenia mieści się też w niej modlitwa o jedność pomiędzy chrześcijanami, której ciągle jeszcze brakuje.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> O cudowności Medziugorie zob.: L. R u p ċ i ć, *Medziugorie. Brama Niebieska i początek lepszego świata*, Kraków 2001, s. 39-47; D. Klanac Š k u n c a, *U źródeł Medziugorja*, Kraków 2002, s. 202-203.

<sup>2</sup> Aktualne informacje na temat widzących oraz wydarzeń z Medziugorie można znaleźć na internetowej stronie [www.królowa-pokoju.com.pl](http://www.królowa-pokoju.com.pl)

<sup>3</sup> Zob. L. R u p ċ i ć, *Medziugorie...*, dz. cyt., s. 158-165; P. Z o r z a, *Drogie dzieci, dziękuję, że odpowiedzieliście na moje wezwanie*, Kraków 1998, s. 269-279.

<sup>4</sup> Na ten temat nadal trwają burzliwe spory, także na tle teologicznym. Wielu broni autentyczności objawień, ale u wielu pojawia się też ostra ich krytyka. – Zob. L. R u p ċ i ć, *Medziugorie...*, dz. cyt., s. 165-167; J. W ó j t o w i c z, *Problem: Medziugorie*, Przemysł 1996; A. S t r u s, *Czy Medziugorie jest znakiem Boga dla współczesnego świata?*, „Tygodnik Powszechny” 1985, nr 24(16 VI); L. R u p ċ i ć, *Prawda o Medziugorii. Na okoliczność pamfletu Biskupa • anicia*, Kraków 1999; W. G i e r t y c h, *Kubel zimnej wody*, „W drodze” 1998, nr 6(298), s. 21-26; D. S z c z e r b a, *Po owocach poznaje się drzewo*, „W drodze” 1999, nr 1(305), s. 31-37; R. P i n d e l, *Sprawa Medziugorie*, „W drodze” 1999, nr 1(305), s. 40-49; D. Klanac Š k u n c a, *U źródeł...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>5</sup> Orędzia nadal regularnie są przekazywane przez Matkę Bożą wybranym wizjonerom. Treść orędzi zaczerpnąłem z dwóch ich zbiorów: *Orędzia Matki Bożej z Medziugorja*, Kraków 1996 oraz *Orędzia Królowej Pokoju Medziugorje*, Kraków 2001. Obejmują one przekazywane co miesiąc (w każdy ostatni czwartek) przesłania Gospy do 25 maja 2001r. Powołując się w niniejszym artykule na treść orędzi, będę korzystał z wymienionych ich zbiorów.

<sup>6</sup> Zob. obszernie opracowanie na ten temat: M. G ł o w a c k i, *Pięć kamieni z Medziugorie*, Warszawa 2001.

<sup>7</sup> Zob. Orędzie z 6 IX 1984 r., 25 VII 1991 r.

<sup>8</sup> O potrzebie miłości wśród ludzi i wezwaniu do niej, zob. Orędzia z 6 VI 1985 r., 27 III 1986 r., 29 V 1986 r., 10 VII 1986 r., 31 VII 1986 r.

<sup>9</sup> K.J. R o b e r t s, *Na górze. Dlaczego Medziugorie?*, Warszawa 2002, s. 98.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Postawa tzw. pluralizmu komplementarności – przyp. autora.

<sup>12</sup> Moim zdaniem prawda jest jedna i nie należy jej w żaden sposób rozczłonkować. Dla chrześcijan tą Prawdą jest Jezus Chrystus. Zgadzam się natomiast z twierdzeniem, że prawda jest wieloraka, zależna od subiektywnego układu odniesienia. Jest jedna, niepodzielna prawda, którą można jednak pojmować i doświadczać inaczej. Pogląd Roberta zawarty w tym zdaniu, jeśli nie przyjmiemy powyższego założenia, może prowadzić do czystej odmiany relatywizmu. Trzeba pamiętać, że bycie zdrowo tolerancyjnym wymaga posiadania mocnej tożsamości – przyp. autora.

<sup>13</sup> K.J. R o b e r t s, *Na górze...*, dz. cyt., s. 100-101.

<sup>14</sup> Por. L. R u p ċ i ć, *Medziugorie...*, dz. cyt., s. 294.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 296

<sup>16</sup> Tamże, s. 299.

<sup>17</sup> W Medziugorie na brak cudownych, niezwykłych zjawisk nie można narzekać – można wspomnieć choćby niewytłumaczalne zjawiska na niebie i na słońcu (tzw. „tańczące słońce”), zob. L. R u p ċ i ć, *Medziugorie...*, dz. cyt., s. 29-33; J. B u b a ł o, *Tysiąc spotkań z Matką Bożą*, Kraków 1993, s. 116-120.

<sup>18</sup> Znanych jest sporo udokumentowanych uzdrowień w Medziugorie, zob. chociażby: P. Z o r z a, *Drogie dzieci, dziękuję...*, dz. cyt., s. 242-269; L. R u p ċ i ć, *Medziugorie...*, dz. cyt., s. 33-39; J. M a r i n, *Królowa Pokoju*, Kraków 1992, s. 177-190. O wewnętrznych przemianach zob.: W. W e i b l e, *Medziugorie. Świadectwo spragnionej duszy*, Warszawa 1998; R. K l a u s, *Duchowe i fizyczne uzdrowienie poranionej duszy. Historia Rity*, Kraków 2002; T. R u t k o s k i, *Owoce Medziugorie*, Warszawa 2002.

- <sup>19</sup> Zob. P. Ljubicić, *Wołanie Królowej Pokoju*, Kraków 1995, s. 36-40.
- <sup>20</sup> J. Bubało, *Tysiąc spotkań...*, dz. cyt., s. 144-145; zob. M. Głowcki, *Pięć kamieni...*, dz. cyt., s. 30.
- <sup>21</sup> Por. Vicka mówi do młodych i do rodzin. Wywiad prowadzony na falach włoskiego Radio Maryja przez dyrektora ojca Livio, Kraków 2000, s. 120-121, 293.
- <sup>22</sup> Por. L. Kurtović, *Niespokojny Czas*, „Echo Maryi Królowej Pokoju” nr 177 (październik 2002).
- <sup>23</sup> Zob. tamże, s. 104.
- <sup>24</sup> Tamże, s. 105-106.
- <sup>25</sup> Por. P. Ljubicić, *Wołanie...*, dz. cyt., s. 33-34.
- <sup>26</sup> A. Bea, *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, Kraków 1967, s. 27.
- <sup>27</sup> Zob. Orędzie z 25 VII, 25 X, 25 XII 1990 r., 25 VII 1991 r., 25 XII 1995 r.
- <sup>28</sup> J. Bubało, *Tysiąc spotkań...*, dz. cyt., s. 143.
- <sup>29</sup> Zob. Orędzie z 25 IX 2002 r.
- <sup>30</sup> Por. Vicka mówi..., dz. cyt., s. 121.
- <sup>31</sup> Por. P. Zorza, *Drogie dzieci, dziękuję...*, dz. cyt., s. 155-158.
- <sup>32</sup> Por. Orędzie z 25 IX 2002 r.
- <sup>33</sup> Jelena Vasilj nie należy do pierwszej grupy sześciorga widzących. Słyszy głos Najświętszej Dziewicy od grudnia 1982 r. Więcej o niej zob. J. Marin, *Królowa...*, dz. cyt., s. 94-98.
- <sup>34</sup> Zob. P. Zorza, *Drogie dzieci, dziękuję...*, dz. cyt., s. 138.
- <sup>35</sup> Por. Orędzie z 25 XI 1997 r.
- <sup>36</sup> Vicka mówi..., dz. cyt., s. 221.
- <sup>37</sup> L. Rupčić, *Medziugorie...*, dz. cyt., s. 133
- <sup>38</sup> Tamże
- <sup>39</sup> Por. J. Marin, *Królowa...*, dz. cyt., s. 178-179; K.J. Roberts, *Na górze...*, dz. cyt., s. 98.
- <sup>40</sup> L. Rupčić, *Medziugorie...*, dz. cyt., s. 298
- <sup>41</sup> Ciekawe spostrzeżenia na ten temat zob. K.J. Roberts, *Na górze...*, dz. cyt., s. 88-100.

KS. LEONARD FIC

## DIALOG KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO Z BUDDYZMEM

Chrześcijaństwa i buddyzmu nie wiąże nic w ich pochodzeniu. Obydwie religie powstały na gruncie diametralnie różnych tradycji religijno-filozoficznych. Buddyzm wyrósł prawie przed 2500 laty z hinduizmu, chrześcijaństwo zaś zrodziło się 2000 lat temu na glebie judaizmu. Odmienny jest również religijny, historyczny i geograficzny świat tych religii. Dystans przestrzenny i bariery językowe utrudniały pierwsze kontakty między ich wyznawcami. Dzisiaj jednak wyznawcy chrześcijaństwa i buddyzmu spotykają się ze sobą na wielu płaszczyznach: społeczno-politycznej, intelektualno-naukowej, filozoficzno-teologicznej, ascetyczno-duchowej.<sup>1</sup>

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie postawy dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem, jaka się ujawnia w nauczaniu Soboru Watykańskiego II oraz papieży Pawła VI i Jana Pawła II (1). Wspomniany zostanie również wkład w to dzieło dialogu Sekretariatu dla Niechrześcijan, obecnie Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego (2) oraz Konferencji Biskupów w Azji, rdzennej ziemi buddyzmu (3).

### 1. Dialog z buddyzmem w świetle współczesnego nauczania Kościoła

W niniejszym paragrafie przedstawione zostaną istotne elementy teologicznej wizji buddyzmu w nauczaniu Soboru Watykańskiego II oraz wskażemy na niektóre wypowiedzi i inicjatywy papieży Pawła VI, a przede wszystkim Jana Pawła II, podejmowane na różnych płaszczyznach, w duchu dialogu Kościoła z tą religią.

#### 1.1. W nauczaniu Soboru Watykańskiego II

Centralna wypowiedź Soboru o buddyzmie jest krótka, nie pomija jednak jego istotnego wymiaru. „Buddyzm – czytamy w Deklaracji *Nostra aetate* – w różnych swych formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza sposobów, którymi ludzie w duchu pobożności i ufności mogliby albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść,

czy to o własnych siłach, czy z wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia” (DRN 2).

H. Waldenfels komentując te słowa Deklaracji stwierdza, że bez wielkich zastrzeżeń zaliczyła ona buddyzm do wielkich religii świata, chociaż „nie odwołuje się” on w swojej drodze radykalnego wyzwolenia „do żadnego związku z Bogiem”.<sup>2</sup> W tym punkcie *Nostra aetate* odchodzi od tradycyjnego teologicznego modelu rozumienia religii jako „odniesienia do Boga” (*ordo hominis ad Deum*).<sup>3</sup> Co zatem jest wspólne wszystkim religiom, które wymienia ona z imienia w swojej treści? Jest nim jedno: „ludzie oczekują od religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca. Czym jest człowiek, jaki jest sens naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki jest cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy” (DRN 1).

Taki punkt wyjścia rozumienia religii jest niewątpliwie bardziej skromny, lecz dla *Nostra aetate* wydaje się być szczególnie ważny. Dostępny jest bowiem dla każdego człowieka, niezależnie od jego rasy, kultury czy tradycji religijnej. Sobór wypowiada nadzieję, iż fundamentalne kwestie, które dotyczą każdego człowieka, mogą stać się płaszczyzną rozmowy z ludźmi o różnych przekonaniach religijnych, czyli wspólnym punktem wyjścia w każdym dialogu międzyreligijnym.

Mówiąc o różnych formach buddyzmu, Deklaracja ma przede wszystkim na uwadze to, że nie przedstawia on jednolitej całości. Jest on bowiem w swej istocie fenomenem heterogenicznym. Samo słowo „buddyzm” jest określeniem zbiorowym. Odnosi się do całości buddyjskiej tradycji religijnej. Obejmuje szeroką skalę różnych form pobożności, począwszy od głęboko uduchowionej postaci medytacji transpersonalnej, a skończywszy na spokrewnionych z tantryzmem kultowych praktykach lamaizmu.

Opisując buddyjską drogę zbawienia, *Nostra aetate* wprowadza, aczkolwiek nie posługując się tymi określeniami, istotne rozróżnienie na buddyzm „Małego Wozu” (hinajana) i buddyzm „Wielkiego Wozu” (mahajana). Podstawą rozróżnienia jest odmiennosc rozumienia dróg i celu ostatecznego w obydwu kierunkach. Hinajana, określająca swą doktrynę „therawadą” (nauką najstarszych w zakonie), ujmuje ten cel bardziej negatywnie jako „doskonałe wyzwolenie” człowieka, mahajana natomiast bardziej pozytywnie jako „najwyższe oświecenie”. W opisie „Wielkiego Wozu” pojawia się dal-

sze ważne rozróżnienie na buddyzm medytacji i buddyzm wiary: czy to o „własnych siłach”, czy też „z wyższą pomocą”.<sup>4</sup>

Zwięzła prezentacja buddyzmu w *Nostra aetate* wyraża również, chociaż nie wprost, trzy spośród Czterech Szlachetnych Prawd ogłoszonych przez Buddę.<sup>5</sup> W słowach, iż buddyzm „uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata”, kryje się najwyraźniej pierwsza z Czterech Szlachetnych Prawd.<sup>6</sup> Jest to Prawda o Cierpieniu (Dukkha). Istnienie jest cierpieniem, „wszystko jest cierpieniem”. Chrześcijanie mówią: „Każdy musi nieść swój krzyż”.<sup>7</sup> Ale skąd pochodzi cierpienie, jaki jest jego sens? Buddyzm upatruje przyczyny cierpienia w niewiedzy i pożądlivości. Domaga się wiary w nieubłagane działanie uniwersalnego prawa „karmana” (każdy skutek ma swoją przyczynę).<sup>8</sup> Chrześcijanie widzą źródło nieszczęść ciążących nad całym światem w pierwszym grzechu (Rdz 3, 14-19). W cierpieniu widzą również zło, którego nie powinno być na ziemi. Jednak na każde cierpienie patrzą poprzez Jezusa Chrystusa, który wziął na Siebie wszystkie cierpienia i wszystkie grzechy świata. Przez swoje zaś zmartwychwstanie zwyciężył cierpienie i śmierć, oraz dokonał naszego zbawienia. Cierpienie chrześcijanina jest odtąd „cierpieniem Chrystusa” (2Kor 1, 5). Z cierpień, znoszonych wspólnie z Chrystusem, rodzi się nie tylko „bezmiar chwały przyszłego wieku” (2 Kor 4, 17; Dz 14, 21) po śmierci, lecz już dzisiaj wielka radość uczniów Chrystusa (2Kor 7, 4). Deklaracja, pomijając Drugą Szlachetną Prawdę Buddy o Powstaniu Cierpienia (Samudaya), jakby milcząco zaznacza, że w tym punkcie buddyzm i chrześcijaństwo diametralnie się różnią.

Kiedy *Nostra aetate* mówi o celu buddyjskiej drogi, nawiązuje wyraźnie do Trzeciej Szlachetnej Prawdy Buddy o Zniszczeniu cierpienia (Nirodha).<sup>9</sup> Celem tym jest „doskonałe wyzwolenie” w hinajanie i „najwyższe oświecenie” w mahajanie. Mówiąc o „osiągnięciu” czy „dojściu” do tego celu, Deklaracja wyraża jednocześnie Czwartą Szlachetną Prawdę Buddy o Drodze Prowadzącej do Zniszczenia Cierpienia (Magga).

Pozytywne teologiczne dowartościowanie religii pozachrześcijańskich, wskazanie na ich zbawcze wartości i możliwości dialogu z tymi religiami, w tym również z buddyzmem, odślania się najwyraźniej w kontekście całej nauki Soboru Watykańskiego II. Sobór rozpoznaje w tych religiach wartości, do których nie tylko należy odnosić się z szacunkiem, lecz trzeba ich strzec i je wspierać. Są one obecne w życiu, działaniu, przykazaniach i doktrynie wszystkich religii niechrześcijańskich. Mają charakter duchowy, moralny i społeczno-kulturowy (por. DRN 2). Sobór nazywa je „dobrymi i prawdziwymi” (DFK 16), „cennymi elementami religijnymi i ludzkimi” (KDK 92),



„nasionami ascezy i kontemplacji” (DM 18), „elementami prawdy i łaski (DM 9), „zarodkami słowa” (DM 11), „nasionami słowa” (DM 15) oraz „promieniami Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2). Są wyrazem „jakby ukrytej obecności Boga” (DM 9), „bogactwami szczodroliwego Boga” (DM 11), którymi obdarzył On wszystkie narody. „Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie” (KK 16; por. KDK 57). Powyższe stwierdzenia Soboru wskazują wyraźnie na nierozzerwalne relacje pomiędzy początkiem zbawienia, ofiarowanym wszystkim ludziom, a wartościami obecnymi w innych religiach. Są one wyrazem Bożej dobroci, a nie tylko owocem ludzkiej aktywności. Kryształuje się w nich ludzki wysiłek z łaską Bożą. Na ile są one narzędziami łaski i pomagają w pozytywnej odpowiedzi na nią, na tyle stanowią owocną historię zbawienia, podobną do historii biblijnej zrealizowanej w Jezusie Chrystusie.

Podkreślając różnorakie wartości istniejące w religiach pozachrześcijańskich Sobór zwrócił także uwagę na istniejące w nich braki (DM 3, 9). Są one konsekwencją grzechu. Jego złe owoce przejawiają się także w ludzkiej aktywności (por. DM 8; KDK 37). Nie zawsze skierowana jest ona bowiem „ku służbie Bogu i człowiekowi”, lecz często staje się „narzędziem grzechu” (KDK 37). Istotną jednak treścią „radosnej nowiny” jest zawsze prawda, że działanie łaski Bożej jest większe niż grzech.

Chrześcijańskie rozpoznawanie wartości znajdujących się w religiach pozachrześcijańskich skupia się przede wszystkim na odkrywaniu obecnych w nich „zarodków Słowa” (DM 11) i „promieni prawdy oświecających wszystkich ludzi” (DRN 2). Kryteria tego rozpoznawania w odniesieniu do buddyzmu, jak twierdzi M. Zago, pozwalają się odnaleźć w podwójnej perspektywie: najpierw w relacji do samego buddyzmu, do jego własnej wartości naturalnej, a następnie w odniesieniu do rzeczywistości ewangelicznej, to znaczy do Chrystusa.<sup>10</sup>

Sobór Watykański II podkreśla najpierw znaczenie wartości czysto ludzkich i naturalnych, obecnych w innych religiach (por. KDK 61; DA 29; DK 17; DM 22; KK 8). Religia jest jednak czymś więcej, niż tym, co się określa „porządkiem spraw doczesnych”. Wyraża się ona w życiu moralnym, osobistym i społecznym. Jest relacją całej ludzkiej egzystencji do Boga. Jest drogą, która prowadzi człowieka do jego celu ostatecznego. W tym znaczeniu buddyzm, zarówno w swej formie kanonicznej, jak i życia społecznego, nie może być postrzegany poza obrębem planu Bożej Opatrzności. „Nasiona” i „zarodki Słowa” pozwalają się uchwycić w samym wnętrzu pier-

wotnego doświadczenia buddyjskiego ruchu religijnego. Są one obecne w paradygmatycznej drodze samego Buddy, jego centralnym orędziu o Czterech Szlachetnych Prawdach oraz duchowych dokonaniach jego najlepszych uczniów. Tego rodzaju wartości pozwalają się także odnaleźć we wnętrzu doświadczenia ludowych form buddyzmu.<sup>11</sup> Wszystko, co służy realizacji osobowej (KDK 59), co czyni człowieka i ludzką społeczność doskonalszą (DA 29), jest wyrazem otwarcia się na Boga. Może więc być uznane za „nasiona Słowa” i „promienie Prawdy”.

W buddyzmie kanonicznym na szczególną uwagę zasługują między innymi takie wartości, jak: nadrzędność osoby ludzkiej, jej odpowiedzialność w działaniu, perspektywa definitywnego zbawienia, istnienie wzorów świętości, szlachetne zasady etyczne, transcendencja ostatecznego celu człowieka, wolność wewnętrzna, wartość osobistego poszukiwania, cnoty altruistyczne, konkretne metody postępu wewnętrznego, życie monastyczne i kontemplacyjne. W buddyzmie ludowym natomiast szczególną moc pozytywnego oddziaływania mają obchodzone w nim święta i celebracje. Przyczyniają się one do konsolidacji życia społecznego i podniesienia na wyższy poziom moralny miejscowych zwyczajów. W dni świąteczne (uposatha) świeccy wyznawcy odwiedzają klasztory, słuchają nauki Buddy, ślubują przestrzegać zasad etycznych, zobowiązują się do różnych wyrzeczeń na znak odwrócenia się od spraw dnia codziennego. Buddyjskie święta upamiętniają wydarzenia z życia historycznego Buddy (wesak). Nawiązują do biografii wybitnych założycieli szkół, różnych sytuacji życia rodzinnego czy kultu zmarłych. Istotną wartością tych świąt jest ich pozytywne oddziaływanie na rozwój ludzkiej osobowości, zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, otwieranie jej na transcendencję, przepajanie wartościami *sacrum* całości ludzkiej egzystencji.<sup>12</sup>

Ostatecznym i rozstrzygającym kryterium rozpoznawania wartości jest ich odniesienie do osoby Jezusa Chrystusa.<sup>13</sup> Jak Chrystus jest prawdziwie Bogiem i prawdziwie człowiekiem, tak również ludzka rzeczywistość może być „nasieniem” i „promieniem Prawdy”, o ile stoi na straży praw Bożych, w pełnym szacunku do człowieka. W Jezusie Chrystusie „Słowo bowiem Boże, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem i mieszkając na ziemi człowieczej weszło w dzieje świata jako człowiek doskonały, wzięło je w siebie i w sobie je streściło. Objawia nam Ono, że »Bóg jest miłością« (1J 4, 8), a zarazem uczy, że prawem fundamentalnym doskonałości ludzkiej, a w następstwie tego i prawem przekształcania świata jest nowe przykazanie miłości” (KDK 38). Stąd też, w znaczeniu chrześcijańskim, ostatecznym kryterium rozpoznawania wartości znajdujących się w innych

religiach, w tym także w buddyzmie, jest Bóg, który w Jezusie Chrystusie stanął radykalnie po stronie człowieka.

## 1.2. W nauczaniu Pawła VI

Dnia 6 sierpnia 1964 r., między II a III sesją soborową, Paweł VI opublikował programową encyklikę *Ecclesiam suam*. Był to czas, kiedy zasadnicze dokumenty *Vaticanum II* dotyczące dialogu interreligijnego nie były jeszcze w pełni opracowane. Trzy miesiące wcześniej (19 V 1964 r.) papież utworzył Sekretariat do Spraw Religii Niechrześcijańskich. Powstała w nim także sekcja buddyjska. Te wydarzenia zwiastowały rozpoczęcie epoki powszechnego dialogu w Kościele i jego otwarcia się na współczesny świat. „Kościół powinien nawiązać dialog ze społecznością ludzką, w której żyje, dlatego powinien stać się Kościołem słowa, orędzia i rozmowy” (ES 65). Encyklika nakreśliła cztery koncentryczne kręgi dialogu z dzisiejszym światem. Krąg drugi złożony jest z ludzi, którzy podobnie jak chrześcijanie czczą jedyne i najwyższego Boga. Obejmuje nie tylko żydów i muzułmanów, lecz również „wyznawców wielkich religii afrykańskich i azjatyckich” (ES 107).

Francesco Gioia, w zbiorze wypowiedzi Magisterium Kościoła o dialogu interreligijnym, wymienia 89 wypowiedzi Pawła VI, w których, przy różnych okazjach, zwraca się on do przedstawicieli różnych religii, w tym także do buddystów.<sup>14</sup> Mają one charakter przemówień, listów, homilii i katechez. W homiliach i katechezach papież uczy przede wszystkim katolików postawy dialogu i szacunku dla wartości duchowych, moralnych oraz społeczno-kulturowych, znajdujących się w innych religiach.

Jeśli chodzi o stosunek papieża Pawła VI do buddyzmu, należy go również rozpatrywać w kontekście całego jego nauczania w odniesieniu do religii pozachrześcijańskich. Zasadniczy jego zrąb obecny jest w encyklice *Ecclesiam suam*. W adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975) mówi zaś, że ze względu na zawarte w tych religiach niezliczone „ziarna Słowa” są one prawdziwie „przygotowaniem do Ewangelii” (EN 53). Jednocześnie jednak Paweł VI wskazuje na zasadniczą różnicę między wiarą chrześcijańską a innymi religiami: „Obowiązek szczerości nakazuje nam oświadczyć, zgodnie z naszą wiarą, że prawdziwa religia jest jedna i że jest nią religia chrześcijańska. Mamy nadzieję, że kiedyś uznają to wszyscy, którzy Boga szukają i oddają Mu cześć” (ES 107). „Innymi słowy, nasza religia rzeczywiście tworzy prawdziwe i żywe obcowanie z Bogiem, jakiego inne religie dać nie mogą, chociażby, że tak powiemy, wyciągały swe ramiona do Boga” (EN 53). „Ten minimalizm Pawła VI – pisze ks. Janusz A. Ihnatowicz – był spowodowany propozycjami uznania wszystkich religii za równie ważne,

jakie pojawiły się w opiniach niektórych teologów katolickich, odwołujących się do nauczania *Vaticanum II*. Paweł VI obawiał się, że wewnętrzna logika tych propozycji doprowadzi do odmówienia chrześcijaństwu jego specjalnej pozycji”.<sup>15</sup>

### 1.3. W nauczaniu Jana Pawła II

W nauczaniu Jana Pawła II dialog międzyreligijny oznacza „całokształt działalności Kościoła w stosunku do wyznawców innych religii”.<sup>16</sup> Oznacza to poszerzenie tego pojęcia w stosunku do nauczania papieża Pawła VI i Soboru Watykańskiego II. Podkreśla się ponadto trzy dalsze elementy rozwoju rozumienia rzeczywistości dialogu w nauczaniu Jana Pawła II. Pierwszy odnosi się do „ważnej roli modlitwy w procesie zbliżenia się z przedstawicielami innych religii. Następne dotyczą stwierdzenia, iż „dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła” (RMis 55) oraz, że jego oddziaływanie ma charakter dobroczynny dla obydwu partnerów dialogu.<sup>17</sup>

Aby przekonać się, jak wielki jest wkład papieża Jana Pawła II w sprawę dialogu interreligijnego, wystarczy sięgnąć do wspomnianej wyżej antologii dokumentów nauczania Kościoła w latach 1963-1997. Absolutna większość tych tekstów, w formie encyklik, adhortacji, listów apostolskich, orędzi, homilii, katechez, przemówień, pochodzi z nauczania Jana Pawła II.<sup>18</sup> Wszystkie te wypowiedzi, zarówno w treści, jak i formie, przepełnione są wielką czcią i szacunkiem dla innych tradycji religijnych.

Wszystkie spotkania papieża z buddystami, czy to z okazji oficjalnych wizyt wybitnych przedstawicieli różnych szkół i grup mnichów buddyjskich w Watykanie, czy podczas jego rozlicznych podróży apostolskich do Azji, miały zawsze serdeczny charakter. Dnia 26 września 1979 r. Jan Paweł II przyjął delegację mnichów i wyznawców świeckich różnych szkół buddyjskich z Japonii. Reprezentowali oni tradycyjne szkoły buddyzmu „mahajany”: Zen, Czysta Ziemia, Shingon i Nichiren. Obecny był również przywódca buddyzmu, Rinzaï Zen. Jan Paweł II wyraził szczególną radość z ich obecności oraz z ich zaangażowania się w dialog międzyreligijny na płaszczyźnie duchowej. Niektórzy z nich bowiem spędzili przedtem trzy tygodnie w wielkich monasterach chrześcijańskich, dzieląc z mnichami chrześcijańskimi życie modlitwy i pracy. Doświadczenie to, powiedział papież, „jest rzeczywiście wydarzeniem historycznym w historii dialogu międzyreligijnego”. Wyraził przy tym nadzieję, iż pozwoli ono im lepiej zrozumieć, jakie znaczenie może mieć Chrystus dla człowieka.<sup>19</sup>

W kilka miesięcy później, 20 lutego 1980 r., papież przyjął grupę japońskich buddystów i szintoistów. Pozdrawiając w nich naród japoński, podkre-

ślił, że Kościół wyraża swój szacunek dla jego religii oraz wysokich wartości duchowych, jakie są w nich obecne: czystość, wolność serca, miłość dla piękna natury, życzliwość i współczucie dla wszystkiego, co żyje. Podziękował im za współpracę z Sekretariatem dla Niechrześcijan, wyrażającą się we wspólnej dyskusji nad tak ważnymi dla przyszłości świata problemami, jak relacja między człowiekiem a przyrodą oraz religią a kulturą.

Faktografia spotkań Jana Pawła II z buddystami oraz analiza treści wygłoszonych wówczas przemówień wymagałaby niewątpliwie osobnego opracowania. W latach 1979-1997, z 266 wystąpień papieża, ponad 40 skierowanych było do buddystów. Wydana przez Papieską Akademię Teologiczną, pierwsza na gruncie polskim tego rodzaju antologia, zawiera teksty 25 jego przemówień, których bezpośrednimi adresatami byli wyznawcy buddyzmu.<sup>20</sup>

Na szczególną uwagę zasługują spotkania Papieża z buddystami w czasie jego podróży apostolskich na Daleki Wschód. Na trasie tych pielgrzymek znajdowały się kraje o dominacji buddyzmu „therawady” (Tajlandia, Sri Lanka) jak i „mahajany” (Korea Południowa, Japonia, Filipiny). Przemówienia Papieża, które wówczas wygłosił do tych narodów, przepełnione były głęboką czcią i szacunkiem dla ich dziedzictwa kulturowego oraz tradycji religijnych.

Podczas pierwszej podróży apostolskiej na Daleki Wschód, w dniu 24 lutego 1981 r. Jan Paweł II spotkał się w nuncjaturze apostolskiej w Tokio z przedstawicielami religii niechrześcijańskich Japonii. Wskazując na wartości duchowe religii, jakie reprezentują, powiedział: „Jesteście spadkobiercami i strażnikami odwiecznej mądrości. Ta mądrość w Japonii i na całym Wschodzie uformowała wysoki poziom życia moralnego. Ta mądrość kazała wam szanować »czyste, jasne i szczerze serca« (akaku, kiyoku, naoki kokoro). Nauczyła widzieć obecność Bożą w każdym stworzeniu, szczególnie w każdej istocie ludzkiej. Nauczyła was »wyrzekania się siebie i służeniu bliźniemu jako szczytu przyjaźni i współczucia«, żeby użyć słów waszego nauczyciela Saicho. Dużo czasu zajęłoby mi wyliczanie wszystkich wartości duchowych, których jesteście strażnikami i nauczycielami”. Czyż nie są to wartości prawdziwie ewangeliczne? Odpowiada dalej Ojciec Święty: „Tak, istotnie w wielu sprawach jesteście już z nami. Lecz my jako chrześcijanie musimy również powiedzieć, że naszą wiarą jest Jezus Chrystus, głosimy Jezusa Chrystusa [...], który również zmartwychwstał dla zbawienia i szczęścia całej ludzkości (por. 1Kor 15, 20). Dlatego niesiemy Jego Imię i Jego radosną nowinę wszystkim ludom, szczerze ceniąc ich kultury i tradycje, z szacunkiem zapraszając je do wysłuchania Go i do otwarcia Mu swych serc.

Przystępujemy do dialogu po to, aby świadczyć o miłości Chrystusowej”. W końcu swojego przemówienia Jan Paweł II wskazał na konkretne dziedziny i obszary wzajemnej współpracy: obrona godności człowieka, wrodzonych jego praw, świętości życia już w łonie matki, wolność i samostanowienie w sferze osobistej i społecznej, wychowanie moralne, prymat godności duchowej człowieka, któremu zagrażają współczesne ideologie materialistyczne.<sup>21</sup>

Następne podróże apostolskie Jana Pawła II na Daleki Wschód przyniosły znów okazje spotkań z buddystami. W dniach od 2 do 11 maja 1984 r. Papież odwiedził między innymi Koreę Południową, Papuę - Nową Gwineę, Wyspy Salomona i Tajlandię.<sup>22</sup> Podczas swego pobytu w Tajlandii (kraj buddyzmu „therawady”, ok. 95% ludności) Ojciec Święty spotkał się z patriarchą buddyjskim tego kraju, Vasną Tara.

W dniach od 31 stycznia do 11 lutego 1986 r. Jan Paweł II odbył podróż do Indii.<sup>23</sup> Spotkał się tam z duchowym przywódcą buddystów tybetańskich mieszkającym na wygnaniu w Indiach, Dalaj Lamą. Zaprosił go wtedy do wzięcia udziału w Dniu Modlitwy o Pokój w Asyżu.

W kolejnej podróży, w dniach od 6 do 16 października 1989 r., papież odwiedził Koreę Południową (po raz drugi), Indonezję, Timor Wschodni i wyspę Mauritius.<sup>24</sup> W 1995 r., w dniach od 11 do 21 stycznia, Jan Paweł II przebywał między innymi na Filipinach, Nowej Gwinei (po raz drugi) oraz po raz pierwszy w kraju o wybitnej tradycji buddyzmu therawady, w Sri Lance.<sup>25</sup> Wizyta Jana Pawła II w tym kraju nie zapowiadała się od początku pomyślnie. Burzę emocji i negatywnych reakcji ze strony niektórych mnichów buddyjskich wywołały słowa Papieża, zamieszczone w książce-wywiadzie *Przekroczyć próg nadziei*.<sup>26</sup> Na pytanie dziennikarza włoskiego, Vittorio Messoriego, o buddyzm, który dzisiaj fascynuje tak wielu ludzi Zachodu, czy jest on „alternatywą” wobec chrześcijaństwa lub jego „uzupełnieniem”, Jan Paweł II jasno wskazał na istotną różnicę między chrześcijaństwem a buddyzmem, soteriologią i mistyką chrześcijańską a soteriologią i mistycyzmem buddyjskim.<sup>27</sup> W autentycznym dialogu międzyreligijnym, taka wypowiedź jest w pełni uzasadniona. Jego partnerzy bowiem nie mogą brać „w nawias” treści własnej wiary. Godziłoby to w autentyczność dialogu międzyreligijnego.

Najważniejszym wydarzeniem w historii dialogu chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi i jedynym w swoim rodzaju w religijnych dziejach ludzkości był Światowy Dzień Modlitwy o Pokój 27 października 1986 r. w Asyżu.<sup>28</sup> Zgromadził on 150 przedstawicieli trzynastu największych religii świata, Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, w tym 63 przedstawicieli religii niechrześcijańskich. Byli wśród nich także przedstawiciele ośmiu kierunków i szkół buddyzmu: tybetańskiego buddyzmu „therawada” (Tajlandia),

buddyzmu w Korei, Japans Religions Committee for the World Federation (Japonia), buddyzmu Eiheji-je, Soto Zen (Japonia), Rissho Koseikai (Japonia). Przedstawiciele buddyzmu stanowili najliczniejszą grupę spośród religii pozachrześcijańskich, które przybyły do Asyżu. Był wśród nich obecny także przywódca buddyzmu tybetańskiego, Dalaj Lama.<sup>29</sup>

Myślą przewodnią modlitewnego spotkania w Asyżu było nie „modlić się razem”, jak to często błędnie interpretowano, ale by „być razem, aby się modlić o pokój”.<sup>30</sup> Pokój bowiem na świecie jest nie tylko owocem politycznych negocjacji, kompromisów, równowagi sił, gospodarczych przetargów, lecz przede wszystkim darem Boga. Stąd modlitwa wszystkich ludzi religijnych w tej intencji jest ich najistotniejszym wkładem w budowanie tego dzieła.

## 2. Sekretariat dla Niechrześcijan w służbie dialogu

Jeszcze w klimacie Soboru Watykańskiego II, 19 maja 1964 r., papież Paweł VI powołał do życia Sekretariat dla Niechrześcijan. Była to, odrębna od Kongregacji do Spraw Ewangelizacji, watykańska dykasteria. Według zamysłu papieża miała na celu poszukiwanie metod i dróg promowania dialogu z wyznawcami religii niechrześcijańskich. Pierwszym przewodniczącym tej dykasterii został kard. Paulo Marella. Posiadał wiele doświadczenia w zakresie buddyzmu dzięki długoletniej służbie jako delegat apostolski w Japonii. W ramach Sekretariatu powstały trzy sekcje: dla islamu, dla tradycyjnych religii Afryki, Azji i Oceanii oraz dla wielkich religii Azji, wśród których znajduje się również buddyzm. Od 1988 r. Sekretariat dla Niechrześcijan przyjął nazwę Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego. Oficjalnym organem Sekretariatu jest wydawany od r. 1966 „Bulletin Secretarius pro non Christianis”. Od 1994 r. nosi on nazwę „Pro dialogo”.

Wielki wkład Sekretariatu we współczesne dzieło dialogu międzyreligijnego widoczny jest najpierw w doktrynalnym aspekcie publikowanych przez tę dykasterię dokumentów. Trzy z nich zasługują na szczególną uwagę: *Suggestie do dialogu między religiami* z 1967 r., *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji* z 1984 roku oraz *Dialog i przepowiadanie* z 1991 r.<sup>31</sup>

W roku 1970 Sekretariat dla Niechrześcijan opublikował dwuczęściowe opracowanie pt. *Towards the meeting with buddhism*. Część I ma charakter wprowadzenia w studium nad indyjskim buddyzmem. Jej autorem jest Etienne Lamotte, profesor buddologii na uniwersytecie w Lowanium. Kończy ją appendix autorstwa prof. Davida L. Snellgrove, znawcy Tybetu z uniwersytetu w Londynie. W części II profesorowie Joseph Masson z Gregorianum

i David L. Snellgrove w osobnych artykułach prezentują istotę buddyzmu, historię jego ekspansji oraz obecności poza granicami Indii, w takich krajach, jak: Cejlon, Birma, Indonezja, Tajlandia, Kambodża, Laos, Wietnam, Tybet, Rosja, Chiny, Tajwan, Korea i Japonia. Niezwykle cennym w tej części jest opracowanie P. Humbertclaude na temat praktycznych dyrektyw dla dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego. Autor mówi o duchu tego dialogu, możliwościach, podstawach biblijnych oraz trudnościach, których źródłem są częste uprzedzenia i niewłaściwe oceny buddyzmu. Część ta kończy się leksykonem najważniejszych pojęć buddyjskich, którego autorem jest prof. J. Masson.<sup>32</sup>

Innym ważnym aspektem zaangażowania się Sekretariatu dla Niechrześcijan na rzecz dialogu między religiami (od 1988 r. Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego) jest jego czynny udział w organizowaniu i obradach różnych kongresów oraz spotkań na forum ogólnoswiatowym. Uczestniczą w nich również przedstawiciele buddyzmu i chrześcijaństwa. Warto podkreślić, że do najczęstszych gości składających wizyty w tej watykańskiej dykasterii należą właśnie delegacje niemal wszystkich kierunków i szkół buddyzmu oraz dostojnicy buddyjscy. Aczkolwiek tego rodzaju gesty mają charakter formalny, niewątpliwie wywierają wpływ na kształtowanie się klimatu przyjaźni w całym dialogu chrześcijańsko-buddyjskim.

### **3. Kościół katolicki w Azji w dialogu z buddyzmem**

Azja jest rdzenną ziemią buddyzmu. Tutaj zrodziły się i rozwinęły najważniejsze jego kierunki i szkoły. Tutaj też rozpoczął się i „wygląda najlepiej” dialog chrześcijańsko-buddyjski. Toczy się on na różnych płaszczyznach, zarówno w krajach „therawady” (Birma, Kambodża, Laos, Tajlandia i Sri Lanka), jak i mahajany” (Chiny, Korea, Japonia, Mongolia, Tybet, Wietnam i Tajwan). Kościoły rodzime w Azji, pragnąc bliżej współpracować ze sobą na różnych płaszczyznach, podjęły ideę założenia Federacji Azjatyckich Konferencji Biskupów. Jej statut zatwierdzony został 22 XII 1972 r. przez papieża Pawła VI podczas jego spotkania z biskupem Hongkongu, F. Chen-ping-Hsu. Hongkong jest też siedzibą Federation of Asian Bishop Conferences (FABC). Plenarne Zgromadzenie FABC, które odbyło się w 1974 r. w Tajpei, wyznaczyło sobie jako centralne zadanie potrójną formę dialogu: z kulturami, religiami i biednymi. W ramach FABC powołano do życia także w służbie dialogu międzyreligijnego dwa instytuty biskupie (Bishops Institute on Interreligions Affairs – BIRA), jeden dla krajów o dominacji buddyjskiej (BIRA I), drugi zaś dla krajów, w których duży wpływ ma islam (BIRA II).<sup>33</sup>

Podczas Zgromadzenia Plenarnego FABC, które odbyło się w 1978 r. w Kalkucie, podkreślono konieczność i ważność dialogu między religiami,



zwłaszcza ze względu na aktualną sytuację religii w społeczeństwach azjatyckich. Zwrócono uwagę na sytuację tamtejszej młodzieży, która dotknięta została głębokim kryzysem religijnym. Natomiast na Zgromadzeniu Plenarnym w 1982 r. w Bangkoku wezwano konkretne wspólnoty eklezjalne w Azji do większego zaangażowania się w dialog na płaszczyźnie życia społecznego, kulturalnego i religijnego. Wspólnoty ewangeliczne powinny towarzyszyć innym wspólnotom religijnym „we wspólnej drodze do celu ostatecznego i w nieustannym poszukiwaniu Absolutu”.<sup>34</sup>

W 1995 r. FABC zorganizowała w Tajpei (Tajwan) chrześcijańsko-buddyjskie kolokwium na temat centralnych treści obydwu religii. Punktem wyjścia był stan ludzkiej egzystencji i pragnienie wyzwolenia. Zarówno w określeniu kondycji tego stanu, jak i w jej przewyciężeniu ujawnia się istotna różnica między chrześcijaństwem a buddyzmem. Buddyzm, wychodząc z analizy ludzkiego doświadczenia, rozwija określone metody uwagi, medytacji i sposobu życia, które prowadzą do osiągnięcia wyzwolenia lub „doskonałego oświecenia”. W chrześcijaństwie natomiast w przewyciężeniu tego stanu (*conditio humana*), który jest skutkiem ludzkiej grzeszności, centralną rolę odgrywa zbawcze pośrednictwo Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stawszy się człowiekiem, przez swoją śmierć i zmartwychwstanie dokonał odkupienia człowieka, to znaczy przyniósł mu życie wieczne i udziela go każdemu, kto w Niego wierzy (J 1, 12; 5). Do pewnego zbliżenia między chrześcijanami i buddystami doszło w Tajpei w kwestii relacji między osobistym odkupieniem a zaangażowaniem się w życie społeczne. Obydwie religie potwierdzają istotny związek tych rzeczywistości.<sup>35</sup>

Wskazania FABC dotyczące dialogu interreligijnego znajdują swoje dopełnienie w pracach Instytutów Biskupich BIRA I i BIRA II. Pierwsza konferencja BIRA I odbywała się w dniach od 11 do 18 października 1979 r. w Samprah (Tajlandia). Obradowano wówczas nad sytuacją Kościoła w krajach buddyjskich oraz nad konkretnymi krokami, jakie należy poczynić dla pogłębienia dialogu Kościoła z buddyzmem. Wskazywano na wartości, jakimi mogą się ubogacać wyznawcy obydwu tych religii. Postulowano, aby katolicy pogłębiali swoją znajomość buddyzmu i bardziej angażowali się w dzieło dialogu. „Pierwsza konferencja BIRA I – jak oceniał wówczas ks. R. Małek – jest niewątpliwie decydującym krokiem naprzód w refleksji Kościoła nad jego stosunkiem do buddyzmu. Krok taki [...] przyczyni się zapewne do większego wzajemnego zrozumienia, będzie też dojrzewał stopniowo i przeradzał się z dialogu »o« buddyzmie w dialog »z« buddyzmem, czy też przerodzi się ewentualnie w pełne partnerstwo obu religii na wielu płaszczyznach”.<sup>36</sup> Zarówno form, jak i płaszczyzn dialogu chrześcijańsko-buddyj-

skiego jest dużo. BIRA I mówi o dialogu promowania wzajemnego zrozumienia, jedności, miłości, prawdy, sprawiedliwości i pokoju oraz o dialogu modlitwy i doświadczenia religijnego.

Pewną ilustracją „stopniowego dojrzewania” dialogu między chrześcijanami a buddystami w Azji było seminarium zorganizowane przez BIRA I w 1994 r. w Pattaya (Tajlandia). Jego tematem była współpraca obydwu religii w zakresie budowania „harmonii” w dzisiejszym świecie. Pojęcie „harmonii” ma centralne znaczenie w obrazie świata i człowieka dla wielu społeczeństw azjatyckich. Buddyizm ze swej strony źródło niepokoju i dysharmonii w świecie upatruje przede wszystkim w niewiedzy człowieka. Z niej rodzi się pragnienie i żądza posiadania. Chrześcijaństwo natomiast widzi je w grzeszności i ludzkim egoizmie. Aczkolwiek inny jest punkt wyjścia obydwu religii, możliwa jest jednak współpraca dla wspólnego dobra.<sup>37</sup>

\* \* \*

Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem jest niezwykle trudny i złożony. Już w samym punkcie wyjścia religie te stanowią dla siebie zdecydowane przeciwieństwo. Budda nie powołuje się na żadne boskie objawienie. Inaczej chrześcijaństwo. Wyraża ono prawdę, że Bóg przemówił w sposób ostateczny do człowieka w swoim Jednorodzonym Synu Jezusie Chrystusie. Te aporie wydają się nie do przewyciężenia. Jednak dialog obydwu tych religii stał dopiero u początku drogi. Kościół wierzy, że w tej trudnej drodze dialogu Duch Święty towarzyszy jego partnerom. Jego działanie doprowadzi ich do tego samego celu, jakim Jest Bóg, którego objawił człowiekowi Jezus Chrystus.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> H. Waldenfels, *Buddyizm a chrześcijaństwo*, „Communio” (pol.) 8(1988), nr 4, s. 54-64; tenże, *Mission und interreligiöser Dialog. Was steht auf dem Spiel?*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 73(1989), nr 3, s. 184-186.

<sup>2</sup> H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995, s. 35.

<sup>3</sup> Zob. M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, wyd. W. Kern [et al.], t. 1, Freiburg i.Br. 1985, s. 185.

<sup>4</sup> Zob. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 38n.

<sup>5</sup> Zob. H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, Kraków 1994, s. 204; por. M. Mejoor, *Buddyizm*, Warszawa 1980, s. 65-79; D. Keown, *Buddyizm*, Warszawa 1997, s. 61-71.

<sup>6</sup> Por. H. Waldenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>7</sup> Zob. H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, Warszawa 1990, s. 11.

<sup>8</sup> Zob. T.R. Chopre, *Karman*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 183-184.

- <sup>9</sup> Zob. H. Waldenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 38.
- <sup>10</sup> M. Zagó, *Buddismo e cristianesimo in dialogo*, Roma 1985, s. 150.
- <sup>11</sup> Tamże, s. 151.
- <sup>12</sup> Tamże, s. 152-153.
- <sup>13</sup> Tamże, s. 152.
- <sup>14</sup> *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*, red. F. Gioia, Ed. de Solesmes 1998, s. 119-226.
- <sup>15</sup> J.A. Ichnatowicz, *Jan Paweł II i religie niechrześcijańskie*, „Studia Theologica Varsaviensia” 35(1997), z. 2, 80.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 92.
- <sup>17</sup> Tamże.
- <sup>18</sup> Por. *Le dialogue interreligieux...*, dz. cyt., s. 73-115, 233-741.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 237.
- <sup>20</sup> *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, oprac. S. Lach, Z.J. Kijas, Kraków 2000.
- <sup>21</sup> Tamże, s. 39; por. *Ze Stolicy Piotrowej. Audycja dla buddystów*, „Tyg. Powszechny” 1980, 9 III, s. 2.
- <sup>22</sup> Zob. *Pielgrzymka Jana Pawła II na Daleki Wschód*, „L'Osservatore Romano” (pol.) (OsRomPol) 5(1984), nr 5, s. 5-15.
- <sup>23</sup> Zob. *Podróż apostolska do Indii*, OsRomPol 7(1986), nr 2, 1, 5, 6-12, 21-31.
- <sup>24</sup> Por. *Jan Paweł II w Azji*, OsRomPol 10(1989), nr 12, 6-26.
- <sup>25</sup> Zob. *Papież Jan Paweł II na Filipinach, w Papui-Nowej Gwinei, Australii i Sri Lance*, OsRomPol 16(1995), nr 3, 8-42.
- <sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- <sup>27</sup> Tamże, s. 77-81.
- <sup>28</sup> Zob. Jan Paweł II, *Do przedstawicieli religii niechrześcijańskich, uczestników Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu, Religie posiadają moc kierowania ludzkimi sercami*, OsRomPol 7(1986), nr 1, s. 13-18.
- <sup>29</sup> Por. F. König, H. Waldenfels, *Dzień modlitwy o Pokój w Asyżu*, Warszawa 1989, s. 85.
- <sup>30</sup> Por. *Być razem, aby się modlić. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, Asyż, 27 października 1986 r.*, oprac. A. Szafrńska, Warszawa 1988.
- <sup>31</sup> Por. J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 141-145.
- <sup>32</sup> Secretarius Pro Non Christianis, *Towards the meeting with buddhism*, (cz. 1-2), Rzym 1970.
- <sup>33</sup> Tamże, s. 328-329; por. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła katolickiego z buddyżmem*, w: *Dni Buddyjskie*, red. E. Śliwka, M. Brześciński, Pieniężno 1990, s. 156-157.
- <sup>34</sup> Por. M. Zagó, *Buddismo...*, dz. cyt., s. 255-259.
- <sup>35</sup> Zob. G. Evers, *Bleibende Fremdheit?*, „Herder Korrespondenz” 54(2000), z. 1, s. 13.
- <sup>36</sup> R. Malek, *Działalność FABC na rzecz dialogu z religiami Azji*, „Collectanea Theologica” 51(1981), f. 3, s. 171.
- <sup>37</sup> Zob. G. Evers, *Bleibende Fremdheit?*, art. cyt., s. 13.

KS. PIOTR GŁOWACKI

## WYCHOWAWCZE MOŻLIWOŚCI SPORTU W PRAKTYCE DUSZPASTERSKIEJ

Sport dla współczesnych ludzi stał się dziedziną tak doniosłą, że często jest nazywany „największym teatrem świata”.<sup>1</sup> Trudno więc, aby do tego kulturowego zjawiska nie odniósł się Kościół w swej teologicznej refleksji. Przychylne stanowisko do sportu jako czynnika wychowawczego wyrażali papieże: św. Pius X, Pius XI oraz Pius XII.<sup>2</sup> Uczynił to również Sobór Watykański II, m.in. w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim (nr 4) oraz w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (nr 61). Konstytucja duszpasterska daje wyraźne wskazanie: „Niech wolny czas będzie użyty należycie dla odprężenia duchowego, wzmocnienia zdrowia psychicznego i fizycznego przez swobodne zajęcia i studia, przez podróże w obce strony (turystyka), dzięki którym doskonali się umysł i ludzie wzbogacają się przez wzajemne poznanie; dalej, przez ćwiczenia i pokazy sportowe, które także w społeczeństwie przyczyniają się do utrzymywania równowagi ducha, jak i braterskich stosunków między ludźmi wszelkiego stanu, narodowości i różnych ras” (KDK 61).

Pozytywną rolę sportu w życiu ludzkim docenia także Jan Paweł II. Jego zdaniem „Kościół zawsze interesował się problematyką sportu, ponieważ nosi on w sercu to wszystko, co stanowi o rozwoju harmonijnym i integralnym człowieka, duszy i ciała. Kościół zachęca do wychowania i rozwijania, umacniania ciała ludzkiego, dopóki nie osiągnie się dojrzałości osobowej. Uprawianie sportu ma znaczenie moralne i wychowawcze, jest miejscem cnót, szkołą wewnętrznej równowagi, wewnętrznej kontroli”.<sup>3</sup> Wartość sportu polega na tym, iż przyczynia się do tworzenia wspólnoty, zapewnia kontakty międzynarodowe, rozwija osobę poprzez usprawnianie w dobru, czyli cnocie, uczy wytrwałości, uczciwości oraz wielkoduszności. Papież zwraca uwagę na zadania wychowawcze Kościoła w aspekcie sportu. Jego zdaniem, zagadnienie sportu powinno znaleźć swój oddźwięk na gruncie duszpasterskim w pracy z młodzieżą. Nie chodzi przy tym o upra-

wianie sportu dla sportu, ale sport ma służyć integralnemu rozwojowi człowieka.<sup>4</sup>

Takie stanowisko Kościoła i najwyższych jego przedstawicieli wynika z chrześcijańskiego personalizmu, widzącego w człowieku istotę, której życie i postępowanie jest inspirowane poszukiwaniem wartości. Ponieważ człowiek jest integralną całością, wszystkie sfery jego życia mają wymiar osobowy. Mimo że specyficzną cechą człowieka są wartości naukowe, moralne i artystyczne, to także wartości witalne (zalety ludzkiego ciała) czy nawet zmysłowe mają związek z duchowymi. Powinny być one inspirowane przez świadomość i intelekt, kontrolowane natomiast przez wolę oraz sumienie. Człowiek poszukując wartości witalnych, przeżywa je na bazie swego człowieczeństwa. I choć ćwiczy swoje ciało w zawodach sportowych, to poszukuje przede wszystkim wyższych wartości. W związku z tym sport nie może naruszać prawdy ani dobra, bez których nie istnieje autentyczny humanizm ani człowieczeństwo. Z tego też względu niektóre postawy i zachowania sportowców (np. stosowanie dopingu farmakologicznego, ciężowego czy brutalizacja zawodów) są etycznie naganne. Wartości witalne związane z domeną sportu, choć są niezwykle cenne, nie są wartościami najwyższymi; muszą być podporządkowane nakazom moralnym. Sportu nie można traktować jako celu samego w sobie, ponieważ sport jest dla człowieka, a nie człowiek dla sportu. Służąc dobru człowieka, sport nie może w żaden sposób prowadzić do niszczenia własnego bądź cudzego życia, zarówno biologicznego, jak i duchowego.<sup>5</sup>

Jak właściwie włączyć sport w duszpasterski program wychowania, aby wspomagał młodzież w integralnym rozwoju jej człowieczeństwa, pokazuje przykład św. Jana Bosko. Jego charyzmat wychowawczy wskazuje, że przez zabawę i sport można również wprowadzić człowieka w religijny wymiar życia. Wychowanie, jeśli ma być prawdziwym wychowaniem, o tyle jest realistyczne i skuteczne, o ile ma na uwadze całego człowieka, jego ducha i ciało, sprawność fizyczną, intelektualną i moralną, kulturę i wiarę. Wychowuje się całego człowieka albo nie wychowuje się w ogóle. A sport, jako wartość przynależąca do obszaru kultury, ma w tym względzie specyficzne zastosowanie.<sup>6</sup>

## **1. Sport szkołą życia i człowieczeństwa**

### **a. Sport wyczynowy, amatorski, rekreacyjny**

Studując życiorysy sławnych sportowców, odkrywamy prawdę, że każdego z nich sport w jakimś stopniu przygotował do życia. Przyznają to oni sami. Gdy zapytano Mariusza Czerkawskiego: „Czym jest dla Pana hokej?”,

odpowiedział: „Wszystkim. Uczy mnie życia i kształtuje charakter. Nawet kiedy nie gram, muszę pamiętać o tym, czym się zajmuję, mobilizować się do pracy i trenować”.<sup>7</sup>

Jest to wypowiedź kogoś, kto sportem zajmuje się zawodowo, a więc dąży do mistrzostwa, gdzie osiągnięcie dobrego wyniku wymaga pracy, trudu, przewycięzania siebie, warunków i okoliczności, wymaga rzetelności i odpowiedzialności, sprostania regulaminom i wymogom formalnym, moralnym, interpersonalnym itp. Trzeba jednak pamiętać, że sport ma również charakter amatorski i rekreacyjny, a więc jego jakość i efekty są inne tak w sferze sprawności fizycznej, zdrowotnej, jak i mentalnej. Co innego bowiem uprawiać sport formalnie w klubie pod okiem trenera, według pewnych metod, a co innego amatorsko czy rekreacyjnie. Bez wątplenia każda z form ma swoje walory. Trzeba jednak przyznać, że uprawianie sportu w każdej z wymienionych form zaangażowania jest nieco inną szkołą życia, a więc kształtuje różne cechy osobowości i postawy życiowe. Pokazuje to m.in. „Wzór regulaminu zgrupowania” piłkarskiego,<sup>8</sup> gdzie chodzi o programowe oddziaływanie ideowo-wychowawcze, które kładzie nacisk na: obowiązkowość w zajęciach, dbanie o dobre imię sportowca i klubu, bycie zdyscyplinowanym, taktownym wobec kierownictwa, kolegów, personelu, szacunek dla przedmiotów i mienia społecznego, dbanie o higienę osobistą, czystość i porządek. Następnie kształtuje świadomość godnego życia, zabraniając spożywania alkoholu, uprawiania gier hazardowych, chodzenia w nieodpowiednim ubiorze itp. W ten sposób kształtuje się etos piłkarza jako człowieka. Z kolei realizacja na przykład założeń taktycznych w grach zespołowych, gdzie każdy ma swoją rolę do spełnienia, niczym w życiu, uczy m.in. otwarcia i doceniania umiejętności drugiego, rezygnacji z samolubstwa, solidarności we współpracy oraz świadomości, że na sukces musi pracować cały zespół z możliwie największym zaangażowaniem i poświęceniem się każdego z zawodników.<sup>9</sup>

Kształtując w ten sposób cechy prospołeczne, sport staje się swoistą szkołą życia. Co więcej, jeżeli zawodnik uczestniczy w życiu sportowym całym sobą, wówczas można się spodziewać, że edukacja sportowa będzie wywierać głęboki wpływ na jego osobowość. Życie jednak pokazuje, że nie można powyższego założenia traktować jako reguły.<sup>10</sup> Niemniej „wysiłek sportowca – zaznacza Krzysztof Zuchora – jest ruchem bezpośrednim ku naturze i przez naturę prowadzi go ku doskonałemu naturalnemu człowieczeństwu. Czyni go rzeczywistym współtwórcą własnej natury”.<sup>11</sup> Podobną myśl na gruncie pedagogicznym wyraża Ludwik Vives twierdząc, że „do prawdziwego człowieczeństwa prowadzi uprawa (kultura) wszelkiego dobra”.<sup>12</sup>

Uzasadnione jest zatem twierdzenie, że każda forma sportu, czy to będzie sport wyczynowy, amatorski czy rekreacyjny, wnosi w jakimś stopniu w życie człowieka pewne wartości natury zdrowotnej, sprawnościowej i moralnej, które go ubogacają.<sup>13</sup>

### **b. Sporty ekstremalne**

Efekty wysiłku, jaki człowiek wkłada w sport zmierzający do hartu ludzkiego ducha, wyraźniej jeszcze widać na przykładzie sportów ekstremalnych, jak np. alpinizm czy żeglarstwo, a w tym samotny jachting oceaniczny,<sup>14</sup> gdzie przychodzi stawić czoło bezwzględnej naturze i samemu sobie. W tym wypadku nie liczy się finezyjne zagranie, efektownie zdobyty punkt czy w dobrym stylu minięcie mety, za co nagrodą jest aplauz widowni, lecz stawką jest ludzkie życie. A więc odpowiedzialność za siebie i drugiego człowieka zgoła inna. Porównywalna w skali ducha z niebotycznymi szczytami, które zdobywają, lub bezkresną przestrzenią oceanu, który przemierzają. Bo czyż zaangażowani w tego rodzaju sport nie chcą udowodnić swoim działaniem, iż „to, co wydaje się absolutnie wykluczone, bo sprzeczne z dotychczasowym doświadczeniem – jest prawdopodobne i możliwe”?<sup>15</sup>

W wypadku samotnego jachtu oceanicznego dla pewnej grupy osób żeglowanie jest również terenem poszukiwań wartości uniwersalnych czy transcendentnych, przeżywaniem swoistego *sacrum*, mistycyzmu i świata symbolu doprowadzonego do doskonałości. Można nawet mówić, że samotni żeglarze doświadczają czegoś podobnego co pustelnicy, a więc ucieczki od świata, by po przeżyciach wrócić do niego duchowo ubogaczonymi.<sup>16</sup>

### **c. Zasada fair play**

Na kształtowanie się postawy człowieka ma niewątpliwy wpływ zasada *fair play* – uczciwej gry, którą honoruje się w sporcie. Według niej prawa zwycięzcy i pokonanego są takie same. Ten wymóg działania zgodnego z duchem „czystej gry”, zdaniem Krzysztofa Zuchory, może być także nadzieją dla naszej cywilizacji i kultury, które w gruncie rzeczy są w jakimś sensie odmianą wielkiej gry w świecie, przebiegającej na zasadzie uznawania pewnych reguł i respektowania szacunku dla godności ludzkiej.<sup>17</sup>

Skodyfikowane zasady walki godziwej, w postaci reguł *fair play*, a przeniesionej na sport, można sprowadzić do następujących norm:

- 1) bezinteresownego poszanowania reguł gry,
- 2) szacunku dla przeciwnika,
- 3) zachowania równych szans w walce,
- 4) niewykorzystywania przewagi losowej,

- 5) minimalizacji cierpień przeciwnika,
- 6) rezygnacji z praktycznych korzyści.<sup>18</sup>

Zasada *fair play* uczy w przeciwniku zmagañ widzieć nie tylko partnera, ale przede wszystkim człowieka. W tym względzie znamienne jest zdarzenie, jakie miało miejsce na olimpiadzie w Seattle dla osób niepełnosprawnych. Do biegu na sto jardów stanęło dziewięciu biegaczy niepełnosprawnych. Po sygnale do startu zaczęli biec. Wkrótce jeden chłopiec potknął się, upadł i zaczął płakać. Pozostali biegacze najpierw zwolnili, następnie zgodnie zawrócili. Jedna dziewczyna z zespołem Downa pochyliła się nad chłopcem, ucałowała go i powiedziała: wiem, że to ci ulży. Pozostali pochylili się nad nim, pomogli mu wstać, chwycili się za ramiona i w równym szeregu kroczyli w stronę mety. Publiczność na trybunach porwała się z miejsc i przez kilka minut wiwatowała na cześć sportowców.<sup>19</sup>

Przykład ten pokazuje, że w sporcie nie tyle liczy się sukces sportowy, co zwycięstwo nad sobą samym. Widać tu ogromne wyczucie u sportowców niepełnosprawnych, którzy swą postawą pokazują, że w sporcie chodzi również o to, aby bardziej „być” niż „mieć”. Bo cóż z tego, że człowiek cały świat zyska, a szkodę na duszy poniesie (por. Mt 16, 26). Zatem sport dopiero wtedy staje się w pełni szkołą człowieczeństwa, kiedy sam sportowiec czyni go po prostu ludzkim. Co więcej, wymogiem życia, a nawet samym życiem, jak twierdzi Henryk Benisz, jest postępowanie w poczuciu odpowiedzialności. W związku z tym przed sportowcem też stają rozliczne zadania życiowe, które domagają się ich spełnienia. „Rola sportowca (jeżeli już w swym wolnym wyborze zdecydował się na włączenie sportu w swą egzystencję) nie jest więc – jak uczy nas Frankl – żadna »gadanina« czy »mędrkowanie«, lecz przyjęcie »należytej postawy« i spełnianie »właściwych uczynków«. Polegają one na czynnym zaangażowaniu całego siebie (przypomnijmy: funkcjonującego w trzech wymiarach) w rozwój somatycznych potencjalności na rzecz sportu. Jeżeli faktycznie czynnik duchowy będzie przenikać postawę sportowca, to uprawianie przez niego określonej dyscypliny będzie miało swoją właściwą podstawę i uzasadnienie. Stanie się ono sportem w obliczu Ducha”.<sup>20</sup>

## **2. Działalność sportowo-wychowawcza w praktyce duszpasterskiej**

Chcąc przedstawić ten aspekt w możliwie syntetyczny sposób, trzeba na wstępie zaznaczyć, że działalność sportowo-wychowawcza może być prowadzona w formie przynależności parafii do określonego stowarzyszenia lub w indywidualnym zakresie. W ostatniej dekadzie zostały bowiem stworzone warunki do powstania w Polsce wyznaniowych stowarzyszeń kultury fizycz-



nej. Dzisiaj mamy pięć chrześcijańskich stowarzyszeń o charakterze ogólnopolskim: Katolickie Stowarzyszenie Sportowe RP, Salezjańska Organizacja Sportowa RP (SALOS), Stowarzyszenie „Parafiada”, Prawosławna Organizacja Sportowa RP i Luterkańska Organizacja Sportowa RP. Zrodziły się one w wyniku oddolnych tendencji i dążeń środowisk chrześcijańskich, które sport uważają za ważny element kultury. Powstanie każdej z wymienionych organizacji miało swoje antecedencje praktyczne, tzn. poprzedzone było niesformalizowaną aktywnością na polu kultury fizycznej.<sup>21</sup>

Nas interesują tu trzy stowarzyszenia: Katolickie Stowarzyszenie Sportowe RP (KSS RP), Salezjańska Organizacja Sportowa RP (SALOS) oraz Stowarzyszenie „Parafiada”. Bez wątpienia u podstaw działalności sportowowychowawczej SALOS-u leży charyzmat apostołski św. Jana Bosko, kontynuowany przez Zgromadzenie Księży Salezjanów w ramach ich pracy duszpasterskiej.<sup>22</sup> Natomiast wydzźwięk ogólniejszy, bo wychodzący z propozycją do każdej parafii poszczególnych diecezji Kościoła w Polsce, ma Katolickie Stowarzyszenie Sportowe RP (KSS RP), którego główną imprezą jest doroczna Międzynarodowa Parafiada Dzieci i Młodzieży, obejmująca reprezentantów parafialnych klubów sportowych oraz w duchu ekumenizmu reprezentacje parafii katolickich, prawosławnych i innych wyznań w rozgrywkach sportowych w szesnastu dyscyplinach. Parafiadę Międzynarodową w Warszawie poprzedzają parafiady lokalne organizowane w diecezjach.<sup>23</sup>

### **a. Parafiada**

Parafiada jest jedną z form Ruchu Parafiadowego, w który włączają się wspólnoty parafialne, powołując do życia parafialne kluby sportowe. Wychowanie przez sport w klubach parafialnych ma na celu objęcie całego człowieka: jego umiejętności psychoruchowe oraz życie duchowe – stosunek do samego siebie, do bliźnich, do Boga jako ostatecznego celu ziemskiego bytowania. Pełny i harmonijny rozwój człowieka zakłada potrójną aktywność, zmierzającą do równoczesnego kształtowania umysłu, serca i ciała. Stąd Ruch Parafiadowy pragnie włączyć każdego do twórczej aktywności na trzech płaszczyznach:

**S t a d i o n** – symbolizuje troskę o rozwój kultury fizycznej i sportowej, zmierzającą do podniesienia kondycji zdrowotnej i sprawności fizycznej. Organizowane są zawody sportowe w poszczególnych dyscyplinach, konkursy, pokazy sprawnościowe, gry i zabawy.

**Ś w i ą t y n i a** – symbolizuje miejsce święte, które wyraża troskę o religijne ukształtowanie serca człowieka i skierowanie go ku pełni życia. Jest to część liturgiczno-modlitewna Parafiady, realizowana przez czynny

udział w Eucharystii, w adoracji Najświętszego Sakramentu, w prowadzeniu codziennej modlitwy, w krzewieniu praktyk i zwyczajów chrześcijańskich.

T e a t r – symbolizuje troskę o sprawy kultury i oświaty. Chodzi tu o promowanie książek i czasopism, przygotowanie i projekcję filmów fabularnych, dokumentalnych bądź szkoleniowych, urządzenie programów artystycznych przygotowanych na przykład przez poszczególne reprezentacje uczestniczące w Parafiadzie, organizowanie wystaw malarstwa i rzeźby, zwiedzanie zabytków, spotkania z ciekawymi ludźmi itp.<sup>24</sup>

### **b. Podstawowe założenia Ruchu Parafiadowego**

Ruch Parafiadowy, zrodzony w kręgu duchowości kalasantyńskiej, jest kontynuacją „szkoły pijarskiej”, którą w największym skrócie wyraża hasło „Pietas et Litterae” (Pobożność i nauka – synteza wiary i kultury). Za źródło inspiracji Ruch przyjmuje chrześcijańską wizję człowieka i społeczeństwa zawartą w Magisterium Kościoła. Cały program Ruchu opiera się na trzech powiązanych ze sobą ideach: prawdy, dobra i piękna. Ruch zachowuje charakter powszechny, a nie elitarny. W zakresie organizacyjnym przyjmuje strukturę kościelną (parafia, dekanat, diecezja), której podstawową jednostką jest parafia. Do istotnych elementów zalicza się ideę chrześcijańskiego współzawodnictwa i solidarności w najszerszym tego słowa znaczeniu.<sup>25</sup>

### **c. Cele Ruchu Parafiadowego**

1. Angażowanie się w szeroko pojętą opiekę i asystencję w procesie wzrastania dzieci i młodzieży, zwłaszcza ze środowisk zagrożonych społecznie i będących w trudnych warunkach materialnych oraz młodzieży niepełnosprawnej.

2. Pełne zaangażowanie w tworzeniu takiego systemu wychowawczo-społecznego, który pomagałby odnaleźć się każdemu człowiekowi we wspólnocie parafialnej, tak aby mógł osobiście odkryć Chrystusa jako „Drogę, Prawdę i Życie”, a Kościół jako żywą wspólnotę.

3. Integracja środowisk, grup, ruchów – z pełnym zachowaniem ich odrębności i tożsamości w obszarze każdej parafii i innej jednostki organizacyjnej.

4. Pobudzanie i wzmacnianie więzi prowadzących do wzrostu odpowiedzialności za własną parafię i środowisko.

5. Ożywianie zainteresowania kulturą fizyczną, rekreacyjną i sportem jako ważnymi czynnikami w procesie kształtowania pełnej osobowości. Popularyzowanie i upowszechnianie sportu wśród dzieci i młodzieży oraz ich dorosłego otoczenia.

6. Wzbogacanie o nowe elementy kulturalno-sportowo-religijne programów edukacyjnych i formacyjnych realizowanych w ogólnie pojętej oświacie, ruchach i duszpasterstwie.<sup>26</sup>

\* \* \*

Niniejsza refleksja dotycząca zagadnienia sportu ukazuje go przede wszystkim w aspekcie pozytywnym, a więc właściwym co do idei i zasad w nim obowiązujących. Aktywność sportowa, jak pokazano, wyraża głęboką jedność osoby, stąd uprawianie sportu przedstawia się jako korzystne miejsce dla ćwiczenia i rozwoju cnót charakterystycznych dla życia chrześcijańskiego i jako przestrzeń dla rozwoju solidarności ogólnoludzkiej i współpracy. Dlatego też ten integralny rozwój człowieka w ramach sportu powinna w zasadzie podjąć każda parafia na miarę swoich możliwości. Może to być czynione choćby na amatorskim czy rekreacyjnym poziomie przez udostępnienie dzieciom i młodzieży sal do tenisa stołowego, adaptację budynków gospodarczych na sale gimnastyczne, organizowanie turystyki rowerowej itp. Wydaje się, że lepiej jest przyjąć wypracowane i sprawdzone już wzory i metody w wychowaniu młodzieży, włączając się choćby w Ruch Parafialdowy, niż czynić w tym zakresie na własną rękę coś, co by przypominało szukanie celu po omacku. Warto więc w praktyce duszpasterskiej podjąć propozycję Ruchu dla rozwoju osoby ludzkiej, wykorzystując szansę, jaką daje sport, będący nośnikiem wartości uniwersalnych.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. Z. Dziubiński, *Kościół katolicki wobec współczesnego sportu wyczynowego*, w: *Sacrum a sport*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1996, s. 56

<sup>2</sup> Por. T. Kania, *Wychowawcze zadania sportu jako problem duszpasterski*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 57(1958), s. 102. Podkreślając konieczność uwzględnienia w wychowaniu młodzieży kultury fizycznej św. Pius X twierdził, że młodzi ludzie powinni kochać sport, ponieważ przynosi on pożytek ciału i duszy. Natomiast urzędowe stanowisko Kościoła w sprawie sportu i wychowania fizycznego papież Pius XI wyraził w encyklice *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* z 31 XII 1929 r. Ważne w tej materii jest również przemówienie Piusa XII z 8 XI 1952 r. z okazji Kongresu sportu i wychowania fizycznego w Rzymie.

<sup>3</sup> T. Kukołowicz, R. Wysockańska, *Kościół wobec sportu*, w: *Sacrum a sport*, dz. cyt., s. 98.

<sup>4</sup> Por. T. Kukołowicz, R. Wysockańska, *Kościół wobec sportu*, art. cyt., s. 98-99.

<sup>5</sup> Por. S. Kowalczyk, *Założenia chrześcijańskiego personalizmu*, w: *Personalistyczna wizja sportu*, red. M. Barlak, Warszawa 1994, s. 22-23.

<sup>6</sup> Por. K. Miśiaszek, *Wychowawcza rola sportu w systemie prewencyjnym św. Jana Bosko*, w: *Salezjanie a sport*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1998, s. 136.

<sup>7</sup> „Gala” nr 24(2002), s. 45. Mariusz Czerkawski, najlepszy polski hokeista grający obecnie w Montreal Canadiens w NHL w Ameryce Północnej.

<sup>8</sup> Por. J. Talała, *Piłka nożna. Trening*, Warszawa 1973, s. 132.

<sup>9</sup> Por. tenże, *Taktyka piłki nożnej*, Warszawa 1988; R. Panfil, W. Żmuda, *Nauczanie gry w piłkę nożną*, Wrocław 1996.

<sup>10</sup> Por. K. Zuchora, *Sport drogą poznania samego siebie*, w: *Personalistyczna wizja sportu*, dz. cyt., s. 141.

<sup>11</sup> Tenże, *Olimpizm w kręgu wartości*, w: *Salezjanie a sport*, dz. cyt., s. 9.

<sup>12</sup> S. Wołoszyn, *Sport a wychowanie*, w: *Salezjanie a sport*, dz. cyt., s. 114.

<sup>13</sup> Por. S. Chrobak, *Zrozumieć świat, zrozumieć innych – sportowe realia i wyzwania*, w: *Antropologia sportu*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2002, s. 282.

<sup>14</sup> Por. P. Paterek, *Społeczny aspekt samotnego jachtingu oceanicznego*, w: *Teologia i filozofia sportu*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1997, s. 151.

<sup>15</sup> W. Adamiecki, *Zdobyć Everest*, Warszawa 1984, s. 3.

<sup>16</sup> Por. P. Paterek, *Społeczny...*, art., cyt., s. 154-155.

<sup>17</sup> Por. K. Zuchora, *Olimpizm – communio personarum*, w: *Sacrum a sport*, dz. cyt., s. 54.

<sup>18</sup> Por. Z. Krawczyk, *Etyczne aspekty sportu*, w: *Salezjanie a sport*, dz. cyt., s. 80. Wymienione cnoty kulturowane i praktykowane na gruncie sportu gentlemańskiego ugruntowały tożsamość i kulturową rolę arystokracji i stanowiły wzory moralne, istotne dla etosu wychowawczego górnych warstw społeczeństwa stanowego. Jednakże miały one jednocześnie znaczenie natury ogólniejszej: były mianowicie swoistym darem formacji odchodzącej w przeszłość dla rodzącej się epoki społeczeństwa industrialnego.

<sup>19</sup> Por. H. Sławiński, *Bóg lubi prostotę*, AK 138(2002), s. 586-587.

<sup>20</sup> H. Benisz, *Sport w obliczu Ducha. Filozoficzna próba ukazania transcendentnych podstaw sportu*, w: *Sacrum a sport*, dz. cyt., s. 164-165.

<sup>21</sup> Por. Z. Dziubiński, *Społeczne i religijne przesłanki powstania Salezjańskiej Organizacji Sportowej Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Salezjanie a sport*, dz. cyt., s. 183.

<sup>22</sup> Zob. M. Lach, *Geneza Salezjańskiej Organizacji Sportowej – SALOS RP*, w: *Salezjanie a sport*, dz. cyt., s. 195-201.

<sup>23</sup> Por. A. Bednarz, W. Strzyżewski, *Parafialne kluby sportowe na mapie sportowej Polski*, w: *Sacrum a sport*, dz. cyt., s. 289-292.

<sup>24</sup> Por. E. Kryściak, *Informator. Parafiada*, Warszawa 1994, s. 22; J. Joniec, *Praktyczna filozofia i teologia sportu*, w: *Teologia i filozofia sportu*, dz. cyt., s. 305-311. Ruch Parafiadowy nawiązuje do starożytnych ideałów igrzysk, w których dążono również do syntezy wiary i kultury, czyli do harmonijnego rozwoju człowieka poprzez jego aktywność na stadionie, w teatrze i świątyni. Program „Parafiady” opracował zespół pod kierunkiem moderatora prowincjalnego ks. Józefa Jońca Sch.P. Przy tworzeniu programu wykorzystano bogatą tradycję „szkoły pijarskiej”, dbającej w najwyższym stopniu o pełny tj. duchowy i fizyczny rozwój dzieci i młodzieży. I Parafiada została przygotowana i przeprowadzona w Krakowie w dniach 27-31 czerwca 1989 r. Głównym organizatorem był Zakon Pijarów.

<sup>25</sup> Por. E. Kryściak, *Informator. Parafiada*, dz. cyt., s. 23; *V Parafiada dzieci i młodzieży*, Warszawa 1993, s. 9. Podstawy tego Ruchu sięgają korzeniami do duchowości św. Józefa Kalasancjusza (1557-1648).

<sup>26</sup> Por. E. Kryściak, *Informator. Parafiada*, dz. cyt., s. 24; *V Parafiada...*, dz. cyt., s. 10; J. Joniec, *Praktyczna filozofia...*, art. cyt, s. 308; M. Mylik, *Filozoficzne podstawy sportu*, Warszawa 1997, s. 223-228. Aby realizować szeroki program sportowy Ruchu Parafiadowego, konieczne jest rozbudowanie własnej bazy sportowej oraz szkolenie instruktorów i trenerów. Dla właściwej organizacji wskazane jest prowadzenie działalności statutowej.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

**ZABURZENIA OSOBOWOŚCI NUPTURIENTA  
PODSTAWĄ DO ORZEKANIA O NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA  
Próba kanonicznej klasyfikacji  
pojęć „normalność i „anormalność”**

W języku potocznym „osobowość” bardzo często jest przyrównywana do atrakcyjności, siły charakteru czy charyzmatu. Jednak w psychologii „osobowość” ma bardziej naturalne i uniwersalne znaczenie. Oznacza mianowicie to, co charakteryzuje daną jednostkę. We wszystkich rozważaniach nad „osobowością” istotne znaczenie mają dwa związane ze sobą zagadnienia: co sprawia, że ludzie zachowują się podobnie, oraz co sprawia, że ludzie zachowują się różnie? I tak, pierwsze pytanie ma doprowadzić do ustalenia warunków, czynników, które mogą wyjaśnić występowanie tych samych reakcji u wszystkich ludzi, natomiast drugie pytanie ma doprowadzić do wyjaśnienia przyczyn różnic występujących w zachowaniu poszczególnych osób w reakcji na pozornie tę samą sytuację. Toteż tutaj problem polega na wyjaśnieniu indywidualnej specyficzności tej zmienności reakcji, której nie można przypisać sytuacji bodźcowej.<sup>1</sup> „Osobowość” można zatem określić m.in. jako zintegrowany, dynamiczny system biologicznych, psychicznych i społecznych cech człowieka, działający w interakcji z zewnętrznym środowiskiem. „Osobowość” nazywamy często systemem adaptacyjnym. W klinicznym podejściu do problemu osobowości zarówno ze względów heurystycznych, jak i praktycznych, korzystne jest łączenie tej problematyki z przystosowaniem.

Psychologia kliniczna poświęca uwagę trzem aspektom badań nad osobowością tj.: studiowaniu i badaniu jej indywidualności; studiowaniu i badaniu jej struktury; studiowaniu i badaniu jej dynamiki. Toteż psycholog realizuje wszystkie trzy kierunki, jednakże aspekty dotyczące struktury i dynamiki osobowości podporządkowane są kierunkowi dotyczącemu indywidualności. Psycholog często stoi przed koniecznością scharakteryzowania osobowości człowieka na podstawie jego typowych właściwości, zdolności i cech zarówno ogólnych jak i indywidualnych, którymi dany osobnik różni

się od pozostałych ludzi. Poznając strukturę osobowości, sięga się do związków i interakcji poszczególnych składników i cech osobowości, do interakcji z zewnętrznymi, zwłaszcza społecznymi stosunkami, pod których wpływem osobowość się rozwija. Składnikami osobowości są m.in. zdolności, temperament, dominujące motywy, wartości. Natomiast cechy osobowości ujawniają się jako formy ustalonego reagowania w określonym kierunku i w określony sposób, umożliwiające zaobserwowanie wyraźnych tendencji w zachowaniu i aktywności jednostki. Tak więc psychologia w bardzo dużym stopniu służy sędziom kościelnym w rozpatrywaniu spraw małżeńskich. Bardzo często sędziowie, korzystając z badań przeprowadzonych przez psychologów, z większą pewnością moralną orzekają ważność lub nieważność małżeństwa. Dlatego niniejszy artykuł jest próbą dokonania klasyfikacji pojęcia „normalności” i „anormalności” w osobowości człowieka, która niejednokrotnie wpływa na nieważność zawieranego małżeństwa. W obecnym czasie bardzo często w sądach kościelnych pojawiają się sprawy małżeńskie, gdzie przyczyną rozpadu małżeństwa jest zaburzona osobowość nupturienta. Wówczas pojawia się problem, gdzie jest granica, która pozwala danej osobie wyrazić ważnie zgodę małżeńską, a gdzie jest już ona ograniczona w swej wolności.

### **1. Aspekty teoretyczne i praktyczne normy osobowościowej**

Zagadnieniem normy „osobowość” zajmuje się psychologia kliniczna, która jest skoncentrowana na problemach nieprzystosowania, zmianach i zaburzeniach psychicznych, a także na określeniu ich rozmiarów, natomiast psychologia ogólna nie koncentruje się na zagadnieniach normy, chociaż jej przedmiotem jest normalna osobowość, jej przejawy, funkcje i procesy psychiczne. Dlatego problem normy i jej granic oraz odchyień od normy ma wiele aspektów teoretycznych i praktycznych.<sup>2</sup> Powszechnie uważa się za „normalne” to, co zwyczajne, częste, optymalne lub dobrze przystosowane. Są to jednak pojęcia wieloznaczne, co implikuje pewne sprzeczności. Niektórzy autorzy wątpią w zasadność stosowania pojęcia „normalność”.<sup>3</sup> Problem „normalności” próbuje się rozwiązać, ustanawiając kryteria „anormalności”. Niekiedy za główne kryterium „anormalności” uważa się obecność pewnych symptomów. Niektórzy autorzy zadowolają się nawet tylko diagnozą psychiatryczną, względnie informacją o tym, że osobnik był hospitalizowany na oddziale psychiatrycznym; bierze się także pod uwagę nieprzystosowanie społeczne i subiektywne poczucie nieszczęścia.<sup>4</sup> Wśród symptomów charakteryzujących brak normy (anormalność) wymienia się przede wszystkim depresję, odchylenie w zachowaniu, zaburzenia percepcji lub myślenia oraz

niewydolność umysłową. Rozpatruje się przy tym zasięg i stopień upośledzenia.<sup>5</sup> Przy rozpatrywaniu pojęcia nienormalności i określaniu jej za pomocą symptomów i kategorii diagnostycznych nie wolno zapominać, jak podkreśla O. Kondáš, o stabilności (względnie niestabilności) zaburzeń osobowości. Tenże sam psycholog podkreśla bardzo mocno, że nie wystarczy uwzględnianie charakteru symptomu czy syndromu i że naukowa analiza problemu „anormalności” musi uwzględniać także takie uwarunkowania objawów, które są charakterystyczne jedynie dla określonego przypadku.

Zdrowie psychiczne charakteryzuje stabilność struktury osobowości, odporność na frustracje i stesy, umiejętność rozwiązywania konfliktów, redukcji poziomu lęku, znoszenia chwilowej depriacji itd. W literaturze psychologicznej „normalność” określa się również w kategoriach optymalnego stanu funkcji psychicznych, równowagi psychicznej, szczęścia lub też – rozumiejąc ją jako subiektywne – zadowolenia połączonego z samorealizacją.<sup>6</sup> Tak pojmując „normalność” dochodzimy do innego aspektu tego problemu. Na przykład pojęcie optymalnego stanu funkcji psychicznych wyklucza z przedziału, w którym znajduje się „normalność”, subiektywne zadowolenie odczuwane przez oligofrenika. Pojęcie „optymalny” jest bowiem bardzo szerokie. Gray mówi w takim wypadku o „jak najlepiej funkcjonującym, aktywnym, nastawionym na poznawanie i samoudoskonalającym się systemie, który zmierza do coraz efektywniejszego rozwiązywania problemów”.<sup>7</sup> Dalej idąc za Gray, trzeba podkreślić, że „normalność” to „zmierzanie do maksymalnego rozwoju, wzrostu i zmian przy jednoczesnym zmniejszaniu ryzyka uszkodzenia lub odchylenia”.<sup>8</sup> Natomiast Syrištová podaje model osobowości „normalnej” jako „samoorganizujący się, samoróżnicujący, samokonstruujący otwarty system o wysokim stopniu skomplikowania, pozostający w stanie dynamicznej równowagi i cechujący się spontaniczną aktywnością”.<sup>9</sup> Jak z tego wynika, Syrištová kładzie nacisk na osiągnięcie przez jednostkę optimum możliwości w procesie zmierzającym nie tylko do optymalnej realizacji ludzkich możliwości, ale jednocześnie do optymalnej realizacji ludzkich wartości. Toteż sposób pojmowania „normalności” łączy się z przyjętą koncepcją zdrowia psychicznego i modelem normalnej osobowości.

## **2. Pojęcie zdrowia psychicznego i zaburzeń psychicznych**

Zgodnie z definicją przyjętą przez Światową Organizację Zdrowia (WHO), zdrowie to stan całkowitej równowagi fizycznej, psychicznej i społecznej. Zaburzenie psychiczne jest natomiast definiowane jako „wyraźne zaburzenie czynności psychicznej na tyle specyficzne w objawach klinicznych, że jest rozpoznawalne na podstawie przyjętych oznak i na tyle poważne,

iż powoduje utratę zdolności do pracy czy ograniczenie praw, lub jednego i drugiego w takim stopniu, iż może uniemożliwić pracę lub wykonywanie innych czynności ważnych ze względów prawnych lub społecznych”.<sup>10</sup> Natomiast Prokupek definiuje zdrowie psychiczne jako „stan, kiedy wszystkie funkcje psychiczne przebiegają w optymalny sposób, harmonijnie, umożliwiając prawidłowe odbieranie zewnętrznej rzeczywistości, adekwatne i szybkie reagowanie na wszystkie bodźce, a także rozwiązywanie zarówno codziennych jak i nieoczekiwanych zadań, stałe doskonalenie się i uzyskiwanie satysfakcji ze swoich czynności”.<sup>11</sup> Innym uczonym, który proponuje definicję zdrowia psychicznego, jest Jahoda. To on proponuje trzy zasadnicze kryteria zdrowia psychicznego:

– jednostka aktywnie przystosowuje się i usiłuje spełniać oczekiwania swojego środowiska. Przeciwnością tego zachowania będzie niedostatecznie zróżnicowane przystosowanie wyrażające się w biernej akceptacji warunków środowiska,

– jednostka charakteryzuje się spójną osobowością i zachowuje jej stabilną integrację, która nie zostaje naruszona mimo zmian zachowania koniecznych do aktywnego przystosowania się,

– jednostka spostrzega świat i siebie niezależnie od swoich osobistych potrzeb.<sup>12</sup>

Jak z tego wynika, kryteria zaproponowane przez Jahodę nie obejmują wprawdzie zadowolenia i udoskonalania się, zawierają jednak elementy wymienione przez innych autorów w ich rozważaniach nad normalną osobowością.

Pojęcia zdrowia i choroby używa się w związku z określonym modelem choroby, a w konsekwencji w związku z pojęciem braku psychicznej normy (anormalnością). Pojmowanie choroby ma długą i bogatą tradycję i sięga aż do czasów Hipokratesa. Otóż pierwsze podawane koncepcje psychopatologii traktowały odchylenia (nienormalności) w zachowaniu jako zewnętrzne objawy działania złych duchów. To demonologiczne pojmowanie choroby psychicznej utrzymywało się przez prawie całe średniowiecze. Bandura zwraca jednak uwagę, że już Hipokrates próbował dokonać zmian w demonologicznej koncepcji zachowania dewiacyjnego: zachowanie takie uważał bowiem za chorobę, a nie za wynik działania demonów.<sup>13</sup> Od tego czasu w poglądach i sposobie rozumienia zdrowia psychicznego i zaburzeń psychicznych nastąpiły duże zmiany. Widoczne są one zwłaszcza w sposobie pojmowania mechanizmów patologii uważanej obecnie za psychologiczną, w odróżnieniu od hormonalnej patologii stworzonej przez Hipokratesa, która wpłynęła jednak na zasadniczy kierunek i tok myślenia w kategoriach przy-



czynowości. Przyczyn zaburzeń psychicznych szukano bowiem w organizmie: w psychopatologii panował organopatologiczny kierunek myślenia. Odzwierciedlało się to przede wszystkim w pracach Kraepelina. Uznano jednak, że model choroby przyjmowany przez Kraepelina jest zbyt jednostronny, i zaczęto pojmować że wszelkich zaburzeń neurotycznych nie da się ująć konstruktywnie, ale należy mieć na względzie niekonstruktywność.<sup>14</sup> W praktyce nie wpłynęło to jednak na tok rozważań o przyczynach zaburzeń psychicznych.

Jakkolwiek zaburzenie jest pojęciem szerokim, przyjętym i używanym powszechnie, to jednak problem relacji między normą i zaburzeniem pozostaje nadal przedmiotem dyskusji. Organopatologiczna koncepcja Kraepelina wywarła najsilniejszy wpływ na sposób myślenia o przyczynach zaburzeń psychicznych, chociaż trudno ją uznać za jedyną. Bowiem już w 1907 roku Bleuler proponował psychologiczne podejście w badaniu zaburzeń psychicznych występujących w tzw. *dementi praecox* (schizofrenia), a Meyer na przełomie stulecia domagał się połączenia podejścia biologicznego i psychologicznego (tzw. psychobiologia).<sup>15</sup>

Niektóre złożone problemy dotyczące granicy między normą a zaburzeniem nie dadzą się jednak rozwiązać nawet wówczas, kiedy pojęcie zaburzenia uznamy za pojęcie powszechnie zrozumiałe. W praktyce bowiem opinia, że mamy do czynienia z zaburzeniem psychicznym, dotyczy jedynie najważniejszych typów zaburzeń, mieszczących się w określonych kategoriach diagnostycznych.<sup>16</sup>

### 3. Kryteria osobowości normalnej

Integracja osobowości i jej dynamiczna równowaga są uważane za najważniejsze kryterium zdrowia psychicznego i normalnej czynności psychicznej. Zdrowie i choroba stanowią kontynuację, podobnie jak normalność i nienormalność. Koncepcja kontynuacji pozwala określać normalność na podstawie różnicowania objawów stanowiących takie kontinuum. Normalność jest pojęciem względnym, ocenianym zawsze w relacji do czegoś.<sup>17</sup>

Warunki normalnego funkcjonowania osobowości są, zdaniem Syrištovej, analogiczne do tych, których spełnienie jest konieczne dla normalnego funkcjonowania organizmu. Wymienione są tu:

- dynamiczna równowaga między jednostką a środowiskiem,
- dynamiczna równowaga różnych psychicznych procesów i czynności, zwłaszcza równowaga w zakresie potrzeb danego osobnika,
- jednolity charakter potrzeb, połączony z selekcją i zaspokojeniem celów życiowo ważnych dla jednostki,

- relatywna stałość struktury osobowości w procesie jej rozwoju i zmian,
- dynamiczna równowaga między energetycznym potencjałem potrzeb a możliwością zmniejszenia ich napięcia.

Autorka podkreśla, że najwyższą formą integracji między organizmem i środowiskiem jest, na poziomie czynności, aktywne przystosowanie. Przy tym dynamiczną równowagę jednostki należy oceniać, biorąc pod uwagę zarówno jej stan obecny, jak również jej rozwój.<sup>18</sup>

Kryteria normalności były rozpatrywane przez wielu autorów. Jednakże takie całościowe kompendium można znaleźć u Syrištovej. Ujmuje ona je w 11 punktach:<sup>19</sup>

1) subiektywne poczucie zadowolenia łączące się z wiarą we własne siły, z poczuciem bezpieczeństwa, sukcesu, szczęścia,

2) zdolność adekwatnej samooceny, pewien rodzaj obiektywnego poznania siebie;<sup>20</sup> przy tym ujęciu psychicznie zdrowy człowiek nie poświęca wiele uwagi analizowaniu własnego „ja”; istotna jest raczej równowaga między „ja” realnym i idealnym,

3) poczucie własnej tożsamości – psychicznie zdrowy człowiek nie ma wątpliwości co do własnej tożsamości; panuje w nim spójność między tym, czym jest i czym mógłby być. Poczucie własnej tożsamości umożliwia jednocześnie człowiekowi wyodrębnienie siebie z obiektywnej rzeczywistości i dokonanie realnej oceny własnej sytuacji,

4) zdolność do samorealizacji poprzez rozwój własnych możliwości. Umożliwia to jednostce samoaktualizację,

5) autonomia, niezależność i samookreślenie, opierające się na jasnym wyobrażeniu samego siebie (*self-concept*) oraz uświadomienie sobie rzeczywistości. Autonomiczny podmiot jest względnie niezależny od środowiska fizycznego i społecznego; nie podlega destrukcji pod wpływem zewnętrznego zagrożenia. Jednostki takie zachowują spokój nawet w sytuacjach, które innych doprowadzają do samobójstwa,

6) integracja struktury procesów, czynności i cech psychicznych wyrażająca się w koherentnej osobowości. Jej krańcowym przeciwieństwem jest dezintegracja, niespójność osobowości,

7) taki poziom odporności na stres i tolerancji na zagrożenie,<sup>21</sup> by stany te nie naruszały wewnętrznej równowagi i integralności osobowości,

8) adekwatna percepcja rzeczywistości, zgodna z doświadczeniami innych ludzi, umożliwiająca zrozumienie relacji zachodzących w otoczeniu i ustalenie zależności przyczynowo-skutkowych,<sup>22</sup>

9) zdolność utrzymywania się przy życiu uważana za szersze kryterium biologiczne.<sup>23</sup> Niemożność użycia swoich fizycznych i psychicznych sił do

utrzymania się przy życiu jest jednym z podstawowych kryteriów choroby psychicznej. W zakresie psychiki niezdolność ta objawia się w funkcjonowaniu poznawczym, emocjonalnym i w relacjach społecznych jednostki,

10) przystosowanie społeczne należałoby określać stopniem zgodności indywidualnych potrzeb i form zachowania z wymaganiami i normami społecznymi. Chodzi tu adekwatne przystosowanie do uznawanych wartości i norm społecznych,

11) aktywne przystosowanie stanowi z jednej strony świadome tworzenie i przetwarzanie obiektywnych sytuacji, tak by zapewniały optymalną realizację potrzeb jednostki, z drugiej zaś jest to aktywne samokreowanie w celu wykorzystania własnych, potencjalnych możliwości.

Tak więc rozproszenie kryteriów i stanowisk teoretycznych stanowi przyczynę trudności w próbach praktycznego oceniania normalności. Wobec tego, jak wskazują powyższe poglądy autorów, musimy w ocenie brać pod uwagę wiele kryteriów. Normalność określa się na podstawie całego zestawu obserwacji psychologicznych i psychopatologicznych. Powstają w tej sytuacji trzy teoretycznie niezależne koncepcje normalności, które dotyczą następujących aspektów tego problemu:

- statystycznego,
- społeczno-normatywnego,
- przystosowawczego (adaptacyjnego) lub funkcjonalnego.<sup>24</sup>

### 3.1. Statystyczna norma normalności

Statystyczna koncepcja normalności dotyczy zmienności interindywidualnej, tj. przynależności osobnika do określonej grupy lub populacji. Podstawą jest analiza krzywej Gaussa rozkładu normalnego, symetrycznego. Za normalne uważa się – w świetle tej koncepcji – to, co powszechne, co częste, co przeciętne, a więc oscyluje w granicach statystycznej średniej i jest homogeniczne.

Odchylenie w poziomie homogeniczności populacji jest tu dość znaczne. Większość populacji (95%) jest „normalna” i tylko po 2,5% na obu krańcach krzywej Gaussa wykracza poza normę. Krzywa rozkładu normalnego Gaussa jest używana przy ustalaniu norm psychologicznych. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że często pracuje się z małą grupą osób i że jednocześnie pod uwagę bierze się jeden lub kilka objawów, które już wcześniej wyodrębnia się w taki sposób, by precyzyjnie uchwycić określone dewiacje.<sup>25</sup>

Jakkolwiek w statystycznym pojmowaniu normalności chodzi o określenie zmienności interindywidualnej, to jednak przy użyciu krzywej Gaussa można by również zarejestrować objawy zmienności intraindywidualnej.

Konieczne byłoby jednak wtedy mierzenie bardzo dużej liczby tych objawów; krzywa Gaussa o odchyleniu 3s względnie 6s powinna zasygnalizować absolutne występowanie zaburzenia w danej populacji. Ma to znaczenie praktyczne. Nie możemy jednak polegać na takich uproszczonych danych. Jeśli konfrontujemy je z danymi statystycznymi, jakkolwiek nie są one miarodajne, to otrzymane proporcje zaburzeń w populacji przekraczają z reguły w znacznym stopniu 2,5% czy nawet 5%. Na przykład w świetle danych naukowych na poważne zaburzenie psychiczne cierpi przynajmniej 9% populacji. Częstość pojawienia się w populacji zaburzeń neurotycznych jest oceniana przez poszczególnych autorów na 4 – 10%; zaburzenia psychotyczne stanowią ponad 1%; epilepsja występuje w 0,3% populacji, jakkolwiek anomalie w zapisie EEG wg Lennox'a występują aż w 10 – 15% populacji. Upośledzenie umysłowe występuje w 1,5 – 2% populacji, większość statystyk stwierdza je jednak w 3% populacji dzieci w wieku szkolnym. Podobnie dysleksja stwierdzana jest w 6 – 15% tej populacji, przy tym brana pod uwagę populacja to z reguły tylko niższe roczniki szkoły podstawowej. W ten sposób w wypadku upośledzeń umysłowych otrzymujemy lekką skośność krzywej.<sup>26</sup> Krzywa ta jest symetryczna w granicach wysokiego ilorazu inteligencji, ale odchyła się przy niskim ilorazie inteligencji.

Zaburzenia psychiczne i dewiacje są poważnym problemem społecznym. Sytuację pogarszają jeszcze inne odchylenia (wzrost przestępczości, alkoholizmu, zaburzeń psychosomatycznych), które nie byłyby tak alarmujące, gdybyśmy mieli do czynienia jedynie z 2,5% anormalności w całej populacji.<sup>27</sup> Jak z tego wynika, statystyczna koncepcja normalności ma zatem zarówno praktyczne jak i teoretyczne ograniczenia.

### **3.2. Społeczno-normatywna koncepcja normalności**

Społeczeństwo tworzy normy zachowania w określonej sytuacji. Jakkolwiek istnieją tu różnice międzykulturowe, to jednak wszędzie wymaga się od jednostki zarówno przystosowania społecznego, jak i przystosowania do form towarzyskich oraz ich respektowania. Oprócz norm etycznych i prawnych istnieją pewne konwenanse towarzyskie, co powoduje niekiedy niebezpieczeństwo, że normalność utożsamia się z konwencjonalizmem.<sup>28</sup>

Zwykle jednak odchylenia od normatywnych standardów społecznych ocenia się jako anormalne. Niekiedy negatywnie ocenia się tylko odchylenia od standardów określonej grypy. Z kolei trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że niektóre odchylenia od norm są przez społeczeństwo tolerowane łatwiej, niektóre trudniej, co z pewnością wpływa na określenie stopnia nienormalności. Fakt ten nie ma znaczenia w przestępczości, istnieją bowiem pewne

kryteria jej rozmiarów, ale ma znaczenie w objawach emocjonalnych, które ocenia się bardziej negatywnie wówczas, gdy u innych wywołują awersję.<sup>29</sup>

Ocena objawów emocjonalnych jest problemem interesującym ze względów teoretycznych, ponieważ nawet przy osiągnięciu pewnej określonej jedności „nie ma żadnych dowodów, że emocjonalne reakcje o wysokiej intensywności są upośrednione wewnętrznymi procesami psychopatologicznymi, podczas gdy podobne reakcje o mniejszej intensywności są powodowane niepatologicznymi procesami wewnętrznymi”.<sup>30</sup> Właśnie w ilościowych zaburzeniach funkcji psychicznych na opiniodawcę wpływa także społeczno-normatywny punkt widzenia i w schematach klinicznego myślenia bierze się pod uwagę patologię. Dlatego w zaburzeniach funkcji psychicznych jest wymagany jednocześnie pomiar ilościowy, w którym do oceny stopnia ich anormalności używa się pojęcia normy.<sup>31</sup> Trzeba sobie uświadomić, że teoria psychopatologii jest także uzależniona od społeczno-normatywnego punktu widzenia, mimo że w wyjaśnianiu objawów zaczęto używać pojęcia choroby.<sup>32</sup>

Chociaż koncepcja ta wywołuje wiele zastrzeżeń, przystosowanie się do ogólnie przyjętych norm i wartości społecznych w danej kulturze jest konieczne i jest ważnym kryterium normalności, podobnie jak niekonformistyczne przystosowanie społeczne, możliwość społecznego ujawnienia się jednostki (w sensie *zoon politikon*) i łączące się z nimi ustosunkowania interpersonalne. W ten mniej więcej sposób wyraża się zakres interakcji między jednostką i jej bliższym i szerszym środowiskiem społecznym.<sup>33</sup>

### 3.3. Przystosowawcza koncepcja normalności

W tej koncepcji za normalne uważa się to, co jest dobrze, względnie odpowiednio przystosowane i dzięki czemu osiąga się zarówno subiektywne zadowolenie, jak też możliwość samorealizacji przy adekwatnej percepcji i asymilacji rzeczywistości. Jest to punkt szerszy niż koncepcja społecznego przystosowania, ponieważ dotyczy nie tylko relacji społecznych, lecz także wszystkich stosunków człowieka z otoczeniem, środowiskiem.<sup>34</sup> Dlatego można powiedzieć, że adaptacja polega na umiejętności panowania nad środowiskiem poprzez właściwe rozwiązanie sytuacji, jest formą interakcji ze środowiskiem oraz zdolnością jednostki do uzyskiwania albo odnawiania wewnętrznej równowagi dynamicznej i zaspokajania potrzeb adekwatnie do rzeczywistości. Jednakże tak pojęta adaptacja przejawia wiele nieścisłości, a tym samym powoduje to, że wiele pojęć staje się niejasnych.

Wobec tego, idąc za Piagetem,<sup>35</sup> można przystosowanie zdefiniować jako „równowagę między czynnościami, za pomocą których organizm oddziałuje

na środowisko, i czynnościami odwrotnymi”. W wyniku tak pojętego przystosowania mówi się o:

– procesie asymilacji, jako o działaniu organizmu na elementy środowiska przez włączanie ich do schematów zachowania, a także zmienianiu i przyswajaniu ich;

– procesie akomodacji, która z pewnością nie oznacza tylko biernego podlegania działaniu elementów środowiska zewnętrznego, ale także oznacza modyfikację czynności.<sup>36</sup>

Adaptacja jest zatem zawsze procesem aktywnym, chociaż poziom tej aktywności może być odmienny. Kondáš uważa, że przy właściwej adaptacji między asymilacją i akomodacją musi być równowaga. Wobec tego bierze się tu pod uwagę zarówno wewnętrzną aktywność jak i reaktywność jednostki. Takie pojmowanie przystosowania pozwala traktować geniusza jako przypadek mieszczący się w granicach normalności. Zakłada ono więc integrację i pewną dynamiczną równowagę funkcji psychicznych, ich względną stałość i określoną specyfikę, która jest potrzebna do adekwatnego, zróżnicowanego przystosowania. Oprócz tego podkreśla też wewnętrzne prawa rządzące funkcjami psychicznymi i liczy się z ich indywidualnymi cechami. Dopuszcza się przy tym indywidualne odchylenia w funkcjach psychicznych, tak że suma anormalności poszczególnych funkcji pozwala określić i specyfikować, względnie bliżej ocenić anormalność jednostki.<sup>37</sup> Takie więc ujęcie pozwala wyrobić punkt widzenia na pogląd odnośnie do adaptacji ujętej jako system adaptacyjno-funkcjonalny, który zakłada niepowtarzalność jednostki. Dlatego na przykład homoseksualizm określany jest przede wszystkim jako seksualna apatencja i tylko względem poglądów społeczno-normatywne każe ją określać jako anormalność.<sup>38</sup>

Mówiąc o adaptacyjno-funkcjonalnym punkcie widzenia, mamy stale na myśli adaptację psychiczną i funkcje psychiczne. Wzajemna interakcja organizmu i środowiska nabiera przy tym złożonych psychologicznych form. Według Piageta „jednocześnie z pojawieniem się życia psychicznego nawarstwiają się upośrednienia wzajemnych kontaktów między podmiotem a przedmiotem, realizujące się w coraz większych odległościach czasowo-przestrzennych i po coraz bardziej skomplikowanych torach”.<sup>39</sup> Jest więc naturalne, że powstają odchylenia od właściwej adaptacji, zwane dysadaptacjami. Mogą one wystąpić jednorazowo i są natychmiast korygowane (sprzężenie zwrotne). Dlatego tylko długotrwałe nieprzystosowanie nabiera właściwie charakteru anormalności. Niekiedy, gdy jej stopień jest niewielki, używamy pojęcia dewiacji, rozumiejąc przez nie wyraźniejsze lub mniej wyraźne odchylenia od optymalnego przebiegu funkcji psychicznych albo

zachowanie naruszające harmonię wzajemnej interakcji organizm – środowisko. Plusem niektórych metod psychodiagnostycznych, a zarazem wadą pracy psychologa klinicznego jest fakt, że możliwe jest wykrywanie subtelnych dewiacji funkcji psychicznych lub zachowania, które muszą jeszcze mieć formy symptomu klinicznego.<sup>40</sup>

#### **4. Psychiczna niezdolność a zgoda małżeńska**

Wyrażenie zgody małżeńskiej, stanowiące przyczynę sprawczą małżeństwa, implikuje u kontrahenta nie tylko posiadanie wystarczającego używania rozumu, lecz również pewną dojrzałość sądu, inaczej rozeznania oceniającego, proporcjonalnego do natury zawieranego kontraktu. Rota Rzymska zwróciła na to szczególną uwagę, co pozwoliło na bliższe wyjaśnienie, iż w formowaniu takiego osądu biorą udział zarówno umysł jak i wola, działające łącznie, i że sąd ten bezpośrednio poprzedza oraz determinuje następujące po nim działanie podmiotu. Coraz częściej żywno przekonanie, iż intelekt w ocenie rzeczywistości posługuje się pewnymi ideami, które zależą od stanu zmysłów człowieka w czasie powstawania tej oceny. Konsekwentnie więc przyjmowano, że wpływ zaburzeń osobowościowych jak i niezdolności psychicznych, zakłócających przede wszystkim sferę wolitywną, może jednocześnie osłabić władze poznawcze, a tym samym stanąć na przeszkodzie zaistnieniu właściwego sądu.

Przez niezdolność do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich rozumie się niezdolność do realizowania przedmiotu zgody małżeńskiej,<sup>41</sup> respektowania praw i realizowania obowiązków właściwych małżeństwu, a związanych ze wzajemnym oddaniem i dopełnieniem się stron.<sup>42</sup> Niezdolność do realizowania przedmiotu zgody małżeńskiej wyraża się nieobecnością elementów przymierza małżeńskiego w sferze realizacji i możliwości. Istotne dla tego tytułu jest określenie, czy stan psychicznej niezdolności istniał przed zawarciem małżeństwa, a także w momencie zawierania małżeństwa. Nie wystarczy jednak samo potwierdzenie takiego stanu, ważne jest również stwierdzenie, czy jego nasilenie uniemożliwiło tworzenie wspólnoty małżeńskiej i nawiązanie pozytywnej, głębokiej i wyłącznej relacji z drugą osobą. Akt woli stanowiący o zgodzie małżeńskiej zakłada nie tylko używanie rozumu oraz wystarczające rozeznanie oceniające co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, lecz także zdolność kontrahenta do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Niezdolność do zawarcia małżeństwa pochodzi z prawa naturalnego, co ilustruje zasada prawa rzymskiego „ad impossibile nemo tenetur”, podtrzymywane przez dekretalistów

i św. Tomasza z Akwinu.<sup>43</sup> Nikt bowiem nie może zobowiązać się do tego, czego nie jest w stanie wypełnić. Prawodawca deklaruje zatem w kanonie 1095 3° jedynie implikację prawa naturalnego. Jurysprudencja Roty Rzymskiej przyjmowała już znacznie wcześniej, iż pewne anomalie natury psychicznej uniezdalniającego nupturienta do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich należy kwalifikować jako tytuł nieważności umowy małżeńskiej.<sup>44</sup> Przedmiotem zgody małżeńskiej, w świetle doktryny Soboru Watykańskiego II,<sup>45</sup> jest wspólnota całego życia, trwała i wyłączna, z natury swojej skierowana ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa.<sup>46</sup>

Gruntowna analiza dotychczasowego ujęcia zgody małżeńskiej, a szczególnie jej przedmiotu, uwzględniająca sformułowanie *Gaudium et spes*, była przyczyną silniejszego zaakcentowania w nowym prawie małżeńskim roli prawa do wspólnoty życia, które stanowi istotny przedmiot konsensu małżeńskiego, obejmując nie tylko dobro jedności małżeństwa i dobro potomstwa. Niezdolność więc do przekazania prawa do wspólnoty życia, wymagającej przede wszystkim zaistnienia relacji międzyosobowych, inaczej niezdolność do przekazania istotnego przedmiotu konsensu i tutaj powoduje nieważność małżeństwa, w myśl zasady, że nie powstaje zobowiązanie, jeśli ktoś zobowiązuje się do tego, czego nie jest w stanie wypełnić. Dlatego też wszelkiego rodzaju zaburzenie osobowości może stać się przyczyną nieważności małżeństwa kanonicznego, gdyż w ostatecznych swych skutkach jest przyczyną nieprawidłowego funkcjonowania we wspólnocie małżeńskiej.

Powszechnie – nie tylko w doktrynie, ale i w praktyce – przyjmuje się w oparciu właśnie o domniemanie prawne,<sup>47</sup> że po uzyskaniu dojrzałości każdy posiada wystarczające rozeznanie oceniające potrzebne do zawarcia małżeństwa. Podstawowe domniemanie zakłada, że rozwój fizyczny idzie w parze z rozwojem psychicznym. Rzeczywistość może jednak okazać się całkowicie różna od domniemania prawnego. W sytuacji udowodnienia tej różnicy, domniemanie musi ustąpić stwierdzeniu sędziowskiemu.<sup>48</sup>

Zestawienie tych dwóch domniemań prawnych daje właściwe kryterium, które należy stosować przy ocenie konkretnej sytuacji danego człowieka, gdy zachodzi wątpliwość, czy jest on zdolny do wyrażenia ważnie zgody małżeńskiej. Powinno się z reguły stosować to kryterium przy rozpatrywaniu spraw małżeńskich, w których bezpośrednią przyczyną sprawczą jest nieprawidłowo ukształtowana osobowość lub osobowość zaburzona, inaczej anormalna.<sup>49</sup> Przyjmuje się, że wpływ zaburzeń psychicznych, zakłócających przede wszystkim sferę wolitywną, może jednocześnie osłabić władze poznawcze, a tym



samym stanąć na przeszkodzie zaistnieniu właściwego sądu.<sup>50</sup> Biorąc pod uwagę wartość aktu, jakim jest zawarcie małżeństwa dla każdego z zainteresowanych, jak i dla społeczności, wymagana jest większa rozważa przy jego zawieraniu, ze względu na to, że jest to zobowiązanie na przyszłość. W związku z tym potrzebna jest proporcjonalna ocena do zawierania małżeństwa, a praktyka sądowa potwierdza, że niestety wiele zawieranych małżeństw, już u samego początku, jest wadliwych z powodu nieprawidłowo ukształtowanej osobowości na skutek różnych przyczyn społecznych, statystycznych, społeczno-normatywnych, przystosowawczych (adaptacyjnych) lub funkcjonalnych.

Rozpatrując kwestię nieprawidłowej osobowości, przejawiającą się bardzo często w aspołecznym zachowaniu się osoby, jako przyczyny nieważności małżeństwa, należy mieć także na uwadze „kryterium psychologiczne”. Jest to kryterium subiektywne, zależne od indywidualnych uwarunkowań samego chorego. W myśl owego kryterium, dla wyrażenia zgody małżeńskiej wymagana jest zdolność krytycznej oceny, proporcjonalnej do wagi decyzji o zawarciu małżeństwa.<sup>51</sup> Osoba posiadająca źle ukształtowaną osobowość podlega degradacji inteligencji, która w zwyczajnych warunkach poprzez interakcje intelektualnych, sensatywnych i społecznych elementów osiąga większą wartość; tymczasem u osoby o osobowości anormalnej nie ma takiej możliwości.

Mając na względzie zadanie budowania wspólnoty całego życia, sędzia przystępując do wydania wyroku w sprawie o orzeczenie nieważności małżeństwa, powinien umiejętnie ocenić możliwości fizjologiczne i psychologiczne chorego odnośnie do włączenia się w to zadanie. Do istotnych obowiązków małżeńskich należy bowiem przede wszystkim obowiązek dzielenia – na zawsze i wyłącznie – ze współkontrahentem w sposób ludzki daru miłości małżeńskiej, przeznaczonego do zrodzenia i wychowania potomstwa, oraz obowiązek nawiazania i utrzymywania wspólnoty małżeńskiej jednej i nierozzerwalnej.<sup>52</sup>

Tak wyodrębnione zasady i kryteria mogą posłużyć sędziom kościelnym w podejmowaniu decyzji i urabianiu sobie pewności moralnej przy orzekaniu o ważności lub nieważności małżeństwa z powodu zaburzonej osobowości, czyli osobowości anormalnej. Myślę, że taka całościowa analiza złożonej psychiki ludzkiej pozwoli sędziom kościelnym w sposób konkretny formułować pytania do biegłych sądowych i otrzymywać od nich adekwatne odpowiedzi na postawione zapytania, które z kolei pozwolą na lepsze naświetlenie predyspozycji osoby i jej niedomagań, które mogły przyczynić się do nieważności małżeństwa.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> P.G. Zimbardo, F.L. Ruch, *Psychologia i życie*, Warszawa 1988, s. 12.
- <sup>2</sup> O. Kondáš, *Psychologia kliniczna*, Warszawa 1984, s. 45.
- <sup>3</sup> A. Bandura, *Principles of behavior modification*, New York 1969.
- <sup>4</sup> Tak twierdzą Scott i Buss.
- <sup>5</sup> Por. O. Kondáš, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 46.
- <sup>6</sup> Por. tamże, s. 47.
- <sup>7</sup> Zob. E. Syrištová, *Normalita osobnosti*, Praha 1972, s. 149.
- <sup>8</sup> Zob. tamże, s. 152.
- <sup>9</sup> Zob. tamże, s. 158.
- <sup>10</sup> Zob. O. Kondáš, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 48.
- <sup>11</sup> J. Prokupek, *Normalita osobnosti a duševni zdraví*, w: E. Syrištová, *Normalita osobnosti*, dz. cyt., s. 148-161.
- <sup>12</sup> L. Garlow, W. Katkowsky, *Reading in the Psychology of Adjustment*, New York 1968, s. 69.
- <sup>13</sup> A. Bandura, *Principles of behavior modification*, dz. cyt., s. 89.
- <sup>14</sup> S.T. Szasz, *The issue of naming and the origin of the myth of mental illness*, „Am Psychol.” 16(1961), s. 59-65.
- <sup>15</sup> Zob. O. Kondáš, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 49.
- <sup>16</sup> J.C. Coleman, *Abnormal psychology and modern life*, Chicago 1950, s. 78.
- <sup>17</sup> J. Lát, *Biologické pojetí normality*, w: E. Syrištová, *Normalita osobnosti*, dz. cyt., s. 22-54.
- <sup>18</sup> E. Syrištová, *Normalita osobnosti*, dz. cyt., s. 35-45.
- <sup>19</sup> E. Syrištová, *Normalita osobnosti*, dz. cyt.
- <sup>20</sup> Podkrešlają również to w swoich pracach C.R. Rogers, *The interpersonal relationship in Client-centered therapy*, w: L. Garlow, W. Katkowsky, *Reading...*, dz. cyt., s. 487-497; Jahoda oraz R.B. Cattell, *The scientific analysis of personality*, Penguin Books 1971.
- <sup>21</sup> Podkrešlają to również Glover, Ewalt.
- <sup>22</sup> Tak samo twierdzą: B.B. Wolman, *Handbook of clinical psychology*, New York 1965 oraz Jahoda.
- <sup>23</sup> Wśród psychologów klinicznych na ważność tej zdolności zwracają uwagę Gray i Wolman.
- <sup>24</sup> Takie aspekty wylicza O. Kondáš, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 52.
- <sup>25</sup> O. Kondáš, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 53.
- <sup>26</sup> Dane za Z. Brunecký, V. Veselá, *Dedicnost lehkých forem slabomyslnosti*, w: In Mantulay 1971, s. 155-168.
- <sup>27</sup> O. Kondáš, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 54.
- <sup>28</sup> Tamże.
- <sup>29</sup> B.B. Wolman, *Handbook of clinical psychology*, dz. cyt., s. 45.
- <sup>30</sup> A. Bandura, *Principles of behavior modification*, dz. cyt., s. 56-95.
- <sup>31</sup> Według Kondáša, normą w żargonie technicznym nazywa się rozmaite, lokalizowane na wybranej skali pomiarowej wskaźniki ilościowe.
- <sup>32</sup> A. Bandura, *Principles...*, dz. cyt., s. 87.
- <sup>33</sup> O. Kondáš, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 54.
- <sup>34</sup> Por. N.V. Miasišcev, B.D. Karvasarskij, I.M. Tonkonogij, *Principy i metody medicinskoj psichologii*, Leningrad 1967.

- <sup>35</sup> Por. J. Piaget, *Psychologie intelligence*, Praha 1970.
- <sup>36</sup> O. Kondáš, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 55.
- <sup>37</sup> Tamże, s. 56.
- <sup>38</sup> Zob. tamże.
- <sup>39</sup> J. Piaget, *Psychologie intelligence*, dz. cyt.
- <sup>40</sup> Takiego zdania jest psycholog kliniczny Kondáš.
- <sup>41</sup> W. Góral ski, *Nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich*, w: *Kościół a prawo*, red. J. Krukowski, t. 6, Lublin 1989, s. 71.
- <sup>42</sup> S. Kosowicz, *Ewolucja pojęcia celu małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” (PK) 31(1988) 3-4, s. 218; t e n ż e, *Ewolucja pojęcia zdolności do zawarcia małżeństwa w świetle wyroków rotalnych bieżącego stulecia*, PK 31(1988) 1-2, s. 140.
- <sup>43</sup> M. Fąka, *Niezdolność do przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich jako tytuł nieważności małżeństwa*, PK 25(1982) 1-2, s. 246.
- <sup>44</sup> W. Góral ski, *Nieważność małżeństwa...*, art. cyt., s. 72; S. Kosowicz, *Ewolucja pojęcia zdolności do zawarcia...*, art. cyt., s. 142; P. Colpi, *Precedenti dottrinali e giurisprudenziali del can. 1095 par 2-3 „defectus discretionis iudicii” e „incapacitas assumendi onera”*. *Problemi di qualificazione e conseguenze*, „Ephemerides Iuris Canonici” 39(1983) 3-4, s. 520-523.
- <sup>45</sup> Zob. Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 2; także: *Familiaris consortio*, nr 11.
- <sup>46</sup> Por. CIC c. 1055 § 1.
- <sup>47</sup> CIC c. 1584-1586.
- <sup>48</sup> M. Żurowski, *Problem rozeznania oceniającego*, PK 28(1985) 3-4, s. 10.
- <sup>49</sup> A. Ravá, *Il „defectus discretionis iudici” come causa di nullità del matrimonio nella giurisprudenza rotale*, „Il Diritto Ecclesiastico” 68(1957) 2-3, s. 345-489.
- <sup>50</sup> W. Góral ski, *„Defectus discretionis iudici” jako tytuł nieważności małżeństwa*, „Studia Płockie” 10(1982), s. 89.
- <sup>51</sup> *Coram Felici*, 3 XII 1957, „Decesione seu Sententiae”, vol. 59, n. 3, s. 708; *coram Sabbatani*, 24 II 1961, tamże, vol. 53, n. 4, s. 118.
- <sup>52</sup> *Coram Stankiewicz*, 16 XII 1982, „Ephemerides Iuris Canonici” 39(1983) 3-4, s. 258-259.

KS. MARIAN GRACZYK SDB

## KU ROZUMIENIU GLOBALIZACJI

### Jej podstawy i cele

Na naszych oczach wielką karierę robi „globalizacja” („globalizm”), mimo że wielu nie rozumie dokładnie, o co w niej chodzi. Zauważa się ujęcia wręcz sprzeczne. I tak na przykład zdaniem niektórych myślicieli globalizacja jest koncentracją władzy na nieznaną dotychczas skalę, według innych, wręcz przeciwnie – jest ona niespotykaną decentralizacją władzy, co zresztą wcale nie jest dobre, bowiem „rozmywa” odpowiedzialność. Globalizacja poszerza wolność jednostki – twierdzą jedni; przeciwnie, „zmiękcza kręgosłupy” – oburzają się inni. Według jednych globalizacja sprzyja rasizmowi i ciemnieniu kobiet, a zdaniem innych szerzy pokój i prawa człowieka. Globalizację według jednych należy wspierać, według innych – zwalczać lub tylko nią sterować i nadzorować. Jest dobra i zła globalizacja. A Jan Paweł II jakby uspakaja, twierdząc, że „Globalizacja nie jest »a priori« dobra ani zła. Będzie taką, jaką uczynią ją ludzie”.<sup>1</sup>

Są i tacy, którzy uważają, że globalizacji nie ma. Jest mitem tworzonym przez polityków w celu zastraszenia obywateli, by pogodzili się z ograniczeniem przywilejów; lub też: to ideologia, której celem jest nadanie światu jednego kierunku, zgodnego z potrzebami amerykańskiego kapitału. Z kolei CIA, która również bada fenomen globalizacji, doszła do wniosku, że zjawisko rzeczywiście istnieje, jak również, że zwiększa ono ryzyko międzynarodowego terroryzmu, co pociąga za sobą konieczność podwyższenia funduszy agencji.<sup>2</sup>

Między socjologami a historykami w tej sprawie od dawna toczy się walka. Socjologom zdaje się ciągle, że odkryli zupełnie nowe zjawisko; historycy twierdzą, że sytuacja dziś jest mniej więcej taka jak w starożytnej Grecji. Socjologowie mówią o zupełnie nowej, postmodernistycznej epoce, o postindustrialnym społeczeństwie czy o post-czymkolwiek, a historycy przypominają, że już w XIX wieku olbrzymi kapitał finansowy poruszał się na płaszczyźnie międzynarodowej i że migracja między krajami była bardziej intensywna niż dzisiaj.<sup>3</sup>

Z pewnością globalizacja nie jest zjawiskiem nowym, ani nie oznacza podporządkowania świata Zachodowi. Rozwija się od tysiącleci przez podróże, handel, migrację, a także przez upowszechnianie kultury, nauki i techniki. To nigdy nie była ulica jednokierunkowa. Pod koniec ostatniego tysiąclecia impulsy płynęły wprawdzie głównie z Zachodu, ale w jego pierwszej połowie Europa przyjmowała chińskie wynalazki i indyjską lub arabską matematykę. Światowa wymiana należy do naszego dziedzictwa.

### **1. Wokół określenia terminu „globalizacja”**

Termin „globalizacja” (globalizm) pojawił się w połowie XX wieku, a na początku lat dziewięćdziesiątych tegoż stulecia stał się dominującym w określaniu najnowszego kierunku zmian cywilizacyjnych. Ogólnie proces globalizacji postrzega się jako internacjonalizację procesów społecznych, których cechami są głębokie współzależności globalne oraz zaostrzające się problemy globalne. Prowadzi to w konsekwencji do rozwoju stosunków między państwami. W powszechnym jednak przekonaniu globalizację odnosi się w pierwszym rzędzie do zmian ekonomicznych: produkcji, handlu, przepływu pieniędzy.

Czym tak naprawdę jest globalizacja? Dotychczas nie doczekała się ona jednoznacznej definicji. Liczne sympozja, konferencje i narastająca liczba publikacji na temat globalizmu ukazują z jednej strony doniosłość i aktualność tego procesu, z drugiej zaś strony świadczą o niezwyklej złożoności samego zagadnienia, które obejmuje między innymi problemy z dziedziny ekonomii i finansów, informatyki i teorii komunikacji, prawa, polityki, migracji ludności, zatrudnienia, edukacji i wychowania, kultury. Nie może zatem dziwić fakt pojawienia się szeregu trudności, jakie wiążą się ze zrozumieniem tak dynamicznego i złożonego zjawiska. Nie może dziwić również szereg nieporozumień, a nawet błędnych i fałszywych poglądów związanych z tym zagadnieniem, które nie tylko nic nie wyjaśniają, lecz nawet wprowadzają w błąd i potęgują tym samym niezrozumienie procesu globalizacji.<sup>4</sup>

Ten brak ścisłej definicji kieruje często do symbolik, aby na tej niejako drodze nadrobić ów „niedostatek”, bardziej symboliką niż w miarę precyzyjnym określeniu. Czy wyraża ją zatem na przykład termin „odnarodowienie” albo „współzależność”? Pytanie jest ważne, ponieważ proces globalizacji ulega niustannemu przyspieszeniu; systemy gospodarcze, kultury i style życia różnych krajów połączone są coraz silniejszymi więzami, zyskują wymiar coraz bardziej uniwersalny i przenikają się nawzajem. Zjawisko współzależności rozszerza się na wszystkie dziedziny: polityczną, gospodarczą, finan-

sową, społeczną, kulturową. Odkrycia naukowe i rozwój technik komunikacji w znacznym stopniu „pomniejszyły” naszą planetę. Paradoksalnie jednak w tym samym czasie kontrasty stają się coraz bardziej jaskrawe, mnożą się konflikty etniczne, a poszukiwanie tożsamości grupowej, etnicznej czy narodowej przybiera skrajne formy odrzucenia innych, odmiennych, i prowadzi czasem do aktów barbarzyństwa. W rezultacie ostatnie dziesięciolecie było czasem wojen etnicznych i nacjonalistycznych, które budzą coraz większe obawy o przyszłość.<sup>5</sup>

Słowo „globalizacja” („globalizm”) wywodzi się z dawnego łacińskiego *globus* – kula, okrągła bryła, w czasach Renesansu – kula ziemiska. Od XIX wieku przymiotnik *globalis* oznacza tyle, co całościowy, ogólny, obejmujący cały glob ziemski. Stąd „globalizacja”, choć treściowo pozostaje ciągle bardzo niejasna, to jednak w ogólności oznacza proces jednoczenia się, scalania współczesnego świata, i to na skalę właśnie globalną. Chodzi tu o dążenie współczesnej „inżynierii” społecznej do scalania życia na całej kuli ziemskiej w jedno. To określenie jest jakby zbudowane przy pomocy dwóch pojęć: „jednoczenia się” i „scalania”. Pierwsze – „jednoczenie się” – odnosi się do świata ludzkiego i wskazuje na dzieło uczestnictwa osób we wzajemnym życiu, przy równoczesnym zachowaniu tożsamości; drugie zaś – „scalanie” – zawiera dążenia do harmonii różnych ludzkich działań w świecie. Wydaje się więc, że „globalizacja”, określana jakby równocześnie przez dwa pojęcia: „jednoczenie się” i „scalanie”, jest próbą w miarę komplementarnego rozumienia tego procesu, jakiego jesteśmy świadkami, a który w jakimś stopniu współtworzymy.

W świetle przyjętego rozumienia procesu globalizacji powstaje pytanie: co znajduje się u podstaw tego procesu i jakie są jego cele? To pytanie od innej strony jest pytaniem o zasadę owego jednoczenia się i scalania współczesnego świata. Odpowiedź na te kwestie pozwoli na głębsze zrozumienie tego zjawiska, a może nawet na jakieś uchwycenie jego istoty, która ciągle pozostaje tak trudna do jasnego ujęcia.

## 2. Podstawy procesu globalizacji

Newralgicznym punktem wszystkich obecnych zaburzeń w świecie zdaje się być wzmoczona potrzeba stworzenia takich form życia zbiorowego, które łącząc głębiej i przejawiając większą trwałość niż dobrowolne porozumienie jednostek, dodawałoby spójności ludzkim poczynaniom, materialnym i duchowym; w szczególności zaś chodziłoby o to, by w formach tych znalazła swój ludzki wymiar ekonomia, polityka, kultura. Rzeczywistości, które stały się nadmiernym ciężarem mas ludzkich. W tym kontekście powstaje

proces globalizacji. W czym znajduje on uzasadnienie? Czyznaczony jest rysem autogennym, czy heterogennym w stosunku do człowieka? A może jest w tym zjawisku zarówno autogenność jak i heterogenność w relacji do człowieka? Wydaje się, że refleksja o człowieku jako *ens sociale* i świecie, jako darze i zadaniu dla wszystkich – ze względu na dobro człowieka, jego rozwój – wyjaśni kwestię podstaw globalizacji.

### **A. Prawda o człowieku**

Postulowanie konkretnej prawdy o człowieku jako właściwej podstawy dla globalizacji, wydaje się zakładać pozytywne spojrzenie na omawiane tu zjawisko. Oznacza to, że cały ten proces globalizacji nie może nie powstawać i rozwijać się poza określoną prawdą o człowieku. Pytamy: jaką? Tą mianowicie, że człowiek jest istotą społeczną i że posiada w sobie energie powołujące do życia więzi społeczne.

#### **a) Człowiek – *ens sociale***

Dla wykazania, że człowiek jest z natury bytem społecznym, odwołujemy się najczęściej do powszechnego doświadczenia, iż jest on zależny od innych i od społeczeństwa w sferze cielesno-materialnej, duchowo-kulturalnej i moralnej. W istocie, żaden byt żyjący nie zależy tak dalece od innych, jak człowiek w pierwszych miesiącach i pierwszych latach swojego życia, ponieważ on, w odróżnieniu od zwierzęcia, nie posiada zabezpieczających go wrodzonych instynktów. Zwierzę jest ukształtowane przez swoje predyspozycje naturalne i przez otoczenie, w którym zostaje wyposażone w instynkty zabezpieczające. Stąd każde kolejne jego pokolenie powiela jakby poprzednie. Człowiek natomiast z pokolenia na pokolenie poszerza nieustannie własne doświadczenia i zakres poznania poprzez tradycję, wychowanie i wykształcenie. Jesteśmy dziedzicami poprzednich pokoleń i korzystamy z owoców pracy naszych współczesnych (por. PP 17). Każda kultura opiera się na wspólnym posiadaniu dóbr duchowych przez pokolenia minione i obecne. To wyraźnie sprzyja powstawaniu procesu globalizacji.

Najgłębsza podstawa społecznej natury człowieka nie tkwi jednak ani w jego zewnętrznej zależności od innych, ani w żadnej innej sferze użytkowej, lecz jest metafizyczna, ontologiczna, to znaczy stanowi jego istotę i jest to coś, co go ubogaca, a nie wskazuje na jego ubóstwo, jak to sugeruje odwoływanie się do faktu zależności. Byt stworzony, pochodzący od wielkodusznej dobroci Boga, stara się wyrażać na różne sposoby dobroć i wielkość Stwórcy. Każdy byt, nawet nie obdarzony pierwiastkiem duchowym, jest więc komunikatywny w sensie metafizycznym (*bonum est diffusivum sui*). Zwłasz-

cza człowiek, jako podobny do Boga, to jest jako substancja duchowa stworzona i osobowa, jest z jednej strony ze swej natury komunikatywny, tzn. skłonny do udzielania innym własnych wartości duchowych, z drugiej zaś stara się uczestniczyć w wartościach duchowych innych osób. Każdy byt osobowy zmierza więc z natury do udzielania się i do uczestniczenia, i jest z natury ukierunkowany na „Ty” i na społeczeństwo. Celem tego procesu jest wzajemne przekazywanie siebie i uczestniczenie w wartościach osobowych innych osób, przez co znaczenie i zasięg różnych form społecznych są określane na podstawie szczególnych wartości osobowych, z jakimi mamy do czynienia, jak to ma miejsce na przykład w małżeństwie, w przyjaźni itp.

Z punktu widzenia teologii społecznej, wszczęcie w Mistyczne Ciało Chrystusa stanowi najgłębszą zasadę jednoczącą ludzi między sobą i z Bogiem w Trójcy. Bóg Jeden w Trzech Osobach stworzył człowieka na swoje podobieństwo, z którego to faktu słusznie można wnosić, iż społeczność Boża odzwierciedla się w społeczności ludzkiej. Jak naucza Sobór Watykański II, także modlitwa skierowana przez Jezusa do Ojca: „Aby wszyscy byli jedno, jak Ja i Ty jedno jesteśmy” (J 17, 21-22) podsuwa pewne podobieństwo między jednością synów Bożych w prawdzie i miłości (por. KDK 24).<sup>6</sup>

Można zatem przyjąć, że właściwe rozumienie człowieka, szczególnie jego natury społecznej, nie tylko sprzyja procesowi globalizacji, ale w jakimś stopniu stanowi wyzwanie do jego podjęcia.

### **b) Energie w człowieku powołujące do życia więzi społeczne**

Energie, które instynktownie popychają człowieka do łączenia się z innymi – instynkt seksualny, potrzeba naśladownictwa, potrzeba samoakceptacji, instynkt agresji, potrzeba zabawy itd. – nie są wystarczające do stworzenia trwałych więzi i instytucji społecznych, nawet jeśli połączone z energiami duchowymi, wzbogacają się o ich doniosłość. Podobnie jak zwykła kłótnia czy zwykła krytyka nie jednoczą stron na długo. Wiąż społeczna zasada się przede wszystkim na dwóch energiach duchowych: na skłonności do naśladownictwa i na miłości. Duch naśladownictwa, charakteryzujący na przykład stosunek dzieci do rodziców i uczniów do nauczyciela, nie jest ucieczką pod odpowiedzialność i pod skrzydła kogoś drugiego, lecz jest osobistą decyzją, zakładającą jedność uczuć i prowadzącą często do miłości, oczywiście nie do tej miłości, która egoistycznie wykorzystuje innych i traktuje ich jak dobro konsumpcyjne, lecz do takiej, która uważa innych za drogich sobie i przejawia się w duchu ofiary na rzecz bliźniego i społeczeństwa.

Ta wzajemna więź duchowa umożliwia ludziom praktykowanie cnót społecznych (miłości bliźniego, wierności, prawdomówności, sprawiedliwo-



ści, posłuszeństwa) i budowanie takich sektorów kulturalnych, których jednostka nie byłaby w stanie wznieść samodzielnie (sztuka, nauka, ekonomia itd.) Dostrzega się tu wartości ontyczne i moralne, które nie są dostępne dla zwykłej pojedynczej jednostki i których sama twórcza moc Boga mogła udzielić i udostępnić je wyłącznie całemu organizmowi społecznemu. Proces globalizacji w jakimś stopniu musi wyrażnie zakładać te wartości, które niesie z sobą społeczność ludzka. W przeciwnym razie globalizacja stanie się „upio-rem” dla jednostki w społeczności.

Wspaniałym środkiem duchowej wymiany jest język, poprzez który każdy – w łonie społeczności scalonej tym samym językiem – uczestniczy w procesie werbalizacji świata. Język jest źródłem łączności, zwłaszcza gdy ludzie nie ograniczają się do mówienia o czymś, lecz wyrażają słowem samych siebie (np. w słowie „tak” podczas zawierania małżeństwa czy w słowach „jestem obecny” wypowiedzianych przez kandydata podczas święceń kapłańskich). O ludziach zjednoczonych ze sobą w miłości zwykliśmy mówić: oni się rozumieją, mówią tym samym językiem. Pismo Święte opowiada, że ludzka wspólnota pierwotna została zniszczona wskutek pomieszania języków, które nastąpiło podczas budowania wieży Babel (Rdz 11, 1-9), i że wspólnota odkupionych, odbudowana przez Chrystusa, znalazła swój nowy wyraz w cudzie języków podczas Zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 1-11).

Tak więc człowiek, zarówno jako *ens sociale*, jak i istniejące w nim energie na rzecz własnego rozwoju, tworzą naturalną podstawę do jednoczenia się z innymi, co może przybrać wyraz globalizacji jako stałego procesu jednoczenia się ludzi. To jednak nie dokonuje się poza tym światem, ale w nim, rozumianym jako ludzkość z jej przedsięwzięciami, a także całość rzeczy, materia, kosmos.<sup>7</sup>

## **B. Świat jako dar i zadanie dla dobra wszystkich**

Biblia wskazuje, że od samego początku i dla dobra wszystkich, Bóg chciał wzajemnej zależności ziemi i pracy – jako miejsca spotkania się człowieka z człowiekiem tak, aby pełna godność ludzka była zawsze chroniona i rozbudzana. W istocie, godność ludzka musi być ożywiona przez ziemię. A ponieważ ziemia jest darem ku pożytkowi wszystkich, nie jest dopuszczalne takie używanie tego daru, żeby korzyści, jakie z niego płyną, służyły wyłącznie ograniczonej liczbie ludzi, podczas gdy inni – zdecydowana większość – wykluczeni są z udziału w dobrach, których ona dostarcza.<sup>8</sup> W tym kontekście jawi się zasada o powszechnym przeznaczeniu bogactw ziemi.

Papież Jan Paweł II wyraził to w następujący sposób: „Bóg dał ziemię całemu rodzajowi ludzkiemu, aby utrzymywała wszystkich jego członków, nie

wykluczając ani nie wyróżniając nikogo”.<sup>9</sup> Można powiedzieć, że upowszechnienie odbyło się dzięki dogmatowi stworzenia. Stanowisko takie przewija się w tradycji chrześcijańskiej,<sup>10</sup> choć rzadko się je przypomina, a przecież odnosi się ono do całej ludzkości, bez względu na różnice wyznaniowe. Ten aksjomat stanowi fundament konieczny do stworzenia społeczeństwa, w którym panuje sprawiedliwość, pokój. Z pokolenia na pokolenie musimy być świadkami tego, że tylko czasowo zarządzamy bogactwem tej ziemi i systemem produkcji. Ze względu na ostateczny cel stworzenia, prawo własności nie jest wartością absolutną; jest ono wyrazem godności każdej jednostki ludzkiej, ale uprawomocnione jest o tyle, o ile podporządkowuje się dobru wspólnemu i przyczynia się do pomyślności wszystkich.<sup>11</sup>

Proces globalizacji – poprawnie rozumiany – zakłada prawdę o świecie jako darze i zadaniu wobec niego. Dzięki temu sprzyja odkrywaniu i wprowadzaniu w życie społeczne zasady o powszechnym przeznaczeniu dóbr ziemskich. Dokonywać się to może na drodze scalania w zakresie działań gospodarczych, ekonomicznych czy finansowych.

Refleksja nad człowiekiem jako *ens sociale* i światem ziemskim, który jawi się od początku stworzenia darem i zadaniem dla dobra każdego człowieka, jest wyzwaniem do jednoczenia się ludzi i do scalania się rzeczywistości ziemskich, tzn. globalizacji, i to zarówno w perspektywie rozwoju istoty ludzkiej na tej ziemi, jak również w perspektywie jej ostatecznych przeznaczeń.

### 3. Cele globalizacji

Przyjęte w naszej refleksji rozumienie procesu globalizacji – jakby z samej swej definicji – zakłada jeden cel ogólny, a mianowicie: działanie na rzecz jednoczenia się ludzi i scalania się wartości współczesnego świata, jego różnych przejawów dla rozwoju człowieka. Jest to cel wynikający z samego rozumienia tego procesu. Cel ten należy do najgłębszej racji procesu globalizacji. Jest to cel i zadanie naznaczone rysem służebnym. Powstaje więc pytanie: w jaki sposób ten służebny cel proces globalizacji osiąga? Przejawia się on już w opisach procesu globalizacji. Chodzi tu o służebną postawę globalizacji wobec solidarności i dobra wspólnego.

#### A. W służbie pogłębiania solidarności międzyludzkiej

Solidarność jako przejaw ludzkich relacji wynika z egzystencji człowieka, którego psychofizyczna struktura, aby mogła się w pełni rozwijać i zrealizować jako osoba, nastawiona jest na życie we wspólnocie (z innymi). Stąd ontologiczny charakter tej zasady solidarności.<sup>12</sup> Rozwój życia, który

obecnie nabiera przyspieszenia w różnych dziedzinach aktywności człowieka zdaje się potwierdzać tę tezę. Wzrasta też społeczna świadomość ważności więzi każdego człowieka z potrzebującymi: spontanicznie powstają grupy wokół celów społecznych, gospodarczych, politycznych oraz religijnych, które dążą do skuteczniejszego przeciwstawienia się różnym formom zła społecznego i do zmiany istniejącej sytuacji.<sup>13</sup> Globalizacja tym rodzącym się świadomościom, ruchom powinna służyć, np. przez sprawiedliwe budowanie struktur życia społecznego, aby ludzkość w procesie jednania się osiągała solidarność.

To, że osoba ludzka we wspólnocie odnajduje właściwą przestrzeń dla własnego rozwoju, nie oznacza, iż człowiek nie ma prawa do prywatności. Lecz nawet indywidualno-prywatna sfera nie może egzystować bez społecznego zaplecza, między innymi w zakresie języka, kultury poznawczej, moralnej i religijnej. Człowiek, będąc autonomicznym podmiotem, czuje się także odpowiedzialny za innych. Taka postawa prowadzi do uznania zasady solidarności jako prawa społecznego. Jan Paweł II w wielkim skrócie wyraża to dwoma zaimkami: „jest to droga od »ja« do »my«”, która zakłada przewzięcie egoizmu i oportunistów. W solidarności tak rozumianej mieści się poszukiwanie wspólnego dobra.<sup>14</sup> Poszanowanie osoby ludzkiej i zaangażowanie na jej rzecz służy solidarności. Wówczas bowiem nie zatraci ona swej siły mobilizacji i swej atrakcyjności.<sup>15</sup> Z jednej strony solidarność umożliwia dostrzeganie człowieka w porządku osobowego życia; z drugiej natomiast, by mogła się w społeczności ukonstytuować, potrzebuje osoby. Możemy zatem przyjąć, że osoba i solidarność wzajemnie się warunkują, z zachowaniem odpowiednich proporcji w randze ważności.

Jan Paweł II w nauczaniu społecznym, wskazując na podstawową wspólnotę życia, postuluje uaktywnienie solidarności: „W imię przyszłości człowieka i ludzkości trzeba było wypowiedzieć to słowo »solidarność«”. Dziś płynie ono szeroką falą poprzez świat, który rozumie, że nie możemy żyć wedle zasady „wszyscy przeciw wszystkim”, ale tylko wedle zasady „wszyscy z wszystkimi, wszyscy dla wszystkich”.<sup>16</sup>

Tak sformułowana zasada opiera się na personalizmie, to jest uznaniu osobowej natury i godności człowieka. Solidaryzm chrześcijański nie ma nic wspólnego z totalitarnym kolektywizmem, opartym na przekonaniu: kolektyw społeczny (rasa, naród, klasa) jest wszystkim, człowiek indywidualny jest wobec niego niczym. Właśnie poprzez solidarność człowiek kształtuje się jako osoba. Solidarność więc stanowi ujawnienie i uwydatnienie w znacznej mierze człowieka jako osoby, a nie zatracenie go we wspólnocie, społeczności czy społecznościach. Proces globalizacji, jeśli ma spełnić swoje zadanie, nie

może tego nie wziąć pod uwagę. Proces globalizacji w perspektywie solidarności jakby się spełnia, realizuje swój cel.

## **B. W służbie rozwoju dobra wspólnego**

Podstawowym pojęciem w katolickiej nauce społecznej jest dobro wspólne, którego znaczenie jest bliskie tradycyjnemu pojęciu wspólnego dobrobytu. Dawniej termin ten był rozumiany w znaczeniu – teoria polityczna kolektywizmu i korporacjonizmu. Obecnie jednak nauczanie społeczne Kościoła postrzega dobro wspólne jako gwaranta praw jednostki i konieczny warunek życia publicznego, w którym mogą być rozstrzygnięte lub też załagodzone konflikty interesów i praw indywidualnych. Jest ono ogółem takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość. Dokumenty soborowe wyraźnie wskazują, że jest ono nastawione na dobro osób, ponieważ od ich porządku powinien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót.<sup>17</sup>

Odrzucenie dobra wspólnego idzie w parze z pogonią za pieniądzem, władzą i prestiżem. Wartości te pożądane jako absolutne, i ze względu na nie same, stają się bożkami. W ten sposób powstają „struktury grzechu”.<sup>18</sup> Stanowi je zespół sytuacji i okoliczności, w których ludzie zachowują się w sposób grzeszny, a które sprawiają, że trzeba okazać wielką odwagę, aby nie przyjąć takiego sposobu postępowania.

Nietrudno zauważyć, że dobro wspólne zawiązuje ludzką społeczność i kształtuje więzi międzyludzkie. Powstająca społeczność sprawdza się w działaniu, wyrasta zaś z wkładu tych, którzy tworzą wspólnotę. Dobro wspólne staje się celem społeczności i jej siłą integrującą. Daje ono członkom wspólnoty poczucie przynależności i odrębności oraz wymaga swego pomnażania. Również praca ma tę siłę społeczną, która łączy ludzi i wymaga budowy wspólnoty.<sup>19</sup>

Jan Paweł II widzi w dobru wspólnym ważny fundament życia społecznego. Można odczytać je na tle innych zasad społecznych, takich np. jak zasada solidarności, dobra wspólnego, pomocniczości, sprawiedliwości i miłości społecznej.<sup>20</sup> Płynące z tej zasady postulaty chronią dobro wspólne, które jest warunkiem realizacji praw człowieka. Papież potwierdził, że dobro wspólne ma być „sprawiedliwym dobrem wspólnym”<sup>21</sup> i ostatecznie polega na poszanowaniu praw człowieka.<sup>22</sup>

Globalizacja zatem w swym aspekcie scalania świata, jego rzeczywistości ziemskich ma służyć rozwojowi dobra wspólnego w świecie. Niejako je poszerzać na przykład przez kształtowanie struktur eliminujących zjawisko bezrobocia. Jeśli ten proces nie będzie służył takiemu celowi, to traci on sens

swego istnienia. Bowiem tylko w perspektywie uczestnictwa ludzi w dobru wspólnym może dokonywać się jednocześnie ludzi, czyli to, co zamierza proces globalizacji.

\* \* \*

Zadaniem niniejszej refleksji była próba wskazania podstaw i celów procesu globalizacji. Odpowiedzi na tak sformułowany problem poszukiwano w oparciu o określone rozumienie samej globalizacji. Przyjęto, że współczesna globalizacja – pod wpływem różnych czynników współczesnego świata – jest procesem jednania się ludzi i zarazem scalania rzeczywistości ziemskich jako wartości tej ziemi. W centrum takiego ujęcia fenomenu globalizacji znajduje się człowiek. Tak więc człowiek – jak wykazano – w prawdzie o sobie, a mianowicie, że jest istotą społeczną i że istnieją w nim energie powołujące do życia więzi społeczne, z jednej strony, a z drugiej świat, ten przede wszystkim w wymiarze rzeczywistości ziemskich, tworzą podstawę antropologiczno-mondialną dla współczesnego procesu globalizacji. W tym kontekście stwierdzono, że globalizacja nie jest celem sama dla siebie. Nie jest i być nie może, bo jest tylko procesem. Stąd jej cele sytuują się na płaszczyźnie pomocniczej. A wynikają one z jej podstaw. Jeśli więc przyjmie się, że najpierw człowiek jako *ens sociale* tworzy pierwszą podstawę dla procesu globalizacji – on go niejako wyjaśnia – to globalizacja pozostaje w służbie pogłębiania się solidarności międzyludzkiej. Natomiast druga podstawa procesu globalizacji – świat dany i zadany w rzeczywistościach ziemskich – wskazuje, że celem procesu globalizacji jest wspieranie rozwoju dobra wspólnego, które zakłada ostatecznie rozwój człowieka w jego różnych wymiarach.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, Rzym 27.04.2001, „Episteme” 17(2001), s. 258.

<sup>2</sup> Por. M. Zaremba, *Globalizacja – ktoś już o tym mówił*, „Polityka” 2002, nr 25, s. D1.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Por. P. Skrzydlewski, *Porządek globalistyczny z perspektywy filozoficznej*, „Człowiek w kulturze” nr 14(2002), s. 69.

<sup>5</sup> Por. F.X. Ngu, *Wszyscy ludzie są stworzeni na obraz i podobieństwo Boże*, „L'Observatore Romano” (pol.) 23(2002), nr 3, s. 37-38.

<sup>6</sup> Zauważmy, że Tomasz z Akwinu twierdzi, iż podobieństwo człowieka do Boga w Trójcy przejawia się w szczególny sposób w języku (jako obrazie Logosu) i w miłości (jako obrazie Ducha Świętego). Stworzenia pozbawione rozumu noszą – jego zdaniem – w sobie jedynie ślad (*vestigium*) Trójcy, podczas gdy człowiek odtwarza Jej obraz (*imago*). W stworzeniach rozumnych obdarzonych intelektem i wolą znajdujemy przedstawienie Trójcy na sposób obrazu, ponieważ stwierdzamy u nich wyartykułowane słowo i aktywną miłość. – Zob. S. Theol. I, 45,7.

<sup>7</sup> Por. KDK 2.

<sup>8</sup> Zob. KDK 69.

<sup>9</sup> CA 31.

<sup>10</sup> Zob. J. B r y j a, *Powszechne przeznaczenie dóbr w nauce Ojców Kościoła i pisa-  
rzy kościelnych IV i V wieku*, Wrocław 2000, s. 59-113 (mps w BPWT).

<sup>11</sup> Zasady, na których się opierało prawodawstwo społeczne Starego Testamentu, mogą być drogowskazem dla współczesnej odnowy sprawiedliwości społecznej: ziemia przekazana wszystkim ludziom; Bóg opiekujący się biednymi i uciskanymi, grożący tym, którzy uciskają biedaków, domagający się naprawienia nierówności oraz unikania zubożenia. – Por. E. H a m e l, *Wiara a sprawiedliwość*, „Communio” (pol.) 1(1980), nr 3, s. 43.

<sup>12</sup> Zob. S. K o w a l c z y k, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 256.

<sup>13</sup> Zob. T. G o f f i, *Solidarieta*, w: *Nuovo dizionario di teologia morale*, red. F. Com-  
pagnoni, G. Piana, S. Privitera, Milano 1990, s. 1263.

<sup>14</sup> Zob. J a n P a w e ł II, *Przemówienie do świata pracy*, Wiedeń 12.09.1983, w: *Jan  
Paweł II w Austrii i Szwajcarii*, Warszawa 1988, s. 82.

<sup>15</sup> Zob. J a n P a w e ł II, *Przemówienie do przedstawicieli organizacji państw ame-  
rykańskich*, Waszyngton 6.10.1979, w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych*,  
Warszawa 1981, s. 281.

<sup>16</sup> J a n P a w e ł II, *Przemówienie do ludzi morza*, Gdynia, 11 VI 1987, w: t e n ż e,  
*Trzecia pielgrzymka do Polski*, Warszawa 1988, s. 100.

<sup>17</sup> Zob. DWR 6; KDK 26,74.

<sup>18</sup> Zob. RP 16; SRS 36-37; CA 38. W tych dokumentach papieskich znajdują się wyra-  
żenia typu „sytuacje grzechu” oraz „grzechy społeczne”. Jako przyczyny grzechu wymienia-  
ne są zawsze: egoizm, żądza zysku i władzy.

<sup>19</sup> Por. LE 20.

<sup>20</sup> Por. W. P i w o w a r s k i, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II*, w: J a n  
P a w e ł II, *Laborem exercens. Powołany do pracy – komentarz*, pod red. J. Kruciny, Wro-  
cław 1983, s. 90-101.

<sup>21</sup> LE 20.

<sup>22</sup> Por. RHm 17. J. K r u c i n a pisze: „Dzięki personalistycznej koncepcji dobra wspól-  
nego, wyznaczonej przez Kościół, Papież podkreśla, że należy rozumiane dobro wspólne  
ma gwarantować poszanowanie godności człowieka oraz wrodzonych praw osobowych”. –  
T e n ż e, *Praca pomnażaniem dobra wspólnego*, w: J a n P a w e ł II, *Laborem exercens.  
Powołany do pracy – komentarz*, dz. cyt., s. 261.

KS. WOJCIECH HANC

## JEDNOŚĆ SAKRAMENTÓW CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WTajemniczenia W DIALOGIJNYM SPOJRZENIU KOŚCIOŁÓW SIOSTRZANYCH

Jedność sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia wyraża się w ścisłym zjednoczeniu z Trójjedynym Bogiem, który przez Chrystusa w Duchu Świętym działa w Kościele. Symbioza zbawczego dynamizmu Słowa i Sakramentu, dochodząca do głosu w poszczególnych etapach chrześcijańskiego wtajemniczenia, uwydatnia się we wzajemnym ku sobie skierowaniu: chrztu w relacji do bierzmowania oraz chrztu i bierzmowania do Eucharystii. Koncentrując się na podstawowych uzgodnieniach dialogowych Kościołów siostrzanych: rzymskokatolickiego i prawosławnego, zapytajmy, jak owa jedność inicjacyjna została w nich uwidoczniiona?

### 1. Słowo i Sakrament

Nie ma wątpliwości co do ścisłej symbiozy zachodzącej pomiędzy Słowem i Sakramentem, bez której sakramenty straciłyby swą zbawczą skuteczność. Bóg objawił się poprzez Wcielone Słowo, a wyrazem owego objawienia są słowa i czyny Chrystusa w Duchu Świętym pełnione (por. KO 2), dzięki czemu zbawienie staje się rzeczywistością człowiekowi dostępną i bliską. W tym znaczeniu Słowo posiada charakter sakramentalny, i to niezależnie od tego, czy jest bezpośrednio związane z sakramentem, czy pozostaje tylko słowem przepowiadania. Słowa zawarte na kartach Ewangelii odznaczają się właściwą sobie „nośnością” łaski i zbawienia. Dzięki dynamizmowi Bożego Słowa<sup>1</sup> żyje ono i jest przepowiadane w Kościele – powszechnym sakramencie zbawienia świata. Dla wierzącego staje się ono nie tylko wezwaniem domagającym się odpowiedzi, ale także rzeczywistym sposobem obecności zbawienia i łaski pod postacią symbolu.<sup>2</sup> Poprzez słowo Boże zwiastowane w Kościele uobecnia się całe misterium zbawienia. Dlatego Słowo i Sakrament są do siebie podobne, więcej – należą wzajemnie do siebie ze względu za swą naturę i działanie.<sup>3</sup>

Nie ma już racji bytu dawny pogląd, iż „Kościoły ewangelickie są Kościołami słowa, zaś Kościół rzymskokatolicki – Kościołem Sakramentu”. Kłam takiemu twierdzeniu zadał Kościół rzymskokatolicki na II Soborze Watykańskim oraz prowadzone dialogi doktrynalne, które zaowocowały m.in. uzgodnieniami multilateralnymi oraz bilateralnymi. Jednak przedmiotem niniejszej analizy będą wyłącznie dokumenty dialogowe Kościołów siostrzanych zajmujące się sakramentami inicjacji w ogólności oraz dokumenty zajmujące się konkretnie chrztem, bierzmowaniem i Eucharystią.

Zagadnieniem symbiozy Słowa i Sakramentu zajmują w swych rozmowach Kościoły siostrzane, czyniąc to głównie w Dokumentie z Bari (1987) pt. „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła”.<sup>4</sup> Dokument ten osadza zagadnienie w eklezjalno-wspólnotowym tle, by przede wszystkim pokazać jedność Kościoła w wierze i sakramentach. Człowiek bowiem włączony w Chrystusowe Ciało, dzięki swej wspólnotcie z widzialnym organizmem Kościoła, poprzez życie sakramentalne i Słowo Boże zasila w nim wiarę po to, by okazała się moc działania Bożego Ducha.<sup>5</sup> W odniesieniu do Eucharystii zostanie uwzględniony dialog rzymskokatolicko-prawosławny opublikowany w postaci Raportu z Monachium (1982).<sup>6</sup> Ponadto wzmianki na temat Eucharystii odnajdujemy we Wspólnej deklaracji z 1984 r. papieża Jana Pawła II i syryjsko-ortodoksyjnego patriarchy antiocheńskiego oraz całego Wschodu, Ignatiusa Zakka I Iwasa.<sup>7</sup>

## 2. Chrzest w relacji do bierzmowania

Już II Sobór Watykański postulował uwydatnienie ścisłego związku poszczególnych inicjacyjnych sakramentów z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim (por. np. KL 71), co stanowiło wyraz powrotu do tradycji pierwszych wieków Kościoła, kiedy to bardziej zwracano uwagę na jedność liturgii wtajemniczenia, aniżeli na rozgraniczenie poszczególnych jej etapów. Nowy zaś *Katechizm Kościoła katolickiego* uznaje sakramenty wtajemniczenia za fundamenty całego życia chrześcijańskiego, bowiem „wierni odrodzeni przez chrzest, zostają umocnieni przez sakrament bierzmowania, a w Eucharystii otrzymują pokarm życia wiecznego. W ten sposób przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego w coraz większym stopniu osiągają skarby życia Bożego i postępują w doskonałej miłości” (KKK 1212).<sup>8</sup>

Faktem jest, że inicjacja chrześcijańska zawiera w swych początkach jedynie dwa istotne momenty: chrzest i Eucharystię. W Kościele pierwotnym chrzest był inicjacją do Eucharystii, przy czym miano tu na uwadze chrzest w biblijnym sensie, czyli chrzest z wody i Ducha Świętego, obejmujący dwa dzisiejsze inicjacyjne znaki: chrzest i bierzmowanie.<sup>9</sup> Zresztą współczesny



sposób teologicznego myślenia stawia na jednej linii objawione słowa i czyny.<sup>10</sup> Objawienie Boże dochodzi do nas nie tylko poprzez słowa, ale także poprzez zdarzenia i fakty. Dzięki temu można mówić o istnieniu w Kościele immanentnej obecności dwu pierwszych sakramentów inicjacji w objawieniu.<sup>11</sup>

Chrystusowy nakaz głoszenia Ewangelii dotyczy wszystkich bez wyjątku (por. Mt 28, 19). Realizacja tego nakazu była podstawowym przesłaniem pierwotnego Kościoła: „niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego” (Dz 2, 38). We wszystkich jego wypowiedziach odpuszczenie grzechów łączy się ściśle z równoczesnym otrzymaniem Ducha Świętego.<sup>12</sup> Przecież sam Chrystus w słowach wypowiedzianych do Nikodema (por. J 3, 1-10) mówi o ontologicznej łączności rytu zanurzenia w wodzie (*baptizma*) z udzieleniem Ducha, kładąc akcent na owo „narodzenie z Ducha” wraz z chrztem (por. J 3, 6-8). Także św. Paweł wiąże ściśle posiadanie Ducha Świętego z chrztem. Uczy, że przez chrzest stajemy się w szczególny sposób związani z Chrystusem. Jesteśmy włączeni w Jego życie, co jest w ogóle podstawą życia chrześcijańskiego. Pytając Efezjan o chrzest „w imię Jezusa Chrystusa”, zapytuje równocześnie: „czy otrzymaliście Ducha Świętego, gdy przyjęliście wiarę”. Chrzest Janowy, który otrzymali Efezjanie, nie dawał Ducha Świętego i w tym sensie został przeciwstawiony sakramentowi chrztu „w imię Pana Jezusa”, ponieważ „kiedy Paweł włożył na nich ręce, Duch Święty zstąpił na nich, mówili też językami i prorokowali” (por. Dz 19, 2-6). Apostoł nigdy, co wyraźnie występuje w jego listach, nie przeciwstawia kąpieli odrodzenia i odnowienia z Ducha Świętego nałożeniu rąk dla widzialnego udzielenia Ducha. Jedno z drugim występuje w ścisłej łączności.<sup>13</sup> A więc w sakramencie bierzmowania realizuje się druga misja Ducha Świętego, która doskonali dzieło rozpoczęte przez chrzest, ściślej, włącza ochrzczonego do Kościoła oraz uzdalnia do pełnej realizacji potrójnej misji mesjańskiej na chrzcie otrzymanej. W każdym razie według tradycji chrześcijańskiej aż do piątego wieku udzielano bierzmowania w ścisłej łączności z chrztem – kąpielą odrodzenia i nałożenia rąk (później namaszczenia krzyżmem), co występowało pod jednym terminem biblijnym – chrztu.<sup>14</sup>

Na przełomie IV i V wieku dokonała się w liturgii rzymskiej zasadnicza zmiana w sposobie sprawowania obrzędów wtajemniczenia. Dotychczas wtajemniczenie stanowiło jedną całość i było z reguły sprawowane przy udziale biskupa. Neofici bezpośrednio po otrzymaniu chrztu z rąk prezbiterów lub diakonów byli przedstawiani biskupowi, który udzielał im bierzmowania przez naznaczenie „duchowym znamieniem” (*consignatio*), namaszczenie olejem,

naznaczenie nim czoła i pocałunek pokoju.<sup>15</sup> Jednak szybki rozwój Kościoła, wzrost liczby miejsc kultu oraz upowszechnienie się praktyki chrztu dzieci sprawiło, że liturgii chrzcielnej przewodniczyli zazwyczaj prezbiterzy lub diakoni. Biskupowi natomiast zastrzeżono dokonanie obrzędów pochrzcielnych, włożenie rąk i namaszczenie krzyżem, z wyraźnym odniesieniem ich do Ducha Świętego. W ten sposób druga część inicjacji chrzcielnej wyodrębniła się jako oddzielny obrzęd (od V wieku) i nosi nazwę bierzmowania (*confirmatio*).<sup>16</sup> Tak się sprawa przedstawiała na Zachodzie. Natomiast na Wschodzie zachowano praktykę Kościoła pierwotnego, tzn. kapłani udzielali chrztu i bierzmowania łącznie, zachowując świadomość, że są to dwa odrębne sakramenty. Należy także zauważyć, że do VI wieku sakramentów inicjacyjnych udzielano ludziom dorosłym, po uprzednim pouczeniu ich co do chrześcijańskich zasad, zwłaszcza w zakresie wiary i obyczajów.<sup>17</sup> Tak więc pierwsze wieki zaliczały sakrament bierzmowania do inicjacji chrześcijańskiej i udzielały go łącznie z sakramentem chrztu. Udzielanie bierzmowania bezpośrednio po chrzcie, w ramach jednej akcji liturgicznej, wpłynęło na pojmowanie tego sakramentu jako dopełnienia chrztu, co wcale nie zacierają różnicy między nimi. Zresztą już w pierwszych wiekach pojawiały się teksty mówiące o różnicy znaczenia obmycia wodą (zanurzenia) i obrzędów po nim następujących, które odnoszono do Ducha Świętego. Niemniej najstarsza praktyka Kościoła świadczy o ich pierwotnej jedności.<sup>18</sup>

W świetle powyższego zapytajmy o relację zachodzącą pomiędzy chrztem i bierzmowaniem w dialogach prawosławno-rzymskokatolickich.

Powyższe zagadnienie szczególnie doszło do głosu w Dokumencie z Bari (1987 r.). I chociaż znane już były uzgodnienia z Akry i z Limy, to jednak nie omieszkało uwypuklić wybijającą się w dialogu płaszczyznę stanowiącą tło dla uwydatnienia rzeczywistości sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia, którą stanowi podstawowy dla tego Dokumentu wymiar – eklezjalny.<sup>19</sup> Wiadomo także, że nie można byłoby w pełni nakreślić relacji chrztu do bierzmowania bez uwzględnienia fundamentalnego w tym względzie rysu trynitarnego i chrystologiczno-pneumatologicznego. I właśnie w takiej perspektywie Dokument z Bari ukazuje nie tylko inicjację jako jedną całość, ale także bierzmowanie jako uwieńczenie chrztu:<sup>20</sup> chrzest z wody i Ducha Świętego jest udziałem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz nowym narodzeniem przez łaskę, natomiast bierzmowanie stanowi dar Ducha Świętego udzielony ochrzczoneму jako dar osobisty.<sup>21</sup> Dokument akcentując jedność sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia, czyni to w oparciu o dawny model ich udzielania, akceptowany przez obydwie siostrzane Kościoły, a pochodzący z czasów niepodzielnego chrześcijaństwa, gdzie pierwszym

etapem był chrzest, drugim zaś chryzmacja (*chrismation*) albo bierzmowanie, których udzielano w czasie jednej celebracji liturgicznej.<sup>22</sup> Przy czym na Wschodzie uwypuklano jedność dzieła Ducha Świętego oraz pełnię włączenia dziecka w sakramentalne życie Kościoła. Natomiast na Zachodzie bierzmowanie często odkładano po to, by utrzymać kontakt ochrzczonego z biskupem, gdyż szafarzem tego sakramentu był biskup.<sup>23</sup> Tak więc w świetle prawosławno-rzymskokatolickiego Dokumentu dialogowego, sakramenty chrztu i bierzmowania pozostają w ścisłym ze sobą powiązaniu i odniesieniu, czego podstawą jest ich pneumatologiczno-chrystologiczna oraz eklezjalna płaszczyzna. W tym kontekście należy także odczytać Wspólną deklarację (1984 r.) papieża Jana Pawła II i patriarchy Antiochii Zakka I Iwasa, według której przynależący do Chrystusa poprzez namaszczenie Jego Duchem zostają rzeczywiście przez chrzest i bierzmowanie wszczępieni w Kościół.<sup>24</sup>

### 3. Chrzest i bierzmowanie w relacji do Eucharystii

Ścisłe więzi chrztu i bierzmowania jako istotnego etapu chrześcijańskiej inicjacji, bez względu na to, czy będziemy uważali go za czasowo jeden czy dwa odrębne obrzędy wtajemniczenia, każe w refleksjach teologicznych pójść dalej, a mianowicie ukazać wzajemną relację zachodzącą pomiędzy wszystkimi sakramentami chrześcijańskiej inicjacji, do czego upoważnia nas właśnie teologiczna refleksja zawarta w różnych tradycjach wyznaniowych oraz uzgodnieniach doktrynalnych, będących owocem ekumenicznych dialogów.

Zresztą w Kościele pierwotnym chrzest, bierzmowanie i Eucharystia, jak już po części wspomniano, stanowiły dla neofitów i całej przyjmującej je wspólnoty jedną obrzędową całość. Poprzez te trzy lub dwa jakby etapy inicjacyjne, człowiek, który uwierzył, wchodził do wspólnoty wyznawców Chrystusa i Jego Kościoła.<sup>25</sup> Z biegiem jednak czasu wraz ze zmianami, jakie zachodziły w życiu chrześcijan i Kościoła, początkowa jedność inicjacyjna ulegała coraz to wyraźniejszej dezintegracji, odbijając się tak bardzo na chrześcijańskiej świadomości i teologicznym myśleniu. W konsekwencji taki stan doprowadził do całkowitego oddzielenia tych trzech sakramentów od siebie i to zarówno co do czasu ich udzielania, jak i w nauczaniu, o czym wspominają dialogi Kościołów siostrzanych.<sup>26</sup> W teologii i praktyce nauczania tych Kościołów podkreślano dotąd nie tyle istniejące między nimi relacje i związki, ile raczej odrębności i różnice. Tymczasem sakramenty te łączą się ze sobą w sposób bardzo zasadniczy i ścisły. Wprowadzają bowiem w jedno Chrystusowe misterium wcielenia, śmierci i zmartwychwstania, a także w zesłanie Ducha Świętego, które Jezus przyczynowo związał z paschalną tajemnicą

(por. J 16, 7). Ponadto z perspektywy chrztu dwa dalsze sakramenty: bierzmowanie i Eucharystia – pogłębiają stopniowo wcielenie w Chrystusa raz na zawsze dokonane w chrzcie.<sup>27</sup>

Pomijając w tym miejscu historyczne i teologiczne rozważania, przejdźmy do analizy dialogowych dokumentnych prawosławno-rzymskokatolickich, bowiem w objaśnieniu ścisłej relacji zachodzącej pomiędzy wszystkimi sakramentami inicjacyjnymi, ten dialog wydaje się być podstawowy i najważniejszy.<sup>28</sup>

Rozpocznijmy od Dokumentu monachijskiego (1982) zatytułowanego: „Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”, gdzie m.in. czytamy: „Chrystus, Syn Boży wcielony, który umarł i zmartwychwstał, jest jedynym, który przewyciężył grzech i śmierć. Mówić o naturze sakramentalnej misterium Chrystusa to przywołać na pamięć daną człowiekowi, a przezeń całemu kosmosowi, możliwość doświadczenia *hic et nunc* »nowego stworzenia«, Królestwa Bożego, za pośrednictwem rzeczywistości stworzonych i uchwytnych dla zmysłów”.<sup>29</sup> Właśnie w tym celu Ojciec posłał na świat swojego Syna, by w Duchu Świętym umożliwić odnowę zarówno jednostek, wspólnot, jak i całego kosmosu. W Dokumencie tym stwierdzono także: „Kiedy Kościół sprawuje Eucharystię, urzeczywistnia »to, czym jest« Ciało Chrystusa (1Kor 10, 17). Przez chrzest i bierzmowanie bowiem członki Chrystusa są namaszczone przez Ducha, wszczepione w Chrystusa. Przez Eucharystię zaś wydarzenie paschalne przechodzi w Kościół. Kościół staje się tym, do czego jest wezwany przez chrzest i bierzmowanie. Przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa wierni wzrastają w tym tajemniczym przeobstwieńczeniu, w którym dopełnia się [podkr. W.H.] ich przebywanie w Synu i Ojcu, przez Ducha”.<sup>30</sup> Ponadto Dokument ten, mówiąc o przebiegu eucharystycznej celebracji Kościoła lokalnego, stara się ukazać sposób aktualizacji koinonii w Kościele sprawującym Eucharystię, gdzie „koinonia jest równocześnie służebna i pneumatologiczna. Dlatego Eucharystia jest *par excellence* jej manifestacją. Całe zgromadzenie, każdy według swojej pozycji, jest sługą (*leiturgos*) owej koinonii; dokonuje się to przez Ducha Świętego”. Ponadto Dokument ten dodaje, że „Będąc darem Trójjedynego Boga, koinonia jest także odpowiedzią ludzi. Z wiarą pochodzącą od Ducha i Słowa wprowadzają oni w życie powołanie i misję, które otrzymali na chrzcie: stać się, każdy według swojego stanu, żywymi członkami Ciała Chrystusa”.<sup>31</sup> I to właśnie ujawnia w swojej istocie Eucharystia.

I wreszcie, doszukując się wzajemnej relacji pomiędzy sakramentami inicjacyjnymi, nie można nie zauważyć pogłębianego tu znaczenia katolicykości. A ponieważ chodzi tu o wzajemne uznanie katolicykości jako „zjedno-

czenia w pełni misterium”, dlatego dokument katolicko-prawosławny zwraca uwagę na jedność w tym samym przepowiadaniu (*kerygma*), a więc także w tej samej wierze. I właśnie ten wymóg ma już miejsce w chrzcie, lecz jeszcze bardziej dochodzi do głosu w eucharystycznej celebracji, co świadczy, że relacja zachodząca pomiędzy chrztem i Eucharystią także na odcinku koinonii i jej katolickości jest dopełniana i pogłębiana. Dopiero za tym może iść lub z tego wynikać: wola zjednoczenia w miłości (*agápe*) i w służbie (*diakonia*).<sup>32</sup>

Drugim niezwykle ważnym dokumentem uwypuklającym wzajemną ku sobie relację wszystkich inicjacyjnych sakramentów jest Dokument pt. „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła” (1987). Pomijając w tym miejscu istotny kontekst rzeczywistości wiary, gdzie wszystkie sakramenty, a zwłaszcza Eucharystia, stanowią jej proklamację, skonstatowano, że od samego początku udzielanie chrztu wiązało się z wyznaniem wiary, przez co Kościół lokalny przekazywał katechumenowi istotną treść nauki apostoelskiej.<sup>33</sup> Ponadto „w celebracji sakramentów każdy Kościół lokalny wyraża swą głęboką naturę. Pozostaje w ciągłości z Kościołem apostołów i w koinonii ze wszystkimi Kościołami, które podzielają jedną i tę samą wiarę oraz celebrują te same sakramenty”.<sup>34</sup> I właśnie dlatego w eucharystycznej koncelebracji sprawowanej pomiędzy przedstawicielami różnych Kościołów lokalnych (ku czemu prowadzą zresztą chrzest i bierzmowanie) w szczególny sposób ukazuje się tożsamość wiary, potwierdzona i umocniona przez sam akt sakramentalny.<sup>35</sup> Można więc powiedzieć, że dla przedstawienia relacji zachodzącej pomiędzy chrztem, bierzmowaniem i Eucharystią część pierwsza Dokumentu stanowi doskonałe tło i podstawę, by nie tylko ukazać jedność chrześcijańskiej inicjacji,<sup>36</sup> ale w tym świetle ująć kolejność, a w pewnym znaczeniu także sakramentalną spójnię, gdyż właśnie bierzmowanie jest tu przedstawione jako uwieńczenie chrztu, zaś Eucharystia jako dopełnienie obydwu. Także wspólne oświadczenie Jana Pawła II i patriarchy Antiochii Zakka I Ivasa w pełni potwierdza doktrynę wyrażoną w Dokumencie z Monachium i z Bari.<sup>37</sup>

Wreszcie w świetle tego ostatniego Dokumentu chrzest z wody i Ducha Świętego jest „uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz ponownym narodzeniem [się] przez łaskę”. Bierzmowanie to dar Ducha Świętego udzielony ochrzczoneму jako dar osobisty, natomiast Eucharystia godnie przyjęta, poprzez Komunię w Ciele i Krwi Chrystusa daje uczestnictwo w Królestwie Bożym, łącznie z przebaczeniem grzechów, udziałem w samym życiu Bożym oraz przynależnością do eschatycznej wspólnoty.<sup>38</sup> Te trzy sakramenty inicjacyjne „są tak ściśle z sobą złączone, że mocą Ducha doprowadzają wiernych do pełnej zdolności urzeczywistniania misji, przyna-

leżącej w świetle do całego zgromadzenia ludu chrześcijańskiego”.<sup>39</sup> W świetle powyższej wypowiedzi rysuje się nie tylko wspólny punkt patrzenia na rzeczywistość, zasługujący na uznanie w wydaniu katolickich i prawosławnych braci, ale i na ważną od strony doktrynalnej treści wzajemną więź i relację zachodzącą pomiędzy chrztem, bierzmowaniem i Eucharystią. Otóż w świetle analizowanego Dokumentu jeden sakrament prowadzi ku drugiemu, wieńcząc go i dopełniając. Ponadto istotne teologiczne momenty odnoszone do poszczególnych inicjacyjnych znaków sakramentalnych nie są sobie przeciwstawne, lecz brane komplementarnie objawiają i potwierdzają wzniosłość Bożej ekonomii, urzeczywistnianą w Kościele jako jednocząco-zbawczym dziele Trójjedynego Boga.

\* \* \*

Spośród wszystkich dialogów wypowiadających się na temat relacji zachodzących pomiędzy sakramentami chrześcijańskiego wtajemniczenia na szczególnie uznanie i podkreślenie zasługują dwa: rzymskokatolicko-prawosławny oraz rzymskokatolicko-luterański. Interesujący nas w tym wypadku pierwszy dialog, potwierdzając sakramentalność chrztu, bierzmowania i Eucharystii, mógł tym samym stwierdzić ich wzajemną relacyjność i spójność, przy czym dochodzi tu wyraźnie do głosu pewna etapowość, wyrażająca się nie tylko w ich uzupełniającym, ale dopełniającym działaniu zbawczym. Ponadto dostrzega się tu nie tylko wspólny punkt patrzenia dwóch siostrzanych tradycji na inicjacyjną jedność, mającą ważne znaczenie dla sakramentów głównych, branych w ich istotnych wymiarach, lecz także uwypukla się ich wzajemne ku sobie skierowanie, gdzie jeden sakrament prowadzi – zgodnie z pozytywną wolą Bożą – ku drugiemu, wieńcząc go i dopełniając. W każdym razie inicjacja jawi się tu jako dynamiczno-zbawczy proces, zaplanowany przez Boga samego dla jednania wierzących w Chrystusie i w założonym przez Niego Kościele.

Refleksja dialogujących stron została skupiona na fakcie, iż czymś zasadniczym w samej sakramentalnej strukturze omawianych zagadnień są: Słowo i Sakrament oraz ich wzajemna ku sobie relacja. Dzięki dialogom ekumenicznym doszło do zrewidowania trwających od czasów Reformacji dwu przeciwstawnych stanowisk: rzymskokatolicko-prawosławnego i ewangelickiego. W tym wypadku teologiczną refleksję potwierdzają w pełni prowadzone dialogi dwustronne, wyraźnie uwydatniające współlistnienie Słowa i Sakramentu. Właśnie w świetle teologicznych zbliżeń zbawienie realizuje się na takiej, a nie innej drodze: rzeczywistości Słowa i rzeczywistości Sakramentu, które przynależą do zasadniczych środków łaski. Cenne *novum*

stanowi szeroki kontekst historiozawczy dochodzący do głosu w trynitarno-chrystologiczno-pneumatologicznym i eklezjalnym charakterze omawianej relacji Słowa i Sakramentu. Zresztą niedocnienie jednej z tych dwu rzeczywistości było w przeszłości powodem zaistnienia dziwnego podziału na Kościoły Słowa i Kościoły Sakramentu, przez co pomniejszany był skarb samego objawienia. Dzięki dialogowi ekumenicznemu przewyciężony został nie tylko zadawniony spór istniejący pomiędzy tradycjami: z jednej strony rzymskokatolicko-prawosławną i starokatolicką, a z drugiej – Kościołami wywodzącymi się z Reformacji.

Z kolei na jedność sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia wskazują wzajemne odniesienia i ścisłe relacje zachodzące pomiędzy chrztem a bierzmowaniem oraz chrztem i bierzmowaniem a Eucharystią. Teologiczna refleksja ekumeniczna, uwydatniona także w doktrynalnych dialogach, postrzega chrzest jako pierwszy sakrament czy zaczątek zmierzający ku pełni życia w Chrystusie i Kościele. Sprawcą zaś tego wszystkiego jest Duch Święty, bowiem dzięki Jego mocy zespolenie ochrzczonego z Chrystusem staje się z ontologicznego – egzystencjalnym, a ponadto zaszczerpiony w chwili chrztu udział w funkcji kapłańskiej, królewskiej i proroczej zaczyna faktycznie owocować w bierzmowaniu. Dlatego tradycja rzymskokatolicko-prawosławną zawsze dostrzegała w bierzmowaniu oficjalną kontynuację dzieła rozpoczętego w sakramencie chrztu, uważając te dwa sakramenty łącznie z Eucharystią jako koronę i uwieńczenie jednego chrześcijańskiego obrzędu inicjacyjnego. I chociaż pomiędzy chrztem a bierzmowaniem nie ma więzi chronologicznej, to jednak istnieje ścisła łączność teologiczna ujmująca w jedno owe dwa wielkie etapy chrześcijańskiego wtajemniczenia. Ponadto relacja zachodząca pomiędzy chrztem a bierzmowaniem każe nam zwrócić uwagę na te sakramenty jako dające „bycie i życie w Chrystusie i Kościele”. Pogłębione zostaje przez to jednocześnie członkostwo Kościoła, które się w bierzmowaniu dopełnia. Przy czym dopiero Eucharystia doprowadza życie chrześcijańskie do szczytu, co w sposób ewidentny potwierdzają zwłaszcza uzgodnienia dialogowe rzymskokatolicko-prawosławne.<sup>40</sup>

Na koniec nadmienimy, że chrzest jest zawsze traktowany jako pierwszy etap inicjacyjnego procesu, bierzmowanie (konfirmacja) jako dopełnienie tego etapu, zaś Eucharystia – uwieńczenie całości chrześcijańskiego wtajemniczenia, a przez to utwierdzenie w wierze i łasce.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, t. 2, Lublin 1987, s. 203.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże, s. 204.

<sup>4</sup> Jest to Dokument Wspólnej Międzynarodowej Komisji Kościoła rzymskokatolickiego i prawosławnego (ortodoksji chalcedońskiej). Dokument opublikowano w „Service d'information” 64(1987), s. 86-91; tłum. pol. w: W. Hryniewicz, *Kościóły Siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 45-55.

<sup>5</sup> Por. DwÜ II, s. 544, n. (8); EOe III, s. 780, n. 1769.

<sup>6</sup> Dialog został opracowany przez Wspólną Komisję Mieszaną katolicko-prawosławną. Jego owocem jest Dokument pt. „Tajemnica Kościoła i Eucharystii w świetle misterium Trójcy Świętej”. Dokument opublikowano w: „Episkepsis” 277(1982) oraz w „Irenikon” 55(1982) 3, s. 350-362; zaś w języku niemieckim w „Una Sancta” 37(1982), s. 334-350. Ponadto prawie wszystkie dokumenty dialogowe w języku niemieckim opublikowano w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, t.1, Paderborn 1983, 1992<sup>2</sup>; t. 2, Paderborn-Frankfurt am Mein 1992 (odtąd skrót: DwÜ I i DwÜ II). Dokumenty w języku włoskim zostały zebrane w: *Enchiridion oecumenicum*, t. 1, Bologna 1994 i t. 3, Bologna 1995 (odtąd skrót: EOe I i EOe III). Tutaj zob. odnośnie do Dokumentu z Monachium: DwÜ II, s. 531-541, n. (1-14); EOe I, s. 1028-1033, n. 2183-2197.

<sup>7</sup> Wspólne oświadczenie opublikował Sekretariat dla Spraw Jedności Chrześcijan w „Information Service” 55(1984), 2-3, s. 61-64; zob. DwÜ II, s. 571-574, n. 1-10; EOe III, s. 867-871, n. 2006-2015.

<sup>8</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego* powołuje się tu na konstytucję papieża Pawła VI *Divinae consortium naturae* (15 VIII 1971 r.) oraz *Obrzędy wtajemniczenia chrześcijańskiego dorosłych*.

<sup>9</sup> C. Krakowiak, *Bierzmowanie w kontekście inicjacji chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 88(1977), s. 243; por. Z. Wit, *Rozwój rytu sakramentu bierzmowania w Kościele Zachodnim do 1596 r.*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5(1977), s. 91.

<sup>10</sup> Por. J. Ratzinger, *Kommentar zum II Kapitel Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, w: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, t. 2, Freiburg 1967, s. 515-518.

<sup>11</sup> B. Snela, *Chrzest i bierzmowanie jako sakramenty inicjacji chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 39(1969), II, s. 7.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 8; S. Czerwik, *Liturgia sakramentu bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego* (red. J. Kudasiewicz), Warszawa 1981, s. 158.

<sup>14</sup> Por. B. Snela, *Chrzest i bierzmowanie...*, art. cyt., s. 9.

<sup>15</sup> S. Czerwik, *Liturgia sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 163.

<sup>16</sup> C. Krakowiak, *Bierzmowanie...*, art. cyt., s. 244; por. B. Snela, *Chrzest i bierzmowanie...*, art. cyt., s. 9; S. Czerwik, *Liturgia sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 163.

<sup>17</sup> Por. C. Krakowiak, *Bierzmowanie...*, art. cyt., s. 244.

<sup>18</sup> Zob. S. Czerwik, *Liturgia sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 168.

<sup>19</sup> Jak już wspomniano, Dokument dialogowy nosi tytuł „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła”, zaś kontekst eklezjalny ukazany został w drugiej jego części: „Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego i ich relacja do jedności Kościoła”. – Zob. DwÜ II, s. 549-551, n. 37-53; EOe III, s. 788-791, n. 1798-1811.

<sup>20</sup> Por. DwÜ II, s. 549, n. 37; EOe III, s. 788, n. 1798.

<sup>21</sup> DwÜ, tamże.

<sup>22</sup> Por. DwÜ II, n. 42-43.45; EOe III, n. 1801 (2) – 1803.

<sup>23</sup> Analizowany dokument mówiąc o jedności trzech inicjacyjnych sakramentów, zawiera w sobie *ipso facto* jedność dwu pierwszych, choć udzielanych jakby dwuetapowo. – Por. DwÜ II, n. 48; EOe III, n. 1806.

<sup>24</sup> Por. DwÜ II, s. 572-573, n. 6; EOe III, s. 869, n. 2011.

<sup>25</sup> Por. A. Zuberbier, *Teologia wtajemniczenia chrześcijańskiego*, w: *Nowe życie w Chrystusie*, Warszawa 1973, s. 57.



<sup>26</sup> Zob. Dokument z Bari: „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła”; DwÜ II, s. 549-550, n.38 i 39; EOe III, s. 788, n. 1799 i 1800. Na kanwie tego dialogu zob. także: B. S n e l a, *Chrzest i bierzmowanie...*, art. cyt., s. 9-10.

<sup>27</sup> Por. A. Z u b e r b i e r, *Teologia wtajemniczenia...*, dz. cyt., s. 57; A. S k o w r o n e k, *Z teologii chrztu*, w: *Sakrament chrztu*, Katowice 1973, s. 46-47; E. B u l a n d a, *Spotkanie z Trójosobowym Bogiem*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, s. 125-132.

<sup>28</sup> Por. W. H r y n i e w i c z, *Kościół Siostrzane*, dz. cyt., s. 28.

<sup>29</sup> DwÜ II, s. 531, n. 1; EOe I, s. 1028, n. 2184.

<sup>30</sup> DwÜ II, s. 532, n. 4b; EOe I, s. 1030, n. 2187b.

<sup>31</sup> DwÜ II, s. 535, n.(8)2; EOe I, s. 1033-1034, n. 2191; tłum. pol. W. H r y n i e w i c z, *Kościół Siostrzane*, dz. cyt., s. 40.

<sup>32</sup> Por. DwÜ II, s. 538-539, n. (13)3b; EOe I, s. 1037-1038, n. 2197b; tłum. pol. W. H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 43.

<sup>33</sup> Zob. DwÜ II, s. 545-546, n. (17) i (20); EOe III, s. 783-784, n. 1778 i 1781.

<sup>34</sup> DwÜ II, s. 547, n. (23); EOe III, s. 784-785, n. 1784.

<sup>35</sup> DwÜ II, n. (24); EOe III, s. 785, n. 1785.

<sup>36</sup> Zob. DwÜ II, s. 549, n. (37); EOe III, s. 788, n. 1798.

<sup>37</sup> Por. DwÜ II, s. 572-573, n. 6; EOe III, s. 869, n. 2011. Nadmienmy także, że w całej pełni, choć nie ma o tym mowy wyraźnie, potwierdza wzajemną relację zachodzącą pomiędzy sakramentami inicjacyjnymi multilateralny dokument z Limy (1982 r.).

<sup>38</sup> DwÜ II, s. 549, n. 37; EOe III, s. 788, n. 1798.

<sup>39</sup> DwÜ II, n. 38; EOe III, s. 788, n. 1799.

<sup>40</sup> Nie pomijają relacji zwłaszcza chrztu do Eucharystii dialogi prowadzone przez tradycję rzymskokatolicką z Kościołami poreformacyjnymi, a szczególnie z tradycją ewangelicką oraz anglikańską. Owa relacja daje się także zauważyć w dialogach z Uczniami Chrystusa, anglikanów z reformowanymi, luteranów z metodystami czy baptystów z reformowanymi. Każdy z wymienionych dialogów na swój sposób stara się ową relacyjność głównie chrztu do Eucharystii uwypuklić, czyniąc to w różnych kontekstach teologicznych refleksji, przy czym pewnym zwornikiem dającym się wyraźnie zauważyć jest rzeczywistość wiary prowadząca ku rzeczywistości łaski.

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB

## DWIE MĄDROŚCI W SŁUŻBIE CZŁOWIEKA

Zawołanie *Humana divinis* spontanicznie naprowadza myśl nie tylko na dwa sposoby istnienia – immanentny i transcendentny, ale i na dwa etosy: ludzki i Boski. Herb Dostojnego Jubilata bpa Romana Andrzejewskiego wskazuje na wymiar posługi biskupiej, w której zawarty jest *munus* łączenia tego, co ludzkie, z tym, co Boskie. Istotę tej posługi oddaje również trafnie łaciński termin *pontifex*. W kontekście bliskim filozofom *pontifex* może oznaczać spinanie dwóch brzegów istnienia: stworzonego – przygodnego z Boskim – koniecznym; w świetle zaś, do którego przyzwyczajeni są teologowie, *pontifex* widziany jest jako przedłużenie ręki wyciągniętej przez Zbawcę ku potrzebującemu zbawienia. Dla owocności tej posługi *pontifex* otrzymał święty posag święceń (*sacer dos*). Nikt bardziej dosłownie nie dotyka jednocześnie *humana* i *divina* niż ten, na którego barkach spoczęła „pełnia władzy” kapłańskiej.

W niniejszym artykule pragniemy się skupić na łączeniu tego, co ludzkie, z tym, co Boskie, na gruncie biblijnym, a konkretnie chodzić będzie o przedstawienie skutków spotkania dwóch mądrości, należących do różnych porządków: do kultury opartej na filozofii – inspirowanej potęgą greckiego rozumu (porządek przyrodzony) i kultury biblijnej – kształtowanej przez umysł oświecony Objawieniem (porządek nadprzyrodzony). Obrany temat – zawężony wprawdzie do mądrości – nie ogranicza się tylko do biblijnej literatury mądrościowej, ma zarówno etap wstępną, jak i zstępną. Etap wstępny to równoległe dzieje kultury greckiej i biblijnej ludu Pierwszego Testamentu, a etap zstępny – dzieje ludu Nowego Testamentu obecnego w świecie grecko-rzymskim, jako zaczyn cywilizacji miłości.

### 1. Ateny i Jerozolima – dwa światy obok siebie

Nie będzie błędem ani przesadą, jeśli się określi Ateny i Jerozolimę jako dwa światy istniejące „obok siebie”. Łatwej wtedy dokonać pewnych porównań.

Wśród podobieństw pomiędzy Helladą i biblijną Palestyną na pierwszym miejscu należy wymienić wspólne środowisko śródziemnomorskie. Tak samo ubogi, surowy i górzysty krajobraz, cień drzew oliwnych i pinii, soczysta zieleń winorośli i kwiatów na wiosnę. Skąpe zapasy wody i dużo słońca, konieczność zmagania się o pożywienie, a z drugiej strony przestrzeń zewsząd otwarta na zagrożenia zewnętrzne (bandy z pustyni czy okręty pirackie), ka-zały mieszkańcom obu tych zakątków Morza Śródziemnego uciekać się do przemysłności, rozwijały w nich nawyk przewidywania, ostrożności, swoistą mądrość praktyczną, jakże użyteczną w codzienności, więcej – zbawienną w tak wielu prozaicznych sytuacjach. Nie może więc dziwić, że chociaż pochodzący z dwóch różnych szczepów ludzkości – jedni z indoaryjskich plemion, drudzy z kręgu semickiego – rozwinęli bardzo silną cywilizację praktyczną, istotną w walce o przetrwanie. Symptomem praktycznego instynktu zarówno zachodnich Semitów, jak i Achajów było opracowanie alfabetu przez Fenicjan, później zaadaptowanie go przez Żydów i Hellenów, a także wynalazek pieniądza. Były to istotne nowości, którym obie wspólnoty zawdzięczały niezmiernie wiele.

Drugie podobieństwo jest już innej natury. Śledząc dzieje Greków i Żydów, daje się dostrzec swego rodzaju paralelizm ich historii. Mniej więcej w tym czasie, kiedy Achajowie zdobywali Troję, a Filistyni, inni potomkowie mieszkańców Hellady, potem Krety (Kaftor), kolonizowali Dolinę Nadmorską, Jozue obchodził z trąbami Jerycho, a później podbijał górzyste regiony Kanaanu (2 poł. XIII w. przed Chr.). Przez siedem wieków oba te narody pozostawały w uścisku zapaśniczym, każdy z nich wiedział, że stawką było przetrwanie. Filistyni znikli ostatecznie z horyzontu historii w VI w. przed Chr. w następstwie inwazji Nabuchodonozora. Pozostały po nich ruiny miast, które zasiedlali, naczynia i narzędzia, których używali, i egipska nazwa ziemi, którą zamieszkiwali, i którą to nazwę upowszechnił Herodot jako „Palestynę”.

Grecja, swoista efemeryda struktur plemiennych i demokracji miast (*polis*), wypracowała archetyp samorządności, a w pewnym momencie swych dziejów (V w. przed Chr.) rodzaj symbolicznego centrum – amfiklionię<sup>1</sup> opartą o sanktuarium Apolla na wyspie Delos, jak gdyby starożytny embrion przyszłej zjednoczonej Europy. Chociaż amfiklionia nie okazała się trwała z powodu politycznego egoizmu Aten, to jednak świadczyła dobitnie o potrzebie jedności i wspólnoty nie tylko na użytek polityczny. Dla Izraela, narodu również o dość luźnej więzi dwunastu pokoleń, centrum-symbolem jedności była Arka Przymierza, a po zajęciu Kanaanu – miejsce jej przebywania, a więc najpierw sanktuarium w Betel, później Szilo, wreszcie świątynia na górze

Syjon. U obu narodów, Greków i Żydów, zauważa się ponadto dążność silniejszych do narzucania słabszym wspólnotom – miastom/pokoleniom – własnych interesów i praw. W Grecji były to Ateny, w Izraelu – pokolenie Judy.

Innym punktem podobieństwa obu narodów był specyficzny stosunek do obcych. Ksenofobia nie była Helladzie obca, ale w tym względzie Ateny się wyróżniały. *Metoi* – to druga kategoria mieszkańców. W okresie największej świetności i potęgi Aten uchwalono prawo zakazujące małżeństw obywateli z obcymi kobietami, pod sankcją pozbawienia urzędu (451 r. przed Chr.). *Atimia* – tak się nazywało to prawo przeciw obcym – dosięgła samego Peryklesa.<sup>2</sup> Z powodu Aspazji, kobiety spoza wspólnoty ateńskiej (pochodziła z Miletu), którą wziął za żonę, znalazł się z kłopotach prawnych, nie mówiąc o pręgierz opinii publicznej.<sup>3</sup> Podobną awersję do obcych i do małżeństw mieszanych dostrzegamy w biblijnym Izraelu. Wprowadzony w ramach reformy Ezdrasza-Nehemiasza zakaz zawierania małżeństw z kobietami z obcego środowiska i nakaz rozwiązania już istniejących związków mieszanych (poł. V w. przed Chr.) może być słusznie postrzegany jako wykładnia stosunku Żydów do wszystkiego, co heterogeniczne. Skądinąd wszak wiadomo – o tym mówi Pismo Święte, podobnie jak archiwa z Elefantyny – że praktyka małżeństw mieszanych, mimo reformy Ezdrasza-Nehemiasza, istniała zarówno na ziemi Izraela, jak i w diasporze. Izrael pozostał krytycznie otwarty na wartości nadrzędne obecne w innych kulturach, czego wyrazem był proces asymilacji m.in. materiału mądrościowego Egiptu i Mezopotamii.<sup>4</sup>

Podobieństwo pomiędzy światem greckim a żydowskim czasów biblijnych można dostrzec także w zakresie prawa i podejścia do niego. Z jednej strony oba środowiska uznawały realność porządku wiecznego, którym kierował się świat boski (w Grecji była to Tyche, później w Rzymie Fortuna, w świecie zaś biblijnym – Tora, później Mądrość), z drugiej przyjmowały one zasadę demokracji, czyli stanowienie prawa przez samą społeczność. W tym miejscu należy uczynić istotne uściślenie. W Grecji o jakiejś demokracji można mówić tylko w Atenach; jej wyrazem było prawo obywateli do wolnych wyborów oraz prawo gminu (*demos*) do odwołania wybranych na mężów stanu. Natomiast w Izraelu, chociaż za czasów swej suwerenności był monarchią, król nie był władcą absolutnym. Nie tylko że nie był bogiem, jak u narodów ościennych (był adoptowanym synem, pomazańcem i przedstawicielem Boga, jedyne Króla Izraela), lecz był poddany tym samym przykazaniom, co ostatni z jego poddanych. Przekonał się o tym i Saul, i Dawid, i inni monarchowie, gdyż prorocy – ludzie z charyzmatem autentycznej wykładni woli Boga Izraela – wykazywali bez ogródek również królom popełniane niesprawiedliwości.

Zainteresowanie etyką, czyli oceną ludzkich czynów, widoczne jest zarówno w Grecji, jak i w Biblii. Czy to będzie Pitagoras, Sokrates, Platon, czy przede wszystkim największy z myślicieli starożytności, Arystoteles, wszyscy oni poświęcili zagadnieniom etycznym wiele stronic swych dzieł.<sup>5</sup> To Grecy wypracowali system etyczny, dla którego podstawą było sumienie (*syneidesis*), zaś wśród cnót kluczowe miejsce zajęły umiarkowanie, roztropność, sprawiedliwość i męstwo (tzw. cnoty kardynalne, por. Mdr 8, 7). Dobro, niezależnie od tego, jak je rozumiano w wymiarze szczegółowym, było dla Greków kryterium racjonalnego postępowania, fundamentem praktycznej mądrości, wspólnej wszystkim narodom jak ówczesny świat zamieszkały szeroki. W Biblii Starego Testamentu, jak zresztą później w Nowym Testamencie, spotykamy nie tylko przykłady cnotliwego i nagannego życia, katalogi cnót i wad, wypowiedzi o łasce i grzechu, ale wspomnieć należy o najbardziej znanym zestawie przykazań, zwanym Dekalogiem (zob. Wj 19, 2-17; Pwt 5, 5, 6-21). Do najbardziej charakterystycznych „nowości” moralnych Biblii należy miłość jako motywacja działania człowieka wobec Boga i człowieka, oraz miłosierdzie w odniesieniach do drugiego człowieka. Nie wchodząc w szczegóły, można zasadnie powiedzieć, że Biblia to księga pouczeń moralnych, z których wieki czerpią światło i mądrość.

Weźmy pod uwagę wreszcie bodaj najbardziej charakterystyczny dla obu kultur fenomen – zdolność do interpretacji otaczającej człowieka rzeczywistości, czy to będzie świat zjawisk, czy też wydarzeń. I Grecy, i Żydzi patrzyli na świat oczami ludzi ciekawych, zdziwionych, inteligentnych. Jednak rzucające się w oczy podobieństwa obu środowisk nie mogą przysłonić różnicy w zakresie interpretacji świata, czy to w jego postaci dostępnej bezpośrednio – empirycznie, czy pośrednio – intuicyjnie. Intelktualny niepokój dla obu środowisk był punktem wyjścia nie tylko dla etycznej oceny ludzkiego działania, ale i do próby wyjaśniania istnienia świata i historii. W ten sposób narodziła się w Grecji filozofia, a w Izraelu – teologia.

Grecka filozofia, czyli „miłość mądrości” początkowo była tylko zespołem pewnych praktycznych umiejętności, określała postawę wobec życia i pod tym względem nie różniła się od mądrości Egiptu, Mezopotamii, innych ludów semickich Bliskiego Wschodu. Ponieważ bogowie byli uważani we wszystkim za doskonalszych od ludzi, przeto również mądrość musieli posiadać w stopniu doskonalszym. Ludzie zaś o tyle mogli być mądrzy, o ile otrzymali ją od bogów jako dar. Z czasem mądrość grecka przyjęła znaczenie bardziej teoretyczne, obejmując także poglądy na świat, ale dopiero z trójką największych filozofów starożytności: Sokratesa, Platona i Arystotelesa mądrość stała się kluczem do rozumienia świata, a jeszcze dokładniej – kon-

templacją jego pierwszej przyczyny. Istotę podejścia Greków do rzeczywistości wyraża uwaga, że najpierw zadawali pytanie „dlaczego?” (gr. *dia ti*), interesowali się przyczyną (gr. *arche*) istnienia rzeczy i zjawisk, dalej ich istotą i przypadłościami, wreszcie celowością. Dla Żydów kluczem do poglądów na świat było założenie, że jest jeden Bóg, którego istotą jest istnienie (zob. Wj 3, 14), który wszystko stworzył,<sup>6</sup> od którego wszystko zależy i ku któremu wszystko zmierza. W tym duchu myśląc, Żydzi pytali „po co?”, czyli o celowość najpierw wydarzeń, a dopiero potem rzeczy. Nie byli wyznawcami ani dualizmu metafizycznego, ani politeizmu. We wszystkim upatrywali metafizyczną dobroć, którą wszystkie byty również zawdzięczają Bogu (zob. Rdz 1, 3n).<sup>7</sup>

Również zasadniczą różnicę zauważa się w podejściu do opisu dziejów, które najpierw Hekateusz, a po nim Herodot nazwał „badaniem” (gr. *historie*), a które Izrael traktował jako „miejsce” (gr. *topos*) objawienia się Boga.<sup>8</sup> Greckie „historie” były pisane dla zaspokojenia ciekawości, podczas gdy teksty „historyczne” Pisma Świętego miały za cel ukazać działanie Boga w świecie, poprzez dzieje ludzi i narodów ukazać „mądrość” lub „szaleństwo” ich czynów. Historie biblijne wzywają człowieka, aby „bał się” Boga, to znaczy, aby uznał Jego autorytet jako Pana światów, Reżysera dziejów i Sędziego serc; Izraela zaś nawoływały, aby ufał swemu Bogu, chodził Jego drogami i był Jego świadkiem wobec pogan (por. Syr 36, 3).

Racjonalizm grecki był reakcją na mitologię, która swoje korzenie wywodziła z zamierzchłych przeświadczeń religijnych, dodając do nich coraz to nowe podania o życiu bogów na Olimpie. Wzorowała je na ludzkim etosie, na legendach i baśniach. Patrząc na spuściznę mitologiczną świata pogańskiego, można w niej odczytać tęsknotę za prawdą, dobrem i życiem. To jak gdyby szukanie po omacku Absolutu, na którego duch ludzki ze swej natury jest otwarty, i który jako jedyny – skądinąd to dzisiaj wiemy – jest w stanie ukoić niepokój ludzkiego serca. Rzeczywistość ta pozostawała wszakże niedostępna, i stąd nieznaną, światu pogańskiemu. Szczeliną, przez którą zaczęło się sączyć na świat światło z wysoka, stał się Izrael. Bóg objawił się temu narodowi jako Istota Duchowa, Osoba, Życie, Stwórca i Pierwsza Przyczyna wszystkich bytów. Dlatego Jego objawienie się można, i należy, odczytywać jako wyjście naprzeciw tęsknocie ludzkiego ducha, której człowiek dawał wyraz przez całe wieki na różny sposób, nie tylko w twórczości literackiej, ale i w tym szczególnym nurcie jej treści, który określamy jako mit, czyli „pewien pierwotny sposób wyrażania treści najgłębszej”.<sup>9</sup> Jeśli wziąć pod uwagę, że przebudzenie świadomości religijnej Greków i Izraelitów nastąpiło mniej więcej równoległe, to można zaryzykować stwierdzenie, powołując

się na niezwykle trafną metaforę Jana Pawła II, że dwa skrzydła, na których duch ludzki zaczął się wznosić ku kontemplacji prawdy, rozwinęły się jednocześnie (FR, 1).

Zbierając wnioski z przytoczonych porównań pomiędzy światem greckim okresu klasycznego i równoległym czasowo światem biblijnym, można je ująć – wyprzedzając wątki trzeciej części niniejszego artykułu – w formie cytatu z mowy św. Pawła na Areopagu: „Ateńczycy! Widzę, że jesteście ludźmi pod każdym względem bardzo religijnymi. Przechodząc bowiem widziałem czczone przez was bóstwa. Natrafiłem też na ołtarz z napisem: »Nieznanemu Bogu«. Ja właśnie głoszę wam Tego, którego wy, nie znając, czcicie” (Dz 17, 22-23).<sup>10</sup> Spójrzmy teraz, jak się przedstawiała sytuacja w następnym okresie, hellenistycznym, który – jak wiadomo – był efektem rozprzestrzenienia się greckiej kultury na podbite przez Aleksandra Wielkiego kraje i narody i nazwą którego obejmuje się czasy aż do podboju Egiptu przez Rzym (30 r. przed Chr.).

## 2. Aleksandria – skrzyżowanie dróg

Podbój dokonany przez Aleksandra Wielkiego znanego podówczas mieszkańcom Basenu Morza Śródziemnego świata miał się okazać o wiele bardziej trwały i dalekosiężny na płaszczyźnie kultury niż na płaszczyźnie militarnej i politycznej. Co nie udało się Persom, to zrealizował wychowanek Arystotelesa i wyznawca bogów wszystkich podbitych narodów.

Aleksander nie był Grekiem. Pochodził z Macedonii, z narodu, który zamieszkiwał tereny Półwyspu Bałkańskiego sąsiadujące z północno-zachodnim zakątkiem Morza Egejskiego i dopiero za Filipa II Macedońskiego (359-336 przed Chr.) stał się potęgą militarną. Macedonia po bitwie pod Cheroną (338 r. przed Chr.) wchłonęła skłócone helleńskie miasta-państwa, które nie były w stanie oprzeć się sile sąsiada z północy. Podboje Filipa II i militarne dokonania jego następcy i syna, Aleksandra (336-323 przed Chr.), zapoczątkowały zmiany ówczesnego świata, ale najbardziej pod ich wpływem zmieniła się ludzka dusza. Z Aleksandrem nastał czas kultury greckiej zwanej hellenistyczną, jako synteza elementów rodzimych podbitych narodów z dominacją kultury greckiej.<sup>11</sup> Za sprawą oręża zostało rozpowszechnione światło, które zabłysło u stóp Akropolu pod czułą opieką jasnoockiej Ateny – patronki mądrości. Podbity przez Aleksandra świat stał się wspólnym domem zamieszkujących go narodów (gr. *oikoumene*), a język Hellenów z wybrzeży Morza Egejskiego mową jego mieszkańców – wspólnym językiem (gr. *koine dialektos*). Jednakże centrum hellenistycznego świata już nie były Ateny, stała się nim Aleksandria – nowa stolica Egiptu. Teraz zamieszkać w Aleksandrii

oznaczało nobilitację – ze względu na bliskość wszystkiego, co nowe, zdolne oświecić umysł, zapłodnić myśl i uskrzydlić ducha.

O ile z jednej strony czasy hellenistyczne kontynuowały dziedzictwo okresu klasycznego przede wszystkim w zakresie sztuki, to z drugiej strony podbity Wschód (należy tu wliczyć także Egipt) włą się w świat grecki szeroką falą swego bogactwa i oryginalności. Wpływy te szczególnie ostro zaznaczyły się na gruncie religii. Modne stały się praktyki o charakterze inicjacyjnym. Dzięki wschodnim mitologiom rozpowszechnił się kult Mity, Izydy, Tammuza, Kybeli, królów zaczęto zaliczać po śmierci do grona istot boskich (apoteoza).<sup>12</sup> Również w refleksji filozoficznej pojawiły się nowości: filozofowie zaczęli się skupiać na mądrości jako stylu życia (stoicy, epikurejczycy, hedoniści, wyznawcy pitagoreizmu). Pojawił się też gnostycyzm, który – jak się miało później okazać – ubóstwiał wiedzę, przyznał jej rolę zbawicielki, a jako drogę do zbawienia wskazywał wtajemniczenie.<sup>13</sup> Powrócimy do tego wątku jeszcze raz w trzeciej części.

Ze zrozumiałych względów wśród przedstawicieli podbitych narodów, szukających w Aleksandrii uśmiechu fortuny, nowych przygód i olśnień, nie zabrakło Żydów. Obecni przy skrzyżowaniach wszystkich szlaków komunikacyjnych, i w Aleksandrii szukali łaskawszego losu. Istotnie, ich dola pod Lagidami z Egiptu była bardziej znośna, niż pod Seleucydami z nad Orontes. W zamian mieli zostawić Egipcjom i światu bezcenny spadek w postaci ksiąg biblijnych w języku *koine* (Septuaginta), bogatą literaturę pozabiblijną oraz własną historię nabrzmiałą napięciami, konfliktami, zbrojnymi powstaniem. Ludzkie tworzywo języka stało się narzędziem przekazu Objawienia tym, co szczerym sercem szukają Boga.

Ważniejsze dla nas w tej chwili jest jednak to, do czego doszli Żydzi aleksandryjscy w swej refleksji religijnej i filozoficznej. Najpierw wypada zaznaczyć, że w nowym kulturowo środowisku powtórzył się fenomen znany z poprzedniego okresu dziejów Izraela: pryncypialne odrzucenie pogańskich treści religijnych i światopoglądowych, przy daleko idącej jednocześnie absorpcji wartości ogólnoludzkich oraz form pojęciowych. Traktowanie tychże wartości jako dziedzictwa wspólnego wszystkim rasom i religiom oraz języka jako narzędzia komunikacji jest jedną z cech charakterystycznych kultury żydowskiej.<sup>14</sup> Do pojęć ilustrujących ów proces absorpcji u Żydów należy mądrość.

Grecka *sofia* nie oddaje adekwatnie treści hebrajskiego terminu *hokmah*. Tytułem wstępu zaznaczmy w tym miejscu, że *hokmah*, oprócz przymiotów greckiej mądrości praktycznej i teoretycznej, w rozumieniu Żydów posiada cechy własne: ma udział w dziele stworzenia jako jego wzór i przyczyna



sprawczo-narzędziowa, realizuje zamierzony przez Boga plan zbawienia, udziela się ludziom szlachetnym, szczerze jej szukającym. Posiada cechy osoby, stąd przez jednych uważana jest za personifikację wartości duchowych, przez innych za hipostazę Boga, z którym pozostaje w ścisłej komunii.<sup>15</sup> Gdzie szukać potwierdzenia i poszerzenia wiadomości odnośnie do powyższych stwierdzeń?

Wykład na temat natury i przymiotów Mądrości znajdujemy w biblijnej literaturze dydaktycznej, w apokryfach, a także w pismach Filona z Aleksandrii oraz Józefa Flawiusza. O ile ten ostatni nawiązuje w swych dziełach do poglądów filozoficznych mimochodem (bliski jest mu stoicyzm), to Filon, czołowy filozof żydowski starożytności, wyraźnie platonizuje. Podziela pogląd, iż istnieje daleko idąca zbieżność pomiędzy konstrukcją świata według Platona a koncepcją żydowską: Bóg-idea-świat. Filon w miejsce słowa *hokmah* wprowadził drogi Platonowi termin *Logos*. *Logos* miał pełnić w systemie Filona rolę ogniwa przejściowego pomiędzy Bogiem a światem stworzonym. Będąc emanacją Boga, Jego słowem, *Logos* był tym samym przyczyną (*Arche*) istniejącego świata niewidzialnego (duchów, bytów doskonałych) i widzialnego (bytów mniej doskonałych). Będąc zasadą i celem stworzenia, *Logos* jest przewodnikiem po drogach Bożych, przekazicielem objawienia, i tylko przez niego możliwy jest przystęp do Boga. *Logos* też pełni rolę pośrednika i sprawcy zbawienia. *Logos* u Filona zajmuje to samo miejsce i pełni tę samą rolę, co w innych tekstach biblijnych i w apokryfach Mądrość – *Sofia*. Wysiłek Filona, by powiązać dwie kultury, grecką i żydowską, należy niewątpliwie do najbardziej znamienitych zjawisk intelektualnych żydowskiej starożytności.<sup>16</sup> Do terminu drogiego i kluczowego zarazem dla systemu Filona nawiąże później Prolog IV Ewangelii. Istotniejsze jest dla nas to, co na temat mądrości mówią karty Starego Testamentu epoki hellenistycznej.

Tematowi mądrości szczególnie wiele miejsca poświęca Stary Testament, a w jego obrębie przede wszystkim księgi zwane dydaktycznymi, oraz dłuższe passusy w innych księgach.<sup>17</sup> W zasadzie można bez obawy błędu postawić tezę, że wątek sapiencjalny przenika wszystkie warstwy tekstu Starego Testamentu, chociaż – jak woda w źródłach – wybija na powierzchnię w księgach formalnie poświęconych mądrości szczególnie wyraziście. Jednakże czy to będzie poemat o Mądrości w Prz 8 i Syr 24, czy Hiob 28, Bar 3, 9 – 4, 4, czy wreszcie Mdr 7-9, z wszystkich tych tekstów wyłania się portret Damy-Mądrości, której natura, charakter i przymioty wymykają się „rylcowi biegłego pisarza” (Ps 45, 2), palecie malarza i pióru wytrawnego teologa. O istocie Damy-Mądrości można w przybliżeniu tylko powiedzieć,

że jakkolwiek przypisywane są jej cechy osobowe, jakkolwiek przedstawiana jest jako „natchnienie” dzieła stworzenia i jakkolwiek przebywa z Bogiem, dzieląc Jego tron, to jednak nie dzieli z Nim natury, nie jest istotą Boską. Dama-Mądrość z jednej strony jest jednym atrybutów Boga, a z drugiej pozostaje Jego pra-stworzeniem, wyposażonym w przymioty istoty doskonałej, stąd wzór dla ludzi, przedmiot ich pragnień i poszukiwań, jest drogą do Boga. U niej jest sekret życia szczęśliwego, więcej – rękojmią nieśmiertelności. „Kto ją znajdzie, ten znajdzie życie i uzyska łaskę u Pana” (Prz 8, 35). Przymioty Mądrości w Mdr 7, 22n (jest ich 21) stawiają ją na szczycie wszystkich wartości. Cenniejsza niż złoto, srebro i drogie kamienie, niż zdrowie i uroda – Mądrość jest ich źródłem, zasługuje na wyłączność (por. Mdr 7, 8nn). W porządku doczesnym ponadto Mądrość jest reżyserką historii. Izrael zawdzięcza Mądrości charyzmatycznych praojców oraz ocalenie od zagłady w Egipcie (Mdr 10-19). Wiernym aż do męczeństwa ona zapewnia nieśmiertelność, pokrzywdzonym przez los ręczy nadzieję rehabilitacji (Mdr 3-4).

Mądrość ukazana jest też jako Prawo-Tora (Bar 4, 1), gdyż na pewnym etapie refleksji religijnej została utożsamiona z Torą. Izrael okazuje się narodem wielkim, ponieważ ma Torę, źródło jego mądrych praw (zob. Pwt 4, 6-8). Będąc wykładnią Mądrości odwiecznej, Prawo jest siłą żywotną Izraela. Mądrze przeto postąpił Salomon, modląc się o mądrość, aby mógł sprawiedliwie rządzić ludem Jahwe (Mdr 7, 8-12; 1Krl 3, 9; por. Syr 37, 15). Z jego przykładu powinni korzystać sędziowie i królowie (Mdr 1, 1; 6, 1n). Bez mądrości wszelkie zabiegi władców są nietrwale, jak dom budowany na piasku, jak wszystkie dzieła Głupoty. Przekonywał się o tym Izrael, ile razy odchodził od Mądrości, od kierowania się jej radami (Bar 3, 9 – 4, 4). Ku przestrodze odbiorców autor Prz 9 Mądrości przeciwstawia Głupotę, Damę również zwołującą na ucztę, ale z kradzionej wody i chleba, a jej towarzystwo prowadzi do zguby i śmierci. To jaskrawe przeciwstawienie rozpoznajemy w konkretnym życiu codziennym. Jak bowiem Mądrość można rozpoznać w „dzielnej niewieście” (Prz 31, 10-31), tak w „obcej kobiecie” (Prz 5; 7) alegorię niemoralności i bałwochwalstwa, czyli Głupotę.<sup>18</sup> Głupotą jest nie słuchać przykazań, szczytem zaś postępowania niemądrego – oddawać stworzeniom cześć należną Bogu (Mdr 11-15; por. Rz 1, 18-32).<sup>19</sup> *Hokmah* mieni się kaskadą światła i odcieniami wszystkich barw. Kontemplując jej piękno, można uchwycić tylko jeden szczegół na raz, wszakże w jego tęczy można dostrzec refleksy innych jej przymiotów.

Tak więc *Torah* – *Hokmah/Sofia* – *Logos* to kolejne etapy onomastycznej metamorfozy tej samej tajemniczej rzeczywistości, od której wędrug Greków zależy, w takim lub innym stopniu, udane, szczęśliwe życie czło-

wieka, los świata, a nawet jego istnienie. Dla Żydów Mądrość to hipostaza Boga, objawienie *ad extra* Jego przymiotów i „stylu” działania, ale także zasada harmonii stworzenia i gwarancja szczęśliwego życia. Starotestamentowe objawienie odnośnie do Mądrości okaże się za sprawą chrześcijaństwa „przejściem” i pomocą do zrozumienia, kim jest Jezus Chrystus, Syn Boży i wcielone Jego Słowo (J 1, 14).

### 3. Po krańce ziemi

Nowy Testament wpisuje się w nurt tradycji mądrościowej, którą mogliśmy poznać badając jej starotestamentowy etap. Na jego kartach jest mowa o przebiegłości lisa i przebiegłości Heroda, o mądrości faryzeuszy i filozofów, o potrzebie łączenia w sobie prostoty gołębia i roztropności węża; wspomniana jest mądrość praktyczna i teologiczna, paradoks mądrość/głupstwo, nawet szaleństwo; wreszcie Mądrość – Słowo Wcielone.

Jezus jako *Logos* i *Sofia* jest tematem przepowiadania pierwotnego Kościoła.<sup>20</sup> Ewangelie synoptyczne przedstawiają Jezusa jako Kogoś wyróżniającego się mądrością od początku. Takim ukazuje Go Łukasz, mówiąc o Nim jako o dziecku i gdy ukazuje Go jako 12-letniego młodzieńca w dyskusji z uczonymi w Piśmie, cieszącymi się niekwestionowanym autorytetem uczonych i mędrców (Łk 2, 40.47.52). Później, podczas publicznej działalności, wiele razy da niezbite dowody charyzmatu mądrości i połączonych z nią roztropności, inteligencji, rozwagi i dyplomacji. Swoim wyczuciem ducha Pisma przewyższa znawców jego litery, nic więc dziwnego, że pytano: „Skądże On to ma? I co to za mądrość, która jest Mu dana?” (Mt 13, 54; Mk 6, 2). Jezus jest świadom dwojakiej postaci mądrości: tej czysto ludzkiej i tej będącej darem od Boga. Pierwsza opiera się na wnioskowaniu, kalkulacji, przewidywaniu, podczas gdy druga polega na pełnym prostoty zawierzeniu słowu Bożemu, jako posłańcowi Jego mądrości. Sam naucza jak prawdziwi mędracy, którzy zostawili swoją spuściznę w postaci przysłów, przypowieści, rad i pouczeń; za ich sumę można śmiało uznać Kazanie na górze (Mt 5-7) i nauczanie w przypowieściach (Mt 13). Ale tylko ludzie bogobojni są w stanie przyjąć Jego nauczanie, chociaż nie brak i grzeszników pragnących szczerze się nawrócić. Dlatego wysławia Ojca, że swoją prawdę zakrył przed „mądrymi i roztropnymi”, a objawił „prostaczkom” (Mt 11, 25; Łk 10, 21). Oczekuje też posłuszeństwa i otwarcia na Jego nauczanie, gdyż jest Kimś więcej niż Salomon – uosobienie mądrości ludzkiej (Mt 12, 42; Łk 11, 31). Dar mądrości otrzymają idący za Nim (Łk 21, 15). Jezus mówi słowami Mądrości: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was ochłodzę” (Mt 11, 28n; por. Syr 24, 19). W Prologu IV Ewangelii (J 1, 1-18)

Jezus został ukazany jako *Logos* zarówno w swej preegzystencji jak i w tajemnicy Wcielenia.<sup>21</sup> Nie tylko „jest mądry”, ponieważ zna Boga i kieruje się Jego Mądrością, On jest Mądrością, i o tyle przewyższa Panią-Mądrość z ksiąg sapiencjalnych, o ile uczestnictwo w naturze Boga jako Jego Syn przewyższa jej hipostatyczny obraz.

Poza Ewangeliami najwięcej uwagi tematowi mądrości poświęca święty Paweł. Zapisane one zostały m.in. w *Dziejach Apostolskich*. Można przyjąć, że przemówienia włożone w usta protagonistów *Dziejów* oddają zarówno treść pierwotnej kerygmy, ich własne myśli, jak i sytuacje pierwotnego Kościoła. Mowy Apostołów przed prześladowającymi ilustrują ponadto, jak sprawdzała się na co dzień obietnica Chrystusa, że głoszący Ewangelię, w chwilach prześladowania otrzymają mądrość, której nie będą mogli sprostac ich przeciwnicy (Łk 21, 15). Takim było przemówienie diakona Szczepana (Dz 7, 2-53). Tak samo nasycone mądrością z wysoka było przemówienie św. Pawła na *Areopagu ateńskim* (Dz 17, 16-34).<sup>22</sup>

Mowa Pawła na *Areopagu* zasługuje w ramach naszego tematu na szczególną uwagę.<sup>23</sup> Ma wydźwięk głęboko symboliczny, gdyż zarówno w swojej fakturze literackiej, jak i od strony treści może uchodzić za punkt przecięcia się dwóch dróg ludzkiej myśli: greckiej i biblijnej. W Aleksandrii miało miejsce pierwsze spotkanie dwóch różnych sposobów patrzenia na świat, na życie, na historię. Można by się nawet pokusić o tezę, że było to raczej zderzenie, którego jednym z efektów w literaturze sapiencjalnej jest apologia mądrości biblijnej. Na *Areopagu* dokonano się coś znacznie bardziej doniosłego: Mądrość została ukazana jako plan zbawienia ludzi, zrealizowany w Chrystusie zmartwychwstałym. Odwołując się naturalnej religijności Ateńczyków, Paweł głosi im Dobrą Nowinę, dla której przybliżenia przytacza cytaty znanych Grekom autorów – Kleantesa i Aratosa z Soloi.<sup>24</sup> Grecy odrzucili zmartwychwstanie jako kłócące się z ich umysłowością wyczuloną na logikę i empirię. „Posłuchamy cię innym razem” było zwerbalizowaniem reakcji ludzi wyznających kult rozumu jako ostatecznego arbitra wszystkich problemów. Paweł poniósł – mówiąc dzisiejszym językiem – medialną klęskę (por. 1Kor 2, 3). Tylko nieliczni uwierzyli (Dz 17, 34), ale ziarno zostało rzucone w ziemię. Chociaż w całokształcie biografii Pawła, jako Apostoła, *Areopag* był tylko przystankiem w drodze „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8; por. Rz 15, 24), to jednak stał się również impulsem do nowych przemyśleń w głoszeniu Jezusa jako „mocy Bożej i mądrości Bożej” (1Kor 1, 24).

Zanim Paweł stanął na *Areopagu* w Atenach, miał za sobą długą drogę przebyta w sensie dosłownym i przenośnym. W sensie dosłownym – to była jego druga podróż apostołska (pierwsza obejmowała tylko prowincje i miasta

centralnej i wschodniej Azji Mniejszej). W sensie przenośnym – zanim otwarł się na świat pogański, był fanatycznym zwolennikiem judaizmu (zob. Gal 1, 13n). Uformowany według reguł mądrości uczonych w Piśmie, jak wszyscy niemal jemu współcześni, nie dopuszczał myśli, aby poganie mogli uczestniczyć w dobrodziejstwach objawionej Mądrości na równi z Żydami. Spotkanie z Chrystusem, w którym uznał zapowiadanego Mesjasza, tak zmieniło jego poglądy, że stał się Apostołem narodów. Ale – jak mówią Dzieje Apostolskie – już podczas pierwszej wyprawy misyjnej do Żydów z diaspory, Paweł zetknął się oko w oko z religią pogańską w Listrze, gdzie uzdrowił chromego żebraka (zob. Dz 14, 8-18). Tam właśnie, w głębi Azji Mniejszej, w rzymskiej prowincji Galacji, wygłosił pierwszą katechezę do pogan, w której ich pouczał o działaniu Boga w stworzeniu. Z punktu widzenia zamierzeń literackich autora Dziejów, katecheza w Listrze zapowiadała mowę na Arcopagu. Kiedy więc Paweł schodził z Arcopagu, z pewnością zadawał sobie pytanie: Jak przedstawić Jezusa, ustanowionego przez Boga Zbawicielem wszystkich ludzi – Żydów i pogan – Grekom ceniącym sobie mądrość; wyróżniała ich przecież spomiędzy narodów i zapewniała wyższość nad górującym militarnie Rzymem.<sup>25</sup> Nie trzeba szczególnej wyobraźni, by przyjąć, że ten problem nie dawał Pawłowi spokoju, skoro wrócił do niego po czterech latach w Pierwszym liście do Koryntian (1Kor 1, 17 – 2, 16).<sup>26</sup>

W Pierwszym liście do Koryntian Paweł przedstawia i przeciwstawia sobie dwie mądrości: Bożą i ludzką (1Kor 1, 17 – 2, 16; 3, 19). Wiedząc, że istnieje pomiędzy nimi przepaść ontologiczna i aksjologiczna, wyraża ją za pomocą antytezy mądrość – głupstwo (gr. *sofia* – *moria*) oraz paradoksu: co jest „mądre” w oczach ludzi, jest „głupstwem” przed Bogiem, a Boże „głupstwo” jest nieskończenie „mądrzejsze” od wszelkiej ludzkiej mądrości, podobnie jak Boża „słabość” potężniejsza jest od ludzkiej mocy. Bożym „głupstwem”, a nawet „zgorzeniem” w oczach ludzi jest Jezus Chrystus ukrzyżowany, tymczasem On jest zarazem mocą Bożą i mądrością Bożą. Chociaż w oczach ludzi krzyż uchodzi za „głupstwo”, Bogu spodobało się właśnie w taki sposób zbawić świat (1Kor 1, 18). Paweł usuwa się za zasłonę ludzkiej nieporadności swego słowa, aby nie „zniweczyć Chrystusowego krzyża” (w. 17). Posługując się tą logiką, Paweł pragnie zaznaczyć, że dzieło zbawienia jest dostępne na drodze posłuszeństwa wiary, a nie oczywistości (znak) czy logiki (rozum). Paweł ukazuje Jezusa jako Mądrość Bożą, przypisując Mu jej przymioty: „Pierworodny” (Kol 1, 15.18), „odblask” chwały i „odbicie” istoty Boga (Hbr 1, 3). Przedłużenie nauki o mądrości znajdujemy w listach więziennych i pozostałych pismach Nowego Testamentu:

nacisk jest tu położony na mądrość jako cnotę i dar od Boga (Ef 1, 17; 3, 10; Kol 1, 9; 2, 3; Jk 3, 13-17), a także przestroga przed mądrością „ziemską, zmysłową, szatańską” (Jk 3, 15).

Nie można pominąć wreszcie wątku, który od początku przewijał się na stronach tego artykułu – język. Określamy go jako narzędzie komunikowania mądrości i jej owoców. Dzięki językowi mądrość jednego człowieka, jego doświadczenie, spostrzeżenia mogą stać się udziałem innych. „Słowo skrzydlate” niesie treść, która oświeca mroki ludzkiego umysłu. „Słuchające serce” zapewniło Salomonowi sławę mędrca, podobnie jak cieszył się sławą Solon, który słuchał mądrości wpisanej w stworzony świat, kontemplował jego harmonię i celowość. Mądrość na kartach ksiąg dydaktycznych niestrudzenie nawołuje na placach, ulicach i miejscach wywyższonych do życia według przykazań (Prz 1, 20n). Podobnie czynią Jezus i Jego uczniowie. Posługując się słowem, wzywają do nawrócenia, to znaczy do jedynie mądrej decyzji ukierunkowania swego życia na Boga. W Nowym Testamencie słowo greckie jest już nie tylko tłumaczeniem Objawienia, staje się słowem zbawiającym dzięki charyzmatowi natchnienia. Ostatni „rozdział” Objawienia został podany w języku Homera, Arystotelesa, Euklidesa, a nawet znajdujemy wplecione w nie greckie cytaty. Unia hipostatyczna odwiecznej Mądrości z ludzkim słowem przyjęła w Nowym Testamencie postać Nowiny, głoszonej odtąd wszystkim narodom „aż po krańce ziemi”.

\* \* \*

„Dwie mądrości w służbie człowieka” to historia dwóch różnych rozumień słowa „mądrość”: greckiego i żydowskiego. Pierwsza zawdzięcza swoje istnienie potędze ludzkiego rozumu, zdolnego nie tylko do wniosków uogólniających, ale i do analiz prowadzących do pierwszych przyczyn. Jego córką jest filozofia, która się narodziła nie z piany morskiej jak Afrodyta, lecz ze światła, którym umysł ludzki oświecił mroki istnienia. Wszakże człowiek antycznej Grecji pytał nie tylko „dlaczego coś istnieje?”, pytał również o zasady i racje, jak ma być, jak należy i dlaczego należy postępować tak albo inaczej. Nie były to nigdy pytania ani łatwe, ani proste, można przeto powiedzieć, że filozofia grecka narodziła się z udręki i niepokoju ludzkiego ducha, dla którego wszystko, co istnieje, stanowi nieuniknione pytanie. Świadomy swej niewystarczalności syn słonecznej Hellady i morza, które ciemnieją jak wino, doszedł do konkluzji, że powinna istnieć jeszcze inna rzeczywistość, poznawalna wszakże o tyle, o ile sama wyjdzie człowiekowi naprzeciw. Nie zapewniły tego poznania wschodnie mity, kosmologie czy religie.

Jakościowo inne, ale zarazem konstruktywne światło przyszło od niewielkiego narodu, który oryginalnością myślenia, wartościowania i etosem wy-

różniał się od plejady starożytnych narodów, ich religii i kultur. To biblijny Izrael. Wizja świata, człowieka i Boga, jaką miał ten naród, została mu przyniesiona na skrzydłach wiary, którą wyznawał, żył i której strzegł przed synkretycznymi wpływami. Szczególnym bogactwem, jakie Izrael dał światu, jest jego mądrość, będąca nie tyle syntezą objawionej wiary i spotkania z mądrością narodów, wśród których przyszło mu żyć, co raczej apologią własnej tożsamości i mądrości splecionych w postać Prawa. Oryginalną koncepcją mądrości Izraela okazała się nie tyle jej etyczna szlachetność, co hipostatyczna natura i szczególna więź z Bogiem oraz udział w Boskim dziele stworzenia i zbawienia.

U początków epoki rzymskiej, która zajęła miejsce hellenistycznej, w duchowym łonie judaizmu palestyńskiego pojawiło się za sprawą Jezusa, Nauczyciela z Nazaretu, chrześcijaństwo. W dotychczasowych dziejach mądrości, za Jego sprawą i za sprawą Jego uczniów, zwłaszcza Jana i Pawła, chociaż nie można nie pamiętać o pozostałych autorach Nowego Testamentu, można mówić o spotkaniu dwóch mądrości, ludzkiej i Boskiej, to znaczy tej, której źródłem jest doświadczenie i refleksja człowieka, i tej, dla której początku należy szukać w wierze objawionej Izraela i Kościoła. W Jezusie obie mądrości spotykają się w harmonijnej koegzystencji, więcej – stają się jednością w Osobie Syna Bożego, nazywanego również Słowem i Mądrością.

Tak więc *humana* i *divina* otrzymują najpełniejszą treść, gdy je odczytywać w świetle chrystologicznych przesłanek, dla których wypracowania biblijna nauka o Mądrości przyczyniła się w sposób niezaprzeczalny i wręcz konieczny.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Amfiktionia – w starożytnej Grecji związek państw zawarty w celu obrony świątyni szczególnie czczonego bóstwa.

<sup>2</sup> G.J. Blidstein, *Atimia: a Greek parallel to Ezra X 8 and to post-biblical exclusion from the community*, „Vetus Testamentum” 24(1974), s. 357-360.

<sup>3</sup> Był wykpiwany w ówczesnych komediach i kabaretach przez Arystofanesa i innych.

<sup>4</sup> Konkretnym przejawem tejże asymilacji materiału mądrościowego przez Izrael może być Prz 22, 17 – 24, 34, a także wiele innych przysłów, adagiów, sentencji.

<sup>5</sup> Najbardziej znane dzieło etyczne to *Etyka nikomachejska* Arystotelesa.

<sup>6</sup> W Drugiej księdze machabejskiej znajdujemy bardzo interesujące dla filozofów zdanie: „z niczego stworzył je (niebo i ziemię – przyp. S. J.) Bóg”, podczas gdy oryginał grecki ma „ὄκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ θ θεός”, a więc „nie z istniejących [rzeczy/bytów] uczynił je Bóg”.

<sup>7</sup> Ocena stworzonych przez Boga bytów w pierwszym opisie stworzenia (Rdz 1, 1-2, 4a) jest bardzo znacząca – pojawia się tam kwalifikator „dobry” 6 razy i w podsumowaniu całego dzieła stworzenia (w. 31) jako „bardzo dobre”. W Księdze Mądrości temat dobroci stworzenia został wyrażony następująco: „Stworzył bowiem wszystko po to, aby było, i byty tego świat niosą zdrowie: nie ma w nich śmiercionośnego jadu ani władania Otchłani na tej ziemi” (Mdr 1, 14).

<sup>8</sup> Imię Boga, które znajdujemy w Wj 3, 14, tłumaczone na język polski w formie opisowej „Jestem-Który-Jestem” można by też rozumieć następująco: „Jestem Tym, Którego/Jakiego odsłoni historia”.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986, s. 34.

<sup>10</sup> Przekład bpa Romana Andrzejewskiego i ks. Franciszka Józwiaka w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, wyd. 2, t. 3, Poznań 1987, s. 327.

<sup>11</sup> W.W. Tarn, *Cywilizacja hellenistyczna*, Warszawa 1957; A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1978.

<sup>12</sup> Domicjan (81-96) był bardziej niecierpliwy, kazał się za życia tytułować *Dominus ac Deus*.

<sup>13</sup> Gnostycyzm miał się w przyszłości okazać najgroźniejszym przeciwnikiem, z jakim przyszło się zmierzyć rodzącemu się chrześcijaństwu.

<sup>14</sup> Zjawisko negacji treści pogańskich przy jednoczesnej absorpcji form językowych zauważa się bardzo wyraźnie na gruncie prawodawstwa starotestamentowego, pewnych zwyczajów, a może jeszcze bardziej w niektórych Psalmach, szczególnie tych należących do bloku Hymnów (np. Ps 18 czy 104).

<sup>15</sup> W tym znaczeniu Mądrość jest pisana dużą literą, a więc Pani-Mądrość.

<sup>16</sup> G. Bohak, *Philo*, w: Z. Werblowsky, G. Wigoder (eds), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 1997, s. 529n.

<sup>17</sup> R.E. Murphy, *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica*, Brescia 1994, s. 129-144.

<sup>18</sup> Cudzołóstwo, nieuporządkowane życie seksualne w języku Starego Testamentu, a zwłaszcza u proroków (Oz, Jer i Ez), a także w literaturze mądrościowej jest ikoną bałwochwalstwa, gdyż jest ono tam traktowane jako cudzołóstwo Izraela względem Boga-Oblubieńca Narodu Wybranego.

<sup>19</sup> M. Gilbert, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, Roma 1973; tenże, *Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*; t. 11, kol. 111-114 [Bibliogr.]; J. Villechez Lindes, *Sapienza*, Roma 1990, s. 400-475.

<sup>20</sup> Nie poruszamy tutaj zagadnień związanych z poszczególnymi etapami kerygmy, ani z redakcją. Bierzemy tekst takim „jakim jest”, w jego definitywnej postaci i jak jest potocznie odbierany.

<sup>21</sup> Śledząc tekst Prologu pod kątem wykorzystania starotestamentowej tradycji mądrościowej, zwłaszcza Prz 8; Syr 24; Mdr 7-9 oraz filońskiej refleksji w celu przybliżenia misterium Jezusa jako Wcielonego Słowa Bożego, nie można nie docenić umiejętności autora tego hymnu. Gdy chodzi zaś o sam Prolog, nie tylko u egzegetów katolickich panuje przekonanie, że jest on odpowiedzią na błędy odłamów pochodzących z pierwotnej gminy, które uległy wpływom gnostyckim.

<sup>22</sup> Któż nie zna tej skały wznoszącej się u stóp Akropolu, zwłaszcza od spotkania Jana Pawła II i Christodoulosa w 2001 r.?

<sup>23</sup> Bibliografia dotycząca mowy na Areopagu jest pokaźna. *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953, ks. E. Dąbrowskięgo jest pozycją wprawdzie starszą, ale w dalszym ciągu zasługująca na uwagę z racji bogactwa materiału; por. także jego *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961 (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 5).

<sup>24</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, dz. cyt., s. 244n.

<sup>25</sup> Było w obiegu powiedzenie *Graecia victa Romam vicit*.

<sup>26</sup> Nie poruszamy tu tematu zmartwychwstania, który pojawił się w mowie na Areopagu i został rozwinięty w 1 Kor 15.



KS. TOMASZ KACZMAREK

### **ZŁO O CHARAKTERZE OSOBOWYM – SZATAN W REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ I DOŚWIADCZENIU KOŚCIOŁA**

Tematyka określona w tytule – jak wskazuje doświadczenie – z reguły wywołuje swoiste emocje, jakby wokół czegoś, co otoczone jest szczególną tajemniczością z posmakiem sensacji. Tymczasem kwestia nie sprowadza się do sensacji, ale do rzeczywistości, która dotyka w najbardziej żywotny sposób człowieka, tak konkretnej jednostki, jak i ludzkości. Problem Szatana<sup>1</sup> na płaszczyźnie egzystencjalnej to nie teoria, ale jego realne działanie. Jest to działanie kogoś, kto posiada podmiotowość, nieosiągalną dla człowieka inteligencję i moc, dla którego inspiracją jest nienawiść dobra. Działanie jego wobec człowieka nie ograniczyło się tylko do spowodowania największego dramatu ludzkości na początku jej dziejów, ale on nieprzerwanie pozostaje największym wrogiem człowieka.

Papież Paweł VI nawoływał do wznowienia pogłębionych badań teologicznych na temat Szatana.<sup>2</sup> Ta potrzeba była na różny sposób przypomiana przez Urząd Nauczycielski Kościoła w ostatnich 30 latach. W tej kwestii zabierał niejednokrotnie głos prefekt Kongregacji Doktryny Wiary, kard. Joseph Ratzinger. W 1986 r. okazję ku temu dało m.in. przedstawienie tzw. „Raportu o stanie wiary”. Stwierdził wtedy: „Bardzo ważne dla doktryny katolickiej byłoby wznowienie badań teologicznych na temat Szatana i jego wpływów na człowieka; dziś, jeśli się to robi, to w bardzo małym zakresie”.<sup>3</sup>

W niniejszym przedłożeniu będzie chodziło przede wszystkim o spojrzenie teologiczne. Najpierw będą to kwestie terminologiczne, następnie tematyka istnienia Szatana oraz jego „nieistnienia”, by wreszcie wskazać na problematykę konkretnego działania Szatana.

#### **Kwestie terminologiczne**

Kiedy mówimy o Szatanie, stajemy w obliczu problematyki prapierwotnej opozycji między bytem a nicością, istnieniem a nieistnieniem, życiem a śmiercią, pozytywnością a negatywnością. Religia objawiona wprowadza

tu jeszcze głębszą i bardziej precyzyjną kategorię: wymiar moralny i osobowy. Istnieje tu bowiem nie tylko opozycja: byt i niebyt, życie – śmierć, ale w samej głębi opozycja: dobro – zło. W przypadku szatana chodzi o najgłębszą aberrację duchową, jakiej może doznać istota stworzona, osoba, tj. o zło moralne, identyczne zresztą ze złem religijnym.<sup>4</sup> Nie chodzi przeto o jakieś zło anonimowe, oderwane od życia osobowego, o jakiś mechaniczny „brak czegoś”, ale odwrócenie istoty wolnej do Boga, co więcej, nie zamykającej swego wyboru tylko do siebie samego, ale uderzającej w człowieka.

O Szatanie mówi się jako o złu o charakterze osobowym. Jest on osobą w sensie posiadania podmiotowości – jak zwykło się mówić „prosopoicznej” – posiadania jaźni, umysłu, woli i władz działania. Ale jest tu jednocześnie i rozpad bycia osobowego, bo nie ma tu wymiaru otwarcia na prawdę, dobro, piękno, miłość, komunie osób i rzeczy, co charakteryzuje „bycie osobą”. Uzasadniony jest wniosek, że Szatan nie kocha nawet drugiego demona; nie ma u niego tego, co wyraża termin *sympatheia*, tj. zgodności odczuwania w miłości. Samo bowiem zjednoczenie w działaniu nie jest jeszcze miłością. Zjednoczenie w działaniu może płynąć także z niszczycielskiej nienawiści. Co więcej, mamy wtedy zespolenie niezwykle wyrafinowane, by jak najdokliwiej ugodzić w dobro.

Skoro dotykamy kwestii teologicznych, konieczne jest sięgnięcie do źródeł objawionych. Nauka o Szatanie i demonach pojawia się w Starym Testamencie najpierw jako element „z zewnątrz” na podstawie szeroko rozpowszechnionych naturalnych doświadczeń, niosąc na początku w sobie wiele historycznych elementów kultury i mentalności spoza Narodu Wybranego.<sup>5</sup> Występują na przykład formy antropomorficzne, w których dotyka się różnych aspektów tajemnicy zła i woli człowieka – w Księdze Hioba „szatan” jawi się jako należący do rady „synów Bożych”. Gdyby je odczytywać literalnie, można by nawet dojść do stwierdzenia, że Bóg jest sprawcą zła i że „szatan” należy do szanowanych doradców Boga. Należy jednak pamiętać, że w judaizmie następowała w przeciągu wieków naturalna ewolucja teologiczna, wynikająca ze stałego wzrostu poznania Boga, co prowadziło do stopniowego wymazania na przykład niszczycielskich aspektów w pojmowaniu kierowania przez Boga wydarzeniami świata. Stary Testament ilustruje, jak długi jest proces dojrzewania człowieka, by odkryć właściwiej zamiary Boże. Dopiero z czasu ostatniego stulecia przed Chrystusem, z Księgi Mądrości, pochodzą stwierdzenia o diable jako przyczynie zła, grzechu człowieka i śmierci. Według tradycji późnego judaizmu, „szatan” – „demon” stoi na czele upadłych duchów. W takim duchu przejęto ten termin w Nowym Testamencie.<sup>6</sup>

Nowy Testament używa przede wszystkim wspomnianych wyżej dwóch terminów na określenie złego ducha. Pierwszy termin, wywodzący się od hebr. czasownika *satan* – „oskarżać”, używany jest zamiennie z greckim *diabolos*, pochodzącym od *diaballo*, tj. rozdzielić, rozerwać, oderwać od czegoś. Szatan to imię własne, jako określenie samej jego istoty: jest nieprzyjacielem, który atakuje, utrudnia, przeszkadza w osiągnięciu czegoś. Natomiast „diabeł” wyraża bardziej ideę rozerwania, rozdarcia, oderwania od Boga.

Nowy Testament nie mówi w szczególności o ilości upadłych duchów. A jeżeli pojawiały się niekiedy w okresie późnej scholastyki próby obliczeń, to nigdy nie traktowano ich jako sprawy miarodajnej. Tytułem przykładu można by wspomnieć, że jeszcze w XV w. na bazie ówczesnych obliczeń gwiazd w połączeniu z literalną egzegezą fragmentu z księgi Apokalipsy 12, 3-4 (strącenie z nieba trzeciej części gwiazd) wykazywano, że jest ich ponad siedem milionów czterysta tysięcy. Alfons ze Spiny, w swojej rozprawie *Fortalicium fidei* dochodzi do liczby 133.306.668.<sup>7</sup>

Od końca IV w. w Kościele zachodnim, za sprawą komentarzy egzegetycznych św. Hieronima do Księgi Izajasza, jak i jego tłumaczenia Wulgaty, przyjmuje się jeszcze jeden termin jako imię własne przywódcy duchów nieczystych: Lucyfer.<sup>8</sup> Imię „Lucyfer” od czasu Hieronima utrwała się jako imię własne Szatana, tutaj odczytywanego jako strąconego z nieba „syna światłości”. Do IV w. włącznie imię to było imieniem chrześcijańskim na Zachodzie. Wielki obrońca ortodoksji na Zachodzie w IV w., biskup Cagliari, Lucyfer, jest czczony jako święty.<sup>9</sup>

### Istnienie Szatana

W księgach Starego i Nowego Testamentu Szatan nigdy nie jest stawiany na pierwszym planie. Niemniej jest on rzeczywistością głęboko złączoną z ekonomią zbawienia w tym sensie, że dzieje zbawienia są wyzwaniem człowieka z jego niewoli. Chodzi o sprawę w chrześcijaństwie tak oczywistą, że aż do XX wieku istnienie Szatana nie było w ogóle podważane. Z tego tytułu sprawa ta nigdy nie wymagała ujęć dogmatycznych i rzeczywiście takich nie ma.

Szatan jest przeciwnikiem zbawienia człowieka, ale jednocześnie jest on tym, którego głowę starła Matka Zbawiciela. Przez dzieło zbawienia pokazane jest nie wprost jego królestwo. Chrystus, bez stawiania Szatana w centrum swego nauczania, bardzo często o nim mówi, zwłaszcza w momentach najbardziej kluczowych swojego dzieła:

- jest kuszony na początku swej publicznej misji (Mt 4, 1-11; Mk 1, 13; Łk 4, 1-13);

- ostrzega przed tym przeciwnikiem w Kazaniu na górze (Mt 5, 37) jak i Modlitwie Pańskiej: każe modlić się codziennie swym uczniom – choć są już „dziećmi Bożymi” – o wybawienie od Złego, oceniając najlepiej głębię wrodzonej skłonności człowieka i rozległość zgubnego panowania Szatana;
- mówi o nim przy zapowiedzi prymatu (Mt 16, 19);
- w kontekście tajemnic paschalnych, wychodząc z Wieczernika (J 16, 11), a potem w Getsemani (Łk 22, 53), kieruje uwagę Apostołów na definitywne pokonanie go.

Ewangelie ukazują niezwykle liczne fakty uwalniania ludzi spod jego panowania. W Nowym Testamencie mamy przynajmniej 300 przypadków, gdzie mówi się wprost o Szatanie i jego zgubnym działaniu.

Tematyka istnienia i działania Szatana była szeroko obecna w nauczaniu Ojców Kościoła, zaczynając od Ojców Apostolskich. W żadnym sektorze teologii nie ma tyle miejsca o rzeczywistości Szatana i jego działaniu, co w nauczaniu Ojców, choć trzeba stwierdzić, że nie są nazbyt liczne systematyczne opracowania tejże problematyki.<sup>10</sup> Faktycznie nie ma żadnego Ojca Kościoła czy pisarza kościelnego z okresu starożytności, który by nie podejmował tej tematyki. Już z połowy II wieku pochodzi pismo poświęcone w całości refleksji o Szatanie i jego działaniu. Autorem jego jest Meliton, biskup Sardes.<sup>11</sup> Z pierwszych lat III w. pochodzi *De antichristo*, autorstwa Hipolita męczennika, teologa ze Wschodu, lecz związanego z Rzymem.<sup>12</sup>

Problematyka szatana jest obecna u wszystkich wielkich teologów Kościoła: Anzelma, Tomasza z Akwinu, Bonawentury, Jana od Krzyża i tak aż do współczesnych.<sup>13</sup> Sobór Watykański II powraca do sprawy 18 razy.<sup>14</sup> W oficjalnej wypowiedzi Kongregacji Doktryny Wiary, w wyjaśnieniu z 27 VI 1975 r., prawda ta jest określana jako „fakt dogmatyczny”.<sup>15</sup>

Podczas audiencji generalnej 15 listopada 1972 r. Paweł VI wypowiedział słowa, które wtedy wywołały w świecie wyraźny sprzeciw: „Zło w świecie jest przyczyną i skutkiem wniknięcia w nas i w nasze społeczeństwo ponurego i złowrogięgo demona. Zło to nie tylko brak dobra, ale byt żywy, duchowy, lecz skażony i deprawujący. To straszliwa realność, tajemnica budząca lęk. Ten – kto zaprzecza istnieniu demona, albo czyni z niego zasadę samostanowiącą, element tego świata niezależny od Boga; lub kto tłumaczy go jako istność pseudorealną, zrodzoną z fantazji dla wytłumaczenia nieznanych przyczyn naszych nieszczęść – wychodzi poza ramy Biblii i Kościoła. [...] Demon jest wrogiem numer jeden, jest kusicielem w pełnym tego słowa znaczeniu. Wiemy dobrze, że ten ponury, burzycielski i niepokojący byt naprawdę istnieje i działa, zastawiając na nas sofistyczne pułapki, by niszczyć równowagę moralną człowieka”.<sup>16</sup>

Jan Paweł II na spotkaniu z wiernymi na „Anioł Pański” w I niedzielę Wielkiego Postu 2002 r. mówił, że Szatan jest rzeczywistością, która nieustannie dotyka drogi Kościoła i człowieka. Kto by chciał ją lekceważyć, naraża się na wielkie niebezpieczeństwo i gorzki zawód, pomyłkę o smutnych następstwach. Papież zakończył tę wypowiedź w nietypowy sposób, powtarzając dwukrotnie ze szczególnym naciskiem: „Idź precz, Szatanie!”

### Kwestia nieistnienia Szatana

Po raz pierwszy w dwudziestowiekowej historii Kościoła istnienie Szatana zostało podważone przez bardzo kontrowersyjne prądy teologiczne, które ujawniły się po Vaticanum II. Ich głównymi wyrazicielami byli przede wszystkim: były profesor teologii Starego Testamentu na Uniwersytecie w Tybindze, ks. Herbert Haag, oraz świecki teolog amerykański Henry Ansgar Kelly. W 1969 r. ukazała się pierwsza rozprawa Haaga *Abschied vom Teufel* (Rozstanie z diabłem), potem w 1974 r. *Teufelsglaube* (Wiara w diabła) oraz w 1978 r. *Vor dem Bösen ratlos* (Bezradni wobec zła). Kelly wydaje z tej tematyki w 1968 r. *The Devil, Demonology and Witchcraft* (Diabeł, demonologia i okultyzm). Najwięcej tłumaczeń tych książek pojawia się w języku włoskim. Ich autorzy twierdzą, że zło wprawdzie istnieje i nazywają je demonem, ale jest on uważany jedynie za personifikację zła. Jest jakimś pojęciem abstrakcyjnym, tak że w rzeczywistości jako podmiot nie istnieje.

Teoria personifikacji zła znalazła łatwe przyjęcie w różnych kręgach teologicznych i świeckich. Te prądy są obecne na różny sposób do dziś. Jeżeli już nie neguje się istnienia Szatana, to przynajmniej podważa się stosowność mówienia o nim, a w ogóle sensowność podejmowania takiej tematyki. Sprawa dochodziła do głosu nawet przy opracowaniu odnowionego rzymskiego rytuału egzorcyzmów, jaki został wprowadzony w życie w 1999 r.<sup>17</sup>

Nie sposób odmówić słuszności stwierdzeniu, że „największym zwycięstwem szatana jest wmówienie współczesnym ludziom, że go nie ma”.

Utwierdzanie się tych prądów skłoniło Pawła VI do wielokrotnego zabierania głosu, zwłaszcza po roku 1967, kiedy bez aprobaty Kongregacji Doktryny Wiary ukazał się „Nowy katechizm holenderski”, gdzie stwierdza się, że przyjmowanie albo nieprzyjmowanie istnienia Szatana nie jest przedmiotem wiary chrześcijańskiej.<sup>18</sup>

### Natura Szatana

Szatan jest bytem zwróconym przeciw Bogu, ale nie można go uważać za niezależnego rywala Boga. Synod w Bradze (551-561) potępiając błędy manichejczyków i pryscyllian, stwierdza: „Jeżeli ktoś mówi, że demon nie

był przedtem dobrym aniołem stworzonym przez Boga, lecz twierdzi, że on wyłonił się z ciemności i nikt nie był jego stwórcą, lecz sam z siebie jest zasadą i substancją złą, jak głoszą Mani i Pryscyllian, niech będzie wykłęty”.<sup>19</sup> Błąd o boskiej naturze Szatana został podjęty w XII w. przez katarów. Przeciwno nim kieruje się orzeczenie Soboru Laterańskiego IV w 1215 r., gdzie została potwierdzona pierwotna anielska i dobra natura demona, który dobrowolnie stał się złym: „Diabeł bowiem i inne demony zostały wprawdzie stworzone przez Boga jako dobrzy, lecz sami z siebie stali się źli”.<sup>20</sup>

Orzeczenie to zostało podjęte na nowo w *Katechizmie Kościoła katolickiego*.<sup>21</sup> Stwierdza się w nim, że „ich upadek polega na wolnym wyborze dokonanym przez te duchy stworzone, które radykalnie i nieodwołalnie odrzuciły Boga i Jego Królestwo. Odbicie tego buntu znajdujemy w słowach kusiciela skierowanych do naszych pierwszych rodziców: »tak jak Bóg będziecie« (Rdz 3, 5). Diabeł »trwa w grzechu od początku« (1 J 3, 8) i jest »ojcem kłamstwa« (J 8, 44)”.

Nieodwołalny charakter wyboru dokonanego przez aniołów, a nie brak nieskończonego miłosierdzia Bożego sprawia, że ich grzech nie może być przebaczony. Św. Jan Damasceński stwierdza: „Nie ma dla nich skruchy po upadku, jak nie ma skruchy dla ludzi po śmierci”.<sup>22</sup>

Jawi się zaraz pytanie: dlaczego nastąpił upadek aniołów; dlaczego część aniołów nie zdała próby osobowościowej, choć warunki miała równe i te same? Za tym może iść i kolejne: dlaczego grzech aniołów trwa, a człowiekowi został darowany?

Odpowiedź na nie została uformowana na bazie nauczania Ojców Kościoła. Jest to nauczanie jednogodne od początków: za upadkiem Szatana stała zazdrość wobec obdarowania człowieka nieogarnioną miłością ze strony Boga i pycha skłaniająca, by uważać się za równego Najwyższemu. Z niezwykle licznych świadectw patrystycznych sięgamy tu jedynie do kilku.

Biskup Kartaginy, św. Cyprian, podejmuje szerzej tę problematykę w traktacie *De zelo et livore*. Czytamy tam, że Szatan należał do świata aniołów, był „wsparty majestatem anielskim”, „miły i drogi Bogu”. Sam pierwszy zginął i zaraz zaczął powodować zagładę. Najpierw sam stał się niewolnikiem, zanim zaczął sprowadzać innych do niewoli. Źródłem jego upadku i odtrącenia na wieczność stała się jego zazdrość i nienawiść dobra, jakie Bóg zechciał rozlać stwarzając człowieka, przeznaczonego do uczestniczenia w chwale Boga jako istota powołana „na obraz i podobieństwo Boże”. Sam utraciwszy dobro Boże, teraz całą swą mocą godzi w człowieka, by dobro to nie stało się w żaden sposób jego udziałem. „Wyrzywa człowiekowi łaskę danej nieśmiertelności”.<sup>23</sup>

Bazyli Wielki: Szatan upadł przez nienawiść. Stał się zły nie przez swą naturę aniola, ale przez swoją wolę. Zaginęła świętość, a jego niezwykła potęga poprowadziła go do zła.<sup>24</sup>

Również Hieronim podejmuje pytanie, dlaczego szatan jako anioł upadł. Upadek ma źródło w tym, co wypowiedział wobec Boga: „Wstąpię ponad niebiosa i tam zbuduję mój tron, i będę podobny Najwyższemu” (Iz 14, 13). W decyzji szatana nie kryje się nic innego, jak tylko pycha, ze względu na którą został strącony z nieba.<sup>25</sup>

Wydaje się, że dla przybliżenia nieco szerszego obrazu, jakie było przekonanie starożytnego Kościoła o upadku Szatana, warto również przytoczyć interpretację problemu w środowiskach prostego ludu. Chodzi tu o popularny tekst z kręgów judeochrześcijan palestyńsko-syryjskich z II w. – jednak z odcieniami gnostyckimi – znany w tłumaczeniach ormiańskich (*Pokuta Adama*), greckich (*Apokalipsa Mojżesza*) i łacińskich (*Życie Adama i Ewy*). Ujęty jest on w formie dialogu prowadzonego między Adamem a Szatanem.

„Szatan rzekł do Adama: »Cała moja zuchwałość i ból przyszedł przez was. Przez was bowiem musiałem opuścić moje mieszkanie. Przez was zostałem odrzucony od tronu Cherubów, które użyczały mi cienia. Przez was moje stopy zdeptały ziemię«. Adam wtedy zapytał: »Jakie były nasze winy wobec ciebie, żeś nam to wszystko uczynił?«. Szatan odparł: »Ty sam nie jesteś mi nic winien, ale to z twego powodu straciłem swą pozycję w dniu twego stworzenia. Gdy Bóg tchnął w ciebie swego ducha, otrzymałeś podobieństwo jego obrazu. Następnie przyszedł Michał i kazał ci klęknąć przed Bogiem. Bóg rzekł do Michała: Oto uczyniłem Adama na podobieństwo mego obrazu. Wtedy Michał wezwał wszystkich aniołów i powiedział: ‘Oddajcie cześć obrazowi Pana!’. Michał pokłonił się jako pierwszy. Wezwał mnie i rzekł: ‘Ty także pokłoń się Adamowi’. Odparłem: ‘Idź precz, Michale! Nie będę się kłaniał temu, który stał się późniejszy ode mnie, gdyż ja istniałem wcześniej. To on powinien mi się kłaniać’. Także inni aniołowie, którzy byli ze mną, posłyszeli to. Moje słowa spodobały się im i nie złożyli ci, Adamie, pokłonu. Michał nalegał: ‘Oddaj pokłon obrazowi Boga!’ Odpowiedziałem: ‘Jeśli mnie rozzłościysz, postawię mój tron nad gwiazdami nieba i będę podobny Najwyższemu’. Wówczas Bóg rozgniewał się na mnie i rozkazał wypędzić nas z miejsca naszego zamieszkania i strącić na ziemię mnie i moich aniołów, zgodnych ze mną».<sup>26</sup>

Nauczanie Ojców Kościoła, odczytywane coraz pełniej w przemyśleniach ludu Bożego, pozwala nam mówić, że Szatan powodowany pychą wypowiedział Bogu swoje „nie” w następstwie tego, że Bóg odsłonił aniołom swoją wolę rozlania miłości na człowieka i obdarowania człowieka takim wyniesieniem, iż sam Syn Boży złączy się z nim na całą wieczność przez ludzką naturę. Zjednoczenie to zostało posunięte do tak niezwykłego stopnia, że uwielbione człowieczeństwo Syna Bożego jest „obrazem”, według którego został powołany do istnienia. Faktycznie ten „obraz” urzeczywistnił się do tej pory tylko w jednej jedynej osobie – Maryi, Matce Syna Bożego. W odkupionej ludzkości nastąpi to dopiero po Paruzji i zmartwychwstaniu ciała.<sup>27</sup> Tak

oto człowiek, mimo że jest stworzeniem niższej natury od aniołów, został w nieogarniony sposób wywyższony w Bogu, stając się świątynią i zamieszkaniem Boga.

Jako wniosek teologiczny mamy pełną podstawę do tego, by powiedzieć, że aniołom przed ich upadkiem odślonięta została także tajemnica Matki Bożej, jako najdoskonalszego dzieła Trójcy Przenajświętszej: Jej miejsce w dziele odkupienia i wywyższenie ponad aniołów.

Jestem przekonany, że tutaj tkwi powód tego, że – jak mówi doświadczenie Kościoła – ataki szatańskie z taką furją kierują się przeciw dziełom Matki Bożej, przez którą zostało załamane jego dzieło niszczenia dobra, co oddaje biblijny obraz Niewiasty i jej Potomka, który zmiażdży głowę węża (Rdz 3, 15).<sup>28</sup> Szatan nie jest wprost w stanie wypowiedzieć imienia Maryi.

### **Działanie Szatana**

Działanie Szatana jest następstwem jego natury. W konsekwencji swego nieodwołalnego wyboru jest zwrócony przeciw miłości Bożej i człowiekowi obdarowanemu niezwykłą godnością w Bogu. Jego działanie wyraża się w podstępym zwodzeniu człowieka, by zło ukazać mu jako dobro. Określamy je jako „kuszenie”.

Działanie Szatana nie zostało zaniechane nawet po dokonaniu Ofiary odkupienia. Apostoł upomina w jednoznaczny sposób, że zmaganie na śmierć i życie trwa cały czas. „Bądźcie trzeźwi i czuwajcie, gdyż wasz przeciwnik, diabeł, krąży wokół jak lew czyhajac kogo by mógł pożreć” (1 P 5, 8).

Sięgnijmy znów do *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Pismo św. potwierdza zgubny wpływ tego, o którym Jezus mówi, że »od początku był on zabójcą« (J 8, 44), a nawet usiłował odwrócić Jezusa od misji powierzonej Mu przez Ojca. »Syn Boży objawił się po to aby zniszczyć dzieła diabła« (1 J 3, 8). Wśród jego dzieł najcięższe w konsekwencjach było kłamliwe uwiedzenie, które doprowadziło człowieka do nieposłuszeństwa Bogu”.<sup>29</sup>

Nie wszystkie jednak formy kuszenia należy odnosić do źródeł demonicznych. Bardzo liczne płyną ze strony osłabionej przez grzech ludzkiej natury: ze strony wychowania, formacji, środowiska, sytuacji okazjonalnych itp. „Własna pożądlivość wystawia na pokusę i nęci każdego” (Jk 1, 14). Faktycznie nie jest łatwo rozróżnić, które pokusy są pochodzenia szatańskiego, a które nie. Na tym polu „kryteria diagnostyczne” zdobywa się przede wszystkim poprzez pogłębione życie duchowe.

W znaczeniu szerokim pokusa szatańska oznacza wszelkiego rodzaju starania i sugestie skierowane na odwrócenie i oderwanie człowieka od Boga, by trzymać go daleko od Stwórcy, aż do doprowadzenia do stanu obrażenia



Boga; do wygaszenia w nim pragnień i tych fundamentalnych wartości, jak miłość i sprawiedliwość, które Stwórca wszczepił w serce człowieka. W taki sposób serce, stworzone, by być zamieszkaniem Boga, dochodzi do stanu, że jest miejscem przebywania Szatana, przebywania bardziej czy mniej czynnego. Dojść może do stanu, kiedy faktycznie człowiek staje się nosicielem zła; może stać się wprost wcielonym demonem.

Wydaje się, że ten rodzaj działania szatańskiego w ostatnich dziesięcioleciach przyjął bardzo szczególny wymiar. Uderzenie kieruje się już nie tylko w jednostkę jako taką, ale przez jednostki w całe kręgi społeczne, grupy etniczne i państwa. Szatan stale się bowiem ujawnia, daje o sobie znać poprzez straszliwe wojny, mordy, rzezie nienarodzonych, różne formy satanizmu, zanikanie zmysłu moralnego, tj. granicy między dobrem a złem, między światem Boskim a szatańskim oraz rosnący bunt przeciwko Bogu, religii, etyce, prawdzie, godności, prawu, porządkowi, rozumowi. Zaznacza się to nie tylko w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym, ale także w świecie idei, kultury i literatury, sztuki, rozrywki. Wszystko to jakby wymyka się z Królestwa Bożego i poddaje się pod władzę królestwa Szatana.

Na tym tle odbierana jest jako profetyczna wypowiedź Pawła VI z 15 listopada 1972 r.: „Szatan i jego wpływ, jaki może on wywierać na poszczególne osoby jak i na wspólnoty, na społeczności i wydarzenia, stanowi ważny punkt doktryny katolickiej, który należałoby na nowo przestudiować, podczas gdy dziś faktycznie czyni się to w bardzo małym wymiarze”.<sup>30</sup>

Dopełnieniem tych słów może być wypowiedź Jana Pawła II z „Listu do młodych” w 1985 r.: „Nie należy się bać nazwać pierwszego sprawcę zła jego imieniem: Diabeł. Taktyka, którą on zastosował i jeszcze stosuje, polega na nieujawnianiu się tak, ażeby zło od początków rozsiane przez niego rozwijało się poprzez działanie samego człowieka, poprzez systemy i stosunki międzyludzkie, poprzez klasy, narody..., ażeby zło stawało się coraz mniej grzechem *strukturalnym* i żeby mogło się jak najmniej utożsamiać z *grzechem osobistym*. A zatem, żeby człowiek czuł się w pewnym sensie »uwolniony« od grzechu i był równocześnie coraz bardziej pogrążony w grzechu”.

Wydaje się, że najstosowniejszą konkluzją dla tego punktu refleksji będzie ponownie wypowiedź z *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Moc Szatana nie jest jednak nieskończona. Jest on tylko stworzeniem; jest mocny, ponieważ jest czystym duchem, ale jedynie stworzeniem: nie może przeszkodzić w budowaniu Królestwa Bożego. Chociaż szatan działa w świecie przez nienawiść do Boga i Jego Królestwa w Jezusie Chrystusie, a jego działanie powoduje wielkie szkody – natury duchowej, a pośrednio nawet natury fizycznej – dla każdego człowieka i społeczeństwa, działanie to jest dopuszczone

przez Opatrzność Bożą, która z mocą i zarazem łagodnością kieruje historią człowieka i świata. Dopuszczenie przez Boga działania Szatana jest wielką tajemnicą, ale „wiemy, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8, 28).<sup>31</sup>

### **Działanie „nadzwyczajne”**

O ile poprzednie formy aktywności demonicznej można by określać jako kuszenie *per viam ordinariam*, to należałoby określić jako „nadzwyczajne” te przejawy działania, w których następuje otwarte ujawnienie się jego zła i niszczącej mocy. Tytułem przynajmniej bardzo ogólnego zasygnalizowania rozmiaru tych fenomenów, można wskazać na następujące obszary działania złego ducha:

- ataki szatańskie związane z miejscami czy obiektami materialnymi,
- dręczenie osób,
- opętanie diabelskie,
- współdziałanie świadome, formy okultyzmu,
- działanie agresywne wobec Bożych wybrańców.

Te kwestie będą pokrótce zilustrowane przez odwołanie się do szerokiego doświadczenia chrześcijańskiego. Ze względu na to, że domagają się one traktowania ze zrozumiałą dyskrecją, nie sposób o nich mówić w publikacjach imiennie. Niemniej wszystkie wyszczególnione poniżej egzemplifikacje demonicznego działania mają oparcie w niezwykle licznych, konkretnych przypadkach i sytuacjach, z jakimi spotykają się kapłani egzorcyci.

### **Ataki na miejsca**

Dręczenie demoniczne może rozciągać się nie tylko na ludzi, ale także na rzeczywistość materialną, na przedmioty, miejsca, przestrzeń ich życia, by ostatecznie godzić w nich samych. Atakowane są miejsca przebywania człowieka. Można stwierdzać zachodzące niezwykle zjawiska niszczenia przedmiotów w domu, sprzętów, mebli, oświetlenia, niewytłumaczalne formy przeszkadzania, uderzenia, hałasy. Dotychczas sprawnie funkcjonujące narzędzia pracy przestają tajemniczo działać czy wprost rozpadają się. Znane są zaburzenia dostrzegalne w mieszkaniach, przerażające zjawiska, jak palenie się firanek, niespodziewane pojawienie się intensywnej czerni na ścianie czy wylewanie się wody z pomieszczeń, gdzie nie było żadnego naczynia. We wszystkich rejonach stwierdzane są „dziwne” przypadki, kiedy w niewyjaśniony sposób rujnują się prosperujące przedtem gospodarstwa, ginie trzoda, niszczą zbiory, uderza tajemnicza plaga robactwa. Są to fenomeny, wobec których bezradnie stają całe ekipy specjalistów. Okazuje się, że zjawiska te

ustają po modlitwach o obronę przed atakami demonicznymi, połączonych jednocześnie z sakramentaliami: wodą i solą egzorcyzmowaną.

Nierzadko notowane są sytuacje, że przedmioty podarowane przez dziwne osoby jako „pamiątki” przywożone z Afryki czy Ameryki Południowej, które były włączone do kultu animistycznego, czy wprost podrzucone komuś do jego mieszkania, stają się środowiskiem niszczącym człowieka: pojawiają się tajemnicze zaburzenia organizmu, choroby prowadzące nieuchronnie do szybkiej śmierci, zniszczenie stanu pomysłowości czy wiele innych podobnych sytuacji.

### **Dręczenie osób**

Ten obszar ataków szatańskich dotyczy już bezpośredniego uderzenia w człowieka, w jego sferę ciała, uczucia, umysłu, woli. Ataki przybierają postać różnych zaburzeń fizycznych: niewyjaśnione tajemnicze dolegliwości, które uniemożliwiają wprost życie czy wręcz prowadzą do śmierci. Niejednokrotnie można wskazać przyczynowe powiązanie tych przypadków z wpływem magii, przekleństw rzucanych na ludzi ze strony kogoś, kto tkwi w okultyzmie. Jak szeroki jest zakres tych zjawisk, może ilustrować doświadczenie misjonarzy z krajów Afryki czy Ameryki Południowej, pracujących pośród ludności żyjącej w środowiskach religii animistycznych.

Znane są również zjawiska ataków na psychikę, aż do doprowadzenia do stanu panicznego lęku, który uniemożliwia podjęcie ważnych dzieł ewangelizacyjnych.

Nierzadko może dochodzić do ataków na sferę zmysłową, powodujących stany nienormalnego rozbudzenia erotycznego, wynaturzenia.

W powyższych i podobnych im przypadkach chodzi o sytuacje, kiedy ludzie zachowują swą wolę i sprawność umysłową, broniąc się na ogół, by nie dać przyzwolenia na czynienie zła czy zaniechanie dobra, ale pozostawieni sami z tym doświadczeniem, bez pomocy kogoś, kto pomógłby im przez ufną modlitwę otworzyć się wtedy na działanie Boga, nie są w stanie o własnych siłach uwolnić się od ataków.

### **Opętanie diabelskie**

Chodzi tu o taki stan zniewolenia przez zło, że wyłączana jest podmiotowość jednostki, co sprawia, że dana osoba staje się bezwolnym narzędziem działania Szatana. Zachowuje przy tym zdolność rozumowania, nierzadko osiągając niezwykle przyptyw inteligencji. Z reguły towarzyszy temu stan nienawiści spraw Bożych, dobra i nastawienie na niszczenie wszystkiego, co związane jest z *sacrum*. Jest to stan ruiny człowieczeństwa, osobowości, który

najbardziej dotkliwie odbija się na najbliższych im osobach, podchodzących w duchu chrześcijańskim do oceny problemu.

Stany demonicznego zniewolenia nie ograniczają się do przypadków jednostkowych, ale rozciągają się również na całe grupy osób czy rejony geograficzne. Takie przykłady można było stwierdzać jednoznacznie na Bałkanach, zwłaszcza w rejonach albańskich. Chodzi o stany zbiorowego zaślepienia niewytłumaczalną w naturalny sposób nienawiścią, zniewoleniem do czynienia zła i obyczajowych wynaturzeń. Jest bardzo znamienne, że tego rodzaju stany poprzedzane są zawsze zniszczeniem życia religijnego.

Zanik życia religijnego, czemu z reguły towarzyszy zanik zmysłu moralnego, utrwalenie stanu wybierania grzechu, ułatwia w naturalny sposób stworzenie przestrzeni „wnikania zła”. Doświadczenie egzorcystów z Kościołów lokalnych wskazuje, że na bazie odrzucenia pierwszego przykazania Dekalogu, stan wchodzenia w sferę działania szatańskiego drastycznie pogłębia się przez okultyzm: uczestniczenie w czarach, seansach spirytystycznych, kultach animistycznych. Ostatnie dziesięciolecie unaocznia w Polsce, jak niebezpieczne są na tym polu rozprzestrzeniające się sekty z grupy New Age, które prowadzą do inicjacji zakamuflowanego satanizmu. Podobne niebezpieczeństwo związane jest z działaniem grup tzw. medycyny niekonwencjonalnej w formie bioenergoterapii, zwłaszcza odwołującej się do „drogi” Reiki.

W przypadkach osób dotkniętych opętaniem demonicznym jedynym ratunkiem dla nich jest tylko pomoc z zewnątrz: modlitwa o uwolnienie w postaci egzorcyzmów.

Trzeba tu jednak zaznaczyć, że aby można było mówić o działaniu szatańskim, należy je stwierdzić indywidualnie, przypadek po przypadku. W tej dziedzinie nie można sobie absolutnie pozwolić na jakiegokolwiek uproszczenia. Z tej racji konieczne jest odwołanie się do oceny ze strony psychiatrii.

### **Współdziałanie świadome z Szatanem**

Najbardziej drastyczną formą dobrowolnego stoczenia się w przestrzeń działania Szatana jest jego kult, praktykowany w licznych sektach satanistycznych. Szatan umieszczony jest na miejscu Boga. Tworzona jest w ten sposób „anty-religia” ze wszystkimi związanymi z tym konsekwencjami. Formy kultyczne z perwersyjnymi inicjacjami i rytami służą wchodzeniu w moc zła, by we wszystkich sferach życia rozszerzać dzieło niszczenia dobra.<sup>32</sup>

### **Agresja demoniczna wobec osób wybranych przez Boga do specjalnej misji**

Jest to fenomen znany szeroko w historii Kościoła jeszcze od czasów starożytnych, żeby odwołać się do doświadczenia takich postaci, jak św. Antoni

Pustelnik, św. Marcin z Tours, św. Paweł od Krzyża, św. Jan Vianey, św. o. Pio z Pietralciny. Ludzie wybrani przez Boga do specjalnych dzieł i oddani w niezwyklej sposób Bożej sprawie, stając się wyjątkowymi, charyzmatycznymi narzędziami w służbie zbawienia świata, stawali się przedmiotem ataków demonicznych o wyjątkowym nasileniu i furii. Przez próbę wywoływania u nich strachu, zadawanie im wprost nieopisanych cierpień, Szatan chce odwieść ich od podjętej misji. Z drugiej jednak strony wchodzi też w grę tajemnica Bożej Opatrzności, by wyprowadzić z tego większe dobro.

### Obrona

Jedyną drogą obrony przed działaniem Szatana jest otworzenie się na moc Chrystusa, który dla każdego człowieka dokonał zwycięstwa nad złem. Kto zawierzył Zbawicielowi, w Jego imię ma moc usuwać z życia działanie szatańskie. Tak było od początków Kościoła i to dzieło trwa przez wieki. Wprawdzie był też w historii chrześcijańskiej Europy czas inkwizycji, kiedy w sposób instytucjonalny włączano do rozprawiania się z osobami – co do których przypuszczano, iż mogą mieć do czynienia z działaniem szatańskim – aparat administracji państwowej i karania. Choć wtedy na ogół wydawało się, iż jest to droga słuszna, z czasem jednak stało się jasne, że nie przynosiła ona właściwych skutków.

Kościół otrzymał od Chrystusa wystarczające umocnienie, które jest w zasięgu każdego chrześcijanina. Otwiera na tę moc droga pokuty z sakramentem pojednania, modlitwa, post, sakramentalia, egzorcyzmy. Do zmagania z Szatanem wezwany jest każdy chrześcijanin na mocy sakramentu chrztu. Końcowy wynik tego zmagania jest znany. To jest przedmiotem chrześcijańskiej nadziei: zwycięstwo należy do Chrystusa. Ostatni głos w tym zmaganiu będzie miało dobro, Boża miłość.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Termin „Szatan” traktowany jest jako imię własne.

<sup>2</sup> Por. A.J. Nowak, *Będą przepędzać demony (por. Mk 16, 17)*, „Roczniki Teologiczne” 43(1996), z. 2, s. 281.

<sup>3</sup> *Raport o stanie wiary*, Kraków 1986, s. 118.

<sup>4</sup> K. Góźdź, *Problem personalności szatana*, w: *Teologia o Szatanie*, Lublin 2000, s. 45.

<sup>5</sup> Por. H. Bietenhart, *Satana*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, s. 1680.

<sup>6</sup> Por. G. Witaszek, *Biblia o szatanie – rzeczywistość czy mit?*, w: *Teologia o Szatanie*, dz. cyt., s. 22-28.

<sup>7</sup> Por. A. Maggi, *Jezus i Belzebub. Szatan i demony w Ewangelii św. Marka*, Kraków 2001, s. 104.

<sup>8</sup> Odpowiednik grecki z Septuaginty – *fosfor*, czyli „syn, książę światłości”.

<sup>9</sup> Por. A. M a g g i, *Jezus i Belzebub*, dz. cyt., s. 112 nn.; M. S i m o n e t t i, *Lucifero, luciferiani*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, Casale Monferrato (wyd. Marietti) 1983, kol. 2047-2049.

<sup>10</sup> Zob. K. W i t k o, *Demonologia w nauce Ojców Kościoła: ogólny zarys stanu badań problematyki i jej główne kierunki*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, Kraków 2000, s. 9-22.

<sup>11</sup> Zob. E. M a n g e n o t, *Demon d'après les Pères*, w: *Dictionnaire de Theologie catholique* (DThC), t. 4, Paris 1924, kol. 339-384.

<sup>12</sup> Tłum. pol.: *O Antychryście*, S. Kalinkowski, w: *Demonologia...*, dz. cyt., s. 107-145.

<sup>13</sup> Zob. E. M a n g e n o t, *Demon d'après les scholastiques*, DThC, t. 4, kol. 384-400; T. O r t o l a n, *Demon: enseignement commun des docteurs*, DThC, t. 4, kol. 400-407; D. Z a h r r i n g e r, *Die Dämonen und das Böse in der Welt*, w: *Mysterium Salutis. Grundriß der heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, s. 1007-1014.

<sup>14</sup> Por. *Dizionario dei concetti...*, dz. cyt., s. 758.

<sup>15</sup> *Fede cristiana e demonologia*, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 5, Bologna 1979, s. 1388.

<sup>16</sup> *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 118.

<sup>17</sup> Por. A. P o s a c k i, *Problem okultyzmu w starym i nowym Rytuale egzorcyzmów*, „Horyzonty Wiary” 12(2001), z. 3, s. 27 nn.

<sup>18</sup> Por. A.C. T a s s i n a r i o, *Il diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa*, Roma 1984, s. 190.

<sup>19</sup> „Si quis dicit, diabolus non fuisse prius bonum angelum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit, eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, A. S.” (*Enchiridion symbolorum*, n. 237, wyd. 31, Freiburg im Brg. – Roma, 1957, s. 112).

<sup>20</sup> „Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali” (Dekret *Firmiter* z 11 XI 1215, *Enchiridion symbolorum*, n. 428, s. 199).

<sup>21</sup> Zob. KKK 391

<sup>22</sup> *De fide orthodoxa*, 2,4; *Patrologia graeca* (PG 94), 877 C; KKK 392 n.

<sup>23</sup> *De zelo et livore*, 4; *Corpus christianorum*, series latina (CCL) 3-A, 76: „Hinc diabolus inter initia statim mundi et perit primus et perdidit. Ille angelica maiestate subnixus, ille Deo acceptus et carus postquam hominem ad imaginem Dei factum conspexit, in zelum malivolo livore prorupit, non prius alterum deiciens instinctu zeli quam ipse zelo ante deiectus, captivus ante quam capiens, perditus ante quam perdens, dum stimulante livore homini gratiam datae immortalitatis eripit, ipse quoque id quod prius fuerat amisit”.

*De bono patientiae*; 19; CCL 3-2, 129: „Diabolus hominem ad imaginem Dei factum impatienter tulit: inde et perit primus et perdidit”.

<sup>24</sup> *Quod Deus non est auctor malorum*; PG 31, 345-352.

<sup>25</sup> Por. *In Isaiam*, 1,2; *Patrologia latina* (PL) 24, 63.

<sup>26</sup> Za: A. M a g g i, *Jezus i Belzebub*, dz. cyt., s. 107 n.

<sup>27</sup> Nauczanie Ireneusza z Lyonu, podjęte m.in. przez Atanazego, Grzegorza z Nazjanzu, Piotra Chryzologa.

<sup>28</sup> Wulgata utrwaliła to jako: *ipsa cõnteret*.

<sup>29</sup> KKK 394.

<sup>30</sup> *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 10, Città del Vaticano 1972, s. 1171.

<sup>31</sup> KKK 395.

<sup>32</sup> W literaturze polskojęzycznej problematykę przybliżają m.in. opracowania: M. G u e r r a, *Satanizm i lucyferianizm jako formy alternatywnej i magicznej religijności naszych czasów*, w: *Teologia o Szatanie*, dz. cyt., s. 57-102; A.J. N o w a k, *Psychospołeczny aspekt satanizmu*, w: *Teologia o Szatanie*, dz. cyt., s. 103-126.

KS. WALDEMAR KARASIŃSKI

## TRWAŁE WARTOŚCI KAZNODZIEJSTWA O. BERNARDA KRYSZKIEWICZA

Kaznodziejstwo stanowi jeden z głównych celów służby kapłańskiej i pozostaje w ścisłym związku z pracą wychowawczą. Tak też pojmował swe powołanie o. Bernard Kryszkiewicz (1915-1945), pasjonista,<sup>1</sup> którego kaznodziejstwo przepojone duchem ewangelicznej nauki jest kontynuacją misji Chrystusa.

Dorobek kaznodziejski o. Kryszkiewicza nie jest zbyt obszerny. Prowadzony przez niego wykaz zawierał łącznie 395 pozycji, jednak zachowało się tylko 161 tekstów, z czego 65 to teksty pełne.<sup>2</sup> Tytuły kazań wskazują, że pisane były w celu wygłoszenia do różnych stanów: do matek, ojców, do młodzieży. Są także kazania na uroczystości i święta kościelne, wśród nich kazania maryjne.

Celem tego artykułu jest wydobycie istotnych, trwałych wartości z twórczości kaznodziejskiej o. Kryszkiewicza, przy założeniu, że kaznodzieja powinien dążyć do tego, by jego kazania dotyczyły wartości nadrzędnych w każdym czasie i miejscu. Stawiając sobie to zadanie, należało zaznajomić się z materiałami pisanymi i innymi źródłami historycznymi, by poznać postać o. Kryszkiewicza i przeanalizować jego twórczość.

### Kaznodzieja na trudne czasy

W latach drugiej wojny światowej o. Kryszkiewicz pełnił posługę duszpasterską w Rawie Mazowieckiej. Hitlerowcy ze szczególną bezwzględnością uderzyli w najbardziej aktywne warstwy inteligencji polskiej. Już od pierwszych dni po wkroczeniu wojsk niemieckich jasne się stało, że agresja ta ma nie tylko cele zaborcze, lecz ma zarazem charakter eksterminacyjny, i że stanowi uderzenie w Kościół katolicki. Hitlerowcy uważali duchowieństwo polskie za poważną zaporę w drodze realizacji programu złamania ducha narodowego, toteż z wyjątkową ostrością tępilli działalność duszpasterską. Większość księży usunięto: zostali uśmierceni lub wysłani do obozów kon-

centracyjnych. Świątynie – poza nielicznymi – odebrano i zamknięto. Tym samym pozbawiono Polaków możliwości swobodnego uprawiania kultu religijnego.<sup>3</sup> Klasztor w Rawie Mazowieckiej – jedyna własność Zgromadzenia Pasjonistów w latach drugiej wojny światowej, znajdował się pod stałą obserwacją władz okupacyjnych. Służył też za szpital dla rannych żołnierzy, za schronisko dla wysiedleńców. Po klęsce powstania warszawskiego znaleźli w nim dach nad głową mieszkańcy Warszawy. Ojciec Kryszkiewicz był jednym z zakonników, którzy udzielali przybyszom wszelkiej pomocy.

Do wyniszczenia duchowego i biologicznego narodu polskiego Niemcy używali różnych środków. Służyć temu miały m.in. demoralizacja przez tolerowanie spędzania płodu, szerzenie pornografii i prostytucji, popieranie alkoholizmu.<sup>4</sup> Podobnie jak inni, dostrzegający postępujący proces duchowni, także o. Kryszkiewicz rozumiał istniejące realne zagrożenie unicestwienia narodu. Działając w określonych warunkach, starał się przeciwdziałać postępującej demoralizacji. Jako kapłan oczekiwał od ludzi, by przekazywane im słowo Boże stanowiło ich siłę, prowadziło ku dobru, formowało tak, by wcielali w życie naukę Chrystusa. Zachęcał do rewizji przebytej drogi, do gotowości do wyruszenia na poszukiwanie innego sposobu na życie. Nie poprzestawał tylko na wskazówkach, lecz rozbudzał w ludziach inicjatywę i odpowiedzialność za zbawienie własne i bliźnich, zwracając uwagę na zagrożenie świata i człowieka. W sytuacji kryzysu wartości przypominał o nich w swoich kazaniach.

### **Tajemnica Krzyża w nauczaniu o. Bernarda Kryszkiewicza**

Zagadnienie współcierpienia z Chrystusem powraca w wielu kazaniach o. Kryszkiewicza. Sam ponawiał często modlitewne ofiarowanie Chrystusowi ukrzyżowanemu wszystkich trudów, cierpień, przeciwności – i do tego zachęcał wiernych i swych wychowanków. Chętnie przyjmował krzyż. Krzyżem tym były jego częste cierpienia związane z chorobą. Przyjął go i poprzez cierpienie uczestniczył w zbawczym dziele Chrystusa. Pouczenia o. Bernarda na temat niepowtarzalnej wartości krzyża, wypowiedane w latach okrutnej wojny, w dodatku przez kapłana, który sam doświadcza jego brzemienia, mają szczególną wartość. Tak jak w swoim życiu, również i w kazaniach głosił Chrystusa ukrzyżowanego, tajemnicę krzyża.<sup>5</sup> Był przekonany, iż przyjęcie krzyża otwiera drogę do wszelkich łask.

Mówił, że Chrystus cierpiący czeka na miłującego Go człowieka, gdyż potrzebuje człowieka i jego wysiłku, zmierzającego do polepszenia świata.<sup>6</sup> „Wszystkie Jego słowa, wszystkie Jego czyny, wszystkie Jego cierpienia, cała Jego Męka niezmierna jeden tylko miała cel: zdobyć naszą miłość. [...]



I czyż mało zrobił Bóg, by zdobyć, by zasłużyć niejako na tę miłość naszą? Otworzył swe Serce na oścież, żeby skarby w Nim zawarte stały się naszą własnością”.<sup>7</sup>

Mając świadomość, że nie każdy korzysta z ofiary męki Chrystusa, choć jest ona szansą dla człowieka, wierząc, że angażowanie się w mękę Chrystusową powinno mieć charakter współcierpienia osobistego, boleści, trudu, straty, a więc pokuty i zadośćuczynienia, o. Kryszkiewicz wzywał wielokrotnie do poprawy życia, do pokuty, do zerwania z grzechem, do odmiany na lepsze. Akceptację codziennego krzyża przedstawiał jako drogę ludzkiego uświęcania. Zaznaczał, że nikt nie jest sam podczas niesienia krzyża i nakazywał rozważać mękę Chrystusa jako wydarzenie mające znaczenie zbawcze dla całego świata i dla każdego człowieka. Mówił o tym tak: „Któż to? Bóg twój! Za co? Za grzechy twoje! Dlaczego? Dla zbawienia twego! Oto Krew Syna Bożego leje się strumieniami z całego ciała, by ciebie obmyć, by ciebie zbawić, by za ciebie pokutować, by tobie pokuta nie była za ciężka. Czy możesz narzekać jeszcze?”<sup>8</sup>

Nakłaniał usilnie wiernych, by własnych cierpień nie przeżywali jedynie jako osobistych i indywidualnych przeznaczeń, ale odczytywali je jako cierpienia Chrystusa, w jedności z Nim. Naucza, że właśnie w cierpieniach, jednostkowych i wspólnotowych, w doświadczeniach i trudnościach zawiera się tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, co dla człowieka stać się powinno źródłem wzmocnienia i pociechy. Przestrzega przed obojętnością, nakłania do dokonywania wyboru. Podkreśla, że nie ma drogi pośredniej – człowiek nie może być połowiczny.

Ojciec Kryszkiewicz rozumiał ludzką bezradność wobec tego, czego doświadcza każdy człowiek idący przez życie, lecz nieustannie przypominał o konieczności zawierzenia Bogu, jak to uczynił Jezus. Uczył, że biorąc za wzór Jezusa, człowiek bezgranicznie ufa Bogu, który czuwa nad każdym i nad wszystkim. Zwracając się do rodziców, życzy im wytrwałości w modlitwie.<sup>9</sup> Przywołuje postawę Jezusa w obliczu męki, w cierpieniu i w chwili śmierci i mówi, że Męka Pańska jest bezowocna, jeśli człowiek odrzuca wiarę, nie okazuje Bogu miłości, zrozumienia i wdzięczności. Przypomina każdemu, że krzyż jest największym skarbem człowieka, pod warunkiem, że będzie czuwał pod nim i patrzył na niego z wiarą, skupieniem i zrozumieniem.<sup>10</sup> Przestrzega przed obojętnością wobec Boga i wiary, nawołuje do zmiany w pojmowaniu świata, co objawiać się ma przez podwyższenie krzyża w każdym domu, w każdym sercu. Nakazuje, by w każdym domu znajdował się krzyż, przed którym mają się modlić członkowie rodziny: „Wstań wcześniej. Patrz i pytaj: Kto wisi? Za kogo wisi? Dlaczego wisi? I słuchaj odpo-

wiedzi. I staraj się nią przejąć. [...] Bóg dopełni reszty”.<sup>11</sup> W ten sposób przypomina, że nad drogą każdego człowieka czuwa Boża Opatrzność. Bóg jest przy nas obecny poprzez znaki. Przez Krzyż człowiek osiągnie ostateczne zwycięstwo w tajemnicy Zmartwychwstania.

Chrystus cierpiący i umierający za ludzi i dla ludzi przemawia do wszystkich ludzi niezależnie od ich miejsca na ziemi, mentalności, kultury. Jest bowiem bliski ludziom poprzez swoją mękę, przekonującą o Jego człowieczeństwie i bóstwie jednocześnie. Ojciec Kryszkiewicz poprzez głoszenie prawdy o Jezusie ukrzyżowanym budzi postawę wiary, pomaga w jej rozwoju i w znalezieniu właściwego stosunku do Boga.

### **Maryja w przepowiadaniu o. Kryszkiewicza**

Jednym z nurtów duchowości o. Kryszkiewicza jest kult Matki Bożej, który ujawnił się już w latach młodości i był tak bardzo widoczny w trakcie pełnienia przez o. Bernarda posługi kapłańskiej w Rawie Mazowieckiej. Matka Boża pozostaje na zawsze w centrum tajemnicy Chrystusowego kapłaństwa i tajemnicy Kościoła; zatem powołaniem kapłanów jest zgłębianie tajemnicy życia duchowego Maryi – głęboko tkwią w sercu każdego z nich słowa Ukrzyżowanego: „Oto syn Twój” (J 19, 26). Wzbudzają odzew, bowiem obecność Maryi na drodze krzyżowej, współcierpienie na Kalwarii, wspólna modlitwę z uczniami w Wieczerniku odczytują jako wezwanie do odczytania miejsca i roli Maryi w swym życiu.

Pierwszy akt oddania się w niewolę Maryi o. Kryszkiewicz złożył mając zaledwie 15 lat, drugi – gdy miał lat 21.<sup>12</sup> Matka Boża wpisana jest we wszystkie jego doświadczenia. Jako pasjonista, żywiąc wielką cześć dla Maryi, zachowywał tradycje swego Zgromadzenia. W Matce Bożej dostrzegał Matkę swego kapłaństwa otrzymanego od Chrystusa i Jej zawierzał to kapłaństwo. W każdym prawie liście pisanym do swej matki, prosił ją o modlitwę do Matki Bożej, aby umiał naśladować Ją cierpieniem swego serca, a także by mógł koić cierpienia innych.<sup>13</sup> Jako kapłan, wraz z ludźmi, umęczonymi tragizmem okupacji hitlerowskiej, modlił się przed cudownym wizerunkiem Matki Bożej Pocieszenia w rawskim kościele Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny.

Jednym z przejawów jego wielkiej czci i nabożeństwa do Matki Bożej są kazania maryjne, głoszone w czasach, gdy wydawać się mogło, że prawo serca zostało zniszczone przez grozę wojny. W kazaniach tych wielokrotnie pojawiał się wątek Golgoty; zwracał w nich uwagę wiernych na postać ukrzyżowanego Zbawiciela, na Jego cierpienia za grzechy świata, jak też i na postać uczestniczącej w cierpieniu Syna Matki Najświętszej.<sup>14</sup> Zachowało się

zaledwie 21 jego kazań maryjnych, z których większość to szkice lub myśli, które rozwijał na ambonie. Są to kazania o Maryi – Matce Pięknej Miłości, ukazywanej jako najlepsza nauczycielka miłości i wychowawczyni do miłości. I tak, w kazaniu dotyczącym męczeństwa Maryi jako Matki ludzi poucza wiernych, że na Golgocie Maryja razem z Jezusem odbudowują wspólnie stwórcze dzieło Boga, zniszczone przez Adama i Ewę. Matka Boża jest jak kapłan sprawujący Eucharystię: zjednoczona z Chrystusem, nie może uczynić nic innego, jak ofiarować siebie.<sup>15</sup> Godzi się na to dla ludzi, bowiem wie, że być Matką Zbawiciela, to znaczy przejść wraz z Synem męki dla dobra upadłej ludzkości. Wobec morza cierpień, w których ma się pogrążyć, stoi mężnie i zdecydowanie. O. Kryszkiewicz zachęca wiernych do naśladowania takiej postawy, wyjaśnia, że kochać to znaczy przede wszystkim upodabniać się do umiłowanego. Nakłania wiernych, by unikali okazji do grzechu, by zerwali z grzechem, aby nie byli jak ci, którzy słowem kochają Maryję, nie potwierdzając tego swoim postępowaniem. Odtwarzając przebieg wydarzeń na Golgocie, łączy cierpienie Syna z cierpieniem Matki, podkreślając, że męka Jezusa była bólem Maryi, który powracał do Ukrzyżowanego, podwajając Jego cierpienie. Dla człowieka pozostanie wieczną tajemnicą, jaki był ogrom tej ofiary. Cierpienie Jezusa i Maryi, przewidziane i zaplanowane przez Boga, jest potrzebne człowiekowi, by wzmocnić go w trudzie walki z grzechem i wszelką słabością. Kaznodzieja wzywa słuchaczy do ustawicznej walki ze złem, mówiąc: „Patrząc na Jezusa i Matkę Jego na Kalwarii, wspomnij, że walcząc z grzechem, walczysz o sprawę Boga, o zdobycie nieba”.<sup>16</sup>

Pamięć o matczynej miłości zbliża ludzi do siebie, myśl o niej przyczynia się do tworzenia jedności i miłości tam, gdzie dotąd była nienawiść. W kazaniach głoszonych w czasie wojny – czasie pogardy dla człowieka – o. Kryszkiewicz niejednokrotnie nazywa Maryję „naszą Matką”, tj. Matką ludzi, która za tytuł ten zapłaciła najwyższą cenę: ból opuszczenia, ból współcierpienia, ból utraty Syna. A jednak Maryja do końca pozostaje na Golgocie i stoi pod krzyżem, nie poddaje się rozpaczy. Jej miłość jest miłością ofiarną. Do takiej miłości nakłania słuchaczy o. Kryszkiewicz: nie do płytkiej uczuciowości, lecz do życia w miłości czynnej, ofiarnej, miłości, na którą zdobyć się potrafią szlachetne serca.<sup>17</sup> Kiedy indziej o. Kryszkiewicz porusza myśli i sumienia wiernych, głosząc kazanie o bezradności Maryi wobec cierpienia Jezusa, opisuje sugestywnie Jej boleść. Ból Matki Bożej jest bólem, który może być udziałem każdej ludzkiej matki, zdającej sobie sprawę z tego, że drogo płaci za godność macierzyństwa, czasem okupionego własnym życiem, utratą bądź narażeniem zdrowia. Jednak w cierpieniu macie-

rzyńskim o. Kryszkiewicz dostrzega głęboki sens. Krzyż Chrystusa, Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie uczy, że zwycięstwo poprzedza walka, nagrodę – trudy, szczęście – cierpienie. O. Kryszkiewicz wskazuje na Matkę Bożą jako ucieczkę i obronę w czasie najtrudniejszym.

Modlitwą szczególnie cenioną przez o. Kryszkiewicza był różaniec, do którego odmawiania zachęcał nieustannie wiernych.<sup>18</sup> Jednocześnie zwracał uwagę, że nie będzie prawdziwym dzieckiem Maryi ten, kto chociaż każdego dnia odmawia cały różaniec, pozostaje w grzechu. Pierwszym odruchem odradzającej się miłości do Maryi ma być zerwanie z grzechem.

### **Problematyka rodzinna**

Mówiąc o życiu rodzinnym, o. Kryszkiewicz nakłania do takiego postępowania, którego jedynym motywem jest miłość i pragnienie wypełnienia woli Bożej. Z jego kazań wyziera lęk o kształt rodziny, niszczonej przez warunki zewnętrzne i panujące w niej samej. Widoczne jest zatroskanie o zbawienie bliźnich, pragnienie, by ludzie idący wiernie za Chrystusem i dźwigający krzyż, uczestniczyli w owocach zmartwychwstania. Określając wzorzec katolickiego modelu rodziny, o. Kryszkiewicz opiera się na Ewangelii oraz katolickiej nauce społecznej pierwszej połowy XX w. Podkreśla rolę motywacji religijnych w życiu rodziny, rolę wartości wewnętrznych, a także czci i szacunku oraz znaczenie świadectwa wiary.<sup>19</sup> Wskazuje na prawo człowieka do integralności i osiągnięcia celów rodziny, a nadto dodaje, że rodzina jest wcześniejszą od państwa formą życia społecznego, a jej cele hierarchiczne są wyższe od celów państwowych.

Kryszkiewicz uznawał rodzinę za środowisko wychowania chrześcijańskiego. Stawiał przed rodzicami, a w sposób szczególny przed matkami, zadanie prowadzenia dziecka do Boga. Zadania dorosłych formułował krótko: „Od wychowawców, od rodziców, i przede wszystkim od matki trzech rzeczy wymaga się koniecznie: modlitwy, przykładu, roztropnego słowa”.<sup>20</sup> Rodziców czynił odpowiedzialnymi za wychowanie dzieci jako przyszłości narodów: „Rodzice, wy piszecie przyszłość nie tylko dzieci waszych, ale i narodów. Społeczeństwo gmachem – rodzina cegłą. Dobro idzie w pokolenia – ale zło także. Nie jest dobrze na świecie. Ale nie wystarczy powiedzieć, że źle – trzeba radzić złemu. Poprawa od nas samych... Jak? Przejąć się; słuchać Matki-Kościola, iść drogą przezeń wytkniętą. Drogą modlitwy, przykładu i czujności rodzicielskiej”.<sup>21</sup>

Ojciec Kryszkiewicz starał się przekonać rodziców, że już z chwilą podejmowania zadania rodzicielstwa powinni stworzyć odpowiednie warunki do prawidłowego dojrzewania swego dziecka w człowieczeństwie. Pouczał,

że aby być dobrą matką, nie trzeba mieć wykształcenia, choć poszerzenie wiedzy jest bardzo pomocne w wychowywaniu dzieci. Miał na uwadze stworzenie w rodzinie właściwego klimatu, na który składa się przykład rodziców, tj. ich zachowanie się i postępowanie w codziennych sytuacjach życiowych. Jako kapłan głębokiej wiary wiedział, że tylko w rodzinie, w której istnieje wzajemna miłość rodziców, dziecko dojrzewa w sposób właściwy, w poczuciu bezpieczeństwa. Zostają zaspokojone jego niezbywalne potrzeby: przede wszystkim potrzeba miłości, akceptacji, kontaktu, samodzielności, a także zostaje ustalona właściwa hierarchia wartości.

Dom rodzinny uznawał o. Kryszkiewicz za pierwszą szkołę religijności. Atmosfera wychowania religijnego tworzy się na tle żywej wiary rodziców, przejawiającej się w ich osobistych przekonaniach i postawach religijnych, jak również w sposobie podejścia do spraw religijnych. Przeświadczony o wielkiej roli matek w rodzinie, nakłaniał je, aby w swoim życiu dostrzegały Boga, praktykowały codzienną modlitwę, dawały świadectwo wiary na co dzień. Podkreślał, że najważniejsza jest praca nad sobą, szukanie i wypełnianie woli Bożej. Troski o sprawy doczesne, choć ważne, nie mogą zagłuszać troski o wzrost życia Bożego w duszy.<sup>22</sup>

### **Wychowanie do czystości**

Ważnym aspektem wychowania jest wychowanie do czystości, stanowiące element chrześcijańskiego wychowania osoby ludzkiej w wymiarze płciowości. Czystość jest funkcją miłości, stąd też, gdzie jest prawdziwa miłość, tam jest czystość. Ojciec Kryszkiewicz do życia w czystości wychowywał przez posługę kaznodziejską i rozmowy w konfesjonale. Określał czystość jako unikanie wszystkiego, co szpetne, ciemne, niskie, podłe i samolubne. Starał się przekonywać wiernych, że do zachowania czystości niezbędną jest sprawność kierowania własnymi emocjami i postępowaniem, przez skierowanie energii seksualnej ku realizacji innych dóbr oraz wypracowanie zdolności do powściągliwości.

Uznając wychowanie do czystości za najwyższą godność człowieka, o. Kryszkiewicz wielokrotnie podkreślał, że każdy chrześcijanin jest wezwany do praktykowania cnoty czystości, która nakłada pewne rygory ludzkiemu postępowaniu. Wśród bolesnych spraw dotyczących życia w rodzinie o. Kryszkiewicz wymienia niezgodę i pijaństwo, jednak podkreśla, że znacznie większym złem jest nieczystość. Dlatego wzywa rodziców do chronienia czystości potomstwa, niewinności ich serc i dusz. Z wielkim naciskiem mówi: „Biada ci, ojcze, biada ci, matko szczególnie, jeśli przez twoje niedbalstwo dziecko utraciło czystość, utraciło cześć i miłość dla tej cnoty”.<sup>23</sup> W tym odpowie-

działnym zadaniu o. Kryszkiewicz chce wspierać rodziców jako brat i kapłan. Mówi: „Jak ci pomogę? Dając ci krzyż do ręki. Weź go, ojcze i matko, do ręki, weź go do serca, a znajdziesz pomoc. Cóż to znaczy wziąć krzyż do serca? Znaczy modlić się, znaczy wzywać pomocy, i znaczy prosić o nią Jezusa rozpiętego na krzyżu”.<sup>24</sup>

Rodzice są zobowiązani do czuwania nad dzieckiem od jego najmłodszych lat, do dawania mu dobrego przykładu – słowem i postępowaniem. Konieczna jest ich wytrwałość. Kaznodzieja przypomina, że każde z rodziców stanie kiedyś przed sądem Bożym, by zdać rachunek z tego, jak zostały wychowane jego dzieci. Zauważa też, że nie należy do rzadkości przypadek, że rodzice nie strzegą cnoty czystości u dzieci, bo sami nie strzegą jej u siebie. Zaleca ostrożność rodzicielską, zwłaszcza matczyną, przy doborze towarzystwa dla dzieci, czujność nad ich postępowaniem w domu i poza domem. Stwierdza, że wielkość matek mierzy się tym, jak radzą sobie w prowadzeniu dzieci do Boga, a przede wszystkim jak troszczą się o ich cnotę czystości, która najbardziej ułatwia patrzenie z wiarą na Boga. Los dziecka, które z powodu niedbalstwa rodzicielskiego utraciło czystość, jest godny pożałowania. Dla zachowania tej cnoty żadna cena nie jest zbyt wygórowana, bowiem bardzo często wraz z utratą czystości człowiek zatracą wiarę, Boga, którego może już nigdy więcej nie odnajdzie w swoim życiu.

Według o. Kryszkiewicza czystość i skromność jest znakiem wyróżniającym prawdziwe dzieci Maryi. Ten tytuł zobowiązuje i zachęca człowieka kochającego Matkę Bożą do Jej naśladowania, upodabniania się do Niej, do słuchania Jej poleceń. Jeżeli między człowiekiem a Maryją istnieje przepaść, wówczas winien jest człowiek, jego skłonność do grzechu, nieczystość i nieskromność. Nic nie usprawiedliwia grzesznego postępowania ludzi, nawet wojna. Ojciec Kryszkiewicz stwierdza dobitnie: „Prawdą jest, że czasy są bardzo trudne, ale czy dlatego prawo Boskie wolno w błoto rzucać? Czy trudność czasów wojennych dała ci prawo do niszczenia życia, do plugawienia sakramentu małżeństwa, do zamieniania go w bagno rozpusty?”<sup>25</sup>

\* \* \*

Słowo głoszone przez o. Kryszkiewicza pozostawało w sercach wielu słuchaczy, zmieniało ich, niektórych prowadziło ku ponownemu nawróceniu. Nauki jego były łatwe do przyswojenia, pogładowe, oparte na przykładach z życia; były to nauki płynące z głębokiej wiary i odzwierciedlały osobowość Kaznodziei, jego życie wewnętrzne. Cała działalność o. Kryszkiewicza to praca nad kształtowaniem sfery wewnętrznej człowieka. Oddziaływał nie tylko słowem, nie tylko modlitwą, ale i własnym życiem i postawą.

Aktualność kazań o. Kryszkiewicza jest niezaprzeczalna, mimo zmiany czasów, realiów świata, nowych trendów – bolesne doświadczenia, cierpienie niezmiennie są wpisane w samą istotę ziemskiego bytowania człowieka. Kościół nadal wiele uwagi poświęca rodzinie, ma świadomość konieczności wychowywania każdego człowieka w poszanowaniu dla instytucji rodziny. Problematyka czystości, której o. Kryszkiewicz poświęcał tak wiele miejsca w kazaniach, zdaje się być zagrożona dziś bardziej niż w czasach jemu współczesnych. Kultura masowa narzuca określone wzory zachowań, mamy też do czynienia z relatywizmem wartości. Młodzi ludzie często nie znajdują autorytetów w domu rodzinnym, lecz poszukują ich gdzie indziej. Rodzice z kolei często zapominają, że powinni stać się oparciem dla dzieci, wpajać im wartości etyczne, zasady moralne.

Przepowiadanie o. Kryszkiewicza daje się przetłumaczyć na język naszego wieku, bowiem wśród zmienności świata istnieje niezmiennosc zasad, na których człowiek buduje życie religijne. Nie dawał łatwej nadziei, lecz obdarzał głęboką wartością te sytuacje ludzkiej egzystencji, których człowiek się lęka, od których ucieka. Jego nauczanie było pełnieniem misji: szukał sposobów, by przekonać słuchających go ludzi. Z racji młodego wieku nie był doświadczonym kaznodzieją, lecz zdawał sobie sprawę, że proste dzielenie się doświadczeniem Boga może przynieść owoce w tragicznej epoce, w której żył. Zgromadzonym wokół ołtarza ludziom mówił, że w ich życiu nieodzowny jest wymiar świętości – po to, by człowiek pełniej realizował swoje człowieczeństwo.

Nadal potrzebni są tacy świadkowie Chrystusa, wierni wartościom ewangelicznym. Dziś słowa o. Bernarda Kryszkiewicza są wezwaniem do zerwania z postawą minimalistyczną, konsumpcyjną – nadal brzmią jako ostrzeżenie przed zagrożeniami człowieka i świata.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Bernard Kryszkiewicz urodził się w 1915 r. w Mławie. Oddany do szkoły w Przasnyszu prowadzonej przez pasjonistów, tam odkrył swoje powołanie. Mimo początkowych sprzeciwów ojca wstąpił do zakonu, składając śluby w 1934 r. Od 1939 r. pełnił posługę duszpasterską w Rawie Mazowieckiej. Podnosił ludzi na duchu w ciężkich latach wojny, pielęgnował i karmił rannych i chorych. W 1945 r. został skierowany do Przasnysza, gdzie wkrótce umarł w opinii świętości. Wiele osób zaświadcza, że za przyczyną o. Bernarda w ich życiu dokonał się cud. Obecnie zabiega się o jego beatyfikację.

<sup>2</sup> W studium poświęconym omówieniu kazań o. Bernarda ks. Marek Zawadzki mówi o 386 kazaniach o. Bernarda Kryszkiewicza pozostawionych w rękopisie. – D. B u s z t a, *Tajemnica krzyża w życiu sługi Bożego o. Bernarda Kryszkiewicza pasjonisty*, Kraków 1996, s. 36.

<sup>3</sup> Por. J. G u m k o w s k i, T. K u ł a k o w s k i, *Zbrodniarze hitlerowscy przed Najwyższym Trybunałem Narodowym*, Warszawa 1961, s. 69.

- <sup>4</sup> D. B u s z t a, *Tajemnica krzyża...*, dz. cyt., s. 39.
- <sup>5</sup> Por. J. S t a b i Ń s k a, *Życie pięknej miłości*, Kraków 1992, s. 59.
- <sup>6</sup> Zob. J. S t a b i Ń s k a, *Życie...*, dz. cyt., s. 117n.
- <sup>7</sup> D. B u s z t a, *Tajemnica krzyża...*, dz. cyt., s. 38.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 39.
- <sup>9</sup> Por. J. S t a b i Ń s k a, *Życie...*, dz. cyt., s. 106.
- <sup>10</sup> Tamże, s. 45.
- <sup>11</sup> Tamże, s. 47.
- <sup>12</sup> Por. J. A d a m s k a, *Wszystkim dla wszystkich*, Kraków 1982, s. 174 n.
- <sup>13</sup> J. M u n i a k, *Świątobliwe życie o Bernarda od Matki Pięknej Miłości ze Zgromadzenia OO. Pasjonistów*, Kraków 1965, s. 234 n.
- <sup>14</sup> Por. Tamże, s. 148-150.
- <sup>15</sup> Por. D. B u s z t a, *Tajemnica krzyża...*, dz. cyt., s. 54-55.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 60.
- <sup>17</sup> Tamże, s. 62.
- <sup>18</sup> Por. D. B u s z t a, *Matka Pięknej Miłości i Jej czciciel Bernard od Matki Pięknej Miłości*, Kraków 1995, s. 59-71.
- <sup>19</sup> Listy o. B. Kryszkiewicza pisane do rodziny są duchową autobiografią, nieformalnym dziennikiem duszy. – Zob. „Echo Ojca Bernarda” 16(1997), s. 55-60.
- <sup>20</sup> D. B u s z t a, *Matki, na rany Chrystusa! Wychowajcie dzieci w czystości!*, Kraków 1996, s. 16.
- <sup>21</sup> Tamże, s. 18.
- <sup>22</sup> Zob. J. A d a m s k a, *Wszystkim dla wszystkich*, Kraków 1982, s. 162-164.
- <sup>23</sup> Por. tamże, s. 28.
- <sup>24</sup> Por. tamże, s. 30.
- <sup>25</sup> Tamże, s. 39.



KS. KRZYSZTOF KONECKI

## STRUKTURA I TEOLOGIA MODLITWY ŚWIĘCEŃ ODNOWIONYCH OBRZĘDÓW DIAKONATU

Modlitwa święceń diakonatu<sup>1</sup> jest obok sakramentalnego nałożenia rąk, jako materii, współistotnym elementem święceń, określanym mianem formy sakramentalnej. W swej treści modlitwa święceń wyraża to, co dokonuje się w momencie przyjęcia święceń diakonatu, czyli w obrzędzie nałożenia rąk.<sup>2</sup> Należy na wstępie zauważyć, że choć moc Ducha Świętego do wypełnienia swojej nowej misji w Kościele otrzymuje nowo wyświęcony w sakramentalnym geście nałożenia rąk, to jednak możliwość i zarazem charakter jego działania określają bardzo dokładnie słowa modlitwy święceń, wyrażone w szczególny sposób w epiklezie, będącej jej rdzeniem.<sup>3</sup> Dzięki niej też dokonuje się trójstopniowość sakramentu święceń. Modlitwa ta, wskazując na to, co dokonało się przez włożenie rąk, objawia specyfikę każdego ze święceń. Podobnie jak w innych celebracjach sakramentalnych, tak i tu słowo i gest wzajemnie się uzupełniają i ściśle się ze sobą łączą. Słowo związane z danym gestem nadaje mu moc ekspresyjną, interpretuje, określa gest, nadaje mu właściwe znaczenie.

W strukturze modlitwy można wyróżnić trzy części: 1) anamnezę – wspominającą wydarzenia z historii zbawienia; 2) epiklezę – modlitwę do Ducha Świętego; 3) prośby o wstawiennicze pośrednictwo Syna Bożego.

### 1. Anamneza

Właściwa anamneza poprzedzona jest wezwaniem, które stanowi jej prolog: „Bądź z nami, prosimy Cię, wszechmogący Boże, który rozdzielasz łaski, wyznaczasz stopnie i obowiązki. Ty pozostając niezmienny, wszystko odnawiasz i całym stworzeniem kierujesz przez swoje Słowo, Moc i Mądrość, Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, a naszego Pana. W swej odwiecznej opatrności wszystko przygotowujesz i zarządzasz we właściwym czasie. Ty sprawiasz, że Ciało Chrystusa, czyli Twój Kościół, ubogacony różnymi łaskami niebieskimi, mimo odrębności swoich członków złączony przedziwną wię-

zią przez Ducha Świętego, wzrasta i rozszerza się na coraz wspanialszą Twoją świątynię”.<sup>4</sup> Słowa prologu są uroczystą inwokacją skierowaną do Boga Ojca, wysławiającą Jego zbawcze atrybuty: wszechmoc i niezmiennosc. Biskup kieruje prosbę do Dawcy wszelkich łask o Jego obecność i wstawiennictwo. Bóg jest źródłem, od którego pochodzą stopnie i obowiązki. On wszystko odnawia i wszystkim kieruje przez swoje Słowo, Moc i Mądrość Jezusa Chrystusa.

W dalszym fragmencie następuje stwierdzenie Bożego działania w historii. Bóg przygotowuje w swej opatrności figury wydarzeń przyszłych i we właściwym czasie je realizuje. On daje również wzrost Kościołowi, który będąc Ciałem Chrystusa, ubogacany jest przez Niego rozmaitymi łaskami. Bóg sprawia, że Mistyczne Ciało Chrystusa, mimo odrębności i różnorodności swych członków, staje się jednością, złączone przedziwną więzią przez Ducha Świętego. Sprawia też, że Kościół rozszerza się na całą ziemię, by mogła ona się stać wspaniałą świątynią Boga.

**1.1.** Pierwsza część anamnezy przywołuje wydarzenie starotestamentowe, którym był wybór synów Lewiego do posługi w Przybytku: „Ty na początku wybrałeś synów Lewiego do pełnienia posługi w Przybytku Starego Prawa, a dzisiaj ustanawiasz trzy stopnie Twoich sług i przez święte obrzędy ich powołujesz, aby oddawali cześć Twojemu imieniu”.<sup>5</sup>

Źródła biblijne opisują lewitów jako noszących arkę (por. 1 Sm 6, 15; 1 Krl 8, 4) i przybytek (Lb 1, 47-54). Nie posiadali ziemi jako dziedzicznej własności (Lb 18, 23-24), lewici mieli zamieszkiwać w czterdziestu ośmiu miastach, a reszta Izraelitów była zobowiązana wspierać ich dziesięcinami i darami z pierwocin (Pwt 18, 1-4). Chociaż kapłani lewiccy są potomkami Aarona, do ich kapłaństwa rościli prawo potomkowie Sadoka i ostatecznie je uzyskali. Dlatego w Biblii lewici nigdy nie osiągnęli pełni kapłaństwa i w świątyni wykonywali zwykle funkcje pomocnicze. Pozbawieni swych kapłańskich funkcji, lewici podlegali Aaronowi i jego potomkom (Lb 3, 10). Ezechiel, krytykując postępowanie lewitów, potwierdza ich niższy status w świątyni. W późniejszych fazach tradycji biblijnej, zwłaszcza w księgach Powtórzonego Prawa i Księgach Kronik, odgrywali znaczącą rolę. Powierzano im ważniejsze zadania w kulcie świątynnym. W Księdze Powtórzonego Prawa lewici są sędziami (17, 8-9), strażnikami Tory (17, 18), asystują także podczas odnawiania Przymierza (27, 9). Natomiast w Księgach Kronik czytamy o współpracy między potomkami Aarona a podległymi im lewitami oraz o tym, że ci ostatni pełnili służbę śpiewaków, odzwierciedlonych przy świątyni, a także byli nauczycielami Tory (1 Krn 6, 13-48; 2 Krn 17, 7-9). Wydaje się, że ich drugorzędna pozycja ma swój początek w reformie króla Jozjasza.

Po usunięciu miejsc kultu znajdujących się poza Jerozolimą, w których – jak się przypuszcza – sprawowali kult i z którego czerpali dochód, lewici zostali pozbawieni wpływów i żyli w niedostatku. Dlatego wymienia się ich razem z obcymi, wdowami i sierotami. Tymczasem kapłani jerozolimscy dzięki reformie zyskali na władzy, godności i bogactwie, którym nie chcieli się dzielić. Ten podział na wyższe i niższe duchowieństwo po raz pierwszy został skodyfikowany w Księdze Ezechiela: jedynie synowie Sadoka mogli pełnić służbę przy ołtarzu świątyni (Ez 40, 46; 44, 10-14). Hierarchię tę potwierdza Księga Liczb (3, 18).<sup>6</sup> Bardzo skrupulatnie przestrzegano stopni. Na samym szczycie znajdował się arcykapłan, syn Sadoka, następcą Aarona. Arcykapłanowi podlegali bezpośrednio kapłani, synowie Aarona. Wreszcie na końcu lewici. Te trzy klasy stanowią święte pokolenie, przeznaczone całkowicie do służby Panu.

Anamneza, korzystając z obrazu wspomnianego wydarzenia biblijnego, w dalszej swej części przedstawia typologię aktualizującą się obecnie w trzech stopniach kapłaństwa. Arcykapłan jest figurą biskupa, synowie Aarona figurą prezbiterów, a lewici figurą diakonów. Biskup jest ustanowiony po to, by czuwał nad powierzoną sobie gminą. Ma bowiem paść trzodę Bożą (Dz 20, 28) na wzór Chrystusa, który jest wzorem dla wszystkich pasterzy. Listy pasterskie św. Pawła zdają się świadczyć o tym, że w każdej społeczności jest tylko jeden biskup. Powinno się go wybierać z największą starannością i spośród starszych (Tt 1, 5-9). Paweł, Tytus i Tymoteusz mają władzę nad starszymi, nad diakonami i nad biskupami Kościołów, które zostały powierzone ich pieczy. Są odpowiedzialni za gminę w zakresie liturgii (1 Tm 2, 1-15) i przekazywania nauki.

Paweł i Barnaba ustanawiają w Kościołach starszych, którzy tymi Kościołami kierują (Dz 14, 23). Podczas swej podróży Paweł przyjmuje w Milecie starszych z Efezu (Dz 20, 17). Tak więc w tej epoce Apostołowie, wprost albo za pośrednictwem swoich wysłanników, ustanawiają w każdym mieście kolegium starszych (Tt 1, 5). Władza jest im przekazywana przez włożenie rąk. Świadczy to o tym, że wykonywanie urzędu prezbitera domaga się posiadania specjalnego daru Ducha Świętego, nie jest to więc funkcja abstrakcyjna.

List do Filipian ukazując diakonów, stawia ich na równi z biskupami (Flp 1, 1). Są oni jednak przeznaczeni do służby biskupowi i do wykonywania jego nakazów. Władze otrzymują podobnie jak biskupi i starsi, czyli przez włożenie rąk. Ich posługa obejmuje administrowanie dobrami materialnymi, również nauczają i głoszą Ewangelię (Dz 21, 8). Listy pasterskie podają reguły rekrutowania diakonów (1 Tm 3, 8-13). Chodzi więc o po-

sługę niższego rzędu, ale poszczególnych funkcji tej posługi nie można dokładnie określić.<sup>7</sup>

Słudzy Nowego Przymierza nigdy jednak nie są nazywani w Piśmie Świętym kapłanami. Ich posługiwanie jest pozostawieniem na usługach kapłana Jezusa Chrystusa, jedyne Arcykapłana wszystkich ludzi. Z tego tytułu wszyscy owi słudzy są włodarzami Boga, szafarzami tajemnic i łask. Oto perspektywa, według której rozwijała się idea kapłaństwa chrześcijańskiego, zawierająca w sobie – podobnie jak w Izraelu – trzy stopnie hierarchiczne. Typiczną interpretację chrześcijańskiej hierarchii rozpoczęto w pierwszych wiekach. Źródła tej typologii sięgają najstarszej tradycji patrystycznej (Hipolit Rzymski, Ignacy Antiocheński, *Didaskalia*).<sup>8</sup> Ciągłość tej tradycji została przejęta i, jak widać, utrwalona w pierwszej anamnezie modlitwy święceń.

1.2. Druga część anamnezy różni się od poprzedniej tym, że przywołuje ona na pamięć wydarzenie nowotestamentowe, jakim jest ustanowienie przez Apostołów siedmiu mężów do posługi ubogim: „W zaraniu dziejów Kościoła apostołowie Twojego Syna, za sprawą Ducha Świętego, wybrali do codziennej pomocy siedmiu mężów cieszących się dobrą opinią, aby sami Apostołowie mogli gorliwiej oddać się modlitwie i głoszeniu słowa Bożego. Tym wybranym mężom powierzyli usługiwanie ubogim”.<sup>9</sup>

Gdy między „hellenistami a Hebrajczykami” doszło do sporu w związku z rozdzielaniem jałmużny wśród wdów, wówczas Dwunastu postanowiło, żeby wybrać „siedmiu mężów cieszących się dobrą sławą”, którym można by zlecić to zadanie (Dz 6, 1-6). Tradycyjnie sądzono, że fragment ten odzwierciedla napięcie między chrześcijanami pochodzenia żydowskiego a nawróconymi z pogaństwa. Tymczasem, najprawdopodobniej obydwie wspomniane grupy były grupami judeochrześcijan, z tym że Hebrajczycy mówili po aramejsku, natomiast helleniści byli Żydami, którzy powróciwszy z diaspory, osiedlili się w Jerozolimie. Epizod ten odzwierciedlałby zatem napięcie, do którego doszło między nimi i które rozładowano przez ustanowienie nowej grupy, w jakiejś mierze paralelnej do grupy Dwunastu.<sup>10</sup> Liczba owych pomocników apostoelskich – siedmiu – miała wyrażać, jak się wydaje, określoną ideę: ludzie tworzący tę nową instytucję będą stanowili doskonałe, skuteczne odciążenie dla Apostołów w ich specyficznym posłannictwie. Aby jednak taką pomoc mogli rzeczywiście stanowić, muszą się odznaczać pewnymi przymiotami moralnymi. Muszą to być przede wszystkim ludzie nieposzlakowanej sławy. Kandydaci na przyszłych członków kolegium Siedmiu powinni być ponadto pełni Ducha i mądrości. Te dwa przymioty zdają się być określeniem naturalnego rozsądku i pobożności. Ci, którzy zajmą się w przyszłości organizacją miłosierdzia chrześcijańskiego, muszą być ludźmi

w pełni normalnymi, a ich zdrowemu rozsądkowi musi towarzyszyć głęboka pobożność. Przede wszystkim jednak owi kandydaci na Siedmiu muszą już być uczniami Jezusa. Nie mogą to być ludzie zupełnie „surowi”, wcale nie wtajemniczeni w naukę Chrystusa. W samej inwestyturze owych Siedmiu można dostrzec wyraźnie następujące stadia: najpierw uczniowie upatrzyli między sobą odpowiednich ludzi, następnie wybrali, odłączyli owych Siedmiu od całej społeczności, przedstawili ich Apostołom, Apostołowie ze swej strony modląc się, włożyli na nich ręce. Tak więc powołanie kolegium Siedmiu rodzi się z bardzo konkretnych potrzeb społecznych i służy konkretnie określonym celom.<sup>11</sup>

Dwie omawiane anamnezy posiadają wspólne treści teologiczne: głównym inicjatorem i uczestnikiem wspomnianych wydarzeń zbawczych jest Bóg Ojciec. Każda z nich wymienia funkcję służby, do której zostają powołani zarówno synowie Lewiego, jak i siedmiu mężów, których wybrali Apostołowie. Wydarzenie zaczerpnięte ze Starego Testamentu można uznać za figurę zdarzenia opisanego w Nowym Testamencie. Także same postaci i zadania Lewitów są figurą osób i funkcji siedmiu mężów. Taki obraz zawarty w dwuczłonowej anamnezie ukazuje funkcje diakonów oraz ich zależność od tych, którzy posiadają święcenia biskupie.

## 2. Epikleza

Centralną częścią modlitwy święceń jest epikleza, przywołująca Ducha Świętego i wyrażająca prośbę o Jego zstąpienie na kandydatów. Jest ona sercem i zarazem punktem kulminacyjnym modlitwy święceń i od strony pozytywnej stanowi o ważności święceń diakonatu. Ten rdzeń modlitwy święceń składa się z dwóch części: wezwania, będącego niejako wprowadzeniem: „Panie, wejrzyj łaskawie na te Twoje sługi, których przez modlitwę wyświęcamy na diakonów, aby służyli Twoim świętym ołtarzom” i głównej części: „Prosimy Cię, Panie, ześlij na nich Ducha Świętego, aby ich umocnił siedmiorakim darem Twojej łaski do wiernego pełnienia dzieła posługi”.<sup>12</sup>

Przede wszystkim w prośbie wyrażającej zesłanie Ducha Świętego zauważamy echo wypowiedzi Jezusa: „oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca” (Łk 24, 49) oraz w Dziejach Apostolskich: „Jezus wyniesiony na prawicę Boga otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go” (2, 23). Na uwagę zasługuje również w tym miejscu wyrażenie „ześlij”. W epiklezie odmawianej przy święceniach prezbiteratu czasownik rdzenny brzmi „odnów”. Porównanie „ześlij” i „odnów” (czyli „poślij po raz pierwszy” i „odśwież”), mając jako przedmiot tego samego Ducha Świętego, wskazuje na wyższość prezbiteratu nad diakonatem, ponieważ na tyle jest możliwe odno-

wienie daru Ducha Świętego w obrzędzie święceń prezbiteratu, na ile dar ten został już dany w poprzednim obrzędzie święceń diakonatu.<sup>13</sup> Duch Święty udzielany jest kandydatom do owocnego pełnienia posługi, którą od tej chwili diakoni wykonywać będą w Kościele we współpracy ze swoim biskupem. Posługa ta ma się wyrażać – jak zaznacza *Katechizm Kościoła katolickiego* – we wspomaganiu biskupów i prezbiterów przy sprawowaniu liturgii, w głoszeniu słowa Bożego i w różnych działaniach charytatywnych.<sup>14</sup>

Duch Święty zstępuje na Kościół, aby w nim kontynuować zbawcze dzieło Jezusa, aby zapewnić trwałość przymierza zawartego w Jego Krwi, aby rozwijać i umacniać jedność ludzi z Bogiem i między sobą. Chociaż jedność Kościoła oraz skuteczność jego zbawczej misji są dziełem całej Trójcy Świętej, w tych cechach Kościoła wyraża się szczególnie posłannictwo Ducha Świętego. Duch Święty jest bowiem w Trójcy Świętej osobową więzią między Ojcem i Synem, osobowym wyrazem ich wzajemnej miłości i jedności. Toteż uświęcającą i jednoczącą obecność Bożą w Kościele uwidacznia przede wszystkim działanie Ducha Świętego.<sup>15</sup>

W dalszej części epiklezy wyraża prośbę o umocnienie siedmiorakim darem do pełnienia dzieła posługi. Odnajdujemy tu echo wypowiedzi św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: „On też będzie umacniał was aż do końca, abyście byli bez zarzutu w dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1, 8). Duch sprawia, że chrześcijanie stanowią jedno w Chrystusie oraz daje im moc do moralnego i etycznego życia właściwego dla tych, którzy uważają siebie za lud Nowego Przymierza. Jednak w odróżnieniu od tych owoców Ducha, jakie mają ukazywać wszyscy chrześcijanie (Ga 5, 22-23), dary duchowe do wykonywania misji Kościoła udzielane są indywidualnie wierzącym. I tak diakonom udzielany jest dar posługi praktycznej: troska o potrzebujących (Rz 12, 7-8), służenie, zachęta, dzielenie się własnymi dobrami, wykonywanie dzieł miłosierdzia (1 Kor 12, 28) oraz dar posługi słowa.

### 3. Prośby

Końcowy fragment modlitwy święceń, który następuje bezpośrednio po epiklezie, jest prośbą zanoszoną do Boga Ojca przez pośrednictwo Jego Syna Jezusa Chrystusa, aby diakoni mocą otrzymanego daru Ducha Świętego godnie wypełnili swoje zadania i swoją funkcję w Kościele. Należy zwrócić uwagę na to, że w ostatnim punkcie epiklezy była mowa o wiernym wypełnianiu posługi diakańskiej. Teraz wierność ta zostaje opisana za pomocą wykazu cnót, jakimi powinni oznaczać się diakoni:

„Niech odznaczają się wszystkimi cnotami: miłością bez obłudy, troskliwością o chorych i biednych, powagą pełną pokory, czystością bez skazy

i przestrzeganiem duchowej karności. Niech w ich obyczajach jaśniej zachowanie Twoich przykazań, aby czystość ich życia pociągała lud Boży do naśladowania. Niech świadectwo czystego sumienia pomaga im mocno i niezachwianie trwać przy Chrystusie. Niech naśludując na ziemi Twojego Syna, który przyszedł nie po to, aby Mu służyło, lecz aby służyć, dostąpią królowania z Nim w niebie”.<sup>16</sup>

Analiza tych tekstów potwierdza zasadniczy aspekt działalności diakonów, jakim ma być służba. Prośba streszcza w zwięzły sposób naukę przytoczoną już w anamnezie i epiklezie. Jak lewici pełnili posługę w Przybytku Starego Prawa, jak siedmiu mężów obsługiwało wdowy, tak diakoni mają służyć ubogim. Naukę tę potwierdzają na wielu miejscach dokumenty Kościoła. Konstytucja dogmatyczna o Kościele daje wskazania najbardziej tu istotne: „na niższym szczeblu hierarchii stoją diakoni, na których nakłada się ręce nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi”.<sup>17</sup> Wyrażenie „dla posługi” to sprecyzowanie, które czerpie swój najgłębszy sens z samego terminu „diakon”. Jest to udokumentowane we wszystkich źródłach dotyczących diakonatu i jako takie, dla podkreślenia służby, jest ono użyte ponad dwadzieścia razy w samym obrzędzie święceń. Wspomniana wyżej Konstytucja wskazuje również na to, że diakoni powinni wypełniać swoje „ministerium” w „łączności z biskupami i jego kapłanami”,<sup>18</sup> stając się ich pomocnikami. Wyrażenia „być w łączności z” i „pomagać” nie jest tym samym co „uczestniczyć”. Istota sprawy, jak się wydaje, leży w tym, że diakon jest ordynowany i jego posługa powinna być rozpatrywana w wymiarze prawdziwie pastoralnym, ale w wyraźnym odróżnieniu od posługi prezbitera i biskupa. Nie jest więc ona typu prezbiterialnego. Diakon, będąc – tak jak wszyscy ministrzy ordynowani – ustanowionym, aby kształtować Kościół w Ciało Chrystusa, zostaje wezwany do wykonywania funkcji diakonii, która ze swej strony ma oznaczać ukształtowanie Ciała eklezjalnego w Chrystusa – Sługę, ale bez prawa wykonywania w tym Ciele zadania przewodniczenia w imię Chrystusa – Głowy.<sup>19</sup> Myśl ta znajduje swoją kontynuację w *motu proprio* Pawła VI *Ad pascendam*. Czytamy w nim, że diakon jest „jakby wykładnikiem potrzeb i życzeń chrześcijańskich wspólnot, jako przypomnienie służby czyli diakonii Kościoła w chrześcijańskich wspólnotach, znak lub sakrament samego Chrystusa Pana, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć”.<sup>20</sup>

Treść pierwszej prośby wskazuje na cnoty, którymi mają odznaczać się diakoni. Są one trwałym nastawieniem w kierunku realizacji moralnie słusznego postępowania. Osiągnięcie cnót jest owocem wychowania, a także osobistego wysiłku samowychowawczego. Dzięki temu osiąga się siłę do wytrwałego realizowania wartościowych celów, mimo wewnętrznych i zewnętrz-

nych przeszkód. Diakoni mają się odznaczać cnotami: miłości, troskliwości o chorych i biednych, powagą pełną pokory, przestrzeganiem duchowej karności. Podstawę stanowi miłość, która w najpełniejszym stopniu aktualizuje się i wyraża w dobrych czynach oraz działaniach. Dlatego zadanie diakonów będzie polegało na przejawianiu troski o tych, którym miłość Jezusa potrzebna jest najbardziej, czyli o ludzi lekceważonych, zajmujących niską pozycję społeczną, zropaczonych i upośledzonych, ubogich i zabiedbanych przez parafię, wegetujących na marginesie społeczeństwa i Kościoła. Służąc tym ludziom oraz prowadząc wśród nich pracę, będą dążyli do wyrwania ich z izolacji i zbliżenia do chrześcijańskiej społeczności. Jeśli zobowiązali się do życia w celibacie, wówczas uwolnieni od trosk życia rodzinnego, będą mogli się bez reszty poświęcić tym ludziom.

Druga i trzecia prośba mówi o dawaniu przez diakonów przykładu przestrzegania przykazań i czystości sumienia, „aby pociągnąć lud Boży do naśladowania”. Tylko przejrzystość czynów pozwoli im niezachwianie trwać przy Chrystusie i nie będzie przesłaniać Jego obrazu. Diakoni mają wykonywać swe zadania nie tylko dla własnej doskonałości, ale również po to, by pobudzić do diakońskiej służby także innych chrześcijan; dbać o to, aby wszyscy chcieli i umieli ją pełnić. Aby dotrzeć do ludzi, ich świadectwo ma przybrać również postać głoszenia Ewangelii. Zostali przecież ustanowieni świadkami Jezusa, aby nieść to świadectwo całemu światu; mają opowiadać wobec ludzi to, czego dokonał Jezus w ich życiu

Ostatnia, czwarta, prośba wzywa diakonów do naśladowania Chrystusa. W Nowym Testamencie naśladowanie Chrystusa oznacza przyjęcie Jego nauki, dzielenie z Nim życia, trudów, cierpienia, wyrzeczenie się bogactw i opuszczenie najbliższych (Mk 1, 17-20). W tradycji apostoelskiej naśladowanie Chrystusa określano mianem „drogi”, która oznacza nową formę życia i działania, wypływającego ze zjednoczenia ze Zmartwychwstałym. Droga tą jest bowiem żywa osoba Jezusa, dlatego postępowanie tą drogą, uznanie jej, oznaczało nie tylko zewnętrzne naśladowanie, lecz przede wszystkim zjednoczenie z Chrystusem. Zjednoczenie w pokorze, uniżeniu, postawie służebnej, aż po cierpienie i krzyż.

Modlitwa święceń kończy się doksologią, która wskazuje na modlitewne pośrednictwo Chrystusa – Jedyne, Najwyższego i Wieczystego Kapłana Nowego Testamentu.

\* \* \*

Modlitwa święceń odnowionych obrzędów diakonatu, zredagowana w oparciu o bogate źródła biblijne i teksty dokumentów Kościoła, charakteryzuje się bardzo bogatą treścią teologiczną. Dotyczy ona głównie natury



diakonatu oraz funkcji diakona, w której na pierwszy plan wysuwa się aspekt eklezjalny i służebny.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> *Obrzęd święceń biskupa, prezbiterów i diakonów* (OŚBPD), Katowice 1999, s. 142-143.

<sup>2</sup> P a w e ł VI, *Constitutio apostolica „Pontificalis Romani”*, „Acta Apostolicae Sedis” (AAS) 60(1968), s. 372.

<sup>3</sup> J. N o w a k, *Trójstopniowość sakramentu święceń*, w: *Kapłaństwo*, Poznań 1988, s. 102-103 (Kolekcja „Communio”, t. 3).

<sup>4</sup> OŚBPD, s. 142.

<sup>5</sup> OŚBPD, s. 142.

<sup>6</sup> J. S o g g i n, *Lewici*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 435.

<sup>7</sup> P. G r e l o t, *Posługa*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, s. 726-727.

<sup>8</sup> B. D o m a g a l s k i, *Diakoni rzymscy w IV wieku*, „Vox Patrum” 9(1989), s. 645-646; J. C o l s o n, *Diakon i biskup w pierwszych trzech stuleciach Kościoła*, „Vox Patrum” 9(1989), s. 590-591.

<sup>9</sup> OŚBPD, s. 143.

<sup>10</sup> A. O v e r m a n, *Siedmiu*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 710.

<sup>11</sup> K. R o m a n i u k, *Powołanie w Biblii*, Katowice 1975, s. 92-93.

<sup>12</sup> OŚBPD, s. 143.

<sup>13</sup> G. F e r r a r o, *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato e all'episcopato*, Napoli 1977, s. 44.

<sup>14</sup> KKK, 1569-1571.

<sup>15</sup> W. Ł y d k a, *Duch Święty*, w: *Słownik teologiczny*, pod red. A. Zuberbiera, wyd. 2, Katowice 1998, s. 134.

<sup>16</sup> OŚBPD, s. 143.

<sup>17</sup> KK 29.

<sup>18</sup> Tamże, 20.

<sup>19</sup> J. D o r e, *Diakoni w Kościele*, „Communio” (pol.) 17(1997), s. 88.

<sup>20</sup> P a w e ł VI, *Motu proprio „Ad pascendam”*, AAS 64(1972), s. 534-540; *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, VI/2, s. 25.

#### RIASSUNTO

La stuttura della preghiera di ordinazione al diaconato si articola in tre parti: l'anamnesi dell'opera di Dio Padre, l'epiclesi dello Spirito Santo, l'intercessione mediante il Figlio Gesù Cristo. Il contenuto teologico della preghiera risulta veramente molto ricco di dottrina specificamente sull'ordine del diaconato. Essa trova i suoi radici nei testi biblici e viene a sua volta riconfermata dalla dottrina ampiamente documentata del concilio ecumenico Vaticano secondo.

KS. LECH KRÓL

## TEOLOGIA RÓŻAŃCOWYCH TAJEMNIC ŚWIATŁA

Jan Paweł II, w ramach 24. rocznicy pontyfikatu, dokonał trzech aktów ważnych dla życia Kościoła: zainaugurował Rok Różańca, ponownie zawierzył siebie, Kościół i świat Najświętszej Maryi Pannie i ustanowił nową część różańca. W tym też celu wydał list apostolski *Rosarium Virginis Mariae* (RVM).

Treścią nowej części różańca, którą Papież nazwał tajemnicami światła, są wydarzenia z publicznej działalności Jezusa. Wymiar chrystologiczny modlitwy różańcowej domagał się poszerzenia dotychczasowej jej struktury o tajemnice z życia publicznego Jezusa. Obejmują one wydarzenia z okresu między Jego chrztem w Jordanie a misterium paschalnym.

Wprawdzie całe misterium zbawcze jawi się jako światło, niemniej jednak wyłania się ono w szczególny sposób w publicznej działalności Chrystusa. Jan Paweł II wskazuje w niej na pięć istotnych tajemnic, które jawią się jako światło Boże. Kwalifikuje do nich następujące wydarzenia: chrzest w Jordanie, objawienie w Kanie Galilejskiej, głoszenie Królestwa Bożego, przemienienie na Górze Tabor i ustanowienie Eucharystii, w której urzeczywistnia się misterium paschalne, co będzie przedmiotem refleksji teologicznej niniejszego artykułu.

### 1. Światło pozwalające odkryć głębię Trójcy Świętej

Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* tajemnica Trójcy Świętej zawiera w sobie wszystkie tajemnice Boga, które są nie tylko źródłem wszystkich pozostałych tajemnic, ale przede wszystkim światłem nadprzyrodzonym, które je oświeca. *Katechizm* uczy też, że prawdziwy i jedyny Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty objawia się i jednoczy ze sobą ludzi w wszystkich okresach historii zbawienia (KKK 234).<sup>1</sup>

Dlatego też Jan Paweł II wprowadził do wymiaru chrystologicznego różańca tajemnice światła, aby były w nich kontemplowane istotne aspekty publicznego życia i nauczania Jezusa. Tajemnice te są światłem, w którym

objawia się tajemnica Boga Trojjedynego. Tajemnicą światła jest przede wszystkim wydarzenie chrztu Jezusa w Jordanie. W nim Ojciec niebieski objawił Go jako swojego Syna umiłowanego (por. Mt 3, 17). Jego zaś człowieczeństwo, zgodnie z proroctwem, zostało namaszczone mocą Ducha Świętego (por. RVM 19 i 21).<sup>2</sup>

Kontemplacja różańcowa chrztu Jezusa Chrystusa jest panoramą, w której odkrywa się i bardziej poznaje Boga jako Ojca i Syna i Ducha Świętego. Ewangelia św. Jana przytacza w tym wymiarze świadectwo samego Jezusa, który mówi: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca” (J 12, 45). Pełnia objawienia, jaka urzeczywistniła się w Osobie Jezusa, odsłania, że w wewnętrznym życiu Boga realizuje się odwieczna międzyosobowa wymiana miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Ona jest światłem, w którym człowiek poznaje swoje przeznaczenie do udziału w tej wymianie, jaka urzeczywistnia się od wieków w wewnętrznym życiu Boga (por. Łk 18, 19; RVM 20).<sup>3</sup>

Wydaje się, że ta racja teologiczna przesądziła o tym, że wydarzenie chrztu Jezusa w Jordanie weszło w strukturę nowej części różańca, które Jan Paweł II nazwał tajemnicami światła. W wodach Jordanu, w które Jezus zstąpił jako niewinny, czyniąc siebie za nas „grzechem” (por. 2Kor 5, 21), ludzkość otrzymała światło Bożego objawienia. Jego mocą rozpoznaje się, że Jezus jest umiłowanym Synem Boga Ojca (por. Łk 3, 22; RVM 9 i 21). Kontemplacja tego wydarzenia wnosi we wnętrze chrześcijanina światło nadprzyrodzonej wiary, która otwiera go na wewnętrzną tajemnicę Trójjedynego Boga.<sup>4</sup> Dlatego każda tajemnica różańca kończy się doksologią trynitarną.

Modlitwa różańcowa złączona z kontemplacją poszczególnych tajemnic z życia publicznego Zbawiciela stawia chrześcijanina „wobec misterium trzech Osób Boskich, którym należy się chwała, uwielbienie i dziękczynienie” (RMV 34). Według Jana Pawła II szczytem różańcowej kontemplacji jest uwielbienie Trójcy Świętej. Doksologia nie jest tylko formułą kończącą medytację danej tajemnicy, ale jej kluczowym uwieńczeniem.<sup>5</sup>

Stąd też rodzi się potrzeba pogłębionego zaangażowania wewnętrznego, aby medytacja nad tajemnicami różańcowymi nabierała coraz bardziej kontemplacyjnego charakteru. Doksologia trynitarna powinna być jej organicznym apogeum. Dlatego Jan Paweł II bardzo wyraźnie akcentuje potrzebę podkreślenia tej perspektywy, zwłaszcza podczas wspólnotowego odmawiania różańca. Rozwijający się w ramach modlitwy różańcowej duch kontemplacji kreuje też możliwość doświadczenia niewyobrażalnej tajemnicy nieba. Jej duch korzeniami swymi sięga sakramentu chrztu, w którym wierzący przez łaskę i miłość jest zjednoczony z Trójcą Świętą. Ten sam Duch Święty,

którym został namaszczone Jezus w wodach Jordanu, pozwala doświadczać żywych i głębokich więzów z wyżej wspomnianą tajemnicą (por. RVM 25).<sup>6</sup>

Przed tajemnicą Boga w Trójcy Osób stawia też chrześcijanina rozważanie przemienienia na Górze Tabor (por. Łk 9, 33; RMV 34). Światło Taboru napełnia, w ramach rozwijającego się procesu kontemplacji, wnętrze człowieka tajemnicą światła Bożego. W nim dostrzega się Oblicze Chrystusa przeniknięte chwałą Bóstwa. Świadczenie zaś Ojca o Jednorodzonym Synu pogłębia ducha wiary chrześcijańskiej i wzywa do ufego posłuszeństwa Jemu we wszystkich okolicznościach życia (por. Łk 9, 35). Albowiem „W kontemplację oblicza Chrystusa nie można wejść inaczej, jak słuchając w Duchu Świętym głosu Ojca, bo *nikt nie zna Syna, tylko Ojciec* (Mt 11, 27)” (RMV 18).<sup>7</sup>

W tej organicznej relacji do Ojca Jezus „czyni nas swymi braćmi i braćmi pomiędzy sobą, dając nam Ducha, który jest jednocześnie Jego i Ojca” (RVM 32). Duchowość nowych tajemnic różańca wprowadza w głębię Serca Jezusowego, które, jak uczy Jan Paweł II, jest oceanem „radości i światła, boleści i chwały” (RMV 19). Ono zaś jest nie tylko „bogate w miłosierdzie i przebaczenie, ale również [...] zdolne do wszystkich poruszeń uczucia” (RMV 26).<sup>8</sup>

## 2. Chrystus światłem świata

Światło jawi się w całej tajemnicy objawienia Bożego, od stworzenia świata (por. Rdz 1, 3), aż do po ostateczne przyjście Syna Człowieczego (por. Ap 21, 23). Przynależy ono do natury Boga i jest jakby odbiciem Jego wiekuistej istoty i chwały (por. RVM 21). Obraz światła głęboko koresponduje z rzeczywistością objawiającego się Boga, który pragnie żywej bliskości i zjednoczenia z człowiekiem. On przechodził między Izraelitami niby gorząca pochodnia. Światło to wskazywało na Jego żywą obecność wśród Narodu Wybranego. Tak było podczas spotkania Boga z Mojżeszem, do którego przemówił w znaku płonącego ognia i wypowiedzianego słowa.

Także cud w Kanie Galilejskiej stał się światłem, które wskazało, że Bóg jest rzeczywiście obecny w codziennych sprawach człowieka, w których trzeba szukać Jego Oblicza. Wszystkie zaś znaki i cuda, jakich Jezus dokonywał na oczach apostołów i zebranego ludu, są światłem objawiającym Jego progностycę (por. RVM 21).<sup>9</sup> Rozważanie cudownej przemiany, której dokonał Jezus w Kanie, wskazuje na to, że przemiana ta jest znakiem działania Bożego we wnętrzu człowieka. Płomień światła z Kany oświeca i przemienia życie człowieka od wewnątrz i rozpala je miłością, która rodzi w nim światło poznania i daje siłę trwania przy Jezusie.<sup>10</sup>

On został posłany przez Ojca jako Światło, które przenika najgłębsze ciemności ludzkiego wnętrza. Za sprawą Ducha Świętego stał się światłością na oświecenie ludzi i na chwałę ludu Izraela. On bowiem objawiając tajemnicę Boga w Trójcy Osób, oświeca wszystkich pogrążonych w ciemnościach niewiary i grzechu. Jezus Chrystus jawi się w wydarzeniach Nowego Testamentu jako światłość świata (por. J 9, 5; RVM 18 i 21). Ta światłość jest najbardziej widoczna w okresie Jego życia publicznego.<sup>11</sup> W Jezusie jako światłości Bóg dał się poznać najpełniej i najdoskonalej. W Nim, objawiając Siebie, mówi, kim jest, jako odwieczny i nieśmiertelny Bóg i Stwórca wszystkiego. Jezus Chrystus, światło świata, jest zrodzony z Ojca przed wiekami. Mocą zaś Ducha Świętego stał się Człowiekiem i narodził się z Maryi. W tajemnicy Jego światła poznaje się coraz pełniej tajemnicę odkupienia i doświadcza, że w Nim urzeczywistnia się najgłębsze zjednoczenie z Bogiem (por. RVM 18 i 20).<sup>12</sup>

Tajemnica nadprzyrodzonego światła, wypływająca z Jego publicznej działalności, objawia, że On jest jedynym zbawicielem ludzkości.<sup>13</sup> W różańcowej kontemplacji Jego światła dostrzega się głębię odwiecznej i nieskończonej miłości Bożej, która dotyka korzeni istnienia ludzkiego. Chrystus w tajemnicach światła jawi się jako jedyny pośrednik między Bogiem a człowiekiem. Kontemplacja wydarzeń światła staje się jakby przestrzenią, w której poznaje się, że jedynie za Jego pośrednictwem można wejść w najgłębszą komunię z Bogiem (por. RVM 34; RH 5). On w blaskach światłości, emanującej z Jego publicznego działania, jest ukazany jako droga do takiego zjednoczenia. Chrześcijanin, jeśli pozwoli ogarnąć się głębi kontemplowanej światłości, porzuca wszystko, co jest przeciwne woli Bożej i coraz bardziej wchodzi na tę drogę, którą mu ono wskazuje (por. RVM 14).

Publiczna działalność Chrystusa objawia Go jako Ikonę Boga Ojca i zarazem ukazuje w Nim obraz nowego człowieka. Tę prawdę szczególnie ukazuje czwarta tajemnica światła, która wprowadza w wydarzenie na Górze Tabor, na której dokonano się przemienienie Jezusa. Objawiająca się tam chwała Chrystusa jest przede wszystkim jaśniejącą chwałą Boga. Jednocześnie też w Jego człowieczeństwie objawia się obraz nowego człowieka, w którym Ojciec ma upodobanie. Nowe człowieczeństwo urzeczywistnia się w procesie przemiany duchowej, w którym coraz bardziej upodabnia się ono do obrazu Chrystusa. Urzeczywistniona na Górze Tabor tajemnica przemienienia jest światłem objawiającym przeznaczenie człowieka (por. RVM 21).<sup>14</sup>

Pogłębiająca się kontemplacja tajemnic różańcowych jest kanwą, na której doświadcza się takiej mocy światła Bożego, że uznaje się stopniowo wszystko „za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa

Jezusa” (Flp 3, 8). Kontemplacja tajemnic światła inicjuje też konieczny wysiłek, który wspiera proces upodabniania się do Jego życia (por. Rz 8, 29), aby człowiek mógł „przyoblec się w Chrystusa” (Rz 13, 14). Ono też coraz bardziej ukierunkowuje życie chrześcijańskie na Osobę Chrystusa i rodzi te same dążenia, jakie były w Jego wnętrzu (por. Flp 2, 5; RVM 15). Chrystus w publicznej działalności, która jest treścią kontemplacji nowej części różańca świętego, jawi się jako Nauczyciel rodzaju ludzkiego i pokarm życia wiecznego. W tym celu pozostał „ze Swym Ciałem i Krwią pod postaciami chleba i wina” (RVM 21) w ustanowionej Eucharystii. Ona zaś jawi się w społeczności Kościoła jako tajemnica światła.

Medytacja tajemnic różańcowych nie jest li tylko wspomnianiem tego, co Jezus głosił, ale przede wszystkim jawi się jako pogłębiające wnikanie w rzeczywistość zbawczą, jaka uobecnia się w sakramentach świętych, zwłaszcza w Eucharystii. W jej perspektywie chodzi o „nauczenie się Jego samego” (RVM 14). Różańcowa kontemplacja publicznej działalności Chrystusa i Jego Oblicza prowadzi do głębszego zjednoczenia z Jego Osobą i naśladowania Jego życia. W jej urzeczywistnieniu realizuje się międzyosobowe obcowanie wprowadzające chrześcijanina w życie Chrystusa i we wszystkie wymiary Jego Osoby (por. RVM 15).<sup>15</sup>

### **3. Głoszenie królestwa Bożego i wzywanie do nawrócenia**

Chrystus w podejmowanej działalności publicznej głosi, że światło proklamowanej nauki i pełnione przez Niego czyny objawiają, iż faktycznie przybliżyło się już Królestwo Boże (por. RVM 20). Zapowiedziane w Starym Testamencie najdoskonalej wypełniło się w Osobie Jezusa Chrystusa. Ono, jako przedmiot Jego nauczania, jest treścią kontemplacji, jaką podejmuje Kościół na modlitwie różańcowej, szczególnie zaś w tajemnicach światła. Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa powinno być objęte zakresem tej modlitwy, aby urzeczywistniło się w sposób doskonały i ostateczny jako Królestwo pokoju, dobra i miłości (por. RVM 40).<sup>16</sup>

Królestwo Boże, objawiane w światłości publicznego działania Jezusa, jest po prostu nowym i pełnym mocy działaniem Boga we współczesnym świecie (por. RVM 25). Jest ono urzeczywistnieniem się przyszłego wieku w doczesnych wymiarach tego świata. Dlatego jest ono czasem zbawienia, który zaczyna stawać się coraz pełniej rzeczywistością. Królestwo Boże więc zdaje się wyrażać swoją potęgę i moc we władzy i mądrości Chrystusa, z jaką On realizuje swoją publiczną działalność. Światło słów, jakie wypowiadał z mocą, i dokonywanych dzieł świadczy, że „Królestwo Boże przychodzi z mocy” (Mk 9, 1; por. RVM 20).<sup>17</sup>

Jezus od chwili chrztu w Jordanie mocą Ducha Świętego, którym został namaszczoney, głosił Dobrą Nowinę o zbawieniu i mówił, że „Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże” (Mk 1, 14-15; por. Łk 4, 43; Mt 4, 17). W takim celu został posłany na ziemię. Dlatego też proklamacja Królestwa Bożego była częścią misji, jaką zlecił Mu do wykonania Ojciec (por. RVM 21). Królestwo Boże, które w tajemnicy Wcielenia już się przybliżyło do świata, coraz bardziej objawiało się w publicznej działalności Jezusa. Szczególnie zaś urzeczywistniało się w dokonywanych przez Niego znakach. Należały do nich przede wszystkim spełniane cuda (por. Mt 11, 4-5), egzorcyzmy (por. Mt 12, 25-28), powołanie Apostołów (por. Mk 3, 13-19) i głoszona Dobra Nowina o zbawieniu (por. Łk 4, 18; RM 13).

Chrystus tajemnicę Królestwa Bożego objawiał stopniowo. Dokonywało się to w Jego słowach, czynach i w Jego Osobie (por. RVM 24). Wskazywał, że królestwo Boże jest przeznaczone dla wszystkich ludzi. Często przebywał wśród tych, którzy znajdowali się na marginesie życia społecznego, aby im najpierw, zgodnie z obietnicą Starego Testamentu, była głoszona Dobra Nowina (por. Łk 4, 14-21; RVM 26).<sup>18</sup> Tę prawdę Jan Paweł II wyraził w słowach: „W Chrystusie Bóg przyjął naprawdę *serce z ciała*” (RVM 26).

Królestwo Boże, które już się przybliżyło do świata, objawiało się w uzdrawianiu chorych i w tajemnicy odpuszczania grzechów. Chrystus został posłany nie do ludzi zdrowych, ale do tych, którzy się źle mają. Jego misja niesie wyzwolenie i obdarowuje trwałym pokojem (por. RVM 21). Dokonywane uzdrowienia są znakiem wybawienia duchowego, czyli wyzwolenia z niewoli grzechu i zła. Uwolnienia zaś od opętania złego ducha, który jest syntezą największego zła i buntu względem Boga, są znakiem, że rzeczywiście „przyszło [...] Królestwo Boże” (Mt 12, 28; por. RVM 20).<sup>19</sup>

#### **4. Tajemnice światła wyrażone całym życiem Jezusa**

Kontemplacja nadprzyrodzonego światła, które emanuje permanentnie z publicznej działalności Jezusa, jest niejako z natury swojej szkołą pogłębiającego się poznawania tego daru. Misja Chrystusa realizowana mocą Ducha Świętego jawi się w Jego publicznej działalności jako misja życia, które jest wieczne. W podejmowanym nauczaniu Jezus akcentuje, że pragnie aby każdy człowiek doszedł razem z Nim do chwały zmartwychwstania i osiągnął dar nowego życia w rzeczywistości Królestwa Niebieskiego (por. RVM 21).<sup>20</sup>

W tajemnicy światła Bożego człowiek poznaje cel przeznaczenia ostatecznego i wezwanie do życia w przyjaźni z Bogiem. Bóg objawia swój zamysł w światłości działania Swojego Syna, aby przez Niego człowiek stał się

uczestnikiem Jego Boskiego życia. Ono zaś ma wymiar wieczny i nieprzemijający. W Nim Bóg cały oddaje się człowiekowi. Wydarzenie to urzeczywistnia się w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia oraz w misterium publicznego działania Chrystusa. Sobór Watykański II uczy, że „przez [...] objawienie Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć do niej” (KO 2; por. RVM 25).<sup>21</sup>

Człowiek w świetle kontemplacji różańcowych tajemnic działalności publicznej Chrystusa rozpoznaje, że On jest życiem wiecznym i drogą do najgłębszego i trwałego zjednoczenia z Bogiem.<sup>22</sup> Idea życia Bożego była treścią oficjalnej działalności Jezusa. Źródłem tej rzeczywistości jest Bóg, który daje człowiekowi uczestnictwo w tajemnicy swojego wewnętrznego życia. W tym celu posłał Swojego Jednorodzonego Syna, który jako Jego Przedwieczne Słowo stał się za sprawą Ducha Świętego Człowiekiem i narodził się Maryi Dziewicy (por. RVM 21).

Chrystus jawi się jako Ten, który posiada w sobie życie i władzę nad nim, czego ikoną były urzeczywistniane wskrzeszenia umarłych. W podejmowanym zaś nauczaniu mówił o sobie: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem, kto wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11, 25; por. RVM 23). Królestwo Boże zaś prezentował jako Królestwo życia wiecznego. Każdy, kto przyjmuje Osobę Chrystusa i otwiera się przed Nim, ma już w sobie Jego życie (por. RVM 1).<sup>23</sup>

Kontemplacja Jego publicznego życia w modlitwie różańcowej, jak uczy Jan Paweł II, staje się szkołą coraz doskonalszego wrastania w misterium zbawienia, mocą którego we wnętrzu chrześcijanina kształtuje się i wzrasta Jezus Chrystus (RVM 38). W ramach rozwijającej się kontemplacji dojrzewa świadomość, jaka była udziałem św. Pawła Apostoła: „Teraz żyję ja, już nie ja, ale we mnie żyje Chrystus” (Ga 2, 20). Kontemplacja różańcowa publicznej Jego działalności, zdaniem Ojca Świętego, wprowadza „w głębię Serca Jezusa Chrystusa” (RVM 19) i w tajemnicę Jego Bożego życia (por. CT 19). Wiąż zaś z Chrystusem jest podstawą modlitwy różańcowej, w której przez wstawiennictwo Maryi powierza się Bogu swoje życie i godzinę śmierci (por. RVM 33).<sup>24</sup>

Kontemplacja na przykład wydarzeń znad Jordanu dostarcza światła nadprzyrodzonego dla zgłębiania tajemnicy namaszczenia Duchem Świętym, jaka się urzeczywistniła w sakramencie chrztu. Publiczna działalność Chrystusa była tak głęboko przeniknięta Jego mocą i światłem, że był w niej najdoskonalszą Ikoną Boga. Ten sam Duch Święty, przemieniający wnętrza człowieka, upodabnia go coraz pełniej do Chrystusa tak dalece, aby Ojciec Niebieski



rozpoznawał w jego osobie i w życiu Oblicze swojego Jednorodzonego Syna. Chrześcijanin staje się wtedy, na wzór Jezusa, wiarygodnym obrazem Boga (por. RVM 19 i 21).<sup>25</sup>

Duch Święty objawia się też w publicznej działalności Jezusa Chrystusa jako Ten, który jest źródłem wody wytryskującej na życie wieczne, a więc jest Duchem życia (por. J 5, 14; Rz 8, 11). W Jego mocy Bóg oddaje się człowiekowi tak, że w procesie rozwoju duchowego dojrzewa w jego wnętrzu Królestwo życia i światłości, w którym On będzie wszystkim we wszystkich. Kontemplacja tej działalności sprawia, że modlitwa różańcowa bardziej zwiąże tajemnice życia Chrystusa i Maryi z życiem chrześcijanina i będzie je kształtowała (por. RVM 35).<sup>26</sup>

Duch Święty, który namaścił Jezusa w wodach Jordanu, namaszcza też permanentnie Jego Kościół, aby stawał się w coraz doskonalszym stopniu Mistycznym Jego Ciałem. Tak urzeczywistnia w Nim swoje działanie, aby dokonywała się coraz pełniejsza identyfikacja z Ciałem Chrystusa, aby on wzrastał do miary Pełni Chrystusa (por. Ef 4, 13). Proces ten sprawia, że ochrzczeni już są dziedzicami Boga i współdziedzicami Chrystusa w Królestwie Bożym. Jego wewnętrzne działanie prowadzi do tego, że Kościół, wzrastając w prawdzie i miłości, dojrzewa coraz bardziej do ostatecznego wejścia w misterium Trójcy Świętej.<sup>27</sup>

### **5. Macierzyńska obecność Maryi**

Kontemplacja różańcowych tajemnic urzeczywistnia się w obecności Maryi i razem z Nią. Ona została wybrana przez Boga na Matkę Odkupiciela, aby spełniły się Jego zbawcze zamysły. Nie tylko poczęła i porodziła Syna Bożego, ale była z Nim organicznie zjednoczona jako Matka. W Jej łonie ukształtowało się, za sprawą Ducha Świętego, Jego Człowieczeństwo. Z chwilą poczęcia Syna Bożego, aż do Jego narodzenia, odczuwała w sobie, z każdym kolejnym tygodniem, Jego rozwijającą się obecność. Trwała przy niej z pokorą w duchu wiary i ogromnej miłości (por. RVM 10 i 33).<sup>28</sup>

Tak więc w tajemnicy wcielenia i odkupienia osiągnęła swoje apogeum obietnica zbawienia, a wraz z nią nawet, jak uczy Jan Paweł II, „poniekąd sama historia świata” (RVM 20). W niej bowiem zgodnie z planem Ojca urzeczywistnia się proces coraz głębszego zjednoczenia wszystkiego w osobie Chrystusa (por. Ef 1, 10) tak dalece, że zbawienie otrzymało swój wymiar kosmiczny. Zatem odwieczny plan zbawienia i pojednania był najgłębszą racją, dla której Bóg powołał do istnienia Maryję, aby „uczynić Ją Matką Swego Syna” (RVM 20; por. RVM 33).

Dlatego Ojciec Święty Jan Paweł II pragnie, aby przesłanie *Rosarium Virginis Mariae* było niejako maryjnym ukoronowaniem listu apostołskiego *Novo millennio ineunte*. Jego treść, skierowana do wszystkich chrześcijan, jest permanentnym wyzwaniem, aby każdy z nich zechciał na początku trzeciego tysiąclecia „na nowo rozpocząć od Chrystusa” (por. RVM 3).

Maryja jako pierwsza z ludzi w nowy sposób w tajemnicy Wcielenia spotkała Boga, którego przyjęła z wiarą i stała się Służebnicą Jego życia i Jego dzieła, które zostało zlecone Jezusowi do wypełnienia. Jej macierzyńskie towarzyszenie misterium zbawczemu Chrystusa jest obecnością głębokiej wiary i posłuszeństwa oraz milczenia i słuchania (por. RVM 24).

W wewnętrznej gotowości do urzeczywistniania takiej obecności pierwsza przyjęła w tajemnicy Zwiastowania przedwieczne Słowo Ojca, które w Niej stało się Człowiekiem i zamieszkało między nami. Od chwili wypowiedzianego przez siebie *fiat* dochowywała Mu całkowitej wierności i do końca utrzymywała z Nim najgłębsze zjednoczenie (por. KK 58). Od Maryji bowiem rozpoczyna się nowy czas pogłębiającej się przyjaźni z Bogiem i urzeczywistnia się pogłębiający proces Jego zjednoczenia z człowiekiem.<sup>29</sup> Maryja jest pierwszą, która słuchała Słowa Bożego, pochylała się nad nim, rozważała je i zachowywała w codziennym życiu. Na tej drodze stawała się szczególnie wierną towarzyszką Jezusa Chrystusa (por. RVM 11).<sup>30</sup>

Życie Maryi było zawsze ukierunkowane na Osobę Jezusa i otwarte na każde Jego słowo, tak, że „Zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 19; por. Łk 2, 51). W kontemplacji zaś wydarzeń, jakie Jezus urzeczywistniał w publicznej działalności, trwała pełna podziwu „gdyż wielkie rzeczy uczynił [...] Wszchemocny” (Łk 1, 49) Bóg dla całej rodziny ludzkiej (por. RVM 10 i 11).

Z chwilą kiedy wydała Go na świat, Jej oczy zawsze były skierowane na Oblicze Jezusa. Spojrzenie to było zawsze przenikliwe, adorujące, pełne podziwu i zachwytu, niekiedy pełne bólu. Innym razem promieniowało radością, najczęściej zaś było „rozpalone wylaniem Ducha” (RVM 10; por. Dz 1, 14). Wszystkie te tajemnice głęboko wpisały się w Jej wnętrze, dlatego towarzyszyły Jej we wszystkich sytuacjach codziennej egzystencji (por. KK 57). W niej kontemplowała odwieczne tajemnice Boga, które coraz bardziej odsłaniały się Jej w światłości spełnianych przez Jezusa wydarzeń (por. RVM 10).<sup>31</sup>

Ojciec Święty Jan Paweł II nie waha się nawet powiedzieć, że kontemplowane przez Maryję zbawcze wydarzenia, z publicznego życia Chrystusa, „stanowiły niejako *różaniec*, który Ona nieustannie odmawiała w dniach swego ziemskiego życia” (RVM 11).

W różańcowej kontemplacji tajemnic światła zauważa się, że obecność Maryi jest, poza wydarzeniami w Kanie Galilejskiej, na wskroś ukryta (por. 21). W ewangelicznym przesłaniu nauczania Jezusa jest nawet jakby przygodna. Niemniej jednak funkcja, jaką spełniła na godach weselnych, wprost sugeruje, że w duchu takiej samej obecności macierzyńskiej towarzyszyła Jezusowi w całej Jego publicznej działalności. Jako Matka uczestniczyła w tajemnicach zbawczych Syna, które urzeczywistniały się w Jego publicznym życiu. W blaskach dochodzącej zeń światłości dostrzega się tam owocną, choć milczącą i ukrytą, obecność Maryi (por. RVM 24).<sup>32</sup>

Maryja była obecna we wszystkich wydarzeniach życia Jezusa Chrystusa. Jej macierzyńska obecność charakteryzowała się zaangażowaniem wiary i głęboką troską o urzeczywistnianie się zbawczej woli Bożej. Jako Matka była oddana całkowicie Jego dziełu, jakie zlecił Mu do wykonania Ojciec (por. KK 52). Obecność Maryi w publicznej działalności Syna była cichą, ale głęboką współpracą w realizacji zbawczej woli Boga Ojca. Dlatego wiernie trwała przy Nim w najgłębszym zjednoczeniu aż do śmierci krzyżowej (por. J 19, 25-27).<sup>33</sup>

Misja Maryi nie zakończyła się jednak z chwilą śmierci Jezusa na krzyżu. W jej godzinie powierzył Maryi, Jej macierzyńskiej trosce i opiece, Swoje Mistyczne Ciało, czyli Kościół. Ona jest z woli Chrystusa Matką Kościoła, który wychowuje do wiernej realizacji Jego poleceń (por. RVM 11 i 14). Od chwili śmierci krzyżowej jest obecna we wszystkich sytuacjach i sprawach Kościoła, i jak uczy Jan Paweł II: „w różnorodnych okolicznościach dawała odczuć [...] swoją obecność i usłyszeć swój głos, by zachęcić Lud Boży do tej formy modlitwy kontemplacyjnej” (RVM 7), jaką jest różaniec.

Różaniec, jako modlitwa maryjna, jest drogą głoszenia i wnikania w zbawcze misterium Jezusa Chrystusa. Jest też jakby szkołą Maryi, która jako Matka Kościoła wprowadza go poprzez kontemplację w coraz głębszą znajomość wszystkich Jego tajemnic. Tak więc modlitwę różańcową charakteryzuje przede wszystkim wymiar chrystologiczny (por. RVM 17 i 33).

Maryja obecna w tajemnicy Kościoła jest też dla niego wzorem chrześcijańskiej kontemplacji, w której uczy wnikliwego wpatrywania się w Osobę Jezusa Chrystusa, aby było coraz głębiej odczytywane i rozumiane Jego zbawcze przesłanie. Droga różańcowej modlitwy, która powinna stawać się coraz doskonalszą maryjną kontemplacją oblicza Chrystusa, wprowadza w Jego życie i pozwala „jakby »oddychać« Jego uczuciami” (RVM 15).<sup>34</sup>

Maryja, jako ikona Kościoła i jego najdoskonalszy członek, rodzi mu jednocześnie nowych członków i troszczy się o ich ciągły rozwój duchowy, aż w pełni ukształtuje się w nich Jezus Chrystus (por. KK 53). Maryja, jako

Matka Kościoła, wprowadza go na modlitwie różańca w głębię tajemnicy światła jego publicznej działalności (por. RVM 25; KK 60). Wtedy medytacja misterium światła Chrystusa przybiera charakter doświadczenia eklezjalnego (por. RVM 32) i rzuca swój blask na tajemnice egzystencji ludzkiej, aby stawały się coraz bardziej tajemnicami życia wiecznego człowieka.<sup>35</sup>

Kontemplacja tajemnic światła przynagla Kościół do tego, aby we wstawiennictwie macierzyńskim Maryi szukał zawsze „błogosławionego owocu Jej żywota” (Łk 1, 42) i wypraszał dla świata dar pokoju, a każdej rodzinie skuteczną pomoc w jej zagrożeniach i w złożonych problemach. W takim więc znaczeniu kontemplacja różańcowych tajemnic światła pulsuje na przemian życiem ludzkim i życiem Bożym.

\* \* \*

Różaniec zawiera, w swej prostej formie, głębię teologiczną, która potrzebuje dojrzałej kontemplacji. Daje ona możliwość odkrywania ewangelicznego bogactwa tej modlitwy. Kontemplacja różańcowych tajemnic światła wprowadza w proces pogłębiającego się zjednoczenia się z Bogiem Trójjedynym i w tajemnicę Jego wewnętrznego życia. Publiczna działalność Chrystusa rzeczywiście jawi się w nich jako światło, które objawia tajemnicę Trzech Osób Bożych. Chrystusa zaś ukazuje jako Ikonę Ojca i drogę do Królestwa Bożego, w którym urzeczywistnia się pełnia życia wiecznego chrześcijanina.

Refleksja teologiczna odkrywa głębokie podstawy biblijne, na których opiera się modlitwa różańcowa. One są w niej fundamentem kontemplacji wydarzeń zbawczych. W jej urzeczywistnianiu istotną rolę pełnią obrazy biblijne, które są ikonami tajemnic Bożych. Bez odniesień biblijnych i teologicznych nie może istnieć pogłębiająca się kontemplacja tajemnic różańcowych. Ona zaś powinna stawać się maryjną szkołą życia ewangelicznego.

Odniesienia te sprawiają, że kontemplacja światła nauki i działalności Chrystusa, w modlitwie różańca, będzie stawała się doświadczeniem nie tylko jej wymiaru maryjnego, ale przede wszystkim chrystologicznego. Maryja będzie jawiła się jako Matka obecna w tajemnicach Światła Syna, która po macierzyńsku prowadzi do Niego i ukazuje Go jako centrum życia duchowego.

Wszystkie inicjatywy duszpasterskie, jakie będą urzeczywistniane w Roku Różańca, powinny zmierzać do wprowadzania w życie prawdy, że różaniec to „skarb, który trzeba odkryć” (RVM 43) ponownie na początku trzeciego milenium chrześcijaństwa, aby wszystko w nim rozpoczynało się na nowo od Chrystusa.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. D. Wider, *Tajemnica Trójcy Świętej podstawą i kresem doświadczenia chrześcijańskiego*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 115-120.

<sup>2</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 274-278; W. Grana t, *Życie wewnętrzne chrześcijanina utwierdzone w Tajemnicy Trójcy Świętej*, AK 85 (1975) s. 35-44.

<sup>3</sup> Por. H.U. Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 170-173.

<sup>4</sup> D. Wider, *Tajemnica Trójcy Świętej...*, dz. cyt., s. 118; J. Kudasiwicz, *Matka...*, dz. cyt., s. 54-56.

<sup>5</sup> Por. E. Ozorowski, *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej może się obejść bez nauki o Maryji?*, w: *Trójca Święta a Maryja*, red. T. Siudy, Częstochowa 2000, s. 12-16.

<sup>6</sup> Por. W. Słomka, *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 65-67.

<sup>7</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Matka...*, dz. cyt., s. 66-68; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 365-369.

<sup>8</sup> Por. D. Wider, *Tajemnica Trójcy Świętej...*, dz. cyt., s. 20-124.

<sup>9</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Matka...*, dz. cyt., s. 54-56.

<sup>10</sup> Por. J. Machniak, *Symbolika światła i ciemności w zjednoczeniu człowieka z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, w: *In Christo Redemptore*, red. J. Popławski, Lublin 2001, s. 185-187.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 179-181; J. Kudasiwicz, *Matka...*, dz. cyt., s. 198-202.

<sup>12</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Matka...*, dz. cyt., s. 21 - 24.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 33 - 37.

<sup>14</sup> Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 137-139.

<sup>15</sup> Por. H.U. Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 212-216.

<sup>16</sup> Por. J. Salij, *Królestwo Boże w was jest*, Poznań 1980, 64-67.

<sup>17</sup> Por. C. Drażek, L. Grzebień, *Bóg bliski*, Kraków 1983, s. 210-211.

<sup>18</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Matka...*, dz. cyt. s. 104-105; H.U. Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 201-207.

<sup>19</sup> Por. C. Drażek, L. Grzebień, *Bóg bliski*, dz. cyt., s. 212-213.

<sup>20</sup> Por. H.U. Balthasar, *W pełni wiary*, dz. cyt., s. 207-211.

<sup>21</sup> Por. W. Słomka, *Świecka droga świętości*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1981, s. 24-26.

<sup>22</sup> Por. H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987, s. 38-44.

<sup>23</sup> Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 37- 48.

<sup>24</sup> Por. W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne*, Warszawa 1980, s. 88-96; S. Witek, *Teologia życia wewnętrznego*, Lublin 1986, s. 166-170.

<sup>25</sup> Por. A. Nossol, *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, „Collectanea Theologica” 50(1980), s. 11-15; A. Jankowski, *Wymiar pneumatologiczny w chrystologii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 35(1982), s. 6-11.

<sup>26</sup> Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 52-58.

<sup>27</sup> Por. T. Węćławski, *Elementy chrystologii*, Poznań 1988, s. 15-21 i 137-141.

<sup>28</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Matka...*, dz. cyt., s. 78-82; J. Bolewski, *Maryja w Królestwie Syna i Ducha*, w: *Trójca Święta a Maryja*, red. T. Siudy, Częstochowa 2000, s. 166-168, 180-183.

<sup>29</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Matka...*, dz. cyt., s. 124-130.

<sup>30</sup> Por. E. Ozorowski, *Czy traktat o Trójcy Przenajświętszej...*, dz. cyt., s. 9-11.

<sup>31</sup> Po. J. Kudasiwicz, *Matka...*, dz. cyt., s. 96-100.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 139-142.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 151-154.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 165-168.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 173-174.

KS. DARIUSZ LEWANDOWSKI

## STAN PRAWNY I ORGANIZACJA BUDOWNICTWA SAKRALNEGO W KRÓLESTWIE POLSKIM

Sytuacja polityczna na ziemiach polskich w czasie zaborów miała duży wpływ na budownictwo sakralne. Dotyczy to przede wszystkim budownictwa Kościoła rzymskokatolickiego pod zaborem rosyjskim, w ramach którego ziemie polskie podzielono na tzw. Kraj Zachodnio-ruski, czyli ziemie przyłączone do Rosji, i tzw. Kraj Nadwiślański, czyli Królestwo Polskie złączone z Rosją unią personalną.

Królestwo Polskie, obejmujące 128.000 km<sup>2</sup> i około 3.300.000 mieszkańców, powstało na mocy postanowień Kongresu Wiedeńskiego z 9 czerwca 1815 r. Na terenie Królestwa obowiązywała konstytucja, nadana 27 listopada 1815 r. przez cara Aleksandra I, gwarantująca pewne swobody obywatelskie. W odniesieniu do religii katolickiej zapewniała jej szczególną opiekę rządu, przyznana została także wolność uprawiania kultów religijnych innych wyznań chrześcijańskich.<sup>1</sup> Wszystkie sprawy dotyczące kościołów i religii powierzono Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, stanowiącej jeden z resortów Rady Administracyjnej, która była najwyższym organem władzy wykonawczej w Królestwie Kongresowym.<sup>2</sup>

Uwarunkowania prawne budownictwa rzymskokatolickiego w Królestwie Polskim, przez cały czas jego istnienia, opierają się na dokumentach ogłoszonych w pierwszych latach po jego utworzeniu, w celu zapobieżenia upadkowi kościołów i ustalenia podstawowych zasad ekonomiczno-organizacyjnych dotyczących budowy nowych i remontów starych świątyń oraz budowy i utrzymania zabudowań plebańskich, które w późniejszym czasie doczekały się szczegółowych postanowień.<sup>3</sup>

Pierwszym z tych ważnych dla budownictwa sakralnego dokumentów jest dekret królewski z 6/18 marca 1817 r., na mocy którego ustanowiono tzw. dozory kościelne i ogólne zasady utrzymania budowli kościelnych. W skład działających w poszczególnych parafiach dozorów wchodził: kolator, proboszcz i trzech przedstawicieli parafii, wybieranych spośród grona posiada-

czy nieruchomościach.<sup>4</sup> Obieralni członkowie dozoru musieli uzyskać zatwierdzenie specjalnych Komisji Wojewódzkich, powołanych do istnienia przez to samo postanowienie. Komisje te miały za zadanie pociąganie do odpowiedzialności za stan zachowania istniejących i wnoszenie nowych kościołów – kolatorów i innych zobowiązanych do tego osób.<sup>5</sup> Do najważniejszych obowiązków dozoru kościelnego należało zarządzanie funduszami i czuwanie nad przebiegiem remontów czy też budowy kościoła i zabudowań plebańskich, z wyłączeniem wewnętrznych reperacji mieszkania plebańskiego, którymi miał zajmować się sam proboszcz.<sup>6</sup>

W „Dziennikach Urzędowych” poszczególnych województw ogłoszone zostało postanowienie namiestnika królewskiego z 3 stycznia 1818 r., obejmujące zasady rozkładu kosztów na budynki kościelne, które przewidywało podział obciążeń kosztorysowych planowanej inwestycji pomiędzy wszystkich parafian. Był to dość spójny, choć skomplikowany system finansowania. Punktem wyjścia takiego podziału było rozbitcie wartości kosztorysowej na dwa elementy: zakup materiałów i opłatę rzemieślników oraz sprowadzenie materiałów i pomoc ręczną przy budynku kościelnym.<sup>7</sup> Od wartości kosztorysowej w rozkładzie kosztów odejmowano wyszczególnione wcześniej przychody parafii, udziały administratora i kolatora. Podstawę do rozkładu kosztów stanowił podatek podymny opłacany z własności. W podziale kosztów zakupu materiałów i opłacenia robocizny uczestniczyli na jednakowych zasadach także innowiercy będący właścicielami dożywotnimi lub dziedzicznymi majątków zasiedlonych przez katolików.<sup>8</sup> Na katolikach spoczywał obowiązek sprowadzenia materiałów i pomocy fizycznej przy budynku kościelnym; tę powinność można było wypełnić osobiście lub zamienić na wpłatę pieniężną, przeliczoną według odpowiedniej taksy dołączonej do wykazu kosztów.<sup>9</sup> Na mocy tego postanowienia wszystkie kościoły i mieszkania plebańskie musiały zostać ubezpieczone w Towarzystwie Kasy Ogniowej.<sup>10</sup> Odszkodowania wypłacane z tytułu ubezpieczenia stanowiły znaczącą kwotę przy odbudowie spalonych kościołów i zabudowań.

Udział proboszcza w finansowaniu inwestycji uzależniony był od jego osobistego dochodu rocznego. Jeżeli dochód nie przekraczał 1800 złp,<sup>11</sup> pleban był zwolniony od udziału w rozkładzie kosztów. Przy dochodach do 1900 złp proboszcz przekazywał nadwyżkę ponad 1800 złp, przy dochodach od 1900 do 5000 złp podatek ten wynosił 5% dochodu, a przy dochodzie przekraczającym 5000 złp osiągał on wysokość 10%.<sup>12</sup>

Na stan budownictwa kościelnego wpłynęła także sekularyzacja majątków kościelnych i klasztornych. Na terenie Królestwa Polskiego władze carskie dokonały tego częściowo już w roku 1819, za zgodą Rzymu. Resztę

majątków przekraczających sześć morgów gruntów uprawnych carat przejął w ramach represji po powstaniu styczniowym w roku 1865.<sup>13</sup>

W roku 1824 na mocy dekretu królewskiego uległ zmianie przepis o stanie osobowym dozoru kościelnego.<sup>14</sup> Do jego składu dołączono miejscowego dziedzica, jeżeli nie był on równocześnie kolatorem, natomiast proboszcza zastąpiono dziekanem. Kadencja obieralnych członków dozoru będących przedstawicielami parafian trwała sześć lat.<sup>15</sup> Postanowienie to regulowało także problem nakładów na inwestycje kościelne, wskazując trzy źródła ich finansowania, które należało wykorzystywać z zachowaniem wskazanej kolejności. Na pierwszym miejscu należało wykorzystać środki wynikające z zapisu erekcyjnego lub dziedzicznych zobowiązań patronackich, następnie dobrowolne ofiary i dopiero jako ostatnie źródło obowiązkowe składki wynikające z rozkładu kosztów opracowanych przez dozór kościelny.<sup>16</sup> Finanse czerpane z obowiązkowych świadczeń mogły być spożytkowane jedynie do wykonywania prac w obrębie murów cmentarza przykościelnego. Przepis ten dotyczył dzwonnicy, kostnicy i tzw. grabarni, z wyłączeniem kosztów utrzymania cmentarza grzebalnego, na którego potrzeby przeznaczano fundusze uzyskane z pokładnego.<sup>17</sup> Rozporządzenie to przeniosło wyłącznie na proboszczów obowiązek dokonywania wszelkich remontów zabudowań parafialnych i ponoszenia kosztów z tym związanych z własnych funduszy. Na dozorach spoczywał ponadto obowiązek spisowywania i odbierania inwentarza po zmarłym proboszczu oraz naprawienia wszystkich nienaprawionych szkód w zabudowaniach plebańskich i kościelnych z majątku pozostałego po zmarłym.<sup>18</sup>

Po upadku powstania listopadowego wprowadzono w życie Statut Organiczny cara Mikołaja I, który zniósł wcześniejszą konstytucję i odrębność Królestwa Polskiego i stopniowo dostosował system administracyjny do systemu obowiązującego w Rosji. Zachowano zapis o wolności wyznania i swobodzie kultu, według którego religia katolicka nadal była uznawana za przedmiot szczególnej opieki rządu, oraz zapowiedziano utworzenie w Warszawie Akademii Rzymskokatolickiej. W praktyce jednak stosowano się jedynie do zapisu o przyłączeniu Królestwa Polskiego na wsze czasy do Cesarstwa Rosyjskiego.<sup>19</sup> W konsekwencji już w 1837 roku utworzono pięć guberni, zgodnie z zasadami administracji rosyjskiej, a kompetencje dotychczasowych Komisji Wojewódzkich przejęły Rządy Gubernialne.<sup>20</sup>

W roku 1835 ukazało się postanowienie rządowe, zatwierdzone przez Mikołaja I, dotyczące problematyki remontów kościołów filialnych na terenie Królestwa Polskiego.<sup>21</sup> Dotychczas uznawano je za objęte patronatem prywatnym na równi z prywatnymi kaplicami i oratoriami. Na mocy tego



postanowienia kościoły filialne służące dobru i wygodzie całej parafii powinny być remontowane na takich samych zasadach jak kościoły parafialne.<sup>22</sup>

Kolejne postanowienie rządowe dotyczące zabudowań parafialnych, które wprowadziło nowe uregulowania prawne sprawy finansowania budowy nowych jak i utrzymania istniejących budynków plebańskich mieszkalnych i gospodarczych, weszło w życie w roku 1837.<sup>23</sup> Ustawa ta wprowadziła typologię zabudowań plebańskich, na które składały się: dom mieszkalny proboszcza, dom dla wikariuszy, dom dla sług kościelnych, stodoła, stajnia z wozownią i obora.<sup>24</sup>

Parafia ponosiła koszty remontów zabudowań plebańskich wynikłych z powodu starości budynków, pożaru czy też na skutek innego wypadku, natomiast gdy konieczność remontu lub budowy nowych obiektów była następstwem zaniechania bieżących remontów czy z winy beneficjenta, na poczet kosztów zatrzymywano czwartą część dochodu plebana, które przekazywano do banku do czasu zgromadzenia potrzebnej kwoty.<sup>25</sup> Zróżnicowaniu uległy stawki świadczeń proboszcza na rzecz budownictwa kościelnego przy zachowaniu dotychczas obowiązujących zasad uczestniczenia w kosztach. W odniesieniu do zabudowań plebańskich zobowiązania proboszcza zamieniono z finansowych na rzeczowe, zależnie od wysokości jego dochodu. Przy dochodzie do 1800 złp utrzymanie wszystkich zabudowań plebańskich było obowiązkiem parafian, przy dochodzie pomiędzy 1800 a 3000 złp proboszcz troszczył się o zabudowania gospodarcze, a parafia o budynki mieszkalne, czyli plebanie, mieszkania wikariuszy i sług kościelnych. Przy dochodzie w granicach od 3000 do 5000 złp proboszcz zobowiązany był ponadto przejąć pod swoją opiekę plebanie, natomiast gdy jego dochód przekraczał 5000 złp, przejmował odpowiedzialność za budowę i remonty wszystkich zabudowań plebańskich.<sup>26</sup>

W związku z trwającymi pracami przygotowawczymi do podpisania konkordatu ze Stolicą Apostolską, w roku 1844 zebrano wszystkie wcześniejsze rozporządzenia władz carskich dotyczące budownictwa sakralnego, nadając im wspólny tytuł „Urządzenie dotyczące się budowy oraz reperacji kościołów po parafiach katolickich”. Konkordat, który został podpisany w 1847 r., ujmował kwestie budownictwa sakralnego na ziemiach Królestwa Polskiego zgodnie z ogłoszonymi wcześniej rządowymi rozporządzeniami.<sup>27</sup>

W roku 1846 ogłoszono postanowienie rządowe, na mocy którego miały być wznoszone domy przedpogrzebowe.<sup>28</sup> Miały one być wznoszone i utrzymywane przez wyznawców wszystkich obrządków, aby uniknąć pochówków osób w stanie śmierci pozornej. Obowiązek urządzenia takich domów przedpogrzebowych mocą tej ustawy spoczywał na Komisji Rządowej Spraw

Wewnętrznych i Duchownych, natomiast opiekę nad nimi miały sprawować dozory kościelne. W praktyce inicjatywa ta napotkała poważne trudności projektowe, gdyż nawet renomowani architekci, jak Ludwik Radziszewski i Henryk Marconi, mieli problem z projektowaniem budowli, dla których brakowało analogii w ich twórczym dorobku, zarówno w kwestii kształtu zewnętrznego jak i funkcjonalności wnętrza.<sup>29</sup> Mimo nałożenia obowiązku budowy domów przedpogrzebowych trudno było przełamać zwyczaj przetrzymywania zwłok w kruchtach lub innych pomieszczeniach przykościelnych. Także samo postanowienie zezwalało na to „do czasu urządzenia domów przedpogrzebowych”.<sup>30</sup>

Ograniczenie praw dozorów kościelnych nastąpiło na mocy ukazu Aleksandra II o atrybutacjach władz i o zarządzaniu budowy i reperacji budowli kościelnych z 1863 r., ogłoszonego tuż przed wybuchem powstania styczniowego.<sup>31</sup> Dozory kościelne mogły decydować o wydatkowaniu sum nie przekraczających 300 rubli na prace nie wymagające wykonywania specjalnych planów, z wyjątkiem zmian stylu architektonicznego budowli. W przypadku gdy kosztorys inwestycji opiewał na kwotę pomiędzy 300 a 3000 rubli, dokumentacja projektowa za pośrednictwem naczelnika powiatu powinna być skierowana do Rządu Gubernialnego. Przy inwestycjach przekraczających kwotę 3000 rubli lub przy staraniach o pozwolenie na budowę nowego kościoła, sprawę rozpatrywała Komisja Spraw Wewnętrznych.<sup>32</sup>

W tym samym czasie ukazała się „Instrukcja o budowie, restauracji i reparacji kościołów i innych zabudowań parafialnych...”<sup>33</sup> oraz obszerny komentarz objaśniający zasady jej praktycznego stosowania.<sup>34</sup> Także Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wydała drukiem zbiór różnych przepisów dotyczących inwestycji budowlanych Kościoła katolickiego na terenie Królestwa Polskiego, które – zastrzone w ramach represji popowstaniowych – częściowo zachowały swą aktualność aż do ogłoszenia ukazu tolerancyjnego.<sup>35</sup>

Na skutek ustawy uwłaszczeniowej uległ zmianie dotychczasowy porządek społeczny. Od roku 1864 wprowadzono zebrania parafialne; do udziału w nich mieli prawo wszyscy pełnoletni mieszkańcy wyznania katolickiego posiadający przynajmniej trzy morgi ziemi. Skutkiem tego prawo podejmowania decyzji o budowie i o jej finansowaniu przejęła miejscowa społeczność, gdyż jedynie zebrania parafialne miały prawo podejmować decyzje o ustanowieniu składek na wznoszenie i remonty kościołów czy też zabudowań plebańskich.<sup>36</sup> Wprowadzenie zebrań parafialnych jako ciała decydującego o inwestycjach kościelnych wywarło wpływ na relację między Kościołem a kolatorem, na którym zgodnie z tradycją spoczywały powinności związane

z dbałością o obiekt kultu. Dozór kościelny, którego członkiem z urzędu był kolator, stał się jedynie ciałem wykonawczym w stosunku do uchwał zebrania parafialnego.<sup>37</sup>

W tym samym roku na terenie guberni lubelskiej i siedleckiej oraz w powiecie augustowskim i mazowieckim (wschodnia część Królestwa Kongresowego) wprowadzono kolejne ograniczenia swobód w podejmowaniu decyzji o inwestycjach sakralnych. O wydatkowaniu kwot powyżej 300 rubli decydował warszawski generał-gubernator.<sup>38</sup> Pozwolenie na budowę nowej świątyni oraz na roboty przekraczające koszt 3000 rubli mogło wydać jedynie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, powołane do istnienia w 1871 r. w miejsce zniesionej w 1867 r. Rady Administracyjnej, której kompetencje czasowo przejęła Komisja Spraw Wewnętrznych.<sup>39</sup>

Zmiany w prawie dotyczącym budownictwa kościelnego w Królestwie Polskim przyniósł dopiero tzw. ukaz tolerancyjny ogłoszony 17/30 kwietnia 1905 r. Na mocy tego dokumentu władze diecezjalne miały prawo podejmować decyzje o przeprowadzeniu prac remontowych i budowie nowych świątyń zastępujących stare.<sup>40</sup> Wzniesienie kościoła w nowo powstającej parafii nadal wymagało uzyskania odpowiedniego zezwolenia z Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, które wydawano na podstawie opinii władz guberni i po konsultacji z władzami duchownymi, katolickimi i prawosławnymi. Zgodnie z ustawą, w parafii obsługiwanej przez jednego kapłana musiało się znajdować przynajmniej sto gospodarstw zamieszkałych przez katolików.<sup>41</sup>

W roku 1906 postanowienia ukazu tolerancyjnego w zakresie budownictwa kościelnego sprecyzowano w trzech warunkach: zgoda władzy duchownej odpowiedniego wyznania, posiadanie niezbędnych funduszy w gotówce i zachowanie wymogów ustawy budowlanej.<sup>42</sup> W związku z wątpliwościami odnoszącymi się do finansowania prac budowlanych, w 1908 roku postanowiono, że o pozwolenie na budowę można się ubiegać posiadając połowę sumy kosztorysowej w gotówce i gwarancję regularnych wpływów na pokrycie dalszych wydatków.<sup>43</sup>

Po ustabilizowaniu się sytuacji w Cesarstwie, po zakończeniu wojny z Japonią i rewolucji 1905 roku – następowało stopniowe ograniczenie swobód ukazu tolerancyjnego. W kwestii budownictwa sakralnego w 1912 roku przywrócono faktycznie stan z lat sześćdziesiątych, kiedy to na wykonanie wszelkich prac budowlanych przekraczających wartość 300 rubli wymagano uzyskania zezwolenia władz świeckich, które reprezentował minister spraw wewnętrznych.<sup>44</sup>

Sytuacja zaistniała wskutek nieprzestrzegania ukazu tolerancyjnego spowodowała między innymi protest hrabiego Zygmunta Wielopolskiego, będą-

cego członkiem Rady Państwa.<sup>45</sup> Jednakże w ustawodawstwie dotyczącym prawnej organizacji budownictwa kościelnego rzymskokatolickiego w Królestwie Polskim do wybuchu I wojny światowej nie nastąpiły już żadne istotne zmiany.

W Królestwie Kongresowym w ciągu XIX wieku ulegała przemianom także organizacja wykonawstwa robót budowlanych. W początkach stulecia, nim zaistniało szersze zapotrzebowanie na wyspecjalizowane branżowo firmy wykonawcze, powszechnym sposobem zawierania kontraktów była tak zwana enterpryza ogólna, w której zasadą była „licytacja in minus”. Przebieg takiej licytacji regulowało specjalne postanowienie Rady Administracyjnej.<sup>46</sup> Polegała ona na tym, iż zainteresowani kontraktem zgłaszali pisemną deklarację, w której podawali własną wycenę robót, która już z samego założenia musiała być niższa od kalkulacji dołączonej do dokumentacji technicznej zawierającej plany. Warunki przetargu szczegółowo precyzowały terminy rozpoczęcia i zakończenia prac, określały zasady nadzoru oraz rozliczenia. Wypłatę wynagrodzenia rozkładano na raty, z których ostatnią wypłacano po spisaniu protokołu odbiorczego. Po tak zwanej „likwidacji budowy” wykonawca uzyskiwał prawo do ubiegania się o zwrot wadium na udział w licytacji.<sup>47</sup>

System ten często doprowadzał do sytuacji, w której trudno było znaleźć solidnego wykonawcę; ci, którzy się sami zgłaszali, zazwyczaj wykonywali zlecone prace niedbale, dążąc do uzyskania największego zysku przez stosowanie gorszych materiałów budowlanych. Powodowało to reklamacje przy odbiorze robót, zwłokę przy likwidacjach kosztów, a przede wszystkim obniżenie trwałości dokonywanych napraw i wznoszonych nowych budowli.<sup>48</sup>

W XIX wieku zorganizowane formy wykonawstwa budowlanego znajdowały się zasadniczo w rękach Żydów, których jednak od 1822 r. w ogóle nie dopuszczano do przetargów na prace przy kościołach rzymskokatolickich na mocy specjalnego reskryptu Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego;<sup>49</sup> zapis ten uchylili Rada Administracyjna, stwierdzając, że innowiercy nie mogą być enterprenerami lub wykonawcami robót budowlanych i konserwatorskich jedynie we wnętrzach kościołów, kaplic i innych domów modlitwy.<sup>50</sup>

Zdarzało się, że dziedzic lub kolator sam podejmował się kierowania budową. Był to tak zwany „system administracyjny”, stosowany najczęściej wtedy, gdy źródłem finansowania były dochody pojedynczego inwestora. W większych dobrach obowiązki te niekiedy przejmował w imieniu właściciela rządca. Do prac budowlanych zatrudniano wówczas miejscowych

lub okolicznych fachowców, wynagradzanych dniówkowo, co pozwalało na obniżenie kosztów budowy.<sup>51</sup>

W drugiej połowie XIX wieku, gdy wiejską architekturę sakralną zdominowały powszechnie wznoszone potężne pseudostylowe świątynie, zaistniała potrzeba zatrudniania wykonawców, którzy byli przygotowani do podjęcia się prac przy realizacji zleceń stawiających wyższe wymagania pod względem technicznym i organizacyjnym. Wykształcił się wówczas nowy system kontraktowania zleceń zwany „enterpryzą częściową”. System ten polegał na dzieleniu zamierzonych prac według branż i zleceniu ich odrębnym wykonawcom. Inwestor na drodze przetargu („licytacja in minus”) i przez odpowiednio przygotowaną i podpisaną umowę powierzał materiały i wykonanie robót poszczególnym wykonawcom. Zadaniem inwestora było później jedynie wypłacenie należności na zasadzie częściowej likwidacji kosztów składanej po zakończeniu realizacji poszczególnych zleceń, którą poświadczal budowniczy kierujący całością prac.<sup>52</sup>

Pomimo rozlicznych trudności organizacyjno-prawnych, wynikających także z uwarunkowań politycznych, gdyż Kościół katolicki dla władz carskich zawsze był synonimem polskości, którą zaborca starał się wszelkimi sposobami tępić, na terenie Królestwa Kongresowego ruch budowlany w zakresie budownictwa sakralnego był dość ożywiony.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> M. B a n a s z a k, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3\*, Warszawa 1991, s. 67; Zasady Konstytucji Królestwa Polskiego z dnia 25 maja 1815 r., art. 2; Ustawa Konstytucyjna Królestwa Polskiego z dnia 15/27 listopada 1815 r., art. 11, „Dziennik Praw”, t. 1, s. 8; zob. M. H a n d e l s m a n, *Konstytucje polskie 1791-1921*, Warszawa 1921, s. 76, 83; J. K ł o c z o w s k i, L. M ü l l e r o w a, J. S k a r b e k, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 201.

<sup>2</sup> G. M i s s a l o w a, *Kongres wiedeński i ustanowienie Królestwa Polskiego*, w: *Historia Polski*, t. 2, red. S. Kieniewicz, W. Kula, cz. 2, Warszawa 1958, s. 254.

<sup>3</sup> A. M a j d o w s k i, *Ze studiów nad architekturą sakralną w Królestwie Polskim*, Warszawa 1994, s. 63-64.

<sup>4</sup> Dekret Królewski z dn. 6/18 marca 1817 r., ustanawiający dozory kościelne i zasady utrzymania budowli kościelnych, „Dziennik Praw”, t. 6, s. 244 n; M. B a n a s z a k, *Historia Kościoła...*, t. 3\*, dz. cyt., s. 67; J. P a k u l s k i, *Akta dozorów kościelnych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku i ich przydatność do badań historycznych*, „Ziemia Kujawska” 6(1981), s. 147.

<sup>5</sup> Dekret Królewski z dn. 6/18 marca 1817 r., art. 1-2 (Dozory kościelne); art. 29-30 (Komisje Wojewódzkie); A. M a j d o w s k i, *Studia z historii architektury sakralnej w Królestwie Polskim*, Warszawa 1993, s. 104.

<sup>6</sup> Dekret Królewski z dn. 6/18 marca 1817 r., art. 4.

<sup>7</sup> Postanowienie namiestnika królewskiego z dn. 3 stycznia 1818 r., art. 1; A. M a j d o w s k i, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 64, 74-75.

- <sup>8</sup> Postanowienie namiestnika królewskiego z dn. 3 stycznia 1818 r., art. 4-6.
- <sup>9</sup> Dekret Królewski z dn. 6/18 marca 1817 r., art. 7 i 9.
- <sup>10</sup> Tamże, art. 10; A. Majdowski, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 74.
- <sup>11</sup> Po roku 1841 jedyną obowiązującą walutą w królestwie Polskim były ruble. Wymianę złotych polskich na ruble przeprowadzono w stosunku 1 : 3/20, tzn. 1 rs. = 6 złp i 20 gr (1 złp = 30 kop.). Na podstawie: A. Majdowski, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 75, przypis 48.
- <sup>12</sup> Dekret Królewski z dn. 6/18 marca 1817 r., art. 6.
- <sup>13</sup> J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła...*, dz. cyt., s. 184; Ukaz z dn. 14/26 grudnia 1865 r., o urządzeniu duchowieństwa świeckiego rzymsko-katolickiego i nadaniu mu stałego pieniężnego utrzymania, „Dziennik Praw”, t. 63(1865), s. 369 n.
- <sup>14</sup> Dekret Królewski z dn. 25 grudnia / 6 stycznia 1823/24 r., uzupełniający przepisy dekretu z 6/18 marca 1817 r., „Dziennik Praw”, t. 8, s. 320 n.
- <sup>15</sup> Dekret Królewski z dn. 25 grudnia / 6 stycznia 1823/24 r., art. 2; por. A. Majdowski, *Studia z historii...*, dz. cyt., s. 104, przyp. 7.
- <sup>16</sup> Dekret Królewski z dn. 25 grudnia / 6 stycznia 1823/24 r., art. 5; A. Majdowski, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 72-73.
- <sup>17</sup> Dekret Królewski z dn. 25 grudnia / 6 stycznia 1823/24 r., art. 8.
- <sup>18</sup> Tamże, art. 8, i 10.
- <sup>19</sup> Statut Organiczny dla Królestwa Polskiego z dn. 26 lutego 1832 r., art. 5, w: M. Handełsmann, *Konstytucje polskie...*, dz. cyt., s. 135; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła...*, dz. cyt., s. 210; M. Banaszak, *Historia Kościoła...*, t. 3\*, dz. cyt., s. 91.
- <sup>20</sup> S. Śreniowski, *Represje polityczne po powstaniu listopadowym*, w: *Historia Polski*, t. 2, red. S. Kieniewicz, W. Kula, cz. 3, Warszawa 1958, s. 6-8.
- <sup>21</sup> Postanowienie Rządowe z dn. 18/30 czerwca 1835 r., dotyczące reparacji kościołów filialnych w kraju znajdujących się, „Dziennik Praw”, t. 17, s. 71 n.
- <sup>22</sup> Tamże, art. 2; A. Majdowski, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 68-69.
- <sup>23</sup> Postanowienie Rządowe z dn. 8/20 października 1837 r., przepisujące sposób, w którym reparaacje oraz stawianie nowych zabudowań plebańskich tak mieszkalnych jako też gospodarskich dokonywane być mają, „Dziennik Praw”, t. 21, s. 270 n.
- <sup>24</sup> Tamże, art. 5; A. Majdowski, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 71.
- <sup>25</sup> Postanowienie Rządowe z dn. 8/20 października 1837 r., art. 5 i 7.
- <sup>26</sup> Tamże, art. 5 i 6.
- <sup>27</sup> Zob. Dekret z dn. 22 lipca / 3 sierpnia 1847 r., obejmujący artykuły umówione między pełnomocnikami Najjaśniejszego Pana Wszech Rosji i Królestwa Polskiego, a pełnomocnikami Jego Świątobliwości Papieża, co do Kościoła i duchowieństwa rzymsko-katolickiego w Cesarstwie i Królestwie, „Dziennik Praw” t. 50(1857), s. 99 n.; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła...*, dz. cyt., s. 218.
- <sup>28</sup> Postanowienie Rządowe z dn. 31 maja / 12 czerwca 1846 r., o środkach zapobieżenia pogrzebaniu ciał ludzi w stanie pozornej śmierci będących, „Dziennik Praw”, t. 38, s. 60 n.
- <sup>29</sup> A. Majdowski, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 69-70.
- <sup>30</sup> Postanowienie Rządowe z dn. 31 maja/12 czerwca 1846 r., art. 13.
- <sup>31</sup> Najwyższy Ukaz z dn. 8/20 stycznia 1863 r., o atrybutacjach władz i o zarządzaniu budowy i reparacji budowli kościelnych, „Dziennik Praw”, t. 61(1862), s. 137 n.
- <sup>32</sup> K. Dębiński, *Dozory kościelne rzymsko-katolickie*, Warszawa 1901, s. 33.
- <sup>33</sup> Instrukcja o budowie, restauracji i reparacji kościołów i innych zabudowań parafialnych w parafiach rzymsko-katolickich i greko-unickich, „Dziennik Praw”, t. 61(1862), s. 165-183.

<sup>34</sup> Informacja do sporządzania rozkładów kosztów budowy, restauracji i reparacji kościołów i innych zabudowań kościelnych w parafiach Rzymsko-katolickich i Greko-unickich, odnośnie do par. 28 instrukcji, przez Radę Administracyjną zatwierdzonej, w duchu obowiązujących dotąd przepisów, przez Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wydana, wraz z dwoma wzorami, w których jeden lit. A, służyć ma dla parafii składających się z samych wsi, a drugi lit. B, dla parafii, do których należą miasto i wsie, Warszawa 1863.

<sup>35</sup> A. Majdowski, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>36</sup> Najwyższy Ukaz z dn. 14/26 lipca 1864 r., o kolatorii w parafiach rzymsko-katolickich „Dziennik Praw”, t. 62(1864), s. 281 n.; H. Konic, *Samorząd gminny w Królestwie Polskim w porównaniu z innymi krajami europejskimi*, Warszawa 1906, s. 114.

<sup>37</sup> A. Majdowski, *Studia z historii...*, dz. cyt., s. 105; tenże, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 77; K. Dębiński, *Dozory kościelne...*, dz. cyt., s. 13–14; J. Pakulski, *Akta dozorów...*, art. cyt., s. 149.

<sup>38</sup> Zob. K. Dębiński, *Dozory kościelne...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>39</sup> A. Majdowski, *Studia z historii...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>40</sup> Najwyższy Ukaz z dnia 17/30 kwietnia 1905 r., art. 124, pkt 4; *Zbiór praw guberni Królestwa Polskiego za wiek XX*, t. 10, Warszawa 1906.

<sup>41</sup> Najwyższy Ukaz z dnia 17/30 kwietnia 1905 r., art. 124, pkt 1 i 2.

<sup>42</sup> A. Majdowski, *Studia z historii...*, dz. cyt., s. 107.

<sup>43</sup> K. Dębiński, *Dozory kościelne...*, dz. cyt., s. 31n.

<sup>44</sup> Cyrkularz Departamentu Obcych Wyznań, z dn. 19 marca 1911 r.; Wyjaśnienie Departamentu Obcych Wyznań, z dn. 13 stycznia 1912 r.; K. Dębiński, *Dozory kościelne...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>45</sup> *Memoriał członka Rady Państwa Z. hr. Wielopolskiego w sprawie obecnego położenia Kościoła rzymsko-katolickiego w Królestwie Polskim*, „Ateneum Kaptańskie” 7(1912), s. 335.

<sup>46</sup> Postanowienie Rady Administracyjnej z dn. 16/28 maja 1833 r., przepisy odbywania licytacji o dostawy, roboty, dzierżawy lub sprzedaż na rzecz Rządu, Gmin lub Instytutów, „Dziennik Praw”, t. 15, s. 230 n.

<sup>47</sup> A. Majdowski, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>48</sup> *O budowie i restauracji kościołów w kraju naszym*, „Pamiętnik Religijno-Moralny”, 1860, seria 2, t. 5, s. 75 n.

<sup>49</sup> Reskrypt Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego nr 12721/2902 z dn. 5 grudnia 1822 r.; por. „Dziennik Urzędowy Województwa Mazowieckiego”, 1823, nr 364, s. 10377-10378.

<sup>50</sup> Instrukcja o budowie, restauracji i reparacji kościołów i innych zabudowań parafialnych..., poz. cyt., par. 22.

<sup>51</sup> A. Majdowski, *Ze studiów nad architekturą...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>52</sup> Tamże, s. 80.

KS. MIECZYŚLAW ŁASZCZYK

## STOWARZYSZENIA I RUCHY EKLEZJALNE JAKO SZANSA URZECZYWISTNIANIA SIĘ KOŚCIOŁA W PARAFIALNEJ WSPÓLNOCIE WSPÓLNOT

Wybitny francuski teolog i wnikliwy obserwator życia Kościoła okresu Soboru Watykańskiego II, Yves Congar, w krytycznej analizie nowych rzeczywistości w Kościele napisał: „Wielki Kościół nie może sprostać wszystkiemu, czego oczekuje się dziś od chrześcijan, spełnić wszystkiego, do czego oni sami dążą. I odwrotnie, żadna ze wspólnot podstawowych nie może ludzię się, że zrealizuje wszystkie bogactwa, wszystkie funkcje Kościoła”.<sup>1</sup> Istnieje zatem między Kościołem powszechnym a każdą eklezjalną wspólnotą ścisła zależność. Można nawet mówić o swoistej jedności rzeczywistości Kościoła, który jest powszechny i zarazem lokalny w sensie urzeczywistniających się konkretnych wspólnot wiary, kultu i miłości braterskiej (por. KK 23 i 26; DK 5-6; DB 6, 11 i 30; DM 20).<sup>2</sup> Różne formy zrzeszeń laikatu odzwierciedlają bogactwo Kościoła – jego pluralizm i jedność. Widzenie zagrożeń i dewiacji, pojawiających się zwłaszcza w pewnych fazach rozwoju tych zrzeszeń, nie może przesłonić wartości i szans dla odrodzenia się Kościoła w konkretnej parafii, zarówno w kierunku pogłębienia wspólnotowości przez zregenerowanie braterskich i bezpośrednich relacji między chrześcijanami, jak i w kierunku jedności zdolnej do stanięcia ponad wszelkimi podziałami, różnicami i tarciami. Kościół i parafia przez różne formy zrzeszeń ma szanse zaistnieć w nowy sposób, odpowiadający zapotrzebowaniom współczesnego człowieka i zarazem stanowić skuteczną zaporę przeciwko skrzywieniom cywilizacji.<sup>3</sup> W tym względzie stowarzyszenia i ruchy eklezjalne stanowią kontynuację różnych ruchów reformatorskich w Kościele, które wyłaniają się zazwyczaj w dobach jakiegoś kryzysu i stanowią zaczyn odnowy.

### 1. Problemy i trudności

#### wspólnotowego modelu duszpasterstwa parafialnego w Polsce

Wyraźnym problemem w Kościele w Polsce – wciąż jeszcze nierozwiązanym – jest przerost elementu formalnego – instytucjonalnego i administra-



cyjnego, prawnego i urzędowego – nad elementem misterium, charyzmatem i żywą wspólnotą. Kościół kojarzy się niektórym z gigantyczną organizacją działającą w oparciu o dobrze zorganizowaną strukturę urzędów, z silnym centrum i dyspozycyjnymi ośrodkami w terenie. Najbardziej rażąco brak, który w praktyce Kościoła jest widoczny, to zanik cechy wspólnotowości. Tradycyjna parafia zaczęła bardziej przypominać punkt usług religijnych, aniżeli żywą wspólnotę sióstr i braci w Chrystusie. Procesy przemian społecznych w sferze bytu, świadomości, obyczajów, moralności, światopoglądu itp. spowodowały rozpad tradycyjnych więzi międzyludzkich i w rezultacie doprowadziły do zaniku, nakładającej się na wspólnotę lokalną, tradycyjnej wspólnoty religijnej. Rozpad więzi i tradycyjnych funkcji spowodował anonimowość i atomizację społeczeństwa, zwłaszcza w dużych skupiskach miejskich. Tradycyjny model parafii nie jest już w stanie zaspokoić zmieniających się zapotrzebowań ludzkich, zwłaszcza na wspólnotę i pogłębione życie religijne. Urzędowość i masowość duszpasterstwa parafialnego sprawiły postępujące zeświecczenie, selektywizm i opuszczanie instytucji Kościoła. Przyczyniło się to także do rozmaitych kryzysów w wierze<sup>4</sup>. Dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego zauważają to zjawisko w następujący sposób: „Anonimowość życia, nie wiązanie się z jedną, konkretną parafią pogłębiają rozbitcie więzi społecznych i kościelnych. Pewną odpowiedzią na te zjawiska jest tworzenie wspólnot ruchów katolickich, które duży nacisk kładą na umacnianie więzi wspólnotowych i przyczyniają się do pogłębienia świadomości uczestnictwa w Kościele”<sup>5</sup>.

Odnowa Kościoła i parafii podjęta przez II Sobór Watykański, w Polsce została wprowadzona w umiarkowany sposób – w dużej mierze w sferze zewnętrznej, intencjonalnie i niekompletnie. Odnowa, żeby była skuteczna, musi dokonywać się na pewno w sferze istotnej treści, ale jednocześnie realizuje się poprzez odnowienie struktur. Zbyt często jednak w nowe struktury posoborowe wkłada się w dalszym ciągu starą treść, mentalność, nawyki, stare myślenie itd. Pojawia się też odwrotny problem: nowe myślenie i nowe inicjatywy często nie mogą przebić się przez stare, skostniałe struktury, które nie chcą ustąpić z zajmowanych obszarów wpływów. To wszystko w rezultacie musiało zaważyć na modelu duszpasterstwa przeciętnej parafii w Polsce, która sama z siebie – w większości przypadków – jest zbyt słaba, by dokonać gruntownej odnowy w duchu II Soboru Watykańskiego i stać się Kościołem wspólnotowym – wspólnotą wspólnot. Potrzebne są jej ośrodki wsparcia, duszpasterskie centra takiej odnowy. Te role, wydaje się, mogą spełnić eklezjalne wspólnoty, stowarzyszenia, grupy i ruchy odnowy, które z jednej strony wychodzą poza struktury parafii, a nawet diecezji i jednego

kraju, ale jednocześnie z drugiej strony skierowane są w swej służbie do parafii. Parafia, mająca silny związek z Kościołem powszechnym, jest najlepszym miejscem urzeczywistniania się Kościoła w takich konkretnych wspólnotach. Jednakże bez tych żywych wspólnot zatracą ona istotny rys Kościoła – wspólnotowość. Tym – wydaje się – należy tłumaczyć większy kryzys parafii w niektórych krajach zachodnioeuropejskich niż u nas i bardziej lub mniej usilne próby rekonstrukcji wspólnoty parafialnej.<sup>6</sup>

„Ożywienie parafii potrzebuje rozwoju małych wspólnot, z kolei rozwój małych wspólnot potrzebuje wsparcia parafii”.<sup>7</sup> To stwierdzenie ks. R. Kamińskiego w studium o parafii katolickiej, wskazuje na silne powiązanie odnowy duszpasterskiej Kościoła z różnorodnymi formami wspólnot, grup, stowarzyszeń i jednocześnie z parafią. Można zaryzykować stwierdzenie, iż trudno byłoby mówić o przywróceniu właściwej Kościołowi cechy wspólnotowości bez udziału parafii z jednej strony i zrzeczeń laikatu z drugiej.<sup>8</sup>

## **2. Potrzeba zrzeczeń laikatu jako struktur pośrednich we wspólnocie parafialnej**

Nowe formy eklezjalnych wspólnot, poprzez swą strukturę małych grup, są ogniwem pośrednim między dużą liczebnie społecznością parafialną a jednostką, która ginie w masie. Człowiek bowiem tylko w małej grupie, w bezpośrednich i osobowych relacjach może doświadczyć Kościoła jako wspólnoty. „Chrześcijanin, by żyć prawdziwie po chrześcijańsku, potrzebuje otoczenia, w którym wiara jest otwarcie akceptowana, gdzie o niej się mówi i nią żyje”.<sup>9</sup> Właśnie w eklezjalnej wspólnocie spotyka on autentyczny, żywy Kościół. Tutaj też – we wspólnocie i dzięki wspólnocie – istnieje szansa głębszego, bardziej osobistego i osobowego przeżywania wiary. Formowanie nowej kultury relacji między duchownymi i świeckimi, przywrócenie podmiotowości świeckich w Kościele dzięki eklezjalnym zrzeczeniom laikatu – to kolejna szansa odnowy duszpasterskiej w parafii.<sup>10</sup>

Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) wielokrotnie podejmowała zagadnienie roli grup w duszpasterstwie parafialnym, w związku z problemem wpływu tzw. teologii wyzwolenia na istniejące w tamtejszym Kościele małe kręgi biblijne. Dokument z Puebla, ukazując pozytywne aspekty tzw. kościelnych wspólnot podstawowych potwierdza, że małe wspólnoty „stwarzają lepsze stosunki międzyludzkie, pozwalają na lepsze przyjęcie słowa Bożego, rewizję życia, refleksje na temat rzeczywistości w świetle Ewangelii. Akcentuje się w nich zobowiązania wobec rodziny, pracy, dzielnicy i wspólnoty lokalnej [...]. Stwarzają sprzyjającą atmosferę do powstawania nowych posług laikatu”.<sup>11</sup> Włączony w eklezjalną wspólnotę chrześcijanin

odkrywa także innych braci w wierze i otwiera się na wszystkich szczerze szukających prawdy. Uczy się on także tolerancji wobec błędzących, uczy się nawet kochać nieprzyjaciół Kościoła. Prawdziwa wspólnota chrześcijańska jest bowiem miejscem przebaczenia i miłości.<sup>12</sup> Bez miłości zaś człowiek nie może być w pełni człowiekiem, tym bardziej chrześcijaninem. Prawdziwa miłość polega najpierw na akceptacji drugiego takim, jaki jest. Nie można tego zrealizować w teorii i na odległość. Potrzeba konkretnego bycia z drugim człowiekiem i konkretnej wspólnoty życia, nieustannego przebaczenia sobie, pokonywania własnego egoizmu i wzrastania w solidarności z drugim człowiekiem – w jego cierpieniach i w jego radościach. Trzeba też podtrzymywania się wzajemnego w wierze. Sobór tak właśnie widzi korzyść i wartość gromadzenia się świeckich „dla wymiany poglądów w małych zespołach, działających bez ściśle określonych form ustawowych czy organizacyjnych, by przez ten znak wspólnoty Kościół ukazywał się innym ludziom jako prawdziwe świadectwo miłości. W ten sposób przez przyjaźń i wymianę doświadczeń, udzielając sobie nawzajem pomocy duchowej nabierają sił do pokonania przeszkód w życiu i działalności zbyt odosobnionej oraz do przynoszenia obfitszych owoców apostołstwa” (DA 17).

Wszystko to dobro, które człowiek otrzymuje we wspólnocie, przyczynia się również do budowania samej wspólnoty, a więc i Kościoła. Bóg tak chciał, żeby nas zbawić we wspólnocie z innymi, stąd Kościół jako wspólnota musi urzeczywistniać się już „tu i teraz”. Kościół mówi, że sprzyja temu sam Bóg – wychodząc naprzeciw wysiłkom człowieka ze swą łaską; zwłaszcza łaską słowa Bożego, które jednoczy i sakramentów, na czele z Eucharystią, która jest źródłem i szczytem wspólnoty z Bogiem i ludźmi między sobą (por. KK 9-10). Z doświadczenia takiej wspólnoty rodzi się następnie apostołstwo, poczucie odpowiedzialności za Kościół i jego rozwój. Ostatecznie można powiedzieć, że „szansa i wartość eklezjalnych grup, wspólnot i stowarzyszeń wyraża się w urzeczywistnianiu tego, co w Kościele jest istotne – miłości braterskiej, nadprzyrodzonej wiary, głębokiego uczestnictwa w liturgii i działalności apostołskiej”.<sup>13</sup> Zapewne w tym właśnie leży wielkie znaczenie małych wspólnot dla przyszłości Kościoła, ich znaczenie podstawowe dla integracji życia parafialnego. Dzięki nim „wspólnota parafialna staje się rzeczywistą wspólnotą, traci swój abstrakcyjny i czysto fikcyjny charakter, a wyrasta nie tylko na wspólnotę w sensie prawnym i instytucjonalnym, ale także duchowym i praktycznym”.<sup>14</sup>

### 3. Praktyczna realizacja eklezjologii komunii

Kościół jest w praktyce przede wszystkim wspólnotą i to wspólnotą wspólnot, nie zaś tylko wspólnotą składającą się z jednostek. Urzeczywist-

nianie się tych wspólnot w parafii jest konkretnym wcielaniem w życie eklezjologii komunii. Zaniedbania w tej dziedzinie powodują niepokojące zjawisko rosnącej liczby sekt w Kościele. Problem ten zauważył już dokument roboczy II Synodu Plenarnego w Polsce, w którym czytamy, że „rozwój sekt nie może spotykać się z łatwym i prostym potępieniem, ale raczej pobudzić do formowania we wspólnotach diecezjalnych i parafialnych małych grup odnowy katechumenalnej, rodzinnej, biblijnej, w których dokonuje się przejście od anonimowości i przerostów administracyjnych w stronę chrześcijaństwa wspólnotowego, wyraźniej ożywianego miłością Chrystusową”.<sup>15</sup> Na potrzeby i aspiracje, których zaspokojenia ludzie szukają w sektach, Nadzwyczajny Synod z 1985 r. jako główne antidotum zalecił rozumienie i przeżywanie Kościoła jako tajemnicy i komunii. Kościół – według tegoż Synodu – musi z większym zaangażowaniem wypełniać swoją funkcję znaku i narzędzia komunii z Bogiem oraz pojednania i komunii pomiędzy ludami. Wspólnota chrześcijańska bowiem potrzebuje ludzi żyjących realną i powszechną świętością. Postuluje się tu zatem odnowę Kościoła przez eklezjalne wspólnoty, co będzie najskuteczniejszym środkiem w zwalczaniu sekt.<sup>16</sup>

Wspomniany dokument roboczy II Synodu Plenarnego w Polsce, mówiąc o urzeczywistnieniu eklezjologii komunii w praktyce, przytacza następujące postulaty:<sup>17</sup>

- podjąć na nowo działanie w kierunku tworzenia i ożywienia pracy rad duszpasterskich na wszystkich szczeblach życia Kościoła w Polsce;
- położyć nacisk na tworzenie organizacji młodzieży katolickiej, odnowę i rozwój istniejących ruchów i duszpasterstwa młodych w celu ochrony młodego pokolenia przed nihilizmem i wymieszaniem wartości;
- podjąć refleksje nad możliwościami dialogu ekumenicznego w demokratycznym państwie oraz nad problemem większego zrozumienia dla wartości reprezentowanych przez mniejszości narodowe, etniczne i religijne;
- wyakcentować sprawę kontynuacji reformy liturgicznej ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru wspólnotowego w liturgii.

W urzeczywistnieniu eklezjologii komunii istnieje jeszcze jeden, bardzo istotny, problem praktyczny: jak urzeczywistnić Kościół jako wspólnotę wspólnot w konkretnej parafii? Problem ten, wciąż nierozwiązany, stawiał już wcześniej kard. Wojtyła jako przewodniczący Komisji ds. Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie Polski, na spotkaniu tej Komisji z liderami Ruchu Światło-Życie, które odbyło się w Krakowie 5 grudnia 1976 roku. Kardynał postulował wtedy wypracowanie pewnej pragmatyki spotkania między parafią – taką, jaka ona jest, ze wszystkimi jej odmianami

a wspólnotami i ruchami eklezjalnymi. Chodzi o pragmatykę pracy, która miałaby prowadzić do stopniowego przeobrażania tych parafii we wspólnotę wspólnot.<sup>18</sup>

Poszukiwanie rozwiązania tych problemów kieruje nas w stronę liturgii. Wydaje się, że liturgia, nazywana przez Sobór źródłem mocy i szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i która objawia, czym jest Kościół, i zarazem sprawia to, co oznacza – jest najpełniejszym znakiem Kościoła jako wspólnoty (por. KL 10) „Albowiem liturgia, przez którą – szczególnie w Boskiej Ofierze Eucharystycznej – dokonuje się dzieło naszego Odkupienia, w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła. Jest on bowiem ludzki i jednocześnie Boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie a jednak pielgrzymujący. Wszystkie te właściwości posiada w taki mianowicie sposób, że to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne – do miasta przyszłego, którego szukamy” (KL 2).

#### **4. Budowanie wspólnoty Kościoła przez liturgię**

Chrześcijańska wspólnota jest podstawowym oparciem i niezbędnym warunkiem sprawowania liturgii.<sup>19</sup> Chociaż liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła, bo wspólnotę Kościoła buduje również słowo Boże (por. KL 9), to jednak zgodzić się można, że liturgia jest najważniejszym znakiem Kościoła. W tym sensie polecenie Chrystusa: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19) równie dobrze może być rozumiane jako wezwanie do budowania Kościoła jako wspólnoty.<sup>20</sup> Ten ścisły związek Kościoła, wspólnoty i życia chrześcijańskiego z liturgią pozwala na sformułowanie następującej zasady jako głównego postulatu pod adresem duszpasterstwa zmierzającego do urzeczywistniania Kościoła we wspólnocie wspólnot: Istnieje potrzeba wiązania liturgii z życiem chrześcijanina – ukazywanie związku liturgii z jego pracą i świętowaniem.<sup>21</sup> Liturgia rutynowa, anonimowa i masowa, oddalona od życia musi być zastąpiona liturgią mającą bezpośredni związek z życiem i problemami konkretnej wspólnoty. „Dąży się w ten sposób do trudnej równowagi każdej liturgii chrześcijańskiej, która ma być przede wszystkim liturgią Jezusa Chrystusa, misterium Jego życia, śmierci i zmartwychwstania, ale także liturgią, która współbrzmi z życiową sytuacją wspólnoty, to znaczy z jej konkretnymi osiągnięciami i trudnościami, by żyć w braterstwie, realizować zamiary ewangelizacyjne, zrozumieć i przyswoić sobie prawdy Ewangelii itp.”<sup>22</sup>

Przedział, jaki istnieje między życiem a liturgią, nie pozwoli zbudować prawdziwej wspólnoty Kościoła. Oznacza to, że trzeba podjąć i zrealizować w praktyce następujące postulaty:

1) W liturgii Eucharystycznej – w poszczególnych jej częściach: w liturgii słowa, ofiary i uczyty – widzieć należy realizację potrójnej funkcji Chrystusa – Proroka, Kapłana, Króla. Każdy chrześcijanin przez chrzest jest wszczepiony w Chrystusa, a uczestnicząc w liturgii buduje Jego Kościół.<sup>23</sup>

2) W znakach i posługach liturgicznych powinien ukazać się obraz prawdziwej wspólnoty Kościoła. Jest to wspólnota różnorodnych posług i charyzmatów. Stąd potrzeba zróżnicowania posług liturgicznych – męskiej i żeńskiej służby liturgicznej; przestrzegania w celebracji liturgicznej norm i reguł posługi głównego celebransa, właściwie ukazującej rolę i miejsce kapłana we wspólnocie Kościoła; aktywnego udziału w liturgii całego zgromadzenia wiernych. Niesłusznie bowiem twierdzi się, że wszystko, co ważne we Mszy świętej, dzieje się tylko przy ołtarzu.

3) Odpowiednie posługi świeckich w liturgii mają swoje odpowiedniki w ich życiu na co dzień. Z miejsca sprawowania liturgii chrześcijanin idzie budować Kościół w miejscu swej pracy, w rodzinie, podczas zabawy, rozrywki i świętowania – czynem i słowem. Stąd idzie znowu z owocami swej pracy i życia na liturgię, by je uświęcić. Podjęcie danej posługi wiąże się z otrzymanym indywidualnie przez każdego darem i wezwaniem do tej posługi. Wiąże się to niekiedy z powołaniem życiowym człowieka.

4) Wspólnoty jako całość otrzymują także swój dar i są wezwane do jakiejś posługi. W Kościele jest dla wszystkich miejsce do służby. Kościół potrzebuje wszystkich tych darów, a wykorzystując je buduje się jako wspólnota wspólnot. Każda ze wspólnot odkrywając swój specyficzny dar i powołanie znajduje swoje miejsce posługiwania w liturgii. Liturgia we wspólnocie parafialnej rozprowadza harmonijnie wszystkie te dary i posługi we właściwe miejsce w Ciele Chrystusowym, tj. w Kościele. Jednocy wszystkie członki we wspólnotę w Chrystusie. W ten sposób liturgiczne duszpasterstwo uczy łączyć wiarę z życiem, a życie w świecie wiązać z liturgią i wiarą.

5) Liturgia także ukazuje istotny wymiar oblubieńczy Kościoła, obok charyzmatycznego i hierarchicznego. Miłość oblubieńcza Chrystusa i Kościoła sprawia jedność i wspólnotę wszystkich wierzących z Chrystusem i wzajemnie między sobą. Znakiem tej miłości oblubieńczej jest Maryja obecna w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Wydaje się, że wymiar ten, mało dziś podkreślany w teologii, ongiś często występujący w patrystyce, pozwoli znaleźć właściwy klucz do budowania *communio* Kościoła. Postulat ten dotyczy eklesjalnych wspólnot, które przez praktykowanie miłości w wymiarze wertykal-

nym i horyzontalnym mają szansę przyczynić się istotnie do urzeczywistnienia się Kościoła w parafialnej wspólnotie wspólnot.

\* \* \*

Ponieważ liturgia posiada z natury aspekt wspólnotowy, wydaje się, że to właśnie wspólnoty, grupy, stowarzyszenia i ruchy eklezjalne mogą te postulaty wprowadzić w życie. Parafia bez wspólnot tego typu stałaby się sumą jednostek i nigdy nie miałyby szans przekształcenia się we wspólnotę wspólnot. Byłaby jedynie nastawiona na obsługę klientów, co niestety często ma miejsce w praktyce Kościoła w Polsce. Nad takim podejściem zaciążył jednostronny model duszpasterstwa typu „pasterz – owce”: pasterz jako podmiot, a owce jako bierny przedmiot duszpasterskiego oddziaływania i troski proboszcza.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Y. Congar, *Grupy nieformalne w Kościele z katolickiego punktu widzenia*, „Collectanea Theologica” 42(1972), z. 4, s. 30.

<sup>2</sup> Por. A. Żądło, *Kościół lokalny. Teologia i duszpasterstwo*, Kraków 2001, s. 62.

<sup>3</sup> Zob. S.B. Clark, *Building Christian Communities – Strategy for renewing the Church*, Notre Dame, Indiana 1972, s. 12.

<sup>4</sup> Problem ten szerzej omawia: H. Żochowski, *Parafia wobec przemian społecznych. Charakterystyka przemian – kierunki nowego duszpasterstwa*, w: *Powołanie człowieka*, t. 6, Poznań – Warszawa 1983, s. 367-372.

<sup>5</sup> *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, nr 32, s. 153.

<sup>6</sup> Zob. W. Piwowarski, *Próby rekonstrukcji wspólnoty parafialnej*, w: *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 128-136.

<sup>7</sup> R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, Lublin 1987, s. 368.

<sup>8</sup> Por. M. Nowak, *Parafia wspólnotą wspólnot*, w: *Katechizm po polsku*. Kalendarz „Królowej Apostołów” 1990, s. 12-13.

<sup>9</sup> *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań – Warszawa 1991, s. 206.

<sup>10</sup> Por. *II Polski Synod Plenarny*, dz. cyt., nr 33, s.19; nr 33, s.153.

<sup>11</sup> *Puebla Pastoral Conjunto*, nr 477; cyt. za: S. Movilla, *Od katechumenatu do wspólnoty. Wprowadzenie teologiczno-duszpasterskie*, Warszawa 1990, s. 149

<sup>12</sup> Zob. J. Vanier, *Wspólnota. Wybór pism*, Kraków – Warszawa 1985, s. 32-33.

<sup>13</sup> Zob. L.J. Suenens, *Nowe zesłanie Ducha Świętego*, Poznań 1988, s. 126-144.

<sup>14</sup> R. Foryccki, *Duszpasterstwo małych wspólnot*, w: *Powołanie człowieka*, t. 6, dz. cyt., s. 474-475.

<sup>15</sup> *II Polski Synod Plenarny*, dz. cyt., s. 39.

<sup>16</sup> Por. Wytyczne tego Synodu, które przytacza raport pt. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, w: *Nie wszyscy są jednego Ducha*, Warszawa 1988, s. 23-25.

<sup>17</sup> *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, dz. cyt., s.39; por. także dokumenty *II Polskiego Synodu Plenarnego*, nr 30, s.19.

<sup>18</sup> Por. F. Blachnicki, *Godziny Taboru*, Carlsberg – Lublin 1989, s. 82.

<sup>19</sup> Por. S. M o v i l l a, *Od katechumenatu do wspólnoty*, dz. cyt. , s. 155.

<sup>20</sup> Por. *II Polski Synod Plenarny*, dz. cyt., nr 57, s. 200.

<sup>21</sup> Por. S. S z c z e p a n i e c, *Pytanie o posługi liturgiczne mężczyzn, kobiet i dzieci*, Kraków 1989, s. 6-8. Postulat ten pośrednio wynika z pastoralnego studium o Eucharystii ks. R. R a k a, *Eucharystia w życiu chrześcijanina. Studium teologiczno-pastoralne o integralnym rozumieniu i pełnym przeżywaniu Eucharystii*, Katowice 1984. Por. także: *II Polski Synod Plenarny*, dz. cyt., nr 55-57, s. 200.

<sup>22</sup> S. M o v i l l a, *Od katechumenatu do wspólnoty*, dz. cyt., s. 155. Powyższym celom służy dokument Kongregacji dla spraw Kultu Bożego, *Instrukcja o Mszach Świętych dla grup specjalnych „Actio pastoralis”* z 15 maja 1969 r., w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, III/2, nr 5568-5616, s. 152-165.

<sup>23</sup> Por. *II Polski Synod Plenarny*, dz. cyt., nr 6, s. 191; zob. L. B a l t e r, *Wspólnotwórcza rola liturgii*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 251-268.



KS. ROMAN MAŁECKI

**CZŁOWIEK JAKO BYT TEOFORYCZNY**  
**Zarys ikonicznej antropologii Panayiotisa Nellasa**

Na ścianach pogańskiej świątyni w Delfach znajdował się ongiś napis: „Poznaj samego siebie”. Problem człowieka, rozumienia jego natury, pochodzenia i przeznaczenia, rozpałał nie tylko umysły starożytnych pogańskich filozofów i mędrców. Filozoficzna i teologiczna refleksja nad człowiekiem była obecna w chrześcijaństwie od samego początku. Co więcej, to właśnie chrześcijanie, jako depozytariusze Bożego objawienia, zawsze byli świadomi jedynej i niepowtarzalnej w swoim rodzaju pozycji bytowej człowieka w otaczającym go świecie. Przejęta przez nich spuścizna semickiego nauczania o człowieku, której zasadnicze zręby znajdują się już na początku Księgi Rodzaju, a jej twórcze rozwinięcie w starotestamentowej literaturze mądrościowej, spotkała się w pierwszych wiekach naszej ery ze zgoła odrębną wizją człowieka obecną w świecie kultury helleńskolacińskiej. Dziedzictwo Jerozolimy i Aten odcisnęło niewątpliwie swoje znamię także na antropologii.

Wraz z narastającymi w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa różnicami w sposobie uprawiania teologii na Wschodzie i Zachodzie, pogłębiały się również różnice w refleksji nad naturą człowieka. Choć zasadnicze inspiracje dla antropologii chrześcijańskiej zawsze znajdowano w danych objawionych, to jednak metody, jakimi posługiwali się teologowie wschodni i zachodni, a co za tym idzie narzędzia filozoficzne pomocne w systematycznej refleksji nad człowiekiem, pozostawały zgoła inne. Jeśli Zachód poszedł w swojej refleksji antropologicznej drogą wyznaczoną głównie przez arystotelesowską filozofię bytu, to Wschód pozostał bardziej wierny myśleniu platońskiemu.

Dzisiaj, w dobie wielu zawężeń antropologicznych i redukcjonistycznych tendencji w nauce o człowieku, chrześcijańska antropologia stoi przed wielkim wyzwaniem polegającym na ukazywaniu wieloaspektowości tajemnicy ludzkiego bytu. Człowiek, jako istota cielesna, jest przedmiotem badań nauk,

które posługują się metodami obserwacyjno-eksperymentalnymi. Jednak zawężenie problemu człowieka do tego wymiaru może grozić swoistym horyzontalizmem antropologicznym, a w konsekwencji prowadzić do redukcji ludzkiego bytu jedynie do wymiaru materialnego czy też psychicznego.<sup>1</sup> Słusznie zauważa się dzisiaj, że wraz z postępem i rozwojem tych nauk o człowieku, które posługują się metodami nauk przyrodniczych, klasyczne problemy antropologii, jak np. kwestia sumienia, pytania o początek, sens i cel ludzkiego życia wydają się być mniej uchwytnie dla współczesnego umysłu. W. Hryniewicz zauważa, że dzisiejsze zainteresowania antropologiczne skupiają się raczej na takich problemach, jak: stosunek autorytetu do wolności osobistej, konflikty rasowe, etniczne, relacje pomiędzy jednostką a społeczeństwem itd.<sup>2</sup> Tymczasem doświadczenie ogólnoludzkie pokazuje, że istota bytu ludzkiego nie wyczerpuje się jedynie w tym, co można zmierzyć i opisać. Zadaniem chrześcijańskiej antropologii jest więc m.in. pełnienie krytycznej funkcji w stosunku do rozpowszechniających się redukcjonistycznych poglądów na człowieka. Musi ona oczywiście respektować zdobyte postępy i rozwoju wiedzy o naturze człowieka. Z drugiej jednak strony nie może się utożsamiać z różnymi formami humanizmu, opartego jedynie na wynikach badań eksperymentalnych, które ze swojej natury nie włączają w obręb swoich zainteresowań relacji człowieka do Boga.<sup>3</sup>

Wydaje się, że biblijnie i patrystycznie zorientowana antropologia prawosławna, rozwijana przez niektórych współczesnych teologów greckich (Christos Yannaras,<sup>4</sup> Yoannis Zizioulas,<sup>5</sup> Panayiotis Nellas<sup>6</sup>), może w znaczący sposób przyczynić się dzisiaj do ubogacenia i pogłębienia rozumienia owej wielowymiarowości tajemnicy człowieka. Dla chrześcijańskiej antropologii jest to tym cenniejsze, że przecież antropologia wschodnia kształtowała się w pierwszych wiekach Kościoła w nieco pogodniejszej niż na Zachodzie atmosferze, nie zabarwionej kontrowersjami, jakie istniały wokół pelagianizmu i augustyńskiej nań reakcji.

Niniejsze opracowanie zamierza jedynie przybliżyć zasadnicze zręby antropologii jednego z bardziej błyskotliwych teologów współczesnego greckiego prawosławia, jakim był zmarły w 1986 r. Panayiotis Nellas.

### **I. Nota biograficzna<sup>7</sup>**

Panaghiotis Nellas urodził się w 1936 r. w miejscowości Macarakomi w Grecji. Wcześniej osierocony przez ojca, wraz z matką przeniósł się w 1948 r. do Aten. Tam też zetknął się z rozwijającym się świeckim ruchem odnowy religijnej, znanym pod nazwą *Zoì* („Życie”), by wkrótce stać się jednym z jego aktywniejszych członków. Później jednak, w 1960 r., opu-

ścił go, nie mogąc się pogodzić z lansowaną przez ten ruch indywidualną pobożnością, która nie widziała potrzeby swego zakorzenienia w życiu sakramentalnym Kościoła.<sup>8</sup> W latach 1954-1959 studiował teologię w Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu w Atenach. Miał również możliwość pogłębienia swej teologicznej edukacji w czasie dwuletniego pobytu naukowego w Europie Zachodniej (Paryż, Lille, Rzym), gdzie przebywał w latach 1966-1967. Szczególnie pobyt we Francji i jego kontakty z tamtejszą rosyjską mniejszością prawosławną, skupioną wokół paryskiego Instytutu św. Sergiusza, wywarły na niego duży wpływ, który wpłynął później na jego teologiczną twórczość. Mówiąc o teologicznych inspiracjach w twórczości greckiego teologa, niepodobna zapomnieć w tym miejscu o jego bliskich kontaktach z monastycyzmem, szczególnie tym reprezentowanym przez mnichów ze świętej Góry Atos. To właśnie tam, jak zauważa Kallostos Ware we wstępie do angielskiego tłumaczenia głównego dzieła Nellasa *Deification in Christ* (Przebóstwienie w Chrystusie), powstało wiele z jego teologicznych publikacji.<sup>9</sup>

Nellas pozostając osobą świecką, nieżoną, oddał całe swoje życie umiłowanej teologii, którą nie tylko studiował, ale również starał się dostępnym i zrozumiałym językiem przekazywać szerszym kręgom odbiorców. W odróżnieniu od innych swoich przyjaciół tak duchownych, jak i świeckich, którzy przeszli swój teologiczny staż w ruchu *Zoì* oraz na zachodnich uniwersytetach, nasz ateński teolog nie wybrał jednak kariery akademickiej. Do końca życia pracował jako nauczyciel religii w jednej z najbardziej prestiżowych ateńskich średnich szkół prywatnych. Był przede wszystkim doskonałym dydaktykiem. Organizował wiele sympozjów i seminariów naukowych, zwłaszcza dla młodych teologów, gdzie podejmowano m.in. kwestie odnowy życia duchowego w Grecji. Od 1968 r. aż do swojej przedwczesnej śmierci na atak serca w 1986 r. pozostawał współpracownikiem „Patriarchalnej Fundacji Studiów Patrystycznych” oraz teologiczno-historycznego przeglądu *Κληρονομία* (Dziedzictwo). Ta praca redakcyjna zaowocowała później w podjętej i koordynowanej przez niego inicjatywie wydawania serii książkowej zatytułowanej *Ἐπὶ τὰς πηγὰς* (Do źródeł). Niektórzy znawcy współczesnej greckiej teologii porównują tę serię, oczywiście z zachowaniem właściwych proporcji, do francuskiego *Sources chrétiennes*. Wydawana w wersji dwujęzycznej, klasycznej i nowogreckiej, miała ona przybliżyć współczesnym wielkie dzieła teologiczne czasu patrystyki i epoki bizantyjskiej.

Inną, cenną inicjatywą było założenie w 1982 r. dyskusyjnego pisma pt. *Σύναξη*. (Zgromadzenie) o bardzo szerokim wachlarzu podejmowanych

na jego łamach problemów. W zamiarze Nellasa miało ono stanowić swego rodzaju dyskusyjne forum i miejsce spotkania oraz wymiany myśli między teologią i kulturą współczesnej Grecji. Na łamach tego pisma wypowiadali się nie tylko teologowie akademicy, ale również ludzie kultury, polityki i życia społecznego. Tym, co łączyło tych autorów, była chęć odczytania na nowo chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego i religijnego oraz wyzwań wpływających z tego faktu w jakże zmienionym kontekście dzisiejszej Grecji.<sup>10</sup>

Można śmiało powiedzieć, że teologiczna, dydaktyczna i redaktorska działalność Nellasa zmierzała do tego, aby bogate dziedzictwo myśli patrystycznej mogło zostać odczytane na nowo w dzisiejszej sytuacji współczesnego człowieka. Problemy, z jakimi zmagali się Ojcowie Kościoła pierwszych wieków, nie należą tylko do przeszłości. W nowym kształcie pojawiają się one także dzisiaj. Nellas, poprzez swój zwrot ku źródłom z jednej strony, z drugiej zaś dzięki ukazywaniu aktualności podejmowanych tam kwestii, niewątpliwie przyczynił się, by użyć tutaj słów innego prawosławnego teologa Georgesa Florovskiego, do wzbogacenia tzw. neopatrystycznej syntezy, której to świadkami jesteśmy w dzisiejszej teologii prawosławnej.

## **II. Główne idee antropologii P. Nellasa**

### **1. Biblijne i patrystyczne źródło**

Antropologia prawosławna, której przedstawicielem jest Nellas, przy rozważaniu problemu człowieka i jego natury prawie zawsze wychodzi od biblijnego opisu stworzenia człowieka „na obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1, 26-28). Temat „obrazu i podobieństwa” ma swoją długą historię. Ta historia korzeniami sięga czasów jeszcze przedchrześcijańskich, mianowicie filozofii platońskiej, stoickiej oraz neoplatońskiej. Platon używał tych terminów na oznaczenie relacji, jaka zachodzi pomiędzy zmysłowym i ciągle podlegającym zmianom światem materialnym a jedynie prawdziwie i trwale istniejącym światem idei. Zmienne rzeczy tego świata, nie dorównując ideom, są jednak do nich podobne; one są tylko obrazami, na których odbija się podobieństwo do wiecznych idei, będących wzorami rzeczy. Jednocześnie te obrazy na swój, niedoskonały, sposób odzwierciedlają czy przywołują inną rzeczywistość, która jest dla nich przyczyną wzorczą i zasadą istnienia.<sup>11</sup>

Greccy Ojcowie Kościoła, których antropologią pasjonował się Nellas, pozostawali pod silnym wpływem tego rodzaju filozoficznego myślenia. Nie ono jednak stanowiło dla nich punkt wyjścia przy omawianiu natury czło-

wieka. Ów punkt wyjścia znajdował się w biblijnych przekazach, które na wiele sposobów odślaniają relacyjność osoby ludzkiej, zasadzającej się na fakcie stworzenia „na obraz i podobieństwo” (zob. np. Rdz 1-26-28; Mdr 7, 25-28; Rz 8, 29; 2Kor 4,4; Kol 1, 15-18; Hbr 1, 3; 1J 3, 2). Jakkolwiek Ojcowie greccy nie opracowali systematycznej nauki o człowieku, niemniej jednak rozwinęli szereg szczegółowych zagadnień antropologicznych leżących u podstaw antropologii prawosławnej. Do najważniejszych spośród nich należy zaliczyć m.in. naukę o „otwartej”, wolnej i zdolnej to transcendencji naturze człowieka (*epiktesis*), która to otwiera człowieka na możliwość przeobóstwienia, naukę o stworzeniu człowieka na wzór Boskiego archetypu, jakim jest osoba drugiego Adama, czyli Chrystusa, czy choćby naukę o teandryczności bytu ludzkiego.<sup>12</sup>

U podstaw dążeń do reinterpretacji antropologii Ojców greckich, zauważanym m.in. w teologicznej twórczości Nellasa, leży z jednej strony świadomość niewystarczalności „horyzontalnych” antropologii czysto humanistycznych, z drugiej zaś przekonanie, że tradycyjna nauka o człowieku wymaga twórczego przemyślenia w świetle nowych problemów.

## 2. Człowiek „ikoną Ikony”

Śmiało można stwierdzić, że antropologia prawosławna jest antropologią obrazu Bożego w człowieku. Nellas już na początku swojego dzieła *Deification in Christ* zauważa, że „w zasadzie w całej literaturze patrystycznej temat obrazu służy jako oś, wokół której jest osnuta prawosławna antropologia i chrystologia”.<sup>13</sup> Jaka jednak treść teologiczną niesie ze sobą owo biblijne stwierdzenie, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże? Innymi słowy, w czym się zawiera i gdzie przejawia owa ikonoczność i podobieństwo człowieka do swego Boskiego Prawzoru – pyta grecki teolog?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, zauważa, że antropologia chrześcijańska daje wiele, wzajemnie się uzupełniających, sposobów tłumaczenia treściowej zawartości tej biblijnej kategorii. I tak, z całą pewnością można stwierdzić, że wolność i rozumność człowieka jest tym *proprium*, które chyba najbardziej wyróżnia go ze świata zewnętrznego i zbliża do Stwórcy. Również sama otwartość ludzkiego bytu na transcendencję oraz zakorzeniony w nim pęd do nieustannego przekraczania swoich możliwości może być postrzegany jako odbłask tej kreatywności, jaka w całej pełni znajduje swoją aktualizację w samym Bogu. Obrazem Bożym – konkluduje Nellas – jest cała osobowa *humanitas* człowieka, rozumiana jako jedność psychofizyczna ciała i duszy; po prostu cały człowiek. Każdy człowiek

streszcza w sobie to, co duchowe i cielesne, widzialne i niewidzialne razem. Stanowi w ten sposób swego rodzaju „mikrokosmos”, mały świat, który dąży do odzwierciedlenia w sobie samym „wielkiego świata Boga”.

W historii dialogu Boga z człowiekiem, owego „wielkiego świata Bożego” z „małym światem ludzkim” dochodzi jednak w pewnym momencie do przedziwnego spotkania. Jest nim tajemnica Wcielenia Syna Bożego. Właśnie przez pryzmat tajemnicy inkarnacji Boga, tego radykalnego i niewyobrażalnego dotąd spotkania tych dwóch światów, Nellas stara się patrzeć na wszelkie rozważania na temat natury człowieka. Innymi słowy, antropologia chrześcijańska, chcąc być wierna biblijnemu objawieniu, powinna być zawsze chrystocentryczna. Tajemnica człowieka wyjaśnia się dopiero w całej pełni w tajemnicy Chrystusa, który jest – według słów św. Pawła – „obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym spośród stworzeń” (Kol 1, 15; Hbr 1, 3). Człowiek został stworzony na obraz Boży, którym jest przede wszystkim Chrystus. W ten sposób tajemnica stworzenia kryje w sobie odniesienie do tajemnicy wcielenia i odkupienia. Każdy z ludzi jest więc obrazem, czyli „ikoną Ikony”, odbiciem tego obrazu, który najpełniej zajaśniał na obliczu Boga-Człowieka. Nie dziwi więc, że dla Apostoła Pawła imperatyw stania się nowym stworzeniem w Chrystusie jest jednoznaczny z wezwaniem do nieustannego upodabniania się do „obrazu człowieka niebiańskiego” (por. 1Kor 15, 49). Dojrzewanie do pełni człowieczeństwa, jakie zrealizował w swojej osobie Chrystus, jest tym samym byciem jak najbardziej „osobowym”. W ten sposób przed człowiekiem, stworzonym na obraz Boży, otwiera się istic Boska perspektywa „bycia jak Bóg”, jednak tym razem zaoferowana przez samego Stwórcę. Nie jest już ona buntem przeciw zadanemu przez Boga porządkowi, ale łaską „uchrystusowania” – konkluduje Nellas.<sup>14</sup> Inicjatywa, aby człowiek był „jak Bóg”, wychodzi teraz od Stwórcy, który przez Chrystusa i w Chrystusie daje człowiekowi nie tylko przykład (nie tylko „obraz”), ale realną możliwość przeobóstwienia.<sup>15</sup>

Człowiek, będąc „obrazem Boga”, jest istotą myślącą i rozumną. Teologiczną podstawę owej rozumności Nellas dostrzeżę w fakcie stworzenia człowieka na obraz Boskiego Logosu, którym jest druga osoba Trójcy Świętej. Przywołuje tutaj św. Atanazego, który w swoich rozważaniach o tajemnicy Wcielenia mówił, że „Bóg stworzył ludzi na swój własny obraz, dając im udział w mocy swojego Słowa, tak aby jak cień przyłgnąwszy do tego Słowa, stali się istotami rozumnymi (*logikoi*) i mogli osiąść błogosławieństwo”.<sup>16</sup> W ten sam sposób można rozumieć wypowiedź innego Ojca Kościoła aleksandryjskiego, św. Klemensa, który źródło ludzkiej szeroko rozumianej kreatywności upatruje również w fakcie stworzenia człowieka

na obraz Logosu: „człowiek staje się obrazem Boga między innymi w tym, że współpracuje w z Nim w dziele prokreacji”.<sup>17</sup>

Człowiek jako „obraz Boży” jest istotą wolną. Ten dar wolności również zawdzięcza temu, że został stworzony „na obraz Chrystusa”, który w najwyższym stopniu w swojej Bosko-ludzkiej naturze urzeczywistnia prawdziwą wolność.<sup>18</sup>

Jako korona stworzenia został ustanowiony nie po to, aby być panem i władcą innych bytów ożywionych i nieożywionych, lecz aby jak mądry zarządca odpowiadać przed Bogiem za całość jego stwórczego dzieła. Na nim spoczywa więc obowiązek mądrej troski o to wszystko, co wyszło spod stwórczej ręki Boga. Dzięki swej psychofizycznej konstrukcji człowiek jest bytem „pomiędzy” materią i duchem, światem widzialnym i niewidzialnym. Jest istotą prawdziwie paschalną. Jego podobieństwo do Boga wyraża się więc także w tym, iż w sobie samym rekapitułuje on całą stworzonność. Jest przecież obrazem Tego, który w swojej osobie zbiera i odnawia całe stworzenie (por. Ef 1, 10). W tym też kontekście greccy Ojcowie Kościoła mówią, że Adam został stworzony na podobieństwo Chrystusa. Nie pierwszy Adam jest typem dla drugiego, ale właśnie odwrotnie. Św. Ireneusz twierdził, że w Adamie zbiera się cała ludzkość i włącza wszystkich jego potomków. Stąd też grzech Adama i jego skutki dotyczą wszystkich ludzi. Dopiero Chrystus, drugi Adam, zniżając się w tajemnicy inkarnacji do poziomu wszystkich ludzi przychodzi, aby odnowić zaciemnione w człowieku przez grzech podobieństwo do Boga. Decyzja Boga, aby stworzyć człowieka na swój obraz i podobieństwo, urzeczywistniła się w pełni nie w pierwszych rodzicach, lecz dopiero w Chrystusie.<sup>19</sup>

Podsumowując powyższe rozważania Nellasa, opierające się na antropologii greckich Ojców Kościoła, można stwierdzić, że cały człowiek, tj. w swoim duchowym i materialnym wymiarze, został stworzony na obraz Boży, który najpełniej zajaśniał na obliczu Wcielonego Słowa. To prowadzi Nellasa do przekonania, że dualizm antropologiczny (człowiek jako byt „złożony” z duszy i ciała), będący w dużej mierze dziedzictwem greckiej myśli filozoficznej, jest nie do pogodzenia z prawdziwie chrześcijańskim spojrzeniem na człowieka. Człowiek jest jednością ciała i duszy. Obraz Boży złożony w ludzkiej naturze jest rzeczywistością na wskroś dynamiczną, przejawiającą się na wielu płaszczyznach ludzkiej egzystencji. Obrazem Bożym jest właśnie człowiek jako osoba zdolna do determinowania swojej natury i jej transcendowania, celem zjednoczenia z Bogiem, ostatecznym archetypem i źródłem ludzkiego bytu. Dlatego też miłość, która jest „siłą Boskiego przyciągania”, otwiera człowieka na zjednoczenie z drugim. To

ona sprawia, że ludzka natura coraz bardziej staje się zdolna do zjednoczenia nie tylko z innym człowiekiem, lecz także z osobą samego Boga. Miłość otwiera człowieka na wydarzenie komunii i sprawia, że dopiero we wspólnocie z Bogiem i drugim człowiekiem jest nam zaoferowana szansa spełnienia własnej osobowości. Dzięki niej stajemy się coraz bardziej „ikoną Boskiej Ikony”. Wielkość człowieka, zdaniem Nellasa, nie zasadza się na tym, że jako ludzie cieszymy się egzystencją biologiczną „wyższego rzędu” (*animal rationale*), ani też, że potrafimy tworzyć grupy i żyć w zorganizowanych społeczeństwach (*animal sociale*). Prawdziwa wielkość i godność człowieka wynika z faktu, że jest on zdolny stać się osobą przebóstwioną (*Ζῶον θεούμενον*), że jest po prostu „bytem teologicznym” (*ὁ θεολογικόν*). Oto dlaczego człowiek pozostaje tajemnicą dla siebie samego. Każda z nauk, która za przedmiot swoich badań bierze człowieka, może jedynie częściowo odsłonić tę tajemnicę. Nie może jej jednak do końca wyczerpać. Natura człowieka, jako bytu stworzonego przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, jest ikoniczna. Oznacza to, że człowiek nie znajduje uzasadnienia swojego istnienia w sobie samym, lecz tylko w Bogu, którego jest obrazem na ziemi. Z takich założeń, tzw. „antropologii odgórnej” wychodzi w swoich rozważaniach Nellas, konsekwentnie ukazując źródło, naturę oraz przeznaczenie człowieka.<sup>20</sup>

### 3. Chrystus „początkiem i końcem” człowieka

Jak wynika z powyższych rozważań, antropologia P. Nellasa jest na wskroś chrystocentryczna. Obraz Boży, jaki człowiek nosi w sobie samym, nie jest rzeczywistością statyczną. Pozostaje darem i zadaniem jednocześnie. Zadanie to polega na formowaniu „nowego człowieka” stworzonego na obraz Boży (por. Kol 3, 10; Ef 4, 24). Owo nowe człowieczeństwo kształtuje Bóg w wierzących „na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29). W ciągu ziemskiego życia ów proces dojrzewania do pełni człowieczeństwa, jaka istnieje w Chrystusie, nigdy nie zostanie dokończony. Nikt z ludzi, nawet najbardziej podziwiani i naśladowani święci, nie osiągnęli za życia owej pełni. Jest ona ostatecznie możliwością, która wypełni się w rzeczywistości przyszłego wieku.<sup>21</sup>

To właśnie cel, dla którego człowiek został powołany do istnienia, wydaje się być odpowiedzią na następną pytanie, jakie zadaje nasz grecki teolog. Pyta mianowicie: dlaczego, z jakiego powodu Bóg złożył w ludzkiej naturze swój obraz? Odwołując się do greckich Ojców Kościoła, m.in. do Ireneusza, Atanazego czy Grzegorza z Nyssy, stwierdza, że to właśnie ów dar Bożego obrazu tkwiący w człowieku został mu dany ze względu na



Chrystusa po to, aby umożliwić zaistnienie unii hipostatycznej pomiędzy naturą ludzką a naturą Boską. Wyciąga z tego bardzo ważny wniosek: jedynie Chrystus jest celem człowieka. Tak jest i byłoby nawet wówczas – hipotetycznie zakładając – gdyby nie doszło do tragicznego w skutkach upadku pierwszych ludzi.

W takiej optyce wydarzenie inkarnacji Boskiego Logosu nie jest rozumiane jedynie jako odpowiedź Boga na pierwotne zwycięstwo zła nad człowiekiem. Nellas oddaje to lakonicznie, mówiąc, że „Chrystus nie jest jedynie odpowiedzią na działanie szatana”.<sup>22</sup> Zbawienie, jakie niesie ze sobą Chrystus, oprócz swego negatywnego aspektu – wyzwolenia z panowania szatana, ma także aspekt pozytywny. Jest nim przywrócenie pierwotnej integralności człowieka oraz umożliwienie przebóstwienia. Odwołując się m.in. do św. Ireneusza, Nellas podkreśla, że nawet przed grzechem pierwotnym człowiek potrzebował zbawienia, ponieważ jego natura była „jakby niedoskonała i niekompletna”. Ireneusz, mówiąc o naturze ludzkiej przed upadkiem, posługuje się wręcz obrazem dziecka, które powinno wzrastać i dojrzewać do wyznaczonej mu pełni.<sup>23</sup> Jednakże natura ludzka nie mogła osiągnąć tej pełni sama z siebie. Należało, aby jej Boski Archetyp ją przyjął jako swoją własną. Powołując się na Mikołaja Kabazilasa, Nellas mówi, że do czasu, kiedy Słowo stało się Ciałem, ludzkość pozostawała jakby pozbawiona swojej właściwej hipostazy. Dopiero Wcielenie sprawiło, że człowiek otrzymał szansę swego spełnienia. „Prawdziwy człowiek narodził się dopiero wówczas, gdy Chrystus przyjął naszą ludzką naturę. Dzień narodzin Chrystusa jest jednocześnie rzeczywiście, nie tylko metaforycznie, dniem narodzin prawdziwej ludzkości” – powtarza za św. Bazyliem Nellas.<sup>24</sup>

Narodziny Słowa Wcielonego otwierają przed człowiekiem realną drogę prowadzącą ku przebóstwieniu. Dla Nellasa przebóstwienie jest zapoczątkowywane wraz z przyjęciem przez chrześcijanina nowego sposobu życia, wręcz nowej hipostazy – jest to po prostu „uchrystusowanie”. Grecki teolog podąża tutaj śladami św. Pawła, dla którego takie kategorie jak: „nowe stworzenie” czy „dojrzałość w Chrystusie” są kategoriami na wskroś ontologicznymi, nie zaś tylko jakimś parenetycznym napomnieniem.

\* \* \*

Takiemu, z gruntu patrystycznemu, myśleniu teologicznemu o człowieku pozostaje wierny Nellas. Jak widać, tego rodzaju antropologia jest bardziej uwrażliwiona na porządek bytu; patrzy na naturę ludzką na sposób religijny i mistyczny, podkreślając jej funkcję teoforyczną, wynikającą z ontologii obrazu Bożego złożonego w człowieku.<sup>25</sup> W porównaniu z za-

chodnią koncepcją człowieka może wydawać się za bardzo idealna i zbyt optymistyczna. Obecnie, w epoce laicyzacji i sekularyzacji, słusznie można stawiać pytanie, czy tego rodzaju religijne i mistyczne podejście do ludzkiej natury ma jeszcze sens. Na pewno antropologia prawosławna musi dzisiaj zwracać więcej uwagi niż dotąd na kwestię ludzkiego działania w świecie, na odpowiedzialne kształtowanie rzeczywistości doczesnej. Czy tego rodzaju „odgórna antropologia” przypadkiem nie patrzy zbyt optymistycznie na człowieka – można pytać dalej? Zwłaszcza teraz, gdy łatwiej chyba niż kiedykolwiek można dostrzegać raczej demoniczną stronę ludzkiej natury. Z drugiej jednak strony, nie wolno nigdy nam, chrześcijanom, zapominać, że „nasza prawdziwa ojczyzna jest w niebie” i że tam znajduje się autentyczny klucz otwierający drzwi do tajemnicy ludzkiego istnienia. Jest nim Chrystus.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> R. Małecki, *Człowiek jako byt społeczny. Zarys relacyjnej antropologii Christosa Yannarasa*, „*Studia Oecumenica*” 1(2001), s. 131-132.

<sup>2</sup> Por. W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1989, s. 147-148; por. N.A. Nissiotis, *La question de l'homme. Evaluation théologique de quelques approches contemporaines*, „*Contacts*” 69(1970), s. 7-16; J. Meyendorff, *Orthodox Theology Today*, „*St. Vladimir's Theological Quarterly*” 13(1969), s. 77-92.

<sup>3</sup> R. Małecki, *Człowiek jako byt społeczny*, art. cyt., s. 132.

<sup>4</sup> Zob. np. Ch. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris 1971; tenże, *Elements of Faith, An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh 1991.

<sup>5</sup> Zob. np. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981; tenże, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985.

<sup>6</sup> Zob. np. P. Nellas, *Deification in Christ: Orthodox perspectives on the nature of human person*, Crestwood, NY 1987.

<sup>7</sup> Informacje biograficzne zaczerpnięto w większości z opracowania: Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, s. 256-259.

<sup>8</sup> Na temat greckiego ruchu „Zoe” zob. D.J. Constantelos, *The Zoe Movement in Greece*, „*St. Vladimir's Theological Quarterly*” 3(1959), s. 11-25; E. Psilopoulos, *La Confrérie des Théologiens „Zoi”. Un mouvement spirituel dans l'Église grecque contemporaine*, Strasbourg 1965; Ch. Maczewski, *Die Zoi-Bewegung Griechenlands. Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche*, Göttingen 1970; Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 204-224; G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communions, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montreal-Paris 1989, s. 278-286.

<sup>9</sup> K. Ware, *Foreword*, w: P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 10.

<sup>10</sup> Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 258-259.

<sup>11</sup> P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 21; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1981, s. 88.

<sup>12</sup> Por. P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 182-183; W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, dz. cyt., s. 149-150; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 178-181.

<sup>13</sup> P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 21-22.

<sup>14</sup> Tamże, s. 24.

<sup>15</sup> Zob. G.I. Mantzaris, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 22-23.

<sup>16</sup> Atanazy, *De incarnatione Verbi*; 3, PG 25, 101B. Cyt. za: P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 25.

<sup>17</sup> Klemens Aleksandryjski, *Paidagogos II*; PG 8, 497B. Cyt. za: P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 26.

<sup>18</sup> Zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 109-111.

<sup>19</sup> Por. K. Leśniewski, *Chrystologia kosmiczna greckich Ojców Kościoła*, w: *Chrystus naszym pojednaniem*, pod red. P. Jaskóły i S. Kozy, Opole 1999, s. 205-206; S. Bułgakow, *Prawosławie*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 119-121.

<sup>20</sup> P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 27; por. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 263.

<sup>21</sup> Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 92.

<sup>22</sup> P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 37.

<sup>23</sup> Zob. A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, s. 217-223.

<sup>24</sup> P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 38.

<sup>25</sup> W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, dz. cyt., s. 164.

KS. JACEK NEUMANN

## **POWSZECHNE POWOŁANIE DO ŚWIĘTOŚCI I ZBAWIENIA**

Wydarzenia Wielkiego Jubileuszu Roku Świętego 2000 należą wprawdzie już do historii, ale ich przesłanie i głębia duchowych wskazań nadal powinny ożywiać wszystkie dziedziny życia człowieka, zwłaszcza realizację powołania do świętości i zbawienia.<sup>1</sup>

### **1. Głoszenie wiary przez Kościół w zmieniającym się świecie**

Nie chodzi tutaj o nauczanie podstawowych zasad kodeksu etyki, ale o uwrażliwienie współczesnego człowieka na potrzebę wiary, jedności i miłości do Chrystusa.<sup>2</sup> I dopiero w tym znaczeniu głoszenie wiary ma swój właściwy sens; żeby pójść za Jezusem (por. J 1, 42) i rozpoznać w Nim posłanego przez Ojca Zbawiciela.<sup>3</sup>

W zmieniającym się świecie wiara w Chrystusa powinna kształtować nowe spojrzenie na to, co człowiek spotyka na drogach teraźniejszości i co przyniesie mu przyszłość.<sup>4</sup> Poprzez rozeznanie uwarunkowań i motywów działania świata człowiek jest zdolny dokonać w sobie analizy wszystkich sugestii i racji, by podjąć na nowo styl życia już w konturach wspólnoty wierzących, opartej na słowie Bożym i Eucharystii oraz zgodnej jedności wszystkich ochrzczonych konsolidujących społeczność ludzką w duchu wiary, nadziei i Bożej miłości.<sup>5</sup>

Poddając analizie ostatnie trzydzieści lat działalności Kościoła, można dostrzec charakterystyczne elementy tego działania. W latach 70-tych XX wieku nauczanie Kościoła koncentrowało się wokół zagadnienia ewangelizacji świata i jego życia sakramentalnego. Na drodze przepowiadania Ewangelii Kościół widział sposobność odnowienia w świadomości ludzi wierzących wartości słowa Bożego, a następnie istoty sakramentów jako podstawy rozwoju człowieczeństwa.<sup>6</sup> Na tym gruncie, wraz z upływem lat, pojawia się jednak konieczność dokonania refleksji na temat tajemnicy jedności wewnętrznej Kościoła.

Wezwanie do jedności i wspólnoty, jako motyw podejmowanych inwencji odnowy chrześcijańskiego życia w latach 80-tych, znalazło swoje uzasadnienie w wyeksponowaniu na pierwszym miejscu wśród zadań Kościoła jego działalności misyjnej. Charakter misyjny i element jedności uzupełniają się wzajemnie i stanowią konfigurację tajemnicy życia Kościoła.<sup>7</sup>

W latach 90-tych, w nawiązaniu do głoszonej wcześniej idei jedności i urzeczywistniania ducha misyjnego Kościoła, pojawia się potrzeba ewangelizacji i świadectwa miłości. To stanowi środek do zrozumienia wzajemnych relacji czynników bosko-ludzkich oddziaływających na duchowość człowieka wierzącego, który doświadczając zbawiennej mocy chrześcijańskiej prawdy, ewangelizuje swoją postawą świat, jednocześnie realizując się w czynach chrześcijańskiej miłości. Poczynając od przyjęcia słowa Bożego i obowiązku życia zgodnego z wolą Bożą, dochodzi człowiek do doświadczania Bożej miłości na drodze wewnętrznego przeżywania wiary i przynależności do Kościoła.<sup>8</sup> W tym kontekście należy wskazać na orędzie miłości w aspekcie zrozumienia dwóch fundamentalnych prawd ludzkiej egzystencji, tj. poznanie przez człowieka prawdy o samym sobie i o Bogu jako dawcy życia i świętości.<sup>9</sup>

W kontekście tego wielkiego bogactwa duchowych wskazań Kościoła krystalizuje się właściwy kierunek rozwoju świata w trzecim tysiącleciu. Poprzez przyjęcie słowa Bożego, celebrację liturgii i życie miłością urzeczywistnia się przepowiadanie wiary w zmieniającym się świecie.<sup>10</sup> To daje człowiekowi możliwość doświadczenia zbawiającej mocy płynącej z konfrontacji swego życia z życiem Bożym, w relacji do uwarunkowań istniejących w ludzkiej wspólnotie.

Kościół współczesny dostrzega konieczność zwracania człowiekowi uwagi na to, co go ma w danej rzeczywistości tworzyć, a nie degradować jego godności czy zniewalać go. Dlatego tak ważne jest dla dzisiejszej ewangelizacji wskazanie ludzkości źródeł prawdziwego życia, które bierze swój początek w Bogu i do Niego zmierza.<sup>11</sup> Bowiem wielu współczesnych ludzi straciło orientację na Boga, zagubiło się w dążeniu do gromadzenia dóbr materialnych, aż w końcu zatracą sens swego życia i wiecznego przeznaczenia.

„Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi”. Te słowa Jana Pawła II wypowiedziane do Polaków, w czasie jego I pielgrzymki do Ojczyzny w roku 1979, wskazują na potrzebę odnowy oblicza ludzkiego życia. Echo tego papieskiego zawołania pojawia się także w jego liście apostołskim *Novo millennio ineunte* skierowanym do świata na zakończenie obchodów Wielkiego Jubileuszu 2000. To przesłanie Ojca Świętego wskazuje

na eschatologiczny charakter Kościoła zatroskanego o świętość człowieka w jego pielgrzymowaniu do wieczności.<sup>12</sup>

## **2. Tajemnica Trójcy Świętej a człowiek**

Wnikając w tajemnicę Trójcy Świętej jako misterium miłości, człowiek upodabnia się do obrazu Boga Stwórcy i zarazem doświadcza dobroci i miłości Boga.<sup>13</sup> Bóg bowiem w swej Trójjedyniej miłości jest tak blisko ludzkiej miłości, że już swą obecnością sprawia ożywienie miłości każdego ze wspólnoty wierzących.<sup>14</sup> To świadczy, że godność człowieka nie pochodzi od niego samego, lecz właśnie od Boga, który mocą udzielonej człowiekowi godności inspiruje duszę ludzką do odpowiedzi „tak” względem Jego planów zbawczych.<sup>15</sup>

W tajemnicy Trójcy Świętej daje się dostrzec istotę tego, co oddziałuje na duszę człowieka. Bóg Ojciec jest dla niej tym, który jest niezgłębionym misterium miłości.<sup>16</sup> W Synu Bożym widzi ona realizację spotkania z tą Ojcowską miłością, a Duch Święty jest dla niej tym, który obdarza wewnętrznym doświadczeniem tej miłości.<sup>17</sup> W tym kontekście od właściwego rozeznania wewnętrznego doświadczenia Boga umotywowane jest życie duchowe człowieka. O tym, jakie ono jest, decydują w znacznej mierze elementy duchowości przejawiające się w rozeznaniu obecności Boga w ludzkiej duszy, w trwaniu w ożywiającej Bożej miłości, w zaawansowaniu i zjednoczeniu duszy z Bogiem.<sup>18</sup> Gdy dusza przyjmuje prawdziwie Boga w geście Jego miłości, wówczas urzeczywistnia ona w sobie obecność Boga. Przyjęty przez człowieka Bóg staje się w nim istniejącym i działającym w wymiarze zaistniałych wewnętrznych doświadczeń.

## **3. Istota wezwania człowieka do świętości i zbawienia**

Kościół powinien zawsze i wszędzie, realizując wezwanie do ewangelizacji, wiernie przekazywać Jezusowe orędzie o zbawieniu, który jako Słowo w tajemnicy Wcielenia uobecnia światu Bożą miłość.<sup>19</sup> Na Jezusie więc powinno koncentrować się spojrzenie człowieka, by kontemplować wymowę Jego Oblicza i słuchać Jego nauki (por. Łk 10, 41-42). Tylko w taki sposób może ludzkość zrozumieć: kim jest Bóg i kim jest człowiek.

Kościół w swoim nauczaniu skierowanym do świata wskazuje na Drogę, którą zawsze był i jest Chrystus. W Nim bowiem bierze początek ludzka droga.<sup>20</sup> Wnikając w życie Jezusa, człowiek odkrywa w sobie samym te wartości, które wsparte łaską Bożą czynią go godnym miana dziecka Bożego. Tak jak Chrystus został posłany przez Ojca na świat, by zbawić ludzkość stając się „cierpiącym sługą Jahwe”, tak i człowiek ma zrozumieć wymowę

tego przesłania Jezusowej miłości ukoronowanej ofiarą krzyża. W tym potwierdza się misyjny charakter Kościoła, który jest kontynuatorem zbawczego dzieła „cierpiącego sługi Jahwe” (por. Iz 52, 14 – 53, 12).

Historia zbawienia ukazuje zawsze ponawiane przez Boga wezwanie do świętości skierowane do człowieka. Jak więc człowiek ma przewyciężyć swoje słabości i moc grzechu, by powrócić do Tego, który go stworzył? Odpowiedź znajduje ludzkość w Osobie Jezusa Chrystusa, który został posłany przez Boga Ojca z orędiem zbawczej miłości, zdolnej otworzyć człowiekowi bramy nieba i wspierać go w trudach ziemskiego pielgrzymowania do wieczności.<sup>21</sup> Na drodze *kenosis*, opuszczenia i poniżenia, cierpienia doświadczanego ze strony ludzkiej niewierności, staje się Jezus nowym Adamem, w przeciwieństwie do tego, który okazał nieposłuszeństwo Stwórcy. Chrystus jest umiłowanym Synem, w którym Bóg Ojciec ma upodobanie i którego świat ma słuchać: „Oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 15).

Postawa przyjęcia i rozważania tego, co przekazuje człowiekowi Bóg, wymaga pokory, ponieważ ten, kto wsłuchuje się w Boże przesłanie, wie, że musi je przyjąć.<sup>22</sup> Tak jak Jezus przeżył w pokorze całe swe ziemskie życie „przyjawszy postać sługi i stając się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej” (por. Flp 2, 5-8), tak i człowiek ma odczytać w sobie wezwanie do podjęcia swego krzyża i naśladowania Chrystusa, by wraz z Nim dostać łaski chwalebego zmartwychwstania (por. Mt 16, 24). Zarazem krzyż jest miejscem, gdzie objawia się światu prawdziwe Oblicze Ukrzyżowanej Miłości, która nie zdezerterowała, ale jako wierna swemu posłannictwu zbawienia człowieka zmartwychwstaje i wiecznie żyje. Na krzyżu jaśniej dla świata Oblicze pokornej miłości, która zbawia ludzkość.<sup>23</sup>

Wzrastając we wzajemnej łączności z Bogiem swym Ojcem na drodze modlitwy, Chrystus trwał w świadomości swego synostwa i konieczności spełnienia wobec wszystkich ludzi misji, którą powierzył Mu Ojciec. Dlatego także krzyż stał się dla świata wymowną modlitwą – słowami miłości Boga Ojca w Synu jako wyraz Bożego miłosierdzia, które przywraca ludzkości nadzieję wiecznego zbawienia i życie w łasce.

Dzieło Chrystusa dokonane na krzyżu było znamienym znakiem zwycięstwa Bożej miłości nad ludzką słabością i grzechem. Ten dar wielkiej troski Boga o człowieka ma także swoją kontynuację w teraźniejszości, w strukturach jej życia. Chociaż ludzkie życie dziedziczy z Chrystusowego dzieła zbawczego trud dźwigania krzyża w postaci codziennych trosk i zmagañ, to jednak w krzyżu człowiek ma dostrzegać możliwość przejścia do chwały zmartwychwstania.<sup>24</sup> W tym kryje się prawda, że krzyż i jego

zbawcza moc powinny stać w centrum duchowego życia człowieka. To oznacza, że ów krzyż ma swoje miejsce także we wnętrzu człowieka. Krzyż ma więc wartość w życiu, i to nie tylko jako krzyż wkomponowany w sferę bólu i ludzkiego cierpienia, lecz przede wszystkim jako droga do zmartwychwstania – do wiecznego życia.<sup>25</sup>

W krzyżu człowiek wierzący widzi sposobność rozpoczęcia po grzechu nowego życia z uwagi na Boże miłosierdzie i autentyczną obecność Chrystusa żyjącego we wnętrzu człowieka. Na tym opiera się zasadnicza prawda, że Chrystus jest nie tylko przed człowiekiem, lecz przede wszystkim przenika człowieka i w nim Chrystus znajduje także swoje miejsce.<sup>26</sup> Chrystus jest zatem nie tylko przed oczyma człowieka, lecz poprzez kontemplację daje się rozpoznać w sercu człowieka. Poprzez swoją obecność w ludzkim sercu Chrystus sprawia, że człowiek prawdziwie żyje.<sup>27</sup> W tym kontekście przewija się myśl, że człowiek, by mógł żyć równocześnie z Chrystusem, nie może mieć Chrystusa jedynie w pamięci jako motyw właściwego czynu, lecz musi w Nim jednocześnie być.<sup>28</sup> I tylko wtedy, gdy świat zostanie poddany mistycznemu panowaniu Chrystusa, wówczas odzyska swoje właściwe wartości, a świętość stanie się mocniejsza niż potrzeby doczesności.

#### **4. Chrystus przewodnikiem na drodze świętości**

Kiedy mówi się o przyłgnięciu całym sercem do Boga, nie mówi się tutaj tylko o możliwości spostrzegania czy ludzkim widzeniu, które pobudza inteligencję, wolę i pamięć, lecz akcentuje się konieczność zaistnienia zgodnej jedności ciała i ducha, w całej istocie ludzkiej egzystencji. W oparciu o takie konkluzje daje się łatwo zrozumieć także i istotę kontemplacji, która urzeczywistnia to wszystko, co dokonuje się w sferze duchowych przeżyć człowieka.<sup>29</sup> To stanowi dla wierzącego perspektywę odkrywania Bożego piękna, które – doświadczane przez człowieka – fascynuje go. Na ten objaw fascynacji Bogiem reaguje człowiek gestem otwarcia się, co jest dla niego zarazem niejako wejściem w przestrzeń Boga, gdzie egzystencja ludzka staje wobec rzeczywistości swego powołania wraz ze swoją słabością i ubóstwem.<sup>30</sup>

Doświadczenie Bożego piękna skłania człowieka do jeszcze bardziej wnikliwego poznania tego piękna i do podjęcia trudu niejednokrotnie wielu wyrzeczeń, by sprostać wymaganiom nie tylko przyjęcia go, ale i jak najdłuższego zachowania w sobie.

Dla człowieka wierzącego cierpiący Chrystus nic nie traci ze swego uroku, gdyż w jego przekonaniu taka piękność naznaczona cierpieniem i bólem jest właściwa Bogu. Oblicze Jezusa, zeszpecone w czasie Jego męki, zostaje



łatwo rozpoznane przez chrześcijanina jako oblicze najpiękniejszego spośród synów ludzkich, „bo jest On blaskiem wiecznej chwały” (Hbr 1, 3), „jasnością wieczystej światłości i zwierciadłem bez skazy” (Mdr 7, 26). To, co się dokonuje w tajemnicy Jezusa, jest nie tylko objawieniem się atrybutów autentyczności Boga żywego i prawdziwego, lecz również objawieniem autentycznego wymiaru człowieka: jego wielkości, jak i jego słabości. Chrystus jako Baranek Boży dotyka tej ludzkiej słabości i Sobą uwalnia człowieka, i to nie tylko z ludzkich ograniczeń, ale także z niewoli grzechu. W tym zawiera się relacja prawdy między człowiekiem a Bogiem, relacja grzesznika względem Boga, kiedy to grzeszny człowiek doznaje przebaczenia w pełnym miłości geście Bożego miłosierdzia.<sup>31</sup>

Doświadczenie kontemplacyjne, którego wierzący doświadczą, jest wzruszeniem, zachwytem, umiłowaniem. Podziw, w tym kontekście, nie jest jednak dla niego pewną fazą kończąca, stanowiącą etap ostatecznych przeżyć, lecz jest przede wszystkim wezwaniem do rozeznania i wniknięcia w blask największego piękna, którego nie można określić słowami. To Boże piękno, które przywołuje w sposób niezwykle do zachwytu, jest dla ucznia Chrystusa odzwierciedleniem samego Boga.<sup>32</sup>

W oparciu o tak rozumianą postawę Chrystusa jako ofiary za zbawienie świata, dominuje w duchowości chrześcijańskiej element humanistycznej koncepcji pokory, która jest dla człowieka wierzącego drogą wejścia w *kenosis* (ziemska egzystencja Chrystusa, która objawia chwałę otrzymaną od Ojca) i zarazem sposobnością przyjęcia Chrystusa jako Zbawiciela. W niej wierzący widzi możliwość urzeczywistnienia się Bożej pokory i Bożego ubóstwa w swoim życiu, które także doświadczane pokorą i ubóstwem codziennej egzystencji ma możliwość przewartościowania swoich dotychczasowych zapatrywań na sens losowych doświadczeń. Poprzez akceptację pokory i swych ludzkich słabości na wzór Chrystusa, człowiek staje się zdolny do przyjęcia odpowiedzialności za swoją dyspozycyjność i możliwości, co stanowi zarazem okazję do zainicjowania w sobie odnowienia sensu swego życia.<sup>33</sup>

Bóg jest miłością, a miłość jest Bogiem samym. Dlatego to człowiek powinien skoncentrować swoje spojrzenia na tę Bożą miłość objawiającą się w pokorze i w ubogim życiu Jezusa. Te dwa atrybuty Chrystusa – pokora i ubóstwo – nie stanowiłyby tak wielkiej Jego wartości, gdyby nie miały swego uzasadnienia w miłości.<sup>34</sup> Chrystus umiłował człowieka do końca, aż do męki i śmierci na krzyżu.<sup>35</sup> To staje się dla człowieka prawdą wiary, że tylko tajemnica męki Chrystusa może otworzyć horyzont właściwego zrozumienia tajemnicy zbawienia. Poprzez wniknięcie w głębię cierpienia i śmierci,

w przekonaniu, że miłość Chrystusa rozwija się w człowieku, dochodzi się do odkrycia nowego oblicza Boga. Objawienie tego oblicza nie da się wypowiedzieć słowami, lecz tylko na drodze kontemplacji istnieje możliwość odkrycia i ujrzania wielkości Bożej miłości.<sup>36</sup>

Piękno Boga, objawione w męce i śmierci Chrystusa, jest pięknnością, która emanuje z wnętrza Bożej miłości i pojawia się na oszpeconym obliczu pokornego i ubogiego Jezusa. Dlatego prawdziwe spotkanie z Chrystusem urzeczywistnia się dokładnie tam, gdzie Jego oblicze zeszecone przez cierpienie objawia w pełni całą Jego prawdę. „O, wy wszyscy, którzy przechodzicie drogą, przyjrzyjcie się i zobaczcie, czy jest boleść podobna do tej, co Mnie przytłacza” (Lm 1, 12). Przyjmując ludzkie ciało Chrystus zaakceptował to wszystko, co łączy się z wymogami egzystencji ciała i tym samym stał się bliższy i bardziej rozumiały tym, którzy byli głodni, spragnieni, doświadczani cierpieniem i śmiercią.

W męce i śmierci Chrystusa realizuje się wielka tajemnica zbawienia człowieka przez Syna Bożego. Chrystus nie wyzbył się swojej Boskiej natury, lecz, żeby „stać się podobnym do ludzi” i „postępować jak człowiek” (por. Flp 2, 6-11), rzekł się „promieniowania” swojej Bożej chwały na swą ludzką naturę. On stał się „podobnym we wszystkim do ludzi” (Hbr 2, 7) z „wyjątkiem grzechu” (Rz 8, 3; por. 2Kor 5, 21; Hbr 4, 15). Dlatego stał się „nosicielem pełni Boga”, która emanuje poprzez Niego na ludzką naturę dotkniętą przez grzech i śmierć.

Podobnie jak Chrystus, tak i człowiek zostaje poddany próbie cierpienia, pokus, bólu, śmierci, bowiem takie są realia ziemskiego życia. Ale w Jezusie dokonuje się tajemnicze misterium przemiany tego, co życie człowieka ogranicza i paraliżuje. Boży dar miłości nadaje nowe wartości temu, co egzystuje w wymiarze ziemskim niepodzielnie z człowiekiem.<sup>37</sup> Gdy człowiek pojmie zbawiające gesty Jezusa i stanie w cieniu Chrystusowego krzyża, wówczas miłość staje się zmartwychwstaniem.<sup>38</sup>

Dla chrześcijanina zmartwychwstanie Chrystusa jest nie tylko wydarzeniem przeszłości, lecz także ma ono swój zbawczy wymiar w obecnej teraźniejszości, jak i przyszłości. W tym znajduje on odpowiedź na słowa Jezusa, by „wziąć swój krzyż i naśladować Go” (Łk 14, 27). Tak więc ten, kto „weźmie” Jego krzyż, ten ma także udział w Jego zwycięskiej i zbawiającej miłości; kto „weźmie” Jego zmartwychwstanie, ten idzie z Nim w nowe życie.<sup>39</sup>

## **5. Chrystus Miłością zbawiającą człowieka**

Pełna życia i zwycięskiej mocy miłość Chrystusa wypełnia się w zmartwychwstaniu, do którego zmierza także i człowiek. Na ile dostrzeże on

w tym obecność Bożej miłości, na tyle ukształtuje swoje przekonanie co do wartości i sensu życia.<sup>40</sup> Wiara w zmartwychwstanie pochodzi bowiem w swej pełni z wnętrza ludzkiego serca i z rzeczywistości, w której Bóg jest doświadczany.<sup>41</sup> To nie oznacza, że można zmartwychwstanie zredukować do czysto wewnętrznej oczywistości, lecz przeciwnie, jest to właściwy Bogu czyn dokonywany względem człowieka. Jezus Chrystus powiedział: „Ja jestem zmartwychwstanie i życie” (J 11, 25). Oznacza to, że jest On nie tylko zmartwychwstałym, ale zmartwychwstaniem, wydarzeniem ciągle dynamicznym, powstawaniem z martwych, powstawaniem ze śmierci grzechu, słabości i wad.<sup>42</sup>

Dla chrześcijanina całe ludzkie istnienie ukierunkowane jest na to, by zdążyć do Boga i mieć w Jego miłości życie, które wykracza poza wszelkie ramy ziemskiej egzystencji.<sup>43</sup> Doświadczając tej miłości, człowiek sam również otwiera się na innych, potwierdzając tym samym twórczą moc miłości.<sup>44</sup> Ta miłość względem innych może być tylko miłością Jezusa, gdyż nikt nie może dojść do miłości Ojca, nie idąc poprzez miłość Chrystusa, która wszystko wypełnia i każdą miłość człowieka wewnętrznie przeobraża.<sup>45</sup>

Człowiek szuka jedności z samym sobą i z całą rzeczywistością i znajduje ją wraz z Bogiem. W tym procesie spotkania Boga i człowieka stoi pośrodku zawsze Chrystus – pełnia Bożej miłości – który tę miłość daje człowiekowi, by ten mógł rzeczywiście żyć.<sup>46</sup> W tym kryje się prawda, że im bardziej człowiek przyjmie w siebie obraz Bożego Syna, o tyle bardziej ma on w Nim istnienie. Człowiek wie, na wzór kogo został stworzony i dla kogo żyje. Odradzając więc w sobie na nowo wiarę, człowiek przyjmuje dary Bożej miłości – świętość i zbawienie, stając się prawdziwie dzieckiem Bożym.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. C. S e p e, *Il Grande Giubileo dell'Anno 2000 memoria del passato, profezia dell'avvenire*, w: *Il Grande Giubileo dell'Anno 2000. Diario di un evento di fede* (GG), Watykan 2001, XI-XX; J a n P a w e ł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, w: GG, XXIII-XXXVII.

<sup>2</sup> Por. A. D z i u b a, *Oreǳcie moralne Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1996, s. 79-188.

<sup>3</sup> Tamże, s. 247-274.

<sup>4</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Messaggio del Papa per la XV Giornata Mondiale della Gioventù* z dnia 29.VI.1999 r., w: GG, s. 216-217.

<sup>5</sup> Por. J a n P a w e ł II, Przemówienie z dnia 18.VI.2000 r., w: GG, s. 196; t e n ż e, Przemówienie z dnia 22.VI.2000 r., tamże, s. 197.

<sup>6</sup> Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 7-76, (skrót: *Encykliki*).

<sup>7</sup> Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptoris missio*, w: *Encykliki*, s. 511-616; t e n ż e, Przemówienie na Dzień Misyjny z dnia 22.X.2000 r., w: GG, s. 280-281.

- <sup>8</sup> Por. H.U. Balthasar, *Królestwo Boże a Kościół*, „Communio” (pol.) (Comp) 6(1986), nr 2, s. 36-49.
- <sup>9</sup> Por. L. Balter, *Jezus Chrystus, Jedyiny Zbawiciel świata wczoraj, dziś i na wieki*, Comp 17(1997), nr 2, s. 125-128.
- <sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte* (NMI), nr 25.
- <sup>11</sup> Por. C. Baumgartner, *Łaska Chrystusa*, w: *Tajemnica Chrystusa*, Poznań 1969, s. 311-566.
- <sup>12</sup> Por. A. Dziuba, *Eschatologiczny wymiar życia wiary*, „Resovia Sacra” 4(1997), s. 85-121; P. Franssen, *Kościół jako Lud Boży*, w: *Obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red. B. Lambert, Warszawa 1968, s. 71-87.
- <sup>13</sup> Por. B. Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Milano 1985, s. 7n.
- <sup>14</sup> Por. L. Balter, *Duch Święty w świadomości życia Kościoła posoborowego*, „Ate-neum Kapłańskie” (AK) 80(1973), s. 162-170.
- <sup>15</sup> Por. D. Capone, *Teologia morale e storicita della persona*, w: *Fondamenti bi-blici della teologia morale. Atti della XXII Settimana Biblica*, Brescia 1973, s. 45-60.
- <sup>16</sup> Por. J. Salij, *Wielowarstwowość idei naśladowania Boga*, w: *Być człowiekiem*, red. T. Bielski, Poznań, 1974, s. 257-280.
- <sup>17</sup> Por. J. Moltmann, *Der Gott der Hoffnung*, w: *Gott heute*, red. N. Kutschki, Mainz 1967, s. 113-136; L. Balter, *Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 19(1976), nr 3, s. 57-67.
- <sup>18</sup> Por. [J. Guille] JG, *Duch Boży*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Du-four, Poznań – Warszawa 1973, s. 226-235; A. Dziuba, *Doskonałość odpowiedzi na powołanie Boga*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 25(1997), s. 95-112.
- <sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 41-45, w: *Encykliki*, s. 492-500.
- <sup>20</sup> Por. NMI, nr 19-23.
- <sup>21</sup> Por. H.U. Balthasar, *Jezus i przebaczenie*, Comp 4(1984), nr 5, s. 59-67.
- <sup>22</sup> Por. L. Stachowiak, *Refleksja nad biblijnym pojęciem pokory*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (RBL) 17(1960), s. 199-216.
- <sup>23</sup> Por. NMI, nr 25-27.
- <sup>24</sup> Tamże, nr 28.
- <sup>25</sup> Por. M. Flick-Alszeghy, *Il Mistero della Croce*, Brescia 1978, s. 277-278.
- <sup>26</sup> Por. F. Neiryneck, „Chrystus w nas” i „my w Chrystusie” w nauce świętego Pawła, „Concilium” 1969, 6-10, s. 312-321.
- <sup>27</sup> Por. D. Mongillo, *L'assistenza cristiana: peccato e conversione*, w: *Corso di morale*, Bologne 1983, s. 491-552; J. Szlaga, *Główne tematy w Ewangelii Jezusa Chrystusa*, RBL 32(1979), s. 90-104; G. Schneider, *Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe*, „Trierer Theologische Zeitschrift” (TThZ) 82(1973), s. 257-275; R. Pesch, *Jesus und das Hauptgebot*, w: *Neues Testament und Ethik*, Freiburg 1989, s. 99-109.
- <sup>28</sup> Por. T. Söding, *Die Nachfolgeforderung Jesu im Markusevangelium*, TThZ 94(1985), s. 292-310.
- <sup>29</sup> Por. A. Penna, *Il peccato originale nell'«Antico Testamento*, „Divus Thomas” 71(1968), s. 434-448; S. Podgórski, *Eschatologiczne znamię moralności chrześcijańskiej*, AK 81(1973), s. 50-72.
- <sup>30</sup> Por. W. Hryniewicz, *Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: *Być człowiekiem*, red. T. Bielski, Poznań 1974, s. 233-255.
- <sup>31</sup> Por. P. Góralczyk, *Etyka Królestwa Bożego*, Comp 6(1986), nr 2, s. 43-56; W. Hryniewicz, *Człowiek w mocy Ducha Świętego*, „Znak” 29(1977), s. 775-793.
- <sup>32</sup> Por. NMI, nr 24.
- <sup>33</sup> Por. F. Bógdan, *Chrystus – Prawodawca moralny*, w: *W służbie Ludu Bożego*, red. B. Bejze, Poznań 1983, s. 171-191.

<sup>34</sup> Por. J. Chmiel, *Koncepcja miłości w Pierwszym Liście św. Jana*, RBL 29(1976), s. 285-294.

<sup>35</sup> Por. NMI, nr 21-24.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Por. P. Góralczyk, *Spółeczny wymiar grzechu*, ComP 4(1984), nr 5, s. 35-47; S. Witek, *Teologiczna interpretacja pokory*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12(1965), z. 3, s. 5-19.

<sup>38</sup> Por. A. Dziuba, *Dynamika człowieka wiary*, „Collectanea Theologica” 61(1991), f. 2, s. 73-83; H.U. Balthasar, *Umriss der Eschatologie*, w: *Verbum caro*, Einsiedeln 1960, s. 276-300; F. Gryglewicz, *Świętość wiernych w Nowym Testamencie*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 8-27.

<sup>39</sup> Por. S. Mędała, *Mądrość krzyża w życiu chrześcijańskim*, w: *Chrystus i Kościół*, Lublin 1979, s. 129-140; H. Langkammer, *Eschatologia św. Pawła*, w: *Biblia o przeszłości*, Lublin 1987, s. 75-91; W.G. Kümmel, *Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum*, „News Testaments Studies” 5(1958/59), s. 113-126; tenże, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*, w: *Zeit und Geschichte*, Göttingen 1964, s. 31-46; K. Gózdź, *Paruzja jako „Dzień Jezusa Chrystusa”*, „Roczniki Teologiczne” 41(1994), z. 2, s. 83-93.

<sup>40</sup> Por. T. Hanelet, *Pojęcie bliźniego w starotestamentalnym przykazaniu miłości*, RBL 30(1977), s. 238-244; J. Gnilką, *Parusieverzögerung und Naherwartung*, „Catholicita” 13(1959), s. 277-290.

<sup>41</sup> Por. J. Stępień, *Wiara w ujęciu biblijnym*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 4, Warszawa 1970, s. 65-80.

<sup>42</sup> Por. K. Romaniuk, „*Ja jestem zmartwychwstaniem*”(J 11, 35), „Concilium” 1970, 6-10, s. 228-234.

<sup>43</sup> Por. Z. Niemirski, *Biblijna koncepcja przyszłości*, „Studia Theologica Varsavien-sia” 31(1993), nr 1, s. 19-41.

<sup>44</sup> Por. J. Chmiel, *Relacja miłości Boga do miłości bliźniego w tradycji biblijnej*, „Analecta Cracoviensia” 1(1969), s. 106-119.

<sup>45</sup> Por. S. De Guidi, *La dimensione escatologica della vita cristiana secondo S. Paolo*, „Revista di teologia morale” 3(1973), s. 237-256.

<sup>46</sup> Por. P. Góralczyk, *Być dzieckiem dla Boga*, ComP 5(1985), nr 3, 74-80; G. Giavini, *Le norme etiche della Bibbia e l'uomo d'oggi*, „Scuola Cattolica” 100(1972), s. 86-98.

## SOMMARIO

L'itinerario della fede cristiana comincia ogni volta dall'ascolto della parola di Dio, contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione vivente della Chiesa, trasmessa soprattutto nella liturgia, dove viene svolta la predicazione e sono operanti i segni sacramentali: essi donano l'energia per la vita nuova. In questo senso la comunicazione della fede nasce dalla contemplazione del Signore sulla via della santità per ottenere la salvezza. Perciò tutti i credenti del terzo millennio sono chiamati a divenire discepoli che ascoltano il Verbo della vita, discepoli che vivono in comunione con lui, discepoli che seguono imitando la sua dedizione al Padre e ai fratelli.

KS. JÓZEF NOCNY

## MODLITWA RÓŻAŃCOWA W ŚWIETLE TAJEMNIC FATIMSKICH

Niewątpliwie list apostolski Jana Pawła II *Rosarium Virginis Mariae* przyczynił się do ożywienia dyskusji czy publikacji na temat modlitwy różańcowej. Dla piszącego niniejszy artykuł, jako duszpasterza, list Papieża stał się okazją osobistych refleksji, jak pogłębić i ożywić w praktyce modlitwę różańcową w życiu osobistym i parafialnym.

Szczególnie nas, Polaków, przerażała wiadomość o zamachu na życie Jana Pawła II w dniu 13 maja 1881 roku. Po operacji i odzyskaniu przytomności sam Ojciec Święty zaczął się zastanawiać nad głębszym sensem tego zdarzenia w perspektywie Kościoła. Okazało się, że zamach zdarzył się 13 maja, w rocznicę pierwszego objawienia się Matki Bożej w Fatimie. Jeszcze w czasie pobytu w klinice Gemelli Jan Paweł II poprosił, aby dostarczono mu jak najwięcej materiałów mówiących na temat objawień w Fatimie. Po ich przestudiowaniu, opuszczając klinikę, Ojciec Święty powiedział, że jest przekonany o tym, iż jedynym sposobem ocalenia świata od wojny, od ateizmu, jest nawrócenie zgodne z orędziem fatimskim.

### Główne przesłanie orędzia fatimskiego

Od 13 maja 1917 roku zaczęło docierać do świata z Fatimy niezwykle orędzie, które – jak mówi Jan Paweł II – trzeba rozumieć w świetle duchowego macierzyństwa Maryi.<sup>1</sup> Maryja objawia się w Fatimie, aby ustrzec ludzkość od potępienia, a tym samym wskazać drogę powrotu do Boga. W tym objawieniu słychać echo słów Jana Chrzciciela: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Maryja wskazuje na to, że świadome trwanie w grzechu prowadzi człowieka do największego nieszczęścia, utraty Boga na zawsze.<sup>2</sup> Można zauważyć, że Jej wezwanie do pokuty wynika z troski macierzyńskiej o każdego człowieka, dlatego jest mocne i stanowcze.<sup>3</sup>

Ciekawe, że zanim Matka Boża objawiła się Łucji, Franciszkowi i Hiacyncie, dzieci najpierw miały trzy wizje anioła, zwanego Aniołem Pokoju lub

Aniołem Portugalii.<sup>4</sup> Anioł uczył dzieci modlitwy, która w duchowości wschodniej nazywana jest „modlitwą serca”. Z późniejszych zeznań Łucji dowiadujemy się, że anioł mówił dzieciom, iż Bóg bardzo kocha ludzi i chce im okazać miłosierdzie, stąd potrzebna jest ich modlitwa i akty pokutne. Gdy trzeci raz anioł ukazał się dzieciom, trzymał w ręku kielich i nad nim hostię, z której spływały do kielicha krople krwi. Wtedy kazał dzieciom trzykrotnie powtarzać modlitwę do Trójcy Przenajświętszej: „Najświętsza Trójco: Ojcze, Synu, Duchu Święty, wielbię Cię głęboko i ofiarowuję Ci najcenniejsze Ciało, Krew, Duszę i Boskość Jezusa Chrystusa, obecne we wszystkich tabernakulach świata, jako przebłaganie za zniewagi, świętokradztwa, obojętność, którymi jesteś, Boże, obrażany. Przez nieskończone zasługi Twego Najświętszego Serca i Niepokalanego Serca Maryi błagam Cię o nawrócenie biednych grzeszników”.<sup>5</sup> Dziś wiemy, że ducha tej modlitwy objawił również Jezus świętej Faustynie Kowalskiej.

Z perspektywy czasu można powiedzieć, że objawianie się anioła było przygotowaniem dzieci do objawień Matki Bożej, co po raz pierwszy zdarzyło się 13 maja 1917 roku (w niedzielę). Maryja miała ręce złożone w geście modlitwy i trzymała różaniec.<sup>6</sup> Odezwała się do lekko przerażonych dzieci: „Nie bójcie się, nic złego wam nie uczynię. Przychodzę z nieba. Czy chcecie poświęcić Bogu siebie, przyjąć każde cierpienie i ponieść każdą ofiarę pokutną dla wynagrodzenia Bogu za grzechy świata?”<sup>7</sup> W imieniu całej trójki odpowiedziała Łucja: „Tak, pragniemy tego”.<sup>8</sup> Wówczas Maryja przepowiedziała im, że będą bardzo cierpieć, ale Ona będzie ich wspierać i żeby przychodziły każdego 13 dnia o tej samej godzinie na to miejsce, aż do października. Prosiła też dzieci, aby codziennie odmawiały różaniec.

Niewątpliwie głównym przesłaniem objawień fatimskich jest podkreślenie potrzeby modlitwy i pokuty, jako zadośćuczynienia Bogu za grzechy świata oraz potrzeby nawracania się. Ucząc dzieci modlitwy różańcowej, Maryja wskazywała na to, żeby to była modlitwa życia i w duchu kontemplacji. Taki też sposób modlenia się różańcem proponuje Jan Paweł II w liście apostolskim *Rosarium Virginis Mariae*.<sup>9</sup> Podczas pierwszego i drugiego objawienia Maryja przekazała odblask światła, w którym, jak później zezna Łucja, dzieci czuły się jakby zanurzone w Bogu.<sup>10</sup> W ten sposób Matka Boża zwracała uwagę na to, że modlitwę różańcową trzeba uczynić drogą kontemplacji osobowego Boga i rękojmią w nawracaniu grzeszników. Dlatego kazała dzieciom po każdej części różańca dodawać: „O mój Jezu, przebacz nam nasze winy, zachowaj nas od ognia piekielnego i dopomóż wszystkim, którzy najbardziej potrzebują Twej pomocy”.<sup>11</sup> Maryja też zawsze zapewniała o swej obecności w tej modlitwie.

Bardzo ważna prośba Maryi odnosiła się też do poświęcenia świata i Rosji Jej Niepokalanemu Sercu. Na pierwszy rzut oka zrozumiałą wydaje się prośba o poświęcenie świata Jej Niepokalanemu Sercu. Trochę natomiast dziwi, dlaczego prosiła o poświęcenie Rosji, która, logicznie myśląc, wchodzi w skład świata? Aby odpowiedzieć na to zdziwienie, trzeba choć trochę prześledzić pod tym kątem historię głównych wydarzeń w Rosji po 1917 roku.<sup>12</sup> Rosyjski filozof Nikołaj Bierdiajew przebywający na wygnaniu po 1917 roku napisał w dziele pt. *Problem komunizmu*, że komunizm w wydaniu rosyjskim jest zjawiskiem o charakterze duchowym. W swych zamierzeniach prowadzi do wyniszczenia człowieka, któremu trzeba zabrać Boga. Już w 1920 roku, jako w pierwszym kraju na świecie, zalegalizowano w Rosji zabijanie dzieci nienarodzonych. W 1925 roku założono Związek Wojujących Bezbożników, który dysponował w całej Rosji wszelkimi środkami zmierzającymi do „nawracania” na ateizm. Wystarczy przypomnieć, że łączny nakład prasy propagującej wojujący ateizm w 1927 roku wynosił 44 miliony egzemplarzy. Wymazano z kalendarza najważniejsze święta chrześcijańskie, niedziele jako dzień wolny od pracy zaczęto nazywać „wychodny”, zakazywano stawiania krzyży na grobach zmarłych itp. To skrótkowe i pobieżne przedstawienie kompleksowej ateizacji prowadzonej przez władze bolszewickie w Rosji po 1917 roku w pełni uzasadnia prośbę Matki Bożej, aby oprócz świata poświęcić Rosję Jej Niepokalanemu Sercu.

Lucja przypomniała światu słowa Maryi, że jeśli Jej prośby zostaną spełnione, Rosja się nawróci i na świecie zapanuje pokój, a jeśli nie, błędy komunizmu rosyjskiego zostaną rozsiane po całym świecie, doprowadzając do wojen i prześladowań Kościoła.<sup>13</sup> W tym miejscu rodzi się pytanie, dlaczego tak długo prośby Maryi nie zostały wypełnione przez Kościół? Pewne światło na tę sprawę rzuca trzecia tajemnica fatimska, której treść jest nam już znana.<sup>14</sup> Pośrednio dotyczy ona między innymi kryzysu wiary, który dotknął świat, a częściowo przedostał się też do Kościoła, na skutek niewypełnienia prośb maryjnych z Fatimy. Zapis odnoszący się do trzeciej tajemnicy fatimskiej przekazano w 1958 roku papieżowi Janowi XXIII, który polecił złożyć go w tajnym archiwum watykańskim.<sup>15</sup> Pozostanie pewną tajemnicą, dlaczego żaden z papieży, przed Janem Pawłem II, nie uznał za stosowne ogłoszenie go.

Wydarzenia historyczne coraz bardziej zwracały uwagę papieży ku objawieniom fatimskim. Między innymi wybuch II wojny światowej pozwolił namacalnie doświadczyć potęgi zła. Papież Pius II dnia 8 grudnia 1942 roku po raz pierwszy w Bazylice św. Piotra dokonał poświęcenia Rosji i świata Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny. I jak wskazują wypadki



zdarzeń wojennych, od tego momentu następuje seria klęsk hitlerowskiej armii. Zastanawiające jest też to, że od tego momentu zwycięstwa nad armią hitlerowską dokonywały się w liturgiczne święta Matki Bożej: 2 lutego 1943 roku – zwycięstwo pod Stalingradem; 15 sierpnia 1943 roku zostaje zdobyta Sycylia; 15 sierpnia 1944 roku alianci lądują w Tulonie.<sup>16</sup> Zaś 8 maja 1945 roku – wówczas w liturgii obchodzono wspomnienie Św. Michała Archanioła – patrona Niemiec, ostatecznie kapitulują Niemcy.

Cudowne ocalenie życia Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II jest okazją do kolejnego przemyślenia tajemnic fatimskich. Po zakończeniu skomplikowanej operacji w klinice Gemelli, operujący papieża prof. Crucitti powiedział, że dziewięciomilimetrowa kula przeszła ciało Ojca Świętego nieprawdopodobnym torem, omijając wszystkie istotne dla życia organy, jakby prowadzona niewidzialną ręką.<sup>17</sup> Ojciec Święty też potwierdził, że widzi w tych wydarzeniach znak z nieba. Gdy papież odwiedził w rzymskim więzieniu Rebibbia swego zamachowca, wówczas Ali Agca powiedział: „Jak to się stało, że Ojciec Święty ocalał? Ja wiem, że dobrze celowałem. Wiem, że strzał był zabójczy, śmiertelny... a pomimo to nie zabił. Dlaczego? Co to jest, co wszyscy potwierdzają: Fatima?”<sup>18</sup>

Dopiero 25 marca 1984 roku, na placu św. Piotra w Rzymie, w obecności Figurki Matki Bożej Fatimskiej, Jan Paweł II w łączności z biskupami całego świata dokonał poświęcenia Rosji i całej ludzkości Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny. Według oceny siostry Łucji, dopiero wtedy w całej pełni została spełniona prośba Matki Bożej wyrażona w Fatimie. Siostra Łucja twierdziła też, że w niedługim czasie od tego zawierzenia stanie się cud związany z przepowiedniami fatimskimi. Niektórzy mogą uważać to za przypadek, ale 22 sierpnia 1991 roku, a w tym dniu Kościół przez długie lata obchodził w liturgii wspomnienie Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny, nastąpił początek rozpadu ZSRR.

Wielu obserwatorów naszego życia publicznego jest zdania, że orędzie fatimskie jest bardzo aktualne w sytuacji, w jakiej obecnie znajduje się nasz kraj. Niemal w cudowny sposób odzyskaliśmy wolność w 1989 roku. Po krótkiej euforii emocjonalnej zauważa się dość masowe odchodzenie Polaków od Kościoła, wielu żyje tak, jakby Boga nie było – praktyczny materializm i upadek moralności prowadzi do odrzucenia Boga. W *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II pisze, że w tym morzu ateizmu praktycznego wielu ludzi dziś szuka powrotu do Jezusa, który ujawnia potrzebę modlitwy.<sup>19</sup> Z obserwacji życia duszpasterskiego widać, że wielu wiernych czuje potrzebę rozważań i modlitwy w duchu objawień fatimskich. Może to potwierdzić autor niniejszego artykułu, gdy jako proboszcz, trzynastego każdego miesiąca obserwu-

je licznie zebranych wiernych na Mszy świętej wieczornej, po której wyrusza procesja z figurką Matki Bożej Fatimskiej na ulice miasta. Jan Paweł II w Fatimie 13 maja 1982 roku powiedział, że jedną z treści tajemnic fatimskich jest: „modlić się, modlić się i jeszcze raz modlić się”.<sup>20</sup> W tym duchu też jest napisany list apostołski *Rosarium Virginis Mariae*.

### **Duchowość modlitwy różańcowej odczytana w objawieniach fatimskich**

Maryja zwraca uwagę na to, że modlitwa różańcowa może przemieniać serca ludzkie i wyzwalać świat z niewoli Szatana.<sup>21</sup> Modląc się w ten sposób, człowiek już tu na ziemi rozpoczyna drogę, która po przekroczeniu bramy śmierci biologicznej wprowadzi go do nowego życia. Podczas pierwszego objawienia (13 maja 1917 r.) Matka Boża powiedziała do Łucji, że Franciszek pójdzie do nieba, ale musi odmówić wiele różańców.<sup>22</sup> Modląc się różańcem, człowiek otrzymuje światło jako drogowskaz dla życia doczesnego i moc, aby właściwie kroczyć po drodze doczesności, która ma zaprowadzić człowieka do radości wiecznej. Warto też zwrócić uwagę, że objawienia fatimskie łączą modlitwę różańcową z miłosierdziem Bożym. Maryja mówiła, że różaniec jest ratunkiem dla grzesznego świata, bo otwiera drogę do miłosierdzia Bożego. Zwracała też uwagę na to, aby ta modlitwa była odmawiana wytrwale, wówczas przyniesie odpowiednie owoce.

Maryja zaleca, aby modlić się różańcem w intencji grzeszników. W ten sposób pośrednio wskazuje na to, że różaniec może być drogą do pojednania z Bogiem.<sup>23</sup> Modląc się różańcem może poznać swoje braki i podobieństwa w naśladowaniu stylu życia Jezusa i Jego Matki. Poznając swoje braki, człowiek pragnie się przemieniać – nawracać, pragnie wynagradzać Bogu za swoje grzechy, a w sposób pozytywny pragnie realizować świętość.<sup>24</sup> Z objawień fatimskich widać, że modlitwa różańcowa docelowo ukierunkowuje człowieka ku wieczności, ale kształtuje też jego cechy osobowe i odpowiednią hierarchię wartości w doczesności. Modlitwa różańcowa, choć jest przeżywana w duchu maryjnym, ale jest ukierunkowana ku Chrystusowi zmartwychwstałemu. Zmartwychwstały, kiedy zjawił się wśród uczniów, powiedział: „Pokój wam” (por. Łk 24, 36). Jezus wskazał na pokój serca, który promieniuje na zewnątrz i prowadzi do pokoju między ludźmi. Ten wymiar modlitwy znalazł się też w objawieniach fatimskich, kiedy Maryja mówi, że różaniec jest drogą do pokoju dla świata.

Objawienia fatimskie umiejscawiają różaniec w kontekście wydarzeń historio-zbawczych. W świetle tych objawień historia jest widziana w odniesieniu do wydarzeń współczesnych. Maryja zaprasza ludzi wierzących do

kontynuowania historii zbawienia w teraźniejszości, poprzez duchowy wkład wnoszony za tych, którzy najbardziej go potrzebują – za grzeszników. Realizuje się to najpełniej przez duchowe wejście w rozwój wydarzeń związanych z odkupieniem i kroczenie drogą zbawienia razem z Maryją i pod Jej duchowym kierownictwem. Modląc się różańcem, człowiek umysłem śledzi poszczególne etapy zbawienia, a sercem duchowo zagłębia się w zbawcze wydarzenia. W odpowiednim bowiem porządku rozważa się główne wydarzenia zbawcze, które dokonały się w Chrystusie: od dziewiczego poczęcia i tajemnic dzieciństwa Jezusa, aż po wydarzenia paschalne. Można uznać, że różaniec rekapitułuje historię naszego zbawienia, a orędzie fatimskie nawołuje do urzeczywistnienia zbawienia w odniesieniu do czasów teraźniejszych; obie te rzeczywistości mają wspólne punkty.

Pośród wszystkich form nabożeństw do Najświętszej Maryi Panny różaniec jest najbardziej znany i rozpowszechniony. Już papież Leon XIII pod koniec XIX wieku wzywał do rozpowszechniania i kontynuowania modlitwy różańcowej. Później, przez jakiś czas, różaniec był uważany za modlitwę tylko dla ludzi prostych. Obecnie znowu zauważa się pewien renesans tej modlitwy. Dostrzega się, że jest to modlitwa prosta, ale głęboka i kompletna. Nie ulega wątpliwości, że duży wkład we współczesne odrodzenie modlitwy różańcowej ma Jan Paweł II. Już wkrótce po wyborze na papieża, w dniu 29 października 1978 roku, powiedział, że w dziesiątki różańca serce nasze może wprowadzić wszystkie sprawy, które składają się na życie człowieka: rodziny, narodu, Kościoła i ludzkości. Sprawy osobiste, sprawy naszych najbliższych, zwłaszcza tych, którzy nam leżą na sercu. W ten sposób i ta prosta modlitwa różańcowa pulsuje niejako życiem ludzkim.<sup>25</sup> Natomiast dnia 7 października 1981 roku, już po zamachu na swoje życie, mówił, że modlitwa różańcowa jest modlitwą wdzięczności, miłości i ufnej prośby. Podczas tej audiencji zachęcał zebranych do odmawiania różańca.<sup>26</sup>

Objawienia fatimskie przyczyniły się do ożywienia kultu Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny. Przez kilka wieków kult ten miał charakter osobisty, realizowany w prywatnej pobożności. Od XVI wieku zaczął przekształcać się z kultu prywatnego w kult włączony w liturgię Kościoła i łączono go z kultem Najświętszego Serca Jezusa. Objawienia fatimskie przyczyniły się do tego, że w ich 25-lecie papież Pius XII ustanowił święto ku czci Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny, które nakazał obchodzić w całym Kościele w dniu 22 sierpnia. Po Soborze Watykańskim II, który przyczynił się do reformy liturgicznej, święto Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny przeniesiono na sobotę po uroczystości Najświętszego Serca Jezusowego.

W objawieniach fatimskich Maryja powiedziała, że Jej serce zaprowadzi wielu ludzi do Boga.<sup>27</sup> Niepokalane Serce tym, którzy wskutek niewiedzy, obojętności czy powierzchowności życia duchowego, zeszedli z właściwej drogi, wskazuje drogę powrotu do Ojca. Dlatego Matka Boża, która testamentem spod krzyża została dana wszystkim ludziom jako ich duchowa matka, chce dotrzeć do każdego człowieka i wszędzie głosić orędzie ocalenia. Widzialnym znakiem docierania Maryi do wszystkich ludzi jest Jej specyficzna figura, nazywana figurą Matki Bożej Fatimskiej, lub figurą Matki Bożej Różańcowej. Jej podobiznę utrwalił portugalski rzeźbiarz Jose Theolim, który 13 października 1917 r. był świadkiem „cudu słońca” w Fatimie. To zdarzenie odmieniło jego życie. W sumie wyrzeźbił kilka figur, ale po zakończeniu II wojny światowej biskup Leirii poprosił go o kolejną figurę Najświętszej Maryi Panny Różańcowej z Fatimy. Wówczas artysta udał się do siostry Łucji i kazał jej dokładnie opisać wygląd Matki Bożej. W czasie rzeźbienia woził figurę do Łucji, aby potwierdziła, czy zgadza się ona z obrazem Maryi z objawień. W ten sposób powstała znana w całym świecie figura Matki Bożej Różańcowej z Fatimy. Figura ta została poświęcona w dniu 13 maja 1947 r. i ruszyła w podróż pielgrzymią po całym świecie.

Przedziwne zdarzenia: nawrócenia zmierzające do przemiany serc, nawet cudowne uzdrowienia towarzyszące wędrownce fatimskiej figury, budzą powszechne przekonanie, że Maryja jest duchowo obecna wszędzie tam, dokąd dociera Jej figura i gdzie ludzie otwartym sercem przyjmują orędzie z Fatimy, wzywające do modlitwy, nawrócenia i pokuty. Obserwacja codziennego życia religijnego zdaje się potwierdzać to przekonanie, bowiem nawet w parafiach, gdzie ludzie niechętnie gromadzą się na nabożeństwa liturgiczne, o ile jest organizowane nabożeństwo fatimskie, wiernych jest o wiele więcej. Aby wnikliwiej ocenić wartość tych zgromadzeń, trzeba by przeprowadzić gruntowne badania i to w przeciągu dłuższego czasu. Niektórzy są zdania, że wielu jest motywowanych okresową ciekawością czy też emocjonalnością religijną. Ale nawet gdyby tak było, systematycznie prowadzona pogłębiona katecheza podczas tych nabożeństw z pewnością będzie prowadziła do pogłębienia świadomości religijnej wynikającej z objawień fatimskich.

Pogłębiający się ateizm praktyczny, rozszerzająca się cywilizacja śmierci czy zagrożenie życia wynikające z nagromadzenia broni atomowej – wskazują, że w modlitwie różańcowej, którą tak zalecała Matka Boża w Fatimie, i w pokucie trzeba szukać ratunku dla współczesnego świata, zagrożonego różnymi niebezpieczeństwami.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, *Cały Twój*, w: *Modlitwy i rozważania Maryjne Jana Pawła II*, Warszawa 1983, s. 122.
- <sup>2</sup> Por. tamże, s. 123.
- <sup>3</sup> Por. C. Ryszka, *Od Ostrej Bramy po Fatimę*, Kraków 1989, s. 28-30.
- <sup>4</sup> Por. A. Sorg, *Fatima: Światło dla świata*, Poznań 1992, s. 5.
- <sup>5</sup> Cyt za A. Borelli, *Fatima: orędzie tragedii czy nadziei?*, Warszawa 1995, s. 28.
- <sup>6</sup> Por. J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej, historia i sens objawień fatimskich*, Kraków 1966, s. 19-21.
- <sup>7</sup> Tamże, s. 20-21.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 21.
- <sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *Rosarium Virginis Mariae*, nr 5.
- <sup>10</sup> Por. R. Fox, *Ponowne odkrycie Fatimy*, Kraków 1993, s. 54-56.
- <sup>11</sup> Por. J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej...*, dz. cyt., s. 24.
- <sup>12</sup> Por. M. Piotrowski, *Czerwona gwiazda w walce z krzyżem*, „Miłujcie się” 2000, nr 5-8, s. 24-25.
- <sup>13</sup> Por. L. Kondor, *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, Fatima 1989, s. 152-154.
- <sup>14</sup> Za pozwoleniem Jana Pawła II objawił ją 13 maja 2000 roku kard Angelo Sodano.
- <sup>15</sup> Por. A. Borelli, *Fatima, orędzie tragedii czy nadziei?*, Warszawa 1995, s. 56-58.
- <sup>16</sup> Por. M. Piotrowski, *Wypełnianie się przepowiedni fatimskich*, „Miłujcie się” 2000, nr 5-8, s. 10-11.
- <sup>17</sup> Por. M. Piotrowski, *Zamach na życie Ojca Świętego*, „Miłujcie się” 2000, nr 5-8, s. 5.
- <sup>18</sup> Tamże, s. 5.
- <sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, nry 31-33.
- <sup>20</sup> Por. M. Piotrowski, *Orędzie fatimskie i Polska*, „Miłujcie się” 2000, nr 5-8, s. 11.
- <sup>21</sup> O. Nassalski, *Spotkania z Maryją i Jej fatimskim orędziem*, Warszawa 1955, s. 81n.
- <sup>22</sup> J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej, historia i sens objawień fatimskich*, Kraków 1966, s. 213nn.
- <sup>23</sup> Por. L. Kondor, *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, dz. cyt., s. 157.
- <sup>24</sup> Por. J. Drozd, *Orędzie Niepokalanej...*, dz. cyt., s. 217.
- <sup>25</sup> Por. św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Sekret różańca świętego. Tajemnica łaski i zbawienia*, Wrocław 1995, s. 95.
- <sup>26</sup> Por. tamże.
- <sup>27</sup> Por. I. Felici, *Fatima*, Warszawa 1990, s. 200-201.

KS. JAN NOWACZYK

### RELIGIJNE *CREDO* ALBERTA EINSTEINA\*

Einstein (1879-1955) – twórca teorii względności, wybitny fizyk teoretyk, matematyk, filozof, moralista – urasta dziś do rangi symbolu. Wspinałe osiągnięcia naukowe, niezależność i głębia myśli, prawość i głęboki humanizm związane są z jego osobą. Największy – jak dotąd – fizyk, autor przewrotu w fizyce, który wstrząsnął fundamentami nauki i filozofii. Dzieło Einsteina zajmuje trwałe miejsce w historii naszej kultury. Mało jest podobnych przykładów, by od pracy wykonywanej z wielkim zaangażowaniem jednego człowieka zależało aż tak wiele. Bliższa i obszerniejsza prezentacja Einsteina byłaby nietaktem. Dlatego ograniczę się tylko do podania znaczących dat w jego życiu i stanowisk, jakie zajmował. Szerzej natomiast postaram się omówić sprawę jego religijności kosmicznej, która wyrasta z akceptowanej przezeń racjonalności względnie poznawalności świata. Podjętą próbą sklasyfikowania jego postawy i jego poglądów religijnych zmierzając będą ku końcowi niniejszych rozważań.

#### 1. Znaczące dane biograficzne

Twórca teorii względności urodził się 14 III 1879 r. w Ulm w Niemczech, w żydowskiej rodzinie zupełnie niereligijnej,<sup>1</sup> a zmarł 18 IV 1955 r. w Princeton w USA. W 1900 r. ukończył Politechnikę w Zurychu. Pięć lat później przedstawił szczegółową teorią względności, wykazując równoważność masy i energii we wzorze:  $E = mc^2$  na podstawie faktu, że prędkość światła jest stała i nie zależy od układu odniesienia. Wzór ten okazał się zasadniczo pomocny przy odkryciu i zastosowaniu energii jądrowej.<sup>2</sup> W 1915 r. przedstawił ogólną teorię względności, a w 1921 r. otrzymał nagrodę Nobla za odkrycie korpuskularnej (fotonowej) natury światła. Karierę akademicką rozpoczął od 1909 r. jako profesor na Uniwersytecie i Politechnice w Zurychu oraz na Uniwersytecie w Pradze. W 1913 r. na wniosek M. Plancka został członkiem Pruskiej Akademii Nauk, po czym wykładał na Uniwersytecie w Berlinie, Bernie i Lejdzie. Po dojściu Hitlera do władzy musiał opuścić Niemcy z powodu żydowskiego pochodzenia i poglądów antyfaszystowskich. Zrezygnował wtedy zarazem z członkostwa w Pruskiej Akademii Nauk oraz obywatelstwa niemieckiego.

kiego i wyjechał do Francji, gdzie kierował katedrą fizyki teoretycznej w Collège de France. W 1933 r. udał się do Stanów Zjednoczonych, by objąć w Institute for Advanced Study katedrę profesorską w Princeton. Tutaj też po siedmiu latach pobytu przyjął obywatelstwo amerykańskie. Mając 66 lat, przeszedł na emeryturę. Ostatnie lata swego życia poświęcił pracy nad dalszym uogólnieniem teorii względności, zmierzając do stworzenia unitarnej teorii pola. Mimo badań prowadzonych w tej dziedzinie już od roku 1932, by w jednej zasadniczej formule matematycznej zamknąć zagadnienie pola grawitacyjnego, elektromagnetycznego oraz innych pól układów mikrofizycznych, nie zdołał stworzyć jednolitej teorii. Wieloletni wysiłek Einsteina, w tym przypadku, zakończył się ostatecznie niepowodzeniem.

Chociaż był przede wszystkim wytrawnym fizykiem, matematykiem i empirystą, nie były mu obce także problemy filozoficzne, społeczne, polityczne i religijne. Te ostatnie publicznie głosił i odważnie wyznawał, posługując się słowem „Bóg” częściej niż czyni to duchowny.<sup>3</sup>

## 2. Racjonalna struktura świata

Twórca teorii względności niejednokrotnie podkreślał, że podstawą jego kosmicznego przeżycia religijnego jest przekonanie o racjonalności, czyli poznawalności kosmosu. To przekonanie nie było czymś nowym, albowiem adagium: *ens et verum convertuntur*, traktujące *de intelligibilitate entis*, znane było w starożytności, poprzez średniowiecze i czasy współczesne. Gdyby byt nie był rozumiały, nie był racjonalny, to wszystkie myślowe wysiłki człowieka byłyby *a priori* skazane na niepowodzenie. Poznawalność bytu jest milczącym założeniem stawiania jakichkolwiek pytań, podejmowania jakichkolwiek prób zrozumienia świata.<sup>4</sup> Z filozoficznego punktu widzenia trzeba jednak stwierdzić, iż atrybuty o charakterze racjonalnym, jak np. matematyczność, przypisywane przyrodzie nie są konieczne, gdyż nie można ich wyprowadzić z bardziej podstawowych uwarunkowań. Einstein zdawał sobie z tego sprawę i usilnie akcentował, iż najbardziej niepojęte jest to, że wszechświat daje się pojąć i racjonalnie interpretować.

Szczególnym przedmiotem głębokiego zamyślenia i filozoficznego zdziwienia dla Einsteina stała się „sprawa matematyczności przyrody”. Niestrudzenie szukał odpowiedzi na pytanie: dlaczego przyroda jest matematyczna? Jak wyjaśnić fakt, że spośród wszystkich stosowanych dotąd metod poznania przyrody najskuteczniejszą okazała się metoda matematyczno-empiryczna. Okazało się bowiem, iż najważniejszym rezultatem tej metody było odkrycie atrybutu tkwiącego w świecie, dzięki któremu przyroda ujawnia rąbek swej tajemnicy tylko wtedy, gdy jest pytana w języku zmatematyzowanej empirii.<sup>5</sup> „Cud przydatności języka matematyki do wyrażania praw fizy-

ki jest przedziwnym darem, którego nie pojmujemy, ani na który nie zasługujemy” – pisze wyraziiciel opinii wielu przyrodników, E.P. Wigner.<sup>6</sup>

Wiara w racjonalność świata jest warunkiem wstępnym dyskursu przyrodniczego oraz dyskursów stosowanych w filozofii i teologii. Zdawał sobie z tego sprawę Einstein, gdy pisał w liście do swego przyjaciela M. Solovine: „Jednakże nie potrafię znaleźć lepszego wyrażenia niż »religia« dla oznaczenia wiary w racjonalność natury rzeczywistości, w każdym razie tej jej części, która jest dostępna ludzkiemu poznaniu. Tam, gdzie brak tego odczucia, nauka przeradza się w bezpłodną empirię”.<sup>7</sup>

W związku z poglądami z zakresu filozofii nauki, Einstein pisze: „Sam fakt, że zbiór naszych wrażeń zmysłowych może być, dzięki myśleniu, doprowadzony do uporządkowania jest zdumiewający i nigdy go nie zrozumieemy. Można powiedzieć, że »wieczna zagadka świata« to jego poznawalność. Jedną z większych zasług Kanta polega na tym, że pokazał on bezsensowność twierdzenia o realności świata zewnętrznego bez tej poznawalności. Gdy mówimy o »poznawalności«, sens tego wyrażenia jest całkiem prosty. Zawiera ono w sobie doprowadzenie do określonego uporządkowania wrażeń zmysłowych przez tworzenie ogólnych pojęć, ustanowienie wzajemnych związków między tymi pojęciami oraz między tymi pojęciami a doświadczeniem zmysłowym; [...] W tym sensie świat naszego zmysłowego doświadczenia jest poznawalny. Sam fakt tej poznawalności przedstawia się jako cud”.<sup>8</sup> Na tym miejscu można zapytać: dlaczego tezę o intelektualnej poznawalności świata, będącą twierdzeniem z zakresu filozofii nauki, Einstein podnosi do rangi cudu czy religijnego przeżycia? Ponieważ bardziej stosownego wyrażenia nie potrafię znaleźć – odpowiada twórca teorii względności.

### 3. Einsteina trzy typy religii

Twórca teorii względności, jako młody chłopiec był głęboko religijny, chociaż był synem żydowskich rodziców całkowicie niereligijnych. Następnie pod wpływem lektury książek popularnonaukowych wyrobił sobie pogląd, że „w biblijnych opowiadaniach wiele rzeczy nie może być prawdziwych”.<sup>9</sup> Wtedy skończył się jego kontakt z religią. Być może, że te przykre doświadczenia młodości, by nie powiedzieć kryzys, spowodowały, że Einstein nigdy już potem nie przestudiował żadnego systemu teologicznego. Mimo to tęsknota i wyczulenie na sprawy religijne pozostały. Dowodem tego stanu rzeczy jest jego własna teologia, która staje się przedmiotem niniejszej analizy. Jego rozważania dotyczące religii ujmę w ten sposób, że najprzód powiem o religii strachu (1), potem – przedstawię pojmowanie religii społecznej (2) i w końcu – zinterpretuję jego kosmiczne przeżycie religijne (3).



### 3.1. Religia strachu

U źródeł religii oraz wszystkich ludzkich osiągnięć i dokonań znajdują się tęsknoty i potrzeby. U ludzi pierwotnych religijne przeżycia wyzwała „strach przed głodem, dzikimi zwierzętami, chorobą i śmiercią”. Powodem zaistnienia takiej religii jest – zdaniem Einsteina – nieznajomość przyczynowości w przyrodzie. Ponieważ na tym stopniu rozwoju znajomość związków przyczynowych jest skrajnie niska, ludzki rozum tworzy istotę, mniej lub bardziej analogiczną do siebie, od której woli i działania zależą straszne dla niego zjawiska. Przyczynowość w świecie fizyki, którą akceptował Einstein, a która stanowiła dziedzictwo poglądów mechanistycznych, była przyczynowością *stricto sensu* klasyczną. Jako taka zdecydowanie odrzucała indeterministyczną interpretację mechaniki kwantowej. „Dla kogoś, całkowicie przekonanego o powszechności działania prawa przyczynowości – pisze Einstein – pojęcie istoty mogącej ingerować w bieg zdarzeń świata jest absolutnie nie do przyjęcia”.<sup>10</sup> Takie poglądy na przyczynowość w przyrodzie i życiu ludzkim, często wyraźnie mechanistyczne, doprowadziły Einsteina do odrzucenia tradycyjnego rozumienia religii i również tradycyjnego pojęcia Boga.

### 3.2. Religia społeczna

W aspekcie historycznym typ religii społecznej występuje zasadniczo po religii strachu. Obydwa typy religijności występują często w formie mieszanej i obydwaj pojmują Boga na sposób antropomorfistyczny. W religii społecznej Bóg broni życia ludzkiego, opiekuje się społecznością ludzi, wynagradza za dobro i karze za zło. Tymczasem dla człowieka wyznającego klasyczny determinizm „Bóg wynagradzający za zasługi i karzący za grzechy jest nie do pomyślenia z tego prostego powodu, że postępowanie ludzi jest wyznaczone zewnętrzną i wewnętrzną koniecznością, w następstwie czego ludzie mogą odpowiadać przed Bogiem za swoje czyny nie bardziej niż nieożywiony przedmiot za ruch, do którego jest zdeterminowany”.<sup>11</sup>

W odniesieniu do, powyżej krótko przedstawionych, dwu typów religii można wysunąć przynajmniej dwie krytyczne uwagi:

1) „Religia strachu” – została przez Einsteina potraktowana schematycznie i w sposób uproszczony, oparty na wyobrażeniach XIX wieku o religioznawstwie, bez uwzględnienia ówczesnych zdobyczy tej dyscypliny. Niesłusznie bowiem dokonano utożsamienia okazji i przyczyny w życiu religijnym. Element zaś strachu i lęku jest z pewnością obecny i w religii ludów pierwotnych, i również cywilizowanych.

2) Natomiast gdy chodzi o „religię społeczną (moralną)” – jest prawdą, że społeczny i moralny wymiar religii jest obecny w przeżyciach religijnych

wielu ludzi. Einstein odrzuca etyczny aspekt religii traktujący o nagrodzie za dobro i karze za zło, ponieważ był silnie przekonany o determinizmie i przyczynowości, obowiązującej w świecie fizyki od czasów I. Newtona do początków XX wieku. Taki klasyczny determinizm Einstein rozciągnął także na człowieka i jego psychikę. A oto, co na ten temat zawarł w przemówieniu na posiedzeniu Niemieckiej Ligi Praw Człowieka w Berlinie 1932 r.: „Nie wierzę w wolność ludzkiej woli”<sup>12</sup> oraz na innym miejscu: „Człowiek może robić co chce – powtarza za Schopenhauerem – ale nie może chcieć tego, czego by chciał”.<sup>13</sup> „Etyczne postępowanie człowieka – pisze Einstein – powinno opierać się na współczuciu, wychowaniu i związkach społecznych. Żadnej religijnej podstawy do tego nie potrzeba. Byłoby upokarzające dla ludzi, gdyby ich można było powstrzymać tylko siłą strachu i kary oraz nadzieją na nagrodę za zasługi po śmierci”.<sup>14</sup> Ale jest również sprawą oczywistą, że system nagród i kar stosowany jest z powodzeniem nie tylko w porządku eschatologicznym, ale także w porządku życia codziennego. Einstein nie docenił ważnej prawdy teologicznej, że Bóg jest nie tylko sprawiedliwym Sędzią, ale zarazem miłującym i przebaczącym Ojcem.

### 3.3. Religia kosmiczna

Einstein ideę religii utożsamiał z kosmicznym przeżyciem religijnym, czyli po prostu z religią kosmiczną. Tę religię można doświadczać (1), ale nie można jej zdefiniować (2).

#### 3.3.1. Doświadczenie religii kosmicznej

U podstaw religii leży tajemnica, która przenika zadziwiająco jej treść. „Najpiękniejsze i najgłębsze przeżycie dane losowi człowieka – to poczucie tajemnicy. Ono leży u podstaw religii i wszystkich najgłębszych dążeń w sztuce i nauce. Ten, kto nie doświadczał takiego przeżycia, wydaje mi się, jeśli nie martwym, to w każdym razie ślepym. Możliwość przyjmowania tego, co niedoścignione dla naszego umysłu, co zakryte dla bezpośredniego przeżywania, czego piękno i autentyzm dochodzą ku nam jedynie jak odbicie słabego echa – to właśnie jest religijnością. W tym znaczeniu jestem człowiekiem religijnym” – stwierdza Einstein<sup>15</sup>. Podobnie wypowiada się w dyskusji z filozofem indyjskim Rabindranathem Tagore (właśc. R. Thakur 1861-1941): „Nie mogę udowodnić, że naukową prawdę należy uważać za prawdę, słuszną niezależnie od człowieka, ale jestem o tym głęboko przekonany [...] Nie mogę udowodnić słuszności moich przekonań, to jest moja religia”.<sup>16</sup>

Religia kosmiczna w czystej formie występuje niezmiernie rzadko. Jest bowiem religią elitarną i ekskluzywną, i jako taka przystoi jednostkom uta-

lentowanym i wybitnym. Tylko osoby głęboko religijne doświadczały mistycznych przeżyć kosmicznych. Dziś o takie przeżycia najłatwiej w dziedzinie twórczego badania kosmosu. Ich ślady – zdaniem Einsteina – znajdujemy w niektórych psalmach Dawida, a w większym jeszcze stopniu w buddyzmie, u Demokryta, św. Franciszka z Asyżu i Spinozy. Tak rozumiane przeżycie religijne – jego zdaniem – jest sprężyną potrzebną do rozwoju nauki i wiedzy. Ono bowiem mobilizując do pracy, dostarcza zarazem sił i motywów do uprawiania nauki. Przykładem pod tym względem może być J. Kepler i Newton, którzy zafascynowani „odblaskiem Rozumu objawiającego się we wszechświecie” wiele lat w swym życiu poświęcili na badanie podstawowych zasad mechaniki nieba. „Ktoś z naszych współczesnych powiedział nie bez racji – pisze Einstein – że w naszych zmaterializowanych czasach prawdziwymi uczonymi mogą być tylko głęboko religijni ludzie”.<sup>17</sup>

Zdumienie z powodu racjonalności otaczającego nas świata Einstein utożsamiał z jedynym prawdziwie mistycznym przeżyciem religijnym. W tym sensie religijność jest nierozzerwalnie związana z nauką. Dzieje się tak z dwóch powodów:

1) takie przeżycie religijne jest warunkiem koniecznym istnienia nauki: „Nauka może być tylko tworzona przez tych – pisze twórca teorii względności – którzy są dogłębnie przesiąknięci tęsknotą za prawdą i zrozumieniem. A tego rodzaju odczucie wywodzi się ze sfery religijnej”. Nie można wyobrazić sobie autentycznego uczonego bez tego rodzaju głębokiej wiary w racjonalność świata. Taką sytuację wyrażamy przy pomocy następującego porównania: nauka bez religii jest chroma, a religia bez nauki – ślepa.<sup>18</sup>

2) Przeżycie racjonalności świata, czy też przeżycie samego faktu istnienia nauki, jej rozwoju i wspaniałych osiągnięć ma wszelkie cechy przeżycia religijnego. Taką sytuację uważa Einstein za stan religijny w najwznioślejszym znaczeniu tego słowa.

Według Einsteina istotę przeżycia religijnego można również dostrzec w przyłgnięciu do „myśli, odczuć i tęsknot” z powodu ich „ponadosobowej wartości”. „Wydaje mi się – stwierdza Noblista – że to, co najważniejsze, to siła tej ponadosobowej treści, bez względu na to, czy czyni się jakikolwiek wysiłek, by utożsamić tę treść z Bożą Istotą, czy nie”.<sup>19</sup>

Dokonując podsumowania Einsteinowskich rozważań dotyczących kosmicznego przeżycia religijnego, należy wskazać na trzy sprawy:

1) U Einsteina występuje specyficzne rozumienie religii. Na pewno nie chodzi tutaj o religię w sensie ścisłym, ale jedynie w szerszym znaczeniu. Religią byłoby więc odniesienie człowieka do rzeczywistości pozaludzkiej, będącej przede wszystkim bliżej nieokreśloną, fascynującą i bezosobową

mocą. A przecież sprawą zasadniczą w religii jest relacja międzyosobowa: ja – Ty, czyli odniesienie człowieka do kogoś, a nie do czegoś. Ten „ktoś” posiada atrybuty bytu osobowego oraz cechę świętości (*sacrum*). Przykładem takiej koncepcji jest stanowisko islamu, judaizmu i chrześcijaństwa. Te trzy religie dobitnie podkreślają transcendentny, osobowo-sakralny i monoteistyczny charakter przedmiotu przeżycia religijnego.<sup>20</sup> M. Scheler idzie jeszcze dalej, gdy odmawia miana religii tym przeżyciom religijnym, w których drugi człon relacji: ja – Ty byłby bytem pozbawionym charakteru osobowego i transcendentnego.<sup>21</sup>

2) Twórca teorii względności stawia religię na równi ze sztuką i nauką, ze względu na występujące w nich przeżycie tajemnicy. Tymczasem mimo zachodzących między nimi podobieństw, są także obecne różnice, i to o charakterze zasadniczym. To prawda, że niekiedy przeżycie estetyczne utożsamia się z przeżyciem religijnym, że piękno może być czynnikiem religiotwórczym, „niemniej istnieje ogromna różnica w przedmiocie i celu jednego i drugiego rodzaju przeżyć oraz typie wartości (w religii – świętość, w sztuce – piękno)”.<sup>22</sup> Z kolei, gdy chodzi o przeżycie poznawcze w nauce, to relacje konstytuujące akt poznawczy są relacjami osobowo-rzeczowymi, relacjami podmiotu poznającego i przedmiotu poznania. Tymczasem w przeżyciu religijnym mamy do czynienia ze związkiem między odrębnymi podmiotami-osobami. Fakt religijny sprowadza się do relacji międzypodmiotowej – osoby z osobą. W przeżyciu poznawczym nie powinno być miejsca dla czynników emocjonalno-wolitywnych. Natomiast inaczej jest w przeżyciu religijnym. Tutaj w samej strukturze poznania religijnego zawarte są czynniki wolitywno-emocjonalne, jak np. szacunek i miłość między osobami. Wreszcie w religii wartością jest świętość, a w poznaniu – prawda.<sup>23</sup>

3) Wiarę religijną zdolne są wzbudzić w człowieku nie dowody filozoficzne, ale jedynie przeżycia o charakterze mistycznym – sądzi Einstein. Niestety, takie przeżycia dostępne są tylko wybrańcom, ludziom utalentowanym i geniuszom. Kontemplacja filozoficzna powodująca zaistnienie przeżyć mistycznych u ludzi wybitnie uczonych jest odpowiednikiem kontemplacji niższego stopnia. Nie jest natomiast kontemplacją mistyczną, nie jest uszczęśliwiającym doświadczeniem absolutu, choć usprawiedliwiona jest akceptacja bliskości – w tym samym boskim źródle – doświadczenia genialnego fizyka-filozofa i mistyka.<sup>24</sup>

Po ukazaniu i analizie Einsteinowskiego paradygmatu dotyczącego przeżycia czy doświadczenia religii kosmicznej, podejmują próbę jej zdefiniowania. Otóż Einstein zdecydowanie wyklucza taką możliwość. Wydaje się jednak, że niekoniecznie tak być musi.

### 3.3.2. Niedefiniowalność religii kosmicznej

Wydaje się, że wbrew stanowisku Einsteina, można w formie definicji projektującej konstrukcyjnej pokusić się o dokonanie określenia religii kosmicznej. Miałyby ona brzmienie następujące: jest to stan emocjonalno-psychiczny przeżycia tajemnicy, wyrażającej się w wierze w racjonalną strukturę świata. W członie definiującym jest mowa o „wierze”, a nie o bezpośrednim spostrzeżeniu poznawczym. „Wiara” zaś w tym przypadku dotyczy ogromu myśli zakodowanej w przyrodzie, co stanowi wielką zagadkę i tajemnicę poznania. Rozum nasz odpowiada na nią aktem głębokiej pokory, a stan pokornego umysłu wobec sensu rzeczywistości jest stanem religijnym *stricto sensu*. Oczywiście, taka definicja konstrukcyjna nie podlega kwalifikacji, że jest „prawdziwa” lub też „fałszywa”. Takie definicje można przecież konstruować. Mogą, choć nie muszą, być przydatne na przyszłość choćby dla celów o charakterze pragmatycznym.

Einstein stwierdza wyraźnie, iż ten, kto nie doświadczył kosmicznego przeżycia religijnego, dla którego jest ono zupełnie obce, napotka na trudności z przyjęciem wyjaśnienia, na czym ono polega. Nie można bowiem akceptować – jego zdaniem – antropomorfistycznej koncepcji Boga. Co więcej, sam Einstein osobiście zabiegał o to, aby nie posiadać zdefiniowanego pojęcia Absolutu. Dobitnie deklarował, że akceptowana przezeń religia kosmiczna charakteryzuje się tym, iż nie posiada swoich dogmatów, swojej teologii oraz określonej koncepcji Boga. Unikał mówienia o Bogu osobowym. Nie twierdził – podobnie jak M. Heidegger – że istnieje i nie negował Jego istnienia. Najczęściej milczał. Nie należy jednak zapominać, że milczenie człowieka jest także wyborem. W tym konkretnym przypadku Einsteina milczenie o Bogu osobowym wynikało bardziej z przesłanek epistemologicznych, a mniej z ontologicznych. Nie było ono zakwestionowaniem transcendencji, ale wyrazem obawy, że elokwentne wywody mogą być dotknięte przysłowio- wym bezładem semantycznym. Jest możliwe przecież oddanie chwały Bogu nawet wtedy, gdy odmawia się sensowności zdaniom orzekającym w przesadny sposób antropomorfistyczny o Nim.

Niemniej to, co zostało powiedziane o milczeniu, skłania nas do poczynienia pewnych uwag dotyczących problemu mówienia o tym, co niewypowiedziane, czyli niepoznawalne zasadniczo albo niepoznawalne dla ludzi. Wśród współczesnych metodologów – pisze J.M. Bocheński<sup>25</sup> – istnieją w tym względzie przynajmniej trzy grupy stanowisk:

1) Reprezentantami pierwszej grupy są H. Bergson, K. Jaspers i filozofowie akceptujący tradycję neoplatońską. Twierdzą oni, że wprowadzić tego, co niewypowiedziane, nie można przedstawić i zakomunikować za pomocą

znaków mających swe desygnaty, ale można to w pewnej mierze przekazać, posługując się językiem pozbawionym treści obiektywnej, czyli intuicją pobudzoną przez obrazy umożliwiające drugiemu przeżyć jej treści (Bergson). Podobnie mówi Jaspers, że „słowa nic nie znaczą”, ale są jedynie wskazówkami pokazującymi drogę temu, kto chce się spotkać z tym, co niewypowiedzialne. W zastosowaniu do Boga, będącego czymś w najwyższym stopniu niewyraźnym, nie ma już znaków, ale tylko „szyfry”, którym nie przysługuje żadna obiektywna funkcja semantyczna.

2) Dokładnie przeciwne stanowisko reprezentuje druga grupa myślicieli. Najostrzej zostało ono sformułowane przez L. Wittgensteina: „O czym nie można mówić (jasno), o tym należy milczeć”. W tej formule „mówić” jest równoznaczne z „używać znaków posiadających obiektywną treść”. Niebezpieczeństwo w używaniu języka polega na tym, że słowa, które rzekomo miałyby coś mówić, w rzeczywistości posiadają tylko zawartość emocjonalną, a więc nic nie mówią.

3) Z kolei trzecia grupa myślicieli reprezentowana jest przez N. Hartmanna, twórcy teorii o tym, co irracjonalne, oraz przez filozofów i metodologów orientacji tomistycznej, akceptujących teorię o analogicznym poznaniu Boga. Zwolennicy tego stanowiska, uznając zasadniczo tezę Wittgensteina, nie akceptują konkluzji jakoby filozof nie mógł wykroczyć poza zakres w pełni poznawalnych przedmiotów.<sup>26</sup> Przecież oni zdają sobie sprawę z tego, iż każde ludzkie poznanie jest przybliżaniem się ku prawdzie, a więc ma charakter aproksymatywny, a zbiór twierdzeń prawdziwych jest bogatszy od zbioru twierdzeń rozumowo uzasadnionych. Hartmann jest przekonany, że chociaż istnieje to, co irracjonalne (= metafizyczne), jako to, co dla nas niepoznawalne, czyli niewyraźne, to jednak posiada ono zawsze jakąś stronę poznawalną. To powoduje, że nie tylko dadzą się określić granice „irracjonalnego”, ale także możliwe jest sformułowanie antynomii, które zawsze tutaj powstają i w ten sposób można się zajmować tym, co irracjonalne. Natomiast zgodnie z tomistyczną teorią analogii, chociaż Bóg w swojej istocie jest dla nas niepoznawalny, to jednak potrafimy „analogicznie” przenosić na Niego pewne predykaty czy orzeczenia będące wyrażeniami opisującymi pewną własność lub relację. „Wprawdzie nie wiemy i nie możemy wiedzieć, czym np. jest myślenie Boga, ale możemy powiedzieć, że pozostaje ono w takich relacjach do swojego przedmiotu, które są proporcjonalnie podobne do tych, jakie zachodzą między ludzkim myśleniem a jego przedmiotem. Zinterpretowano tę teorię w taki sposób, że relacje pomyślane w Bogu są izomorficzne z tymi, które znamy empirycznie”.<sup>27</sup> Precyzując tę kwestię, należałoby stwierdzić, że zarówno u Hartmanna, jak i u tomistów nie chodzi

o mówienie o tym, co niewypowiedzialne, ale o tym jego fragmencie, który da się wypowiedzieć. Ostry sprzeciw wobec słynnej siódmej tezy: „O czym nie można mówić (jasno i precyzyjnie), o tym trzeba milczeć”<sup>28</sup> dzieła Wittgensteina *Tractatus logico-philosophicus*, będącego rodzajem Biblii neopozytywizmu, wyraził H. Elzenberg. On to w zakresie etyki i estetyki reprezentował wyraźnie inne stanowisko. Pisał bowiem: „Jednym z najgorszych fałszów, jakie można głosić, a które wciąż się głosi, to że jeśli się coś nie da powiedzieć jasno, niedwuznacznie, z precyzją, nie należy tego mówić w ogóle. Twórcze pomysły stale przychodzą w postaci, która te zalety wyklucza; maksymalna precyzja zawsze i wszędzie – to jest urojenie maniaków”.<sup>29</sup> Postulat jasności i precyzji Wittgensteina ma jednak ograniczony zakres zastosowania. Inaczej przedstawiać się będzie jego realizacja w naukach dedukcyjnych, inaczej w szczegółowych naukach empirycznych i jeszcze inaczej lub wcale w naukach humanistycznych. Zresztą należy pamiętać, że jasność i precyzja z natury swej są stopniowalne. Sformułowanie postulatu przez Wittgensteina: iż wszystko, co może być powiedziane, może być powiedziane jasno, a reszta jest milczeniem – wyklucza „stany pośrednie” między „mówieniem jasnym” a „milczeniem”. A tymczasem naturalna droga poznania prowadzi najczęściej od milczenia, poprzez nieśmiałe sformułowania językowe, do twierdzeń jasnych i precyzyjnych. Nadto w rzeczywistości ludzkiego języka istnieje różnorodność poziomów, stopni i stylów. W inny sposób mówimy o akcji filmu czy o pięknie symfonii, inaczej o doznaniach bólu czy znużenia. Praktyka absolutyzowania jednego z tych sposobów w imię jasności czy prostoty byłaby zabiegiem niewłaściwym, chybionym.

Nie akceptując twierdzenia Wittgensteina, jakoby „granice mego języka były granicami mego świata” i oddalając jego postulat milczenia o tym, co niewypowiedzialne w sposób jasny – należy podkreślić, iż cały rozwój ludzkiej wiedzy dokonuje się właśnie poprzez permanentną ekspansję horyzontów języka. Znane są przecież przypadki słów i twierdzeń, które w przeszłości uchodziły za irracjonalne i ryzykowne, a obecnie należą do zbioru terminów i twierdzeń ściśle naukowych.

Kosmiczna religia Einsteina nie zawiera żadnych reguł, nie posiada kodeksu norm postępowania, nie wiąże się z żadną moralnością. Dziwnym wydaje się takie stanowisko, zważywszy na to, iż Einstein w miarę upływu lat był dla opinii publicznej znanym uczonym, moralistą i niejednokrotnie politykiem oraz pacyfistą. Podkreślał dobitnie, iż problemem jest sprawa pokoju na świecie i sprawiedliwości społecznej. Żywił głęboką pogardę dla wszelkiego gwałtu, terroru, agresji i bezprawia.<sup>30</sup> I tak na przykład w zwią-

ku z rozwojem energii atomowej, której podstawą jest uchwycony przez Einsteina związek między masą a energią, kiedy wielu dostrzegało realne niebezpieczeństwo jej nieroztropnego i nieuzasadnionego użycia – twórca teorii względności mawiał: „problemem nie jest bomba atomowa, ale serce człowieka”.<sup>31</sup> Znany był jego głos nawołujący do wysokiego standardu etycznego: „etyczne postępowanie człowieka powinno opierać się na współczuciu, wychowaniu i związkach społecznych. Żadnej religijnej podstawy do tego nie potrzeba”.<sup>32</sup> Słowem, cała moralność wywodzi się z człowieka i nie wymaga odwoływania się do Boga, będącego jakoby autorem norm czy reguł etycznych ludzkiego postępowania.

#### 4. Próba sklasyfikowania religijności Einsteina

Bez znajomości ówczesnej fizyki Einsteina trudno jest zrozumieć jego poglądy filozoficzne i religijne. Takie dyscypliny, jak fizyka, filozofia i religia stanowiły u twórcy teorii względności pewną całość. Fizyka oddziaływała na filozofię, a filozofia inspirowała fizykę pomysłami naukowych teorii. Z kolei religijność stanowiła trzon poglądów filozoficznych. Trzeba również pamiętać, iż sam Einstein świadomie i celowo bronił się przed „zaszufladkowaniem” go do jakichkolwiek tradycyjnych typów religii. Stąd religijne poglądy Einsteina stały się dla wielu komentatorów przedmiotem licznych sporów i niespójnych czy sprzecznych interpretacji. Mimo to, wszyscy oni byli zgodni przynajmniej co do dwu ustaleń:

1) Einstein odrzuca wszelkie religie instytucjonalne z określonym zbiorem dogmatów i norm etycznych (reguł);

2) nie akceptuje idei Boga osobowego – oddalając jakoby w ten sposób zarzut antropomorfizmu, czyli wyobrażania sobie Boga na sposób ludzki. Charakterystyczne i niejako odosobnione w tym kontekście jest jednak świadectwo J. Maritaina, który dopatruje się u Einsteina wiary w Boga osobowego.<sup>33</sup>

Poza tymi dwoma zgodnymi ustaleniami, wszelkie inne próby sklasyfikowania religijności Einsteina różnią się między sobą w sposób zasadniczy. I tak do zbioru zróżnicowanych stanowisk można zaliczyć interpretacje proponowane w ramach poglądów: panteizmu, materializmu, ateizmu, agnostycyzmu, i „anonimowego chrześcijaństwa”.

**P a n t e i z m** – tym mianem najczęściej klasyfikuje się religijne poglądy Einsteina. Jest to jednak twierdzenie częściowo słuszne, gdyż dotyczy ono tylko tych lat, kiedy to Einsteinowskie pojęcie Boga było bliskie pojęciu B. Spinozy, głoszącego monistyczną jedność wszechrzeczy i utożsamiającego istniejącą jedyną substancję z Bogiem. Określanie religii Einsteina



mianem panteizmu zostało oparte na pobieżnej interpretacji fragmentarycznych jego wypowiedzi wyrwanych z całego kontekstu. Argumentacja zwolenników na rzecz panteizmu odwołuje się do twierdzenia twórcy teorii względności, że w kosmicznym przeżyciu religijnym pragnienie i cele jednostki są znikome, marginesowe, a sprawą zasadniczą jest cudowny porządek w przyrodzie i w świecie idei. Jedyne cały wszechświat jest czymś jednym i sensownym. Takiej klasyfikacji nie można przyjąć, gdyż Bóg jest zarazem czynną zasadą immanentną i transcendentną wobec kosmosu. Problem tej jednoczesnej immanencji i transcendencji Absolutu przybiera najczęściej potrójną interpretację, reprezentowaną poprzez: immanentyzm teistyczny, deizm i filozofię klasyczną. I tak odpowiednio:

1) Immanentyzm teistyczny – głosi, że Bóg jest bytem w obrębie kosmosu. Jest samym kosmosem lub jego elementem.

2) Deizm – pojmując skrajnie transcendencję Boga, który – nie będąc w świecie, ale ponad i poza światem – w ogóle się z nim nie kontaktuje i nim się nie interesuje.

3) Filozofia klasyczna – oddalając powyższe dwa stanowiska – dzięki teorii o złożoności bytu z istoty i istnienia oraz o transcendentalności i analogiczności pojęcia bytu – rozwiązuje problem jednoczesnej immanencji i transcendencji Absolutu wobec kosmosu w sposób możliwy do zaakceptowania.<sup>34</sup> Tak więc w orzekaniu, odwołującym się do analogii proporcjonalności, o Bogu chodzi o to, aby wyrażenia, które pierwotnie określają coś nam znanego, na podstawie proporcji uwarunkowania przenieść na to, co nam jest nieznanie. Przeko za pomocą logiczno-semantycznej teorii proporcjonalności właściwej orzekamy o nieznanym, mówiąc o znanym. Nie potrafi się jednak nigdy powiedzieć, czym to, co nieznanie, jest samo w sobie.<sup>35</sup> Aczkolwiek Einstein nie akceptuje bez zastrzeżeń nieznanego, tajemniczego Boga osobowego, to jednak jest wyraźnie otwarty na przyjęcie transcendencji.

**M a t e r i a l i z m** – będący następstwem akceptacji panteizmu – jest chybioną interpretacją, ponieważ osobiście Einstein wyraźnie przeciwstawiał własną koncepcję religii kosmicznej materialistycznej ontologii. Co więcej, odwołuje się do „nieograniczonego Wyższego Ducha”, którego istnienia monizm materialistyczny definicyjnie przyjąć nie może.

**A t e i z m** – nie jest do przyjęcia, ponieważ Einstein, przeżywszy kryzys religijny w swej młodości, nigdy nie życzył sobie, aby zaliczano go do grona ateistów. Był daleki od ateizmu.<sup>36</sup> Aczkolwiek – zdaniem niektórych komentatorów – zachował dystans do przekonań teistycznych, to jednak z uznaniem i życzliwością wypowiadał się o religii judaistycznej, znajdując w niej cenne pierwiastki moralne.<sup>37</sup> Niejednokrotnie mówił o sobie, że jest

człowiekiem religijnym i na swój sposób wierzącym. Sama zaś religia kosmiczna implikuje wiarę w racjonalność i sens kosmosu. Jak jednak u Einsteina dokonało się przełożenie wiary dotyczącej racjonalności i sensu bytu na otwarcie się ku Transcendencji czy Bogu? – tego nam nie mówi. Tajemnica bowiem okrywa kosmiczne przeżycie religijne. Fascynacja, harmonia i piękno w ramach tego mistycznego przeżycia wystarczająco zadowala twórcę teorii względności.

**A g n o s t y c y z m** – jest właściwy Einsteinowi w aspekcie poznania prawdy ze względu na zasadniczą obecność tajemnicy. Bezprzedmiotowe jest bowiem poszukiwanie racjonalności wolnej od wiary implikującej obecność tajemnicy: „Nasz zasadniczy punkt widzenia, dotyczący istnienia prawdy niezależnej od człowieka, nie można ani objaśnić ani udowodnić, ale wierzą weń wszyscy, nawet ludzie pierwotni. Przypisujemy prawdzie ponadludzką obiektywność. Ta rzeczywistość, niezależna od naszego istnienia, naszego doświadczenia, naszego umysłu, jest dla nas niezbędna, chociaż nie możemy powiedzieć, co ona oznacza”.<sup>38</sup> Natomiast w aspekcie ontologicznym jego poglądy religijne ukierunkowują się na transcendencję o charakterze teistycznym. Zajęcie takiego stanowiska jeżeli nie jest jeszcze wyznaniem wiary w istniejącego Boga, to być może jest drogą prowadzącą do Niego.

**A n o n i m o w e c h r z e ś c i j a ń s t w o** – Einstein jest pełen podziwu dla osoby Jezusa Chrystusa. Sądzi jednak, że człowiek jest bezradny w tym, co dotyczy jego osobowego, pośmiertnego spotkania z Bogiem. „Dziwna wydaje się nasza sytuacja na tej ziemi. Każdy z nas zjawia się tu nie z własnej woli, nie proszony i tylko na krótko, nie wiedząc dlaczego i po co?”.<sup>39</sup> Einstein nie deklaruje się, że jest wyznawcą chrześcijaństwa, ale – biorąc pod uwagę zajmowaną przezeń postawę – wydaje się, iż nie jest on daleki od niego.

W podsumowaniu wywodów pragnę zaznaczyć, że obiegowe próby sklasyfikowania religijności Einsteina powinny bardziej uwzględniać postępującą ewolucję w obrębie jego religijnych poglądów oraz rozważyć jego powolne, jakoby nieśmiałe zbliżanie się ku Bogu osobowemu. Również należałoby pamiętać o tym, co on sam mówi na temat idei Boga: „Moją ideę Boga formułuje głębokie uczuciowe przekonanie obecności Rozumnej Mocy objawiającej się w niepojętym świecie. Moja religia opiera się na pokornym podziwieniu nieograniczonego Wyższego Ducha”.<sup>40</sup>

### **Zakończenie**

1. W trudzie odkrywania i odczytywania racjonalnej struktury kosmosu jesteśmy podobni – sądzi Einstein – do nieporadnego dziecka prowadzonego

za rękę przez dorosłego opiekuna. Myśl ta zostaje dopełniona w soborowym nauczaniu Kościoła: „kto pokornie i wytrwale usiłuje zbadać tajniki rzeczy, prowadzony jest niejako, choć nieświadomie, ręką Boga, który wszystko utrzymując, sprawia, że rzeczy są tym, czym są”.<sup>41</sup>

2. Einstein urzeczony racjonalnością bytu, nie pyta o ostateczne źródło jej pochodzenia. Nie szuka ostatecznego jej uzasadnienia, gdyż to jemu, jako matematykowi, nie jest potrzebne. Zafascynowany matematycznością przyrody, poprzestaje na samym stwierdzeniu jej istnienia, i to mu wystarcza. Uszczęśliwiony poczuciem tajemnicy, obecnej w każdej religii, sztuce i nauce, mówi wprost: „Mnie (osobie specyficznie religijnej) wystarcza dziwić się wszystkim tym tajemnicom i próbować jedynie ogarnąć umysłem czysty obraz wzniosłej struktury wszystkiego, co istnieje”.<sup>42</sup> Podobnie ma się sprawa w matematyce, która nie dowodzi wszystkim swoich twierdzeń cofając się w nieskończoność. Wychodzi z aksjomatów przyjętych w punkcie wyjścia bez dowodu i następnie dedukuje z nich inne twierdzenia (teorematy), przydatne w nauce i życiu.

3. Jeżeli uznać za słuszne twierdzenie Schelera, że fenomen religijny zaczyna się dopiero tam, gdzie występuje Bóg osobowy, to kosmiczne przeżycie religijne Einsteina nie jest wcale religią lub – w najlepszym przypadku – jest religią w znaczeniu szerszym.

4. Einsteinowska religia kosmiczna jest emocjonalno-psychicznym przeżyciem tajemnicy wyrażającym się w wierze w racjonalną strukturę świata. Elementami tego przeżycia są: a) fascynujące, ludzkie poczucie jedności z Universum, b) uczucie podziwu i czci oraz c) iluminacja. Geniusze, choć uszczęśliwieni wizją racjonalności świata, którym jako wybrańcom spośród ludzi dane są takie przeżycia, napotykają na trudności w przekazie ich treści. Potrafią ująć werbalnie jedynie ich treść zewnętrzną. Natomiast istotny element takiego przeżycia, którym jest uczucie radosnej harmonii i porządku w świecie, nie jest przekazywalne, nie jest intersubiektywnie komunikatywne. Czymże więc jest takie przeżycie? Czy jest ono dowodem naszego zjednoczenia z Bogiem? czy może z Kosmosem? Czy jest to obecność Boga? czy też jest ono dotknięciem Transcendencji? Ciąg pytań można by wydłużać. Wydaje się jednak, iż w podsumowaniu tych rozważań należy stwierdzić: Einstein nie od razu i nie bez trudności akceptuje Boga osobowego, ale pozostaje najczęściej otwarty na transcendencję. Czy to otwarcie jest specyficznym wyrazem wiary w Boga, czy może drogą prowadzącą do Niego – oto jest pytanie.<sup>43</sup> J. Maritain znajduje na nie zadowalającą nas odpowiedź: „Einstein należał do kategorii uczonych liberalnych [...] Jak jednak wykazały ostatnie badania, z biegiem lat w miarę refleksji doszedł on do przekonania, że

bez istnienia tego Boga osobowego, o którym najpierw wątpił, niemożliwy byłby sposób, w jaki natura skłania się ku rozumowemu uzasadnieniu zjawisk dokonywanemu przez naukę. Był daleki od ateizmu, »przeciwnie, wierzył w Boga osobowego«, jak to powiedział w wywiadzie w roku 1950”.<sup>44</sup> Oczywiście, takie przekonanie nie oznaczało bynajmniej, jakoby istnienie Boga było wnioskiem naukowym lub przyjętą przez naukę zasadą wyjaśniania, ale oznaczało, że istnienie Boga stanowi konkluzję osiągniętą na drodze myślenia filozoficznego w odniesieniu do samej możliwości istnienia nauki. Sprawą najbardziej niepojętą jest to, że kosmos daje się intelektowi ludzkiemu pojąć i racjonalnie go interpretować – sądził twórca teorii względności. Znanne jest również jego powiedzenie: „Bóg nie gra w kości”, czyli „przyroda nie jest rezultatem rzutu kośćmi”. Już samo sformułowanie tego wyrażenia domyślnie postuluje istnienie boskiego Rozumu osobowego, który rządzi całym światem.<sup>45</sup>

5. Einsteina najczęstsze milczenie w kwestii istnienia Boga osobowego, bazujące na zarzucie antropomorfizmu, można wyeliminować poprzez właściwe odczytanie i dowartościowanie zasadniczych tez, którymi dysponuje filozofia zorientowana teistycznie. Chodzi tutaj o następujące twierdzenia:

a) Naturalnym światłem ludzkiego rozumu poznajemy Boga tylko pośrednio: „ bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5).

b) W argumentacji za istnieniem Boga odwołujemy się zasadniczo do prawa przyczynowości sprawczej i zasady racji dostatecznej.

c) Niezbędne okazuje się zastosowanie w problematyce teodycealnej teorii o złożoności bytu z istoty i istnienia oraz o transcendentalności i analogiczności pojęcia bytu.

d) Ograniczeniom podlega nasz język, i takim językiem orzekamy o Bogu, który stał się Człowiekiem. Określone granice stosowalności posiada również nasz dyskurs rozumowy.

e) „Bóg przewyższa wszelkie stworzenia. Trzeba zatem nieustannie oczyszczać nasz język z tego, co ograniczone, obrazowe i niedoskonałe, by nie pomieszać »niewypowiedzialnego, niepojętego, niewidzialnego i nieuchwytnego« Boga z naszymi ludzkimi sposobami wyrażania. Słowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga. Mówiąc w ten sposób o Bogu, nasz język ujawnia wprawdzie swój ludzki charakter, ale w istocie odnosi się do samego Boga, chociaż nie może Go wyrazić w jego nieskończonej prostocie. Trzeba bowiem pamiętać, że »gdy wskazujemy na podobieństwo między Stwórcą i stworzeniem, to zawsze niepodobieństwo

między nimi jest jeszcze większe«, i że »mówiąc o Bogu, nie możemy określić, kim On jest, ale wyłącznie kim nie jest i jakie miejsce zajmują inne byty w stosunku do Niego«<sup>46</sup>

6. Zastanawiające jest to, że autorytet twórcy teorii względności, a szczególnie jego religijne poglądy wywarły znaczący wpływ na współczesną, i to nie tylko protestancką, teologię. Echa jego poglądów znajdujemy u P. Tillicha, jego katolickiego kontynuatora F. Chapeya czy anglikańskiego biskupa J.A.T. Robinsona – autora książki pt. *Spór o uczciwość wobec Boga*. I tak „Einsteinowskie zaangażowanie się bez reszty w naukę [...] jest szczególnym przypadkiem wiary Tillicha, religijnego fenomenu Chapeya, czy wiary w Boga Robinsona”<sup>47</sup>

7. Twórca teorii względności nie przeciwstawia porządku nauki porządkowi religii. Dostrzega ich charakter komplementarny. Tęsknota za prawdą, zrozumieniem świata, pokora umysłu wobec ogromu myśli wcielonej w kosmos, cześć dla racjonalności przyrody – genetycznie wywodzą się z religii. Stosunek nauki do religii Einstein wyraża następująco: nauka bez religii jest chroma, a religia bez nauki – ślepa.<sup>48</sup>

8. Cechami charakterystycznymi geniuszu Einsteina są: a) dobrowolna twórcza samotność,<sup>49</sup> b) głęboka pokora wobec tajemnicy świata, c) wytrwałość w pracy naukowej przez wiele lat przy jednym problemie, w powracaniu do niego ciągle od nowa.<sup>50</sup>

9. Z racji 100-lecia urodzin Einsteina, podczas uroczystej sesji w Papiejskiej Akademii Nauk w Rzymie (10 XI 1979), papież Jan Paweł II wyraził Einsteinowi „hołd za wybitny wkład w postęp nauki, tzn. w poznanie prawdy zawartej w tajemnicy wszechświata”.<sup>51</sup> Ta myśl filozoficzna jest obecna w nauczaniu Ojca Świętego. Zawarta jest między innymi w encyklice *Fides et ratio*, w której czytamy: „Przedstawiciele nauk przyrodniczych są w pełni świadomi tego, że »poszukiwanie prawdy nigdy się nie kończy, zawsze odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, ku pytaniom otwierającym dostęp do Tajemnicy«” (n. 106).

#### PRZYPISY

\* Jest to odtworzona prelekcja, którą wygłosiłem na posiedzeniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku dnia 23 maja 1995 r.

<sup>1</sup> A. Einstein, *Zapiski autobiograficzne*, Kraków 1996, s. 11.

<sup>2</sup> Zob. S. Mazierski, *Einstein Albert*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 760-762.

<sup>3</sup> Zob. L. Infeld, *Szkice z przeszłości*, Warszawa 1964, s. 68.

<sup>4</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 285.

<sup>5</sup> Zob. M. Heller, *Einstein i teologowie*, w: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1985, s. 114-115.

- <sup>6</sup> Cyt. za: J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985, s. 189-190.
- <sup>7</sup> M. Heller, *Kosmiczna religia Alberta Einsteina*, w: M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 1986, s. 117.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 116.
- <sup>9</sup> A. Einstein, *Zapiski autobiograficzne*, dz. cyt., s. 11-12.
- <sup>10</sup> M. Heller, *Kosmiczna religia Alberta Einsteina*, art. cyt., s. 113.
- <sup>11</sup> Tamże.
- <sup>12</sup> A. Einstein, *Moje Credo*, w: M. White, J. Gribbin, *Einstein. Życie nauką*, Warszawa 1995, s. 301.
- <sup>13</sup> Tamże.
- <sup>14</sup> M. Heller, *Kosmiczna religia Alberta Einsteina*, art. cyt., s. 117.
- <sup>15</sup> A. Einstein, *Moje Credo*, poz. cyt., s. 302.
- <sup>16</sup> Cyt. za: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, dz. cyt., s. 123.
- <sup>17</sup> M. Heller, *Kosmiczna religia Alberta Einsteina*, art. cyt., s. 115.
- <sup>18</sup> M. Heller, *Einstein i teologowie*, art. cyt., s. 116
- <sup>19</sup> Tamże, s. 116-117.
- <sup>20</sup> Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 167-168.
- <sup>21</sup> Tamże, s. 135, 168.
- <sup>22</sup> Tamże, s. 165.
- <sup>23</sup> Tamże, s. 163.
- <sup>24</sup> Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 107.
- <sup>25</sup> J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 59-61.
- <sup>26</sup> Tamże, s. 60.
- <sup>27</sup> Tamże, s. 61.
- <sup>28</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1970, s. 88.
- <sup>29</sup> Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1981, s. 369.
- <sup>30</sup> A. Einstein, *Moje Credo*, poz. cyt., s. 301; zob. L. Infeld, *Albert Einstein. Jego dzieło i rola w nauce*, Warszawa 1956, s. 182.
- <sup>31</sup> Zob. S. Knap, *Albert Einstein – uczony*, „Homo Dei” 48(1979), s. 308-311.
- <sup>32</sup> M. Heller, *Kosmiczna religia Alberta Einsteina*, art. cyt., s. 117.
- <sup>33</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 174.
- <sup>34</sup> S. Kamiński, *Zagadnienie Absolutu w filozofii scjentyistycznej*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 116.
- <sup>35</sup> Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1987, s. 360-362.
- <sup>36</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 174.
- <sup>37</sup> Zob. *Słownik filozofów*, t. 1, Warszawa 1966, s. 182.
- <sup>38</sup> Dyskusja Einsteina z Tagore – M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, dz. cyt., s. 124.
- <sup>39</sup> A. Einstein, *Moje Credo*, poz. cyt., s. 301.
- <sup>40</sup> Cyt. za: L. Barnett, *The Universe and Mr. Einsteine*, 1962, s. 101-111.
- <sup>41</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 881.
- <sup>42</sup> A. Einstein, *Moje Credo*, poz. cyt., s. 302.
- <sup>43</sup> Zob. S. Lem, *Iluminacja i mózg*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 19(13 V).
- <sup>44</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 174; zob. K. Schauder, *Weltbild und Religion bei Albert Einstein*, „Frankfurter Hefte” 1959, czerwiec, s. 426.
- <sup>45</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 174, 175, 185.
- <sup>46</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 42 i 43, s. 25.
- <sup>47</sup> M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, dz. cyt., s. 118.
- <sup>48</sup> M. Heller, *Einstein i teologowie*, art. cyt., s. 116.
- <sup>49</sup> A. Einstein, *Moje Credo*, poz. cyt., s. 302; L. Infeld, *Albert Einstein*, dz. cyt., s. 182.
- <sup>50</sup> L. Infeld, *Albert Einstein*, dz. cyt., s. 162.
- <sup>51</sup> S. Mazierski, *Einstein Albert*, poz. cyt., kol. 762.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

## FILOZOFICZNA PODSTAWA PROBLEMATYKI WOLNOŚCI JANA PAWŁA II

„Trzeba się uczyć być prawdziwie wolnym,  
ażeby nasza wolność nie stawała się własną niewolą.”

(Jan Paweł II)

Jan Paweł II zatroskany o współczesny świat i sytuację żyjącego w nim człowieka, w swoim nauczaniu apostoelskim wiele miejsca poświęca problematyce ludzkiej wolności. Nieustrudzenie, z ogromnym zaangażowaniem Ojciec Święty przypomina o prawie każdego człowieka do wolności, uczy odróżniać rzeczywistą (prawdziwą) wolność od pozornych (fałszywych) wolności, podkreśla nierozzerwalny związek wolności i prawdy (zwłaszcza pełnej prawdy o człowieku), cierpliwie przypomina o obowiązku realizacji wolności w służbie podstawowych wartości ogólnoludzkich i norm moralnych, ciągle uzasadnia, że wolność wymaga respektowania podmiotowości człowieka w życiu społecznym, odważnie domaga się wolności w zakresie sumienia i religii, kultury, zrzeszania się, życia politycznego, wreszcie ukazuje poważne zagrożenia wolności we współczesnym świecie i apeluje o budowanie „kultury wolności”.<sup>1</sup>

Szczególnie ważna wydaje się papieska refleksja nad wolnością zawarta w encyklice *Veritatis splendor*. To w niej Jan Paweł II zamieścił wielokrotnie powtarzaną swoim słuchaczom definicję wolności, która z pewnością jest jakimś echem wcześniejszych jego filozoficznych rozważań. Wolność jest „darem z siebie w służbie Bogu i braciom”, albo „wolność urzeczywistnia się przez miłość, to znaczy przez dar z siebie”.<sup>2</sup> Najwspanialszą zaś realizacją wolności i autentycznym objawieniem jej sensu pozostaje śmierć Chrystusa na krzyżu. „Jezus jest zatem żywą i osobową syntezą doskonałej wolności w całkowitym posłuszeństwie woli Ojca. Jego ukrzyżowane ciało to pełne objawienie nierozzerwalnej więzi między wolnością a prawdą, zaś Jego powstanie z martwych to najwyższe świadectwo płodności i zbawczej mocy wolności przeżywanej w prawdzie”.<sup>3</sup>

Można zasadnie sądzić, że wypracowana wcześniej przez Karola Wojtyłę filozoficzna koncepcja wolności nie tylko odciska swoje znamię na obecnym papieskim nauczaniu, ale nawet je warunkuje, stanowiąc dla niego podstawę. Dlatego w tym artykule zwrócimy uwagę na te istotne elementy filozoficznej koncepcji wolności Karola Wojtyły, które stały się fundamentem apostołskiego przesłania w poruszanych dzisiaj przez Ojca Świętego problemach wolności.

## 1. Filozoficzna koncepcja wolności Karola Wojtyły

Swoją koncepcję wolności Karol Wojtyła rozwinął przede wszystkim w studium antropologicznym *Osoba i czyn*.<sup>4</sup> W innych zaś swoich tekstach będzie rozwijał zawarte tam myśli. Prawie całe dzieło *Osoba i czyn* Karol Wojtyła poświęcił opisowi doświadczenia wolności. Według niego, fakt wolnego działania znajduje swoje zrozumienie na tle eksplikacji doświadczenia człowieka, a szczególnie doświadczenia moralnego. Wolność w tym doświadczeniu ujawnia się jako fundamentalna właściwość osoby ludzkiej, a także jako cecha osobowego działania: „Czyn ujawnia osobę”.<sup>5</sup> Osobowe działanie człowieka charakteryzuje się tym właśnie, że można mu przypisać wartość moralną. Wolność ujawnia się więc w spełnianiu czynu. Analizując wolne spełnianie ludzkiego czynu, Karol Wojtyła wyróżnił dwa rodzaje wolności: wolność w znaczeniu podstawowym i wolność w znaczeniu rozwiniętym.<sup>6</sup>

### 1.1. Wolność w znaczeniu podstawowym

Płaszczyzną, na której doświadcza się ludzkiej wolności, jest – według K. Wojtyły – czyn (działanie), którego człowiek – jako „ja” – jest świadomym i wolnym sprawcą. Trzeba tu dodać, że autor dzieła *Osoba i czyn* odróżnia „czyn” (działanie) od tzw. „uczynnienia” (dziania się). Czyn można określić formułami: „ja działam” („człowiek działa”). Uczynnienie zaś to: „coś się we mnie dzieje” („coś się dzieje w człowieku”).<sup>7</sup>

W przeżyciu czynu kryje się zawsze przeżycie sprawczości oraz wolność. Tę właściwą osobie ludzkiej sprawczość K. Wojtyła nazywa „samostanowieniem”. Analizując jego teksty (nie zawsze jednoznacznie definiujące samostanowienie), można je określić jako szczególną osobową sprawczość, która tym się różni od sprawczości pozasobowej, że zawiera w sobie moment wolności.<sup>8</sup>

Samostanowienie realizuje się szczególnie na płaszczyźnie moralnej i decyduje o tym, kim staje się człowiek. Podobnie jak czyn ludzki może być moralnie dobry lub zły, tak też i sam podmiot działający staje się poprzez działania moralnie dobrym lub złym.<sup>9</sup> Poprzez samostanowienie człowiek jest



nie tylko sprawcą swoich czynów, ale poprzez nie zarazem staje się twórcą samego siebie jako człowieka (własnego „ja”). To samostanowienie naprowadza na odkrycie wolności, bo właśnie w nim samym zawiera się moment wolności.<sup>10</sup>

Wolność tkwi u korzenia sprawczości. Wolność ta najwłaściwiej uwidacznia się w przeżyciu, które można określić: „mogę – nie muszę”. Między owym „mogę” a „nie muszę” kształtuje się ludzkie „chcę”, które jest aktem ludzkiej woli. Moment samostanowienia zachodzi w człowieku poprzez rozliczne akty jego woli, jako władzy specyficznie ludzkiej. Nie utożsamia się jednak z tymi aktami, gdyż jest właściwością samej osoby. Wojtyła stwierdza: „samostanowienie stanowi istotę wolności człowieka”.<sup>11</sup> To samostanowienie jako właściwość osoby ludzkiej to właśnie wolność w znaczeniu podstawowym.

Karol Wojtyła, analizując dalej samostanowienie, odkrywa jego złożoną strukturę. Oto aktualne samostanowienie zakłada bardziej pierwotne elementy strukturalne osoby, które nazywa „samoposiadaniem” i „samopanowaniem”.<sup>12</sup> Warunkiem bowiem rzeczywistego stanowienia o sobie jest to, że człowiek sam siebie posiada, oraz to, że sam sobie panuje. Samoposiadanie i samopanowanie umożliwiają i warunkują rozwój człowieka. Tylko wtedy człowiek może się rozwijać, kiedy sam siebie posiada i sam sobie panuje, czyli sam siebie tworzy i spełnia się jako byt osobowy. Wolność w znaczeniu podstawowym, a więc rozumiana jako samostanowienie, ukazuje autonomię bytu ludzkiego jako podmiotu, osoby, odróżnionego od świata rzeczy, przedmiotów.

Trzeba jednak mocno podkreślić, że nie każdy sposób wykorzystania wolności jako samostanowienia prowadzi do spełnienia się człowieka jako osoby. Nie każde dobro i nie każdy sposób jego osiągnięcia odpowiada ludzkiej osobie. Tu właśnie dotykamy momentu prawdy i jej znaczenia dla prawidłowego samostanowienia ludzkiej osoby. Kiedy przedmiotem czynu jest dobro prawdziwe, wówczas czyn ludzki jest moralnie dobry. Kiedy przedmiotem czynu jest dobro nieprawdziwe, wówczas czyn ludzki staje się moralnie zły. Człowiek wybierając dobro nieprawdziwe, używa swojej wolności (można się zastanawiać, czy takie użycie wolności zasługuje jeszcze na nazwę wolności – może raczej jest to akt samozniewolenia, „ucieczki od wolności”) przeciwko samemu sobie. Człowiek powinien realizować dobro prawdziwe, które jest konstytutywne dla jego osoby, wtedy bowiem dochodzi do samospełnienia się jako osoby.<sup>13</sup> Ten moment ścisłego związania wolności i prawdy będzie szczególnie eksponowany w nauczaniu Jana Pawła II.

## **1.2. Wolność w znaczeniu rozwiniętym**

Obok wolności w znaczeniu podstawowym (utożsamionej z samostanowieniem jako właściwością osoby) Wojtyła mówi także o wolności w zna-

czeniu rozwiniętym, rozumianej jako właściwość woli człowieka (duchowej władzy pożądawczej), poprzez którą osoba ludzka realizuje swoje samostanowienie.<sup>14</sup> Autor *Osoby i czynu* ukazuje tutaj mechanizm spełniania się wolności. Działanie woli zostaje odniesione do konkretnych przedmiotów, dóbr, wartości, wobec których wola również objawia swą wolność (wolność w wyborze).

Wolność w znaczeniu rozwiniętym ujawnia się przede wszystkim w rozstrzygnięciu i w wyborze. „Gdy czegoś po prostu tylko chcę, jak i wówczas, gdy wybieram, czyli chcę w wyniku pewnego procesu motywującego – zawsze w owym chceniu zawiera się rozstrzygnięcie jako moment istotny i konstytutywny”.<sup>15</sup> Ten wymiar wolności ukazuje niezależność woli od przedmiotu chcenia, odpowiedni dystans osoby ludzkiej wobec otaczających ją przedmiotów.

Jeśli natomiast ma miejsce faktyczne zaangażowanie się woli w określone działanie, to następuje ono na zasadzie poznania wartości przedmiotu jako dobra, które zostaje wybrane.<sup>16</sup> Tym bowiem, co szczególnie charakteryzuje wolność w znaczeniu rozwiniętym, jest zdolność wyboru wartości w oparciu o prawdę o przedmiocie. „Istotną racją wyboru oraz samej zdolności wybierania nie może być nic innego, jak swoiste odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną”.<sup>17</sup> Stwierdzenie to uzasadnia zależność i współdziałanie intelektu jako władzy poznawczej człowieka, której domeną jest prawda, oraz woli jako władzy pożądawczej, która dokonuje wyboru dobra. Stąd w tekstach Karola Wojtyły znajdują się sformułowania: wolność ludzka to „wolność do przedmiotów – wartości” oraz wolność to „samozależność od prawdy”.<sup>18</sup>

Doświadczalną postacią zależności wolności ludzkiej od prawdy jest ludzkie sumienie określające prawdziwe dobro w czynie, a zwłaszcza powinność moralna i związana z nią odpowiedzialność za czyny. Zależność od prawdy wyznacza granice ludzkiej wolności, a raczej określa granice ludzkiej autonomii, właściwej ludzkiej osobie. Tak więc można powiedzieć, że „osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samozależność, w której zawiera się zależność od prawdy”.<sup>19</sup> Wolność właściwie użyta powinna służyć prawidłowym wyborom moralnym (zawsze dobra), aby właśnie dzięki nim osoba ludzka mogła się spełniać jako osoba. Wojtyła, idąc po tej linii, jeszcze dokładniej precyzuje cel wolności, gdy stwierdza, że „wolność jest dla miłości, przez nią bowiem najbardziej człowiek uczestniczy w dobru [...] Człowiek pragnie miłości bardziej niż wolności – wolność jest środkiem, a miłość celem”.<sup>20</sup>

Tak w bardzo skondensowanym zarysie przedstawia się filozoficzna koncepcja wolności jako fundamentalnej właściwości osoby ludzkiej, odczytana z tekstów K. Wojtyły, analizujących doświadczenie człowieka, a w szczególności jego wolne działanie. Tak rozumiana wolność nie jest sama dla siebie celem, ale środkiem, dzięki któremu człowiek – osoba ludzka staje się i wypełnia swoją osobową potencjalność, tworzy swoje własne i niepowtarzalne osobowe rysy.

## **2. Wpływ filozoficznej koncepcji wolności Karola Wojtyły na problematykę wolności Jana Pawła II**

Wypracowana przez Karola Wojtyłę filozoficzna koncepcja wolności ma swoje wielorakie i fundamentalne zastosowania w dzisiejszym nauczaniu papieskim. Z bogatej, wieloaspektowej problematyki wolności obecnej w nauczaniu apostolskim Jana Pawła II zwróćmy uwagę na dwa wybrane, szczególnie dziś ważne zagadnienia, fundamentalnie zarysowane już w jego filozoficznej koncepcji wolności. Są to: problem odróżnienia prawdziwej wolności człowieka od pozornej oraz negacja liberalistycznego pojęcia wolności.

### **2.1. Wolność pozorna a wolność prawdziwa**

Jan Paweł II dostrzega wiele współczesnych koncepcji wolności pozornych, będących zagrożeniem dla prawdziwej wolności człowieka. Ojciec Święty przestrzega wszystkich zwłaszcza przed nadmierną fascynacją i uleganiem rzekomo niczym nieograniczonej, absolutnej wolności. Taka wolność, którą niekiedy proponuje się człowiekowi poprzez odrzucenie wszelkich wartości i autorytetów moralnych, religijnych, wszelkiego prawa, jest tylko wolnością pozorną. Taka wolność faktycznie jest niczym innym, jak tylko przystosowaniem się do wielorakiego zniewolenia człowieka: do niewoli zmysłów, instynktów, do przymusu sytuacji, do przymusu informacji różnymi środkami przekazu, do przymusu obiegowych schematów myślenia, wartościowania, postępowania, w których zagłusza się podstawowe pytanie: czy takie postępowanie jest dobre czy złe, godne lub niegodne?<sup>21</sup>

Czym jest prawdziwa wolność? Jan Paweł II już w swojej filozoficznej koncepcji (jak to widzieliśmy wyżej) mówi o wolności człowieka jako naturalnym wyposażeniu jego osobowego bytu. Ta prawdziwa wolność to wewnętrzna autonomia człowieka, wyrażająca się w tym, co Karol Wojtyła w swoim dziele *Osoba i czyn* nazwał doświadczeniem samostanowienia, uwarunkowanym samoposiadaniem i samopanowaniem.<sup>22</sup> Autentyczna wolność człowieka jest wolnością wewnętrzną, którą osiąga się przez wysiłek moral-

ny. Wolność prawdziwa, tkwiąc we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej, jest niejako w niej zakodowana. Jan Paweł II podkreśla, że wolność jest równocześnie tym, co pozwala na wyróżnienia człowieka jako osoby ludzkiej spośród innych stworzeń. „W akcie wolności człowiek spełnia się jako osoba. Dzięki wolności posiada on zdolność kierowania swoim życiem i może otwierać się na dobro, stając się coraz bardziej człowiekiem. Wolność ludzka jest wolnością rzeczywistą, jest sposobem istnienia człowieka jako osoby. Nie jest to jednak wolność absolutna, lecz ograniczona. Ma rozpoznawalne przez człowieka granice. Jest to wolność istoty stworzonej, a więc wolność dana, którą trzeba przyjąć niczym kiełkującą dopiero roślinę i troszczyć się odpowiedzialnie o jej wzrost. Stanowi konstytutywny składnik owego wizerunku istoty stworzonej, który leży u podstaw godności osoby [...] Posiada swe źródło i fundament w Jezusie Chrystusie, który jest prawdziwym wyzwolicielem człowieka [...], to On objawił, że wolność urzeczywistnia się przez miłość, to znaczy przez dar z siebie w służbie Bogu i braciom”.<sup>23</sup>

## 2.2. Negacja liberalistycznego pojęcia wolności

Współczesny liberalizm szczególnie mocno akcentuje potrzebę wolności. Żąda jednak takiej wolności, która odrzuca wszelką zależność, nawet podstawową (bytową) zależność człowieka od Boga. Dzisiejszy, liberalistycznie nastawiony świat, krytyczny wobec wszystkiego, całkowicie otwarty na tzw. ducha czasu, zapatrzony w nieustanny postęp i poszerzający się obszar wolności – absolutyzuje swoją wolność tak dalece, że zatracą wszelki horyzont prawdy o sobie. Następuje wtedy przerwanie organicznego związku między wolnością a prawdą. Ten właśnie związek przypomina dziś zdecydowanie Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, gdy mówi o podporządkowaniu wolności prawdzie i jej urzeczywistnianiu w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy.<sup>24</sup>

Wolność w ideologii liberalizmu jest traktowana jako wartość najwyższa, absolutna. Geneza tak pojętej wolności wywodzi się z filozofii Oświecenia, gdzie rozum i wolność były ideami centralnymi. Dlatego zarówno twórcy liberalizmu, jak i jego współcześni przedstawiciele, właśnie w wolności widzą nie tylko niezbywalny atrybut człowieka, ale nawet najbardziej istotny element jego osobowości. Wolność to istota człowieczeństwa, to również dobro najwyższe. Wszystko inne jest wtórne i powinno być podporządkowane respektowaniu wolności.

W liberalistycznej koncepcji wolność jest celem samym w sobie, dlatego nie mogą jej naruszać: ani ekonomia, ani polityka, ani wychowanie, nawet religia. Taka wolność staje się jednak czymś absolutnym, egocentrycznym

i faktycznie zagrażającym samemu człowiekowi, jego prawdziwemu dobru. Jan Paweł II nazywa ją „złudnym przekonaniem” człowieka, który sądzi „że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i na własnych siłach. Wielkość człowieka nigdy nie urzeczywistni się w ten sposób. Stanie się to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek postanowi zakorzenić się w prawdzie, budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie prawdy będzie mógł w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz swoje powołanie do miłowania i poznania Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie samego siebie”.<sup>25</sup>

W liberalizmie rozumienie wolności zostało po prostu przyjęte jako pewnego rodzaju dowolność. W tak pojętej wolności, wybieram i czynię to, co mi przynosi doraźną korzyść lub sprawia doraźną przyjemność, nie zwracając uwagi na prawdziwe dobro moje i innych osób.<sup>26</sup> W ten sposób dokonano się zdeprecjonowanie roli prawdy obiektywnej na korzyść prawdy, której twórcą jest sam człowiek, aż do odmówienia prawdzie jakiegokolwiek znaczenia czy wprost przypisania prawdzie znaczenia negatywnego (prawda ogranicza człowieka).<sup>27</sup>

Można więc za Janem Pawłem II powiedzieć, że ostatecznie liberalistyczne koncepcje wolności są tylko pozornym wyzwoleniem człowieka. „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem mamie giną”.<sup>28</sup> Ojciec Święty ostrzega również, że odrzucenie przez liberalizm fundamentalnej relacji między wolnością a prawdą faktycznie sprawia, że wolność taka staje się zagrożeniem dla samego człowieka. Taka bowiem wolność bez prawdy, postawiona jako najwyższa wartość i cel życia człowieka, przeradza się w swawolę, anarchię i skrajny indywidualizm. Prowadzi to do deformacji życia osobowego człowieka, a w dalszej konsekwencji stanowi także zagrożenie życia społecznego.<sup>29</sup>

\* \* \*

W akcie wolności człowiek spełnia się jako osoba. Dzięki bowiem wolności posiada on zdolność kierowania swoim życiem i może otwierać się na dobro, stając się coraz bardziej człowiekiem. Wolność jest więc miarą godności i wielkości człowieka. Będą wolnością rzeczywistą, nie jest ona absolutna, ale ograniczona. Wolność jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się „w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy”. Oderwana od prawdy i dobra, wolność staje się zagrożeniem dla człowieka, jego bytu osobowego.

Takie ujęcie problematyki wolności człowieka przez Jana Pawła II jest niewątpliwie oparte w swych zasadniczych zrębach na jego wcześniejszej, filozoficznej koncepcji wolności. Wprawdzie, jak wiemy, po wyborze na Stolicę Piotrową w nauczaniu papieskim dotyczącym zagadnień wolności pojawiają się nowe wątki, głównie teologiczne, to jednak jego fundamenty znajdują się w filozofii wolności Karola Wojtyły. Jest ona szczególnie ważna w jego antropologii filozoficznej i etyce. „Znaczenie, jakie przypisywał Karol Wojtyła swej koncepcji wolności, nie było przesadne: naprawdę stanowi ona oryginalny i godny uwagi jego wkład w dorobek współczesnej filozofii [...] proponowane przezeń ujęcie wolności pomaga zrozumieć sedno współczesnego kryzysu cywilizacji”.<sup>30</sup>

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. *List Ojca Świętego na V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej* (Lublin 20-25.08.1996), „Przegląd Uniwersytecki” 1996, nr 5, s. 3.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 87.

<sup>3</sup> Tamże

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

<sup>5</sup> Tamże, s. 112.

<sup>6</sup> Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 184-188.

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 109-120.

<sup>8</sup> Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki filozoficzne”, 24(1976), z. 2, s. 14.

<sup>9</sup> Por. tenże, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 104.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 105.

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 426.

<sup>12</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 110-111.

<sup>13</sup> Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 221.

<sup>14</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 129-134.

<sup>15</sup> Tamże, s. 132.

<sup>16</sup> Tamże, s. 134.

<sup>17</sup> Tamże, s. 143.

<sup>18</sup> Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, dz. cyt., s. 200.

<sup>19</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 161.

<sup>20</sup> Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 120.

<sup>21</sup> Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 35-36.

<sup>22</sup> Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 110-111.

<sup>23</sup> *List Ojca Świętego na V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej...*, poz. cyt., s. 3.

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 34-35.

<sup>25</sup> Tenże, *Fides et ratio*, nr 107.

<sup>26</sup> Por. tenże, *Veritatis splendor*, nr 32; *Fides et ratio*, nr 98.

<sup>27</sup> Por. *List Ojca Świętego na V Światowy Kongres...*, poz. cyt., s. 3.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 90.

<sup>29</sup> Por. *List Ojca Świętego na V Światowy Kongres...*, poz. cyt., s. 3.

<sup>30</sup> A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie. Referat wygłoszony na V Światowym Kongresie Filozoficznym*, „Przegląd Uniwersytecki” 1997, nr 3(47), s. 12.

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

## PEDAGOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA MŁODZIEŻY

### Rozważania pastoralne

W pedagogii chrześcijańskiej należy uwzględnić podstawową strukturę postawy religijnej,<sup>1</sup> na którą składają się następujące czynniki: 1) poznawczo-przekonaniowy, 2) emocjonalno-dążeńiowy, 3) behawioralny.<sup>2</sup> Integralność postawy człowieka wierzącego domaga się natomiast uwzględnienia jego osobowości religijnej i działania sił nadprzyrodzonych (łaski), a także całokształtu jego doświadczeń życiowych, które są uwarunkowane kategoryzacją społeczną, środowiskiem życia rodzinnego, relacjami międzyludzkimi, interpersonalnymi formami bycia w grupie.

#### 1. Istota i proces wychowania

W ogólnym pojęciu „wychowanie jest zawsze społecznie uznanym systemem działania pokoleń starszych na dorastające celem pokierowania ich wszechstronnym rozwojem dla przygotowania według określonego ideału nowego człowieka do przyszłego życia”.<sup>3</sup> Można również uściślić definicję wychowania i stwierdzić, że jest to „świadomie organizowana działalność społeczna, oparta na stosunku wychowawczym między wychowankiem a wychowawcą, której celem jest wywoływanie zamierzonych zmian w osobowości wychowanka. Zmiany te obejmują zarówno stronę poznawczo-instrumentalną, związaną z poznaniem rzeczywistości i umiejętnością oddziaływania na nią, jak i stronę emocjonalno-motywacyjną, która polega na kształtowaniu stosunku człowieka do świata i ludzi, jego przekonań i postaw, układu wartości i celu życia”.<sup>4</sup>

Wyraźnego podkreślenia domaga się odniesienie procesu wychowawczego do wychowanka. W istocie swojej wychowanie znaczy bowiem tyle, co „doskonalenie samego siebie”, gdyż szansa na osiągnięcie efektów wychowania istnieje jedynie wtedy, gdy dana osoba pozwoli się wychowywać, czego nie da się wymusić.<sup>5</sup> Można więc powiedzieć, że sam proces, jak również owoce wychowania, uwarunkowane są przez trzy czynniki: 1) świadome

i celowe oddziaływanie osób i instytucji odpowiedzialnych za wychowanie (np. rodziców, nauczycieli, katechetów, rodziny, szkoły, organizacji religijnych, społeczno-politycznych, kulturalnych); 2) systemu wychowania równoległego, a przede wszystkim odpowiednio zorganizowanej działalności środków masowego oddziaływania; 3) wysiłków samej jednostki nad kształtowaniem własnej osobowości.<sup>6</sup>

Ramowa definicja wychowania prowadzi do wyszczególnienia wychowania religijnego i chrześcijańskiego. W wychowaniu religijnym wyraźnie zaznacza się proces kształtowania osobowości człowieka w celu przygotowania go do udziału w życiu społecznym ogólnie pojętym. Jednak istotą tej pedagogii jest wprowadzenie jednostki do udziału w życiu grupy religijnej, której wymiary nadprzyrodzone wynikają z ukierunkowania na Byt Transcendentny. Wychowanie religijne ma też kształtować motywacje religijne i społeczno-filozoficzne, służące pomocą człowiekowi w nawiązaniu relacji z Bogiem. Uwzględniając różnice między religią i wiarą, można określić wychowanie religijne jako proces uwrażliwiania człowieka na rzeczywistość, która znajduje się poza nim i nadaje jego życiu sens. Treścią życia człowieka są doświadczenia ludzkie, dlatego w pedagogii religijnej należy udostępnić dziecku najważniejsze z nich, jak na przykład: doświadczenie miłości, zaufania, przebaczenia.<sup>7</sup>

Wychowanie religijne staje się w powyższym znaczeniu istotnym przygotowaniem do wychowania chrześcijańskiego, które „zdaża nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej [...], lecz ma na względzie przede wszystkim to, aby ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary. Niechaj uczą się chwalić Boga Ojca w duchu i w prawdzie (por. J 4, 23), zwłaszcza w kulcie liturgicznym; niechaj zaprawiają się w prowadzeniu własnego życia wedle nowego człowieka w sprawiedliwości i świętości prawdy (Ef 4, 22-24); w ten sposób niech się stają ludźmi doskonałymi na miarę wieku pełności Chrystusowej (por Ef 4, 13) i przyczyniają się do wzrostu Ciała Mistycznego. Ponadto świadomi swego powołania niech się przyzwyczajają dawać świadectwo nadziei, która w nich jest (por. 1P 3, 15), jako też pomagać w chrześcijańskim kształtowaniu świata, dzięki któremu wartości naturalne włączone do pełnego rozumienia człowieka odkupionego przez Chrystusa przyczynią się do dobra całej ludzkości” (DWCH 2).

Z określenia istoty wychowania chrześcijańskiego wynikają ważne pytania, dotyczące konkretnych sytuacji życiowych: co może zrobić wychowawca dla wychowanka, a co musi odkryć sam wychowanek, wykorzystując naturalne uwarunkowania i nadprzyrodzone dary i charyzmaty? Wiążą się



z tym pytania szczegółowe, uwzględniające elementy rozwoju: Jaki udział ma w wychowaniu wychowawca, a jaki wychowanek? W jakim stopniu proces wychowania zależny jest od czynników zewnętrznych, wewnętrznych i osobowościowych? Odpowiedzi na te pytania mogą pójść w czterech kierunkach i doprowadzić do wyodrębnienia trzech modeli wychowania: 1) wychowania, w którym przewagę mają czynniki zewnętrzne (uwarunkowania społeczno-kulturowe); 2) wychowania, w którym najważniejsze są czynniki wewnętrzne (biologiczne); 3) wychowania, w którym decydującą rolę spełniają czynniki osobowościowe;<sup>8</sup> 4) wychowania, w którym najistotniejsze są czynniki duchowe.

W pedagogii chrześcijańskiej, obok czynników rozwoju, należy jednak przede wszystkim uwzględnić punkt centralny postawy człowieka wierzącego, czyli spotkanie człowieka z Bogiem i pełną, osobową odpowiedź, jaką człowiek daje Bogu.<sup>9</sup> Ta odpowiedź decyduje o aspekcie personalnym i egzystencjalnym wiary chrześcijańskiej, określonej jako przyjęcie osobowego Boga, który udziela się ludziom w Jezusie Chrystusie (KO 2). Trzeba to jeszcze uściślić, zaznaczając, że „tylko prawdziwa wiara w Jezusa, wiara Nowego Testamentu i Kościoła zakłada, iż uwierzyliśmy już w Boga”.<sup>10</sup> Istnieje również aspekt wolitywny i intelektualny wiary chrześcijańskiej, który związany jest z ofiarowaniem siebie Bogu przez człowieka, jako odpowiedź na Objawienie (KO 5). W tym znaczeniu wiara może być nieustannie ubogacana zarówno w wymiarze kształtowania świadomej dojrzałości wewnętrznej treści i transcendentnego znaczenia, jak również pogłębiania jej wyrazu osobowego. Ponieważ jednak w wierze chrześcijańskiej akt wiary i treść wiary są ze sobą powiązane i nawzajem się warunkują, należy podkreślić w wychowaniu chrześcijańskim znaczenie integralnego rozwoju całości życia chrześcijańskiego. W pedagogii chrześcijańskiej szczególnie mocno akcentuje się, że jej celem jest przekazywanie wartości i kształtowanie postaw.

Ważnym elementem wychowania jest poszerzanie wiedzy, czyli nauczanie, w którym powinno się uwzględnić zdobycze nauk humanistycznych.<sup>11</sup> W nauczaniu prawd wiary na pierwszym miejscu jest „objawienie Boże jako samoodśłanianie i samoudzielanie się Boga ludzkości – Jezus Chrystus, będący głównym podmiotem, przedmiotem i metodą przekazu oraz Kościół w sensie sakramentalnego środowiska rozwoju wiary”.<sup>12</sup> Można zatem stwierdzić, że czynnikiem decydującym o dojrzałości wiary chrześcijanina i o jego identyfikacji z religią i Kościołem jest wiara całościowo uznana za podstawę życia w Jezusie Chrystusie.<sup>13</sup>

Wychowanie do życia chrześcijańskiego obejmuje więc starania o indywidualne zbawienie i zdobywanie cnót dla osobistej doskonałości, ale rów-

nocześnie przygotowuje chrześcijanina do działania w Kościele i w świecie. Dzięki wychowaniu chrześcijańskiemu członek Kościoła jest przygotowany do podejmowania osobistych decyzji życiowych i ich oceny, ale także jest przysposobiony do dokonywania wyborów dla dobra całej ludzkości i ich właściwego osądu. Te uzdolnienia decydują dopiero o integralnym wychowaniu do życia chrześcijańskiego.<sup>14</sup>

## **2. Kategoria społeczna – młodzież**

Jakkolwiek dość naturalnym jest podział życia człowieka na etapy wyznaczone przez przemijający czas (dzieciństwo, okres młodzieńczy, wiek dojrzały, czas starości), to jednak bardzo długo to rozróżnienie nie znajdowało odniesienia w kategoryzowaniu pod tym względem społeczeństwa. Właściwie można stwierdzić, że do czasów współczesnych jedyną, strukturalnie wyodrębnioną „instytucją” społeczną, był człowiek dorosły, a więc taki, który mógł być podmiotem praw i obowiązków, przy założeniu, że podstawowym obowiązkiem społecznym była praca, a jedynym prawem było zachowanie społecznie pojętej tożsamości określonej przynależnością społeczną. Jest to oczywiście daleko posunięte uproszczenie, gdyż społeczeństwo i wszystkie jego instytucje i mechanizmy są tak stare, jak rodzaj ludzki. Podobnie rzecz się ma z instytucją wychowania określającą relacje między dorosłymi a dziećmi i młodzieżą – zazwyczaj było ono rozumiane jako celowe i planowane oddziaływanie wychowawcy na wychowanka.

Duże znaczenie dla nowego spojrzenia na proces wychowania miała zmiana w sposobie ujmowania okresu młodzieńczego w rozwoju człowieka. Dawniej, w społeczeństwie typu statycznego, wiek młodzieńczy był traktowany jako okres przejściowy w życiu i rozwoju społecznym człowieka. Współcześnie w naukach pedagogicznych pojawiła się nowa tendencja w podejściu do tego okresu. Ludzi młodych traktuje się jako specyficzną grupę, złożoną z jednostek, które wywierają konkretny i realny wpływ na życie społeczno-kulturowe. W ten sposób dokonała się istotna zmiana w określeniu miejsca młodych ludzi w społeczeństwie. Młodzież jest nie tylko świadkiem przemian w życiu społeczeństwa, do którego należy, ale jest też jednym z głównych twórców tych przemian.<sup>15</sup>

## **3. Rodzina**

Obok opisu człowieka jako „istoty społecznej” coraz większego znaczenia nabiera sposób pojmowania człowieka jako „osoby rodzinnej”. Za podstawę trzeba tutaj przyjąć „naturę rodzinną” człowieka i jego powołanie do życia rodzinnego. Bóg wybrał rodzinę jako „miejsce” realizowania

swych stwórczo-zbawczych planów wobec człowieka, „miejsce” życia w pełni ludzkiego, bo mającego udział w życiu samego Boga.<sup>16</sup>

Rodzina, będąca fenomenem życia społecznego, pozostaje również „miejscem” kształtowania osobowości człowieka, jego wychowania (personalizacji) i socjalizacji.<sup>17</sup> Poglądy świeckich pedagogów i psychologów, katechetów i duszpasterzy są zgodne co do znaczenia rodziny w wychowaniu człowieka, gdyż jest ona dla niego pierwszą naturalną grupą wychowawczą.<sup>18</sup>

Badania socjologiczne mogą tylko potwierdzać znany powszechnie fakt, że rodzina jest najważniejszą sprawą dla większości ludzi żyjących w Polsce. W hierarchii wartości nadających sens życiu dominują wartości „rodzinne”. Silna wewnętrznie i szczęśliwa rodzina jest dla młodzieży przede wszystkim fundamentem i gwarancją harmonijnego rozwoju osobowego i podstawą tzw. „małej stabilizacji”. W pojęciu szczęścia rodzinnego należy również zauważyć istotne elementy społeczne i poważne zobowiązania moralne.<sup>19</sup>

W badaniach potwierdza się także hipoteza, że ogólnie określone postawy światopoglądowe rodziców mają zasadniczy wpływ na kształtowanie postaw religijno-moralnych dzieci i młodzieży. Z analiz socjologicznych wynika, że im bardziej zaznacza się zbieżność postaw światopoglądowych między rodzicami i dziećmi, tym pozytywniej jest oceniana i przeżywana własna rodzina przez te ostatnie. Oznacza to, że brak konsensusu w rodzinie w sprawach ważnych światopoglądowo ma znaczący negatywny wpływ na samoświadomość jej członków, zaburza poczucie bezpieczeństwa, podrywa zaufanie społeczne i obniża gotowość do podejmowania odpowiedzialności. Natomiast zgodność i homogeniczność światopoglądowa rodziny wzmacniają społeczne szanse sukcesu i pozytywnie kształtują struktury osobowości jej członków. Badania potwierdzają także hipotezę, że podstawą stabilności i wysokiej jakości partnerstwa w rodzinie jest konsens w sprawach religijnych.<sup>20</sup>

W społeczeństwie uprzemysłowionym, zurbanizowanym, zsekularyzowanym, pluralistycznym pod względem społecznym, strukturalnym i kulturowym wychowanie młodego pokolenia w rodzinie napotyka na coraz większe trudności. Poza tym zmieniają się nie tylko warunki zewnętrzne funkcjonowania rodziny, ale zmienia się także sama rodzina. Coraz bardziej traci na znaczeniu element instytucjonalny, regulujący do tej pory dynamikę życia rodziny. Przemiany społeczno-polityczne, kulturowe, gospodarcze odkryły również słabość, a często brak religijnych motywacji w funkcjonowaniu rodziny. Przyczyną takiego stanu rzeczy był dotychczasowy związek rodziny-instytucji z Kościołem-strukturą, co w efekcie uniemożliwiało wykształcenie przyna-

leżności rodziny do Kościoła-wspólnoty i brak autentycznie religijnej atmosfery w rodzinie.<sup>21</sup>

Tymczasem w społeczeństwie pluralistycznym proces uświadamiania religijnego przebiega w warunkach tzw. rynku światopoglądowego, na którym konkurują ze sobą różne systemy wartości. Socjalizacja religijna pozostaje jednak domeną mikrospołeczności, jaką jest rodzina. Wyraźnie zaznacza się natomiast ewolucja przekazu wiary od typu społeczno-kulturowego do typu pedagogiczno-misyjnego.<sup>22</sup> W kontekście tego ważnego zadania rodziny może niepokoić brak ducha ofiary i wyrzeczenia. Mało jest takich rodziców, którzy angażują się w ratowanie swych zagrożonych rozpadem, nie-normalnych rodzin, a też niewielu takich, którzy poświęcaliby realizację własnych ambicji dla dobra dzieci i młodzieży.

Pomimo wszystkich przemian w życiu społecznym, rodzina nie utraciła swojego podstawowego celu – nadal jest instytucją wychowawczą i środowiskiem, w którym kształtuje się nowe pokolenie. Życie rodzinne jest procesem, którego istotę stanowi spotkanie dwu pokoleń. Rodzice, w procesie wychowania wspartego socjalizacją (społeczną, kulturową, religijną), przekazują dzieciom swoje doświadczenia, uczą wartości i norm, kontrolują zachowania młodego pokolenia, stosując przy tym różne narzędzia (np. słowa, gesty) i różne metody (np. nagrody, kary). Celem takiego wychowania jest ukształtowanie jednostki o zwartej i uporządkowanej osobowości, a także pozytywnym stosunku do podstawowych wartości (chrześcijańskich, prawa naturalnego – wartości ogólnoludzkich).<sup>23</sup>

Na proces wychowania mają również wpływ szeroko pojęte warunki społeczno-kulturowe.<sup>24</sup> Skutki ich oddziaływania można zauważyć w postawach, zachowaniach, działaniach, preferowanych wartościach i wzorcach młodego pokolenia, które są wynikiem przeżyć i doświadczeń z kręgów pozarodzinnych.<sup>25</sup> Warunki społeczno-kulturowe oddziałują także na postawy rodziców, co w konsekwencji pozwala wykryć w postawach religijnych, etyczno-moralnych, społeczno-politycznych, ekonomicznych elementy wspólne dla obydwu pokoleń, które świadczą o ciągłości tradycji rodzinnej, jak również i te, które dzielą pokolenia starszych i młodszych.<sup>26</sup> Jan Paweł II widzi tutaj wielkie zadanie dla działalności duszpasterskiej Kościoła, która „winna być progresywna także w sensie pójścia za rodziną i towarzyszenia jej krok w krok na różnych etapach jej formacji i rozwoju” (FC 65).

#### **4. Relacja: młodzież – dorośli**

Niektóre problemy młodzieży są wynikiem, a często odzwierciedleniem problemów środowiska, w którym żyją. Jednym z nich jest brak akceptacji

i naruszanie godności osobistej młodych ludzi zarówno przez rówieśników, jak i osoby dorosłe: rodziców, wychowawców, a nawet duszpasterzy. Może to prowadzić do lęków, wycofywania się z życia społecznego, ale często reakcją na to jest agresja (na zewnątrz – złość, gniew, wściekłość, nawet nienawiść, lub do wewnątrz – samounicestwienie).<sup>27</sup>

Młodzi ludzie mają poważne problemy, w rozwiązaniu których potrzebują pomocy ludzi dorosłych. Wiele z tych problemów ma podłoże emocjonalno-uczuciowe, dlatego nie wystarczają do ich rozwiązania sposoby sprawdzone w świecie ludzi dorosłych, którzy wiele trudnych spraw potrafią sobie wytłumaczyć. Działania agresywne i impulsywne, niekontrolowane gwałtowne reakcje nie odkrywają prawdziwego oblicza młodego człowieka – często ci najbardziej agresywni są takimi dlatego, że po prostu są odrzućeni, niekochani, poniżani. Agresja ma bowiem swoje źródło w poczuciu niższości, lęku i bezradności młodych ludzi.

W pokoleniu nie tylko młodych ludzi coraz wyraźniej występuje doraźny cel życia, jakim jest przedłużanie okresu młodości, aby w tym czasie korzystać z wszystkich przysługujących z tego tytułu praw. Wydłuża się więc okres dorastania, a to oznacza, że młodzi ludzie dojrzały fizycznie i psychicznie pozwalają się traktować jak dzieci, których jedynym obowiązkiem jest przedłużone kształcenie się. Można również dopatrzeć się innego skutku konfrontacji młodzieży ze światem dorosłych. Postawa lęku, zniechęcenia młodzieży może bowiem być wynikiem braku dojrzałości w postępowaniu ludzi dorosłych, którzy chcą przedłużyć swój czas „bycia młodym”. Dorosli są przekonani, że młodzi ludzie znają sposoby na rozwiązywanie trudności wynikających z udziału w życiu społecznym i próbują przyjmować młodzieżowe wzorce postępowania. Młodzież natomiast szuka wzorców u dorosłych i w efekcie dochodzi do naśladowania wzajemnego.<sup>28</sup> Jednak z drugiej strony można się w tym dopatrywać również obrony swoich praw przez dorosłych, którzy odczuwają zagrożenie ze strony młodych, dynamicznych, dobrze wykształconych, ambitnych i bardzo często pozbawionych skrupułów młodych biznesmenów, artystów, prawników, lekarzy.<sup>29</sup>

## **5. Bycie we wspólnocie**

Cechą dojrzałej osobowości jest umiejętność bycia we wspólnocie, wchodzenia w bliskie relacje z innymi ludźmi, a to kształtuje się najpierw w rodzinie, w grupie rówieśniczej, szkole, a także poprzez działalność w różnych organizacjach młodzieżowych, zwłaszcza religijnych. Młodzi ludzie potrafią rozmawiać z rówieśnikami o swoich problemach, ale nie są w stanie ich rozwiązać. Potrzebne jest duszpasterstwo wspólnotowe.

Młody człowiek odczuwa silną potrzebę przynależności do wspólnoty (grupy). Różne formy alienacji (z siebie samego, spośród innych, od własnych korzeni, kultury itd.) prowadzą do zagubienia młodych ludzi, którzy „czują się sfrustrowani, wykorzeni, bezdomni, pozbawieni obrony i nadziei, bezradni, a przeto nie mający motywacji; samotni w domu, w szkole, przy pracy, w uniwersytecie, w mieście; zagubieni w anonimowości, izolacji, zepchnięci na margines, wyalienowani itd. Czują, że nigdzie nie przynależą, że są niezrozumiani, zdradzeni, uciśnieni, oszukani, wyobcowani, nic nie znaczący, nie słuchani, nie akceptowani, nie traktowani serio”.<sup>30</sup> Nic więc dziwnego, że młodzież pragnie spotkać się w zaprzyjaźnionych wspólnotach, w ewangelicznej i braterskiej atmosferze, chroniącej przed anonimowością życia w ich środowisku.<sup>31</sup>

Istnieje jednak grupa młodych ludzi, którzy unikają „bycia razem”, gdyż według nich poddanie się zasadom bycia w grupie zagraża ich wolności i autonomii.<sup>32</sup> To właśnie ta część młodzieży jest najbardziej narażona na wpływ patologicznych grup o charakterze przestępczym lub sekciarskim.

## 6. Szkoła

Widoczne oznaki paraliżu duszpasterstwa młodzieży, a także różnego rodzaju problemy z katechizacją w szkołach, przyczyniły się do wzrostu zainteresowania szkolnym środowiskiem młodzieżowym. Większość młodych ludzi nie ma ściślejszego kontaktu z parafią, ale także ze społecznością lokalną, z którą nie chcą się identyfikować. Szkoła, której cele wychowawcze stanowią tylko peryferyjną część realizowanych zadań dydaktycznych, nie tworzy środowiska, w którym młodzież mogłaby kształtować dojrzałą postawę etyczno-moralną, kulturową, społeczną.

Szkoły rządzą się swoimi prawami, pozostając na marginesie życia społeczności lokalnej i kościelnej. Tworzą swego rodzaju enklawę społeczno-kulturową, przez co nie uczestniczą w życiu społeczności, a tym samym nie nawiązują współpracy z organizacjami społecznymi, kulturalnymi i religijnymi. Stają się za to miejscem, gdzie – paradoksalnie – tkwi źródło, a także oparcie dla różnych patologii występujących w środowisku dzieci i młodzieży. Pierwszy kontakt z używkami, z subkulturą, z postawami agresywnymi rówieśników młodzi ludzie często przeżywają w szkole, doświadczając jednocześnie zarówno bezsilności osobistej, jak również obojętności nauczycieli i wychowawców wobec oddziaływania tych negatywnych zjawisk na ich osoby i życie.

Frustracja młodych ludzi pogłębia się również z tego powodu, że grono pedagogiczne pozostaje często bierne wobec osobistych problemów swoich

wychowanków. Istnieją szkoły katolickie, które opierają swoje cele wychowawcze na nauce Kościoła.<sup>33</sup> Jednak, jako szkoły wyznaniowe, kierują swoją propozycję przede wszystkim do środowisk związanych z życiem i działalnością Kościoła lokalnego.

## 7. Organizacje, grupy i stowarzyszenia

Ruchy, organizacje, stowarzyszenia religijne mają charakter eklezjalny, a ich celem jest odnowa Kościoła (poszukiwanie nowych struktur organizacyjnych zgodnych z duchem Soboru Watykańskiego II), przemiana członków Kościoła – duchownych i świeckich (nawrócenie, pogłębienie duchowości, dojrzałość etyczno-moralna, świadectwo wiary w życiu codziennym – indywidualnym i wspólnotowym). Wszelkim ruchom kościelnym zagraża jednak wielkie niebezpieczeństwo usztywnienia i formalizacji ich struktur. Najlepiej widać to na przykładzie duszpasterstwa młodzieży. Młodzi ludzie bardzo chętnie angażują się w działania duszpasterskie, ale jednocześnie stawiają duże wymagania duszpasterzom młodzieży.

Przede wszystkim chcą być wysłuchani, rozumiani i akceptowani. Ten pierwszy i najważniejszy cel pracy z młodzieżą przez wielu duszpasterzy jest traktowany ubocznie, jako etap przygotowujący do właściwego duszpasterstwa, a zatem przejściowy. Tymczasem to jest istota wszelkich kontaktów z młodzieżą: młodzi chcą o sobie mówić, pragną dialogu, oczekują akceptacji. Kto chce być nie tylko duszpasterzem, ale też wychowawcą młodzieży, musi młodych ludzi słuchać, rozumieć, akceptować. Szukanie rozwiązań dla problemów młodzieży, podawanie dobrych rad i recept nie powinno stawać się najistotniejszym celem w duszpasterstwie młodzieżowym, ani też najważniejszym jego działaniem. W perspektywie nowej ewangelizacji podstawowym celem duszpasterstwa młodzieży staje się dotarcie do potrzeb, przeżyć, doświadczeń, do osobowości młodych ludzi.

Nowa ewangelizacja chroni nauczanie Kościoła przed przeintelektualizowaniem treści głoszonej Prawdy Bożej, a także przed moralizatorstwem.<sup>34</sup> Nieumiejętność ujęcia i przekazu Prawdy Objawionej jest jednym z ważnych powodów odchodzenia młodych ludzi od Kościoła i przechodzenia do sekt.<sup>35</sup>

Dzięki nowej ewangelizacji w duszpasterstwie młodzieży zaczyna się dostrzegać i doceniać wartość wszelkich inicjatyw mających na celu współpracę z instytucjami świeckimi. Takie wspólne działanie (koageracja) Kościoła z instytucjami życia społeczno-kulturowo-ekonomicznego nie wymaga uzgadniania idei i ujednoczania celów ani też stosowania tych samych metod. Chodzi nade wszystko o otwarcie drogi do zawierania aliansów, dzięki którym będzie możliwe realizowanie konkretnych zadań wychowawczych, edu-

kacyjnych, kulturalnych, socjalnych. I tak na przykład organizacje kościelne mogą współpracować z opieką społeczną, domami dziecka, więzieniami, ośrodkami terapeutycznymi dla ludzi uzależnionych, przede wszystkim od narkotyków. Realizowanie takich wspólnych zadań ma charakter czasowy i wymierny, stąd ich celem jest harmonijna współpraca i dobre i skuteczne wykonanie wspólnie zaplanowanych działań.

Organizacje młodzieżowe i świeckie zachowują swoją autonomię w najszerszym tego słowa znaczeniu, ale jednocześnie są zdolne do podejmowania wspólnych zadań, u podstaw których jest prowadzenie nieustannego dialogu według zasady irenizmu, czyli najpierw uzgadniania pojęć, tez i teorii, a także języka, aby można się było porozumieć. Kolejnym krokiem jest poszukiwanie tego, co wspólne, aby można było podjąć wspólne działanie na rzecz upowszechniania wartości uniwersalnych, jak np.: zgody, pokoju, solidarności. Końcowym efektem współpracy będzie praktyczna realizacja konkretnie określonych wspólnych przedsięwzięć.

W tego rodzaju porozumieniu między organizacjami kościelnymi i świeckimi pomaga szeroko rozumiana inkulturacja wartości ewangelicznych w świecie. Dzięki nowej ewangelizacji można dostrzec ważny proces odchodzenia od ewangelizacji „od wewnątrz” na rzecz ewangelizacji „od zewnątrz”. Jej celem jest tworzenie nowej jakościowo kultury poprzez jej przemianę i uszlachetnienie w taki sposób, aby mogła być dla Kościoła lokalnego i powszechnego autentyczną i trwałą wartością. Nowa ewangelizacja sprawia, że jest to proces permanentny, domagający się odnowionego zaangażowania duszpasterstwa nie tylko w ramach struktur kościelnych, ale również podejmowania współpracy i wykonywanie wspólnych działań z organizacjami świeckimi.

\* \* \*

Z przemieniającego się (w wielkich bólach) świata słyhać coraz głośniejszy artykułowany wątpliwości: Ewangelii nie da się pogodzić z postępowaniem cywilizacyjnym, kulturowym, naukowym; Kościół hamuje rozwój demokracji i wolnego rynku, powstrzymuje nowoczesne przemiany obyczajowości; chrześcijaństwo (domyślnie – religia katolicka) jest przeciwne prawom człowieka i przemianom społecznym. Bardziej dogłębna analiza wrogich zachowań, skierowanych przeciwko Kościołowi, pokazuje, że ich źródłem jest na pierwszym miejscu pokolenie dorosłych, którzy uważają siebie za twórców najbardziej nowoczesnych i postępowych przemian świata. Niewiele miejsca w tym świecie jest zarezerwowanego dla dzieci i młodzieży. Walka o miejsce w świecie i „światowy status” zaczyna się od ataków na życie (nieustanna kampania przeciwko ograniczeniom „prawa” do aborcji, zwłaszcza z powo-



dów społecznych), dyskryminacja społeczności rozwijających się demograficznie (ostre podziały cywilizacyjne między krajami rozwiniętymi gospodarczo i rozwijającymi się), niechęć do dzielenia się „bogactwem”, które mogłoby służyć wychowaniu, kształceniu dzieci i młodzieży w państwach ubogich, to tylko niektóre przejawy wrogiej postawy „świata” wobec młodego pokolenia. Młodzi ludzie, pozbawieni opieki, okradani z czasu, który im się należy od najbliższych, nie wysłuchani, nie zrozumiani, opuszczeni, będą więc tworzyć świat własnych, niespełnionych potrzeb, świat, którego nie zrozumieją dorośli.

Ten czarny scenariusz nie zostanie jednak zrealizowany. Rzeczywistość zbawienia bowiem pokazuje, że nie ma bezpośredniego związku między „grzechami” dorosłych a „bezbronną czystością” młodych ludzi; w każdym człowieku jest „kod” osobowy, którego nie można zniszczyć, nawet najbardziej wysublimowanymi skutkami zła dziejącego się w świecie. Jest to podstawą optymistycznych wizji na przyszłość. Taki właśnie obraz „przyszłości z nadzieją” pokazuje Jan Paweł II: „Odpowiadając na miłość, którą jesteśmy odwiecznie umiłowani przez Ojca w Chrystusie [...] – sami uczymy się miłości. [...] Jest to zaś szczególnie ważne dla was, młodych. W was bowiem rozstrzyga się ów kształt miłości, jaką będzie miało całe wasze życie. [...] Życie małżeńskie, rodzinne, społeczne, patriotyczne – ale także: życie kapłańskie, zakonne, misyjne. Każde życie określa się i wartościuje poprzez wewnętrzny kształt miłości. Powiedz mi, jaka jest twoja miłość – a powiem ci, kim jesteś”.<sup>36</sup>

Na wychowanie młodego pokolenia trzeba więc patrzeć przez pryzmat nauki Chrystusowej i oprzeć je na miłości, która potrafi wierzyć, rozumieć, ufać, przebaczać, zapominać, uczyć się i uczyć innych, zmieniać na dobre to, co po ludzku niezmiennie. To właśnie zadanie „odmłodzenia świata” przez miłość można nazwać najogólniej nową ewangelizacją, która tak samo jest nowa dla młodych jak i dla starszych, nowa dla Kościoła i dla świata, nowa dla duszpasterstwa i dla „bycia w świecie”, nowa dla wychowania młodego pokolenia.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Postawę religijną można zdefiniować jako stałe ustosunkowanie się jednostki wobec nadprzyrodzoneści. Względna stałość postawy religijnej nie niweluje dynamizmu poszczególnych jej elementów: intelektualnego, emocjonalnego i dążeńiowo-zachowaniowego. – Zob. W. P r e ż y n a, *Intensywność postawy religijnej a osobowość*, Lublin 1973, s. 5-62.

<sup>2</sup> J. B a z y ł a k, *Rola homiletów w kształtowaniu postaw religijnych*, „Materiały Problematyczne” 9(1981), s. 104.

<sup>3</sup> S. K u n o w s k i, *Proces wychowawczego rozwoju człowieka*, w: *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, Warszawa 1980, s. 365 (*W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12).

<sup>4</sup> W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1992, s. 233; należy tutaj określić różnice między wychowaniem a socjalizacją: „Socjalizacja – to ta część całkowitego wpływu środowiska, która wprowadza jednostkę do udziału w życiu społecznym, uczy ją zachowania się według przyjętych wzorów, uczy ją rozumienia kultury, czyni ją zdolną do utrzymania się i wykonywania określonych ról społecznych.[...] Wychowanie – to intencjonalne kształtowanie osobowości dokonywane w ramach stosunku wychowawczego między wychowawcą a wychowankiem, według przyjętego w grupie ideału wychowawczego. [...] Wychowanie w przyjętym tu znaczeniu tego słowa obejmuje tylko tę część socjalizacji, która kształtuje cechy osobowości pożądane z punktu widzenia interesów grupy i ideałów kultury”. J. Szczępaniński, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 94; przyjmując rozróżnienie pojęć wychowania (personalizacji) i socjalizacji, to pierwsze oznacza wtedy dostosowanie sił społeczeństwa do osoby, a drugie dopasowanie się osoby do społeczeństwa. J. Mariński, *Socjalizacja-wychowanie*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, pod red. W. Piwońskiego, Warszawa 1993, s. 155-156.

<sup>5</sup> I. Verhacck, *Wychowywać, czyli wzbudzać poznanie własnego istnienia*, „Communio” (pol.) (ComP) 12(1992) 3, s. 22.

<sup>6</sup> W. Okoń, *Słownik pedagogiczny*, dz. cyt., s. 233; zob. definicję wychowania w: *Słownik psychologiczny*, Warszawa 1985, s. 347.

<sup>7</sup> Zob. R. Sauer, *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Znak” 32(1980), nr 8-9, s. 940n.

<sup>8</sup> K. Gorzelok, *Trzy modele wychowania. Przyczynek do typologii pedagogicznej*, w: *Wychowanie jako pomoc*, Warszawa 1992, s. 98 (*Dialogi pedagogiczne*, t. 2).

<sup>9</sup> K. Broekmöller, *Cywilizacja przemysłowa i religia*, Paryż 1974, s. 76.

<sup>10</sup> A. Léonard, *Podstawy i zasadność wiary*, w: *Podstawy wiary. Teologia*, Poznań 1991, s. 38 (*Kolekcja „Communio”*, t. 6).

<sup>11</sup> „Wychowanie przechodzące poprzez socjalizację w kierunku komunikacji koncentruje się na osobach, ich wzajemnych zależnościach, powiązaniach i wpływach. W nauczaniu modyfikowanym gruntownie przez uczenie i uczenie się zasadniczo chodzi o przekaz wartości religijnych, które zadamawiają się na trwałe i wydają owoce wiary, jeżeli w ich przekazie są uwzględnione zdobycze psychologii i dydaktyki”. – M. Majewski, *Przekaz wiary nowemu pokoleniu*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, pod red. Z. Marka, Kraków 1991, s. 56.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 132; zob. także H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1975, s. 18-19; E. Carter, *Być chrześcijaninem*, Warszawa 1974, s. 134.

<sup>14</sup> Por. J. Charytański, *Z Dobrą Nowiną w szkole*, Warszawa 1991, s. 57.

<sup>15</sup> G. Piana, *Młodzież wobec kryzysu wartości*, ComP 3(1983) 4, s. 11.

<sup>16</sup> Zob. S. Sikorski, *Rodzina jako źródło kształtowania człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” 12(1980), 10, s. 28.

<sup>17</sup> „Mimo nieraz wielu godzin pracy zawodowej, dokonywanej poza domem, życie człowieka ogniskuje się w rodzinie; z niej wychodzi, do niej wraca, w jej dzieje się wplata. Z małymi wyjątkami każdy z nas żyje w rodzinie i im więcej lat mija, tym bardziej zdaje sobie sprawę z tego, jak ważne są sprawy rodziny. Jak ważne jest to, jaka jest ta rodzina i jacy ludzie z niej wychodzą”. – W.B. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Kraków 1982, s. 7-9.

<sup>18</sup> G.D. Mitchell, *Sociology. The study of Social Systems*, Londyn 1966, s. 152.

<sup>19</sup> Zob. J. Mariński, *Postawy społeczno-moralne młodzieży płockiej*, Płock 1984, s. 118-128. „Mała stabilizacja” to inaczej kompleks wartości decydujących o sensie życia skupionych wokół szczęścia rodzinnego. Młodzież polska w czasie badań w 1973 r. wybierała wartości nadające sens ludzkiemu życiu według następującej hierarchii: szczęście rodzinne (59%), znalezienie własnego miejsca w społeczeństwie (49%), miłość i wielkie uczucie (47%), zdobycie ludzkiego zaufania (46%), praca (38%), przyzwoita pozycja materialna (27%),

wykształcenie (24%), pozostawienie po swoim życiu jakiegoś trwałego śladu (14%), głęboka wiara religijna (14%), zdobycie indywidualności i własnego oblicza (13%), dążenie do wybranego celu (12%), spokojne życie (12%), wiara w jakąś wielką ideę (7%), bogactwo wrażeń (4%). – K. Kiciński, J. Kurczewski, *Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków*, Warszawa 1977, s. 23.

<sup>20</sup> J. Mariński, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 74-75.

<sup>21</sup> J. Słomińska, *Wychowanie religijne w rodzinie. Typy postaw rodziców w zakresie wychowania religijnego*, Warszawa 1984, s. 15.

<sup>22</sup> F.X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i.Br. 1979, s. 184.

<sup>23</sup> W ujęciu starotestamentalnym głównym podmiotem wychowania był Bóg, a relacje wychowawcze między ojcem i synem wzmocniały związek ze Stwórcą (Pwt 8, 5; Prz 3, 11). Uwzględniając kontekst kultury Starego Testamentu należy wskazać na dwa aspekty wychowania: 1) Mądrość – jako cel wychowania; 2) Upomnienie – jako środek szczególnie uprzywilejowany. W wymiarze indywidualnym zadaniem nauczyciela było nauczenie wychowanka mądrości, zrozumienia i dyscypliny, dzięki którym będzie mógł osiągnąć pełnię życia. W wymiarze wspólnotowym duże znaczenie przypisywano wychowaniu rodzinnemu, w którym upatrywano możliwość formowania młodych jako pełnoprawnych członków Narodu Wybranego. W ujęciu nowotestamentowym główny akcent spoczywa na dojrzewaniu duchowym w perspektywie eschatologicznej. W procesie wychowania najważniejsze zadanie spoczywa na rodzinie, której Chrystus nadał walor świętości, tak aby rodzice i dzieci, okazując sobie wzajemną miłość, służyli Bogu. – M. Kaliński, *Duszpasterstwo młodzieży*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, pod red. R. Kamińskiego, Lublin 1998, s. 22-23.

<sup>24</sup> W dziedzinie wychowania pewne obowiązki i prawa przysługują również państwu. „Do jego zadań należy popieranie różnymi sposobami wychowania młodzieży, a mianowicie: ochrona obowiązków i praw rodziców oraz innych, którzy mają udział w wychowaniu, i dopomaganie im; przejmowanie wedle zasady pomocniczości wychowania w wypadku braku inicjatywy ze strony rodziców i innych społeczności, lecz z uwzględnieniem życzeń rodziców; ponadto zakładanie własnych szkół i instytucji, w miarę jak dobro wspólne tego wymaga” (DWCH 3).

<sup>25</sup> Na wpływ czynników społeczno-kulturowych na wychowanie zwrócono uwagę w I połowie XX wieku. W odróżnieniu od celowych działań wychowawczych nazywano to wychowaniem „nieświadomym i niesystematycznym” (J. Dewey). – Zob. L. Chamał, *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa 1963, s. 253; J. Chałasiński nazywa to wychowaniem „przez życie”. – Zob. Z. Tysocka, *Socjologia rodziny*, Warszawa 1974, s. 64.

<sup>26</sup> J. Mariński, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, dz. cyt., s. 74-75.

<sup>27</sup> Można określić cztery dominujące czynniki, charakteryzujące osoby myślące o samobójstwie: 1) Poczucie braku własnej wartości; 2) Brak zakorzenienia; 3) Zaniedbanie i samotność; 4) Poczucie niezrozumienia i niedoceny. – T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia wieku dorastania*, Warszawa 1994, s. 58.

<sup>28</sup> C. Diaz, *W obliczu zmieniających się modeli życia*, ComP 3(1983) 4, s. 6.

<sup>29</sup> Z ankiety przeprowadzonej wśród absolwentów podyplomowych studiów Master of Business Administration z zakresu zarządzania i marketingu wynika, że 80% nie przekroczyło 30 lat życia. Pomimo młodego wieku 12% należy do kadry średniego szczebla, co piąty ma samodzielne stanowisko i tyle samo należy do wyższej kadry zarządzającej. Bardzo ciekawe były ich opinie na temat znaczenia poszczególnych przedmiotów w procesie kształcenia. Jako najbardziej przydatne absolwenci najlepiej ocenili zajęcia z ekonomii, strategii menedżerskiej i zarządzania finansami. Natomiast jako „zajęcia zbędne” najczęściej wymieniali etykę w biznesie. Na tym przykładzie widać, jak daleko jest posunięty wpływ aktualnych trendów w gospodarce podlegającej transformacji, której skutki sięgają głęboko w przemiany społeczno-kulturowe, wpływając znacząco na formację młodych ludzi. – M. Tyde, *Machiavelli w biznesie?*, w: *Praca*, s. 1 (Bezpłatna wkładka do „Gazety Wyborczej” 1998, nr 7(143): 16 II.

<sup>30</sup> *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, w: *Nie wszyscy są jednego ducha*, Warszawa 1988, s. 18; cytat pochodzi z raportu bieżącego opartego na ok. 75 wypowiedziach i dokumentacji otrzymanej do 30 października '85 od regionalnych i krajowych Konferencji Episkopatów.

<sup>31</sup> M. K a l i n o w s k i, *Duszpasterstwo młodzieży*, art. cyt., s. 37; zob. J. M ü l l e r, *Pastoraltheologie: Ein Handbuch für Studium und Seelsorge*, Graz 1993, s. 93-94.

<sup>32</sup> Zob. S. I r l a, *Wybrane zagadnienia duszpasterstwa młodzieży*, w: *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro. Pierwsze kroki duszpasterza*, t. 3, Tarnów 1997, s. 311-312.

<sup>33</sup> Główne założenia doktryny kościelnej na temat szkoły znajdują się w następujących dokumentach: encyklika Piusa XI *O wychowaniu chrześcijańskim* (1929 r.); Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim (DWCH); Paweł VI, adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* (1975); Jan Paweł II, adhortacja apostołska *Catechesi tradendae* (1979); Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Szkoła katolicka* (1977), *Katolik świecki świadkiem wiary w Kościele* (1982), *Religijny wymiar wychowania w szkole katolickiej* (1988), *List do rodzin zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego prowadzących szkoły katolickie* (1996); Konferencja Episkopatu Polski: *Wytyczne Konferencji Episkopatu dla szkół katolickich w Polsce (X 1994)*.

<sup>34</sup> Współczesna nauka bardziej preferuje motywację niż argumentację. „Sprowadzając przekaz wiary do argumentacji, stawiamy ją w sytuacji słabości, zachwiania i potrzeby wsparcia. Tymczasem wiara sama z siebie jest wystarczająco bogata i pewna. Gdy zaś wysuwamy na czoło motywację, solidaryzujemy się z wierzącym, by w czasach sekularyzacji i laicyzacji osłabiających wiarę wesprzeć jego wierzenie. Motywacja jest procesem wydobywania najbardziej znaczących doświadczeń, otwierania dalekosiężnych perspektyw i podejmowania zdecydowanych działań. Ścierają się w niej różnorodne wartości, pragnące zająć centralne miejsce w podmiocie, ale też właśnie dzięki nim dokonywany przez osobę wybór istotnie rzutuje na konsekwencje stąd wypływające”. – M. M a j e w s k i, *Przekaz wiary nowemu pokoleniu*, art. cyt., s. 55; zob. M. S a l l e r, *Religionsdidaktik im Primarbereich*, München 1980, s. 42.

<sup>35</sup> Zob. S. S a r e ł o, *Antropologiczno-kulturowe źródła „atrakcyjności” sekt*, *Comp 11*(1991) 3, s. 106-108.

<sup>36</sup> *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia, dokumentacja*, Poznań-Warszawa 1979, s. 263.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYŁAS

### LEKCJA RELIGII W GIMNAZJUM WOBEC PROBLEMU SENSU ŻYCIA

Młodzież rozpoczynająca naukę w gimnazjum wchodzi nie tylko do nowego środowiska, lecz także doświadcza problemów związanych z sensem życia. Wiąże się to z procesem intensywnego rozwoju osobowości. Jednym z przejawów tego dojrzewania jest poszukiwanie sensu życia. Jego odkrywanie jest dla młodych ważnym elementem budowania własnej tożsamości i zachowania zdrowia nie tylko psychicznego, ale i fizycznego.<sup>1</sup> Indywidualne odnajdywanie odpowiedzi na temat sensu życia należy do istoty ludzkiej egzystencji.<sup>2</sup>

Niekiedy jego odkrywanie stanowi poważną trudność dla młodzieży. Stąd edukacja szkolna na poziomie gimnazjalnym powinna udzielać pomocy w odkrywaniu sensu życia. Człowiek bowiem i świat, w którym on żyje, ulegają ciągłym przemianom. Stąd edukacja ciągle na nowo staje przed zadaniem odczytywania sensu życia i kształcenia podmiotowych kompetencji w zakresie poszukiwania i odnajdywania sensu życia.<sup>3</sup> Jest to zadanie tym ważniejsze, że okres dorastania wiąże się z tendencjami samobójczymi. Dlatego ukazywanie sensu życia może być pomocą w przezwyciężaniu trudności rozwojowych. Wiele do zaoferowania ma w tym względzie także lekcja religii, ponieważ odwołuje się ona do religijnego ujmowania sensu życia.

Sens życia jest pojęciem zawierającym w sobie wiele znaczeń.<sup>4</sup> Zajmuje się nim filozofia, psychologia, socjologia i teologia. Najogólniej sensem życia jest realizacja uznanych przez siebie wartości. Są to wartości najważniejsze. Gdy człowiek realizuje uznane wartości, ma poczucie satysfakcji, spełnienia i radości. Jeśli realizacja tych wartości jest bardzo utrudniona lub niemożliwa, to pojawia się poczucie utraty sensu życia. Wiąże się ono z przeżywaniem kryzysu. W niektórych wypadkach to przeżywanie kryzysu może prowadzić nawet do samobójstwa. Jednak wielu młodych ludzi w społeczeństwach zachodnich, mimo że nie wierzy w Boga, nie ma poczucia utraty sensu życia. Osoby zaangażowane w jakąś działalność przekraczają same siebie

i odnajdują swoją tożsamość w czymś, co je przerasta. Przeżywają one coś, co można by określić jako anonimowe doświadczenie religijne.<sup>5</sup>

### Sens życia w ujęciu religijnym

Religia bardzo wyraźnie pomaga człowiekowi odnaleźć sens życia. W ujęciu religijnym sens życiu nadaje wiara w Boga. Ona pomaga zrozumieć, że ostatecznym celem życia jest życie wieczne. Przez to daje ona człowiekowi ogromną perspektywę. Chrześcijaństwo pomaga ponadto zrozumieć, że człowiek ma wielką wartość, bo jest przedmiotem miłości Bożej. W wierze człowiek odkrywa, że jest powołany, aby nie tylko doświadczać miłości Bożej, lecz ją także realizować. Szczególnie mocno podkreślił to Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*. „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością” (RH 10). Wiara pozwala też człowiekowi odkryć, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Z tym łączy się wolność człowieka. Człowiek wolny, kierując się sumieniem, potrafi dążyć do dobra. Realizacja dobra, zwłaszcza istniejącego poza człowiekiem, daje poczucie sensu życia. Religijny sens życia ma znaczenie w wielu obszarach życia ludzkiego. Pomaga on głębiej widzieć sens doczesnych działań, przynosi nadzieje wobec doświadczenia śmierci oraz pomaga w budowaniu wspólnoty ludzkiej.<sup>6</sup>

Wiara w Boga nadaje sens ludzkiemu życiu i pomaga mu w realizacji naturalnego wymiaru człowieczeństwa. Życie wydaje się być tym bardziej sensowne, im miłość jest pełniejsza i ściślej związana z autentycznym dobrem. Człowiek dążąc do dóbr doczesnych, rozwija wartości materialne i duchowe oraz pogłębia kontakty z innymi. To zaspokaja jego potrzeby. Jednakże zaspokojone potrzeby rodzą nowe i w ten sposób człowiek jest w nieustannym dążeniu do celu. W zakresie wartości doczesnych szczególne znaczenie ma praca. Ona daje człowiekowi poczucie sensu i rozwija go. Można powiedzieć, że religijny sens życia zawiera w sobie przeżywanie sensu życia doczesnego. Wyraża się to w dążeniu do ważnych celów życiowych i w rozwoju własnej osobowości.<sup>7</sup>

Często sens życia ulega zachwianiu w perspektywie śmierci. Śmierć sprawia, że wszystkie cele i dążenia przestają istnieć. Dlatego dla wielu ludzi, zwłaszcza dla osób niewierzących, śmierć jest unicestwieniem sensu życia. Po co żyć, skoro kresem życia jest unicestwienie. Niewierzący nie znajdują na to pytanie odpowiedzi. Tymczasem wiara religijna przynosi człowiekowi nadzieję życia wiecznego. Ta nadzieja sprawia, że ludzie o religijności wewnętrznej nie tracą sensu życia w obliczu śmierci. Nie znaczy to jednak, że

osoby wierzące nie przeżywają wielu trudności w związku ze śmiercią. Wia-  
ra jednak pozwala te trudności przezwyciężyć i nawet w obliczu ciężkiej  
choroby, która zmierza do śmierci, przeżywać swoje życie sensownie.<sup>8</sup>

Człowiek dąży do swoich celów nie tyle w oderwaniu od innych, co  
w powiązaniu z innymi. Wspólnota, w której żyje człowiek, pozwala mu po-  
znać swoje cele i dążenia. Gdy człowiek współdziała w realizacji celów spo-  
łecznych, co wiąże się z przekraczaniem siebie, wkracza na wyższy etap  
rozwoju osobowego i rodzi się w nim poczucie sensu życia. Sens życia wy-  
maga zaangażowania się w sprawy drugiego człowieka i społeczeństwa, po-  
czucia odpowiedzialności za nie i wnoszenia wkładu na rzecz społeczeństwa.<sup>9</sup>  
To pozwala zrozumieć, że sens życia jest urzeczywistniany i odczuwany we  
wspólnocie. Ma on wymiar społeczny.<sup>10</sup>

### **Utrata poczucia sensu życia**

W ludzkim życiu dość częstym zjawiskiem jest utrata sensu życia. Poja-  
wia się ona w różnych okresach. Dość często dotyczy także młodzieży.<sup>11</sup>  
Utratę poczucia sensu życia łączy się najczęściej z brakiem znaczących war-  
tości dla ludzkiej egzystencji, z ich niedojrzałością czy też brakiem hierar-  
chizacji wartości. Jego powodem może być też podporządkowanie wyboru  
wartości realizacji jakiejś potrzeby lub też niemożliwość realizacji osobowego  
stylu życia.<sup>12</sup> Niektórzy psychologowie podkreślają, że życie jest nieustan-  
nym upartym dążeniem do celu. Tylko wtedy człowiek przeżywa je jako sen-  
sowne. Jednak osobowość człowieka w trakcie rozwoju się zmienia. Zmieniają  
się też wartości nadające sens życiu, inne muszą być na nowo zinterpreto-  
wane. Trzeba też realizować je w coraz bardziej dojrzały sposób. Taka sytu-  
acja wywołuje kryzys w życiu człowieka. Źródłem kryzysu może być także  
konieczność ciągłej czujności i ciągłego umacniania wartości.<sup>13</sup> W takiej  
sytuacji człowiek wymaga pomocy psychologicznej. W przeciwnym wypad-  
ku prowadzi to do prób samobójczych.

W badaniach przeprowadzonych przez Z. Płużek drugim co do częstości  
motywwem zamachów samobójczych młodzieży w Krakowie była utrata  
poczucia sensu życia. W pojęciu utraty sensu życia mieszczą się kryzysy świa-  
topoglądowe, zwątpienie, a także poczucie małej wartości czy też przypisy-  
wanie sobie wyłącznie ujemnych cech.<sup>14</sup> Problematyką samobójstw szeroko  
interesował się E. Ringel. Opisał on też syndrom presuicydalny. Decydują-  
cymi elementami tego syndromu są: zawężenie, agresja hamowana i autoagre-  
sja oraz fantazje samobójcze. W zakresie „zawężenia” jest element nazwany  
przez Ringela „zawężeniem świata wartości”. W tym zakresie wyróżnia on  
jeszcze: zmniejszenie poczucia własnej wartości, brak stosunku do wartości,

dewaluacja niektórych dziedzin życia i zwiększanie się wagi ocen subiektywnych, które przestają się pokrywać z powszechnie uznanymi wartościami.<sup>15</sup> Zmniejszenie poczucia wartości może być wynikiem zaburzeń stosunku rodzice – dziecko. Jeśli człowiek nie jest kochany, to rodzi się w nim poczucie małej wartości i maleje w nim wiara w siebie. Z kolei brak stosunku do wartości wywołany może zostać nadmiarem oferowanych dóbr. Czasem może być to spowodowane przez reklamę nadmiernie rozbudzającą pragnienie posiadania dóbr materialnych. Wtedy pojawia się nastawienie na materialną stronę życia. Prowadzi ono często do znudzenia nadmiarem tych dóbr. Ten stan objawia się brakiem aktywności życiowej. W takiej sytuacji samobójstwo może stanowić próbę wyrwania się z nudnej monotonii.<sup>16</sup> Zawężenie świata wartości może się także przejawiać przez zwiększanie znaczenia subiektywnych ocen, nie przystających do powszechnie uznawanych wartości. Wtedy taka osoba jest taktowana przez społeczeństwo jako odszczepieniec i jest izolowana albo nawet podlega silnej presji społecznej. Jest to więc forma izolacji, która może doprowadzić do samobójstwa.<sup>17</sup>

Zatem zarówno ukazywanie sensu życia, jak i znajomość przyczyn jego utraty jest ważna dla pracy katechetycznej z młodzieżą, a zwłaszcza z gimnazjalistami.

### **Odkrywanie sensu życia w dokumentach szkolnych**

Konieczność podejmowania problematyki sensu życia zauważają również dokumenty określające treści edukacyjne. Należy do nich „Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla sześcioletnich szkół podstawowych i gimnazjów”. Dokument ten podkreśla, że edukacja filozoficzna powinna pomagać młodzieży gimnazjalnej w znajdowaniu odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania dotyczące sensu ludzkiego życia.<sup>18</sup> Dokument podkreśla też, że jest to zadaniem szkoły. Takie samo zadanie przypisuje szkole nowa podstawa programowa zatwierdzona przez minister K. Łybacką.<sup>19</sup> Do tego nawiązują też treści edukacyjne z zakresu tej ścieżki edukacyjnej. Treść pierwszego bloku tematycznego z zakresu tej ścieżki podejmuje problem sensu życia. Ma on pomóc młodzieży w znalezieniu odpowiedzi na pytanie: „Jaki jest sens życia ludzkiego?”<sup>20</sup>

### **Sens życia w dokumentach katechetycznych Kościoła**

Również dokumenty katechetyczne Kościoła dostrzegają konieczność podejmowania problematyki sensu życia. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* podkreśla, że katecheza powinna udzielać odpowiedzi na temat sensu życia w świetle wiary. Podkreśla się, że jej zadaniem jest także



budzić pytania o sens życia.<sup>21</sup> Przez to katecheza może ułatwiać kreatywne podejście młodzieży do własnego życia. To zagadnienie ujmuje także „Program nauczania religii”. Treści związane z zagadnieniem sensu życia zostały zaplanowane najobszerniej w klasie pierwszej. Powinny się one znaleźć w pierwszym bloku tematycznym „Pytania egzystencjalne człowieka”.<sup>22</sup> Do problematyki sensu życia powraca się jeszcze w klasie trzeciej. Omawia się je już na znacznie głębszym poziomie. Młodzież ma odnaleźć sens życia w powiązaniu z problematyką życia społecznego. Najlepszym miejscem do realizacji tego zamiaru jest blok tematyczny „Nikt nie jest samotną wyspą”. To zagadnienie nie jest głównym problemem tego bloku, lecz łączy się z nim treściowo.<sup>23</sup>

### **Przedstawienie sensu życia w podręcznikach do „Edukacji filozoficznej”**

Analiza kilku podręczników do tej ścieżki edukacyjnej pozwala poznać, jak to zagadnienie jest przez nie przedstawiane. Przedmiotem analizy było ujęcie tego zagadnienia w trzech podręcznikach.<sup>24</sup> Należy zapytać, jak one ukazują sens życia?

Ukazywany on jest w różny sposób. W podręczniku autorstwa A. Jedy-nak i T. Walentowicza wprowadza się pojęcie sensu życia. Określa się go jako dążenie człowieka do wartości. Człowiek dążąc do wartości, przeżywa sens. Poczucie sensu życia pojawia się, gdy człowiek dąży do wielkich wartości, takich jak: dobro, prawda i piękno. Najpełniej przeżywa on sens, jak podkreślają to autorzy, gdy czyni dobro, poznaje prawdę lub tworzy piękno. Sens przeżywa też ten, kto chroni te wartości lub przekazuje je innym. To poczucie towarzyszy także tym – podkreślają dalej autorzy – którzy będąc odbiorcami doceniają te wartości.<sup>25</sup> Dalsze analizowanie problemu przez tych autorów pozwala im podkreślić, że szukanie sensu życia jest dla człowieka bardzo ważne i zarazem bardzo trudne w momencie cierpienia.<sup>26</sup>

Autor następnego podręcznika nie mówi o sensie życia. Skupia się w swoim wykładzie na problematyce szczęścia. We wstępie do tego działu podkreśla, że ważne jest pytanie: co czynić, jak wybierać, czego unikać, aby można było określić własne życie jako szczęśliwe. Autor zastanawia się nad tym, co jest zazwyczaj efektem sensownego życia. W trakcie wykładu ukazuje czytelnikowi różne filozoficzne stanowiska na temat szczęścia. Omawia etykę teocentryczną, personalizm, humanizm, etykę przyjemności i korzyści oraz etykę heroiczną. Po przedstawieniu różnych stanowisk zastanawia się, co je łączy i uwypukla elementy wspólne wszystkich stanowisk. Ukazuje to na przykładzie pytania: dlaczego człowiek nie powinien kraść. Zestawienie

zbieżności różnych stanowisk filozoficznych prowadzi do pogłębionego uzasadnienia nie tylko tej normy, ale ukazuje także pełniejszy obraz sensownego zachowania, będącego realizacją takiego dobra, jakim jest sprawiedliwość.<sup>27</sup> Podsuwa on też czytelnikowi zestaw lektur ułatwiających zgłębienie tego zagadnienia.

Ostatni z omawianych autorów (J. Gaarder *Świat Zofii*) mówi o sensie życia w kontekście filozofii XX wieku. W tym miejscu najmocniej eksponuje ujęcie egzystencjalizmu. Wiele uwagi poświęca egzystencjalizmowi Sartre'a. Ukazując, jak ujmuje ten problem Sartre, podkreśla, że człowiek nie spotyka z góry ustalonych wartości. Egzystencja stawia go ciągle przed koniecznością wyboru. Zmuszony jest coś ciągle wybierać. Przez to tworzy dopiero sens swojego życia. Zdaniem Sartre'a, egzystencja rodzi w człowieku trwogę. On czuje się obco w świecie. To pociąga za sobą uczucie rozpacz, nudy, obrzydzenia i absurdu. Wolność jest dla człowieka przekleństwem. Nie istnieją żadne odwieczne wartości czy normy, uważa Sartre, którymi moglibyśmy się kierować. Tym ważniejsze jest to, jakich wyborów dokonujemy. Jesteśmy odpowiedzialni za wszystko, co robimy. Nie możemy zrzucić z siebie odpowiedzialności. Ktoś, kto zrzuca odpowiedzialność za swoje czyny, staje się pozbawionym osobowości człowiekiem, ucieka w życiowe kłamstwo. Według Sartre'a byt nie ma wrodzonego sensu. Życie jednak powinno mieć sens i ten sens nadajemy mu sami przez własne wybory.<sup>28</sup>

### **Sens życia w podręcznikach katechetycznych do gimnazjum**

Przedmiotem analizy będą treści zawarte w przewodniku dla nauczyciela i podręczniku dla ucznia zawarte w zestawie podręczników przygotowanych pod redakcją D. Jackowiak i ks. Jana Szpeta dla gimnazjum oraz w podręczniku pod redakcją ks. Z. Marka *W drodze do Emaus*.

#### **A. Ujęcie sensu w podręczniku pod red. ks. J. Szpeta i D. Jackowiak**

W przewodniku metodycznym, jak i w podręczniku dla ucznia dla kasy pierwszej gimnazjum problematyka sensu życia nie jest podejmowana bezpośrednio w żadnej jednostce lekcyjnej. Natomiast pośrednio nawiązuje się do niej, gdy ukazuje wielkie wartości w życiu człowieka i chrześcijanina. Służyć temu może zwłaszcza pierwsza katecheza pt. „Najważniejsze pytania”. Jej celem jest przybliżyć uczniowi pytania, które nazywamy egzystencjalnymi, oraz nauczyć samodzielnie formułować takie pytania.<sup>29</sup> Następne katechezy mogą stać się okazją do podkreślenia, że realizacja wielkich wartości przez całe życie daje człowiekowi poczucie sensu życia. Podręcznik akcentuje tu prawdę, wolność i dobro oraz uświadamia, że chrześcijanie są ludźmi

powołanymi do realizacji prawdy i dobra.<sup>30</sup> Podręcznik dla ucznia wskazuje na postać św. Franciszka z Asyżu.<sup>31</sup> Okazją do wypuklenia tematyki sensu życia są też tematy związane z wolnością wyboru i problemem hierarchii wartości. Na tym etapie okazją do podkreślenia tego zagadnienia jest uwypuklenie w realizowanych tematach, że sens życia wiele osób odnajduje w miłości małżeńskiej i rodzinnej.<sup>32</sup> Zaś temat „Zagubiony skarb”, w którym ukazuje się, że przez nałogi i uzależnienia człowiek niszczy swoją wolność, może stanowić kanwę do uwzględnienia utraty sensu życia.<sup>33</sup> Jak zauważa ks. prof. C. Cekiera, u podstaw narkomanii leży często utrata poczucia sensu życia.<sup>34</sup>

W klasie drugiej gimnazjum występują także treści związane z problematyką sensu życia. Gdy człowiek przeżywa sens życia, to wówczas jest szczęśliwy. Stąd problematyka przeżywania szczęścia da się powiązać z problemem sensu życia. O przeżywaniu szczęścia mówi się w pierwszej części programu dla klasy drugiej. Akcentuje się, że pragnienie szczęścia jest przeżywane przez wszystkich ludzi. Poczucie szczęścia daje posiadanie podstawowych wartości, np. zdrowia.<sup>35</sup> Do nich można też zaliczyć posiadanie przyjaciół. Uczeń uczy się też odpowiedzialności za rozwój przyjaźni.<sup>36</sup> Dzięki katechezie może on także zrozumieć, że również realizacja dobra prowadzi do szczęścia.<sup>37</sup> Katecheza jest okazją do podkreślenia, że szczęście pojawia się, gdy człowiek posiada wewnętrzny pokój, czyli gdy jego sumienie jest spokojne, to znaczy nie jest ono obciążone złymi czynami.<sup>38</sup> Idąc dalej, podkreśla się także, że wiara w Boga jest źródłem szczęśliwego życia.<sup>39</sup>

W klasie trzeciej gimnazjum tematyka lekcji religii koncentruje się wokół wspólnoty. Wspólnota ukazywana jest z różnych stron. Najpierw charakteryzuje się naturalne elementy życia wspólnoty, takie jak znaczenie prawdy w życiu społecznym, podkreśla się wartość życia jako wartości podstawowej dla wspólnoty, a także znaczenie przeżywania miłości dla wspólnoty, wartość małżeństwa i rodziny dla wspólnoty, znaczenie dóbr materialnych dla życia wspólnego, znaczenie sprawiedliwości w tym wymiarze. Po tym przechodzi się do ukazania duchowego wymiaru wspólnoty. Tu uwypukla się znaczenie sakramentu bierzmowania dla budowania wspólnoty Kościoła. Na koniec zapoznaje się młodych z ważnymi momentami historii wspólnoty Kościoła.

Tu także nie ma jednostki dydaktycznej, która by wprost podejmowała zagadnienie sensu życia. Natomiast można odnaleźć treści, które łączą się z tą problematyką. Najmocniej ujawniają się one wtedy, gdy mówi się o znaczeniu dóbr materialnych dla wspólnoty. Dość bliskie tematyki sensu życia są treści zawarte w katechezie „Praca wyróżnia człowieka spośród reszty stworzeń”<sup>40</sup> oraz „Kto nie chce pracować, niech też nie je”.<sup>41</sup> Treści tych

katechez zmierzają do uwypuklenia społecznego sensu życia, a nade wszystko sensu pracy. W oparciu o tekst encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens* podkreśla się, że przez pracę człowiek nie tylko przekształca świat, ale i doskonali siebie. Zwraca się też uwagę na zbawczy sens pracy ludzkiej. Posługując się tekstem Konstytucji duszpasterskiej o Kościele, mówi się, że praca składana Bogu w ofierze łączy się z dziełem zbawczym Chrystusa (KDK 67).<sup>42</sup> W następnej lekcji podaje się motywy, które nadają sens pracy. Człowiek powinien pracować ze względu na rodzinę, na społeczeństwo, na naród, ale także ze względu na całą rodzinę ludzką, której jest członkiem (LE 16).<sup>43</sup> Praca jest najczęstszą drogą do posiadania dóbr. Posiadanie dóbr jest przedmiotem jednostki „Poszanowanie własności”.<sup>44</sup> Treść katechezy podkreśla, że własność prywatna daje „każdemu przestrzeń konieczną do autonomii osobistej i rodzinnej”.<sup>45</sup> Jednak w konkluzji katechezy podkreśla się, że posiadanie dóbr materialnych nie daje poczucia sensu życia. Dzieje się tak, bo przedmioty zajmują serce człowieka, ale nie mogą go wypełnić. Stąd samo posiadanie dóbr materialnych nie daje szczęścia, jako subiektywnego poczucia posiadania sensu życia.<sup>46</sup>

Podsumowując omówioną propozycję można stwierdzić, że nie ma tu jednostek tematycznych poświęconych w całości problemowi sensu życia. Są tam jednak treści, które stanowią podstawę przeżywania sensu życia. Do nich należą miłość, prawda, wspólnota, realizacja uznanej hierarchii wartości i praca. Niektóre jednostki metodyczne przekazują treści, które bardzo wyraźnie łączą się z sensem życia (np. problematyka szczęścia). Jednakże w realizacji katechezy wiele będzie zależeć od katechety. On musi dokonać diagnozy stanu świadomości młodzieży i w zależności od tego uwypuklać te treści, które młodzież bardzo absorbują. Uwypuklenie problematyki sensu życia będzie tam szczególnie istotne, gdzie młodzież przeżywa poczucie zagubienia, nudy, gdy sięga po narkotyki czy skłonna jest do innych uzależnień. Zapewne pożytecznym będzie także w następnym wydaniu tych materiałów poświęcenie choćby jednej jednostki problemowi sensu życia. Można ją umieścić w ostatnim roku nauczania gimnazjalnego, bo wtedy problem sensu życia może być jeszcze mocniej przeżywany.

## **B. Sens życia w podręczniku *W drodze do Emaus***

W tym podręczniku nie ma również oddzielnych jednostek omawiających zagadnienie sensu życia. Można znaleźć jednak wiele jednostek, które w zamysłu autorów mają wyraźny związek z tym problemem. Podkreśla to treść programu nauczania dla klasy pierwszej, drugiej i trzeciej. W układzie treści programu wskazuje się, że treść danej jednostki katechetycznej koreluje

z jakąś ścieżką edukacyjną lub innymi przedmiotami omawiającymi problem sensu życia. W tym podręczniku można też odnaleźć takie treści, które mają związek z sensem życia, choć autorzy programu tego nie podkreślają.

Treści łączące się z sensem życia podejmuje też podręcznik dla klasy I gimnazjum noszący tytuł *Jezus uczy i zbawia*. Zostało to w nim uwzględnione na poziomie planowania treści nauczania, jak też w podręczniku dla ucznia. Ten program ukazuje, że w wielu jednostkach planuje się nawiązać do treści ściśle związanych z sensem życia. Wskazuje się tu przede wszystkim wartości, do których uczeń powinien dążyć. Odkrywaniu sensu życia ma służyć uświadomienie, że katechizowany jest uczniem Jezusa (nr 3) i to zobowiązuje go do budowania właściwych relacji z ludźmi. Temu pomaga też uwrażliwienie na piękno, które Bóg umieścił w świecie przez siebie stworzonym (nr 4-6). Ten, kto odkrywa sens życia, będzie również przeciwstawiał się złu (nr 7). Siłą do pokonywania zła da mu odkrywanie znaków Boga w świecie (nr 8). Temu też ma pomóc poznanie Jezusa, który ukazuje Boga Ojca i zachęca do naśladowania Jezusa w tym poznaniu. Ten sens jest odkrywany, gdy uczeń poznaje prawdę o człowieku objawioną przez Pana Jezusa (nr 12). Wskaźnikiem odkrycia przez ucznia religijnego sensu życia będzie też gotowość do dawania świadectwa wiary o Jezusie Chrystusie (nr 14). Uświadamia się, że uczeń może przeżywać radość z sensownego życia, gdy będzie świadczył innym dobro w duchu wiary i miłości (nr 24-26), gdy podejmuje odpowiedzialność za Kościół (nr 27), gdy odkrywane treści wiary stara się realizować w życiu (nr 39). Jego ukazanie ma zachęcić do odkrywania w życiu świętych wezwania do realizacji własnej świętości (nr 31-32). Wskazuje się też uczniowi, że staranie się o wolność własną i innych daje poczucie sensu życia (nr 31-32). Przypomina się mu, że pełne zrozumienie wolności daje przede wszystkim wiara (nr 50-57). Uczeń może jeszcze silniej przeżyć swój sens życia, gdy będzie odpowiedzialny za miłość (nr 57), gdy dostrzeże wartość modlitwy i będzie się modlił (nr 61). Również poznanie tajemnicy śmierci w świetle wiary pomoże mu wyzwolić się z lęku przed nią i otworzyć się na nadzieję zmartwychwstania (nr 67- 69).<sup>47</sup> Zatem można powiedzieć, że na etapie planowania treści autorzy zamierzają zachęcać uczniów do realizacji dobra, a tym samym do doświadczenia poczucia sensu życia.

Również podręcznik dla ucznia ma taką formę, że w wielu jednostkach stara się nawiązać do sensu życia i skłonić ucznia do refleksji nad treścią i wyborem wartości. Podręcznik na wielu miejscach podpowiada też sposób realizowania wartości.<sup>48</sup> Jego forma wymaga, by uczeń się zatrzymał i pomyślał nad omawianym zagadnieniem.

Również treści proponowane w klasie drugiej zawarte w podręczniku *Jezus działa i zbawia* nawiązują w wielu miejscach do tej problematyki. W nim podkreśla się, że z odczytywaniem znaczenia treści biblijnych łączy się poczucie sensu życia (nr 2), a także do tego będzie prowadzić rozpoznawanie w znakach teofanii zawartych w Piśmie Świętym znaków objawiającego się Boga (nr 11). Do sensu życia trzeba się odnieść także w trakcie odkrywania obecności Boga zaangażowanego w życie człowieka (nr 18). Okazją do nawiązania do sensu życia będzie też katecheza dotycząca Adwentu, gdzie podkreśla się chrześcijańskie oczekiwanie na spotkanie z Bogiem w trakcie Paruzji (nr 27). Także rozważanie znaczenia perykopy Mt 22, 1-14 należy łączyć z sensem życia (nr 31).<sup>49</sup>

Okrywaniu sensu życia mogą służyć jeszcze inne jednostki przewidziane w programie klasy drugiej, choć ich autorzy nie uwypuklają tego na poziomie planowania. Jest to możliwe szczególnie w tych katechezach, w których odkrywa się z młodzieżą wartości. Temu może pomagać odkrywanie piękna i wielkości świata stworzonego (nr 6), wierności Boga przejawiającej się w Jego objawianiu się prorokom (nr 13), uczenie troski o własną przyszłość (nr 19), ukazywanie Dekalogu jako fundamentu wolności (nr 22), budzenia zaufania do Pana Jezusa wobec trudności (nr 30), odkrywanie treści chrześcijańskiego powołania (nr 60), ukazywanie godności człowieka w powiązaniu z przykazaniem miłości (nr 58), zachęcanie uczniów do świadectwa o wierze w Jezusa Chrystusa.

Podręcznik dla klasy trzeciej gimnazjum nosi tytuł *Jezus prowadzi i zbawia*. Treści tego poziomu wiążą się z odkrywaniem własnego miejsca w Kościele. W tej klasie autorzy w planie treści nie podkreślają już, które treści z danej jednostki można połączyć z sensem życia w innym przedmiocie. Jednakże w tej klasie przewidziano także wspólne odkrywanie wartości. To zaś może ułatwiać tworzenie się pogłębionej świadomości sensu życia. Temu może pomagać odkrywanie na lekcji, co stanowi treść własnej drogi życiowej w oparciu o biblijne opowiadanie o szczęściu (nr 10), w tym pomagać będzie rozpoznawanie w Jezusie tego, który czyni cuda (nr 12). Do refleksji nad sensem życia może skłonić treść jednostki omawiającej wartość ludzkiego życia (nr 15). Zrozumienie sensu ułatwić może ukazanie, na czym polega miłość miłosierna (nr 26). Sens życia młody chrześcijanin może też odnajdywać w budowaniu jedności Kościoła (nr 42) czy też odkrywając piękno służenia człowiekowi (nr 52).<sup>50</sup>

Omawiany podręcznik we wszystkich klasach nawiązuje do treści związanych z sensem życia. Cenne jest uwypuklenie przez autorów w planie nauczania każdego roku tych tematów, które można połączyć z treściami innych

przedmiotów omawiającymi poczucie sensu życia. Często wskazuje się na treści edukacji filozoficznej oraz język polski. Wydaje się też, że bardzo ułatwi budowanie poczucia sensu życia wspólne odkrywanie z młodzieżą wartości oraz wspólne z nimi ich realizowanie. W programie tym uwypukla się wiele wartości religijnych. Do nich należy wiara, miłość, Kościół, godność człowieka.

\* \* \*

Warto zastanowić się na koniec, jakie znaczenie dla katechezy może mieć zapoznanie uczniów z sensem życia w ramach edukacji filozoficznej? Wydaje się, że mówienie o sensie życia w trakcie edukacji filozoficznej przynosi lekcji religii wiele korzyści. Przyswojenie uczniom pojęcia sensu życia, pokazanie różnych ujęć filozoficznych może ułatwić mówienie o sensie życia w perspektywie religijnej. Odwoływanie się do personalizmu, fenomenologii, etyki heroicznej przez chrześcijan może ułatwić młodzieży podjęcie osobistej refleksji. Zaprezentowanie uczniom, choćby w najbardziej ogólnych zarysach, tego problemu z różnych punktów widzenia może zaciekawiać, czasem zrodzić wątpliwości intelektualne. To zaś może stać się powodem do poszukiwania osobistej odpowiedzi na ten temat. Może więc pogłębić motywację zaangażowania w czasie lekcji religii. Wydaje się, że wątpliwości związane z sensem życia mogą być niekiedy bardzo duże, zwłaszcza wtedy, gdy podsyca je lektura powieści. Stąd katecheta powinien wiedzieć, jaki program wybiera się do realizacji na edukacji filozoficznej. Powinien on też starać się przewidzieć, jakie trudności mogą przynieść omawiane lektury, i przemyśleć, jak on może pomóc młodzieży rozwiązać je i jak ochronić ją przed utratą sensu życia i różnymi trudnościami, jakie z tego wynikają. Wymaga to też odpowiedzialności ze strony innych nauczycieli. Ich rolą jest zachęcić młodzież do samodzielnego myślenia. Stawianie takich problemów powinno posłużyć uświadamianiu młodzieży, że pytanie o sens życia należy do zakresu podstawowych pytań ważnych dla ukształtowania ludzkiej egzystencji. One też powinny stać się okazją, aby zachęcić uczniów do osobistego zmagania się z tym problemem. To pytanie będzie kształtować w nich bardziej świadomy stosunek do wartości. Nauczyciele jednak nie powinni zbyt podsycać wątpliwości, bo kształtująca się osobowość młodego człowieka może w niektórych przypadkach nie będzie jeszcze w stanie przezwyciężyć tych wewnętrznych trudności. To zaś może zrodzić w niej bardzo silnie przeżywany konflikt lub kryzys.

Wydaje się, że problematyka sensu życia podejmowana w trakcie edukacji filozoficznej może przybliżyć młodzieży również wiele wzorów osobowych. Dzięki niej poznaje ona wiele postaci, które bardzo sensownie

przeżywały swoje życie. Ta edukacja może być dodatkową zachętą do realizowania w życiu wielkich wartości. W tym właśnie pomagać może poznanie postaci świętego Augustyna, Pascala, Tomasza z Akwinu, Tischnera czy Jana Pawła II. Zatem właściwie realizowana edukacja filozoficzna oraz lekcja religii mogą współdziałać w realizacji treści przedmiotowych i przyczynić się do pogłębienia poczucia sensu życia u katechizowanych.

Katecheta ma także wiele możliwości, aby wskazać, że sensem życia jest miłość. Nieustanne spotkania z Chrystusem, który kocha człowieka, będą to doświadczenie sensu ciągle umacniać. Lekcje religii dostarczą też wielu możliwości, by pokazać młodemu, jak wielu chrześcijan ten sens odnalazło, kochając Jezusa Chrystusa i kochając ludzi tą miłością, która się rodzi z miłości do Chrystusa.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. U. Ostrowska, *Doświadczenie wartości a sens życia*, w: *Sens życia – sens wychowania*, red. A.M. de Tchorzewski i P. Zwierzchowski, Bydgoszcz 2001, s. 57.

<sup>2</sup> Tamże, s. 56.

<sup>3</sup> Tamże, s. 63.

<sup>4</sup> Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice teologiczno-pastoralne*, Lublin 1990.

<sup>5</sup> Por. B. Grom, J. Schmidt, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*, Freiburg – Basel – Wien 1975, s. 60.

<sup>6</sup> Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, Lublin 1990, s. 55-80.

<sup>7</sup> Tamże, s. 67-72.

<sup>8</sup> Tamże, s. 73-77.

<sup>9</sup> Por. J. Kondziela, *Osoba we wspólności*, Katowice 1987, s. 66.

<sup>10</sup> Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, dz. cyt., s. 78.

<sup>11</sup> Por. E. Ringel, *Gdy życie traci sens*, Szczecin 1987, s. 20.

<sup>12</sup> Por. K. Popielski, „Sens” i „Wartość” życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne, w: *Człowiek pytanie otwarte. Z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 136.

<sup>13</sup> Por. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 107.

<sup>14</sup> Tamże, s. 149-152.

<sup>15</sup> Por. E. Ringel, *Gdy życie traci sens*, dz. cyt., s. 68-79.

<sup>16</sup> Tamże, s. 70-77.

<sup>17</sup> Tamże, s. 77-79.

<sup>18</sup> Por. Dz. U. 1999 r., nr 14, poz. 129, s. 616.

<sup>19</sup> Por. Dz. U. 2002 r., nr 51, poz. 458, załącznik nr 2.

<sup>20</sup> Por. Dz. U. 1999 r., nr 14, poz. 129, s. 616.

<sup>21</sup> Por. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 67, s. 56.

<sup>22</sup> Tamże s. 77-78

<sup>23</sup> Por. *Program nauczania religii*, Kraków 2001, s. 95-96

<sup>24</sup> A. Jedynak, T. Walentowicz, *Filozofia. Podręcznik dla gimnazjum do edukacji filozoficznej*, Warszawa 2000; J. Pilikowski, *Filozofia w gimnazjum. Ścieżka edukacyjna*, Kraków 2000; J. Gaarder, *Świat Zofii*, Warszawa 1995.



- <sup>25</sup> A. Jedynak, T. Walentowicz, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 139.
- <sup>26</sup> Tamże, s. 143-144.
- <sup>27</sup> Tamże, s. 117-128.
- <sup>28</sup> J. Gardner, *Świat Zofii*, dz. cyt., s. 493-496.
- <sup>29</sup> Por. *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Przewodnik metodyczny dla klasy I gimnazjum* (P.M.), red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2000, s. 9.
- <sup>30</sup> Tamże, s. 11-18.
- <sup>31</sup> Por. *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Podręcznik dla ucznia*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, temat 6.
- <sup>32</sup> *Słowo Boga jest blisko Ciebie*. P.M. kl. I, s. 77-86.
- <sup>33</sup> Tamże, s. 76.
- <sup>34</sup> Por. C. Cekiery, *Psychoprofilaktyka uzależnień oraz terapia i resocjalizacja osób uzależnionych*, Lublin 1992, s. 144.
- <sup>35</sup> Por. *Wolni przez miłość*. P.M. dla kl. II, s. 9-11.
- <sup>36</sup> Tamże, s. 68-70.
- <sup>37</sup> Tamże, s. 13-14.
- <sup>38</sup> Tamże, s. 17.
- <sup>39</sup> Tamże, s. 15-16.
- <sup>40</sup> Por. *Żyjąc z innymi dla innych*. P. M. dla kl. III, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2001, s.75-77.
- <sup>41</sup> Tamże, s. 78-79.
- <sup>42</sup> Por. *Żyjąc z innymi dla innych. Podręcznik dla ucznia*, kl. III, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2001, s. 98.
- <sup>43</sup> Tamże, s. 101.
- <sup>44</sup> Tamże, s. 102-103.
- <sup>45</sup> Tamże, s. 102.
- <sup>46</sup> Tamże, s. 103.
- <sup>47</sup> Por. *Program edukacji religijnej dla I klasy gimnazjum*, red. Z. Marek, z. 0, Kraków 2000, s. 3-43.
- <sup>48</sup> *Jezus uczy i zbawia* (podręcznik dla ucznia), red. Z. Marek, Kraków 2000.
- <sup>49</sup> Por. *Program edukacji religijnej dla klasy II gimnazjum*, z. 0, Kraków 2000, s. 5-53.
- <sup>50</sup> Por. *Program edukacji religijnej dla klasy III gimnazjum*, z. 0, Kraków 2001, s. 5-44.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

## **ZNACZENIE LEKCJONARZA MSZALNEGO W KAZNODZIEJSTWIE**

Lekcjonarz mszalny stanowi uporządkowany zbiór fragmentów zaczerpniętych z Pisma Świętego do proklamacji podczas liturgii. Jest on jedną z podstawowych ksiąg źródłowych dla kaznodziei głoszącego homilię. Został on opracowany w wyniku odnowy soborowej zmierzającej do bardziej obfitego udostępniania wiernym Biblii podczas celebracji liturgicznej. Studium jego historii i zawartości pomaga celebransom i kaznodziejom w wiernym głoszeniu słowa Bożego.

### **Historia lekcjonarza do II Soboru Watykańskiego**

Przez długi czas nie było jednolitej praktyki pomiędzy poszczególnymi Kościołami w zakresie doboru czytań do liturgii eucharystycznej. Pochodzące z II w. świadectwo św. Justyna<sup>1</sup> mówi ogólnie o tym, że podczas Mszy czytane były pamiętniki apostołskie albo pisma prorockie tak długo, jak czas pozwalał. Trudno więc na tej podstawie orzekać o ilości czytań podczas zgromadzenia eucharystycznego.

Niedzielną liturgia eucharystyczna w III w. posiadała w wielu Kościołach trzy czytania, po jednym: ze Starego Testamentu, z pism apostołskich i z Ewangelii.<sup>2</sup> W tradycji antiocheńskiej w IV wieku istniały cztery czytania: dwa z Prawa i Proroków (jak w synagodze), po których następowało jedno z listów apostołskich albo Dziejów Apostołskich, a po nich jedno z Ewangelii.<sup>3</sup> Częstszą praktyką były jednak trzy czytania: jedno ze Starego Testamentu i dwa z Nowego Testamentu. Taki zwyczaj istniał w Galii i Hiszpani aż do siódmego wieku oraz w Mediolanie. Taka była też prawdopodobnie pierwotna praktyka w Rzymie, ale przed siódmym wiekiem ograniczono ilość czytań do dwóch. Wtedy to przyjął się zwyczaj wykonywania dwóch czytań nowotestamentalnych w niedziele, a jednego starotestamentalnego i Ewangelii w dni powszednie.<sup>4</sup> Pisma św. Augustyna z V w. sugerują, że biskup sam dobierał czytania, chociaż istnieje też wzmianka, że na pewne wielkie święta czytania były ustalone i nie można ich było zmieniać.<sup>5</sup>

Dobór odpowiednich fragmentów Pisma Świętego do czytania podczas liturgii związany był z rozwojem roku liturgicznego. Pomiędzy Wielkanocą

a Pięćdziesiątnicą czytane były Dzieje Apostolskie i Apokalipsa św. Jana; podczas Wielkiego Postu – Księga Genesis; w Wielkim Tygodniu Księga Hioba i Ewangelia według św. Jana.<sup>6</sup> Najprawdopodobniej najwcześniej ustalone zostały czytania wielkanocne, a następnie, w ciągu IV w., czytania na uroczystości Bożego Narodzenia, Epifanii i Wniebowstąpienia. Niedziele otrzymały ustalone czytania w Antiochii za Jana Chryzostoma.<sup>7</sup> Okres pomiędzy Zesłaniem Ducha Świętego a Adwentem był ostatnim, któremu przypisano ustalone czytania.

Analiza starochrześcijańskiej praktyki doboru czytań pozwala wyciągnąć następujące wnioski:<sup>8</sup>

– Czytanie Ewangelii podczas liturgii niedzielnej było stałą praktyką od samego początku. Oczywiście było, że Eucharystia, która jest celebracją śmierci i zmartwychwstania Pana, domagała się ewangelicznej opowieści o Nim.

– Czytania ze Starego Testamentu były interpretowane w świetle chrześcijańskim. W sposób nieunikniony prowadził do niej paschalny charakter niedzieli oraz celebracji eucharystycznej. Trudno pomyśleć, aby teksty Starego Testamentu czytane podczas nabożeństwa chrześcijańskiego mogły być pozbawione interpretacji chrystocentrycznej. Sam Nowy Testament dostarcza takiego wzoru, interpretując wiele starotestamentowych tekstów w relacji do Chrystusa Pana.

– Czytania były umiejscowione przed posiłkiem eucharystycznym. Jednym z powodów takiej struktury liturgii było umożliwienie katechumenom uczestnictwa w liturgii słowa wraz z homilią. Taki powód podaje (ok. 215 r.) Hipolit w Trydycji Apostolskiej.<sup>9</sup> Jest też argumentacja chrystologiczna: nauczanie Pana Jezusa poprzedzało Jego krzyżową ofiarę i przygotowywało do niej. Podobna jest logika obrzędowa: czytania zwiastują znaczenie Eucharystii oraz ukazują celebrowane misterium paschalne jako wypełnienie historii zbawienia. Ponadto umieszczenie czytań przed celebracją eucharystyczną przypomina, że inicjatywa pochodzi od Boga i że to słowo Boże gromadzi Kościół. Zgromadzona wspólnota odnajduje swą tożsamość w proklamowanej historii zbawienia.

Początkowo nie było lekcjonarzy w sensie osobnych ksiąg. Czytania były brane bezpośrednio z Biblii przeznaczonej do liturgii, w której na marginesach zaznaczone były tzw. *capitularia*: pierwsze słowo – *incipit* i ostatnie – *desinit* czy *explicit*. Wyznaczały one początek i koniec fragmentu tekstu przeznaczonego do czytania. Istnieją zachowane manuskrypty z marginaliami z okresu od VII do XIV w. Wyróżniano Epistolarze – *Capitulare lectionum*, zawierające perykopy wzięte z ksiąg poza Ewangeliami, oraz Ewangeliarze – *Capitulare evangeliorum*, zawierające listę fragmentów zaczerpniętych z Ewangelii. Chociaż te kolekcje stanowiły dwie osobne księgi, mogły być połączone razem w jednej. Do czasu podziału Biblii na rozdziały i wersety był to jedyny sposób umożliwiający systematyczne wykorzystywanie fragmentów biblijnych w liturgii.<sup>10</sup>

Nie było żadnego autorytatywnego lekcjonarza aż do połowy V w., a więc do czasu Veneriusa, biskupa Marsylii, który posiadał lekcjonarz na dni świąteczne

całego roku, ale nie na dni powszednie.<sup>11</sup> Pierwsze pełne lekcjonarze pochodzą dopiero z VII w.<sup>12</sup> Stanowiły one wygodną w użyciu formę Biblii liturgicznej.<sup>13</sup>

W okresie średniowiecza liturgia w Europie Zachodniej przeszła ogromną zmianę, którą określa się mianem „postępującej prywatyzacji”. Lekcjonarz odzwierciedlał te przeobrażenia, toteż pod koniec średniowiecza został wchłonięty przez mszał i zarezerwowany dla kapłana. Wiele fragmentów z czytań niedzielnych przeniesiono na dni powszednie; czytania ze wspomnień świętych zajęły miejsce czytań niedzielnych; zanikała praktyka czytania następujących po sobie fragmentów. Już niemal w VII w. prawie całkowicie wyeliminowano czytania starotestamentowe.

Reforma podjęta przez Sobór Trydencki (1545-1563) zaowocowała w 1570 roku promulgowaniem Mszału Rzymskiego przez papieża Piusa V. Ten mszał zasadniczo niezmieniony przetrwał do reformy dokonanej przez II Sobór Watykański. Zawierał on nie tylko modlitwy prezydenckalne, ale także fragmenty czytań biblijnych dobrane do poszczególnych celebracji. Wydanie Mszału Rzymskiego z 1955 r. zawiera zasadniczo te same czytania niedzielne i świąteczne, co wydanie z 1570 r., z wyjątkiem takich świąt jak Chrystusa Króla i Świętej Rodziny. Odznaczały się one następującymi cechami: były opracowane w cyklu jednorocznym i zawierały w całości 138 różnych fragmentów biblijnych; z wyjątkiem Wigilii Paschalnej (celebrowanej w godzinach rannych w Wielką Sobotę aż do reformy Piusa XII w 1951 r.) każda niedziela i święto miały dwa czytania: pierwsze, zwane Epistołą, zaczerpnięte – z trzema tylko wyjątkami – z listów nowotestamentowych, drugie – z Ewangelii; Stary Testament był czytany tylko w Epifanię, Wielki Piątek i Wigilię Paschalną; Ewangelia według św. Marka czytana była tylko cztery razy w ciągu roku; z Dziejów Apostolskich zaczerpnięte były tylko trzy fragmenty, a żaden z Drugiego listu św. Pawła do Tesaloniczan ani z Apokalipsy św. Jana; czytania świąteczne z Ewangelii były oparte na starodawnej tradycji i wyrażały specyfikę dnia, ale niedziele w ciągu roku pozbawione są wyraźnego klucza doboru; wszystkie czytania biblijne były zawarte w Mszałe rzymskim, bo nie było osobnego lekcjonarza.<sup>14</sup>

### **Lekcjonarz mszalny II Soboru Watykańskiego**

W nawiązaniu do starożytnej tradycji lekcjonarz zawiera fragmenty Starego Testamentu i tekstów apostołskich wraz z Ewangeliami. Tak więc są w nim wyznaczone trzy czytania na niedziele i uroczystości w roku liturgicznym. Pierwsze jest wzięte ze Starego Testamentu. W okresie wielkanocnym jest ono zastępowane przez lekturę Dziejów Apostolskich. Drugie pochodzi z pism apostołskich (z listów lub Apokalipsy), a trzecie – z Ewangelii. Psalm jest traktowany jako odpowiedź na pierwsze czytanie. Proklamacja Ewangelii poprzedzona jest aklamacją. Tak systematyczne i obszerne zestawienie czytań było pierwszym w historii liturgii chrześcijańskiej.<sup>15</sup> Nigdy wcześniej

nie zostało dokonane tak gruntowne opracowanie lekcjonarza jak to, które zainspirował II Sobór Watykański. Choć jego pierwszy dokument, Konstytucja o Liturgii świętej, nie zawiera wyodrębnionej części poświęconej lekcjonarzowi, niemniej jednak rozsiane w dokumentach soborowych wskazania pozwalają na stwierdzenie pięciu głównych zasad wyznaczających kierunek prac nad lekcjonarzem:<sup>16</sup>

- 1) Teksty biblijne są istotnym elementem celebracji liturgicznej (por. KL 7, 24, 33, 35, 51; KO 21).
- 2) Priorytet należy się czytaniom niedzielnych i świątecznym (por. KL 49, 106).
- 3) Lekcjonarz powinien zawierać więcej czytań, które powinny być dobrane na podstawie trzech kryteriów:
  - a) Koncentracja na Chrystusie, który jest centrum każdej celebracji liturgicznej, szczególnie zgromadzenia niedzielного (por. KL 102).
  - b) Centrum i wypełnienie zbawienia. Chrystus jest wypełnieniem historii zbawienia, dlatego czytania podczas liturgii mają za zadanie ukazać Jego miejsce w Bożym planie zbawienia. To kryterium zakłada dowartościowanie Starego Testamentu w czytaniach niedzielnych i świątecznych (por. KL 5).
  - c) Proklamacja dla życia chrześcijańskiego. Lekcjonarz powinien zawierać teksty pozwalające na wskazanie w homilii głównych zasad życia chrześcijańskiego (por. KL 52). Liturgia bowiem nie jest jedyną formą działalności Kościoła (por. KL 9). Celebracja liturgii musi być wsparta przez należytą zachętę, aby wierni mogli być coraz to bardziej przeobrażeni przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.
- 4) Lekcjonarz powinien być dostosowany do czasów współczesnych (por. KL 4, 23, 37-40, 49, 107).
- 5) Lekcjonarz powinien uwzględnić wcześniejszą tradycję (por. KL 4, 23, 107).

Wydanie Konstytucji o liturgii przez II Sobór Watykański pociągnęło za sobą powołanie Consilium do wprowadzenia w życie przewidzianych reform. Podczas pierwszego spotkania 11 marca 1964 Consilium wyznaczyło grupy robocze (łac. *coeti*), z których jedna (*coetus XI*) została delegowana do reformy lekcjonarza. W jej skład weszli głównie naukowcy europejscy. Lekcjonarz odzwierciedla zatem głównie stan świadomości Kościoła i teologii lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku w krajach Europy zachodniej i Ameryki Północnej.<sup>17</sup>

Realizując powierzone sobie zadanie, grupa robocza dokonała przeglądu wszystkich lekcjonarzy łacińskich z okresu od VI do XII w., lekcjonarzy

piętnastu rytów wschodnich i wszystkich ówczesnych lekcjonarzy protestanckich. Ponadto wzięta pod uwagę sugestia proponowane przez naukowców reprezentujących bibliystykę, ruch liturgiczny i katechetyczny. Papież Paweł VI zaaprobował lekcjonarz 3 kwietnia 1969 r., oficjalnie promulgował 29 maja tegoż roku i nakazał wprowadzenie w życie od 28 listopada 1971 r., tj. od pierwszej niedzieli Adwentu. W 1981 r. dokonano nieznacznych poprawek lekcjonarza.<sup>18</sup>

### Struktura lekcjonarza mszalnego

Zgodnie z myślą Soboru Watykańskiego II lekcjonarz mszalny został zrehabilitowany przede wszystkim w celu duszpasterskim.<sup>19</sup> Czytania w nim zawarte stanowią część liturgii, dlatego też odzwierciedlają charakter niedziel i świąt roku liturgicznego. Tematem centralnym jest paschalne misterium Chrystusa. Dzięki temu uwidoczni się najlepiej jedność obydwu Testamentów i dziejów zbawienia, których ośrodkiem jest właśnie Jezus Chrystus.

1. Czytania na niedziele i święta zostały dobrane na podstawie dwu zasad: zgodności tematycznej oraz czytania półciągłego. Jako punkt wyjścia przy tworzeniu lekcjonarza ojcowie soborowi przyjęli perykopy ewangeliczne, do których dobierali następne czytania.

W zwykłe niedziele teksty listów apostoelskich i Ewangelii są ułożone według zasady czytania półciągłego. Natomiast teksty Starego Testamentu są dobrane głównie ze względu na ich zbieżność z Ewangelią, czytana w tej samej Mszy, a więc na zasadzie harmonizacji. Zgodnie z tradycją, Ewangelia według św. Jana jest czytana – jako *lectio semicontinua* – w okresie Wielkiego Postu i Wielkanocy. Pozostałe Ewangelie postanowiono czytać w kolejnych latach: cykl A został opracowany na kanwie Ewangelii według św. Mateusza, cykl B – w oparciu o Ewangelię według św. Marka (ponieważ jest to Ewangelia krótsza od pozostałych, od siedemnastej do dwudziestej pierwszej niedzieli włączono czytania z szóstego rozdziału Ewangelii według św. Jana) i cykl C – na bazie Ewangelii według św. Łukasza<sup>20</sup>.

Zakładając, że wierni są stosunkowo mało zaznajomieni z pismami apostoelskimi, postanowiono drugie czytanie włączyć do lekcjonarza na zasadzie *lectio continua*, bez planowanego związku tematycznego z perykopami ewangelicznymi. W okresie II Soboru Watykańskiego to ujęcie nie było kwestionowane, obecnie jednak niektórzy teologowie<sup>21</sup> uważają je za niedomaganie, bo lektura pism apostoelskich metodą kontynuacji sprawia, że rzadko są one zharmonizowane z pierwszym czytaniem i Ewangelią.

W okresie wielkanocnym, Wielkiego Postu i Adwentu, ze względu na ich szczególny charakter, zestawienie tekstów czytań niedzielnych w poszczegól-

nych Mszach dokonane jest metodą tematyczną. Mamy więc do czynienia z harmonią tematyczną wszystkich czytań.

2. Obchody świętych posiadają dwa zestawy czytań:

- pierwszy to cykl własny na uroczystości, święta i wspomnienia. Jeśli o którymś ze świętych znajdują się teksty własne w Piśmie Świętym, powinny być one wykorzystane zamiast czytań bieżących, przewidzianych na dzień powszedni. Niekiedy jednak wskazuje się jakiś tekst, bardziej odpowiedni spośród zawartych w części wspólnej (czytania dostosowane) – w tym przypadku nie jest niezbędne ich stosowanie.
- drugi, obszerniejszy cykl obejmuje teksty wspólne o świętych: bardziej odpowiednie dla różnych grup świętych (męczenników, pasterzy, dziewic) oraz teksty mówiące ogólnie o świętości, które można wybierać dowolnie, ilekroć polecany jest wybór czytania z tekstów wspólnych. Należy zaznaczyć, że w tej części teksty są podane razem według kolejności czytań. Najpierw więc znajdują się tu wszystkie teksty ze Starego Testamentu, następnie z Apostoła, potem wszystkie psalmy i wersety między czytaniem, wreszcie teksty z Ewangelii.

3. Czytania na dni powszednie ułożone zostały według zasady harmonizacji tematycznej i czytania półciąglego – podobnie jak w lekcjonarzu niedzielnym – w zależności od tego, czy chodzi o okresy mające szczególny charakter, czy nie. Ponadto przyjęto następujące zasady:

- cykl w okresie Wielkiego Postu kieruje się szczególnymi zasadami, uwzględniającymi chrzcielny i pokutny charakter tego okresu.
- w dni powszednie innych okresów co roku używa się tego samego cyklu czytań ewangelicznych; natomiast na trzydzieści cztery tygodnie zwykle zostały ułożone dwa cykle pierwszego czytania, których używa się na przemian co drugi rok: pierwszy – w latach nieparzystych, drugi – w latach parzystych.

4. Zestaw czytań na Msze obrzędowe, w różnych okolicznościach oraz wotywnie zawiera wiele tekstów podanych razem, podobnie jak w zbiorze wspólnym dla świętych. Celebrans ma prawo dokonać swobodnego wyboru, uwzględniając jednak wszystkie okoliczności, a szczególnie potrzeby duchowe uczestników zgromadzenia.

5. Podczas Mszy celebrowanych dla specjalnych grup, kapłan może wybrać z zatwierdzonego lekcjonarza czytania odpowiednie do okoliczności.<sup>22</sup>

G. Diekmann, członek *coetus XI*, proponował w 1964 r., aby pierwsze lub drugie czytanie było fakultatywne. Niemniej w 1966 r. postanowiono, aby oba były obligatoryjne, z zaznaczeniem jednak, że w Mszach, w których przewidziano trzy czytania, Konferencje Biskupów mają możliwość zredukowania ich do dwu.<sup>23</sup> należy wówczas dokonać wyboru między dwoma czytaniem poprzedzającymi Ewangelię w taki sposób, aby dać pierwszeństwo czytaniu,

które bardziej harmonizuje z Ewangelią, albo temu, które lepiej służy organicznej katechezie prowadzonej przez pewien okres. Dlatego wypada, aby duszpasterz systematycznie wybierał pierwsze lub drugie czytanie przez wiele kolejnych niedziel; nie wypada natomiast czytać bez ładu raz ze Starego Testamentu, raz z listu Apostoła.

### **Długość czytań**

W doborze długości perykop rozróżniono opowiadania, które wymagają pewnej rozciągłości tekstu i zazwyczaj są uważnie słuchane przez wiernych, oraz teksty, które ze względu na głębię nauki nie mogą być zbyt długie. Dłuższe teksty mają często alternatywną, krótszą wersję.<sup>24</sup>

W lekcjonarzu niedzielnym średnia długość perykop ewangelicznych wynosi 10,5 wiersza (w Mszałe z 1570 r. – 9,2); drugiego czytania z pism apostoelskich – 5,8 wiersza (w Mszałe z 1570 r. – 7,6); czytań ze Starego Testamentu – 5,5 wiersza; czytań z Dziejów Apostoelskich, które zastępują Stary Testament w okresie wielkanocnym – 8,2 wiersza. W sumie średnia długość liturgii słowa wyznaczona przez Lekcjonarz mszalny na niedziele wynosi około 22 wierszy (w Mszałe z 1570 r. – około 17 wierszy).

Spośród 45 ksiąg Starego Testamentu 13 w ogóle nie występuje w lekcjonarzu niedzielnym (Sdz, Rt, 1 Krn, Ezd, Est, Pnp, Lam, Ab, Neh, Ag, Tb, Jdt, 1 Mch). Czterdzieści pięć ksiąg Starego Testamentu zawiera około 27300 wierszy, z których wybrano do lekcjonarza około 1550 wierszy podzielonych na 164 perykopy, co stanowi 5,7 procent. Najczęściej czytana jest Księga Izajasza (13,3%), Księga Wyjścia (9,5%) i Księga Rodzaju (9%). Z 27 ksiąg Nowego Testamentu lekcjonarz niedzielny i świąteczny zawiera 24 (nie ma więc 2 J, 3 J, Jud). Oznacza to, że z 7969 wierszy nowotestamentowych czytane są 3294 wiersze, podzielone na 388 fragmentów, co stanowi 41,3%. Najczęściej cytowane są Ewangelie: Mt – 57,1%, Marka – 61,4%, Łukasza – 58,2%, Jana – 61%. Dla porównania Mszał z 1570 r. zawierał 1% Starego Testamentu (nie licząc Psalmów) i 15,8% Nowego Testamentu.<sup>25</sup>

### **Ekumeniczne znaczenie lekcjonarza mszalnego**

Lekcjonarz II Soboru Watykańskiego zyskał głębokie uznanie na polu ekumenicznym i z pewnymi poprawkami został przyjęty przez niektóre denominacje chrześcijańskie w USA, np. Kościół Episkopalny (1970 r.), prezbiterian (1970 r.) czy luteran (1973 r.). Teolog metodystyczny J. White<sup>26</sup> scharakteryzował go jako „największy dar katolicyzmu dla protestanckiego przepowiadania”. W 1983 r. grupa denominacji opracowała *Wspólny lekcjonarz*, poprawiony w 1992 r.,<sup>27</sup> który bazował na lekcjonarzu katolickim. Jed-



nak fragmenty Starego Testamentu w okresie zwykłym posiadają tam dodatkową, alternatywną wersję, opracowaną według zasady czytania półciągniętego. Zrezygnowano więc z zasady typologii, a w zamian w roku A wybrane zostały czytania z Tory, co dość dobrze odpowiada Ewangelii według św. Mateusza. Zainteresowanie ewangelisty Marka tytułem „Syn Dawida” podyktoowało dobór opowiadań o Dawidzie w roku B. Troska zaś Łukasza ewangelisty o sprawiedliwość społeczną prowadziła do sięgnięcia po czytania proroków w roku C. Lekcjonarz protestancki zyskał duże uznanie i niektórzy teolodzy katoliccy zaproponowali przyjęcie go przez katolików.<sup>28</sup>

Reforma lekcjonarza o wydźwięku ekumenicznym ma kluczowe znaczenie dla przepowiadania. Obfity materiał biblijny stanowi źródło dla liturgicznego aktu przepowiadania. Biblia nie jest tylko zwykłym materiałem ilustracyjnym dla kaznodziejów, ale proklamacją zbawczego działania Boga jako rzeczywistego i skutecznego „dzisiaj”. Edycja lekcjonarza stwarza solidną bazę dla przepowiadania biblijnego i liturgicznego, jakim jest homilia. Ewentualne opracowanie wspólnego lekcjonarza stworzyłoby dodatkową perspektywę na przyszłą, ściślejszą współpracę przedstawicieli różnych Kościołów w przygotowywaniu homilii. Wspólna publikacja materiałów homiletycznych mogłaby być wspianym znakiem dążenia do jedności i wyzwaniem dla solidnej pracy nad homilią.

### **Potrzeba reformy lekcjonarza**

Warto zauważyć, że dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Pisma św. w Kościele”<sup>29</sup> zawiera myśl sugerującą potrzebę reformy lekcjonarza, który jako „owoc uchwał soborowych (Sacrosanctum Concilium, 35), powinien umożliwiać lekturę Pisma św. »bardziej obfitą, bardziej zróżnicowaną i dostosowaną«. W obecnej postaci lekcjonarz tylko częściowo spełnia te warunki”. A zatem, jak każde ludzkie dzieło, i lekcjonarz mszalny – choć niewątpliwie stanowi ogromne osiągnięcie w historii liturgii chrześcijańskiej – nie jest wolny od mankamentów. Dla przykładu, ze względów duszpasterskich w czytaniach niedzielnych i świątecznych unikano tekstów biblijnych, które nasuwają zbyt zawite zagadnienia co do rodzaju literackiego, krytyki tekstu lub egzegezy,<sup>30</sup> a ponadto zgodnie z Tradycją wielu liturgii w pewnych wypadkach opuszczono niektóre wiersze w czytaniach Pisma Świętego, jednak przy zachowaniu troski, ażeby sens pozostał niezmienny co do istoty.<sup>31</sup> Jednak pomimo ogromnego wysiłku twórców lekcjonarza, czasami początek i koniec niektórych fragmentów nie są najlepiej dobrane. N. Bonneau<sup>32</sup> wyraża przekonanie, iż w przyszłym wydaniu lekcjonarza uzupełnione zostaną niektóre wiersze, które zostały wyłączone z czytanych frag-

mentów. Z kolei A. Nocent<sup>33</sup> krytycznie ocenia wybieranie niektórych fragmentów Biblii i zestawianie razem po to, aby podkreślić pewien aspekt tekstu; porównuje ten zabieg do pewnego rodzaju „scholastycznego” wykorzystywania Biblii. Na nieco inny problem zwracają uwagę niektórzy homileci i liturgiści:<sup>34</sup> proponują zmiany w lekcjonarzu, bo dostrzegają trudność wyjaśniania wszystkich czytań w homilii. Brak harmonizacji drugiego czytania w okresie zwykłym z pozostałymi dwoma – zdaniem R.P. Waznaka<sup>35</sup> – stwarza problemy zarówno słuchaczom słowa Bożego, jak i kaznodziejom. Jako ilustrację, homileta ten stosuje niezmiernie drastyczne porównanie wspomnianej dysharmonii do oglądania ulubionego programu telewizyjnego, gdy na dole ekranu emitowane jest ostrzeżenie o zbliżającym się huraganie. Dlatego proponuje wykonanie drugiego czytania na zakończenie liturgii na podobieństwo *haftarah* w antycznej liturgii synagogałnej. Z kolei G. Sloyan<sup>36</sup> sugeruje, aby w przyszłym opracowaniu lekcjonarza wybrana została opcja jedynie dwu czytań niedzielnych, ale wówczas lektura Starego Testamentu bądź pism apostołskich powinna być wydłużona. Jego zdaniem, tylko wtedy słuchacze będą właściwie pouczeni, a kaznodzieje pobudzeni do przepowiadania. Godna uwagi jest też sugestia, aby przy kolejnej redakcji lekcjonarza mszalnego zostały wzięte pod uwagę pozytywne wnioski teologii feministycznej i teologii wyzwolenia.<sup>37</sup>

### **Implikacje homiletyczne wynikające ze struktury lekcjonarza**

Lekcjonarz mszalny wniósł istotną zmianę w życie i przepowiadanie Kościoła<sup>38</sup>. Kaznodzieje otrzymali w ramach celebracji liturgicznej więcej czytań biblijnych.

#### **1. Ewangelia i nowotestamentowe czytanie z lekcjonarza mszalnego jako źródło homilii**

Konstytucja o liturgii stwierdza, że czytania są wyjaśniane w homilii,<sup>39</sup> co sugeruje potrzebę uwzględniania ich wszystkich. O.C. Edwards, Jr.<sup>40</sup> uważa, iż homilia – chcąc być zwięzłą i klarowną – powinna rozpoczynać się od Ewangelii, a poruszać inne czytanie tylko o tyle, o ile pomagają w rozwinięciu myśli z Ewangelii. Podobnie twierdzi W. Skudlarek:<sup>41</sup> kaznodzieja powinien spojrzeć na czytanie starotestamentowe i psalm przez pryzmat Ewangelii, bo one – zasadniczo – zostały dobrane do niej. Z kolei P.S. Wilson<sup>42</sup> sugeruje wybór jednego tekstu jako kanwy do homilii.

Kompilatorzy lekcjonarza – zgodnie z tradycją – zachowali priorytetowy charakter Ewangelii, bo „Ewangelie są sercem całego Pisma świętego, »są bowiem głównym świadectwem życia i nauki Słowa Wcielonego, naszego

Zbawiciela»<sup>43</sup>. Prymat Ewangelii podkreślony został w liturgii przez to, że jest ona czytana jako ostatnia z lektur biblijnych przez wyświęconego ministra, który całuje księgę po jej odczytaniu. Tylko Ewangeliarz może być wniesiony w uroczystej procesji w otoczeniu świec i przy wznoszącej się woni kadzidła. Priorytetowy charakter nie oznacza jednak wyłączności. Mogą zaistnieć sytuacje, w których bardziej stosowne będzie odwołanie się do treści czytania z pism apostołskich.

Zarówno ewangelie niedziel w okresie zwykłym w ciągu roku, jak i drugie czytania zostały dobrane z pism apostołskich w oparciu o zasadę *lectio semicontinua*. Dlatego też, w odróżnieniu od okresów i dni świątecznych, drugie czytanie w niedziele okresu zwykłego nie koresponduje zazwyczaj z pozostałymi dwoma czytaniem dnia. Celowa rezygnacja kompilatorów lekcjonarza z tematycznej zgodności wszystkich trzech czytań w niedziele okresu zwykłego miała służyć podkreśleniu faktu, że pierwszorzędym celem doboru czytań mszalnych jest proklamacja paschalnego misterium Jezusa Chrystusa.<sup>44</sup>

Niektórzy homileci<sup>45</sup> uważają, że ze względu na niezależność tematyczną drugiego czytania w okresie zwykłym od pozostałych, kaznodzieja nie musi podejmować wysiłków dopasowania go do Ewangelii. Może nawet w ogóle nie odnosić się do niego w homilii. R.P. Wazniak<sup>46</sup> uzasadnia tę sugestię twierdzeniem, że większość fragmentów z listów św. Pawła, które wierni słyszą podczas Mszy, posiada budujący i parenetyczny charakter. Dlatego też nie potrzebują one dodatkowego opracowania. Jeśli drugie czytanie zostanie odpowiednio wykonane, zachęta zostanie usłyszana przez zgromadzenie wiernych. Według innych teologów,<sup>47</sup> drugie czytanie dość często niesie ze sobą myśli, które stanowią część przesłania Ewangelii, a wówczas może znaleźć swe przedłużenie w homilii. Przykładem mogą tu być czytania dwudziestej trzeciej niedzieli zwykłej roku C. W pierwszym czytaniu (Mdr 9, 13-18b) słyszymy rozważania o mądrości Bożej przerastającej możliwości poznawcze ludzi, udzielanej przez „Świętego Ducha” i mającej moc wybawiania. Drugie czytanie (Flm 9b-10.12-17) zawiera prośbę św. Pawła skierowaną do Filemona, aby przyjął Onezyma nie jako niewolnika, ale „jako brata umiłowanego”. Ewangelia (Łk 14, 25-33) przekazuje mowę Pana Jezusa skierowaną do tłumów, dotyczącą konieczności noszenia krzyża przez naśladowców Chrystusa, po której następują dwie przypowieści o konieczności przemyślenia podejmowanych decyzji. Kaznodzieja może skoncentrować homilię na potrzebie poszukiwania mądrości Ducha Świętego przed podjęciem ważnych decyzji życiowych (pierwsze i trzecie czytanie) albo – na przywileju bycia uczniem Chrystusa oraz konsekwencjach z tego wynikających. Tym, co

w zdecydowanej mierze wpływa na decyzję kaznodziei w zakresie określenia tematu homilii, jest szczególna interpretacja życia oferowana w konkretnych okolicznościach słuchaczom zgromadzonym na celebracji paschalnego misterium Chrystusa. Trzeba więc uwzględnić fakt, że potrzeby duszpasterskie, wydarzenia parafialne, narodowe czy międzynarodowe mogą domagać się od homilii wyraźnego odwołania do czytania z listów apostoelskich. Dlatego też trafne jest stwierdzenie, że spostrzegawczy kaznodzieja, wrażliwy na znaki czasu nie powinien lekceważyć możliwości, jakie stwarza homilii drugie czytanie.<sup>48</sup>

Kompetentne głoszenie homilii domaga się od kaznodziejów znajomości zasad, jakie zastosowano przy opracowywaniu lekcjonarza. Należy wiedzieć, kiedy w doborze fragmentów Biblii kierowano się zasadą harmonii czytań, a kiedy zasadą czytania półciąglego. Kaznodzieje nie mogą o tym zapominać. Istnieje bowiem pewne ryzyko tworzenia sztucznej, wymuszonej harmonii wszystkich czytań.<sup>49</sup> Próba znalezienia przez kaznodzieję jednego tematu dla wszystkich trzech czytań niedzieli okresu zwykłego może prowadzić do pominięcia głównego tematu jednego lub nawet kilku z nich. Użytkiwana więc pomiędzy czytaniem mogłaby opierać się w takim przypadku często na kwestiach marginalnych. Według D.E. Harrisa i E.F. Murphy'ego<sup>50</sup> dążenie do uwzględnienia wszystkich trzech czytań w każdej homilii prowadzi najczęściej do wygłoszenia dwu homilii, a jedna podczas liturgii wystarczy. Dana celebracja eucharystyczna nie jest zazwyczaj dla kaznodziei ostatnią okazją do wygłoszenia homilii, dlatego też, gdy lektura czytań biblijnych rodzi kilka tematów, należy wybrać jeden na daną okazję, dla danego zgromadzenia wiernych, a pozostałe zachować na inne okoliczności.

Z jednej strony należy więc dowartościować twórczą lekturę tekstów świętych, połączoną z zaangażowaniem serca i wyobraźni, a z drugiej – pamiętać, iż twórcza homilia rodzi się nie z próby wyjaśnienia wszystkich trzech czytań, ale z modlitewnego, pełnego wyobraźni pochylenia tak nad nimi, jak i nad aktualnym życiem słuchaczy. Zasadniczą sprawą w homilii nie jest bowiem to, aby udostępnić wiernym jak najwięcej fragmentów Pisma Świętego, ale raczej to, aby twórcze, wzajemne odniesienie tych fragmentów biblijnych rzuciło nowe światło i tchnęło nowego ducha w życie zgromadzonych słuchaczy. Twórczy kaznodzieja potrafi dostrzec relacje istniejące pomiędzy czytaniem biblijnymi i bieżącymi wydarzeniami, życiem i teologią. Fakty znane, ale zdające się nie mieć ze sobą nic wspólnego, zestawione razem, mogą nieoczekiwanie odświeżyć łączące je więzi.<sup>51</sup> Takie rozumienie homilii prezentuje dokument biskupów amerykańskich o homilii, który stwierdza, iż zadaniem kaznodziei jest nie tyle usiłowanie wyjaśnienia czytań biblijnych,

co interpretowanie ludzkich sytuacji życiowych poprzez te czytania.<sup>52</sup> Kalendarz ludzki i liturgiczny nie zawsze łączą się ze sobą. Często zachodzą pewne okoliczności, jak np. uroczystości świeckie (karnawał), tragiczne wydarzenia o skali ogólnopolskiej albo międzynarodowej, kontrowersje kościelne czy potrzeby duszpasterskie, które predysponują zgromadzonych wiernych do słuchania homilii mającej swe źródło raczej we fragmencie z listów apostoelskich aniżeli w Ewangelii. Aktualne sprawy ludzkie nie muszą zgadzać się z czytaniem ewangelijnymi danego dnia. Kaznodziei jednak nie wolno ignorować kalendarza ludzkiego, ponieważ homilia jest nie tyle interpretacją tekstów biblijnych, co ludzkiego doświadczenia. Bywają chwile, w których wydarzenia, postaci, misteria, rady, obrazy, metafory zawarte w drugim czytaniu albo we fragmencie starotestamentowym dostarczą możliwości dla biblijnej interpretacji konkretnych sytuacji życiowych. Nie byłoby jednak czymś właściwym i pożądanym zbyt częste opuszczanie Ewangelii niedzielnej na rzecz jednego z pozostałych dwu czytań.<sup>53</sup>

## 2. Unikanie w homilii dewaluacji Starego Testamentu

W opracowanym w duchu II Soboru Watykańskiego *Katechizmie Kościoła katolickiego* czytamy: „Stary Testament jest nieodłączną częścią Pisma świętego. Jego księgi są natchnione przez Boga i zachowują trwałą wartość, ponieważ Stare Przymierze nigdy nie zostało odwołane. Istotnie, ekonomia Starego Testamentu była przede wszystkim ukierunkowana na przygotowanie przyjścia Chrystusa, Odkupiciela świata. Choć księgi Starego Testamentu zawierają także »sprawy niedoskonałe i przemijające«, świadczą o Boskiej pedagogii zbawczej miłości Boga. Znajdują się w nich »wzniosłe nauki o Bogu oraz zbawienna mądrość co do życia człowieka i przedziwny skarb modlitwy, w którym wreszcie utajona jest tajemnica naszego zbawienia«. Chrześcijanie czczą Stary Testament jako prawdziwe słowo Boże. Kościół zawsze z mocą przeciwstawiał się idei odrzucenia Starego Testamentu pod pretekstem, że Nowy Testament doprowadził do jego przedawnienia (marcjonizm)”.<sup>54</sup>

Nie może więc dziwić fakt, że Lekcjonarz rzymski z 1969 r. stanowił pierwszą tak obszerną i systematyczną selekcję czytań Starego Testamentu dla katolików. Tak obfite korzystanie ze Starego Testamentu związane było z inną istotną ideą odnowy soborowej, a mianowicie z ukazaniem bogactwa misterium paschalnego w ciągu roku liturgicznego.<sup>55</sup>

Ze względu na pierwszorzędną rolę perykop ewangelicznych w liturgii słowa,<sup>56</sup> fragmenty Starego Testamentu zostały zasadniczo dobrane do Ewangelii w oparciu o zasadę harmonizacji. Wzajemna relacja pomiędzy fragmen-

tami Ewangelii i Starego Testamentu może mieć różne uzasadnienie: najbardziej oczywista jest wówczas, gdy perykopy ewangeliczne zawierają cytaty lub aluzje do fragmentów Starego Testamentu (np. 3A, 7A, 10A, 27A, 11B, 18B, 26B, 27B, 29B, 31B); niekiedy obydwie czytania dotyczą tego samego wydarzenia (np. 19A, 21A, 2B, 3B, 15B, 17B, 21B, 32B, 3C, 5C, 10C, 16C, 28C); w innych przypadkach Stary Testament uzupełnia lub wspiera stwierdzenia z Ewangelii (np. 8A, 33B, 15C, 23C, 24C, 25C); w innych – Stary Testament tworzy odpowiedni klimat dla jakiejś perykopy z Ewangelii (np. 11A, 27A, 6B, 8B, 9B, 16B, 22B); w niektórych przypadkach czytanie ze Starego Testamentu prezentuje inny pogląd niż czytanie w Ewangelii (np. 13C).<sup>57</sup>

Ze względu na zasadę harmonizacji Biblii hebrajskiej z ewangelią uczestnicy liturgii słyszą tylko szczątki Starego Testamentu, a nie całe opowieści w ich pierwotnym kontekście. Z tego powodu G.S. Sloyan<sup>58</sup> ubolewa, że ważne opowieści Starego Testamentu traktowane są nie jako historia, ale jako pochodnia oświecająca Nowy Testament. Z kolei G. Ramshaw<sup>59</sup> sugeruje, że o ile chrześcijanie nie mogą uniknąć specyficznie chrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu zgodnej z chrześcijańskimi zasadami interpretacji całej Biblii, o tyle powinni unikać antysemitkiej teologii zastępczej, ukazującej Żydów jako niełojalnych wobec Boga i odrzuconych przez Niego, a uczniów Chrystusa jako zbawionych (por. Rz 11, 1-2). Należy zatem zaniechać wszelkiej tryumfalistycznej interpretacji, która dobro zrealizowane przez Chrystusa Pana przypisuje wyłącznie chrześcijanom.<sup>60</sup> Kaznodzieja nie może nigdy zapomnieć, że Kościół, mistyczne Ciało Chrystusa, jest święty, ale tworzony przez grzeszników, będących stale na drodze nawrócenia.

Gdy czytania z Lekcjonarza zawierają napomnienia proroka skierowane przeciwko współczesnym mu Żydom, głosiciel homilii powinien wiedzieć, iż te fragmenty muszą być rozumiane jako skierowane do współczesnych chrześcijan w sytuacjach życiowych, w jakich się znajdują. Głosiciel homilii odziedziczył płaszcz proroków żydowskich i musi nosić go odpowiedzialnie.<sup>61</sup>

Mając na uwadze prawidłową prezentację Biblii hebrajskiej, Żydów i judaizmu w przepowiadaniu, należy przestrzegać kilku zasad pomocnych w głoszeniu homilii w ciągu roku liturgicznego:<sup>62</sup>

a) Podkreślaj wartość całej Biblii. Pamiętaj o priorytecie Ewangelii, ale i o tym, że Biblia hebrajska jest słowem Bożym i ma sama w sobie wartość i godność. Pamiętaj o intencjach autorów biblijnych.

b) Umieść typologię zawartą w lekcjonarzu w odpowiednim kontekście; unikaj nadmiernego jej podkreślania, ale i pomijania. Ukazuj, że znaczenie Biblii hebrajskiej dla jej pierwotnych adresatów nie jest ani ograniczane, ani pomniejszone przez aplikacje nowotestamentowe.

c) Wyrażaj szacunek wobec Biblii hebrajskiej i unikaj traktowania jej jako wstępu czy tła dla Nowego Testamentu. To sam Bóg przemawia, udzielając siebie poprzez boskie objawienie.

d) Ukazuj powiązania pomiędzy oboma Testamentami. Tradycja żydowska oparta na Biblii nie powinna być ukazywana tylko jako religia lęku, legalizmu, sprawiedliwości opartej na retribucji, bez żadnych odniesień do miłości Boga i bliźniego (por. Pwt 6, 5; Kpł 19, 18.32; Oz 11, 1-9; Mt 22, 34-40).

e) Ożywiaj eschatologiczną nadzieję, aspekt „jeszcze nie” zawarty w kerygmie. Biblijne obietnice zostały już zrealizowane w Chrystusie. Kościół jednak oczekuje ich doskonałego wypełnienia w powrocie Chrystusa w chwale i wyzwoleniu całego stworzenia.

f) Podkreślaj żydowskie pochodzenie Jezusa i Jego nauczania oraz podobieństwo nauczania faryzeuszów do nauczania Chrystusa.

g) Szanuj trwałą wartość przymierza Boga z narodem żydowskim i jego wierność wobec Bożego wybrania, które jest nieodwołalne.

h) W taki sposób kształtuj swoje homilie, aby było jasne, że chrześcijaństwo i Żydzi razem są powiernikami i świadkami etyki wyznaczonej przez Dekalog, której przestrzeganie gwarantuje ludzkości odnalezienie prawdy i wolności.

i) Korzystaj z żydowskich źródeł (rabinackich, średniowiecznych i współczesnych) w wyjaśnianiu Biblii hebrajskiej i pism apostoelskich.

A zatem, czytanie ze Starego Testamentu powinno być zawsze wyjaśniane jako Boże objawienie skierowane do Izraela, ważne samo w sobie. Nie powinno być ukazywane jako całkowicie i wyłącznie podporządkowane Bożemu objawieniu w Jezusie Chrystusie, w tym sensie jakoby Duch Święty działał pośród ludu Izraela tylko po to, aby przygotować go na coś nowego. Musi być zachowane w homilii przekonanie, że szczyt historii Izraela został zrealizowany w Jezusie Chrystusie, ale kaznodzieja nie powinien nigdy stwierdzić, że wraz z przyjściem Jezusa historia Izraela straciła swoje znaczenie. Przede wszystkim należy unikać negatywnego ukazywania Prawa Mojżeszowego, które do tej pory jest radością Żydów, usiłujących je zachowywać: „Na Górze Błogosławieństw przez Jezusa daje się słyszeć na nowo to samo słowo Boże, które zabrzmiało na Synaju, aby przekazać Mojżeszowi Prawo pisane. Słowo to nie obala Prawa, ale je wypełnia, dając mu w sposób Boski ostateczną interpretację”.<sup>63</sup> Niektóre znaki tożsamości żydowskiej, jak obrzezanie czy przepisy dotyczące czystości pokarmów nie obowiązują chrześcijan, ale zasadnicza część Prawa Mojżeszowego stosuje się i do chrześcijan. Prawda objawiona przez Jezusa i łaska udzielona przez Niego ani nie usunęły, ani też nie pomniejszyły tego, co Bóg uczynił i nadal czyni dla Izraela, ludu w szczególny sposób umiłowanego przez Boga.<sup>64</sup>

### 3. Psalm responsoryjny jako źródło homilii

Wprowadzenie do Mszału stwierdza, że: „w niedziele i święta są trzy czytania, mianowicie czytanie Proroka, Apostoła i Ewangelii”.<sup>65</sup> Psalm responsoryjny nie jest więc dodatkowym czytaniem. Niemniej kaznodzieja przy-

gotowujący homilię powinien czytać także psalm i modlitwy liturgiczne danego dnia z gotowością przyjęcia płynących z nich inspiracji pozwalających lepiej zrozumieć czytania zawarte w lekcjonarzu. Cała liturgia słowa (a szerzej ujmując cała liturgia dnia) dostarcza kaznodziejom bogactwa inspirujących myśli i obrazów, które mogą i powinny stanowić źródło homiletyczne.

Lekcjonarz mszalny wyraźnie stwierdza, że psalm po pierwszym czytaniu jest bardzo ważny.<sup>66</sup> Niektórzy liturgiści<sup>67</sup> twierdzą, iż psalm jako źródło homilii zasługuje na większą uwagę, ponieważ stanowi nie tyle śpiew medytacyjny, co śpiewaną proklamację słowa Bożego. Przykład homilii do Psalmów pozostawili po sobie Ojcowie Kościoła. Na możliwość wykorzystania psalmu jako źródła homilii wskazuje *Wprowadzenie ogólne do Mszału rzymskiego*, opisując homilię jako „wykład ujmujący pewien aspekt czytań Pisma św. albo wyjaśnienie innego tekstu, zaczerpniętego z części stałych czy też własnych Mszy z dnia, z uwzględnieniem obchodzonego misterium bądź szczególnych potrzeb słuchaczy”.<sup>68</sup> Psalm więc i inne teksty liturgiczne mogą stanowić źródło dla homilii, odpowiadające duchowym potrzebom wiernych.

Trudno się zgodzić z twierdzeniem, że psalm responsoryjny może być często kluczem do zrozumienia liturgii danej niedzieli.<sup>69</sup> Jednak warto na niego zwrócić uwagę, bo teksty psalmów „łączą się ściśle z poszczególnymi czytaniem, a zatem wybór psalmu zależy od czytań”.<sup>70</sup>

C.E. Miller<sup>71</sup> twierdzi, iż czasami psalm może być w homilii bardzo pomocny. Stanowi on bowiem modlitewną odpowiedź na pierwsze czytanie i jest skierowany do Boga. Nie jest zaś proklamacją skierowaną do zgromadzenia wiernych.

\* \* \*

Lekcjonarz mszalny stanowi cenny owoc obrad II Soboru Watykańskiego, które zainspirowały wyteżoną pracę specjalistów różnych dyscyplin teologicznych. Okres niemal czterdziestu lat, jakie dzielą nas od soboru, skłania do refleksji nad jakością wykorzystania owego tchnienia Ducha Świętego, które znalazło swój wyraz w kształcie lekcjonarza. Z drugiej zaś strony stała obecność Ducha Świętego w Kościele i współczesnym świecie pobudza do poszukiwania dalszych, nowych sposobów sięgania po ogromne bogactwo biblijnych tekstów tak, aby głos Chrystusa mógł być jak najlepiej słyszany i przyjęty przez współczesnych adresatów Bożego orędzia.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> *I Apol*, 67.

<sup>2</sup> Por. J.T. Lienhardt, *Origen as Homilist*, w: *Preaching in the Patristic Age*, red. D.G. Hunter, New York – Mahwah, N.J. 1989, s. 41.



<sup>3</sup> *Constitutiones Apostolicae* II, 57, 5-9 oraz VIII, 5, 11; por. P.G. Cobb, *The Liturgy of the Word in the Early Church*, w: *The Study of Liturgy*, Rev. Ed., red. C. Jones [et al.], London – New York 1992, s. 226.

<sup>4</sup> Por. P.G. Cobb, art. cyt., s. 226.

<sup>5</sup> Św. Augustyn, *Sermo* 232.1; *Patrologia latina* (PL) 38.1108; por. P.G. Cobb, *The Liturgy...*, art. cyt., s. 226.

<sup>6</sup> Por. W. Skudlarek, *The Word in Worship. Preaching in a Liturgical Context*, Nashville 1981, s. 19.

<sup>7</sup> *Sermo 11 na Ewangelię św. Jana*; *Patrologia graeca* (PG) 59.77; por. P.G. Cobb, *The Liturgy...*, art. cyt., s. 226-227.

<sup>8</sup> Por. N. Bonneau, *The Sunday Lectionary. Ritual Word, Paschal Shape*, Collegeville, MN 1998, s. 10-11.

<sup>9</sup> Podają za: N. Bonneau, *The Sunday Lectionary*, dz. cyt., s. 11.

<sup>10</sup> Por. A. Nocent, *The Roman Lectionary for Mass*, w: *Handbook For Liturgical Studies*, v. 3, red. A.J. Chupungco, Collegeville, MN 1997, s. 177.

<sup>11</sup> Gennadius, *De script. eccles.* 79; PL 58.1104.

<sup>12</sup> Por. P.G. Cobb, *The Liturgy...*, art. cyt., s. 227.

<sup>13</sup> Por. A. Nocent, *The Roman Lectionary...*, art. cyt., s. 177; N. Bonneau, *The Sunday Lectionary*, dz. cyt., s. 12-13.

<sup>14</sup> Por. N. Bonneau, *The Sunday Lectionary*, dz. cyt., s. 12-14, 18-19; zob. J.A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, v. 1, trans. F.A. Brunner, Dublin 1986, s. 103-159; J.E. Emminghaus, *The Eucharist: Essence, Form, Celebration*, trans. M.J. O'Connell, Collegeville, MN 1978, s. 70-89.

<sup>15</sup> Por. A. Nocent, *The Roman Lectionary...*, art. cyt., s. 183.

<sup>16</sup> Por. E. Nübold, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Messfeier an Sonn- und Festtagen*, Paderborn 1986, s. 172-177; N. Bonneau, *The Sunday Lectionary*, dz. cyt., s. 25-28.

<sup>17</sup> Por. N. Bonneau, *The Sunday Lectionary*, dz. cyt., s. 23-24.

<sup>18</sup> *Ordo Lectionum Missae*, ed. typica altera, Città del Vaticano 1981; por. N. Bonneau, *The Sunday Lectionary*, dz. cyt., s. 28-29.

<sup>19</sup> „To wszystko ułożono w taki sposób, aby budzić w wiernych »głód słowa Bożego«, dzięki któremu lud Nowego Przymierza pod przewodem Ducha Świętego zmierzałby do doskonałej jedności Kościoła. Żywimy mocną nadzieję, że kapłani i wierni z pomocą nowych tekstów lepiej przygotowują się do Stołu Pańskiego i że głębiej rozważając Pismo św. będą się coraz obficie karmić słowem Bożym. Wskutek tego, zgodnie z poleceniem Soboru Watykańskiego II, Pismo św. stanie się nie wysychającym źródłem życia duchowego, główną podstawą chrześcijańskiej katechezy i ośrodkiem nauczania teologii” – Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Missale Romanum”*, 3 kwietnia 1969, AAS 61(1969), s. 220-221.

<sup>20</sup> A.M. Castagno (*Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987, s. 59-62) uważa za możliwe, że już w III wieku w Kościele w Cezarei był trzyletni cykl czytania całego Pisma Świętego metodą kontynuacji (*lectio continua*), chociaż nie ma na to żadnych ewidentnych danych.

<sup>21</sup> A. Nocent, *The Roman Lectionary...*, art. cyt., s. 184; por. R.P. Waznak, *An Introduction to the Homily*, Collegeville, MN 1998, s. 82-83. Potrzebę bardzo radykalnej reformy lekcjonarza – z pozycji feministycznej – dostrzega M.C. Hilker, *Naming Grace. Preaching and the Sacramental Imagination*, New York 1997, s. 73-75.

<sup>22</sup> *Wprowadzenie ogólne do Mszału rzymskiego* (WOMR), 319; zob. W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania*, Przemysł 1999, s. 137-138.

<sup>23</sup> Por. R.P. Waznak, *An Introduction to the Homily*, dz. cyt., s. 79.

<sup>24</sup> *Lekcjonarz mszały* (LM) 75.

<sup>25</sup> Taką statystykę podają: E. N ü b o l d (dz. cyt., s. 192-193, 282, 334-335) oraz N. B o n n e a u (*The Sunday Lectionary*, dz. cyt., s. 48-49). A. N o c e n t (*The Roman Lectionary...*, art. cyt., s. 186) stwierdza ogólnie, że 85% Biblii znalazło się w Lekcjonarzu mszalnym opracowanym przez II Sobór Watykański.

<sup>26</sup> J. W h i t e, *Christian Worship in Transition*, Nashville, TN 1976, s. 139.

<sup>27</sup> *Revised Common Lectionary*, Nashville, TN 1992.

<sup>28</sup> Np. G.S. S l o y a n, *Word and Sacrament in the Life of the Spirit*, „Liturgy” 5(1986), nr 3, s. 66.

<sup>29</sup> Poznań 1994, s. 105.

<sup>30</sup> LM 76.

<sup>31</sup> LM 77.

<sup>32</sup> N. B o n n e a u, *The Sunday Lectionary*, dz. cyt., s. 51.

<sup>33</sup> A. N o c e n t, *The Roman Lectionary...*, art. cyt., s. 187.

<sup>34</sup> R.P. W a z n a k, *An Introduction to the Homily*, dz. cyt., s. 79; G.S. S l o y a n, *Some Suggestions for a Biblical Three-Year Lectionary*, „Worship” 63 (1989), nr 6, s. 533; por. W. S k u d l a r e k, *The Lectionary: Too Much of a Good Thing?*, w: *Preaching Better*, ed. F.J. McNulty, New York – Mahwah, NJ 1985, s. 39; zob. J.A. Z i m m e r m a n, *The Liturgy of the Word*, „Liturgy” 16(2000), nr 1, s. 27.

<sup>35</sup> R.P. W a z n a k, *An Introduction to the Homily*, dz. cyt., s. 82-83.

<sup>36</sup> G. S l o y a n, *Some Suggestions for a Biblical Three-Year Lectionary*, „Worship” 63(1989), nr 6, s. 533.

<sup>37</sup> Por. R.P. W a z n a k, *An Introduction to the Homily*, dz. cyt., s. 84-86.

<sup>38</sup> J.A. Z i m m e r m a n (*The Liturgy of the Word*, art. cyt., s. 25) mówi wręcz, że lekcjonarz dokonał rewolucji liturgii słowa.

<sup>39</sup> KL 24.

<sup>40</sup> O.C. E d w a r d s, JR., *Elements of homiletic. A Method for Preparing to Preach*, New York 1982, s. 15.

<sup>41</sup> W. S k u d l a r e k, *The Lectionary*, art. cyt., s. 38-39.

<sup>42</sup> P.S. W i l s o n, *Imagination of the Heart: New Understanding in Preaching*, Nashville, TN 1988, s. 56.

<sup>43</sup> KKK 125; KO 18.

<sup>44</sup> Por. N. B o n n e a u, *Preparing the Table of the Word*, Collegeville, MN 1997, s. 38.

<sup>45</sup> Np. D.E. H a r r i s, E.F. M u r p h y, *Overtaken by the Word: The Theology and Practice of Preaching*, Denver, CO 1990, s. 93; R.P. W a z n a k, *An Introduction to the Homily*, dz. cyt., s. 83; C.E. M i l l e r, *Ordained to Preach: A Theology and Practice of Preaching*, New York 1992, s. 145.

<sup>46</sup> R.P. W a z n a k, *An Introduction to the Homily*, dz. cyt., s. 83.

<sup>47</sup> C.E. M i l l e r, *Ordained to Preach*, dz. cyt., s. 145; J.P. S c u l l i o n, *Echoes in Preaching*, „New Theological Review” 11(1998), nr 2, s. 81-83.

<sup>48</sup> R.P. W a z n a k, *An Introduction to the Homily*, dz. cyt., s. 80-81, 83.

<sup>49</sup> W. S k u d l a r e k, *The Lectionary: Too Much of a Good Thing?*, art. cyt., s. 39.

<sup>50</sup> D.E. H a r r i s, E.F. M u r p h y, *Overtaken by the Word*, dz. cyt., s. 93.

<sup>51</sup> Por. R.P. W a z n a k, *An Introduction to the Homily*, dz. cyt., s. 81.

<sup>52</sup> The Bishops' Committee on Priestly Life and Ministry. National Conference of Catholic Bishops, *Fulfilled in Your Hearing. The Homily in the Sunday Assembly*, Washington 1982, s. 20.

<sup>53</sup> Por. R.P. W a z n a k, *An Introduction to the Homily*, dz. cyt., s. 81.

<sup>54</sup> KKK 121-123.

<sup>55</sup> KL 102; por. J.A. Z i m m e r m a n, *The Liturgy of the Word*, art. cyt., s. 22.

<sup>56</sup> Por. KO 18.

<sup>57</sup> Por. N. B o n n e a u, *Preparing the Table of the Word*, dz. cyt., s. 38.

<sup>58</sup> G.S. S l o y a n, *Some Suggestions for a Three – Year Lectionary*, „Worship” 63(1989), nr 6, 531.

<sup>59</sup> G. R a m s h a w, *The First Testament in Christian Lectionaries*, „Worship” 64(1990), nr 6, 502; por. *Nostra Aetate*, nr 4; Komisja Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i w katechezie Kościoła katolickiego* (24.06.1985), w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, oprac. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 60-74; Bishop’s Committee on the Liturgy. National Conference of Catholic Bishops 1988, *God’s Mercy Endures Forever. Guidelines on the Presentation of Jews and Judaism in Catholic Preaching*, w: *The Liturgy Documents: A Parish Resources*, v. 2, Chicago 1989, s. 143-155.

<sup>60</sup> G.S. S l o y a n, *The Lectionary as a Context for Interpretation*, „Interpretation” (April 1997) 135.

<sup>61</sup> Por. G.S. S l o y a n, *Overview of God’s Mercy Endures Forever*, w: *The Liturgy Documents: A Parish Resources*, v. 2, Chicago 1989, s. 141.

<sup>62</sup> Bishop’s Committee on the Liturgy. National Conference of Catholic Bishops 1988, *God’s Mercy Endures Forever*, art. cyt., s. 154-155.

<sup>63</sup> KKK 581; zob. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002.

<sup>64</sup> Por. G.S. S l o y a n, *Overview of God’s Mercy Endures Forever*, art. cyt., s. 141.

<sup>65</sup> WOMR 318.

<sup>66</sup> LM 89.

<sup>67</sup> Np. J.M. J o n c a s, *Preaching the Psalms*, „Pastoral Music” 8-9(1996), s. 31.

<sup>68</sup> WOMR 41; por. IOe 54.

<sup>69</sup> L.M. T r a c e y, *Our Sunday Eucharist*, „New Liturgy. Bulletin of the National Secretariat Irish Episcopal Commission for Liturgy” 105(Spring 2000), s. 9-10.

<sup>70</sup> WOMR 36.

<sup>71</sup> C.E. M i l l e r, *Ordained to Preach*, dz. cyt., s. 145.

KS. JACEK SZYMAŃSKI

## KLONOWANIE CZŁOWIEKA A GRANICE EKSPERYMENTÓW BIOMEDYCZNYCH

Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* napisał: „Głoszenie Ewangelii życia [...] staje się szczególnie naglące dzisiaj, gdy lęk budzą coraz liczniejsze i poważniejsze zagrożenia życia ludzi i narodów, zwłaszcza życia słabego i bezbronniego. Obok dawnych, dotkliwych plag, takich jak nędza, głód, choroby endemiczne, przemoc i wojny, pojawiają się dziś plagi nowe, przybierające nieznaną dotąd formy i niepokojące rozmiary”.<sup>1</sup> Na początku XXI wieku nową „plagą” może okazać się realizacja eksperymentu z klonowaniem istot ludzkich.

### 1. Na czym polega proces klonowania?

Jesteśmy świadkami intensywnego postępu techniki w naszych czasach. Również i nauki biologiczne podlegają temu procesowi. Gwałtowny rozwój w dziedzinie biotechnologii nie ogranicza się już dzisiaj do poprawiania natury, ale coraz częściej dąży do manipulacji nią. Wystarczy wspomnieć chociażby o zapłodnieniu *in vitro*, inżynierii genetycznej, traktowaniu embrionu ludzkiego jako ewentualnego „banku” organów do transplantacji czy wreszcie o rozwoju techniki klonowania, z możliwością dokonania tego eksperymentu na człowieku. To wszystko wydaje się służyć praktycznej realizacji chęci całkowitego dominowania nad człowiekiem. Z jednej bowiem strony miniony wiek XX, szczytający się odkryciem struktury DNA, rozszyfrowaniem mapy ludzkiego genomu oraz klonowaniem owcy Dolly wydaje się ukazywać i akceptować misterium życia w całej jego rozciągłości. Z drugiej jednak strony kontrowersje wokół możliwości klonowania człowieka wskazują na brak elementarnego poszanowania życia.

Wyrażenie „klon” pochodzi od greckiego słowa, które oznacza gałąź. W biologii przez określenie „klon” rozumie się potomstwo jednego osobnika zwierzęcego lub roślinnego identyczne pod względem właściwości dziedzicznych.<sup>2</sup>

Eksperyment taki przeprowadzono po raz pierwszy w 1952 roku na żabach. Z zapłodnionego jaja żaby usunięto jądro zygoty, następnie z komórki tkankowej innej żaby pobrano jądro i wprowadzono je do komórki jajowej, którą pozbawiono własnego jądra. Otrzymano zygotę, posiadającą jądro z komórki tkankowej innej żaby, z której z czasem ukształtowała się dorosła żaba. Był to osobnik identyczny pod względem wyposażenia genetycznego z żabą, z której pochodziło jądro.<sup>3</sup>

Klonowanie jako sposób rozmnażania jest znane i stosowane z powodzeniem w świecie roślin. Dokonuje się ono przez rozłogi, bulwy, cebulki, jak również w procesie tzw. oczkowania, czyli klonowania ziemniaków. Z kawałka ziemniaka włożonego w ziemię powstaje cała roślina razem z bulwami.<sup>4</sup>

Również w naturze występuje zjawisko klonowania organizmów wielokomórkowych, które polega na wykorzystywaniu zdolności podziału zygoty, powstałej po połączeniu dwóch gamet. Zygota po dwudziestu czterech godzinach dzieli się na dwie komórki. Proces ten dokonuje się dalej coraz szybciej. W ten sposób kształtuje się nowy organizm. Istnieje jednak możliwość, że naturalny proces ulega zmianie. Mnożące się komórki zarodka tworzą, zamiast jednego, dwa oddzielne zgrupowania. W ten sposób dochodzi do naturalnego klonowania, czyli do podziału zygoty na dwa zarodki, co prowadzi do urodzenia się dwojaczków.<sup>5</sup>

Proces ten można obecnie wyzwolić w sposób sztuczny. Zygota powstaje wtedy drogą pozapłciową, metodą sztucznego połączenia elementów dwóch komórek, z których jeden jest żeńską komórką rozrodczą pozbawioną jądra komórkowego, a element drugi jest jądrem komórki pobranej z ciała innego organizmu. Sreparowana komórka jajowa zapewnia mnożenie się komórek. Jądro drugiej komórki zawierającej kod genetyczny gwarantuje podobieństwo do właściciela pobranej komórki. Łącząc w ten sposób sreparowane komórki, a następnie wszczepiając je do przygotowanej macicy samicy danego gatunku, można tworzyć nieograniczoną ilość kopii istniejącego osobnika.<sup>6</sup>

W kategoriach biologicznych klonowanie dokonuje się bez udziału dwóch gamet. Zapłodnienie w ścisłym sensie zostaje zastąpione przez fuzję, czyli połączenie jądra pobranego z komórki somatycznej osobnika, którego zamierza się klonować, lub też całej komórki somatycznej, z komórką jajową pozbawioną jądra, czyli nie posiadającą genomu pochodzącego od matki. Ponieważ jądro komórki somatycznej zawiera w sobie cały materiał genetyczny, nowy osobnik posiada – jeśli nie zajdą żadne zmiany – tożsamość genetyczną dawcy jądra komórkowego. Ta zasadnicza tożsamość genetyczna z dawcą sprawia, że nowy osobnik jest repliką somatyczną, czyli kopią dawcy. Tak więc rozwój osobników uzyskanych drogą klonowania może prowa-

dzić (przy pominięciu mutacji) do ukształtowania się struktury cielesnej bardzo podobnej do struktury dawcy. Dokument Papieskiej Akademii „Pro Vita” zauważa, że rezultat ten byłby najbardziej niepokojący w odniesieniu do eksperymentu przeprowadzanego na ludziach.<sup>7</sup>

Eksperymentu klonowania ludzkich embrionów po raz pierwszy dokonali Jerry Hall i Robert Stillmann w George Washington University w 1993 roku. Przeprowadzili oni test, w wyniku którego z siedemnastu ludzkich embrionów „utworzyli” czterdzieści osiem embrionów. Celem powyższego testu miało być między innymi umożliwienie niepłodnym parom wydania na świat potomstwa.<sup>8</sup>

Dnia 16 grudnia 1998 r. świat obiegła informacja o sklonowaniu organizmu człowieka. Naukowcy z Uniwersytetu Kyunghee w Seulu wprowadzili jądro komórki somatycznej do pozbawionego jądrowego materiału genetycznego oocyta (żeńskie komórki płciowej przechodzącej proces podziału). Obie komórki pochodziły od dwudziestoletniej kobiety. Rozwijający się pomyślnie zarodek został zniszczony „ze względów etycznych i prawnych”.<sup>9</sup>

## **2. Pytanie o granice eksperymentu z klonowaniem człowieka**

Według opinii filozofów nauki, medycyna, której rozwój zależy od szybkości i możliwości wprowadzenia nowych zdobyczy wiedzy i techniki, jest klasycznym przykładem dyscypliny wchodzącej w stadium paradygmatycznej niestabilności.<sup>10</sup> Zauważamy, że u podstaw naruszania granic zakreślonych dla danej dyscypliny – co powoduje w zakresie biologii i medycyny niekorzystne skutki społeczne, zarówno doraźne jak i rozciągające się na przyszłe pokolenia – leży między innymi niezwykle przyspieszenie tempa wysoce specjalistycznych badań naukowych. Chodzi tutaj przede wszystkim o typ badań wdrożeniowych nie uwzględniających w pełni niezbędnej dla prawidłowego rozwoju medycyny, analizy właściwego zastosowania wyników badań w praktyce, analizy opartej na koncepcjach uniwersalistycznych, z holistycznym, podmiotowym traktowaniem człowieka wraz z jego środowiskiem.<sup>11</sup>

Obowiązująca w dzisiejszych czasach logika rynku zamienia wszystko w przedmiot, a następnie w towar. Dzieje się tak również z ciałem ludzkim i jego funkcjami rozrodczymi. Współczesny język posługuje się takimi określeniami jak: bank spermy, wynajęcie matki zastępczej, magazyn embrionów czy inżynieria genetyczna. Ciało i życie ludzkie zostają sprowadzone do poziomu towaru.<sup>12</sup> Cytowany już Dokument Papieskiej Akademii „Pro Vita” akcentuje wyraźną różnicę, jaka istnieje między koncepcją życia jako daru miłości, a wizją człowieka traktowanego jako produkt przemysłowy.<sup>13</sup>

Niewątpliwie na każdym badaczu czy uczonym ciąży wielka odpowiedzialność. Posiadając wysoki poziom świadomości i najlepszą znajomość przedmiotu, powinien umieć przewidzieć skutki swoich badań. Jeśli mimo tych wyróżniających go cech, świadomie podejmuje decyzję przeprowadzenia badań mogących okazać się szkodliwymi dla człowieka, wówczas przekracza granicę przewidzianą dla danej dyscypliny naukowej i postępuje wbrew zasadom etyki.<sup>14</sup> Brakiem poczucia odpowiedzialności za ewentualne patologiczne konsekwencje klonowania zagrażające ludzkości są postawy lekarzy lub raczej „pseudolekarzy”, którzy biorąc udział w tego typu eksperymentach, naruszają zasady etyki lekarskiej.<sup>15</sup>

A zatem możemy stwierdzić, że sprzeciw wobec projektu klonowania człowieka jest powinnością moralną, którą należy realizować również w kategoriach kulturowych, społecznych i prawnych. Czymś innym jest postępowanie badań naukowych, a czymś innym rodzający się despotyzm nauki, nie respektującej żadnych norm etycznych. Wydaje się więc, że najpilniejszym zadaniem jest odtworzenie harmonii między wymogami badań naukowych a niezbywalnymi wartościami ludzkimi. Naukowiec nie może uważać, że odrzucenie klonowania istot ludzkich z przyczyn moralnych jest dla niego niepożądanym utrudnieniem: przeciwnie, zakaz klonowania zapobiega demiuirgicznej degeneracji nauki i przywraca jej godność, która polega na tym, że jest ona jednym z największych bogactw służących dobru ludzkości.<sup>16</sup>

Najważniejszego uzasadnienia tezy o nieludzkim charakterze klonowania nie należy szukać w tym, że jest to zbyt radykalna forma sztucznej prokreacji w porównaniu z innymi formami dopuszczonymi przez prawo. Odrzucenie klonowania wynika stąd, że jest ono zaprzeczeniem godności osoby poddanej klonowaniu oraz zaprzeczeniem godności ludzkiej prokreacji jako takiej.<sup>17</sup>

Tymczasem wśród niektórych zwolenników moralnego przyzwolenia na technikę klonowania pojawia się pogląd, że nie można odrzucić klonowania w sytuacji wcześniejszego przyzwolenia na metodę zapłodnienia *in vitro*, gdyż między tymi eksperymentami nie ma większych różnic. Rodzi się również przekonanie, że wszystkie techniki, które gwarantują urodzenie zdrowych dzieci, na pewno uzyskają akceptację, a etyczne i prawne obiekcje nie zdołają powstrzymać postępu oferowanego przez techniki wspomaganego rozrodu.<sup>18</sup> Świadczy to niewątpliwie o swoistej łatwości przesuwania coraz to wyższych „pięter” genetycznych interwencji: wpływa na to ich wzajemne, techniczne uzależnienie.<sup>19</sup> Klonowanie staje się więc kolejnym etapem zamiany seksualności na technikę i swoistym cofnięciem się człowieka do form rozmnażania glonów czy grzybów. Zwiększa się zatem dystans pomiędzy

„rodzicem” a klonem. Nie ma wątpliwości, że „wytworzone” za pomocą klonowania dziecko będzie w pełni osobą, jednak władza techniki obejmująca tutaj już nie tylko jego zaistnienie, ale także wstępny projekt, sprowadza je do pozycji artefaktu, którego zaistnienie obwarowane jest wstępnymi warunkami. Tymczasem natura rodzicielskiej miłości (pozbawionej rodzicielstwa w przypadku klonowania) opiera się na bezwarunkowości: dziecko jest kochane dlatego, że istnieje, a nie ze względu na cechy, które posiada.

### 3. Pomędzy techniką a moralnością

Badania naukowe w dziedzinie klonowania mogą znaleźć dla siebie przestrzeń w królestwie roślinnym i zwierzęcym, tam gdzie mogą być konieczne lub przydatne dla człowieka czy innych istot żywych, pod warunkiem, że przestrzega się zasady ochrony samego zwierzęcia oraz respektuje biologiczną odmienność gatunków.<sup>20</sup>

Badania naukowe służące dobru człowieka, gdy ich celem jest leczenie chorób, niesienie ulgi w cierpieniu, rozwiązanie problemów związanych z niedoborem żywności oraz lepsze wykorzystanie zasobów ziemi – są źródłem nadziei dla ludzkości, powierzonej geniuszowi i pracy naukowców.<sup>21</sup> Aby nauki biomedyczne mogły zachować i umocnić swoją więź z prawdziwym dobrem człowieka i społeczeństwa, muszą pielęgnować w sobie „postawę kontemplacyjną”<sup>22</sup> wobec samego człowieka i świata postrzeganego w ramach kreacjonistycznej wizji rzeczywistości i w kontekście solidarności między nauką, dobrem osoby i społeczeństwa.<sup>23</sup>

Należy jednak zauważyć, że jeśli dopuścimy nawet ograniczone zastosowanie techniki klonowania człowieka, znajdziemy się tym samym na „równi pochyłej”<sup>24</sup> prowadzącej w kierunku coraz szerszego zastosowania techniki klonowania. Życie ludzkie w pierwszych momentach jego zaistnienia będzie wtedy coraz bardziej traktowane jako suma genetycznych informacji, a człowiek stanie się kopią innego człowieka na życzenie kogoś trzeciego.<sup>25</sup>

Wydaje się, że nie można ulegać fascynacji mitem postępu, jak gdyby sama możliwość przeprowadzenia badań pozwalała zakwalifikować je jako moralnie dobre. Miarą oceny moralnej każdego postępu jest autentyczne dobro, jakie niesie on człowiekowi w jego podwójnym wymiarze – cielesnym i duchowym. Gdyby więc postęp nie przynosił dobra człowiekowi, można by się obawiać, że ludzkość zmierza ku własnej zagładzie. Ludzie nauki powinni zatem służyć swoją wiedzą prawdzie moralnej.<sup>26</sup> Jeżeli odkrycia naukowe będą służyć wspólnemu dobru, które urzeczywistnia się zawsze poprzez dobro każdej jednostki, to społeczeństwo przyszłości będzie ukształtowane na miarę godności człowieka i równości narodów.



Wiedza zdobyta dzięki badaniom w dziedzinie genetyki stosowanej otwiera ogromne możliwości. Należy uznać wartość informacji o genomie gatunku ludzkiego, a w niektórych przypadkach o genomie indywidualnym. Nikt jednak nie może mieć absolutnego prawa do tego rodzaju wiedzy. Pozytywnie należy odnieść się do możliwości wykorzystania tej wiedzy dla dobra człowieka w sferze prewencji, rozpoznawania, a także leczenia chorób o podłożu genetycznym, kiedy nie wiąże się to z nadmiernym zagrożeniem dla pacjentów i ich dzieci. Jednak wszelkie zastosowanie wiedzy o genomie ludzkim w celu napiętnowania lub dyskryminacji jednostek mających geny patogene lub szczególnie narażonych na określone choroby jest moralnie niedopuszczalne, gdyż sprzeciwia się niezbywalnej godności i równości wszystkich ludzi oraz sprawiedliwości społecznej. Należy zauważyć, że klonowanie jako skrajna forma manipulacji konstytucją genomyczną ludzkiej istoty jest bardzo poważnym zamachem na godność człowieka poczętego i na jego prawo do posiadania genomu niezaprogramowanego i niepowtarzalnego.<sup>27</sup> Klonowanie może więc przynieść z sobą nowy typ cierpienia i krzywdy, które dotychczas nie są znane: poniewieranie ludzkich embrionów, niezrozumiałe dla człowieka cierpienia klonów, które ktoś w swoim szaleństwie powoła do życia i hybryd ludzko-zwierzęcych, które wykreuje manipulacja genetyczna. Wszystko to może rodzić obawy, że znajomość ludzkiego genomu wprowadzi segregację sięgającą głębiej niż segregacja rasowa.<sup>28</sup>

Tak więc realizacja technicznych możliwości może powodować poważne niepokoje nie tylko natury ekonomicznej, ale i moralnej. Od ich realizacji powinna człowieka powstrzymywać nie tylko sama wizja finansowego niepowodzenia, lecz przede wszystkim moralnego zła – naruszenia dobra ludzkiej osoby. Nie można więc zgodzić się na to, by techniczna możliwość sklonowania człowieka czy tworzenia ludzkich chimer miała stanowić wstęp do ich realizacji. Sama intuicja tutaj nie wystarczy, za nią powinna podążać argumentacja natury moralnej, czyli odpowiedź na pytanie: dlaczego nie powinno się realizować możliwości współczesnej biotechnologii? W tym miejscu pojawia się problem moralnej refleksji związanej ze znalezieniem argumentów, które pozwolą na trafną i jednoznaczną ocenę kontrowersyjnych pod względem etycznym kwestii. Imperatyw techniczny nie ma więc charakteru bezwzględnego dyktatu, któremu człowiek musi się poddać.<sup>29</sup>

#### **4. Biotechnologia, co dalej?**

Ideologia techniki sprzyja technokracji, dla której osiągnięcia nauki i ich aplikacje faktycznie nie podlegają etycznej kwalifikacji. W pewnym sensie możemy powiedzieć, że laboratoria naukowe same ustanawiają kryteria

postępowania w myśl zasady *scire et posse*. Prawdy poszukuje się według kryteriów użyteczności i skuteczności. Dostrzec to można także w medycynie i biologii, gdzie często ulega zatarciu granica między eksperymentem naukowym a postępowaniem terapeutycznym. Może to grozić negatywnymi konsekwencjami dla „humanum”.<sup>30</sup> W tej sytuacji coraz częściej postuluje się powołanie do życia międzynarodowych struktur kontroli, które miałyby czuwać nad respektowaniem etycznych i deontologicznych norm postępowania w medycynie i nauce oraz nad przestrzeganiem praw człowieka, gdyż ani biolog, ani lekarz nie są właścicielami materiału biologicznego, nad którym pracują i nie mają żadnego szczególnego prawa do decydowania w imię społeczeństwa, jakie interwencje i eksperymenty są legalne, a jakie nie.

Każda religia widzi w akcie poczęcia i narodzenia ingerencję boskich mocy. W erze manipulacji embrionami akt powstania życia ulega radykalnej sekularyzacji. Staje się miejscem ludzkiej manipulacji i działania naturalnych mechanizmów przyrodniczych, które człowiek poznał i opanowuje. Cywilizacja przemysłowego traktowania ludzkiego ciała, manipulowania biologią człowieka, która dopiero powoli się zaczyna, wpisuje się w schemat budowy biblijnej wieży Babel. Stanie się nią człowiek sztucznie hodowany wraz ze stworzeniami wyhodowanymi z jego DNA.<sup>31</sup>

Klonowanie człowieka zdaje się więc być uzurpowaniem przez człowieka stwórczych prerogatyw poprzez konstruowanie innych „na obraz i podobieństwo swoje”.<sup>32</sup> Wprawdzie ludzkie panowanie nad stworzeniem (por. Rdz 1, 27-28) jest darem, ale darem ograniczonym. Zrozumiały staje się więc niepokój związany z redukcją poszanowania dla pojedynczego człowieka, który może być następstwem technicznej możliwości jego powielania.<sup>33</sup>

W świetle powyższych rozważań widać, że dzięki postępowi nauk biologicznych, zwłaszcza biotechnologii, człowiek może dysponować coraz skuteczniejszymi środkami terapeutycznymi, lecz z drugiej strony może również stać się panem nowych możliwości o niemożliwych do przewidzenia konsekwencjach ingerowania w życie u samych jego początków. Różne zabiegi techniczne pozwalają mu interweniować nie tylko w celach leczniczych, lecz także w celu kierowania procesami przekazywania życia. Takie metody techniczne mogą pozwolić człowiekowi „brać w ręce swoje przeznaczenie” i wystawiają go „na pokusę przekroczenia granic rozumnego panowania nad naturą”.<sup>34</sup> Tak więc specjaliści w zakresie dyscyplin biomedycznych powinni w swych pracach przestrzegać praw metodologii i hermeneutyki rządzących badaniami naukowymi. Nie stanowią one arbitralnego obciążenia, lecz nieodzowną pomoc, która gwarantuje wiarygodność i możliwość rozpowszechniania uzyskanych rezultatów. Równie ważne są normy etyczne,

których podstawą jest istota ludzka i godność osoby: poszanowanie jej prawa do godnych narodzin, życia i śmierci.<sup>35</sup>

Klonowanie może zmienić biosferę jedynie w kierunku negatywnym, poprzez eliminację polimorfizmu i zróżnicowania. Potrzebna jest więc rzetelna wiedza niezbędna do uzasadnienia ingerencji genetycznych na sposób aksjologiczny i antropologiczny: adekwatna wiedza dotycząca genów i genomów oraz mechanizmów ich funkcjonowania; znajomość charakteru relacji pomiędzy poszczególnymi odcinkami DNA a zakodowanymi cechami fenotypowymi; wykorzystanie właściwej i adekwatnej techniki do manipulowania odcinkami DNA, jak również posiadanie wiedzy na temat skutków eksperymentów łącznie z ewentualnym „rozchwianiem równowagi w biosferze”.<sup>36</sup>

Myślenie etyczne jest uwarunkowane przyjmowanym systemem wartości i koncepcji człowieka, tak więc aby zrozumieć etyczny wymiar manipulacji genetycznych, w których podstawową technikę badawczą stanowi zapłodnienie *in vitro* oraz klonowanie, należy odpowiedzieć na pytania: jaki system wartości przyjmuje genetyk posługujący się ową techniką oraz ten, który poddaje się eksperymentowi, co jest dla nich najwyższą wartością i jaką preferują hierarchię wartości?

\* \* \*

Reasumując powyższe refleksje, należy stwierdzić, że żadne procesy poznania człowieka nie mogą zagrażać człowiekowi i niszczyć samego człowieka jako człowieka. Byłaby to wówczas samobójcza działalność ludzka, wykorzystująca poznanie przeciwko człowiekowi. Człowiek i jego wolne ludzkie (osobowe) działanie nie może być zagrożone przez naukę.<sup>37</sup> Bioinżynieria musi się zatem poddać szerokiej społecznej dyskusji, dokładnej ocenie jej skutków i społeczno-etycznym kryteriom odpowiedzialności. Jeżeli postęp w biotechnologii (inżynieria genetyczna, medycyna reprodukcyjna, biotechnika) będzie dokonywał się w granicach wytyczonych przez ludzką godność, a wskazane przez nią cele będą realizowane przy pomocy stosownych środków, może to prowadzić do wyższego poziomu życia większej ilości ludzi, sprawiedliwszego rozdzielania wśród nich dóbr tej ziemi i chronienia naturalnego środowiska przed zniszczeniem.<sup>38</sup>

## PRZYPISY

<sup>1</sup> J a n P a w e ł II, Encyklika *Evangelium vitae* (EV), n. 3.

<sup>2</sup> Por. W. K o p a l i ń s k i, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 2000, s. 263.

<sup>3</sup> Por. K. Kłoskowski, *Bioetyczne aspekty inżynierii genetycznej*, Warszawa 1995, s. 24.

<sup>4</sup> Por. W. Bółoś, *Etyczne aspekty klonowania ludzi*, „Homo Dei” 66(1997), nr 1-2, s. 89.

<sup>5</sup> Por. tenże, *Dyskusje wokół eksperymentu z klonowaniem*, „Ateneum Kapłańskie” 131(1998), s. 4-5.

<sup>6</sup> Należy zaznaczyć, że klonowanie przez transplantację jądra komórki jest uważane przez naukowców za jedną z najbardziej wartościowych opcji. Istnieją jednak inne sposoby wytwarzania identycznych kopii organizmów zwierzęcych, jak np. rozdzielanie wczesnych postaci zarodkowych i hodowanie ich w osobnych pojemnikach. – Por. M. Kurpisz, A. Horst, *Klonowanie – obietnica lepszej przyszłości*, „Medycyna Wieku Rozwojowego. Kwartalnik Instytutu Matki i Dziecka” 3(1999), s. 3-15.

<sup>7</sup> Por. Papieska Akademia „Pro Vita”, *Refleksje na temat klonowania*, 25 VI 1997, „L'Osservatore Romano” (pol.) 18(1997), nr 10, s. 49 (dalej cyt.: RnK).

<sup>8</sup> Zagadnienie to omawia K. Kłoskowski, *Bioetyczne...*, dz. cyt., s. 25. Embriony wykorzystane do badań były polispermiczne (zapłodnione więcej niż jednym plemnikiem), nie mogły więc normalnie się rozwijać po implantowaniu do organizmu matki. Najwyższym stadium rozwojowym, do jakiego udało się utrzymać zarodki przy życiu, było 32-komórkowe stadium moruli. – Por. L.M. Silver, *Remaking Eden. Cloning, Genetic Engineering and the Future of Humankind*, London 1999, s. 115.

<sup>9</sup> Por. M. Baker, *Report Casts Doubt on Korean experiment*, „Science” 283(1999), s. 617-619.

<sup>10</sup> Por. H.R. Wulff, S.A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, Warszawa 1993, s. 10.

<sup>11</sup> Por. Z. Chłap, *O odpowiedzialności za wdrażanie badań naukowych*, „Ethos” 4(1998), s. 118.

<sup>12</sup> Por. J.M. Varaut, *Możliwe, lecz zakazane. O powinnościach prawa*, Warszawa 1996, s. 9.

<sup>13</sup> Por. RnK, s. 51.

<sup>14</sup> Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 253-302; J. Górkowski, *Etos nauki i role uczonych*, Kraków 1996, s. 32.

<sup>15</sup> Por. Z. Chłap, *O odpowiedzialności...*, art. cyt., s. 121; J. Nagórny, *Godność powołania medycznego*, „Roczniki Teologiczne” 44(1997), nr 3, s. 5-25.

<sup>16</sup> Por. RnK, s. 51.

<sup>17</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego „Donum vitae”*, II, n. 6 (dalej cyt.: DVit); RnK, s. 51; Papieska Rada do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, n. 31; G. Annas, *Why We Should Ban Human Cloning?*, „The New England Journal of Medicine” 1998, nr 2, s. 122-125.

<sup>18</sup> Por. J. Harris, *Goodbye Dolly? The Ethics of Human Cloning*, „The Journal of Medical Ethics. The Journal of the Society for the Study of Medical Ethics” 23(1997), s. 354-357; por. J.A. Robertson, *Human Cloning and the Challenge of Regulation*, „The New England Journal of Medicine” 1998, nr 2, s. 119-121.

<sup>19</sup> Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, „Ethos” 4(1998), s. 100.

<sup>20</sup> Por. RnK, s. 51.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>22</sup> EV, n. 83.

<sup>23</sup> Por. RnK, s. 52.

<sup>24</sup> J.S. Grabowski, *Made Not Begotten: A Theological Analysis of Human Cloning*, „Ethics and Medicine” 14(1998), s. 70.

<sup>25</sup> Por. D. M i e t h, *Przyczynek do etyki inżynierii genetycznej*, „Homo Dei” 70(2000), nr 2, s. 66.

<sup>26</sup> Por. J a n P a w e ł I I, *Badania naukowe i etyka. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk*, 28 X 1994, „L'Osservatore Romano” (pol.) 16(1995), nr 2, s. 43-45.

<sup>27</sup> Por. Papieska Akademia „Pro Vita”, *Komunikat IV Zgromadzenia Plenarnego... na temat badań nad genomem ludzkim*, „L'Osservatore Romano” (pol.) 19(1998), nr 4, s. 37-38.

<sup>28</sup> Por. M. G r a b o w s k i, *Prometeusz, wieża Babel i klonowanie*, „W drodze” 2001, nr 2(330), s. 70.

<sup>29</sup> Por. B. C h y r o w i c z, *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Lublin 1999, s. 19-21; H. J o n a s, *Technika, etyka a sztuka biogenetyczna*, „Communio” (pol.) 4(1984), nr 6(24), s. 57-74.

<sup>30</sup> R. O t o w i c z, *Etyka życia*, Kraków 1998, s. 248-249. Ideologia postępu technicznego jest jednym z głównych argumentów zwolenników klonowania istot ludzkich. – Por. np. Międzynarodowa Akademia Humanizmu, *Deklaracja w obronie klonowania oraz niezawisłości badań naukowych*, internet <http://www.Medianet.pl/~kip/klon.htm> (dane z dnia 2 III 1999 r.).

<sup>31</sup> Por. M. G r a b o w s k i, *Prometeusz...*, art. cyt., s. 76-78.

<sup>32</sup> Należy zauważyć, że „przejmowanie roli przysługującej Bogu” jest określane angielskim terminem *playing God* („odgrywanie roli Boga”). Może on oznaczać: przypisywanie sobie przez człowieka boskich prerogatyw, działanie wbrew naturze, podejmowanie decyzji opartych na niewłaściwym oszacowaniu jakości życia, manipulację, której skutków człowiek nie jest w stanie przewidzieć. Termin ten jest przywoływany również w dyskusji nad klonowaniem. – Por. R.F. C h a d w i c k, *Cloning*, „Philosophy” 57(1982), s. 203-204.

<sup>33</sup> Por. J.S. G r a b o w s k i, *Made Not Begotten...*, art. cyt., s. 69-72.

<sup>34</sup> DVit, Wstęp, n. 1.

<sup>35</sup> Por. J a n P a w e ł I I, *Ochrona zdrowia a społeczeństwo. Przemówienie do uczestników Kongresu Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia*, 17 II 2001, „L'Osservatore Romano” (pol.) 22(2001), nr 3, s. 13-14.

<sup>36</sup> M. A r r a n z, *Genetyczna manipulacja człowieka przyszłości*, w: *Moralność chrześcijańska*, red. L. Balter, Warszawa – Poznań 1987, s. 334.

<sup>37</sup> Por. M.A. K r ą p i e c, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000, s. 90.

<sup>38</sup> Por. J. T e s t a r t, *Biomedycyna jako przemoc*, „Znak” 45(1993), nr 1(452), s. 73-82.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

## OBRAZ DOJRZAŁEJ OSOBOWOŚCI CHRZEŚCIJANINA NA PRZYKŁADZIE MARYI

By duchowość nie była tylko teorią, ale wyrażała kształt życia, trzeba dostrzegać związek między dojrzałą osobowością i dojrzałą duchowością człowieka. Śledząc dzieje polskiej duchowości katolickiej, nietrudno zauważyć, że Maryja bodaj najczęściej była i jest ukazywana naszym wiernym jako wzór doskonałego chrześcijanina. Piszącego niniejszy artykuł zawsze zastanawiało pytanie, dlaczego mimo tylu wysiłków teologów, kaznodziejów i katechetów, tylko niewielka grupa wiernych jest przekonana o tym, że można zrealizować ideał chrześcijanina na wzór Maryi?

Znany polski mariolog o. Celestyn Napiórkowski jest zdania, że wielu, szczególnie dawniej, mówiło o Maryi w sposób idealistyczny, nierealny, bezkrytyczny.<sup>1</sup> A nawet dziś niektórzy teologowie, mający pozytywny zamiar, nie zdają sobie sprawy z tego, że ich sposób przedstawiania Maryi zamiast zachęcać do naśladowania Jej cech osobowych, raczej zniechęca. Nieodpowiedni sposób mówienia o bezgrzeszności Maryi (choć jest to prawda) u tych, którzy czują się słabi i grzeszni, będzie rodzić przekonanie, że Maryja nie może dla nich być wzorem do naśladowania. Mówienie, że jest Ona idealnym człowiekiem, wzorem niedościgłym, musi rodzić przekonanie, że „ja” takiego poziomu rozwoju nie osiągnę nigdy, a więc nie warto próbować.

W tym kontekście nie powinno się stawiać pytania, czy w współczesnemu człowiekowi ukazywać Maryję jako wzór dojrzałego chrześcijanina, ale zastanawiać się nad tym, jak ukazywać Ją jako wzór dojrzałej osobowości chrześcijańskiej. Pierwszą wątpliwość w pewnym sensie rozwiewa Sobór Watykański II, gdy zaleca „wszystkim synom” Kościoła, aby naśladowali Maryję na drodze rozwoju duchowego.<sup>2</sup> Daje też pewne wskazówki, jak to czynić, aby ów wysiłek był prawidłowy i przynosił pozytywne owoce.<sup>3</sup> Zainspirowani wskazaniami soborowymi, niektórzy nasi mariolodzy zwracają uwagę na to, aby duchowość maryjną: 1) bardziej oprzeć na Biblii, 2) w jej przedstawianiu być wiernym Tradycji Kościoła, 3) wykorzystać osiągnięcia

nauk o człowieku, 4) łączyć tę duchowość z liturgią i liturgii ją podporządkowywać.<sup>4</sup>

Pierwsze spostrzeżenie, które nasuwa się w naszych rozważaniach, dotyczy płaszczyzny życia. Aby jakiś wzór inspirował do naśladowania, musi mieć wartość życiową i to dla konkretnego człowieka, któremu się ten wzór proponuje. Z tego wynika, że trzeba łączyć duchowość maryjną z życiem. Z nauki Soboru Watykańskiego II możemy też wysnuć wniosek, że z duchowości maryjnej wynika, iż osobowa dojrzałość chrześcijanina powinna mieć charakter trynitarny.<sup>5</sup> Duchowość zawsze musimy rozpatrywać na dwu płaszczyznach: naturalnej i nadprzyrodzonej. Sobór Watykański II zwrócił uwagę na to, że formacja duchowa chrześcijanina powinna zmierzać do harmonijnego rozwoju wrodzonych talentów fizycznych, intelektualnych i moralnych.<sup>6</sup> Możemy śmiało powiedzieć, że bez uwzględnienia naturalnych dyspozycji osoby zawiesilibyśmy formację duchową w próżni. Ale z drugiej strony nie należy zapominać, że bez wkroczenia Boga Trójjedynego w życie człowieka formacja ta nie osiągnęłaby poziomu nadprzyrodzonego.

Propozycja naśladowania Maryi jako dojrzałego chrześcijanina odbywa się na drodze komunikacji interpersonalnej, przy pomocy słowa pisanego lub mówionego, bądź też innych znaków. I tu okazuje się, że nieraz mimo dobrej woli tego, który coś proponuje, nie dojdzie do komunikacji między osobą komunikującą a osobą, do której propozycja ma dotrzeć. Sama dobra wola w tym względzie może nie wystarczyć. Potrzebny jest pewien zakres wiedzy o języku komunikacji ze współczesnym człowiekiem, sposobach motywacji, preferowanej hierarchii wartości czy też wyznawanym światopoglądzie.

### **1. Dojrzała osobowość w ujęciu psychologii**

Powyższe uwagi sugerują, że chcąc mówić o dojrzałości osobowej chrześcijanina, trzeba sięgnąć do tej dziedziny wiedzy, która zajmuje się osobowością. I tu w pierwszym rzędzie trzeba uwzględnić wiedzę psychologiczną. Badania w tym zakresie tak się rozrosły, że nie byłoby wskazane ani możliwe omawiać różnych koncepcji osobowości.<sup>7</sup> W niniejszych rozważaniach zostaną wykorzystane przemyślenia dwóch psychologów reprezentujących tzw. psychologię humanistyczną: Abrahama Masłowa oraz Gordona W. Allporta.<sup>8</sup> Wykorzystanie ich koncepcji do naszych rozważań o tyle wydaje się uzasadnione, że obydwaj zajmowali się ludźmi normalnymi, w odróżnieniu np. od psychoanalizy, która wykorzystując badania nad ludźmi z zaburzeniami psychicznymi, próbowała stworzyć obraz zdrowej osobowości.<sup>9</sup>

Doświadczony psycholog zdaje sobie sprawę z tego, że żadna koncepcja osobowości nie może być do końca sformułowana, bo nie jesteśmy w stanie

w pełni przeniknąć człowieka.<sup>10</sup> To znaczy, że pewne wymiary w człowieku można zbadać, a o pewnych mówimy z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem. Współczesna wiedza pozwala też stwierdzić, że możliwości rozwoju człowieka są tak duże, iż nikomu nie udaje się do końca ich zrealizować. Na wiele pytań w tym zakresie nie jesteśmy w stanie dać odpowiedzi, np. od czego to zależy, że niektóre jednostki znajdują w sobie dość motywacji do uaktualniania swych możliwości, a inne szukają sprzyjających warunków do swego rozwoju w środowisku życia? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jeżeli środowisko nie stworzy odpowiednich warunków rozwojowych, to człowiek nie może stać się tym, kim mógłby być. Śledząc życie Maryi, możemy zauważyć, że w wielu wypadkach nie podporządkowywała się propozycjom środowiskowym, przekraczając je, przez co w jakimś stopniu była w opozycji do środowiska. Dla przykładu można wymienić Jej dziewiczny styl życia małżeńskiego. W tym wypadku podporządkowanie się propozycjom środowiskowym oznaczałoby zgodę na ograniczony rozwój propozycji Bożych w jej życiu.

Otwarcie się na propozycje Ojca i głębokie relacje z Duchem Świętym pozwoliły Jej nie tyle w środowisku zewnętrznym, co wewnątrz swej osoby, znajdować motywację rozwoju osobowego. Jej dojrzewanie widać w wymiarze świadomości, decyzji i postaw życiowych. Maryja nie dziwi się temu, że środowisko Jej nie rozumie, czasem nawet najbliżsi, między innymi Józef w pierwszej fazie, kiedy zauważył, że jest brzemienną. Rozwój Jej świadomości połączony ze światłem Bożym pozwala Jej zrozumieć postawę środowiska wobec Niej, w tym też postawę Józefa. To powodowało, że Maryja miała prawidłową więź ze środowiskiem, w którym żyła. I niezależnie od reakcji tego środowiska, nie tylko je rozumiała, ale podejmowała decyzje zgodnie z powołaniem Bożym wobec Niej i tak też w życiu postępowała. Bowiernie istotne kryterium, po którym poznajemy dojrzałość osobową chrześcijanina, kryje się w konkretnych postawach życiowych. Śledząc postawy życiowe Maryi, możemy zauważyć, że Jej dojrzałość osobowa najbardziej się uwidacznia w pełnym miłości macierzyństwie – zarówno fizycznym jak i duchowym wobec Jezusa, a później wobec założonego przez Niego Kościoła. Organiczna jedność z Duchem Świętym była źródłem siły potrzebnej dla rozwoju duchowego, dlatego środowisko nie mogło owego rozwoju zatrzymać. Im więcej przeciwności spotykała w środowisku, tym bardziej czuła potrzebę jedności z Duchem Świętym.

Dzięki otwarciu na światło Boże i umiejętności odczytywania znaków czasu Maryja jasno widziała cel swego życia, wyznaczony Jej przez Boga. Była przekonana o tym, że aby osiągnąć ten cel, musi być wolna od determi-



nacji środowiskowej, niezależnie od ceny, jaką trzeba było za tę wolność płacić. Należy jednak pamiętać o tym, że w rozważaniach nad czynnikami utrudniającymi rozwój człowieka niełatwo rozróżnić miejsce, gdzie kończy się racjonalizm, a zaczyna determinizm. Nigdy też chyba nie da się ustalić matematycznych ram dojrzałości osobowej. Wiadomo, że istnieje granica ludzkiego rozwoju, którą można sprecyzować tylko w sposób opisowy. Każda dziedzina wiedzy, a nawet każdy naukowiec zajmujący się rozwojem trochę inaczej określiłby człowieka dojrzałego: „żyjący pełnią życia”, „szczęśliwy”, czy według Masłowa – „człowiek samo realizujący się”.<sup>11</sup>

Zbadanie osobowości Maryi pod kątem jej dojrzałości – posługując się obraną koncepcją psychologiczną, np. Masłowa – nie jest sprawą łatwą. Podstawowa trudność polega na tym, że mamy do czynienia z postacią odległą historycznie. Kształt osobowości Maryi możemy wydobyc z Jej postaw opisanych przez Biblię i z tego, co na łamach Pisma Świętego wypowiedziała. Pewną pomocą w tym zakresie będą też rozważania Ojców Kościoła, nauki Kościoła czy teologów na Jej temat. Dużą trudność stanowi też właściwa ocena związków między Jej życiem a realiami ówczesnej epoki. Masłow uznał, że bardzo ważną rolę w prawidłowym dojrzewaniu osobowości odgrywają związki uczuciowe, które najpełniej wyrażają się w relacjach miłości. Starając się ukazać istotę miłości, przeciwstawił się romantycznym poglądom, że osoby prawdziwie kochające się nie muszą mieć kontaktu fizycznego. Słusznie uważa ten amerykański psycholog, że dla zaistnienia miłości między dorosłymi osobami konieczna jest dojrzałość psychiczna. Trudno jest dziś ocenić dojrzałość ludzi z odległej przeszłości, gdzie np. dość ściśle rozgraniczone role społeczne wyznaczone przez płeć mogły ograniczać samodzielność kobiet. Stąd przykładanie nawet najlepszych współczesnych teorii psychologicznych do osób i zdarzeń z odległych czasów bywa trudne.

Rzymska Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych w trosce o właściwe ukazywanie osobowości świętych zaleca, aby wykorzystywać najlepsze współczesne koncepcje psychologiczne w tym zakresie. Bowiem dawniej, a także nieraz dziś, opisujący osobowość świętych czynią to w sposób schematyczny i nieprawdziwy, dlatego nie należy się dziwić, że takie przedstawianie świętych rodzi negatywny obraz ich osobowości. Jedną z najtrudniejszych spraw przy ocenie osobowości konkretnego świętego jest odkrycie motywów, którymi kierował się w życiu. Do motywów często próbuje się dotrzeć na podstawie analizy postępowania świętego. Ale przecież wiadomo, że między motywem a tym, co wynika z konkretnej postawy, napotykamy wiele uwarunkowań, które mogły sprawić, iż motyw był najczystszy, a nie zawsze da się to udowodnić w świetle faktów, którymi dysponuje badacz.

W ten sposób psychologia humanistyczna zwraca uwagę na to, że osobowość człowieka jest bardzo złożona, a jego zachowanie zależy od zbyt wielu czynników zewnętrznych i wewnętrznych, by można je było sprowadzić do prostych reguł teoretycznych. Następnie psychologowie humaniści uwrażliwiają na to, aby na osobowość człowieka patrzeć w sposób komplementarny, nie odrywać poszczególnych cech od siebie i nie omawiać ich w oderwaniu od całokształtu życia ludzkiego. O istocie osobowości człowieka stanowią nie cechy zewnętrzne, łatwo dostrzegalne, ale wewnętrzne, ukryte gdzieś głęboko i powstające w wyniku długotrwałego rozwoju. Te cechy można badać tylko przy pomocy fachowych narzędzi i z zastosowaniem odpowiedniej wiedzy. Psychologowie humaniści zwracają też uwagę, że na prawidłowy rozwój osobowości istotny wpływ mają potrzeby i wartości. Podkreślają również indywidualność jednostki, jej osobistych możliwości i wewnętrznych motywów.

To wszystko sprawia, że niełatwo jest określić cechy dojrzałej osobowości, ale nie znaczy to, że jest to niemożliwe. W tym kontekście rodzi się pytanie, w czym należy upatrywać dojrzałość osobową u Maryi. Odpowiadając krótko, trzeba powiedzieć, że na pewno nie w perfekcyjności, jakoby Maryja nie miała żadnych słabości czy wątpliwości. Trzeba widzieć w niej normalnego człowieka z jego zaletami i wadami, który w pełni zaangażował się w sprawę Boskie i ludzkie na ziemi.

G.W. Allport i A. Maslow chcąc stworzyć możliwie pełny i prawdziwy obraz dojrzałej osobowości, starali się badać ludzi, którzy najpełniej zrealizowali swe możliwości. Po znalezieniu odpowiednich kandydatów przeprowadzali badania mające na celu wykrycie cech odróżniających ich od ludzi przeciętnych. W ten sposób wskazali na kilkanaście cech dojrzałej osobowości. Obydwie teorie będą pomocne w określeniu naturalnych cech dojrzałej osobowości Maryi. Zaś to, co dotyczy duchowego wymiaru Jej osobowości, będziemy starali się odczytać z Biblii, nauki Ojców Kościoła, dokumentów Kościoła odnoszących się do Maryi czy też literatury teologicznej. I tu zauważamy, że ten obraz osobowości Maryi zostanie ubogacony o pewne cechy, o których nie mówi psychologia.

## **2. Prawidłowe odczytywanie i realizowanie drogi powołania życiowego**

Psychologia wśród cech decydujących o prawidłowym dojrzewaniu osobowym bardzo często na pierwszym miejscu wymienia realne postrzeganie siebie i otoczenia. Badania dotyczące spostrzeżeń pokazują, że człowiek widzi rzeczywistość strumieniowo, pewne obszary postrzega ostrzej, inne mniej ostro. Warto też zauważyć, że według psychologii łatwiej realnie postrzegać

innych niż siebie. Wielu widzi siebie w sposób zawyżony, tzn. przecenia siebie, lub w sposób zaniżony – ocenia siebie poniżej swych możliwości. Dużą pomocą w realnej ocenie siebie jest konfrontacja z innymi osobami. Chcąc pomóc człowiekowi w realnej ocenie jego dojrzałości duchowej, Kościół zawsze zalecał potrzebę kierownictwa duchowego. Kierownik ma odznaczać się dojrzałością osobową, mądrością i zjednoczeniem z Duchem Świętym, co pozwala mu właściwie pomagać tym, którzy zwrócą się do niego o taką pomoc.

Miłość i dobroć Boga w stosunku do człowieka objawia się też w tym, że Bóg każdemu człowiekowi stwarza okazję do konfrontowania siebie na drodze odkrywania powołania życiowego. W stosunku do Maryi czytelny znak tej konfrontacji mamy w scenie zwiastowania. Zwiastowanie trzeba odczytywać jako objawienie się Boga prostej dziewczynie z Nazaretu (por. Łk 1, 48; 2, 7.24). Bóg nie objawia się bezpośrednio, ale poprzez anioła Gabriela. Sytuacja ta stwarza dla Maryi szansę otwarcia się na wiarę. Łukasz używa określenia, że anioł został posłany. Tym, który posyła, jest Bóg. W opisach biblijnych anioł zawsze wykonuje polecenie samego Boga i ma do zakomunikowania jakieś orędzie lub ma wykonać jakąś czynność.<sup>12</sup> Zmieszanej jego widokiem, wysłaniec Boży oznajmia, że Bóg jest z Nią (por. Łk 1, 28). Obecność Boga jest znakiem i symbolem łaski wobec Maryi. Znak wskazuje na wezwanie do wypełnienia misji wyznaczonej Jej przez Boga, a symbol mówi o tym, że Bóg będzie cały czas obecny w Jej życiu i będzie Ją wspierał w wypełnianiu tej misji.<sup>13</sup>

Maryja była zaskoczona zjawieniem się anioła, co wywołało w Niej pewne reakcje emocjonalne w postaci zmieszania czy zdziwienia tym, co widzi i słyszy. U każdego człowieka reakcje emocjonalne są poddawane kontroli rozumu, tak też było u Maryi. Można uznać, że refleksja intelektualna podyktowała Maryi pozytywną odpowiedź na propozycje wysłańca Bożego. Bibliści analizując strukturę gramatyczną odpowiedzi wyrażonej słowem *fiat*, podkreślają, że oznacza ona radosną zgodę Maryi wobec posłania Bożego oraz szczerą pragnienie realizacji Bożych planów Zbawienia.<sup>14</sup> Elżbieta na przykład dostrzega w odpowiedzi Maryi na propozycje Boże postawę wiary: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (Łk 1, 45).

Psychologowie zajmujący się koncepcjami dojrzałej osobowości są zdania, że człowiek, który nie postrzega siebie realnie, nie może się prawidłowo rozwijać – nie może osiągnąć dojrzałości osobowej. Bowiem nierealne postrzeganie siebie będzie stwarzać podstawy dla iluzoryczności swoich możliwości. Z punktu widzenia teologa duchowości to samo można powie-

dzieć o człowieku, który nie realizuje drogi powołania życiowego. W powołaniu zawierają się główne cele, które każdy powinien osiągnąć; nie osiągnąwszy ich, osoba nie spełni się życiowo. Analizując życie Maryi, zauważamy, że spełniła się Ona jako kobieta, jako żona, jako matka i jako chrześcijanin.

### 3. Poczucie humoru – radość

A. Maslow, badając osoby samorealizujące się (o dużym poziomie dojrzałości osobowej), zauważył, że wszystkie odznaczały się zdrowym poczuciem humoru.<sup>15</sup> Ich humor był bardzo humanitarny. Nie wyrażał się on w tym, co przeciętny człowiek uważa za śmieszne, np. gdy ktoś śmieje się z cudzych wad. Ludzie o właściwym poczuciu humoru odznaczają się pogodnym usposobieniem, umieją łagodzić napięcia, potrafią wytworzyć wesołe sytuacje, potrafią też żartować z siebie.<sup>16</sup> Z punktu widzenia psychologii, humor wyraża się w postawie życiowej – ujawniającej formę lekkości, prostoty, twórczości, uśmiechu itp. Należy pamiętać, że pobieżne obserwacje pozwalające zauważyć, iż ktoś zachowuje się beztrzesko czy jest wesoły, jeszcze nie wskazują na to, że ta osoba odznacza się poczuciem humoru. Bowiem humor, tak jak każda cecha psychiczna człowieka, jest złożony i głęboko zakorzeniony w osobowości. Żeby go zbadać, trzeba dysponować odpowiednimi narzędziami, które pozwolą dotrzeć do istoty tego usposobienia, i trzeba prowadzić badania przez dłuższy czas.

Teologia duchowości katolickiej rozróżnia w usposobieniu człowieka poczucie humoru i radość. Miejscem rodzenia się i przeżywania humoru jest sfera psychiczna, a miejscem doświadczania radości jest sfera duchowa. Dla chrześcijanina podstawowym źródłem radości jest nieustanne przebywanie w obecności Boga. Wyraził to św. Augustyn w słowach: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”.<sup>17</sup> Podobnie o podstawach radości mówi papież Paweł VI w adhortacji apostołskiej *Gaudete in Domino*. Uważa on, że radość powinna wynikać z faktu bycia chrześcijaninem, a więc z łączności z Chrystusem i łączności z Kościołem.<sup>18</sup> Zaś w przemówieniu wygłoszonym 21 maja 1975 roku, nawiązując do adhortacji *Gaudete in Domino*, Paweł VI wzywał chrześcijan, aby cieszyli się wiarą w Boga i aby ich radość była widoczna w codziennym życiu.<sup>19</sup>

Radość z wkroczenia Boga w Jej życie wyraziła Maryja w *Magnificat*: „Wielbi dusza moja Pana, i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy” (Łk 1, 46). Maryja odkrywa radość z tego, że wypełnia się czas i Ona staje się uczestnikiem zbawienia oraz uczestniczy w zbawieniu innych. Podstaw Jej radości trzeba szukać w wierze, która mówi, że jedynym lekarzem na

grzech jest Bóg. Dlatego ludzkość, która dotąd była pogrążona w ciemności i mocy grzechu, może doświadczyć mocy zbawienia (por. Iz 9, 1-3). Pogłębiająca się świadomość tego, czego Bóg dokonuje w Niej, skłania Ją do tego, aby z radością wypowiedzieć *fiat*, choć zdaje sobie sprawę z tego, że pełnienie woli Bożej będzie wiele od Niej wymagać. W epoce, w której technika ułatwia codzienne życie ludziom, skłaniając ich do wygodnego stylu życia, postawa Maryi zdaje się nie wyzwać chęci naśladowania Jej, aby stawiać sobie wysokie wymagania czy naśladować Jej pokorę. Kościół jednak od czasu do czasu zachęca chrześcijan do naśladowania stylu życia Maryi i Jej cnót.<sup>20</sup> Ten trud podjęcia maryjnego stylu życia owocuje tu na ziemi świętością i jest zapowiedzią szczęśliwości wiecznej. Można zauważyć, że taki trud nie jest uciążliwy i wyzwala radość u podejmującego go.

Obserwując życie współczesnych ludzi, nietrudno zauważyć, że mają oni w sobie mało radości. Maryja może im wskazać drogę do odzyskiwania radości na przykładzie swego życia. Pierwsza wskazówka odnosi się do odbudowania żywego kontaktu z Bogiem. Ten kontakt z kolei powinien prowadzić człowieka do uznania porządku stworzonego przez Boga. Według tego porządku Bóg każe nam sześć dni pracować, a dzień siódmy traktować jako dzień radości i dzień odpoczynienia. Między innymi laicyzacja życia powoduje, że dziś wielu ludzi traktuje ten dzień jak każdy inny dzień tygodnia. Jan Paweł II, zdając sobie sprawę z tego, że ci ludzie sami pozabawiają się źródła radości, przypomina im o świętowaniu tego dnia.<sup>21</sup> Istotnym elementem świętowania dnia Pańskiego jest udział w liturgii; dlatego z pewnym ubolewaniem należy stwierdzić, że wielu chrześcijan nie docenia znaczenia liturgii w formacji życia duchowego.

Wydaje się, że kolejnym zjawiskiem rodzącym egzystencjalny smutek u wielu ludzi jest trwanie w grzechu. Kościół zawsze uwrażliwiał swoich członków na to, że Maryja jest wzorem człowieka czystego serca, czyli wolnego od grzechu.<sup>22</sup> Można z przekonaniem powiedzieć, że tym, dla których przyczyną smutku jest grzech, Maryja zaleca systematyczny udział w sakramencie pojednania i pokuty.

Warto też zwrócić uwagę na to, że Maryja zachowywała również radość w przeciwnościach i w cierpieniu. Nie traciła pokoju ducha w sytuacji niezrozumienia ze strony męża, gdy chce Ją potajemnie opuścić, zauważywszy, że żona spodziewa się nie jego dziecka. Zewnętrznym znakiem tego pokoju może być Jej milczenie, przepojone głęboką wiarą w to, że sam Bóg zechce wytłumaczyć sprawy, które po ludzku są niemożliwe do wytłumaczenia. Będąc w dziewiątym miesiącu ciąży, dzielnie znosi trudy podróży do Betlejem, gdzie udali się z Józefem na spis ludności. Radość, że może urodzić

Zbawiciela, rekompensowała też to, że rodzi się On w grocie przeznaczonej dla zwierząt. Nowe doświadczenie spotyka Ją podczas ofiarowania Syna w świątyni, gdy z ust Symeona usłyszała: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiacie się będą. A Twoją duszę miecz przeniknie” (Łk 34b-35a). W krótkim czasie spotyka Ją nowe doświadczenie – Herod czyha na życie dziecka, dlatego wraz z Józefem ucieka do Egiptu, ratując życie Jezusa. Wydaje się, że nawet w najtrudniejszej sytuacji, kiedy jest świadkiem cierpienia i śmierci Syna, pewien ból psychiczny jest rekompensowany radością płynącą z tego, że proces ten zmierza do zmartwychwstania, czyli do przywrócenia prawdziwego wymiaru życia tym wszystkim, którzy będą wierzyć w Jezusa.

#### 4. Słowo Boże i modlitwa drogami wiary Maryi

Ewangelie zwracają uwagę na to, że uczniowie Jezusa, aby uwierzyć w Niego jako Boga, często potrzebowali cudownego znaku. Dla przykładu można podać zdarzenie z Kany Galilejskiej, gdy po cudownej zamianie wody w wino św. Jan pisze: „Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2, 11). Zaś Tomasz apostoł, gdy uczniowie powiedzieli mu, że widzieli Chrystusa zmartwychwstałego, mówi: „Jeżeli na rękach Jego nie zobaczę śladu gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę” (J 20, 25). Analizując postawę Maryi, począwszy od sceny zwiastowania, poprzez inne wydarzenia nowotestamentalne, w których brała Ona udział, zauważamy, że Maryja uwierzyła w moc Boga przed doświadczeniem znaków. Z reakcji Maryi na propozycję anioła widać jednak, że Jej wiara jest bliska wierze każdego człowieka myślącego. Wiara Maryi nie jest pozbawiona pewnych obaw i jest poparta refleksją intelektualną. Ale całą swoją osobowością uwierzyła słowom anioła, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37).<sup>23</sup> Konsekwencja tego uwierzenia zawarta jest w *fiat*: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1, 38). Z punktu widzenia psychologii, już scena zwiastowania pokazuje bardzo dojrzałą postawę wiary Maryi.

Psychologia ujmuje postawę trójwymiarowo: 1) poznanie danej rzeczywistości, 2) poznanie ma prowadzić do podjęcia decyzji, 3) dwa pierwsze elementy powinny znaleźć dopełnienie w codziennym postępowaniu i dopiero wtedy możemy mówić o prawdziwej postawie wiary. W tym ujęciu wiara nie jest pozbawiona uzasadnienia intelektualnego, ale nie jest wyznawaniem tylko zespołu prawd. Wiara weryfikuje się w relacjach osobowych między człowiekiem i Bogiem i ma swe odniesienie do innych ludzi. Wiara pojęta jako

zespół pewnych wiadomości religijnych prowadzi niektórych chrześcijan do stwierdzenia: „jestem wierzący, ale nie praktykujący”, co jest błędem z punktu widzenia istoty wiary.

Biblia pokazuje, że wiara nadprzyrodzona zawsze jest darem Boga objawiającego się w życiu konkretnego człowieka. Tak było w życiu ojca naszej wiary – Abrahama, kiedy Bóg powiedział do niego: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę” (Rdz 12, 1). Abraham zaufał propozycji Bożej i ruszył w drogę starając się odczytywać znaki Boże, które doprowadziły go spełnienia obietnicy. Wiara w życiu Maryi zaowocowała najpierw w spełnieniu pierwszej obietnicy – narodzinach Zbawiciela świata. Analizując zaś całe życie Maryi dostrzegamy, że Jej wiara przechodziła różne doświadczenia. Możemy też zauważyć, że w pewnych wymiarach życia duchowego, Maryja uprzedzała swego Syna w tym, czego On doświadczał w dorosłym życiu. Najpierw więc doświadczała kenozy wiary.<sup>24</sup> W kenozie Jej wiary słyhać echo słów św. Pawła, który mówi, że Jezus będąc bogaty stał się ubogi, aby nas swoim ubóstwem ubogacić (por. 2 Kor 8, 9). Maryja była przekonana o sensie ubóstwa wynikającego z miejsca zamieszkania, ubóstwa narodzenia Syna i tego wszystkiego, co towarzyszyło temu narodzeniu. Wiara pozwoliła Maryi przyjmować poniżenie ze spokojem i z radością, wynikającą z nadziei, że ziemska kenoza znajdzie swój sens w perspektywie życia wiecznego. W wierze Maryi dostrzegamy nieustanny dynamizm mający swe źródło w coraz głębszych relacjach osobowych z Bogiem.

Nowotestamentalne opisy postaw niektórych ludzi pokazują, że szukali oni znaków zewnętrznych, które miały ich doprowadzić do wiary. Wiarę poszukującą jedynie znaków zewnętrznych Jezus piętnował (por. J 4, 48; 20, 29). Analiza biblijnych zdarzeń jasno pokazuje, że Maryja wierzy w boską moc Syna, zanim ujrzy jakiś znak. Właściwie Jej wiara często jest u początku późniejszego znaku. Dla przykładu można podać wesele w Kanie Galilejskiej; gdyby nie wierzyła w boską moc Jezusa, nie prosiłaby o cud (por. J 2, 5). Rozpatrując wiarę Maryi w kontekście Jej współczesnych zauważamy, że błędne rozumienie wiary przez nich było przyczyną wielu Jej trudności. Wydaje się, że ten obraz znajduje głębokie odzwierciedlenie w teraźniejszości: z jednej strony postawa Maryi pokazuje, że wiara jest owocem osobowych relacji człowieka z Bogiem, z drugiej zaś, że mylą się ci, którzy uważają, iż zewnętrzne znaki doprowadzą ich do wiary. Wydaje się, że Maryja wyraża radość z postawy tych, którzy właściwie postępują po drogach wiary, ale jest też bardzo zatroskana o to, aby wszyscy ludzie dobrej woli doszli do dojrzałej wiary. Ta troska Maryi o każdego z nas ma swe źródło

w trosce Boga, aby nikt z nas nie zginął, ale każdy osiągnął radość wieczną. Do takiego stwierdzenia upoważniają nas słowa Jezusa zawarte w „Testamencie z Krzyża”: „Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: »Niewiasto, oto syn Twój«. Następnie rzekł do ucznia: »Oto Matka twoja«” (J 19, 26-27). Egzegeci wyjaśniają, że słowo „uczeń” w ustach Jezusa nie oznacza konkretnego ucznia – Jana, ale – biorąc pod uwagę kontekst ewangeliczny (por. J 14, 21) – oznacza każdego człowieka, który zachowuje słowo Boże i wypełnia je w życiu.<sup>25</sup> Uczeń, którego Jezus miłował, jest więc „typem” każdego człowieka, który ze względu na wiarę jest umiłowany przez Jezusa. Zaś słowo „matka”, biorąc pod uwagę fakt Jej macierzyństwa i naszego wszczęcia w Chrystusa poprzez sakrament chrztu, oznacza, że między każdym chrześcijaninem a Maryją istnieją szczególne więzy duchowe, na podstawie których ma prawo nas zachęcać do tego, abyśmy naśladowali Ją na drodze wiary.

Wydaje się, że w sposób szczególny Maryja proponuje nam dwa środki prowadzące do wiary: 1) słuchanie i wypełnianie słowa Bożego, 2) modlitwę.

Warto zwrócić uwagę na to, że ewangelista Łukasz nie mówi, iż Maryja słuchała słowa Bożego z wiarą, ale słuchając słów Jezusa i obserwując wydarzenia, wszystko zachowywała wiernie i rozważała w swym sercu (por. Łk 2, 19.51). W kontekście wypowiedzi św. Pawła, że „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17), możemy powiedzieć, że Maryja pokazuje nam drogę do wiary poprzez słuchanie słowa Bożego. W tym kontekście można postawić pytanie, na czym polega to właściwe słuchanie słowa Bożego?<sup>26</sup> Maryja nie tyle poucza nas, jak słuchać słowa Bożego, ale praktycznie prowadzi do postawy zaśluchania.

1. Pierwszym warunkiem ze strony człowieka musi być otwartość i podjęcie wysiłku, aby treść słowa Bożego dotarła do niego. Ważne jest, aby słuchać Słowa bez uprzedzeń, nie wyszukiwać jego braków, ale starać się pozytywnie zaakceptować jego treść.

2. Aby słowo Boże mogło otworzyć nas na wiarę, trzeba rozważać jego treść w odniesieniu do naszego życia. I tu wydaje się, że nie wystarcza rozważać je tylko na poziomie intelektualnym. Doskonałym przykładem prawidłowego rozważania słowa Bożego jest Maryja. Łukasz mówi, że rozważała Ona Słowo w swoim sercu. W licznych tekstach nowotestamentowych (por. Łk 8, 15; Dz 14, 17; 1 Kor 4, 5; Rz 8, 27; 1 Tes 2, 4) serce nie oznacza organu ciała, ale wyraża „ja” człowieka, czyli jego najgłębszą tożsamość osobową. Rozważać więc w sercu oznacza – pozwolić Słowu dotrzeć do najgłębszych pokładów osoby.



3. Medytując w ten sposób nad słowem Bożym, każdy człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że po ludzku biorąc nie jest w stanie zrealizować propozycji zawartych w Słowie. Człowiek odkrywa, że nie ma dość siły w sobie i może porzucić Słowo, ale kiedy podejdzie do niego na wzór Maryi – pełnej pokory, wówczas odkrycie owych braków może stać się błogosławione. Człowiek pokorny uznaje swoje braki i szuka pomocy do ich przezwyciężenia poza sobą. Słowo Boże pokazuje, że Bóg jest tym, który może pomóc zrealizować to, co po ludzku jest niemożliwe. W tej sytuacji słuchanie słowa Bożego prowadzi do modlitwy.

4. Modlitwa pojęta jako ciągle żywe obcowanie z Bogiem prowadzi do coraz głębszego zjednoczenia z Nim. Odwołując się do przemyśleń św. Pawła, możemy powiedzieć, że taka modlitwa kształtuje w modlącym się duchowy obraz Chrystusa (por. Rz 8, 28-29).<sup>27</sup> Jest to obraz rzeczywisty, jak podobieństwo cielesne między rodzicami i dziećmi. Modlitwa stwarza Duchowi Świętemu możliwości przetwarzania ludzkiego wnętrza ku pełnemu upodobnieniu się do Chrystusa, bez zatracania własnej osobowości (por. Ga 2, 20a). Wówczas to chrześcijanin, choć prowadzi życie w ciele, jest to życie wiary w Syna Bożego (por. Ga 2, 20b), który uzdalnia go do wypełnienia wymogów stawianych przez słowo Boże (por. Flp 4, 13).

5. Analizując życie postaci biblijnych, zauważamy, że Bóg zawsze prowadził ich do dojrzałości i wówczas wyznaczał im odpowiednie zadanie do wypełnienia. Maryja jest doskonałym wzorem modlitewnego kontemplowania słowa Bożego, które powinno prowadzić chrześcijanina do dojrzałości ku temu, aby w odpowiednim czasie podjąć realizację powołania życiowego zgodnie z wolą Bożą.

Szczególnie Ojcowie Kościoła chrześcijańskiego Wschodu podkreślali, że miłość Boga do człowieka objawia się w tym, iż w akcie stwórczym człowiek został dopuszczony do modlitewnej kontemplacji Stwórcy.<sup>28</sup> Modlitewna kontemplacja wytwarzała predyspozycje do jedności duchowej ze Stwórcą. Tę jedność zaburzył grzech pierworodny, ale Bóg nie pozostawił swoich dzieci na pastwę losu. Historia ludzkich dziejów opisana w Biblii pokazuje, że Bóg od momentu popełnienia grzechu przez pierwszego człowieka szukał sposobu odbudowania jedności, co ostatecznie dokonało się w „Słowie, które stało się Ciałem i zamieszkało między nami”.<sup>29</sup> Jak pokazuje historia zbawienia, Bóg zawsze jest w człowieku inicjatorem wszelkich procesów duchowych, do których należy modlitwa.<sup>30</sup>

Jego działanie w nas objawia się w różny sposób, nieraz prosi o zgodę na przyjęcie propozycji, która po ludzku zdaje się być niezrozumiała lub niemożliwa. I tu Maryja może być dla nas wzorem właściwego zachowania, które

proceedzi do modlitwy uwielbienia. Modlitwę Maryi można nazwać modlitwą życia, to znaczy, że miała ona istotny wpływ na Jej postawę życiową. Wydaje się, że jest to najważniejsze przesłanie modlitewne, które Maryja chce przekazać współczesnemu człowiekowi. *Katechizm Kościoła katolickiego* ukazując na przykładzie Maryi organiczny związek między życiem a modlitwą, odwołuje się do zdarzenia z Kany Galilejskiej, gdzie ujawnia się Jej wrażliwość na sprawy ludzkie. Podstawą Jej modlitewnej prośby skierowanej do Syna jest wiara i również ta sama wiara każe Jej powiedzieć sługom, aby zrobili wszystko, cokolwiek Jezus im powie.<sup>31</sup> Przypatrując się Maryi, możemy powiedzieć, że uczy nas Ona modlitwy ufnej, pokornej, subtelnej, pełnej wdzięczności i radości.<sup>32</sup>

Wydaje się, że szczególną pomoc w naśladowaniu postawy Maryi może i powinna mieć modlitwa różańcowa. Modlitwa ta jest często nazywana „modlitwą mocy”. Ze świadectw tych, którzy systematycznie praktykują tę modlitwę, wynika, że to, co po ludzku było dla nich niemożliwe, kiedy odkryli różaniec jako codzienną modlitwę, stało się możliwe. W rytmie modlitwy różańcowej bije serce Matki, zaś w jej centrum stoi Jezus. Jest to zgodne z duchem teologii modlitwy, która zawsze prowadzi do odkrycia Boga w swoim życiu i jest zgodne z prawami życia – z z troskaniem Matki o zrealizowanie dojrzałości osobowej przez Jej dzieci duchowe. Maryja delikatnie towarzyszy modlącemu się, prosząc Syna, aby wspierał modlącego się w realizacji ideału dojrzałego chrześcijanina.

### **5. Maryja wzorem żony i matki**

Różne badania potwierdzają, że wiele kobiet i wielu mężczyzn niechętnie dziś podejmuje się obowiązków żony czy męża, matki lub ojca. Niewątpliwie stan ten uwarunkowany jest wieloma przyczynami, które najczęściej określa się mianem „kryzysu”. Badania psychologiczne wskazują na to, że dziś wielu młodych dotkniętych jest kryzysem tożsamości, który odnosi się do istotnych cech osobowości i zadań życiowych.<sup>33</sup> Kiedy człowiek nie akceptuje tego, kim jest, wówczas za wszelką cenę będzie się starał być kimś innym. Jednym z kryzysów dotyczących wiele kobiet czy wielu mężczyzn jest nieakceptacja swej płciowości. Nic więc dziwnego, że dziewczyna, która nie akceptuje swej płciowości, w sposób naturalny nie czuje potrzeby realizowania się jako żona i matka. Do tego może dołączyć się kryzys wartości spowodowany na przykład złym doświadczeniem z domu rodzinnego, w którym mąż źle traktował swą żonę i córka była tego świadkiem. Takie doświadczenia mogą rodzić przekonanie, że nie warto wychodzić za mąż. Mogą one również powodować kryzys zaufania do mężczyzny, mający źródło w prze-

konaniu, że wszyscy mężczyźni są tacy sami. Środki społecznego przekazu lansujące pewne trendy w kulturze, np. swoiście pojęte wyzwolenie kobiety, też mogą wpływać na przekonanie, że bycie żoną i matką zniewala kobietę. Trendy postmodernistyczne propagują ideę przeciwną wszelkim instytucjom, do których zaliczają małżeństwo, i mówią, że przecież można się realizować w życiu poza instytucjami.

Nie wchodząc w szczegóły kryzysowe współczesnych kobiet, można powiedzieć, że jedną z przyczyn kryzysów jest lekceważenie idei powołania życiowego. Bóg stworzył człowieka jako niewiastę i mężczyznę, dlatego z natury kobieta realizuje się przez swą macierzyńskość, a mężczyzna poprzez ojcostwo. Doświadczenie życiowe uczy, że sztywne zasady społeczne są niewskazane, dlatego są pewne role, które może pełnić mężczyzna lub kobieta, ale pewnych wynikających z natury nie da się zamienić. Jeśli ktoś próbuje to robić, burzy porządek naturalny, którego konsekwencją jest niespełnienie się w życiu. Nic więc dziwnego, że owo niespełnianie się daje o sobie znać w postaci różnych kryzysów. Sytuacje kryzysowe, o ile są właściwie rozwiązywane, mogą pomóc człowiekowi w dojrzeniu osobowym. Wydaje się, że w tym kontekście postawa Maryi jako żony i matki podpowiada, iż te dwa wymiary życia kobiety zawsze będą jej właściwe i aktualne.

Małżeństwo Maryi z Józefem, jak mówi Jan Paweł II, przypomina prawdę o tym, że każde małżeństwo jest głęboko wpisane w tajemnicę Odkupienia.<sup>34</sup> Dlatego założenie rodziny nie jest tylko sprawą ludzką, ale to Bóg, który troszczy się o zbawienie świata, powołuje niektórych do założenia rodziny.<sup>35</sup> Maryja zgadzając się z wolą Boga, aby być małżonką Józefa i matką Jezusa, czynnie włączyła się w tajemnicę zbawienia.<sup>36</sup> I choć Maryja miała w tym dziele tylko Jej właściwy udział, jest też „typem” żony i matki w rozumieniu katolickim. Dlatego po ludzku biorąc, gdyby nie zawarła małżeństwa i nie zgodziła się być matką, nie spotkałoby ją tyle trudności. Miała jednak świadomość, że gdyby nie wypełniła woli Bożej, w jakimś sensie utrudniłaby dzieło zbawienia. Stąd płynie sugestia, że w katolickim wychowaniu dziewcząt trzeba je przygotowywać do uświadomienia sobie tego, że na wzór Maryi pierwszym zadaniem każdej z nich jest odczytywanie drogi powołania życiowego. I jeśli któraś odczyta, że Bóg wzywa ją na drogę życia małżeńskiego, wówczas to, czy założy rodzinę, nie jest tylko jej sprawą. Owszem trzeba pamiętać, że Bóg cały czas pozostawia wolną wolę człowiekowi i można się Mu sprzeciwić, ale sprzeciwiając się woli Boga człowiek naraża się na niezrealizowanie głównego celu życia.

Obserwując codzienne życie naszych rodzin uznających się za wierzące, trzeba stwierdzić, że świadomość idei powołania i uczestnictwa przez nich

w dziele Boga jest na niskim poziomie. Nic więc dziwnego, że tej świadomości w dostatecznym stopniu nie przekazują swoim dzieciom. Wydaje się, że katecheza też ma niewielki wpływ na jej pogłębianie. Stąd zawieranie małżeństwa, nawet przez osoby pochodzących z rodzin tzw. katolickich, o wiele bardziej rządzi się prawem przypadku, czy też naturalnymi racjami, zamiast starać się o wypełnienie woli Bożej na drodze życia, na którą Bóg ich wzywa.

Maryja i Józef zostali powołani przez Boga do współpracy ze stwórczą miłością Boga i zdawali sobie sprawę z tego, że na miarę swoich możliwości powinni służyć tej miłości. Na wzór Józefa i Maryi małżonkowie katolicyści powinni zdawać sobie sprawę z tego, że miłość wpisana jest przez Boga w ich serca i w całej pełni objawiona jest przez Chrystusa, który podniósł małżeństwo do rangi sakramentu.<sup>37</sup> Wydaje się, że dwie bardzo ważne cechy miłości małżeńskiej wyrażają się w czystości i służbie życiu. Dziś, kiedy w mediach o wiele więcej czasu poświęca się cywilizacji śmierci – proponując antykoncepcję i zabijanie życia nienarodzonego – niż cywilizacji miłości, pomoc małżonkom katolickim, aby żyli w czystości i służyli życiu, jest szczególnie ważna.

W scenie zwiastowania Maryja zaakceptowała bycie matką naturalną. Rodząc Jezusa i służąc Mu jako matka, dojrzywała do macierzyństwa duchowego. Jan Paweł II w swoich przemówieniach do rodzin często podkreśla, że każda kobieta powinna się uczyć macierzyństwa naturalnego i duchowego od Maryi. Papież mówi, że dojrzewanie Maryi od poziomu macierzyństwa naturalnego do duchowego możemy prześledzić na przykładzie końcowego opowiadania o dzieciństwie Jezusa – w scenie pielgrzymki dwunastoletniego Jezusa do świątyni jerozolimskiej.<sup>38</sup> Jezus zachowuje się w sposób niezrozumiały dla Maryi. Na jej pytanie: „Synu, czemuś nam to uczynił?” – odpowiada – „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (por. Łk 2, 48-49). Ta odpowiedź Jezusa niespodziewanie odśloniła Maryi tajemnicę Jego Osoby, zachęcając naturalną matkę do przekraczania tego, co naturalne, i dostrzegania tego, co jest istotne w Jego misji. Papież mówi, że rozważając treść słów Jezusa w swoim sercu i kontemplując je w ciszy „Będzie Ona odtąd nie tylko Tą, która Go zrodziła, ale będzie Niewiastą, która przez własne posłuszeństwo wobec planu Ojca będzie mogła współpracować w tajemnicy odkupienia”.<sup>39</sup>

Maryja w Tradycji chrześcijańskiej jest też ukazywana jako Matka Kościoła, w którym rodzimy się do życia wiary poprzez sakrament chrztu. To udział w życiu „Kościoła domowego”, którym jest każda rodzina chrześcijańska, pozwala kobiecie w duchu wiary dojrzewać do macierzyństwa

duchowego na wzór Maryi. Kolejne wydarzenia z życia Maryi mogą być konkretnym przykładem tego dojrzewania (por. Łk 11, 27-28. 23, 34-45; J 2, 4-5 itd.).

## 6. Postawa Maryi wobec drugiego człowieka

Wszyscy psychologowie są zdania, że dojrzałość osobowa oprócz ukonstytuowania się dojrzałych cech najbardziej objawia się w postawie wobec drugiego człowieka. Biblia pokazuje, że życiu i działaniu Maryi w sposób szczególny towarzyszy Duch Święty, który zstąpił na Nią w chwili poczęcia Jezusa (por. Łk 1, 35). Szczęścia, które Ją spotyka, nie zatrzymuje dla siebie, ale chce dzielić się nim z innymi. Idzie do Elżbiety podzielić się radością, że zostanie matką. Wniosła też wielkie szczęście w życie Symeona i Anny, co obrazuje scena ofiarowania. W Kanie Galilejskiej nie prosi o nic dla siebie, ale dla innych. Nowy wymiar Jej życia dla innych możemy dostrzec, gdy jest obecna na drodze krzyżowej i pod krzyżem. Dzieje Apostolskie ukazują Ją wśród społeczności wiernych, w czasie między śmiercią Jezusa, zmartwychwstaniem, wniebowstąpieniem i zesłaniem Ducha Świętego. Jej obecność ma pomóc uczniom spojrzeć w duchu wiary na najważniejsze tajemnice życia i misji Jezusa. Można więc powiedzieć, że misja Maryi skupia się na tym, aby otwierać ludzi na prawdziwe wartości ludzkie i na przyjęcie sercem Boga oraz trwać przy Nim w duchu radości.<sup>40</sup>

\* \* \*

To syntetyczne spojrzenie na cechy osobowe Maryi, wskazujące na Jej dojrzałość osobową, nie wyczerpuje podjętego zagadnienia. Pokazuje jednak, że wartości realizowane przez Nią nigdy się nie zdezaktualizują, ale niewłaściwy sposób ich przedstawiania może nie zachęcać do naśladowania Jej stylu życia.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 11n.

<sup>2</sup> Por. KDK nr 67 i 69.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Por. S.C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, dz. cyt., s. 16-20; por. J. Kudaśiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 12-14.

<sup>5</sup> Cechy osobowe Maryi wskazują na Boga świętego, który dzieli się ze stworzeniami świętością i pozwala ze sobą współdziałać. Maryja będąc posłuszną woli Ojca weszła bardzo głęboko w życie Jezusa. Zaś Duch Święty dokonał w Niej najbardziej zdumiewającego połączenia nieba z ziemią, Boga z człowiekiem. – Por. S.C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, dz. cyt., s. 16-18.

<sup>6</sup> Por. DWCH nr 1.

<sup>7</sup> Por. C.S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1994, s. 9n.

<sup>8</sup> Abraham Maslow (1908-1970) i Gordon W. Allport (1897-1967), amerykańscy psychologowie, są uważani za twórców psychologii humanistycznej.

<sup>9</sup> Por. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1980, s. 10-12.

<sup>10</sup> G.W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 22-25.

<sup>11</sup> A. Maslow, *Motywacja...*, dz. cyt., s. 84-87.

<sup>12</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Matka Odkupiciela*, dz. cyt., s. 28.

<sup>13</sup> Zgodnie z określeniem znaku, że wskazuje on na daną rzeczywistość, a symbol wskazuje i uobecnia tę rzeczywistość.

<sup>14</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Matka Odkupiciela*, dz. cyt., s. 30.

<sup>15</sup> Por. A. Maslow, *Motywacja...*, dz. cyt., s. 237n.

<sup>16</sup> Por. F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1952, s. 436; R. Zawiliński, *Słownik wyrazów bliskoznacznych i jednoznacznych*, Kraków 1926, s. 229.

<sup>17</sup> Augustyn św., *Wyznania*, Kraków 1994, s. 23.

<sup>18</sup> Por. Paweł VI, *Gaudete in Domino. Adhortacja apostołska o radości chrześcijańskiej*, w: *Nauczanie społeczne. Przemówienia i inne dokumenty 1974-1975*, t. 2, Warszawa 1978, s. 50.

<sup>19</sup> Por. *Wartość i znaczenie chrześcijańskiej radości*. Przemówienie ojca świętego Pawła VI wygłoszone podczas środowcowej audiencji ogólnej 21 maja 1975 roku, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 52(1976), s. 60.

<sup>20</sup> Por. KK nr 65; Paweł VI, *Marialis cultus*, nr 35-36.

<sup>21</sup> Por. Jan Paweł II, *Dies Domini. List apostołski o świętowaniu niedzieli*, Poznań 1998, nr 11.

<sup>22</sup> Por. I. Werbiński, T. Michalski, *Świętość Niepokalanej wzorem dla współczesnego człowieka*, „Salvatoris Mater” 2001, nr 1, s. 66n.

<sup>23</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, nr 13.

<sup>24</sup> Por. R. Rogowski, *Kenoza Maryi*, „Salvatoris Mater” 2000, nr 1, s. 240-244.

<sup>25</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Matka Odkupiciela*, dz. cyt., s. 170-171.

<sup>26</sup> Por. C.M. Martini, *Spotkania z Biblią*, Kraków 2001, s. 8-10.

<sup>27</sup> Por. S.T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, Poznań 1998, s. 73-75.

<sup>28</sup> Por. P. Wieliczkowski, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, Białyśtok 1995, s. 43.

<sup>29</sup> Por. KKK, nr 2578.

<sup>30</sup> Por. tamże, nr 2567.

<sup>31</sup> Por. tamże, nr 2618.

<sup>32</sup> Por. tamże, nr 2617.

<sup>33</sup> Por. Z. Kropiewski, *Człowiek w kryzysie tożsamości*, „W drodze” 1993, nr 3, s. 42-50.

<sup>34</sup> Por. Jan Paweł II, *Wielki spór świata o małżeństwo i rodzinę*, „L'Osservatore Romano” (pol.) (OsRomPol) 1984, nr 3.

<sup>35</sup> „Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety *powołanie*, a więc *zdolność do miłości* i *wspólnoty* oraz *odpowiedzialność za nie*” – Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 11.

<sup>36</sup> Por. KK nr 56.

<sup>37</sup> Por. Jan Paweł II, *Pielegnujcie i pomnażajcie prawdziwą miłość małżeńską*. Msza św. dla rodzin. Caracas – 27 stycznia 1985 roku, OzsRomPol 1985, nr 1.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Dwunastoletni Jezus odnaleziony w świątyni*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, Kraków-Ząbki 1999, s. 119-121.

<sup>39</sup> Tamże, s. 120-121.

<sup>40</sup> Por. A. Valentini, *Z Maryją życie chrześcijańskie*, Warszawa 1998, s. 59n (*Biblioteka Maryjna*, t. 3).

KS. MARIAN WŁOSIŃSKI

## PISMO ŚWIĘTE I JEGO WPŁYW NA KULTURĘ

### 1. Bóg Biblii mówi do człowieka

Kościół zawsze czcił Pismo Święte jako księgę wiary. Mówi nam ona o Bogu, a właściwie to sam Bóg mówi o sobie. Są to bowiem słowa Boga, prawdy przez Boga objawione, które są zawarte i wyrażone w Piśmie Świętym, zapisane przez człowieka pod natchnieniem Ducha Świętego (KKK, 105). Bóg, zstępując w swej dobroci, by objawić się ludziom, przemawia do nich ludzkimi słowami: Słowa Boże, wyrażone językami ludzkimi, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi (KKK, 101). Bóg jest autorem Pisma Świętego. Księgi tak Starego, jak Nowego Testamentu w całości uważane są za święte i kanoniczne, dlatego że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane (KKK, 110-141). Bóg natchnął ludzkich autorów ksiąg świętych. Do sporządzenia ksiąg świętych Bóg wybrał ludzi, którymi posłużył się jako używającymi swoich zdolności i sił, by dzięki Jego działaniu w nich i przez nich oni sami jako prawdziwi autorzy przekazali na piśmie to wszystko, i tylko to, czego On chciał (KKK, 106). Ponieważ wszystko, co twierdzą autorzy natchnieni, powinno być uważane za stwierdzone przez Ducha Świętego, należy zatem uznawać, że księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo Święte utrwalona dla naszego zbawienia (KKK, 107). Innymi słowy, Pismo Święte podaje błędnie tę prawdę, która jest nam potrzebna do zbawienia.

Nie można Pisma Świętego zrozumieć bez Chrystusa, gdyż wiara chrześcijańska nie jest „religią Księgi”. Chrześcijaństwo jest religią „Słowa” Bożego, „nie słowa spisane i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego. Dopiero gdy Chrystus przez Ducha Świętego oświeci nasze umysły, zrozumimy Pismo” (KKK, 108). Bóg powołuje człowieka do wspólnoty życia, której zasadą i mocą jest miłość. Ze strony Boga uwidacznia ją wezwanie, a ze strony człowieka ujawnia ją odpowiedź, wyrażająca się w wierze.

W Biblii tę rzeczywistość zbawczą oznacza metafora przymierza, jak również metafora dziedzictwa. „Bóg powołuje człowieka – stwierdza II Sobór Watykański – aby przyłączyć do Niego całą swą naturą w wiecznym uczestnictwie nieskazitelnego życia Bożego” (KDK 18,2).

Biblia jest Księgą modlitwy. Znajdujemy w niej liczne formuły modlitewne. Modlitwa Biblii jest prosta i zwięzła. Biblia poza poszczególnymi formułami modlitewnymi uczy tego, co jest istotne w modlitwie – postawy modlitewnej wobec Boga.

Biblia jest teologią dziejów. Ujmuje bowiem całokształt dziejów ludzkich w jakąś przedziwną syntezę. Na kształtowanie tych dziejów Bóg ma swój wpływ, stąd historia biblijna jest historią świętą. Punktem centralnym tych dziejów jest Jezus Chrystus. Zarówno wieki poprzedzające Jego przyjście, jak i XX wieków po Jego narodzeniu zmierzają do Chrystusa (KKK, 142-183).

## **2. Biblia podwaliną cywilizacji**

Biblia zawiera ogromny ładunek prawdy o człowieku: zawiera tragizm, nadzieję, piękno i sens. Dostarcza ona ludzkiemu poznaniu i twórczości obfitego pokarmu.<sup>1</sup> Biblia jest podwaliną naszej cywilizacji, naszej kultury (D. Rops). Trzeba zauważyć w Biblii jej wewnętrzne wartości literackie i piękno, które ujmują za serce. P. Claudel porównał Biblię pod tym względem do wspaniałej budowli. Jakież dom można porównać z Pismem Świętego, które jest świątynią Bożej myśli. Nie jest to więc bezładny stos malowniczych dokumentów poszczepianych tu i ówdzie proroczymi błyskawicami, ale swego rodzaju cud architektury, pomnik znaczeń, którego części łączyła niezrównana sztuka. Istotnie miasto zdumiewające, pełne życia, którego trwałość nie wyklucza ruchu i w którym przeszłość nie przestaje być posłuszna przyszłości. Architektoniczny dramat, którego autor, wiecznie ten sam, jest jednocześnie twórcą akcji i natchnieniem postaci, natchnieniem ich języka. Biblia to pomnik Bożej Mądrości, którego wieki nie zdołały zrujnować i który staje przed nami nietknięty, nienaruszony w swej wzniosłej i głębokiej kompozycji, w swoim pierwotnym znaczeniu, odwołując się dzisiaj tak samo potężnie, jak niegdyś przed wiekami, do naszych serc, inteligencji, wyobraźni, do wszystkich naszych pragnień miłości i piękna. Wielkie freski historyczne Biblii, jak Księga Wyjścia albo Księgi Królewskie czy Machabejskie czy też Dzieje Apostolskie, których obiektywność jest równie wielka, jak obiektywność kronikarzy i historyków starożytnych, pasjonują każdego, kto je odkryje i kto zada sobie trud przeczytania ich od początku do końca, nie zadowolając się fragmentami uchwyconymi w liturgii. Jakaż poezja stworzona przez człowieka może rywalizować ze wspaniałymi wzlotami Psalmów,



które tak przemawiają do człowieka.<sup>2</sup> A tę subtelną świeżość wyrazu, tak dobrze złączoną z płonąca gwałtownością uczuć, która stanowi urok Pieśni nad Pieśniami, czy odtworzy jakikolwiek hymn o miłości ludzkiej?<sup>3</sup> Albo czy zdołał ktoś w tragicznej poezji oddać pełniej najgłębszą udrękę ludzką od Izajasza i Ezechiela, albo od Lamentacji Jeremiasza? A czy najwięksi wizjonerzy: Dante, Wiliam Blake, Edgar Poe, Hölderlin, Novalis – zdołali dorównać w potęgze ekspresji kartom Apokalipsy, bez której z pewnością ich dzieła nie zaistniałyby nigdy. Jakże porywa piękno formy literackiej, liryczne wybuchy wewnętrznego przeżycia, które wyraża się lawiną obrazów.

Ale jest tam jeszcze coś więcej: jakaś głębia, jakiś nimb, odbłask, tchnienie, jakaś obecność. To Słowo, które było na początku wszystkiego i będzie u kresu, Słowo, które przeświała, przenika tekst pisany, Słowo, które stało się człowiekiem, Odwieczne Słowo Boga.<sup>4</sup> I chyba tylko Bożym natchnieniem można tłumaczyć fakt, że Biblia wnosi niezastąpione elementy twórcze, wartości nieprzemijające do kultury ludzkiej. Wartość poematów Homera, które niegdyś były w Grecji podstawą wychowania dzieci, jest o wiele mniejsza od wartości Biblii, co więcej, można powiedzieć, że jest nieporównywalna, gdyż autorem Biblii jest Bóg i treść w niej zawarta jest Bożą treścią, chociaż ujęta w szatę ludzką.<sup>5</sup>

Jakże trafnie przypomniał Paul Valery, że cywilizacja zachodnia opiera się na trzech podstawach: na myśli greckiej, rzymskiej organizacji i duchowych wartościach Biblii. Najbardziej niezbędna jest trzecia z tych podstaw, bo ona nadaje całości właściwe znaczenie. Biblia, Księga niezgłębiona i jedyna w swoim rodzaju, podstawę tej cywilizacji określa i stanowi. W miarę jak posłannictwo Biblii ogarnia cały świat, dzięki głębokim wartościom w niej zawartym oraz środkom ekspresji, przemawia równie skutecznie do odmiennych umysłowości. Narody Azji i Afryki odnajdują w niej także swego ducha. Nie negując wkładu literatur starożytnych w wychowanie człowieka, w kształtowanie kultury, trzeba stwierdzić, że studium Biblii dodaje do kształcenia umysłów elementy jedyne, niezastąpione. W Piśmie Świętym są księgi, w których dokonała się synteza ducha greckiego i tradycji hebrajskiej. Biblia, królowa literatury powszechnej, pisana w martwych już dzisiaj językach: hebrajskim, greckim i aramejskim wniosła do skarbca kultury ogólnoludzkiej tyle wartości.

Kultura – to dobra zdobyte myślą i pracą ludzką w dziedzinie materii i ducha. Religia ma tu wielki, niezaprzeczalny wkład. Pismo Święte wzbogaciło i nadal wzbogaca sztukę i naukę, sztukę prawdziwą, która dusze ludzi podnosi do Boga, sztukę, która nie bez racji zwie się dzieckiem nieba. Wartość artystyczna Ksiąg świętych, jak i siła natchnienia stąd płynąca nie

umniejsza bynajmniej ich wartości religijno-moralnych, co więcej, potęguje ich siłę oddziaływania.<sup>6</sup> Pod wpływem tego tchnienia Biblii pisali swoje arcydzieła: Dante Alighieri, Tasso, Calderon, Milton. Księgę Pisma Świętego sławią na przemian: Montaigne, Racine, Shakespeare, Goethe, a nawet Nietzsche i Anatol France. Czy bez niej istniałby do dziś w literaturze Pascal czy Dostojewski? Średniowieczne misteria religijne Anglii i Hiszpanii tkwią korzeniami swymi w Piśmie Świętym. A przecież lirykę zrodziła pieśń biblijna. Pismo Święte dało jej nie tylko idee, ale wzór, zwłaszcza Dante i Milton sięgali do proroków Starego Testamentu – niezrównanych mistrzów liryki. Uchwycili oni i przekazali echo ich niepowtarzalnej pieśni. Ta więc poezji z Pismem Świętym zerwana w Odrodzeniu, chociaż i tu zaznaczają się wpływy Ksiąg świętych – Kochanowski, Racine. Pismo Święte pogłębia swój wpływ na literaturę piękną: Chateaubriand, Goethe, Lamartine, Hugo, de Vigny. Mickiewicz i Krasiński stoją pod wyraźnym wpływem Pisma Świętego. Podejmują problematykę biblijną pisarze tej miary, co Mereżkowski, Claudel, Chesterton, Papini, K.H. Rostworowski i inni.

Pismo Święte jest natchnieniem dla wszelkiego rodzaju sztuki. Malarstwo i rzeźba wypowiedziały się najwznioślej w obrazach religijnych zaczerpniętych z Biblii.<sup>7</sup> Mamy całe galerie obrazów i rzeźb przedstawiających osoby, wydarzenia i idee biblijne. Podziwiamy tu dzieła rzeźbiarzy z Chartres, mistrzów mozaik z Rawenny, Michała Anioła, Rembrandta, El Greco, którzy bez Biblii nie byłiby dla nas tym, czym są dzisiaj. Któż zliczy wizerunki Chrystusa i Jego Niepokalanej Matki, począwszy od Madonny Sykstyńskiej, a skończywszy na niezliczonych dzisiaj obrazach, figurach i rzeźbach Matki Bożej.

A muzyka i śpiew. Najwięksi mistrzowie tworzyli swoje arcydzieła w oparciu o słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym i pod jego natchnieniem. Nikt nie zdoła wykreślić z dorobku kulturalnego ludzkości dzieł Palestriny (*Improperia, Hodie Christus natus est, Viri Galilei*), Bacha (*Kantaty*), Haendla (*Mesjasz*), Haydna (*Stworzenie świata, Siedem słów na Krzyżu*), Beethovena (*Mysterium Odkupienia, Missa Solemnis*), Liszta (oratorium *Christus, Psalm 13, 23 i 137*), Mendelssohna (oratoria: *Eliasz, Paweł*), C. Francka (oratoria: *Odkupienie, Błogosławieństwa*), K. Szymanowskiego (*Stabat Mater*) itd.

Ludzka myśl filozoficzna czerpie z Pisma Świętego bardzo wiele. W mądrości Bożej objawionej w księgach uczestniczy człowiek.<sup>8</sup> Błędy potwierdzają, że myśl ludzka swoją pełnię może osiągnąć tylko w świetle Objawienia Bożego. Biblia jest źródłem natchnień estetycznych i kultury.

### 3. Biblia księgą także dla dzieci

Pismo Święte leży u podstaw wychowania religijnego jako kryterium wiary i życia chrześcijańskiego. Od najmłodszych lat należy uczyć dzieci wiary, ufności, miłości ku Bogu. Jak najwcześniej wprowadza się dzieci w tę prawdę, że chociaż Boga nie widzimy, to jednak jest On przy nas, towarzyszy nam na wszystkich drogach naszego życia. Tej prawdy Pismo Święte uczy na niezliczonych przykładach. Można je śledzić na każdej jego stronie.

Pismo Święte jest niedościgłe, gdy chodzi o ukazywanie ambiwalencji życia ludzkiego, tzn. jego jasnego i ciemnego oblicza, jego piękna i brzydoty, dobra i zła, łaski i grzechu. Właśnie takim je widzi i doświadcza dziecko w rodzinie, na ulicy, w telewizji – naznaczone cierpieniem, strachem, nędzą i śmiercią. Tylko Pismo Święte ukazuje tę ciemną stronę życia w świetle wiary, budzi nadzieję i daje gwarancję zwycięstwa nad złem.

Nawet małe dzieci mogą zrozumieć opowiadania biblijne o Bogu, który jest blisko i daleko, który pomaga, dokonuje wielkich i zadziwiających czynów. Postacie biblijne uczą, jak należy uciekać się do Boga w cierpieniach i w smutku, jak należy Go prosić o pomoc, uwielbiać Go, dziękować Mu za wielkie i liczne dobrodziejstwa, czym jest wiara, a czym niewiara. Właśnie na płaszczyźnie biblijnej dziecko może po raz pierwszy zetknąć się ze zjawiskiem transcendencji Boga – doświadczenia te dochodzą do głosu w życiu biblijnych postaci.<sup>9</sup>

### 4. Zakończenie

Odczytywanie Pisma Świętego inspiruje naszą wiarę, która jest źródłem spojrzenia na wszystko od strony dobra. Wiara – to Boży wymiar widzenia ludzkich spraw, głębszy sposób ich rozwiązywania. Widzenie w zwykłej rzeczywistości wielkiej Bożej łaski. Także istotne jest dziękczynienie za tę łaskę mozolnego i owocnego odczytywania.<sup>10</sup> Wiem, komu zawierzyłem! (2Tm 1, 12). Zawierzyć to oddać się do dyspozycji Boga, rozradować się i wielbić Boga za wszystko, co jest. „Nic nie znaczy ten, który zasiał, ani ten, który podlewał, tylko Ten, który daje wzrost – Bóg” (1Kor 3, 7). Jan Paweł II w liście *Tertio millennio adveniente* podkreśla, że sam Bóg wszedł w dzieje każdego z nas. Znamienna jest wypowiedź encykliki Pawła VI O radości chrześcijańskiej *Gaudete in Domino*: „Umieć się cieszyć jest trudniej, niż umieć cierpieć”. To, co trudniejsze, większego wymaga wysiłku, dłuższych ćwiczeń, lepszej zaprawy, bardziej wytrawnego treningu.

Potrzebą serca jest poznawanie Biblii, aby patrząc na zakłętę w obrazie czy rzeźbie piękno, ujrzeć piękno Stwórcy. Aby słuchając natchnionych

tonów mistrzów melodii, usłyszeć także słowa Boże. Aby zastanawiając się nad problemem: „skąd jestem?”, „dokąd zmierzam?” – znaleźć jasną odpowiedź, określić swoje miejsce w świecie, oprzeć się na mocnym, wiecznym fundamencie i na nim budować prawdziwą kulturę. Nikt z ludzi nie jest w stanie zgłębić Pisma Świętego do końca. Sam Kościół, po tylu wiekach modlitwy, rozważań i badań, nie jest na końcu drogi, ale u jej początków. Gdy człowiek sobie uświadomi, że Pismo Święte jest „żywołem bez dna” (Brandstaetter), wtedy zacznie je widzieć we właściwym świetle. Tę prawdę ujął genialnie św. Augustyn: „w miarę jak dziecko rośnie, Pismo święte rośnie razem z nim”. Przyłgnięcie umysłem i sercem do Słowa, które nie przemija, które jest źródłem natchnień estetycznych i brane za miarę naszych słów, naszych czynów i myśli, doprowadzi nas do Tego, który jest samą Mądrością, samym Dobrem, samą Prawdą, samym Pięknem. Człowiek wiary jest otwarty na działanie Boże, na Jego łaskę, świadomy, czujny, wrażliwy, posłuszny, gotowy do przyjęcia Bożego wezwania, które się jawi na jego drodze co krok. Biblia poucza, że cierpienie, nieszczęście, momenty przykre, bolesne i trudne są najczęściej straszakiem dla ludzi wewnętrznie zalęknionych. Natomiast dla ludzi otwartych na Boga są wezwaniem. Dlatego też pytamy w życiu: „Panie, czego chcesz mnie nauczyć przez to doświadczenie? Jakie dobro ukryłeś w tej trudnej sytuacji dla mnie? Już z góry Ci dziękuję za to!”.

#### PRZYPISY

- <sup>1</sup> J. Kudasiewicz, *Biblia – historia – nauka*, Kraków 1978, s. 19-33.
- <sup>2</sup> W. Borowski, *Psalmy*, Kraków 1983, s. 13-51.
- <sup>3</sup> *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 592-594.
- <sup>4</sup> *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1995, s. 1204-1210.
- <sup>5</sup> H. Haag, *Bibel Lexikon*, Leipzig 1968, s. 215-217.
- <sup>6</sup> A. Lapple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1977, s. 13-19.
- <sup>7</sup> *Archeologia Palestyny*, Poznań 1971, s. 593-612.
- <sup>8</sup> *Słownik teologii biblijnej*, Pallottinum 1973, s. 575.
- <sup>9</sup> T. Loska, *Pismo św. w katechizacji dzieci przedszkolnych*, „Collectanea Theologica” 60(1990), s. 82-98.
- <sup>10</sup> S. Łabendowicz, *Ewangelizacyjny wymiar katechezy*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 2(2001), s. 5-16.

(Na tej stronie nie ma artykułu)

(Na tej stronie nie ma artykułu)

KS. ANDRZEJ BRUŹDZIŃSKI

**WKŁAD BISKUPA STANISŁAWA KARNKOWSKIEGO  
W ZASTOSOWANIE UCHWAŁ SOBORU TRYDENCKIEGO  
W DIECEZJI KUJAWSKO-POMORSKIEJ (1567-1581)**

Diecezja kujawsko-pomorska bardzo wcześnie, bo już w 1518 r., stanęła wobec problemu luteranizmu rozprzestrzeniającemu się z Niemiec. Szczególnie narażony był na ten wpływ archidiakoniat pomorski, z Gdańskiem na czele, gdzie ludność niemiecka szybko zaczęła ulegać prądom reformacyjnym.

Sąsiedztwo miast pruskich i Torunia było przyczyną rozszerzania się protestantyzmu także na Kujawach, choć proces ten nie odbywał się tak szybko w warstwie szlacheckiej ze względu na jego niemieckie i mieszczańskie korzenie, a także z uwagi na niechętnie przez szlachtę widziane popieranie przez luteran władzy monarszej. W okresie późniejszym sporą liczbę zwolenników zdobył na Kujawach kalwinizm, który dotarł tutaj przez Wielkopolskę; stolicą jego stał się Radziejów, miejsce obrad sejmiku ziemskiego. W drugiej połowie XVI wieku protestantyzm objął już niemal całe Kujawy, z wyjątkiem dekanatu kowalskiego.

O podjęciu akcji przeciwdziałania reformacji zdecydował Kościół na Soborze w Trydencie, „gdzie z nową energią podjął dążenie do świętości i zgromadził siły dla autentycznej odnowy duszpasterstwa”.<sup>1</sup> Natomiast zaangażowanie w tę sprawę ówczesnych biskupów włocławskich, rezydujących w odległym Wolborzu, było niewielkie, a niekiedy żadne.

W 1567 roku miejsce po zmarłym biskupie włocławskim Mikołaju Wołskim (1562-1567) zajął „pius et catholicus”<sup>2</sup> – jak został określony w Kurii Rzymskiej kandydat na wakującą stolicę – sekretarz wielki króla Zygmunta Augusta, Stanisław Karnkowski. Po konsekracji, którą otrzymał na początku stycznia 1568 r., z rąk prymasa Jakuba Uchańskiego i biskupa krakowskiego Filipa Padniewskiego, nie odbył uroczystego ingresu, lecz bez rozgłosu rozpoczął systematyczną działalność pasterską.<sup>3</sup> Diecezja włocławska, tak poważnie dotknięta reformacją, musiała podjąć odważne dzieło wewnętrznej odnowy w duchu uchwał Soboru Trydenckiego.

## Synod diecezjalny z 1568 roku

Ponieważ prymas J. Uchański ociągał się z ogłoszeniem w Polsce uchwał Soboru Trydenckiego, co gorliwi biskupi podawali do wiadomości duchowieństwa uchwały Soboru poprzez synody diecezjalne. Tak uczynili w 1564 roku: biskup poznański Adam Konarski oraz arcybiskup lwowski Paweł Tarło.

Z inspiracji papieża Piusa V w ich ślady poszedł nowy biskup wrocławski S. Karnkowski. Wkrótce po rozpoczęciu pasterzowania, w dniu 14 lutego 1568 r., wydał dekret (*mandatum*) zwołujący synod diecezjalny do Wrocławka na dzień 16 marca tegoż roku. Był to pierwszy synod diecezjalny wrocławski po zakończeniu Soboru Trydenckiego; synod, którego celem było przedstawienie uchwał i dekretów soborowych. W dokumentach tego synodu<sup>4</sup> przedstawił duchowieństwu decyzje Soboru Trydenckiego, zobowiązał kapłanów i wiernych do ich respektowania, a jednocześnie do wzajemnej braterskiej kontroli ich przestrzegania. Postanowienia synodu stały się niemal katechizmem, zwłaszcza dla duchowieństwa wiejskiego, które – mając ograniczony dostęp do ksiązek – potrzebowało przewodnika dla ugruntowania i przekazywania zdrowej nauki Kościoła, szczególnie na temat sakramentów, podważanych przez reformację, a także odnośnie do zachowania liturgii i odpowiedniej dyscypliny kościelnej.

Częściowym sukcesem tego synodu było powołanie do istnienia, w myśl uchwał soborowych, seminarium duchownego we Wrocławku. Instytucja ta „mająca kształcić gorliwych kapłanów, odpowiednio uformowanych intelektualnie i moralnie”<sup>5</sup> zaraz na początku swego istnienia natrafiła na szereg trudności, które w sposób zasadniczy przeszkodziły w jej działalności. Niechętni przełożeni zakonni zalegali bowiem z wypłacaniem nałożonych na nich należności. Ponadto grasująca ówczesnie zaraza, dotarwszy do Wrocławka, dwukrotnie rozproszyła profesorów i studentów.<sup>6</sup> Trudności były tak wielkie, że wyjeżdżając w sierpniu 1581 roku do Gniezna na stolicę prymasowską, Karnkowski zostawił swoje dzieło niemal w upadku.

Biskup Karnkowski nosił się z myślą stworzenia fundacji na założenie drugiego seminarium lub przynajmniej kolegium jezuickiego w Gdańsku.<sup>7</sup> Panująca tam jednak trudna sytuacja uniemożliwiła zrealizowanie tych zamierzeń. Dlatego powierzył konwentowi dominikańskiemu szczególną troskę o stan duszpasterstwa w tym mieście, odpowiednio uposażając zniszczony, a dopiero co odzyskany, klasztor św. Mikołaja.<sup>8</sup>

## Troska o liturgię

Upadek życia religijnego w XVI wieku dosiadał wszystkich płaszczyzn życia i działalności Kościoła, także liturgii. Ignorancja duchownych w tym



względnie była tak wielka, że niektórzy nie rozumieli słów Przeistoczenia, nie mówiąc już o innych częściach Mszy. Konsekwencją tego było rzadkie, a w każdym razie nie codzienne sprawowanie Eucharystii. Świadomy tego kryzysu Biskup, wydał w roku 1569 w Krakowie u Mikołaja Szarfenbergera *Napominania potrzebne y zbawienne, których wszyscy plebani w kujawskim y pomorskim biskupstwie przy świętości kościelnych sprawowaniu używać mają*.<sup>9</sup> Książeczka ta, napisana w języku polskim, wkrótce doczekała się kilku wznowień (1570, 1577), co świadczy, iż cieszyła się dużym zainteresowaniem.

W roku 1572 w Kolonii u M. Cholina biskup Karnkowski wydał, razem z konstytucjami synodalnymi, swoje *Admonitiones quinque circa sacramentorum administrationem faciendae*. Chciał przez nie przyjść z pomocą duchowieństwu swojej diecezji w pracy duszpasterskiej, a także wypełnić obowiązek nauczania nakazanego biskupom przez Sobór Trydencki.<sup>10</sup> *Admonitiones* są w swojej treści rozważaniami dogmatyczno-biblijnymi. Sposób omówienia poszczególnych sakramentów nie jest dosłownym przejęciem treści z prac innych autorów, aczkolwiek w pewnym stopniu był powiązany z wykładem tychże przez Mikołaja z Błonia w jego *Tractatus sacerdotalis*.<sup>11</sup>

Wyłożenie nauki o sakramentach było sprawą bardzo ważną, bowiem nieznajomość katolickiej sakramentologii wśród duchownych wpływała także na *praxis*, na częstotliwość udzielania tychże sakramentów wiernym. Dlatego następną troską biskupa Stanisława było dostarczenie duchowieństwu odpowiednich pomocy do ich szafowania. Kiedy w 1574 roku biskup koadiutor warmiński Marcin Kromer (1570-1579) wydał pierwszą część swojej agendy (*Agenda sacramentalia*),<sup>12</sup> biskup Karnkowski przyjął ją, wprowadziwszy nieznaczne zmiany i wydał osobno dla swojej diecezji. Znalazła ona uznanie wśród duchowieństwa i przez synod prowincjonalny w Piotrkowie w 1577 r. została przyjęta za wydanie wzorcowe dla całej gnieźnieńskiej prowincji kościelnej.<sup>13</sup>

Postulat ujednoczenia ksiąg liturgicznych, a szczególnie agend, płynął z praktyki życia duszpasterskiego i zgłaszany był już wcześniej.<sup>14</sup> Już na synodzie prowincjonalnym warszawskim w 1561 r. uchwalono, by arcybiskup gnieźnieński zatroszczył się o wydanie nowej agendy, która zawierałaby także krótkie katechezy o każdym z sakramentów.<sup>15</sup> Jednakże arcybiskup Jakub Uchański nie wykazywał zainteresowania tą sprawą, natomiast bp Karnkowski miał już pewne doświadczenie w tym zakresie. Udało mu się do tej pracy wciągnąć wspomnianego Marcina Kromera. Sam opracował dwanaście katechez w języku polskim, niemieckim i łacińskim, choć tylko osiem z nich włączono do „Agendy” Kromera.<sup>16</sup>

„Agenda” zalecona przez synod piotrkowski z 1577 roku, a znana jako „Agenda Karnkowskiego”, stała się pierwszą w historii liturgii w Polsce agendą prowincjonalną. Jej to przypadła rola ujednoczenia liturgii sakramentów w całej prowincji gnieźnieńskiej, a pośrednio także i w prowincji lwowskiej.<sup>17</sup>

„Agenda” powstała więc jako wynik zapotrzebowania duchownych, by w pełni zrealizować zalecenia Soboru Trydenckiego, odnoszące się do ujednoczenia szafowania sakramentów. Zgodnie z postulatami soborowymi, dotyczącymi sprawowania sakramentów, dostosowano ich obrzędy do duszpasterskich potrzeb Kościoła. Obrzędy te ujednolicono według rytuału rzymskiego, skąd „Agenda” przejęła obrzędy, które dotychczas agendom polskim nie były znane albo też panowała w nich duża różnorodność. Umiejętne połączenie tego, co rodzime i bliskie, z treściami nowymi sprawiło, że „Agenda” ta stała się wzorem dla późniejszych agend i rytuałów w Polsce.

W odniesieniu do języka narodowego w liturgii Sobór Trydencki stanął na stanowisku utrzymania języka łacińskiego, zezwalając tylko na pewien zakres języka narodowego przy objaśnieniach poszczególnych obrzędów. Szerszemu wprowadzeniu języków narodowych przeszkodziła reformacja, która wraz z językiem niosła zagrożenie dla wiary i Kościoła. By stawić temu czoło, Kościół zdecydowanie opowiedział się za językiem łacińskim.<sup>18</sup> Stąd też „Agenda” wprowadziła tylko w takim zakresie język narodowy, ile potrzeba go było do czynnego udziału wiernych w liturgii, uwzględniając go w dialogach i pouczeniach przy udzielaniu sakramentów. Zamieszczenie katechez było wypełnieniem soborowego i synodalnego nakazu, by przy udzielaniu sakramentów przeprowadzić katechezę wyjaśniającą ich owoce i skutki. Katechezę Karnkowskiego wprowadzały duszpasterzy w rozumienie sensu odnowionej na soborze liturgii.

### **Synod prowincjonalny z 1577 roku**

Sobór Trydencki zwrócił uwagę na to, iż prawdziwa wewnętrzna odnowa Kościoła nie może dokonać się bez zaangażowania duchowieństwa, przejawiającego się m.in. w różnych zgromadzeniach synodalnych. Przedmiotem szczególnej uwagi stał się synod prowincjonalny, jako skuteczny środek prowadzący do reformy Kościoła. Dostrzeżono w nim możliwość postawienia tamy indywidualizmowi, będącemu z kolei źródłem szerzącej się anarchii w Kościele. Celem tych synodów było odbudowanie zrujnowanej jedności Kościoła diecezjalnego i prowincjonalnego z Kościołem powszechnym.<sup>19</sup>

Biskup Karnkowski starał się wszelkimi sposobami, by zaplanowany synod prowincjonalny w Polsce mógł się odbyć, pomimo różnorakich uprzedzeń w kraju, a jeszcze bardziej w Rzymie, w stosunku do projektu rychłego

jego zwołania. Rozpoczął wielostronną działalność propagandową, usiłując zmienić panujące na ten temat nieprzychylnie opinie. Zwrócił się z tą myślą przede wszystkim do kardynała Stanisława Hozjusza (1504-1579), starał się wielokrotnie pozyskać dla niej nuncjusza.

Wytrwała akcja bpa Karnkowskiego została uwieńczona sukcesem. Dnia 1 kwietnia 1577 r. prymas Jakub Uchański wydał okólnik zwołujący synod prowincjonalny do Piotrkowa Trybunalskiego.<sup>20</sup> Nie wszyscy jednak polscy dostojnicy kościoła na niego przybyli; był to więc synod tylko prowincji gnieźnieńskiej i to nie całej.<sup>21</sup> Brakowało także kardynała Hozjusza, który w owym czasie przebywał w Rzymie. Podobno nieobecność wielu biskupów na synodzie była nuncjuszowi na rękę.<sup>22</sup> Jest nawet hipoteza, aczkolwiek odosobniona, że to on sam do tego zachęcał,<sup>23</sup> by synod ten nie miał rangi synodu ogólnonarodowego.

Uroczyste rozpoczęcie synodu nastąpiło w niedzielę 19 maja 1577 r., a wybrana na końcu komisja miała się zająć ułożeniem i spisaniem ustaw synodalnych. Synod zakończył obrady w dniu 25 maja i był w dużej mierze dziełem biskupa Karnkowskiego. Pod koniec życia, w 1603 r. napisał on: „będąc jeszcze na biskupstwie kujawskim staraliśmy się o to naprzód, abyśmy dali powód innym biskupom do przyjęcia *exequutii Concilium Trydenckiego*”.<sup>24</sup> Nie ulega wątpliwości – synod ten był niezwykle istotnym impulsem do wprowadzenia w życie reformy soborowej.<sup>25</sup>

Po ostatecznym zatwierdzeniu uchwał synodu przez papieża Grzegorza XIII, Karnkowski zajął się ich drukiem i już w lipcu 1578 r. zostały one opublikowane.<sup>26</sup>

Na synodzie 1577 r. stanęła też sprawa przeprowadzenia nowej kodyfikacji kościelnego prawa partykularnego w Polsce, które należało dostosować do postanowień Soboru Trydenckiego i ogłosić drukiem.<sup>27</sup> Taki zbiór konstytucji synodalnych dla duchowieństwa polskiego ukazał się ponad 50 lat wcześniej w 1525 r., w zbiorze abpa Jana Łaskiego,<sup>28</sup> i był już przestarzały.

Dzieła nowej kodyfikacji dokonał sam bp Karnkowski,<sup>29</sup> który do tego celu wykorzystał, z małymi opuszczeniami, materiały nieżyjącego już kanonika włocławskiego, ks. Stanisława Dąbrowskiego (zm. 1575), dostosowawszy je do uchwał Soboru Trydenckiego.<sup>30</sup> Nie czekając na zatwierdzenie przez synod prowincjonalny, Karnkowski ogłosił nowy zbiór drukiem w Krakowie w 1579 r. Za podstawę dla swojego dzieła wziął biskup kujawski także dawne kodyfikacje prymasów: Mikołaja Trąby i Jana Łaskiego, uzupełniwszy je statutami późniejszych synodów prowincjonalnych z XVI wieku, do synodu piotrkowskiego 1577 roku włącznie. Oparł zaś wszystko na dekretach Soboru Trydenckiego.<sup>31</sup>

Ponieważ nie jest rzeczą pewną, czy zbiór ten uzyskał urzędowe zatwierdzenie przez papieża, w świetle prawa jest on zbiorem prywatnym. Znaczny wpływ na wzrost jego faktycznego znaczenia i powagi społecznej w Polsce miał wybór biskupa włocławskiego w 1581 r. na stolicę prymasów, a także zamieszczenie na początku „Zbioru” bulli papieża Grzegorza XIII, zatwierdzającej statuty synodu z 1577 roku, zawarte w księdze piątej „Zbioru”.<sup>32</sup>

Głównym zamierzeniem autora „Zbioru” było wprowadzenie na grunt całej Polski uchwał Soboru Trydenckiego. Potrafił do tego celu wykorzystać *nova et vetera*. Brał więc do swego dzieła to, co w ustawodawstwie dawnych synodów polskich było zgodne z duchem i literą Tridentinum. Tam, gdzie uchwały soborowe stanowiły *novum*, zamieszczał *in extenso* sam tekst soborowy, jak np. dekret *Tametsi*. Gdzie zaś Sobór na to pozwalał, wprowadzał rozwiązania szczegółowe zgodne z lokalną tradycją kościelną.

Mimo zastrzeżeń co do ważności prawnej „Zbioru” zasługa bpa Karnkowskiego dla polskiej kultury prawno-kościelnej jest ogromna.<sup>33</sup> Skompilował „Zbiór” prawa, który służył Kościołowi w Polsce przez pół wieku (aż do zbioru Wężyka z 1630 r.) i był normą życia religijnego dla dwóch pokoleń katolików polskich. Co więcej, zbiór ten, jak i uchwały synodu włocławskiego z 1568 r., wykorzystał biskup krakowski Bernard Maciejowski w swoim słynnym liście pasterskim do proboszczów (*Epistola pastoralis ad parochos*) z 1601 roku,<sup>34</sup> a przez „Pastoralną” Maciejowskiego oddziaływanie tego dzieła na kształt polskiego katolicyzmu trwało jeszcze dłużej.

### Wizytacje kanoniczne

Istotnym obowiązkiem biskupów jest wizytacja diecezji. Pod wpływem ozdrowieńczego działania Soboru Trydenckiego zaczęto w Kościele wracać do tego dawnego zwyczaju i przeprowadzać wizytacje w regularnych odstępach czasu. W Polsce przodującymi pod tym względem były diecezje: krakowska i warmińska<sup>35</sup> oraz diecezja kujawsko-pomorska, którą biskup Karnkowski wizytował w latach 1575-1578. W roku 1575 wizytował kolegiatę i kapitułę kruszwicką,<sup>36</sup> w roku 1577 katedrę i kapitułę włocławską,<sup>37</sup> a w latach 1577-1578 kościoły parafialne.<sup>38</sup>

Jeżeli chodzi o wizytacje poszczególnych parafii, to zachowały się opisy tych, które przeprowadził sam biskup Stanisław w 1577 roku, od września poczynając. Biskup odwiedził kujawską część diecezji, w sumie 135 parafii, a jego notariusz, Piotr Goiski, dokładnie opisał każdą z nich.

Biskup włocławski dokonywał także wizytacji klasztorów.<sup>39</sup> Zachowały się relacje dotyczące wizytacji sześciu klasztorów z terenu diecezji włocławskiej, jednego z diecezji chełmińskiej i dwóch z terenu diecezji krakowskiej.<sup>40</sup>

Przez wizytacje parafii i klasztorów biskup Stanisław pragnął sprawić, by duch uchwał soborowych przeobraził życie w jego diecezji, a także odnowił życie duchowieństwa i zakonników poza jej granicami. Czy wizytował więcej, niż na to wskazują zachowane z tych akcji dokumenty? Można tak sądzić z wypowiedzi samego biskupa w aktach drugiego synodu diecezjalnego, gdzie umieścił wzmiankę: „Albowiem i diecezję co rok objeżdżałem i wszystkie jej części wizytowałem”.<sup>41</sup> Pod koniec zaś swych rządów w diecezji wrocławskiej, w sprawozdaniu z działalności biskupiej dla swego następcy Hieronima Rozrażewskiego (1581-1600) napisał w 1581 roku, iż wkrótce po kościele katedralnym rozpoczął osobistą wizytację także innych części diecezji. Wizytacji dokonywał najpierw przez archidiacona, a potem osobiście każdego roku.<sup>42</sup>

### Biskup a innowiercy

Trudnym odcinkiem posługiwania biskupiego w tych czasach były kontakty z innowiercami, w celu pozyskania ich z powrotem dla Kościoła katolickiego. Zwalczeniu reformacji służyła przede wszystkim rozpoczęta przez niego reforma Kościoła, pojęta w jak najszerszym znaczeniu, od synodu poczynając, poprzez fundację seminarium i dążenie do podniesienia poziomu moralnego i intelektualnego duchowieństwa, aż do właściwego i pełnego przekazu nauki Kościoła wiernym. Odchodząc do Gniezna na stolicę prymasowską, zostawił następcy swoje *Ratio rerum in episcopatu Vladislaviensi*, w którym stwierdził, iż należało zacząć – co też uczynił – od reformy Kościoła, a nie od jakiejś spektakularnej akcji kontrreformacyjnej. Jedynie przez reformę można jak najprędzej dojść do oczekiwanych wyników.<sup>43</sup>

Zaangażowanie biskupa wrocławskiego w walkę z herezją było inspirowane wpływem kardynała Stanisława Hozjusza,<sup>44</sup> który jako starszy i bardziej doświadczony dodawał mu otuchy i bodźców do przeciwdziałania reformacji.<sup>45</sup>

Najtrudniejsza pod względem wyznaniowym sytuacja panowała w Gdańsku i pomorskiej części diecezji. Gdańskie konflikty trwały już od 1518 r., kiedy to zaczęły docierać do miasta idee reformacji. Działalność jej gdańskich zwolenników doprowadziła w latach 1523-1526 do rozruchów w mieście i krwawej ich pacyfikacji.<sup>46</sup> Proces ten trwał i nasilał się w drugiej połowie wieku, za biskupstwa Karnkowskiego. Dla biskupa tym, który uosabiał tę działalność, był burmistrz miasta, Jerzy Kleefeld (1558-1576). Ustanawiał on bowiem ministrów protestanckich, którzy działali w zajętych kościołach katolickich. Dlatego też Karnkowski pisał w maju 1568 r. do Kleefeldy: „Według mojego zdania dwóch biskupów w jednym mieście być nie może, gdyż

jeden będzie budował, a drugi burzył”.<sup>47</sup> Był też pierwszym z wrocławskich biskupów, który – nie zważając na osobiste korzyści płynące m.in. z gdańskiego eksportu zbóż z dóbr biskupich – wystąpił przeciw protestantyzacji miasta. Usiłowania te były raczej tylko manifestacją postawy, gdyż biskup nie miał możliwości egzekwowania przysługujących mu jako ordynariuszowi praw. Ukazują one jednak bpa Karnkowskiego jako zdecydowanego obrońcę jedności i praw Kościoła. Gdy po trudnych zmaganiach z gdańskimi protestantami i samym miastem został on mianowany w 1568 r. komisarzem królewskim w Gdańsku na okres 16 tygodni, usunął z kościołów pastorów protestanckich, zaprowadził w nich liturgię katolicką i kościelną dyscyplinę. Udało się biskupowi, razem z dominikanami, odzyskać ich klasztor św. Mikołaja. W samym Gdańsku rekoncyliował siedem kościołów. Odzyskał również kościoły na prowincji: w Nowem, Tezewie, Pucku, Skarszewach, Starogardzie i inne<sup>48</sup> i obsadził je prawowiernymi kapłanami. Odnowił także nieistniejącą przez szereg lat instytucję oficjała gdańskiego i pomorskiego.<sup>49</sup>

Do ostrych wystąpień gdańszczyzan przeciwko katolikom doszło jeszcze w latach 1576 i 1577. Mimo to w kwietniu 1581 roku, w instrukcji danej posłom udającym się do Rzymu, aby tam starać się o prekonizację biskupa wrocławskiego na stolicę prymasowską, mógł biskup Karnkowski napisać: „Klasztor [dominikanów] w Gdańsku z powrotem został odzyskany, a także sporym kosztem uporządkowany, tego roku także w Nowem dwa tysiące heretyków dla wiary zostało odzyskanych”.<sup>50</sup>

Biskup Karnkowski miał problemy nie tylko z pomorską częścią diecezji, ale i z kujawską, gdzie z kolei szerzył się kalwinizm. W listach do kardynała Hozjusza ubolewał nad stanem tej części diecezji.<sup>51</sup> Za głównego sprawcę takiego stanu uważał Adama Prażmowskiego, byłego proboszcza (czy wikariusza) przy kościele Św. Jana w Poznaniu,<sup>52</sup> który prowadził agitację na rzecz herezji wśród mieszkańców z miast królewskich: Brzeźcia Kujawskiego, Nieszawy, Radziejowa, Bydgoszczy i Inowrocławia.<sup>53</sup> Pod jego wpływem szlachta zamykała w swoich posiadłościach kościoły, znosiła klasztory, wypędzała prawowiernych kapłanów.

Głównym zbrojem kalwinów na Kujawach stał się kościół w Radziejowie, który tamtejszy starosta, Rafał Leszczyński, protektor i opiekun Prażmowskiego, oddał kalwinom.

Biskup S. Karnkowski w swoich działaniach przeciw innowiercom stosował różne metody. Szlachtę, która nie lękała się stanowczych wystąpień biskupa, próbował pozyskać perswazją i dobrym słowem. Tam, gdzie – jak sądził – potrzeba było mocniejszego wystąpienia, nie zawahał się zastosować groźby i represji.

Przy nawracaniu innowierców był wierny zasadzie: najpierw perswazja i dobre słowo, a potem dopiero upomnienia i kary. Mimo iż o naruszenie takiego sposobu postępowania oskarżał go Jakub Niemojewski w głośnym sporze z 1568 r. między kujawską szlachtą i mieszczanami, to przecież na jego prośbę zwolnił aresztowanych mieszczan niezawskich. Nie odmówił też innej prośbie Niemojewskiego, o wydzierżawienie wsi kościelnej Dźwierzno (Dźwierzchno),<sup>54</sup> aczkolwiek i w tej części diecezji udało mu się odebrać z rąk innowierców niektóre kościoły, jak w Boniewie,<sup>55</sup> Szpetalu,<sup>56</sup> Piaskach,<sup>57</sup> Pieraniu<sup>58</sup> i inne.

Biskup Karnkowski gwałtownie zaprotestował w 1578 roku, kiedy innowiercy pragnęli zorganizować synod w odległym zaledwie 2 mile od biskupiego Wolborza Piotrkowie, poczytując to za osobistą zniewagę, że zjazd heretyków miałby się odbyć tak blisko jego siedziby.<sup>59</sup>

### **Synod diecezjalny z roku 1579**

W roku 1579 bp Karnkowski zwoływał na 28 kwietnia drugi za swoich rządów diecezją synod diecezjalny, by zadośćuczynić wymaganiom soborowego dekretu o synodach diecezjalnych, a także, aby zapoznać się z wypełnieniem przez duchowieństwo uchwał soborowych i pierwszego synodu oraz ze skutkami tychże.<sup>60</sup>

Przypominał wszystkim, którzy tego jeszcze nie uczynili, o obowiązku złożenia przepisanego przez Sobór wyznania wiary. Przypominał kaznodziom, iż muszą mieć aprobatę ordynariusza; plebanom, że nie mogą zapominać o obowiązku rezydencji oraz posiadania dokumentów soborowych, „Katechizmu Rzymskiego”, „Chrześcijańskiego wyznania wiary katolickiej” kardynała S. Hozjusza, „Postylli” wągrowieckiej (ks. Jakuba Wujka), „Brewiarza Rzymskiego” i „Agendy”. Upominał ich także w sprawie dokładnego wypełniania obowiązku katechizowania i nauczania prawd wiary oraz przypominania chrześcijańskich obowiązków.

Tak, jak na poprzednim synodzie w 1568 roku, również i tym razem Biskup przypomniał o obowiązku prowadzenia ksiąg metrykalnych: chrztów i małżeństw. Zdecydowanie stawiał wymagania wobec duchownych zarówno diecezjalnych, jak i zakonnych. Wszyscy mieli prowadzić życie godne swego powołania, a gdyby było inaczej, to groził karami i to nie tylko duchowymi, ale także więzieniem.

Synod ten był powtórzeniem w skrócie poprzedniego z 1568 roku, poza pewnymi sprawami organizacyjnymi. Biskup chciał zapewne przez to zgromadzenie spełnić obowiązek wynikający z dokumentów soborowych, ale też umocnić znajomość ducha i litery Soboru, którego wprowadzenie i realiza-

cja w diecezji kujawsko-pomorskiej były jego dziełem. Synod ten był jakby ostatnim upomnieniem (Karnkowski liczył się z możliwością przejścia do prymasowskiego Gniezna), a zarazem powtórzeniem soborowej nauki, przy której realizacji sam wiele się natrudził.

\* \* \*

Diecezja włocławska, z powodu swego położenia szczególnie narażona na wpływy reformacji, otrzymując w 1567 r. jako swego biskupa Stanisława Karnkowskiego, zyskała człowieka silnego, zdecydowanego i wiernego Stolicy Apostolskiej. Czternastoletni okres biskupstwa włocławskiego w jego życiu był czasem wypełnionym intensywną, twórczą pracą dla odnowy oblicza Kościoła w naszym kraju. Jako program swojego biskupiego posługiwania przyjął uchwały Soboru Trydenckiego, które gorliwie wprowadzał w życie. Starał się ożywić oraz pogłębić wiarę i świadomość przynależności do Kościoła, by przez to zatrzymać postępujący pochód reformacji. Już w tym okresie Karnkowski dobrze przysłużył się Kościołowi w Polsce, który w wyniku jego działań odradzał się po spustoszeniach wieku reformacji. Zgodzić należy się z opinią, iż bez niego biskupi polscy niewiele by zrobili dla odnowy Kościoła.<sup>61</sup>

Nie dokonał on pełnego wprowadzenia w życie diecezji włocławskiej uchwał i ducha Tridentinum, ale wskazał kierunek działalności swoim następcom, którzy szli szlakiem wytyczonym przez swego wielkiego poprzednika.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 18, cz. 1, Città del Vaticano 1997, s. 1095.

<sup>2</sup> *Propozycje konsytorialne w XVI wieku. Omówienie, teksty polskie*, wyd. H. Fokciński [i in.], Rzym 1994, s. 50.

<sup>3</sup> *Listy znakomitych mężów wieku XVI w roku 1578 zebrane w trzy księgi przez S. Karnkowskiego biskupa*, przeł. A.F. Sobalski. „Kwartalnik Teologiczny” 2(1903), z. 4, s. 105.

<sup>4</sup> Zostały one ogłoszone drukiem – *Constitutiones in dioeciesana synodo Wladislaviensi, praesidente [...] Stanislao Carnkovio [...]*, Coloniae 1572, ap. M. Cholinum.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Insegnamenti...*, dz. cyt., s. 1099.

<sup>6</sup> *Ratio rerum in episcopatu Wladislaviensi per [...] Stanislauum Karnkowski [...] R.mo Hieronimo Rozrażewski [...] exhibita*, w: *Monumenta historica Dioeceseos Wladislaviensis* (MHDW), f. 10, Wladislaviae 1894, s. 8.

<sup>7</sup> Tamże, s. 11.

<sup>8</sup> Biblioteka im. XX. Czartoryskich, Kraków (BCzart), rkps 1615: *Collectio epistolarum saeculi XVI*, k. 71-73.

<sup>9</sup> *Bibliografia literatury polskiej “Nowy Korbut”*, t. 2, Warszawa 1964, s. 313; K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 19, Kraków 1903, s. 121.

<sup>10</sup> S. Karnkowski, *Admonitiones quinque circa sacramentorum administrationem faciendae [...]*, w: *Constitutiones in dioeciesana synodo Wladislaviensi...*, k. a2v.



<sup>11</sup> M.T. Z a h a j k i e w i c z, „*Tractatus sacerdotalis*” Mikołaja z Błonia na tle teologii przełomu wieku XIV i XV, Lublin 1979, s. 7.

<sup>12</sup> W. N o w a k, *Geneza „Agendy” biskupa Marcina Kromera*, „*Studia Warmińskie*” (SW) 6(1969), s. 190n.

<sup>13</sup> T e n ż e, *Agenda biskupa Marcina Kromera w dziele ujednoczenia liturgii sakramentów świętych w Polsce po Soborze Trydenckim*, SW 12(1975), s. 50.

<sup>14</sup> W. N o w a k, *Geneza...*, art. cyt., s. 185.

<sup>15</sup> *Materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce w w. XVI*, wyd. B. Ulanowski, w: *Archiwum Komisji Prawniczej PAU*, t. 1, Kraków 1895, s. 463, nr 24; I. S u b e r a, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981, s. 105n; W. G ó r a l s k i, *Wprowadzenie do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, Lublin 1991, s. 125.

<sup>16</sup> S. K a r n k o w s k i, M. K r o m e r, *Catecheses sive institutiones Latinae, Polonicae, Germanicae, cuilibet sacramento et actioni accommodatae, per Reverendissimos dominos, D. Stanislaum Carnkowski Episcopum Vladislaviensem et Martinum Cromerum, Coadiutorem Warmiensem, conscriptae*, w: *Agenda sacramentalia ad usum dioecesis Varmiensis accommodata. Cum adiunctis verbis et admonitionibus polonicis et germanicis. Opus cuiuslibet dioecesis parochis et sacerdotibus perutile*, Coloniae 1574, ap. M. Cholinum, s. 97-119.

<sup>17</sup> I. S u b e r a, *Synody...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>18</sup> J. F i j a ł e k, *Cześć Boża i życie religijne oraz reformacja w w. XVI*, w: *Pamiętnik zjazdu naukowego im. Jana Kochanowskiego w Krakowie 8 i 9 czerwca 1930 r.*, Kraków 1931, s. 76.

<sup>19</sup> W. G ó r a l s k i, *Synod prowincjonalny w dyskusji na Soborze Trydenckim*, „*Prawo Kanoniczne*” 30(1987), z. 1-2, s. 119.

<sup>20</sup> *Vincent Lauro* [...], *nonce apostolique en Pologne [...] et ses dépêches [...]*, wyd. T. Wierzbowski, Varsoviae 1887, s. 607.

<sup>21</sup> Obecni byli: arcybiskup Jakub Uchański, legat Wincenty Lauro, biskup wrocławski Stanisław Karnkowski, biskup płocki Piotr Myszkowski, ponadto występujący jako biskup nominat krakowski Łukasz Kościelecki z Poznania, nominat kamieniecki Marcin Białobrzezski oraz dziesięciu opatów i czteremastu przedstawicieli kapituł. Nieobecni byli biskupi: wrocławski Marcin Gerstmann, chełmiński Piotr Kostka, Marcin Kromer z Warmii, oraz ze Lwowa Jan Sieniński. Ten ostatni nie mógł przybyć z powodu złego stanu zdrowia; zastępowali go delegaci. Nie przybyli na synod także biskupi: przemyski – Wojciech Starożrebski-Sobiejuński, wileński – Walerian Protaszewicz-Szuskowski i łucki – Wiktoryn Wierzbicki. Byli oni reprezentowani przez swoich delegatów. – *Annales ecclesiastici*, wyd. A. Theiner, t. 2, Romae 1856, s. 578, nr 82..

<sup>22</sup> *Annales ecclesiastici...*, dz. cyt., t. 2, s. 578, nr 82; *Vincent Lauro*..., dz. cyt., s. 561.

<sup>23</sup> P. S c z a n i e c k i, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, [t.] 2, Poznań 1966, s. 139.

<sup>24</sup> S. K a r n k o w s k i, *Przedmowa*, w: *Katechizm rzymski, to jest nauka chrześcijańska, za rozkazaniem Concilium Trydentskiego, y Papieża Piusa V. wydana po łacinie. A teraz nowo na polskie pytania i odpowiedzi przełożona. Za rozkazaniem [...] Stanisława Karnkowskiego [...] i jego nakładem wydrukowana*, Kalisz 1603, w Drukarni J. Wolraba, p. V.

<sup>25</sup> A. P a w i ń s k i, *Synod piotrkowski w roku 1577*, w: *Źródła dziejowe*, t. 4, Warszawa 1877, p. XXIV.

<sup>26</sup> K. E s t r e i c h e r, *Bibliografia polska*, t. 30, Kraków 1934, s. 126.

<sup>27</sup> Wybrano do tego dzieła Stanisława Krasińskiego i Marcina Izdebskiego (alias Izbiński vel Izdbieński).

<sup>28</sup> A. K a k o w s k i, *Biskupa Stanisława Karńkowskiego „Zbiór konstytucji synodalnych”. Przyczynek do historii ustawodawstwa kościelnego w Polsce*, Włocławek 1912, s. 9.

<sup>29</sup> Dowodzi tego list do króla Stefana Batorego zamieszczony na wstępie tego zbioru: „Desumpsi mini pietatis ergo eum laborem, ut priores quoque et vetustas undique conquirem simulque cum recentioribus edi curarem” – *Constitutiones synodorum, Metropolitanae Ecclesiae Gnesnensis provincialium, tam vetustorum, quam recentiorum, usque ad annum Domini 1578. Studio et opera [...] Stanislai Karnkowski [...] collectae et ad praescriptum sacrosancti Concilii Tridentini et S. Sedis Apostolicae correctae, et in unum volumen redactae, Cracoviae 1579, A. Petricouius, k.* )(v.

<sup>30</sup> Z. Szmidt, *Źródła zbioru prawa prowincjonalnego Stanisława Karnkowskiego, „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego KUL” 12(1962), s. 6-7.*

<sup>31</sup> Szerzej na ten temat w pracy J. Gręźlikowskiego, *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego*, Włocławek 2000, s. 86-92.

<sup>32</sup> Wielu mylnie uważało, iż potwierdzenie papieskie dotyczyło całego „Zbioru”. Na rzymską aprobatę dzieła Karnkowskiego wskazuje list kardynała Karola Buonocompagniego z 13 kwietnia 1578 r. do prymasa Jakuba Uchańskiego, aby ten „uczynił z nim to, co obowiązek mu nakazuje”. Pod koniec zaś roku 1577 papież Grzegorz XIII pisząc do biskupa kujawskopomorskiego wyraził swą radość, że akta synodów przez niego zebrane przesłano do Stolicy Apostolskiej – I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1970, s. 171; List ten przytacza, nie podając jednak źródła, A. Karkowski, *Biskupa Stanisława Karnkowskiego...*, dz. cyt., s. 27; *Annales ecclesiastici*, dz. cyt., t. 2, s. 313, nr 43.

<sup>33</sup> Z. Szmidt, *Źródła zbioru...*, art. cyt., s. 9.

<sup>34</sup> J. Fijałek, *Pastoralna ks. Bernarda Maciejowskiego w redakcji z r. 1601 i korekturze rzymskiej z r. 1608, zatwierdzona przez papieża Urbana VIII w r. 1629. Z historii recepcji prawa trydenckiego w Kościele polskim*, w: *Pamiętnik IV. Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 6-8 grudnia 1925*, t. 1, Lwów 1925, sekcja IV, s. 1-2; S. Nasiorowski, „List pasterski” kard. Bernarda Maciejowskiego, Lublin 1992, s. 148-160.

<sup>35</sup> T. Głemma, *Wizytacje diecezji krakowskiej z lat 1510-1570*, „*Nasza Przeszłość*” 1(1946), s. 43n; tenże, *O archiwach warmińskich we Fromborku*, „*Archeion*” 9(1931), s. 24; J. Hochleitner, *Religijność potrydencka na Warmii (1551-1655)*, Olsztyn 2000, s. 140-142.

<sup>36</sup> *Proventus ecclesiae collegiatae Crusvicensis*, w: MHDW, f. 16, Wladislaviae 1898, s. 33-38.

<sup>37</sup> *Visitatio ecclesiae cathedralis Wladislaviensis anno 1577 peracta*, w: MHDW, f. 16, s. 5-33.

<sup>38</sup> *Visitatio ecclesiarum dioecesis Wladislaviensis per Rev. d. Matiam Karski [...] de mandato R.mi Stanislai Karnkowski... facta anno 1579*, w: MHDW, f. 17, Wladislaviae 1899, s. 5-135; *Revisio ecclesiarum parochialium in duobus decanatibus ruralibus [...] Bydgoskiensi et Suecensi dioecesis Wladislaviensis per Ven. D.num Joannem Fabium [...] ex mandato [...] peracta anno D.ni 1577*, w: MHDW, f. 19, Wladislaviae 1900, s. 28-40.

<sup>39</sup> Wizytował klasztory na mocy postanowień Soboru Trydenckiego i specjalnych uprawnień udzielonych mu przez nuncjusza apostolskiego w Polsce, biskupa Wincentego Lauro z dnia 25 maja 1577 r., wysłanych z Piotrkowa. Otrzymał w nich wszystkie pełnomocnictwa papieskie potrzebne w takiej wizytacji: „w pełności władzy udzielonej nam listem od Stolicy Apostolskiej (którego osnowy przytoczyć tu nie widzimy potrzeby); zlewając obowiązek nasz na Cię, Ojczy Przewielebny, zlecamy Ci zwiedzenie klasztorów, tak męskich, jak żeńskich, przeorstw, przełożeństw i miejsc zakonnych wszelkiej reguły, nawet zebrzących, nawet wyłączonych i rzeczonych Stolicy bezpośrednio poddanych lub wszelkim innym przywilejem wspartych, oraz ich kapituł, konwentów, zgromadzeń, kolegi, zarządów osobom świeckim lub zakonnym z wyjątkiem nawet powyższych powierzonych, które tylko w granicach diecezji twej się zawierają”. – *Listy znakomitych mężów...*, „*Kwartalnik Teologiczny*” 5(1906), z. 1-2, s. 133-134.

<sup>40</sup> W diecezji włocławskiej wizytował klasztory: cystersów w Koronowie, Pelplinie i w Oliwie, norbertanek w Żukowie i Strzelnie, kanoników regularnych w Lubrańcu, kartuzów w Kartuzach k. Gdańska, w diecezji krakowskiej paulinów na Jasnej Górze i benedyktynów na Świętym Krzyżu. W notach wizytacyjnych, zapisywano dokładne informacje o stanie osobowym, moralnym i materialnym klasztoru; w dokumentach powizytacyjnych, prócz ogólnych zaleceń porządkowych, formalnych i organizacyjnych, każdy klasztor zobowiązany został do przestrzegania nakazanych mu obowiązków zgodnie z jego duchową formacją, pozycją w społeczności kościelnej i działalnością duszpasterską. – *Visitationes monasteriorum a Stan. Karnkowski Epo Wlad. factae*, w: MHDW, f. 19, s. 5-15.

<sup>41</sup> *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, wyd. Z. Chodyński, Varsoviae 1890, s. 82.

<sup>42</sup> *Ratio rerum in episcopatu Wladislaviensi...*, poz. cyt., s. 6.

<sup>43</sup> Tamże, s. 4.

<sup>44</sup> „mihi satis est, ut a longe Illam P. V. ram ducem sequar” – BCzart, rkps 1609: *Collectio epistolarum saeculi XVI*, k. 895.

<sup>45</sup> Tamże: „Cura et sollicitudo Illmae P. V. rae [...] me oscitandem et dormientem excitat, ad functionem meam rite obeundam”.

<sup>46</sup> J. Zdręka, *Główne, stare i młode miasto Gdańsk i ich patrycjat w latach 1342-1525*, Toruń 1992, s. 171-178.

<sup>47</sup> Biblioteka Jagiellońska, Kraków, rkps 162: *Exempla Literarum Stanislai Hosii et Stanislai Rescii a. 1559-1590, et alia*, k. 36: Karnkowski do Kleefeldy, Włocławek 2 V 1568.

<sup>48</sup> T. Głeń, *Stosunki kościelne w Toruniu w stuleciu XVI i XVII na tle dziejów Prus Królewskich*. „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 42(1934), s. 105.

<sup>49</sup> *Ratio rerum in episcopatu Wladislaviensi...*, poz. cyt., s. 10; por. S. Chodyński, *Konsystorze w diecezji kujawsko-pomorskiej*, Włocławek 1914, s. 89.

<sup>50</sup> *Uchańsciana czyli zbiór dokumentów wyjaśniających życie i działalność Jakuba Uchańskiego arcybiskupa gnieźnieńskiego, legata urodzonego Królestwa Polskiego, Prymasa i pierwszego księcia*, wyd. T. Wierzbowski, t. 4, Warszawa 1892, s. 375.

<sup>51</sup> Por. J. Łukasiewicz, *O kościołach braci czeskich w dawnej Wielkopolsce*, Poznań 1835, s. 340-341.

<sup>52</sup> A. Węgieński, *Libri quatuor Slavoniae reformatae*, Amstelodami 1679, ap. Jansonio-Waesbergois, s. 407; por. A. Chmielowski, *Życiorys księdza Stanisława Karnkowskiego arcybiskupa gnieźnieńskiego*. Warszawa 1884, s. 148-149.

<sup>53</sup> *Ratio rerum in episcopatu Wladislaviensi...*, poz. cyt., s. 6.

<sup>54</sup> Tamże, s. 12; por. L. Dombek, *Jakub Niemojewski*. „Ziemia Kujawska” 2(1968), s. 298.

<sup>55</sup> J. Łukasiewicz, *O kościołach braci czeskich...*, dz. cyt., s. 271.

<sup>56</sup> *Ratio rerum in episcopatu Wladislaviensi...*, poz. cyt., s. 16.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże, s. 17.

<sup>59</sup> *Akta synodów różnowierczych*, wyd. M. Sipayłło, t. 3, Warszawa 1983, s. 19, 28-29.

<sup>60</sup> Dokument tego synodu opublikowany został dopiero w ostatniej dekadzie XIX wieku – *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, wyd. Z. Chodyński, Varsoviae 1890, p. XXX.

<sup>61</sup> T. Wyrwa, *La pensée politique polonaise à l'époque de l'humanisme et de la Renaissance. (Un apport à la connaissance de l'Europe moderne)*, Paris – London 1978, s. 611-612.

O. ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM

## ZAPOZNANE SZCZEGÓŁY WŁOCŁAWSKIEGO ETAPU ŻYCIA KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Diecezja wrocławska, dumna z faktu, że spośród jej kapłanów wyszedł kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Polski (1901-1981), wykorzystając ostatnio rocznice: 50-lecia jego powołania na biskupa lubelskiego i 100-lecia urodzin do wydania kilku opracowań poświęconych wrocławskiemu okresowi jego życia.<sup>1</sup> W zaprezentowanym w nich wieloaspektowym i niemal wszechstronnym ujęciu zabrakło wiadomości, że podczas studiów w tutejszym Wyższym Seminarium Duchownym (1920-1924) wstąpił on do III Zakonu św. Franciszka z Asyżu. Jednak w wydanej równocześnie historii tegoż seminarium napisano nie tylko o obecności III Zakonu we wspomnianej uczelni, ale nawet podkreślono, iż należeli doń niemal wszyscy alumni.<sup>2</sup> Konfrontacja tegoż stwierdzenia z wypowiedziami samego Prymasa Tysiąclecia, znanymi piszącemu już dużo wcześniej,<sup>3</sup> ale upowszechnionymi w 2002 roku w odrębnej publikacji,<sup>4</sup> umożliwi bliższe naświetlenie tej sprawy. Warto przy tej okazji pokusić się także o zbadanie innych relacji ks. prof. S. Wyszyńskiego z klasztorem Braci Mniejszych we Wrocławku.

### 1. Tercjarz franciszkański

Zapoznajmy się najpierw ze świadectwami zainteresowanego. Otóż Kardynał Prymas swoją przynależność do III Zakonu po raz pierwszy oficjalnie ujawnił 19 listopada 1959 r. w liście skierowanym do prowincjałów z okazji jubileuszu 750. rocznicy istnienia Zakonu Braci Mniejszych:

„Polskie zakony franciszkańskie, nawiązując do tej rocznicy i pragnąc wykorzystać ją dla swego duchowego dobra, zwróciły się do nas jako do Legata Stolicy Apostolskiej z prośbą o przyjęcie od nich również odnowienia profesji świętej i o nasz udział w związanych z tym uroczystościach.<sup>5</sup> Ochotnym sercem spełniamy to pragnienie, gdyż zdajemy sobie sprawę ze znaczenia franciszkańskich Reguł w dziejach Kościoła i ponieważ jako tercjarz franciszkański poczuwamy się do duchowej wspólnoty z wielką franciszkańską rodziną, skupiającą w sobie olbrzymie rzesze zakonników, zakonnic i tercjarzy świeckich w całym świecie”.<sup>6</sup>

Przemawiając do tercjarzy 1 sierpnia 1971 r. na Jasnej Górze podczas obchodów 750. rocznicy powstania III Zakonu, powiedział nieco dokładniej:

„Was zachęcam do dalszej pracy i do szukania nowych dróg – do swobodnego na czasy dzisiejsze »aggiornamento« życia franciszkańskiego, a zwłaszcza Trzeciego Zakonu. Mnie również Bóg pozwolił rozmiłować się we wspaniałym wzorze świętego Franciszka. Jestem tercjarzem franciszkańskim od czasów kleryckich”.<sup>7</sup>

Dalsze szczegóły zawarł w liście do brata Juwentyna Młodożeńca OFM Conv. z dnia 30 czerwca 1974 roku:

„Dziękuję całym sercem za modlitwy w mej intencji przy grobie św. Ojca Franciszka z Asyżu. Muszę wyznać, że myślą jestem tam niemal każdego dnia, bo taki mam zwyczaj uciekać się do mojego Patrona w Trzecim Zakonie Tercjarzy, do którego należę od czasów seminarium duchownego”.<sup>8</sup>

Alojzy Pańczak OFM, zestawiając te wypowiedzi, zaznaczył wszakże: „Poszukiwania dokumentów w postaci wpisu do księgi profesji czy Reguły świadczące o wstąpieniu Ks. Prymasa do tercjarstwa nie dały rezultatu”.<sup>9</sup> Rzeczywiście, taka dokumentacja przepadła w czasie II wojny światowej. Istnieją jednak inne przekazy, które pozwalają nam poznać okoliczności powstania kongregacji tercjarzkiej wśród alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Otóż w 1937 r., z okazji 45-lecia jej istnienia oraz 25. rocznicy erekcji samodzielnej kongregacji seminaryjnej, urządzono akademię.<sup>10</sup> Podczas niej wygłoszono referat, w którym podano nieco historii:

„Koło Tercjarzy powstało w Seminarium w roku 1892. Do roku 1911 zależało ściśle od Zgromadzenia III Zakonu św. Franciszka przy klasztorze OO. Reformatów we Włocławku. Pod koniec roku 1911 J.E. Ks. Biskup Zdzitowiecki dokonał kanonicznej erekcji Zgromadzenia w Seminarium i odtąd stanowi ono samodzielną organizację. Od początku swego istnienia do czasów ostatnich wychowało ono w duchu franciszkańskim kilkuset alumnów, a prócz tego dało początek niemal wszystkim organizacjom, istniejącym obecnie na terenie Seminarium”.<sup>11</sup>

Ta zwięzła informacja wymaga usytuowania w kontekście historycznym, tym bardziej że wobec braku innych źródeł stała się jedynym przekazem. Zastanawiając się nad datą pojawienia się III Zakonu wśród kleryków seminarium we Włocławku, czyli rokiem 1892, nietrudno odgadnąć, że stało się to pod wpływem nauczania Ojca Świętego Leona XIII. On to, poczynawszy od 1882 roku, czyli obchodów 700-lecia urodzin św. Franciszka z Asyżu, aż do końca swego pontyfikatu (1903), poświęcił sprawie III Zakonu Franciszkańskiego łącznie 70 wystąpień (dokumenty, listy, przemówienia).<sup>12</sup> W 1882 r. zwrócił się do biskupów całego świata z takim apelem:

„Przyłóżcie się do tego, aby powszechnie znano i ceniono Trzeci Zakon. Czuwajcie, aby ci, którzy mają pieczę nad duszami, nauczali starannie o tym, czym jest III Zakon, że jest dla wszystkich dostępny, jakimi został wyposażony przywilejami dla zbawienia dusz i jak wielkie korzyści daje rodzinom i społeczeństwu”.<sup>13</sup> Papieską wizję III Zakonu Franciszkańskiego można streścić w ten sposób:

„Założony przez św. Franciszka okazał się opatrnościową instytucją, która przyczyniła się do odrodzenia moralnego i religijnego swojej epoki. Mimo upływu lat przed tercjarstwem stoi takie samo zadanie: uratowanie i odnowienie świata, umocnienie wiary, przestrzeganie w życiu publicznym zasad Ewangelii, zatrzymanie wrogich światu sił i przeprowadzenie reformy społecznej. Do tercjarzy należy przemyślenie i podjęcie tych wyzwań”.<sup>14</sup>

Bez wątpienia tymi wytycznymi kierowali się przełożeni włocławskiego Wyższego Seminarium Duchownego, zaprowadzając w 1892 r. tercjarstwo wśród alumnów. Tę ważną decyzję podjął ówczesny rektor ks. Stanisław Chodyński (1836-1919), zapewne w konsultacji z biskupem ordynariuszem Aleksandrem Kazimierzem Bereśniewiczem (1823-1902). Wszystko jednak wskazuje, że inicjatywa w tym względzie wyszła od miejscowego brata mniejszego o. Ksawerego Sforskiego (1826-1911), spowiednika wspomnianego biskupa oraz alumnów.<sup>15</sup> On też był pierwszym opiekunem grupy kleryków-tercjarzy, działającej do ukazu tolerancyjnego cara Mikołaja II z 1905 r. konspiracyjnie, podobnie jak cała kongregacja III Zakonu przy klasztorze. W związku z tym nie prowadzono, za zgodą Stolicy Apostolskiej, żadnych ksiąg.<sup>16</sup> Trzej wyżej wymienieni ludzie Kościoła doskonale rozumieli, że rozpowszechnianie III Zakonu Franciszkańskiego w diecezji, zgodnie z poleceniem Stolicy Apostolskiej, należy zacząć od kleryków. Jako tercjarze z większym przekonaniem będą go szerzyli wśród wiernych, gdy po przyjęciu święceń kapłańskich pójdą do pracy parafialnej. Wolno sądzić, iż podjęte już badania nad postacią bpa A.K. Bereśniewicza wprowadzą jakieś nowe szczegóły do zaprezentowanych tu wstępnie ustaleń.<sup>17</sup>

Dzięki wspomnianemu ukazowi tolerancyjnemu III Zakon św. Franciszka zyskał w następnych latach bardziej korzystne warunki zewnętrzne dla swej działalności. Lepiej zaś zachowane źródła pozwalają nam więcej o nim powiedzieć. Kolejny biskup kujawsko-kaliski, Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki (1854-1927), sam zostawszy tercjarzem, gorliwie propagował III Zakon Franciszkański w swej diecezji. W 1909 roku wydał specjalne rozporządzenie w tym względzie. We Włocławku propagowaniem III Zakonu mieli się zajmować bracia mniejsi, a więc wzmiankowany już o. K. Sforski, a następnie o. Feliks Dwornicki (1877-1969).<sup>18</sup> Ten ostatni był jednym z czterech kapła-

nów przybyłych z Galicyjskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych, dzięki staraniom bpa S.K. Zdzitowieckiego podjętym w celu odrodzenia życia zakonnego w jego diecezji. O. Feliks przez dwanaście lat (1907-1919) pracował gorliwie na tym odcinku. Ponadto wydawał pomoce dla członków III Zakonu, a w 1917 r. rozpoczął edycję miesięcznika „Głos św. Franciszka”.<sup>19</sup> Jego pracę od 15 marca 1919 r. kontynuowali zakonnicy Prowincji Matki Bożej Anielskiej, którzy już we wrześniu tegoż roku zorganizowali we Włocławku I Kongres Tercjarski w Polsce, z udziałem miejscowych biskupów.<sup>20</sup>

W ramach tego dynamicznego rozwoju tercjarstwa we Włocławku doszło do usamodzielnienia się III Zakonu w seminarium pod koniec 1911 r. Stało się zaś to dzięki ks. Piotrowi Czapli (1868-1928), ojcu duchownemu w latach 1904-1925.<sup>21</sup> Wolno zatem sądzić, że właśnie on, jako opiekun seminaryjnego koła tercjarskiego, przyjął do III Zakonu Stefana Wyszyńskiego, alumna Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1920-1924.<sup>22</sup> Ten ostatni, jak sam zaświadczył, za patrona drogi tercjarskiej obrał sobie św. Franciszka z Asyżu. Jako członek III Zakonu uwzględnił ideały franciszkańskie także w spotkaniach formacyjnych Bractwa Abstynencyjnego, którego był prezesem (1923-1924).<sup>23</sup>

W zasadzie to wszystko, co na obecnym etapie badań możemy powiedzieć na temat przynależności późniejszego Prymasa Tysiąclecia do III Zakonu św. Franciszka. Trudno jednak na tej konstatacji poprzestać. Warto już teraz zastanowić się nad przyczynami tak dużej popularności tej formy życia franciszkańskiego wśród włocławskiej młodzieży duchownej. Co sprawiało, że tak licznie garnęła się do III Zakonu. Przypomnijmy, że w ciągu 45 lat jego istnienia (1892-1937) zapisało się doń kilkuset alumnów, a więc niemal wszyscy. Wydaje się, że był to wpływ wspomnianego już nauczania Ojca Świętego Leona XIII, jego osobistego zaangażowania i przykładu, wszak sam był tercjarzem, podobnie zresztą jak jego poprzednik, bł. Pius IX, oraz wszyscy następcy na Stolicy Piotrowej, aż do bł. Jana XXIII włącznie. Oni zresztą też podkreślali wielkie znaczenie tercjarstwa franciszkańskiego dla życia Kościoła.<sup>24</sup> Dalej, zadziałał tu przykład bezpośrednich przełożonych seminarium i biskupów włocławskich. Oprócz już wspomnianego S.K. Zdzitowieckiego godzi się wymienić także bpa Karola Mieczysława Radońskiego (1883-1951). Sprzyjał temu wreszcie zyczliwy dla III Zakonu klimat, jaki wyłania się z kart urzędowego organu diecezji. Obok zarządzeń i sprawozdań<sup>25</sup> pojawiały się w nim również bardzo osobiste teksty, jak choćby opublikowana w 1916 r. wypowiedź i zachęta kapłana tercjarza brata Vianneya.<sup>26</sup>

Na te oraz inne pytania będzie można odpowiedzieć wyczerpująco w przyszłym obszernym studium, do podjęcia którego pragnę zachęcić moim

obecnym przedłożeniem. Perspektywa jego rezultatu zapowiada się bardzo obiecująco. Wszystkie bowiem dotąd znane przesłanki prowadzą do wniosku, że seminarium wrocławskie datą zaprowadzenia III Zakonu św. Franciszka oraz jego masowością nie tylko wysunęło się na pierwsze miejsce wśród podobnych mu uczelni na ziemiach polskich.<sup>27</sup> Wydało ponadto ze swego grona tak wybitnych mężów Kościoła w Polsce, jak biskup lubelski Marian Leon Fulman (1866-1945),<sup>28</sup> sługa Boży Kardynał Stefan Wyszyński czy błogosławieni kapłani Męczennicy II wojny światowej: Józef Kurzawa (1910-1940) i Leon Nowakowski (1913-1939).<sup>29</sup>

## **2. Relacje z klasztorem franciszkanów-reformatów we Wrocławku**

Szczupłość źródeł powoduje, że niewiele możemy powiedzieć na temat relacji ks. S. Wyszyńskiego z miejscowym klasztor. Warto zatem odnotować każdy, nawet najdrobniejszy szczegół w tej mierze. Trzeba wspomnieć, że jeden z jego profesorów seminaryjnych i współzałożyciel bliskiego mu Stowarzyszenia Księży Charystów Diecezji Wrocławskiej, do którego zresztą potem należał, a mianowicie ks. Ludwik Wasilkowski (1890-1942), wstąpił w 1934 roku do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Matki Bożej Anielskiej z domem głównym w Krakowie, a więc do tej samej jednostki administracyjnej, do której przynależał klasztor wrocławski. W pełni go tu doceniono, powierzając mu wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym Prowincji. Tutaj też owocnie pracował naukowo. Wprawdzie po czterech latach przeszedł do Kongregacji Filipinów w Gostyniu, niemniej później zafundował swego kroku i zamierzał powrócić do rodziny franciszkańskiej, czemu znowu przeszkodziła choroba tyfusu plamistego, w wyniku której zmarł w 1942 roku, w wieku 52 lat.<sup>30</sup>

Wiadomo natomiast, że ks. prof. S. Wyszyński we Wrocławku na pewno zetknął się z o. Wincentym Rejmerem (1880-1968), gwardianem klasztoru wrocławskiego w latach 1930-1936. Jako Prymas, na prośbę prowincjała o. Maurycego Przybyłowskiego, przesłał mu w 1965 r. pismo z okazji 60-lecia kapłaństwa, a trzy lata później na wiadomość o jego śmierci nadesłał list kondolencyjny. Obydwa te pisma publikujemy w całości.<sup>31</sup>

Prymas Polski

Warszawa, dnia 10 września 1965  
Nr 3391/65/P.

Drogi Ojciec Jubilatcie.

Na piękny dzień jubileuszu 60-lecia kapłaństwa ślę Ojcu słowa braterskiego uznania za gorliwą pracę kapłańską na niwie Chrystusowej w świętym mieście Jeruzalem, gdzie otrzymał święcenia kapłańskie dnia 25 września 1905 r. jako członek Kustodii Ziemi Świętej i gdzie pełnił piękną rolę stróża Grobu Zbawicie-



la, nauczyciela i dyrektora sierocińca przy klasztorze Najświętszego Zbawiciela. Wyrzucony z Ziemi Świętej, nie przestał Ojciec ofiarnie pracować jako duszpa-sterz w Rosji w okresie rewolucji. Powróciwszy zaś do Ojczyzny, był wzorowym przełożonym klasztorów w Bieczu, Lwowie, Włocławku, Przemyślu i w Krakowie. Nigdy nie przerwał żywego kontaktu z Kustodią Ziemi Świętej i pozostał niez mordowanym spowiednikiem i kierownikiem duchowym wielu Zgromadzeń. Równocześnie przesyłam serdeczne życzenia obfitych łask Bożych i opieki Matki Bożej Częstochowskiej, Wspomożycielki Wiernych, na dalsze lata ofiarnej służby Kościołowi.

Oddaję Drogiego Ojca Jubilata pod szczególną opiekę Matki Bożej Jasnogórskiej i ślę błogosławieństwo prymasowskie.

In caritate fraterna

L. s.

+ Stefan Kard. Wyszyński

Przewielebny  
O. Wincenty Rejmer O.F.M.  
Kraków

\*

Prymas Polski

Warszawa, dnia 12 lutego 1968 r.  
N. 349/68/ P.

Drodzy Ojcowie,

Z głębokim współczuciem przyjąłem wiadomość o śmierci Ojca Wincentego Rejmera. Zapamiętałem Jego szlachetną postać z czasów pracy Jego we Włocławku, gdzie przez długie lata był cenionym spowiednikiem kapłanów i Alumnów Seminarium.

Polecam Duszę Jego Bogu, by okazał swoją Miłość Wiernemu Słudze Swemu i wzorowemu zakonnikowi. Całej Rodzinie zakonnej przesyłam wyrazy współnoty braterskiej i czci oraz prymasowskie błogosławieństwo.

+ Stefan Kard. Wyszyński

Czcigodny O. Gwardian  
Zakonu OO. Reformatorów, Kraków

\* \* \*

Zakończę własnym wspomnieniem. Gdy jako nowo wybrany prowincjał Prowincji Matki Bożej Anielskiej w dniu 9 lutego 1979 r. składałem Księdzu Prymasowi oficjalną wizytę, chciałem pod koniec naszej rozmowy nakłonić Dostojnego Interlokutora do wspomnień związanych z przedwojennym miejscem Jego pracy, czyli z Włocławkiem. W nadziei, że wśród tych reminiscencji znajdą się jakieś wątki o naszym klasztorze, wyznałem, że pochodzę z tegoż miasta. Kardynał Wyszyński, trawestując słowa wypowiedziane ongiś do Jezusa w związku z Jego pochodzeniem z Nazaretu, z właściwą sobie autoironią odpowiedział: „A cóż dobrego może być z Włocławka?”.

W taki oto sposób niepowodzeniem skończyła się próba pomnożenia przez historyka świadectw o związkach przyszłego Prymasa Polski z klasztorem Braci Mniejszych we Włocławku. Musimy zatem porzucić na tych, które wcześniej utrwalono.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> *Tu uczył się, wzrastał i pracował. Prymas Tysiąclecia Stefan Wyszyński w diecezji włocławskiej*, Włocławek 1996; *Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 136(2001), z. 3, s. 404-526; „Studia Włocławskie” 4(2001) – dedykacja, słowo wstępne i trzy artykuły. Ponadto opublikowano zbiór artykułów ks. S. Wyszyńskiego ogłoszonych w „Ładzie Bożym” w latach 1945-1946 – *Ład w myślach*, Włocławek 2001, a także wybór artykułów z „Ateneum Kapłańskiego” (1926-1939).

<sup>2</sup> W. F r a t c z a k, *W okresie międzywojennym*, w: *Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku*, Włocławek 1994, s. 21; t e n ż e, *Kościół rzymskokatolicki we Włocławku w okresie Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, pod red. Jacka Staszewskiego, t. 2, Włocławek 2001, s. 228-229 (w obydwu artykułach błędna data powołania tercjarstwa wśród kleryków – 1882 rok, a powinien być 1892, por. przyp. 11); T. M i c h a ł s k i, *Ojcowie duchowni*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 146.

Przykładowo można podać, że w roku seminaryjnym 1922/23 na ogólną liczbę 53 alum-nów w seminarium włocławskim do tercjarstwa należały 44 osoby – „Przedświt”. *Czasopi-smo Polskiej Młodzieży Duchownej* 5(1923), z. 2, s. 30, [32].

<sup>3</sup> Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie, Acta originalia Conventus Cracoviensis O.F.M. A.D.1959, tu oprawiony list kard. Stefana Wyszyńskiego do polskich braci i sióstr w św. Franciszku z okazji 750-lecia istnienia Zakonu Braci Mniejszych; „*Pietas et Studium*”. *Pismo Wyższego Seminarium Duchownego Prowincji Matki Bożej Anielskiej w Krakowie* 16(1971), s. 104 – List do prowincjałów franciszkańskich w związku z jubileuszem 750-lecia III Zakonu Franciszkańskiego; „*Acta Ordinisi Fratrum Minorum*” 90(1971), s. 326-327.

<sup>4</sup> A. P a Ń c z a k, *Ksiądz Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski i Tercjarz Franciszkański*, Poznań 2002, s. 6-7.

<sup>5</sup> Zapowiadane tu uroczystości, w Niepokalanowie, niestety nie odbyły się prawdopodobnie dlatego, że Ksiądz Prymas żywił żal do jednego z duchowych synów św. Franciszka za wyniesienie Najświętszego Sakramentu z likwidowanej przez władze miasta kaplicy w szpitalu w Elblągu. – Wedle współczesnej zasłyszanej przez autora opinii, która jednak wymaga weryfikacji źródłowej.

<sup>6</sup> A. P a Ń c z a k, *Ksiądz Kardynał...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 6-7.

<sup>9</sup> Tamże, s. 6.

<sup>10</sup> *Alumni tercjarz, 45-lecie Tercjarstwa w Seminarium Duchownym*, „*Kronika Diecezji Włocławskiej*” (KDWł) 31(1937), s. 203-204.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> *Franciszkański Zakon Świeckich*, pod red. J. Wojas i A. Pańcza, Kraków – Warszawa 2000, s. 37.

<sup>13</sup> Tamże, s. 36.

<sup>14</sup> Tamże, s. 37.

<sup>15</sup> A.J. S z t e i n k e, *Sforski (Sworski) Narcyz Marcelin, w zakonie Ksawery (1826-1911)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 36, Warszawa – Kraków 1995-1996, s. 433-434; T. M i c h a ł s k i, *Ojcowie duchowni*, art. cyt., s. 144; L. J ę d r z e j c z a k, *Ojciec Ksa-*

wery Sforski OFM – niestrudzony spowiednik i kierownik duchowy, „Via Consecrata”, 2002, nr 9, s. 37-38.

<sup>16</sup> P. Mi s z e w s k a, *Istnienie i rozwój Sióstr Trzeciego Zakonu we Włocławku*, w: *Pierwszy Kongres Tercjarski Polski. Ilustrowana Księga Pamiątkowa*, Kraków 1921, s. 63.

<sup>17</sup> Zainicjowano je w związku z ogłoszeniem w diecezji włocławskiej roku 2002 rokiem biskupów A.K. Bereśniewicza i S.K. Zdzitowieckiego dla upamiętnienia 100-lecia śmierci pierwszego i rozpoczęcia rządów przez drugiego. Obiecująco przedstawia się artykuł R. A n d r z e j e w s k i e g o, *W obronie prześladowanego Kościoła i Narodu*, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”) 2002, nr 21-23. W opracowaniu przygotowywanym przez W. K u j a w s k i e g o na razie nie pojawił się wątek tercjarski. – Informacja ustna udzielona autorowi w dniu 20 września 2002 r. we Włocławku.

<sup>18</sup> *Trzeci Zakon św. Franciszka*, KDWi 3(1909), s. 305-309 oraz osobna odbitka pt. *O Trzecim Zakonie św. Franciszka w Diecezji Kujawsko-Kaliskiej*, b.m. i r.w.

<sup>19</sup> W. F r a t c z a k, *Włocławskie czasopisma kościelne w latach 1898-1939*, Włocławek 1998, s. 6, 42-44; *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 118-119 (nieścisłości w życiorysie i niekompletna bibliografia), por. moje uwagi recenzyjne w „Studiach Franciszkańskich” 8(1997), s. 424; A.J. S z t e i n k e, *Kościół Wszystkich Świętych i Klasztor Franciszkanów-Reformatów we Włocławku 1625-1997*, Włocławek 1998, s. 44-45.

<sup>20</sup> KDWi 13(1919), s. 92, 256; *Pierwszy Kongres Tercjarski Polski*, dz. cyt., passim.

<sup>21</sup> M. M o r a w s k i, *Ksiądz Piotr Czaplą*, KDWi 22(1928), s. 117; T. M i c h a l s k i, *Ojcowie duchowni*, art. cyt., s. 146.

<sup>22</sup> Tercjarstwo w tym czasie prowadziło ożywioną działalność w seminarium włocławskim, o czym świadczą publikowane sprawozdania – zob. np. „Przedświt” 4(1922), z. 2, s. 30-31; 5(1923), z. 2, s. 31-[32]; 6(1924), z. 1, s. 31, z. 2/3, s. 54.

<sup>23</sup> M.P. R o m a n i u k, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, [t. 1], Warszawa 1994, s. 66.

<sup>24</sup> *Franciszkański Zakon Świeckich*, dz. cyt., s. 38-40.

<sup>25</sup> KDWi 11(1917), s. 283; 12(1918), s. 366; 13(1919), s. 208; 14(1920), s. 122, 126-127; 15(1921), s. 106-107, 166-168, 184-186; 20(1926), s. 277-282; 23(1929), s. 253; 28(1934), s. 29-30; 29(1935), s. 91-92; 30(1936) s. 276; 31(1937), s. 87-88, 203-204, 269-272, 346, 365-366; 32(1938), s. 154-156; 33(1939), s.121-124, 187, 218-219.

<sup>26</sup> *W sprawie tercjarstwa*, KDWi 10(1916), s. 352-355.

<sup>27</sup> Historia III Zakonu w Polsce wciąż pozostaje dziedziną słabo opracowaną. W moich poszukiwaniach historycznych natrafiłem na istnienie tercjarstwa w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, które tam erygowano w 1920 r. Pozostawało ono pod opieką klasztoru św. Kazimierza w Krakowie, który również należał do Prowincji Matki Bożej Anielskiej. Materiały do jego działalności przechowuje Biblioteka wspomnianego seminarium w dziale rękopisów, sygn. G. 962, 1294.

<sup>28</sup> „Pietas et Studium“ 17(1972), nr 1-4. *Księga Pamiątkowa z okazji 750-lecia istnienia Świeckiej Rodziny Św. Franciszka czyli Trzeciego Zakonu*, Kraków 1972, s. 211 (mszp.).

<sup>29</sup> *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Warszawa 1996, s. 258-260, 263-265.

<sup>30</sup> K. R u l k a, *Wasilkowski Ludwik*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, Warszawa 1983, s. 375-379; B. B r z u s z e k, *Ksiądz Ludwik Wasilkowski i jego podręcznik dogmatyki*, „Studia Franciszkańskie” 3(1988), s. 193-201.

<sup>31</sup> Pisma zachowane w teczce personalnej o. Wincentego Rejmera w Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie.

PIOTR GOŁDYN

## WPLYW OKUPACJI HITLEROWSKIEJ NA TREŚCI HERBÓW BISKUPÓW ZWIĄZANYCH Z DIECEZJĄ WŁOCŁAWSKĄ

Do końca XIX wieku wyobrażenia heraldyczne biskupów oparte były na godłach rodowych, a przyczyną tego było ich szlacheckie pochodzenie. Jednakże już przed II wojną światową do godności biskupiej zaczynają dochodzić duchowni rekrutujący się z mieszczaństwa i chłopstwa, którzy jednakże wyrosli w kulturze ceniącej herb jako znak moralny osoby i dlatego rozumieli jego sens.<sup>1</sup>

Można by rzec, że od tego czasu heraldyka kościelna „ożywa”, zwłaszcza gdy chodzi o herby biskupów i zawarte w nich treści symboliczne. Po kilku wiekach używania w tarczy herbowej godła rodowego, zaczynają pojawiać się symbole odnoszone do charakteru posługi, miejsca posługi czy do wydarzeń bądź charyzmatów konkretnego biskupa. Bardzo często symbolika herbu biskupiego nawiązuje do herbu diecezji.<sup>2</sup> Również wydarzenia drugiej wojny światowej miały wpływ na treści umieszczane przez biskupów w swoich herbach. Widać to szczególnie w herbach biskupów związanych z diecezją wrocławską.

Po raz pierwszy wydarzenia związane z wybuchem wojny znalazły swoje odzwierciedlenie w herbie **biskupa Stanisława Czajki**, sufragana częstochowskiego, pochodzącego z diecezji wrocławskiej.

Urodził się 13 listopada 1897 r. we wsi Kamienica, w powiecie wrocławskim. W roku 1915 wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, gdzie 13 marca 1920 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował jako wikariusz w parafiach: Konopiska, Pajęczno i św. Barbary w Częstochowie. Po reorganizacji diecezji polskich w latach dwudziestych dwudziestego wieku został kapłanem nowo powstałej diecezji częstochowskiej. W roku 1930 uzyskał stopień doktora z zakresu prawa kanonicznego.<sup>3</sup>

W momencie wybuchu wojny ks. S. Czajka pełnił obowiązki rektora Częstochowskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, powierzone mu przez biskupa Teodora Kubinę w roku 1936. Był to niezwykle trudny okres.

Zamknięcie Uniwersytetu Jagiellońskiego, czterokrotna eksmisja seminarium utrudniały prowadzenie zajęć, jednakże dzięki nadzwyczajnej energii i poczuciu obowiązku wobec Ojczyzny i Kościoła księdza rektora i poparciu kard. Adama Sapiehy udało się utrzymać seminarium.

W roku 1944 papież Pius XII mianował księdza S. Czajkę – na miejsce zmarłego w 1943 r. bpa Antoniego Zimniaka – biskupem tytularnym Centurii Numidyjskiej i sufraganiem częstochowskim. Była to jedyna polska nominacja biskupia w czasie drugiej wojny światowej. Konsekracja odbyła się 28 października 1944 r., a dokonał jej biskup częstochowski Teodor Kubina. Współkonsekratorami byli biskupi z Katowic – Stanisław Adamski, ordynariusz, i Juliusz Bieniek, sufragan.<sup>4</sup>

Z dużym prawdopodobieństwem można wnioskować, iż zarówno okoliczności nominacji, jak i konsekracji miały wpływ na ukształtowanie się herbu bpa S. Czajki. W tarczy herbowej, na pierwszym planie umieszczony został krzyż z ołtarza Wita Stwosza w Kościele Mariackim w Krakowie, w celu podkreślenia związków z tym miastem, gdzie przez kilka lat bp S. Czajka pracował jako rektor seminarium. Na drugim planie widoczna jest płonąca panorama Wielunia, a dokładniej mówiąc dwa główne budynki miasta – kolegiata i szpital, nad nimi unosi się samolot. Wieluń był pierwszym miastem diecezji częstochowskiej, na które spadły hitlerowskie bomby. Według najnowszych badań było to w ogóle pierwsze miasto zbombardowane przez Niemców.

Najbardziej wyraźny wpływ okupacji i przeżyć z nią związanych widoczny jest w herbie **biskupa Franciszka Korszyńskiego**.

Urodził się 19 stycznia 1893 r. we wsi Ręczno w powiecie piotrkowskim. Studia teologiczne odbywał we Włocławku i Fryburgu Szwajc. Podobnie jak wcześniej wspomniany bp Czajka, Franciszek Korszyński w momencie wybuchu wojny pełnił funkcję rektora włocławskiego Wyższego Seminarium Duchownego. Dnia 7 września 1939 roku, wraz z biskupem sufraganiem Michałem Kozalem, częścią profesorów i kleryków, został aresztowany i osadzony w miejscowym więzieniu. Następnie wraz z innymi księżmi diecezji włocławskiej został przewieziony do klasztoru w Łądzie, miejsca internowania. Stamtąd, poprzez więzienia w Inowrocławiu i Berlinie, trafił do obozu koncentracyjnego w Dachau, z którego został zwolniony 29 kwietnia 1945 roku, po wyzwoleniu obozu przez wojska amerykańskie. Rok później, 2 maja 1946 roku, wrócił do Polski, a wkrótce potem został mianowany biskupem tytularnym Orisy i sufraganiem włocławskim.<sup>5</sup>

Lata wojny spędzone w niemieckich więzieniach, a zwłaszcza pobyt w obozie koncentracyjnym w Dachau wpłynęły na wybór herbu, którego

treść ściśle związana była z przeżyciami ostatniej wojny. Sam biskup wybór herbu opisywał w ten sposób:

„Obmyślenie herbu przyszło mi też łatwo i prędko. Ks. biskup [Radoński] wyszedł gdzieś na chwilę; pozostałem sam, serdecznie i gorąco podziękowałem Panu Bogu za nominację i wtedy – nie wiem dlaczego – moje wyniesienie do godności biskupiej skojarzyło się w mej myśli z wyniesieniem do godności hetmańskiej Stefana Czarnieckiego; przypomniałem sobie te jego znamienne słowa: »Jam nie z soli, ani z roli, ale z tego, co mnie boli«. Wspomniałem więc i ja na swoje cierpienia, które Bóg w swej nieogarnionej dobroci przyjął raczył i teraz mnie swoją obdarza łaską, wynosząc mnie do urzędu apostołskiego – i oto już miałem gotowy herb. Mianowicie w tarczy herbu postanowiłem umieścić na tle obozowych pasiaków czerwony winkiel z literą P pośrodku, a nad winklem umieścić swój numer obozowy 24546; czyli do tarczy herbu postanowiłem przenieść tę część zewnętrznego obozowego ubrania, którą nosiłem na sercu, a za dewizę biskupiego życia wziąć słowa II Listu św. Pawła do Koryntian: »Charitas Christi urget nos – Miłość Chrystusa przynagla nas« [2Kor 5, 14], które często przychodziły mi na pamięć, kiedy należałem do stowarzyszenia księży Charystów diecezji wrocławskiej”.<sup>6</sup>

Nadmienić należy, że w różnych publikacjach, w których mowa o biskupie Franciszku Korszyńskim, znajdujemy dwie różne wersje herbu. Różnica jest niewielka, aczkolwiek dla heraldyka zauważalna. I tak w „Roczniku Diecezji Wrocławskiej” z roku 1949 (s. 31) i 1957 (s. 11) znajdujemy herb zgodny z cytowanym wyżej opisem, natomiast w książce autorstwa biskupa Korszyńskiego *Jasne promienie w Dachau* wydanej w 1985 roku przez Wydawnictwo Pallottinum (tabl. po s. 112) herb różni się umiejscowieniem elementów herbu; numer obozowy znajduje się pod winklem z literą P; jest to oczywista pomyłka.

Na koniec wspomnijmy jeszcze o „herbie” **biskupa Michała Kozala**, który był sufraganiem wrocławskim od 1939 r.

Urodzony 25 września 1893 roku w Nowym Folwarku k. Krotoszyna, Michał Kozal został kapłanem archidiecezji gnieźnieńskiej. Pracował jako prefekt w gimnazjum żeńskim w Bydgoszczy, następnie jako rektor seminarium gnieźnieńskiego, skąd został powołany do godności biskupa i pełnienia obowiązków sufragana wrocławskiego.<sup>7</sup>

Biskup ten zasadniczo nie posiadał herbu, przeszkodą na drodze do jego obrania okazała się wojna, która wybuchła kilkanaście dni po konsekracji ks. Michała Kozala na biskupa lappańskiego i sufragana wrocławskiego.<sup>8</sup> Jednakże w historii pojawiły się pośmiertne wersje jego herbu. Można śmiało

powiedzieć, że biskup Michał Kozal był człowiekiem wielkiego pokroju, a potomni uznali, że herb dodaje jeszcze tej postaci wielkości.

Pierwsza wersja herbu biskupa M. Kozala znajduje się na obrazie-portrecie wrocławskiego sufragana, którego autorem jest Edmund Wadowski.<sup>9</sup> W prawym górnym rogu umieszczony jest herb przedstawiający w polu tarczy, w górnej jego części numer obozowy biskupa Kozala – 24544, pod nim czerwona litera P. Przypuszczalnie autor obrazu zasugerował się herbem biskupa F. Korszyńskiego, gdyż podobieństwo obu herbów jest bardzo duże. Przesłanką do takiego wyobrażenia mogła być również wspólna niedola obozowa obu duchownych lub czyjaś sugestia.

Druga wersja herbu biskupa Kozala pojawia się na okładce broszurki jemu poświęconej, autorstwa ks. Tomasza Kaczmarka pt. *Śługa Boży biskup Michał Kozal*. Herb ten przedstawia w polu tarczy koronę cierniową, a pod nią obozowy numer biskupa 24544. Projekt okładki, a tym samym zawarty na niej herb wykonała p. Małgorzata Chajkowska. Projekt ten zasługuje na uwagę ze względu na swą oryginalność. Chodzi tu przede wszystkim o wyobrażenie korony cierniowej. W heraldyce korona oznacza kosztowny przedmiot zdobiący najszlachetniejszą część ciała człowieka i ma za zadanie wywyższać jego osobę. Przysługuje ona w zasadzie władcom, jednakże może stanowić również nagrodę za wyjątkowe męstwo czy zwycięstwo odniesione na polu bitwy, a także w czasie pokoju. Z kolei, zarówno w języku greckim jak i łacińskim, korona tożsama jest z wieńcem.<sup>10</sup> I tu nasuwają się dwie analogie do korony umieszczonej w opisywanym herbie „nadanym” biskupowi Kozalowi. Pierwsza związana jest ze starożytnym obrzędem „koronowania” wieńcem zwycięzców zawodów i igrzysk. Święty Paweł przekłada to na język wiary i mówi: „Albowiem krew moja już ma być wylana na ofiarę, a chwila mojej rozłąki nadeszła. W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego” (2Tm 4, 6-8). Odnosi się to także do życia i męczeństwa biskupa Kozala, któremu Bóg przygotował wieniec chwały i świętości, a który w herbie wyobrażony został za pomocą korony cierniowej – „cierniowego wieńca chwały” – symbolu męczeństwa.

Druga analogia nasuwa się w związku z życiem i ikonografią innego męczennika z czasów drugiej wojny światowej – św. Maksymiliana Kolbe. Przed dwunastoletnim Maksymilianem (wtedy jeszcze Rajmundem – imię nadane na chrzcie) stanęła Matka Boża trzymająca dwie korony: białą i czerwoną. Pierwsza z nich oznaczała czystość, druga męczeństwo. Maksymilian

przyjął obydwie i zapowiedź dana przez Maryję wypełniła jego życie.<sup>11</sup> Od-  
tąd stały się one atrybutami ojca Kolbego, zwłaszcza w przedstawieniach  
ikonograficznych, i pojawiły się w herbach miejscowości, które postanowiły  
w ten sposób uwiecznić tę wielką postać.<sup>12</sup> Nie są to co prawda korony cier-  
niowe, ale analogia leży tu w pewnej symbolice – kolor czerwony i ciem-  
ny symbolizują cierpienie i męczeństwo.

\* \* \*

Reasumując te rozważania należy stwierdzić, że są to jedne z nielicznych  
herbów, które zawierają w sobie treści związane z drugą wojną światową  
i okupacją hitlerowską.<sup>13</sup> Stanowią one pewien ewenement w heraldyce  
kościelnej. Większość bowiem herbów biskupów polskich nawiązuje w swych  
treściach do symboliki typowo religijnej: chrystologicznej, mariologicznej,  
eucharystycznej, hagiograficznej. Pojawiają się również odniesienia do po-  
chodzenia, posługi czy miast, w których biskupi sprawują swój urząd.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> A. We i s s, *Wybrane zagadnienia z heraldyki kościelnej*, „Roczniki Teologiczne” 38-39(1991-1992), z. 4, s. 5-19; B.B. He i m, *L'araldica nella chiesa cattolica. Origini, usi, legislazione*, Roma 2000, s. 158-159.

<sup>2</sup> Takie działania są bardzo popularne w Czechach (zob. M. H r u d n i k o w a, *Kato-licka ročenka '95. Data, čísla, fakta*, Brno 1995).

<sup>3</sup> W. P a t y k i e w i c z, *Ks. Biskup Stanisław Czajka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1967, z. 3, s. 93-94; L. S o k o ł o w s k i, *Ś. P. Ksiądz Biskup Stanisław Czajka*, „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne” 1965, nr 11, s. 243-246; J. Z w i ą z e k, *Ks. Czajka Stanisław, biskup pomocniczy w Częstochowie*, „Prawo Kanoniczne” 1971, nr 3-4, s. 308-310; t e n ż e, *Dzieje diecezji częstochowskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, Częstochowa 1990, s. 65-68.

<sup>4</sup> P. G o ł d y n, *Moim życiem Chrystus. Wspomnienie o bp. Stanisławie Czajce (1897-1965)*, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”) 2001, nr 39, s. III.

<sup>5</sup> H. J a b ł o n o w s k a, *Korszyński Franciszek Salezy*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, s. 142-144; S. L i b r o w s k i, *Korszyński Franciszek Salezy*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 14, Wrocław 1968-1969, s. 118-119; J. W ą s o w i c z, *Łądcy męczennicy*, Łąd 2001, s. 8-20.

<sup>6</sup> F. K o r s z y ń s k i, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań 1957, s. 302.

<sup>7</sup> W. F r ą t c z a k, *Biskup Michał Kozal (1893 – 1943)*, w: *Chrześcijanizm*, red. B. Bejze, t. 12, Warszawa 1984, s. 9-92.

<sup>8</sup> W. F r ą t c z a k, *Biskup Michał Kozal. Życie – męczeństwo – kult*, Warszawa 1987, s. 76.

<sup>9</sup> Obraz ten jest widoczny na okładkach dwóch książek poświęconych biskupowi M. Kozalowi: W. F r ą t c z a k, *Biskup Michał Kozal*, dz. cyt.; T. B o j a r s k a, *Cierniowa mitra*, Poznań 1987.

<sup>10</sup> D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 435-440.

<sup>11</sup> W. Z a l e s k i, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1996, s. 467-471.

<sup>12</sup> P. G o ł d y n, *Święty Maksymilian Kolbe w heraldyce*, „Rycerz Niepokalanej” 2002, nr 7-8, s. 222-223.

<sup>13</sup> Z dostępnych materiałów wiadomo, że jeszcze w herbie sufragana tarnowskiego bpa J. Gucwy występują treści nawiązujące do wydarzeń drugiej wojny światowej.



KS. TEODOR LENKIEWICZ

**WSPÓLNIE PRZEZ DWADZIEŚCIA LAT  
Parafia Najśw. Maryi Panny Królowej Polski  
we Włocławku na Zawisłu**

Lata osiemdziesiąte, już ubiegłego stulecia, a zwłaszcza rok 1981, to czas szczególnie nie tylko w życiu naszej Ojczyzny, ale także w życiu bpa Romana Andrzejewskiego i w życiu parafii Najśw. Maryi Panny Królowej Polski we Włocławku. W tym roku wszystko się zaczynało... Wydaje się, iż uzasadnioną rzeczą będzie, aby w tomie poświęconym Księdzu Biskupowi znalazło się parę słów o włocławskiej parafii NMP Królowej Polski na Zawisłu.

Skłaniają do tego co najmniej dwa powody. Najpierw, to właśnie w roku 1981, w tydzień po ogłoszeniu tzw. stanu wojennego w Polsce, w niedzielę 20 grudnia we włocławskiej katedrze ks. dr Roman Andrzejewski przyjął święcenia biskupie. Na ten czas przypadają też początki istnienia nowej włocławskiej parafii i pierwsze koncepcje świątyni parafialnej na włocławskim osiedlu Zawisłe. A powód drugi: w tej sytuacji jest chyba rzeczą uzasadnioną, aby ukazać, chociaż z konieczności w ogromnym skrócie, obecność i wzajemne przenikanie się tych dwóch ważnych dla Kościoła włocławskiego wydarzeń. Trudno bowiem sobie wyobrazić aby biskup, który wyszedł z włocławskiego duchowieństwa, nie uczestniczył na różne sposoby w tych pierwszych dwudziestu latach nowej, włocławskiej parafii.

Należy mieć jednak na uwadze fakt, że parafia NMP Królowej Polski we Włocławku to historia nie tylko ostatnich dwudziestu lat. Swymi korzeniami tkwi przynajmniej od sześciu wieków w historii tej ziemi i miasta.

**1. Dzieje parafii do 1981 roku**

Malowniczo położony teren między pokrytymi lasem wzniesieniami a Wisłą, naprzeciw starego grodu włocławskiego, jest starą osadą. Zapewne tak starą jak Włocławek. Sprzyjało temu usytuowanie przy przeprawie wiślanej między Kujawami a Mazowszem.<sup>1</sup>

Powstanie diecezji z siedzibą we Włocławku nie pozostało bez wpływu na losy tego skrawka wiślanego brzegu. Chociaż pod względem kościelnym

tereny leżące po prawej stronie Wisły należały do diecezji płockiej, to jednak bezpośrednie sąsiedztwo Włocławka sprawiło, że i biskupi włocławscy zwrócili na nie uwagę.

Zdaniem niektórych historyków, już w czasach Bolesława Krzywoustego zbudowano naprzeciwko Włocławka, nad prawym brzegiem Wisły, kościół p.w. św. Gotarda. Przy nim, zapewne ze względu na przeprawę wodną w tym miejscu, zbudowano szpital – hospicjum dla podróżnych. Od tego szpitala wzięła nazwę powstała tu z czasem większa osada – Szpetal. Nazwa Szpetal Dolny jest nazwą późniejszą w odróżnieniu od powstałego później Szpetala Górnego, położonego wyżej, poza granicą lasu na wschód od Wisły.

Powstały szpital i kościół były początkowo pod zarządem duchowieństwa diecezjalnego. Sądzić należy, że przy kościele powstał załazek przyszłej parafii. Później, w nieznanych bliżej okolicznościach, szpital przeszedł w ręce zakonu benedyktynów. Nie jest też do końca wyjaśnione, dlaczego wkrótce został przez nich opuszczony. Jako hipotezę można przyjąć, że miejsce to, zagrożone najazdami pogańskich plemion z północy, zwłaszcza Prusów, niezbyt benedyktynom odpowiadało. Po odejściu benedyktynów troskę nad kościołem i szpitalem przejęli duchowni z Włocławka.

Nowy rozdział w historii Szpetala otwiera przybycie na ten teren cystersów. Prowadzenie szpitali czy przytułków nie było ich specjalnością, ale nie brak przykładów, że takowe również prowadzili. Sądzić należy, że pierwszym inicjatorem sprowadzenia zakonników cysterskich do kościoła i szpitala św. Gotarda był biskup włocławski Michał (1222-1252). Lata jego rządów przypadają na okres pracy misyjnej biskupa Christiana, który miał nawracać pogańskie plemiona Prusów. Do pomocy w tej pracy misyjnej został powołany rycerski zakon tak zwanych Braci Dobrzyńskich. Możliwe, że biskup Michał nie chciał utracić bezpośredniego sąsiedztwa na rzecz nowego biskupa czy nowego zakonu z pobliskiego Włocławkowi Dobrzynia. W każdym bądź razie, gdy biskup Christian podczas wyprawy do Sambrii w 1233 r. dostał się do niewoli, ostygł w zamiarach fundacji na rzecz cystersów. Jednakże w plany biskupa był wtajemniczony komes Bogusza Mieczysławic, wojewoda mazowiecki. Historycy nie wyjaśnili, jak dotąd, czym kierował się Bogusza, dokonując około roku 1236 zapisu 12 swoich wsi, położonych w różnych okolicach, na rzecz cystersów opactwa św. Gotarda w Szpetalu. Biskup włocławski był wtedy poniekąd zmuszony przekazać ośrodek leżący naprzeciwko Włocławka cystersom przybyłym z macierzystego klasztoru Georgental. W ten sposób stał się formalnym współfundatorem nowego opactwa.

Sprawą do wyjaśnienia pozostaje, jaką rolę odgrywali cystersi w Szpetalu. Czy stali się pomocnikami biskupa Christiana, który w 1238 r. wrócił

z niewoli, czy też, jako wywodzący się z niemieckiego Georgentalu, sprzyjali sprowadzonym w tym czasie do Prus Krzyżakom. W każdym bądź razie w latach 1242-1243 opactwo w Szpetalu padło ofiarą najazdów pogańskich Prusów. Część zakonników poległa, część zaś schroniła się w swoich posiadłościach leżących w ziemi łączyckiej. Nie doszło już jednak do odbudowania opactwa przez Georgental, który w 1252 r. zrezygnował z tej placówki na korzyść cystersów z Sulejowa. Wkrótce dostała się ona pod zarząd cysterskiego opactwa w Byszewie koło Bydgoszczy (przeniesionego potem do Koronowa). Widocznie utrzymanie go sprawiało zakonnikom byszewskim wiele kłopotu, skoro w 1358 r. skorzystali z okazji i zamienili dobra należące do opactwa szpetalskiego z Hektorem z Łącka na inne, położone bliżej Byszewa. Opactwo św. Gotarda w Szpetalu przestało istnieć.

Tymczasem przy kościele św. Gotarda powstała już parafia. Wyłoniła się wątpliwość, do jakiej diecezji powinna ona należeć. Powstał spór między diecezją płocką i włocławską o parafię Szpetal oraz Bobrowniki i te wioski należące do parafii w Przypuście, które leżały po prawej stronie Wisły. Sprawę rozstrzygnięto w 1321 r. na korzyść diecezji włocławskiej.

Nie wiemy, jak długo istniała pierwsza świątynia. Drugi kościół, także pw. św. Gotarda, był fundacji Tomasza Niemierzy, archidiacona włocławskiego. Prawo patronatu, może pierwotnie należące do biskupa włocławskiego, przeszło w ręce szlacheckie. Jak wynika z wizytacji biskupich tego okresu, parafia Szpetal często nie posiadała stale rezydującego proboszcza. Niekiedy obsługiwali ją wikariusze włocławscy. Widocznie uposażenie proboszcza nie było wielkie, chociaż według wykazu z 1594 r. do parafii należały następujące miejscowości: „Szpytal Dolny, Szpytal Górny, Bogucino, Pabianki, Łuszkowo, Chelmica Minor, Skorzyno, Uniechowo, Zarzeczewo, Kulino, Suszyce, Witoszyno, Rachcino”.

Parafia w Szpetalu Dolnym istniała do początku XVIII wieku. Kiedy stary kościół spłonął, przeniesiono siedzibę parafii do Szpetala Górnego, gdzie znajdował się już kościół, wystawiony przez dziedzica Mariana Rutkowskiego w latach 1808-1809.<sup>2</sup>

W następstwie zmian organizacji kościelnej na ziemiach polskich pod zaborami, tereny zawiślańskie zostały odłączone od diecezji włocławskiej (wtedy kujawsko-kaliskiej), a przyłączone do diecezji płockiej. Do macierzystej diecezji wróciły w roku 1925, gdy przeprowadzono nowe rozgraniczenie diecezji polskich w odrodzonym już państwie.

Gdy po drugiej wojnie światowej tworzone we Włocławku nową parafię przy kościele katedralnym (1947), przyłączono do niej Szpetal Dolny, który już od lat przedwojennych stał się jedną z dzielnic Włocławka.<sup>3</sup>

Najnowszy rozdział w życiu parafii rozpoczyna się formalnie w roku 1982 – Roku Wielkiego Jubileuszu, jaki przeżywa cała Polska. Jest to bowiem rok 600-lecia pobytu Matki Bożej w cudownym obrazie na Jasnej Górze w Częstochowie. Jest to jednocześnie dla Narodu czas wielkiej próby i doświadczenia – czas „Solidarności” i czas, od 13 grudnia 1981 roku, tzw. stanu wojennego.

## **2. Parafia od 1981 roku**

Dzieje parafii Najśw. Maryi Panny Królowej Polski po roku 1981 należy postrzegać w trzech płaszczyznach, które się nawzajem przenikają i uzupełniają. Najpierw zostanie ukazany proces formalnego zawiązywania się i tworzenia samej struktury parafialnej. Parafia nie może funkcjonować bez parafialnej świątyni. Stąd drugi fragment zostanie poświęcony dziejom budowy kościoła parafialnego. Jako trzeci fragment, chociaż najważniejszy, zostanie podjęta próba ukazania zmagania i zabiegów duszpasterskich w zawiązującej się od początku nowej wspólnoty parafialnej w konkretnych okolicznościach miejsca i czasu.

### **2.1. Tworzenie struktury parafii NMP Królowej Polski**

O utworzeniu samodzielnej parafii na Zawisłu<sup>4</sup> myślano poważnie już przed rokiem 1939. Były propozycje, aby tę część odłączyć od parafii Szpital Górny, a przyłączyć do parafii św. Jana Chrzciciela we Włocławku. Z chwilą bowiem, gdy został zbudowany most na Wiśle, mieszkańcy tej części miasta coraz chętniej korzystali z posług religijnych w kościołach Włocławka. Planowana parafia na Zawisłu jednak nie powstała. Najważniejszym powodem był prawdopodobnie fakt, że przed 1939 rokiem dzielnicę tę zamieszkiwała zbyt mała liczba mieszkańców. Po drugiej wojnie światowej, gdy w 1947 r. utworzono parafię przy włocławskiej katedrze, włączono do niej także prawobrzeżną część miasta. Wiadomo, że o utworzeniu tu samodzielnej parafii myślał też bp Karol Mieczysław Radoński. Okoliczności jednak czasu powojennego nie sprzyjały realizacji tego zamysłu.

Duszpasterze parafii katedralnej czuowali się do opieki duszpasterskiej nad tą częścią parafii. Przez jakiś czas, na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, funkcjonowała tu skromna kaplica w domu prywatnym przy ul. Grodzkiej. Czynnym był też, przez przeszło dziesięć lat, punkt katechetyczny w prywatnym domu przy ul. Bobrownickiej. I tak było do początku lat osiemdziesiątych.

Sprawa utworzenia parafii na Zawisłu odżyła na nowo pod koniec 1980 roku, kiedy ówczesny biskup ordynariusz Jan Zaręba wystąpił do administra-

cyjnych władz miasta o zezwolenie na budowę tam kościoła filialnego dla parafii katedralnej. Był to czas, który w pewnym stopniu sprzyjał takim działaniom. To przecież czas po podpisaniu tzw. Porozumień Sierpniowych w Gdańsku, czas powstania i początków działalności Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”. Społeczeństwo odzyskiwało prawo głosu i wpływu na to, co zaczynało się dziać w kraju.<sup>5</sup> W dniu 10 lutego 1981 r. nadeszła pozytywna odpowiedź wojewody wrocławskiego.<sup>6</sup> Biskup Zaręba zaczął rozglądać się za kapłanem, który by się podjął tego zadania.

W marcu 1981 r. bp Zaręba przeprowadzał wizytację kanoniczną w parafii Szpetal Górny. W uroczystość św. Józefa – na zakończenie wizytacji, podczas obiadu poruszył problem ustanowienia na Zawisłu nowej parafii. Był tam obecny również ks. Teodor Lenkiewicz, proboszcz parafii Zaduszniki, który stwierdził, że już na początku lat sześćdziesiątych, jako wikariusz katedralny, widział konieczność powstania parafii w tym rejonie miasta. Po paru dniach doszło do wstępnych rozmów w Kurii Diecezjalnej. W wyniku tych rozmów ks. Lenkiewicz podjął się organizacji parafii na Zawisłu i budowy kościoła parafialnego. W dniu 1 czerwca 1981 r. bp Zaręba wydał dekret (nr 2983) o następującej treści: „Przychylając się do prośby Księdza Magistra z dnia 22.IV. br., z dniem 16 czerwca 1981 r. zwalnim Go ze stanowiska administratora parafii Zaduszniki, dekanatu wrocławskiego I. Jednocześnie – w oparciu o przepis kan. 476 KPK i statut 95 Synodu Diecezjalnego mianuję Księdza Magistra wikariuszem parafii katedralnej we Wrocławku, powierzając Mu zorganizowanie ośrodka duszpasterskiego na terenie tej parafii w Szpetalu Dolnym”. Dnia 20 czerwca tegoż roku biskup wrocławski wydał dekret ustanawiający w Szpetalu Dolnym ośrodek duszpasterski obejmujący całą dzielnicę Zawisłe.

Od tego czasu, chociaż ks. Lenkiewicz formalnie był nadal wikariuszem parafii katedralnej, to jednak był zobowiązany do prowadzenia osobnych ksiąg metrykalnych dla dzielnicy Zawisłe. Coraz bardziej realnie zaczynała też rysować się perspektywa pobudowania w stosunkowo krótkim czasie tymczasowej kaplicy i zorganizowania normalnego życia parafialnego. Była to tylko możliwość, ale wielu w nią bardzo wierzyło. Uwierzyła też Kuria Diecezjalna, bowiem z półrocznym wyprzedzeniem przysłała pismo z wykazem obciążeń finansowych na rok 1982.<sup>7</sup>

W dniu 10 lipca 1982 r. biskup wrocławski skierował pismo (nr 3840) do Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego we Wrocławku, w którym powiadamia, że „zamierza erygować kanonicznie parafię [...] Parafia powstaje z podziału parafii Wniebowzięcia NMP (katedralnej) i obejmować będzie całą dzielnicę Wrocławek – Zawisłe. Granica więc biegnie

wzdłuż rzeki Wisły, następnie granicą parafii Szpetal Górny. Konieczność erygowania parafii podyktowana jest tym, że istniejący tam Ośrodek jest w praktyce samodzielną jednostką duszpasterską. Wierni gorąco pragną utworzenia formalnej parafii”. Odpowiedź od wojewody wrocławskiego nadeszła bardzo szybko, bo jeszcze w tym samym miesiącu. Czytamy w niej: „nie zgłaszam zastrzeżeń przeciw erygowaniu parafii Kościoła Rzymsko-Katolickiego w mieście Wrocławku – Dzielnica Zawisłe”.<sup>8</sup> W tym też czasie zaczęto budowę, już na kościelnym placu, tymczasowej kaplicy.

To ułatwiło podjęcie decyzji przez biskupa ordynariusza o ustanowieniu na Zawisłu parafii. W dniu 14 sierpnia 1982 r. został podpisany odpowiedni dekret.<sup>9</sup> Oto jego fragmenty: „Na chwałę Boga Wszechmogącego oraz na pożytek Kościoła Świętego i dobra duchowego wiernych, niniejszym dekretem [...] e r y g u j ę rzymsko-katolicką parafię przy budującym się kościele pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski we Wrocławku na Zawisłu [...] Parafia należeć będzie do dekanatu wrocławskiego I. Dekret niniejszy należy odczytać wiernym w kaplicy nowej parafii, w bazylice katedralnej i w kościele w Szpetalu Górnym, w Uroczystość Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny, to jest 15 sierpnia 1982 r. Z tym też dniem wchodzi on w życie [...] Dekret niniejszy podpisałem w dniu błogosławionego Maksymiliana Marii Kolbego, męczennika miłości, oddanego bez reszty Maryi Niepokalanej. Tę nową parafię, 10 we Wrocławku a kolejną 281 w Diecezji, jej Księdza Proboszcza i Wiernych oddaję pod szczególną opiekę Przemężnej Patronki Najśw. Maryi Panny Królowej Polski i całym sercem błogosławię. Wrocławek, w święto błogosławionego Maksymiliana Marii Kolbego, dnia 14 sierpnia 1982 r. W Roku Wielkiego Jubileuszu Jasnogórskiego”.

Należy zwrócić uwagę na końcowy fragment tego dekretu. W pewnym bowiem stopniu tłumaczy on, dlaczego parafia nie powróciła do patrona sprzed wieków – św. Gotarda. Głównym tego powodem był fakt przeżywania w Polsce roku Jubileuszu Jasnogórskiego. Nie bez znaczenia było także to, że bp Jan Zaręba odznaczał się wyjątkowym nabożeństwem do Matki Bożej Jasnogórskiej.

Tego samego dnia, to jest 14 sierpnia, ks. T. Lenkiewicz otrzymał nominację na wikariusza zarządcę tejże parafii. Dnia 20 listopada tegoż roku Kuria Diecezjalna skierowała pismo do Wydziału do spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego we Wrocławku o zamiarze mianowania ks. Lenkiewicza proboszczem parafii. Odpis tego pisma (nr 6950) otrzymał także zainteresowany.<sup>10</sup> Już 16 grudnia 1982 r. z Urzędu Wojewódzkiego nadeszła pozytywna odpowiedź.<sup>11</sup> W oparciu o nią bp Zaręba mianował ks. Teodora Lenkiewicza proboszczem parafii NMP Królowej Polski we Wrocławku.<sup>12</sup>

Od tej pory można mówić o formalnym zaistnieniu parafii, chociaż życie parafialne już toczyło się w miarę normalnie od połowy sierpnia, to jest od czasu, gdy powstała tymczasowa kaplica. Potrzeba budowy świątyni parafialnej stała się odtąd najważniejszym zadaniem.

## **2.2. Budowa świątyni parafialnej**

O budowie świątyni w tym rejonie miasta Włocławka myślano już w latach przed drugą wojną światową. Wydaje się, że zamysł taki odnosił się do budowy kościoła jako filialnego dla parafii Szpetal Górny albo raczej dla parafii farnej we Włocławku. Nie ma na to jednak żadnych dokumentów pisanych. Po wojnie jednak starsi mieszkańcy Szpetala Dolnego wyraźnie o tym wspominali, a nawet wskazywali jako zamierzone miejsce budowy świątyni zbieg ulic: Grodzkiej i Willowej, w pobliżu wybudowanej już w latach powojennych, obecnej szkoły nr 8. Druga wojna światowa udaremniła te zamia-ry. Lata bezpośrednio powojenne także nie sprzyjały tej sprawie.

Dla planowanej parafii na Zawiaślu, za wiedzą bpa Jana Zaręby, została w roku 1975 zakupiona działka o powierzchni 759 m<sup>2</sup> przy ul. Jeżynowej 9 (obecnie ul. Krokusowa). Działka ta wówczas nie mogła być nabyta przez parafię (katedralną) i stąd została zapisana na jej proboszcza, ks. Jana Pawła Grajnera. Dopiero w roku 1983 została zapisana w księgach wieczystych jako własność już wtedy istniejącej parafii na Zawiaślu.<sup>13</sup> Cztery lata później, 6 stycznia 1987 r. działka ta została notarialnie przepisana na własność Zgromadzenia Sióstr Westiarek Jezusa, z przeznaczeniem na budowę na niej nowego domu dla Zgromadzenia. Teren ten nie nadawał się na miejsce budowy kościoła parafialnego z dwóch powodów: najpierw był zbyt mały, a po drugie położenie na stosunkowo stromym zboczu praktycznie wykluczało taką możliwość.

Trzeba było szukać innego miejsca na plac pod świątynię parafialną.

Taka możliwość istniała, chociaż w ówczesnych warunkach wydawało się, że będzie to niemożliwe do załatwienia. Po drugiej strony ulicy (drogi polnej) Jeżynowej znajdowała się polana leśna, na której wycięto stare sosny. Wprawdzie zasadzono młody drzewostan, ale nie był on pielęgnowany i chociaż nie ma na to dokumentów, wiadomo było, że uczyniono tak z myślą o działaczach partyjnych, którzy to miejsce upatrzyli na budowę dla siebie domów. Zaczęto starania o tę właśnie polanę. Trudno jest w tym miejscu opisywać wszystkie związane z tym działania. Starły się blokować tę sprawę miejscowe władze administracyjne, zwłaszcza Wydział Wojewódzki do Spraw Wyznań. Dzięki jednak życzliwym Kościołowi ludziom, zwłaszcza w Okręgowej Dyrekcji Lasów Państwowych w Toruniu, a także w Minister-

stwie Leśnictwa i Przemysłu Drzewnego w Warszawie sprawa już w stosunkowo krótkim czasie otrzymała swój pozytywny bieg. Stało się to z chwilą otrzymania przez wojewodę wrocławskiego od wyżej wymienionego ministerstwa w Warszawie w dniu 4 stycznia 1982 r. pisma, w którym m.in. czytamy: „zezwalam na [...] przekazanie w/w gruntów Urzędowi Miejskiemu we Wrocławku z przeznaczeniem pod budowę obiektu sakralnego – kaplicy parafii rzymskokatolickiej we Wrocławku”.<sup>14</sup> Ostatecznie, po wielu staraniach, parafia stała się właścicielem działki położonej przy ul. Krokusowej 1/3 o powierzchni 66 arów 70 m<sup>2</sup>. (Fakt ten został zapisany w księdze wieczystej nr 25013 w dniu 10 czerwca 1992 r.).

Należało pomyśleć o wzniesieniu tymczasowej kaplicy. Przedsięwzięcie to ułatwiłoby odkupienie od Zakładów Azotowych dużego baraku, który wcześniej służył jako stołówka załodze budującej Zakłady. Załatwienie tej sprawy okazało się nie takie proste. I znów dzięki życzliwości ludzi barak został zakupiony. Przystąpiono do budowy tymczasowej kaplicy, a jednocześnie trwały intensywne przygotowania formalne do uzyskania pozwoleń na budowę kościoła i plebanii. Dzięki ogromnemu zaangażowaniu mieszkańców Zawisła wkrótce tymczasowa kaplica była gotowa; 1 sierpnia 1982 r. jej poświęcenia dokonał i odprawił w niej pierwszą Mszę świętą proboszcz katedry, ks. prał. Jan Paweł Grajner. Powiedział wtedy znamienne słowa: „Dziś po 700 latach wskrzeszamy starą tradycję, poświęcając tę kaplicę, a da Bóg, niezadługo piękną świątynię ku czci Matki Bożej Królowej Polski [...] Tym aktem wiążemy się z historią Wrocławka w Polsce, z chrześcijańską tradycją naszego narodu [...] który rozumie, że wspomóżenie jego w Imieniu Pańskim i pod opieką Matki Bożej Królowej Świata i naszego Kraju”.<sup>15</sup> Po dwóch tygodniach, w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny o godz. 17 odbyła się uroczystość poświęcenia placu pod budowę kościoła. Poprzedzona została specjalną odezwą bpa Jana Zaręby do mieszkańców całego „biskupiego grodu”.<sup>16</sup> W czasie tej uroczystości został odczytany dekret erygujący parafię.<sup>17</sup> Rozpoczęła się w miarę normalna praca duszpasterska.

Dnia 4 lipca 1983 r. parafia otrzymała formalne pozwolenie na rozpoczęcie budowy kościoła. Już następnego dnia rozpoczęły się pierwsze wykopy pod fundamenty. Była to praca wyjątkowo trudna ze względu na znaczną pochyłość terenu oraz płataninę korzeni po wyciętych starych drzewach. Zwały ziemi całkowicie zasłoniły okna tymczasowej kaplicy. Jednocześnie przystąpiono do prac przy budowie plebanii. Tę sprawę Ksiądz Biskup uważał za priorytetową i pewnie miał rację. Zaczęto też prace związane z uzbrojeniem technicznym terenu. Dla przykładu w lipcu tego roku został położony kabel elektryczny długości ok. 450 m, od stacji transformatorowej do placu



kościelnego. W początkach września przystąpiono do wstępnych prac przy budowaniu fundamentów pod kościół. Już na początku lutego 1984 r. Ksiądz Biskup oddał przywieziony z Rzymu i poświęcony kamień węgielny, wyjęty z fundamentów bazyliki Św. Piotra w Rzymie, pod przyszły kościół.<sup>18</sup>

Była szansa, aby na jesieni tego roku ukończyć budowę ław fundamentowych pod kościół. Niestety w październiku trzeba było przerwać prace ze względu na brak pieniędzy. Zima w roku 1985 była i ciężka i długa. Dopiero 13 kwietnia 1985 r., dokładnie o godz. 7.30, ks. Teodor Lenkiewicz, proboszcz parafii, położył pierwszą cegłę w mury kościoła.<sup>19</sup> Trwały prace przy doprowadzeniu sieci gazowej.

Na dzień 1 września zostało zaplanowane wmurowanie kamienia węgielnego. Do każdej rodziny w parafii dotarło zaproszenie księdza proboszcza na tę uroczystość. Zaproszenie do mieszkańców Włocławka wystosował także biskup ordynariusz.<sup>20</sup> W podniosłym nastroju, przy bardzo licznych udziałach parafian i przybyłych mieszkańców Włocławka, został wmurowany kamień węgielny i jednocześnie złożony akt erekcyjny.<sup>21</sup> Tu warto zaznaczyć znamienny fakt. Zarówno sam kamień, jak i akt erekcyjny na pewien czas zostały wyjęte i przechowane, aby je umieścić już bezpiecznie nieco później. Okazało się to uzasadnione, ponieważ już wkrótce miejsce wmurowania zostało zniszczone. Już w późniejszym czasie, gdy można to było uczynić bez bezpiecznie, umieszczono w tym miejscu na metalowej tablicy przytwierdzonej do marmurowej płyty napis:

KAMIEŃ WĘGIELNY  
WYJĘTY Z FUNDAMENTÓW BAZYLIKI  
ŚW. PIOTRA W RZYMIE  
POŚWIĘCIŁ  
PAPIEŻ JAN PAWEŁ II  
WMUROWAŁ  
JAN ZARĘBA BISKUP WŁOCŁAWSKI  
WŁOCŁAWEK, 1. IX. 1985

W dalszym ciągu trwały intensywne prace przy budowie plebanii, aby już na jesieni mogli się do niej przenieść duszpasterze i kancelaria parafialna. Udało się to zrealizować w ostatnich dniach października. Dnia 8 listopada, z okazji imienin księdza proboszcza, do nowej plebanii przybył bp Jan Zaręba. To była jego pierwsza i zarazem ostatnia w niej wizyta; zmarł nagle 22 listopada. Rządy diecezją objął jako administrator bp Roman Andrzejewski.

Po wstępnym zastanowieniu się nad kosztami budowy dachu według początkowego projektu okazało się, że ze względu na zbyt wysokie koszty

nie był on wykonalny. Projektant inż. Jan Kopydłowski zaproponował inny, jak się później okazało, znacznie korzystniejszy projekt. Plany techniczne wykonał inż. Józef Strzelecki z Włocławka. Prace nad zadaniem kościoła trwały długo, bo do jesieni 1995 r.

Jednak już 4 czerwca 1995 r., chociaż jeszcze nie było sklepienia ani posadzki, odbyła się w murach kościoła pierwszy raz uroczystość Pierwszej Komunii świętej. W Wigilię tego roku pasterz diecezji bp Bronisław Dembowski odprawił pierwszą „pasterkę”. Od tego też czasu już prawie w każdą niedzielę gromadziliśmy się w świątyni na Mszy świętej.

To też mobilizowało do dalszych prac. Najpierw uporządkowano stopnie w prezbiterium (marmur kararyjski), aby następnie można było zbudować stały ołtarz i ambonę. Pośrodku ściany ołtarzowej zbudowano wykonane w mosiądzu ogniotrwałe i dobrze zabezpieczone tabernakulum. Te wszystkie prace wykonano pod koniec roku 1999 i na początku roku 2000. Czyniono to z myślą, aby w czasie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 mogło się odbyć poświęcenie świątyni.<sup>22</sup> Dokonał go pasterz diecezji bp Bronisław Dembowski przy udziale biskupów Czesława Lewandowskiego i Stanisława Gębickiego (bp Roman Andrzejewski nie mógł przybyć, związany wcześniej inną posługą biskupią w diecezji) w I niedzielę Adwentu, 3 grudnia 2000 r.<sup>23</sup>

Jeszcze wiele prac trzeba podjąć do pełnego wykończenia świątyni. To jednak wymaga czasu i sporych nakładów finansowych. Jednak już od tej pory parafia ma swój dom Boży, w którym gromadzi się na wspólnej modlitwie.

### **2.3. Duszpasterstwo w powstającej parafii**

Od samego początku zaistnienia parafii było rzeczą oczywistą, że sprawa budowy świątyni parafialnej musi być zwornikiem scalającym i mobilizującym mieszkańców Zawiaśla. To się w pewnej mierze udało osiągnąć. Po latach z całą pewnością można i należy stwierdzić, że w znacznej mierze świątynia parafialna jest dziełem tutejszych parafian nie tylko przez udział finansowy, ale przede wszystkim przez udział w rozlicznych pracach fizycznych. Brali w nich udział nie tylko starsi, ale – na czym bardzo zależało duszpasterzom – również młodzież, a nawet dzieci. Udział ten był bardziej znaczący, z różnych przyczyn, w początkach budowy – najpierw tymczasowej kaplicy, a potem kościoła.

Bardzo integrującym czynnikiem w fazie początkowej była katecheza parafialna, prowadzona na zapleczu tymczasowej kaplicy, obok prowizorycznej zakrystii, zanim katechizacja przeszła do szkoły. Od samego początku była spora grupa starszych parafian, zwłaszcza kobiet, skupiających się w Żywym Różańcu, którzy byli ogromnym wsparciem w duszpasterstwie. Ci ludzie

od lat bardzo chcieli, aby tu był kościół i parafia. Ta uwaga wydaje się w tym miejscu bardzo ważna. Zauważyć bowiem trzeba, że już w tym czasie osiedle Zawisłe nie było tym, czym było jeszcze w latach zaraz powojennych. Powiększyło się bardzo nie tyle ludnościowo, co przestrzennie, wzdłuż Wiśły w kierunku północno-zachodnim. Przyszli nowi ludzie. Sporą ich część stanowili, już wtedy, różni partyjni działacze i wszelkiego rodzaju dorobkiewicz, którzy z różnych przyczyn nie czuli potrzeb religijnych.

Jedną z form aktywizacji, z okazji toczącego się wtedy w diecezji synodu diecezjalnego, stała się praca Zespołu Synodalnego, do którego udało się zgromadzić około 30 osób. Zebrania – spotkania, przy bardzo dużym zaangażowaniu członków tego Zespołu, odbywały się regularnie co 3-4 tygodnie.<sup>24</sup> Zespół ten potem przekształcił się w Parafialne Koło Akcji Katolickiej, które już od 5 lat względnie sprawnie funkcjonuje. Z całą pewnością jest grupą ludzi z sobą zżytych. Jest też ono znaczącym wsparciem dla parafialnego duszpasterstwa. Wydaje się, że ogromną zdobyczą jest fakt, że istnienie tego Koła jest przez parafian nie tylko akceptowane, ale i doceniane. Niestety do tego rodzaju zaangażowania się w życie religijne, parafialne, trudno przekonać ludzi z wyższym wykształceniem, zajmujących znaczną pozycję w życiu publicznym, społecznym, gospodarczym czy politycznym.

Ogromny wkład w życie parafialne wnosili i wnoszą na odcinku duszpasterstwa młodzieżowego kolejni księża wikariusze. Od lat istnieje młodzieżowa grupa liturgiczna, która przez śpiew i udział w liturgii, zwłaszcza w niedzielnej Eucharystii, ubogaca nabożeństwa. Młodzież tej grupy jest włączana także w różne inne formy działania.<sup>25</sup>

Od pięciu lat wydawane jest pismo parafialne pt. „Wspólnota Zawisłańska” (miesięcznik). Redagują je księża wikariusze i osoby świeckie. Cieszyć może fakt, że chociaż skromne wypowiedzi czy artykuły, umieszczają na jego łamach nie tylko starsi, ale młodzież, a nawet dzieci. W listopadzie roku 2002 ukazał się już pięćdziesiąty numer tego pisma. Z pewnością to też jest jakiś sposób na tworzenie parafii jako wspólnoty.

To tylko niektóre fakty, które wskazują, że nie jest rzeczą łatwą budować wspólnotę parafialną od samych podstaw, uwzględniając jednocześnie trudne czasy dla Kościoła. Widać jednak wyraźnie, jak trzeba i warto sięgać do starych, tradycyjnych, a jednak wypróbowanych form duszpasterskich, a jednocześnie otwierać się na nowe problemy i zadania.

### **3. Obecność bpa Romana Andrzejewskiego w życiu parafii**

Obecność bpa Romana Andrzejewskiego w życiu parafii NMP Królowej Polski we Włocławku jest rzeczą oczywistą. Trudną, prawie niemożliwą

rzeczą jest, aby wyliczyć i opisać w tym artykule wszystkie momenty, w których ta obecność się zaznaczyła. Stąd też wspomnimy tylko o niektórych. Pominęte natomiast zostaną, jakże zresztą liczne, bardzo osobiste kontakty Księdza Biskupa z parafią i jej duszpasterzami.

Jedną z pierwszych czynności biskupich miała miejsce w tej parafii dnia 29 kwietnia 1988 r. Biskup Andrzejewski udzielił wówczas grupie 125 młodzieży sakramentu bierzmowania podczas wieczornej Mszy o godz. 18.

W Kronice parafii na początku roku 1990 czytamy: „W tym roku zapowiedziana została wizytacja kanoniczna parafii przez Księdza Biskupa. Wiadomo, że przeprowadzi ją Ks. bp dr Roman Andrzejewski. Jest to dla tej parafii i radość, i zaszczyt, gdyż jakże bardzo życzliwie Ksiądz Biskup zaznaczył się w stosunku do tej parafii i do budowy kościoła parafialnego. Będzie więc okazją podziękować za to publicznie”.<sup>26</sup> Wizytacja ta odbyła się w dniach 22-23 września 1990 r. (sobota – niedziela). W Kronice parafialnej Ksiądz Biskup zamieścił następujący wpis: „Czcigodnemu Księdzu Kanonikowi, Dziekanowi Włocławskiemu I, Teodorowi Lenkiewiczowi i Księdzu Wikariuszowi Leszkowi Malinowskiemu oraz wiernym młodej i aktywnej parafii NMP Królowej Polski, dziękując za gorące przyjęcie z serca błogosławieństwo w czasie I wizytacji pasterskiej tej wspólnoty parafialnej. + Roman Andrzejewski, bp. Włocławek, 22-23 września 1990”.<sup>27</sup>

W roku 1990 należy także odnotować obecność Księdza Biskupa w dniu 18 sierpnia na uroczystości poświęcenia odbudowanego po latach Pomnika Obrońców Wisły 1920 r. Poświęcenia dokonał ordynariusz diecezji bp Henryk Muszyński.<sup>28</sup> W roku 2000 przypadła 80. rocznica Cudu nad Wisłą. W związku z tym miała miejsce we Włocławku sesja naukowa związana z wydarzeniami Bitwy Warszawskiej<sup>29</sup> i uroczystość o charakterze religijno-patriotycznym przy Pomniku. Uroczystości tej przewodniczył oraz wygłosił podniosłą homilię bp Andrzejewski.<sup>30</sup>

Do tych faktów należy dołączyć bardzo znamienne wydarzenie. Dnia 12 lipca 1994 roku matka księdza proboszcza, p. Eleonora Lenkiewicz, ukończyła szczęśliwie 100 lat. Zewnętrzna uroczystość została przełożona na niedzielę 17 lipca. Uczyniono tak nie tylko ze względu na Dostojną Jubilatkę, ale także i z tego powodu, że była osobą bardzo znaną i powszechnie szanowaną. Ksiądz proboszcz do wzięcia w tej uroczystości zaprosił swoich najbliższych kolegów kapłanów na czele z bpem Andrzejewskim. Zaproszenie zostało z całą życzliwością przyjęte. Życie jednak pisze swoje scenariusze... W tygodniu, gdy p. Lenkiewicz kończyła 100 lat życia, zmarła mama biskupa Romana. Trudno było wymagać jego obecności na tej uroczystości. Zapewne wiele musiało to kosztować wewnętrznego trudu, żeby po pogrzebie

własnej matki brać udział i głosić homilię na uroczystości stulecia urodzin matki swojego kolegi... Wspominam o tym fakcie, ponieważ to było bardzo budujące dla tutejszej wspólnoty parafialnej.

Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego w parafii rozwijało się od samego początku jej istnienia. Głównie wyrażało się ono w codziennym odmawianiu przez nieliczną wprawdzie grupę Koronki do Bożego Miłosierdzia. Już w roku 1985 pojawił się w tymczasowej kaplicy obraz Pana Jezusa Miłosierznego. Nie był on jednak od strony artystycznej dobrej jakości. Po poświęceniu kościoła powstała myśl, aby na frontowej ścianie w lewej bocznej nawie umieścić obraz odpowiedniej jakości. Taki obraz został zamówiony u artysty z Katowic, p. Władysława Bulika. Pod koniec marca 2001 roku obraz ten został umieszczony w kościele. Uroczystego poświęcenia tego obrazu, w niedzielę 1 kwietnia, dokonał właśnie bp Roman Andrzejewski. Wydaje się, że ten fakt, brany pojedynczo, nie jest czymś nadzwyczajnym. Rozpatrywany jednak w kontekście życia tej parafialnej wspólnoty i związków z nią biskupa Romana ma znaczenie nie tylko symboliczne, gdy się zważy jak wielką jego zasługą jest szerzenie kultu Bożego Miłosierdzia w naszej diecezji.

\* \* \*

Dwadzieścia lat, chociaż nie jest okresem długim, to jednak w czasach wyjątkowych niesie z sobą bardzo wiele spraw i zagadnień, których nie da się w pełni opisać. Niewątpliwie taką sprawą było powstawanie nowej parafii we Włocławku na Zawisłu. W tym samym czasie bp Roman Andrzejewski, przyjmując na początku lat 80-tych święcenia biskupie, brał na swoje barki trudne zadania... Trzeba było odtąd zмагаć się z całą spuścizną po 50 latach panowania w Polsce i w całej Europie Wschodniej systemu komunistycznego. Dobrze się stało, że zaczęły powstawać wówczas nowe ośrodki duszpasterskie, nowe parafie. Dzisiaj można z całą pewnością stwierdzić, że gdyby na włocławskim Zawisłu nie została wówczas erygowana samodzielna parafia, dzisiaj to osiedle (liczące ponad 2700 mieszkańców) stanowiłoby „białą plamę” w życiu religijnym miasta.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. M. Derwich, *Kruszwica – Włocławek – Szpetal. „Epizod kujawski” w dziejach opactwa benedyktynów w Mogilnie*, „Nasza Przeszość” 96(2001), s. 263-282; J. Grześkowiak, *Wczesnośredniowieczny Włocławek w świetle badań archeologicznych z lat 1957-1961*, „Ziemia Kujawska” 1(1963), s. 23; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, Włocławek 1933, s. 2.

<sup>2</sup> Por. M. Morawski, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 294; T. Lenkiewicz, *Refleksje przy Pomniku...*, Włocławek 2002, s. 12.

<sup>3</sup> Szpital Dolny został administracyjnie włączony do Włocławka w roku 1927. – Por. M. M o r a w s k i, *Monografia Włocławka*, dz. cyt., s. 33; E. S o k o ł o w s k i, *Regulacja przedmieścia Szpetal*, „*Życie Włocławka*” 1928, czerwiec-lipiec, s. 15-20.

<sup>4</sup> Odtąd na określenie tej dzielnicy Włocławka będzie używana nazwa „Zawiśle”. Ma to swoje uzasadnienie, o którym w tym iniejsu nie ma potrzeby szerzej objaśniać. – Por. T. L e n k i e w i c z, *Refleksje przy Pomniku...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>5</sup> Zob. Kronika Parafii NMP Królowej Polski we Włocławku, s. 6n (rkps w archiwum parafii). Odtąd cyt.: Kronika.

<sup>6</sup> Por. Pismo wojewody włocławskiego do biskupa Jana Zaręby z dnia 10 lutego 1981 r., Wz. I-6890-5/81.

<sup>7</sup> Zob. pismo Kurii Diecezjalnej we Włocławku z dnia 26.02.1982, nr 954.

<sup>8</sup> Zob. Pismo Wojewody Włocławskiego do Biskupa Włocławskiego z dnia 26.07.1982 r. nr Wz.I-6810-3-93/82.

<sup>9</sup> Dekret Biskupa Włocławskiego nr 4437.

<sup>10</sup> Warto wspomnieć o znamiennej praktyce z tamtych lat. Do odpisu nominacji Kuria dołączyła na luźnej karteczce, chociaż opatrzonej pieczętą kurialną, następująca notatkę: „Kurii Diecezjalna powiadamia, że w Urzędzie Wojewódzkim n i e n a l e ż y podpisywać żadnych deklaracji ani pisać życiorysu”.

<sup>11</sup> Pismo Wojewody Włocławskiego do Kurii Diecezjalnej z dnia 16.12.1982, Nr Wz. I-6820-16-93/82.

<sup>12</sup> Dekret z dnia 1 stycznia 1983 r., Nr 6156. Pismo to w sposób oczywisty jest błędnie datowane: „1 grudnia 1983 r.”.

<sup>13</sup> Akt notarialny został sporządzony 11.03.1983. Księga wieczysta nr 4505.

<sup>14</sup> Pismo z dnia 4.01.82, nr P-1-B-2120/245/81. Pierwotnie pismo było datowane 4.12.1981 r. Datę tę poprawiono ręcznie na: 4 stycznia 1982 r. Prawdopodobnie wysłanie tego pisma zostało opóźnione przez zaniedbanie (celowe?) urzędników. Trzeba pamiętać, że pismo to ujrzało światło dzienne w niezwykłych okolicznościach – na początku stanu wojennego w Polsce.

<sup>15</sup> Całość przemówienia autoryzowana w maszynopisie – zob. Kronika, s. 17.

<sup>16</sup> Zob. Kronika, s. 16.

<sup>17</sup> Dokładny opis uroczystości zob. Kronika, s. 18.

<sup>18</sup> Kopia dokumentu stwierdzającego autentyczność kamienia – Kronika, s. 44

<sup>19</sup> Zob. Kronika, s.34

<sup>20</sup> Zob. Kronika, s. 39, 40.

<sup>21</sup> Pełny opis uroczystości wraz z kopią aktu zob. Kronika, s. 41-43.

<sup>22</sup> Bardziej szczegółowa relacja – zob. Kronika, s. 167 nn.

<sup>23</sup> Opis uroczystości zob. B. S a w i c, „*Oto jest dzień, który dał nam Pan*”, „*Ład Boży*” (dod. do „*Niedzieli*”) 2000, nr 81(17 XII); zob. też Kronika, s. 184n.

<sup>24</sup> Por. Kronika, s.109-113,116n.

<sup>25</sup> Por. Kronika, s. 197.

<sup>26</sup> Zob. Kronika, s. 88

<sup>27</sup> Zob. Kronika, s. 95.

<sup>28</sup> Por. T. L e n k i e w i c z, *Refleksje przy Pomniku...*, dz. cyt., s. 64-66.

<sup>29</sup> Por. *Wojna polsko-bolszewicka z perspektywy osiemdziesięciu lat (1920-2000). Aspekty ogólne i regionalne*, Włocławek 2001, s. 188.

<sup>30</sup> Zob. R. A n d r z e j e w s k i, *Była tu bitwa o wizję człowieka i świata*, w: *Wojna polsko-bolszewicka (1920-2000)*, Włocławek 2001, s. 11; por. T. L e n k i e w i c z, *Refleksje przy Pomniku...*, dz. cyt., s. 67-68.

KS. ANDRZEJ CIAPCIŃSKI

## Z DZIEJÓW MIASTA I PARAFII SZADEK

### 1. Czasy rozwoju i rozkwitu

Szadek to jedno z najstarszych miast polskich.<sup>1</sup> Pierwsza pisana wzmianka o nim pochodzi z 1295 roku. Jest to dokument nadania rycerzowi Wilczkowi, przez księcia kujawskiego oraz łęczycko-sieradzkiego Władysława Łokietka, dwóch łanów ziemi w Wielkiej Wsi, zwolnionych z wszelkich ciężarów i powinności.<sup>2</sup> Z tego dokumentu wynika, że Szadek w końcu XIII wieku był już miastem i to miastem książęcym – *civitas nostrum*.<sup>3</sup>

Niewiele wiadomo o wcześniejszych dziejach tego grodu ani okolicznych osad. Badania archeologów wskazują na ślady osadnictwa w epoce żelaza (do I w. p.n.e.).<sup>4</sup> Badania S.M. Zajączkowskiego (dotyczące początków wsi w sieradzkim) wskazują na słabe zaludnienie okolic Szadku. Najstarsze dokumenty lokacyjne wsi Kromolin, Wilamów, Szadkowice sięgają połowy XIV wieku.<sup>5</sup> Wielu historyków (biorąc pod uwagę wezwanie najstarszego kościoła szadkowskiego św. Idziego, który po erygowaniu parafii w XII w. najprawdopodobniej stał się kościołem parafialnym) twierdzi, że tzw. Stary Szadek – dzisiejsze Podgórze – istniał jako wieś na przełomie XI i XII wieku.<sup>6</sup> Wtedy zapewne ufundowano drewniany kościółek, który służył mieszkańcom okolicznych miejscowości. Jak wynika z powyższego, parafia szadkowska była jedną z najwcześniejszych parafii, jakie powstały na ziemiach polskich po przyjęciu chrztu przez Mieszka I.

Ta pierwotna osada była własnością monarszą, leżała na dogodnym dla wypraw myśliwskich terenie, odbywały się tu także targi. Obok Starego Szadku znajdowała się Wielka Wieś – osiedle wiejskie. Ponieważ Stary Szadek leżał na pagórku otoczonym bagnami i nie miał warunków do rozrastania się, rozwijała się położona obok Wielka Wieś. Przywilej lokacyjny miasto otrzymało najprawdopodobniej w połowie XII wieku, nie można jednak stwierdzić tego dokładnie, gdyż dokument lokacyjny zaginął. Po założeniu miasta, Stary Szadek przekształcił się w przedmieście zwane Podgórzem. Potwierdzeniem tego, że Szadek posiadał dokument lokacyjny, jest fakt, iż Władysław

sław Jagiełło w 1401 roku przeniósł Szadek wraz z przedmieściem Podgórze na prawo magdeburskie.<sup>7</sup>

Pod względem terytorialno-administracyjnym Szadek przynależał do kasztelani sieradzkiej, a parafia do archidiakonatu uniejowskiego wchodzącego w skład diecezji gnieźnieńskiej. W końcu XIII wieku zbudowano nowy, drewniany parafialny kościół, dzwonnice i plebanię. Szadkowianie krótko jednak się nim cieszyli, gdyż w 1331 roku Krzyżacy podczas najazdu spalili całe miasto i kościół. Plebanem wtedy był Waclaw, który wraz z wójtem Franciszkiem i trzema rzemieślnikami świadczyli przeciwko Krzyżakom na procesie warszawskim w 1339 roku.<sup>8</sup> Na szczęście miasto szybko podniosło się z ruin. W 1335 roku stanął nowy, murowany kościół parafialny, zbudowany w stylu gotyckim. W tymże roku poświęcił świątynię arcybiskup Janisław. Otrzymała ona wezwanie Najświętszej Maryi Panny i św. Jakuba Apostoła.<sup>9</sup>

Pierwszym udokumentowanym ofiarodawcą na rzecz kościoła był mieszczanin Jaśko z Szadka. Starosta sieradzki Drogosz, w obecności stolnika Janusa i wójta szadkowskiego Pełki, potwierdził w stosownym dokumencie darowiznę 1/4 części młyna (pozostałą część młyna darczyńca wcześniej sprzedał kościołowi za 30 grzywien).<sup>10</sup>

W 1451 roku burmistrz miejski, rajcowie i cała gmina godzili Jana Niemca z Wrocławia, aby za 32 grzywny wykonał dla kościoła w Szadku analogiczne malatury jak w tumie łęczyckim.<sup>11</sup> W 1481 roku podjął się robót w świątyni Andrzej z Warty, cieśla (za 70 grzywien i 17 beczek piwa), po dwóch latach zastąpił go Jurko z Lwowa, w 1487 roku Maciej z Wielunia, murator (za 115 grzywien, 12 miar mąki, 1 miarę jagieł i 6 beczek piwa) podjął się wypalenia cegły, dachówki i potrzebnych reperacji.<sup>12</sup>

W 1505 roku Jarosław z Łaska, brat prymasa Jana, wojski sieradzki i wojewoda łęczycki, wykupił 1/3 młyna i przekazał ją mansjonarzom. Król Aleksander na sejmie radomskim uwolnił ową trzecią część młyna od wszelkich powinności i jurysdykcji świeckich. W 1509 roku Jan z Łaska podarował mansjonarzom odległą od miasta o 5 km wieś Kotlinki, którą przeniesiono na prawo magdeburskie. Natomiast prymas Andrzej Roża określił obowiązki mansjonarzy szadkowskich. Sześciu z nich miało odprawiać codziennie Mszę z suplikacjami, a w każdą środę Mszę za fundatora. Obowiązki mieli pełnić osobiście. Wprowadzono również zakaz oddalania się od miasta dłużej niż na osiem dni. Jeżeli zaniedbywałyby swoje obowiązki, czekało ich upomnienie proboszcza, a w skrajnych przypadkach usuwani byli z urzędu. Dwanaście lat później mansjonarze sprzedali wieś Kotlinki Mikołajowi Starczewskiemu za 90 grzywien. Stopniowo dochody z młyna zmniejszyły się, nawet darowizna księdza Wierzbowskiego nie poratowała pogarszającej się



sytuacji materialnej i ostatecznie w XVIII wieku zostało jedynie dwóch mansjonarzy pełniących obowiązki wikariuszy.<sup>13</sup>

Poza świątynią parafialną w Szadku był jeszcze jeden kościół, p.w. Świętego Ducha, ufundowany przez Elżbietę Wolską, konsekrowany w 1540 roku.

Jak już wspomniano, rozwój parafii i kościoła był ściśle związany z rozwojem miasta. Od zasobności mieszkańców zależało przecież jego wyposażenie. Wspomniany już wcześniej Jan z Wrocławia pozostawił po sobie jeden z najpiękniejszych i najcenniejszych elementów wystroju – polichromię ścienną. Z pierwszej połowy XV wieku pochodzi rzeźba gotycka – Pieta. Postać Chrystusa na krzyżu stworzył jeden z uczniów Wita Stwosza. Gotycka monstrancja wieżyczkowa z 1450 roku, malowidła na szkłe umieszczone później na drewnianych relikwiarzach, chrzcielnica z brązu ze sceną ukrzyżowania, chór muzyczny, wiele nagrobków i tablic epitafijnych, pochodząca z 1551 roku tablica upamiętniająca odnowienie kościoła ufundowana przez ks. Rafała Wargowskiego – to wszystko świadczy o hojności i trosce parafian o wygląd kościoła.

Szadek już na przełomie XII i XIV wieku był ważnym centrum administracji kościelnej. Od XIII do XVI wieku parafia obejmowała dziewiętnaście wsi leżących w promieniu sześciu kilometrów od miasta. Szadek był siedzibą dekanatu, w skład którego wchodziło szesnaście parafii: Borszewice, Brzyków, Buczek, Drużbice, Grabno, Grocholice, Korczew, Łask, Marzenin, Parzno, Restarzew, Sędziejowice, Strońsko, Szadek, Szczerców i Widawa. Obszar dekanatu wynosił 1870 km<sup>2</sup>, a liczba ludności – 11,5 tys.<sup>14</sup>

Dekanat szadkowski podlegał archidiaconatowi w Uniejowie. Źródła z XVI wieku informują, że dobra kościelne parafii Szadek obejmowały 52,5 łana ziemi i leżały na Podgórzu. Mieszkało w nich siedmiu chłopów pracujących w majątku kościelnym. Grunty te do XX wieku nazywano Szadkiem Poduchownym.<sup>15</sup>

Czas od XV do początku XVI wieku był dla miasta i parafii okresem rozkwitu. Osiało tu wielu sukienników i miasto stało się największym po Brzezinach ośrodkiem sukiennictwa na ziemi sieradzkiej.<sup>16</sup> Rozwinęło się piwowarstwo, na jego potrzeby uruchomiono konny młyn słodowy. W mieście był także warsztat złotnicki. W 1459 roku Szadek wysłał 25 zbrojnych na wojnę pruską, co stawiało miasto w grupie największych miast województwa łęczyckiego i sieradzkiego. Miasto stało się ważnym ogniskiem życia szlacheckiego na ziemi sieradzkiej i głównym ośrodkiem działalności sejmikowej. Mieściła się tu także siedziba niższego sądownictwa ziemskiego, wielokrotnie również zwoływano tu sądy wiecowe, zajmujące się sprawami specjalnie dla nich zastrzeżonymi. Odbywały się tu także turnieje rycerskie.

W XV wieku umiejscowiono w Szadku siedzibę powiatu, jednego z czterech, jakie istniały w ówczesnym województwie sieradzkim. W skład powiatu wchodziło pięć miast: królewskie – Szadek, duchowne – Pabianice i Uniejów oraz szlacheckie – Lutomiersk i Łask. Obszar powiatu wynosił 2079 km<sup>2</sup>. Pod względem rozwoju ekonomicznego Szadek nie ustępował Sieradzowi czy Wieluniowi. Było to zamożne miasto, gdzie mieszały się bogate rodziny mieszczańskie i szlacheckie (Pałowski, Porczyńskich, Korczewskich).

Początek XVI wieku przyniósł miastu okresowe załamanie gospodarcze, spowodowane nadmiernym obciążeniem podatkami. Dopiero przywileje nadane przez króla Zygmunta I, ograniczające pobieranie podatków, poprawiły sytuację. Te przywileje pozwoliły przetrwać miastu, gdyż czterokrotnie w XVI wieku wybuchały tu pożary – w latach: 1547, 1561, 1569 (zniszczone zostało 2/3 miasta) i 1574. Wtedy król Henryk Walezy zwolnił mieszczan od świadczeń na cztery lata. Kolejny władca, Stefan Batory, zwolnił mieszczan od płacenia ceł, uwolnił miasto od sądownictwa kasztelanów i starostów; miasto odtąd miało własny sąd w osobie wójta i dwóch ławników. Miasto otrzymało także przywileje organizowania targów, miały one się odbywać we wtorki, a jarmark na św. Jakuba.

Szadek słynął w XVI wieku ze znakomitej jakości piwa. Smak piwa zależał od wody, którą czerpano ze studni w rynku. Postanowiono wtedy zbudować wodociąg. Zbiornik główny znajdował się w rynku, skąd drewnianymi rurami woda rozprowadzana była do warzelni piwa, a także do mieszkań. Aby wodociąg mógł być właściwie utrzymany, król Zygmunt Stary wydał w 1541 roku przywilej, w którym czytamy: „ponieważ mieszczanie na publiczny i prywatny użytek za pomocą rur i kanałów sprowadzili wodę do wodociągu w rynku urządzanego, co pożytek i wygodę przynosi, a oprócz tego przyczynia się do polepszenia zdrowia, potwierdzając przeto ich dzieło, pragnąc utrzymać je na zawsze w dobrym stanie i włożonym nakładom przyjąć z pomocą postanawiamy opłatę po 6 groszy od warzących piwo i po 2 grosie od domów, do których woda dochodzi (przeznaczyć na cele miasta). Skarb królewski nie będzie nigdy nic z tego korzystał, a osobny pisarz pobierał będzie wymienioną opłatę zdając sprawę przed magistratem”.<sup>17</sup>

Kupcy szadkowscy korzystali z szerokiej pomocy władców, którzy dbali o rozwój miast królewskich. Uwolnienie czy zmniejszenie ceł pozwalało kupcom handlować bez przeszkód w innych miastach polskich. Zygmunt Stary jednocześnie zakazał kupcom z Gniezna, Kalisza i Poznania przybywającym do Szadku rozkładać takie towary, jakie szadkowskie mieszczanie u siebie na sprzedaż wystawiają.<sup>18</sup> W XVI wieku w mieście istniały cztery cechy: krawiecki, szewski, kuśnierski i sukienniczy, dwa folusze, czternaście jatek

królewskich, dziesięć jatek wójtowskich, pięć młynów (trzy należały do króla, jeden do wójta i jeden do plebana). Głównymi zawodami wykonywanymi w mieście były tkactwo, krawiectwo, szewstwo, stolarstwo, kupiectwo. Również wsie leżące wokół Szadku były dość zamożne.<sup>19</sup>

Rozwój gospodarczy wpływał także na sferę społeczną. Od XV wieku istniała tu szkoła parafialna. Musiała ona dawać dobre wykształcenie, skoro w XV i XVI wieku wysyłano młodzież z tej placówki na studia w Krakowie, gdzie uzyskiwała ona tytuły bakałarzy, magistrów i profesorów.<sup>20</sup> Władze miejskie fundowały nawet stypendia zdolnym uczniom. Według różnych źródeł na Akademii Krakowskiej studiowało w XV wieku od 40 do 45 żaków z Szadku, a w XVI wieku dalszych 39.<sup>21</sup>

Od 1535 roku istniało w farze szadkowskiej bractwo literackie, które od 1646 r. było związane z ołtarzem wielkim.<sup>22</sup>

Reasumując, w XVI wieku Szadek był średniej wielkości polskim miastem, ośrodkiem administracji państwowej (powiat), kościelnej (dekanat) i ważnym ośrodkiem gospodarczym. Ogółem na początku XVI wieku w Szadku było 360 placów, ale nie wszystkie były zabudowane. W 1507 roku wymienienia się 329 domów. Historycy przyjmują, że w jednym domu mieszkało przeciętnie sześć osób, co daje 2000 do 2200 mieszkańców.<sup>23</sup> Liczbą mieszkańców Szadek dorównywał Sieradzowi, który zamieszkiwało wówczas 2100 osób. Powiat szadkowski obejmował wówczas obszar 37.75 mil<sup>2</sup>, osiem miast (Łask, Widawa, Lutomiersk, Szadek, Szczerców, Pabianice, Uniejów i Niemysłów) oraz 293 wsie i 33 parafie.

## 2. Okres stagnacji i regresu

Wiek XVII rozpoczął się dla Szadku niepomyślnie. Miasto, nawiedzane na przemian klęskami żywiołowymi, zarazami, przemarszami wojsk i niepokojami wewnętrznymi, stopniowo podupadało, ubożało, a rzemiosło przestało się rozwijać. Pauperyzacja wsi spowodowała, że zubożali chłopci kupowali coraz mniej grubego przeznaczonego dla wiejskiej klienteli sukna szadkowskiego.<sup>24</sup>

Doszło do poważnych konfliktów między mieszczanami a szlachtą. W 1638 roku starostą szadkowskim został Mikołaj Wierzbowski z Wielkiego Chrząstowa herbu Jastrzębiec (w nagrodę za udział w wojnach: moskiewskiej, inflanckiej i wołoskiej) i przez kolejne sto lat miastem rządziła rodzina Wierzbowskich.<sup>25</sup> Współpraca między nimi a mieszczanami nie układała się, wzajemne oskarżenia nie przyniosły nic dobrego miastu, a przeciwnie, pogarszały już i tak złą sytuację. W 1638 roku władze miejskie zabroniły szlachcie nabywania posiadłości w mieście. Obawiano się, żeby nie stały się

podstawą do wytworzenia tzw. jurydyk – posiadłości szlacheckich w mieście wyjętych spod władzy magistratu.<sup>26</sup>

Sytuację pogarszały powtarzające się pożary – szczególnie dwa były groźne: w 1630 i 1653 r. W tym drugim „5 lipca spłonęło w Szadku 167 domów z należącymi do nich budynkami, browarami, a także 8 domów misjonarskich [...] i probostwo św. Ducha, kościół tylko murowany ocalał, a także szkoła i stodoła 20 się ostało”.<sup>27</sup> Król Jan Kazimierz zmuszony był wydać kolejny przywilej zwalniający miasto od wszelkich powinności.

Najgorsze jednak miało dopiero przyjść. W 1659 r. w czasie przemarszu wojsk szwedzkich, a później rokoszu Lubomirskiego, Szadek został poważnie zniszczony. Po postoju wojsk marszałka wielkiego koronnego, zbuntowanego przeciwko królowi, pozostały „stodoły poniszczone, bydła moc porwana i sprzęty i wiele innych rzeczy potracone”.<sup>28</sup> Do tego doszła powódź, pożar piętnastu stodoł ze zbożem, splądrowanie miasta i pobieranie okupu przez żołnierzy. W 1677 roku zimująca tu chorągiew cześnika koronnego Opalińskiego przyczyniła się do jeszcze większego spustoszenia miasta.

Były to ciosy, z których miasto długo się dźwigało. Zubożali mieszkańcy opuszczali je w poszukiwaniu zarobku. W 1673 roku w mieście mieszkały już tylko 493 osoby.<sup>29</sup> W tej sytuacji starosta szadkowski, w obawie przed utratą praw miejskich, pozwolił osiedlać się Żydom, wydzierżawiając im niektóre place w mieście. Spowodowało to jednak niezadowolenie mieszczan. Te zabiegi jednak na niewiele się zdały. Żydzi znajdowali bowiem lepsze warunki w pobliskim Łasku, Lutomiersku, Poddębicach czy Sieradzu. Dopiero po 1820 roku nastąpił tu większy napływ ludności żydowskiej.

Ostatnie dane z XVII stulecia mówią o 292 mieszczanach i tylko 60 domach mieszkalnych. Miasto podupadło w wielu dziedzinach, również w sferze kultury i oświaty. O ile w XV i XVI wieku zamożnych mieszczan szadkowskich stać było na wysyłanie swych synów na studia w Akademii Krakowskiej, to w XVII i XVIII wieku liczba studiujących szadkowian była znacznie mniejsza, zubożonych mieszczan nie było stać na finansowanie kosztownych studiów w Krakowie. Podupadła również szkoła parafialna. Nawet zapisanie w 1631 r. przez żonę słynnego Domadeja placu przy ul. Wilańskiej na utrzymanie nauczyciela Bartłomieja (zaś po jego śmierci 18 groszy z tego placu było przeznaczone dla najpilniejszego ucznia) nie pomógł. W 1657 roku szkoła jeszcze istniała, ale już w połowie XVIII wieku tylko organista uczył dzieci pisać i czytać,<sup>30</sup> co też zapewne przyczyniło się do spadku ilości studiujących mieszkańców Szadku.

Na początku XVIII wieku starostą został ostatni z rodu Wierzbowskich, Adam. Prowadzone przez niego pertraktacje ze Szwedami przyniosły dla

miasta oplakane skutki – oddziały szwedzkie dowodzone przez Fleminga (wojna północna) spustoszyły miasto i skonfiskowały wiele dóbr. Następne lata przyniosły kolejne spustoszenia; przyłączenie się szlachty do konfederacji przeciwko królowi Augustowi III, a następnie upadek konfederacji spowodował, że zwycięskie wojska plądrowały i grabiły miasto. Kolejny starosta, Michał Boksa, postanowił, że trzeba zezwolić na swobodne osiedlanie się Żydów, aby wzrosła liczba ludności i miasto wzmocniło się. Tego rodzaju postanowienia doprowadziły jednak do wieloletniego konfliktu z mieszczanami.<sup>31</sup>

W 1749 roku król August III i w 1778 r. król Stanisław August Poniatowski zatwierdzili wszystkie wcześniejsze przywileje nadane miastu.<sup>32</sup> Pozwoliło to na powolną odbudowę miasta w XVIII wieku. Nigdy jednak nie odzyskało ono dawnej świetności. Nie wróciło do dawnego stanu rzemiosła ani handel. Szadek stał się sennym miasteczkiem, zamieszkanym przez ludność w większości trudniącą się rolnictwem. Tylko w czasie sejmików, zjeżdżająca się szlachta przynosiła dochody właścicielom oberży oraz handlującym piwem i winem. W 1791 roku było w mieście 39 rzemieślników: ośmiu piekarzy, siedmiu krawców, sześciu rzeźników, sześciu stolarzy, czterech szewców, dwóch kołodziejów, po jednym młynarzu, kuśnierzu, rymarzu, kowalu, aż siedmiu szynkarzy, a dwadzieścia osób trudniło się handlem.<sup>33</sup>

W Szadku odbywały się sejmiki poselskie dla całego województwa sieradzkiego;<sup>34</sup> w XVIII w. ich miejscem był kościół parafialny, skąd rozchodziły się lauda i instrukcje, konfederacje i uchwały odzwierciedlające poglądy szlachty, jej stosunek do ważkich wydarzeń politycznych: wolnych elekcji, wojen, konfederacji i Sejmu Wielkiego. O ile sympatie polityczne we wcześniejszym okresie układały się różnie, to od I rozbioru do obrad Sejmu Wielkiego narastały w Sieradzkim wpływy opozycji. Wiązało się to z objęciem urzędu przez nowego wojewodę związanego z hetmanem Branickim, Michała Walewskiego.

Opozycja zwyciężyła na sejmiku 18 sierpnia 1788 roku, podczas wyborów posłów na Sejm Czteroletni. Obrady w szadzkowskim kościele prowadził jako marszałek człowiek związany z opozycją – Stanisław Kajetan, sędzia ziemski sieradzki. Obrady były bardzo burzliwe, kilkakrotnie zanosilo się na rozlew krwi, gdyż żaden z ośmiu pretendentów nie chciał zrezygnować. Awanturze zapobiegło kreskowanie, wybrano trzech delegatów: Feliksa Łubieńskiego, Andrzeja Zarębę Cieleckiego i Stefana Juliusza Walewskiego. Instrukcja, jaką otrzymali posłowie, żądała: zniesienia Rady Nieustającej i Departamentu Wojskowego, zgodzono się na zwiększenie liczby wojska oraz zaproponowano dochody, które miały służyć temu celowi. Byłoby to obciąż-

zenie dóbr królewskich i duchownych nowymi podatkami, podwyższenie podatku kominowego od mieszczan i przekazanie dochodów z dóbr pojezuickich.<sup>35</sup> Zastrzeżono jednak, aby nowymi podatkami nie obciążać dóbr szlacheckich.

Ożywienie życia politycznego w okresie Sejmu Czteroletniego objęło również mieszkańców miast, którzy zaangażowali się w działania dla wywalczenia praw obywatelsko-politycznych dla stanu miejskiego.<sup>36</sup> W zwołanym do Warszawy na 24 października 1789 roku zjeździe przedstawiciele miast całej Rzeczypospolitej i tzw. Czarnej Procesji, obok przedstawicieli innych miast województwa sieradzkiego uczestniczył, reprezentując Wartę i Szadek – Tomasz Gustowski. Następną akcją ruchu mieszczańskiego, z inicjatywy Hugona Kołłątaja, było skierowanie przedstawicieli miast na listopadowe sejmiki poselskie 1790 roku. W sejmiku szadkowskim uczestniczyli przedstawiciele miast województwa sieradzkiego, w tym delegaci Szadku: prezydent miasta Kazimierz Woszczalski i gminy – Józef Kolumowicz.

Rok 1790 był początkiem upadku silnej opozycji w Sieradzkim. Mimo że szlachta była temu przeciwna, przedstawiciele miast (na mocy kwietniowej ustawy o miastach włączonej do Konstytucji 3 Maja) znaleźli się w sejmie. Wybory na sejm w poszczególnych województwach odbywały się 10 sierpnia 1791 r., a poprzedzały je wybory deputatów w miastach królewskich danego województwa, zwanych na mocy ustawy kwietniowej wolnymi. Na zebraniu wyborczym w Szadku wybrano deputantami prezydenta miasta Jana Gustowskiego oraz Mateusza Woźniackiego. Reprezentanci Szadku otrzymali instrukcję celem zaprezentowania zawartych w niej postulatów na zebraniu wyborczym; instrukcja zawierała przede wszystkim akcenty antystarościńskie. Mieszczanie domagali się likwidacji wszelkiej przemocy i nadużyć ze strony starosty, żądali przywrócenia miastu zagarniętych dochodów oraz przestrzegania dawnych przywilejów.

Wydarzenia ostatniego roku obrad Sejmu Czteroletniego to czas wielkiego entuzjazmu i nadziei na podniesienie upadającego kraju, ale i knoowań malkontentów dążących do obalenia reform zapoczątkowanych Majową Konstytucją. Dnia 1 sierpnia 1792 r. na sejmiku szlachta z powiatu sieradzkiego, szadkowskiego, piotrkowskiego i radomskiego przystąpiła do konfederacji targowickiej.<sup>37</sup>

Po 1793 roku Szadek znalazł się w zaborze pruskim, a powiat szadkowski stał się częścią departamentu kaliskiego. W mieście mieszkało 671 osób, w tym 38 Żydów. Spośród mieszczan 45 zajmowało się rzemiosłem, trzynastu handlem, siedmiu było szynkarzami, reszta trudniła się rolnictwem. W Szadku było 113 domów, z czego 90 krytych słomą, a tylko 23 gontami.

Jedyną wyróżniającą się budowlą był kościół. Było dużo ubogich w stosunku do liczby mieszkańców – 30 żebraków i 11 osób w przytułku. Służbę zdrowia reprezentowały dwie akuszerki.<sup>38</sup>

Z danych tych wynika, iż w końcu XVIII wieku Szadek stracił swoje znaczenie, podupadł i stał się bardziej osadą rolniczą niż miastem.

Zebrana 18 kwietnia 1793 roku z rozkazu władz pruskich szlachta zmuszona była uchwalić wystanie poselstwa do Poznania, które miało zaprzysiąc poddaństwo królowi Prus. Powstanie kościuszkowskie odwlokło złożenie tej przysięgi, ale na krótko.<sup>39</sup>

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Miasto to odwiedzili królowie: Kazimierz Wielki, Władysław Jagiełło, Kazimierz Jagiellończyk.

<sup>2</sup> *Codex diplomaticus Poloniae*, wyd. L. Rzyszewski, A. Muczowski, Warszawa 1848, s. 136-137, 157; S. Zajączkowski, *Materiały do słownika geograficzno-historycznego dawnych ziem łęczyckiej i sieradzkiej do 1400 roku*, t. 2, Łódź 1970, s. 131

<sup>3</sup> Zob. R. Rosin, *Miasta do 1572 r.*, w: *Szkice z dziejów Sieradzkiego*, red. J. Śmiałowski, Łódź 1977, s. 82.

<sup>4</sup> A. Kufel-Dzierzowska, *Pradzieje Sieradzkiego*, w: *Szkice z dziejów...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>5</sup> S.M. Zajączkowski, *Wieś sieradzka w XII–XVI wieku*, w: *Szkice z dziejów...*, dz. cyt., s. 61-67.

<sup>6</sup> Zob. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. B. Chlebowski, t. 11, Warszawa 1890, s. 759-763.

<sup>7</sup> A.J. Parczewski, *Monografia Szadku*, Warszawa 1870, s. 31.

<sup>8</sup> S. Zajączkowski, *Materiały do słownika...*, dz. cyt., s. 131; R. Rosin, *Miasta do 1572 r.*, art. cyt., s. 82.

<sup>9</sup> Zob. W. Kujawski, *Z historii kościoła i parafii w Szadku*, „Ład Boży” 1996, nr 8, s. 6.

<sup>10</sup> A.J. Parczewski, dz. cyt., s. 71.

<sup>11</sup> Tamże, s. 61.

<sup>12</sup> Tamże, s. 61-62.

<sup>13</sup> Tamże, s. 71-73.

<sup>14</sup> T. Ladenberger, *Zaludnienie Polski na początku panowania Kazimierza Wielkiego*, Lwów 1938, s. 94.

<sup>15</sup> Zob. J. Chrzanowski, *Dzieje Szadku do 1564 roku*, 1962, s. 32-34 (mssps w posiadaniu aut.).

<sup>16</sup> *Miasta polskie w tysiącleciu*, t. 2, Wrocław 1967, s. 81.

<sup>17</sup> J. Chrzanowski, *Dzieje Szadku do 1564 roku*, dz. cyt., s. 33

<sup>18</sup> Tamże, s. 32.

<sup>19</sup> B. Baranowski, *Stosunki gospodarcze i społeczne w XVII i XVIII wieku*, w: *Szkice z dziejów...*, dz. cyt., s. 104, 106.

<sup>20</sup> W źródłach wymieniani są m. in.: Jan z Szadka, Jakub z Szadka, Mikołaj Prokopowicz syn Prokopa, Gabriel syn Feliksa. – Zob. M. Wiśniewska, *Kultura i oświata do końca XVIII wieku*, w: *Szkice z dziejów...*, dz. cyt., s. 168-169, 183-184.

<sup>21</sup> Tamże, s. 168, 184.

- <sup>22</sup> A.J. Parczewski, dz. cyt., s. 73; M. Wisińska, *Kultura i oświata...*, art. cyt., s. 190.
- <sup>23</sup> R. Rosin, *Miasta do 1572 r.*, art. cyt., s. 86.
- <sup>24</sup> B. Baranowski, *Stosunki gospodarcze...*, art. cyt., s. 119.
- <sup>25</sup> J. Chrzanowski, *Dzieje Szadku do 1564 roku*, dz. cyt.
- <sup>26</sup> B. Baranowski, *Stosunki gospodarcze...*, art. cyt., s. 119.
- <sup>27</sup> A.J. Parczewski, dz. cyt., s. 55.
- <sup>28</sup> Tamże, s. 57.
- <sup>29</sup> B. Baranowski, *Stosunki gospodarcze...*, art. cyt., s. 119.
- <sup>30</sup> A.J. Parczewski, dz. cyt., s. 76.
- <sup>31</sup> Zob. tamże, s. 58-59.
- <sup>32</sup> Tamże, s. 39.
- <sup>33</sup> B. Baranowski, *Stosunki gospodarcze...*, art. cyt., s. 119.
- <sup>34</sup> J. Włodarczyk, *Dzieje polityczne od połowy XVI wieku do upadku Rzeczypospolitej*, w: *Szkice z dziejów...*, dz. cyt., s. 137.
- <sup>35</sup> Por. M. Wisińska, *Kultura i oświata...*, art. cyt., s. 193.
- <sup>36</sup> Por. J. Włodarczyk, *Dzieje polityczne...*, art. cyt., s. 160-161.
- <sup>37</sup> Zob. A.J. Parczewski, dz. cyt., s. 20-21; J. Włodarczyk, *Dzieje polityczne...*, art. cyt., s. 161.
- <sup>38</sup> B. Baranowski, *Stosunki gospodarcze...*, art. cyt., s. 119-120.
- <sup>39</sup> J. Włodarczyk, *Dzieje polityczne...*, art. cyt., s. 162.



KS. ANTONI PONIŃSKI

**REPRESJE WŁADZ KOMUNISTYCZNYCH  
WOBEC KAPŁANÓW DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ  
W LATACH 1945-1949**

Ulga po zakończonej wojnie 1939-1945 nie równoważyła chyba w społeczeństwie niepewności co do tego, jaką będzie odtwarzana w nowych warunkach geopolitycznych Polska. Przed Kościołem w Polsce stawał problem jego obecności w życiu społecznym Ojczyzny. Pierwsze miesiące powojenne, chociaż przynosiły ze sobą pozytywne gesty nowych władz wobec Kościoła, to jednocześnie nie dawały złudzeń, że nie będzie powrotu do modelu przedwojennych relacji kościelno-państwowych. I w społeczeństwie, i w Kościele zdawano sobie sprawę, że wraz z Armią Czerwoną przychodzi nie tylko nowy porządek polityczny, ale i reprezentatywny dla Rosji Sowieckiej światopogląd komunistyczny. Losom kapłanów diecezji wrocławskiej, którzy w wyniku pierwszych starć z nową władzą w latach 1945-1949 trafili do aresztów i więzień, poświęcone jest to opracowanie. Przed 1989 rokiem nie miałyby żadnych szans na publikację. Obecnie, chociaż jest to możliwe, pozostaje zaledwie szkicem, ze względu na jeszcze niepełny i niełatwy dostęp do dokumentacji ówczesnych organów bezpieczeństwa i wymiaru sprawiedliwości.

\* \* \*

Po wojnie powszechnie narastała też świadomość, że Kościół pozostaje główną zaporą przed wpływem ideologii komunistycznej na społeczeństwo. Świadomość tego mieli również i komuniści, niemal od początku zaprzęgając swoje służby tajne w śledzenie księży i zbieranie o nich informacji. Nic więc dziwnego, że tylko kwestią czasu była jawna konfrontacja na różnych polach, na których spotykały się kompetencje i działalność Kościoła i władz państwowych. Nie ominęło to także diecezji wrocławskiej, która wychodziła z okresu wojny wyniszczona przede wszystkim zagładą niemal połowy stanu duchowieństwa, z biskupem pozostającym na emigracji aż do grudnia 1945 roku. Symbolicznym obrazem zarówno pierwotnej sielanki, jak i pryskania złudzeń co do dalszej możliwości koegzystencji Kościoła i nowej władzy był

przypadek pierwszego powojennego kanclerza Kurii Diecezjalnej, ks. Władysława Szafrąńskiego. Jak zanotowano w opracowanym przez MSW w 1963 r. tajnym dokumencie, ksiądz ten w 1945 r. „będąc radnym Miejskiej Rady Narodowej zrzekł się mandatu, uzasadniając tym, iż nie potrafi współpracować z ludźmi, którzy walczą z kościołem”.<sup>1</sup>

Prawdopodobnie pierwszym aresztowanym kapłanem pracujących w diecezji włocławskiej był administrator parafii Aleksandrów Kujawski, **ks. Jan Węckiewicz (Więckiewicz)**. Losy wojenne zagnały go z diecezji pińskiej na Kujawy. W uroczystość Wniebowstąpienia, która przypadła następnego dnia po zakończeniu wojny, czyli 10 maja 1945 r., ks. Węckiewicz odprawił nabożeństwo dziękczynne. W kazaniu przestrzegwał m.in. przed agitacją antyreligijną w powstających organizacjach. Jeszcze tego samego dnia został zabrany do miejscowego Urzędu Bezpieczeństwa i bez podania powodów osadzony w areszcie. Następnego dnia poinformowano go, iż otrzymano doniesienie dziesięciu osób z PPR, które zarzucały między innymi, że kazanie było antydemokratyczne. Wieczorem ksiądz został jednak zwolniony.<sup>2</sup>

Jednymi z pierwszych zatrzymanych byli kamilianie: o. Antoni Sołtysiak i ks. Józef Burzyński.

O okolicznościach i przyczynach zatrzymania **o. Antoniego Sołtysiaka** niewiele wiadomo. Przez okres wojny pełnił posługę duszpasterską w Lipnie i jego okolicach. W kościelnej dokumentacji o. Sołtysiaka nie ma wzmianki o fakcie aresztowania. Również kuria prowincjalna kamilianów nie wie o takim incydencie. Jedyna, w tej chwili znana, informacja pochodzi z raportów Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Bydgoszczy. Do niej odwołuje się badacz dziejów organów bezpieczeństwa, Henryk Dominić. W oparciu o dane raportu szefa WUBP z marca 1945 r. napisał, iż obydwu duchownych uwięziono w 1945 roku na fali aresztowań tych księży, którzy w czasie okupacji związani byli z państwem podziemnym, pełniąc funkcje kapelanów oddziałów zbrojnych. A zatrzymywano tych księży głównie pod zarzutem działalności antypaństwowej, mimo iż – jak pisze Dominić – jej nie uprawiali.<sup>3</sup>

Nieco więcej wiadomo o **ks. Józefie Burzyńskim**. Ten wywodzący się z Radziejowa kapłan zgromadzenia orionistów po wojnie, prawdopodobnie w początkach marca 1945 r., objął probostwo w parafii Witowo. We wrześniu skierował pismo z prośbą o przyjęcie go do duchowieństwa diecezji włocławskiej. Informacje na temat jego działalności i przyczyn zainteresowania nim ze strony organów bezpieczeństwa są, jak dotąd, niepełne i jednostronne. Jak wynika z materiałów gromadzonych przez Komendę Wojewódzką MO w Bydgoszczy, ks. Burzyński „w m-cu wrześniu 1945 r.

w Witowie pow. Nieszawa mając wiarygodną wiadomość o nielegalnej bandzie »AK« nie doniósł w porę władzy. We wrześniu 1945 r. w Witowie nabył za 34 tys. zł od członka tejże bandy »AK« konia uprowadzonego z przestępstwa. Nakłaniał członków bandy »AK« Gadzinowskiego Jerzego i Michalskiego Norberta do zabijania Żydów, Rosjan, i członków PPR-u tłumacząc, że za zabicie Żyda, Rosjanina, PPR-owca nie ma grzechu. Sprawę prowadziła Wojskowa Prokuratura w Bydgoszczy. Danych dot. przebiegu rozprawy jak i wyroku w powyższej sprawie brak”.<sup>4</sup> Inna notatka milicyjna wręcz przypisywała mu inicjatywę napadu na żołnierzy i oficerów Armii Czerwonej stacjonujących w Radziejowie.<sup>5</sup> Być może wspomniany wyrok był tym samym, o którym wspominał Dominiczak.

Jakkolwiek było, sytuacja ks. Burzyńskiego nie musiała być łatwa, skoro pod koniec 1945 roku trzykrotnie, w odstępach tygodniowych, zmieniał kolejne parafie. Ostatecznie, od 27 grudnia 1945 roku był administratorem parafii Kłotno. W sobotę, 23 lutego, został aresztowany. Funkcjonariusze dokonujący zatrzymania mieli oświadczyć, że zabierają go na dwie godziny do Włocławka. Nie wrócił. W dwa dni później włocławski PUBP powiadomił Kurie Diecezjalną, że ks. Burzyński został aresztowany z nakazu Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Bydgoszczy i przekazany do dyspozycji Prokuratora Sądu Wojskowego Okręgu Poznańskiego. Z „Repertorium Wojskowego Sądu Rejonowego” można jedynie wyczytać, że został mu postawiony zarzut w oparciu o art. 1 Dekretu o ochronie Państwa, art. 160 KK i art. 27 KKWP w związku z art. 102 § 1,2 i 4 KKWP i 225 § 1 KK. Oznaczało to, że oskarżony jest m.in. o przynajmniej pomoc związkowi mającemu na celu obalenie ustroju Polski, podżeganie lub nakłanianie do przestępstwa, a – co było okolicznością powiększającą winę – obejmowało to okres wojny. Zagrożone to było karą więzienia, a nie wykluczało nawet kary śmierci.

Śledztwo trwało od chwili zatrzymania do 30 kwietnia, czyli ponad dwa miesiące. Rozprawa główna odbyła się w pierwszej połowie lutego 1947 r. Czy przez cały ten czas przebywał za kratami, na razie nie udało się ustalić. Wiadomo natomiast, także z tego samego repertorium, że został uniewinniony. Jedynym obecnie dostępnym wyjaśnieniem jest notatka prasowa z „Ziem Pomorskiej” z 22 lutego 1947 r. zatytułowana *Ciężkie zarzuty przeciw księdzu okazały się bezpodstawne*. Z jej treści zdaje się wynikać, iż aresztowanie ks. Burzyńskiego miało związek z rozprawą przeciwko tzw. bandzie „Szarego”. W przeddzień jego aresztowania dwaj główni oskarżeni mieli zeznać przed sądem, że to ks. Burzyński nakłaniał ich do wystąpienia przeciwko obecnemu ustrojowi, nabył od nich zrabowanego Rosjanom konia

i tłumaczył im, że nie grzeszy ten, kto zabija Żyda, Rosjanina czy PPR-owca. Przewód procesowy wykazał bezpodstawność zarzutów kwalifikowanych jako podżeganie do zbrodni i zakończył się uwolnieniem ks. Burzyńskiego od winy i kary.

Najprawdopodobniej ks. Burzyński spędził w więzieniu bydgoskim ponad rok, gdyż dopiero w kwietniu 1947 r. pojawia się korespondencja kościelna dotycząca zobowiązania go do rozliczeń z następcą w parafii Witowo. Jakiś czas przebywał w rodzinnej miejscowości. Nie podjął pracy duszpasterskiej w diecezji włocławskiej ani nie wrócił do macierzystego zgromadzenia. W sierpniu 1947 r. postanowił przenieść się na teren administracji apostołskiej Dolnego Śląska. W swoim *curriculum vitae* nie wspomniał ani słowem o więziennych przeżyciach w diecezji włocławskiej.

Niemal równoległe z wyżej wymienionymi księżmi rozpoczęły się, choć z innych powodów, kłopoty ks. **Antoniego Kiszkurno**, proboszcza parafii Nieszawa. Barwny i zaprawiony emocjami opis okoliczności swojego aresztowania, procesu i pobytu w więzieniu wroneckim ks. Kiszkurno zawarł w „Przyczynku do Kroniki parafii Nieszawa od 25 III 1945 r.”<sup>6</sup>

Pląszczyzną konfliktu stały się rządowe projekty zmian w dotychczasowym prawie małżeńskim zmierzające do wprowadzenia obowiązkowych związków cywilnych (według relacji ks. Kiszkurno władze powiatu aleksandrowskiego zaczęły wprowadzać to już w maju 1945 r.) oraz decyzje nakazujące przekazanie władzom cywilnym parafialnych ksiąg metrykalnych.<sup>7</sup> Proboszcz nieszawski, pełniąc jednocześnie funkcje dziekana, zdecydowanie przeciwstawiał się nowym zarządzeniom. Dwukrotnie próby zaarrestowania księdza w sierpniu 1945 roku zostały udaremniona przez nieszawian. Dopiero po pół roku, 11 lutego 1946 r., pod pretekstem wezwania do chorego, funkcjonariusze UB wdarli się na plebanię i zaarrestowali księdza. Krótko przebywał w areszcie Urzędu w Aleksandrowie Kujawskim, a następnie przewieziony został do aresztu Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa w Bydgoszczy. Tam przebywał przez miesiąc śledztwa.

Rozprawa odbyła się 3 czerwca 1946 r. Uznano go winnym przestępstwa z art. 95 KKWP i 251 KK, czyli przypisano mu publiczne nawoływanie do obalenia, poderwania lub osłabienia polskiej władzy państwowej lub takowe nawoływanie do popełnienia przestępstw mających na celu pozbawienie Państwa Polskiego niepodległego bytu, usunięcia przemocą organów zwierzchnich Narodu, zmianę przemocą ustroju, działanie na szkodę Państwa, targanie się na zdrowie i życie osób będących przedstawicielami Państwa. Jak wspomina ks. Kiszkurno – w obecności prokuratora radzieckiego – skazano go łącznie na 3 lata więzienia i 2 lata pozbawienia praw obywatelskich. Karę

odbywał we Wronkach. Zwolniony został z więzienia już 6 sierpnia, a na mocy amnestii z 22 II 1947 r. darowano mu karę w całości.<sup>8</sup>

Na drugim krańcu diecezji, w Sieradzu, ofiarą nowych porządków stał się miejscowy wikariusz i prefekt, **ks. Jan Szczesiak**. W dniu 5 stycznia 1948 roku został on zatrzymany przez Wydział III WUBP w Łodzi jako podejrzany o wystąpienia antypaństwowe. W szczegółowym kwestionariuszu zawierającym także pytania o nałogi, przyzwyczajenia i sferę intymną, a wypełnianym przez funkcjonariuszy UB, powody aresztowania poszerzono o zarzut utrzymywania kontaktów z nielegalną organizacją i propagandę antyrządową.<sup>9</sup> Szybko jednak, podejrzewany o przestępstwo z art. 86 § 2 KKWP, czyli usiłowanie dokonania przemocą zmiany ustroju Państwa Polskiego, został przekazany Prokuraturze Wojskowej Rejonu Łódzkiego. Jego proboszczowi, ks. Apolinaremu Leśniewskiemu, który interweniował w Prokuraturze Wojskowej, powiedziano, że podstawą aresztowania jest „przynależenie do band i pomoc niesiona takowym”.<sup>10</sup> W sprawie jego uwolnienia, wraz z deklaracją, że ks. Szczesiak znany jest z całkowitego oddania pracy duszpasterskiej i z całą pewnością nie był związany z żadną organizacją, pisał do Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego bp Franciszek Korszyński, sufragan włocławski i wikariusz generalny.<sup>11</sup>

Po blisko miesięcznym śledztwie,<sup>12</sup> w dniu 26 stycznia, postanowiono zwolnić ks. Szczesiaka z aresztu za kaucją 100 000 złotych i nakazać w ramach dozoru cotygodniowe meldowanie się na Komendzie MO.<sup>13</sup> Jednak już następnego dnia Wojskowy Prokurator Rejonowy w Łodzi zatwierdził postanowienie oficera śledczego WUBP w Łodzi o umorzeniu śledztwa, a kaucję nakazał zwrócić ks. Leśniewskiemu. Podejmujący to postanowienie przyznał, iż w toku śledztwa „nie zdołano zebrać dostatecznych materiałów oraz że nie ma widoków, aby śledztwo mogło dostarczyć podstaw do wniesienia aktu oskarżenia”.<sup>14</sup> Widocznie nie dało się zbudować oskarżenia na stwierdzeniu jednego z przesłuchiwanym sieradzan, który zeznał, że „z zachowania się jego każdej wypowiedzi (!), wynikało iż jest wrogo nastawiony do obecnej rzeczywistości w Polsce”.<sup>15</sup>

Ksiądz wrócił do parafii, ale mimo umorzenia śledztwa nie skończyło się nękanie go. Jak pisał w kilka miesięcy później jego proboszcz, ks. Szczesiak „przez dłuższy czas musiał zgłaszać się każdego tygodnia na milicję i myśl miał stale zajętą procesem, który przed trzema tygodniami został przez Prokuraturę Wojskową odsunięty”.<sup>16</sup>

Rok następny – 1949 – stał się początkiem więziennej gehenny dwóch kapłanów włocławskich. Zwłaszcza na jednym więzieniu wycisnęło swe śmiertelne piętno – **ks. Antonim Samulskim**. Wojna zastała go w Charłupi

Wielkiej koło Sieradza. Jako urodzony w Niemczech, został automatycznie wciągnięty na listę tzw. reichsdeutsche, chociaż, jak wynika z jego własnego oświadczenia, nie ominęło go uwięzienie przez gestapo. Rezydując przy kościele pokolegiackim w Sieradzu, pełnił posługę duszpasterską na terenie powiatu sieradzkiego. We wspomnieniach z okresu okupacji jawi się jako kapłan niestrudzenie posługujący w szpitalu sieradzkim, ofiarnie pomagający chorym i biednym Polakom.

Po wojnie zrezygnował z pracy w diecezji wrocławskiej i przeniósł się do archidiecezji wrocławskiej.<sup>17</sup> Na początku listopada 1945 r. został duszpasterzem w podwrocławskiej parafii Brochów, a od połowy stycznia 1946 roku objął funkcję dyrektora diecezjalnej „Caritas”. Po roku został z tej funkcji zwolniony i mianowany delegatem biskupim ds. „Caritas” i pełnił ją prawie do końca maja roku następnego. Równolegle, we wrześniu 1947 r. objął funkcję administratora parafii św. Barbary w Wałbrzychu – Starym Zdroju. Tam, 14 marca 1949 r., po kilkugodzinnej rewizji, został aresztowany. Pismo administratora apostolskiego archidiecezji do WUBP we Wrocławiu o podanie powodów aresztowania pozostało bez odpowiedzi. Zdaje się, że długo nawet nie wiadomo, gdzie przebywa. Dopiero w lipcu dotarła od niego informacja, że przebywa w więzieniu wrocławskim, i prośba o adwokata.

Jego proces został bardzo nagłośniony. Pisała o nim prasa ogólnopolska, został utrwalony przez Polską Kronikę Filmową. Oskarżono go o rzekome nadużycia finansowe w okresie pracy w „Caritas” i za przyjęcie w czasie wojny statusu reichsdeutsche.<sup>18</sup> Z dużym prawdopodobieństwem można dzisiaj oceniać, iż jego uwięzienie było jednym z etapów rozpoczętej już w 1948 roku akcji zmierzającej do likwidacji kościelnej „Caritas”. Zanim władze dokonały tego w styczniu 1950 roku, zgodnie z nakreślonym planem organa bezpieczeństwa „wykryły znaczne nadużycia” w tej instytucji<sup>19</sup>, a ks. Samulski, jako pracownik „Caritas”, był wręcz wytypowany przez UB do aresztowania.<sup>20</sup> (W tej chwili nie wiadomo, jaki dostał wyrok, ale w trzecim roku pobytu w więzieniu podjęto wykonanie wyroku Sądu Apelacyjnego we Wrocławiu, który postanowił o przepadku całego mienia ks. Samulskiego).<sup>21</sup>

Wyszedł na wolność 15 marca 1952 r. i zamieszkał u sióstr zakonnych w parafii, z której został wzięty do więzienia. Był, jak sam napisał do kurii wrocławskiej, „wycieńczony, chory, do pracy na razie niezdolny”.<sup>22</sup> Prosił o pomoc materialną na życie i leczenie. Zaświadczenie lekarskie ukazywało człowieka 55-letniego, zniszczonego całym zestawem chorób: zwyrodnienie mięśnia sercowego, niewydolność krążenia, rozedma płuc znacznego stopnia i gruźlica. Trzeba przyznać, że skądinąd uległy wobec władz państwowych wikariusz kapitulny, ks. Lagosz, okazał mu dużo życzliwości. Nie tylko były-

skawicznie przekazał tysiączłotową kwotę na najpilniejsze potrzeby (to była średnia miesięczna pensja), ale dla ułatwienia spraw meldunkowych zatrudnił go formalnie i udzielił urlopu zdrowotnego. Jeszcze na początku kwietnia pisał ks. Samulski do rządcy wrocławskiego z wdzięcznością za okazaną pomoc i zapewniał o postępującej poprawie zdrowia, a już 5 maja zmarł w Poznaniu, gdzie przebywał u swojej rodziny. Pochowany został w Poznaniu. Na pogrzebie byli przedstawiciele kurii wrocławskiej, wrocławskiej, delegacje z Charłupi i z Wałbrzycha. Ale i po śmierci doświadczył represji władz komunistycznych: nie można było wydrukować klepsydr.<sup>23</sup>

Drugim kapłanem, który w tym samym roku trafił w ręce Urzędu Bezpieczeństwa, był **ks. Wacław Oponowicz**, z niedaleko od Sieradza położonej parafii Wąglczew. Organa ścigania, na podstawie zeznań ujętych członków działającego w latach 1946-1947 na terenie pow. sieradzkiego tzw. Konspiracyjnego Wojska Polskiego, zatrzymały ks. Oponowicza 2 sierpnia 1949 r. Osadzony został w areszcie WUBP w Łodzi.

Po trzymiesięcznym śledztwie, przed Wojskowym Sądem Rejonowym w Łodzi odbyła się czterodniowa (28-31 XII 1949 r.) rozprawa. Uznano go winnym tego, że od 1947 r. pomagał członkom grupy, która „stanowiła związek mający na celu przez rabunki i zbrodnie usunąć przemocą demokratyczny ustrój Państwa Polskiego”.<sup>24</sup> Jego pomoc wyraziła się w udzielaniu schronienia członkom grupy (w rzeczywistości były to dwa – jedno i dwudobowe – pobyty), dostarczenia żywności oraz niewypełnionych podstemplowanych metryk urodzenia, na podstawie których zostały wyrobione fałszywe dokumenty. Zarzucano mu również, że kiedy na terenie jego parafii prowadzona była akcja sił bezpieczeństwa przeciwko tej grupie, nie ujawnił władzom tego, co wiedział na ich temat. Według oskarżenia czyny te stanowiły przestępstwo przewidziane w art. 14 § 1 Dekretu z 13 VI 1946 r., czyli – w tym wypadku – pomoc związkowi mającemu na celu zbrodnię. Zagrożone to było karą od 5 lat do dożywotniego więzienia. Nie pomogło mu powoływanie się w śledztwie na lojalność wobec władzy ludowej i przypomnienie, że „idąc w parze z postępem ducha ludowego [? – tekst nieczytelny], ogłaszałem wiele rzeczy z ambony, jak np. z polecenia Komendanta Powiatowego celem zdawania broni”,<sup>25</sup> czy też powoływanie się na komendanta powiatowego, na którego zlecenie jakoby miał dotrzeć do dowództwa grupy, nakłonić do złożenia broni i wyjazdu na Ziemię Zachodnie.<sup>26</sup> Nie pomogło zeznanie świadka, że w czasie okupacji ks. Oponowicz udzielał pomocy partyzantom radzieckim<sup>27</sup> i osobom wyznania mojżeszowego.<sup>28</sup>

W dniu 3 stycznia 1950 r. otrzymał jeden z najwyższych wyroków zasądzonych w tym procesie – 15 lat więzienia. Był to także najwyższy z wyro-

ków, jakie otrzymali księża pracujący po wojnie w diecezji włocławskiej. Kto wie, czy na wysokość kary nie wpłynęło i to, że podczas rozprawy ks. Oponowicz nie tylko nie przyznał się do winy, ale ponadto oświadczył, że jego zeznania zostały wymuszone, a podczas śledztwa zmuszano go do robienia przysiadów<sup>29</sup> i był przez oficerów tak bity i torturowany, iż nabawił się przepukliny. Oświadczenie księdza, jak zapisał w swej relacji aplikant śledczy WUBP, wywołało pewien ferment i oburzenie na twarzach publiczności; ustąpiło jednak z chwilą odczytania zaświadczenia lekarskiego, iż na przepuklinę ks. Oponowicz chorował od kilku lat, a może nawet od urodzenia.<sup>30</sup>

Przez rok, jak pisał pod koniec odbywania kary w liście do bpa Antoniego Pawłowskiego, siedział w więzieniu łódzkim, a resztę we Wronkach. W dniu 21 I 1955 r. bp Pawłowski pisał do min. Jana Izydorczyka, dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań, o spowodowanie zwolnienia ks. Oponowicza z więzienia. Tymczasem dziesięć dni wcześniej, na podstawie amnestii, zmniejszono mu wyrok o 5 lat, a następnie, jak sam określał, na podstawie starań rodziny w Warszawie, uzyskał warunkowe zwolnienie na zasadzie art. 1 ustawy z dnia 31.10.1951 r. Z więzienia wroneckiego wyszedł w maju 1955 roku, po odsiedzeniu za kratami 5 lat i 9 miesięcy.<sup>31</sup>

Trudno określić, kiedy dokładnie zgodził się na wstąpienie do porządowego stowarzyszenia „Caritas”, ale pozostaje bolesnym paradoksem, że ten tak surowo ukarany przez reżim komunistyczny kapłan już na wolności doszedł do rangi przewodniczącego zarządu wojewódzkiego w Poznaniu.

Przypadkiem, który przybrał mało spotykane w tamtych czasach rozwiązanie, była sprawa **ks. Bolesława Perzyny**. Od 1 sierpnia 1948 r. objął on funkcję prefekta w Liceum Papierniczym we Włocławku. Pod koniec roku przyszła decyzja władz oświatowych, iż od 1 stycznia 1949 r. już nie będzie uczył w tej szkole. Na interwencję Kurii Diecezjalnej odpowiedział Centralny Zarząd Przemysłu Papierniczego, któremu ta szkoła podlegała. Centrala wyjaśniała, że równoległym, obok zawodowego, celem kształcenia w podległych szkołach jest wychowanie młodzieży zgodnie z ogólnymi założeniami i wytycznymi rządu. Skoro jednak księża uczący tam religii oddziałują na młodzież w kierunku wręcz przeciwnym, to centrala postanowiła powierzyć nauczanie religii katechetom świeckim. Tej zmiany nie należy jednak uważać za rugowanie nauki religii. Jej celem jest stworzenie takiej atmosfery, która pozwoliłaby na realizację programu wychowawczego w „ogólnym marszu do socjalizmu”. Ks. Perzyna nie tylko tłumaczył młodzieży, że usunięcie księdza ze szkoły jest równoznaczne z rugowaniem samej religii, ale również zorganizował, jak zarzucano, akcję zbierania przez młodzież podpisów protestujących przeciw decyzji władz.<sup>32</sup>



Z zeznań aresztowanego w 1953 r. notariusza wrocławskiej Kurii Diecezjalnej, ks. Mariana Chwilczyńskiego, wynika, że równolegle, na początku 1949 r. ukazał się w „Gazecie Kujawskiej” list, w którym obwiniano ks. Perzynę o niewłaściwe odnoszenie się do uczniów podczas lekcji religii. W kwietniu na łamach tej samej gazety ukazał się drugi list, w którym zarzucano księdzu, iż usunął z bursy ucznia, który odmówił podpisania wspomnianego pisma w obronie księdza.<sup>33</sup> Za zgodą bpa Radońskiego ks. Perzyna wytoczył w Sądzie Powiatowym sprawę uczniowi za oszustwo.

Ks. Perzyna dowiedział się, że sprawą interesuje się Bezpieczeństwo Publiczne i zbiera materiały na niego. Na rozprawę nie stawiał się. Był na niej ks. Chwilczyński, delegowany przez biskupa. W kwietniu 1949 r. ks. Perzyna otrzymał od biskupa zgodę na opuszczenie diecezji w obawie przed aresztowaniem. Rzeczywiście, w maju tego roku doszło do Kurii Wrocławskiej pismo wzywające ks. Perzynę do Wojskowej Prokuratury Rejonowej w Bydgoszczy na przesłuchanie. Przez jakiś czas przebywał w diecezji sandomierskiej, a później, aż do 2 maja 1956 roku, ukrywał się w diecezji olsztyńskiej.<sup>34</sup>

\* \* \*

To byli pierwsi kapłani wrocławscy, którzy doświadczyli na sobie surowej ręki „sprawiedliwości ludowej”. Ta próba odkrycia i ukazania poprzez ich osobiste losy realiów, w jakich w tamtych latach przyszło pracować kapłanom naszej diecezji, wymaga dalszego ciągu. Każdy z nich zasługuje na pełniejsze naświetlenie jego doświadczeń i utrwalenie ich na piśmie. Właściwie żaden z nich nie spisał własnej relacji o tym, co go spotkało. Zdaje się, że niewiele nawet o tym opowiadali. Pamięć o ich represjach, jakich tamto pokolenie kapłanów doświadczyło, przekazywana była dotąd jedynie w ustnej tradycji. Dlatego, mimo dostępu do dokumentacji organów bezpieczeństwa i sądowniczych, wiedza o tym wszystkim jest niepełna. Najmniej wiadomo, czego doświadczyli podczas śledztw, jak przeżywali czas izolacji, jakim udrękom duchowym i fizycznym byli poddawani. A już to, co wiadomo, każe z dużą ostrożnością formułować oceny, zwłaszcza co do późniejszych zachowań niektórych z nich.

\* \* \*

Warto wrócić jeszcze do materiału, tylko wycinkowo ilustrującego totalną inwigilację, jakiej w systemie komunistycznym byli poddawani duchowni. Wspomniany na początku dokument MSW wylicza cały szereg księży i zakonników z terenu diecezji wrocławskiej, którzy – zdaniem służb tajnych i jawnych – popełnili przestępstwa i wykroczenia przeciwko państwu i prawu w latach 1945-1949. Na tej liście znaleźli się niektórzy ze skazanych, ale również tacy, przeciwko którym nigdy nie wysunięto oficjalnie oskarżenia. Wspomniany już ks. Szafrąński prawie corocznie był odnotowywany jako ten, który wrogo wypowiada się z amfony, wykorzystuje ją dla celów politycznych, potępia istniejące partie

polityczne, atakuje celowość istnienia i działalności rad zakładowych i rozpowszechnia na terenie szkoły nieocenzurowaną broszurę zatytułowaną *Biblijka oraz ważniejsze wiadomości liturgiczne i katechizmowe*.

W 1945 roku organa bezpieczeństwa uważały, iż ks. Marian Bruzda<sup>35</sup> nocuje i żywi członków band, a ks. Serafin Opałko należy do nielegalnej organizacji.

W roku następnym wrogą działalność przypisywano następującym księżom: Stanisławowi Boguckiemu, proboszczowi parafii Mąkoszyn (udzielenie, za zgodą Kurii, ślubu niewymienionemu z nazwiska członkowi bandy); wspomnianemu już Antoniemu Kiszurno, skazanemu za nawoływanie ludności do wystąpień przeciwko władzy państwowej; Sylwestrowi Pawłowskiemu, zakonnikowi ze Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny z podkonińskiego Kazimierza Biskupiego (przechowywanie w tamtejszym klasztorze uciekiniera z więzienia i niezameldowanie o tym władzom); Czesławowi Żurmanowiczowi, proboszczowi parafii Mazowsze (atakowanie w kazaniach partii bloku demokratycznego i Rządu Jedności Narodowej).

W roku 1947 wrogą działalność przypisywano ks. Lambertowi Ślisińskiemu z Zagórowa, którego rzekoma współpraca z bandami o zabarwieniu akowskim polegała na inspirowaniu ich działalności, udzielaniu im moralnego poparcia i nakłanianiu do nieujawniania się.

Rok 1948 miał być czasem przestępczej działalności ks. Stanisława Librowskiego. Późniejszy znamienity historyk i archiwista był wtedy proboszczem w podwrocławskim Michelinie i sprawował również posługę duszpasterską w tzw. obozie pracy w Mielęcynie. Przypisywano mu informowanie ówczesnego biskupa wrocławskiego Karola Radońskiego o liczbie więźniów tam przebywających i rodzajach przestępstw przez nich popełnionych. Informacje te biskup miał następnie przesyłać do Watykanu. Zarzut ten powtarza się także w późniejszych materiałach, na przykład w dokumentacji śledczej dotyczącej ks. Jana Pawła Grajnera. Wynika z nich, że rozważano nawet możliwość aresztowania ks. Librowskiego.

W roku 1949, końcowym dla omawianego okresu, na liście wrogich ustrojowi, państwu i ich porządkowi prawnemu kapłanów było siedem nazwisk. Obok regularnie wymienianego od początku ks. Szafrąńskiego i wspomnianego już ks. Perzyny, któremu przypisywano wpajanie na lekcjach religii nienawiści do PRL, dzielenie społeczeństwa na wierzących i niewierzących i podburzanie młodzieży do napisania rezolucji domagającej się pozostawienia nauki religii, pojawiły się nazwiska nowe, a nawet... nieznane. Takim nieznanym, przynajmniej autorowi tego tekstu, był rzekomy proboszcz parafii Boniewo, Tadeusz Janczak. W spisach duchowieństwa wrocławskiego nie figuruje kapłan o takim nazwisku. Niemniej przypisano mu negatywne wypowiedzi o ustroju podczas kazań oraz inspirowanie ludności do przeciwstawiania się zarządzeniom władz państwowych w sprawach kościoła. Nowe nazwiska to: ks. Witold Baranowski, proboszcz parafii Sadlno, wobec którego sformułowano zarzut, że nie tylko udzielał pomocy akowskiej bandzie „Szarego”, ale dostarczał jej dowódcy listy osób znanych ze swego pozytywnego stosunku do PRL, domagając się dla nich wyroku śmierci. Na pozostałych kapłanach ciążyły lżejsze gatunkowo zarzuty. Ks. Kazimierz Jaworski z parafii Grodziec urządził nielegalną zbiórkę na „Caritas”, za co zresztą został ukarany dziesięcioletnią grzywną. Ks. Stanisław Rembowski z Cieclocina zapowiadał w kazaniach nieuchronny upadek komunizmu i możliwość wojny oraz starał się odciągnąć ludzi od udziału w zebraniach partyjnych i społecznych. Ks. Tadeusz Rutkowski, ówczesny proboszcz parafii Russocice,<sup>36</sup> miał udzielać członkom band rabunkowych posług duszpasterskich oraz pomocy w postaci leków. Trudno powiedzieć, czy akurat ci kapłani byli w ogóle świadomi opinii, jaką o nich wytworzyły sobie organa bezpieczeństwa, chociaż pewnie wszystkim wiadome było,

że skoro nowy system zbiera wszelkie informacje o nieprawomyślności każdego obywatela i za wieloma już zatrzasknęła się brama więzienia, to wobec duchownych też nie będzie innej miary.

\* \* \*

Warto sobie uświadomić, że system komunistyczny nigdy nie zapominał i nie wybaczał wystąpień przeciwko sobie. Klasycznym przykładem tego jest wspomniane opracowanie MSW dokumentujące wrogą działalność księży wrocławskich. Przecież w opracowaniu z 1963 roku zostały zarejestrowane jako nadal wrogie wystąpienia, wypowiedzi i czyny z lat czterdziestych, pięćdziesiątych... Prawdziwe i nieprawdziwe. Już raz osądzone i ukarane więzieniem czy grzywną. A nawet takie, jak widać to na przykładzie ks. Burzyńskiego, których bezpodstawność została stwierdzona przez sąd. Prócz tego były amnestie, przedawnienia, zmiany rządów, naprawianie ideologii, potępienie wypaczeń okresu stalinowskiego, rehabilitacje... Ale dla służb tajnych, a właściwie organów represji, pojęcie przedawnienia wobec wrogów komunizmu nie istniało. I z całą pewnością nie istniałoby nadal, gdyby system utrzymał się przy życiu.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, Biuro „C”, Zestawienie faktów i przejawów wrogiej działalności dokonanych przez osoby duchowne Kościoła rzymsko-katolickiego na terenie diecezji wrocławskiej w okresie 1945-1963, sygn. 226, k. 1.

<sup>2</sup> Archiwum Kurii Diecezjalnej we Wrocławku, Akta par. Wspomożenia Wiernych w Aleksandrowie Kuj. 1945-1970, nlb.

<sup>3</sup> Por. H. D o m i n i c z a k, *Organy bezpieczeństwa w walce z Kościołem Katolickim*, Warszawa 2000, s. 83. Informacje Dominiczaka wymagają pewnych sprostowań: ks. Burzyński, a nie Bużyński, był wtedy administratorem par. Witowo, a nie Wołowo.

<sup>4</sup> Biuro Ewidencji i Analiz UOP, sygn. MF-V-14-17B-1, k. 19.

<sup>5</sup> Por. tamże, k. 20.

<sup>6</sup> Tekst ten opublikował W. Rozykowski w „Zapiskach Kujawsko-Dobrzyńskich” 14(2000), s. 269-276.

<sup>7</sup> Według dekretu z 25 IX 1945 r., obowiązującego od 1 I 1946 r., powołano Urzędy Stanu Cywilnego dla prowadzenia akt stanu cywilnego. Do nowych urzędów przymusowo zabierano księgi parafialne. W odniesieniu do prawa małżeńskiego wprowadzono dopuszczalność rozwodów, konieczność zawierania małżeństwa cywilnego, zniesiono instytucję separacji. – Por. H. M i s z t a l, *Polskie prawo wyznaniowe*, Lublin 1996, s. 294.

<sup>8</sup> Repertorium Wojskowego Sądu Rejonowego w Bydgoszczy, 144/46.

<sup>9</sup> Archiwum UOP Łódź, sygn. 11104/III, k. 4-5.

<sup>10</sup> Archiwum Diecezjalne we Wrocławku (ADWł),teczka personalna ks. J Szczesiaka, pismo z 12 I 1948 r. ks. A. Leśniewskiego do Kurii Biskupiej we Wrocławku.

<sup>11</sup> Tamże, pismo z 17 I 1948 r.

<sup>12</sup> Jak przekazują pamiętający tę sprawę, ks. Szczesiak wspominał, że jednym z przesłuchujących go był ówczesny oficer łódzkiego UB, osławiony Mieczysław Moczar.

<sup>13</sup> Archiwum UOP Łódź, sygn. 11104/III, k. 23.

<sup>14</sup> Tamże, k. 28.

<sup>15</sup> Tamże, k. 5.

<sup>16</sup> ADWŁ,teczka personalna ks. J. Szczesiaka, list z 26 X 1948 r. ks. A. Leśniewskiego do Komisji Egzaminacyjnej przy Kurii Diecezjalnej we Włocławku.

<sup>17</sup> K. R u l k a, *Ks. Andrzej Antoni Samulski*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 79(1996), s. 418.

<sup>18</sup> Tamże, s. 419. Dominiczak pisze (*Organy bezpieczeństwa...*, dz. cyt., s. 119), prawdopodobnie w oparciu o raporty wrocławskiego WUBP, że ks. Samulskiemu zarzucano współpracę z gestapo.

<sup>19</sup> Jak pisze znawca problemu: „W żadnym z raportów WUBP we Wrocławiu nie znalazłem wszak informacji (pogłoski, donosu itp.) świadczącej o tym, by istniały tam rzeczywiście jakieś nadużycia, czy niedociągnięcia.” – J. Ż a r y n, *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*, Warszawa 1997, s. 274.

<sup>20</sup> Por. D o m i n i c z a k, *Organy bezpieczeństwa...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>21</sup> Archiwum Kurii Arcybiskupiej we Wrocławiu, p. 277, k. 20,2.

<sup>22</sup> Tamże, k. 22,2.

<sup>23</sup> Tamże, k. 30.

<sup>24</sup> Archiwum UOP w Łodzi, sygn. 2387/VII, t. 1, k. 395.

<sup>25</sup> Tamże, k. 243.

<sup>26</sup> Por. Tamże, k. 244-245.

<sup>27</sup> Tamże, t. 2, k. 115.

<sup>28</sup> Tamże, k. 37v.

<sup>29</sup> Tamże, k. 39.

<sup>30</sup> Tamże, k. 37.

<sup>31</sup> ADWŁ,teczka personalna ks. W. Oponowicza.

<sup>32</sup> Por. ADWŁ,teczka personalna ks. B. Perzyny, pismo CZPP z 5 III 1949 r.; Archiwum UOP Warszawa, sygn. MF 14-17B-1, k. 125.

<sup>33</sup> Por. M. S e m p o l i Ń s k i, *Ksiądz Perzyna z Włocławka nie traci tupetu*, „Gazeta Kujawska” 1949, nr 113(26 IV), s. 5.

<sup>34</sup> Por. Archiwum UOP Warszawa, sygn. MF 2806/3, t. 1, cz. 1, k. 205-206, protokół przesłuchania ks. M. Chwiłczyńskiego z 6.08.1953 r.

<sup>35</sup> Ministerialny dokument określał go jako proboszcza par. Świerczyny w powiecie brodnickim, podczas gdy był on wikariuszem par. Świerczyn w powiecie włocławskim. Przypisywał mu pomoc „bandzie Szeregi”, podczas gdy na tym terenie działała grupa „Szarego”.

<sup>36</sup> Dokument mylnie ulokował siedzibę tej parafii we Władysławowie; tam mieściła się i mieści nadal siedziba gminy i poczty, którym podlegały Russocice.

KS. WITOLD KUJAWSKI

## ARCHIWUM DIECEZJALNE WE WŁOCŁAWKU

### Przewodnik po zespołach

Pamięci  
Księdza Profesora Stanisława Librowskiego

#### Wstęp

O Archiwum Diecezjalnym we Włocławku *pisano już przy wielu okazjach*.<sup>1</sup> Dawniej najczęściej w pracach o kapitule katedralnej włocławskiej, ponieważ to ona przez wieki opiekowała się zasobem akt gromadzonych we Włocławku.<sup>2</sup> Już z XII w. posiadamy świadectwa, że tu akta były przechowywane. Wprawdzie jest polemika, czy w nowych diecezjach najpierw powstawała kancelaria biskupa, czy też kapituła,<sup>3</sup> to jednak wiadomo, że ta ostatnia miała zleconą opiekę nad dokumentami diecezji, a na podstawie powszechnej praktyki można twierdzić, że z chwilą uczynienia tego miasta siedzibą diecezji, z biskupem tu rezydującym i z kapitułą, ta opiekowała się narastającym zasobem akt. Należy pamiętać o ówczesnej praktyce: dokumenty gromadzone były w kancelarii i archiwum odbiorcy, nie pozostawiając żadnego śladu u wystawcy.

Pierwszymi dokumentami przechowywanymi w tutejszym archiwum były zapewne te, które dotyczyły początków diecezji i jej uposażenia. Różne burze dziejowe sprawiły, że obecnie nie ma tych najstarszych dokumentów we Włocławku.

Gdy następnie, w ramach rozwoju praktyki kancelaryjnej, przychodziły nowe sposoby jej prowadzenia, narastały w samej kancelarii biskupów włocławskich coraz to nowe serie akt. Był to już okres tzw. ksiąg wpisu.

Z biegiem czasu rozumiano, że w centralnym archiwum dla diecezji powinny znaleźć się i inne akta, z terenu diecezji, zwłaszcza zaś dokumenty erekcyjne i fundacyjne kościołów i parafii. Myślał o tym biskup Rozrażewski,<sup>4</sup> a pewnie i inni. Owoców tych zamierzeń nie znamy.

Opiekę nad aktami, wzorem większości diecezji, zlecono kapitule katedralnej. Funkcjonowała ona zawsze przy katedrze, dając gwarancję czuwa-

nia nad powierzonymi jej zbiorami<sup>5</sup> i ich zabezpieczenia. Chociaż zdarzały się czasy tak trudne, że niekiedy archiwum pozostawało bez opieki, wystawione na niebezpieczeństwo zniszczenia czy grabieży. Takim były czasy najazdów krzyżackich czy potopu szwedzkiego.<sup>6</sup>

W diecezjach nowszych opiekę nad aktami zlecano też niekiedy powstającym od XII w. urzędowi konsystorskim. Stąd w jednych diecezjach były archiwa zwane kapitulnymi, jak we Włocławku, w innych natomiast były archiwa konsystorskie.

W archiwum narastały głównie księgi wytwarzane przez centralne instytucje diecezjalne, a więc kancelarię biskupów, oficjałów i wikariuszy *in spiritualibus*, no i naturalnie przez samą kapitułę. Nabytków z terenu diecezji, w czasie staropolskim, które zapewne się zdarzały, nie umiemy określić.

Wiek XIX, wprawdzie trudny, a niekiedy i tragiczny dla niektórych zbiorów archiwalnych i bibliotecznych w Polsce (mamy tu na myśli zbiory zniszczonych kapituł i klasztorów), gdy chodzi o zasób archiwum we Włocławku, przyniósł znaczne ubogacenie.

Zasoby bibliotek, jakie ocalały po zniesionych jednostkach kościelnych, mogły przejmować biblioteki seminaryjne. Razem z tym, we Włocławku, księża Chodyńscy, gdzie się dało, przejmowali także ocalałe archiwa po zniesionych instytucjach kościelnych. Stąd znalazły się akta wielu zakonów. Niektóre zakony, bardziej zainteresowane, jak bernardyni, a ostatnio paulini, odebrali je. Pozostałe zakony, niejednokrotnie powiadamiane, nie przejawiały zainteresowania, stąd w archiwum musiał powstać zespół akt zakonnych, chociaż nie jest ono właściwym dla nich miejscem.

Znaczne uszczuplenie zasobu aktowego nastąpiło w 1920 r. Podczas ostrzału Włocławka przez wojska bolszewickie spłonęła rezydencja biskupów włocławskich, gdzie znajdowało się m.in. dziewiętnastowieczne archiwum diecezji kujawsko-kaliskiej.

W okresie międzywojennym biskup Mieczysław Radoński nosił się z zamiarem zgromadzenia w centralnym archiwum wszystkich starych akt z terenu diecezji, a nawet wydał stosowne rozporządzenie, które nie zostało w pełni wykonane z powodu rozpoczęcia się wojny światowej.<sup>7</sup>

Chociaż zasób archiwum został wywieziony przez Niemców, to szczęśliwie przetrwał czas wojny i wrócił do Włocławka. W latach powojennych zgromadzono tu także akta pozostające w parafiach diecezji, głównie ksiąg metrykalnych, od tych najstarszych od czasu, gdy wprowadzono na terenie Królestwa Polskiego język rosyjski.<sup>8</sup>

Będące przez całe wieki pod opieką kapituły archiwum nosiło nazwę Archiwum Kapitulnego. Zresztą archiwa o nazwie „diecezjalne” zaczęto

dopiero zakładać w XX wieku. Idąc za tym przykładem, także we Włocławku już od 1947 r. zaczęto używać nazwy Archiwum Diecezjalne we Włocławku. Nie była to jednak erekcja nowego archiwum, ale zmiana nazwy starego. Właściwe archiwum Kapituły Katedralnej Włocławskiej weszło jako jeden z zespołów do Archiwum Diecezjalnego.<sup>9</sup> W 1953 r. został zatwierdzony, przez administrującego diecezją włocławską biskupa Franciszka Korszyńskiego, nowy statut tego archiwum.<sup>10</sup>

W terenie wiele strat poniosły archiwa parafialne. Może nie tyle z powodu samych zniszczeń wojennych, ile dlatego, że w wielu wypadkach niemiecki okupant zabrał metryki z parafii, które wywiezione do Niemiec, przez długi czas nie wracały do swojego prawowitego właściciela. Dopiero w 2002 roku Archiwum Kościelne w Regensburgu zwróciło 441 tomów ksiąg metrykalnych z terenu dzisiejszej diecezji włocławskiej.<sup>11</sup>

W okresie bezpośrednio po drugiej wojnie światowej tworzone Urzędy Stanu Cywilnego, w wielu parafiach siłą przejęły metryki parafialne. Było to w takich przypadkach, gdy w urzędach gminnych, w następstwie działań wojennych czy innych zaginęły księgi metryk, które w okresie przedwojennym prowadzili dla tych urzędów proboszczowie, będący równocześnie urzędnikami Stanu Cywilnego. Stąd jest wiele parafii, które aktualnie nie posiadają metryk z końca XIX i początku XX wieku. W Archiwum Diecezjalnym we Włocławku znajdują się spisy akt z terenu diecezji, sporządzone podczas rejestracji archiwaliów w latach 1960-1962, skąd można się dowiedzieć dokładnie, które parafie zostały pozbawione części swoich ksiąg. Nie wiem, czy nie należałoby pomyśleć o upomnienie się o nie. Urzędy stanu cywilnego, jeżeli to uważałyby za słuszne, mogłyby wykonać sobie kopie, co obecnie nie stanowi żadnej trudności. Ponadto jeszcze wtedy, gdy zgromadzone przez okupanta księgi metryk znajdowały się w pomieszczeniach klasztoru księży filipinów w Gostyniu, po 1945 r., niektóre archiwa państwowe przejęły dla siebie dużą ilość najstarszych metryk kościelnych, które dotąd tam się znajdują.<sup>12</sup>

Taka jest, najbardziej krótko ujęta, historia Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, którego zespoły chcemy poniżej ukazać. Ale przedtem jeszcze kilka wyjaśnień, a to z tego powodu, aby ustrzec się zarzutów, i słusznych, że nie wszystko jest w myśl współczesnych wymogów archiwistyki.

Fakt zgromadzenia prawie 200 mb akt przed dwudziestoma laty z terenu diecezji i oczekiwanie, niedawno dopiero spełnione, na rewindykację metryk z Niemiec, nie pozwolił na ostateczne ułożenie zespołu archiwów parafialnych. Powinno się razem, przy każdej parafii, ułożyć cały zasób zespołu archiwum parafialnego. Możliwe jest to jedynie przy układaniu kata-

logu, ponieważ scalenie tego na półkach wymaga więcej miejsca, nie mówiąc już o pracochłonności tego przedsięwzięcia. W dalszej przyszłości będzie to jednak nieodzowne.

Na zakończenie tych wstępnych uwag należy zwrócić uwagę na narastającą konieczność przeprowadzenia konserwacji niektórych ksiąg. Wspominamy o tym z nadzieją, że czynniki odpowiedzialne za opiekę nad zbiorami od strony materialnej, wezmą to sobie do serca.

Układ omawianych zespołów będzie w zasadzie chronologiczny. Najpierw więc zajmiemy się okresem staropolskim. Omówimy tu materiały archiwalne wytworzone przez kancelarie istniejące w okresie staropolskim, czyli przed rozbiorem Polski, usankcjonowanymi na kongresie Wiedeńskim w 1815 r., co musiało odbić się na nowych podziałach administracji kościelnej na terenie zaboru rosyjskiego, nas najbardziej obchodzącego, w 1818 r. i w zaborze pruskim w 1821 r. W tej części znajdują się dokumenty samoistne. Chociaż niektóre z tych dokumentów powstały później, stanowią obecnie jeden zbiór, razem ułożony i opracowany. Z dokumentami samoistnymi korespondują kopiariusze dokumentów, sporządzane głównie dla wygody, a także dla oszczędzania samych dokumentów, które często wykorzystywane, ulegały fizycznemu zniszczeniu.

Dalej będą akta powstałe w czasie diecezji kujawsko-pomorskiej, a więc do 1818 r. W pierwszym rzędzie pójdą akta biskupów kujawsko-pomorskich, akta arcybiskupów gnieźnieńskich oraz akta kapituły katedralnej włocławskiej i innych kapituł, których akta w naszym archiwum się znalazły.

Następnie będą podane akta wytworzone przez kancelarie działające w okresie diecezji kujawsko-kaliskiej. Ten zasób akt, który powinien być obszerny, doznał owego uszczuplenia w 1920 r.

Ostatni okres, na jaki dzielimy układ akt, to czas diecezji włocławskiej od 1925 r.

Osobno potraktujemy najobszerniejszy dział, jaki zajmuje miejsce w magazynach archiwalnych, to znaczy archiwa parafialne. Na zespoły poszczególnych archiwów parafialnych składają się nie tylko, jakby się na pierwszy rzut oka wydawać mogło, księgi metryk, ale cały szereg innych materiałów, zarówno tych wytworzonych przez kancelarię parafialną, jak i tych, które do niej napłynęły.

Na marginesie tych uwag o kancelariach parafialnych należy powiedzieć, że jeszcze wiele rzeczy w tamtych kancelariach, czy może raczej na strychach starych plebanii się znajduje. Nieraz są to cenne materiały, ale rozproszone, zapomniane, nie tylko nie posłużą nauce historycznej, ale niejednokrotnie są narażone na bezpowrotne zniszczenie. Ponadto coraz częściej spotykamy się



z faktem trudności skorzystania z ksiąg metrykalnych pisanych w języku rosyjskim. W praktyce parafialnej są te księgi zbędne, a coraz liczniejsi kwerendziści w parafiach nie mają możliwości skorzystania z nich. Dlatego postulat z pozycji praktyki i wiedzy archiwalnej, żeby i te księgi znalazły się w archiwum przechowującym, jakim jest Archiwum Diecezjalne we Włocławku.

### **Wykaz skrótów**

AAG.	– akta Arcybiskupów Gnieźnieńskich
ABKP.	– akta Biskupów Kujawsko-Pomorskich
ABKKal.	– akta Biskupów Kujawsko-Kaliskich
AKDWł.	– akta Kurii Diecezjalnej we Włocławku
A. par.	– akta parafii
eryg.	– erygowany, -a
k.	– karta
Ks. zapow.	– księga zapowiedzi
K. z.	– księga zarządzeń władz kościelnych lub państwowych
M.	– metryka
ochrzc.	– ochrzczone
par.	– parafia
pocz.	– początek, -tku
poł.	– połowa, -łowie
przeł.	– przełom, -łomie
r.	– rok
s.	– strona
utworz.	– utworzony, -a
wiz.	– wizytacja
założ.	– założony, -a
zapow.	– zapowiedzi
zaśl.	– zaślubionych
zm.	– zmarłych

## **OKRES STAROPOLSKI**

### **I. Dokumenty samoistne**

Najstarszym dokumentem, jaki znajdował się niegdyś w Archiwum, była bulla papieża Eugeniusza III z 1148 roku, wydana dla biskupa włocławskiego Wernera. Zawierała ona potwierdzenie przez Stolicę Apostolską wszystkich posunięć legata papieskiego Idziego z Tuskulum, który w 1123 r. uczynił

Włocławek stolicą biskupstwa na Kujawach, przenosząc tu diecezję z Kruszwicy. Nieuczciwi wydawcy dokumentów, wypożyczywszy ją celem wydania drukiem, już jej nie zwrócili. Przechowywana jest obecnie w Bibliotece Czarotoryskich w Krakowie. Ale dobrze, że jest zachowana, że opublikowano ją wraz z jej kopią.<sup>13</sup>

Wiele z dokumentów pergaminowych i papierowych archiwum włocławskie utraciło w różnych okolicznościach dziejowych. Zwrócił na to uwagę ksiądz Stanisław Chodyński w swojej nieopublikowanej pracy o Archiwum Kapituły Włocławskiej.<sup>14</sup>

Wszystkich dokumentów samoistnych, pergaminowych i papierowych, z okresu od 1232 r., z którego pochodzi najstarszy dokument, do 1978 r., znalazło się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku 3374. Do tego dochodzi znaczna ilość dokumentów, które – jako inserty – znalazły się we wspomnianych wyżej dokumentach. Ponadto bardzo wiele dokumentów rozsianych jest w wielu księgach, nie wyłączając nawet ksiąg metrykalnych. Faktycznie więc tych najbardziej wartościowych źródeł w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku jest znacznie więcej.

Dokumenty samoistne posiadają opracowany *Inwentarz realny*, opracowany przez ks. Stanisława Librowskiego,<sup>15</sup> obejmujący wszystkie dokumenty. Podano przy tym opis zewnętrzny dokumentu oraz jego krótki regest. Wielu kwerendzistów te wiadomości wystarczają i nie ma potrzeby studiowania samego oryginału. Dokumenty te, które zabezpieczone zostały osobnymi kopertami, zostały ułożone, zgodnie z nadaną im przy opracowywaniu katalogu sygnaturą, w specjalnych boksach. Posiadają one nadany numer bieżący, stąd ich sygnatura wygląda następująco: **Dok. nr ...** Po zapoznaniu się z katalogiem dokumentów kwerendzista prosi jedynie o dokument o odpowiednim numerze.

Pomocą archiwalną przy korzystaniu z dokumentów jest wspomniany wyżej *Inwentarz*. Na przyszłość należałoby postulować, aby zebrać nie tylko dokumenty samoistne czy z kopiań, ale także wszystkie inne, co dałoby obraz całkowitej produkcji aktowej diecezji oraz tego, co do niej, z innych urzędów przybywało. Jest to jednak praca nawet nie na jedno pokolenie.

*Inwentarz* dokumentów samoistnych obejmuje następujące lata: tom pierwszy obejmuje lata 1232-1550; tom drugi: lata 1551-1760; tom 3: lata 1416-1770; tom 4: lata 1356-1757; tom 5: lata 1638-1855; tom 6: lata 1856-1974, uzupełnienie z lat 1467-1799, kopie zwykłe z lat 1236-1878. Cenną pomocą dla badaczy jest sporządzony indeks chronologiczny i alfabetyczny obejmujący miejscowości i osoby, zawarty w tomie 7.

## II. Kopiarusze dokumentów

W zasobie archiwum znajduje się kilkanaście kopiaruszy. Część z nich została ostatnio opracowana przez ks. Stanisława Librowskiego; sporządził on rejestry dokumentów tam zapisanych i opublikował drukiem w jedenastu tomach.<sup>16</sup> Dalekosiężnym celem, ale w obecnych warunkach trudnym do spełnienia, jest zebranie wszelkich dokumentów, których odpisy rozsiane są po licznych księgach.

Oprócz tych, które obecnie znajdują się w archiwum włocławskim, w opracowaniu dodano jeszcze jeden kopiarusz włocławski (kopiarusz 2), którego oryginał, różnymi kolejami losu, znalazł się w zbiorach Ossolineum pod sygnaturą 5209/II. W archiwum włocławskim znajduje się jego mikrofilm.

### Wykaz kopiaruszy:

1. Kopiarusz ogólny Drzewickiego – sygn. **Kop. 1.**
2. Kopiarusz gospodarczy Drzewickiego – sygn. **Kop. 2.**
3. Kopiarusz i częściowo formularz wikariuszy gen. i oficjałów włocławskich przeważnie z drugiej ćwierci XVI wieku – sygn. **Kop. 3.**
4. Kopiarusz kan. P. Piotrkowskiego z 1551 r. – sygn. **Kop. 4.**
5. Kopiarusz ogólny wykonany w drugiej połowie XVI wieku – sygn. **Kop. 5.**
6. Kopiarusz ogólny wykonany w trzecim ćwierćwieczu XVI wieku – sygn. **Kop. 6.**
7. Kopiarusz ogólny, zwany królewskim – sygn. **Kop. 7.**
8. Kopiarusze gospodarcze z XVI-XVII wieku – sygn. **Kop 8.**
9. Kopiarusz gospodarczy z przełomu XVI-XVII wieku – sygn. **Kop. 9.**
10. Kopiarusz gospodarczy z przełomu XVII-XVIII wieku – sygn. **Kop. 10.**
11. Kopiarusz gospodarczy trzyczęściowy – sygn. **Kop. 11.**

## III. Akta biskupów kujawsko-pomorskich

Akta te obejmują okres diecezji kujawsko-pomorskiej, to jest czas do 1818 r. Z początkowego okresu tej diecezji, także z okresu diecezji kruszwickiej, żadnych dokumentów nie posiadamy. Część dokumentacji tego okresu, zwanego diecezją kujawsko-pomorską, znajduje się wśród dokumentów samoistnych, o czym było wyżej.

Zasadniczo jednak ta faza diecezji włocławskiej, gdy chodzi o nazewnictwo archiwalne, przypada na okres tzw. księgi wpisów, stąd zachowana dokumentacja to księgi należące do zespołu akt biskupów kujawsko-pomorskich, dzielące się na cztery serie: 1) gospodarcze, 2) akta działalności biskupów, 3) wizytacje i 4) księgi Konsystorza Generalnego Włocławskiego.

Na terenie diecezji kujawsko-pomorskiej działały jeszcze w różnych okresach inne urzędy konsystorskie, a mianowicie Konsystorz Generalny Gdański dla pomorskiej części diecezji,<sup>17</sup> Konsystorz Foralny w Bydgoszczy, przeniesiony potem do Świecia. Ponadto w latach 1773-1793 urzędował także Konsystorz Generalny w Tczewie, utworzony pod presją rządu pruskiego dla tej części diecezji, która po pierwszym rozbiórce Polski znalazła się w Prusach. Niestety, poza księgami Konsystorza Generalnego Włocławskiego, nie ma w naszym archiwum ksiąg innych konsystorzów.

Przy numerze księgi w poszczególnych seriach w nawiasach dodano dawną numerację nadaną przez ks. Stanisława Chodyńskiego i w tej formie częściowo opublikowaną w tomie 25 *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis* (MHDWI).

### 1. Dobra biskupów

(sygn. ABKP. Agosp. nr...; sygn. ABKP. Agosp. Rach. nr...)

Niekiedy stawiane jest pytanie, dlaczego księgi gospodarcze stawiane są na pierwszym miejscu, albo dlaczego w przeprowadzanych wówczas wizytacjach tyle uwagi zwracano na uposażenie parafii. Mniej będziemy się dziwić, gdy uświadomimy sobie, że uposażenie, najczęściej w grunta, stanowiło podstawę egzystencji instytucji kościelnych. Ponadto w dobie szerzenia się protestantyzmu, gdy właściciele chcieli czuć się panami także i religii swoich poddanych i niekiedy zajmowali świątynie parafialne dla predykantów innowierczych, dokumenty własności Kościoła były niezbędnym dowodem prawa do nich. Dlatego to nakazywano odszukanie wszelkich przywilejów i fundacji, a nawet gromadzenie ich we Włocławku.<sup>18</sup>

Materiałów dotyczących uposażenia biskupstwa włocławskiego jest ogółem 56 jednostek, zawierających inwentarze dóbr biskupich, ich lustracje oraz różnego rodzaju rachunki. Przy podawaniu tytułów poszczególnych pozycji, pozostawiano nieraz oryginalny tytuł w języku łacińskim, innym razem używano nadanej polskiej nazwy. Przy kolejnej sygnaturze, nadanej jeszcze przez księdza Librowskiego, podaje się (tam gdzie ona jest) w nawiasie sygnaturę dawną, nadaną przez ks. S. Chodyńskiego. Kilka ostatnich ksiąg w tym zespole dotyczy już czasów diecezji kujawsko-kaliskiej, ale ponieważ od dawna tu się znajdowały, zostały nadal tu pozostawione.

#### Wykaz ksiąg:

1(133) – „Regestrum rationis facte de frumentis praediorum episcopatus wladislaviensis 1531-1560” (obejmuje większość kluczy dóbr).

- 2(134) – Inwentarz dóbr i dochodów biskupstwa wrocławskiego z r. 1534 (za bpa Jana Karnkowskiego). (Wyd. drukiem przez Ulanowskiego w Krakowie w 1902 r. Archiwum Komisji Historycznej).
- 3(356) – Część pierwsza księgi zawiera fragment „Akt Kapituły Katedralnej Wrocławskiej z 1520 r. i z. innych lat”. Wyd. drukiem w MHDWI, XII, 82-103; Część druga zawiera „opis dóbr i dochodów klucza wrocławskiego” (a także i innych, spisany na pocz. XVI w.).
- 4 – Inwentarz kurii dóbr biskupów wrocławskich z 1567 r. Klucz wolborski. (wyd. drukiem w MHDWI, XII, 5-72).
- 4<sup>a</sup> – Inwentarz zamku wrocławskiego i folwarki do tego klucza należące z 1582 r.
- 5(136) – Katalog dóbr biskupstwa wrocławskiego z r. 1582. (wyd. drukiem w MHDWI, XII, 72-81).
- 5<sup>a</sup>(139) – Regestr dóbr biskupów wrocławskich: klucz wrocławski z 1583, klucze wolborski, raciański, ciechociński, subkowski z r. 1582.
- 6(140) – Rewizje dóbr biskupstwa wrocławskiego z 1598 r.
- 7(141) – Rewizje dóbr biskupstwa wrocławskiego z 1598 r.
8. – Księga składająca się z kilku części:
- Regest dostarczenia zboża klucza subkowskiego z 1585 r.
  - Rewizja Raciańska z 1615 r.
  - Erekcja kolegiaty wolborskiej z 1538 r.
  - Opis Wolborza 1882 r.
  - Inwentarz zamku wolborskiego.
  - Inwentarz klucza wolborskiego z 1623 r.
  - Inwentarz klucza wrocławskiego z 1607 r.
  - Opis zamku wrocławskiego z 1742 r.
- 9(138) – Poszyt akt luźnych zawierający następujące materiały:
- Dobra biskupie 1570 r.
  - Inwentarz klucza wrocławskiego 1561 i raciańskiego 1561 r.
  - Złoto skarbowe i jego waga z 1599 r. oraz cały inwentarz osobisty biskupa.
  - Sąd na zamku brzeskim za bpa St. Karnkowskiego w 1568 r.
  - Dokument sądowy z 1570 r.
  - Dokumenty papieskie z lat 1577, 1579, 1582 i inne, dotyczące dóbr.
  - Inwentarz kilku wsi klucza raciańskiego.
  - Wykaz czynszów 1681.
  - Varia.
  - Wsie kapitulne.
  - Stan gospodarczy dóbr biskupstwa wrocławskiego (8 kluczy)
  - Różne sołectwa i wójtostwa z XVIII w. – rewizje dóbr.
- 10 – Akta luźne, ułożone w jednej teczce, które zawierają:
- Rewizja klucza wysińskiego z 1685 r.
  - Inwentarz klucza piórkowskiego z 1631 r.
  - Inwentarz klucza subkowskiego z przełomu XVI i XVII w.

- d. Inwentarz klucza grabickiego z 1610 r.
  - e. Inwentarz klucza niesułkowskiego z 1623 r.
  - f. Inwentarz klucza niesułkowskiego z 1642 r.
  - g. Rewizja (dokładna) klucza raciańskiego z 1604 r.
  - h. Summariusz dóbr biskupich z 1604 r. sporządzony z polecenia biskupa Piotra Tylickiego przez kanonika [Mikołaja] Brzezińskiego.
  - i. Opis klucza ciechocińskiego z ok. połowy XVII w.
  - j. Opis klucza kackowskiego z 1685 r.
  - k. Inwentarz posiadłości wolborskich z 1674 r.
- 11** – Teczka akt składająca się z następujących części:
- a. Fragment opisu klucza włocławskiego i lubotyńskiego z ok. 1607 r.
  - b. Inwentarz klucza niesułkowskiego.
  - c. Inwentarze gospodarcze różnych kluczy z XVII w.
- 12** – Summariusz dochodów klucza włocławskiego z 1597 r. i inne jeszcze akta.
- 13(147)** – Inwentarz biskupstwa kujawskiego i pomorskiego. Klucz subkowski. Podział krescencji. Rok 1713.
- 14(148)** – Inwentarz dóbr kujawskich biskupstwa włocławskiego z 1720 r.
- 15(149)** – Inwentarz dóbr biskupów włocławskich z lat 1720-1724.
- 15a(150)** – Kopie kontraktów, umów i różnych listów w sprawie dóbr. Treść bardzo obszerna.
- 16(151)** – Inwentarze z l. 1726-1732, dosyć szczegółowe, głównie kluczy małopolskich tyczące.
- 17(152)** – Klucz wolborski po 1730 r.
- 18(153)** – Lustracja wolborszczyny z 1739 r.
- 19(155)** – Inwentarz dóbr biskupstwa włocławskiego, klucza wolborskiego z 1751 roku. Są też i inne klucze.
- 20(156, 374)** – Inwentarze dóbr biskupów włocławskich z 1751 r.
- 21(157)** – Inwentarz kluczy kujawskich z 1751 r. (sede vacante, po śmierci bpa Walentego Czapskiego, sporządzony).
- 22(156)** – Inwentarz kluczy kujawskich po śmierci bpa Walentego Czapskiego, przez Józefa ze Strzelna Strzeleckiego, dziekana wolborskiego, ekonomia kluczy kujawskich, sporządzony w 1751 r.
- 23(159)** – Inwentarz klucza komorskiego z 1759 r.; subkowskiego; kackiego; ciechocińskiego.
- 24(375)** – Rewizje dóbr biskupów kujawskich i pomorskich z 1760 r.
- 25(162)** – Rewizje dóbr biskupów kujawskich i pomorskich z 1760 r. (treść podobna do tej z księgi poprzedniej).
- 26(317)** – Inwentarz klucza wysińskiego z 1764 r.
- 27(171)** – Rewizja dóbr biskupstwa kujawskiego leżących w Prusach, a więc klucza ciechocińskiego, komorskiego, subkowskiego, wysińskiego, kackiego z 1766 r.

- 28(175)** – Inwentarz dóbr biskupstwa włocławskiego z 1766 r. oraz kluczy położonych w Prusach. Niektóre zapisy takie same, jak w księdze poprzedniej.
- 29(171)** – Inwentarze klucza: ciechocińskiego, komorskiego, subkowskiego, wyśińskiego i kackiego z 1766 r.
- 30** – Zbiór akt luźnych z XVIII w. dotyczących różnych kluczy i spraw związanych z gospodarką w dobrach biskupich.
- 31(15)** – Rozrządzenie Komisji Dobrego Porządku w mieście Włocławku roku 1787 uczynione.
- 32(145)** – Szczegółowy spis dochodów biskupstwa oraz dochody z poszczególnych kluczy z 1687 r.
- 33(146)** – Szczegółowy spis dochodów biskupstwa oraz dochody z poszczególnych kluczy z 1687 r. (jest to drugi egzemplarz).
- 34(163)** – Rachunki i przychody z różnych kluczy z lat 1760-1761.
- 34<sup>a</sup>** – Raporty wydatków z lat 1760-1763.
- 35(164)** – Rachunki z dóbr pomorskich z lat 1761-1762.
- 36** – Rachunki w zbożu i pieniądzu w dobrach pruskich z lat 1761-1765.
- 37** – Rachunki z lat 1762-1763.
- 38(168)** – Rachunki w zbożu i pieniądzu kluczy pomorskich z lat 1762-1763.
- 39(167)** – Rachunki z dóbr i kapitały Brody i Stolcemberg z lat 1762-1775.
- 40(169)** – Rachunki z przychodów i wydatków gospodarczych w dobrach pomorskich w lat 1763-1764.
- 41(170)** – Rachunki roczne dóbr pomorskich biskupstwa kujawskiego z lat 1764-1766.
- 42(172)** – Rachunki w zbożu i pieniądzu z dóbr pomorskich z lat 1766-1767.
- 43(173)** – Rachunki z dóbr pomorskich. Dochody obliczane w pieniądzach z lat 1766-1767.
- 44(174)** – Bilans z kluczy pomorskich propinacji i pieniężnych z r. 1766.
- 45(176)** – Raporty z dóbr pomorskich propinacji i pieniężnych z lat 1767-1768.
- 46** – Rachunki zbożowy, pieniężny i z propinacji z lat 1767-1768.
- 47** – Rachunki pomorskie z lat 1768-1769.
- 48** – Raporty z dóbr pomorskich z lat 1769-1770.
- 49** – Rachunki zbożowe i pieniężne z różnych kluczy z lat 1769-1770.
- 50** – Rachunki w zbożu i pieniądzu z lat 1769-1771.
- 51** – Bilans raportów kluczy pomorskich z lat 1769-1773.
- 52(183)** – Rachunki pomorskie z 1777 r.
- 53(182)** – Rachunki roczne kluczy pomorskich z lat 1771-1772.

**54(378)** – Spisy funduszów biskupstwa wrocławskiego i kapituły przez delegata rządowego Moczydłowskiego w r. 1820.

**55(381)** – Akta dotyczące różnych parafii i ich funduszy z XVIII i XIX w.

**56(408)** – Uposażenie duchowieństwa diecezji wrocławskiej, przeważnie z XIX w.

## **2. Akta działalności**

(sygn. **ABKP. Adział. nr ...**)

Jest to właściwie najważniejsza seria z tego zespołu, bo ukazująca działalność samego ordynariusza diecezji. Ponieważ biskupi wówczas często podróżowali, zmieniali swoje rezydencje, dlatego księgi ich działalności były prowadzone na bieżąco tam, gdzie aktualnie przebywał biskup ze swoim dworem, czyli kurią. Sprawy tam załatwiane – osobiście, czy przez towarzyszących mu urzędników – były zapisywane w księdze, która, ze swoim sekretarzem, towarzyszyła swemu właścicielowi. Stąd akta działalności biskupów, inaczej zwane „acta actorum”, dostarczają wiadomości tak do działalności, jak i do poznania biskupich podróży.

Nie ulega wątpliwości, że na długo przed datą, z której pochodzi pierwszy zapis w zachowanych wrocławskich aktach działalności biskupów, księgi takie prowadzono. Być może ostatni najazd Krzyżaków na Włocławek w 1431 roku spowodował zagładę pierwszych ksiąg biskupich.

Ogółem jest ich 66 jednostek. Brakuje jednej księgi. Nad tymi księgami pracował swego czasu Andrzej Tomczak, pisząc swoją pracę o kancelarii biskupów wrocławskich w okresie księgi wpisów.<sup>19</sup>

### **Wykaz ksiąg:**

**1(107)** – 1479-1513. Akta dział. bpa Zbigniewa Oleśnickiego (1473-1480), Krzesława Kurozwęckiego (1494-1503) i Wincentego Przerębskiego (1503-1513). [W międzyczasie byli jeszcze biskupi Andrzej Oporowski (1481-1483) i Piotr z Bnina Moszyński (1484-1494), ale ci nie pozostawili po sobie żadnych zapisów].<sup>20</sup>

**2(19)** – 1516-1533. Akta dział. Macieja Drzewickiego (1513-1531) i Jana Karnkowskiego (1531-1537).

**3(20)** – 1533-1572. Akta Jana Karnkowskiego (1531-1537); Łukasza Górki (1538-1542); Mikołaja Dzierzgowskiego (1543-1546); Jana Drohojowskiego (1551-1557) i Stanisława Karnkowskiego (1567-1581).

**4(22)** – 1546-1562. Akta Andrzeja Zebrzydowskiego (1546-1551) i Jakuba Uchańskiego (1557, 1561-1562).

**5(23)** – 1559-1561. Akta Jakuba Uchańskiego.

**5\*** – Akta synodu prowincjalnego gnieźnieńskiego z 1583 r.

**6(24cz)** – 1581. Akta Stanisława Karnkowskiego (1567-1581) – sprawozdania.



- 7(26)** – 1582-1586. Akta Hieronima Rozrażewskiego (1581-1600).
- 7<sup>a</sup>(117)** – 1582-1586. Akta Hieronima Rozrażewskiego (Odpis dla bpa Gniewosza –1644).
- 7<sup>b</sup>** – 1582-1586. Akta Hieronima Rozrażewskiego (Odpisy z jego akt).
- 8(27)** – 1585-1589. Akta Hieronima Rozrażewskiego.
- 8<sup>a</sup>(35)** – 1586-1898. Akta Hieronima Rozrażewskiego (Odpisy z jego akt – 1767).
- 9(28)** – 1589-1596. Akta Hieronima Rozrażewskiego. (Odpisy z jego akt).
- 9<sup>a</sup>(34)** – 1589-1596. Akta Hieronima Rozrażewskiego. (Odpisy z jego akt).
- 10(29)** – 1589-1591. Akta Hieronima Rozrażewskiego.
- 11(30)** – 1591-1595. Akta Hieronim Rozrażewskiego.
- 12(32)** – 1596-1604. Akta Hieronima Rozrażewskiego.
- 13(53)** – Akta Hieronima Rozrażewskiego (brulion akt).
- 14(25)** – 1582-1599. Akta Hieronima Rozrażewskiego (brulion akt całości).
- 15(96cz)** – 1582-1597. Akta Hieronima Rozrażewskiego (ordinandi).
- 16<sup>a</sup>** – 1593. Akta Hieronima Rozrażewskiego (proces z kapitułą krakowską).
- 16<sup>b</sup>** – Akta synodu prowincjalnego 1580.
- 17(36)** – 1607-1616. Akta Wojciecha Baranowskiego (1607-1608); Macieja Pstrońskiego (1608-1609); Wawrzyńca Gembickiego (1610-1616).
- 18(37)** – 1616-1622. Akta Pawła Wołuckiego (1616-1622).
- 19(64cz)** – 1631. Akta wikariusza kapitulnego (administratora) Krzysztofa Charbickiego.
- 20(40<sup>a</sup>)** – 1631-1641. Akta Macieja Łubieńskiego (1631-1641).
- 21(38<sup>a</sup>)** – 1642-1644. Akta Mikołaja Gniewosza (1642-1654).
- 22(38<sup>b</sup>)** – 1645-1652. Akta Mikołaja Gniewosza.
- 23(65)** – 1649-1650. Akta Samuela Czosnowskiego (administratora). Ta księga znajduje się wśród ksiąg Konsystorza Generalnego Włocławskiego pod sygn. **12(65)**.
- 24(39)** – 1655-1659. Akta Kazimierza Floriana Czartoryskiego (1655-1673).
- 25(40)** – 1655-1667. Akta Kazimierza Floriana Czartoryskiego.
- 26(64cz)** – 1674- Akta Stanisława Kazimierza Dąbskiego, administratora.
- 27(41)** – 1700-1704. Akta Stanisława Szembeka (1700-1706).
- 28(44)** – 1721-1725. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka (1720-1739).
- 29(45)** – 1726-1730. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka.
- 30(42)** – 1720-1725. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka.

- 31(43)** – 1721-1722. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka.
- 32(14)** – 1721-1729. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka.
- 33(46)** – 1728-1731. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka.
- 34(47)** – 1731-1734. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka.
- 35(48)** – 1733-1739. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka.
- 36(50)** – 1735-1739. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka.
- 37(49)** – 1701-1733. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka (varia, listy).
- 38(100)** – 1717-1733. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka (confirmandi).
- 39(99)** – 1720-1738. Akta Krzysztofa Antoniego Szembeka (ordinandi).
- 40(417)** – 1751-1753. Akta Andrzeja Bajera, wikariusza kapitulnego.
- 41(54)** – 1753-1757. Akta Antoniego Sebastiana Dembowskiego (1752-1763).
- 42(52cz)** – 1758-1762. Akta Antoniego Sebastiana Dembowskiego.
- 43(55)** – 1753-1763. Akta Antoniego Sebastiana Dembowskiego.
- 44(52cz2)** – 1752-1761. Akta Antoniego Sebastiana Dembowskiego (diariusz).
- 45(56)** – 1756-1774. Akta audytora Cypriana Wolickiego i Macieja Garnysza.
- 46(57)** – 1763-1769. Akta Antoniego Kazimierza Ostrowskiego (1763-1777).
- 47(58)** – 1769-1777. Akta Antoniego Kazimierza Ostrowskiego.
- 48(402)** – 1750-1777. Akta Antoniego Kazimierza Ostrowskiego (listy, varia).
- 49(59)** – 1770-1771. Akta audytora Macieja Garnysza.
- 50(60<sup>b</sup>)** – 1777-1779. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego (1777-1806).
- 51(399)** – 1779-1783. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego.
- 52(60<sup>b</sup>)** – 1781-1784. Akta Wojciecha Skarszewskiego, administratora.
- 53(61)** – 1784-1787. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego.
- 54(426)** – 1777-1787. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego.
- 55(376)** – 1788-1790. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego.
- 56** – 1791-1793. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego.
- 57** – 1794-1796. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego.
- 58** – 1796-1806. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego.
- 59(574)** – 1777-1796. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego (korespondencja wysłana).
- 60(573)** – 1777-1796. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego (korespondencja odebrana).
- 61(401)** – 1797-1798. Akta Józefa Ignacego Rybińskiego (korespondencja odebrana).
- 62(66)** – 1806-1807. Akta Feliksa Lewińskiego, wikariusza kapitulnego (administratora).
- 63(67)** – 1808-1811. Akta Feliksa Lewińskiego, wikariusza kapitulnego (administratora).

- 64(377)** – 1815-1819. Akta Franciszka Malczewskiego (1815-1818).  
**65** – 1816-1818. Akta Franciszka Malczewskiego (korespondencja duchowna).  
**66** – 1818. Akta Franciszka Malczewskiego (korespondencja świecka).

Przy tej serii umieszczono także niewielką serię **akt działalności biskupów sufraganów włocławskich i pomorskich** (sygn. **ABSWIP. Adział. nr ...**), obejmującą jedynie 12 jednostek. Sufragani nie prowadzili osobnej kancelarii, ponieważ z reguły nie posiadali jurysdykcji w diecezji. Dopiero później powstał zwyczaj zatrudniania ich jako wikariuszy *in spiritualibus* i oficjałów. Stąd nie wytworzyli osobnego zespołu akt. Dlatego ich księgi, zawierające ślady wykonywania przez nich władzy święceń, dołączono do akt działalności biskupów włocławskich, ale dając im osobną sygnaturę.

#### **Wykaz ksiąg:**

- 1(63cz)** – 1598-1616. Akta Franciszka Łackiego (1597-1617).  
**2(63cz)** – 1618-1632. Akta Baltazara Miaskowskiego (1617-1632).  
**3(97cz)** – 1639-1642. Akta Wacława Paprockiego (1639-1642).  
**4(97cz)** – 1643-1648. Akta Piotra Mieszkowskiego (1643-1648).  
**5(97cz)** – 1655-1677. Akta Stanisława Domaniewskiego (1654-1677).  
**6(97cz)** – 1679-1692. Akta Piotra Pawła Mieszkowskiego (1679-1692).  
**7(98cz)** – 1695-1705. Akta Andrzeja Albinowskiego (1695-706).  
**8(98cz)** – 1709-1723. Akta Wojciecha Ignacego Bardzińskiego (1707-1723).  
**9(101)** – 1741-1759. Akta Franciszka Kanigowskiego (1740-1759).  
**10(102)** – 1760-1788. Akta Jana Dembowskiego (1759-1788).  
**11(103)** – 1766-1769. Akta Cypriana Kazimierza Wolickiego, sufragana pomorskiego (1766-1775).  
**12(104)** – 1789-1793. Akta Marcina Chyczewskiego (1789-1794) (zaginęły).

### **3. Wizytacje**

(sygn. **ABKP. Wiz. nr ...**)

Są to protokoły wizytacji kanonicznych przeprowadzanych przez samych biskupów czy też przez mianowanych przez nich wizytatorów generalnych oraz protokoły wizytacji dziekańskich. Ogółem jest ich 85 ksiąg, różnego formatu i wielkości. Dwie ostatnie księgi zawierają akta kongregacji dekanalnych, od dawna do tej serii akt wizytacji zaliczonych.

Widać z powyższego, że zachowała się tylko niewielka część ksiąg protokółów wizytacji. Wizytacje zapewne były prowadzone zawsze, od początku powstania diecezji.<sup>21</sup> Pewnie niezbyt dbano o dawne lustracje parafii, gdy

co roku powstawały nowe. To, obok zmiennych kolei losów archiwum włocławskiego, decydowało o zaginięciu większej liczby ksiąg wizytacyjnych.

Ponadto znaczna część ksiąg wizytacyjnych, z polecenia władz zaborczych, została wydana do archidiecezji gnieźnieńskiej i diecezji chełmińskiej w siedzibą w Pelplinie, tych mianowicie, które dotyczyły terenów dawnej diecezji kujawskiej i pomorskiej, teraz włączonych do wspomnianych diecezji. Podpisany przygotował repertoria ksiąg wizytacji biskupów włocławskich, jakie znajdują się w Gnieźnie<sup>22</sup> oraz rozpoczął pracę nad protokołami wizytacyjnymi przechowywanymi w Pelplinie.

Księgi znajdujące się we Włocławku, pozostawione w układzie sporządzonym jeszcze przez księdza Librowskiego, posiadają opracowane repertoria,<sup>23</sup> co umożliwi dokładniejsze poznanie tej serii akt biskupich i łatwiejsze z nich korzystanie. Dla wygody podajemy tu jedynie skrócone tytuły i sygnatury; przy cytowaniu należy skorzystać albo z podanych pełnych tytułów w „repertoriach”, albo z samej księgi.

Ogółem powinno być 66 jednostek. Brakuje trzech ksiąg. Dawniej księgą pierwszą w tej serii akt biskupich były „Arendy z XVI w. różnych kluczy włocławskich”, przeważnie z czasów bpa Hieronima Rozrażewskiego. Księga ta od dłuższego czasu nie znajduje się w archiwum. Stąd szereg ksiąg zaczyna się od numeru 2. Nie ma też ksiąg 11 i 12.

#### **Wykaz ksiąg:**

- 2(24)** – Liber beneficiorum (retaxationum) diecezji włocławskiej z 1527 r.<sup>24</sup>
- 3(24cz)** – Wizytacje diecezji kujawsko-pomorskiej z lat 1576-1577.
- 4(68)** – Wizytacje z czasów bpa Rozrażewskiego z 1598 r.
- 5(69)** – Wizytacja archidiakonatu włocławskiego, kruszwickiego i pomorskiego z lat 1582-1583.
- 6(70)** – Wizytacja archidiakonatu kruszwickiego z 1594, 1598 i 1599 r.
- 6<sup>a</sup>** – Zarządzenia bpa Rozrażewskiego dla Kapituły Katedralnej Włocławskiej z 1588-1599 r.
- 7(71)** – Wizytacja archidiakonatu pomorskiego z 1597 r.
- 8(72)** – Wizytacja diecezji włocławskiej z 1626 r.
- 9(73)** – Wizytacja diecezji włocławskiej z lat 1632-1638.
- 10** – Zarządzenia bpa Madalińskiego dla kapituły Włocławskiej i pozostałego duchowieństwa katedralnego.
- 13(74)<sup>25</sup>** – Wizytacja archidiakonatu włocławskiego z lat 1639-1647.
- 14(75)** – Wizytacja archidiakonatu włocławskiego z lat 1710-1711.
- 15(76)** – Skrót poprzedniej wizytacji.

- 16(77) – Dekrety reformacyjne dla kościołów diecezji kujawskiej i pomorskiej z l. 11723-1728.
- 17(78) – Wizytacja (stan) kościoła w Brześciu [Kujawskim] z 1724 r.
- 18(79) – Wizytacja kościoła parafialnego w Brześciu [Kujawskim] z 1724 r.
- 19(80) – Wizytacja archidiaconatu włocławskiego z 1725 r.
- 20(81) – Wizytacja dekanatu bydgoskiego z 1745 r.
- 21(199, 400) – a. Wizytacja kolegium wikariuszy katedry włocławskiej z 1760 r.  
b. Dekret reformacyjny bpa Ostrowskiego dla katedry.  
c. Dekret reformacyjny dla niższego duchowieństwa katedry z 1760 r. i wizytacja katedry.
- 22(514) – Wizytacja dekanatu nieszawskiego z 1761 r.
- 23(82cz) – Wizytacja dekanatu radziejowskiego z 1761 r.
- 24(82) – Wizytacja parafii: Kobielice, Sędzin, Skulsk i Warzymowo z 1764 r.
- 25(83) – Wizytacja dekanatu kowalskiego i izbickiego z 1765-1766 r.
- 26(84) – Wizytacja dekanatu nieszawskiego, służewskiego i bobrownickiego z 1766 r.
- 27(85) – Wizytacja dekanatu brzeskiego i radziejowskiego z 1766 r.
- 28 – Wizytacja dekanatu bobrownickiego z 1778 r.
- 29 – Wizytacja dekanatu brzeskiego z 1778 r.
- 30 – Wizytacja dekanatu inowrocławskiego z 1778 r.
- 31 – Wizytacja dekanatu izbickiego z 1778 r.
- 32 – Wizytacja dekanatu kowalskiego z 1778 r.
- 33 – Wizytacja dekanatu kruszwickiego z 1778 r.
- 34 – Wizytacja dekanatu nieszawskiego – parafia Słońsk z 1778 r.
- 35(353) – Wizytacja dekanatu radziejowskiego z 1778 r.
- 36 – Wizytacja dekanatu służewskiego z 1778 r.
- 37 – Wizytacje dekanatu bobrownickiego z 1778 r.
- 38 – Brulion wizytacji dekanatu brzeskiego i radziejowskiego z 1779 r.
- 39(89) – Wizytacja dekanatu brzeskiego i radziejowskiego z 1779 r.
- 40(88) – Wizytacja dekanatu kowalskiego i izbickiego z 1779-1781 r.
- 41(89) – Wizytacja dekanatu służewskiego i nieszawskiego z 1779 r.
- 42(354) – Wizytacja dekanatu wolborskiego z 1779 r.
- 43 – Wizytacja dekanatu świeckiego i fordońskiego z 1780 r.
- 44 – Punkty przed wizytacją katedry z 1780 r.
- 45(199) – Dekret biskupa Rybińskiego dla katedry z 1781 r.

- 46 – Dekrety reformacyjne dla dekanatu nieszawskiego z 1779-1782 r.
- 47 – Dekrety reformacyjne dla dekanatu radziejowskiego z 1779 r.
- 48 – Dekrety reformacyjne dla dekanatu służewskiego z 1779-1782 r.
- 49 – Wizytacja dekanatu izbickiego z 1782 r.
- 50 – Dekrety reformacyjne dla dekanatu brzeskiego z 1783 r.
- 51 – Dekrety reformacyjne dla dekanatu inowrocławskiego z 1783 r.
- 52 – Dekrety reformacyjne dla dekanatu kowalskiego z 1783 r.
- 53 – Dekrety reformacyjne dla dekanatu kruszwickiego z 1779-1784 r.
- 54 – Dekrety reformacyjne dla dekanatu gniewkowskiego z 1784 r.
- 55(91) – Wizytacja dziekańska dekanatu brzeskiego z 1784 r.
- 56 – Wizytacja dekanatu gniewkowskiego z 1786 r.
- 57 – Wizytacja dziekańska dekanatu izbickiego z 1786 r.
- 58 – Wizytacja dziekańska dekanatu kowalskiego z 1786 r.
- 59 – Wizytacja dekanatu nieszawskiego z 1786 r.
- 60 – Wizytacja dekanatu radziejowskiego z 1786 r.
- 61 – Wizytacja dekanatu służewskiego z 1786 r.
- 62(93) – Wizytacja dekanatu wolborskiego z 1787 r.
- 63 – Wizytacja dekanatu brzeskiego z 1788 r.
- 64 – Wizytacja dekanatu brzeskiego z 1788 r.
- 65 – Wizytacja dziekańska dekanatu radziejowskiego z 1788 r.
- 66 – Wizytacja dekanatu służewskiego z 1788 r.
- 67 – Wizytacja dekanatu brzeskiego z 1789 r.
- 68 – Wizytacja dekanatu brzeskiego z 1790 r.
- 69 – Wizytacja dekanatu gniewkowskiego z 1790 r.
- 70 – Wizytacja dekanatu kruszwickiego z 1790 r.
- 71 – Wizytacja dekanatu służewskiego z 1790 r.
- 72 – Wizytacja dekanatu brzeskiego z 1791 r.
- 73 – Wizytacja dekanatu gniewkowskiego z 1791 r.
- 74 – Wizytacja dekanatu kruszwickiego z 1791 r.
- 75 – Wizytacja dekanatu nieszawskiego z 1791 r.
- 76 – Wizytacja dekanatu radziejowskiego z 1791 r.
- 77 – Wizytacja dekanatu służewskiego z 1791 r.
- 78(385) – Wizytacja dekanatu brzeskiego z 1816 r.

- 79(389) – Wizytacja dekanatu kruszwickiego z 1816 r.  
 80(539) – Wizytacja dekanatu nieszawskiego z 1816 r.  
 81 – Wizytacja dekanatu radziejowskiego z 1816 r.  
 82(130) – Akta kongregacji dekanalnych diecezji kujawsko-pomorskiej z 1778 r.  
 83 – Akta kongregacji dekanalnych diecezji kujawsko-pomorskiej z 1780 r.

#### 4. Akta Konsystorza Generalnego Włocławskiego

(sygn. ABKP. Kons. nr ...)

W diecezji kujawsko-pomorskiej, rozległej terytorialnie, zaistniała potrzeba stworzenia dwóch równorzędnych urzędów, zwanych „Konsystorzami Generalnymi”, z wikariuszem *in spiritualibus* i oficjałem na czele, które w imieniu biskupa ordynariusza sprawowały władzę administracyjną i sądowniczą w diecezji.<sup>26</sup> Był to najpierw Konsystorz Generalny Włocławski.<sup>27</sup> Wprawdzie zachowane księgi tego Konsystorza rozpoczynają się od 1422 roku, to jednak wiadomo, że co najmniej od 1401 r. były prowadzone.<sup>28</sup> Jednak, nawet poczynając od 1422 r., nie zachowały się w komplecie. Wykaz oficjałów i wikariuszy *in spiritualibus*, zatrudnionych w tym urzędzie podał ks. Chodyński.<sup>29</sup>

Drugim był Konsystorz Generalny Gdański.<sup>30</sup> Akt tego konsystorza też próżno szukać we Włocławku. Część z nich znajduje się obecnie w Archiwum Diecezjalnym w Pelplinie. Pozostałe przez czas pewien były we Włocławku, skąd w XIX w. zostały wypożyczone do Krakowa Bolesławowi Ulanowskiemu, który korzystał z nich w swoich pracach źródłowych. W jakich okolicznościach zaginęły we Włocławku i czy w ogóle do Włocławka powróciły, odpowiedzieć trudno.

W pewnych okresach czasu funkcjonował Konsystorz Foralny w Bydgoszczy, przeznaczony dla dekanatu bydgoskiego i świeckiego. Oficjałami byli zazwyczaj proboszczowie z Bydgoszczy.<sup>31</sup> Instancją apelacyjną od wyroków tego urzędu był Konsystorz Generalny we Włocławku.<sup>32</sup> Księdzu Chodyńskiemu zawdzięczamy też zestawienie oficjałów i urzędników Konsystorza bydgoskiego.<sup>33</sup>

Gdy w 1765 r. Bydgoszcz, w następstwie zamiany za dekanat wolborski, znalazła się w archidiecezji gnieźnieńskiej, oficjałat foralny został przeniesiony do Świecia.<sup>34</sup> Oficjałowie, tak w Bydgoszczy, jak i w Świeciu prowadzili swoje osobne kancelarie i wytworzyli akta, ale nie zachowały się one.<sup>35</sup>

Przez pewien czas funkcjonował także Konsystorz Generalny w Tczewie. Istniał stosunkowo niedługo, bo jedynie w okresie od pierwszego rozbioru

Polski do drugiego. Utworzony został na wyraźne żądanie władz pruskich, które nie życzyły sobie, aby oficjał gdański, a Gdańsk jeszcze pozostał przy Polsce, sprawował jurysdykcję na terenie tej części archidiakonatu pomorskiego, który politycznie został włączony do państwa pruskiego.<sup>36</sup>

Z akt wytworzonych przez te urzędy w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku zachowała się jedynie seria akt Konsystorza Generalnego we Włocławku. Została ona zaliczona do zespołu akt biskupów kujawsko-pomorskich, ponieważ urząd oficjałski działał w zastępstwie i w imieniu biskupa. Seria tego zespołu obejmuje ogółem 75 jednostek. Są to źródła stosunkowo najmniej wykorzystane, a zawierające mnóstwo wiadomości z życia ówczesnego duchowieństwa i wiernych.<sup>37</sup>

Układ tej serii pozostawiono taki, jaki został im nadany jeszcze przez ks. Stanisława Librowskiego. Niektóre uwagi przy poszczególnych księgach powtórzono za ks. Stanisławem Chodyńskim, który także pracował nad tymi aktami. Serię tę kończą pomoce kancelarii Konsystorza Generalnego Włocławskiego w postaci formularzy kancelaryjnych z poszczególnych lat. Lata niektórych ksiąg zachodzą na siebie. Nie jest to pomyłka. Nie wszystkie jeszcze otrzymały numery kart czy stron. Tylko przy niektórych księgach konsystorskich można było pokusić się o danie jakiejś nazwy. Większość stanowią zapisy wikariuszy *in spiritualibus* i oficjałów. W wielu jednak przypadkach były to relacje innych, niższych urzędników konsystorza. Tam, gdzie to było możliwe, podano ilość stron lub kart oraz imię i nazwisko oficjała.

#### Wykaz ksiąg:

- 1(105) – 1422-1424, k. 252. Oficjał Jan ze Słupowa.<sup>38</sup>
- 2(106) – 1428-1431, k. 202. Oficjał Jan ze Słupowa, Sędziwój<sup>39</sup> i Bogusław.<sup>40</sup>
- 3(108) – 1499-1503, s. 1072. Oficjał Mikołaj z Chudzina.<sup>41</sup>
- 4(109) – 1504-1506, k. 196. Oficjał Jan Dąbrówka (de Dambrowka).<sup>42</sup>
- 5(110) – 1513-1517, k. 236. Oficjał Jan z Poznania<sup>43</sup> i Szczepan Łochowski.<sup>44</sup>
- 6(111) – 1521, k. 474. Oficjał Jan Longus, oficjał specjalny.<sup>45</sup>
- 7(112) – 1535-1539, s. 657. Oficjał Jan z Parzniewic.<sup>46</sup>
- 8(113) – 1540-1541, k. 280. Oficjał Stanisław z Lipowca<sup>47</sup> i Jan Wszecki.<sup>48</sup>
- 9(114) – 1551-1558, k. 728 część pierwsza i 10 kart od strony drugiej. Oficjał Nikodem Pcezeniński<sup>49</sup> i Feliks Rylski (Relski).<sup>50</sup>
- 10(114<sup>b</sup>) – 1653-1654, k. 42. Oficjał Piotr Skibicki.<sup>51</sup>
- 11(115) – od 1562 (wyroki z różnych lat i inne różne zapisy).<sup>52</sup>
- 12(65) – 1649-1650, s. 392. Są to akta Samuela Czosnowskiego, administratora diecezji podczas wyjazdu ordynariusza Mikołaja Gniewosza. Księga ta zaliczana też jest do akt działalności biskupów.<sup>53</sup>



- 13(116) – 1567-1593, k. 229. Oficjał Wojciech Borukowski<sup>54</sup> i Maciej Wielicki.<sup>55</sup>
- 14(118) – 1586-1588, k. 99. Akta spisywał najpierw Wawrzyniec Lisowski jako sekretarz, a potem Andrzej Czacki.<sup>56</sup>
- 15(31) – 1539-1596, k. 67.<sup>57</sup>
- 16(119) – 1594-1600, k. 158. Oficjał Jan Sikorski<sup>58</sup> i Paweł Gardliński.<sup>59</sup>
- 17(120) – 1601-1604, k. 312. Oficjał Łukasz z Uniejowa.<sup>60</sup>
- 18(121) – 1609-1618, k. 122. Oficjał Mikołaj Brzeziński.<sup>61</sup>
- 19(122) – 1613-1629, k. 373. Oficjał Mikołaj Brzeziński i Sebastian Rostkowski.<sup>62</sup>
- 20(123) – 1631-1637, k. 575. Oficjał Sebastian Grotkowski.<sup>63</sup>
- 21(124) – 1656-1661, k. 182. Oficjał Piotr Skibicki<sup>64</sup> i Michał Czerniakowski.<sup>65</sup>
- 22(40b) – 1660, k. 38. Oficjał Jan Ninkowski.<sup>66</sup>
- 23(125) – 1674-1685, św. 162. Oficjał Łukasz Przewłocki,<sup>67</sup> Tomasz Stanisław Niemierza<sup>68</sup> i Aleksander Baltazar Gissa.<sup>69</sup>
- 24(126) – 1678-1687. Księga w formie dudki. Brudnopis.
- 25(127) – 1680-1683. Księga w formie dudki. Brudnopis.
- 26(128) – 1690-1698. Księga w formie dudki. Brudnopis.
- 27(412) – 1701-1710. Księga w formie dudki. Brudnopis.
- 28(413) – 1710-1728, k. 146. Oficjał Chryzostom Zakowski.<sup>70</sup>
- 29(414) – 1723-1737, Księga w formie dudki. Brudnopis.
- 30(415) – 1727-1739, k. 129. Oficjał Konstanty Ossowski.<sup>71</sup>
- 31(416) – 1739-1751 (od drugiej strony księgi lata 1742-1750), kart z jednej strony 17, z drugiej 187.<sup>72</sup>
- 32(418) – 1753-1755 (od drugiej strony księgi lata 1753-1755), stron od początku 645, a od końca 91. Oficjał Andrzej Ignacy Bajer.<sup>73</sup>
- 33(419) – 1755-1756, k. 386 oraz z drugiej strony księgi k. 62. Oficjał Ignacy Bajer.
- 34(420) – 1756-1758, k. 447 oraz z drugiej strony k. 96. Oficjał Ignacy Bajer.
- 35(421) – 1759-1763, k. 444 oraz z drugiej strony k. 90.<sup>74</sup>
- 36(422) – 1760-1763, k. 446.<sup>75</sup>
- 37(423) – 1763-1768, s. 537, s. 209, s. 151.<sup>76</sup> Oficjał Maurycy Jeżewski.<sup>77</sup>
- 38(424) – 1763-1772, k. 204. Oficjał Tomasz Chojecki<sup>78</sup> i Jan Dębowski.<sup>79</sup>
- 39(425) – 1782-1798, k. 285. Oficjał Marcin Ignacy Chyczewski.<sup>80</sup>
- 40(428) – 1813-1817, k. 143 i z drugiej strony k. 120. Oficjał Józef Marcellin Dziecielski.<sup>81</sup>
- 41(474) – 1768-1771, s. 740. Oficjał Franciszek Ksawery Grochowalski<sup>82</sup> i Tomasz Chajęcki.

- 42 – 1782-1787, s. 600. Oficjał Marcin Ignacy Chyczewski..
- 43 – 1788-1812., k. 114. Oficjał Marcin Ignacy Chyczewski.
- 44(131) – 1798-1808, k. 59. Oficjał Feliks Łukasz Lewiński<sup>83</sup> i Marcelin Dziecielski.
- 45 – 1800-1804 (Czasy okupacji pruskiej. Składki naznaczone przez rząd pruski i inne materiały).
- 46 – 1796-1806.
- 47 – 1795-1804. (Tabele i różne wykazy). Oficjał Feliks Łukasz Lewiński
- 48 – 1798. Oficjał Feliks Łukasz Lewiński
- 49 – 1797-1806 (rozporządzenia władz pruskich).
- 50 – 1817 (dotyczy konkursów na beneficja).
- 51 – 1807-1810 (T. I – pisma władz Księstwa Warszawskiego do Konsystorza Generalnego Włocławskiego).
- 52 – 1807-1810 (T. II – pisma władz Księstwa Warszawskiego do Konsystorza Generalnego Włocławskiego).
- 53 – 1812. Ogólne dyspozycje wydane dla dziekanów.
- 54 – 1815-1816 (dotyczy kolegium wikariuszy katedralnych).
- 55(88) – 1812-1825 (podatek od duchowieństwa w powiecie inowrocławskim).
- 56 – 1810-1817 (dotyczy opactwa w Koronowie).
- 57 – 1816-1818 (raporty Konsystorza Generalnego Włocławskiego dla biskupa Franciszka Skarbka Malczewskiego<sup>84</sup>).
- 58 – 1818 (oświadczenia beneficjentów o dochodach ze swoich beneficjów).
- 59 – 1819 (oświadczenia beneficjentów o swoich beneficjach).
- 60 – 1816 (odpowiedzi tabelaryczne z parafii o dochodach i funduszach.).
- 61 – 1776 (tabele generalne dekanatów z lustracji dziekańskiej parafii).
- 62(357) – 1763 (księga formularzy).
- 63(358) – brak daty (księga formularza przebiegu procesu sądowego).
- 64(359<sup>a</sup>) – 1665-1679 (księga procesu sądowego małżeńskiego).
- 65(359<sup>b</sup>) – brak daty (księga formularza sądowego).
- 66(360) – 1773. (księga różnych formularzy. W dalszej części przytoczono konkretne dokumenty, pewnie jako praktyczne wzory).
- 67(362) – 1774 (księga formularza z 1774 r.).
- 68(361) – 1734 (księga formularza z 1734 r.).
- 69(363) – 1758 (księga formularza według praktyki Konsystorza z 1758 r.).
- 70(364) – 1776 (księga formularza z 1776 r.).

- 71(365) – 1790 (księga formularza z 1790 r.).  
 72(366) – 1791 (księga formularza z 1791 r.).  
 73(367) – 1765 (księga formularza sądowego z 1765 r.).  
 74(537) – brak daty (księga różnych formularzy).  
 75(368) – brak daty (formularze na różne okoliczności).

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Z. Chodynski, *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, Varsaviae 1890 podaje postanowienia synodów włocławskich dotyczące przechowywania dokumentów odnoszących się do diecezji włocławskiej. Między innymi jest zarządzenie synodu diecezjalnego, odbytego przez Hieronima Rozrażewskiego w Raciążku w 1595 r., na którym polecono zbierać w archiwum we Włocławku dokumenty znajdujące się po parafiach, żeby nie zginęły – s. 131.

<sup>2</sup> Zob. S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, Warszawa 1949, s. 142-147.

<sup>3</sup> H.E. Wyczański, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 225.

<sup>4</sup> Celem lepszej opieki nad archiwum powołał w kapitule katedralnej włocławskiej urząd prałata kanclerza, do którego należała opieka nad gromadzonym zasobem archiwalnym. – Zob.: K. Rulka, *Hieronim Rozrażewski (1542-1600), biskup kujawski i pomorski, w: Zasługi dla Włocławka*, Włocławek 1991, s. 180; S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, Warszawa 1949, s. 143.

<sup>5</sup> Przez wieki we Włocławku łącznie z aktami przechowywano także księgi biblioteki kapitulnej. Po ostatniej wojnie, która spowodowała znaczne straty w księgozbiornie kapitulnym, ostatecznie rozdzielono te dwie instytucje: archiwum i bibliotekę. Ta ostatnia, na tyle, na ile zachowała się z zawieruchy wojennej, została włączona do Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku. – Zob. S. Librowski, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, Włocławek 1949, s. 11-25.

<sup>6</sup> Krzyżacy w 1431 r. część archiwum zniszczyli, a część wywieźli do Królewca. Innym razem, celem ich zabezpieczenia, wywożono akta z zagrożonego Włocławka, co zawsze było niebezpieczne dla starych rękopisów – zob. S. Librowski, *Kapituła...*, s. 142, 144.

<sup>7</sup> S. Librowski, *Archiwum Diecezjalne we Włocławku (1945-1958)*, Włocławek 1958, s. 17.

<sup>8</sup> Przygotowania do tej koncentracji akt czynione były przez ks. Librowskiego, który przy pomocy kleryków przeprowadził inwentaryzację zasobu archiwalnego pozostającego w kancelariach parafialnych. Zrelacjonował to na łamach czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK). – Zob. S. Librowski, *Rejestracja archiwaliów i starych druków na terenie diecezji włocławskiej w latach 1960-1962*, ABMK 5(1962), s. 347-359; 6(1963), s. 269-278.

<sup>9</sup> S. Librowski, *Sprawozdanie z działalności Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, ABMK 1(1960), z. 1, s. 138; tenże, *Archiwum Diecezjalne...*, s. 5.

<sup>10</sup> S. Librowski, *Sprawozdanie...*, s. 139.

<sup>11</sup> Także wiele innych polskich diecezji doczekało się zwrotu swoich akt.

<sup>12</sup> S. Librowski, *Sprawozdanie...*, s. 145-146.

<sup>13</sup> *Codex diplomaticus Poloniae*, ed. L. Ryszczewski, A. Muczkowski, t. 2, p. 1, Varsaviae 1848, nr I, s. 1-4.

<sup>14</sup> Rękopis tej pracy w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku.

<sup>15</sup> S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, dział I: *Dokumenty samoistne*, t. 1-7, Włocławek 1994-1999.

<sup>16</sup> S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, dział II: *Dokumenty w kopiariuszach*, t. 1-11, Włocławek 1999-2002. Opracowywanie kolejnych kopiariuszy przerwała śmierć autora w 2002 r. W sumie autor przewidywał wydanie 16 tomów dotyczących kopiariuszy przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku.

<sup>17</sup> Dzieje Konsystorza Gdańskiego badał i wykaz oficjałów gdańskich podał: P. Czaplowski, *Wykaz oficjałów gdańskich i pomorskich od 1467-1824 r.*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 19(1912).

<sup>18</sup> Myśleli o tym tacy biskupi jak Karnkowski i Rozrażewski, obydwaj gorliwi w przeciwstawianiu się innowierstwu.

<sup>19</sup> A. Tomczak, *Kancelaria biskupów włocławskich w okresie księgi wpisów (XV-XVIII w.)*, Toruń 1964.

<sup>20</sup> Wykazy osób święconych przez biskupa Kurozwęckiego i Przerębskiego zawarte w tej księdze wydał: W. Kujawski, *Wykazy święconych z najstarszej księgi akt działalności biskupów włocławskich (Kurozwęckiego i Przerębskiego – lata 1496-1511)*, ABMK, 72(1999), s. 23-112.

<sup>21</sup> Zob. S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1: *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*, t. 1: *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, z. 1-2, ABMK 8(1964), s. 5-186; 10(1965), s. 33-206.

<sup>22</sup> W. Kujawski, *Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie*, cz. 1, ABMK 77(2002), s. 149-267.

<sup>23</sup> Księgi od 2 do 43 mają opracowanie opublikowane drukiem – W. Kujawski, *Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej, przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku*, cz. 1-2, ABMK 68(1997), s. 27-161; 71(1999), s. 141-252; 73(2000), s. 277-397; 76(2001), s. 101-228. Repertoria pozostałych ksiąg, złożone w redakcji ABMK, czekają na druk. W archiwum włocławskim do dyspozycji jest wydruk komputerowy.

<sup>24</sup> Jest to właściwie liber beneficiorum diecezji kujawsko-pomorskiej.

<sup>25</sup> Od dawna nie ma w archiwum ksiąg 11 i 12.

<sup>26</sup> O ustroju tych urzędów zob. S. S[otkiewicz], *Konsystorz biskupi*, w: *Encyklopedia kościelna* [Nowodworskiego], t. 11, Warszawa 1878, s. 136-137; zob. też o konsystorzach w diecezji kujawsko-pomorskiej: S. Chodyński, *Konsystorze w diecezji kujawsko-pomorskiej*, Włocławek 1914; S. Librowski, *Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*, Lublin 1964, s. 62-65.

<sup>27</sup> O tym konsystorzu pisali: S. S[otkiewicz], *Konsystorz biskupi...*, s. 136-137; S. Chodyński, *Włocławska diecezja*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 32, Płock 1913, s. 74-75; t e n ż e, *Konsystorze w diecezji kujawsko-pomorskiej*, Włocławek 1914.

<sup>28</sup> A. Tomczak, *Kancelaria...*, s. 28, przyp. 47 podaje nawet, idąc za wiadomościami podanymi w aktach bpa Rozrażewskiego, brakujące księgi.

<sup>29</sup> S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 10-13.

<sup>30</sup> O oficjałach gdańskich i pomorskich pisał: P. Czaplowski, *Wykaz oficjałów gdańskich i pomorskich od 1467-1824 r.*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 19(1912); zob. też: S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 67 ns. Ten autor używał zamiennie nazwy „Konsystorz Gdański” i „Konsystorz Pomorski”.

<sup>31</sup> S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 106. Miał on na celu ułatwienie załatwiania spraw mniejszej wagi, bez konieczności udawania się do któregoś z oficjałów generalnych we Włocławku czy Gdańsku.

<sup>32</sup> S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 106.

<sup>33</sup> Tamże, s. 106-108.

<sup>34</sup> Tamże, s. 108.

<sup>35</sup> S. Lirowski, *Wstęp ogólny...*, s. 65.

<sup>36</sup> S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 83 ns. Daje wyjaśnienie okoliczności powstania i czas funkcjonowania tego konsystorza.

<sup>37</sup> Gdyby chociaż spisać nagłówki spraw załatwianych, nie mówiąc o jakimś w miarę dokładnym repertorium, światło dzienne ujrzałoby mnóstwo wiadomości dotyczących wielu parafii, osób i innych spraw.

<sup>38</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników wrocławskich*, Wrocław 1914, s. 322 (odb. kserograf. rkpsu w Arch. Diec. Włocł.). Przed tym oficjałem byli, znani z innych zapisów oficjałowie Mikołaj z Jasionny, Bogusław ze Świnek i Jakub Parusz, jak to informuje S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 10.

<sup>39</sup> S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 10.

<sup>40</sup> Zapewne chodzi o Bogusława ze Świnek. Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 64.

<sup>41</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 622; tenże, *Konsystorze...*, s. 10.

<sup>42</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 178; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>43</sup> Pewnie to raczej Jan Parzniewski – zob. S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>44</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 556,558; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>45</sup> Może chodzi o Jakuba Longusa z Krakowa, kan. wrocławskiego i oficjała gdańskiego – zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 525-526.

<sup>46</sup> Pewnie chodzi o Parzniewskiego Jana (starszego). Biogram zob. Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 724-726.

<sup>47</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 511-513; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>48</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 1046-1057; tenże, *Biskupi sufragani...*, s. 36-37; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>49</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 741-742; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>50</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 799-803. Spisywał akta jako administrator diecezji od 1558 r. – zob. też: S. Chodyński, *Biskupi sufragani...*, s. 37-39. Nie ma go w spisie oficjałów u Chodyńskiego.

<sup>51</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 838-840. Nie podaje go Chodyński.

<sup>52</sup> Ks. Chodyński umieścił na początku tej księgi uwagę: „W tym woluminie są pewne wyroki z różnych lat, przez niedbalstwo introligatora pomieszane karty i fałszywie pozszywane, bez porządku lat i przedmiotów. Są też inne dokumenty z dawniejszych kat, ale tych mało i niewielkiej wagi”. Stał tu różni oficjałowie.

<sup>53</sup> Chodyński nie wymienia i słusznie, Czosnowskiego w szeregu oficjałów.

<sup>54</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 66-67; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>55</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 986-989. Zob. też: tenże, *Biskupi sufragani...*, s. 42; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>56</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 149-154; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>57</sup> Na wstępie tej księgi ks. Chodyński zrobił uwagę, że dokumenty w księdze tej zostały błędnie ułożone. Są zapisy różnych urzędników.

<sup>58</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 814-816; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>59</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 252-254; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>60</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 562-564, 564<sup>2</sup>; tenże, *Konsystorze...*, s. 11.

<sup>61</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 86-88; tenże, *Konsystorze...*, s. 11. Pomiedzy Brzezińskim a Łukaszem z Uniejowa byli jeszcze Baltazar Miaskowski i Franciszek Łącki.

<sup>62</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 787-788; tenże, *Konsystorze...*, s. 12. Pomiędzy Brzezińskim a Rostkowskim, oficjalami byli Piotr Piekarski i Jakub Piasecki.

<sup>63</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 303-305. Chodyński nie zalicza Grotkowskiego do oficjalów.

<sup>64</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 838-840; tenże, *Konsystorze...*, s. 12.

<sup>65</sup> S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 12.

<sup>66</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 680-682; tenże, *Konsystorze...*, s. 12.

<sup>67</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 770-771; tenże, *Konsystorze...*, s. 12.

<sup>68</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 665-667; tenże, *Konsystorze...*, s. 12.

<sup>69</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 257<sup>a</sup>-260; tenże, *Konsystorze...*, s. 12.

<sup>70</sup> S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 12.

<sup>71</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 706-708; tenże, *Konsystorze...*, s. 12.

<sup>72</sup> W tym czasie oficjalami byli Aleksander Działyński i Franciszek Kanigowski – S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 13.

<sup>73</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 25-26; tenże, *Konsystorze...*, s. 13.

<sup>74</sup> W tym czasie oficjałem był Mateusz Maurycy Jeżewski – S. Chodyński, *Konsystorze...*, s. 13.

<sup>75</sup> Oficjałem był wtedy Mateusz Maurycy Jeżewski.

<sup>76</sup> Księga składa się poniekąd z trzech części, osobno paginowanych.

<sup>77</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 335-339.

<sup>78</sup> Był też surogatem przy oficjale Ksawerym Grochowalskim. Biogram tego oficjała zob.: S. Chodyński, *Katalog...*, s. 96-97; tenże, *Konsystorze...*, s. 13.

<sup>79</sup> Biogram zob.: S. Chodyński, *Biskupi sufragani...*, s. 75; tenże, *Konsystorze...*, s. 13.

<sup>80</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 125-131; tenże, *Biskupi sufragani...*, s. 75-77; tenże, *Konsystorze...*, s. 13.

<sup>81</sup> Był też sufraganem wrocławskim. Zob.: S. Chodyński, *Katalog...*, s. 240-242; tenże, *Biskupi sufragani...*, s. 78-79; tenże, *Konsystorze...*, s. 13.

<sup>82</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 296-301. Z pewnych względów musiał zrezygnować z oficjalstwa; tenże, *Konsystorze...*, s. 13.

<sup>83</sup> Biogram zob. S. Chodyński, *Katalog...*, s. 492-505; tenże, *Biskupi sufragani...*, s. 77-78; tenże, *Konsystorze...*, s. 13.

<sup>84</sup> Był biskupem wrocławskim w latach 1815-1816, później arcybiskup warszawski.

KS. KAZIMIERZ RULKA

### SUPEREKSLIBRISY W ZBIORACH BIBLIOTEKI SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU

Superekslibrisy – znaki własnościowe ściśle związane z książkami, wskazujące na ich przynależność do jakiegoś księgozbioru, stosowane ze szczególnym upodobaniem w Polsce w XVI i XVII w. – stanowią cenne źródło do badań nad księgozbiorami historycznymi. Wskazane jest zatem, aby w bibliotekach mających w swoich zbiorach książki znaczone superekslibrisami, opisywać je i opracowywać. Przynagła do tego także fakt, że w znacznej części zabytki te ulegają stopniowej destrukcji i mogą ulec z czasem całkowitemu zniszczeniu.

Takie badania prowadzi w dużym zakresie i publikuje ich wyniki Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie.<sup>1</sup> Ma ona w swoich zbiorach sporo woluminów zwiezionych do Warszawy w 1819 r. przez Lindego, a przejętych z bibliotek klasztorów polskich. Także Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w dziale starych druków ma znaczny procent książek pochodzących z tych samych źródeł. Niniejsze opracowanie jest pewnym uzupełnieniem badań prowadzonych w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie. Poza wystawą zorganizowaną przez Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej w 1994 r.<sup>2</sup> nikt superekslibrisami włocławskimi się nie interesował.

W opracowaniu przyjęto jako podstawowy układ chronologiczny, grupując superekslibrisy w ramach poszczególnych wieków. Dalsze porządkowanie dokonano według kryterium socjologicznego – według stanów społecznych posiadaczy superekslibrisów i kręgów, które reprezentują.

#### XVI w.

##### PAPIESKIE

Jak superekslibris wygląda herb **papieża Klemensa VIII** (1592-1605) – Ippolito Aldobrandiniego (1536-1605) – wytłoczony (jako element zdobniczy) złotem na górnej i dolnej okładzinie oprawy (skóra ciemnowiśniowa) księgi liturgicznej *Pontificale Romanum...* (Romae 1595; sygnat.: XVI.F.4625), poprawionej i wydanej z polecenie tegoż papieża. Był on związany z Polską, ponieważ w 1588 r. był legatem do Polski, a potem przyczynił się do zawarcia unii brzeskiej. Superekslibris przedstawia herb rodowy papieża na ozdobnym kartuszu, nad nim insygnia władzy papieskiej. Nie wiadomo, który z biskupów polecił tak oprawić i ozdobić swój egzemplarz. W późniejszym czasie dostał się on w posiadanie Konstantego Ireneusza Łubieńskiego (1825-1869), biskupa sejneńskiego od 1868 r., którego ekslibris<sup>3</sup> został przyklejony na odwrociu górnej okładziny.

## KRÓLEWSKIE

**Zygmunt II August** (1520-1572), król polski; 1550, 1559

Król polski w latach 1548-1572. Posiadał znaczną bibliotekę (po śmierci właściciela uległa rozproszeniu); książki do niej wchodzące były specjalnie oprawiane i znaczone różnymi odmianami superekslibrisu<sup>4</sup>. Do biblioteki seminaryjnej we Włocławku trafiły z księgozbioru królewskiego dwa woluminy, każdy znaczony na górnej okładzinie inną odmianą superekslibrisu Zygmunta Augusta. Klocek zawierający dwa dzieła L.V. Rosciusa: *De docendi studentique modo* oraz *De commoda et perfecta elocutione* (Basileae 1541; sygnat.: XVI.O.1447-8), oprawiony w 1550 r., który zanim dotarł do Włocławka przeszedł przez kilka rąk (naprawiony w końcu XIX w.),<sup>5</sup> znaczony jest odmianą I.<sup>6</sup> Dzieło A. Brantoliniego *De humanae vitae conditione et toleranda corporis aegritudine* [po 1541, przed 1559] (sygnat.: XVI.O.1193), oprawione w 1559 roku, znaczone jest odmianą III.<sup>7</sup> Superekslibrisy te są już bardzo wytarte; dawne złożone herby Polski (Orzeł – Zygmuntowski) i Litwy (Pogoń) zupełnie niewidoczne.<sup>8</sup>

**Stefan Batory** (1533-1586), król polski; po 1583

Król polski w latach 1576-1586. Superekslibris dedykacyjny na górnej okładzinie dzieła H. Sirinusa *Liber de modo acquirendae divinae gratiae* (Cracoviae 1583; sygnat.: XVI.Q.3139). Superekslibris donacyjny tłoczony na białym pergaminie (dziś już bardzo zniszczony: pomarszczony i zabrudzony) jest powtórzeniem szytuchu z odwrocia karty tytułowej. Widnieje na nim Orzeł z herbem Botorego Trzy Zęby na piersiach, nad nim korona królewska. Całość obramowana tekstem donacyjnym w języku łacińskim, składającym się z czterech strof, ułożonych w kwadrat.

## BISKUPIE I OPACKIE

**Uchański Jakub** (1502-1581), h. Radwan; 1564

Znanych jest kilka typów superekslibrisów Jakuba Uchańskiego (1502-1581), herbu Radwan, biskupa włocławskiego w l. 1557-1562, późniejszego arcybiskupa gnieźnieńskiego. Trzy z nich reprezentowane są przez obiekty znajdujące się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie.<sup>9</sup> Inny jeszcze typ (czwarty) reprezentuje superekslibris introligatorski z 1564 r. widniejący na górnej i dolnej okładzinie dzieła J. Górskiego *Commentariorum artis dialecticae libri X* (Lipsiae 1563), które zanim dostało się do Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku (sygnat. XVI.O.176), znajdowało się w księgozbiorze pijarów w Piotrkowie Tryb. W środku superekslibrisu, zajmującego niemal całą okładzinę, obecnie już znacznie zatartego, znajduje się godło Radwan na ozdobnym kartuszu, wokół grubego wieniec laurowy, powyżej insygnia biskupie: mitra i pastorał w formie krzyża oraz monogram: I V [Iacobus Uchański].

**Mikołaj Wolski** (zm. 1567), h. Półkozic, po 1540

We włocławskiej bibliotece seminaryjnej zachował się 5-ty tom dzieł św. Jana Chryzostoma, wydany w Bazylei 1558 r. (sygnat. XVI.F.4591) z superekslibrisem introligatorskim (na górnej okładzinie dzieła) Mikołaja Wolskiego, biskupa włocławskiego w latach 1562-1567. W środku na tarczy herbowej



widnieje godło właściciela – Półkozic, otoczone kolistym wieńcem laurowym, a nad nim – insygnia biskupie: infuła i pastorał.<sup>10</sup> Książka ta, jak świadczy zapis na wyklejce górnej okładziny, zdobionej radełkami (1540), w 1622 r. była własnością kościoła w Radziejowie, a dostała się do Włocławka od pijarów w Radziejowie.

**Stanisław Karnkowski (1520-1603), h. Junosza; 1567-1581**

W literaturze przedmiotu najlepiej zostały przedstawione superekslibrisy Stanisława Karnkowskiego (1520-1603), biskupa włocławskiego (1567-1581), a następnie arcybiskupa gnieźnieńskiego.<sup>11</sup> Badacze układają jego superekslibrisy, które udało się dotychczas odkryć w różnych bibliotekach polskich i zagranicznych, w siedem typów, co wraz z odmianami daje 13 wariantów.

W bibliotece seminaryjnej we Włocławku zachowało się pięć woluminów znaczonych superekslibrisem Karnkowskiego; widnieją na nich cztery odmiany tego znaku.

Pierwszy to superekslibris introligatorski,<sup>12</sup> powstały zapewne jeszcze w Krakowie. Poza godłem Junoszy całe pole tarczy herbowej znaczone jest kępkami trawy, w obramowaniu dewiza (wersalikami): Frustra vivit qui nemini prodest [...],<sup>13</sup> uzupełniona datą. Wokół wytłoczono litery: S[tanislavus] K[arnkowski] E[piscopus] C[uiaviensis]. Taki superekslibris (bardzo dobrze zachowany, z datą: 1566) wytłoczony jest na oprawie (z 1576 r.) dzieła – M. Azpilcueta: *Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium*, wydany w Antwerpii 1575 r. (sygnat.: XVI.Q.3896). Jest on zadziwiająco podobny do superekslibrisu biskupa krakowskiego Filipa Padniewskiego.<sup>14</sup> Może to wskazywać na wykonanie ich w tym samym warsztacie krakowskim.

Prawdopodobnie niedługo po objęciu biskupstwa włocławskiego powstały dwa superekslibrisy właściwe Karnkowskiego. Tylko pierwszy z nich znajduje się także w bibliotece seminaryjnej we Włocławku.<sup>15</sup> W jego centrum widnieje herb właściciela Junosza na zwijanym kartuszu, a nad nim pyszni się duża ozdoba infuła, z przylegającą do jej prawego boku krzywaśnią pastorału. W otoku napis majuskułowy: Stanislavs Karnkowski Dei gra[tia] episcop[us] Wladislaviensis.<sup>16</sup> Tego typu superekslibris znajduje się na dwóch książkach: *Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis* (Cracoviae 1579; sygnat.: XVI.Q.3152; ten egzemplarz dostał się do biblioteki seminaryjnej z księgozbioru biskupa sufragana włocławskiego Wojciecha Owczarka) oraz *Psalterium* (ca 1560; sygnat.: XVI.F.4601). Na obu egzemplarzach superekslibris tłoczony jest złotem na brązowej skórze, na pierwszym na górnej i dolnej okładzinie (wkomponowany w bogate zdobnictwo oprawy), na drugim tylko na dolnej okładzinie, w zwierciadle.

Następne dwa superekslibrisy pochodzą z okresu zasiadania Karnkowskiego na stolicy gnieźnieńskiej.

Na pozycji F. Fontanusa *Index rerum omnium praecipuarum, quae in commentariis ac operibus omnibus Alphonsi Tostati... continentur* (p. 1-2, Venetiis 1596-1597; sygnat.: XVI.F.4536; dzieło należało do zbioru przekazanego przez Karnkowskiego kolegium jezuitów w Kaliszu),<sup>17</sup> wytłoczony złotem na górnej okładzinie (pergamin) jako jedyny jej element zdobniczy superekslibris

przedstawia godło Junosza na kartuszu, z napisem w otoku (wersalikami): *Vir-tvti fortvna comes anno D[omini] MDL*, które stanowią jedną całość, z dodanymi u góry insygniami: krzyżem i infułą oraz pojedynczymi literami po bokach: S K A G [Stanislaus Karnkowski archiepiscopus Gnesnensis].<sup>18</sup> Data w otoku: 1550 wskazuje, że podstawowy tłok tego superekslibrisu został wykonany niemal 50 lat przed jego użyciem i wcale nie musiał być używany tylko przez Karnkowskiego.

Drugi z tych superekslibrisów znajduje się na dziele B. Rosignoliusa *De disciplina christiana perfectionis...* (Ingolstadii 1600; sygnat.: XVI.Q.3843). Jest on tłoczony na górnej okładzinie (na pergaminie), stanowiąc zasadniczej jej element zdobniczy, a przedstawia godło Junosza na owalnej tarczy obwiedzionej ozdobnym kartuszem, nad nim insygnia: infuła i krzyż, wszystko to otoczone wieńcem laurowym (poza nim inne elementy znacznie stylizowane), z tłoczonymi obok pojedynczymi literami: S K L N A G [Stanislaus Karnkowski legatus natus archiepiscopus Gnesnensis].<sup>19</sup> Pozostaje zagadką, dlaczego Karnkowski, mając (przynajmniej od 1597 r.) dość okazały superekslibris herbowy,<sup>20</sup> posługiwał się takim niepozornym znakiem własnościowym.

**Hieronim Rozrażewski** (ok. 1546 – 1600), h. Doliwa; po 1581

Hieronim Rozrażewski (1542-1600), biskup włocławski w latach 1581-1600, był właścicielem znacznej jak na owe czasy biblioteki.<sup>21</sup> Posiadał oprócz ekslibrisu także kilka odmian superekslibrisu.

Jeden z nich był już reprodukowany w różnych publikacjach.<sup>22</sup> Wokół godła Doliwa na kartuszu, z insygniami biskupimi (infuła i pastorał) powyżej, widnieje napis majuskułowy: Hieronim[us] comes a Rozdrzew D[ei] g[ratia] episcop[us] Wladislavien[sis] et Pomeranie i zamykający całość wieńiec laurowy przewiązany u góry i u dołu wstęgami. Taki superekslibris tłoczony złotem na brązowej skórze dolnych okładzin (oprawy z 1588 r.) mają w bibliotece seminaryjnej we Włocławku trzy woluminy należące do *Corpus iuris canonici*, wydane w Lyonie w 1584 r.: *Decretum Gratiani* (sygnat.: XVI.F.4642) *Decretales Gregorii IX* (sygnat.: XVI.F.4629) oraz *Liber sextus decretalium* (sygnat.: XVI.F.4636),<sup>23</sup> które Rozrażewski podarował kapitule katedralnej we Włocławku.

Taki superekslibris znajduje się także w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie,<sup>24</sup> a należy się ich spodziewać także w innych polskich bibliotekach. Książki z tego rodzaju superekslibrisem mają nieraz wytłoczony na górnej okładzinie herb katedry i kapituły włocławskiej, przedstawiający wniebowzięcie NMP, a raczej Matkę Bożą Tronującą. Nie jest to jednak znak typowy jedynie dla książek Rozrażewskiego. Spotyka się go także na książkach innych właścicieli, i to nie tylko z duchowieństwa włocławskiego.

Drugi rodzaj superekslibrisu (właściwego) Rozrażewskiego spotykamy w bibliotece seminaryjnej na dolnej okładzinie (tłoczony złotem na brązowej skórze) rękopisu zawierającego formularz mszalny *Missae in festo Coenae Dominicum...* (ms 17). Jest on w stylu renesansowym,<sup>25</sup> a zawiera te same elementy co poprzedni. W otoku widnieje napis majuskułowy: Hieronim[us] com[es] a Rozdrzew D[ei] g[ratia] epis[copus] Vladisla[viensis] et Pome[raniae].

Trzeci rodzaj supereklibrisu (właściwego) Rozrażewskiego – pięknie skomponowany (tłoczony złotem na jasnej skórze, w zwierciadle górnej i dolnej okładziny bogato zdobionej wyciskiem radełkowym) w kształcie mandorli, zawierający w centrum godło Doliwa w ozdobnym kartuszu wypełniającym całe wewnętrzne pole mandorli, z napisem majuskułą w otoku: Hieron[imus] comes a Rozdrasz[ow] Dei gratia e[pi]sco[p]vs Wladislavi[ensis], oraz zamykającym wszystko wieńcem laurowym – spotykamy na dolnych okładzinach dwóch tomów *Repetitionum in iure canonico* (Venetiis 1587), подарowanych przez Rozrażewskiego kapitule katedralnej we Włocławku (sygnat.: XVI.F.4654 i 4655). Ten supereklibris jest zadziwiająco podobny do supereklibrisu bpa Piotra Dunina Wolskiego<sup>26</sup> (1530-1590), który zanim został biskupem płockim, był także kanonikiem kujawskim w latach 1543-1576. Oprawy książek H. Rozrażewskiego były wykonywane przeważnie w Poznaniu,<sup>27</sup> a więc i tam były prawdopodobnie tłoczone jego supereklibrisy.

**Samuel Maciejowski** (1499-1550), h. Ciołek; 1546

Pełnił różne funkcje kościelne i świeckie. Supereklibris, odbity wyciętym po mistrzowsku tłokiem, pochodzi z czasu, gdy był on biskupem krakowskim (1545-1550) i wicekanclerzem Królestwa Polskiego (1539-1547), jak to jest wyszczególnione w napisie w otoku. W środku widnieje godło herbowe Ciołek w ozdobnym kartuszu, ponad nim mitra, znak władzy biskupiej. Książka (Haymo: *In XII prophetas minores enarratio*, Coloniae 1533; sygnat.: XVI.O.1736) – w oprawie z 1546 r., zdobionej radełkiem wizerunkowym z 1540 roku – zanim dostała się do seminarium włocławskiego była w posiadaniu Jana Schebiciusa, proboszcza w Unikowie, który przekazał ją bernardynom do pobliskiego Złoczewa.

**Filip Padniewski** (zm. 1572), h. Nowina; po 1560

Początkowo na dworze Piotra Tomickiego. Studiował we Włoszech w latach 1538-1542 (Padwa, Rzym). Pełnił wiele ważnych funkcji kościelnych i świeckich. Od 1560 r. biskup krakowski. Zgromadził dużą bibliotekę, która po jego śmierci uległa rozproszeniu.<sup>28</sup>

Jego supereklibris introligatorski, podobny jak w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie,<sup>29</sup> znajduje się także na dwóch woluminach biblioteki seminaryjnej we Włocławku: Jan Chryzostom, *Opera*, t. 2-3, Basileae 1558; sygnat.: XVI.F.4567, 4589), z których jeden dostał się do biblioteki seminaryjnej w końcu XIX wieku od pijarów z Piotrkowa, a drugi od bernardynów ze Świętej Anny pod Przyrowem (widoczny znak rozproszenia nie tylko księgozbioru, ale także poszczególnych dzieł wielotomowych). Lepsze złożone odbicie znajdujemy na pozycji XVI.F.4589 (na górnej okładzinie). Godło Nowina umieszczone na ozdobnym kartuszu, wokół dewiza w owalu (wersalikami): Frvstra vivit qvi nemini prodest 1506; dalej wieniec laurowy, a nad nim insygnia władzy biskupiej: mitra i pastorał, po bokach litery: P P E C [Philippus Padniewski episcopus Cracoviensis].

**Benedykt Izdbieński** (1488-1553), h. Poraj; 1546

Studiował najpierw w Akademii Krakowskiej (1505), następnie w Padwie (1520). W latach ok. 1510-1546 przebywał w Krakowie. Kanonik poznański

(1517), gnieźnieński (1525), krakowski (1527). Biskup poznański od 1546.<sup>30</sup> Należał on do grona znanej rodziny bibliofilów.<sup>31</sup>

W bibliotece seminaryjnej we Włocławku zachowało się jedno odbicie jego supereklibrisu właściwego wykonanego na pewno w Krakowie w 1546 r., a więc bezpośrednio po nominacji B. Izdbieńskiego na biskupa poznańskiego. W stylu jest on bardzo podobny do supereklibrisu bpa Samuela Maciejowskiego, a więc wykonany zastał zapewne przez tego samego rytownika. Odbicie, tłoczone złotem, znajduje się na górnej i dolnej okładzinie (też z 1546 r.) dzieła polemicznego (Alphonsus de Castro Zamorensis, *Adversus omnes haereses libri XIII...*, Coloniae 1543; sygnat.: XVI.F.4209). Całość supereklibrisu skomponowana i wykonana po mistrzowsku: godło Poraj widnieje na pięknie skomponowanej tarczy herbowej, nad nim mitra, znak władzy biskupiej, data wykonania tłoka: MDXLVI; wszystko obwiedzione eleganckim otokiem, w którym czytamy wytłoczone wersalikami: Benedictvs Isbienski Dei gra[tia] ep[iscop]vs Posnanien[sis].

**Piotr Kostka** (ok. 1532 – 1595), h. Dąbrowa; po 1586

Studia odbył w Krakowie (1550) i Padwie (1554-1556) Paryżu (1565-1569) i Rzymie (1571); doktor obojga praw. Od 1574 r. biskup chełmiński.

Supereklibris, niemal identyczny jak w na egzemplarzu w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie,<sup>32</sup> znajduje się w bibliotece seminaryjnej na górnej okładzinie dzieła polemicznego A. Posewina *Notae Divini verbi et apostolicae Ecclesiae fides ac facies ex quatuor primis oecumenicis synodis...* (Poznaniae 1586; sygnat.: XVI.F.4125): wycisk złożony (dość dobrze zachowany) przedstawia godło Dąbrowa na tarczy herbowej, nad nią insygnia biskupie, napis w otoku wskazujący na właściciela z datą: 1581; całość otoczona grubym wieńcem laurowym. Egzemplarz przechowywany początkowo na zamku biskupów chełmińskich (i pomezkańskich) w Lubawie dostał się z czasem w ręce Franciszka Kazimierza Wysockiego (zm. 1749), kanonika włocławskiego, ten przekazał go bibliotece swojej kapituły, skąd po 1945 r. trafił do biblioteki seminaryjnej.

**Mateusz Borzewski** (zm. 1614), h. Lubicz; po 1575

Niepozorny supereklibris Mateusza Borzewskiego, opata łądzkiego od 1580 r.,<sup>33</sup> znajduje się na górnej okładzinie dzieła – P. Messia, *Selva di varia lettione* (Venetia 1575; sygnat.: XVI.O.1026). Sam blok książki i pergaminowa oprawa są już bardzo zniszczone, w takim też stanie jest złożone (dziś już szerniałe) odbicie składanki introligatorskiej z godłem Lubicz w ozdobnym kartuszu, obok wytłoczono litery: M B A L [Mathaeus Borzewski abbas Landensis].

## INNYCH DOSTOJNIKÓW KOŚCIELNYCH

**Maciej Śliwnicki** (zm. 1551), h. Korab; 1540

Studia odbył w Krakowie (1506), Bolonii (1514-1517); uzyskał doktorat obojga praw (1517-1519). Był kanonikiem gnieźnieńskim (1519), archidiaconem kaliskim (1521), archidiaconem gnieźnieńskim (1528) i poznańskim (1541), proboszczem poznańskim (1542). Autor projektu reformy praw polskich i pro-

jektu kodyfikacji prawa sądowego (1526-1528).<sup>34</sup> Znaczna jego biblioteka uległa rozproszeniu.<sup>35</sup>

Superekslibris Śliwnickiego stanowi godło Korab na stylizowanym kartuszu, czasem z tłoczonym monogramem: M S.<sup>36</sup> W bibliotece seminaryjnej we Włocławku podobnym superekslibrisem, jednak bez monogramu: M S, oznaczone jest, na dolnej okładzinie, pięć zachowanych woluminów, które uprzednio były (od 1606 r.) własnością klasztoru bernardynów w Kaliszu: cztery woluminy dzieł św. Hieronima (*Opera*, t. 4-5, 8-9, indeks, Parisiis 1533-1534; sygnat.: XVI.F.4483-4485, 4568-9) oraz jeden wolumin dzieł Ambrożego (*Opera*, t. 1-3, Basileae 1538; sygnat.: XVI.F.4141). Najlepiej zachowane odbicie tego superekslibrisu znajduje się na pozycji XVI.F.4568-9. Kolisty otok, złożony ze zdobników, jest identyczny jak przy jednej z odmian superekslibrisu J. Uchańskiego.<sup>37</sup> Natomiast zapis potwierdzający przynależność do księgozbioru Śliwnickiego na pozycji XVI.F.4483, a poza tym na karcie tytułowej dzieła Jana Chryzostoma (*Opera*, t. 2, Basileae 1530; sygnat.: XVI.F.4565), którego oprawa nie ma superekslibrisu, albo został on całkowicie zatarty.

**Maciej Krzywiński** (Crivinius, Krzyvinius, z Krzywina), h. Gozdawa; 1572

Odbył studia w Krakowie, które uwieńczył stopniem bakałarza (1562). Jako archidiakon kaliski notowany na ksiązkach w latach 1572-1598. Jego księgozbiór trafił do biblioteki kolegium jezuickiego w Kaliszu.<sup>38</sup> Stąd zaś w większości do Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie.

W Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie odnaleziono dwie formy jego superekslibrisu introligatorskiego: herb Gozdawa w ozdobnym kartuszu.<sup>39</sup> Jeszcze inną formę tego superekslibrisu można obejrzyć w bibliotece seminaryjnej we Włocławku, na oprawie (1572) dzieła Piotra Kanizjusza *Authoritatum Sacrae Scripturae et sanctorum Patrum, quae in summa doctrinae christianae [...]* citantur... (p. 1, Coloniae 1569; sygnat.: XVI.Q.3814), noszącego proveniencję kolegium jezuickiego w Kaliszu. Wyróżnia się on przede wszystkim formą kartusza; nad nim, podobnie jak w egzemplarzach warszawskich, tłoczony monogram M. C.

**Stanisław Górski** (1497-1572), h. Bogoria; po 1560

Studia odbył w Krakowie i prawdopodobnie we Włoszech. Pisarz P. Tomickiego, kanonik płocki (1534), krakowski (1539). Zgromadził bibliotekę prywatną mieszczącą się w trzech wielkich szafach.<sup>40</sup>

W bibliotece seminaryjnej jego superekslibris spotykamy na oprawie dzieła J. Noguery *De Ecclesia Christi ad haereticorum conciliabulis dinoscenda* (Dilingae 1560; sygnat.: XVI.F.4490). Na środku górnej okładziny naklejony superekslibris z grubego ciemnobrunatnego papieru: tłoczone złotem godło Bogoria (bez kartusza) z pojedynczymi literami: S G C C [Stanislaus Górski canonicus Cracoviensis], wszystko otoczone kolistym zdobnym otokiem.

**Marcin Izdbieński** (1520-1594), h. Poraj; 1571

Doktorat obojga praw (przed 1553 r.). Kanonik gnieźnieński (1546), kanonik (1547) i archidiakon gnieźnieński (1551), kanonik krakowski (1559), scholastyk krakowski (1571).<sup>41</sup>

W bibliotece seminaryjnej we Włocławku zachowały się dwa jego super-ekslibrisy, w formie składanki introligatorskiej, wykonane w czasie, gdy M. Izdbieński przebywał w Krakowie (po 1551 – 1594). Jeden z nich, tłoczony na ślepo, widnieje na dolnej okładzinie z 1571 r. (dobrze zachowanej) dzieła: Sixtus Senensis, *Bibliotheca sancta*, t. 1-2, Venetiis 1566 (sygnat.: XVI.F.4546): herb Poraj na ozdobnym kartuszu, w otoku ze stylizowanych elementów roślinnych, po bokach litery: M I A P S C [Martinus Izdbieński archidiaconus Posnaniensis, scholasticus Cracoviensis]. Drugi, tłoczony złotem, na dolnej okładzinie (1590 r.) dzieła M. Azpilcuety (*Opera*, t. 1-2, Lugduni 1589; sygnat.: XVI.F.4630): godło Poraj na ozdobnym kartuszu, nad nim monogram: M I, obwiedzione otokiem z łacińską dewizą (wersalikami): Alciora te ne scrutatus fueris sed quae praecepit tibi dominus cogita, Eccle[siasticus] 3 [w. 22] i wreszcie wieńcem laurowym.

**Piotr Gwiazdowski** (zm. 1634), h. Bogoria; 1597

Studia odbył w Rzymie (1567). Kanonik poznański (1563), krakowski (1586), kustosz płocki (1600), scholastyk gnieźnieński (1609).

Superekslibris Gwiazdowskiego, jako kanonika krakowskiego, składa się z godła Bogoria w owalnym ozdobnym kartuszu, obok litery: P G C C, wszystko otoczone owalem z elementów geometrycznych.<sup>42</sup> W bibliotece seminaryjnej spotykamy go na dwóch różnych pozycjach. Jedną z nich jest *Nowy Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa* (Kraków 1593; sygnat.: XVI.Q.3264), gdzie jest tłoczony złotem (całkowicie szerniałe) na górnej okładzinie oprawy z 1597 r. (skóra brunatna), na podklejonym owalnym kawałku papieru. Druga to dzieło C.J. Cezara *Commentarii de bello Gallico* [przed 1597] (sygnat.: XVI.O.2096), gdzie widnieje, tłoczony złotem, na górnej okładzinie oprawy wykonanej w 1597 r. z pergaminu. Odbicia tego samego tłoka na różnych materiałach dają możliwość ich porównania pod względem jakości i precyzji.

**Kasper Niewiarowski** (1571-1629), h. Półkozic; 1588

Nieokazały superekslibris Kaspra Niewiarowskiego, sekretarza królewskiego, kanonika krakowskiego (1605),<sup>43</sup> znajduje się na dolnej okładzinie oprawy (1588) dzieła T. Liwiusza *Ab Urbe condita...* [przed 1588] (sygnat.: XVI.O.411). Znak, tłoczony złotem (dziś już szerniałym) na kawałku naklejonego papieru na jasnej skórze oprawy, składa się z godła Półkozic na ozdobnym kartuszu. U góry okładziny wytłoczone pojedynczymi literami: GASPAR, u dołu: NIEWIA[rowski].

**Bonawentura Chobieniecki** (zm. 1559), h. Samson; po 1554

Był kanonikiem gnieźnieńskim (przed 1551) i poznańskim. Odznaczał się gruntowną nauką. Był wysyłany przez kapitułę gnieźnieńską na synody, m.in. razem z Maciejem Śliwnickim.<sup>44</sup>

Jego superekslibris był umieszczony na pięciu woluminach przechowywanych w bibliotece seminaryjnej, które dostały się tutaj w końcu XIX w. od bernardynów z Przyrowa. Są to cztery woluminy dzieł św. Augustyna (*Opera*, t. 4, 5, 8, 10, Basileae 1541-1543; sygnat.: XVI.F. 4240-4242) oraz dzieło

C. Placentinusa *Enarrationes evangelicorum a septuagesima usque ad octavam Paschae* (Parisiis 1554, sygnat.: XVI.O.2064). Najlepiej zachowało się odbicie supereklibrisu na pozycji XVI.O.2064. Na dziełach Augustyna supereklibris Chobienieckiego został doklejony później, w miejscu wyciętego fragmentu skóry na górnej okładzinie; na pozycji XVI.F.4242 jest tylko wycięte miejsce, w którym powinien się znajdować. Supereklibris tłoczony na górnej okładzinie oprawy, zdobionej radełkami (1541), ma formę prostokątnej plakiety, którą niemal w całości zajmuje okazały herb Samson, uzupełniony u góry literami: B C C G ET P [Bonawentura Chobieniecki, canonicus Gnesnensis et Posnaniensis] oraz u dołu testem (tłoczonym majuskułą) nawiązującym do sceny biblijnej walki Samsona ze lwem.

## TEOLOGÓW, KAPŁANÓW

**Jan Leopolda (młodszy)** (ok. 1523 –1572); 1568

Teolog i egzegeta biblijny, wydawca i redaktor pierwszego katolickiego przekładu Biblii na język polski.<sup>45</sup>

Znany jego supereklibris: w środkowym polu mitologiczny Ganimed unoszony przez orła (symbol duszy wznoszącej się do Boga), inicjały I L, w otoku dewiza (wersalikami): In Deo lactandvm [Ps 31, 11]<sup>46</sup> – znajdujemy też w bibliotece seminaryjnej. Widnieje on, tłoczony złotem, ale bardzo już zatarły, na dolnej okładzinie dzieła Tomasza z Akwinu (*Summa theologica cum commentario Thomae a Vio Caietani* [t. 1-3], Lugduni 1567-1568; sygnat.: XVI.F.4451-3), które zostało oprowiane w 1568 r. Tłok supereklibrisowy został wykonany znacznie wcześniej – w 1557 r. Być może i z tego powodu odbicie jest bardzo niewyraźne.

**Feliks z Sieradza** (1537-1602), h. Gozdawa; 1583, 1588

Feliks z Sieradza, dominikanin, doktor teologii (przed 1583), znaczna osobistość w zakonie dominikańskim; w 1599 r. wrócił do rodzinnego Sieradza i pozostał tu do śmierci (1602).<sup>47</sup>

Fragmenty zgromadzonego przezeń znacznego księgozbioru teologicznego znajdują się dziś w różnych miejscach. Na jednym z 42 woluminów, które przechowywane są w bibliotece seminaryjnej we Włocławku,<sup>48</sup> spotykamy rodzaj ekslibrisu introligatorskiego: godło Gozdawa w ozdobnym kartuszu, obdwiedzionym dwoma otokami (zewnątrzny w formie grubego wieńca lauowego, przewiązanego u góry i u dołu wstęgami), obok wytłoczone litery: F F [Frater Foelix]. Wytłoczony jest on złotem (dziś całkowicie szerniałym) na brązowej skórze dolnej okładziny oprawy (1583) dzieła J. Dadraeusa *Loci communes similium et dissimilium* (Wirceburci 1582; sygnat.: XVI.O.399). Na trzech innych (sygnat.: XVI.O. 440, 1478; Q.3846) w miejscu przeznaczonym na supereklibris widnieje tłoczony złotem wizerunek Matki Bożej w postawie stojącej, z Dzieciątkiem i lilią, w mandorli z kwiatów i płomieni oraz napisem dewocyjnym w otoku oraz w dwóch przypadkach z datą: 1580; obok wytłoczono litery: F F S T D [Frater Foelix sanctae theologiae doctor]. Tego rodzaju kompozycja nie jest jednak zarezerwowana tylko dla książek Feliksa z Sieradza, jest ona spotykana także na innych oprawach z tego okresu.

**Erazm Dembiński (Dębiński)** (zm. po 1612), h. Rawicz; 1593

Pochodził z rodziny Dembińskich h. Rawicz z Dembian. Był proboszczem wielickim (1563), dziekanem krakowskim i kantorem sandomierskim (1571),

sekretarzem królewskim (1676), proboszczem u św. Michała na zamku w Krakowie 1575. Zmarł po 1612 r.<sup>49</sup>

Superekslibris introligatorski tłoczony złotem (dziś tylko ślady) na górnej okładzinie oprawy pergaminowej (1593), barwionej na ciemnozielono, dzieła M. Isselta *Mercurius Gallo-Belgicus...* (Coloniae 1592; sygnat.: XVI.O.46) składa się z godła Rawicz na ozdobnym kartuszu, w otoku dewiza (wersalikami): Alciora te ne scrvtatvs fveris sed qvae praecepit tibi dominvs cogita, Ecclesiast[icus] 3; całość obwiedziona wieńcem ze stylizowanych elementów roślinnych. Obok wytłoczono pojedynczymi literami: E D D D D C [Erasmus Dembiński de Dembiany, decanus Cracoviensis].

## OSÓB ŚWIECKICH

**Walenty Skidziński** (Skidzieński, Skiedeński), h. Kietlicz; po 1575

Właściciel wsi Skidzień k. Oświęcimia. Według Paprockiego „dom starodawny i znaczny”.<sup>50</sup>

Identyczny superekslibris jak w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie<sup>51</sup> znajdujemy na egzemplarzu przechowywanym w bibliotece seminaryjnej we Włocławku, a pochodzącym od jezuitów z Krakowa – Azpilcueta Martinus: *Enchiridion, sive manuale confessariorum et poenitentium...* (Antwerpen 1575, sygnat.: XVI.Q.3895). Jest to herb Kietlicz w ozdobnym kartuszu, nad nim monogram: V. S.; całość otoczona podwójnym wieńcem laurowym przepasanym wstęgami.

**Sebastian Montelupi** (1516-1600), h. własnego; po 1553

Pochodził z drobnej szlachty włoskiej Monte Lupi de Mari. Ok. poł. XVI w. przybył do Krakowa. Kupiec, bankier, organizator i kierownik poczty polskiej w 1569 r. Miał ambicje mecenasowskie.<sup>52</sup>

Jego superekslibris, którego istotnym elementem jest jego godło herbowe – otoczone ozdobnym kartuszem, nad nim klejnot z labrami<sup>53</sup> – znajdujemy w bibliotece seminaryjnej na pozycji: B. Tasso, *La lettre [...] intitolate a monsig. d'Arras* (Vinegia 1553; sygnat.: XVI.O.1135). Stanowi on, tłoczony złotem, zasadniczy element zdobniczy górnej okładziny. Odcisk zachowany w dość dobrym stanie, ale ze złoceń pozostały tylko ślady.

**Jan Krzysztoporski** (ojciec) (zm. 1585), h. Nowina; 1588

Pewną ciekawostkę stanowi pięknie skomponowany i wykonany superekslibris Jana Krzysztoporskiego (ojca), kasztelana sieradzkiego, zmarłego w 1585 roku – godło Nowina na ozdobnym kartuszu, nad nim klejnot z labrami i litery: I C, wszystko obwiedzione otokiem z dewizą (wersalikami): Christo dvce et avspice Christo, z datą: 1558 oraz cienkim wieńcem laurowym<sup>54</sup> – odbity złotem (szcerniałe) na dolnej okładzinie oprawy (skóra brązowa) z 1588 r. dzieła P. Lancelottiego *Institutiones iuris canonici* (Lugduni 1584; sygnat.: XVI.Q.3407). Oprawa tego dzieła została zatem wykonana już po śmierci Krzysztoporskiego, a więc zapewne przez jego syna, także Jana (zm. 1604), który używał superekslibrisu ojca.<sup>55</sup> Książka ta z kolei musiała się dostać w ręce Marcina Szlachcińskiego (XVI w.), pisarza historyczo-politycznego,



używającego także herbu Nowina,<sup>56</sup> który zapragnął uwiecznić się na niej, co wykonał introligator tłoczając nad superekslibrisem i pod nim pojedynczymi literami: MARTINVS SLIACHCZYNSKY.

**Jan Strzembosz** (senior) (zm. 1606), h. Jastrzębiec; po 1588

Studia w Krakowie (1561), Padwie i Bolonii; podstarości radomski (1564-1590), sędzia grodzki radomski (1585), deputat do trybunału koronnego w Lublinie (1592).

Inną formę superekslibrisu niż ta, która znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie,<sup>57</sup> a mianowicie składankę introligatorską, z godłem Jastrzębiec na ozdobnym kartuszu, obwiedzionym stylizowanym otokiem roślinnym, znajdujemy w bibliotece seminaryjnej, tłoczoną złotem, ale znacznie zniszczoną przez zabrudzenie i pomarszczenie pergaminu, na górnej okładzinie oprawy dzieła – Ludovicus Granatiensis, *Conciones de praecipuis sanctorum festis* (t. 2, Antverpiae 1588; sygnat.: XVI.O.2102). Pod nim napis tłoczony pojedynczymi literami: JOANNES STRZEMBOS. Książka ta przeszła w posiadanie bratanka podstarościego, Jana Strzembosza juniora, długoletniego przeora kanoników regularnych w Mstowie, który przekazał rodzinną bibliotekę Strzemboszów klasztorowi mstowskiemu.<sup>58</sup> Stąd w końcu XIX w. dostała się ona do biblioteki seminaryjnej we Włocławku.

**Krzysztof Przerębski** (Przerembski; zm. przed 1604), h. Nowina; 1598

Dziedzic Żurawina i innych wsi w pow. lelowskim, woj. krakowskiego; posiadał krewnych w Sieradzkim.<sup>59</sup>

Jego superekslibris, tłoczony złotem (szerniałe) na owalnym kawałku papieru naklejonym na dolnej okładzinie oprawy (z 1598 r.) dzieła Justusa Lipsiusa *De cruce libri tres* (ed. 3, Antverpiae 1597; sygnat.: XVI.O.2011), przedstawia się następująco: godło Nowina widnieje na ozdobnym owalnym kartuszu, wokoło otok ze stylizowanych elementów roślinnych. U góry wytłoczone litery: CH PR [Christophus Przerębski].

## BEZ OKREŚLONEJ PRZYNALEŻNOŚCI

**Mikołaj Domaradzki** (Domaraczki), h. Awdaniec; 1548

Jego superekslibris spotykamy na górnej okładzinie oprawy (1548) dzieła Th. Trebelliusa *Latinae linguae universae promptuarium* (Basileae 1545; sygnat.: XVI.F.4474), które dotarło do biblioteki seminaryjnej w XIX w. od reformatów z Kalisza. Stanowi go godło Awdaniec w ozdobnym kartuszu; na dolnej okładzinie wytłoczono: NICOLAVS DOMARACZKI.

**Erazm Marcinowski**, h. Rola; 1578

Jego superekslibris spotykamy na dolnej okładzinie oprawy (1578) dzieła Terencjusza *Comoediae* (Lyon 1560; sygnat.: XVI.Q.3336). Stanowi go herb Rola na ozdobnym kartuszu, nad nim monogram E. M., wokół napis w otoku: Dominvs adivtor mevs et protector mevs. Anno Domini 1576 [?], wszystko otoczone wieńcem laurowym. Nad superekslibrisem wytłoczone: ERASMVS, pod nim: MARCZINOWSKI.

Być może do niego należał także inny supereklibris, wytłoczony precyzyjnie rytowanym tłokiem na oprawie (1584) dzieła P. Soto *Methodus confessionis...* (Dillingen 1576; sygnat.: XVI.O.515): godło Rola na ozdobnym owalnym kartuszu, w otoku (wersalikami): *Virtvtis praemivm honos* [powinno być: honor] i litery: E M, wszystko zamknięte grubym wieńcem laurowym, przewiązany u góry i u dołu wstęgami.

**Szymon Hubaty** (nobil. 1505), h. Przeginia; 1595

Supereklibris w formie godła Przeginia na ozdobnym kartuszu, otoczonym wieńcem ze stylizowanych elementów roślinnych, tłoczony na owalu naklejonego papieru na oprawie skórzanej, znajduje się na górnej okładzinie dzieła: Joannes Casus, *Speculum quaestionum moralium* [po 1585, przed 1595]. Na dolnej okładzinie widnieje wytłoczony pojedynczymi literami napis: SYMON (u góry) HVBACIVS (na dole), w środku zaś supereklibris (?) w formie godła Junosza (może Ciołek?), obwiedzonego otokiem z nieczytelnym napisem i grubym wieńcem laurowym.

**Jakub Żbikowski**, h. Grzymała; 1597(?)

Jego supereklibris znajdujemy na XVI-wiecznym kločku zawierającym dwa dzieła Dionizego Kart.: *Liber utilissimus de quatuor hominis novissimis*, Coloniae 1563 oraz *Colloquium sive dialogus de particulari iudicio*, Coloniae 1571; sygnat.: XVI.O.642-3. Tłoczony jest złotem na dolnej okładzinie, a stanowi go jedynie godło Grzymała na tarczy herbowej. Powyżej i poniżej wytłoczono pojedynczymi literami: IACOBVS ZBIKOWSKY.

## NIEZIDENTYFIKOWANE

Oprócz wyżej wymienionych w bibliotece seminaryjnej we Włocławku jest jeszcze 28 pozycji supereklibrisowych, których właściciele dotychczas nie zostali zidentyfikowani. Są to przeważnie supereklibrisy introligatorskie, składające się zazwyczaj z godła herbowego i pierwszych liter imienia i nazwiska właściciela, czasem z dodatkiem liter oznaczających pełnioną przezeń funkcję. W ośmiu wypadkach na okładzinie widnieje jedynie godło herbowe, bez żadnych bliższych określeń.

A oto wykaz tych pozycji:

**P B**, h. Korczak, 1551; XVI.F.4327

**A C**, h. Leszczyc, 1531-1538; XVI.O.277-278

**B C H**, h. Poraj, po 1551; XVI.O.2097

**I D C D**, h. Sas, po 1595; XVI.O.1306

**E G**, h. Nałęcz, 1567; XVI.F.4398 – nie Gębicki!

**T G**, h. Półkozic, 1549; XVI.F.236

**G I**, h. Kościerza, po 1500; XVI.Q.3872

**A K A B**, h. Ogończyk, 1581; XVI.F.4637, 4638, 4639, 4644, 4683(?)

**A M C L**, h. Łabędź, 1592; XVI.F.4129

**L N**, h. Pilawa, 1578; XVI.O.2118

**D Q**, h. Pobóg, 1570; XVI.F.4106

**S Q**, h. Awdaniec, po 1563; XVI.O.158

**P P(?) P C**, h. Grzymała lub Odwaga, po 1566; XVI.F.4681

**G S**, h. Lis, po 1581; XVI.O.1974, 2112, 2113

**G S**, gmerk??, po 1562; XVI.O.323

**V S D S**, h. Nałęcz, 1521; XVI.F.4620

**S Ź S R P, h. Lis, 1580**  
**Grzymała (herb)**, po 1564; XVI.F.4566, 4685  
**Grzymała (herb)**, po 1509; XVI.F.4364  
**Lubicz (herb)**, ok. 1590; XVI.F.4673  
**Nałęcz (herb)**, po 1546; XVI.F.4394  
**Pilawa (herb)**, po 1570; XVI.O.1794  
**Rola (herb)**, po 1532; XVI.O.2025  
**Wieniawa (herb)**, 1571; XVI.F.545  
**Kwiatek o trzech lodygach**, 1547, 1574; XVI.F.4352, 4353 (?)

Obce:

**Georgius a Dider** – XVI.O.649, 2115  
inny – XVI.Q.3872

\* \* \*

W sumie z XVI w. znaleziono 58 właścicieli superekslibrisów; z tego zidentyfikowano 31, reszta (27) pozostaje do rozpoznania. Spośród 31 zidentyfikowanych właścicieli superekslibrisów XVI-wiecznych dwunastu pochodziła z szeroko rozumianego środowiska krakowskiego, sześciu ze środowiska gnieźnieńsko-poznańskiego, trzech ze środowiska włocławskiego, dziesięć z innych środowisk lub niezidentyfikowanych, w tym także obcych. Niektórzy właściciele w ciągu swego życia przewinęli się przez różne środowiska, takich zaliczono do tego środowiska, do którego należeli w chwili wytłoczenia swego superekslibrisu.

## XVII wiek

### KRÓLEWSKIE

**Zygmunt III Waza** (1566-1632), król polski; po 1616

Superekslibris Zygmunta III Wazy (1566-1632), króla polskiego w latach 1587-1632, znany z publikacji,<sup>60</sup> znajdujemy także na jednej pozycji znajdującej się w bibliotece seminarnej we Włocławku, na dolnej okładzinie oprawy (skóra jasna) dzieła L.B. de Ponce *Discorsi nuovi sopra tutti Evangelii della Quaresima* (p. 1-2, Venecia 1616; sygnat.: XVII.Q.6550), które dostało się tutaj w drugiej połowie XIX w. od reformatów z Wielunia. Tłoczony złotem superekslibris, posiadający w środku taką samą czteropolową tarczę z godłami herbowymi, ma inne obramowanie; stanowią go dwa owalne otoki: wewnętrzny ze stylizowanych elementów roślinnych, zewnętrzny z liści laurowych. Toż dzieło na górnej okładzinie ma drugi ekslibris, w formie składanki intrologatorskiej: na ozdobnym kartuszu widnieje godło Łodzia, w owalnym otoku napis (wersalikami): *Frvstra vivit qvi nemini prodest* i zewnętrzny otok ze stylizowanych elementów roślinnych. Nie udało się dociec, kto posługiwał się tym superekslibrisem.

### BISKUPIE I OPACKIE

**Paweł Wołucki** (1560-1622), h. Rawicz; po 1610

Superekslibris Pawła Wołuckiego (1560-1622) biskupa krzemienieckiego i opata mogińskiego, biskupa łuckiego (1607-1616), biskupa włocławskiego

(1616-1622). można oglądać na górnej i dolnej okładzinie zbioru listów św. Piotra Damiani *Epistolarum libri octo*, wydanym w Paryżu w 1610 r. (sygnat.: XVII.Q.6732), które do biblioteki seminaryjnej dostało się z którejś z bibliotek klasztorów zniesionych w 1864 r. Poza godłem rodowym Rawa w bardzo ozdobnym kartuszu i infułą biskupią nie ma on innych oznaczeń sprawowanych funkcji,<sup>61</sup> a zatem mógł być używany przez Wołuckiego zarówno we Włocławku, jak i w innych jego stolicach biskupich. Superekslibris tłoczony złotem (dziś już szerniałym) jest nieco zatarty z powodu pomarszczenia pergaminu okładziny.

**Maciej Łubieński** (1572-1652), h. Pomian; po 1644

Superekslibris Macieja Łubieńskiego (1572-1652), biskupa włocławskiego w l. 1631-1641, który pochodzi z czasów jego zasiadania na stolicy arcybiskupiej w Gnieźnie, zachował się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie.<sup>62</sup> Znajduje się on jednak także, w innej odmianie (składanka introligatorska), na górnej i dolnej okładzinie przechowywanego w bibliotece seminaryjnej (przejętego z księgozbioru pijarów w Piotrkowie Tryb.), panegiryku ku jego czci (*Domicilium aeternaturae gloriae...*), wydanym w Krakowie 1543 r. (sygnat.: XVII.F. 2584). Przedstawia on wytłoczone złotem (obecnie już całkowicie szerniałe) na białym pergaminie godło rodowe Pomian (z mieczem z prawej do lewej strony), bez insygniów biskupich, ale z inicjałami oznaczającymi sprawowaną funkcję: M L A G L N R P P P [Matthias Lubieński Archiepiscopus Gnesnensis Legatus Natus Primas Poloniae Primusque Princeps].

**Kazimierz Florian Czartoryski** (1614-1674), h. Pogoń;

Pięknie skomponowany i wykonany superekslibris Kazimierza Floriana Czartoryskiego (ok. 1614-1674), biskupa włocławskiego w l. 1654-1673, później arcybiskupa gnieźnieńskiego.<sup>63</sup> Jest on odbijany złotem na górnych okładzinach oprawianych w brązową lub jasną skórę (na niektórych oprawach jasnych złoto całkowicie szerniało). Przedstawia on jego herb rodowy Pogoń, nad nim mitrę książęcą, a ponad nią kapelusz biskupi z trzema rzędami chwośców (został zatem wykonany w czasie, gdy Czartoryski nie był jeszcze arcybiskupem, a więc zapewne podczas jego zasiadania na stolicy biskupiej we Włocławku). W bibliotece seminaryjnej we Włocławku zachowało się sześć woluminów z odbiciami (niektóre w dość dobrym stanie) takiego superekslibrisu (sygnat. XVII.F. 8489, 8491, 8492, 8536, 8548-9, 8552). Są to dzieła C. Baroniusza i H. Spondana (historia Kościoła) oraz A. Barbosy (prawo kanoniczne), wydane w latach 1643-1650. Cztery z nich były przedtem własnością kolegium jezuitów w Rawie Maz., które otrzymało je w 1674 r. w testamencie od Czartoryskiego. Dwa pozostałe przeszły przez ręce kanoników włocławskich: Baltazara Gissy (1625-1689), Marcina Protficza (zm. 1700) i Jana Stanisława Borzysławskiego (zm. 1718).

**Piotr Mieszkowski** (ok. 1594 – 1648), h. Odrowąż; po 1634

Swoisty superekslibris znajdujemy na mszale, wydanym w Antwerpii 1634 roku, będącym niegdyś własnością Piotra Mieszkowskiego (ok. 1594 – 1648), herbu Odrowąż, sufragana włocławskiego (1643-1648),<sup>64</sup> potem podarowanym

przez niego katedrze wrocławskiej,<sup>65</sup> a obecnie znajdującym się w bibliotece seminaryjnej we Wrocławku (sygnat.: XVII.F.2812-13). Jest to nadzwyczaj ozdobna plakietka srebrna, przytwierdzona do górnej okładziny (deska obciągnięta ciemnobordowym aksamitem), przedstawiająca w polu środkowym, w formie owalu, wytłoczone wypukło godło rodowe Odrowąż z literami: P[etrus] M[ieszkowski] A[ntistites] V[ladislaviensis], wykonana prawdopodobnie w warsztacie toruńskim. Dokoła owalu z godłem i literami otok ze stylizowanymi elementami roślinnymi oraz od góry i od dołu główkami aniołków.<sup>66</sup> Poza tym na rogach oraz na dolnej okładzinie inne bogate okucia z przedstawieniami figuralnymi.

**Paweł Piasecki** (1579-1649), h. Janina; po 1646

Superekslibris Pawła Piaseckiego, kolejno biskupa kamienieckiego (1627-1641), chełmskiego (1641-1644) i przemyskiego (1644-1649), prawnika i historyka,<sup>67</sup> znajduje się na jego dziele *Chronica gestorum in Europa singularium* (Cracoviae 1646; sygnat.: XVII.F.2660), które dotarło do biblioteki seminaryjnej od reformatów z Kalisza. Został on wytłoczony złotem (do dziś zostały tylko jego ślady) na górnej (tu wycisk wyraźniej zachowany) i dolnej okładzinie oprawy (tektura, skóra brązowa). Składa się on z godła Janina i infuły nad nim, w otoku z gałązek laurowych; obok litery P P [litera wydrapana] P [Paulus Piasecki ? Premisliensis].

**Jan Wężyk** (1575-1638), h. Wąż; po 1617

W bibliotece seminaryjnej we Wrocławku zachowały się dwie odmiany superekslibrisu Jana Wężyka, m.in. kanonika krakowskiego od 1609, opata mogińskiego od 1613, biskupa przemyskiego od 1620, poznańskiego od 1624, arcybiskupa gnieźnieńskiego od 1626 r. Pierwszy (składanka introligatorska) powstał gdy Wężyk był opatem mogińskim i kanonikiem krakowskim, między 1617 a 1620 r. Składa się on z godła Wąż w bardzo ozdobnym kartuszu, obwiedzionych cienkim wieńcem laurowym<sup>68</sup> z wytłoczonymi obok pojedynczymi literami: I W A M CC [Ioannes Wężyk abbas Mogilnensis canonicus Cracoviensis]. Znajduje się on, tłoczony złotem na białym pergaminie dolnej okładziny dzieła S. Barradasa *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam* (t. 1-2, Antverpiae 1617; sygnat.: XVII.F.8830). Drugi z infułą i pastorałem jako insygniami władzy biskupiej powstał po 1620 r.<sup>69</sup> Znajduje się on, tłoczony złotem, na górnej okładzinie dzieła Cherebinusa Flaviusa *Compendium bullarii* (t. 1-3, Romae 1623; sygnat. XVII.F.8927), oprawionego w biały pergamin. Oba dzieła pochodzą prawdopodobnie z biblioteki bernardynów w Łowiczu, którym została przekazana biblioteka abpa Wężyka.<sup>70</sup>

**Jakub Zadzik** (1582-1642), h. Korab; po 1616

Z księgozbioru kolegiaty w Choczcu dostały się do wrocławskiej biblioteki seminaryjnej dwa tomy pontyfikału rzymskiego, wydanego w Rzymie 1611 r. (sygnat. XVII.F.8944), znaczone na górnych i dolnych okładzinach oprawy (skóra ciemnowiśniowa) złotym superekslibrisem właściwym Jakuba Zadzika (1582-1642), herbu Korab, pochodzącego z ziemi sieradzkiej, a kształcącego się u jezuitów w Kaliszu, biskupa krakowskiego, który przedtem był członkiem

kapituły wrocławskiej (1611-1619). Superekslibris przedstawia godło Korab na ozdobnym kartuszu, nad nim infula jako insygnium władzy biskupiej, całość otoczona kolistym otokiem z elementów zdobniczych; obok wytłoczone pojedyncze litery: I Z E C D S [Ioannes Zadzik Episcopus Cracoviensis Dux Severiensis].

**Hieronim Ossoliński** (zm. 1626), h. Topór; po 1609

Jedną z odmian superekslibrisu Hieronima Ossolińskiego, sekretarza królewskiego (1602), opata koprzywnickiego (od 1609), będącą składanką introligatorską, znajdujemy na górnej okładzinie dzieł św. Augustyna (*Opera*, t. 2, Parisiis 1586; sygnat.: XVI.F.4682). Jest on tłoczony złotem na białym pergaminie (wycisk nieco zatarty z powodu pomarszczenia pergaminu); godło Topór (skierowany w lewą stronę) na ozdobnym kartuszu, ujęty w standardowy otok z dewizą (wersalikami): Frvstra vivit qvi nemini prodest, na zewnątrz wieńiec ze stylizowanych gałązek laurowych,<sup>71</sup> obok tłoczone pojedyncze litery: H O A M C P [Hieronimus Ossoliński Abbas Monasterii Cisterciensis Pokrzyvnicensis (?)].<sup>72</sup>

## KANONIKÓW I INNYCH DOSTOJNIKÓW KOŚCIELNYCH

**Paweł Szczerbic** (1552-1609), h. Jelita; po 1607

Superekslibris Pawła Szczerbica (1552-1609), sekretarza królewskiego (1583), nobilitowanego 1585 r., założyciela własnej drukarni we Lwowie; w 1603 r. przyjął święcenia kapłańskie, był proboszczem sandomierskim i kanonikiem warszawskim,<sup>73</sup> znajdujemy na dolnej okładzinie dzieła S. Grodzickiego *Quadruplices conciones* (Cracoviae 1607; sygnat.: XVII.O.622), które dostało się do biblioteki seminaryjnej w końcu XIX w. z którejś z bibliotek klasztornych. Jest on tłoczony złotem (obecnie szerniałym) na białym pergaminie. Dość wyraźny odcisk przedstawia godło Jelita na ozdobnym kartuszu, powyżej klejnot z labrami otaczającymi kartusz, w otoku napis: PAVLVS SCZERBICZ SECRETARIVS REGIVS, na zewnątrz otok ze stylizowanych liści laurowych, wokół tłoczone pojedyncze litery: P S S R S P [Pauluc Szczerbis Sacrae Regiae Secretarius Poloniae].

**Hieronim Ręczajski** (zm. 1613), h. Rogala; po 1603

Wykształcenie prawnicze, kanclerz biskupa krakowskiego Bernarda Maciejowskiego, archidiacon krakowski od 1603 r.<sup>74</sup> Jego superekslibris znajdujemy na dziewięciu woluminach dzieła C. Baroniusza *Annales ecclesiastici* (Antverpiae 1597-1601; sygnat.: XVI.F.4218, 4221; XVII.F.8488), oprawnych w biały pergamin. Dzieła te Ręczajski przekazał w testamencie (jego wykonawcą był Jan Fox) karmelitom bosym w Krakowie, następnie trafiły do księży misjonarzy w Warszawie, skąd zabrał je misjonarz ks. Józef Pawlicki ze sobą do Włocławka, gdzie był profesorem seminaryjnym, i tu po jego śmierci pozostały. Superekslibris tłoczony jest złotem na górnej okładzinie, a przedstawia godło Rogala na ozdobnym kartuszu, w otoku identycznym jak u Hieronima Ossolińskiego, z tłoczonymi obok pojedynczymi literami: H R A C [Hieronimus Ręczajski Archidiaconus Cracoviensis].

**Jan Fox** (1566 -1636), h. własnego; po 1601

Wykształcony w dziedzinie filozofii i prawa, indygenat 1606, piastujący różne godności kościelne w diecezji krakowskiej, zgromadził bogatą bibliotekę, która uległa rozproszeniu.<sup>75</sup> Znany jego superekslibris właściwy: godło herbowe własne (dwie skrzyżowane kosy) w ozdobnym kartuszu, nad nim litery I F [Ioannes Foxius], a pod nim: C C [canonicus Cracoviensis], w otoku napis: DOMINVS ILLVMINATIO MEA: IOANNES FOXIVS CAN[onicus] CRAC[oviensis] s[cholasticus] S[carbimiriensis], całość w wieńcu laurowym<sup>76</sup> – wytłoczony został złotem (odcisk do dziś dobrze czytelny) w 1604 r. na brązowej skórze (dolna okładzina) dzieła J. Thaulera *Sermones de tempore et de sanctis totius anni* (Coloniae 1603; sygnat.: XVII.Q.6589), które po śmierci Foxa dostało się Marcinowi Wróblewiczowi, potem było w posiadaniu paulinów w Wieruszowie (XVIII w.), a wreszcie w 2. poł. XIX w. dostało się do biblioteki seminaryjnej we Włocławku.

**Piotr Raduński** (zm. 1683), h. Awdaniec; po 1635

Superekslibris Piotra Raduńskiego (zm. 1683 r.), kanonika włocławskiego od 1652 r.<sup>77</sup> Znajduje się on na dolnej okładzinie dzieła *Tractatus de privilegiis clericorum...* (Neapol 1635), przechowywanego we włocławskiej bibliotece seminaryjnej (sygnat. XVII.Q.6363), a przedstawia na tarczy wpisane w kartusz godło rodowe Awdaniec i litery: P[etrus] R[aduński] D[e] R[aduniej] P[raepositus] S[lavnensis] – wszystko wytłoczone złotem (obecnie już szerniałym) na białym pergaminie. W zapisie wewnątrz książki określony jest on jako kanonik włocławski, który przekazał to dzieło innemu kapłanowi pracującemu przy kościele Św. Jana (po drodze do biblioteki seminaryjnej zawadziło ono jeszcze o księgozbiór reformatów włocławskich).

**Paweł Mirowski** (zm. 1660)

Bardzo niepozorny superekslibris introligatorski, należy do Pawła Mirowskiego (zm. 1660), doktora teologii i obojga praw, protonotariusza apostołskiego, od 1643 r. kanonika kaznodziei włocławskiego,<sup>78</sup> a także (do 1650 roku) prefekta (rektora) włocławskiego seminarium duchownego.<sup>79</sup> Znajduje się on (znacznie zatarty) na górnych i dolnych okładzinach trzech tomów dzieła *Bullarium Romanum novissimum*, wydane w Rzymie w 1638 r., a nabytego przez Mirowskiego w roku następnym (sygnat.: XVII.F.8943). Dzieło to zanim dostało się do biblioteki seminaryjnej było w rękach ks. Józefa Pawlickiego ze Zgromadzenia Księży misjonarzy, który był profesorem w seminarium włocławskim w latach 1853-1868. Zawiera na tarczy herbowej wytłoczone złotem (szerniałe) na białym pergaminie (znacznie podniszczonym) litery: P[aulus] M[irowski] P[raepositus] K[osycensis] (w diec. krakowskiej), nad którą widnieje kapelusz kanonicki.

**Jan Gałczyński** (zm. 1730), h. Sokola; po 1690

Proboszcz w Białkowie, kanonik łowicki 1694, dziekan i oficjał uniejowski i kaliski, kanonik gnieźnieński 1721. Część zgromadzonej biblioteki przekazał kolegium jezuitów w Kaliszu, którzy upamiętnili to ekslibrisem drukarskim naklejonym na książkach otrzymanych od Gałczyńskiego.<sup>80</sup>

Z kolegium jezuickiego pochodzi książka znajdująca się obecnie we wrocławskiej bibliotece seminaryjnej, która oznaczona jest superekslibrisem (składanka introligatorska) Gałczyńskiego, obecnie słabo widocznym z powodu starcia. Widnieje on na górnej okładzinie dzieła J.G. Boyvina *Theologia Scoti...* (p. 3-4, Parisiis 1690; sygnat.: XVII.O.4170); wytłoczony został na białym pergaminie, a składa się z następujących elementów: godło Sokola na tarczy herbowej, powyżej korona szlachecka i klejnot, po bokach infuła i pastorał (posiadane godności kościelne nie upoważniały jednak Gałczyńskiego do używania tych insygniów), powyżej kapelusz z pojedynczymi chwostami, obok tarczy zdobniki imitujące labry, dalej po bokach bardzo zatarte litery: I D G G C L D O V P B [Ioannes de Gałczyno Gałczyński canonicus Loviciensis decanus officialisque Uniejoviensis praepositus Białcensis].<sup>81</sup> Na odwrocie górnej okładziny tekstowy ekslibris drukowany.

**Mikołaj Ścierański** (zm. 1661), h. Leliwa; po 1643

Norbertanin, profes hebdowski, administrator opactwa Świętego Ducha w nowym Sączu, prepozyt klasztoru norbertanek na Zwierzyńcu pod Krakowem (1630-1661). Bibliotekę przekazał norbertanom w Hebdowie.<sup>82</sup> Jego superekslibris introligatorski składający się jedynie z godła Leliwa na ozdobnym kartuszu<sup>83</sup> pośród pojedynczych tłoczonych liter: N S A AS P Z [Nicolaus Scierski ad abbatiam Sandecensem praepositus Zverinecensis] tłoczony złotem na górnej okładzinie (pergamin) dzieła G. Reismyllera *Heptaphonum apostolicum e centum concionibus erectum...* (Ingolstadii 1643; sygnat.: XVII.O.5281).

## OSÓB ŚWIECKICH

**Andrzej Lisiecki** (zm. 1639), h. Dryja

Prawnik – praktyk, erudyta i pisarz, surogator grodzki kaliski oraz instygator koronny od 1631 r. Zgromadził bibliotekę, którą ofiarował jezuitom kaliskim w r. 1636. Cenniejsze książki zdołał superekslibris herbowy.<sup>84</sup>

Znane są dwie odmiany jego superekslibrisu: jeden jest zwykłym introligatorskim odbiciem herbu Dryja z dodatkowym wytłoczeniem pojedynczymi literami imienia i nazwiska posiadacza,<sup>85</sup> drugi jest superekslibrisem właściwym, z herbem Dryja na ozdobnym kartuszu i napisem w owalnym otoku: ANDREAS LISSIECZKI.<sup>86</sup> Ten drugi superekslibris widnieje w bibliotece seminaryjnej na trzech klockach z polonikami szesnasto- i siedemnastowiecznymi (sygnat.: XVI.Q.3001-06, 3043-49, 3077-83), na górnych lub dolnych okładzinach, tłoczone złotem (dziś całkowicie szerniałym) na jasnej skórze lub nalepionym owalnym kawałku papieru.

Na pozycjach posiadanych przez bibliotekę seminaryjną nie ma śladów proveniencji jezuitów kaliskich; dotarły one tutaj od reformatów z Konina i pochodzą zapewne z części zbiorów Andrzeja, które dostały się członkom jego rodziny, jak na to wskazują zapiski proveniencyjne.

**Aleksander Piaseczyński** (zm. 1646), h. Lis

Aleksander Piaseczyński (zm. 1646), kasztelan kamieniecki (od 1630 r.), a potem kijowski (od 1635 r.), zgromadzony przez siebie księgozbiór podarował



kolégium jezuitów w Nowogródku Siewierskim, dokąd sam ich sprowadził w 1636 r.<sup>87</sup>

Prosty superekslibris introligatorski Piaseczyńskiego znajdujemy na trzech woluminach dzieła L. Beyerlincka *Magnum theatrum vitae humanae* (t. 1, 6, index, Coloniae Agr. 1631) przechowywanych w bibliotece seminaryjnej we Włocławku (sygnat.: XVII.F.8848, 8942). Jest on złożony (na jasnej skórce oprawy), a składa się z samego godła Lis, wyciśniętego rylcem na górnych okładzinach (w zwierciadle oprawy), otoczonego literami A P C K [Alexander Piaseczyński castelanus Kamiencensis lub Kijoviensis].

Egzemplarze te były, jak świadczą zapiski proveniencyjne, w posiadaniu syna Aleksandra, Jana, potem dostały się jezuitom w Piotrkowie Trybunalskim, od nich przejęli je pijarzy, a stamtąd zostały przejęte do biblioteki seminaryjnej we Włocławku.

**Achacy Przyłęcki** (zm. 1656), h. Szreniawa; po 1637, po 1649

Staranie wykształcony i biegły w prawie, sekretarz królewski 1627, stolnik krakowski (1636-1643), kasztelan oświęcimski (1643-1654). Posiadał znaczną bibliotekę, w której księgi były pięknie oprawione i opatrzone superekslibrisem.<sup>88</sup> Znanych jest kilka jego odmian.<sup>89</sup>

W bibliotece seminaryjnej we Włocławku jego superekslibris introligatorski, w dwóch odmianach, tłoczonych jako główny element zdobniczy oprawy, spotykamy na sześciu woluminach. Trzy z nich to dekomplet dzieł Justusa Lipsiusa (*Opera omnia*, t. 1-2, 4, Antverpiae 1637; sygnat.: XVII.F.2790, 8816), pozostałe to – *Philosophia universa* Thomasa Comptona Carletona (Antverpiae 1649?; sygnat. XVII.F.8678), *Palatium regiae eloquentiae* (Lutetiae Parisiorum 1641; sygnat.: XVII.F.8445), H. Drexeliusa *Daniel prophetarum princeps* (Antverpiae 1641?, sygnat.: XVII.O.3209). Na wszystkich foliantach – dostały się one do biblioteki seminaryjnej z biblioteki pijarów w Piotrkowie Tryb., którzy otrzymali je w 1828 r. od Tomasza Maruszewskiego, znanego zbieracza książek i bibliofila – superekslibris tłoczony jest złotem (dziś już szerniałe) na białym pergaminie i składa się z godła Szreniawa w ozdobnym kartuszu<sup>90</sup> z literami obok: A P D P C O [Achatius Przyłęcki de Przyłek castelanus Osvecinensis]. Superekslibris na dziele Drexeliusa różni się od poprzednich kształtem kartusza i obok wytłoczonymi literami: A P D P D C [Achatius Przyłęcki de Przyłek dapifer Cracoviensis], był zatem stosowany wcześniej od poprzedniego.

**Stanisław Baryczka** (zm. 1682), h. własnego Zacne Krzyżowo; po 1643

Stanisław Baryczka, odznaczający się wiedzą ogólną i wykształceniem, zrobił karierę w urzędach miejskich Warszawy, następnie był urzędnikiem królewskim. Indygenat i herb własny otrzymał w 1658 r. Z upodobaniem zbierał książki i tłoczył na nich własny superekslibris. Konwentowi warszawskiemu dominikanów wybudował bibliotekę i „napenił księgami”.<sup>91</sup>

Jego superekslibris właściwy, odbicie z pięknie skomponowanego i wyrytowanego tłoku, jako główny element zdobniczy znajdujemy w bibliotece seminaryjnej na górnej okładzinie dzieła H. Cardanusa *Neronis encomium*

(Amsterdami 1640; sygnat.: XVII.O.3287/8), odbity złotem (pozostały tylko ślady) na białym pergaminie. Składa się on z godła Złote Krzyżowce na tarczy herbowej, nad nią widnieją klejnoty z labrami, w otoku napis: STANISLAVS BARYCZKA PROVISOR STABVLI S[acrae] R[egiae] M[aiestatis] ET SECRETARIVS CON[sul] WAR[saviensis].<sup>92</sup>

#### **Antoni Fugger; po 1601**

Jego superekslibris właściwy tłoczony złotem (dziś całkowicie szerniał) znajduje się w bibliotece seminaryjnej na dziele Ch. Claviusa *Epitome arithmeticae practicae* (Coloniae Agr. 1601; sygnat. XVII.O.4126). Widnieje jako główny element zdobniczy, nieco uszkodzony z powodu pomarszczenia pergaminu, na górnej okładzinie (gładki pergamin), a składa się z godła herbowego, obcego pochodzenia, na czteropolowej tarczy, nad nią klejnoty z labrami i otoku z elementów roślinnych, w którym u góry umieszczono napis: ANTHONI FUGGER.

Dzieło przeszło przez kilka rąk zanim dostało się pijarom warszawskim, którzy przekazali je współpracownikom w Wieluniu, skąd zostało przejęte do biblioteki seminaryjnej we Włocławku.

#### **Baron de Kinderton; po 1620**

Superekslibris jego znajduje się na górnej i dolnej okładzinie dzieła *Scriptores historiae Augustae* (Parisiis 1620; sygnat.: XVII.F.8459), wytłoczony złotem (dobry stan zachowania) jako główny element zdobniczy okładziny na brązowej skórze. Wykonany jest w formie dużej pieczęci i przedstawia godło na tarczy herbowej, nad nią klejnoty i opadające labry, wszystko w otoku z napisem: SIGILL[um] Pet[ri] VEN[er]AB[il]ES BAR[onis] DE KINDERTON. Wewnątrz, na odwrocie górnej okładziny przyklejony jest ekslibris George'a Kenyona.

#### **Jean Baptiste Colbert (1619-1683); po 1668**

Jako ciekawostkę należy odnotować superekslibris Jeana Baptiste Colbert'a (1619-1683), francuskiego ministra Ludwika XIV, bibliofila, właściciela biblioteki liczącej ok. 50.000 tomów.<sup>93</sup> Tłoczony on jest, jako zasadniczy motyw zdobniczy, złotem na górnej i dolnej okładzinie oprawy (skóra brązowa marmoryzowana) dzieła Ludwika de Ponte *Compendium meditationum de praecipuis fidei nostrae mysteriis* (t. 1, Parisiis 1668; sygnat.: XVII.O.4202): godło Wąż na prostej tarczy herbowej, nad nią korona, tarcza otoczona kółkami dwoma podobnymi łańcuchami, na drugim u dołu zawieszony jest order Świętego Ducha, nad nim Order Zwiastowania.<sup>94</sup> Zanim pozycja ta dotarła do biblioteki seminaryjnej, znajdowała się w jednej z bibliotek klasztornych, które w drugiej poł. XIX w. zostały przejęte do księgozbioru seminaryjnego.

#### **NIEZIDENTYFIKOWANE**

Oprócz wyżej wymienionych w bibliotece seminaryjnej we Włocławku jest jeszcze 10 pozycji superekslibrisowych, których właściciele dotychczas nie zostali zidentyfikowani. Są to przeważnie superekslibrisy introigatorskie, składające się zazwyczaj z godła herbowego i pierwszych liter imienia i nazwiska właściciela, czasem z dodatkiem liter

oznaczających pełniona przezeń funkcję. W jednym wypadku na okładzinie widnieje jedynie godło herbowe, bez żadnych bliższych określeń.

A oto wykaz tych pozycji:

**A G S D K**, h. Rawicz; XVII.O.3733, Q.6949

**E V K**; XVII.F.2695-95a

**IL S O P A CH**, h. Leliwa; XVII.Q.6029

**M S D D O**, h. Korczak; XVI.O.1959

**PA P P N**, h. Janina; XVII.Q.1550

**G F V T**; XVII.Q.621/2

**I P D P**, h. Szeliga; XVI.Q.3390/1-2, 3421-23

**I Z C L**, h. Radwan; XVII.O.743

**Łódzia (herb)**; XVII.Q.6550

Obcy:

XVII.F.8783

\* \* \*

Z XVII w. odnaleziono 33 właścicieli supereklibrisów, z tego 23 osoby zostały zidentyfikowane, do rozpoznania zostaje 10 właścicieli. Z tych 23 zidentyfikowanych ośmiu pochodzi ze środowiska krakowskiego, pięciu – z wrocławskiego, dwóch – ze środowiska gnieźnieńsko-poznańskiego, osiem z pozostałych środowisk, w tym dwa spoza Polski.

## XVIII wiek

**Jan Gabriel Podoski** (1719-1777), h. Junosza; po 1756

Dobrze zachowany elegancki supereklibris Jana Gabriela Podoskiego (1719-1777), arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa Polski od 1767 r.,<sup>95</sup> który posiadał okazałą bibliotekę, a książki w niej były znaczone supereklibrisami i ekslibrisami,<sup>96</sup> znajdujemy na dwóch tomach dzieł Woltera (*Essay sur l'histoire générale...*, t. 15-16, [S.l. et t.] 1756, sygnat.: XVIII.Q.10151). Dostały się one do biblioteki seminarystycznej we Wrocławku od pijarów z Wielunia. Tłoczony on jest złotem na jasnobrązowej skórze, na górnych i dolnych okładzinach, jako główny element zdobniczy: godło Junosza umieszczone jest w kolistym polu otoczonym ozdobnym kartuszem, nad nim korona szlachecka z pióropuszem; wszystko ujęte w otok z tekstem majuskułowym: Ex Bibliotheca Gab. Ioh. Junosza Podoski. Podobny supereklibris znajdujemy na książkach z księgozbioru Franciszka Podoskiego (ok. 1720 – 1792), pisarza politycznego.<sup>97</sup>

**Michał Jerzy Poniatowski** (1736-1794), h. Ciołek; po 1792

Supereklibris Michała Jerzego Poniatowskiego (1736-1794), najmłodszego brata króla Stanisława Augusta, arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa Polski od 1785 r.<sup>98</sup> znajdujemy na popularnym w XVIII w. dziele ascetycznym F.H. Sevoa *Obowiązki osób stanu duchownego* (cz. 1, t. 1, Łowicz 1793; sygnat.: XVIII.O.1830). Tłoczony on jest złotem (wycisk nieco starty) na górnej i dolnej okładzinie na skórze brązowej; na tle książęcego płaszcza heraldycznego w centrum na kolistym polu widnieje godło Ciołek, nad nim mitra

książęca, obok pastorał i miecz, powyżej krzyż arcybiskupi i kapelusz z czterema rzędami chwostów, pod tarczą Order Orła Białego.

### **Cyprian Kamil Wolicki (1714-1775)**

Z superekslibrisów XVIII-wiecznych należy najpierw wspomnieć superekslibris Cypriana Kazimierza Wolickiego (1714-1775), herbu Nabram, biskupa sufragana pomorskiego w l. 1766-1775,<sup>99</sup> stryja Teofila Wolickiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego. Został on wytłoczony, jako składanka introligatorska, złotem na górnej i dolnej okładzinie (skóra brązowa) pontyfikału, wydanego w Rzymie 1726 r. (sygnat.: XVIII.F.12163); przedstawia na tarczy herbowej otoczonej ozdobnym kartuszem godło Nabram, a ponad nią insygnia biskupie – infułę (pośrodku) i pastorał (obok niej).

Inny jego superekslibris widnieje na dolnej i górnej okładzinie dzieła A. Kirchera *Mundus subterraneus* (Amsterdam 1664; sygnat.: XVII.F.8843), tłoczony złotem na białym pergaminie, a przedstawiający godło Nabram w ozdobnym kartuszu, z koroną pięciofleuronową, nad nim i kapeluszem z sześcioma chwostami po każdej stronie kartusza. Superekslibris ten może odnosić się także do Teofila Wolickiego (1768-1829), arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego od 1828 r., usiłującemu używać tytułu książęcego wbrew zakazom władz pruskich;<sup>100</sup> mógł on tę książkę otrzymać w darze od swojego stryja bpa Cypriana. Pozycja była poza tym w rękach jeszcze innych posiadaczy, a do biblioteki seminaryjnej we Włocławku trafiła na początku XX w. z księgozbioru biskupa sufragana włocławskiego Henryka Kossowskiego (zm. 1903).

### **Walenty Aleksander Czapski (1683-1751), h. Leliwa; 1729-1740**

Litery wytłoczone w superekslibrisie introligatorskim Walentego Aleksandra Czapskiego (zm. 1751 r.), herbu Leliwa, biskupa włocławskiego w l. 1741-1751,<sup>101</sup> znajdującym się na górnej i dolnej okładzinie książki liturgicznej *Canon missae pontificalis*, wydrukowanej w Rzymie w 1729 r. (sygnat.: XVIII.F.12145), wskazują, że został on wykonany w czasie gdy był on opatem komendatariuszem pelplińskim (1729), a przed otrzymaniem biskupstwa przemyskiego (1737). Superekslibris skomponowany w całości z elementów introligatorskich tłoczony jest złotem na górnej i dolnej okładzinie (skóra brązowa); introligator skomponował herb według swoich możliwości warsztatowych, ale zupełnie niezgodnie z zasadami heraldyki: na tarczy herbowej wryto jednocześnie godło Leliwa, koronę pięciofleuronową, nieporadnie przedstawiony klejnot oraz litery: V C C P; przy lewym górnym rogu tarczy umieszczono infułę, przy prawym – pastorał jako insygnia władzy biskupiej, powyżej kapelusz z opadającymi wiązаныmi sznurami i trzema rzędami chwostów, wokół tarczy herbowej elementy zdobnicze imitujące labry.

### **Wojciech Ignacy Bardziński (ok. 1645-1723), h. Awdaniec; po 1707**

Podobnie jak P. Mieszkowski ozdobił swój mszał Wojciech Ignacy Bardziński (ok. 1645-1723), biskup sufragan włocławski (1707-1723).<sup>102</sup> Mszał z 1686 r., wydrukowany w Kolonii, подарowany prałatom i kanonikom kapituły włocławskiej (obecnie w zbiorach biblioteki seminaryjnej – sygnat. XVII.F.8329-31), został oznaczony na dolnej okładzinie (obłożonej pluszem) plakieta srebna

w formie owalu, z bogato zdobionym brzegiem, z wytłoczonym wypukło na prostej tarczy herbowej godłem Awdaniec, powyżej korona szlachecka i kapelusz z trzema rzędami chwostów; obok wyrytowane zostały litery: A[lbertus] B[ardziński] E[piscopus] S[areptiensis] Suf[raganeus] et S[cholasticus] W[ladislaviensis] A[rchidiaconus] P[ultoviensis] D[ecanus] C[rusviciensis]. I ten „superekslibris” został wykonany prawdopodobnie w warsztacie toruńskim.

**Andrzej Mikołaj Młodziejowski** (1717-1780), h. Korab; po 1745

Superekslibris Andrzeja Mikołaja Młodziejowskiego (1717-1780), biskupa przemyskiego, a potem poznańskiego (od 1768 r.), kawalera Orderu Orła Białego (1768),<sup>103</sup> znajdujemy na księdze liturgicznej *Canon Missae ad usum episcoporum ac praelatorum...* (ed. 3, Romae 1745; sygnat.: XVIII.F.12186). Zdobi on górną i dolną okładzinę tej pozycji, tłoczony złotem na brązowej skórze, a zasługuje na uwagę jako kompozycja przemyślnie zestawiona i wykonana w całości z elementów introligatorskich, podobnie jak superekslibris bpa W.A. Czapskiego, ale bardziej fachowo. W centrum na tarczy herbowej widnieje godło Korab, nad tarczą korona pięciofleuronowa (pośrodku) oraz infuła i pastorał po bokach, powyżej klejnot, a nad nim kapelusz ze sznurami i trzema rzędami chwostów; tarczę otacza kompozycja z elementów zdobniczych imitujących labry, poniżej Order Orła Białego.

**Michał Ignacy Kunicki** (1698-1751), h. Bończa; po 1726

Superekslibris Michała Ignacego Kunickiego (1698-1751), biskupa sufragana krakowskiego od 1726 r.,<sup>104</sup> w bibliotece seminaryjnej we Włocławku zachował się na księdze liturgicznej *Missale Romanum...* (Antverpiae 1701; sygnat.: XVIII.F.12130-32). Widnieje on na górnej i dolnej okładzinie (skóra ciemnowiśniowa) tego dzieła, tłoczony złotem, ale z powodu bardzo płytkiego tłoczenia i wytarcia złocień bardzo słabo czytelny. W centrum widoczna jest tarcza herbową 5-polową, w polu serdecznym godło Bończa, ujęta w ozdobny kartusz, nad nią korona szlachecka (pośrodku), z jednej strony infuła, z drugiej pastorał, a nad tym kapelusz z trzema rzędami chwostów; całość otoczona bardzo ozdobnym otokiem.

**Ludwik Józef Mathy** (1725-1802), h. własny; 1780

Superekslibris Ludwika Józefa Mathy (1725-1802), biskupa sufragana poznańskiego w latach 1796-1802,<sup>105</sup> zachował się na księdze liturgicznej *Pontificale Romanum* (Antverpiae 1627; sygnat.: XVII.F.8922). Był on jednym ze znaków własnościowych bpa Mathy (drugi to zapiska proveniencyjna na karcie tytułowej) i ozdobił górną i dolną okładzinę oprawy z 1780 r. (rok sakry biskupiej L.J. Mathy). Został wytłoczony jako składanka introligatorska złotem na ciemnowiśniowej skórze. W centrum widniało jego godło (pies, nad nim szczyt i trzy gwiazdy) na ozdobnym kartuszu, nad nim korona (margrabiowska?), kapelusz z trzema rzędami chwostów, obok kapelusza po jednej i drugiej stronie infuła i pastorał, a po bokach wytłoczone pojedyncze litery: L. J. De M. E. Th. [Ludovicus Josephus de Mathy, episcopus Thanasiensis], wskazujące na właściciela.

Gdy pontyfikał ten przeszedł w posiadanie bpa S. Żarnowieckiego, następcy bpa Mathy na sufraganii gnieźnieńskiej, ten kazał przerobić superekslibris na własny (zob. niżej).

**Andrzej Riaucour** (zm. 1794), h. własny; po 1780

Bardzo dobrze zachowany superekslibris właściwy Andrzeja Riaucoura (zm. 1794), polityka i urzędnika saskiego, działającego także w Polce, który otrzymał indygenat od króla Stanisława Augusta w 1764 r., oraz Order Orła Białego (przed 1780 r.),<sup>106</sup> znajduje się na dwóch dziełach przechowywanych w bibliotece seminaryjnej we Włocławku: C. Delisle *Abregé de histoire universelle...* (t. 2, Paris 1731; sygnat.: XVIII.O.8188) oraz pamiętnikach autora określonego kryptogramem L.C.D.R. (*Memoires...*, Haye 1694; sygnat.: XVII.O.4765). Na obu tych dziełach identyczny superekslibris wytłoczony jest złotem na górnych okładzinach dzieł, na skórze brązowej marmoryzowanej, stanowiąc jedyny element zdobniczy okładziny. W środku na prostej tarczy herbowej godło własne Riaucoura, nad nią korona rangowa hrabiowska, powyżej hełm z trzema piórami strusimi i klejnotami, pod tarczą Order Orła Białego; tarczę podtrzymują lamparty; wokół otok z liści laurowych. Na odwrociu okładzin znajduje się znany, w rysunku identyczny w wyglądzie, ekslibris.<sup>107</sup>

**Anna Maria Walche Ringeborne Horntgen**

Jej superekslibris w bibliotece seminaryjnej znajduje się na dziele J.F. Wucherera *Institutiones philosophiae naturalis eclecticae* (Jenae 1725; sygnat.: XVIII.O.8470), które do biblioteki seminaryjnej dostało się od pijarów z Piotrkowa Tryb. Tłoczony jest złotem na górnej okładzinie (na papierze marmoryzowanym), a przedstawia na tarczy herbowej godło (lew kroczący ze strzałą), nad nią korona szlachecka i klejnot z labrami, wszystko w otoku z napisem majuskułowym: Anna Maria Walche Ringeborne Horntgen.

## SUPEREKSLIBRISY DONACYJNE

**Stanisław August Poniatowski**, król polski, h. Ciołek

Nieźle zachowany superekslibris donacyjny Stanisława Augusta Poniatowskiego, króla polskiego (1764-1795) znajduje się na dziele G. Savonaroli *Doctrina christiana* (vol. 1, Patavii 1777; sygnat.: XVIII.F.5004), dedykowanego przez autora królowi polskiemu. Wytłoczony on jest złotem na górnej i dolnej okładzinie (skóra ciemnowiśniowa) (wycisk lepiej zachowany na dolnej okładzinie), w środku okładziny, stanowiąc całość kompozycyjną z pozostałymi elementami zdobniczymi oprawy. W centrum widnieje znane godło królewskie na pięciopolowej tarczy, w bardzo rozbudowanym ozdobnym kartuszu, z koroną królewską u góry. Jest to powiększona kopia miedziorytowego herbu królewskiego z karty tytułowej.<sup>108</sup>

**Teodor Potocki** (1664-1738), h. Pilawa; po 1723

Pięknie i przejrzysto skomponowany znak, głęboko tłoczony na górnej i dolnej okładzinie (skóra brązowa) dzieła A. Miaskowskiego *Deus in essentia unus, in personis trinus...* (Pragae 1723; sygnat.: XVIII.F.5630), oznacza zapewne Teodora Potockiego (1664-1738), arcybiskupa gnieźnieńskiego od 1723 r.,<sup>109</sup> któremu książka ta została przez autora dedykowana. W centrum tego rodzaju ozdoby, czy raczej superekslibrisu dedykacyjnego,<sup>110</sup> widnieje godło Pilawa w ozdobnym kartuszu, nad nim kapelusz z trzema rzędami chwostów, po bokach, wkomponowane w kartusz, miecz (symbol władzy świeckiej) oraz inuła i krzyż (symbole władzy duchownej).<sup>111</sup>

**Jan Krzysztof Szembek** (zm. 1740), h. Szembek; po 1728

Zapewne superekslibrisem donacyjnym jest znak wytłoczony na górnej i dolnej okładzinie (skóra brązowa) dzieła P. Wiązkiewicza *Prawdy moralne* (t. 1, Warszawa 1728; sygnat.: XVIII.F.6012), dedykowanego przez autora Janowi Krzysztofowi Szembekowi (zm. 1740 r.), biskupowi warmińskiemu i sambijskiemu. W kolistym ozdobnym kartuszu widnieje godło Szembek, nad kartuszem po jednej stronie pastorał i infula jako symbole władzy duchownej, po drugiej stronie korona książęca i miecz jako symbole władzy świeckiej.

**Jan Aleksander Lipski** (1690-1746), h. Grabie; 1728

Seperekslibris donacyjny Jana Aleksandra Lipskiego (1690-1746) znajdujemy na dziele A. Miaskowskiego *Deus homo, seu incarnatio Verbi Divini...* (Pragae 1728; sygnat.: XVIII.F.5631), dedykowanego Lipskiemu przez autora. Lipski był wtedy wicekanclerzem królewskim, opatem komendatoryjnym cystersów w Mogile, prepozytem m.in. poznańskim, chochskim, wschowskim; później został biskupem krakowskim (od 1732 r.) i kardynałem (1737).<sup>12</sup> Superekslibris, okazałe się prezentujący, jest głęboko tłoczony, niegdyś złożony (obecnie widoczne tylko resztki złocień), na górnej i dolnej okładzinie (skóra brązowa), stanowiąc jej główny element zdobniczy. W centrum na ozdobnym kartuszu widnieje godło Grabie, nad nim w centrum muszla (być może znak odbytej pielgrzymki do Composteli), po bokach zaś infula i pastorał, a nad nimi kapelusz z opadającymi wiankami sznurami i trzema rzędami chwostów, u dołu zaś dwa skrzyżowane snopki zboża.

**Piotr Mirowski** (1 poł. XVII w.), h. Kościerza; 1756

Superekslibris donacyjny Piotra Mirowskiego, prałata kaliskiego, prepozyta i dziekana koźminkowskiego i Wałkowskiego, znajdujemy na dziele G. Gengena *De immortalitate animae...* (Kalisz 1756; sygnat.: XVIII.Q.3233), które zostało dedykowane Mirowskiemu przez autora. Jest to kompozycja powtórzona z odwrocia karty tytułowej, a znajduje się na górnej okładzinie, tłoczona złotem (pozostały resztki) na ciemnoróżowym materiale, którym obciążnięto okładziny. Znak ten jest, z powodu zatarcia, ledwie widoczny; w centrum widnieje godło Kościerza na tarczy herbowej, nad nią korona szlachecka, powyżej kapelusz z trzema rzędami chwostów, uzupełnione innymi elementami zdobniczymi imitującymi labry; po jednej i drugiej stronie wytłoczone pojedyncze litery: P. A. R. D. P. M. P. C. P. D. K. W., które jak wynika z tytułatyry Mirowskiego na karcie tytułowej, należy odczytać: perillustris admodum reverendissimus dominus Petrus Mirowski praelatus Calisiensis praepositus et decanus Kozminensis et Wałkowiensis.

## NIEZIDENTYFIKOWANE

Oprócz wyżej wymienionych w bibliotece seminaryjnej we Włocławku znajduje się jeszcze pięć superekslibrisów XVIII-wiecznych, które dotychczas nie zostały zidentyfikowane. Są to następujące pozycje:

**A S**, h. Nałęcz; XVIII.O.9563

**Ostoja (herb)**; XVIII.O.1163

**Rola (herb)**; XVIII.F.6013

Obce:

XVIII.Q.10479

XVIII.Q.10255

\* \* \*

Z XVIII wieku odnaleziono 20 właścicieli superekslibrisów; z tych 15 zostało zidentyfikowanych, pięciu pozostało do rozpoznania. Z 15 rozpoznanych pięciu pochodzi ze środowiska gnieźnieńsko-poznańskiego, trzech – z włocławskiego, dwóch ze środowiska krakowskiego, pięciu z innych środowisk, w tym także spoza Polski.

## XIX wiek

**Stanisław Żarnowiecki** (1741-1808); po 1805

Superekslibris Stanisława Żarnowieckiego (1741-1808), biskupa sufragana poznańskiego w latach 1806-1808,<sup>113</sup> zachował się na księdze liturgicznej *Pontificale Romanum* (Antverpiae 1627; sygnat.: XVII.F.8922). Pierwotnie pontyfikał ten należał do biskupa sufragana poznańskiego Ludwika Józefa de Mathy (zob. wyżej).

Biskup Żarnowiecki, wszedłszy w posiadanie tego pontyfikału, kazał przerobić superekslibris na własny: pole tarczowe zaklejono kawałkiem skóry i wytłoczono na nim godło Korwin (odmiana: kruk skierowany w prawo), a litery oznaczające właściciela zostały przebite na: S Z E L S P [Stanislaus Żarnowiecki episcopus Laucensis suffraganus Posnaniensis]. Pontyfikał ten był także w posiadaniu innych osób, które zostały uwiecznione w zapiskach proveniencyjnych.

**Jan Nepomucen Władysław Bieliński** (1784-1880), h. Szeliga; ok. 1825

W bibliotece seminarium duchownego we Włocławku jest ok. 200 wol. książek pochodzących z księgozbioru Bielińskich z Grójca (Grodźca w woj. kaliskim), ale tylko na dwóch woluminach (J.J. Virey, *Histoire naturelle de genre humain*, t. 2-3, Paris 1824; sygnat.: II 544) znajduje się superekslibris<sup>114</sup> Jana Władysława Bielińskiego (1784-1880), kawalera maltańskiego (od 1821), hrabiego (od 1825), referendarza, starosty, od 1827 kasztelana, od 1830 łowczego Królestwa.<sup>115</sup> Tłoczony jest on złotem na brązowej skórze marmoryzowanej jako jedyny element zdobniczy górnej okładziny. Harmonijna i elegancka kompozycja składa się z godła Szeliga na tarczy herbowej (z boku po jednej i drugiej stronie rycerz w zbroi jedną ręką wspierający się na kopii, drugą podtrzymujący tarczę), położonej – zgodnie z zasadami heraldycznymi<sup>116</sup> – na orderze (krzyż maltański), nad tarczą rangowa korona hrabiowska i powyżej pięć piór strusich; pod tarczą wiszący na wstędze krzyż maltański oraz dewiza (na wstędze): „Bóg, Ojczyzna, Honor i Sława”. Choć w samym superekslibrisie nie ma żadnych innych znaków wskazujących na przynależność do J.W. Bielińskiego, przesądza o tym tłoczony złotem napis na grzbiecie: „J. Wł. Bieliński”.

**Niezidentyfikowany, obcy**

Z XIX w. pochodzi też superekslibris znajdujący się na górnej i dolnej okładzinie rękopisu *Toison d'or* (Złote Runo), zawierającego statuta Orderu Złotego Runa, wykonanego we Francji, a datowanego na 1538 lub 1638 r., przechowywanego we włocławskiej bibliotece seminaryjnej (sygnat.: ms 99).<sup>117</sup> Jest on tłoczony złotem na skórze koloru wiśniowego. W centrum godło na prostej tarczy herbowej, a nad nią rangowa korona baronowska, od góry tarczy okolicznie ułożony łańcuch z muszlami, od korony – drugi łańcuch z lilii andegaweńskich, ukoronowanych liter H i innych elementów – z Orderem św. Michała i Świętego Ducha. Jest to zapewne superekslibris jakiegoś barona francuskiego, a zanim dostał się do biblioteki seminaryjnej, był własnością domu misjonarskiego u Świętego Krzyża w Warszawie.<sup>118</sup>



W sumie w bibliotece seminaryjnej we Włocławku znaleziono dotychczas (bez prowadzenia specjalnych poszukiwań) 114 właścicieli, którzy książki swoje znaczyli superekslibrisami (wliczając w to także superekslibrisy donacyjne), w tym z XVI w. – 58, z XVII w. – 33, z XVIII w. – 20, z XIX w. – 3. Spośród 114 właścicieli superekslibrisów zostało zidentyfikowanych 72; 42 pozostaje dotychczas niezidentyfikowanych. Spośród tych zidentyfikowanych 25 jest odnotowanych także w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Większość z włocławskich superekslibrisów to superekslibrisy introligatorskie (składanki), superekslibrisów właściwych odnotowano tylko osiem: S. Karnkowskiego, H. Rozrażewskiego, B. Izdbieńskiego, J. Foxa, A. Lisieckiego, S. Baryczki, A. Fuggera, A. Riaucoura.

Właściciele superekslibrisów znajdujących się we włocławskiej bibliotece seminaryjnej pochodzą zasadniczo z trzech ośrodków: krakowskiego (22), gnieźnieńsko-poznańskiego (14) i włocławskiego (11). Z innych ośrodków odnotowano jedynie pojedyncze osoby, ale w sumie jest ich (21), w tym kilka spoza Polski. Zastanawia mała, w stosunku do innych, liczba właścicieli superekslibrisów ze środowiska włocławskiego.<sup>119</sup>

Jeżeli chodzi o ogólną liczbę superekslibrisów, to znaleziono ich w bibliotece seminaryjnej 124, bowiem siedmiu właścicieli uwieczniło się w niej kilkoma odmianami swego superekslibrisu.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy XVI-XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, Warszawa 1988; M. C u b r z y ń s k a - L e o n a r c z y k, *Polskie superexlibrisy XVI-XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Centuria druga*, Warszawa 2001.

<sup>2</sup> Zob. *Superekslibrisy ze zbiorów Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku* [składanka z okazji wystawy], Włocławek 1994; D. W o j c i e c h o w s k a, *Wystawiennictwo Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej we Włocławku 1994-1995*, „Rocznik Muzealny” (Włocławek) 6(1996), s. 167; H. W a s i l e w s k i, *Włocławskie skarby. I książki mają swój los...*, „Promocje Pomorskie” 1994, nr 5(16), s. 28, 36; A. P o n i ń s k i, *Księgi superekslibrisami znaczone*, „Ład Boży” 1994, nr 5, s. 8; S. F r a n k o w s k i, *Znaki wieków*, „Nowości. Gaz. Pomorza i Kujaw” 27(1994), nr 31(14 II), s. 6; A. B. P i e r z c h a ł a, *Superekslibrisy. Wystawa w Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej we Włocławku*, „Słowo. Dz. Katol.” 2(1994), nr 47(8 III), s. 7.

<sup>3</sup> Zob. W. W i t t y g, *Ex-libris'y bibliotek polskich XVI-XX wiek*, [cz. 2], Warszawa 1907 (reprint 1974), s. 138-139.

<sup>4</sup> Zob. M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 236-245.

<sup>5</sup> [S. C h o d y ń s k i], *Kronika kościelna wewnętrzna. Z Włocławka*, „Przegl. Katolicki” 1901, s. 363.

<sup>6</sup> M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>7</sup> Tamże, s. 241.

<sup>8</sup> Zob. też *Kronika Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, z. 4: 1957-1994, s. 15-17 (rkps w archiwum Bibl. Sem. Włocł.).

<sup>9</sup> M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 46-51, tabl. 7-9.

<sup>10</sup> Superekslibris ten reprodukowany jest w „Ładzie Bożym” 1994, nr 5, s. 8.

<sup>11</sup> M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 100-109, tabl. 34-38; S. Rybandt, *Superekslibrisy prymasa Stanisława Karnkowskiego w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie*, w: *Z badań nad polskimi księgozbiorami historycznymi*, Nr 11: *Pogranicza*, Warszawa 1991, s. 5-26, fot. 1-8; S. Rybandt, *Księgozbiór prymasa Stanisława Karnkowskiego - źródło badań nad kulturą umysłową dostojnika kościelnego XVI w.*, w: *Z badań nad polskimi księgozbiorami historycznymi*, Nr 13: *Kolekcje wyznaniowe*, Warszawa 1992, s. 122-124.

<sup>12</sup> S. Rybandt, *Księgozbiór...*, art. cyt., s. 123-124.

<sup>13</sup> Reprodukowany w – O. Waide, *Storhetstidens litterara krisbyten. En kulturhistorisk bibliografisk studie*, t. 2, Uppsala 1920, fig. 13 (cyt. za S. Rybandt, *Księgozbiór...*, art. cyt., s. 128, przyp. 37), a także w składance *Superekslibrisy ze zbiorów Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek 1994.

<sup>14</sup> M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., tabl. 24; superexlibris Padnieńskiego znajduje się także we włocławskiej bibliotece seminaryjnej (sygn. XVI.F.4567, 4589).

<sup>15</sup> Drugi – powstały w 1568 r., tzn. w czasie objęcia biskupstwa włocławskiego i kierowania komisją królewską zajmującą się Gdańskiem – znajduje się on w Bibliotece Jagiellońskiej, na książce o sygnaturze: Cim. 584. Znamienny napis (wersalikami) w otoku tego superexlibrisu objaśnia: Stanislaus Karnkowsky Dei gratia episcopus Wladislaviensis et Pomeraniae an[n]o Dom[in]i 1568. Tak sformułowany napis niewątpliwie podkreślał jurysdykcję Karnkowskiego nad Gdańskiem. – S. Rybandt, *Księgozbiór...*, art. cyt., s. 123.

<sup>16</sup> M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 100-101, tabl. 34; S. Rybandt, *Superekslibrisy...*, art. cyt., s. 11, 14, fot. 3.

<sup>17</sup> Tom ten jest uzupełnieniem do 11 woluminów dzieła Alfonsa Tostaty de Madrigal przechowywanych w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie – S. Rybandt, *Superekslibrisy...*, art. cyt., s. 10.

<sup>18</sup> Zob. M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., tabl. 36.

<sup>19</sup> Zob. tamże, tabl. 38. Na reprodukcji tej nie ma liter wskazujących na właściciela: A K L N A G.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 106-107, tabl. 37.

<sup>21</sup> L. Grzebień, *Biblioteka biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1542-1600)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 22(1971), s. 61-168.

<sup>22</sup> W. Kotuła, *Właściciele rękopisów i starodruków zbiorów wielkopolskich Z. Czarnckiego mieszczącej się obecnie w „Bavorovianum” we Lwowie*, Lwów 1929, repr. 341 (po s. 48); L. Grzebień, *Biblioteka...*, dz. cyt., fot. 3 (po s. 80); „Ład Boży” 1993, nr 7, s. 14; składanka *Superekslibrisy ze zbiorów Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek 1994.

<sup>23</sup> Bardzo dobrze zachowany superexlibris tego rodzaju znajduje się na aktach bpa Rozrażewskiego w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku - sygnat. ABKP, dział 15(96 cz.). Na innych aktach „Revisio bonorum episcopatus Wladislaviensis facta A. 1598” (sygnat. ABKP, 7) znajdujemy zastanawiającą ciekawostkę: na dolnej okładzinie oprawionych już akt wycięto w środku fragment skóry i podklejono w tym miejscu kawałek skóry z wytłoczonym superexlibrisem.

<sup>24</sup> L. Grzebień, *Biblioteka...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>25</sup> Por. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 11, z. 8: *Włocławek i okolice. Tekst*, Warszawa 1988, s. 70, poz. 4.

<sup>26</sup> M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., tabl. 47.

<sup>27</sup> L. Grzebień, *Biblioteka...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>28</sup> Zob. *Polski słownik biograficzny*, t. 25, Wrocław 1980, s. 1-7.

<sup>29</sup> Zob. M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 80-81, tabl. 24.

<sup>30</sup> Zob. PSB, t. 10, s. 194-195.

<sup>31</sup> Por. L. Dobrzyńska-Rybicka, *Dwie wielkopolskie biblioteki klasztorne. „Zapiski Muzealne”*. 1917/1918, z. 2-3, s. 6-7; [K. Rulka] *Kaz Bibliofilski. Znak Różny, „Ład Boży”*. 1994, nr 26, s. 12. Oprócz Benedykta i wspomnianego dalej Marcina superexlibris posiadał także

Piotr Izdbieński (zm. 1528 r.), kanonik kujawski. Superekslibris ten zachował się w Bibliotece Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu na dziełach Jana Chryzostoma (wydanie Cratandra z 1522 r., t. 1 i 4). Na górnej okładzinie wytłoczono herb Poraj, nad nim wizerunek św. Piotra, patrona właściciela, a na dolnej – klejnot macierzysty kanonika Piotra, herb Topór, oraz wizerunek św. Stanisława i napis: D. Petri Izdbyeński. – L. Dobrzyńska-Rybicka, *Dwie wielkopolskie biblioteki*, s. 9-10, ryc. 10a-b, 12. Prosta składanka introligatorską: godło Poraj na ozdobnym kartuszu, obwiedzionym grubym wieńcem laurowym (w bibliotece seminaryjnej pozycje o sygnat.: XVI.Q.3818/<sub>1,2</sub>) – znać prawdopodobnie swoje książki Jan Źdbieński (zm. 1611), sędzia kaliski, który razem z książkami Benedykta i Marcina przekazał je w latach 1606-1610 do klasztoru bernardynów w Kazimierzu Biskupim – K. Rulka, *Personalne księgozbiory historyczne w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 65(1996), s. 365-367.

<sup>31</sup> M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 110-111, tabl. 39. Napis w otoku wskazujący na P. Kostkę jako biskupa chełmińskiego uzupełniony jest datą: 1571 (wyraźnie widoczną na fotografii). Musiała tu zajść jakaś pomyłka, ponieważ Kostka został biskupem chełmińskim dopiero w 1574 r.

<sup>33</sup> Zob. PSB, t. 2, s. 363.

<sup>34</sup> Zob. H.E. Wyczański, *Śliwnicki Maciej*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, Warszawa 1983, s. 302-303.

<sup>35</sup> Zob. K. Rulka, *Personalne księgozbiory historyczne...*, art. cyt., s. 358-359.

<sup>36</sup> Zob. M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., tabl. 5.

<sup>37</sup> Tamże, tabl. 7.

<sup>38</sup> M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>39</sup> Tamże, tabl. 28, 29.

<sup>40</sup> PSB, t. 8, s. 452-454.

<sup>41</sup> Zob. PSB, t. 10, s. 195-196.

<sup>42</sup> Zob. M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., tabl. 64.

<sup>43</sup> K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 6, Lipsk 1841, s. 565; L. Łętowski, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. 3, Kraków 1852, s. 369-370.

<sup>44</sup> Por. J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 1, Gniezno 1883, s. 129; A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. 3, s. 10; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, Poznań 1964, s. 457.

<sup>45</sup> PSB, t. 17, s. 74-76; *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 2, Warszawa 1982, s. 506-507.

<sup>46</sup> M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 86-87, tabl. 27.

<sup>47</sup> Zob. J.A. Kosiński, *Feliks z Sieradza*, w: *Słownik pracowników książki polskiej* (SPKP), Warszawa – Łódź 1972, s. 216-217.

<sup>48</sup> Zob. K. Rulka, *Personalne księgozbiory historyczne...*, art. cyt., s. 361-362.

<sup>49</sup> A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. 4, Warszawa 1901, s. 213; nie jest to raczej bliski jego krewny Erazm Dembiński, rycerz, generał w służbie cesarskiej, zm. 1638 (tamże, s. 209).

<sup>50</sup> M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>51</sup> Tamże, tabl. 22.

<sup>52</sup> PSB, t. 21, s. 668-670.

<sup>53</sup> M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., tabl. 43.

<sup>54</sup> Tamże, tabl. 55.

<sup>55</sup> M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 260.

<sup>56</sup> K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 8, Lipsk 1841, s. 395.

<sup>57</sup> M. Sipayłło, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., tabl. 65.

- <sup>58</sup> Tamże, s. 162.
- <sup>59</sup> Zob. PSB, t. 28, s. 745.
- <sup>60</sup> M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy*, dz. cyt., s. 248-249.
- <sup>61</sup> Tamże, tabl. 67.
- <sup>62</sup> M. C u b r z y ń s k a - L e o n a r c z y k, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt. s. 180-181, tabl. 71.
- <sup>63</sup> Zob. PSB, t. 4, s. 281-282.
- <sup>64</sup> Zob. PSB, t. 21, s. 44-45.
- <sup>65</sup> S. C h o d y ń s k i, *Katalog pralatów i kanoników wrocławskich*, [cz. 3], Wrocław 1914, k. 612 (odb. kserograf. rkpsu w Bibl. Sem. Włocł.).
- <sup>66</sup> Reprodukacja w składance pt. *Superexlibrisy ze zbiorów Biblioteki Seminarium Duchownego we Wrocławku*, Wrocław 1994.
- <sup>67</sup> Zob. PSB, t. 25, s. 787-789.
- <sup>68</sup> Zob. M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 168-169, tabl. 68.
- <sup>69</sup> Zob. M. C u b r z y ń s k a - L e o n a r c z y k, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt. s. 174-175, tabl. 68
- <sup>70</sup> M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 168.
- <sup>71</sup> Identyczny w superexlibrisie Hieronima Ręczajskiego.
- <sup>72</sup> M. C u b r z y ń s k a - L e o n a r c z y k, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 170-171, tabl. 66; nieco inna forma superexlibrisu zob. M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy*, dz. cyt., tabl. 56.
- <sup>73</sup> Zob. *Nowy Korbut*, t. 3, Warszawa 1965, s. 308; SPKP, s. 873.
- <sup>74</sup> Zob. PSB, t. 31, s. 239-240.
- <sup>75</sup> Zob. PSB, t. 7, s. 69-71; M. C u b r z y ń s k a - L e o n a r c z y k, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 150
- <sup>76</sup> M. C u b r z y ń s k a - L e o n a r c z y k, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., tabl. 56.
- <sup>77</sup> Zob. S. C h o d y ń s k i, *Katalog pralatów i kanoników wrocławskich*, dz. cyt., [cz. 3], k. 777-778 .
- <sup>78</sup> Zob. tamże, k. 634-635; S. C h o d y ń s k i, *Seminarium wrocławskie*, Wrocław 1904, s. 59.
- <sup>79</sup> S. C h o d y ń s k i, *Seminarium wrocławskie*, dz. cyt., s. 59.
- <sup>80</sup> Zob. J. K o r y t k o w s k i, *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 2, Gniezno 1883, s. 41-42; M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 212.
- <sup>81</sup> Zob. M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., tabl. 90.
- <sup>82</sup> Tamże, s. 200.
- <sup>83</sup> Odmiana z podwójnym otokiem zob. tamże, tabl. 84.
- <sup>84</sup> Zob. PSB, t. 17, s. 452-453; SPKP. Supl., Warszawa – Łódź 1986, s. 123.
- <sup>85</sup> M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., tabl. 70.
- <sup>86</sup> Tamże, tabl. 71.
- <sup>87</sup> Zob. PSB, t. 25, s. 800-803.
- <sup>88</sup> Zob. PSB, t. 29, s. 193-194; SPKP, s. 727.
- <sup>89</sup> M. C u b r z y ń s k a - L e o n a r c z y k, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 186-189.
- <sup>90</sup> Zob. Tamże, tabl. 74.
- <sup>91</sup> Zob. PSB, t. 1, s. 343.
- <sup>92</sup> M. S i p a y ł o, *Polskie superexlibrisy...*, dz. cyt., s. 198-199, tabl. 83.
- <sup>93</sup> *Encyklopedia wiedzy o książce*, Warszawa 1971, kol. 416.
- <sup>94</sup> Reprodukacja zob. *Encyklopedia wiedzy o książce*, dz. cyt., tabl. 1 (przed kol. 661).

- <sup>95</sup> Zob. PSB, t. 27, s. 149-161.
- <sup>96</sup> Tamże, s. 160.
- <sup>97</sup> Zob. M. S i p a y ł ło, *Polskie superekslibrisy...*, dz. cyt., tabl. 100.
- <sup>98</sup> Zob. PSB, t. 27, s. 455-471.
- <sup>99</sup> Zob. S. C h o d y ń s k i, *Biskupi sufragani wrocławscy*, Włocławek 1906, s. 86-88.
- <sup>100</sup> J. K o r y t k o w s k i, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy*, t. 1, Poznań 1886, s. 138.
- <sup>101</sup> Zob. PSB, t. 4, s. 195-196.
- <sup>102</sup> Zob. S. C h o d y ń s k i, *Biskupi sufragani wrocławscy*, dz. cyt., s. 67-69.
- <sup>103</sup> Zob. PSB, t. 21, s. 428-432.
- <sup>104</sup> Zob. PSB, t. 16, s. 190-191.
- <sup>105</sup> Zob. J. N o w a c k i, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, t. 2, Poznań 1964, s. 191.
- <sup>106</sup> Zob. PSB, t. 31, s. 266-267.
- <sup>107</sup> Por. W. W i t t y g, *Ex-libris'y bibliotek polskich XVII i XVIII wieku*, [cz. 1], Warszawa 1903 (reprint 1974), s. 62-63.
- <sup>108</sup> Rysunek wg tego wzoru zob. R. H a n k o w s k a, *Nieznane petersburskie ślady Stanisława Augusta Poniatowskiego*, Warszawa 1992, s. 29.
- <sup>109</sup> Zob. PSB, t. 28, s. 202-213.
- <sup>110</sup> L. Z a l e w s k i, *Biblioteka Seminarium Duchownego w Lublinie i biblioteki klasztorne w diecezji lubelskiej i podlaskiej*, Warszawa 1926, s. 40.
- <sup>111</sup> Podobny superekslibris donacyjny Potockiego, odcisnięty na tym samym dziele, odnotowuje M. C u b r z y ń s k a - L e o n a r c z y k, *Polskie superekslibrisy...*, dz. cyt., s. 224-225, tabl. 93.
- <sup>112</sup> Zob. PSB, t. 17, s. 425-430.
- <sup>113</sup> Zob. P. N i t e c k i, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 240.
- <sup>114</sup> Większość pozycji z księgozbioru Bielińskich znakowana jest odbiciami różnego rodzaju pieczętek ekslibrisowych.
- <sup>115</sup> Zob. *Encyklopedia powszechna* (Orgelbranda), t. 3, Warszawa 1860; A. B o n i e c k i, *Herbarz polski*, t. 1, Warszawa 1899, s. 203; S. U r u s k i, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. 1, Warszawa 1904, s. 187; PSB, t. 3, s. 55.
- <sup>116</sup> Por. S. G ó r z y ń s k i, J. K o c h a n o w s k i, *Herby szlachty polskiej*, Warszawa 1990, s. 28.
- <sup>117</sup> Zob. S. C h o d y ń s k i, *Biblioteka kapituły wrocławskiej*, Włocławek 1949, s. 102, poz. 99; *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 11, z. 8: *Włocławek i okolice. Tekst*, Warszawa 1988, s. 76, poz. 20.
- <sup>118</sup> Na tej podstawie w *Katalogu zabytków sztuki w Polsce* (t. 11, z. 8: *Włocławek i okolice. Tekst*, Warszawa 1988, s. 76, poz. 20) błędnie podano, że jest to herb zakonu misjonarzy.
- <sup>119</sup> Zob. K. R u ł k a, *Książkowe znaki własnościowe duchownych diecezji wrocławskiej*, „Kron. Diec. Włocł.” 78(1995), s. 102-110.