

Studia Włocławskie

T. 9



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 9



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2006

Zespół redakcyjny

ks. Krzysztof Graczyk, ks. Wojciech Hanc,
ks. Lech Król, ks. Jan Nowaczyk, ks. Zdzisław Pawlak,
ks. Kazimierz Rulka, ks. Ireneusz Werbiński

Recenzenci tomu

ks. prof. dr hab. Czesław Rychlicki, UMK
ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski, UKSW

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Projekt okładki

ks. Kazimierz Rulka

Wykorzystano elementy graficzne ksiąg rękopiśmiennych
Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku

Korekta

Iwona Tomczakowa

ISSN 1506-5316

Łamanie komputerowe

Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

Nakład 300 egz.

Nakładem własnym

Druk i oprawa

EXPOL

ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek

tel./fax (0 54) 232 37 23; (0 54) 232 48 73

e-mail: sekretariat@expol.home.pl

Wielce Czcigodnemu
Księdzu doktorowi

JANOWI NOWACZYKOWI,

byłemu wieloletniemu Profesorowi
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku,
Prezesowi
Teologicznego Towarzystwa Naukowego tegoż seminarium
gorliwemu propagatorowi
ściślego myślenia
Proboszczowi
parafii św. Stanisława BM we Włocławku

z okazji 70. rocznicy urodzin
niniejszy tom „Studiów Włocławskich”
dedykują
redakcja i współpracownicy

Słowo wstępne **Biskupa Włocławskiego Wiesława Meringa**

Czcigodny i Drogi Księżu Profesorze!

Wypadło mi skierować niniejsze słowa do Księdza Prałata z okazji bardzo szczególnej: wszak nawet Psalmista rozważając bieg ludzkiego życia (Ps 90, 10), właśnie w siedemdziesięcioleciu widział jego pełnię i miarę. W wypadku Księdza Profesora rzuca się w oczy, przede wszystkim, pełnia!

Od kilku, zaledwie, lat mam radość przypatrywać się duszpasterskiej pracy Księdza Prałata; niejednokrotnie cieszyłem się zauważalną precyzją myślenia, trafnością formułowanych sądów, odwagą stawiania pytań i niezwykłą umiejętnością rozwiązywania problemów! Nie jest to dla mnie, zresztą, żadna niespodzianka: solidna, filozoficzna wiedza, wyniesiona z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie – musiała zaowocować sprawnym warsztatem naukowym oraz odwagą w podejmowaniu ważnych dla człowieka zagadnień. A cóż powiedzieć o niecodziennej umiejętności „zarażania” filozoficzną dociekliwością kolejnych zastępów swoich słuchaczy! Wielu z nich do dziś pozostaje pod wrażeniem wiedzy przekazywanej przez Profesora kompetentnie i w sposób budzący najżywsze zainteresowanie!

Jestem przekonany, że swoim studentom Ksiądz Profesor nie tylko dostarczał właściwych narzędzi badawczych, lecz także utrwał zaufanie do intelektu, jako władzy poznawczej człowieka. Dzięki temu zaufaniu, wielu z nich umie dzisiaj nawiązywać dialog ze współczesną kulturą, a także doskonale radzi sobie z wielkimi pytaniami dotyczącymi sensu istnienia Boga, prawdy, dobra i piękna!

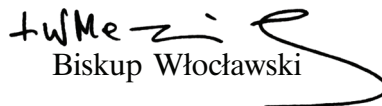
Jako Biskup Diecezjalny – wyrażam głęboką wdzięczność za wkład Księdza Profesora – Jubilata w pracę Kościoła diecezjalnego, a zwłaszcza Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Dziękuję także za codzienny trud związany z troską o parafię św. Stanisława, którą Ksiądz Prałat kieruje od szesnastu lat. Szczególne uznanie

budzi umiejętne łączenie pracy duszpasterskiej z dydaktyką seminaryjną oraz czynną obecnością w rozmaitych gremiach naukowych.

Na koniec bardzo serdecznie życzę wielu równie dobrych inicjatyw teoretycznych i prac pastoralnych dla dobra parafii, życzliwych słuchaczy i Kościoła diecezjalnego.

Z całego serca Drogiemu Jubilatowi błogosławię


Biskup Włocławski

Włocławek, dnia 01.08.2006 r.

ŻYCIORYS KSIĘDZA PROFESORA JANA NOWACZYKA

Urodził się 22 grudnia 1936 r. w miejscowości Gizałki (pow. Jarocin, parafia Szymanowice, diecezja włocławska). Jego rodzicami byli Stefan i Anna z d. Szulc. Rodzice posiadali 7-hektarowe gospodarstwo, z którego utrzymywała się cała rodzina. Byli oni ludźmi bardzo religijnymi, mocno związanymi z Kościołem i dbali o religijne wychowanie dzieci. Jan miał czworo rodzeństwa: trzech braci (Józefa, Eugeniusza i Stanisława) i siostrę (Irenę). Najstarszy z braci, Józef, został później (1955 r.) kapłanem archidiecezji gnieźnieńskiej.

1. Wykształcenie

Naukę w szkole podstawowej rozpoczął dopiero po zakończeniu II wojny światowej i kontynuował ją przez sześć lat (1945–1951) w rodzinnej miejscowości. Następnie przez cztery lata (1951–1955) uczył się w Liceum Ogólnokształcącym w Jarocinie.

Kiedy zbliżał się czas zdawania egzaminów maturalnych, dyrektor Liceum, podczas lekcji nauki o konstytucji, zapytał w klasie J. Nowaczyka, czy chciałby pójść na studia polityczne do Moskwy. Uczeń odpowiadając negatywnie na tę propozycję, oficjalnie oświadczył, że wybiera się na studia w Akademii Medycznej w Poznaniu. Tam też skierował niezbędne dokumenty, oprócz świadectwa dojrzałości, które miało być wręczone w terminie późniejszym. Kiedy zaś otrzymał dyplom ukończenia szkoły średniej, nie przesłał go do Poznania, ale zgłosił się z tym świadectwem do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, gdzie został przyjęty na pierwszy rok studiów.

Na marginesie warto dodać, że 13 lipca 1955 r. Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Poznaniu przyznało mu dyplom przodownika nauki i pracy społecznej, który znacznie ułatwiał dostanie się na wybrany kierunek studiów. Dlatego radykalna zmiana proponowanego kierunku studiów stała się kłopotliwym zaskoczeniem dla kilku profesorów miejscowego liceum.

Po skończeniu w 1957 r. w seminarium wrocławskim drugiego roku filozofii, gdy biskup wrocławski Antoni Pawłowski uzyskał dla diecezji cztery zagraniczne stypendia naukowe dla kontynuacji studiów na Uniwersytecie Gregoriańskim, jednym z czterech kandydatów wytypowanych przez księży profesorów, zatwierdzonych przez biskupa, był Jan Nowaczyk (pozostali to: Leonard Urbański, Tadeusz Kaczmarek i Jerzy Kaźmierczak). Rozpoczęte przezeń starania o uzyskanie pozwolenia na wyjazd za granicę spełzły na niczym, gdyż Wydział do Spraw Wyznań w Poznaniu odmówił mu wydania paszportu. Pozostał więc w kraju i kontynuował studia w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku.

W seminarium wrocławskim z zakresu filozofii ks. Nowaczyk słuchał m.in. wykładów prowadzonych przez ks. Władysława Gisztera, ucznia Jacques'a Maritaina (logika, historia filozofii, teodycea i ontologia (metafizyka) – według własnych notatek) i Antoniego Warmuza (kosmologia, epistemologia (teoria poznania) i psychologia – w oparciu o podręczniki R. Joliveta, które dla własnego użytku przetłumaczył z języka francuskiego na język polski).

Z innych przedmiotów słuchał wykładów m.in.: ks. Jana Adameckiego (liturgika), ks. Leona Andrzejewskiego (dogmatyka), ks. Wincentego Dudka (religiologia i apologetyka), ks. Piotra Haratyma, jezuitę (biblistyka), ks. Stanisława Librowskiego (historia Kościoła), ks. Kazimierza Majdańskiego (teologia moralna szczegółowa), ks. Stanisława Olejnika (teologia moralna ogólna), ks. Jana Oświecińskiego (patrologia, język łaciński i grecki), ks. Mariana Rzeszewskiego (teologia pastoralna, homiletyka, język niemiecki), ks. Władysława Szafrąńskiego (prawo kanoniczne), ks. Józefa Szulety (biologia).

Na zakończenie studiów napisał pracę dyplomową – na seminarium z teologii dogmatycznej prowadzonym przez ks. dra Leona Andrzejewskiego – pt. „Grzech aniołów” (Wrocław 1961, 49, [1] s.; przechowywana w Bibl. Sem. Włocł., sygn.: M 409).

Sześćcioletnie studia filozoficzno-teologiczne ukończył w maju 1961 r. Dnia 21 maja 1961 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa pomocniczego Franciszka Korszyńskiego w bazylice katedralnej we Wrocławku.

Po dwóch latach od święceń kapłańskich, w 1963 r. biskup wrocławski Antoni Pawłowski skierował go na studia specjalistyczne z zakresu filozofii na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Profesorami jego w tym czasie byli: ks. Piotr Chojnacki (psychologia i gnoseologia sądu, metoda pracy naukowej, historia tomizmu i jego nowe kierunki, historia

arystotelizmu, realizm krytyczny i jego odmiany, krytycyzm kantowski, metodologia nauk humanistycznych, seminarium: rozwój pojęcia nauki); ks. Bronisław Dembowski (historia filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i filozofia chrześcijańska w XIX wieku); ks. Józef Iwanicki (logika klasyczna i matematyczna: rachunek zdań i rachunek kwantyfikatorów, dedukcja naturalna i logistyczna, analiza logiczna tekstów filozoficznych, seminarium z logiki matematycznej); p. Bolesław Gawecki (wstęp do matematyki wyższej, ćwiczenia z matematyki i fizyki, wybrane zagadnienia z fizyki, seminarium – zagadnienie metodologii nauk ścisłych, zarys filozofii przyrodoznawstwa, krytyka i teoria poznania przyrody w filozofii nowożytnej); p. Andrzej Grzegorzczak (logiczna analiza); ks. Marian Jaworski (filozofia religii); ks. Kazimierz Kłósak (filozofia przyrody, próba wyświecenia typu epistemologicznego neoscholastycznej filozofii przyrody, epistemologiczne i metodologiczne zróżnicowanie problemu pochodzenia duszy, metalogiczna analiza filozofii przyrody, problematyka biogenezy, seminarium z zakresu filozofii przyrody, pochodzenie duszy ludzkiej a teoria ewolucji, teleologiczna interpretacja przyrody); ks. Marian Kurdziałek (dialog między religią a filozofią grecką); ks. Mieczysław Lubański (filozofia matematyki); ks. Marcei Molski (psychologia filozoficzna, zarys historii logiki); ks. Edmund Morawiec (metafizyka i teodycea); ks. Jan Puzio (współczesne kierunki psychologii); ks. Bronisław Rosiński (antropologia i antropogeneza); p. Władysław Seńko (struktura metafizyczna systemów średniowiecznych, metafizyka w historii filozofii średniowiecznej); p. Stanisław Siek (psychologia eksperymentalna); p. Władysław Stróżewski (wybrane zagadnienia z historii metafizyki); ks. Józef Szuleta (biologia); ks. Tadeusz Ślipko (etyka); p. Andrzej Świącicki (ekonomia polityczna); ks. Tadeusz Wojciechowski (teoria hilemorficzna w ujęciu neoscholastyków) i inni.

W 1966 r. (13 XII) obronił na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK pracę magisterską pt. „Koncepcja sprzeczności w logice formalnej i diałmacie”, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Józefa Iwanickiego.

Rok akademicki 1966/67 zaliczył jako kurs doktorancki. Przygotowywanie rozprawy doktorskiej łączył od września 1967 r. z prowadzeniem wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz od 1968 r. z pracą duszpasterską w diecezji włocławskiej.

Dnia 23 czerwca 1975 r. uzyskał na ATK w Warszawie stopień naukowy doktora nauk humanistycznych – specjalizacja w zakresie filozofii – na podstawie rozprawy „Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre’a” (została później w całości wydrukowana w: *Stu-*

dia z filozofii Boga, pod red. B. Bejze, t. 4, Warszawa 1977, s. 211–393), pisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Kazimierza Kłósaka; recenzentami zaś byli: bp prof. dr. hab. Bohdan Bejze z ATK i siostra prof. dr. hab. Zofia J. Zdybicka z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W miesiącach letnich (lipiec i sierpień) 1979 i 1980 roku pogłębiał znajomość języka francuskiego w Institut Catholique de Paris i Alliance Française – École Internationale de Langue et de Civilisation Françaises. Stało się to możliwe dzięki przyznaniu mu na ten czas przez Sekretariat Episkopatu Polski w Warszawie stypendium w Polskim Seminarium Duchownym w Paryżu.

Sprawa habilitacji. Profesor K. Kłósak, znany z troskliwej opieki, jaką roztaczał nad swoimi uczniami, gdy chodziło o przeprowadzenie przewodów doktoranckich i habilitacyjnych, gorąco zachęcał ks. Nowaczyka, swego ucznia, aby zaraz po obronionym doktoracie o problemie Boga u Sartre'a zajął się dorobkiem filozoficznym innego znanego myśliciela francuskiego, Maurice Merleau-Ponty'ego, a szczególnie ewolucją jego poglądów intelektualnych, przebiegającą od ateizmu, poprzez etap zbliżania się do Boga, do specyficznego teizmu. Profesor widział potrzebę i głęboki sens napisania takiej pracy habilitacyjnej. Ks. Nowaczyk, żywiąc głęboki szacunek i wielką wdzięczność wobec swego niezwykle pracowitego i systematycznego, sumiennego i twórczego, wymagającego i pomagającego, doskonałego dydaktyka, pedagoga i profesora – z zapałem przystąpił do pracy. I tak w czasie wspomnianych wyżej dwóch wakacyjnych pobytów w Paryżu udało się mu zgromadzić sporo materiałów dotyczących etapów ewoluowania owych poglądów. Niestety, nie najlepszy stan zdrowia i przedwczesna śmierć ks. prof. Kłósaka (1 VI 1982) pokrzyżowała te plany i zamiary. Inni bowiem profesorowie z ATK nie dostrzegali większego sensu pisanie pracy habilitacyjnej na taki temat. W ten sposób sprawa napisania zamierzonej rozprawy habilitacyjnej została przerwana. Zgromadzony materiał został częściowo wykorzystany do napisania dwu artykułów i wygłoszenia jednej prelekcji. To zbyt mało. Szkoda, że tak się stało.

2. Działalność dydaktyczna

Po zdobyciu stopnia magistra ks. Nowaczyk został skierowany do pracy dydaktycznej. Biskup włocławski Antoni Pawłowski w dniu 12 września 1967 r. powierzył mu prowadzenie wykładów zleconych z zakresu filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Wykłady dotyczyły następujących przedmiotów: logika, metodologia, ontologia,

teodycea, a w latach późniejszych ponadto antropologia filozoficzna, współczesne kierunki historii filozofii oraz wybrane problemy ateizmu.

Wykłady z logiki ks. Nowaczyk opierał zasadniczo na podręcznikach: Zygmunta Ziembińskiego, *Logika praktyczna* (wyd. 10, Warszawa 1976) oraz Ludwika Borkowskiego, *Elementy logiki formalnej* (Warszawa 1976). Ponadto wykorzystywał dla ubogacenia wykładów następujące dzieła: Andrzej Grzegorzczak, *Zarys logiki matematycznej* (Warszawa 1961); Tadeusz Czeżowski, *Logika* (Warszawa 1949); Tadeusz Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Wrocław 1961); Kazimierz Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna* (Warszawa 1965); Kazimierz Pasenkiewicz, *Logika ogólna* (t. 1–2, Kraków 1965).

Do przygotowania wykładów z metodologii posługiwał się m.in. następującymi opracowaniami: Jan Łukasiewicz, *O nauce*, w: *Poradnik dla samouków*, t. 1, 1915; Tadeusz Czeżowski, *Klasyfikacja rozumowań*, w: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958; Kazimierz Ajdukiewicz, *Klasyfikacja rozumowań*, w: *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1965; Stanisław Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981; Stanisław Kamiński i Mieczysław A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962; Piotr Chojnacki, *Metodologia nauk humanistycznych* (skrypt); Tadeusz Czeżowski, *O naukach humanistycznych*, w: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958; Jan Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1973; Józef M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1982.

Jako pomoce do wykładów z ontologii posłużyły mu przede wszystkim opracowania: Stefana Świeżawskiego, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej* (Lublin 1948), a także dzieła Mieczysława A. Krąpca – *Realizm ludzkiego poznania* (Poznań 1959); *Struktura bytu* (Lublin 1963); *Metafizyka. Zarys teorii bytu* (Lublin 1978).

Teodycea była wykładana przez ks. Nowaczyka w oparciu o następujące dzieła: Wincentego Granata, *Teodycea. Istnienie Boga i jego natura* (Lublin 1968); Kazimierza Kłósaka, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (t. 1–2, Warszawa 1957) oraz tegoż, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* (Kraków 1979); Stanisława Kowalczyka, *Bóg w myśli współczesnej* (Wrocław 1979) oraz tegoż, *Wieki o Bogu* (Wrocław 1986).

Do przygotowania wykładów z antropologii filozoficznej użył jako pomocy przede wszystkim dzieł: Stanisław Kamiński, *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, w: *O Bogu i człowieku. Problemy filozoficzne*, pod red. B. Bejzego, Warszawa 1968; Carlos Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998; Mieczysław A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974; Gerard Dogiel, *Antropolo-*

gia filozoficzna, Kraków 1984; *Współczesna filozofia człowieka*, praca zbiorowa pod red. J. Majki, Wrocław 1973.

Warto tu zaznaczyć, że ks. Nowaczyk, po konsultacji na ATK ze swoim profesorem, ks. Kazimierzem Kłósakiem, na konferencji księży profesorów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku zgłosił około 1973 r. wniosek, by wprowadzić w tym seminarium wykłady z zakresu antropologii filozoficznej. Obecni na konferencji profesorowie nie zgłosili sprzeciwu, a ks. rektor Leon Dębowski, po konsultacji z biskupem ordynariuszem, zlecił wnioskodawcy prowadzenie takich wykładów. Działo się to w czasie, kiedy jeszcze w *ratio studiorum* nie było takiej dyscypliny. W ten sposób Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku weszło odtąd do grupy tych nielicznych wtedy uczelni filozoficzno-teologicznych, które wyprzedziły ogłoszenie nowego *ratio studiorum*, zawierającego już ten przedmiot w wymiarze dwóch godzin tygodniowo.

Współczesne kierunki historii filozofii były wykładane przez niego w oparciu o opracowania podręcznikowe: Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1981; Frederick Copleston, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1981; tenże, *Historia filozofii*, t. 8, Warszawa 1989; William A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972.

W ramach wybranych problemów ateizmu ks. Nowaczyk komentował podstawowe dzieła w tym przedmiocie Jean-Paul Sartre'a oraz Maurice Merleau-Ponty'ego. Poza tym odwoływał się do następujących prac: Etienne Gilson, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961; Henri de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, Paris 1969; Claude Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, Warszawa 1970; Kazimierz Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. 1, Kraków 1979; Marcel Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, Paris 1980; Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988; Frederick Copleston, *Dyskusja na temat istnienia Boga*, w: S. Wszolek, *Pytając o Boga. „Dowody” istnienia Boga w dziejach filozofii*, Tarnów 1996.

* * *

Praca dydaktyczna ks. Nowaczyka w seminarium włocławskim trwała przez 35 lat. Została zakończona w rok po wejściu seminarium włocławskiego w struktury nowo utworzonego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu, we wrześniu 2002 r.; ks. Nowaczyka powiadomił o tym ówczesny dziekan Wydziału, który tłumaczył taką decyzję koniecznością oszczędności finansowych na Uniwersytecie. Biskup ordynariusz Bronisław Dembowski w związku z tym w piśmie (z 5 X 2005 r.) skierowanym do ks. Nowaczyka napisał: „Zakończenie przez Księdza Pra-

łata pracy dydaktycznej w bieżącym roku akademickim stanowi dla mnie okazję do wyrażenia słów uznania i szacunku dla pełnej oddania służby Kościołowi na tym odcinku pracy kapłańskiej. Jestem głęboko przekonany, że poprzez swoją pracę dydaktyczną Ksiądz Prałat w znaczący sposób przyczynił się do właściwego uformowania intelektualnego naszych alumnów. Za ten bezinteresowny trud pracy dydaktycznej serdecznie dziękuję”.

* * *

Ks. Nowaczyk prowadził działalność dydaktyczną także w innych uczelniach polskich. Przez trzy lata (1977–1980) uczył w Seminarium Misjonarzy Ducha Świętego w Bydgoszczy. Wykładał tam przede wszystkim przedmioty filozoficzne: logikę, metodologię, historię filozofii, teodyceę, a przez jeden rok także teologię fundamentalną. Do dziś mile wspomina tę pracę dydaktyczną i panującą tam wówczas atmosferę domu zakonnego.

Dnia 15 listopada 1984 r. biskup ordynariusz Jan Zaręba, odpowiadając na poparte przez rektora ATK w Warszawie pismo ks. Nowaczyka, zezwolił mu na podjęcie i prowadzenie w roku akademickim 1984/85 zajęć zleconych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie przy Katedrze Filozofii Boga (kierownikiem był bp prof. Bohdan Bejze) w zakresie koncepcji Boga we współczesnej myśli filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem poglądów filozofów francuskich: Jean-Paul Sartre’a i Maurice Merleau-Ponty’ego.

Od roku 1992 do dziś wykłada ks. Nowaczyk w Studium Teologii we Włocławku (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie. Sekcja św. Jana Chrzciciela) następujące przedmioty filozoficzne: logikę wraz z metodologią, antropologię filozoficzną; przez dwa lata wykładał ponadto wprowadzenie do filozofii.

Przez dwa lata (1999–2000) prowadził także wykłady z logiki i metodologii w Zachodniopomorskiej Szkole Businessu (Instytut Kształcenia Managerów) we Włocławku.

3. Dorobek naukowy

Bibliografia publikowanych tekstów ks. Nowaczyka obejmuje 40 pozycji, z czego niemal połowa to obszerniejsze opracowania i artykuły z zakresu różnych dziedzin filozofii, ale najwięcej z nich mieści się w szeroko rozumianej filozofii religii (pojęcie Boga i ateizm u znanych filozofów). Oprócz tego ma w swoim publikowanym dorobku kilka recenzji i sprawozdań naukowych, a także kilkanaście tekstów popularnonaukowych i publicystycznych.

Publikacje naukowe ks. Nowaczyka związane są ze środowiskami bliższych uczelni – Warszawy, miejsca jego studiów specjalistycznych, i Włocławka. Najważniejsze opracowania ks. Nowaczyka zostały opublikowane głównie w trzech czasopismach naukowych: „Studia Philosophiae Christianae” – wydawanym przez ATK oraz dwóch czasopismach wydawanych przez włocławskie środowisko naukowe związane z miejscowym Wyższym Seminarium Duchownym: „Ateneum Kapłańskie” i „Studia Włocławskie”.

* * *

Jubilat od święceń kapłańskich do dziś łączy pracę naukową z pracą duszpasterską. Czuje się potrzebny na tych dwóch polach działania. Czy jest to rozwiązanie najlepsze? Ma ono swoje plusy i minusy. Dyskusja nie doczekała się ostatecznego rozstrzygnięcia. Sam jubilat stwierdza, iż w podjętej przed laty decyzji należy do końca zachować konsekwencję. Praca duszpasterska i praca naukowo-dydaktyczna są czasochłonne. Zapewne, gdyby w grę nie wchodziła praca o charakterze duszpasterskim, wykaz pozycji wydrukowanych byłby dłuższy. Ale nie można także wykluczyć – dobrze znanej Jubilatowi – uwagi Ludwiga Wittgensteina, iż napisane dzieło mieści w sobie dwie części: pierwsza z nich informuje poprzez słowa utrwalonego tekstu, a druga poprzez milczenie. Wydaje się, iż analogicznie – przynajmniej w jakimś stopniu – te dwie składowe części można odnaleźć w filozoficznej postawie Jubilata. Według pierwszej części nośnikiem informacji jest słowo utrwalone graficznie w książce i w artykułach lub fonetycznie – w licznych wykładach. Natomiast druga część, którą trudno nieraz zauważyć, jest składową normą obowiązującego zwyczaju zachowania się filozofa, normą ukrytą w milczeniu jego codziennych obowiązków.

Z przedstawionego wykazu publikacji drukowanych można łatwo zauważyć, iż zainteresowania badawcze Jubilata idą zasadniczo w trzech kierunkach: filozofii Boga, antropologii filozoficznej i metodologii nauk.

1. Filozofia Boga (dawniej teodycea). W ramach tej dyscypliny zainteresowania ks. Nowaczyka dotyczą argumentacji (a nie dowodów) za istnieniem Boga, poznania Absolutu i próby podania Jego definicji. Specjalne zainteresowanie wzbudza u Jubilata zjawisko ateizmu. Analizuje więc jego uwarunkowania, przede wszystkim teoriopoznawcze i ontologiczne. Przedmiotem analizy stają się również formy i źródła ateizmu, a w ateizmie usystematyzowanym pyta o powody negacji Boga u takich myślicieli, jak na przykład Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty,

Stanisław Ignacy Witkiewicz. Rezultaty podjętej analizy krytycznej prowadzą do konkluzji, iż uznanie i akceptacja istniejącego Boga w niczym nie sprzeciwia się godności człowieka, ale tę godność udoskonala.

2. Antropologia filozoficzna to następna dziedzina badawczego zainteresowania Księdza Jubilata.

Natura człowieka, jego rozumność i wolność, jego substancjalna jedność duszy i ciała, a następnie jego godność i uprzywilejowanie pośród stworzeń ziemskich, powołanie człowieka i sens jego życia oraz tajemnica śmierci – stanowią zbiór spraw, obok których nie można przechodzić obojętnie.

Nietrudno zauważyć, że Jubilat dostrzega permanentnie aktualną potrzebę humanistycznego otwarcia się na drugiego człowieka i dzielenia się z nim swoją nadzieją i pociechą, jakie niesie z sobą, między innymi, filozofia. Dla tych choćby racji nie można bagatelizować studium filozofii, o czym doskonale wiedzieli już starożytni: *philosophari necesse est...* Stara się pomagać innym, zrezygnowanym i zniechęconym do nauki i życia, i zachęca do podjęcia jeszcze raz wysiłku, by zacząć od nowa. Czuję się zobowiązany, by przeciwdziałać ich pokusie rezygnacji i ucieczki w egzystencjalną izolację oraz bezsens. Jego artykuł pt. *Filozoficzna zasada zgody na to, co się dokonało* pokazuje, że nie należy tragizować wad i życiowych niepowodzeń, jakie mogą wystąpić w życiu konkretnego człowieka. Uwspółcześniona wersja *amor fati* w autointerpretacji prof. Władysława Tatarkiewicza ukazuje, że i wady mogą ostatecznie pomóc w życiu, podobnie jak liczne kłopoty egzystencjalne i niepowodzenia. Przyjazne umiłowanie losu potrafi niekiedy uczynić życie ludzkie udanym życiem.

3. Metodologia, z którą Jubilat zapoznał się i przejął w czasie specjalistycznych studiów na ATK w Warszawie od swoich wybitnych profesorów: ks. Chojnackiego, ks. Iwanickiego, ks. Kłósaka, p. Gaweckiego i innych – została szeroko wykorzystana w jego pracy naukowej. Sprawa dotyczy przede wszystkim rozległej wiedzy z zakresu metodologii ogólnej, gdy chodzi o poprawne myślenie, wnioskowanie, definiowanie, podział logiczny, klasyfikację itp., a także metodologii szczegółowej, a więc – przy akceptacji trójczłonowego podziału nauk: 1) metodologii nauk formalnych, czyli dedukcyjnych, 2) nauk realnych, czyli empirycznych, przyrodniczych i 3) nauk humanistycznych. Wiedzę z zakresu tych ostatnich zawdzięcza przede wszystkim ks. profesorowi Chojnackiemu, który swoich uczniów wprowadził w arkana rozważań takich myślicieli-metodologów, jak: W. Dilthey, E. Spranger, M. Weber,

W. Windelband i inni. Godną podkreślenia sprawą jest, że czynniki wiedzy naukowej, takie jak: zasada intersubiektywnej kontrolowalności, zasada intersubiektywnej komunikowalności oraz zasada dedukcyjnego powiązania twierdzeń – są zrealizowane w stopniu maksymalnym w zakresie nauk dedukcyjnych, w stopniu mniejszym – w zakresie dyscyplin przyrodniczych, a w stopniu najniższym – w ramach nauk humanistycznych. Stosunkowo niedawno odnotowano fakt traktowania humanistyki jako działu nauk. Dowodem jest choćby sama nazwa: *science* (nauka) w języku francuskim i angielskim ma zastosowanie jedynie do grupy nauk formalnych i empirycznych. Natomiast humanistyka w języku angielskim przybiera brzmienie *humanities*, a w języku francuskim *lettres* – literatura.

Od swego promotora pracy doktorskiej, ks. prof. Kłósaka, przejął ks. Nowaczyk pogląd, i w pełni go akceptuje, że w filozofii należy koniecznie uwzględnić rezultaty nauk empirycznych. Samo doświadczenie potoczne już nie wystarcza, ale należy się odwołać do doświadczenia naukowego, sięgając po wyniki nauk przyrodniczych. Oczywiście, filozofia jako taka nie może być syntezą i uogólnieniem rezultatów nauk przyrodniczych. Właściwym przedmiotem filozofii jest byt, a nie wyniki nauk empirycznych. To zakotwiczenie w danych przyrodniczych zapewnia filozofii charakter bardziej realistyczny. Między wiedzą filozoficzną a przyrodniczą zachodzą różnice epistemologiczne, o których nie można zapominać. Z wniosków przyrodniczych można wyprowadzić dedukcyjnie wyłącznie konsekwencje logiczne mające charakter przyrodniczy, a nie filozoficzny. Z żadnego zbioru twierdzeń przyrodniczych nie da się wyprowadzić twierdzeń filozoficznych jako logicznej konsekwencji. Powodem tego stanu rzeczy jest to, że filozofia i nauki empiryczne badają odmienne aspekty rzeczywistości, a od twierdzeń przyrodniczych do ich implikacji ontologicznych dochodzi się jedynie drogą rozumowania redukcyjnego, a nie dedukcyjnego. Prof. Kłósak, za T. Czeżowskim, rozumowanie redukcyjne utożsamia z rozumowaniem, w którym dla znanych następstw poszukuje się nieznanymi racji. Natomiast w rozumowaniu dedukcyjnym znane są racje, a wyprowadza się z nich następstwa przy pomocy praw wynikania logicznego.

Jubilat zainspirowany postawą i poglądami polskich filozofów: W. Tarkiewicza, R. Ingardena, o. Innocentego J.M. Bocheńskiego i J. Życińskiego, zdaje sobie dokładnie sprawę z tego, że w życiowej przestrzeni tolerancji istnieje tylko jedna granica, której nigdy nie wolno przekroczyć. Jest nią uczciwość intelektualna tożsama z uczciwością etyczną (Tatara-

kiewicz). Podobnie tę myśl wyrazić można następująco: filozofem jest się tylko jako osobowość etyczna lub nie jest się nim wcale (Ingarden). Logice i wartościom zbyteczne są etykiety. Życie filozofa z powołania łączy w sobie byt i wartość, prawdę i etos (J. Życiński). Miał rację o. Bocheński, który – akceptując racjonalność ontyczną i poznawczą – stwierdzał przeciw głupocie ludzkiej, że „wszystko podlega ścisłym prawom logiki, poza którą jest już tylko nonsens”.

Wykłady prof. Nowaczyka, szczególnie z logiki i metodologii, nie były i nie są łatwe; przesądza o tym sam gatunkowy ich ciężar. Są jednak okazją dla przyszłych adeptów poprawnego filozofowania do zadziwienia się i wyrabiania umiejętności samodzielnego, krytycznego i poprawnego myślenia. Jako wykładowca wymagający jest zarazem pomagający. Trzeba wreszcie podkreślić, iż zarówno egzaminy poprawkowe, jak i – nieliczne wprawdzie – komisyjne zdają u niego zasadniczo wszyscy.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że znamieniem postawy filozoficznej Jubilata jest troska o porządek i ład, ścisłość i jasność w myśleniu, mówieniu czy pisaniu. Tęgo nauczył go ks. prof. J. Iwanicki, zdecydowany zwolennik uwyrażnienia i uściślenia myślenia o charakterze filozoficznym – pod którego kierunkiem napisał pracę magisterską z zakresu logiki „Koncepcja sprzeczności w logice formalnej i diamacie” (1966). Jemu właśnie zawdzięcza umiejętność poprawnego przeprowadzenia szczegółowej i krytycznej analizy logicznej wybranego, ważnego tekstu. Zadaniem takiej analizy jest jak najpełniejsze uporządkowanie toku myślenia filozoficznego i doprowadzenie do możliwie najściślejszego sformułowania systemu filozofii klasycznej. Jest to wprawdzie analiza krytyczna, ale nie krytykancka. Nie jest więc jedynie negatywna, skoro pozytywnie uczy ścisłego wyrażania się i poprawnego systematyzowania dyskursu filozoficznego, a więc sprzyja zasadniczo podniesieniu stopnia precyzji filozoficznego poznania. Były rektor KUL i ATK, akcentujący powszechnie akceptowany wymóg niesprzeczności układu aksjomatów – był szczególnie wrażliwy na to, by w swoich twierdzeniach nie popadać w sprzeczność, by nie zaprzeczać sobie samemu. To właśnie ks. prof. Józef Iwanicki wytropił, jak odnotowuje ks. prof. Stanisław Kamiński, nawet u Gottfrieda Wilhelma Leibniza, jednego z najwybitniejszych filozofów, sprzeczności zachodzące między teoretyczną a praktyczną stroną jego pomysłów metodologicznych co do próby zreformowania metafizycznych dowodów na istnienie Boga. Profesor Iwanicki wykazał, że w dowodzeniu istnienia Boga klasyczny dowód *a posteriori*, bazujący na odpowiednio zinterpretowanej zasadzie

racji dostatecznej – chociaż nie posiada formy matematycznej – może uzyskać taki stopień ścisłości, jaki spotyka się w dowodach matematycznych. On też podczas wykładów logiki na ATK w Warszawie wskazał swoim uczniom – w tym i naszemu Jubilatowi – na istniejący, choć zamaskowany, przypadek sprzeczności nawet w uniwersyteckim podręczniku psychologii i, co jeszcze dziwniejsze, w podręczniku logiki matematycznej, co godzi oczywiście w niepodważalną prawomocność stosowania zasady niesprzeczności: $NKpNp$ – „nieprawda, że p i zarazem Np ”. Przecież koniunkcja dwóch zdań sprzecznych nie jest i nie może być prawdziwa. Jako chętny uczestnik i niejako programowo zabierający głos w dyskusji podczas licznych sympozjów naukowych, w tym co dotyczy zabrania głosu w publicznej dyskusji, radził swoim studentom, by naprzód wiedzieli i poinformowali audytorium, co chcą powiedzieć i na co pragną zwrócić uwagę, a dopiero potem przystąpili do wyłożenia sprawy. Nasz Jubilat, uczeń ks. prof. Iwanickiego, pragnie wszczepić troskę o porządek i ład, ścisłość i jasność w myśleniu swoim słuchaczom. Uważa za swój bardzo poważny obowiązek, by studentom wyłożyć problem w sposób prosty i jasny. Byłoby ciężkim zarzutem, gdyby student po zakończeniu wykładu mógł stwierdzić, że nie zrozumiał profesora. W swej długoletniej (39 lat) pracy dydaktycznej kieruje się więc Jubilat trafnym spostrzeżeniem i dyrektywą wybitnego polskiego i wielce zasłużonego dla kultury filozoficznej prof. Władysława Tatarkiewicza, który dobitnie stwierdzał: „aby twierdzenie czy pojęcie przeszło z umysłu piszącego (czy mówiącego) do umysłu czytającego (czy słuchającego), musi być dokonana pewna praca, a sądzę, że jest lepiej, gdy ją wykona piszący (czy mówiący)”.

* * *

Ks. Nowaczyk jest **członkiem Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego**, funkcjonującego formalnie od 1984 r., a faktycznie – jako klub naukowodyskusyjny „Krag” – od 1979 r. W latach 2003–2006 był jego wiceprezesem, a w maju 2006 r. został wybrany na prezesa tego Towarzystwa. Wygłosił na spotkaniach Towarzystwa w sumie siedem referatów, z których większość ogłosił następnie drukiem. Zaangażowany jest, wespół z innymi księżmi profesorami i z księdzem dyrektorem biblioteki seminaryjnej, w sprawę wydawania kolejnych tomów czasopisma „Studia Włocławskie”, jako członek zespołu redakcyjnego. Uczestniczy w trosce o odpowiedni poziom naukowy i ścisłość logiczno-metodologiczną poszczególnych artykułów. Ponadto, wraz

z ks. prof. dr. hab. Ireneuszem Werbińskim, zainteresowany jest sprawą sponsoringu dla sfinansowania wydania poszczególnych tomów.

4. Praca duszpasterska

Po przyjęciu święceń kapłańskich w dniu 21 maja 1961 r., pracował najpierw jako wikariusz, potem jako administrator i następnie jako proboszcz, prowadząc jednocześnie od 1967 r. wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.

W latach 1961–1963 był najpierw wikariuszem parafii św. Wawrzyńca w Słupcy (1 VII 1961 – 1 VIII 1962), a następnie parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Radziejowie Kuj. (1 VIII 1962 – 31 VII 1963).

Po powrocie ze studiów w Warszawie został mianowany 24 VIII 1968 r. wikariuszem parafii św. Jana we Włocławku, a następnie w dniu 28 VIII 1969 r. przeszedł na wikariat do parafii św. Stanisława BM we Włocławku, gdzie pracował przez sześć lat.

Od 1 lipca 1975 r. przez pięć lat pełnił funkcję administratora parafii w Grochowalsku. Tutaj pomalował plebanię, sprawił nowy dzwon, przeprowadził remont dachu na kościele oraz dokonał poźłocenia głównego ołtarza.

W dniu 16 czerwca 1980 r. został mianowany proboszczem w Chełmicy Dużej, gdzie pracował dziesięć lat. W parafii tej na kupionej działce budowlanej zbudował dom katechetyczny w Wichowie, w pobliżu dużej szkoły podstawowej. Gdy religia powróciła do szkoły, zamieniono go na czynną do dziś kaplicę. Natomiast na drugim krańcu parafii, w Rachcinie, w pobliżu szkoły podstawowej, uzyskał od władz świeckich w wieczystą dzierżawę plac, gdzie zamierzał przystąpić do pobudowania domu katechetycznego – kaplicy. W tym celu zgromadził już cegłę, pustaki, drągi na rusztowania, deski, drewno budowlane, siatkę ogrodzeniową, rury żelazne i przygotowany przez architekta projekt budynku. Przy kościele parafialnym zbudował i urządził kaplicę przedpogrzebową. Zadbął o konserwację dachu na kościele, remont dwóch wież i organów. W prezbiterium kościoła sprawiono trzy duże witraże, zaprojektowane wspólnie poprzez Komisję Sztuki Sakralnej i artystów plastyków Elżbietę i Andrzeja Bednarskich z Rypina. Witraż po lewej stronie ukazuje patrona kościoła, św. Jakuba Apostoła, po prawej – bł. bpa Michała Kozala, a pośrodku – to witraż ornamentowy, integrujący harmonijnie te dwa witraże figuralne w specyficzną całość. Powiększył znacznie teren cmentarza parafialnego, poddając nową jego część niezbędnej melioracji na głębokości 2–2,5 m. Nowy teren został ogrodzony murem, żelazną bramą i siatką. Udało mu

się odzyskać dla parafii tzw. Dom Ludowy w Chełmicy Dużej. Dzięki jego staraniom doprowadzono z sieci wodociągowej wodę do plebanii, kościoła i cmentarza grzebalnego. Na parterze plebanii – ze względów bezpieczeństwa – zamontowano kraty we wszystkich oknach. Urządzono również mieszkanie dla wikariusza w organistówce – domu katechetycznym. Całe umeblowanie sali katechetycznej zakupiono we wrocławskim Cezasie. Dla prac budowlanych zakupiono niezbędne maszyny, jak np. piłę tarczową, betoniarękę, komplet niezbędnych narzędzi, przewodów itp.

Dnia 11 sierpnia 1990 r. ks. Nowaczyk został przeniesiony przez biskupa Henryka Muszyńskiego na stanowisko proboszcza parafii św. Stanisława BM we Włocławku, gdzie wraz z księżmi wikariuszami (trzech lub czterech) pracuje do dziś.

W tym czasie, jeszcze w 1990 r., przygotowano w domu parafialnym cztery sale dla katechizacji. W latach 1990–1992 szkoły podstawowe nr 1 i 7 korzystały z tych pomieszczeń, po czym przeniesiono całe nauczanie religii do szkół. Przygotowano również w tym budynku lokum na nową kancelarię, poczekalnię, bibliotekę-czytelnię, które dotąd służą wszystkim interesantom. Zakupiono pięć klęczników, cztery krzesła dla nowożeńców i świadków, oraz nowy chodnik (33 metry) w kościele. Dla ministrantów przygotowano odpowiednie i przestronne pomieszczenie w dolnej części kościoła, tuż przy zakrystii. Następnie rozpoczęto prace ogrodzeniowe terenu przy kościele, plebanii i ogrodzie, które zakończono dopiero po dwóch latach. W 1992 r. zamontowano metalowe ramy dla 12 okien wewnętrznych w kościele i je oszklono. Wymiany oszklenia dokonano także w trzech oknach na chórze. Wymieniono całą instalację elektryczną i zakupiono nową tablicę rozdzielczą. Sprawiono cztery żyrandole w kościele. Postarano się o urządzenie nagłaśniające, niezbędne podczas procesji na zewnątrz. Także w tym roku zakupiono dwa piece gazowe, potrzebne dla wymiany ogrzewania w kościele: zlikwidowano ogrzewanie węglowe i uruchomiono ogrzewanie gazowe.

W 1993 r. pobudowano z cegły nową dzwonnice według projektu architekta Wojciecha Bromirskiego. Dla trzech dzwonów zainstalowano napęd elektryczno-komputerowy. W roku następnym (1994) otynkowano zewnętrzną elewację kościoła parafialnego, a w 1995 r. wymalowano wnętrze kościoła według projektu artysty plastyka Włodzimierza Kaniewskiego. W 1996 r. przywrócono w prezbiterium okno środkowe i wstawiono witraż przedstawiający patrona kościoła parafialnego, św. Stanisława BM, zaprojektowany i wykonany przez artystów plastyków Elżbietę i Andrzeja Bednarskich z Rypina. W tymże roku dokonano zasadniczej renowacji i zło-

cenia kaplicy i obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy oraz kaplicy i obrazu św. Andrzeja Boboli, a w prezbiterium obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Renowacji zostały poddane wszystkie stacje drogi krzyżowej.

W roku 1997, z okazji 75-lecia parafii, biskup ordynariusz Bronisław Dembowski dokonał poświęcenia dwóch pamiątkowych tablic, zaprojektowanych przez artystę plastyka Stanisława Mystka z Poznania: jednej – upamiętniającej służbę Bożego ks. Józefa Straszewskiego, budowniczego tej świątyni, zasłużonych kapłanów, dobroczyńców i fundatora Leona Bojańczyka oraz drugiej – informującej o latach czynnej posługi kapłańskiej wszystkich tutejszych proboszczów.

W latach następnych pobudowano nowy garaż (1999). Wymieniono drzwi balkonowe, wszystkie duże okna (26 sztuk) na plebanii i w domu parafialnym (9 sztuk); wymianę zakończono dopiero w 2006 r. W tymże czasie położono 80 m² płytek posadzkowych w dolnej części kościoła i pomalowano pomieszczenia piwniczne pod prezbiterium. Sprawiono nowy komplet mebli w zakrystii. Przebudowano ogrzewanie elektryczne na gazowe w zakrystii i dwóch pomieszczeniach kancelaryjnych. Kontynuowano prace blacharskie na kościele. Sprawiono tablicę marmurową i namalowany przez artystę Mikołaja Konczalskiego obraz bł. ks. Józefa Straszewskiego, pierwszego tutejszego proboszcza, wyniesionego na ołtarze w grobie 108 męczenników drugiej wojny światowej przez Jana Pawła II.

W roku 2000 sprawiono pięć nowych konfesjonałów. Przeprowadzono gruntowny remont organów. Dokonano konserwacji dachu domu parafialnego, garaży i budynków gospodarczych. W 2001 r. wykonano nową radiofonizację w kościele: wszystkie linie przewodowe, nowy wzmacniacz i głośniki, a w 2002 i 2003 r. zakupiono komplet mebli do kościoła: ławki z podłogą (78 sztuk), ławki dostawne dla dzieci (28), sedilia (3), stoły i stoliki. W latach 2004–2005 dokonano zmiany systemu grzewczego na plebani. Zrezygnowano z ogrzewania gazowego na rzecz ogrzewania ekologicznego węglem-groszkiem. Zamontowano ozdobną, nową i odporną kratę przy drzwiach wejściowych do kościoła. Sprawiono dużych rozmiarów obraz Jezusa Miłosiernego, pędzla artysty malarza z Białorusi, oraz obraz św. Faustyny. Zakupiono nowy kielich mszalny i ozdobną, metalową podstawę pod monstrancję. W roku 2006 wmurowano nowe trzy drzwi zewnętrzne, antywłamaniowe na plebanii i zamontowano w kościele rzutnik wraz z automatycznym ekranem projekcyjnym do wyświetlania przeżrocy z obrazem i tekstem. Zakupiono również trzy nowe ornaty koloru zielonego.

Trzeba wreszcie odnotować, że – po wielu kłopotliwych staraniach obecnego proboszcza – dopiero od roku 2001 parafia św. Stanisława BM

we Włocławku dysponuje własną księgą wieczystą nr 41970, dotyczącą wszystkich czterech działek o numerach geodezyjnych: 19, 89/2, 80/3 i 20/2. Powodem kłopotów był nie dość wyraźny zapis testamentowy fundatora Leona Bojańczyka, który te tereny – bez wyznaczenia granic – zapisał „na wieczną własność Miasta Włocławek z przeznaczeniem pod budowę świątyni katolickiej, szkoły i szpitala”.

* * *

Jeżeli prawdą jest, że podróże kształcą, to należy stwierdzić, że Jubilat, jako pielgrzym i jako turysta, wiele rzeczy i spraw zobaczył, przeżył je, ubogacając się ich doświadczeniem. Nawiedził bowiem różne kraje w Europie i poza nią. Mile oczarowały go architektura, rzeźba i malarstwo licznych świątyń, sanktuariów, klasztorów, muzeów, gmachów uniwersyteckich i ich bibliotek, historycznych pomników itp. Poza Europą zwiedził Ziemię Świętą, Egipt, Meksyk (Guadelupe – największe sanktuarium maryjne), Azję Mniejszą.

* * *

Jak widać z tego, ks. Nowaczyk przez wszystkie lata swego kapłaństwa – od początku do dziś – umiejętnie łączy pracę naukowo-dydaktyczną z pracą duszpasterską. Do roku 1990 uczył na wszystkich poziomach, a więc dzieci ze szkoły podstawowej, młodzież szkół średnich, alumnów i studentów.

Pełnił ponadto inne funkcje w diecezji włocławskiej. Dnia 20 lutego 1982 r. biskup włocławski Jan Zareba mianował go – na trzy lata – członkiem komisji rewizyjnej dla Wydawnictwa „Ateneum Kapłańskie”. Kolejny biskup włocławski, Henryk Muszyński, biorąc pod uwagę jego „wysokie kwalifikacje naukowe [...], wieloletnią posługę profesorską w Wyższym Seminarium Duchownym, a także [...] doświadczenie duszpasterskie” powołał go 25 X 1991 r. na członka Komisji Inicjatywnej [III] Synodu Diecezji Włocławskiej („Kron. Diec. Włocł.” 74(1991), s. 286). Synod ten jednak nie doszedł do skutku, z powodu przejścia w 1992 r. biskupa Muszyńskiego na stolicę gnieźnieńską; w tym samym czasie Komisja zakończyła działalność.

Wielostronna praca ks. Nowaczyka spotkała się z uznaniem władz kościelnych. W 1990 r. (17 I) biskup ordynariusz Henryk Muszyński odznaczył go godnością kanonika honorowego kapituły katedralnej we Włocławku. Niemal pięć lat później (1 XII 1994) – staraniem biskupa włocławskiego Bronisława Dembowskiego – odznaczony został godnością kapelana papieskiego.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA KSIĘDZA PROFESORA JANA NOWACZYKA

Skróty:

- AK – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909–
SPhCh – „Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa 1965–
SWł – „Studia Włocławskie”, Włocławek 1998–

1. Z dyskusji o zasadzie sprzeczności w polskiej literaturze filozoficznej ostatnich lat, SPhCh 3(1967), nr 1, s. 301–305.
2. Koncepcja sprzeczności w logice formalnej i diamacie, w: *Działalność naukowa Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK w latach 1954–66*, Warszawa 1968, s. 57–61.
Krótkie streszczenie pracy magisterskiej.
3. Doktorat ks. mgra J. Nowaczyka „Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre’a”, „Biuletyn Informacyjny Akademii Teologii Katolickiej” 1976, nr 3, s. 32–34. [Bez podp.].
Krótkie streszczenie pracy doktorskiej.
4. Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre’a, w: *Studia z filozofii Boga*, pod red. B. Bejze, t. 4: *Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*, Warszawa 1977, s. 211–393.
Publikacja pracy doktorskiej w całości.
5. Sprawozdanie z sesji naukowej poświęconej zagadnieniu pochodzenia mowy ludzkiej (ATK, 26 kwietnia 1976 r.), SPhCh 13(1977), nr 1, s. 265–268.
6. Bóg Sartre’a, AK 92(1979), z. 1(420), s. 22–34.
7. Rec.: A. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube in Widerstreit der Philosophien*, München – Paderborn – Wien 1973; AK 93(1979), z. 1(423), s. 148–150.
8. Irracjonalność bytu według Jean-Paul Sartre’a, SPhCh 15(1979), nr 2, s. 133–154.

9. Bonawentura i jego dzieło [rec.: Św. Bonawentura. Życie i myśl, pod red. C. Napiórkowskiego i E.I. Zielińskiego, Niepokalanów – Warszawa 1976]; AK 94(1980), s. 167–177. Współaut.: W. Hanc.
10. Sprawozdanie z sesji naukowej ATK [dotyczącej dorobku naukowego W. Wąsika, P. Chojnackiego i E. Gilsona], AK 94(1980), z. 2(427), s. 325–327.
11. Nieznany Bóg Witkacego, AK 95(1980), z. 3(431), s. 413–423.
12. Rec.: Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody, pod red. K. Kłósaka, t. 1–3, Warszawa 1976–1979; SPhCh 16(1980), nr 2, s. 207–213.
13. Ontologiczne uwarunkowania ateizmu Stanisława Ignacego Witkiewicza, SPhCh 17(1981), nr 1, s. 73–100.
14. Sprawozdanie ze spotkania profesorów metafizyki poświęconego problematyce filozofii religii (Ołtarzew k. Warszawy, 22 października 1980 r.), SPhCh 17(1981), nr 2, s. 253–257.
15. Sprawozdanie ze spotkania profesorów metafizyki poświęconego problematyce religii i kultury (Ołtarzew k. Warszawy, 17 listopada 1981 r.), SPhCh 18(1982), nr 2, s. 229–231.
16. Merleau-Ponty’ego myślenie o Bogu, AK 102(1984), z. 3(451), s. 483–494.
17. Kwestia Boga u Merleau-Ponty’ego, SPhCh 21(1985), nr 1, s. 79–110.
18. „Jedynie słuszny (?) wykład o religii”, „Ład Boży” 1986, nr 12, s. 4.
19. Wiara religijna jako wartość niezbędna w społeczeństwie informatyki, „Ład Boży” 1987, nr 6, s. 5.
Prelekcja wygłoszona w dniu 21 listopada 1986 r. na spotkaniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.
20. Profesor Kazimierz Kłósak wobec kwestii racjonalności bytu, SPhCh 28(1992), nr 2, s. 149–158.
21. Sprostowanie do art. jk, Listopadowe „wypominki”, „Nowe Wiadomości Dziennika Włocławskiego” 1992, nr 147(2 XI).
22. Nowa ewangelizacja Polski poprzez Synod Plenarny, „Wiadomości Synodalne” (Włocławek) 1993, nr 3, s. 3–10.
23. Filozofia a nauki szczegółowe, w: W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi, Włocławek 1994, s. 143–148.
24. U Św. Stanisława we Włocławku, „Ład Boży” 1994, nr 2(23 I), s. 6.
Informacja o uroczystościach parafialnych, m.in. o poświęceniu nowej dzwonnicy.

25. Filozofowie wrocławskiego seminarium duchownego drugiej połowy XX wieku, w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Dokumentacja jubileuszu, Wrocław 1995, s. 93–101.
26. Homilia wygłoszona [...] w czasie Mszy św. na pogrzebie śp. ks. prof. dra [hab.] Józefa Iwanickiego w katedrze we Wrocławku, 9 sierpnia 1995 roku, „Kronika Diecezji Wrocławskiej” 78(1995), nr 8, s. 351–357.
27. Dziś wrocławskiej parafii św. Stanisława, „Ład Boży” 1997, nr 11 (25 V), s. 6–7.
W formie wywiadu.
28. Informator parafii św. Stanisława BM we Wrocławku, Wrocław 1997, 15, [1] s.
29. Rec.: B. Dembowski, Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej, Wrocław 1997; AK 131(1998), z. 1(536) s. 137–142.
30. Modernizm i jego filozoficzne uwarunkowania, SWł 3(2000), s. 217–226.
Wykład inauguracyjny wygłoszony w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku 2 października 1988 r.
31. Problem racjonalności bytu, w: Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa, Wrocław 2003, s. 464–485.
32. Religijne credo Alberta Einsteina, SWł 6(2003), s. 334–350.
Poszerzony referat wygłoszony w dniu 23 lutego 1995 r. na spotkaniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku.
33. Filozoficzna zasada zgody na to, co się dokonało, SWł 7(2004), s. 252–266.
Referat wygłoszony w dniu 26 lutego 2003 r. na spotkaniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku.
34. Kalendarium życia księdza profesora Tadeusza Przybylskiego, SWł 7(2004), s. 9–14.
35. Umiłowanie losu człowieka w interpretacji prof. Władysława Tatarkiewicza, w: Etyczna antropologia społeczna wobec nowych wyzwań polskich i europejskich. Materiały z sympozjum naukowego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Wrocławku, Wrocław 2004, s. 59–74.
36. Papieża Jana Pawła II szacunek do ziemi, w: Jan Paweł II – apostoł prawdy. Księga pamiątkowa ku czci i pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II, pod red. J. Kędzierskiego, Wrocław 2005, s. 227–239.

37. Akwinaty koncepcja człowieka w interpretacji profesora Stefana Swieżawskiego, SWł 8(2005), s. 27–41.
38. Rec.: I. Werbiński, Problemy i zadania współczesnej hagiologii, Toruń 2004; SWł 8(2005), s. 460–469.
39. Koncepcja sprzeczności w logice formalnej i diamacie, SWł 9(2006), s. 30–47.
40. Wezwanie do odbudowy więzi między wiarą i filozofią w świetle encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio* – artykuł oddany do druku w księdze jubileuszowej z okazji 65. rocznicy urodzin ks. Wojciecha Hanca pt. „Ekumenizm – teologia – kultura”.

Wykaz niektórych prelekcji nie wydrukowanych

1. „Koncepcja nauki” – wykład inauguracyjny wygłoszony 20 IX 1969 r. w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.
2. Referat pt. „Poznawalność Boga” wygłoszony 22 maja 1973 r. na sesji naukowej profesorów seminarium duchownego we Włocławku.
3. „Prymat egzystencji wobec esencji według Jean-Paul Sartre’a” – wykład inauguracyjny wygłoszony 12 IX 1973 r. w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.
4. „Problem Boga u Jean-Paul Sartre’a” – referat wygłoszony podczas sympozjum na ATK w Warszawie w 1974 r.
5. „M. Merleau-Ponty o Bogu” – prelekcja wygłoszona 14 XI 1980 r. w klubie naukowo-dyskusyjnym „Krağ” Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.
6. „Prakseologiczne dyrektywy programatyżacji dobrej roboty według T. Kotarbińskiego” – prelekcja wygłoszona 13 V 1983 r. w klubie naukowo-dyskusyjnym „Krağ” Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.
7. Kilka wykładów dla członków Klubu Inteligencji Katolickiej we Włocławku.
8. Kilka prelekcji dla słuchaczy Instytutu Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku.
9. Prelekcja na temat: „Sens życia ludzkiego”, wygłoszona w 2001 r. w auli szkolnej do grona profesorskiego i młodzieży Liceum Ogólnokształcącego w Jarocinie Pozn.
10. Referat pt. „Pastoralne implikacje w antropologii filozoficznej” wygłoszony 10 XII 2003 r. na spotkaniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

11. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. z okazji zjazdu koleżeń-
skiego w październiku 1991 roku w kościele Chrystusa Króla
w Jarocinie.
12. Homilia wygłoszona we wrześniu 2003 r. podczas Mszy św.
w kościele Chrystusa Króla w Jarocinie z okazji 85-lecia powsta-
nia tamtejszego Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego.
13. Homilia wygłoszona 15 kwietnia 2005 r. podczas Mszy św. w ko-
ściele Chrystusa Króla w Jarocinie z okazji „odnowienia matury”
po pięćdziesięciu latach (1955–2005).

KS. JAN NOWACZYK

KONCEPCJA SPRZECZNOŚCI W LOGICE FORMALNEJ I DIAMACIE*

Wstęp. I. Sprzeczność w logice formalnej. II. Struktura dialektycznej sprzeczności. III. Dwie różne koncepcje sprzeczności. Wnioski końcowe.

Wstęp

1. najpierw czynię uwagę podprowadzającą do sformułowania wybranego problemu z jednoczesnym podkreśleniem jego aktualności; 2. potem ustawiam i precyzuję problem w formie naukowego pytania.

Jednym z podstawowych zadań, jakie stają przed intelektualną twórczością filozoficzną, jest sprecyzowanie rozumienia sformułowań pierwszych zasad myślenia. Jedną z nich, zasada niesprzeczności, aksjomatycznie bezwartościowa, ale odznaczająca się wypróbowaną wartością kontrolną w sensie wykazywania niesprzeczności w dowodzeniu i uzasadnianiu tez – z uwagi na próbę odrzucenia jej przydatności przez niektórych autorów oraz z racji na dyskusję jej poświęconą, jest szczególnie ważna i aktualna.

Niektórzy przedstawiciele dialektyki marksistowskiej chcą zawęzić zakres zastosowania zasady niesprzeczności. Ta tendencja zawężenia jest przeciwstawna do klasycznej koncepcji sprzeczności logicznej. Trzeba więc uważniej przyjrzeć się klasycznej, tradycyjnej koncepcji sprzeczności w logice formalnej i diamacie. Zarysowany problem zasada się więc w pytaniu: jakie jest krytyczne rozumienie sprzeczności w tradycyjnej logice formalnej, a jakie w dialektyce marksistowskiej?

I. Sprzeczność w logice formalnej

1. najpierw podam warunki konieczne do określenia sprzeczności; 2. potem – samo jej określenie; 3. następnie – sformułowanie zasady niesprzeczności; 4. dalej – kla-

* Jest to rozprawa magisterska, napisana pod kierunkiem ks. prof. dr. Józefa Iwanickiego na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w 1966 r. Dotychczas drukiem ukazało się jedynie krótkie jej streszczenie w: *Działalność naukowa Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej w latach 1954–1966*, Warszawa 1968, s. 58–61.

syczne ujęcie stosunku „przeciwieństwa” do „sprzeczności”; 5. wreszcie – uwagi uzupełniające.

1. do określenia sprzeczności wymagane są zarazem trzy warunki: 1° prawdziwość i fałszywość tych samych sądów, 2° całkowita tożsamość treści, 3° określona forma zaprzeczenia. Obecnie pokrótce je omówię:

ad 1° twierdzenie i – w specjalnej formie – przeczenie tego samego o tej samej rzeczy pozostają do siebie w takim stosunku jak prawda i fałsz: rozwinięcie tego może przyjąć dwie postaci: ogólną i w odniesieniu do istnienia. Jeżeli prawdziwe jest twierdzenie o czymś, to fałszywe jest przeczenie temu samemu i odwrotnie, jeżeli uznanie czegoś za istniejące jest fałszywe, to przeczenie istnieniu tegoż jest prawdziwe. Dla Arystotelesa istnieje odpowiednik między formułami językowymi a stanem rzeczy. W formułach językowych występują twierdzenie i przeczenie; w stanach rzeczy – istnienie i nieistnienie¹;

ad 2° niezbędnym warunkiem do określenia sprzeczności jest całkowita tożsamość treści, którą jedno ze zdań przypisuje danemu przedmiotowi, a drugie zarazem – odmawia. Gdyby przypisywano i zarazem odmawiano danemu przedmiotowi *różne* treści, nie byłoby sprzeczności;

ad 3° każde zdanie – w sensie logicznym – jest twierdzeniem lub przeczeniem, jednak nie każda para zdań jest wyrazem adekwatnego przedstawienia sprzeczności. Według Arystotelesa sprzeczność przybiera dwie formy: formę ogólną i jednostkową:

a) sprzeczność w formie ogólnej występuje między zdaniami SaP i SoP oraz między zdaniami SeP i SiP, czyli między odpowiednimi zdaniami różnej jakości i różnej ilości². Właściwością tego stosunku jest to, że zdania, między którymi zachodzi, nie mogą być zarazem prawdziwe ani fałszywe. Innymi słowy: jeżeli SaP jest prawdziwe, to SoP jest fałszywe, czyli CaNo, i odwrotnie: CNoa; a także, jeżeli SaP jest fałszywe, to SoP jest prawdziwe, czyli CNa0 i odwrotnie: CoNa. Analogicznie dla zdań: SeP i SiP.

b) sprzeczność w formie jednostkowej występuje w wypowiedziach wyrażających prosty i odwracalny związek prawdy i fałszu: jeżeli A³ jest prawdziwe, to nie-A jest fałszywe, a jeżeli nie-A jest fałszywe, to A jest prawdziwe. Gdyby więc zestawić parę zdań sprzecznych: „Ten Sokrates jest biały” i „Ten Sokrates nie jest biały”, to zachodziłby między nimi prosty związek, iż mają one zawsze przeciwstawne wartości logiczne, tzn. jeśli jedno jest prawdą, to drugie jest fałszem, i jeśli jedno jest fałszem, to drugie jest prawdą⁴.

2. omówiwszy warunki potrzebne do określenia sprzeczności przechodzę do podania samego jej określenia. Otóż przez sprzeczność logiczną rozumie się stosunek dwu zdań, z których zdanie twierdzące przypisuje pewną właściwość danemu przedmiotowi, a zdanie przeczące, zarazem i pod tym samym względem, odmawia tej właściwości danemu przedmiotowi. Arystoteles nazywa sądami sprzecznymi twierdzenie i zaprzeczenie tego samego o całkowicie tym samym⁵.

3. u podstaw logicznej zasady niesprzeczności leży prawda o jedności bytu. Każdy byt jest czymś jednym, niepodzielnym. „Byt nie jest zarazem niebytem”, a więc byt jako byt nie jest w sobie podzielony na byt i niebyt. Ta niepodzielność jest podstawą zasady niesprzeczności.

Stagiryta polemizując z heraklitowskim skrajnym mobilizmem jako by ciągła zmiana zawierała w sobie sprzeczność, a następnie z sofistami i ze szkołą megarejską – przedkłada swoją koncepcję bytu i jego naczelnych zasad. W związku z tym wiele miejsca poświęca zasadzie niesprzeczności, która o przedmiocie rozważanym pod tym samym aspektem nie pozwala orzec zarazem wzajemnie sprzecznych sądów. Zasadę niesprzeczności formułuje – w rozumieniu J. Łukasiewicza – w potrójnym aspekcie:

1° ontologicznym – dotyczącym istniejących rzeczy, przedmiotów;

2° logicznym – odnoszącym się do zdań, sądów, twierdzeń, tez;

3° psychologicznym – mającym na uwadze przeżycia sądów, przekonania wzajemnie się wykluczające.

Wprawdzie u Arystotelesa nie występują nazwy aspektów, jakie przyjmuje Łukasiewicz, ale spotyka się wyraźnie ich treściowe rozróżnienie.

Ad 1° Zasadę niesprzeczności w aspekcie ontologicznym formułuje Stagiryta najobszerniej w języku przedmiotowym: „to samo nie może zarazem przysługiwać i nie przysługiwać temu samemu i pod tym samym względem”⁶ lub krócej: „niemożliwe jest zarazem być i nie być”, albo: „to samo nie może zarazem być i nie być”⁷.

Ad 2° Sformułowana w metajęzyku zasada niesprzeczności w aspekcie logicznym brzmi: „najpewniejsza to ze wszystkich zasad, że zdania sprzeczne nie są zarazem prawdziwe” lub „niemożliwe jest zgodnie z prawdą sprzecznie mówić o tym samym”⁸ albo najwięcej: „nie jest dopuszczalne zarazem twierdzić i zaprzeczać”⁹.

Ad 3° Psychologiczna wreszcie zasada niesprzeczności przybiera postać: „nikt nie może przyjmować (wierzyć), że to samo jest i nie jest, jak to wedle niektórych mówił Heraklit, mówiący bowiem nie musi sam wierzyć w to, co mówi”¹⁰.

Zasadnicze znaczenie wiązał Arystoteles z zasadą niesprzeczności w aspekcie ontologicznym. Porządek ontologiczny uznał za podstawę porządku logicznego i psychologicznego. Logikę uzależnił od swej metafizyki.

Z innych myślicieli jedni wiernie powtarzają Arystotelesa sformułowania zasady niesprzeczności, drudzy natomiast mniej lub więcej odbiegają od takich sformułowań.

Z polskich logików zasadą niesprzeczności zajęli się przede wszystkim profesorowie: J. Łukasiewicz i S. Leśniewski. Pierwszy z nich nadał jej formę: „żaden przedmiot nie może tej samej cechy zarazem posiadać i nie posiadać”¹¹. Ponadto przyjął możliwość sformułowania jej w postaci okresu warunkowego: „jeśli P jest przedmiotem, to P nie może zarazem mieć c i nie c”, twierdząc jednocześnie, że okres ten jest równoznaczny ze zdaniem kategoriowym: „żaden przedmiot nie może tej samej cechy zarazem posiadać i nie posiadać”¹². Natomiast Leśniewski¹³ zasadniczo uznaje sformułowanie Łukasiewicza.

Zasada niesprzeczności spotykana dziś zazwyczaj w logice bywa wyrażana w języku symbolicznym w rachunku zdań: $NKpNp$; w rachunku funkcji propozycyjalnych: $N(Ex)KfxNfx$ lub $\Pi xNKfxNfx$; w teorii predykatów: $N(Ex)Kx\epsilon PNx\epsilon P$ lub $\Pi xNKx\epsilon PNx\epsilon P$; w „ontologii” Leśniewskiego: $N(Ex)Kx \text{ est } yNx \text{ est } y$ lub $\Pi xNKx \text{ est } yNx \text{ est } y$; w teorii zbiorów: $X \cdot X = 0$; w teorii relacji: $R \cdot R = 0$.

W logice współczesnej zasada niesprzeczności występuje najczęściej jako prawo lub reguła logiki zdań. Aksjomatycznie jest bezwartościowa, konieczna jednak w budowaniu dowodu nie wprost¹⁴.

4. pewna – w użyciu poza logiką – chwiejność terminologiczna „przeciwności” i „sprzeczności” powoduje niejasności co do prawomocności logicznej zasady niesprzeczności. A przecież już przed 24 wiekami Stagiryta zwracał uwagę na to, że nie każde przeciwstawienie jest sprzecznością. W wykładzie swoim mówił: „Twierdzę, że jedno drugiemu przeciwstawia się czworako: albo jako stosunek, albo jako przeciwieństwa, albo jako pozbawienie i posiadanie, albo jako twierdzenie i przeczenie. Oto poszczególne sposoby przeciwstawienia: «podwójne» przeciwstawia się «pojedynczemu» jako stosunek; «dobre» przeciwstawia się «złemu» jako przeciwieństwo; ze względu na pozbawienie i posiadanie «niewidomy» przeciwstawia się «posiadającemu wzrok»; «siedzi» przeciwstawia się «nie siedzi» jako twierdzenie i przeczenie”¹⁵.

Schematycznie przeciwstawności można ukazać w sposób następujący:

sprzecznościowe – „siedzi i nie siedzi”
braku i posiadania – „niewidomy
i posiadający wzrok”

przeciwstawienia

przeciwieństwowe – „dobry i zły”
dziedzin stosunku – „pojedynczy i podwójny”

Na tym miejscu interesuje nas szczególnie przeciwstawienie sprzecznościowe i przeciwieństwowe. One też tylko zostaną obecnie szerzej omówione:

a) przeciwstawienie sprzecznościowe (kontradykcyjne) stanowi sprzeczność w znaczeniu ścisłym. Jest ono najbardziej radykalne w porządku ontologicznym i logicznym, jest przyczyną pozostałych przeciwstawień, o ile w sobie mniej lub więcej zawierają coś z natury sprzeczności. Arystoteles stwierdza, że „*contradictio est oppositio, cuius secundum se non est medium*”¹⁶. Takie przeciwstawienie wyczerpuje wszelkie możliwości, nie zostawiając miejsca dla czynnika, który byłby środkiem łączącym dwa krańcowe człony. Ze strony tych członów wyklucza się w sprzeczności:

1° wspólny rodzaj, ponieważ byt i niebyt nie podpadają pod żaden rodzaj; nie ma między nimi rodzajowego pośrednictwa;

2° wspólny podmiot, gdyż byt *ex definitione* jest substancją, nie potrzebuje dla siebie podmiotu jako podłoża. Natomiast niebyt nie może być podmiotem, bo nie jest substancją;

3° możliwość, ponieważ w członie „negatywnym” (niebyt) nie ma możliwości do istnienia, a w członie „dodatnim” (byt) możliwość jest całkowicie zaktualizowana;

4° wszelką inną zależność, albowiem byt nie zakłada z konieczności niebytu¹⁷.

Nie ma więc między krańcowymi członami sprzeczności jakiegokolwiek środka. Negacja jednego jest tak czysta i absolutna, że znosi wszelką konwencjię ze swoim krańcowym przeciwstawieniem. Gdyby istniał taki środek, stanowiłby konwencjię tych członów, a stąd zmniejszałyby charakter ich przeciwstawienia.

Przykładem kontradykcyjnego przeciwstawienia są np. byt i niebyt, skończone i nieskończone, twarde i nietwarde, liczba „a” jest dodatnia i liczba „a” nie jest dodatnia itp.

b) przeciwstawienie przeciwieństwowe (kontraryjne) zachodzi między rzeczami, które położone w tym samym rodzaju lub zakresie, w tym samym indywiduum, albo w tym samym miejscu przestrzenno-czasowym różnią się najbardziej między sobą. Z przeciwstawności jednej rzeczy wynika nie tylko negacja drugiej, lecz nadto stawia się drugiej coś odmiennego, jak np. „czarne” w rodzaju barw jest negacją „białego” a również zakłada jakość przeciwną „białemu”¹⁸.

Stosunki przeciwieństwa mogą – zdaniem Arystotelesa – okazać się takimi, w których nie będzie „środka”. Zdarza się to jednak tylko wtedy, gdy jedno z przeciwieństw z natury koniecznie musi występować, jak np. być zdrowym lub chorym w odniesieniu do ciała żyjącego człowieka. Jeżeli zaś przeciwieństwa są tego rodzaju, że jedno z nich nie musi z natury występować koniecznie, to obydwa mogą być zaprzeczone, a zarazem dopuszcza się coś trzeciego. W tym wypadku istnieją pary pojęć i zdań dysjunktywnych, które dopuszczają „środek” np. „czarne” i „białe” dopuszcza – choćby „szare”; „liczba a jest dodatnia” i „liczba a jest ujemna” dopuszcza wypadek, kiedy „liczba $a = 0$ ”.

Człony kontraryjnego przeciwstawienia:

1° mają wspólny rodzaj;

2° muszą mieć wspólne odniesienie do jakiegoś podmiotu, obydwa są czymś realnym;

3° językowo – oba pozytywne; przedmiotowo – co najwyżej jeden.

Wśród członów zachodzi *generatio et corruptio*. Jeden człon niszczy, by mógł zaistnieć drugi: kula naprzód czarna, traci swą czerń z chwilą przemalowania jej na kolor biały.

Z omówienia przeciwstawień kontradiktorycznego i kontraryjnego widać, że różnią się one pod względem treści w sposób zasadniczy. Naczelną przeciwstawnością jest sprzeczność. Ona tylko dotyka bytu i niebytu – „esse et non esse [...] sunt extrema contradictionis”¹⁹. Ona tylko niszczy i przekreśla całą bytowość, podczas gdy inne przeciwstawienia przekreślają jedynie pewne formy bytu²⁰. Stąd pomieszanie przeciwstawień grozi daleko idącymi błędnymi konsekwencjami. Utożsamienie treściowe „przeciwieństwa” ze „sprzecznością” prowadzi do kardynalnego błędu: nazywa się sprzecznością to, co wcale nią nie jest.

5. obecnie przechodzę do podania następujących uwag, które wiążą się z rozważaniem koncepcji sprzeczności:

a) teorię nazywamy niesprzeczną wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje w niej przynajmniej jedno wyrażenie, które nie jest twierdzeniem;

b) zasada sprzeczności: KpNp (lub zasada bezsprzeczności, niesprzeczności: NKpNp) różni się zasadniczo od własności określonej jako niesprzeczność teorii. Zasada sprzeczności wypowiedziana jest w samej teorii, jest jednym z twierdzeń teorii, podczas gdy niesprzeczność teorii jest własnością całej teorii, mogącą jej przysługiwać lub nie, i dającą się wypowiedzieć tylko w metateorii²¹;

c) istnieją dwa rodzaje dowodów niesprzeczności systemów dedukcyjnych:

1° dowody niesprzeczności przez tzw. interpretację – są to tzw. dowody warunkowe, wymagające założenia niesprzeczności innego zbioru aksjomatów;

2° dowody niesprzeczności kategoryczne lub absolutne, które nie wymagają zakładania niesprzeczności innego systemu. Te ostatnie – według pierwotnego programu D. Hilberta – wyrażałyby się w rozumowaniach finitystycznych i korzystałyby z minimum reguł wnioskowania. Jednak, jak dowiódł K. Gödel²², program Hilberta – poza niektórymi prostymi teoriami sformalizowanymi – okazał się niewykonalny. Posługując się finitystyczną metodą: 1° nie można podać metamatematycznego finitystycznego dowodu niesprzeczności systemu, który zawierałby całą arytmetykę, a nie tylko jej fragment; 2° każdy system, w którym można zbudować całą arytmetykę, jest zasadniczo niezupełny, tzn. dla dowolnego niesprzecznego zbioru aksjomatów arytmetycznych istnieje takie prawdziwe zdanie arytmetyczne, którego nie można wydedukować z tego zbioru. Gdyby nawet zbiór aksjomatów arytmetyki wzbogacić o dowolną liczbę nowych, prawdziwych aksjomatów pozostaną zawsze jeszcze takie prawdy arytmetyczne, których nie da się wywieść z tego wzbogaconego zbioru aksjomatów;

d) stan umysłowości ludzi pierwotnych, która nie uwzględniała w operacjach myślowych logicznej zasady sprzeczności nazywano prelogizmem. Jego istotną cechą jest obojętność względem sprzeczności. Zarówno myślenie człowieka prymitywnego u francuskiego etnologa L. Lévy-Brühla²³, jak myślenie dziecka u J. Piageta charakteryzują się obojętnością i niewrażliwością na sprzeczności²⁴, co prowadziło do akceptowania postawy, iż ta sama rzecz może być jednocześnie czymś innym. I tak na przykład według Lévy-Brühla człowiek pierwotny utożsamia siebie w wierzeniach totemistycznych ze zwierzęciem – rzadziej z rośliną – będąc jednocześnie przekonany, że jest człowiekiem. Sama jednak opinia o prelogicznej mentalności, odmawiająca człowiekowi prymitywnemu elementarnych nawet operacji intelektualnych, spotkała się ze zdecydowaną dezaprobatą, i jako taka stanowi jedynie „mit prelogizmu”²⁵.

Można by co najwyżej mówić o mentalności „prymitywnej”, ale nigdy o mentalności przedlogicznej, czyli „prelogicznej”. Przeto „musimy być szczególnie skromni i ostrożni w wypowiedaniu sądów o inteligencji ludów niecywilizowanych”²⁶.

e) ważność logicznej zasady niesprzeczności oraz niedopuszczalność jednoczesnej prawomocności dialektycznej i logicznej zasady sprzeczności odnośnie tej samej treści przedmiotowej jest zagwarantowana walorem klasycznej definicji prawdy.

II. Struktura dialektycznej sprzeczności

1. najpierw podam określenie dialektycznej sprzeczności; 2. potem – podział dialektycznych sprzeczności i ich krótką charakterystykę; 3. następnie – dialektyczną tezę o wewnętrznej sprzeczności tkwiącej w rzeczywistości; 4. wreszcie – dialektyczno-materialistyczne rozumienie struktury sprzeczności w aspekcie historycznym i w ujęciu systematycznym.

1. nie ma uzgodnionego ostatecznie określenia dialektycznej sprzeczności. Dlatego przeanalizuję naprzód kilka jej określeń częściej używanych i bardziej reprezentatywnych, a następnie wskażę na nowsze, jeszcze dyskusyjne próby jej definicji.

a) w definicji dialektycznej sprzeczności²⁷ – będącej częściej w obiegu – można wyróżnić elementy językowe, będące odpowiednikami następujących stanów rzeczowych: 1° związku, stosunku, jedności; 2° przeciwstawnych, wykluczających się i jednocześnie niedopuszczalnych cech, tendencji, sił, biegunów, procesów; 3° odnośnie przedmiotów i zjawisk; 4° poznanych przez naukowe myślenie, a istniejących niezależnie od naszego myślenia. Wyliczone w określeniu elementy dialektycznej sprzeczności dadzą się sprowadzić do jedności i „walki” przeciwieństw²⁸.

b) w dyskusyjnej propozycji²⁹ określenia dialektycznej sprzeczności akcentuje się elementy następujące:

1° nie stabilna para przeciwieństw, ale dynamiczne działanie między przeciwstawnymi czynnikami pary przeciwieństw stanowiących jedność;

2° dynamika sprzeczności uwarunkowana jest wewnętrznością, która wyklucza istnienie momentów przeciwnych zwyczajnie obok siebie, a dopuszcza w każdym przeciwieństwie zawieranie się czynnika przeciwstawnego;

3° wzajemny stosunek jedności i „walki” kształtuje się w zależności od modyfikacji zachodzących w strukturze i działaniu alternatyw.

2. bardziej uzgodniony wykład zasad marksistowskiej filozofii mówi o potrzebie rozróżnienia sprzeczności zewnętrznych i sprzeczności we-

wewnętrznych³⁰. Sprzeczności zewnętrzne są to sprzeczności między różnymi przedmiotami albo różnymi procesami. Natomiast sprzeczności wewnętrzne są sprzecznościami w naturze samego przedmiotu lub procesu, przeciwstawnymi stronami i tendencjami w jednym i tym samym przedmiocie. W przedmiocie istnieją nie tylko zwyczajne przeciwieństwa, ale między tymi przeciwieństwami istnieją także wzajemne zależności i korelacje. Obopólna zależność i zaprzeczenie przeciwstawnych, wykluczających i jednocześnie niedopuszczalnych cech, tendencji, sił, biegunów, procesów odnośnie przedmiotów i zjawisk jest istotnym rysem wewnętrznej sprzeczności.

W dialektyce ruch, zmiana miejsca przez jakieś ciało, stanowi obiektywną, wewnętrzną sprzeczność: poruszające się ciało znajduje się w jednym i tym samym momencie w danym punkcie przestrzeni i nie znajduje się w nim, tj. znajduje się w danym miejscu i w innym³¹.

F.F. Wjakkerev wprowadza do struktury dialektycznej sprzeczności relację między istotą vel wewnętrznym poziomem sprzeczności a zewnętrznymi formami jej przejawów vel zewnętrznym poziomem sprzeczności oraz współdziałanie przeciwieństw na obu poziomach³². Istotę sprzeczności wiąże głównie z tożsamością, współprzenikaniem przeciwieństw, a istotę przejawów sprzeczności – zwłaszcza z ich wzajemnym wykluczeniem. Poziom zewnętrzny sprzeczności występuje jako forma ujawnienia się poziomu wewnętrznego, czyli istoty sprzeczności.

W ścisłym znaczeniu sprzeczność dialektyczna jest zawsze wewnętrzną sprzecznością przedmiotu; sprzeczność nie może być dla niego czymś „zewnętrznym”, nie przynależącym do jego istoty. Zewnętrzność takiej sprzeczności ma miejsce jedynie w stosunku do poznającego. To, co nazywa się zewnętrzną sprzecznością nie jest samą sprzecznością, ale tylko formą jej przejawu lub tylko zewnętrzną formą związku przedmiotów (typu mechanicznego działania i przeciwdziałania). Zewnętrzne formy ujawnienia i istnienia sprzeczności nie utożsamiają się z jej istotą. Jeśli się nie rozróżnia istoty sprzeczności od form jej przejawów, a wszystko sprowadza do przemiany „systemu odczytania”: w jednym systemie dana sprzeczność występuje jako wewnętrzna, a w drugim – jako zewnętrzna, to tym samym znikają wszelkie trudności związane z poznaniem obiektywnych sprzeczności. A wtedy sama dialektyka staje się sumą przykładów, najczęściej oczywistych i banalnych, typu: góra-dół, dobro-zło, prawo-lewo itp., przeobrażając się w pospolity „dialektyczny empiryzm”³³.

3. podstawową ideą dialektyki marksistowskiej jest przeświadczenie, że we wszystkich rzeczach, przedmiotach i procesach zarówno przyrodniczych jak społecznych tkwią wewnętrzne sprzeczności³⁴. W rzeczy, procesie lub zespole stosunków – głosi diamat – antagonistyczne tendencje przeciwstawne wiążą się ze sobą w taki sposób, iż żadna z nich nie może ani istnieć, ani się zmieniać bez drugiej.

4. rozumienie w marksistowskiej filozofii sprzeczności dialektycznej nie jest jednoznaczne, ale implikuje poważne skomplikowanie.

a) rozpatrywana w aspekcie historycznym przedstawia się następująco:

1° Hegel, Marks i Lenin – wskazywali na etapy rozwoju ujęcia dialektycznej sprzeczności;

2° należy zawsze rozróżniać wewnętrzną treść i zewnętrzne formy ujawnienia procesu rozwojowo-sprzecznościowego;

3° wewnętrzną treść procesu stanowi zmiana form jedności przeciwieństw na tle walki przeciwieństw;

4° poznanie na pierwszych etapach odzwierciedla zewnętrzne formy ujawniania sprzeczności, a na dalszych etapach zagłębia się do wykrycia wewnętrznej treści sprzeczności. Wobec tego proces poznania specyficznie odtwarza charakterystyczne cechy rozwoju dialektycznej sprzeczności³⁵.

b) te w ciągu historii wypowiedziane koncepcje nastroczą dla współczesnych dwojaką interpretację:

1° według jednej interpretacji rzeczywistość wewnętrznie „sprzeczna” jest różna od sprzeczności logicznej: siły przeciwnie skierowane działają w obrębie jednych i tych samych przedmiotów. Ciągła „walka” między tymi siłami sprawia, że dany przedmiot z jednego stanu przechodzi w drugi stan. Ta sytuacja wyklucza, aby własność danemu przedmiotowi przysługiwała i nie przysługiwała zarazem i pod tym samym względem. Takie stanowisko zajmuje np. A. A. Zinowiew, E. Kolman, I. Narski, J. Bartosz oraz większość marksistów polskich.

2° druga interpretacja przyjmuje wewnętrzną sprzeczność rzeczywistości *sensu stricto*: chociaż koniunkcja dwu wzajemnie sprzecznych sądów jest zawsze fałszywa, to jednak „można przyjąć”, że jedna i ta sama rzecz może posiadać dwie wzajemnie sprzeczne cechy, że przedmiotom przysługują pewne własności i zarazem oraz pod tym samym względem nie przysługują.

G. Klaus, zestawiając koniunkcję sądów „sprzecznych” kontrydiktorycznie i dialektycznie, pisze: „Die Aussagenverbindung «a und ~a» ist

immer falsch” oraz „Die Aussagenverbindung «a und ~a» ist wahr”³⁶. Podobnie wypowiada się J. Ładosz, sądząc, że istnienie w poznaniu prawdziwych sądów sprzecznych jest faktem, a ich uznawanie w diamacie jest przyjęte i nie budzi zastrzeżeń³⁷.

E.W. Iljenkow, eliminując sprzeczność logiczną z naukowego badania, opowiada się za uznaniem sprzeczności powstałych na skutek, koniecznego i zgodnego z poprawnym procesem myślowym, przekroczenia klasycznej zasady logicznej niesprzeczności. Odrzucenie takich sprzeczności – jego zdaniem – oznaczałoby przekreślenie dialektyki i rozwoju wiedzy³⁸.

III. Dwie różne koncepcje sprzeczności

1. najpierw uwidocznę różnice zachodzące między logiczną zasadą sprzeczności a strukturą dialektycznej sprzeczności; 2. potem – ukazane różnice poddam krytycznej ocenie; 3. następnie – wskażę na różne znaczenia „sprzeczności” w diamacie; 4. wreszcie – podam wnioski końcowe.

1. przystępuję do ukazania różnicy zachodzącej między zasadą logicznej sprzeczności a zasadą dialektycznej sprzeczności:

Sprzeczność logiczna:

- a. Przez sprzeczność rozumie się stosunek dwu zdań, z których zdanie twierdzące przypisuje pewną właściwość danemu przedmiotowi, a zdanie przeczące zarazem i pod tym samym względem odmawia tej właściwości danemu przedmiotowi.
- b. Sprzeczność między twierdzeniem a przeczeniem istnieje w formułach językowych, a w stanach rzeczy zachodzi ich odpowiednik: istnienie lub nieistnienie czegoś.
- c. Sprzeczność nie istnieje tylko w rzeczach.

Sprzeczność dialektyczna:

Przez sprzeczność rozumie się wewnętrzną, dynamiczny proces obiektywny, stosunek realnych wykluczających się przeciwieństw, stron, biegunów, przeciwstawianych sił, tendencji, procesów w jakimś jednym zjawisku lub w jakimś jednym przedmiocie.

Sprzeczność występuje tylko w przedmiotach, czyli między stanami rzeczowymi.

Sprzeczność istnieje tylko realnie w rzeczach³⁹. Tu ujęcie wykluczenia

jednego stanu przez drugi jest konieczne jako przepojone jednością zmagania dwu wykluczających się stanów.

d. Koniunkcja dwu zdań KpNp jest zawsze fałszywa.

Koniunkcja dwu wykluczających się stanów w jednym zmaganiu "p · ~p" jest prawdziwa.

e. Logiczna zasada sprzeczności mogłaby być regułą wnioskowania pozwalającą na podstawie znanej wartości „p” ustalić wartość „Np”.

Zasada dialektycznej sprzeczności nie mogłaby stanowić podstawy takiego wnioskowania, ponieważ "p" nie wyklucza "~p"; mogłaby być jedynie podstawą przewidywania, że występowaniu "p" towarzyszy istnienie "~p".

f. Logiczna zasada niesprzeczności może grać rolę reguły wiedzytwórczej, gdyż w nauce obowiązuje wykazanie niesprzeczności, czyli wyeliminowanie sprzeczności.

Według koncepcji diamatu zasada dialektycznej sprzeczności może pełnić rolę „reguły” wiedzytwórczej w ten sposób, że w nauce obowiązuje wyszukanie jedności między wykluczającymi się stanami rzeczowymi.

2. przystępując do krytycznej oceny, trzeba podkreślić, że dostrzec należy odmienne rozumienie „sprzeczności” w logice formalnej i diamacie:

a) różna bowiem jest koncepcja „sprzeczności” w obu tych dyscyplinach. Sprzeczność logiczna odnosi się tylko do zdań, podczas gdy sprzeczność dialektyczna wcale nie stanowi stosunku dwu zdań, z których jedno zaprzecza temu, co drugie stwierdza, a ma na względzie tylko układy przedmiotów, będące realizacją rzeczowych stanów o tendencji wykluczania się⁴⁰. Mówienie o sprzeczności w logice formalnej i dialektycznej w sposób jednoznaczny byłoby ustawicznym mieszaniem dwu różnych stanów: myślowego i pozamyślowego.

b) dialektyczna koncepcja głosząca, iż byt jest wewnętrznie sprzeczny w znaczeniu ścisłym nie jest powszechnie przez autorów uznawana,

bowiem niektórzy z nich widzą w niej tylko „dogmatyczne” założenie, jako że nie posiada dostatecznego uzasadnienia⁴¹. Innej koncepcji przyjmującej wewnętrzną sprzeczność rzeczywistości w znaczeniu jedności przeciwieństw nie należy utożsamiać z tą dialektyczną koncepcją, która głosi występowanie sprzeczności w bycie jako jednoczesne istnienie i nieistnienie jakiegoś stanu rzeczowego. Ta bowiem koncepcja o wewnętrznej sprzeczności, a ściślej jedności przeciwieństw rzeczy, nawiązuje do pewnej całości jednościowej aspektów przeciwstawnych, czyli sił zmagających się. Istnienie takich sił nie jest równoznaczne z istnieniem i jednoczesnym nieistnieniem czegoś określonego w jednej i tej samej rzeczy, lecz jest to współistnienie o charakterze całościowo-jednościowym dwu wykluczających się elementów. Wobec tego byłoby niesłuszne utożsamiać strukturę fenomenologiczną z konstytucją ontyczną.

c) koniunkcja dwu zdań sprzecznych, takich, że uznanie prawdziwości jednego pociąga za sobą uznanie fałszywości drugiego, jest zawsze fałszywa.⁴² Stąd nie można interpretować tezy o sprzecznościach dialektycznych jako jednoczesne posiadanie i nieposiadanie przez dany przedmiot określonej cechy. Już bowiem Engels dezaprobował uznawanie zdań sprzecznych jako jednocześnie prawdziwych⁴³.

3. wskazać też należy, że „sprzeczność” w literaturze marksistowskiej ma różne znaczenia, które niejednokrotnie nie mają nic wspólnego z logiczną sprzecznością:

1° najczęściej uważa się „sprzeczność” za równoznaczną z jednością różnych zjawisk, z „jednością przeciwieństw”. Zasada jedności i walki przeciwieństw stanowi jedną z naczelných tez diamentu. Stwierdza biegunową budowę przedmiotów i zjawisk, oraz walkę zmagających się sił i tendencji występujących w każdej rzeczy i zjawisku. Ta walka stanowi źródło ruchu, zmian i rozwoju. Stwierdzenie biegunowej budowy rzeczy i zjawisk w niczym nie narusza logicznej zasady niesprzeczności. Podawane najczęściej przykłady ilustrujące sprzeczność dialektyczną, jak np. dodatni i ujemny biegun magnesu, strona lewa i prawa, góra i dół itp., stoją obok sprzeczności logicznej. Nie twierdzi się przecież, że magnes ma biegun północny i go nie ma zarazem, lecz chodzi jedynie w tym wypadku o podkreślenie biegunowej budowy magnesu.

2° niekiedy w „sprzeczności” widzi się „walkę” przeciwstawnych sił, stosunek działania i przeciwdziałania. Jednak między działaniem i przeciwdziałaniem, między akcją i reakcją nie zachodzi taki stosunek, jak między obecnością i nieobecnością czegoś. Przeciwdziałanie, jak zauwa-

za K. Ajdukiewicz, wcale nie polega na braku działania, a reakcja – na braku akcji; przeciwnie, jeśli działanie lub akcja wyraża jakąś siłę, to przeciwdziałanie lub reakcja też wyraża siłę, a nigdy brak siły.

3° w innych wypadkach „sprzeczności” chodzi o przeciwstawienie między różnymi aspektami badanego przedmiotu. I tutaj nie może być mowy o sprzeczności logicznej, ponieważ ta ostatnia twierdzenie i przeczenie odnosi zarazem do treści całkowicie tej samej.

4° marksistowska literatura łączy ze słowem „sprzeczność” inne jeszcze znaczenie: mówi o sprzeczności ustroju, interesów, klas itp., ale taka sprzeczność w niczym nie przypomina logicznej sprzeczności.

Do typowych, tutaj podanych, znaczeń sprzeczności dialektycznej wszystkie inne można sprowadzić.

Wnioski końcowe

W podsumowaniu przeprowadzonych analiz należy stwierdzić:

1° tendencja zawężenia⁴⁴ zakresu zastosowania zasady logicznej niesprzeczności ze strony niektórych przedstawicieli materializmu dialektycznego jest przeciwstawna do tradycyjnej koncepcji sprzeczności logicznej.

2° krytyczna analiza sprzeczności w logice formalnej i diamacie usuwa zastrzeżenia co do waloru logicznej zasady niesprzeczności, ukazując dwie różne jej koncepcje, dwa odmienne jej rozumienia: sprzeczność logiczna odnosi się do zdań, wyraża stosunek zdania twierdzącego i przeczącego o całkowicie tym samym; natomiast sprzeczność dialektyczna ma na względzie układy przedmiotów, będące realizacją rzeczowych stanów o tendencji wykluczania się, wcale nie stanowi stosunku dwu zdań, z których jedno zaprzecza temu, co drugie stwierdza. Akcentowane przez sprzeczność dialektyczną istnienie tendencji antagonistycznych, sił przeciwstawnych i zmagających się nie jest równoznaczne z istnieniem i jednoczesnym nieistnieniem czegoś określonego w jednym i tym samym przedmiocie, lecz stanowi współlistnienie o charakterze całościowo-jednościowym dwu wykluczających się elementów.

3° gdyby niezależnie od tych odmiennych interpretacji sprzeczności przyjąć przeciwstawność między naturą obiektywnej rzeczywistości a tendencjami umysłu ludzkiego do wykluczania sprzeczności, to stanęłoby się przed niemożliwością rozwiązania problemu: skąd bierze się w umyśle tendencja wykluczania sprzeczności, jeśli uzna się zasadę marksistowską, że świadomość jest kształtowana przez byt.

4° akceptując w pełni logiczną zasadę niesprzeczności: NKpNp – jedno z dwóch zdań sprzecznych jest fałszywe, czyli koniunkcja dwu zdań

sprzecznych nie jest zarazem prawdziwa. To ostatnie sformułowanie nazywa się metalogicznym prawem sprzeczności. Nie ma więc podstaw, by na przyszłość interpretować sprzeczność dialektyczną jako jednoczesne i pod tym samym względem posiadanie oraz nieposiadanie przez dany przedmiot określonej własności. Sprzeczność dialektyczna, właściwie rozumiana, w niczym nie narusza waloru logicznej zasady niesprzeczności⁴⁵.

UŻYTE ZNAKI:

N : funktor negacji Np

\sim : także funktor negacji

– : również niekiedy funktor negacji

K : funktor koniunkcji Kpq

• : również funktor koniunkcji

C : funktor implikacji Cpq

\rightarrow : również funktor implikacji

p : zmienna zdaniowa

SaP lub krócej samo a : Każde S jest P

SoP lub krócej samo o : Niektóre S nie jest P

SeP lub krócej samo e : Żadne S nie jest P

SiP lub krócej samo i : Niektóre S jest P

CaNo : jeżeli a, to nie o, czyli : jeżeli SaP, to nie SoP

Π : kwantyfikator ogólny, duży

Λ : „ – ”

Σ : kwantyfikator szczegółowy, mały, egzystencjalny

V : „ – ”

Ex: „ – ”

fx : funkcja propozycjonalna; czyt. x jest f

ϵ : czyt. jest elementem

\bar{X} : dopełnienie zbioru X

\bar{R} : dopełnienie relacji R

NKpNp : czyt. nieprawda, że p i Np

PRZYPISY

¹ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 10.

² O tak pojętej sprzeczności J. Dopp pisze: „Nous appelons contradiction l'operation qui modifie à la fois la forme de la copule et la quantité du sujet. Elle logique formelle change donc une A en la O correspondante, ou vice versa, et une E en la I correspondante, ou vice versa” – *Notions de logique formelle*, Louvain/Paris 1965, s. 113. Arystoteles niekiedy mówi

o „sprzeczności” między SaP i SeP. Jest to, jak zauważa J. Iwanicki (*O sylogistyce Arystotelesa*, „Studia Philosophiae Christianae” 1(1965), nr 2, s. 91, przyp. 22), pod pewnym względem uprawnione, ponieważ wzory te podstawione nazwami niepustymi nie mogą być zarazem prawdziwe. W definicji zaś to wyrażenie: „nie mogą być zarazem prawdziwe” jest atrybutem sprzeczności.

³ Dla takich postawień A, które są zdaniem jednostkowymi.

⁴ Pośród zdań określnikowych, przy rozwiązywaniu antynomii, prawdziwość twierdzenia o prostym związku przeciwstawnych wartości logicznych może zostać naruszona, gdy mamy do czynienia z ruchem bardzo szybkim w przestrzeni małej: wówczas uznać musimy niemożliwość dokładnego wskazania punktu, przez który przebiega w danym momencie poruszający się przedmiot. Są to jednak trudności natury poznawczej, a nie ontycznej; zob. o prawdziwości zdań określnikowych T. Czeczowskiego, *Logika*, Warszawa 1949, s. 113–114.

⁵ To określenie sądów sprzecznych jest konkluzją następującego tekstu Arystotelesa: „każdemu sądowi twierdzącemu odpowiada przeciwny mu przeczący, a każdemu przeczącemu – twierdzący. Niech to będzie sprzecznością, a sądy sprzeczne twierdzeniem i przeczeniem”. *O wyrażeniu*, 17.

⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 3 i 5.

⁷ Tamże, III, 2; *Analitica priora*, II, 2.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 6 i 8.

⁹ Tenże, *Analitica posteriora*, I, 11.

¹⁰ Tenże, *Metafizyka*, IV, 3.

¹¹ J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Kraków 1910, s. 10.

¹² Tamże, s. 46.

¹³ *Próba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności*, „Przegląd Filozoficzny”, 15(1912), s. 203–212.

¹⁴ Zob. S. Kamiński, *Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady?*, „Roczniki Filozoficzne” 11(1963), z. 1, s. 21n.

¹⁵ Arystoteles, *Kategorie*, tł. W. Wąsik, Warszawa 1912, s. 28.

¹⁶ Tenże, *Analitica posteriora*, I, 2.

¹⁷ „In contradictoriis (oppositis) [...] non enim habent medium sui generis, cum alterum extremum sit non ens simpliciter extra omne genus; nec in subiecto convenire possunt, cum non ens subiectum habere non possit, nec etiam illud in quo salvatur perfecta ratio entis, quod est substantia; nec conveniunt secundum dependentiam suorum intellectum, sicut relativa (oppositio): ens enim non ponit suum oppositum, scilicet non ens, sicut pater ponit filium” – Tomasz z Akwinu, *De quatuor oppositis*, w: *Opuscula omnia*, t. 5, Parisii 1927, s. 177.

¹⁸ Zdania: „Ten stół jest czarny” i „Ten stół jest biały” nie są zdaniem wzajemnie sprzecznymi. Oba nie mogą być zarazem prawdziwe, ale jedno nie jest zaprzeczeniem drugiego; co innego bowiem znaczy „jest czarny”, a co innego „nie jest biały”, tzn. np. jest zielony, żółty, czerwony, niewykluczony jest czarny, choć to z tej drugiej wypowiedzi nie wynika.

¹⁹ Tomasz z Akwinu, *De quatuor oppositis*, dz. cyt., s. 182.

²⁰ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 185.

²¹ Zob. A. Mostowski, *Logika matematyczna*, Warszawa – Wrocław 1948, s. 273–274.

²² K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, „Monatshefte für Mathematik und Physik” 38(1931), s. 173–198; zob. E. Nagel, J.R. Newman, *Twierdzenie Gödla*, Warszawa 1966.

²³ Sprawa dotyczy jego książki pt. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910.

²⁴ Zob. J. Piaget, *Sąd i rozumowanie dziecka*, Lwów – Warszawa [b.r.w.], s. 283.

²⁵ Wyrażenie to zaczerpnąłem z dzieła R. Joliveta, *Traité de philosophie. I. Introduction générale. Logique. Cosmologie*, Paris 1961, s. 46. Zob. także J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris 1939, s. 63–120. Natomiast Lévy-Brühl, pod koniec swego życia, przyznawał, że „mentalność prelogiczna” jest ideą fałszywą, ponieważ umysłowość ludów prymitywnych nie różni się bynajmniej od mentalności ludzi cywilizowanych

pod względem logiki. Lecz ze względu na obraz natury, partycypacji, które w niej zachodzą, oraz ze względu na sposób działania jednych bytów na drugie.

²⁶ K. M o s z y Ń s k i, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław 1958, s. 529, 178, 549.

²⁷ W. Lenin w sprzeczności dostrzega związek różnych sił i tendencji, które działają na dane ciało, w zakresie danego zjawiska lub wewnątrz danego społeczeństwa. Sprzeczność dialektyczna – czytamy w *Wielkiej encyklopedii radzieckiej* (t. 35, s. 135) – jest rzeczywistym związkiem między przeciwnymi stronami, cechami, tendencjami jakiejś całości, rzeczywistym związkiem obiektywnie właściwym przedmiotom i zjawiskom, poznanym przez naukowe myślenie; zob. inne jej określenia: C.A. S t e p a n j a n, *Protiworeczija w razwitiu socjalistycznego obščestwa i puti ich preodolenija*, „Woprosy filosofii” 1955, 2, s. 73; A. K o p c z o k, *Der dialektische Widerspruch und die dialektisch-materialistische Auffassung der Bewegung*, w: *Das dialektische Gesetz*, Bratislava 1964, s. 236.

²⁸ W. Czernik (*Is ein dialektischer Widerspruch im richtigen Deken möglich?*, w: *Das dialektische Gesetz*, dz. cyt., s. 239) dobitnie podkreśla, że „dialektischer Widerspruch ohne Identität (Einheit) seiner gegenseitig sich ausschliessenden Seiten ist kein dialektischer Widerspruch”. O dialektycznym stosunku jedności i walki przeciwieństw zob. G.A. W e t t e r, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Freiburg 1959, s. 396.

²⁹ Zob. F.F. W j a k k e r e w, *Struktura dialektycznego protiwoeczija*, „Woprosy filosofii” 1964, 9, s. 29; S.G. B o r s z c z o w, *K’ woprosu o strukture dialektycznego protiwoeczija*, „Woprosy filosofii” 1965, 3, s. 33, 35.

³⁰ Zob. *Osnovy marksistskoj filosofii*, Moskwa 1958, s. 259.

³¹ F. E n g e l s (*Anty-Dühring*, Warszawa 1949, s. 118–121), za Heglem, interpretuje ruch jako obiektywną sprzeczność: „Sam ruch jest sprzecznością; już nawet prosta mechaniczna zmiana miejsca może nastąpić tylko w ten sposób, że w jednej i tej samej chwili ciało znajduje się w jednym a równocześnie w innym miejscu, że znajduje się w jednym i tym samym miejscu i nie znajduje się w nim. I to nieustanne wyłanianie i jednocześnie rozwiązywanie tej sprzeczności stanowi właśnie ruch”.

³² Zob. F.F. W j a k k e r e w, *Struktura dialektycznego protiwoeczija*, art. cyt., s. 29–30.

³³ Tamże, s. 31.

³⁴ Zob. M. A l e k s i e j e w, *Dialektyka form myślenia*, Warszawa 1961, s. 14; G. P o l i t z e r, *Wykład filozofii*, 1950, s. 153; H. L e f e b v r e, *Une discussion philosophique en U.R.S.S.: Logique formelle et logique dialectique*, „La pensée” 59(1955), s. 18; te wewnętrzne sprzeczności – pisze G.A. W e t t e r (*Der dialektische Materialismus*, dz. cyt., s. 394) – ujawniają się przez to, że „jedes Ding, jede Erscheinung, jeder Vorgang innerlich zwiespältig ist, seine zwei gegensätzlichen Seiten hat. Solche Gegensatzpaare sind auf allen Gebieten der Wirklichkeit festzustellen”.

³⁵ Zob. W.A. G o r l j a n s k i j, *Dialekticzeskoje protiwoeczije i jego struktura*, „Woprosy filosofii” 1956, 10, s. 31.

³⁶ G. K l a u s, *Moderne Logik*, Berlin 1964, s. 54.

³⁷ Zob. J. Ł a d o s z, *O sprzecznościach logicznych i dialektycznych*, „Myśl filozoficzna” 1956, nr 4, s. 123.

³⁸ Iljenkow sądzi, że przyjęcie tezy A. Kolmana: każde zdanie zawierające wzajemnie sprzeczne określenia jest skutkiem i wykładnikiem nieprawidłowości myśli – oznaczałoby zniszczenie „samego serca dialektyki”. Zob. N. Ł o b k o w i c z, *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie*, Dordrecht (Holland) 1959, s. 22–23.

³⁹ „Der gemeinsame Nenner aller offen antimarxistischen un such revisionistischen Kritik der marxistischen Dialektik ist die Ablehnung der objektiven Existenz dialektischer Widersprüche im Wesen der Dinge” – W. C z e r n i k, *Is ein dialektischer Widerspruch im richtigen Deken möglich?*, art. cyt., s. 229.

⁴⁰ Zob. K. A j d u k i e w i c z, *Zmiana i sprzeczność*, w: *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1965, s. 90.

⁴¹ S. H o o k (*Dialektical Materialism and Scientific Method*, Manchester 1955, s. 7) pisze: „już od czasów Arystotelesa logika wiązała «sprzeczność» z sądami, wypowiedziami, do-

wodami, nigdy zaś nie uznawała sprzecznych rzeczy i zjawisk”. G.A. Wetter (*Der dialektische Materialismus*, dz. cyt.) uznaje zewnętrzne sprzeczności zjawisk, odrzuca jednak wewnętrzne sprzeczności w istocie rzeczy. Podobnie – A.J. Bartosz, *Paradoks tezy o sprzeczności ruchu i problem zasady poprawnego myślenia*, „Filosofický časopis” 1957, nr 3, s. 384–387; Łobkowitz (*Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie*, dz. cyt.) zaznacza: „es sei denn durch die dogmatische Behauptung, reale Widersprüche gebe es eben”.

⁴² Zob. I. Narski, *Przyczynek do zagadnienia stosunku logiki formalnej i dialektyki*, „Studia Filozoficzne” 1960, nr 2-3, s. 242; A.A. Zinowiew, *O logicznej niesprzeczności sądów prawdziwych dotyczących zmian i związków między przedmiotami*, „Studia Filozoficzne” 1959, nr 1, s. 124–133.

⁴³ Oto, co pisał F. Engels (*Anty-Dühring*, dz. cyt., s. 140) w tym względzie: „jest rzeczą jasną, że przy takim zaprzeczeniu zaprzeczenia, które polega na dziecinnej zabawie, aby na przemian stawiać *a* i skreślać je, żeby na przemian twierdzić, że róża jest i nie jest różą, nie okaże się nic poza głupotą uprawiającego tak nudną procedurę”. Zob. uwagi T. Korbinińskiego (*Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1958, s. 515-516) o szkodliwości interpretacji przeciwstawności twórczej jako obiektywnej sprzeczności logicznej.

⁴⁴ Zawiężenie zakresu zastosowania tej zasady polegałoby na tym, że byłaby ona przydatna jedynie do opisu stanów stabilnych, z wykluczeniem stanów mobilnych – zob. F. Engels, *Anty-Dühring*, dz. cyt., s. 118n.; J. Plechanow, *Podstawowe zagadnienia marksizmu*, Warszawa 1951, s. 109-112. O konieczności zasady niesprzeczności i zarazem jej niewystarczalności W. Czernik (*Is ein dialektischer Widerspruch im richtigen Deken möglich?*, art. cyt., s. 240) pisze: „Das Gesetz des Nicht-Widerspruchs ist notwendig, aber nicht ausreichend auch für das Denken in jener Phase, in der es um die gedankliche Ableitung mannigfaltiger Erscheinungen aus dem Wesen unter konkreten Bedingungen des Ortes der Zeit geht, denn eine derartige Ableitung muss sich auf die dialektische Analyse des Wesens stützen”.

⁴⁵ Zob. T. Korbiniński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1961, s. 491; A. Schaff, *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy*, Warszawa 1959, s. 108.

p...
 cos p...
 b...
 ubi...
 ch...
 z...
 de...
 lon...
 de...
 nasse...
 ab...
 am...
 hel...
 ra...
 de...
 lias...
 omne...
 p...
 De...
 as...
 p...
 bell...
 na...
 suae...
 ann...



bella...
 p...
 a...
 Et...
 as...
 ap...

pat...
 de...
 omne...
 p...
 bell...
 na...
 suae...
 ann...
 xl...
 i...
 ren...
 i...

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

FORMY UCZESTNICTWA CZŁOWIEKA WE WSPÓLNOCIE WEDŁUG KAROLA WOJTYŁY

„Wspólnotą nie jest jeszcze sam «materialny» fakt bytowania i działania wspólnie wielu ludzi [...]. Przez wspólnotę rozumiemy nie samą tę wielość podmiotów, ale zawsze specyficzną jedność tej wielości” (K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976), z. 2, s. 22).

Jednym z ważnych problemów antropologii filozoficznej jest prawidłowe określenie relacji, jakie łączą człowieka – jednostkę ze społeczeństwem. W tym kontekście najczęściej pojawiają się trzy próby rozwiązania proponowane przez: nurty skrajnego indywidualizmu, kolektywizmu i personalizmu. Indywidualizm (rozumiany często jako modny dziś liberalizm) widzi w człowieku przede wszystkim dobro jednostki, jej interesy i prawa, redukując społeczność tylko do roli strażnika przywilejów należnych jednostkom. Z kolei kolektywizm (totalizm) pełnię człowieczeństwa przyznaje dopiero jednostkom na poziomie życia społecznego, redukując ją tym samym do roli wytworu państwa czy klasy.

Filozofia chrześcijańska (a zwłaszcza personalizm) oba powyższe rozwiązania kwestionuje, interpretując życie społeczne jako wspólnotę osób. Według personalizmu człowiek nie jest tylko jednostką uzyskującą wartość dopiero we wspólnocie, ale jest osobą, czyli kimś, kto ma wartość sam w sobie, w swojej rozumnej i wolnej naturze. Personalizm przyjmuje więc prymat osoby, jej wartości i godności. Społeczeństwo dobrze uformowane nie jest zbiorem jednostek, ale wspólnotą osób. Idea dobra wspólnego, świadomie i dobrowolnie akceptowana, jest zaczątkiem autentycznego życia społecznego¹.

Oryginalną próbę rozwiązania kwestii: człowiek – jednostka w relacji do społeczeństwa, w swojej antropologii filozoficznej, a ściśle biorąc teorii osoby przedstawił Karol Wojtyła, którego umieszcza się w nurcie personalizmu tzw. tomistyczno-fenomenologicznego².

W tym artykule przedmiotem rozważań będzie wybrany fragment koncepcji człowieka jako osoby, zaprezentowany przez Wojtyłę, który ujmuje osobę ludzką w relacji do innych osób oraz grup społecznych, czyli w relacji określanej jako uczestnictwo człowieka we wspólnocie. Najpierw zostanie zwrócona uwaga na fundament prawdziwej wspólnoty ludzkiej, którą jest uczestnictwo³ (wśród innych, istotnych rysów wspólnoty), a następnie na jego realizację w różnych formach życia wspólnotowego człowieka (w terminologii Wojtyły tzw. postawy autentyczne i nieautentyczne) i wreszcie na negację uczestnictwa we wspólnocie, którą jest alienacja człowieka.

1. Istotne rysy ludzkiej wspólnoty

Człowiek jest członkiem różnych wspólnot, które polegają na tym, że wspólnie z innymi ludźmi tworzy je, żyje w nich i działa. Poprzez działania we wspólnocie („wspólnie z innymi”) człowiek jako osoba spełnia prawdziwe czyny i w czynach tych spełnia siebie. Takie działanie stanowi istotę tego, co Karol Wojtyła nazywa uczestnictwem. Pojęcie uczestnictwa w jego antropologii filozoficznej oznacza bowiem taką właściwość osoby ludzkiej, „właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając «wspólnie z innymi», osoba bytuje i działa jako osoba”⁴. Dzięki uczestnictwu człowiek nie tylko działa wspólnie z innymi, ale „współdziała”. Działanie we wspólnocie nie ma więc na celu wyłącznie tzw. przedmiotowych skutków wspólnego działania (wykonywanej jakiejś wspólnej pracy), ale także podmiotowe dobro każdego z członków wspólnoty, na co wskazuje zasada uczestnictwa. „Z punktu widzenia osoby i czynu – ważna jest nie tylko ta przedmiotowa wspólnota działania, ale ważny jest również jej moment podmiotowy, który tutaj nazywamy uczestnictwem [...]. Działając «wspólnie z innymi», człowiek może jednak pozostawać poza tą wspólnotą, o jakiej stanowi uczestnictwo”⁵.

Mówiąc o uczestnictwie, które jest fundamentem prawdziwej wspólnoty, Karol Wojtyła wyróżnia dwa profile (wymiary) ludzkiej wspólnoty i dwie płaszczyzny urzeczywistniania się relacji uczestnictwa. „Jednym z nich jest wymiar odniesień międzyludzkich czy też międzyosobowych, których symbol może stanowić układ «ja – ty». Drugi wymiar odniesień, który można usymbolizować układem «my», wydaje się mieć charakter nie tyle międzyludzki, ile społeczny”⁶.

W obu tych wymiarach Wojtyła bierze pod uwagę przede wszystkim aspekt osobowej relacji człowieka jako osoby do osoby, w którym wypowiada się ona i zarazem przeżywa sama siebie jako świadomy i wolny

podmiot tychże relacji oraz świadomy i wolny współtwórca ludzkiej wspólnoty. Ten osobowy charakter, stanowiący istotę rozumienia wspólnoty, występuje szczególnie wyraźnie w wymiarze międzyosobowym „ja – ty”. Właśnie tutaj „ja” jest w dużej mierze kształtowane i konstytuowane w bezpośrednim, podmiotowym odnoszeniu się do „ty”⁷.

Ten „ty” jest zawsze tak samo jak „ja” kimś, czyli jakimś drugim „ja”. Oczywiście „ty” jest drugim, innym ode mnie „ja”. Fundamentalna w spotkaniu z drugim człowiekiem („ty”) jest świadomość, że jest on ukonstytuowany podobnie jak „ja”. Wejście w relację „ja – ty” zakłada więc istnienie odrębnych, osobowych podmiotów. W tej relacji (i dzięki niej), drugi człowiek przedstawia się nie jako przedmiot, rzecz, ale jako istota szczególna, osobowy podmiot, po prostu „bliźni”.

Ludzie są lub stają się członkami różnych wspólnot, są lub stają się w tych wspólnotach bardziej lub mniej sobie bliscy (niekiedy może nawet sobie obcy), ale zawsze są wszyscy bliźniami wobec siebie i nie przestają nimi być. „Pojęcie «bliźni» jest związane z człowiekiem jako takim oraz z samą wartością osoby bez względu na jakiekolwiek odniesienie do takiej czy innej wspólnoty lub społeczeństwa. Pojęcie «bliźni» uwzględnia [...] samo tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy «inny» człowiek jak i «ja» sam. Pojęcie «bliźni» stwarza więc najszerszą płaszczyznę wspólnoty”⁸.

Człowiek jako osoba jest więc zdolny nie tylko do uczestnictwa we wspólnocie, w istnieniu i działaniu „wspólnie z innymi”, ale jest zdolny także do uczestnictwa w samym człowieczeństwie innych ludzi. W tym kontekście Karol Wojtyła stwierdza: „Zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i bytowania «wspólnie z innymi»”⁹.

Wzajemne ujawnienie się sobie, swej osobowej podmiotowości osób w relacji „ja – ty” prowadzi do wzajemnej afirmacji. „Ja” afirmuję prawdę o osobowej rzeczywistości „drugiego” oraz jego wartości osobowej (godności) i „drugi” afirmuje prawdę o mojej podmiotowości osobowej oraz mej godności. Na tej drodze relacja „ja – ty” jako wzajemne odniesienie dwu podmiotów rzeczywiście staje się autentyczną wspólnotą międzyosobową, wspólnotą podmiotową. Jeżeli „ja” i „ty” trwają we wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby, jej godności, potwierdzając to swoimi czynami, wówczas powstaje „communio personarum”¹⁰.

Jan Galarowicz tak podsumował ten aspekt analiz autora *Osoby i czynu*: „Stanowisko Karola Wojtyły dotyczące relacji «ja – ty» jest odmienne

zarówno od Husserlowskiego, jak i dialogicznego. U Husserla pierwszeństwo w stosunku do drugiego człowieka przysługuje tzw. «ego» transcendentalnemu (swoiście pojmowanemu «ja»). Według dialogików, w szczególności u Bubera, pierwsza jest relacja między «ja» i «ty». Natomiast – według Wojtyły – rzeczywistością podstawową, najmocniejszą bytowo są osobowe podmioty. Relacja «ja – ty» jest wobec nich wtórna, choć dla nich ważna, bo umacniająca ich w sobie i biorąca udział w wykrystalizowaniu się ich podmiotowości osobowej i w konstytuowaniu się jej¹¹.

Człowiek jako osoba spełnia siebie przez relacje międzyosobowe „ja – ty” oraz przez relację do dobra wspólnego, która pozwala mu bytować i działać wspólnie z innymi osobami jako „my”. Te dwie relacje oraz związane z nimi wymiary wspólnoty podkreślają, że uczestnictwo należy pojmować jako właściwość człowieka odpowiadającą jego osobowej podmiotowości. Podmiotowość ta nie zamyka człowieka w sobie, nie czyni z niego „nieprzenikliwej monady”, ale wręcz przeciwnie – otwiera go ku innym na sposób właściwy osobie¹².

Karol Wojtyła szczególnie wyróżnia i charakteryzuje niektóre postawy ludzkie właściwe dla uczestnictwa w autentycznej wspólnotcie, jak również takie, które to uczestnictwo wykluczają. Jedne z nich oznaczają podjęcie aktywnej odpowiedzialności za wspólnotę i jej dobro (postawy autentyczne), inne są zaprzeczeniem tej odpowiedzialności (postawy nieautentyczne).

2. Autentyczne postawy uczestnictwa

Jako znamienne dla działania oraz bytowania „wspólnie z innymi”, biorąc pod uwagę relację, jaka powinna zachodzić między uczestnictwem jako właściwością osób a dobrem wspólnym różnych społeczności, Karol Wojtyła wymienia dwie postawy: solidarności oraz sprzeciwu.

Postawa solidarności to „stała gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to «dla dobra całości», czyli dla dobra wspólnego¹³. Solidarność polega więc na tym, że człowiek jako osoba, podmiot solidaryzuje się z dobrem wspólnym społeczności, do której należy, to znaczy przyjmuje dobro wspólne jako dobro własne i angażuje w jego realizację całego siebie. Postawa solidarności jest niejako naturalną konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa „wspólnie z innymi”. Stanowi też ona fundament wspólnoty, w której dobro wspólne warunkuje i wyzwala uczestnictwo. Dzięki zaś

uczestnictwu człowiek jako osoba służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia.

Postawę solidarności charakteryzuje szczególne wyczucie potrzeb wspólnoty, które sprawia, że ponad wszelkie dobro indywidualne, ponad wszelki partykularyzm, zaznacza się w niej gotowość „dopełnienia” tym czynem, który spełniam, tego, co wypełniają inni we wspólnocie. Dlatego „zasadniczym wyrazem uczestnictwa jako właściwości osoby jest postawa solidarności. Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych”¹⁴. Andrzej Szostek dodaje, że termin „solidarność” pojawił się w pracy Karola Wojtyły opublikowanej w 1969 r., a więc jeszcze przed powstaniem NSZZ „Solidarność”; taka nazwa pierwszych w PRL wolnych związków zawodowych doskonale harmonizuje z tym znaczeniem „solidarności”, które podaje autor *Osoby i czynu*¹⁵.

Jeżeli kierunek dążenia do osiągnięcia dobra wspólnego nie odpowiada osobie będącej i działającej we wspólnocie (nie jest zgodny z jej przekonaniem), wtedy jest ona zmuszona przyjąć, równie autentyczną jak solidarność, postawę sprzeciwu. Postawa solidarności nie wyklucza bowiem możliwości postawy sprzeciwu, który także stanowi wyraz uczestnictwa. „Ten, kto wyraża sprzeciw, nie usuwa się od udziału we wspólnocie, nie wycofuje swej gotowości działania na rzecz wspólnego dobra [...]. Treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania dobra wspólnego, a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa [...], ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą przez to odchodzić od wspólnoty. Wręcz przeciwnie, szukają własnego miejsca w tej wspólnocie – szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby oni mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie”¹⁶.

Dlatego można powiedzieć, że postawa sprzeciwu nie tylko nie przekreśla uczestnictwa i dobra wspólnego, ale jest ich potwierdzeniem. Ludzie dlatego się spierają (a więc przyjmują postawę sprzeciwu), że właśnie leży im na sercu dobro wspólne. Taki sprzeciw należy uznać za konstruktywny. Co więcej, Karol Wojtyła dodaje, że wspólnota wtedy jest autentyczna i posiada prawidłową strukturę, „kiedy słuszny sprzeciw nie tylko posiada w niej prawo obywatelstwa, a także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa”¹⁷.

Autor *Osoby i czynu* mówi też o podstawowym (koniecznym) warunku skuteczności sprzeciwu, jakim jest zasada dialogu. Życie ludzkich wspólnot jest bowiem często terenem różnego rodzaju napięć, konfliktów, a nawet prowadzonych walk. Dialog natomiast pomaga z sytuacji sprzeci-

wu wydobywać to, co jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi, a co również doskonali osobę i ubogaca wspólnotę. Dlatego Wojtyła nie waha się stwierdzić, że „należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistnienia”¹⁸.

Postawa solidarności oraz postawa sprzeciwu są postawami autentycznymi. W każdej z nich bowiem może się urzeczywistnić nie tylko uczestnictwo, ale także transcendencja osoby ludzkiej w czynie. Każda z tych postaw jest autentyczna również dlatego, że respektują one personalistyczną wartość czynu. Jeżeli te postawy byłyby pozbawione istotnych elementów, które stanowią o uczestnictwie, a równocześnie o ich wartości personalistycznej, wtedy stają się patologią uczestnictwa. Karol Wojtyła nazywa je postawami nieautentycznymi.

3. Nieautentyczne postawy uczestnictwa

Wśród postaw człowieka we wspólnocie, które są zaprzeczeniem postawy solidarności i sprzeciwu, trzeba wymienić jako nieautentyczne przede wszystkim tzw. konformizm i unik.

Pojęcie konformizmu może być rozumiane dwojako: z jednej strony pozytywnie, gdy mówi o podobieństwie i upodobnianiu się osoby działającej we wspólnocie do innych, z drugiej jednak strony – negatywnie, gdy wskazuje na „brak zasadniczej solidarności, a równocześnie na unikanie sprzeciwu”¹⁹. W postawie konformizmu, jeśli się bowiem mówi o upodobnianiu do innych we wspólnocie, to tylko w znaczeniu zewnętrznym, powierzchownym, a więc pozbawionym osobowej podstawy przekonania i wyboru. Istotą postawy konformizmu jest bierne uleganie innym i brak osobistego otwarcia oraz zaangażowania w tworzenie dobra wspólnego. Chodzi tutaj o zasadniczą rezygnację ze spełnienia siebie jako osoby w działaniu „wspólnie z innymi” i poprzez to działanie. „Człowiek-osoba niejako godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie”²⁰.

W konformizmie prawdziwe uczestnictwo człowieka jako podmiotu działania zostaje zastąpione pozorem uczestnictwa, jakąś tylko zewnętrzną zgodnością z innymi, bez faktycznego przekonania i bez prawdziwego zaangażowania. Konformista czyni to przede wszystkim dla własnej korzyści albo też dla zaoszczędzenia sobie przykrości. Konformizm więc jako postawa jest zaprzeczeniem uczestnictwa we właściwym znaczeniu tego pojęcia. W rezultacie czego zarówno sama osoba, jak i wspólnota ponoszą szkody.

Z kolei postawa uniku polega na wycofaniu się i nieobecności we wspólnocie. Jest to więc brak uczestnictwa. „Unik może stanowić jakby

postawę zastępczą dla człowieka, który nie może się zdobyć na solidarność, a nie wierzy w możliwość sprzeciwu”²¹. W przeciwieństwie do sprzeciwu, który jednak jest akceptacją dobra wspólnego i podjęciem uczestnictwa, unik jest świadomą nieobecnością, być może na znak protestu, ale bez próby podjęcia uczestnictwa.

Według Wojtyły postawa uniku, w pewnym sensie, jest bardziej autentyczna (choć i ona „choruje na brak autentyczności”) niż postawa konformizmu. Można tutaj bowiem niekiedy mówić o znaczącej wymowie jawnego wycofania się czy takiej nieobecności charakteryzującej postawę uniku. Wtedy też można mu nawet przyznać wartość personalistyczną.

Karol Wojtyła dodaje, że często wybór przez człowieka postawy uniku obciąża odpowiedzialnością również wspólnotę. „Jeżeli jednak istnieją racje usprawiedliwiania postawy «uniku», to te same racje muszą stanowić oskarżenie dla wspólnoty”²². Jeśli bowiem przyjmujemy, że podstawowym dobrem wspólnoty jest możliwość uczestnictwa, a tymczasem uczestnictwo jest niemożliwe (dowodzi tego postawa uniku), w takim razie wspólnota jest źle zorganizowana. Jeśli postawa uniku jest jedynym wyjściem dla członków tej wspólnoty, to znaczy, że brak w niej prawdziwego dobra wspólnego, które wszyscy powinni realizować.

Biorąc pod uwagę wszystkie argumenty, które w jakimś stopniu usprawiedliwiają postawę uniku, Karol Wojtyła stwierdza, że „nie sposób przyznać tej postawie charakteru autentyczności w obrębie bytowania i działania «wspólnie z innymi»”²³. Co więcej, w wielu przypadkach występuje zbieżność postaw uniku i konformizmu. A nawet można mówić o tzw. uniku konformistycznym. W postawie bowiem konformizmu i uniku człowiek jako osoba rezygnuje ze spełnienia siebie w działaniu „wspólnie z innymi”. Różnica między tymi postawami polega jedynie na tym, że w konformizmie stara się czynić to z zachowaniem pozorów, natomiast w postawie uniku człowiek wydaje się raczej nie dbać o pozory. Jednak w jednej jak i w drugiej postawie zostaje odebrane człowiekowi jako osobie w relacjach międzyludzkich to, co najważniejsze, a więc możliwość uczestnictwa, czyli zdolności spełnienia siebie we wspólnocie i poprzez wspólnotę.

Postawy nieautentyczne, jakimi są konformizm i unik, stanowią ostatecznie zaprzeczenie uczestnictwa człowieka we wspólnocie. Są one tylko czysto zewnętrznym pozorowaniem afirmacji i akceptacji osób drugich i dobra wspólnego, bez tak ważnego momentu, jak podjęcie odpowiedzialności, osobowego zaangażowania człowieka w działaniu „wspólnie z innymi”. „Postawy nieautentyczne są formami ucieczki, ukrycia się

pod maską pozorów, wycofania się od odpowiedzialności, przy czysto zewnętrznym zachowywaniu jakby «postaw zastępczych» w celu uniknięcia otwartego i autentycznego kontaktu – dialogu, konfrontacji – z drugim. U podstaw tych zachowań i postaw leży po prostu fałsz²⁴. Nieautentyczne postawy konformizmu i uniku jako patologia i zaprzeczenie uczestnictwa są po prostu wyrazem zubożającej człowieka alienacji.

4. Uczestnictwo we wspólnocie a alienacja

Przeprowadzone przez Karola Wojtyłę analizy uczestnictwa człowieka we wspólnocie, zarówno tej międzyludzkiej („ja – ty”), jak i społecznej („my”), pociągają za sobą wielorakie konsekwencje. Przede wszystkim dowodzą, że pojęcie samej wspólnoty nie może być stosowane jednoznacznie, gdyż odnosi się ono do różnej rzeczywistości. Wymiar społeczny wspólnoty i wymiar międzyosobowy w różnoraki sposób wzajemnie się przenikają, zawierają, a nawet warunkują. Są to jednak układy zasadniczo odmienne i odrębne. „Z punktu widzenia normatywnego należy dążyć do kształtowania, podtrzymywania i rozwijania układów «ja – ty» oraz układów «my» w ich autentycznej postaci. Oznacza to możliwie pełną prawidłowość życia wspólnotowego i zarazem osobowego²⁵.”

Człowiek wprawdzie jako jednostka gatunku *homo sapiens* jest i nie przestaje być człowiekiem bez względu na jakiegokolwiek układy stosunków międzyludzkich czy społecznych, ale człowiek jako osobowy podmiot może w tych relacjach wspólnotowych ulegać alienacji, czyli „wyobcowaniu”, „odczłowieczeniu”. Właśnie dlatego Wojtyła w swej koncepcji uczestnictwa określa je jako właściwość, mocą której człowiek bytując i działając wspólnie z innymi, a więc w różnych relacjach międzyludzkich czy społecznych potrafi być sobą i spełniać siebie.

„Uczestnictwo jest poniekąd antytezą alienacji²⁶”. Można więc powiedzieć, że człowiek dąży do uczestnictwa, natomiast broni się przed alienacją ze względu na swoją osobową podmiotowość i godność. Tak rozumiane uczestnictwo warunkuje całą autentyczność ludzkiej wspólnoty, która przedmiotowo biorąc kształtuje się na zasadzie relacji do dobra wspólnego i w oparciu o nią zmierza do ukształtowania prawdziwej podmiotowości wszystkich osób, które wchodzi w jej skład.

Uczestnictwo jest więc właściwością osoby, mocą której jest ona i pozostaje sobą we wspólnocie i warunkuje autentyczną „*communio personarum*”, zarówno w relacjach społecznych „my”, jak i w międzyosobowych „ja – ty”. Relacje te otwierają wprost jednego człowieka na drugiego. „Uczestniczyć to znaczy w tym wypadku zwrócić się do drugiego «ja»

na gruncie osobowej transcendencji, zwrócić się więc do pełnej prawdy tego człowieka – w tym więc znaczeniu do [jego] człowieczeństwa. Człowieczeństwo to dane jest w relacji «ja – ty» nie jako abstrakcyjna idea człowieka [...], ale jako «ty» dla «ja»²⁷.

Alienacja jest przeciwieństwem tak pojętego uczestnictwa, według Karola Wojtyły jego antytezą. Pojęcie alienacji zostało zastosowane szczególnie w filozofii marksistowskiej²⁸. Stało się również „jedną z ważnych, jeśli nie wręcz podstawowych kategorii współczesnego myślenia o człowieku”²⁹.

Czym jest alienacja? Jak należy rozumieć jej istotę? Alienacja występuje jako jedna z głównych kategorii filozofii Hegla i Feuerbacha. Karol Marks nawiązując do Feuerbacha, wypracował własną koncepcję alienacji, wyróżniając kilka jej rodzajów. Etymologicznie biorąc termin ten wywodzi się z języka łacińskiego *alienus* – „cudzy, obcy”; *alienatio* to „wyobcowanie”. A więc alienacja oznacza w dosłownym sensie „wyobcowanie” jako radykalne przeciwieństwo „obcowania”, czyli wzajemnego kontaktu osób. Można powiedzieć, że sama nazwa wskazuje na fakt zerwania – całkowitego lub w pewnym tylko zakresie – więzi wspólnotowych, zarówno międzyludzkich, jak i społecznych³⁰.

Karol Wojtyła w swej analizie pojęcia alienacji wychodzi od dwóch niemal identycznych jej określeń. W pierwszym mówi, że alienacja jako antyteza uczestnictwa to „ograniczenie lub unicestwienie tego wszystkiego, przez co człowiek jest dla człowieka drugim «ja»”³¹. W drugim sformułowaniu alienacja to „osłabienie czy wręcz zniweczenie możliwości przeżycia innego człowieka jako drugiego «ja»; a przez to jakaś dewastacja układu: «ja» – «drugi»”³². Obie te formuły alienacji dotyczą zwłaszcza wymiaru międzyludzkiego wspólnoty „ja – ty”. W tym zaś wymiarze alienacja jako negacja uczestnictwa przekreśla możliwość przeżycia prawdy o drugim człowieku, jego człowieczeństwa, a więc istotnej wartości osoby w drugim ludzkim „ty”. Również i moje „ja” według Karola Wojtyły „pozostaje odcięte i nieskontaktowane, a przez to samo także i dla siebie w pełni nie odkryte. Wówczas też w międzyludzkich relacjach zanika «bliźni», a pozostaje «inny», a nawet «obcy» czy wręcz «wrogi»”³³. W takim wypadku wspólnota zniekształca się i zanika, w miarę jak zanika przeżycie człowieczeństwa, które ludzi rzeczywiście do siebie przybliża i łączy.

Trzeba jednak zaznaczyć, że Wojtyła wyjaśnia, iż alienacja jako antyteza uczestnictwa nie tyle „odczłowiecza” człowieka jako jednostkę gatunku (nie wyrzuca go przecież poza granicę gatunku ludzkiego), co raczej godzi w osobę jako podmiot. Przeciwnie zaś uczestnictwo jako antyteza alienacji potwierdza i uwytatnia osobę jako podmiot, czyli powo-

duje możliwość spełniania się osobowego i tworzenia właściwych relacji międzyosobowych („ja – ty”) i społecznych („my”)³⁴.

Alienacja w wymiarze społecznym („my”) przejawia się w tym, że wielość ludzkich podmiotów tworzących wspólnotę (a każdy z nich jest określonym „ja”) nie może się prawidłowo rozwijać w kierunku autentycznego „my”. Proces społeczny, który powinien prowadzić do prawdziwej podmiotowości wszystkich członków wspólnoty, zostaje zahamowany lub wręcz cofnięty, bo człowiek nie może się odnaleźć w tym procesie jako podmiot.

Alienacja zarówno w wymiarze społecznym jak i międzyludzkim godzi przede wszystkim w człowieka jako osobę, gdyż sprawia, że pozostaje on pozbawiony w jakimś zakresie i w jakimś stopniu możliwości spełnienia siebie we wspólnocie. Alienacja jest więc „z istoty swojej problemem personalistycznym, i w tym sensie oczywiście zarówno humanistycznym – jak i etycznym”³⁵. Karol Wojtyła wyjaśniając swoje stanowisko dodaje: „Chyba nieco jednostronnie upatrywano czasem niebezpieczeństwo odczłowieczenia ludzi poprzez same układy rzeczy: przyroda, stosunki produkcji, cywilizacja [...], u korzenia wszelkich alienacji człowieka [...] musimy założyć alienację wynikającą z samego człowieka”³⁶. Za Janem Galarowiczem można więc autora *Osoby i czynu* nazwać „radykałnym personalistą”³⁷.

Warto również podkreślić, że to stanowisko Wojtyły było wówczas polemiką zwłaszcza z marksizmem. Według filozofii marksistowskiej człowieka alienują jego wytwory: system ekonomiczny, polityczny, własność, praca, a nawet religia. Stąd wyprowadzono wniosek, że wystarczy przeobrazić świat, a więc zmienić system ekonomiczny, polityczny, podjąć walkę z religią, a skończy się epoka alienacji i powstanie bezklasowe, komunistyczne społeczeństwo. Karol Wojtyła stwierdza, że marksistowska diagnoza i proponowana terapia obarczone są podstawowym błędem, związanym z materialistyczną interpretacją samego człowieka i jego bytu. „Ażeby odpowiedzieć na pytanie, co naprawdę alienuje człowieka, trzeba wcześniej odpowiedzieć na pytanie, kim naprawdę jest sam człowiek. Więcej: trzeba zdecydowanie chcieć «zabezpieczenia transcendentnego charakteru osoby ludzkiej»”³⁸.

Przezwyciężyć alienację, a co za tym idzie wyzwolić naprawdę człowieka, można tylko na drodze takiego uczestnictwa we wspólnocie, które uznaje, że najcenniejszym dobrem dla człowieka jako osoby jest drugi człowiek i świat osób stanowiących wspólnotę. Fakt alienacji, jako wyraźna anomalia ludzkiego współżycia we wspólnocie, a właściwie na marginesie wspólnoty, czy nawet w skrajnej postaci poza wspólnotą, wska-

zuje na autentyczne uczestnictwo jako warunek konieczny pełnej samo-realizacji człowieka³⁹.

* * *

Podsumowując refleksje dotyczące uczestnictwa człowieka we wspólnocie i różnych jego form, trzeba podkreślić, że człowiek jako osoba żyjąc i działając we wspólnocie, nie tylko spełnia wspólnie z innymi osobami czyny, ale w nich spełnia również siebie, czyli realizuje się i doskonali jako osoba. Dzięki właściwości uczestnictwa, człowiek nie tylko działa wspólnie z innymi, ale także współdziała i tworzy autentyczną wspólnotę, przyczyniając się do realizacji dobra wspólnego.

Niekiedy jednak występują we wspólnocie postawy określone przez Karola Wojtyłę jako nieautentyczne, opierające się na pozorowanym uczestnictwie lub jego zaprzeczeniu. Szczególnie groźna dla prawdziwych więzi wspólnotowych jest alienacja, która sprawia, że człowiek zostaje pozbawiony w pewnym zakresie możliwości spełniania siebie we wspólnocie, zarówno tej międzyludzkiej, jak i społecznej.

Problem alienacji dotyczy nie tylko minionego okresu tzw. realnego socjalizmu, ale również czasów najnowszych, związanych na przykład w naszym kraju z kształtowaniem nowego ładu społecznego. Przestrzegaj nas Jan Paweł II: „Człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej zdolności transcendencji osoby ludzkiej [...]. Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru, ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie międzyludzkiej solidarności”⁴⁰. Słowa te nawiązują do jego wcześniejszych filozoficznych koncepcji ukazujących głębokie rozumienie człowieka, wspólnoty, jego prawdziwego dobra. Do nich warto, a nawet trzeba dzisiaj wracać.

PRZYPISY

¹ Por. W. S z e w c z y k, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2000, s. 86–87.

² Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 422–443.

³ Samą koncepcję uczestnictwa w antropologii filozoficznej Karola Wojtyły przedstawiam w artykule zamieszczonym w księdze pamiątkowej W. Hanca pt. *Ekumenizm – teologia – kultura*.

⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 334.

⁵ Tamże, s. 345.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczn. Filozoficzne” 24(1976), z. 2, s. 23; por. tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. 3, Lublin 2000, s. 445–450.

⁷ Por. E. Wolicka, *Uczestnictwo we wspólnocie*, „Więź” 22(1979), nr 2–3(250–251), s. 57–58.

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 360.

⁹ Tamże, s. 362.

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 28–29; tenże, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Aten. Kapłańskie” 84(1975), s. 17–31.

¹¹ J. Galarowicz, *Imię własne człowieka. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 167.

¹² Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 35–36.

¹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 351.

¹⁴ Tamże, s. 352.

¹⁵ Por. A. Szostek, *Od samostanowienia do daru z siebie i uczestnictwa. O Karola Wojtyły/Jana Pawła II koncepcji wolności*, „Nauka” 2005, nr 3, s. 44, przyp. 36.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 352.

¹⁷ Tamże, s. 353.

¹⁸ Tamże, s. 354.

¹⁹ Tamże, s. 356.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 357.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 358.

²⁴ E. Wolicka, *Uczestnictwo we wspólnocie*, art. cyt., s. 60.

²⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 34.

²⁶ Tamże, s. 22.

²⁷ Tamże, s. 36.

²⁸ Zob. Z. Majchrzyk, *Problem alienacji u polskich marksistów*, Lublin 1973 (praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. T. Stycznia na seminarium doktoranckim prowadzonym przez K. Wojtyłę na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL; mps).

²⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 38; tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, art. cyt., s. 460.

³⁰ Por. E. Wolicka, *Uczestnictwo we wspólnocie*, art. cyt., s. 59.

³¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 37.

³² Tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, art. cyt., s. 456.

³³ Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., s. 37.

³⁴ Por. tamże, s. 38.

³⁵ Tamże, s. 37.

³⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 364.

³⁷ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 289.

³⁸ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, art. cyt., s. 461; por. A. Szostek, *Od samostanowienia do daru z siebie i uczestnictwa*, art. cyt., s. 45.

³⁹ Por. E. Wolicka, *Uczestnictwo we wspólnocie*, art. cyt., s. 59.

⁴⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, n. 41.

KS. ANTONI SIEMIANOWSKI

KRYTYKA I PRAWDA W FILOZOFII EDMUNDA HUSSERLA

Temat „krytyka i prawda” jest ważny dla zrozumienia zarówno głównych idei samego Husserla, jak i dążeń całego ruchu fenomenologicznego w sposobie uprawiania filozofii. W rozwinięciu tego tematu nie chodzi o szczegółową egzegezę wypowiedzi Husserla na temat krytyki i jej roli w uprawianiu filozofii fenomenologicznej. Ograniczam się jedynie do luźnych uwag i refleksji nad charakterem i stylem uprawianej przez Husserla krytyki, która jest istotnym warunkiem w poszukiwaniu prawdziwego poznania w filozofii.

1. Na początku słowo o krytyce w filozofii. Nie jest przesadą stwierdzenie, że krytyka należy od samego początku do istoty filozoficznego myślenia jako myślenia poszukującego wartościowego poznania, że stanowi jej swoiste być albo nie być¹. Człowiek z natury swej jest krytyczny, nie umie bowiem żyć iluzjami spostrzeżeń i sądów, a zwłaszcza tych sądów, które dotyczą spraw pierwszych i podstawowych w sferze bytu. Krytyka jest przejawem ostrożności, pragnieniem przewyciężenia naiwności, dążenia do uzyskiwania możliwie adekwatnych wglądów w naturę rzeczy. W krytyce przejawia się także samodzielność i dojrzałość podmiotu, jego odwaga i zdecydowanie w poszukiwaniu prawdy bycia.

W uprawianiu filozofii krytyka była obecna od samego początku. Filozofowie jeśli sobie zaprzeczali, to właśnie dlatego, że wzajemnie krytykowali swoje poglądy. Przejawiało się to w sprzeciwie wobec obiegowych opinii, w ich osądzaniu i odrzucaniu jako błędnych, mało uzasadnionych lub tylko prawdopodobnych. Ale do czasów nowożytnych krytyka w filozofii i w nauce miała specyficzny charakter. Oczywiście krytyka jest zawsze głosem jednostkowego podmiotu, który coś kwestionuje, podważa, a czasem nawet burzy. W akcie krytyki podmiot objawia się jako subiektywne „ja”, często ekscentryczne, ale zawsze jako wolne wobec obiego-

wych opinii i wobec tych, którzy je wygłaszają, a nade wszystko jako wolne wobec poszukiwanej prawdy.

Jednak do czasów nowożytnych nigdy krytyka w filozofii nie objawiała się wyraźnie w tej subiektywnej postaci. Filozofowie średniowiecza byli przeświadczeni, że żyją na barkach olbrzymów. W formie subiektywnego „ja tak uważam” krytyka objawiła się dopiero u progu czasów nowożytnych. Pierwszy Descartes odważył się powiedzieć: „uważałem nieomal za fałszywe wszystko to, co było tylko prawdopodobne”. I nieco dalej: „powziąłem postanowienie, by uczyć się również w sobie samym i użyć wszelkich sił mego umysłu do wyboru dróg, których powinienem się trzymać”². Jego słynne „myślę, więc jestem” było już tylko następstwem przyjętej postawy zdecydowanie krytycznej i manifestującej osobistą wolność w poszukiwaniu prawdy. Ale czy ten jej zdecydowanie subiektywny charakter gwarantował pewniejszą drogę człowieka do prawdy? Z historii filozofii nowożytnej doskonale wiemy, że nie; i Descartes, i inni filozofowie, nawet gdy uprawiali filozofię jako krytykę poznania czy rozumu, popadali w liczne błędy. Nie unieważnia to wcale prawa podmiotu do krytyki w formie wyraźnie subiektywnej. Krytyka w tej formie w nauce i w filozofii nowożytnej stawała się – jakżeż często – ostrym i skutecznym narzędziem poznania, a tym samym stymulatorem rozwoju nauki. Ale z krytyką jest podobnie jak z narzędziami chirurgicznymi: same ze siebie nikomu jeszcze nie zapewniły powrotu do zdrowia; zdrowiu służy jedynie ich właściwe zastosowanie.

2. Wróćmy teraz do Husserla. Jako filozof Husserl dojrzewał i rozwijał swoje badania w kontekście neokantyzmu i pozytywizmu, prądów intelektualnych, które były zdominowane przez różne odmiany „krytyki” poznania czy rozumu, przez „krytyki” metafizyki i religii, przez radykalne „krytyki” polityczne. Sam jednak – o ile dobrze się orientuję – nie napisał żadnego dzieła czy choćby artykułu, w którego tytule zamieściłby słowo „krytyka”³. Czy to znaczy, że Husserl krytyki nie traktował poważnie? Nic podobnego. Cokolwiek byśmy sądzili o trafności jego poglądów – na przykład o idealizmie transcendentnym czy o redukcji fenomenologicznej – przyznać musimy, że Husserl był umysłem niezwykle krytycznym, człowiekiem zdecydowanie antydogmatycznym, obca była mu jakakolwiek naiwność. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że filozofię uprawiał przede wszystkim jako krytykę obiegowych poglądów neokantystów, różnych odcieni empirystów, jako krytykę pozytywistycznej teorii nauki i badań naukowych, a w końcu jako krytykę filozofów sobie współczesnych i filozofów przeszłości, a nawet jako krytykę całej

sobie współczesnej kultury. Miał odwagę – jak pisze Roman Ingarden⁴ – zerwać w filozofii z wszelkim „nieodpowiedzialnym gadaniem” i z bezzasadnym przyjmowaniem pojęć i twierdzeń. Był także krytyczny wobec samego siebie i wobec własnych dokonań; nigdy nie traktował wyników swoich badań jako ostatecznych, gotów był ponawiać analizy i rozwijać, aby dotrzeć do „rzeczy samych” i znaleźć ich źródłowe poznanie, które by ostatecznie uzasadniało wszelkie wypowiedzi.

Husserl krytkował obiegowe poglądy w nauce i w całej sobie współczesnej kulturze, gdyż dostrzegwał w nich liczne „modne przesady i związaną z nimi frazeologię”, która różnym sofizmatom nadawała sugestywną siłę i autorytet oczywistości przesądzającej o tym, co widzimy, a w ostateczności o sensie człowieka i świata, w którym człowiek żyje. Chodziło mu zwłaszcza o „zabobon faktu” i o „fanatyzm nauki, który w naszych czasach jest stanowczo za bardzo rozpowszechniony, i który wszystko, czego nie da się dowieść «metodą nauk ścisłych», deprecjonuje jako nie-naukowe”⁵. Ślepa uległość tym przesądom nakazywała m.in. „zamykać oczy na idee, które przecież w tak wielkim zakresie są absolutnie dane w bezpośredniej naoczności”⁶. Natomiast w naukach przyrodniczych uległość obiegowym poglądom rodziła swoisty kult ścisłości, który wręcz nakazywał deprecjonować nauki humanistyczne jako nieściśle. W myśleniu naukowym i filozoficznym dochodziła do tego „naiwność nauki obiektywistycznej”, która pozwalała bez teoretycznych skrupułów przyjmować liczne uproszczenia i redukcjonizmy jako oczywiste pewniki lub jako „prawa rozumu”. Następstwem tego była m.in. „naturalizacja ducha” i materializm, a nade wszystko paraliżująca myślenie filozoficzne choroba, jaką według Husserla jest sceptycyzm. Wszystko to zrodziło „duchową nędzę naszych czasów” i kryzys kultury europejskiej. Źródło tego stanu rzeczy Husserl widział w samej nauce, przenikniętej „zbląkanym racjonalizmem” oświeceniowym, który przybrał w toku rozwoju postać jedyne i najwyższego *ratio*.

Husserla przerażały te negatywne zjawiska w nauce i w filozofii, a zwłaszcza przerażała go proklamacja irracjonalizmu, który w latach dwudziestych dla wielu ludzi był gestem obronnym przeciwko wynaturzeniom racjonalizmu oświeceniowego. Przerażała go także teoretyczna naiwność w postaci bezzasadnie przyjmowanych założeń.

Husserl jednak w swym krytycznym spojrzeniu nie był jednostronny. Uważał, że ratunek i źródło ocalenia „ducha kultury europejskiej” jest w radykalnej krytyce, a więc ostatecznie w rozumie, albowiem tylko „nauka może ostatecznie przewyciężyć nędzę, która pochodzi

z nauki”. Na wszystkie bolączki „istnieje tylko jedno lekarstwo: naukowa krytyka, a do tego radykalna, zaczynająca budowę od dołu, oparta na pewnych fundamentach i postępująca naprzód wedle najściślejszych metod nauka: nauka filozoficzna, której tu bronimy”⁷. W związku z wiarą Husserla w rozum Roman Ingarden pisze: „Wierzył w rozum, w rozumność bytu, a także w rozumność człowieka i jego świadomość, i usiłował w swej konkretnej robocie nie tylko ujawnić moment «ratio-nis», lecz także mu zapewnić pewnego rodzaju panowanie w bycie i w świadomości”⁸.

3. Gdyby jednak ktoś chciał krytykę Husserla oceniać za śmiałość subiektywnej ekspresji czy za nowatorstwo pomysłów, wypaczyłby z gruntu jej sens. Husserlowi nie chodziło o ekspresję subiektywnego protestu, niczego też nie chciał burzyć, aby manifestować własne opcje jako oryginalne odkrycia. W analizach krytycznych niczego nie konstruował, nie ustanawiał żadnego sensu, nie tworzył arbitralnie żadnych pojęć, lecz wyłącznie szukał prawdziwego poznania jako źródłowej podstawy dla pojęć i sądów. Jeśli więc krytykował pozytywistyczne koncepcje doświadczenia i nauki, to czynił to wyłącznie w imię bezstronnego odczytania autentycznych danych doświadczenia – i to doświadczenia różnych typów i odmian – oraz kryteriów racjonalności dostosowanych do źródłowych danych tegoż doświadczenia⁹. Jeśli swe analizy krytyczne kierował na badanie świadomości, to czynił tak dlatego, że pragnął odsłonić istotę podmiotu poznania¹⁰ jako „ostateczne źródło powstawania wszelkiego poznania”. W transcendentnych analizach szukał drogi „do jasnego zrozumienia siebie samego jako źródło funkcjonującej subiektywności”¹¹, uznawał bowiem, że ta „źródło funkcjonująca świadomość” za pośrednictwem własnych tworów łączy nas ze światem poza nami i odsłania nam wszelkie regiony bytu, jest podstawą obiektywnego sensu i międzyosobowego porozumienia.

Dla Husserla w przeprowadzanych analizach krytycznych ważny był nie subiektywny punkt widzenia czy oryginalność wypowiedzi, lecz prawda poznania ejdetycznego jako absolutna wartość, prawda lekceważona przez wszelkiej odmiany relatywizmu czy nawet znieważona przez sceptycyzm. A oto swoiste *credo* i uzasadnienie krytyki, jakie Husserl formułuje: „Tak oto sceptycyzm zmusza nas do krytyki sceptycznej – pisze – ponieważ zaś krytyka ta w ogólności dotyczy możliwości prawdy i poznawalnego bytu, przymusza ona do radykalnego rozważania warunków możliwej prawdy i możliwego bytu oraz do uznania, że prawdę i byt zapewnić sobie możemy nie przy pomocy niejasnego myślenia i mówienia,

lecz przy pomocy oczywistości, myślenia ukierunkowanego na dokonujące się w oczywistości wykazanie możliwego bytu. Nie wolno mi pozwalać sobie na pustą gadaninę, nie wolno mi zdawać się na nieostre pojęcia tradycji i osady pasywnie tworzących się residuów doświadczeń, analogii itd., lecz w samodzielnym myśleniu muszę czerpać me pojęcia z czystej intuicji, wtedy zaś uzyskuję czyste prawdy, powołane do tego, by stanowić normę. Każda prawda zaczerpnięta z czystej oczywistości jest rzetelną prawdą i jest normą”¹².

4. Motywem i racją krytyki Husserla była zawsze prawda jako naczelną wartość nauki i życia, prawda powszechnie obowiązująca wszystkich niezaślepionych tradycją, prawda sama w sobie, prawda jako wartość absolutna, wobec której – mówiąc językiem Heideggera – poszukujący filozof czuje się stróżem i pasterzem, a nie dyktatorskim panem, aczkolwiek to właśnie on ma władzę osądzania, co prawdą jest, a co nią nie jest.

Postawa krytyczna nastawiona na poszukiwanie prawdy jest sprawą doniosłą w każdej dziedzinie życia, a w filozofii szczególnie. Dlatego krytyka uprawiana przez Husserla czyni niezwykle aktualną metodę fenomenologiczną jako drogę do prawdy filozoficznej. Na pewno nie jest to droga solipsystycznego podmiotu zamkniętego w swych rozmyślniach. Ale nie jest to także droga spontanicznej konwersacji o wszystkim, tylko nie na serio o prawdzie. Fenomenologiczna droga do prawdy nie jest również drogą łatwą ze względu na różne obiegowe opinie, jakie nadal jeszcze „obowiązują” w filozofii na temat Husserla i jego poszukiwań.

W dzisiejszym świecie nastawionym na ciągle nowe odkrycia, a idee traktującym jedynie jako pomysły na sukces lub jako subiektywne ekspresje, uprawianie filozofii w duchu radykalnej krytyki i rzetelnych analiz Husserla i przy pomocy jego metody wymaga niemałej odwagi. Lecz – jak sądzę – jest jedynym sposobem zarówno na wyjście z poplątanych dróg naszego życia intelektualnego, jak i na ocalenie człowieka.

Fenomenologiczny sposób uprawiania filozofii wymaga co prawda od podmiotu filozofującego bardzo wiele, bo cierpliwości i samozaparcia, ostrożności i samoograniczenia, ale nade wszystko uznania prawdy za wartość absolutną i nadrzędną. Lecz drogą tą warto iść. Według Husserla tylko krytyczne rzetelne badanie nastawione na poszukiwanie prawdy „rodi nowy sposób bycia człowiekiem, człowiekiem, który zawodowo tworzy życie filozoficzne, filozofię jako nowego rodzaju postać kultury. [...] Idealne twory teorii od razu wspólnie przejmują się i wspólnie ożywiają we

wtórny wytwarzaniu. Od razu prowadzą one do wspólnej pracy, do wzajemnego pomagania sobie przez krytykę”¹³.

* * *

„Największym niebezpieczeństwem dla Europy jest zmęczenie”¹⁴. To zmęczenie trwa, a nawet potęguje się skutek przytłaczającego nas natłoku słów i opinii, które z idei filozoficznych tworzą swoiste targowisko staroci. Potęguje to w dzisiejszym życiu duchowym chaos pojęciowy. Chaos ten przysłańca wszystko, co prawdziwe, a nade wszystko usprawiedliwia postawy sceptyczne i ułatwia dekonstrukcję wszelkiego sensu. W tej sytuacji pójsie „w ślady” Husserla może być drogą ocalenia. Rzetelna i radykalna krytyka uprawiana w jego duchu i stylu może być ratunkiem i to nie tylko ratunkiem dla filozofii, ale także dla bycia człowiekiem.

PRZYPISY

¹ Zob. H. L ü b b e (red.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin 1978, s. 15n.; zob. także: H. H o l z h e y, *Kritik*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 4, Darmstadt – Basel, 1987, s. 1249–1282.

² *Rozprawa o metodzie* (w przekł. W. Wojciechowskiej), Warszawa 1970, s. 11, 13.

³ W *Badaniach logicznych* (2/1) jest jeden paragraf tak zatytułowany.

⁴ *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1961, s. 624.

⁵ *Filozofia jako nauka ścisła*, Warszawa 1992, s. 73–74.

⁶ Tamże, s. 79.

⁷ Tamże, s. 73–74.

⁸ *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 627.

⁹ Zob. *Idee czystej fenomenologii oraz fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, s. 66–67.

¹⁰ Do jakiego stopnia krytyka Husserla była nastawiona na uzyskanie prawdziwego poznania ejdetycznego, doskonale widać to w jego analizach polemicznych z koncepcjami Locke’a na temat idei prostych i złożonych (zob. *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, Warszawa 2000, s. 158n.). Husserl postępuje tam dosłownie jak ogrodnik, który przed wysiewem przebiera ziarna, poszukując zdrowych i dorodnych, a odrzuca robaczywe i uszkodzone.

¹¹ *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, Kraków 1987, s. 94, 96.

¹² *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993, s. 57.

¹³ Tamże, s. 33.

¹⁴ Tamże, s. 51.

KS. JÓZEF M. DOŁĘGA

EKOFILOZOFIA – NAUKA NA PROGU XXI WIEKU

Termin „ekofilozofia” wszedł oficjalnie do słownika filozoficznego na VI Zjeździe Filozofii Polskiej w 1995 r. w Toruniu. Odtąd zaczyna funkcjonować coraz częściej w tekstach publikowanych i w wykładach, znakiem tego są dwa zeszyty „Ateneum Kapłańskiego” 138(2002), z. 2, 139(2002), z. 3 oraz cały szereg publikacji oraz wykłady kursoryczne i monograficzne w uniwersytetach i akademiach. Artykuł prezentuje analizy dotyczące terminu, pojęcia, koncepcji, problematyki merytorycznej ekofilozofii; ma na celu przybliżyć czytelnikowi zasadnicze zręby ekofilozofii.

1. Analiza semantyczna terminu „ekofilozofia”

W analizie semantycznej terminu „ekofilozofia” wyjdziemy od znakomitego tekstu Antoniego B. Stępnia na temat filozofii zamieszczonego w *Słowniku pojęć filozoficznych*¹.

1. Filozofia – jak wiadomo termin ten pochodzi z języka greckiego: *philosophia* i oznacza – umiłowanie mądrości (*phileo* – miłuję, dążę; *sophia* – mądrość, wiedza).

Termin ten posiada wiele odcieni znaczeń, a mianowicie:

- znaczenie najogólniejsze: wiedza o świecie, wiedza dotycząca bytu jako bytu, wiedza dotycząca przedmiotu (przedmiotów), wiedza dotycząca źródeł i granic poznania;
- znaczenie światopoglądowe: oznacza światopogląd zapewniający osobie ludzkiej orientację w świecie i umożliwiający życie rozumne;
- znaczenie naukowotwórcze oznacza teorie wiedzy naukowej.

Termin *sophia* pierwotnie oznaczał wszelkiego rodzaju teoretyczną i praktyczną mądrość, którą mędrzec (*sophos*) wyróżniał się wśród przeciętnych ludzi. Nadano temu słowu znaczenie przede wszystkim teoretyczne, które umożliwiało zdobycie jakiejś umiejętności (*techne*) lub praktycznej działalności (*arete*). Nauczycieli tak pojmowanej wiedzy nazywa-

no sofistami (*sophistes*). Natomiast filozofa (*philosophos*) odróżniano od sofisty i mędrca; filozofowie powinni metodycznie dążyć do zdobycia mądrości, do zdobycia wiedzy o tym, co naprawdę istnieje.

W związku z tym w myśli europejskiej możemy wyróżnić przede wszystkim dwa zasadnicze znaczenia terminu filozofia: 1) filozofia jako najogólniejsza nauka o świecie lub zbiór kilku ogólnych nauk filozoficznych; 2) filozofia jako światopogląd przede wszystkim mający praktyczne znaczenie. Oba te rozumienia filozofii nie są przeciwstawne, a można je rozumieć jako ujęcia komplementarne.

2. Ekofilozofia – termin składa się z trzech wyrażeń greckich:

- *oikos* – oznacza: środowisko, dom; mieszkanie, siedzibę, mienie rodzinne, gospodarstwo, rodzinę;
- *phileo* – oznacza: miłuję, dążę;
- *sophia* – oznacza: mądrość z aspektem teoretycznym i praktycznym.

Zatem ekofilozofia, w najogólniejszym rozumieniu, jest nauką filozoficzną o środowisku. Inaczej mówiąc ekofilozofia jest nauką filozoficzną o środowisku przyrodniczym i społecznym, czyli o ekosystemie ziemskim i jego otoczeniu z aspektami teoretycznymi i praktycznymi. Krócej mówiąc: ekofilozofia jest nauką o ekosystemie i jego otoczeniu.

Określenia te zawierają terminy, które należy wyjaśnić, a mianowicie:

- a) **nauka filozoficzna**: charakterystyka tej nauki zawarta jest w epistemologii i metodologii filozofii, analogicznie do filozofii należy wypracować epistemologię i metodologię ekofilozofii, uwzględniając specyfikę w przyjmowanych koncepcjach tej nauki;
- b) **ś r o d o w i s k o**: rozumiemy w ujęciu całościowym, czyli ze wszystkimi sferami, w których toczy się proces życia i istnieje człowiek, a mianowicie: atmosferą, hydrosferą, litosferą, kosmosferą, biosferą, antroposferą;
- c) **s y s t e m**: termin ten jest pomocny w opisie nie tylko różnorodnych podsystemów przyrodniczych, ale również w opisie podsystemów społecznych, ekonomicznych, technicznych, przemysłowych itp. Wielki system to jeden wielki obiekt sterowania, który według Mieczysława Lubańskiego² charakteryzuje się następującymi właściwościami:
 - system ten składa się z podsystemów, które można wyróżnić i opisać;
 - każdy z podsystemów ma własny cel działania, a jego efektywność może być oceniana w zależności od procesu sterowania;
 - cały system ma ogólny cel działania, a jego efektywność ocenia się na podstawie działania podsystemów;

- w podsystemach, jak też między nimi, zachodzą liczne sprzężenia;
 - w systemie istnieje hierarchiczna struktura sterowania;
 - rozbudowana sieć informacyjna gwarantuje celowe funkcjonowanie i optymalizację systemu;
 - w systemie obserwuje się współdziałanie ludzi, wytworów człowieka i środowiska przyrodniczego – wszystkie te elementy systemu tworzą środowisko;
- d) e k o s y s t e m: na treść terminu ekosystem³ składają się następujące elementy:
- organizmy żywe (biosfera) – czynniki biotyczne;
 - i człowiek z całą antroposferą;
 - oraz czynniki abiotyczne – atmosfera, hydrosfera, litosfera, kosmosfera, magnetosfera.

W poznaniu naukowym możemy prowadzić badania małych ekosystemów o dużej złożoności, oraz można rozpatrywać wielki ekosystem ziemski, uwzględniając wszystkie oddziaływania wewnętrzne oraz wpływ otoczenia na ten system, czyli najbliższego otoczenia kosmicznego Ziemi i Kosmosu;

- e) o t o c z e n i e: pojęcie otoczenia jest związane z rozumieniem systemu, a przez system⁴ rozumiemy zespół różnych elementów wzajemnie ze sobą powiązanych, na siebie oddziałujących i stanowiących pod pewnym względem całość. Określenie to nawiązuje do filologicznego znaczenia terminu „system” (gr. *systema*) i podkreśla taki układ elementów, który tworzy pewną całość uwarunkowaną stałym łańcem jego części składowych w świecie realnym lub w sferze poznania ludzkiego. System stanowi całość, w której elementy są powiązane z sobą relacjami oddziaływania i stanowią jego strukturę. Każdy system otwarty ma swoje otoczenie. W przyrodzie i w poznaniu ludzkim występują przede wszystkim systemy otwarte. Otoczenie jest to rzeczywistość, która wchodzi lub może wchodzić w relacje z systemem;
- f) a s p e k t t e o r e t y c z n y e k o f i l o z o f i i oznacza poznanie teoretyczne ekosystemu na różnych poziomach złożoności;
- g) a s p e k t p r a k t y c z n y e k o f i l o z o f i i oznacza różnego rodzaju zastosowania nauki w ekosystemie, np. sozotechnika.

2. Koncepcje ekofilozofii

Ekofilozofia – jako nowa nauka filozoficzna, ma już bogatą i zróżnicowaną literaturę na temat teorii, metodologii i koncepcji tej nauki. W tym

miejszu nie dokonujemy szczegółowej analizy poszczególnych ujęć ekofilozofii, a tylko prezentujemy ich rejestr, krótką charakterystykę i podstawową literaturę.

1. Ekofilozofia jako filozofia ekologii⁵ – wyrażenie „filozofia ekologii” w podstawowym znaczeniu funkcjonuje w filozofii nauki i oznacza teorię i metodologię ekologii. W ostatnich dziesiątkach lat XX wieku i na początku XXI wieku wyrażenie to zawiera w swojej treści i zakresie wiele elementów z szeroko rozumianych zagadnień filozoficznych i ochrony środowiska. Przykładem takich ujęć są prace Zbigniewa Hulla z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

2. Ekofilozofia jako ekologia człowieka⁶ – wyrażenie „ekologia człowieka” zastosowane przez Napoleona Wolańskiego do określenia syntezy wyników badań naukowych z zakresu antropologii przyrodniczej, ekologii i nauk medycznych. W ujęciu tym jest duży zakres zagadnień i refleksji antropologicznych o charakterze filozoficznym. Ponadto na początku XXI wieku pojawiły się nowe wyrażenia ujmujące istotne obszary działalności człowieka związanej ze środowiskiem, a mianowicie: ekologia rodziny ludzkiej, *ecologia humana*, ekologia społeczna.

3. Ekofilozofia jako ekologia humanistyczna⁷ – w zapowiedzi Stanisława Zięby – ma prowadzić badania naukowe nad życiem człowieka w jego aspekcie specyficznie ludzkim i osobowym.

4. Ekofilozofia jako ekologia głęboka⁸ – koncepcja ta zawiera zagadnienia filozoficzne nie tylko w założeniach, ale również w rozwiązaniach problemów szczegółowych związanych z kryzysem i katastrofami ekologicznymi oraz z kryzysem moralnym człowieka.

5. Ekofilozofia jako filozofia ekologiczna⁹ – wyrażenie wprowadzone przez Henryka Skolimowskiego, w zestawieniu z takim wyrażeniem, jak „filozofia logiczna”, które już funkcjonuje w słowniku naukowym, może z biegiem czasu uprawomocnić się w języku filozoficznym. Koncepcja ta rozwijana przez działalność Towarzystwa Przyjaciół Ekofilozofii oraz wielu autorów, którzy są zafascynowani wykładem i ujęciem problematyki ekofilozoficznej przez Henryka Skolimowskiego.

6. Ekofilozofia jako ekozofia T¹⁰ – jest budowana na filozofii związanej z kierunkami panteistycznymi – zarówno historycznymi, jak i współczesnymi oraz na założeniach ekologii głębokiej.

7. Ekofilozofia jako filozofia kryzysu ekologicznego¹¹ – orientacja ta dotyczy przede wszystkim zagadnień etycznych, prawnych, politycznych i ekonomicznych związanych z kryzysem ekologicznym oraz ekologii jako nowego paradygmatu polityki.

8. Ekofilozofia jako ujęcie systemowo-informacyjne ekorozwoju¹² – ujęcie to zawarte w pracach Lesława Michnowskiego znajduje uzasadnienie i zastosowanie w prognozach rozwoju człowieka i w założeniach zrównoważonego rozwoju.

9. Ekofilozofia jako ekologia uniwersalistyczna¹³ – pojawia się w kontekście ujęć filozofii uniwersalistycznej, a inaczej mówiąc uniwersalizmu, jako metafilozofii, prezentowanej w Polsce między innymi w pracach Janusza Kuczyńskiego.

10. Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody¹⁴ – ujęcie to akcentuje zagadnienia przede wszystkim praktyczne i bioetyczne związane z kryzysem ekologicznym. Koncepcja ta w literaturze przedmiotowej w Polsce jest prezentowana m.in. przez Zbigniewa Łapko i Annę Lemańską.

11. Ekofilozofia jako część filozofii przyrody¹⁵ – koncepcja ta jest związana z ujęciem filozofii przyrody orientacji arystotelesowsko-tomistycznej, gdzie już wyróżnia się filozofię przyrody nieożywionej (kosmofilozofię) i filozofię przyrody ożywionej (biofilozofię) oraz filozofię środowiska społeczno-przyrodniczego (ekofilozofię).

12. Ekofilozofia jako kulturalistyczna filozofia ekologii reprezentowana w Polsce przez Andrzeja Papuzińskiego¹⁶.

13. Ekofilozofia jako environmentalizm¹⁷ – proponowana przez Wiesława Sztumskiego z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

14. Ekofilozofia jako samodzielna nauka filozoficzna¹⁸ – o wyraźnie określonym statusie epistemologicznym i metodologicznym.

15. Ekofilozofia jako światopogląd o aspektach etycznych, prawnych i moralnych¹⁹, szukająca również podstaw w ekoteologii.

16. Ekofilozofia jako filozofia zrównoważonego rozwoju.

17. Ekofilozofia jako filozofia bezpieczeństwa ekologicznego i społecznego.

3. Podstawowa problematyka ekofilozofii

W powstających naukach podstawowym zagadnieniem jest wypracowanie statusu epistemologicznego i metodologicznego oraz struktury zagadnień merytorycznych stanowiących pewną zwartą logiczną całość. W tym miejscu pomijamy szczegółowe analizy zagadnień metateoretycznych, a jedynie zwrócimy uwagę na przedmiot badań ekofilozofii.

Każda nauka ma swoją prehistorię. Podobnie i ekofilozofia ma już swoją prehistorię, a mianowicie wszyscy uczeni zajmujący się zagrożeniami i ochroną środowiska społeczno-przyrodniczego, a zwłaszcza autorzy

przytoczonych powyżej koncepcji tej nauki, są prekursorami ekofilozofii. Biorąc pod uwagę aktualny stan badań naukowych z zakresu ekofilozofii, nie sposób dzisiaj określić definitywnie przedmiotu badań tej nauki. Jednak na podstawie istniejącej literatury i toczących się dyskusji na różnych sympozjach i konferencjach naukowych, można przyjąć robocze określenia przedmiotu ekofilozofii:

- jest nim istota i natura środowiska społeczno-przyrodniczego, jego właściwości ilościowe i jakościowe oraz dwustronne związki przyczynowe między antroposferą a środowiskiem;
- a może krócej: jest nim istota i natura ekosystemu ziemskiego i jego otoczenia (lub ekosystemów i ich otoczenia).

W nurcie określonego myślenia filozoficznego poznanie z zakresu ekofilozofii zmierzałoby do poznania środowiska realnie i faktycznie istniejącego; do poznania w aspektach koniecznościowych i przyczynowych, a nie tylko przygodnych; do uzyskiwania uzasadnień tez ekofilozoficznych racjami logicznymi, ontycznymi, realnymi i przyczynowymi²⁰. Inaczej mówiąc: ekofilozofia jest nauką o systemowym ujęciu problematyki filozoficznej środowiska społeczno-przyrodniczego.

Zasadniczym źródłem informacji o środowisku są różne nauki szczegółowe, a zwłaszcza ekologia i sozologia. Wydobyć problematyki filozoficznej z naukowego obrazu środowiska społeczno-przyrodniczego i kulturowego należy między innymi do zadań ekofilozofii.

Z zagadnień merytorycznych ekofilozofii wymieniamy tylko te, które stanowią zasadniczą strukturę przedmiotową tej nauki. Do niej należy problematyka ogólnofilozoficzna, antropologiczna, aksjologiczna i edukacyjna dotycząca środowiska społeczno-przyrodniczego łącznie ze środowiskiem kulturowym.

Ogólnofilozoficzna problematyka ekofilozofii²¹ dotyczy istoty i natury środowiska społeczno-przyrodniczego, jego właściwości ilościowych i jakościowych, zmian zachodzących w tych właściwościach oraz związków przyczynowych między antroposferą a biosferą. Chodzi tutaj przede wszystkim o zdanie sprawy z aktualnego stanu środowiska, źródeł zmian zachodzących w tym środowisku, jego wpływu na życie i zdrowie człowieka, jak również szukanie podstaw filozoficznych ochrony tego środowiska. Podstawą do prowadzenia badań w tym zakresie są dane z przyrodniczych nauk szczegółowych i antropologicznych. Podejmowana problematyka ogólnofilozoficzna w ekofilozofii i próby jej rozwiązania są oparte w sensie metodologicznym o tak zwany naukowy obraz świata, w tym przypadku chodzi przede wszystkim o naukowy obraz środowiska społeczno-przyrodniczego.

Antropologiczna problematyka ekofilozofii²² dotyczy przede wszystkim zagadnień filozoficznych związanych z demografią, ontogenezą, antropopresją, migracją oraz z strukturalnymi elementami antroposfery, do których zalicza się przede wszystkim naukę, technikę i technologię, sztukę i religię. Punktem wyjścia do tego rodzaju badań są dane z antropologii przyrodniczej, filozoficznej, społecznej i kulturowej oraz z ekologii człowieka, sozotechniki, religiologii, filozofii i historii nauki, historii i filozofii kultury. Podejmowana filozoficzna problematyka antropologiczna w ekofilozofii oraz sposoby jej rozwiązywania zależy od przyjmowanych przez autorów systemów filozoficznych.

Aksjologiczna problematyka ekofilozofii²³ występuje przy wartościowaniu życia, zdrowia człowieka, środowiska. Podstawy wartościowania wypracowywane są w aksjologii związanej z filozofią bytu i antropologią. W ramach naszej koncepcji ekofilozofii życie oraz zdrowie człowieka ujmujemy jako wartości najwyższe, ale nie absolutne. Natomiast środowisko społeczno-przyrodnicze traktuje się jako wartość podstawową i dobro wspólne. Wypracowane tutaj wartości mogą stać się podstawą wypracowania etyki ogólnej oraz etyki środowiskowej, a nawet prawodawstwa ekologicznego i moralności. Wydaje się, że wiedza naukowa związana ze środowiskiem społeczno-przyrodniczym oraz wypracowana i akceptowana etyka środowiskowa mogą stać się podstawą dla ekorozwoju.

Edukacyjna problematyka ekofilozofii²⁴ dotyczy przede wszystkim podstaw filozoficznych wychowania proekologicznego, a ściślej mówiąc wychowania sozologicznego w rodzinie, w szkole, w masmediach, w organizacjach społecznych, religiach oraz w ogólnej edukacji narodowej. Kształtowanie świadomości wrażliwej na wartość środowiska społeczno-przyrodniczego zależy również od programów nauczania w przedszkolach, szkołach podstawowych, średnich i na uczelniach wyższych oraz od powszechnej edukacji ekologicznej dorosłych. Ponadto jest to zadanie dla wszystkich zdających sobie sprawę z jakości aktualnego środowiska i jego wpływu na życie na naszej planecie oraz z jego wpływu na życie i zdrowie człowieka w naszej Ojczyźnie, jak i na całym świecie. Jest to zadanie nie tylko dla filozofów – jak pisze M. Barnier²⁵ – ale dla wszystkich mających wpływ na świadomość społeczną w Polsce i w świecie.

4. Zarys struktury ekofilozofii

4.1. Epistemologia i metodologia ekofilozofii

- 1) Analiza semantyczna terminu: *ekofilozofia*

- 2) Podstawowe terminy, pojęcia: ekosystem, przestrzeń ekologiczna, bezpieczeństwo ekologiczne, dobro wspólne, i inne
- 3) Przedmiot badań ekofilozofii
- 4) Metoda
- 5) Koncepcje
- 6) Historia
- 7) Ośrodki
- 8) Autorzy, uczeni, twórcy

4.2. Charakterystyka nauk ekologicznych i środowiskowych

- 1) Podstawowe: ekologia, sozologia – nauka o ochronie środowiska społeczno-przyrodniczego, ekologia człowieka, ekologia ludzka, ekologia społeczna, ekologia rodziny ludzkiej
- 2) Techniczne: sozotechnika
- 3) Ekonomiczne: ekoekonomia, sozoekonomia, ekonomia środowiskowa
- 4) Filozoficzne: etyka środowiskowa, ekofilozofia, ekoteologia
- 5) Prawodawstwo ekologiczne, polityka ekologiczna
- 6) Edukacja środowiskowa (ekologiczna)
- 7) Przedmiot badań i metodologia nauk środowiskowych

4.3. Filozoficzne zagadnienia w ekofilozofii

- 1) Analiza semantyczna terminu: *środowisko*
- 2) Podstawowe terminy, pojęcia, paradygmaty, np.: ekosystem, przestrzeń ekologiczna, bezpieczeństwo ekologiczne, i inne
- 3) Uwarunkowania przyczynowe zmian w środowisku
- 4) Zmiany ilościowe i jakościowe w środowisku
- 5) Destrukcje naturalnych struktur środowiskowych
- 6) Środowisko w oddziaływaniach globalnych
- 7) Ziemia w oddziaływaniach najbliższego otoczenia kosmicznego

4.4. Antropologiczne zagadnienia w ekofilozofii

- 1) Problemy demograficzne
- 2) Problemy migracyjne ludności
- 3) Zmiany genetyczne
- 4) Inżynieria genetyczna
- 5) Zdrowie człowieka i jego zagrożenia w środowisku społeczno-przyrodniczym
- 6) Blaski i cienie bioetyki

4.5. Aksjologiczne zagadnienia w ekofilozofii

- 1) Aksjologia
- 2) Etyka środowiskowa
- 3) Bioetyka
- 4) Prawo ekologiczne
- 5) Ekoestetyka
- 6) Moralność „ekologiczna”
- 7) Środowisko jako dobro wspólne całej ludzkości

4.6. Edukacyjne zagadnienia w ekofilozofii

- 1) Podstawy filozoficzne edukacji środowiskowej
- 2) Edukacja ekologiczna (sozologiczna)
- 3) Wychowanie ekologiczne
- 4) Świadomość ekologiczna
- 5) Formy edukacji ekologicznej: szkolna, permanentna
- 6) Formy wychowania ekologicznego
- 7) Podstawy światopoglądu ekologicznego

5. Aspekty światopoglądowe ekofilozofii

W pobieżnym rejestrze pojęć, które z dużą siłą pojawiły się w publikacjach i na konferencjach naukowych, pod wpływem wydarzeń środowiskowych XX wieku, należy wymienić następujące: *metanoia*, konsumizm, wartość rozumu, solidność pracy, jakość a nie ilość, umiarkowanie, prawa ekologiczne, edukacja i wychowanie, globalizm i regionalizm, wspólnotowość, troska o przyszłe pokolenia.

Metanoia – pojęcie znane w Biblii i chrześcijaństwie zostało przypomniane również i przez filozofa Leszka Kołakowskiego w kontekście zagrożeń i katastrof środowiska przyrodniczego i społecznego w świecie i Europie. W jego rozumieniu *metanoia* oznacza całkowitą zmianę mentalności i świadomości indywidualnej, społecznej i politycznej, żeby można było budować cywilizację życia – inny obraz świata i kultury.

Konsumizm – jako postawa i styl życia mimo wszystko nie był akceptowany w całej rozciągłości przez naukę Kościoła, a zwłaszcza przez moralistów (tak mi się wydaje). W latach 90. XX wieku ze strony forum ekologicznego idzie silna krytyka kultury europejskiej i stylu życia w aspekcie przerostu konsumizmu w wielu dziedzinach.

Racjonalizm i rozum nabierają ponownie znaczenia i wartości w sensie rozumu i mądrości indywidualnej i narodowej, umiejętności życia i przetrwania w przyszłych pokoleniach.

Solidność pracy – każda praca dobrze wykonana lub doskonale wykonana ma również znaczenie ekologiczne w wielu aspektach: oszczędności materiałów, ekonomii, wychowania itp.

Jakość a nie ilość – dzieło ludzkie musi być jakościowo prawie doskonałe, żeby miało znaczenie ekologiczne.

Umiarkowanie, post, a nawet asceza, mistyka – wszystkie te cnoty, postawy, potrzeby człowieka mają w naszych czasach wsparcie ekologiczne.

Prawa ekologiczne – środowiskowe – przede wszystkim chodzi tutaj o wypracowanie i odkrycie praw ekologicznych w sensie praw przyrody, praw natury.

Edukacja i wychowanie – nauki ekologiczne potwierdzają starą prawdę o znaczeniu edukacji i wychowania w życiu człowieka, społeczeństwa, narodów – w tym przypadku głównie chodzi o poznanie i poszanowanie dzieła stworzenia – zupełnie inny cel edukacji.

Globalizm i regionalizm – z nauk ekologicznych płynie bardziej zdecydowanie wizja całościowa globu ziemskiego i rodzaju ludzkiego, a jednocześnie podkreśla się znaczenie rejonu, wartości lokalnych i to zarówno w aspekcie przyrodniczym jak i społecznym oraz kulturowym.

Wspólnotowość – efektywne wspólne działanie, współpraca – synergia – podobnie nauki ekologiczne pokazują znaczenie wspólne działania, aby uzyskać efekty znaczące w zagadnieniach ekologicznych.

Troska o przyszłe pokolenia – poczynania ekologiczne w aspekcie sozologicznym mają przede wszystkim na celu przyszłe pokolenia również, a może przede wszystkim – człowieka.

Grzech ekologiczny – analiza tego pojęcia oparta na teologicznej prawdzie o dziele stworzenia jest mocno osadzona w teologii, filozofii i ekofilozofii.

Rachunek ekologiczny – wyrażenie to oznacza praktykę w życiu religijnym człowieka, który w introspekcji i retrospekcji dokonuje analizy swego życia duchowego z uwzględnieniem swego stosunku do dzieła stworzenia w różnych jego elementach.

Środowisko jako dobro wspólne – tak ujęte środowisko przyrodnicze, społeczne i kulturowe stanowi podstawę dla etyki środowiskowej, prawa ekologicznego i ochrony środowiska oraz moralności.

Idee panteizujące – w nurcie myślenia ekologicznego są ujęcia panteizujące nawiązujące do europejskich filozofii tego typu lub do kultur Dalekiego Wschodu, a zwłaszcza Indii.

Skrajny biocentryzm – w etyce środowiskowej znajduje się orientacja biocentryczna, która wymaga głębszej analizy zarówno aksjomatów jak i podstaw epistemologicznych i metodologicznych.

Terror ekologiczny – głównie chodzi tutaj o sterowanie systemem ekologicznym światowym, który pojawia się zarówno w poglądach uczonych jak i polityków.

Skrajny antropocentryzm – w świetle wartości ekologicznych i troski o całe środowisko – pogląd taki budzi wątpliwości.

Wszystkie te poczynania, pojęcia, problemy i zagadnienia, wydaje się, że nie budzą wątpliwości, a jedynie wymagają wsparcia refleksji teologicznej, oceny moralnej i etycznej.

6. Zamiast zakończenia

Wypracowanie charakterystyki epistemologicznej i metodologicznej nauk ekologicznych – filozofii nauk ekologicznych; pojęcia i koncepcji kultury ekologicznej; koncepcji państwa ekologicznego; ekologia rodziny ludzkiej; ekologia ducha ludzkiego – to zagadnienia i problemy, które wymagają szczegółowych badań naukowych w najbliższym czasie.

Zapowiedziane sympozja w Polsce o charakterze ekologicznym napawają nadzieją, że świadomość potrzeby zmian naszej mentalności w wielu sprawach uzyska nowe przesłanki do jej podjęcia, pogłębienia i zrealizowania.

Przedstawiony zarys problematyki ekofilozofii wymaga dalszych pogłębionych analiz i dyskusji w szerszym środowisku uniwersyteckim i akademickim. Tak wypracowana ekofilozofia może stać się dobrą podstawą do zaproponowania nowego stylu myślenia filozoficznego w szeroko rozumianej problematyce ekologicznej. Szczególnego namysłu i studiów wymagają podstawowe pojęcia, kategorie, paradygmaty ekofilozofii.

PRZYPISY

¹ *Słownik pojęć filozoficznych*, pod red. W. Krajewskiego, Warszawa 1996, s. 57–60.

² M. Lubański, *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, wyd. 2, Warszawa 1982, s. 29–31.

³ Por. A.M. Mannion, *Zmiany środowiska Ziemi. Historia środowiska przyrodniczego i kulturowego*, Warszawa 2001, s. 15–17.

⁴ Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 380–381; J. Bocheński, *O systemie*, „*Studia Philosophiae Christianae*” (SPhCh) 24(1988), nr 2, s. 235–248; *Problemy metodologii badań systemowych*, Warszawa 1973; S. Młynarki, *Elementy teorii systemów i cybernetyki*, Warszawa 1974; *Ogólna teoria systemów*, pod. red. G.J. Klira, Warszawa 1976; W. Sadowski, *Podstawy ogólnej teorii systemów*.

Analiza logiczno-metodologiczna, Warszawa 1978; L. von Bartalanffy, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, Warszawa 1984; M. Lubański, *Informacja – system*, art. cyt., s. 14–70; *Nauka – technika – system*, pod red. W. Gasparskiego i D. Miller, Wrocław 1981.

⁵ Z. Hull, *Filozofia ekologii jako nowa dziedzina filozofowania*, w: *Filozofia i bioetyka. Materiay VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu 5–9 września 1995 r. Sekcja Bioetyki i ekofilozofii*, pod red. W. Tyburskiego, Toruń 1996, s. 9–29; por. A. Papuziński, *Metafizyczne dziedzictwo nauki jako problem filozofii ekologii*, w: *Ekofilozofia i bioetyka*, pod red. W. Tyburskiego, Toruń 1996, s. 29–42; *Problemy filozofii ekologii*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, pod red. A. Papuzińskiego, Bydgoszcz 1999, s. 55–96; *O dwóch sposobach pojmowania i uprawiania filozofii ekologii. Z filozofii nauk ekologicznych*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, pod red. J.M. Dołęgi, J. W. Czartoszewskiego, A. Skowrońskiego, Warszawa 2001, s. 38–45; J.M. Dołęga, *Z filozofii nauk ekologicznych*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, dz. cyt., s. 25–37.

⁶ N. Wolański, *Glossary of terms for human ecology*, Warsaw 1990; *Czynniki rozwoju człowieka. Wstęp do ekologii człowieka*, pod red. N. Wolański, Warszawa 1972; A. Horst, *Ekologia człowieka*, Warszawa 1976; *Ekologia człowieka. Historia współczesności*, pod red. B. Kuźnickiej, Warszawa 1995; N. Wolański, *Nowoczesność jako sprawność w przystosowaniu człowieka do środowiska*, „Prakseologia” 1992, nr 1–2, s. 105–127; S. Jaromi, *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004; *Ekologia rodziny ludzkiej*, pod red. J.W. Czartoszewskiego, J.M. Dołęgi, Olecko 2000; B. Campbell, *Ekologia człowieka. Historia naszego miejsca w przyrodzie od prehistorii do czasów współczesnych*, Warszawa 1995; D. Kiełczewski, *Ekologia społeczna*, Białystok 1998.

⁷ Por. S. Zięba, *Ku ekologii humanistycznej*, „CziP” 1994, nr 1, s. 7–13; *Humanizm ekologiczny*, vol. 1: *Jakiej filozofii potrzebuje ekologia, ochrona przyrody a ochrona człowieka*, pod red. L. Pawłowskiego i S. Zięby, Lublin 1992; W. Tyburski, *Pojednać się z Ziemią. W kręgu zagadnień humanizmu ekologicznego*, Toruń 1993; *Humanizm ekologiczny*, vol. 4B: *Technika szansą czy zagrożeniem (aspekty techniczne)*, pod red. Iwo Pollo i Z. M. Kozaka, Lublin 1996; S. Zięba, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin 1998; t e n ż e, *Historia ekologii*, Lublin 2004.

⁸ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Żyć w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, Warszawa 1994; R. Bzdak, *Problem możliwości teoretycznego uzasadnienia głębokiej ekologii*, w: *Człowiek i środowisko – humanistyka i ekologia. Prace Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego, Olsztyn 5–6 maja 1994 roku*, pod red. J. Dębowskiego, Olsztyn 1995, s. 91–96; A. Synowiecki, *Człowiek – z ziemi wzięty*, CziP 1994, nr 1, s. 41–92; K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź 1996, s. 228–241.

⁹ Por. H. Skolimowski, *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1992; D. Kiełczewski, *Wybrane nurty filozofii ekologicznej*, Białystok 1993, s. 5–32; K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź 1996, s. 207–228; H. Skolimowski, *Medytacje*, Wrocław 1991; t e n ż e, *Wizje Nowego Millennium*, Kraków 1999; t e n ż e, J.K. Górecki, *Zielone oko kosmosu. Wokół ekofilozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003.

¹⁰ Por. B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, dz. cyt., s. 289–293; M. Ryszkiewicz, *Matka Ziemia w przyjaznym kosmosie. Gaja i zasada antropiczna w dziejach myśli przyrodniczej*, Warszawa 1994; B. Jakubowska, *Gaja – wiecznie żywa*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 1(2003), s. 593–604.

¹¹ Por. E. Phillips, *Crisi in Atmosphere: The greenhouse factor*, Phoenix 1990; V. Holsle, *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1994; Z. Piątek, *Filozoficzne korzenie kryzysu środowiskowego*, w: *Człowiek i środowisko...*, dz. cyt., s. 43–50.

¹² L. Michnowski, *Jak żyć? Ekorozwój albo...*, Białystok [b.r.w.]; *Ekorozwój szansą przetrwania cywilizacji*, pod red. B. Zaufal, M. Białeckiej, t. 3, Kraków 1986; L. Michnowski, *Czy regres człowieczeństwa?*, Warszawa 1999.

¹³ Por. J. Kuczyński, *Udomowienie Ziemi. Interpretacja Leszka Kołakowskiego projektu metanoi*, w: *Ziemia naszym domem*, pod red. J. Kuczyńskiego, Warszawa 1996, s. 155–178; t e n ż e, *Wstęp do uniwersalizmu*, t. 1–2, Warszawa 1998–1999.

¹⁴ Por. Z. Łepko, *Ku ekofilozofii*, SPhCh 30(1994), nr 1, s. 21–34; tenże, *Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody*, w: *Człowiek i środowisko...*, dz. cyt., s. 37–42; A. Lemańska, *Praktyczna filozofia przyrody alternatywą klasycznej filozofii przyrody*, SPhCh 33(1997), nr 1, s. 133–138; Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego*, Warszawa 2003.

¹⁵ Por. J.M. Dołęga, *W kierunku ekofilozofii*, w: *Ekofilozofia i bioetyka*, dz. cyt., s. 19–25.

¹⁶ Por. A. Papuziński, *Życie – nauka – ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, Bydgoszcz 1998.

¹⁷ Por. W. Sztuński, *Environmentalizm i cywilizacja życia*, Katowice 1997.

¹⁸ Por. J.M. Dołęga, *Z zagadnień metateoretycznych i merytorycznych ekofilozofii*, SPhCh 32(1996), nr 1, s. 270–278; J.M. Dołęga, *Ekologia w teologii i filozofii chrześcijańskiej*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, pod red. A. Papuzińskiego, Bydgoszcz 1999, s. 133–163; tenże, *Problematyka ochrony środowiska społeczno-przyrodniczego w sozologii i ekofilozofii*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, pod red. J.M. Dołęgi i J.W. Czartowskiego, Warszawa 1999, s. 10–26.

¹⁹ Por. J.W. Czartoszewski, *Zagadnienie światopoglądu w edukacji ekologicznej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 1(2003), s. 505–518; *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, dz. cyt.; *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, dz. cyt.

²⁰ Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 46–49, 105, 113; J.M. Dołęga, *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, Warszawa 1986, s. 29–30.

²¹ Por. S. Zięba, *Życie w aspekcie ekologicznym*, CziP 1995, nr 2, s. 5–21; J. Dębowski, *Filozoficzne źródła refleksji ekofilozoficznych*, Olsztyn 1996.

²² Por. N. Wolański, *Rozwój biologiczny człowieka*, cz. 1 i 2, wyd. 6, Warszawa 1986; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990; *Człowiek – osoba – pleć*, pod red. M. Wójcik, Warszawa 1998; N. Wolański, *Rozwój biologiczny człowieka*, Warszawa 2005.

²³ Por. K. Kłoskowski, *O naczelnej zasadzie etycznej relacji*, w: *Człowiek i środowisko...*, dz. cyt., s. 107–112; W. Tyburski, *Etyka środowiskowa a paradygmat antropocentryzmu*, w: *Ekofilozofia i bioetyka*, dz. cyt., s. 65–72; Z. Piątek, *Dylematy etyki środowiskowej*, w: *Ekofilozofia i bioetyka*, dz. cyt., s. 43–64; *Ekonomia, ekologia, etyka*, pod red. W. Tyburskiego, Toruń 1996; J. Łukomski, *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, Radom 1998.

²⁴ Por. *Materiały II Ogólnopolskiej Konferencji Ochrona środowiska w nauczaniu i wychowaniu*, pod red. M. R. Dudzińskiej i L. Pawłowskiego, Lublin 1993; *Chronić by przetrwać*, pod red. C. Napiórkowskiego i W. Koca, Niepokalanów 1992; *Edukacja ekologiczna wobec współczesności i wyzwań przyszłości*, „Przyroda i Człowiek” (zeszyt specjalny), Opole – Pokrzywna 1995; *Edukacja środowiskowa. Agenda 21 – realizacja zadań edukacyjnych*, pod red. D. Cichy, Warszawa 1997; *Problemy dydaktyki i wychowania w Akademii Rolniczej w Poznaniu*, 14: *Edukacja i świadomość ekologiczna*, Poznań 1997; I. Fudałi, *Ekologiczne wyzwania regionalnych programów edukacji środowiskowej*, Kielce 1997; J. Frątczak, *Świadomość ekologiczna dzieci, młodzieży i dorosłych w aspekcie edukacji szkolnej i nieszkolnej*, Bydgoszcz 1995; J.M. Dołęga, *Znaczenie sozologii i ekofilozofii w systemie edukacji ekologicznej*, w: *Hipoteza ekologii ekologicznej*, pod red. J.L. Krakowiaka, J.M. Dołęgi, Warszawa 1999, s. 53–65; „Edukacja Biologiczna i Środowiskowa” 2004, nr 2–3(10–11).

²⁵ M. Barnier, *Atlas wielkich zagrożeń*, Warszawa 1995, s. 9.

KS. ANDRZEJ BOHDANOWICZ

**TRANSPLANTACJE –
NOWY SPOSÓB MIŁOŚCI BLIŹNIEGO**
Wybrane aspekty medyczne, etyczne i prawne

W roku 1992 w Barcelonie odbył się Europejski Kongres na temat transplantacji organów pod dość znamienne hasłem: *Don't take your organs to heavens, heavens know we need them here* (Nie zabieraj narządów ze sobą do nieba, niebo wie, że potrzebujemy ich tutaj)¹, sugerującym wyraźnie pozytywną ocenę etyczną transplantacji. Wraz z pojawieniem się przeszczepiania narządów, zapoczątkowanego przez transfuzję krwi, człowiek może dawać część siebie, swoją krew i ciało, aby inni mogli żyć. Stajemy zatem wobec nowych możliwości realizowania przykazania miłości bliźniego, miłości „do końca”, jednak wewnątrz pewnych granic, których nie można przekroczyć².

Transplantacje są nierozdzielnie związane z aktem daru. Zakładają wcześniejszą wolną i świadomą decyzję ze strony dawcy lub kogoś, kto ma prawo go reprezentować, najczęściej najbliższych krewnych. Dobrowolność dawstwa organów jest istotna, gdyż nikt nie ma prawnego tytułu do organu drugiego człowieka. Sam fakt, że pacjent koniecznie go potrzebuje, nie wystarcza. Nie można rościć sobie prawa do organów bliźniego, ani tym bardziej zaskarżyć ich nieotrzymanie. Przekazanie organu musi być traktowane jako dar we właściwym tego słowa znaczeniu. Jakikolwiek nacisk, czy to ze strony rodziny, czy lekarzy, jest etycznie niedopuszczalny. Jednoznacznie wypowiada się w tej kwestii *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Przeszczep narządów jest moralnie nie do przyjęcia, jeśli dawca lub osoby uprawnione nie udzieliły na niego wyraźnej zgody” (KKK 2296). Ten ważny, etyczny warunek transplantacji gwarantuje poszanowanie podmiotowości pacjenta, który zawsze jest osobą, niezależnie od stanu zdrowia i sytuacji, w której się znajduje. Niestety kwestia ta nie doczekała się jeszcze zadawalającego rozwiązania w polskim ustawodawstwie. *Ustawa o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek*

i narządów uchwalona przez Sejm 26 października 1995 r., a obowiązująca od dnia 6 marca 1996 r. w artykule 4 zawiera rozwiązanie zwane „zgoda domniemana” – pobranie narządów jest dozwolone, jeśli osoba zmarła nie wyraziła za życia sprzeciwu. Można to zrobić, osobiście albo zastępczo, w trojkiej formie: 1) wpisując się do centralnego rejestru zgłoszonych sprzeciwów, 2) składając własnoręcznie podpisaną deklarację, 3) oświadczając ustnie w obecności co najmniej dwóch świadków, w chwili przyjęcia do szpitala lub w czasie pobytu w szpitalu³.

Milczenie w żadnym wypadku nie może być interpretowane jako zgoda domniemana – także wtedy, gdy prawnie i organizacyjnie istnieje możliwość wyrażenia swojej woli. Wobec wysokiej wartości, jaką przypisuje się dziś własnej decyzji człowieka, nie należy prawnie zakładać „sfingowanej zgody”. Pozytywną rolę mogłaby odegrać dobrze przeprowadzona kampania medialna, informująca społeczeństwo o problemie dawstwa narządów. Wydaje się, iż poziom wiedzy naszego społeczeństwa w tym zakresie jest wciąż niewystarczający. Należy przeprowadzić otwartą, publiczną dyskusję, by budzić większą gotowość do dawstwa organów i przewycięzać istniejące obawy czy nieuzasadnione opory w stosunku do medycyny transplantacyjnej.

Niezbędnym warunkiem wyrażenia zgody na eksplantację jakiegoś narządu jest śmierć dawcy, co stanowi kolejny problem etyczny związany z transplantacją. Nieodzowny dla życia organ wolno pobrać dopiero wtedy, gdy jednoznacznie stwierdzono śmierć dawcy. Należy pamiętać, iż śmierć jest zjawiskiem zdysocjowanym (łac. *dissociatio* = rozdzielenie). Oznacza to, że śmierć ogarnia tkanki i układy w różnym czasie. Dezintegracja ustroju jako całości funkcjonalnej i kolejno trwałe zanikanie poszczególnych funkcji następują w różnej sekwencji czasowej. Zatem niektóre funkcje układów lub ich części mogą utrzymywać się w oderwaniu od innych, wcześniej już obumarłych. W celu stwierdzenia zgonu konieczne jest więc stosowanie zasady tucjoryzmu (łac. *tutus* = pewny) – wolno ingerować dopiero wtedy, gdy zgon jest pewny.

Krajowy Zespół Specjalistyczny w dziedzinach: anestezjologii, intensywnej terapii, neurologii, neurochirurgii oraz medycyny sądowej w sprawie kryteriów śmierci mózgu wyraźnie podkreśla, iż w śmierci mózgu „jako całości”⁴ czynnikiem kwalifikującym jest śmierć pnia mózgowego. Jej stwierdzenie jest warunkiem koniecznym, ale i wystarczającym, aby uznać śmierć mózgu jako całości, a tym samym śmierć człowieka. Za takim kryterium opowiada się także Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Ochrony Zdrowia, która w dokumencie „Karta pracowników służby zdro-

wia” wydanym w Rzymie w 1995 r., informuje: „Aby osoba była uważana za zmarłą wystarczające jest stwierdzenie śmierci mózgowej dawcy, która polega na nieodwracalnym ustaniu wszystkich funkcji mózgu. Gdy całkowita śmierć mózgu jest stwierdzona z pewnością, to znaczy po odpowiedniej weryfikacji, można przystąpić do pobrania narządów, jak również do sztucznego zastąpienia funkcji organizmu, by zachować przy życiu funkcje narządów ze względu na przeszczep”⁵.

Odpowiednia weryfikacja, o której mówi powyższy dokument, jest dość skomplikowaną, ściśle określoną procedurą medyczną. Rozpoznanie śmierci pnia mózgu opiera się na stwierdzeniu nieodwracalnej utraty jego funkcji. Postępowanie kwalifikacyjne jest dwuetapowe – pierwszy polega na wysunięciu podejrzenia śmierci pnia mózgu, natomiast etap drugi jest związany z wykonaniem odpowiednich badań potwierdzających śmierć pnia mózgowego. Spełnienie wszystkich wymogów etapu I warunkuje przejście do etapu II.

Etap I polega na dokonaniu konkretnych stwierdzeń, np.: chory jest w śpiączce, jest sztucznie wentylowany, rozpoznano przyczynę śpiączki, wykazano strukturalne uszkodzenie mózgu, które jest nieodwracalne wobec wyczerpania możliwości terapeutycznych i upływu czasu oraz na wykluczeniu chorych: zatrutych i znajdujących się pod wpływem niektórych środków farmakologicznych (narkotyki, neuroleptyki, środki nasenne, usypiające, uspokajające, zwiotczające mięśnie poprzecznie prążkowane), znajdujących się w stanie hipotermii wywołanej przyczynami zewnętrznymi, chorych z zaburzeniami metabolicznymi i endokrynologicznymi, z drgawkami i prężeniami oraz dzieci do lat 5. Obecność warunków zawartych w „stwierdzeniach” i „wykluczeniach” pozwala wysunąć hipotezę podejrzenia śmierci pnia mózgu i przejście do etapu II.

Etap II obejmuje dwukrotne wykonanie w odstępach 3-godzinnych szeregu badań potwierdzających nieobecność odruchów pniowych oraz bezdech. W trakcie badania odruchów pniowych muszą występować następujące reakcje: brak reakcji źrenic na światło, brak odruchu rogówkowego, brak ruchów gałek ocznych przy próbie kalorycznej, brak ruchów gałek ocznych spontanicznych, brak jakichkolwiek reakcji ruchowych na bodziec bólowy, brak odruchów kaszlowych i wymiotnych, brak odruchu oczno-mózgowego. Badanie bezdechu wykazuje brak reaktywności ośrodka oddechowego⁶. Jeśli przeprowadzone dwukrotnie badania potwierdziły trwałe zniesienie czynności pnia mózgowego w wyniku jego śmierci, przedkłada się odpowiedni protokół wraz z kompletną dokumentacją przebiegu leczenia komisji ds. orzekania o śmierci, która po zapoznaniu

się z dokumentami stwierdza zgon – uznaje daną osobę za zmarłą w wyniku śmierci pnia mózgowego.

Określenie śmierci człowieka na podstawie śmierci mózgu jako całości, w której czynnikiem kwalifikującym jest śmierć pnia mózgowego, wynika z poszerzenia wiedzy medycznej w zakresie tanatologii, doświadczenia lekarskiego i badań statystycznych, co stanowi dalszy postęp w intensywnej terapii, której wyznaczono nowe granice rozsądnej stosowalności. Czyni zatem działania medyczne nie tylko bardziej rozsądnymi, ale i bardziej moralnymi, gdyż kładzie kres praktyce sztucznego wentylowania zwłok, stosowanej aż do wystąpienia spontanicznego zatrzymania krążenia krwi. Zaprzeszanie terapii w odpowiednim momencie pozwala nie tylko uniknąć marnotrawstwa leków, sprzętu i sił ludzkich, ale także wcześniej i lepiej wykorzystać możliwości ratowania żyjących.

Kryterium śmierci pnia mózgu jako warunku koniecznego do stwierdzenia zgonu, a następnie pobrania narządu/ów wywołuje jednak stale emocje i różnego rodzaju dyskusje. Przeciwnicy wysuwają zastrzeżenia przede wszystkim natury filozoficznej⁷. I tak na przykład Hans Jonas, jako jeden z pierwszych, złożył protest przeciwko utożsamianiu śmierci mózgowej ze śmiercią człowieka. Sedno jego krytyki dotyczyło „nieoznaczoności granicy między życiem i śmiercią”, której nie należy utożsamiać z granicą między czuciem a beczuciem. W jednym ze swoich dzieł pisze on m. in.: „Ponieważ nie znamy dokładnej linii granicznej między życiem i śmiercią, nie wystarcza nic poniżej maksymalnej *definicji* znamion śmierci – śmierć mózgową plus śmierć serca plus każda inna indykacja, która może mieć znaczenie – zanim zostanie zadany ostateczny gwałt”⁸. Przyjmowanie śmierci mózgowej za dokładną granicę, poza którą pobieranie organów byłoby etycznie dopuszczalne, Hans Jonas nazywa uzurpacją. Jest to minimalistyczna definicja śmierci, gdy tymczasem człowiek powinien być absolutnie pewny, że jego lekarz nie stanie się dla niego katem⁹. Zdaniem Jonasa, „śmierć mózgową nie stanowi ani kryterium śmierci, ani kryterium pobierania, lecz jest znakiem nieodwracalności procesów. O śmierci i dopuszczalności pobierania organów można mówić dopiero po niewątpliwym obumarciu organizmu jako całości”¹⁰. Wobec niepewnej granicy między życiem i śmiercią prawo pacjenta do pewności w tym względzie obowiązuje bezwzględnie i kategorycznie. Jonas żąda, byśmy „mieli świadomość, że nauki przyrodnicze nie znają całej prawdy o przyrodzie”¹¹. Zdaniem protestanckiego teologa Hansa Grewela, gdyby rozpad organizmu jako całości towarzyszył śmierci mózgu, byłaby ona wiarygodnym znamiem śmierci. Tak jednak nie jest, dlatego też człowiek, którego medycyna trans-

plantacyjna nazywa m ó z g o w o u m a r ł y m, nie jest jeszcze trupem, lecz jest ciężko uszkodzonym, umierającym człowiekiem, którego śmierć jest wstrzymywana przez interwencje medycyny¹². Inny znany współczesny filozof Robert Spaemann, na marginesie dyskusji na temat granicy śmierci człowieka, zauważa, iż „dziś z człowiekiem wciąż coś musi się dziać. Albo zmusza się go do życia, albo nalega na umieranie. W obliczu nowych możliwości technicznych istnieje potrzeba wypracowania nowej praktyki umierania godnego człowieka. Lekarzowi należy przywrócić rolę sługi życia; niech nie próbuje występować w roli pana życia i śmierci”¹³.

Oprócz określenia momentu, w którym można przystąpić do pobrania narządów do transplantacji, także rodzaj pobieranego materiału transplantacyjnego podlega etycznej ocenie. Obok transfuzji krwi dokonuje się przeszczepiania takich tkanek, jak: rogówka oka, kostki słuchowe i szpik kostny, a ponadto – o ile udało się zachować ich przekrwienie – nerki, serce, płuca, wątrobę i trzustkę. Praktykuje się także przeszczepy komórek embrionalnych i fetalnych. Zdaniem niektórych lekarzy pozyskiwanie tkanki do przeszczepów ze spędzonych płodów jest etycznie dopuszczalne pod warunkiem, że pochodzi ona z tzw. legalnej aborcji oraz jeśli lekarz dokonujący transplantacji nie miał wpływu na decyzję przerwania ciąży¹⁴. Tego rodzaju proceder stosuje się na przykład w przypadku prób leczenia choroby Parkinsona, przeszczepiając żywą tkankę mózgową (komórki centralnego systemu nerwowego) pobraną z płodu – choremu pacjentowi, w przypadku leczenia cukrzycy – podając chorym płodową tkankę trzustki, a pacjentom ze zwyrodniałą wątrobą – płodową tkankę wątrobową. Przeszczepy komórek względnie tkanek embrionalnych i fetalnych rodzą jednak nieuchronnie pytanie o początek życia ludzkiego powstałego z połączenia gamet. Nie da się więc uniknąć odpowiedzi także na pytanie, w którym momencie rozpoczyna się prawna ochrona ludzkiego życia.

Współczesna genetyka dostarcza nam już dostatecznie wiele przekonujących dowodów, iż z ludzkim życiem mamy do czynienia od chwili zapłodnienia¹⁵. Naukowa prawda o poczęciu jako początku życia człowieka jest dzisiaj obecna także w tysiącach podręczników szkolnych i akademickich. Mówi się wprost, że naukowiec (biolog, genetyk), który bada, obserwuje ludzkie życie i jednocześnie twierdzi, iż nie zaczyna się ono od poczęcia, popełnia naukową herezję¹⁶.

Obowiązujące w Polsce prawo chroni życie człowieka, nie uzależniając tej ochrony od przypisania człowiekowi takich lub innych cech¹⁷. Ochrona ta dotyczy także okresu prenatalnego. Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 28 maja 1997 r. nie pozostawia w tym zakresie żadnych wątpliwości¹⁸. Potwierdza ją również obowiązująca Konstytucja, w której gwarantowana jest ochrona życia każdego człowieka (art. 38). Można więc stwierdzić, że w momencie powstania genomu ludzkiego mamy do czynienia z człowiekiem, którego życie jest przedmiotem ochrony prawnej. Po-

twierdza to także ustawa z 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka, w której w art. 2, pkt 1 stanowi się, że w rozumieniu tej ustawy dzieckiem jest każda istota ludzka od poczęcia do uzyskania pełnoletniości. To samo stanowisko zajmuje Konwencja o Prawach Dziecka z 20 listopada 1989 r. przyjęta przez Zgromadzenie Narodowe ONZ. Trudno jest więc kwestionować na gruncie obowiązujących w Polsce przepisów, że embrion ludzki jest uznawany za człowieka, a jego życie podlega ochronie prawnej. W związku z tym wszelkie działania skierowane przeciwko embrionowi muszą być uznane za bezprawne¹⁹.

W polskim porządku prawnym nie ma żadnej normy, która zezwalałaby na pobieranie komórek macierzystych od embrionów powstałych z zapłodnienia *in vitro*. Mimo że taki embrion nie powstał w sposób naturalny, nie traci charakteru embrionu ludzkiego i również do niego odnosi się wspomniany nakaz ochrony życia ludzkiego²⁰. Użycie go do tworzenia komórek macierzystych służących terapii innych ludzi należy uznać za bezprawne i niegodziwe.

Czy są jeszcze jakieś inne narządy (oprócz wyżej wspomnianych, pochodzących od żywych płodów), których z racji etycznych nie wolno przeszczepiać? Etyka zabrania ofiarowywania wszystkich narządów. Dotyczy to przeszczepów mózgowia i gruczołów płciowych, które zapewniają odpowiednio osobowość i prokreacyjną tożsamość osoby. Chodzi o narządy, dzięki którym realizuje się niepowtarzalna tożsamość osoby, którą medycyna powinna ochraniać.

Jakimi zatem kryteriami należy się kierować pobierając narządy od żyjącego człowieka? Pobranie narządu jest uprawnione pod warunkiem, że chodzi o narządy, których przeszczep nie oznacza poważnej i nieodwracalnej szkody dla dawcy. Osoba może podarować tylko to, czego może pozbawić się bez poważnego niebezpieczeństwa lub szkody dla własnego życia, bądź tożsamości osobowej, i to dla słusznej i proporcjonalnej racji. Jeśli chodzi o przeszczepy narządów od osoby zmarłej, nie należy zapominać, iż w tym wypadku nie mamy do czynienia z żywą osobą, lecz z ciałem zmarłego, któremu jednak należy okazać szacunek.

Wśród zagadnień etyczno-prawnych związanych z transplantacjami pojawia się również problem komercjalizacji organów ludzkich. „O problem komercjalizacji ocierają się dawcy i biorcy, ich rodziny i znajomi, lekarze i inne osoby pośredniczące w rozdziale organów, a także kliniki dokonujące eksplantacji i transplantacji, izby lekarskie i różne komisje etyczne, kasy chorych i instytucje ubezpieczeniowe finansujące przeszczepy, gremia polityczne i ustawodawcze stanowiące ramy prawne całego przedsięwzięcia, instytucje państwowe dokonujące podziału szczupłych środków finansowych, a wreszcie opinia publiczna”²¹.

Panujące w tej kwestii opinie są zasadniczo jednoznaczne – komercjalizację organów zarówno żyjących, jak i zmarłych dawców należy uznać za nieetyczną i zdecydowanie ją odrzucić. Takie stanowisko widoczne jest w różnych oficjalnych oświadczeniach gremiów medycznych, kodeksach etyki lekarskiej, dokumentach nauczania Kościoła i regulacjach prawnych. Kodeks etyki lekarskiej wyraźnie stanowi, iż: „Lekarz nie może otrzymywać zapłaty za przeszczepione komórki, tkanki i narządy” (art. 35). *Karta pracowników służby zdrowia* mocno podkreśla, że przekazywanie organów ma charakter daru: „Interwencja medyczna w przeszczepach jest nieodłączna od ludzkiego aktu dawania. Jest to decyzja ofiarowania, bez żadnego wynagrodzenia, części ciała komuś ze względu na zdrowie i dobro innej osoby. W tym sensie akt medyczny przeszczepu umożliwia akt ofiarowania ze strony dawcy, ów szczerzy dar z siebie, który wyraża nasze istotne powołanie do miłości i komunii” (90). Równie zdecydowane jest stanowisko Kongregacji Nauki Wiary wyrażone w *Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania* (1987): „Również w przypadku płodów martwych, jak odnośnie zwłok osób dorosłych, wszelka praktyka handlowa powinna być uważana za niegodziwą i zabronioną” (I.4).

Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje prawodawstwo różnych państw, także Polski. I tak, np. w polskiej Ustawie o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów czytamy m.in:

- „Za pobrane od żywego dawcy lub ze zwłok ludzkich komórki, tkanki i narządy nie można żądać ani przyjmować zapłaty lub innej korzyści majątkowej” (art. 18.1)
- „Kto rozpowszechnia ogłoszenia o odpłatnym zbyciu, nabyciu lub o pośredniczeniu w odpłatnym zbyciu lub nabyciu komórek, tkanek i narządów w celu ich przeszczepienia, podlega karze grzywny do 5000 zł” (art. 19).
- „Kto w celu uzyskania korzyści majątkowych nabywa lub zdobywa cudze komórki, tkanki i narządy, pośredniczy w ich nabyciu lub zbyciu bądź bierze udział w przeszczepianiu pozyskanych wbrew przepisom ustawy komórek, tkanek lub narządów, pochodzących od żywego człowieka lub ze zwłok ludzkich, podlega karze pozbawienia wolności do lat 2, ograniczenia wolności albo grzywny” (art. 20.1).
- „Jeżeli sprawca uczynił sobie z popełnienia przestępstwa określonego w ust. 1 stałe źródło dochodu, podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat 10” (art. 20.2).

Także prawodawstwo Unii Europejskiej w tej kwestii jest jednoznacznie określone: W dzienniku urzędowym Parlamentu Europejskiego z 14 września 1993 r. czytamy m.in.: „dawstwo organów w każdym wypadku powinno być aktem wolnej woli, bez wywierania jakiegokolwiek przymusu i dlatego winno nastąpić bez jakiegokolwiek odszkodowania [...] należy także wziąć pod uwagę, że zastąpienie chorego, uszkodzonego organu przez organ zdrowy pod żadnymi warunkami nie może być traktowane jako elementarne prawo człowieka”. Podkreśla się wyraźnie charakter daru i to, że nie istnieje żaden obowiązek sprawiedliwości, jak i żaden tytuł prawny do otrzymania organów.

Mimo dość jednoznacznie brzmiących przepisów prawnych regulujących etycznie ważny problem związany z przeszczepami, w dyskusjach bioetycznych sprzeciw wobec komercjalizacji organów ludzkich bywa jednak artykułowany z różną siłą i zdecydowaniem. Dysponowanie tym „rzadkim dobrem” może przypominać czasami transakcje handlowe, co odzwierciedla stosowany język. Mówi się o „podaży i popycie”, o „problemach alokacji” i „własności”, o „posiadaniu” organów i ich „bankach”, a nawet o „giełdzie” i „konsumentach”, a także o „handlu organami” i „rynku organów”²².

Ponieważ stale brakuje odpowiedniej ilości narządów do przeszczepów, a lista oczekujących się wydłuża, pojawiają się głosy domagające się wprowadzenia gratyfikacji finansowych dla dawców – miałyby to ich zachęcić do ofiarowania organów. Niektórzy transplantolodzy, m.in. w USA, wprowadzili do debaty pojęcie „opłaconego podarunku” (*rewarded gifting*)²³ – miałyby on dotyczyć głównie dawców żyjących²⁴, ale także zmarłych. Gratyfikację za organy pobrane po śmierci dawcy mogliby otrzymywać na przykład krewni czy znajomi. Taka praktyka, zdaniem niektórych, niewątpliwie zwiększyłaby gotowość ludzi do ofiarowania części swego ciała²⁵. Rodzi to jednak szereg pytań i wątpliwości. Czy „opłacony podarunek” jest jeszcze nadal podarunkiem? W jaki sposób należałoby określić jego wartość? Jakie konsekwencje społeczne pociągnęłyby za sobą tego rodzaju „transakcje”? Większość etyków sprzeciwia się tej propozycji. Dowodzą oni, że bezpłatność przekazywania organów współokreśla wewnętrzny sens tych działań²⁶. „Opłacony podarunek” jest pojęciem sprzecznym samym w sobie. Również na płaszczyźnie instytucjonalnej podejmowane są kroki w celu uniemożliwienia takich etycznie wątpliwych „interesów”. Światowa Organizacja Zdrowia przestrzega na przykład przed rozprzestrzenianiem się praktyki „opłaconego podarunku” w krajach Trzeciego Świata.

Niestety etyczne argumenty przeciwko dopuszczalności „opłaconego podarunku” nie przemawiają do wszystkich zainteresowanych.²⁷ Komercyjne problemy transplantacji pojawiają się przy podziale ograniczonych, cennych dóbr, jakimi są organy. W debacie bioetycznej określa się to mianem „problemów alokacji”. Dominuje jednak przekonanie, że medycyna transplantacyjna nie może się dokonywać „ani w kontekście wzajemnych praw i obowiązków, ani w kontekście pieniężnych świadczeń «rynkowych»²⁸. Należy zdecydowanie odrzucić faworyzowanie określonego życia ludzkiego kosztem pomocy innemu człowiekowi – ma to miejsce wówczas, kiedy bogaci pacjenci mogą sobie „kupować” nowe narządy.

Żyjemy w ekonomistycznym społeczeństwie sukcesu i konsumpcji, przekonani, że wszystko pozostaje w granicach naszych możliwości i że wszystko da się kupić, nawet zdrowie i życie. Rozwój transplantologii wspiera te tendencje. Zdecydowane odrzucenie komercjalizacji organów ludzkich właśnie dlatego jest nakazem chwili, gdyż oznacza sprzeciw wobec urynkowania życia ludzkiego i wobec utopii wszechmocy człowieka. Działalność w laboratoriach naukowych nie powinna wypływać jedynie z przesłanek utylitarnych, lecz powinna wyrażać szerszą orientację w sposobie patrzenia na świat i człowieka. Możemy uznać za jedynie rzeczywiste tylko to, co mechaniczne, zdeterminowane prawami przyrody, wszystko zaś, co osobowe – miłość, dar z siebie – potraktować wyłącznie jako pozór, psychologicznie użyteczny, lecz w końcu nierealny i nieważny. Miejsce powyższej alternatywy musi zająć nowa synteza nauki i mądrości, w której pytanie o część nie przysłoni widzenia całości, zaś troska o całość nie pomniejszy zatroskania o to, co jest tylko jej częścią.

PRZYPISY

¹ Por. F. Kokot, *Praktyka transplantacji organów w Polsce*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, red. A. Marcol, Sympozja 14, Opole 1996, s. 158–159.

² *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 220.

³ Por. H. Juros, *Polska ustawa transplantacyjna. Geneza – treść – znaki zapytania*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, dz. cyt., s. 24.

⁴ Określenie „jako całości” oznacza więź łączącą wszystkie składniki obiektu analizowanego w aspekcie życia.

⁵ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, Watykan 1995, nr 87. Warto przypomnieć, iż także sama definicja śmierci człowieka przeszła pewną ewolucję. Począwszy od tzw. definicji klasycznej, która mówiła, iż: „Nieodwracalne ustanie krążenia krwi oznacza śmierć człowieka jako całości. Niekoniecznie oznacza ono natychmiastową śmierć wszystkich komórek ciała”, poprzez tzw. definicję nową, która stwierdzała, iż: „Nieodwracalne ustanie funkcji mózgu oznacza śmierć człowieka jako całości. Niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć innych układów”, do tzw. definicji nowej zmo-

dyfikowanej, która określa, iż: „Nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgu oznacza śmierć mózgu jako całości. Niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć wszystkich komórek mózgu”.

⁶ Por. *Stanowisko Krajowych Zespołów Specjalistycznych w dziedzinach: anestezjologii, intensywnej terapii, neurologii, neurochirurgii oraz medycyny sądowej w sprawie kryteriów śmierci mózgu*, Warszawa 1990, s. 576–577.

⁷ Definicja śmierci człowieka na podstawie stwierdzenia śmierci pnia mózgu jest definicją medyczną.

⁸ H. J o n a s, *Gehirntod und menschliche Organbank. Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes*, w: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, red. H. Jonas, Frankfurt am Main 1985, s. 22.

⁹ Por. H.J. T u e r k, *Śmierć mózgowa w aspekcie filozoficznym*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, dz. cyt., s. 63–64.

¹⁰ Tamże, s. 72.

¹¹ H. J o n a s, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik fuer technische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1984, s. 30.

¹² Por. H. G r e w e l, *Lohnen sich Organtransplantationen? Zur Frage der Lebensqualität*, w: *Gehirntod und Organtransplantation*, Frankfurt am Main 1985, s. 73.

¹³ R. S p a e m a n n, *Die grausame Logik des Hedonismus*, FAZ z dnia 31.08.1990, s. 35.

¹⁴ Por. J.G. Z i e g l e r, *Etyczna ocena dawstwa organów*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, dz. cyt., s. 171–172.

¹⁵ Por. E. B l e c h s c h m i d t, *Wie beginnt menschliches Leben: Vom Ei zum Embryo*, Wien 1976; M. B e n e d i k t, R. P o t z, *Zygote, Foetus, Mensch. Zur Anthropologie des werdenden Lebens*, Innsbruck 1986; K. H i n r i c h s e n, *Embryonale Aspekte des Schwangerschaftsabbruches*, „Theologisch-praktische Quartalschrift”, 120(1972), s. 224–230.

¹⁶ Tęgo rodzaju stanowisko można było usłyszeć m.in. na Konferencji pt. „Pytania etyczne dotyczące biotechnologii prenatalnej”, która odbyła się 25 XI 2004 r. w Warszawie. Niezmienną naukę Kościoła w tej kwestii związłe przypomina *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Życie ludzkie od chwili poczęcia powinno być szanowane i chronione w sposób absolutny. Już od pierwszej chwili swego istnienia istota ludzka powinna mieć przyznane prawa osoby, wśród nich nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty do życia” (n. 2270).

¹⁷ Przykładem uzależnienia prawnej ochrony istoty ludzkiej od posiadanych przez nią cech może być obecny we współczesnym sporze o koncepcje człowieka, tzw. utilitaryzm preferencyjny, którego szczególnie groźnym przedstawicielem jest australijski bioetyk Peter Singer. Główne tezy takiej właśnie koncepcji człowieka zawarł on w swojej książce *Practical ethics*, Cambridge 1979.

¹⁸ Ustawa z 30 sierpnia 1996 r. o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz zmianie niektórych innych ustaw wprowadziła w art. 1. pkt 2 następujące brzmienie art. 1 nowelizowanej ustawy: „Prawo do życia podlega ochronie, w tym również w fazie prenatalnej w granicach określonych w ustawie”. Trybunał w powołanym orzeczeniu m.in. stwierdził: „Art. 1 pkt 2 ustawy z 30 sierpnia 1996 r. o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży oraz zmianie niektórych innych ustaw (Dz. U. 1996 r. nr 139, poz. 646), w zakresie, w jakim uzależnia ochronę życia w fazie prenatalnej od decyzji ustawodawcy zwykłego, jest niezgodny z art. 1 oraz art. 79 ust. 1 przepisów konstytucyjnych z 17 października 1992 r. o wzajemnych stosunkach między władzą ustawodawczą i wykonawczą Rzeczypospolitej Polskiej oraz samorządzie terytorialnym (Dz. U. 1992 r. nr 84, poz. 426; zm.: z 1995r. nr 38, poz. 148, nr 150, poz. 729; z 1996 r. nr 106, poz. 488) przez to, że narusza konstytucyjne gwarancje ochrony życia ludzkiego w każdej fazie jego rozwoju”.

¹⁹ „Chyba że ich tzw. wtórna legalność zostanie uznana przez prawo na zasadzie okoliczności wyłączającej bezprawność czynu. Sytuacja taka powstaje w szczególności w wypadku konfliktu dóbr i ustawa określa, które z dwóch kolidujących ze sobą dóbr mogą być zgodnie z porządkiem prawnym i leżącą u jego podstaw aksjologią poświęcone dla ratowania drugiego z dóbr. Obowiązujące w Polsce prawo przewiduje określone wypadki, w których ustawa zezwala na poświęcenie życia dziecka w stanie prenatalnym. Wszystkie te wypadki odnoszą się

do przerwania ciąży. Nie wszystkie przewidziane w tej ustawie sytuacje wydają się pozostawać w zgodzie z Konstytucją” – A. Zoll, *Czy można mówić o statusie prawnym komórek macierzystych*, „Gazeta Lekarska”, 2(2005), s. 35.

²⁰ Wyraźnie stanowi to Konwencja Biotyczna w art. 18, stwierdzając, że nawet w tych wypadkach, w których prawo zezwala na przeprowadzanie badań na embrionach *in vitro*, powinno ono zapewnić odpowiednią ochronę tym embrionom.

²¹ A. Dylus, *Problem komercjalizacji organów ludzkich*, w: *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, dz. cyt., s. 199.

²² Por. tamże, s. 201–202.

²³ Por. U. Schmidt, *Organhandel als Mittel der Organbeschaffung und – Verteilung?*, w: *Transplantationsmedizin und Ethik. Auf dem Weg zur einer gesellschaftlichen Konsens*, red. F. W. Albert, W. Land, E. Zwierlein, Berlin 1995, s. 96.

²⁴ Por. W. Land, *Das belohnte Geschenk? Ueberlegungen zur Organspende von gesunden Menschen*, Frankfurt a. M. 1991, s. 121–129.

²⁵ Por. A. Dylus, *Problem komercjalizacji...*, dz. cyt., s. 202.

²⁶ Por. A. Bondolfi, *Ethische Probleme der Transplantationsmedizin und ihre theologische Begründung*, w: *Ethik und Transplantationsmedizin*, red. A. Bondolfi, R. Malacrida, A. Rohner, Comano 1993, s. 127.

²⁷ Por. tamże, s. 127–128.

²⁸ A. Bondolfi, *Allokations- und Gerechtigkeitsprobleme in der heutigen Medizin am Beispiel der Transplantationsmedizin*, w: *Ethik und Transplantationsmedizin*, dy. cyt., s. 549.

KS. TOMASZ KACZMAREK

WYZNANIA WIARY STAROŻYTNEGO KOŚCIOŁA

Już od czasu pierwszych pokoleń uczniów Chrystusa istniały we wspólnotach Kościoła zwięzłe formuły, pomyślane jako syntezy doktryny, a jednocześnie jako znak Tradycji apostoelskiej. Rufin (zm. 410), prezbiter z Akwilei, rozsławiony przez liczne tłumaczenia z greckiego na język łaciński dzieł wielkich chrześcijańskich autorów Wschodu, dostrzegał w takich wyznaniach wiary także swojego rodzaju element znaku rozpoznawczego między chrześcijanami¹.

W zwartości wyznania wiary dostrzegano także jeden z retorycznych ideałów komunikowania myśli, tj. *brevitas*, która potrafiła doskonale oddać przedstawioną obszerniej myśl. W tym sensie chrześcijańscy retorzy, jak np. św. Cyprian, biskup Kartaginy (zm. 258), w przykazaniu miłości Boga i bliźniego postrzegali streszczenie całej Ewangelii na sposób retorycznego *breviarium*, czy w Modlitwie Pańskiej najważniejsze wskazania dla życia, które bez trudu zawsze można zachować w pamięci².

Początki formuł wyznań wiary

W Kościele czasów apostoelskich można mówić o istnieniu bardzo krótkich wyznań wiary, ujmujących syntezę kluczowych punktów doktryny. Z pewnością ich odbiciem jest fragment Listu do Rzymian, dotyczący zapowiedzi treści „dobrej nowiny” głoszonej przez Pawła, tj. ewangelii „o Jezusie Chrystusie z rodu Dawida, Synu Bożym, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, który jest Panem” (Rz 1, 3). Ten skrótowy schemat nauczania powraca kilkakrotnie w listach Apostoła, jak w Rz 8, 34; 2 Tym 2, 8; 1 Tym 3, 16; 1 Kor 8, 6. Syntezę przepowiadania apostoelskiego, rozbudowaną szerzej, lecz ujętą według tego samego schematu, spotykamy także w Pierwszym liście Piotra (3, 18n.)³.

Te formuły są podejmowane w wypowiedziach Ojców Apostoelskich, w duchu powiązania ich z nauczaniem apostoelskim, co tym samym uwy-

datnia także ich normatywność. Typowym przykładem może być tekst wyznania wiary w Jezusa Chrystusa przytoczony przez św. Ignacego z Antiochii w liście pisanym do Kościoła w Efezie: „Jeden jest lekarz – cielesny i zarazem duchowy – zrodzony i niezrodzony – przychodzący w ciele Bóg – w śmierci życie prawdziwe – zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga – najpierw podległy cierpieniu – a teraz mu już nie podlegający – Jezus Chrystus, nasz Pan”⁴. Od strony literackiej jest to fragment całkowicie odbiegający od stylu Ignacego, co przemawia za tym, że został przejęty z innego źródła. Jest to tekst rytmiczny z charakterystycznymi antytezami dla uwydatnienia bóstwa i zarazem człowieczeństwa Chrystusa. Można przypuszczać, że miał on zastosowanie liturgiczne, stanowiąc pewnego rodzaju *credo* używane w Kościele antiocheńskim.

Kolejny przykład podobnej formuły wiary należącej do dziedzictwa nauczania Apostołów przytacza inny list tego samego autora, kierowany do Kościoła w Smyrnie. Jej treść obejmuje, jak pisze św. Ignacy, „niezlomne przekonanie o wszystkim, co dotyczy Pana naszego”⁵, tj. tron przepowiadania apostolskiego. Formuła wyraża wiarę w „Jezusa Chrystusa, który będąc według ciała z rodu Dawida, jest Synem Bożym według woli i potęgi Boga, narodził się z dziewicy, został ochrzczony przez Jana, aby «wypełnić wszystko, co sprawiedliwe», a za Poncjusza Piłata [...] przybity za nas w ciele, [...] przez swoje zmartwychwstanie «podniósł sztandar» na wieki, aby [...] wszystkich zgromadzić w jednym ciele swojego Kościoła”⁶.

„Reguła wiary”

W II wieku, w kontekście procesu otwierania się chrześcijaństwa na kulturę grecką – kiedy z jednej strony były widoczne wielkie próby przełożenia przesłania ewangelicznego na kategorie myśli greckiej, a z drugiej stawało się też oczywiste ryzyko błędów czy przeintelektualizowania prawd zbawczych – zaistniała konieczność powrotu do zwięzłych formuł wiary, wiernie oddających istotną treść nauczania apostolskiego, które by precyzyjnie określały ramy ortodoksji dla tych poszukiwań. Stało się to czymś pilnym w sytuacji ciągłej konfrontacji z gnostycyzmem II wieku. Teraz te skrótowe zestawienia prawd objawionych nazywane są „regułą wiary”, czy „regułą prawdy”⁷.

Należy zaznaczyć, że sam termin grecki *gnosis*, czyli „poznanie”, „wiedza”, od którego wywodzi swą nazwę gnostycyzm, w chrześcijaństwie starożytnym miał w swym pierwszym znaczeniu wymiar pozytywny i odnosił się do poznania ortodoksyjnego, osiągając wprost wartość ideału poznawczego i moralnego u Ojców Kościoła. Rozumiano przez niego chrześcijańską wiedzę lub głęboką doktrynę, zwłaszcza w odniesieniu do głębszego poznania „tajemnicy Chrystusa” w Piśmie Świętym i przeży-

wania jej w Kościele. W kręgach aleksandryjskich istniało przekonanie, że gnoza prawdziwa pochodzi od samego Chrystusa i jest identyczna z Jego nauką⁸.

Obok takiego nurtu gnozy pojawiły się jednak równocześnie liczne kierunki o charakterze filozoficzno-religijnym, które z jednej strony były zafascynowane chrześcijańskimi ideałami, z drugiej sięgały do idei filozoficznych, zwłaszcza wziętych z platonizmu, do elementów kosmologii przenikniętej mitologią czy do kultów misteryjnych Wschodu, tworząc w praktyce różnorodne postaci synkretyzmu religijno-kosmologicznego, choć w zamierzeniu jego protagonistów miało to podnieść chrześcijaństwo z poziomu wiary (*pistis*)⁹ na poziom wiedzy, i w ten sposób uzyskać dla religii chrześcijańskiej prawo obywatelstwa w świecie helleńskim. W rzeczywistości było to jednak tylko „chrystianizacją werbalną pogaństwa”¹⁰, co oznaczało zdewaluowanie chrześcijańskiej gnozy. Klemens Aleksandryjski nazywa ich wprost „obłudnikami podszywającymi się pod miano wyznawców gnozy”¹¹.

Istotą tych nowych form gnozy było szukanie „prawdziwego poznania”, dzięki któremu będzie można rozwikłać zagadkę świata i zła w nim istniejącego, a także tajemnicę ludzkiej egzystencji. Zgodnie z założeniami tego kierunku, człowiek znalazł się dziwnym trafem w obcym i wrogim sobie świecie. Zmuszony jest tu żyć, walcząc z wrogimi sobie siłami, ale ponieważ jest dziełem Boga, chce się z tego wyzwolić i na nowo zjednoczyć ze swoim Stwórcą. Może to zrealizować na drodze specjalnego „poznania”. Zbawienie to wyzwalenie się z „niewiedzy”, by osiągnąć stan *gnosis* – „poznania”¹².

Wiele z grup hołdujących tym zasadom tworzyło wspólnoty podobne do chrześcijańskich. Przejmowały także obrzędy religijne, głosiły podobne zasady moralne. Wydaje się, że dla wielu systemy te były atrakcyjne ze względu na pozorną racjonalność, a zwłaszcza na udzielanie pozornie najbardziej przekonujących odpowiedzi na pytanie o zło i o tajemnicę człowieka. Chrześcijan mniej uświadomionych zwodził pozornym podobieństwem do chrześcijaństwa, tym bardziej, że pojawiali się głosiciele, którzy przyjmowali tylko niektóre zasady gnostycyzmu, uważając się nadal za członków wspólnoty Kościoła. W rzeczywistości było to zjawisko niezwykle groźne dla młodego chrześcijaństwa, które mogło prowadzić do zniekształcenia tradycji doktryny apostoelskiej¹³.

W takim klimacie napięć i poszukiwań kształtuje się w chrześcijaństwie idea „reguły wiary” jako wyznacznika ortodoksji. Gdy chodzi o jej treść, podejmuje ona schemat skrótowych wyznań znanych z czasów apostoelskich. Jest to wyznanie wiary w Boga jedynego, który stworzył świat przez swoje Słowo; to Słowo jest Synem Bożym, który za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi dziewicy, ogłosił nowe prawo i królestwo niebieskie, został ukrzyżowany, zmartwychwstał, zasiadł po prawicy Ojca. Wreszcie, do jej istotnej treści należy zesłanie Ducha Świętego, który z mocą buduje Kościół, oraz wiara w życie wieczne i zmartwychwstanie ciał¹⁴. Jak poucza św. Ireneusz (zm. 204)¹⁵, biskup Lyonu, największy teolog Kościoła tegoż okresu, „reguła wiary” pozwalała wyznawcom Chrystusa łatwo rozróżnić „gnozę” chrześcijańską od „gnozy fałszywej”¹⁶. Tę „regułę wiary, należy bezwzględnie zachować” w imię wierności nauczaniu apostoelskiemu¹⁷.

Gdy minęło bezpośrednie zagrożenie ze strony gnostycyzmu, w kolejnych dziesięcioleciach *regula fidei* przybierała stopniowo inną funkcję. Teraz stanowiła podstawowy zestaw prawd objawionych, określanych jako „tajemnica Chrystusa” (*sacramentum Christi*). W takim charakterze, już w formie rozbudowanej co do treści, występuje w biblijnym katechizmie sporządzonym przez św. Cypriana (zm. 258), biskupa Kartaginy, w trzech księgach *Ad Quirinum*. W tym przypadku mamy do czynienia już nie tyle z formułą weryfikacji ortodoksji, ile z trzonem nauczania katechetycznego.

Wyznanie chrzcielne

Jak informuje *Tradycja Apostolska*, pismo przypisywane św. Hipolitowi z Rzymu, datowane na początki trzeciego stulecia¹⁸, Kościół w Rzymie miał w użyciu dla celów pastoralno-liturgicznych „symbol”, tj. wyznanie wiary składane przez przystępującego do chrztu. Było to publiczne wyznanie podstawowych prawd wiary w Boga Ojca, który przez Syna w Duchu Świętym we wspólnocie Kościoła udziela niewypowiedzianego daru zbawienia. Ta wiara była wyznacznikiem nowej drogi życia. Stąd i „symbol” chrzcielny był ze swej natury trynitarny, dzieląc się według treści na trzy zasadnicze części, odpowiadające trzem Bożym Osobom. Oparciem dla takiego sformułowania prawd wiary były słowa nakazu misyjnego: „Idąc nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19)¹⁹. Omawiany trynitarny symbol chrzcielny, przytaczany przez *Tradycję Apostolską*, przedstawia się tak:

„Credis in Deum Patrem Omnipotentem? [...] – Credo.

Credis in Christum Jesum Filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maia Virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est (et sepultus) et resurrexit tertia die vivus a mortuis et ascendit in caelis et sedet ad dexteram Patris, venturus iudicare vivos et mortuos? [...] – Credo.

[...] Credis In Spiritu Sancto et sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem? [...]

– Credo²⁰.

Do tego wyznania, jako „reguły prawdy”, odwołuje się Nowacjan, rzymski prezbiter, w traktacie *De Trinitate*, napisanym w 260 r.: „Reguła prawdy [wyznana na chrzcie] domaga się, abyśmy wierzyli w Boga Ojca i Pana wszechmogącego, również w Jego Syna, Jezusa Chrystusa Pana, Boga naszego, Bożego Syna, z Maryi [narodzonego], zmartwychwstałego, który miał zasiąść po prawicy Ojca, sędziego wszystkich rzeczy; by wierzyć także w Ducha Świętego, w Kościół, [w którym] w świętości prawdy doprowadzi nasze ciała do zmartwychwstania”²¹.

Przytoczony fragment tekstu Nowacjana sygnalizuje, że z liturgicznego, pierwotnie interrogatywnego wyznania wiary, w Rzymie stopniowo konstytuuje się deklaracyjny symbol wiary, obejmując na sposób bardziej rozwinięty podstawowe artykuły wiary. Rzymski symbol chrzcielny, z racji znaczenia i powagi tegoż Kościoła pośród innych, uzyskał szybko duży autorytet i wywarł niemały wpływ na powstanie zachodnich symboli chrzcielnych w Mediolanie, Akwilei i lokalnych Kościołach Afryki Prokonsularnej²².

Autorzy z IV wieku dają wyraz swemu przeświadczeniu, że prawdy wiary wyrażone w symbolu chrzcielnym swymi korzeniami sięgają przepowiadania apostołowego, wchodząc w zakres przekazywanej treści tejże tradycji. Jest to wprost *summariusum* nauki Jezusa Chrystusa przekazanej przez Apostołów. Typowym przykładem jest wypowiedź św. Hieronima, który przyjął chrzest w Rzymie, a tym samym wyznawał ten symbol wiary. W liście do Pamachium z nieukrywanym szacunkiem napisał, że „Symbolu naszej wiary i nadziei, który został przekazany przez Apostołów, nie zapisuje się atramentem na karcie, ale na tablicach serc po wyznaniu Trójcy i jedności Kościoła”²³.

Symbol Apostolski

Obok wyznania chrzcielnego, drugą skrótową formułą doktryny chrześcijańskiej w Kościele starożytnym jest „Symbol wiary”. W Kościele zachodnim, który starał się bardziej uwydatnić jego źródła apostołskie, przyjął on ostatecznie nazwę „Symbolu Apostolskiego” (*Symbolum Apostolorum*). W polskiej wersji znany jest powszechnie jako „Skład Apostolski”²⁴. Faktycznie stanowi on rozbudowaną formę treści obejmowanej przez *regula fidei*. Jak świadczą zachowane najstarsze teksty katechetyczne, zaczynając od IV wieku, wpisywał się on w dziedzictwo doktrynalne całego Kościoła, stanowiąc tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie trzon formacji katechetycznej. W oparciu o taki „symbol” prowadzony był przekaz podstawowych prawd wiary w ramach bezpośredniego przygotowania katechumenów do przyjęcia chrztu.

Tradycja nauczania doktrynalnego Ojców Kościoła na Zachodzie jest jednogodna co do apostołskich korzeni Symbolu, co stanowiło o jego autorytecie we wspólnotach wiernych.

Przez apostołskie korzenie rozumie się tu ideę zachowania w Kościele zestawienia kluczowych prawd objawionych koniecznych do zbawienia, zestawienia dokonanego jeszcze przez Apostołów, które wyrażało się z biegiem czasu jako „reguła wiary”, symbol chrzcielny, czy wreszcie w naj-

bardziej rozwiniętej postaci jako „Symbol Apostolski”. Ta myśl pojawia się w wypowiedziach papieża św. Leona Wielkiego (zm. 460): Symbol przekazuje wiarę apostołską, a za samym jego zaistnieniem kryje się autorytet Apostołów. To wyznanie pozwala wyraźnie oddzielić się chrześcijaninowi, jak cięciem miecza, od błędów heretyków²⁵. W podobnym duchu wypowieda się także św. Izydor z Sewilli (zm. 636), ostatni z Ojców Kościoła na Zachodzie, gdy pisze, że Apostołowie za sprawą Ducha Świętego postanowili dać Kościołowi zwięzły zestaw prawd do głoszenia, pragnąc, aby stał się on regułą dla wierzących w Chrystusa²⁶.

O tym Symbolu można powiedzieć, że nie jest doktrynalną kompozycją teologiczną z tak absorbującymi teologów IV i V wieku formułami trynitarnymi i chrystologicznymi, ale prostym zestawieniem najważniejszych prawd wiary. Jest to konkretna formuła pochodzenia liturgicznego, będąca rozwinięciem symbolu chrzcielnego, która poświadcza wiarę w Przenajświętszą Trójcę, wiarę wyrażoną według schematu typowego dla wyznań trynitarnych przednicejskich, tj. w kontekście „ekonomii zbawienia”²⁷. Jest to przeto wiara w Boga Ojca, który stworzył niebo i ziemię, wiara w Jezusa Chrystusa Pana naszego, który dla naszego zbawienia stał się człowiekiem, cierpiał, umarł i zmartwychwstał, oraz wiara w Ducha Świętego, który poprzez Kościół uświęca i prowadzi ludzkość do życia wiecznego. Ta formuła stała się jakby najstarszym katechizmem chrześcijaństwa²⁸.

Aktualny Symbol Apostolski ostatecznie ukształtował się z pierwotnego Symbolu Rzymskiego, przyjmując z upływem czasu do swego tekstu wiele uzupełnień, uwarunkowanych sytuacją i rodzącymi się raz po raz błędami doktrynalnymi. W ten sposób dawny Symbol Rzymski wraz z dołączonymi i utrwalonymi poprzez wielowiekową praktykę katechetyczną dodatkami, powoli przybierał formę zbudowaną z dwunastu członów, jaką znamy dziś w Składzie Apostolskim. Tę pierwotną, najstarszą formę zwykło nazywać się *textus antiquus*, natomiast poszerzoną do aktualnego stanu – *textus receptus*, która przedstawia się tak:

1. Credo in Deum patrem omnipotentem *creatorem caeli et terrae*²⁹,
2. et in Iesum Christum filium eius unicum Dominum nostrum,
3. qui *conceptus* est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine,
4. *passus* sub Pontio Pilato, crucifixus, *mortuus* et sepultus, *descendit ad inferos*,
5. tertia die resurrexit a mortuis,
6. ascendit *ad caelos*,
7. sedet ad dexteram *Dei Patris omnipotentis*

8. inde venturus est iudicare vivos et mortuos.
9. *Credo in Spiritum Sanctum,*
10. *sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem,*
11. *remissionem peccatorum,*
12. *carnis resurrectionem, vitam aeternam.*

Powyższa, poszerzona wersja tekstu Symbolu z podziałem na dwanaście artykułów wiary Kościoła ukształtowała się ostatecznie na Zachodzie w ostatnim dziesięcioleciu IV wieku³⁰.

Na przełomie VII i VIII wieku w rejonach Galii zaczęło utrzymywać się przekonanie, że Symbol jest „apostolskim” (*Symbolum Apostolicum*) nie tylko ze względu na przekazywanie syntezy przepowiadania apostolskiego, ale wprost został przez samych Apostołów zredagowany w taki sposób, że poszczególne dwanaście artykułów Symbolu zostało wypowiedziane przez poszczególnych Apostołów. Nasuwa się pytanie: jak doszło do zaistnienia takiej tradycji, skoro z całą pewnością można stwierdzić, że w zachowanych tekstach z trzech pierwszych stuleci – skądinąd najbliższych czasom apostolskim – nie ma takiego podejścia do kwestii Symbolu³¹.

Pierwsze jednoznaczne świadectwo, i – jak się wydaje – pierwsze ogniwo tradycji przypisywania Apostołom bezpośredniego zredagowania treści Symbolu, sięga jeszcze końca IV w. Ta wersja podaje, jakoby Apostołowie zgromadzeni po zesłaniu na nich Ducha Świętego, za tchnieniem tegoż Ducha, postanowili zestawić razem podstawowe prawdy wiary, jako niezmienną na zawsze podstawę nauczania dla Kościoła. Znajdujemy ją w liście synodu mediolańskiego, kierowanym do papieża Syrycjusza (384–399), a zamieszczonym w zbiorze listów św. Ambrożego, biskupa Mediolanu (zm. 397). Bardzo uzasadnione jest przypuszczenie, że sam Ambroży był jego autorem³².

Bardziej szczegółowe rozwinięcie wspomnianego tekstu synodalnego spotykamy w „Wyjaśnieniu Symbolu dla początkujących”, którego autorem jest tenże biskup Mediolanu. Przedstawiając treść Symbolu neofitom w trakcie katechez przedchrześcijańskich, Ambroży stwierdza, że zgromadzeni Apostołowie przygotowali krótki zestaw prawd wiary, by można było je łatwo ogarnąć i zachować w pamięci. Wszystkie te prawdy są zawarte w Piśmie Świętym. Jeżeli pragniemy zachować wierność nauczaniu apostolskiemu, tych określonych jasno granic nie można zmieniać, nic ująć ani dodać. Ten Symbol jest zachowywany i wiernie strzeżony przez Kościół Rzymski założony przez Apostoła Piotra. W swym komentarzu św. Ambroży uznał za stosowne zaznaczyć, że tekst Symbolu składa się „z dwunastu członów według liczby dwunastu Apostołów”³³. Ambroży nie wychodzi jednak dalej poza prostą konstatację, jaką mu narzucała formuła Symbolu znana z jego czasów.

Z bliskiego czasowo okresu do powyższej wypowiedzi pochodzi „Komentarz do Symbolu Apostołów” Rufina z Akwilei. W swojej relacji o genezie Symbolu odwołał się do „tradycji starszych” (*traditio seniorum*). Według takiej tradycji, po zesłaniu Ducha Świętego, jeszcze przed rozejściem się na cały świat, Apostołowie chcieli ujednoczyć swoją naukę, a zarazem zestawić ją w zwięzły sposób. Zebrali się więc razem i sformułowali to wszystko, co uważali za bardzo istotne dla tradycji doktryny wiary. Tak powstał ów krótki zestaw prawd wiary – *symbolum*, co w języku łacińskim oddawane jest także jako *conlatio*³⁴.

Ową *traditio seniorum*, na którą powołuje się Rufin, stanowiły najprawdopodobniej *Konstytucje Apostolskie*, tj. obszerny zbiór przepisów kanoniczno-liturgicznych i moralnych, datowany na ok. 380 rok, który podejmował w dużej części przepisy ze zbiorów wcześniejszych, jak *Didache*, czy *Traditio Apostolica*³⁵. *Konstytucje Apostolskie*, wywodzące się ze środowiska syryjskiego, znane były Rufinowi z jego wieloletniego pobytu na Wschodzie³⁶. W dokumencie tym czytamy:

„Dla nich to [tj. wyznawców Chrystusa wszystkich pokoleń] dziś zgromadziliśmy się tutaj: Piotr, Andrzej, Jakub i Jan synowie Zebedeusza, Filip i Bartłomiej, Tomasz i Mateusz, Jakub Alfeuszowy Lebbaios zwany Tadeusz, Szymon Kananita i Maciej zamiast Judasza wybrany losiem z nami, a z nimi Jakub, brat Pański i biskup Jerozolimy, oraz Paweł, nauczyciel pogan i naczynie wybrane. Zebraliśmy się razem i spisaliśmy tę naukę katolicką na potwierdzenie dla was, którym powierzono biskupstwo na całym świecie”³⁷.

Wydaje się, że właśnie Rufin przyczynił się do rozpowszechnienia takiego ujęcia po powrocie w 390 roku ze Wschodu³⁸. O ile na Wschodzie taka interpretacja nie znalazła szerszego odbioru i stopniowo zanikła, o tyle na Zachodzie wprost przeciwnie, została powszechnie żywo podjęta i rozbudowana o kolejne, nowe elementy.

Analizując historię rozwoju formy Symbolu, można dostrzec, że po utwierdzeniu się przekonania o apostołskich korzeniach tego wyznania wiary, a następnie po ukształtowaniu go w postaci dwunastu artykułów wyznawanych prawd, kolejnym krokiem będzie już tylko konsekwentnie przypisanie każdego z dwunastu jego artykułów poszczególnym Apostołom. Brak wyraźnych wskazań nie pozwala na szczegółowe określenie, kiedy i przez kogo ilość artykułów została poszerzona do dwunastu. Pozostaje tylko stwierdzić, że w VIII wieku w północnych rejonach Kościoła na Zachodzie stwierdzamy w przepowiadaniu pastoralnym istnienie przekonania, że poszczególni Apostołowie mieli bezpośredni udział w określeniu poszczególnych artykułów Symbolu. Najbardziej typowym przykładem jest pismo *De singulis libris canonicis scarapsus*, autorstwa św. Pirmina, mnicha z Galii, później apostoła rejonów górnego Renu, założyciela sieci klasztorów benedyktyńskich, a wśród nich słynnego ośrodka na wyspie Reichenau. To właśnie pismo z połowy VIII wieku przytacza już ugruntowane przekonanie o genezie tegoż wyznania wiary. Św. Pirmin pisze:

„Wtedy uczniowie Pańscy powrócili do Jerozolimy i jednomyślnie trwali na modlitwie aż do dziesiątego dnia, którym jest Pięćdziesiątnica [...]. W tym dniu, o godzinie trzeciej rozległ się z nieba głos, jakoby przychodzącego gwałtownego wicheru, i napełnił cały dom, w którym siedzieli Apostołowie. I ukazały się im podzielone języki jakoby ognia, i osiadły na każdym z nich, i zostali oni wszyscy napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić różnymi językami tak, jak Duch Święty dawał im mówić (por. Dz 2, 1–4), i ułożyli Symbol:

Piotr: „Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”;

Jan: „i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego”;

Jakub powiedział: „który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny”;

Andrzej powiedział: „został umęczony pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowany, umarł i złożony do grobu”;

Filip rzekł: „zstąpił do piekieł”;

Tomasz mówi: „trzeciego dnia zmartwychwstał”;

Bartłomiej powiedział: „wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Boga wszechmogącego”;

Mateusz powiedział: „stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych”;

Jakub Alfeusza powiedział: „wierzę w Ducha Świętego”;

Szymon Zelota powiedział: „święty Kościół powszechny”;

Juda Jakubowy powiedział: „świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie”;

Znowu Tomasz powiedział: „ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny”³⁹.

Ten tekst, zdaniem M. Starowieyskiego, stanowi jedno z ostatnich ogniw rozwoju przekazu o powstaniu Składu Apostolskiego. Tak przeto, według św. Pirmina, jednym z pierwszych owoców zstąpienia Ducha Świętego na młody Kościół było ułożenie Składu Apostolskiego. Każdy z Apostołów ułożył jedną prawdę, a że po śmierci Judasza było tylko jedenastu Apostołów, dwukrotnie wystąpił Tomasz, układając dwa artykuły wiary. Nie mamy tu natomiast wyjaśnienia, dlaczego pominięty został w tym dziele Maciej, którego wybrano przecież przed zesłaniem Ducha Świętego⁴⁰.

Taka wizja genezy Symbolu utrwaliła się aż do średniowiecza, ale jedynie w Kościele zachodnim. Na ile może być tu miarodajnym oświadczenie Marka Eugenikosa, arcybiskupa Kościoła greckiego z Efezu, który przybył na obrady Soboru w Ferrarze w 1438 roku, Kościoły Wschodu w ogóle nie znają ani formuły Symbolu Kościołów Zachodu, ani jego apostolskiego pochodzenia⁴¹.

Wyznanie Nicejsko-Konstantynopolitańskie

Kolejnym wyznaniem Kościoła, przejętym ze starożytności, jest Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański. Wyznanie to utrwaliło się powszechnie w liturgii Kościoła oraz w jego wykładni wiary⁴². Swoją nazwę zawdzięcza powiązaniu ze soborami powszechnymi w Nicei w 325 r. i Konstantynopolu w 381 r., kiedy w kontekście kontrowersji trynitarniej określona została formuła ortodoksji w postaci symbolu wiary. Uznanie synodów w Nicei i Konstantynopolu przez sobór w Chalcedonie (451 r.) za sobory powszechne, podniosło na przyszłość rangę przyjętych tam wyznań wiary. Jeszcze w starożytności, dla głębszego utwierdzenia przekonania Kościoła, że prawo wiary jest prawem modlitwy, wyznanie to zostało włączone jako integralny punkt liturgii mszalnej. Uczynił to najpierw monofizycki patriarcha Antiochii, Piotr Folusznic (zm. 488), a po nim wszyscy monofizyci. Kolejno na zlecenie cesarza Justyna II został włączony do liturgii całego Kościoła na Wschodzie. Zachód uczynił to nieco później. Pierwszą wskazówką jest decyzja III synodu w Toledo w 589 r., który nakazał w czasie liturgii eucharystycznej sprawowanej w dniu Pańskim odmawiać to wyznanie wiary. Z Hiszpanii zwyczaj przeszedł do Galii, a synod w Akwizgranie w 803 r. wystosował prośbę do papieża Leona III o wprowadzenie tegoż zwyczaju do całego Kościoła. O tym jednak można mówić faktycznie dopiero od decyzji podjętej przez Benedykta VIII w roku 1014⁴³.

Podstawą dla *credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego było wyznanie wiary przyjęte na „synodzie 318 ojców” w Nicei⁴⁴. A dla niego z kolei punktem wyjścia, podobnie jak dla Symbolu Apostolskiego, był również symbol chrzcielny, przebudowany na formę deklaratywną, zaproponowany przez jednego z protagonistów soboru, biskupa Euzebiusza z Cezarei, głównego doradcę Konstantyna w sprawach chrześcijaństwa⁴⁵.

Newralgicznym elementem wprowadzonym do wyznania wiary na soborze w Nicei był termin *homousios*, czyli „współistotny”, na określenie równości natury boskiej Syna z Ojcem. Symbol przyjęto po bardzo burzliwych debatach. Ojcowie soboru zdecydowali się na rzecz bez precedensu: wprowadzono do sformułowania doktryny termin niebiblijny, a poza tym wzięty z języka gnostycyzmu. Choć formuła nicejska znalazła na soborze aprobatę przeważającej części uczestników, było jasne, że nie zakończy kontrowersji, a raczej otworzy nowe dysputy.

Dużym mankamentem wyznania nicejskiego był brak precyzyjnej terminologii dla wyrażenia kluczowych pojęć dotyczących osoby, natury, przymiotów, relacji, a zwłaszcza kwestii, w jakim wymiarze jest uzasadnione sięganie do kategorii logiki i filozofii, by mówić o tajemnicy Boga. Poza tym na soborze pominięto tematykę boskiej natury Ducha Świętego i określenia Jego relacji do Ojca i Syna, ograniczając się jedynie do zamieszczenia na końcu *credo* bardzo ogólnikowego stwierdzenia: „wierzimy w Ducha Świętego”. To w sumie oznaczało otwarcie dalszych dyskusji o Duchu Świętym, co faktycznie nastąpiło.

Po czterdziestu latach kontrowersji ariańskiej, która przetoczyła się boleśnie tak przez Wschód jak i Zachód, za sprawą Ojców Kapadockich – św. Bazylego, nazwanego przez potomnych „Wielkim”, św. Grzegorza z Nazjansu i św. Grzegorza z Nyssy – Kościół doszedł do bardziej dojrzałej formuły wiary. Był nią nowy symbol wiary przyjęty na soborze w Konstantynopolu w 381 roku⁴⁶.

Nowy symbol stanowi rozszerzoną formułę wyznania nicejskiego, zwłaszcza o trzy zasadnicze elementy. Pierwszym było sformułowanie o zwycięstwie eschatologicznym Zbawiciela, „którego panowaniu nie będzie końca”. Tym zwrotem podkreślono trwałość Chrystusowej ekonomii zbawienia, by jednoznacznie odciąć się od błędów Marcelego z Ancyry, rozszerzanych w połowie IV stulecia, według którego ostateczny powrót Syna i Jego królestwa do Ojca mogłby wiązać się ze „zniknięciem” Syna jako odrębnej Osoby Boskiej.

Najważniejszym jednak poszerzeniem symbolu było włączenie do niego rozwiniętej prawdy wiary dotyczącej Ducha Świętego, a przejętej

z nauki św. Bazylego, w której określenie bóstwa Ducha Świętego wpływa z afirmacji, że jest On na równi „Panem i Ożywicielem” i „pochodzi od Ojca, oraz że „należy [Go] czcić i wielbić z Ojcem i Synem”, i że „przemawiał przez proroków”. Ojcowie Soboru, powstrzymując się od sformułowania wprost, że Duch Święty jest Bogiem, uczynili to celowo – idąc w tym także za św. Bazylim – by nie zamykać drogi do dialogu z macedonianami⁴⁷ w celu przywrócenia z nimi jedności wiary⁴⁸.

Trzecim wreszcie elementem wprowadzonym do *credo* nicejskiego był artykuł poświęcony wspólnocie Kościoła jako rzeczywistości zbawienia, z czym zaraz logicznie łączyło się potwierdzenie chrztu jako najważniejszego sakramentu inicjacji chrześcijańskiej, wraz ze wskazaniem perspektywy eschatologicznego dopełnienia dzieła zbawienia. Było to wyznanie wiary „w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, w jeden chrzest na odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie umarłych i życie wieczne”⁴⁹.

Wspomniany wyżej III synod w Toledo z roku 589, który przejął formułę wyznania nicejsko-konstantynopolitańskiego, wprowadził bliższe uściślenie co do relacji Osób Ojca i Syna w odniesieniu do Ducha Świętego w postaci zwrotu *Filioque*. *Credo* soboru z 381 roku mówiło o Duchu, że „pochodzi od Ojca”. Teraz zostaje wprowadzone rozszerzenie pochodzenia i na Osobę Syna: Trzecia Osoba „pochodzi od Ojca i Syna”. Na synodzie w Bradze w 675 r. zdecydowano, by *Filioque* wpisać do wyznania nicejsko-konstantynopolitańskiego. Taka wersja przyjęła się ostatecznie w Kościele zachodnim około roku 1013, co z kolei powiększyło jeszcze bardziej rozbieżności doktrynalne między chrześcijaństwem Zachodu i Wschodu. Słuszność wprowadzenia do wyznania wiary formuły *Filioque* potwierdził i usankcjonował ostatecznie w 1445 r. Sobór Florencki⁵⁰.

Należy jednak powiedzieć, że formuła *Filioque* była już wcześniej znana i aprobowana w nauczaniu w Kościele zachodnim za sprawą św. Augustyna, dla którego była ona centrum jego teologii trynitarniej. W świetle tego nauczania Ojciec i Syn są jedynym *principium* pochodzenia Ducha Świętego, z tym że Ojciec jest *principium non de principio*, a Syn *principium de principio*⁵¹.

Symbol „Quicumque”

W drugiej połowie V wieku w Kościele zachodnim, w kręgach trudnych dziś do szczegółowego określenia, powstało wyznanie wiary nazywane od pierwszego jego słowa *quicumque*, tj. „ktokolwiek”⁵². Potocznie nazywany jest „Symbolem Atanazjańskim”, łącząc to *credo* z nauczaniem św. Atanazego, ojca i doktora Kościoła (zm. 373), który skupiał wokół

siebie kręgi obrońców wyznania nicejskiego na Wschodzie. Choć przekonanie o autorstwie św. Atanazego utrzymało się aż do XVI w., z całą pewnością pochodzi on z czasu późniejszego, po Soborze Konstantynopolitańskim I (381) i jest pochodzenia łacińskiego. Niektórzy autorzy przypisywali go św. Ambrożemu, biskupowi Mediolanu (zm. 397)⁵³.

Wewnętrzna analiza podejmowanych w nim formuł chrystologicznych może być wskazówką, że powstał w okresie polemik z nestorianizmem, tj. w I poł. V w. Wyznanie to utrwaliło się w użyciu liturgicznym w Kościołach lokalnych na Zachodzie. Z uznaniem przytaczał je m.in. św. Cezary z Arles (zm. 542). Wydaje się, że powstał w kręgach teologii monastycznej związanych z klasztorem na wyspie Leryn, który zasłynął w starożytności z syntez i metodologii uprawiania teologii nauczanych przez św. Wincentego.

Wyznanie zaczyna się od słów: „Ktokolwiek chce być zbawiony, musi przede wszystkim zachować wiarę powszechnie przyjmowaną”. Owa *fides catholica*, rozumiana jako warunek trwania na drodze zbawienia, obejmuje wyznanie prawd przekazywanych integralnie przez nauczanie Kościoła, w duchu Tradycji apostoelskiej. W wyznaniu zaznacza się kilkakrotne uwydatnianie w trakcie przedstawiania poszczególnych artykułów, że zachowanie w życiu tej wiary jest nieodzownym warunkiem zbawienia.

Jest to wiara w Trójcę Bożych Osób ujęta w szerszych opisowych formułach, rozwijających poszczególne artykuły *credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego. Odnośnie do Osoby Ducha Świętego przejmując ugruntowane już na Zachodzie „pochodzenie od Ojca i Syna” (*Filioque*)⁵⁴.

Symbol toledański

Jest jedynym dokumentem, który pozostał po XI synodzie w Toledo, przeprowadzonym w 675 r., w klimacie wyjaśniania wątpliwości rodzących się wokół sporów pryscylikańskich⁵⁵. Podaje on w szerokiej formie streszczenie całej nauki katolickiej z poprzednich wieków, zachowując ukształtowany już zwyczaj podziału na „teologię”, której przedmiotem był wykład prawd wiary o Trójcy Świętej, oraz na „ekonomię”, przez którą pojmowano dzieło zbawienia: Wcielenie i Odkupienie. Łatwo rozpoznać w tekście wpływy Symbolu „atanazjańskiego”, który od IV synodu w Toledo z 633 roku wszedł do tradycji liturgicznej Kościoła w Hiszpanii⁵⁶.

Tym Symbolem zamyka się okres teologii patrystycznej Kościoła na Zachodzie. Jest to kwintesencja teologii Kościoła starożytnego, najbardziej dojrzałe ujęcie wykładni doktryny chrześcijańskiej o tajemnicy Trzech Bożych Osób, przytaczające ukształtowane w przeciągu polemik

trynitarnych i chrystologicznych sformułowania dotyczące Ojca, Syna i Ducha Świętego. Symbol toledański podejmuje kolejno wykładnię pojmowania „relacji” Bożych Osób, jak i „liczby” tychże Osób oraz ich jedność i aropriacje.

Druga część wyznania poświęcona jest Bożemu planowi Zbawienia – „ekonomii zbawienia”. Otwiera ją tajemnica Wcielenia: „Syn przybrał dla zbawienia rodzaju ludzkiego prawdziwe człowieczeństwo bez grzechu ze świętej i niepokalanej Dziewicy Maryi” (*de sancta et immaculata Virgine Maria*), podejmując kolejno sformułowania Soboru Chalcedońskiego o dwóch naturach i jednej Osobie, ale wykładane już bardziej zwięźle, starając się precyzować terminy dla uniknięcia niejednoznacznego rozumienia użytych sformułowań. Podobny duch wyrażania się jest dostrzegany w tak samo obszernym wykładzie nauki o Bożym macierzyństwie Maryi, z kluczowym tytułem *Theotokos*, osadzonym w kontekście nauczania chalcedońskiego. Do dodanych w Toledo eksplikacji można zaliczyć sformułowanie: *Qui tamen secundum quod Deus est, creavit Mariam, secundum quod homo, creatus est a Maria: ipse est pater matris Mariae et filius.* – „Jako Bóg, On [Chrystus] stworzył Maryję, jako człowiek sam został przez nią utworzony: On jest w ten sposób zarazem «ojcem» [powołującym do istnienia] matkę Maryję, jak i [jej] synem”⁵⁷.

Ostatnia część tego wyznania wiary poświęcona jest ofierze Odkupienia: tajemnicom paschalnym i Kościołowi.

Intencję sporządzenia wyznania jeszcze bardziej oddają ostatnie jego zdania: „Taki jest wykład wiary przez nas wyznawanej. Dzięki niej unicestwione są twierdzenia wszystkich heretyków. Dzięki niej oczyszczone są serca wiernych. Dzięki niej także wznosimy się chwalebnie ku Bogu na zawsze. Amen”⁵⁸.

PRZYPISY

¹ Rufin, *Expositio symboli*, 2; *Corpus christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina* (CCL), 20, 134; S. Longosz, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapiński, Lublin 1997, s. 77.

² Cyprian, *De oratione*, 28; CCL 3–A, 107; *De unitate ecclesiae*, 4, 15; CCL 3–A, 251, 260.

³ Por. J. Kelly, *Early Christian creeds*, 3 ed., London 1979, s. 17–19.

⁴ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie*, 7,2, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, s. 115 (*Biblioteka Ojców Kościoła* (BOK), t. 10).

⁵ Tenże, *List do Kościoła w Smyrnie*, 1,1; BOK 10, 136.

⁶ Tamże; zob. także *List do Kościoła w Tralleis*, 9; BOK 10, 126; Hermas, *Pasterz*, I przyk., BOK 10, 228 (por. J. Kelly, *Early Christian creeds*, dz. cyt., s. 66–70).

⁷ Por. A. Grossi, *Regula fidei*, w: *Dizionario patristico di antichità cristiane* (DPAC), t. 2, Casale Monferrato 1983, s. 2981–2982.

⁸ Por. F. D r ą c z k o w s k i, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, s. 89; W. M y s z o r, *Gnoza w teologii patrystycznej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, szp. 1210–1212.

⁹ *Pistis* odbierana jest w kulturze greckiej jako element negatywny, niegodny myślącego człowieka, kontrastujący ze wszystkim, co oznaczały pojęcia *logikos, logismos*.

¹⁰ H. W o l f s o n, *La filozofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978, s. 431.

¹¹ *Stromaty* III, 110, 3; F. D r ą c z k o w s k i, *Patrologia*, dz. cyt., s. 89–90.

¹² Por. B. S t u d e r, *Soteriologie in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte, III–2)*, Freiburg – Basel – Wien 1978, s. 74–76.

¹³ Por. T. K a c z m a r e k, *Pytania chrześcijan drugiego stulecia o człowieka*, „Teologia i Człowiek” 3(2004), s. 24–26.

¹⁴ T e r t u l i a n, *De praescriptione*, 13; CCL 1, 197–198: „Regula est autem fidei ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur. Unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum. Id verbum filium eius appellatum in nomine Dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum egisse Iesum Christum. Exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum, virtutes fecisse, cruci fixum, tertio die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris. Misisse vicariam vim spiritus sancti qui credentes agit, venturum eum claritate ad sumendos santos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum ed ad profanos indicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione. Haec regula a Christo ut probabitur, instituta nulla habet apud nos quaestiones nisi quas haereses intersunt et quae haereticos faciunt”.

¹⁵ Zob. I r e n e u s z, *Adversus haereses*, I, 1, 20; *Demonstratio praedicationis apostolicae*, 3.

¹⁶ Por. J. K e l l y, *Early Christian creeds*, dz. cyt., s. 78–81.

¹⁷ T e r t u l i a n, *De virginibus velandis*, 1; CCL 2, 1209.

¹⁸ Pismo powstałe w kręgach rzymskich, stanowi bardzo zwarte zestawienie norm liturgicznych i dyscyplinarnych.

¹⁹ Por. S. L o n g o s z, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, art. cyt., s. 85.

²⁰ *Traditio Apostolica*, 21; *Sources chrétiennes* (Sch) 11 bis, s. 84–87.

²¹ *De Trinitate*, 1, 9, 29; *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne (PL) 3, 886–887, 898: „Regula veritatis exigit [...] ut credamus [...] in Deum Patrem et (Dominum) omnipotentem; credere etiam in filium Dei, Christum Jesum Dominum (Deum) nostrum sed Dei Filium ex Maria, resurrecturus a mortuis, sessurus ad dexteram Patris, iudex omnium, credere etiam in Spiritum Sanctum ecclesiam [...] veritatis sanctitate ad resurrectionem corpora nostra perducatur”.

²² Por. S. L o n g o s z, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, art. cyt., s. 84.

²³ Hieronim, *Ep. ad Pammachium*, 28; PL 23, 380.

²⁴ Tekst Symbolu Apostolskiego w: *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, Kielce 2005, s. 31.

²⁵ L e o n W i e l k i, *Sermo* 52, 2; PL 54, 350; *Sermo* 62, 2; PL 54, 2; *Epistula* 31, 4; PL 54, 794B.

²⁶ I z y d o r z S e w i l l i, *De ecclesiasticis officiis*, 2, 23 (*De symbolo*); PL 83, 815C.

²⁷ Chodzi o sposób mówienia o tajemnicy trzech Bożych Osób, przedstawianej według schematu „zstępowania” od Ojca; tajemnicy, która została częściowo odsłonią ludzkości w kontekście dzieła stworzenia i odkupienia przez Słowo w mocy Ducha.

²⁸ Por. S. L o n g o s z, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, art. cyt., s. 85.

²⁹ Tekst zaznaczony wyróżnioną czcionką (kursywą) stanowi treść sukcesywnych dodatków, o które był uzupełniany Symbol Rzymski (*textus antiquus*). Tekst przytoczony za: S. L o n g o s z, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, art. cyt., s. 87.

³⁰ Por. tamże, s. 86–87.

³¹ Por. H. L e c l e r c q, *Symbole*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 15, Paris 1957, kol. 1760 i 1764.

³² Chodzi o *List* 42, 5 (PL 16, 1125); zob. M. S t a r o w i e y s k i, *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce...*, dz. cyt., s. 55–56.

³³ A m b r o ż y, *Explanatio symboli ad intiandos*, PL 17, 1155D–1159A: „Sancti ergo apostoli in unum convenientes, breviarium fidei fecerunt, ut breviter fidei totus seriem comprehendamus. Brevitas necessaria est, ut semper memoria et recordatione teneatur [...] Ergo apostoli convenientes fecerunt symbolum breviter [...] Hoc habet scriptura divina. [...] Sic unus apostoli scripturis nihil est detrahendum, nihil addendum, quemadmodum nos symbolum, quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum, nihil debemus detrahere, nihil adiungere. Hoc autem est symbolum quo Romana ecclesia atenet, ubi Primus apostolorum Petrus Edit, et communem sententiam eo detulit. [...] Ecce secundum duodecim apostolos, et duodecim sententiae comprahensae sunt”.

³⁴ R u f i n, *Commentarius in symbolum apostolorum*, 2; CCL 20, 134; por. M. Starowieyski, *Legenda o powstaniu Symbolu Apostolskiego*, art. cyt., s. 58.

³⁵ Por. P. Nautin, *Costituzioni Apostoliche*, DPAC, t. 1, s. 825–826.

³⁶ Por. M. Starowieyski, *Legenda o powstaniu Symbolu Apostolskiego*, art. cyt., s. 59.

³⁷ *Constitutiones Apostolicae*, SCh 329, 338 (cyt. za: M. Starowieyski, *Legenda o powstaniu Symbolu Apostolskiego*, art. cyt., s. 59).

³⁸ Por. H. Leclercq, *Symbole*, poz. cyt., kol. 1759.

³⁹ P i r m i n u s, *Dicta abbatis Pirmini, de singulis libris canonicis scarapsus*; PL 89, 1034CD.

⁴⁰ M. Starowieyski, *Legenda o powstaniu Symbolu Apostolskiego*, art. cyt., s. 51.

⁴¹ Zob. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Torino 1967, s. 29–30.

⁴² Zob. *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, s. 31–32.

⁴³ Zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, s. 616.

⁴⁴ Tekst symbolu nicejskiego: *Dokumenty Soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1 (325–787), opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 24–25.

⁴⁵ Tekst tegoż wyznania: *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 609–610.

⁴⁶ Zob. *Dokumenty Soborów powszechnych*, dz. cyt., s. 68–69.

⁴⁷ Nazwa grupy chrześcijan podważających bóstwo Trzeciej Osoby, którzy odwoływali się do nauczania Macedoniusza I, biskupa Konstantynopola w latach 350–360, usuniętego z urzędu za błędy doktrynalne. Według macedonian Duch Święty jest sługą Syna i został przez niego stworzony (por. M. Simonetti, *Macedonio – Macedoniani*, DPAC, t. 2, 2062).

⁴⁸ Por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 538–541.

⁴⁹ Wyznanie wiary Soboru: *Dokumenty Soborów powszechnych*, dz. cyt., s. 69.

⁵⁰ Zob. *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 617.

⁵¹ A u g u s t y n, *De Trinitate*, XV, 17; XV, 26; por. B. Stüder, *Filioque*, w: DPAC, t. 1, 1358n. Terminy *principium non de principio* jak i *principium de principio*, dla których bardzo trudno jest znaleźć dosłowny odpowiednik w języku polskim, wskazują według Augustyna na jeden z aspektów, wykraczającej poza możliwości ogarnięcia przez umysł ludzki, tajemnicy Trójcy Świętej, gdzie nie ma zależności między Osobami Bożymi na sposób filozoficznych kategorii myślenia, a z drugiej strony Ojciec stanowi „principium” tego życia przy nieogarnionych relacjach Bożych Osób.

⁵² Tekst wyznania: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus Fidei et morum*, wyd. 18–20, Freiburg im Brg. 1932, 1s. 6–18 (n. 39); tekst polski: *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 623–624.

⁵³ Zob. P. Schepens, *Pour l'histoire du Symbole „Quicumque”*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 32(1936), s. 548–569.

⁵⁴ *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 623.

⁵⁵ Pryscylianizm bierze nazwę od Pryscyliana (340–385), biskupa Awili w Hiszpanii, z którym łączą się niejasności i błędy trynitarnie, chrystologiczne, czy odnośnie do nauczania o stworzeniu i łasce (*Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 338–341).

⁵⁶ Tekst symbolu tolekańskiego: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 126–133 (n. 275–287); tekst polski: *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 625–632.

⁵⁷ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., s. 132.

⁵⁸ *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 632.

KS. MIECZYŚLAW KINASZCZUK

**REINTERPRETACJA APOKATASTAZY
JAKO URZECZYWISTNIENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NADZIEI
W UJĘCIU TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WSCHODU**

Papież Jan Paweł II napisał: „Dawne Sobory odrzuciły teorię tak zwanej apokatastazy ostatecznej, według której świat po zniszczeniu zostanie odnowiony, a wszelkie stworzenie dostąpi zbawienia; teorię, która pośrednio znosiła piekło. Problem jednak pozostał”¹. Idea powszechnego zbawienia wszelkiego stworzenia wciąż jest aktualna w teologicznej dyskusji. Choć jest to pogląd dominujący przede wszystkim w Kościele chrześcijańskiego Wschodu, nie przestaje również intrygować teologów katolickich i wciąż budzi w nich zainteresowanie, połączone z pytaniami: Czy apokatastaza jest prawdą wiary, czy tylko jakąś „fantazją eschatologiczną”, o której pisał swego czasu ks. prof. Czesław Bartnik². Czy da się ją pogodzić z katolicką nauką o piekle i wiecznym potępieniu? Jak ma się głoszenie teologicznego poglądu o powszechnym zbawieniu do nauki o wolnej woli człowieka? Te i inne pytania świadczą o tym, że rzeczywiście idea apokatastazy stanowi problem, który domaga się wciąż nowych interpretacji.

Wartość i znaczenie dyskusji o miejscu apokatastazy w teologii chrześcijańskiej (zarówno wschodniej jak i zachodniej) ma swoje historyczne korzenie, gdyż toczy się ona od wielu wieków. Prekursorem nauki o nadziei powszechnego zbawienia był Orygenes (185–254), którego pogląd został potępiony na Synodzie Konstantynopolitańskim II (543), ale nie dlatego, że był heretycki. Powodem odrzucenia go było niezrozumienie myśli starożytnego teologa. Adwersarze przypisywali mu bowiem pojmowanie apokatastazy jako powszechnej amnestii, nie liczącej się z wolną wolą potępionych, a takie postawienie sprawy nie tylko nie ma nic wspólnego z nadzieją zbawienia, ale wręcz przeciwnie, stoi w sprzeczności z nauką Ewangelii, która wielokrotnie podkreśla znaczenie wolnego wyboru istoty rozumnej (Mt 16, 24; Mt 19, 17; Mk 8, 34; J 7, 17). Orygenes

nie traktował głoszonej przez siebie tezy jako obligatoryjnej doktryny, ale przedstawiał ją w formie hipotezy o możliwości nawrócenia po śmierci. Był on nawet przekonany, że bezbożni mogą przestać być bezbożnymi, a szatan może pojednać się ze Stwórcą³. Chodziłoby więc o szczęśliwe zakończenie, które stałoby się udziałem wszelkiego stworzenia, o którym Bóg w czasie aktu stwórczego powiedział, że było dobre (Rdz 1, 1). W ten sposób dzieło Stwórcy zamknęłoby się w kłamrze obejmującej początek i koniec kosmosu jako dwa równorzędnie dobre momenty w ekonomii odkupienia.

W ciągu wieków swój udział w teologicznej dyspucie o apokatastazie zaznaczyli także m. in. Teodor z Mopsuestii, Dydim Ślepy, Ewagriusz z Pontu, Izaak Syryjczyk, Grzegorz z Nyssy, a w czasach współczesnych zwolennikami apokatastazy byli o. Sergiusz Bułgakow i prawosławny teolog z Paryża Paul Evdokimov.

I. Paradoks wolności

Wydaje się uzasadnione postawienie tezy, że wolność jest wartością nie jednowymiarową, lecz wielopłaszczyznową, gdyż z chrześcijańskiego punktu widzenia stoi ona w centrum ludzkiego życia, z drugiej zaś strony często staje się źródłem konfliktu we wnętrzu osoby ludzkiej.

W świecie widoczne jest napięcie pomiędzy chrześcijańskim poglądem na człowieka a ujęciem laickim czy ateistycznym. Powtarza się nawet twierdzenie, że zeświecczony człowiek postrzega Boga jako nieprzyjaciela wolności.⁴ Reperkusje takiego poglądu są widoczne w różnych kierunkach filozoficznych prezentujących tezę o złym Bogu. Potwierdzeniem tego jest następujący sylogizm ateistyczny: „Jeśli Bóg istnieje, ja nie jestem wolny; jestem wolny, więc Bóg nie istnieje”⁵. Przeciwnością powyższego stwierdzenia jest światopogląd chrześcijański, według którego Bóg nie jest zły, lecz w najwyższym stopniu Dobry, a wolność od Niego pochodząca stanowi sam rdzeń teologii człowieka, gdyż właśnie dzięki wolnej woli istota ludzka urzeczywistnia się jako osoba⁶.

W tym miejscu rodzi się pytanie o właściwe umieszczenie wolności człowieka w hierarchii wartości. Chodzi również i o to, by lepiej zrozumieć mechanizm funkcjonowania wolnej woli istot rozumnych w kontekście nauki o apokatastazie.

1. Geneza wolności człowieka

Pytając o początki daru wolności osoby ludzkiej, należy widzieć ów problem w kontekście trynitarnym i chrystologicznym, gdyż cała antro-

pologia wschodnia tak właśnie postrzega człowieka – jako byt pochodzący od Boga. W myśl tego stwierdzenia człowiek jest wolny, ponieważ jest obrazem Boskiej wolności i dlatego ma on możliwość wyboru⁷.

Pismo Święte – źródło wiedzy o człowieku – widzi osobę ludzką jako wyjątkowe dzieło Boga. Stworzenie na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26–28) zakłada przekazanie człowiekowi atrybutów samego Kreatora. Są nimi rozum i wolna wola. Ten obraz Boga odcisnięty w człowieku⁸ decyduje o tym, iż różni się on w zasadniczy sposób od pozostałych stworzeń, które co prawda były dobre w oczach Stwórcy, ale nie posiadały wyraźnego związku duchowego i intelektualnego z Bogiem. Tylko człowiek stał się partnerem Stwórcy, ponieważ mógł partycypować w dialogu i decydować o sobie i o kształcie otaczającego świata. Został zatem człowiek stworzony i obdarzony darem wolności wyboru, by przemieniać cały kosmos.

Ten rajski stan pierwszego człowieka, powołanego do podporządkowania sobie ziemi i uczynienia jej poddaną (Rdz 1, 28), został naruszony przez grzech, którym było sprzeniewierzenie się woli Boga. Dochodzi tutaj do paradoksu, bowiem osoba ludzka znająca Boga, Jego miłość i dobroć, zdolna do panowania, ale także do „kochania, ożywiania i ofiarowania Bogu całego stworzenia, gdyż jest królem i kapłanem”⁹, nagle zaczyna w niewłaściwy sposób używać daru wolności. Konsekwencje tego Biblia określa krótko: „poznali, że są nadzy” (Rdz 3, 7). Owa nagość to nic innego jak odkrycie i doświadczenie utraty Boga, Jego obecności. Człowiek stracił duchową więź ze Stwórcą, ponieważ źle użył swej wolności. Ta pierwsza w dziejach człowieka konfrontacja jego wolności ze światem zewnętrznym przyniosła gorzki owoc w postaci grzechu pierworodnego. Co więcej, rozpoczął on proces łańcuchowy zła, które w miarę upływu czasu nieustannie się rozszerzało. W ten sposób człowiek, który pierwotnie był przyjacielem Boga i został obdarzony wolnością przyporządkowaną Osobie Boskiej¹⁰, w wyniku ukierunkowania tego daru i władzy zarazem w niewłaściwą stronę odczuł w sobie, że Bóg jest *absconditus* (ukryty). Znalazł się w sytuacji, która wskazywała potrzebę naprawienia chorej wolności. Co w tej sytuacji robi Bóg? Ponieważ odwiecznie myśli o zbawieniu człowieka¹¹, dlatego rezygnuje z swojej transcendencji, w jakimś sensie opuszcza ją po to, by wyzwolić rodzaj ludzki, gdyż jest Tym, który kocha człowieka¹². Można postawić tezę, że transcendencja Boga ustąpiła miejsca Jego immanencji w tym celu, by ratować wolność człowieka. Chrystus, który stał się immanentny, bo przyjął cielesną postać, jawi się jako Boski Wyzwoliciel, Terapeuta ludzkiej wolności, Le-

karz, który poprzez sanację ludzkiej wolności ukazuje człowiekowi nowe perspektywy życia: „Idź i nie grzesz więcej” (J 5, 14; 8, 11). Chodzi zatem o postępowanie na drodze prawości i łaski. Dobitnie ujął to Apostoł Narodów w słowach: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Właśnie to jest najważniejsze, by wolność będąca kategorią metafizyczną przybierała formy konkretnych wartości, takich jak dobro i prawda.

2. Antyteza wolności

„Strategia człowieka musi partycypować w strategii Boga”¹³. To zdanie prawosławnego teologa potwierdza tezę, że osoba ludzka jest wtedy naprawdę sobą, gdy w wolności odkrywa swoją tożsamość i próbuje nadać sama sobie własne znaczenie¹⁴. Realizuje się w ten sposób przeżywanie siebie, które musi być związane ze Stwórcą, gdyż bez Niego stworzenie traci swój sens. Oto antropologiczny model rysujący przed nami perspektywę szczęścia doczesnego i wiecznego. Echo wspaniałej wizji człowieka spełnionego, bo zakorzenionego w Bogu. Człowiek, który otrzymał dar wolności z góry, „od Ojca światel” (Jk 1, 17), tak naprawdę doznaje szczęścia wówczas, gdy znajduje się w orbicie Wcielonej Miłości.

Jest to ideał, który niestety natrafia na opór osoby ludzkiej. Dzieje się tak wówczas, gdy człowiekowi wydaje się, podobnie jak pierwszym rodzicom, że poza Bogiem również rozpościera się wspaniała perspektywa szczęścia, którego trzeba skosztować. I dlatego rezygnuje z prawdziwej wolności, niczym ewangeliczny młodszy syn (Łk 15, 11–32), na rzecz pozornej, i jak się później okaże, zatrutej przez diabła, który jest nieprzyjacielem Stwórcy, a zatem również wolności i jej komponentów – prawdy i dobra. Oto prawdziwy paradoks przeżywania wolności przez człowieka! Bo jakże inaczej nazwać to, iż osoba ludzka, będąc świadoma swojego statusu wynikającego z przynależności do Boga, zamienia go na życie „w mroku i cieniu śmierci” (Łk 1, 79). Jednym słowem łaska ustępuje miejsce grzechowi, światłość ciemności, prawda kłamstwu, a piękno brzydocie. Dramat egzystencji „zawdzięcza” człowiek temu, który stał się nieprzyjacielem Boga – diabłu, „który dzieli, rozłącza, przecina wszelką komunie i prowadzi człowieka do skrajnej samotności”¹⁵.

Misterium grzechu ma zatem swoich aktorów po dziś dzień, a miejscem walki pomiędzy szatanem a człowiekiem jest ludzkie serce. W nim po wielokroć dochodzi do urzeczywistnienia tego, co można nazwać „zbuntowaną” wolnością, czyli taką, która sprzeciwia się woli Boga. Tak jak w biblijnym przekazie opowiadającym o grzechu pierwszych rodziców,

podobnie w naszych czasach człowiek przyjmuje pokusę szatana i oddala się od Boga. Jest to przeciwstawienie się prawdziwej wolności ukierunkowanej zawsze na Dobro i Prawdę. Prawdziwym sukcesem diabła jest to, iż udaje mu się przekonać człowieka do przyjęcia fałszywego obrazu Boga jako władcy, który „dyktuje rozkazy i wymaga ślepego posłuszeństwa”¹⁶. Jest to teza na wskroś fałszywa i prowadzi do zniewolenia osoby ludzkiej, a raczej odczucia w swoim wnętrzu stanu, który lokalizuje człowieka gdzieś poza Bogiem, który jest Prawdą. Tylko poznanie prawdy daje człowiekowi autentyczną wolność (J 8, 32). Człowiek tracąc Prawdę, *de facto* traci więź z Bogiem, a tym samym nie może już przeżywać swojej wolności, która przybrała postać grzechu. Apostoł Paweł ujmuje tę rzeczywistość następująco: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 19).

3. Konieczność Wcielenia

Gdy mówimy o wcieleniu Syna Bożego, to należy odwołać się do świadectwa Objawienia: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1). Dramat stworzeń powstały w wyniku grzechu pierwotnego został w jakiś przedziwny sposób włączony w tajemnicę samego Boga. Można powiedzieć więcej. Wewnątrz trynitarnej komunii dokonuje się znacząca „zmiana”, polegająca na tym, iż Bóg niejako przestaje być *Deus absconditus*, czyli Bogiem ukrytym, lecz wychodzi ku człowiekowi i dzieli się z nim swoim życiem i radością. W ten oto sposób „los stworzeń jest zespolony z losem samego Stwórcy”¹⁷. Transcendentny Bóg postanowił zamieszkać wśród ludzi w widzialnej postaci, ale już nie jako obłok czy słup ognia, lecz jako Osoba. Ta doskonała forma egzystencji Boga, który w sposób dobrowolny i ofiarny ograniczył swoją wszechmoc¹⁸, dokonała się w historii i wciąż się dokonuje, ponieważ jest odpowiedzią Stwórcy wobec stworzenia. Przez grzech człowiek cielesnie i zmysłowo pogrzyżył się w ciemnościach, ale Chrystus wynosi go ponad jego byt, aż do poziomu nowego stworzenia¹⁹. W ten oto sposób „mroki i ciemności” (Ef 4, 18) zostały rozjaśnione blaskiem chwały wcielonego Słowa Bożego. Ale z wcieleniem odwiecznego Logosu wiąże się jeszcze jedna korzyść, którą należy widzieć w perspektywie egzystencji człowieka. Otóż obecność Wcielonego Boga pośród ludzi jest piękna, ponieważ właśnie ona uszczęśliwia i wprawia je w zachwyt. Innymi słowy, wraz z Chrystusem całe niebo zstąpiło na ziemię, a wizja ta raz na zawsze wpisała się w ludzką duszę²⁰. Boże Narodzenie wniosło do antropologii niezwykły walor. Mówi

się o „cudzie wcielenia”, w świetle którego można określić człowieka nie tylko mianem szczęśliwego, ale przede wszystkim błogosławionego również wówczas, gdy przyjdzie mu cierpieć prześladowanie dla sprawiedliwości (Mt 5, 10), a nawet ponieść śmierć męczeńską²¹.

Nas jednak interesuje znaczenie wcielenia Syna Bożego z punktu widzenia wpływu tego faktu na ludzką wolność. W jaki sposób Bóg – Człowiek zaznaczył swoją ingerencję, jeśli tak wolno mówić, w dziedzinie wolności? Należy pamiętać, że grzech pierworodny dokonał spustoszenia w sferze duchowej człowieka, ale nie tylko, bo przecież inne sfery życia również uległy wpływowi grzechu. Skoro mówi się, że Syn Boży jawi się jako Uzdrowiec, „rodzący zdrowie”²², to można zaryzykować stwierdzenie, że to terapeutyczne działanie Chrystusa objęło również sferę wolności, uzdrowienia jej, właściwego ukierunkowania i nadania jej odpowiednich wymiarów. Bo trudno sobie wyobrazić, by Chrystus dokonał tylko częściowego uzdrowienia osoby ludzkiej, skoro człowiek jest jednością i cały podlega boskiemu działaniu. A zatem chora dotąd ludzka wolność została poddana terapeutycznej mocy Odkupiciela i nabrała nowego blasku. Nie znaczy to, że od tej chwili człowiek nie będzie musiał przeciwstawiać się siłom ciemności, którym przewodzi szatan. Jednak dzięki łasce przebóstwienia osoba ludzka uczestniczy w Bogu, w Jego łasce do tego stopnia, iż w jakiś niewytłumaczalny dla ludzkiego umysłu sposób staje się Bogiem²³. Apostoł Narodów ujmuje tę myśl następująco: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

II. Zstąpienie do otchłani jako pierwsza apokatastaza

Katechizm Kościoła Prawosławnego nie przedstawia prawdy o istnieniu piekła w ujęciu dogmatycznym. Jednak teologia i wiara Kościoła chrześcijańskiego Wschodu ukazują problem – wynikającej ze źle pojętej wolności – kary, która związana jest z piekłem. Doktryna wschodnia wspomina o nim między innymi przy okazji prezentacji ikony *Zstąpienie do otchłani*²⁴, a także przy innych okazjach, choćby w związku z perykopą o Kafarnaum (Mt 11, 23). Opcja na rzecz uniwersalnego zbawienia, które ma się dokonać na końcu czasów nie przeczy zatem istnieniu piekła, nie wyklucza go z kościelnego nauczania. Nie traktuje go też jako fantazji czy mitu. Chyba najbardziej przemawiającym do naszego umysłu i wyobraźni obrazem piekła jest zdanie zapisane w Ewangelii: „Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 8, 12).

Piekło zatem istnieje, ale jak ma się do tego wiara w powszechne i ostateczne zbawienie? Czy to znaczy, że piekło jednak nie jest wiecz-

ne? Że kiedyś przestanie istnieć? Takie ujęcie problemu kłóciłoby się przecież z pojęciem sprawiedliwości Boga. Wzmianki o piekle w nauczaniu Chrystusa każą traktować je z całą powagą i pamiętać, że jest ono realną możliwością związaną z dramatem ludzkiej wolności; choć nie było ono przewidziane w odwiecznych planach Opatrzności Bożej, bo „Bóg jest Miłością” (1J 4, 8). Niektórzy nawet twierdzą, że trudno sobie wyobrazić, żeby obok wiecznego królestwa Bóg przygotował wieczne piekło jako miejsce kaźni, bo w pewnym sensie byłaby to porażka Boga²⁵. Ważne jest zatem to, by znać cel i celowość kary piekielnej; by w świetle Objawienia spróbować zrozumieć sens piekła i jego znaczenie.

Teologiczne nauczanie chrześcijańskiego Wschodu, przepełnione nadzieją, postrzega piekło jako miejsce terapeutyczne. Zstąpienie Chrystusa do otchłani było aktem na wskroś terapeutycznym i jednocześnie miało charakter pierwotnej apokatastazy, gdyż Syn Boży miał na celu nie tyle usprawiedliwienie człowieka i całego stworzenia, ale właśnie uzdrowienie i powołanie bytu do nowej jakości. Jej wyznacznikiem miało być zbawienie ofiarowane przez Syna Bożego. Ikona *Zstąpienia do otchłani* wyraża w sposób plastyczny tę właśnie prawdę. Ale czyni to nie tylko malowidło, lecz również wschodnia modlitwa przewidziana na wielkosobotnie nabożeństwo paschalne, która zawiera takie słowa: „Zszedłeś na ziemię, by ocalić Adama, a nie znajdując go, o Panie, poszedłeś szukać go w piekle”²⁶. Trzeba jednak wyraźnie odróżnić nadzieję od naiwnej wiary, która nie ma nic wspólnego z dojrzałym spojrzeniem na działanie Boga. Nie do przyjęcia jest wizja Boga, który beztrudnie wszystko wszystkim przebaczy i ostatecznie sam wszystko naprawi²⁷. Terapia prowadzona przez Wcielonego Boga ma przede wszystkim uzdrowić i napęlić życiem podległe śmierci całe stworzenie. Innymi słowy, dzięki terapii mają się spełnić słowa ojców Wschodu, że świat nie został stworzony po to, by zostać odrzuconym, ale przede wszystkim w tym celu, by być przemienionym²⁸. Jest to zatem jakaś forma ostatecznej apokatastazy, mającej się objawić i spełnić na końcu czasów, gdy Chrystus przyjdzie w chwale. Trudno nie zrozumieć i przyjąć w tym miejscu głębokiego pragnienia teologii wschodniej, według której zejście Syna Bożego do otchłani było antycypacją ostatecznego zwycięstwa Chrystusa. A łączy się ono z prawdą o zbawczym końcu czasów, kiedy to wyzwolenie stworzenia z niewoli i korupcji grzechu zaznaczy się poprzez uczestnictwo w chwale dzieci Boga²⁹.

Zwycięstwo Chrystusa nad piekłem nabiera wymiaru kosmicznego, który znosi wszelkie granice. Co prawda między zstąpieniem do piekieł

a ukazaniem się Zmartwychwstałego pozostaje przestrzeń niewysłowionego misterium otoczona milczeniem³⁰, to jednak nawiedzenie otchłani przez Chrystusa zapoczątkowuje nową rzeczywistość. Można postawić tezę o triumfie tej chwały, która objawi się na końcu czasów, gdy Ojciec przekaże cały sąd Synowi (J 5, 22). Wtedy Chrystus dokona oczyszczenia i uzdrowienia całego stworzenia.

III. Sakramentalny wymiar apokatastazy

Ogólne i pobieżne rozumienie idei powszechnego zbawienia łączone jest (i słusznie) z końcem świata, który będzie wypełnieniem słów Pisma Świętego: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15–16). W innym miejscu czytamy, że odwieczny Sędzia powróci w chwale i oddzieli dobrych ludzi od złych, jak się oddziela owce od kozłów (Mt 25, 32). Biblijne obrazy mogą przerażać w swoim realistycznym przekazie, co czasami bywa rozumiane zbyt jednostronnie w nauce katolickiej. Patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I, odnosząc się do ostatniego wydania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, zwrócił uwagę na niedostatki nauki o ostatecznych losach człowieka: „Dlaczego nie powiedzieć nic o nadziei i modlitwie o zbawienie powszechne, które odnajdujemy u Ambrożego z Mediolanu, Grzegorza z Nyssy, Dionizego Areopagity, Izaaka Syryjczyka, Julianny z Norwich oraz tylu wielkich teologów współczesnych, takich jak Hans Urs von Balthasar? Problemy te są istotne dla dzisiejszego człowieka, który oscyluje w tragiczny sposób między strachem przed nicością a zwodniczymi obietnicami reinkarnacji”³¹.

Żyjąca w sferze pragnień i modlitwy we wschodnim chrześcijaństwie idea powszechnego zbawienia zaznacza swoją obecność w egzystencji Kościoła i poszczególnych jego członków już *hic et nunc*, w czasie ziemskiej wędrówki. Teologia wschodnia zgłębia sens sakramentu chrztu, który jednoczy nas z Chrystusem³². Znajdujemy w niej jeszcze jedno, dosyć oryginalne rozumienie tego sakramentu: chrzest jest uczestnictwem człowieka w zstąpieniu Chrystusa do otchłani. Należy rozumieć to w ten sposób, że na mocy chrztu sakramentalnie umieramy z Chrystusem i z Nim powstajemy z martwych rodząc się do nowego życia oraz z Synem Bożym zstępujemy do otchłani. W ten sposób chrzest nie jest tylko śmiercią i zmartwychwstaniem z Chrystusem, ale jest także zejściem do szelu i wyjściem stamtąd na podobieństwo Chrystusa³³. Symbolika tej prawdy zawiera się w zanurzeniu przyjmującego chrzest w wodzie i powstaniu

z niej. Zanurzenie to zejście wraz z Chrystusem do otchłani, wynurzenie zaś to wyjście z niej i triumfalny powrót.

Idąc dalej można zaryzykować stwierdzenie, że sakrament chrztu jest jakąś partycypacją w ostatecznym triumfie Chrystusa (por. Rz 6, 4n). Człowiek przyjmujący chrzest i zanurzający się w wodach uświęconych mocą z nieba wraz z Chrystusem mistycznie rodzi się w piekle, to znaczy tam, gdzie zło kuli się w swej ostatecznej beznadziejności³⁴. Tajemnica to wielka i niepojęta dla ludzkiego umysłu! Należy to misterium rozumieć w tym znaczeniu, że każdy ochrzczony obdarzony jest stygmatami troski Chrystusa i niepokoju o los tych, którzy są w piekle³⁵. Znów spełniają się słowa Chrystusa: „U ludzi to niemożliwe, lecz u Boga wszystko jest możliwe” (Mt 19, 26). Właśnie dlatego, że Chrystus kieruje się zupełnie inną logiką niż człowiek, ten może liczyć na niewysłowny dar zbawienia ofiarowanego przez Odkupiciela świata. Należy zgodzić się z opinią P. Evdokimova, że „wszystko zmierza do jednego przypomnienia, że nie ma życia wiecznego poza Chrystusem i jego sakramentami”³⁶. Nie ma go także poza chrztem, a nawet można powiedzieć więcej: w sakramencie chrztu człowiek uczestniczy w chwale stworzeń, która ma się objawić w apokatastazie. Ale chodzi jeszcze o coś innego. Mianowicie każdy ochrzczony staje się nowym człowiekiem, czymś w rodzaju *mikrotheos*, czyli miejscem obecności Chrystusa i Jego słowa³⁷. W związku z tym na ochrzczonym ciąży obowiązek konsekrowania otaczającego go świata, czynienia z niego przestrzeni przemienionej obecnością Boga.

Widać zatem wielkie znaczenie sakramentu chrztu na drodze przemiany kosmosu, której mają dokonywać wszyscy ochrzczeni. Czyż nie można tego uważać za taką wstępną apokatastazę – powrót stworzenia do Boga? Wielkie znaczenie ma modlitwa człowieka, gdyż idea powszechnego zbawienia mieści się nie na płaszczyźnie doktrynalnej, ale w sferze modlitewnej i pragnieniowej. Skoro Izaak Syryjczyk modlił się o zbawienie wszystkich istot, włącznie z szatanem, to współczesny ochrzczony powinien być kapłanem modlitwy o powszechne szczęście wszystkich stworzeń. Zwłaszcza dlatego, że odbył wędrówkę do otchłani wraz z Chrystusem, który także tam zaniósł swoje światło.

Chrześcijański egzystencjalizm Wschodu umieszcza człowieka na płaszczyźnie głębokiego pragnienia powszechnego zbawienia całego kosmosu. Chrześcijanin poszukuje tego, czego Bóg udziela w sakramentalnej łasce, szczególnie w łasce chrztu, a także w modlitwie. Dlatego celem nieustannej modlitwy jest umożliwienie człowiekowi, już tu na ziemi, wejścia w eschatyczną rzeczywistość królestwa Bożego. Ono będzie

pieśnią ku chwale Trójjedynego Boga, który posłał swego Syna, by zbawił świat, czyli cały kosmos.

IV. Apokatastaza kosmiczna i indywidualna

Idea powszechnego zbawienia lansowana w Kościele chrześcijańskiego Wschodu rozróżnia dwa aspekty ostatecznego szczęścia – odnośnie do: 1) całego kosmosu, wszystkich bytów materialnych i niematerialnych, 2) człowieka, który nawet po upadku nie przestał być „koroną” stworzenia. Koniec świata będzie zatem tym momentem, w którym urzeczywistni się żarliwa nadzieja szczęśliwej rekapitulacji wszystkiego, co istnieje, a co wcześniej uległo korupcji grzechu.

Kiedy on nastąpi? Odpowiedź leży nie w gestii ludzkiego umysłu i intelektualnych spekulacji, lecz jest częścią Boskiej wszechwiedzy. Chrystus wyraźnie podkreśla, że tylko Ojciec zna „ową godzinę” (Mt 24, 36) – moment, który ostatecznie zamknie historię świata. Nie można go przewidzieć, ponieważ ma on charakter transcendentny³⁸. Można zaś powiedzieć, że stanie się wówczas coś, co jest przedmiotem wielkiej nadziei chrześcijańskiej. Pawłowe słowa: „Przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7, 31) suponują nadejście nowej jakości odkupionej i uświęconej przez Syna Bożego, obejmującej wszystkie stworzenia.

A co z piekłem i szatanem? Czy one także zostaną objęte nadzieją zbawienia? Jest to problem leżący w samym sercu dyskusji o apokatastazie. Nie dziwi więc fakt, że teologia chrześcijańskiego Wschodu również pyta o losy piekła i jego mieszkańców³⁹. Wieczność piekła nie jest pojmowana w kategoriach ilościowych, nie można powiedzieć o nim, że czasowo trwa zawsze, ponieważ wieczność odnosi się jedynie do Boga, który dzieli się tym darem z wszystkimi odkupionymi i szczęśliwymi. Jeśli używa się terminu „wieczny” w stosunku do piekła, to chodzi o wieczność w sensie jakościowym. Przy końcu czasów otrzyma ono nową jakość, w której nie będzie już miejsca dla zła; skurczy się i zniknie na zawsze⁴⁰.

Teologia Wschodu nie kwestionuje ludzkiej wolności, dlatego stoi na stanowisku, iż apokatastaza nie zależy tylko od samego Boga. Łączy się ona z cudem miłości człowieka połączonej z żarliwą modlitwą⁴¹. Właśnie dzięki wytrwałej modlitwie sprawiedliwego, o której pisze Apostoł Jakub (Jk 5, 16), może ziścić się wizja apokatastazy. Nawet piekło oraz upadłe anioły i inne stworzenia powinny być objęte modlitwą mistyków. Chrześcijański Wschód w swoim skarbcu posiada piękną i wymowną modlitwę, którą odmawiał św. Izaak Syryjczyk, człowiek o wyjątkowym sercu mistyka: „Czymże jest serce miłujące? Jest sercem, które zapala się miłością

do całego stworzenia: do ludzi, ptaków, zwierząt, demonów, do wszystkich stworzeń. Ten, kto ma takie serce, nie potrafi pomyśleć, ani patrzeć na jakieś stworzenie bez łez w oczach, z powodu ogromnego współczucia, które ogarnia jego serce. Serce mięknie i nie może znieść, jeśli widzi i dowiaduje się od innych o jakimkolwiek cierpieniu, choćby to była najmniejsza kara zadana jakiemuś stworzeniu. Dlatego też taki człowiek nie przestaje modlić się również za zwierzęta, za nieprzyjaciół prawdy, za tych, którzy wyrządzają mu krzywdę, aby byli zachowani i oczyszczeni. Pod wpływem nieskończonej litości, która budzi się w sercu tych, którzy upodabniają się do Boga, modli się on nawet za węże⁷⁴².

Ostateczne losy świata zależą zatem nie tylko od Zmartwychwstałego, lecz także od człowieka, od jego modlitwy za cały kosmos ze wszystkimi stworzeniami, od jego duchowego zaangażowania. To dlatego koncepcja powszechnego zbawienia w ujęciu chrześcijańskiego Wschodu ma wydźwięk duchowego pragnienia i modlitwy. Pozbawiona jakichkolwiek wymiarów doktrynalnych, zaleca przyjęcie apokatastazy w milczeniu⁴³.

Idea powszechnego zbawienia, którą proponuje chrześcijański Wschód, wypełniona jest głęboką symboliką, która obejmuje zarówno cały kosmos, jak i pojedyncze osoby. Stąd mówimy o apokatastazie kosmicznej i indywidualnej. Jedną z bardziej wymownych symbolik jest ta, którą przekazuje poranne oficjum Wigilii Paschalnej⁴⁴. Modlitwa Kościoła i poszczególnych jego członków ma zatem wielką wymowę i świadczy o solidarności wspólnoty. Nie ma miejsca na indywidualizm, na kroczenie drogą zbawienia w pojedynkę, ale odbija się mocno wspólnotowy wymiar apokatastazy. Wszyscy pragną szczęścia wszystkich.

V. Krytyka idei apokatastazy w świetle nauki katolickiej

1. Głębia i mistycyzm poglądu

W tym miejscu ponownie przywołujemy wypowiedź patriarchy Bartłomieja I z okazji wydania nowego *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Patriarcha Konstantynopola zarzucił dokumentowi małą wrażliwość, w każdym bądź razie niewystarczającą, odnośnie do słów Objawienia, że na końcu czasów Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1Kor 15, 28). Chodzi zatem o powszechność zbawienia, o jego owoce, które należą się wszystkim ludziom, za których umarł Chrystus. Tak, by rzeczywiście całe stworzenie zostało przyciągnięte do Niego (J 12, 32). Po drugie nasuwa się patriarsze pytanie: Czy zbawczy trud Syna Bożego ogranicza się tylko i wyłącznie do ocalenia ludzi prawych i dobrych? A co z pozostałymi? Oni też zostali stworzeni na obraz

i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26). W ujęciu apokatastazy zauważalna jest głęboka wrażliwość i solidarność całego stworzenia, szczególnie istot rozumnych. Innymi słowy idea powszechnego zbawienia wszystkich stworzeń łączy w sobie przekonanie, że chodzi o uzdrowienie wszechbytu.

Obejmuje ono ascetyczną katharsis, oczyszczenie bytu z wszelkiego elementu demonicznego i doprowadzenie do katharsis ontologicznej polegającej na odtworzeniu początkowej formy i rzeczywistego przeobrażenia natury kosmosu⁴⁵. Nurt nadziei na powszechne zbawienie przetrwał do dzisiaj, pomimo wielu potępień i prób zepchnięcia na obrzeża teologicznej świadomości. Dzieje się tak, ponieważ pogląd ten zawiera w sobie wrażliwy sposób widzenia spraw ostatecznych. Zwraca on uwagę na los każdego człowieka, zwłaszcza tego zagubionego.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że idea apokatastazy rzeczywiście jest piękna i o głęboko mistycznym zabarwieniu. Jednakże może dziwić jedno. Skoro ta idea kładzie tak wielki nacisk na modlitwę, od której uzależnia ostateczne owoce, to dlaczego tylko w Wielki Piątek Kościół prawosławny modli się za samobójców?⁴⁶ Czy nie należałoby się wstawiać za nimi przez cały rok? Wówczas rzeczywiście można by mówić o dominującym aspekcie duchowym oraz że apokatastaza naprawdę należy do sfery modlitwy. Widać tu pewną słabość i niedoskonałość teorii w odniesieniu do praktyki kościelnej.

Innym elementem wykazującym słabość w relacji do doktryny katolickiej jest zbytne uduchowienie idei. Rozpatrywanie jej w świetle „słabości” Boga, który wyrzeka się siebie i daje się przebłągać modlitwami jest ważnym aspektem, ale czy można powszechne zbawienie tak mocno uzależnić od woli ludzi? Zdaje się, że teologia zachodnia, która jest bardziej racjonalna, jest również bardziej usystematyzowana i wyraźnie widzi omawiane zagadnienie w obrębie triady: apokatastaza – miłosierdzie zbawcze – piekło. Teologia katolicka zauważa niebezpieczeństwo teorii apokatastazy, według której ostatecznie zbawią się nie tylko wszyscy chrześcijanie, ale też wszyscy ludzie bez wyjątku, a na samym końcu szatan⁴⁷. Dlaczego tak postawiony problem niepokoi? Jeden z zarzutów stoi na stanowisku obrony linearnej historii zbawienia. Chodzi o to, że według nauki chrześcijańskiej historia ludzka ma charakter jednorazowy i niepowtarzalny. A zatem rozpatrujemy ją pod kątem Początku i Końca, które są absolutnie jednorazowe⁴⁸.

2. Konfrontacja z nauką o wolnej woli człowieka

Entuzjaści apokatastazy twierdzą, że ta idea nie „depcze” prawdy o wolności osoby ludzkiej. Wręcz przeciwnie, respektuje ją z całą powagą.

Teologia chrześcijańskiego Wschodu podkreśla, że Bóg ofiarował człowiekowi wolność bez granic. Wyraża się ona w możliwości odrzucenia Boga i Jego Miłości⁴⁹. A zatem nie ma tutaj wyraźnego przeciwstawienia idei apokatastazy ludzkiej wolności. Takie ujęcie wolności jest zbieżne z poglądem teologii zachodniej, która podkreśla prawdę, iż wyjątkową godność otrzymał człowiek od Stwórcy. Ważnym jej wektorem jest możliwość decydowania i panowania osoby ludzkiej nad swoimi czynami⁵⁰. Skoro dzięki wolności każdy decyduje o sobie, to tym samym dzięki niej osoba ludzka wzrasta i dojrzewa w prawdzie i dobru⁵¹. Również w perspektywie ostatecznego losu człowiek zachowuje swoją wolność; nie jest z góry predestynowany do nieba bądź piekła, ale w pełni wewnętrznej swobody świadomie wybiera wieczną przyszłość. Skoro stawia się tezę, że apokatastaza uwzględnia wolną wolę człowieka i jego suwerenną decyzję opowiedzenia się po stronie Boga lub przeciw, to jak rozumieć opinię głoszącą, że modlitwa może zmienić werdykt Boga? A co z przymiotem sprawiedliwości Boga? Otóż da się pogodzić te dwie rzeczy. W świetle teologii katolickiej zbawienie można osiągnąć dzięki wierze osobowego otoczenia (rodzice, wspólnota kultu, Kościół). Za pośrednictwem innych osób Chrystus „daje możność wystrojenia sobie świata wewnątrzsobowego”⁵². A zatem również powszechne zbawienie na końcu czasów związane z apokatastazą jest możliwe dzięki modlitwie, która w imię solidarności jest powinnością Kościoła.

3. Dialektyka stworzenia i terapii

Koniec świata, który zapoczątkuje nową erę, wiąże się z przyjściem i realizacją biblijnego „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1). Wszystko będzie nowe. Przede wszystkim odnowiony będzie człowiek, a wraz z nim cały świat. Nasuwa się więc pytanie: Czy nastąpi powtórne stworzenie? Pytamy zatem o sposób powstania nowej jakości kosmosu i wszystkiego, co w nim się znajduje.

Teologia chrześcijańskiego Wschodu pojmuje apokatastazę nie jako powtórny kreacjonizm, ale widzi w niej działanie Chrystusa jako Boskiego Lekarza, Uzdrowiciela, który jest Alfą i Omegą rzeczywistości. Znaczy to, że dzięki Synowi Bożemu dokona się terapia całego kosmosu. W ten sposób człowiek i cała natura wszechświata zostaną przeobrażeni, a nawet przeobstwień, gdyż będzie to uczestnictwo w Bogu, które jest całościowym uczestnictwem w Jezusie Chrystusie⁵³. W myśl powyższej tezy przyjście Syna Bożego i partycypacja w Jego obecności będzie miała niezwykle konsekwencje dla każdego człowieka, a zatem również tego, który odrzucił Boga w ziemskiej wędrówce. Apokatastaza urzeczywistni się w widzialny sposób,

gdy wszelkie stworzenie będzie „zmuszone” pokochać Chrystusa⁵⁴. Chodzi o to, że ostateczna wizja piękna Boga będzie tak przejmująca i pociągająca, że nie sposób będzie się jej oprzeć. Boski Lekarz pociągnie wszystko stworzenie do siebie, uzdrowi śmiertelny załamek wszechbytu, gdyż przyszedł po to, by świat został przez Niego zbawiony (J 12, 47). Skoro zbawienie nie ma w sobie żadnego elementu jurydycznego, nie jest wyrokiem sądu, to można postawić tezę, że również apokatastaza nie będzie wyrazem ani przejawem prawa, lecz totalnego uzdrowienia kosmosu.

Spojrzenie teologii Wschodu na ideę powszechnego zbawienia, które dopełni się poprzez terapię Boga, jest wymowne i oryginalne. Wyklucza jakąkolwiek formę kreacjonizmu. Nie jest jeszcze jednym aktem stwórczym Boga. Nasuwa się pytanie o wizję katolickiego nauczania w zakresie rzeczy ostatecznych. Innymi słowy, jaki będzie świat po sądzie ostatecznym? Dojdzie do nowego stworzenia czy przekształcenia obecnie istniejącego w jakąś inną formę? Otóż teologia zachodnia przychyliła się do opinii, że wraz z Paruzją dojdzie do powstania nowego kosmosu, który będzie, choćby w minimalnym stopniu, ciągły z poprzednim, „starym” światem⁵⁵. Nie ma zatem mowy o ponownym stworzeniu z nicości, gdyż tak było na początku. Czy możemy tutaj przychylić się do tezy Kościoła chrześcijańskiego Wschodu, że ostateczny kształt wszechświata poddany zostanie terapeutycznej mocy Chrystusa? Wydaje się, że jest to możliwe.

PRZYPISY

- ¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 140.
- ² C. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 105.
- ³ W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, Warszawa 1996, s. 172.
- ⁴ Tenże, *La vita trasfigurata in Cristo*, Roma 2001, s. 203.
- ⁵ Tamże.
- ⁶ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 88.
- ⁷ Tamże, s. 77.
- ⁸ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 79.
- ⁹ *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 28.
- ¹⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 86.
- ¹¹ Tenże, *Wieki życia duchowego*, Kraków 1996, s. 65.
- ¹² O. Clement, *Il canto delle lacrime*, Milano 1983, s. 56.
- ¹³ P. Evdokimov, *La vita...*, dz. cyt., s. 205; por. tenże, *Szalona miłość Boga*, Białystok 2001, s. 111.
- ¹⁴ Tenże, *Wieki życia duchowego*, dz. cyt., s. 55.
- ¹⁵ Tamże, s. 99.
- ¹⁶ P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 119.
- ¹⁷ W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, dz. cyt., s. 49.
- ¹⁸ P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 112.
- ¹⁹ Tenże, *Wieki życia duchowego*, dz. cyt., s. 86.
- ²⁰ Tenże, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 16.

- ²¹ Tenże, *La vita...*, dz. cyt., s. 204.
- ²² Tenże, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 103.
- ²³ J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, Lublin 2005, s. 86.
- ²⁴ *Katechizm Kościoła Prawosławnego* podaje obszernie wyjaśnienie jednej z najważniejszych ikon – Zstąpienia Chrystusa do otchłani. Tłumaczy w ten sposób los tzw. „nieposłusznych”, którzy po śmierci stają się „duchami zamkniętymi w więzieniu” (1P 3, 19). Znajdują się one w Szeolu, w „miejscu zatracenia”. Bóg, który stał się Człowiekiem, zstąpił do otchłani, by szukać człowieka, dlatego posuwa się aż do zstąpienia w głąb jego upadku, aż do piekieł. Syn Boży kierowany odwieczną miłością do zagubionego stworzenia kruszy kraty więzienia i uwalnia Adama i Ewę oraz sprawia, że ci, którzy słyszą Jego głos, uczestniczą w „Zmartwychwstaniu Życia” (s. 445).
- ²⁵ P. Ewdokimov, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 80.
- ²⁶ Tamże, s. 79.
- ²⁷ W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, dz. cyt., s. 57.
- ²⁸ O. Clement, J. Seer, *La preghiera del cuore*, Milano 1998, s. 41.
- ²⁹ Tamże, s. 43.
- ³⁰ P. Ewdokimov, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 269.
- ³¹ Bartholomaios I, *A propos du nouveau Catechisme catholique. Convergences et divergences entre catholiques et orthodoxes*, „Service Orthodoxe de Presse” 178(1993), s. 22.
- ³² *Katechizm Kościoła Prawosławnego* tłumaczy prawdę o wszczępieniu człowieka w Chrystusa. Czyni to następująco: „Szczepienie roślin polega na tym, że słabej roślince, która sama, zasadzona w ziemi, nie mogłaby wyrosnąć – umożliwia się to na podporze, na silnej roślinie, nazywanej szczepem. Tak i w przypadku chrztu dzieje się podobnie: sok Chrystusa zmartwychwstałego – czyli Duch Święty, który na Nim spoczywa i żyje w Nim – dociera do nas i karmi nas życiem Chrystusa zmartwychwstałego, to znaczy Boga, który jest Pełnią” (s. 270).
- ³³ P. Ewdokimov, *L'uomo icona di Cristo*, Milano 1982, s. 148.
- ³⁴ Tenże, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 264.
- ³⁵ Tamże, s. 265.
- ³⁶ P. Ewdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 251.
- ³⁷ Tenże, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 58.
- ³⁸ P. Ewdokimov, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 76.
- ³⁹ Tenże, *Kościół w świecie i rzeczy ostateczne*, „W drodze” 1989, nr 11–12, s. 21.
- ⁴⁰ Tamże, s. 22.
- ⁴¹ P. Ewdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 81; por. tenże, *L'Amore folle di Dio*, Roma 1981, s. 98.
- ⁴² Tenże, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 133; por. tenże, *L'Amore...*, dz. cyt., s. 99.
- ⁴³ K. Stark, *Problem eschatologii w twórczości Sergiusza Bułgakowa, Mikołaja Bierdiajewa i Paula Ewdokomowa*, „Kwartalnik Filozoficzny” 28(2000), s. 126.
- ⁴⁴ Wówczas to kapłan i lud procesjonalnie wychodzą ze świątyni. Następnie procesja zatrzymuje się na zewnątrz, przed zamkniętymi drzwiami kościoła. Przez krótką chwilę te zamknięte drzwi stanowią figurę grobu Chrystusa, śmierci i piekielnej otchłani. Kapłan czyni znak krzyża na drzwiach, które pod nieodpartą mocą tego znaku, na podobieństwo bramy piekła, otwierają się na oścież. Wtedy wszyscy wchodzą do świątyni opromienionej światłem i śpiewają: „Chrystus zmartwychwstał, zwyciężył śmierć swoją śmiercią i ofiarował życie tym wszystkim, którzy znajdują się w grobie”.
- ⁴⁵ P. Ewdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 94.
- ⁴⁶ Tenże, *L'uomo...*, dz. cyt., s. 169.
- ⁴⁷ C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 915.
- ⁴⁸ Tamże, s. 916.
- ⁴⁹ P. Ewdokimov, *Szalona miłość Boga*, dz. cyt., s. 30.
- ⁵⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1730.
- ⁵¹ Tamże, 1731.
- ⁵² C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 157.
- ⁵³ J. Meyendorff, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Milano 1997, s. 26.
- ⁵⁴ P. Ewdokimov, *L'Amore...*, dz. cyt., s. 100.
- ⁵⁵ C. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 923.

KS. ROMAN MAŁECKI

PRYMAT PAPIESKI WE WSPÓŁCZESNYCH DYSKUSJACH EKUMENICZNYCH

W przemówieniu do Sekretariatu Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan 28 kwietnia 1967 r. papież Paweł VI powiedział: „Papież – wiemy to dobrze – stanowi bez wątpienia największą przeszkodę na drogach ekumenizmu. Cóż powiemy? Czyż musimy raz jeszcze powołać się na tytuły, które usprawiedliwiają nasze powołanie? Czyż raz jeszcze musimy próbować wyrazić nasze zadania w dokładnych terminach, tak by rzeczywiście odpowiadały one temu, czym w istocie powinna być nasza służba: nieodłączną zasadą prawdy, miłości i jedności? [...] Nie jest łatwo przeprowadzać apologię w tej sprawie”¹. Natomiast dwa lata później, 10 czerwca 1969 r., podczas swojej wizyty w siedzibie Światowej Rady Kościołów w Genewie, sam częściowo odpowiedział na te retoryczne pytania, rozpoczynając przemówienie jasnym stwierdzeniem: „Naszym imieniem jest Piotr”. Odnosząc się do Ewangelii, papież wyraził swoje powołanie i misję jako „rybaka ludzi” i „pasterza”, któremu „sam Pan powierzył tajemnicę komunii”². W nowym klimacie posoborowego otwarcia i dialogu papież Paweł VI wywołał i postawił na nowo pytanie, które przez całe wieki dzieliło i nadal dzieli chrześcijan. Niewątpliwie, kwestia prymatu następcy św. Piotra, a zwłaszcza jego historycznego rozwoju w Kościele rzymskokatolickim oraz bardzo zmieniających się form i zakresu sprawowania władzy prymacjalnej nadal wywołuje gorące dyskusje wśród teologów. Na swój sposób stanowi przecież o tożsamości konfesyjnej Kościoła rzymskokatolickiego.

Tę świadomość doniosłości posługi następcy św. Piotra dla sprawy jedności chrześcijaństwa wyraził także papież Jan Paweł II w czasie swojej wizyty w siedzibie Światowej Rady Kościołów w Genewie 12 czerwca 1984 r., mówiąc, że „Przekonanie Kościoła katolickiego, iż zgodnie z tradycją apostołską i z wiarą Ojców zachował on w posłudze Biskupa Rzymu widzialny znak i gwarancję jedności, stanowi trudność dla większo-

ści pozostałych chrześcijan, których pamięć jest obciążona bolesnymi wspomnieniami”³. Jednocześnie papież potwierdził, że katolicy nie mogą zrezygnować z przekonania, iż posługa biskupa Rzymu jest jednym z gwarantów tożsamości wiary dzisiejszego Kościoła z „tymi, którzy wyznawali ją od Pięćdziesiątnicy i tymi, którzy będą ją wyznawać «aż przyjdzie» dzień Pański”⁴.

Nowym impulsem do zakrojonej już na bardzo szeroką skalę teologicznej dyskusji nad prymatem papieskim stała się dopiero jednak wydana w 1995 r. encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint*. Dziesięć punktów tego dokumentu jest bezpośrednio poświęconych „posłudze jedności Biskupa Rzymu” (88–97)⁵. W tym kontekście papież wyraził nadzieję i zaproszenie skierowane do pasterzy i teologów różnych Kościołów, aby „wspólnie poszukiwali takich form sprawowania tego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości” (tamże, nr 95).

Warto podkreślić fakt, iż sam papież w cytowanym dokumencie określa swoją posługę nie w terminach jurydyczno-prawnych, lecz biblijno-pastoralnych: „Misja Biskupa Rzymu w gronie wszystkich Pasterzy polega właśnie na tym, że ma on «czuwać» (*episkopein*) niczym strażnik, aby dzięki Pasterzom we wszystkich Kościołach partykularnych słyszano prawdziwy głos Chrystusa-Pasterza” (tamże, nr 94). Ten nowy język w odniesieniu do posługi papieskiej ma duże znaczenie ekumeniczne. Pozwala w nowym świetle widzieć celowość samego urzędu Piotrowego, który ma być – według słów Jana Pawła II – „posługą jedności” (nr 89) oraz „służbą miłości” (nr 95). W konsekwencji papież stwierdza, że „Dzięki władzy i autorytetowi, bez których funkcja ta byłaby tylko pozorem, Biskup Rzymu ma zabezpieczać komunie wszystkich Kościołów. Z tego tytułu jest pierwszym pośród sług jedności” (nr 94).

To papieskie zaproszenie do dialogu nad posługiwaniem następcy św. Piotra zostało przyjęte z życzliwością przez teologów i pasterzy różnych Kościołów i wspólnot kościelnych. Można powiedzieć, że po publikacji encykliki o jedności nastąpiło ponowne zainteresowanie się kwestią papieństwa, jego roli w historii Kościoła, a przede wszystkim możliwością prowadzenia otwartego dialogu teologicznego w tej jakże delikatnej i drażliwej kwestii. Oczywiście, nie należy przypuszczać, że owo zaproszenie do dyskusji, połączone z bardzo czytelnie wyrażonym przekonaniem papieża Jana Pawła II odnośnie do samej natury prymatu, odsunęło w cień różnice konfesyjne w tej kwestii. Wręcz przeciwnie, pierwsze reakcje niektórych zwierzchników Kościołów te różnice ujawniły z całą ostrością.

Patriarcha Konstantynopola Bartłomiej, przemawiając w Zurychu (14 grudnia 1995 r.) do biskupów rzymskokatolickich odniósł się bezpośrednio do papieskiego zaproszenia do dyskusji nad prymatem. Patriarcha przeciwstawił się tradycyjnej egzegezie katolickiej uzasadniającej fundamenty władzy jurysdykcyjnej związanej z prymatem. Stwierdził stanowczo, aczkolwiek unikając tonu polemicznego, iż według egzegezy prawosławnej nie ma biblijnych podstaw dla rozumienia prymatu w taki sposób, jakoby oznaczał on władzę nad innymi biskupami. Według przekonania patriarchy: „Chrystus Pan nazwał wszystkich swoich uczniów apostołami w równej mierze i bez żadnego rozróżnienia [...] Ten, który przewodzi Kościołowi, nie jest jedynym hierarchą odpowiedzialnym za jego losy. Każdy z biskupów jest zatem osobiście odpowiedzialny za sposób, w jaki sprzyja lub przeszkadza poruszaniu się łodzi, którą jest Kościół – odpowiedzialny za dobre lub złe trzymanie się kursu”⁶.

W podobnym tonie brzmiała pierwsza reakcja Konrada Raisera, sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów. W wywiadzie dla amerykańskiej Katolickiej Agencji Informacyjnej (Catholic News Service) stwierdził on, że dzisiaj dla jedności chrześcijaństwa największą przeszkodą nie jest sposób wykonywania prymatu, lecz raczej doktryna I Soboru Watykańskiego, według którego papież rości sobie władzę jurysdykcyjną nad wszystkimi Kościołami chrześcijańskimi, oraz dogmatyczna definicja o nieomyślności papieskich orzeczeń *ex cathedra* tegoż Soboru⁷.

1. Dialogi ekumeniczne nad prymatem papieskim

Współczesny dialog ekumeniczny nad prymatem Piotrowym, choć został wydajnie zdynamizowany papieskim zaproszeniem wyrażonym w encyklice *Ut unum sint*, ma jednak swoją dosyć długą historię, sięgającą początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Sam Jan Paweł II we wzmiankowanej encyklice wspomina niektóre owoce tegoż dialogu. Co więcej, wiele odpowiedzi i komentarzy do papieskiego zaproszenia do dyskusji nad posługą następcy św. Piotra odwołuje się do wypracowanych wcześniej uzgodnień ekumenicznych w tej kwestii. Dlatego wskazanym wydaje się choćby zaznaczenie w tym miejscu krótkiej topografii dialogów oficjalnych i nieoficjalnych, które poruszają omawiany temat⁸.

a) Dialog katolicko-prawosławny

Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym na swojej piątej sesji plenarnej w Uusi Valamo (19–27 VI 1988 r.) opublikowa-

ła dokument zatytułowany: *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego*⁹. W czwartej części tego dokumentu, poświęconej znaczeniu sukcesji apostołskiej dla jedności Kościoła, kwestia prymatu rzymskiego jest tylko wspomniana jako „dalej istniejąca rozbieżność” pomiędzy Kościołami, która powinna być „przedmiotem dalszych dyskusji” (nr 55). W zamiarze Komisji temat ten wymagał najpierw gruntownych studiów nad zagadnieniem soborowości i władzy w Kościele, co stanowiłoby nieodzowny kontekst dla późniejszych dyskusji nad prymatem. I chociaż na spotkaniu przygotowawczym w Moskwie (1–7 II 1990 r.) Komisja opracowała dokument roboczy pt. *Soborowość i władza w Kościele*, to jednak nie został on przedyskutowany ani opublikowany. Stało się tak, gdyż strona prawosławna wniosła o zmianę agendy dialogu ze względu na problemy, jakie pojawiły się w tym czasie w związku z odrodzeniem się po roku 1989 katolickich Kościołów wschodnich. Wznowiony w ubiegłym roku dialog, po sześciu latach impasu, na swojej sesji plenarnej, która odbędzie się w Belgradzie od 18 do 23 września 2006 r., podejmie temat eklezjologicznych i kanonicznych konsekwencji sakramentalnej struktury Kościoła, a szczególnie relacji między kolegialnością a władzą. W ten sposób zostanie przygotowane pole do centralnego punktu dialogu, jakim jest posługa biskupa Rzymu w powszechnej komunii Kościoła¹⁰.

Wśród dialogów lokalnych, jakie Kościół rzymskokatolicki prowadzi z Kościołem prawosławnym, na uwagę zasługuje dialog prowadzony we Francji. Wynikiem tego dialogu jest dotychczas jeden dokument pt. *Prymat rzymski we wspólnocie Kościołów* z 1991 roku¹¹.

b) Prymat w dialogu anglikańsko-katolickim

Spośród innych dialogów ekumenicznych prowadzonych przez Kościół rzymskokatolicki kwestia prymatu Biskupa Rzymu była omawiana dotychczas w sposób pośredni lub bezpośredni przez Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Katolicką (ARCIC I i II) w dokumentach: *Autorytet w Kościele I* (1976)¹², *Wyjaśnienia z Windsor* (1981)¹³, *Autorytet w Kościele II* (1981)¹⁴ oraz *Dar autorytetu* (1991)¹⁵.

Już w dokumencie *Autorytet w Kościele I* (tzw. *Deklaracja z Wenecji*, 1976 r.) Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Katolicka (ARCIC) stwierdziła, że dwa wymiary posługi biskupiej: prymacjalna i koncyliarna, są ze sobą nieodłącznie powiązane i komplementarne. Przyszły zjednoczony Kościół będzie wymagał istnienia nie tylko wspólnoty (*commu-*

nion) pomiędzy biskupami, lecz także istnienia posługi prymacjalnej (*ministry of primacy*) sprawowanej na poziomie uniwersalnym. Dokument jednoznacznie stwierdza, że „jedyną stolicą biskupią, która mogłaby pełnić tę posługę w zjednoczonym Kościele, jest Rzym, miasto, w którym ponieśli śmierć męczeńską Piotr i Paweł”¹⁶. Następny dokument, znany pod nazwą *Deklaracja z Windsor* (1981 r.), wskazał na niektóre problemy związane z odmienną egzegezą tzw. tekstów prymacjalnych w Nowym Testamencie oraz wypływających stąd kwestii ustanowienia prymatu (*iure divino / iure humano*), zakresu władzy jurysdykcyjnej oraz nieomyłności trwającej w urzędzie następcy św. Piotra.

Raport końcowy pierwszej fazy dialogu katolicko-anglikańskiego, opublikowany w 1981 r., przynosi cały szereg pozytywnych stwierdzeń. Między innymi w *Wyjaśnieniach (Elucidations)* do tegoż *Raportu* stwierdza się, że „wiele zastrzeżeń anglikańskich skierowanych jest raczej przeciwko sposobowi sprawowania prymatu Biskupa Rzymu i szczególnym roszczeniom z jego strony niż przeciwko powszechnemu prymatowi jako takiemu”¹⁷. Anglikańscy teologowie dzisiaj coraz częściej stwierdzają, że „w zmienionych okolicznościach Kościoły Wspólnoty Anglikańskiej mogłyby uznać rozwój prymatu za dar Bożej Opatrzności – innymi słowy jako skutek kierownictwa Ducha Świętego w Kościele”¹⁸.

Już samo to stwierdzenie musi być uznane za ważne w relacji między Kościołami, z tym że dalej pozostają znaczące różnice między anglikanami i katolikami co do pojmowania natury tego prymatu. Jednakże, pomimo zgodności poglądów co do potrzeby istnienia powszechnego prymatu w zjednoczonym Kościele, anglikanie w przeważającej większości nie akceptują tezy, iż „z urzędem Biskupa Rzymu związany jest nieodłącznie dar Bożej pomocy w orzekaniu, którego mocą jego formalne rozstrzygnięcia można uznać za pewne, zanim jeszcze zostaną one przyjęte przez wiernych”¹⁹. Wynika z powyższego, że *Raport końcowy* uważa akceptację wiernych (tzw. recepcję) za konieczny warunek uznania, że jakieś rozstrzygnięcie doktrynalne papieża czy nawet soboru ekumenicznego jest wolne od błędu. Tymczasem – jak podkreśla Kongregacja do Spraw Wiary w *Katolickiej odpowiedzi na Raport końcowy ARCIC* – „dla Kościoła katolickiego gwarancją pewności orzeczonej prawdy nie jest uznanie ze strony wiernych, że prawda ta jest zgodna z Pismem świętym i Tradycją, lecz samo autorytatywne orzeczenie autentycznych nauczycieli”²⁰.

Podsumowując, można stwierdzić, że pierwsza faza dialogu anglikańsko-katolickiego na temat prymatu przyczyniła się do daleko idącego zbliżenia pomiędzy Kościołami w tej kwestii. Sami anglikanie dziś już uznają,

że „prymat Biskupa Rzymu nie pozostaje w sprzeczności z Nowym Testamentem i stanowi część Bożego zamysłu w tym, co dotyczy jedności i powszechności Kościoła”²¹. Choć osiągnięcia tak daleko idącej zgodności w sprawach o dużym znaczeniu dla jedności Kościoła są czymś bardzo pomyślnym i dobrze wróżą przyszłości dialogu ekumenicznego, to jednak w innych dziedzinach istotnych dla doktryny katolickiej nie udało się komisji anglikańsko-katolickiej osiągnąć pełnej zgody czy choćby zbieżności poglądów. Komentatorzy zwracają tutaj uwagę na trzy obszary dalej nierozwiązanych kwestii wymagających bardziej dogłębnych studiów. Chodzi mianowicie o: 1) właściwe rozumienie samego ustanowienia prymatu przez Chrystusa (dla strony katolickiej ogólne stwierdzenie, że „prymat nie pozostaje w sprzeczności z Nowym Testamentem i stanowi część planu Bożego w odniesieniu do jedności Kościoła” wydaje się być zbyt ogólne i minimalistyczne); 2) naturę i zasięg prymatu; 3) rozumienie nieomyłności papieskiej (sam *Raport* używa terminu: *indefectibility* – wolność od braku, zamiast soborowego określenia: *infallibility* – nieomyłność) i wzajemny stosunek autorytatywnych i zobowiązujących wypowiedzi papieskich do recepcji tychże wypowiedzi przez całość ludu Bożego.

W roku 1998 druga komisja dialogu anglikańsko-katolickiego opublikowała bardzo ważny dla omawianej problematyki dokument: *Dar autorytetu (The Gift of Authority)*²². W dokumencie tym biskupi i teologowie zaangażowani w dialog wyrazili wspólne przekonanie, że „dar autorytetu i władzy w Kościele jest darem Bożym niosącym pojednanie i pokój dla ludzkości” (tamże, nr 5). Zanim dokument przejdzie do omawiania daru autorytetu i władzy zapodmiotowionej w urzędzie następcy św. Piotra, najpierw omawia szeroko dar autorytetu, jaki z woli Bożej zostaje powierzony biskupom Kościołów lokalnych. Każdy biskup pełni w swoim Kościele lokalnym funkcję prymacjalną²³. Pełni ją jednak zawsze ze względu i dla dobra jedności swojego Kościoła. Całą swoją władzę i autorytet angażuje dla budowania Ciała Chrystusa, którym jest jego Kościół lokalny. Decyzje przez niego podejmowane mają charakter wiążący w wierze wiernych danego Kościoła. Powinien jednak – podkreśla to dokument – wypełniać swoją funkcję prymacjalną z poszanowaniem zasady synodalności. Zwołuje zatem synody swojego Kościoła oraz zatwierdza ich decyzje. Władza jurysdykcyjna biskupa nie jest bowiem arbitralną władzą nad wiernymi powierzonymi jego pasterskiej opiece. Biskup powinien pamiętać, że jako przewodnik swojego Kościoła także on „jest w drodze” (*syn-odos*) do prawdy. Dlatego tak ważne jest, aby w podej-

stawianiu wiążących decyzji miał zawsze na względzie *sensus fidelium* ludu Bożego. Służyć temu mają wielorakie rady oraz instytucje synodalne, które to on zwołuje i których decyzje zatwierdza²⁴.

W dalszej części dokument przechodzi do omówienia ponaddiecezjalnych struktur sprawujących posługę prymacjalną. Zauważa, że wspólne doświadczenie anglikanów, prawosławnych i katolików, którzy w biskupach Canterbury, Konstantynopola oraz Rzymu upatrują swoje „centra kościelnej” jedności, dobrze zabezpiecza jedność ich Kościołów. Jednakże warunki współczesnego życia (globalizacja!) oraz postępy dialogu ekumenicznego stawiają na nowo przed dzisiejszym chrześcijaństwem pytanie o istnienie jednego centrum jedności – prymatu uniwersalnego dla całego Kościoła powszechnego.

Dokument upatruje w posłudze Biskupa Rzymu szczególną misję. Jest nią „rozpoznawanie i wyrażanie prawdy zbawczej”. Zauważa oczywiście, że ta posługa była i nadal jest źródłem wielu nieporozumień wśród Kościołów. Według autorów tego dokumentu, specyficzna funkcja Biskupa Rzymu „nie może być traktowana jako funkcja rzecznika kolegium biskupiego, który wyraża jedynie konsensus panujący wśród biskupów w sprawach wiary i moralności”. Jest on pasterzem, w którego kompetencji i obowiązkach leży rozróżnianie (!) i wyrażanie pod natchnieniem Ducha Świętego i w jedności z całym kolegium biskupim wiary całego Kościoła²⁵.

Dokument *Dar autorytetu* nie potwierdza oczywiście całości katolickiego nauczania dotyczącego natury i zakresu władzy Biskupa Rzymu. Dalej niewyjaśnionymi do końca kwestiami pozostaje Boskie ustanowienie prymatu oraz warunki i okoliczności nieomylnych wypowiedzi papieskich. Autorzy dokumentu mówią jednak już innym językiem o posłudze Biskupa Rzymu. Jest to język na wskroś pastoralny, nie zaś jurydyczny. Prymat jest postrzegany – jak mówi sama nazwa dokumentu – jako „dar autorytetu” udzielony dla dobra całego Kościoła. Można się zgodzić z Williamem Hennem, komentatorem tego uzgodnienia, który stwierdza, że „w szerokiej panoramie dialogów ekumenicznych żadna inna wspólnota kościelna nie zbliżyła się tak bardzo do katolickiego rozumienia doktryny o prymacie Biskupa Rzymu, jak właśnie Wspólnota Anglikańska”²⁶.

c) Prymat papieski w dialogu katolicko-luterańskim

Także Kościoły luterańskie zdają się dziś innym okiem patrzeć na posługę następcy św. Piotra. Jest to niewątpliwie zasługą prowadzonego

od zakończenia Soboru Watykańskiego II oficjalnego dialogu teologicznego z Kościołem rzymskokatolickim, jak i ogromnego eklezjologicznego przeorientowania w samym katolicyzmie, jakie przyniósł ostatni sobór. Czymś oczywistym jest więc inny język dialogu i otwarcia, dominujący w rozmowach nad posługą prymacjalną zarówno po stronie katolickiej, jak i luterańskiej.

W tej nowej perspektywie, postrzegającej „urząd Piotrowy” (*Petrusamt*) czy też „służbę Piotrową” (*Petrusdienst*) przede wszystkim jako „posługiwanie świętej sprawie jedności Kościoła”, należy widzieć owoce podejmowanych od początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku dialogów katolicko-luterańskich. Tzw. *Raport z Malty* (1972)²⁷, podsumowujący pierwszą fazę dialogu, stwierdził wyraźnie, że kwestia urzędu papieskiego, a zwłaszcza zagadnienie papieskiego prymatu jurysdykcji, jawi się dziś w nowej perspektywie interpretacyjnej, właśnie w postaci rozumienia prymatu jako służby na rzecz wspólnoty i jako więzi jedności Kościoła. Strona luterańska w tym dokumencie wyraźnie przyznała, że brak jedności wewnątrzprotestanckiej i izolowanie się Kościołów lokalnych (krajowych) jest niewłaściwe z eklezjologicznego punktu widzenia. Kościoły lokalne powinny być bowiem manifestacją jednego Kościoła powszechnego. To doprowadziło stronę luterańską do wyraźnego przyznania potrzeby istnienia jakiejś „ogólnokościelnej instytucji, która by skutecznie służyła jedności”. *Raport z Malty* nie wyklucza zatem, iż dla luteran „urząd papieski stanowić mógłby widomy znak jedności Kościołów, przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii” (nr 66)²⁸.

Swoje rewolucyjne w pewnym sensie stanowisko luteranie opatrzili warunkami, że papieństwo zostanie zinterpretowane w podwójnym sensie: teoretycznie (teologicznie) i praktycznie, czyli w sposobie jego pełnienia. Zarówno jedno, jak i drugie powinno być tak ustawione, aby ustrzec prymat Ewangelii, który stanowi naczelne dobro Kościoła i któremu inne „prymaty” muszą podlegać. Można bez trudu zauważyć, że stanowisko strony luterańskiej nawiązywało do poglądów Melanchtona, wyrażonych w *Traktacie o władzy i prymacie papieża*. Pozostałe dwa postulaty reformacji pod adresem papieństwa, czyli posłuszeństwo papieżowi w sprawach wiary zagrożone sankcją utraty zbawienia oraz zrzeczenie się władzy świeckiej, jak zauważa H. Meyer, nie są już dzisiaj ze zrozumiętych względów podnoszone przez stronę luterańską²⁹.

Raport z Malty, nie wchodząc szczegółowo w analizę różnic doktrynalnych dotyczących samego pochodzenia posługi prymacjalnej (*iure di-*

vino / iure humano), ujmuje tę kwestię w nieco innym świetle. Stwierdza, że dalej istniejącą rozbieżnością pozostaje kwestia konieczności prymatu. Podczas gdy strona katolicka, zgodnie ze swoją wielowiekową tradycją, podkreśla konieczność prymatu, strona protestancka mówi tylko o możliwości i „przydatności” prymatu (nr 67). Samo jednak stwierdzenie możliwości i przydatności prymatu dla sprawy widzialnej jedności Kościoła powszechnego jest – zdaniem o. S. Napiórkowskiego – „decyzją odważną, nietypową, o znaczeniu niewątpliwie historycznym”³⁰.

Można powiedzieć, że dokument ten, podsumowujący pierwszą fazę dialogu katolicko-luterańskiego, znany też pod nazwą *Ewangelia i Kościół* wprowadził problem papieżstwa na wokandę oficjalnego dialogu z luteranizmem. Jego niewątpliwą zasługą jest ponadto umiejscowienie samej problematyki w szerszym biblijno-eklezyjalnym kontekście. Dotknął on również innych kwestii, które wymagają dalszych studiów, m.in.: biblijne podstawy prymatu, prymat a kolegialność, prymat w służbie jedności widzialnej Kościoła, relacja prymatu papieskiego do prymatu Ewangelii. Nic więc dziwnego, że tematy w *Raporcie* tylko naszkicowane będą powracać w kolejnej fazie dialogu, a zwłaszcza w dokumencie *Urząd duchowny w Kościele* (1981)³¹.

Drugi etap dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym właściwie nie przewidywał podjęcia problemu papieżstwa. Zagadnienie to pozostawiono jako zadanie na przyszłość, przewidując osobny dokument poświęcony w całości temu zagadnieniu. Jednak okazało się, że nie da się całkowicie pominąć tej sprawy w dokumencie o posługiwaniach kościelnych. W numerze 73 luteranie powtórzyli tezę o możliwości akceptacji przez nich papieżstwa jako widzialnego znaku jedności. Powołując się na ustalenia dialogu lokalnego z USA, nie wnieśli w omawianej kwestii żadnych nowych elementów w stosunku do *Raportu z Malty*. Strona protestancka stwierdziła zatem, iż „w różnych dialogach okazało się że luteranie nie muszą wykluczać urzędu Piotrowego jako widzialnego znaku jedności całego Kościoła, o ile prymat podda się teologicznej reinterpretacji, a jego strukturę podporządkowuje się Ewangelii” (tamże, nr 77)³².

Wydaje się, że najdalej jednak w swojej ekumenicznej refleksji nad papieżstwem idzie dokument lokalnego dialogu ekumenicznego w USA, zatytułowany *Papal Primacy and the Universal Church (Prymat papieski i Kościół powszechny)*³³. Opublikowany w 1974 r., jest wynikiem prac Rzymskokatolickiej Komisji Episkopatu USA oraz Komitetu Krajowego USA Światowej Federacji Luterańskiej. W przedmowie do tego do-

kumentu strona katolicka i luterańska wspólnie stwierdziły, że „podejmowanie dialogu na temat dogmatu o prymacie papieża jest ryzykowne, przedwczesne i nieroztropne”. Jednakże strony podjęły to zagadnienie z dwóch powodów: zachęcają do tego bowiem dotychczasowe osiągnięcia dialogu katolicko-luterańskiego oraz ponieważ ta problematyka otwiera szerokie pole do dalszych dyskusji, z decyzjami odnośnych władz kościelnych włącznie³⁴. Na samym wstępie został sprecyzowany problem: widząc potrzebę widzialnej jedności na poziomie Kościoła powszechnego, strony zadały sobie pytanie: „w jaki sposób konkretna forma posługiwania na rzecz jedności, jaką jest papieństwo, służyła i służy jedności Kościoła powszechnego, oraz w jaki sposób będzie tę rolę spełniać w przyszłości?” (nr 2). Dokument stara się dać możliwie integralne spojrzenie na problematykę papieństwa. Przede wszystkim obok posługiwania papieskiego wylicza inne obecne i przyjmowane przez obie strony środki jednoczenia Kościoła (chrzest, Pismo Święte, liturgię, wyznania wiary i sobory powszechne). Następnie sięga do biblijnej analizy miejsca Piotra w kolegium apostołskim i jego jednoczącej funkcji, ukazuje obraz Piotra w historii, wreszcie podejmuje kwestię podejścia reformatorów do papieństwa.

W drugiej części dokumentu zatytułowanej *Ku odnowie struktur papieństwa* autorzy pokusili się o podanie „norm odnowy struktur papieństwa”. Są nimi:

1. Zasada legalnej różnorodności

Wynika ona z faktu, że „Kościół jest rządzony przez Ducha Świętego i sądzony przez Słowo Boże” (nr 23). Wszelka kościelna władza podlega tej naczelnej regule. Wszyscy wierni mają na sobie właściwy sposób udział w tej władzy. Powinni uznawać, że Duch Boży, który kieruje Kościołem, jest sprawcą różnorodności darów form pobożności, liturgii, zwyczajów i także prawa kościelnego. Stąd też „nawet wykonywanie funkcji Piotrowej powinno ewoluować wraz ze zmieniającymi się warunkami, z zachowaniem słusznej różnorodności typów w ramach Kościoła” (tamże). Jakimś echem tych słów mogą być późniejsze o ponad dwadzieścia lat uwagi Kongregacji Nauki Wiary, która w dokumencie *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła* (1998) pisze: „Sam fakt, że określone zadanie było w pewnej epoce historycznej realizowane przez Papieża w ramach Prymatu, nie oznacza, że to zadanie w sposób konieczny musi być zawsze zastrzeżone Biskupowi Rzymu; i odwrotnie, sam fakt, że dana funkcja nie była poprzednio sprawowana przez Papieża, nie upoważnia

do wyciągnięcia wniosku, że funkcja ta nigdy w przyszłości nie może wejść w zakres kompetencji Prymatu” (nr 12)³⁵.

2. Zasada kolegialności

Została ona uzasadniona w dokumencie nie tyle teologicznie, co raczej socjologicznie i psychologicznie. W żadnej instytucji o światowym zasięgu, a tym bardziej w Kościele, żadna nawet najbardziej gorliwa jednostka, ani kompetentny personel administracyjny nie może uchwycić całej złożoności i subtelności sytuacji. Powszechny charakter kościelnej wspólnoty, obejmującej tak ogromną różnorodność ludów, kultur i mentalności, domaga się słusznego współdziałania osób, na których spoczywa obowiązek troski o jedność i rozwój Kościoła (nr 24).

3. Zasada subsydiarności

Odwołuje się do socjologicznej zasady, mówiącej, że szczebel wyższy nie powinien robić tego, co może wykonać szczebel niższy. W odniesieniu do Kościoła oznacza to, że: to, o czym można zadecydować i wykonać w mniejszych jednostkach życia kościelnego, nie powinno być przedkładane przywódcom mającym obowiązki o charakterze szerszym. Należy przy tym popierać inicjatywy i pluralizm w teologii, liturgii, świadectwie i posługiwaniach oraz dbać o należytą wolność (nr 25)³⁶.

W kolejnej, trzeciej części dokumentu mamy równoległe zestawione luterzańskie i rzymskokatolickie spojrzenie na posługę następcy św. Piotra. Ukazują one zarówno punkty zbieżne, jak i dalej istniejące „poważne” rozbieżności w rozumieniu urzędu papieskiego. Jedną z istotniejszych różnic teologicznych pozostaje dalej kwestia pochodzenia posługiwania prymacjalnego. Podczas gdy dla luteran nie jest możliwym przyjęcie tezy o prymacie „z ustanowienia Bożego” (*de iure divino*), to strona katolicka stwierdza, że przyjęcie urzędu papieskiego jest dla katolików imperatywem, obowiązkiem płynącym z wiary, że Bóg chciał tego posługiwania dla swego Kościoła jako znaku jedności oraz narzędzia życia i miłości. Dlatego też strona katolicka potwierdziła swój tradycyjny pogląd, że papieństwo, we właściwym sensie, jest z ustanowienia boskiego. Jednakże strona katolicka bardziej „sprecyzowała” i „zniuansowała” swoje stanowisko odnośnie do zasady *ius divinum*. W Nowym Testamencie – podkreśla strona katolicka – znajduje się wiele tekstów wyraźnie prowadzących w kierunku papieństwa (zwłaszcza listy Piotrowe oraz obrazy Piotra ukazywane przez ewangelistów). Jednakże brak „wyraźnego i bezpośredniego potwierdzenia samego papieństwa”. Fakt ten nie dziwi

jednak strony katolickiej, gdyż Nowy Testament nie został dany Kościołowi jako „skończona całość doktrynalna, lecz jako wyraz rozwijającej się wiary i instytucjonalności Kościoła w I wieku”. Doświadczenie Kościoła wskazuje, że pod wieloma względami Nowy Testament i nauki w nim zawarte są uzupełniane przez późniejszy rozwój wiary i życia Kościoła. Jeśli więc dla luteran z ich zasadą *sola scriptura* takie stwierdzenie jest rozstrzygające w sensie, że nie można wobec tego mówić o Boskim ustanowieniu papieżstwa, to dla katolików nie stanowi to większego problemu. Katolicy wiedzą przecież, że w samym Piśmie Świętym nie ma ustalonego kanonu ksiąg świętych, że w Piśmie Świętym nie ma starożytnych symboli wiary, że Pismo Święte jedynie ogólnie ustala sposób sakramentalnego życia wspólnot chrześcijańskich. Dlatego też katolicy „żywią przekonanie, że papieska i biskupia forma tego posługiwania, nawet jako skutek rozwoju historycznego, są z woli Bożej następstwem funkcji spełnianych przez Piotra i innych apostołów, zgodnie z treścią zapisu nowotestamentalnego”³⁷.

Natomiast ze swojej strony luteranie oświadczyli, że na temat tezy o prymacie „z ustanowienia Bożego” (*de iure divino*) czy „z ustanowienia przez ludzi” (*de iure humano*) przez wieki różnice były między stronami tak ogromne, że nieomal niepokonalne. Dziś luteranie nie chcą jednak traktować posługi prymacjalnej, jak gdyby miała ona charakter wyłącznie opcjonalny, bo „wołą Bożą jest, by Kościół miał instytucjonalne środki potrzebne do wspierania jedności w duchu Ewangelii”(!)³⁸. Następnie strony zgodnie stwierdzają, że tradycyjne rozróżnienie *ius divinum* – *ius humanum* nie dostarcza użytecznych kategorii dyskusjom nad papieżstwem³⁹. Po tym stwierdzeniu padają bardzo ważne słowa, wybiegające w przyszłość: „Zdajemy sobie sprawę, że mówimy o możliwościach, których aktualizacja jest sprawą przyszłości. Jednakże podkreślamy, iż ważne jest, by luteranie czynili wysiłki na rzecz odnowienia papieżstwa, nie tylko dla dobra katolickich braci, lecz przede wszystkim dla dobra wspólnego. Prosimy najgoręcej nasze Kościoły, by rozwały, czy nie nadszedł czas przyjęcia nowej postawy wobec papieżstwa *ze względu na pokój i zgodę w Kościele*, a jeszcze bardziej na jedność świadectwa wobec świata. Nasza luterkańska nauka o Kościele i posługiwaniu zmusza nas do wiary, że uznanie papieskiego prymatu jest możliwe, gdyby przyszłe odnowione papieżstwo rzeczywiście umacniało wierność Ewangelii i prawdziwie spełniałoby funkcję Piotrową”⁴⁰.

Przyznać trzeba, że są to słowa odważne, ale też budzące ekumeniczną nadzieję. Oczywiście, powyższe stanowisko jest apelem tylko

Komitetu Krajowego USA Światowej Federacji Luteranckiej. Nie wyraża ono odczuć i oczekiwań całego świata luteranckiego wobec papieżstwa. Wydaje się nawet – idąc za wypowiedzią K. Karskiego – że „na większą akceptację może liczyć wypowiedź biskupa Margot Kässmann, zwierzchniczki Ewangelicko-Luteranckiego Kościoła Krajowego Hanoweru, która w 2001 roku sformułowała następujące słowa: «Ewangelicy nie mają w ogóle powodu do zastanawiania się nad urzędem papieskim. Posiadamy inne rozumienie urzędu, które w ogóle jest nie do pogodzenia z urzędem papieskim. Jak długo nie będziemy mogli sprawować wzajemnie Wieczerzy Pańskiej, tak długo nie widzę w ogóle żadnej możliwości uznania urzędu papieskiego w jakiegokolwiek formie jako urzędu jedności»⁴¹. Te zdecydowane słowa przesuwają niejako ewentualną dyskusję nad możliwością uznania urzędu papieskiego przez luteran w bliżej nieokreślonej przyszłości. Warunkiem wstępnym wydaje się być najpierw wzajemne uznanie urzędów kościelnych, co prowadziłoby w konsekwencji do interkomunii. Wydaje się, że także sam K. Karski skłania się do przyjęcia takiego porządku, gdy mówi: „realizacja tego celu [pełna wspólnota eucharystyczna – przyp. własny] zależy wyłącznie od strony rzymskokatolickiej, jej gotowości uznania bez zastrzeżeń ewangelickiego urzędu duchownego, gdyż tylko w ten sposób utworzona zostanie droga do celebrowania wspólnej Eucharystii. Dopiero po osiągnięciu tego celu możliwa będzie bardziej konstruktywna debata na temat roli i miejsca posługi biskupa Rzymu w całym chrześcijaństwie»⁴². Tymczasem, jak wiadomo, oficjalne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego na temat pełnej wspólnoty eucharystycznej z luteranami pozostaje od lat niezmienione. Zostało ono ostatnio przypomniane w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*⁴³. Cała ta sytuacja pokazuje tylko, jak bardzo poszczególne kwestie ekumeniczne podejmowane przez współczesny dialog ekumeniczny są wzajemnie powiązane. Dialog ekumeniczny przypomina misternie tkaną sieć, gdzie wszystkie nici wydają się być ze sobą związane. Pociągnięcie za jedną powoduje „drganie” całej sieci. Wydaje się, że jesteśmy dopiero na początku procesu „łatania sieci Chrystusowego Kościoła”. Współczesne dyskusje nad prymatem uświadamiają tę prawdę z całą wyrazistością!

2. Prymat papieski jako wyzwanie dla teologii katolickiej

Dokumenty ekumeniczne poruszające problematykę prymatu papieskiego zawierają cały szereg sugestii i różnorodnych apeli, których adresem jest sam Kościół katolicki. Są to głównie apele o zmianę form sprawowania władzy papieskiej. Główną trudność upatruje się zatem w sa-

mym sposobie sprawowania prymatu jurysdykcji w Kościele. Przy czym należy pamiętać, że mówiąc o prymacie, komentatorzy mają najczęściej na myśli nie tylko samą osobę papieża, lecz także różne instytucje centralne Kościoła katolickiego (Kuria Rzymska, kongregacje) wspierające Biskupa Rzymu w wypełnianiu jego posługi prymacjalnej. Wydaje się nawet, że ostrze krytyki coraz bardziej przesuwają się w kierunku tychże instytucji.

Kościoły i wspólnoty kościelne zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie ze szczególną uwagą obserwują dziś sposób wypełniania funkcji prymatu przypisanej do stolicy rzymskiej. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że ów sposób realizacji prymatu *ad intra*, czyli w obrębie samego Kościoła rzymskokatolickiego, staje się probierzem wiarygodności w ewentualnym spełnianiu tej funkcji *ad extra* w przyszłym zjednoczonym chrześcijaństwie.

Pośród wielu oficjalnych reakcji na zaproszenie Jana Pawła II skierowane do teologów i biskupów wywodzących się z różnych Kościołów na uwagę zasługuje m.in. odpowiedź Konferencji Biskupów Katolickich Szwecji. Biskupi szwedzcy postulują, iż prymat papieski powinien być sprawowany w sposób bardziej kolegialny niż ma to miejsce dzisiaj. Dla postępu dialogu ekumenicznego w tej kwestii – mówią skandynawscy biskupi – wymagane jest m.in. głębsze osadzenie funkcji prymacjalnej w kontekście kolegialnym i synodalnym. Doświadczenia z przeszłości, znaczone niejednokrotnie autorytaryzmem w sposobie sprawowania władzy papieskiej, powinny pozostać dla samego Kościoła katolickiego trudną, lecz mądrą lekcją, z której należy wyciągać wnioski na przyszłość⁴⁴. Innymi słowy, zarówno na poziomie teologicznym, jak i praktycznym, eklezjologiczna zasada *cum Petro et sub Petro* powinna być przestrzegana przez obydwie strony, czyli papieża oraz kolegium biskupie. O ile w przeszłości górę brał drugi człon tej zasady, mianowicie: *sub Petro*, o tyle dzisiaj (dzięki m.in. Soborowi Watykańskiemu II) Kościół katolicki powinien w jeszcze większym stopniu rozwijać pierwszy człon tejże zasady: *cum Petro*.

Kolejnym wyzwaniem, z jakim musi się zmierzyć dzisiaj teologia ekumeniczna oraz sam Kościół rzymskokatolicki, jest postulat krytycznej relektury orzeczeń dogmatycznych Soboru Watykańskiego I dotyczących dogmatu o władzy jurysdykcyjnej oraz nieomyślności papieskiej. Praktycznie wszystkie dialogi ekumeniczne podejmujące kwestię prymatu wskazują na nagłą potrzebę reinterpretacji tychże orzeczeń dogmatycznych w świetle całej Tradycji Kościoła. Horyzontem hermeneutycznym tej

relektury powinno być: 1) nauczanie pierwszych soborów powszechnych, 2) eklezjologia wspólnoty pierwszego tysiąclecia, 3) niektóre pozytywne doświadczenia Kościoła zachodniego, jakie rozwinęły się w drugim tysiącleciu w związku z rozwojem nauki o prymacie, 4) główne idee eklezjologiczne Soboru Watykańskiego II (*subsistit in*, kolegialność, subsydiarność, teologia Kościołów lokalnych).

Należy pamiętać, że Sobór Watykański I we *Wprowadzeniu* do konstytucji dogmatycznej *Pastor Aeternus* wyraził pragnienie wyłożenia doktryny o prymacie w świetle „starożytnej i nieziennej wiary Kościoła powszechnego” (*secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem*). Sobór nawiązywał do nauczania poprzednich papieży oraz soborów powszechnych. To odwołanie się do Tradycji Kościoła wydaje się być niezwykle doniosłą zasadą hermeneutyki teologicznej w odniesieniu do rozwoju nauki o prymacie w Kościele zachodnim. Innymi słowy: orzeczenia każdego soboru powinny być interpretowane w całokształcie kościelnej Tradycji, włączając w to zarówno Zachód, jak i Wschód chrześcijański. Kardynał W. Kasper zadaje w tym kontekście niezwykle ważne dla dalszej dyskusji o prymacie pytania:

1. Nie podważając ważności orzeczeń dogmatycznych Soboru Watykańskiego I, należy zapytać, czy niektóre późniejsze interpretacje dogmatu papieskiego, jakie rozwinęły się jeszcze w XIX w., rzeczywiście harmonizują z całą Tradycją Kościoła oraz z samą istotą dogmatycznych definicji Soboru?

2. Które elementy orzeczeń dogmatycznych zawartych w *Pastor Aeternus* są w sposób szczególnie związane ze specyficznym kontekstem i wyzwaniem, z jakimi Kościół katolicki musiał się zmierzyć w drugiej połowie XIX wieku?

3. Co należy uważać za treść istotną i niezmienną, a co za zmienną, gdyż związaną tylko z historycznym kontekstem tychże definicji?

4. Czy anatemy dołączone do orzeczeń dogmatycznych o prymacie zachowują dzisiaj jeszcze swoje znaczenie? Jeśli tak, to przeciwko komu są skierowane?⁴⁵

Kolejną zasadą, którą należy brać pod uwagę przy wszelkich dyskusjach nad prymatem, jest kontekst, w jakim żyje Kościół dzisiaj. Tak zwana *necessitas Ecclesiae*, o której mówi Kongregacja Nauki w Wiary w dokumencie poświęconym posłudze następcy św. Piotra w tajemnicy Kościoła, odgrywa tutaj szczególną rolę⁴⁶. Konkretnie formy sprawowania posługi Piotrowej są bowiem dla niej charakterystyczne w takiej mierze, w jakiej stanowią wierną realizację – w konkretnych okolicznościach czasu i miej-

sca – wymogów, które wynikają z ostatecznego celu właściwego Prymatowi, jakim jest przede wszystkim jedność Kościoła. „Większy lub mniejszy zasięg tych konkretnych form – mówi dokument Kongregacji – będzie w każdej epoce historycznej zależał od *necessitas Ecclesiae*. To sam Duch Święty pomaga Kościołowi poznawać tę *necessitas*, a Biskup Rzymu, wsłuchując się w głos Ducha działającego w Kościołach, stara się znaleźć odpowiedź oraz udziela jej w momencie, gdy uzna to za stosowne, i w wybranej przez siebie formie”⁴⁷.

Konkretne formy posługi prymacjalnej nie są zatem ustalone raz na zawsze. Są one w jakiejś mierze odpowiedzią na wyzwania, przed jakimi staje cały Kościół powszechny. Oczywiście, według nauki katolickiej przypomnianej w cytowanym powyżej dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, osobą powołaną w pierwszym rzędzie do odczytywania owego *necessitas Ecclesiae* jest sam papież. On też, nie kto inny, ma w posłuszeństwie Duchowi Świętemu i w zgodzie z Tradycją Kościoła odpowiednio „modulować” sposób wykonywania swojej posługi na rzecz jedności całego Kościoła. Jeśli dzisiaj to właśnie problem jedności chrześcijaństwa jawi się jako jedna z najpilniejszych potrzeb Kościoła, to właśnie tej *necessitas* prymat papieski powinien zostać podporządkowany.

* * *

Choć teologiczna dyskusja nad prymatem papieskim nie jest w chrześcijaństwie czymś nowym, to jednak można powiedzieć, że właściwie dopiero w ostatnich kilkudziesięciu latach została ona zapoczątkowana w nowym stylu i w nowej formie. Właśnie ten nowy klimat i kontekst powinien być uważany za jedno z najcenniejszych osiągnięć współczesnego dialogu ekumenicznego.

Podjęmowane przez Kościół katolicki dialogi ekumeniczne nad prymatem z prawosławiem, anglikanizmem i luteranizmem pokazują, że nawet w najbardziej delikatnych i drażliwych ze względu na obciążenia pamięci kwestiach można i trzeba rozmawiać. Dyskusja ekumeniczna musi toczyć się dalej. Do trwałych i mądrych rozwiązań dojrzewa się bowiem bardzo powoli. Wszystkie małe kroki mają swoje znaczenie. Dzięki nim można będzie odkryć wspólnym wysiłkiem to, co jest w prymacie rzeczywiście istotne i czego nie trzeba się wyrzekać⁴⁸.

Można na zakończenie przytoczyć raz jeszcze wypowiedź zawartą w cytowanym dokumencie Kongregacji Nauki Wiary: „Kiedy i jak zostanie osiągnięta tak bardzo upragniona jedność wszystkich chrześcijan? «Jak to uzyskać? Pokładając nadzieję w Duchu, który umie oddalić od

nas widma przeszłości i bolesne wspomnienia podziału; On umie obdarzyć nas rozsądkiem, mocą i odwagą, abyśmy mogli podjąć niezbędne kroki i by dzięki temu nasze wysiłki stawały się coraz bardziej autentyczne»⁴⁹. Oby tego rozsądku, mocy i odwagi nie brakło nigdy tym wszystkim, których wspólną troską jest właściwy kształt papieskiej posługi na rzecz jedności Chrystusowego Kościoła!

PRZYPISY

¹ Paweł VI, *Discorso al Segretariato per l'unione dei cristiani*, „Il Regno – documenti” 10(1967), s. 174; zob. A. Garuti, *Primacy of Bishop of Rome and the Ecumenical Dialogue*, San Francisco 2004, s. 1.

² Paweł VI, *Discorso alla sede del Consiglio ecumenico delle Chiese*, Ginevra, 10.06.1969, „Il Regno – documenti” 12(1969), s. 237; zob. A. Dullès, *L'uffizio petrino al servizio dell'unità*, „Il Regno – documenti” 47(2002), s. 575.

³ Jan Paweł II, *Na drodze ku jedności. Przemówienie do Światowej Rady Kościołów (12 czerwca 1984)*, w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, pod red. S.C. Napiórkowskiego, K. Leśniewskiego i J. Leśniewskiej, Lublin 2000, s. 487.

⁴ Tamże, s. 486–487.

⁵ *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 755–822.

⁶ Zob. W. Hryniewicz, *Na drogach pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 193. Całość przemówienia patriarchy Bartłomieja zob. „Istina” 41(1996), nr 2, s. 184–187. Porównaj inne wypowiedzi patriarchy na ten temat: *Bartłomiej I, Patriarcha Kościoła*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 26 (30 Vi), s. 12; zob. także: O. Clément, *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, Warszawa 1988, s. 192.

⁷ Zob. A. Dullès, *L'uffizio petrino al servizio dell'unità*, art. cyt., s. 576. Wywiad z K. Reiserem Katolicka Agencja Informacyjna w USA (CNS) zamieściła 8 VII 1996 r.

⁸ W. Kasper, *Il ministero petrino*, „Il Regno – documenti”, 48(2003), s. 432.

⁹ Całość dokumentu zob. w: W. Hryniewicz, *Kościóły Siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 56–66.

¹⁰ Zob. wywiad, jakiego udzielił dla Radia Watykańskiego prof. Dimitrios Salachas, członek strony katolickiej Komisji Mieszanej w: <http://www.oecumene.radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=59956>.

¹¹ Komisja mieszana katolicko-prawosławna we Francji, *La primauté romaine dans la communion des églises*, Paris 1991; zob. wyniki tego dialogu w artykule: *The Roman Primacy within the Communion of Churches*, „One in Christ” 29(1993), s. 156–164.

¹² Całość tekstu zob. w: *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del Dialogo teologico inter-confessionale*, t. 1, Bologna 1986, s. 64n. (odtąd w skrócie: EO).

¹³ EO, t. 1, s. 95n.

¹⁴ EO, t. 1, s. 103n.

¹⁵ „Il Regno – documenti” 44(1999), s. 370n.

¹⁶ ARCIC I, *Anglican-Roman Catholic Statement on Authority In the Church (Venice Statement)*, w: H. Meyer, L. Vischer (ed.), *Growth in Agreement. Ecumenical Documents*, New York 1984, s. 88–89.

¹⁷ „Indeed much Anglican objection has been directed against the manner of the exercise and particular claims of the Roman primacy rather than against universal primacy as such. Anglicanism has never rejected the principle and practice of primacy”. ARCIC I, *Elucidations on Authority in the Church*, nr 8, w: *The Final Report, Windsor*, London/Cincinnati 1982.

¹⁸ „Relations between our two communions in the past have not encouraged reflection by Anglicans on the positive significance of the Roman primacy in the life of the universal Church. Nonetheless, from time to time Anglican theologians have affirmed that, in changed

circumstances, it might be possible for the churches of the Anglican Communion to recognize the development of the Roman primacy as a gift of divine providence—in other words, as an effect of the guidance of the Holy Spirit in the Church”. ARCIC I, *Authority in the Church II*, nr 13, w: *The Final Report, Windsor*, London/Cincinnati 1982.

¹⁹ „In spite of our agreement over the need of a universal primacy in a united Church, Anglicans do not accept the guaranteed possession of such a gift of divine assistance in judgement necessarily attached to the office of the bishop of Rome by virtue of which his formal decisions can be known to be wholly assured before their reception by the faithful”. ARCIC I, *Authority in the Church II*, nr 31, w: *The Final Report, Windsor*, London/Cincinnati 1982.

²⁰ Cały dokument Kongregacji zatytułowany: *Katolicka odpowiedź na Raport końcowy Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej. 6 grudnia 1991 r.* zob. w: *Ut unum sint. Dokumenty...*, dz. cyt., s. 120–127.

²¹ ARCIC I, *Authority in the Church II*, nr 7, w: *The Final Report, Windsor*, dz. cyt.

²² ARCIC II, *The Gift of Authority. Authority in the Church III. An Agreed Statement by the Anglican-Roman Catholic International Commission*, London 1999.

²³ „The Spirit of Christ endows each bishop with the pastoral authority needed for the effective exercise of episcopate within a local church. This authority necessarily includes responsibility for making and implementing the decisions that are required to fulfill the office of a bishop for the sake of *koinonia*. Its binding nature is implicit in the bishop’s task of teaching the faith through the proclamation and explanation of the Word of God, of providing for the celebration of the sacraments, and of maintaining the Church in holiness and truth. Decisions taken by the bishop in performing this task have an authority which the faithful have a duty to receive and accept”. ARCIC II, *The Gift of Authority*, nr 36, dok. cyt.

²⁴ „The jurisdiction of bishops is one consequence of the call they have received to lead their churches in an authentic «Amen»; it is not arbitrary power given to one person over the freedom of others. Within the working of the *sensus fidelium* there is a complementary relationship between the bishop and the rest of the community. In the local church the Eucharist is the fundamental expression of the walking together (*synodality*) of the people of God. In prayerful dialogue, the president leads the people to make their «Amen» to the eucharistic prayer. In unity of faith with their local bishop, their «Amen» is a living memorial of the Lord’s great «Amen» to the will of the Father”. Tamże.

²⁵ „Within his wider ministry, the Bishop of Rome offers a specific ministry concerning the discernment of truth, as an expression of universal primacy. [...] In solemnly formulating such teaching, the universal primate must discern and declare, with the assured assistance and guidance of the Holy Spirit, in fidelity to Scripture and Tradition, the authentic faith of the whole Church, that is, the faith proclaimed from the beginning. [...] It is this faith which the Bishop of Rome in certain circumstances has a duty to discern and make explicit”. Tamże, nr 47.

²⁶ W. H e n n, *A Commentary on «The Gift of Authority»*, „Il Regno – documenti” 11(1999), s. 391.

²⁷ Całość dokumentu w polskim tłumaczeniu zob. w: S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1, Lublin 1985, s. 117–139.

²⁸ Cyt. za: S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 309; zob. H. M e y e r, *L’uffizio papale nella visuale luterana*, w: H. Stirnimann, L. Visher (ed.), *Papato e servizio petrino*, Alba 1975, s. 75; t e n ż e, „*Suprema auctoritas ideo ab omne errore immunis*”. *The Lutheran Approach to Primacy*, w: *Petrine Ministry and the Unity of the Church. Toward a Patient and Fraternal Dialogue*, ed. J. Puglisi, Collegeville 1999, s. 23–24, R. S g a r b o s s a, *Il primato del papa nel dialogo con i luterani e gli anglicani*, „Credere oggi” 18(1998), nr 1, s. 90–93, t e n ż e, *La chiesa come mistero do comunione nei documenti del dialogo internazionale luterano-cattolico (1967–1984)*, Padova 1994, s. 42–45.

²⁹ H. M e y e r, *Suprema auctoritas ideo ab omne errore immunis...*, art. cyt., s. 23.

³⁰ S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 309.

³¹ R. S g a r b o s s a, *Il primato del papa nel dialogo con i luterani e gli anglicani*, art. cyt., 91.

³² Cyt. za: S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Wierzę w jeden Kościół*, dz. cyt., s. 312; por. R. S g a r b o s s a, *Il primato del papa nel dialogo con i luterani e gli anglicani*, art. cyt., 91–92.

³³ Całość tekstu zob. w: *Lutherans and Catholics in Dialogue*, t. 5: *Papal Primacy and the Universal Church*, ed. by P.C. Empie, T.A. Murphy, Minneapolis (b.r.w.). Polskie tłumaczenie tekstu pt. *Prymat papieski i Kościół powszechny*, „Novum” 1978, nr 3–4, s. 38–75.

³⁴ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, dok. cyt., s. 33–39.

³⁵ Congregazione per la Dottrina Della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, Città del Vaticano 2002, s. 19. Polskie tłumaczenie tekstu zob. „L'Osservatore Romano” (ed. pol.) 20(1999), nr 2, s. 52–56.

³⁶ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, dok. cyt., s. 49–50.

³⁷ Tamże, s. 63.

³⁸ Tamże, s. 59–60.

³⁹ Zob. H. Meyer, *Suprema auctoritas ideo ab omne errore immunis...*, art. cyt., s. 28–30.

⁴⁰ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, dok. cyt., s. 61–62.

⁴¹ Cyt. za: K. Karski, *Ewangelicy a posługa biskupa Rzymu*, „Więź” 2003, nr 10(540), s. 63–64.

⁴² Tamże, s. 65.

⁴³ W encyklice *Ecclesia de Eucharistia* w odniesieniu do omawianej kwestii czytamy: „Nadal jednak pozostaje w mocy uwaga, jaką uczynił Sobór w odniesieniu do Wspólnot kościelnych powstałych na Zachodzie, począwszy od XVI wieku i odłączonych od Kościoła katolickiego: «Chociaż odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje wpływającej ze chrztu pełnej jedności z nami, i choć w naszym przekonaniu nie zachowały one autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium, głównie przez brak sakramentu Kapłaństwa, to jednak sprawując w świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebnego przyjścia». Dlatego też, wierni katolicy, szanując przekonania religijne naszych braci odłączonych, winni jednak powstrzymać się od uczestnictwa w Komunii rozdzielanej podczas ich celebracji, ażeby nie czynić wiarygodną dwuznaczności dotyczącej natury Eucharystii i w konsekwencji nie zaniedbać obowiązku jasnego świadectwa o prawdzie. Spowodowałyby to opóźnienie zapoczątkowanego procesu, zmierzającego ku pełnej i widzialnej jedności”. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 30.

⁴⁴ Zob. W. Kasper, *Il ministero petrino*, art. cyt., s. 439.

⁴⁵ Tamże, s. 440.

⁴⁶ Congregazione per la Dottrina Della Fede, *Il primato del successore di Pietro Nel mistero Della Chiesa. Testo e commenti*, Città del Vaticano 2002, s. 19. Polskie tłumaczenie tekstu pt. *Prymat następcy św. Piotra w tajemnicy Kościoła*, zob. „L'Osservatore Romano” (ed. pol.) 20(1999), nr 2, s. 52–56.

⁴⁷ *Prymat następcy św. Piotra w tajemnicy Kościoła*, dok. cyt., s. 56.

⁴⁸ W. Hryniewicz, *Pytania o prymat. Tradycyjna doktryna i możliwość zmian*, „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 4(24 I), s. 9

⁴⁹ *Prymat następcy św. Piotra w tajemnicy Kościoła*, dok. cyt., s. 56.

BP BRONISŁAW DEMBOWSKI

**ATEIZM –
„NAJPOWAŻNIEJSZY PROBLEM NASZYCH CZASÓW”**

Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* nazwał ateizm „najpoważniejszym problemem naszych czasów”¹. Jest to problem istotnie ważny teoretycznie, bowiem ateizm powinien być badany, aby rozumiane były przyczyny jego powstawania. Ważny jest ten problem również z praktycznego punktu widzenia, aby duszpasterze i wszyscy chrześcijanie zajmowali właściwą postawę w stosunku do niewierzących i tzw. inaczej myślących.

W tym artykule pragnę najpierw przedstawić wybór publikacji pisanych z pozycji chrześcijańskich na temat ateizmu (I), następnie ukazać ateizm w świetle oficjalnego nauczania Kościoła (II) i omówić krytycznie argumenty za ateizmem (III), zwracając uwagę na konieczność tworzenia właściwych postaw duszpasterskich w stosunku do ateistów i niewierzących.

I. Wybór publikacji autorów chrześcijańskich o ateizmie

Skoro Paweł VI – jak zaznaczyłem wyżej – nazwał ateizm „najpoważniejszym problemem naszych czasów”, nic dziwnego, że problemem tym zajęli się z pozycji chrześcijańskiej różni myśliciele. Dzięki wydawnictwu Éditions du Dialogue, prowadzonemu przez polskich pallotynów w Paryżu, otrzymaliśmy jeszcze w czasach programowo ateistycznej władzy w PRL w kolekcji *Znaki czasu* kilka ważnych pozycji na temat ateizmu. Wymienię następujące, które są tłumaczeniami publikacji obcych na język polski: Étienne Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*², Robert Coffy, *Bóg niewierzących*³, Henri de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*⁴, oraz Marcel Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*⁵. Można w nich znaleźć między innymi także krytyczną analizę marksizmu.

Ukazały się też poważne artykuły polskich autorów. Wymienię tylko kilka: Mieczysław Gogacz, *Ateizm znakiem czasów*⁶, ks. Marian Jaworski,

*Idea Boga a współczesny ateizm*⁷, Zofia Józefa Zdybicka Ursz. SJK, *Problem tak zwanej śmierci Boga*⁸. Analizą pewnej szczególnej formy ateizmu zajął się ks. Jan Nowaczyk w swojej rozprawie doktorskiej: *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*⁹. Omówił w niej krytycznie w części pierwszej „Teoriopoznawcze uwarunkowanie ateizmu Sartre’a” (s. 216–298), a w części drugiej „Ontologiczne uwarunkowania ateizmu Sartre’a” (s. 299–379).

Henri de Lubac SJ napisał: „Współczesny świat przeciwstawia wierze chrześcijańskiej – na różne zresztą sposoby – radykalnie odmienną koncepcję człowieka, w której nie ma miejsca na Boga”¹⁰. Najogólniej mówiąc, to właśnie jest przyczyną powstawania różnych form ateizmu i różnych postaw niewiary.

II. Ateizm w świetle nauczania Kościoła

1. Stanowisko Pawła VI

Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* (1964) wypowiedział o współczesnym ateizmie ważne słowa: „Wiemy dobrze, że [...] wielu, z różnych przyczyn, zaprzecza istnieniu Boga. Wiadomo, że liczni wśród nich jawnie okazują swoją bezbożność i walczą, by jej zasady wprowadzić w instytucje wychowawcze i życie publiczne. Doszli bowiem do niedorzecznego i szkodliwego przekonania, że uwalniają ludzi od przestarzałych i fałszywych poglądów o życiu i świecie, dając w zamian, jak twierdzą, poglądy zgodne z nauką i postępem. Jest to najpoważniejszy problem naszych czasów”¹¹. Zrodziła się nawet opinia, że fakt współczesnego ateizmu był „bodźcem Soboru Watykańskiego II”¹², i rzeczywiście w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym – *Gaudium et spes* (KDK) Sobór zajął się bardzo poważnie sprawą ateizmu: jego formami i źródłami (KDK 19), ateizmem usystematyzowanym, programowym (KDK 20) oraz postawą Kościoła wobec ateizmu (KDK 21). Konstytucja *Gaudium et spes* postuluje dialog i szukanie wzajemnego zrozumienia.

O dialogu i zrozumieniu już wcześniej pisał Paweł VI w wzmiankowanej encyklice *Ecclesiam suam*. Podkreślał jednak, iż zaprzeczenie istnienia Boga jest poważną przeszkodą dla dialogu¹³. Niezależnie jednak od tego odrzucał ferowanie wyroków. Pisał: „Nie tyle my potępiamy takie systemy, ile one same oraz hołdujące im władze państwowe zwalczają naszą naukę i prześladują nas na drodze przemocy. Nasze ubolewanie należy uważać raczej za skargę ludzi udręczonych, niż za wyrok sędziów.

W takiej sytuacji jest trudno [...] myśleć o dialogu, jakkolwiek serce nasze także i dziś nie żywi żadnych uprzedzeń i nie odwraca się wcale od ludzi, którzy są zwolennikami takich poglądów i form rządów”¹⁴.

Podobną postawę wyraził Paweł VI dnia 7 grudnia 1965 r. w przemówieniu na zakończenie Soboru: „Humanizm świecki ukazał się w groźnym kształcie i stał się w pewnym sensie wyzwaniem dla Soboru. Religia Boga, który stał się człowiekiem, spotkała się z religią (jest to bowiem religia) człowieka, który czyni się Bogiem. – Co wyniknęło z tej konfrontacji? Wstrząs, walka, anatema? Mogło się to zdarzyć, ale jednak nie miało miejsca. Wzorcem duchowości Soboru stała się dawna opowieść o samarytaninie. Sobór został w pełni przeniknięty bezgranicznym współczuciem. Odkrycie potrzeb ludzkich (a są one tym większe, im większy staje się syn ziemi) przykuło uwagę naszego Synodu”¹⁵.

2. Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*

Nie można zapominać duszpasterskiego charakteru Soboru, a zwłaszcza tej konstytucji, która w nazwie ma określenie „duszpasterska”. Dlatego o ateizmie i jego różnych formach mówi KDK nie tylko jako o pewnych teoriach, będących rezultatem przemyśleń. Mowa jest również o życiowych postawach ludzi, na które odpowiedzią powinien być nie tylko dobry wykład chrześcijańskiej doktryny, lecz również właściwa chrześcijańska życiowa postawa członków Kościoła. Kształtowanie owych właściwych postaw jest podstawowym zadaniem duszpasterstwa.

KDK 19, 20 i 21 dają syntetycznie ujęty wykład nauki Kościoła na temat ateizmu i niewiary. Zachęca również do kształtowania w duszpasterstwie odpowiednich postaw chrześcijan w stosunku do inaczej myślących.

Wypełniając to zadanie KDK 19 najpierw stwierdza, iż „szczególny charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem. [...] istnieje on bowiem tylko dlatego, że stworzony przez Boga z miłości jest zawsze z miłości zachowywany, i nie żyje zgodnie z prawdą, jeżeli w sposób wolny nie uzna tej miłości i nie odda się Stworzycielowi”. Ale wielu ludzi współcześnie „nie dostrzega tego głębokiego i żywotnego połączenia z Bogiem albo jawnie je odrzuca, tak że ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych zjawisk naszych czasów i poddać dokładniejszemu badaniu”.

Dalej KDK 19 wypowiada tezę, iż przez ateizm rozumie się bardzo różne zjawiska i wymienia następujące: 1) wyraźne zaprzeczenie istnienia Boga, 2) agnostyczne twierdzenie, iż o Bogu niczego pewnego nie

można twierdzić, 3) badanie zagadnienia Boga takimi metodami, że wydaje się ono pozbawione sensu, 4) przekraczanie w sposób nieuprawniony granic nauk doświadczalnych w dążeniu do wyjaśnienia wszystkiego jedynie na drodze naukowej (doświadczalnej), co prowadzi niekiedy do zaprzeczenia prawdy absolutnej, 5) niekiedy zachodzi raczej afirmowanie człowieka niż negowanie Boga. Dochodzi przy tym do takiego wyniesienia człowieka, iż wiara w Boga przestaje mieć znaczenie, 6) zachodzi też czasem tworzenie takiej wizji Boga, który w żaden sposób nie jest Bogiem Ewangelii. Odrzucany jest w ten sposób „Bóg niewierzących”, a nie Bóg Ewangelii, 7) są też tacy, którzy nie tykają pytań o Boga, bowiem nie przeżywają niepokoju religijnego i nie widzą powodu, aby troszczyć się o religię, 8) wreszcie ateizm często rodzi się z protestu przeciw złu w świecie, albo 9) „z nieuzasadnionego przypisywania niektórym wartościom ludzkim cech [...] absolutu, tak że występują one już zamiast Boga”, 10) także cywilizacja współczesna, niekiedy nazbyt uwikłana w rzeczy doczesne, może utrudniać dostęp do Boga.

Ojcowie Soboru widzieli więc różne formy ateizmu i niewiary. Ponadto bardzo ważne jest zwrócenie przez nich uwagi na powody powstawania postawy niewiary. Oto fragment KDK 19, który wierzący powinni traktować bardzo poważnie, bowiem mówi on o zachodzącej niekiedy w tym względzie ich odpowiedzialności:

„Z pewnością nie są bez winy ci, którzy dobrowolnie utrzymują Boga z dala od swych serc i nie idąc za nakazem sumienia, usiłują unikać zagadnień religijnych, [BD – podkreślam: *dobrowolnie* oraz *nie idąc za nakazem sumienia*]; jednak i sami wierzący często ponoszą pewną odpowiedzialność w tym zakresie. Ateizm traktowany jako całość nie jest bowiem czymś pierwotnym, lecz raczej wynika z różnych przyczyn, do których zalicza się także krytyczne nastawienie wobec religii, a na niektórych obszarach przede wszystkim wobec religii chrześcijańskiej. Dlatego do powstania ateizmu w niemałym stopniu mogą przyczynić się wierzący, o ile [...] na skutek zaniedbania wychowania w wierze albo fałszywego wykładu doktryny lub też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym raczej zasłaniają oni niż ukazują prawdziwe oblicze Boga i religii”.

KDK 20 ukazuje ateizm programowy. Wychodzi on niekiedy od takiego rozumienia autonomii człowieka, którą uważa za podstawową wartość, że sprzeciwia się jakiegokolwiek zależności od Boga. Wyznający taki ateizm zdają się twierdzić, iż wolność polega na tym, że „człowiek sam jest sobie celem, jedynym sprawcą i twórcą własnej historii, co, jak utrzymują, nie da

się pogodzić z uznaniem Pana Boga jako sprawcy i celu wszystkich rzeczy lub przynajmniej czyni całkowicie zbytecznym tego rodzaju stwierdzenie”. KDK nie podaje oczywiście żadnych nazwisk, ale w tych sformułowaniach slychać echo poglądów między innymi Nietzschego i Sartre’a.

Dalej KDK 20 mówi o takim ateizmie, „który oczekuje, że wyzwolenie człowieka dokona się zwłaszcza poprzez jego wyzwolenie ekonomiczne i społeczne”. W tego rodzaju ateizmie uważa się, iż „religia ze swej natury jest przeszkodą do tego wyzwolenia, gdyż wznosząc nadzieję człowieka ku przyszłemu i zwodniczemu życiu, odstręcza go od budowania ziemskiego społeczeństwa”. Toteż zwolennicy takiej doktryny, jeśli dochodzą do władzy w państwie, zwalczają religię, „szerząc ateizm również przy zastosowaniu – szczególnie w wychowaniu młodzieży – takich środków nacisku, jakimi dysponuje władza publiczna”. Jest jasne, że Ojcowie Soboru mieli tutaj na myśli marksizm.

Ojcowie Soboru po owym krótkim omówieniu w KDK 19 i 20 różnorodnych przejawów ateizmu postawili ważne pytanie, jakie stanowisko powinien Kościół zajmować wobec ateizmu. KDK 21 daje odpowiedź na to pytanie. Wychodzi od stwierdzenia, iż wierność Bogu i ludziom nakazuje Kościołowi przeciwstawiać się tym doktrynom i działaniom, które „sprzeciwiają się rozumowi i powszechnemu doświadczeniu ludzkiemu i oddalają człowieka od wrodzonej mu wspaniałości”. Widzi jednak potrzebę rozpoznawania ukrytych w umyśle ateistów przyczyn negowania Boga. Kościół „świadomy wagi tych problemów, które podnosi ateizm, a także wiedziony miłością do wszystkich ludzi uważa, że powinny być one poddane poważnej i głębokiej analizie”. Niezmiernie ważne jest w tym fragmencie podkreślenie miłości do wszystkich ludzi. Zdecydowane przeciwstawianie się fałszywym poglądom powinno być połączone z postawą wyraźnej troski nie tylko o prawdę, ale także o ludzi błędzących.

Trzeba mocno akcentować naukę Kościoła, iż „uznanie Boga nie stoi w sprzeczności z godnością człowieka, ponieważ godność ta opiera się właśnie na Bogu i w Nim się wypełnia”. Również eschatologiczna nadzieja wiecznej szczęśliwości nie przekreśla ważności zadań doczesnych, a nawet wypełnianie tych zadań otrzymuje nowe motywy. Wiemy też, że jeśli odrzucany jest Bóg i nadzieja życia wiecznego, to godność człowieka „doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a tajemnice życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w zwątpienie” i tracą nadzieję. Ojcowie Soboru w KDK 21 podkreślają, że „każdy człowiek pozostaje dla siebie nierozwiązanym, niejasno postrzeganym problemem”, bowiem nikt nie może uniknąć wspomnianego py-

tania o sens życia i śmierci, winy i cierpienia. Pełną odpowiedź daje jedynie Bóg. Te prawdy mocno podkreślał Jan Paweł II w swoim nauczaniu. Zwracam uwagę szczególnie na list apostolski *Salvifici doloris* o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (1984), na encyklikę *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem (1998) oraz na posynodalną adhortację apostolską *Ecclesia in Europa* (EiE) o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy (2003).

KDK, mająca wyraźnie charakter duszpasterski, podkreśla w punkcie 21, że „lekarstwo na ateizm przyniesie zarówno jasny wykład doktryny, jak i nieskalane życie Kościoła oraz jego członków”. Tak więc Ojcowie Soboru mocno akcentują rolę świadectwa wiary. Wiara bowiem powinna przenikać całe życie wiernych, duchownych i świeckich, i skłaniać ich do okazywania sprawiedliwości i miłości, zwłaszcza wobec potrzebujących pomocy, oraz wykazywać troskę o rozumienie inaczej myślących. Trzeba, by w naszym sposobie mówienia o nich i o ich poglądach widać było szacunek, miłość i troskę. KDK 21 stwierdza z mocą, iż braterska miłość wiernych zjednoczonych duchowo we współpracy dla wiary w Ewangelię przyczynia się do przekazywania wiary w Boga. Natomiast brak miłości uniemożliwia przekazywanie Ewangelii – Dobrej Nowiny o Miłości Boga.

Toteż Kościół, odrzucając całkowicie ateizm, nie potępia ludzi i twierdzi ponadto, że wszyscy, wierzący i niewierzący, powinni współpracować w budowaniu świata, w którym razem żyją. Nie można tego czynić „bez szczerego i roztropnego dialogu”. Ojcowie Soboru uskarżają się „na dyskryminujące zróżnicowanie na wierzących i niewierzących, jakie niesprawiedliwie wprowadzają niektórzy przywódcy państw, nie uznający fundamentalnych praw osoby ludzkiej”. Dlatego domagają się dla wierzących wolności działania, aby mogli na tym świecie „budować świątynię Boga”, ateistom zaś proponują, aby starali się poznać Ewangelię Chrystusa, wydaje się bowiem, że często nie znają tego, co odrzucają. Ojcowie Soboru podkreślają ponadto, iż nauka Kościoła zaspokaja najskrytsze pragnienia serc ludzkich, bowiem broni godności człowieka i „przywraca nadzieję tym, którzy wątpią już w wyższy wymiar swojego losu”. Tak więc przesłanie Kościoła nie umniejsza człowieka, ale wspiera go w jego rozwoju.

Ojciec Święty Paweł VI, idąc w duchu Soboru, w znaczący sposób kształtowanym przez niego, ustanowił dnia 8 kwietnia 1965 r., a więc jeszcze przed uchwaleniem konstytucji *Gaudium et spes*, Sekretariat dla Niewierzących, z zadaniem studiowania ateizmu, jego form i przyczyn, oraz nawiązania z niewierzącymi dialogu.

Sekretariat dla Niewierzących był, obok Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan i Sekretariatu dla Kontaktów z Wyznawcami Religii Niechrześcijańskich, jednym z nowych organów Kurii Rzymskiej, które stawiają sobie za cel kontakty Kościoła rzymskokatolickiego z tymi, którzy do niego nie należą.

3. Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*

Adhortacja ta jest jednym z ostatnich dokumentów Kościoła mówiących o coraz bardziej szerzącej się sekularyzacji, odrzucającej wiarę w Boga, co prowadzi do utraty nadziei. Ojciec Święty zwrócił uwagę na „*utrąę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego*, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna [...]. Oczywiście na kontynencie europejskim nie brak cennych symboli chrześcijańskiej obecności, ale wraz z powolnym, stopniowo wkraczającym zeświecczeniem, powstaje niebezpieczeństwo, że staną się one jedynie pamiątkami przeszłości” (EiE 7). Dalej Jan Paweł II podkreślał, że „z tą utratą pamięci wiąże się swego rodzaju *lęk przed przyszłością*”. Wewnętrzna pustka i utrata sensu życia dręczy wielu ludzi. Stąd również „dramatyczny spadek liczby urodzeń, zmniejszenie liczby powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego” (EiE 8).

Oto bolesne wnioski: „Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest *dążenie do narzucania antropologii bez Boga i bez Chrystusa* [...]. Uważa się człowieka za «absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka» i dlatego «nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego». Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EiE 9).

Człowiek jednak nie może żyć bez nadziei, natomiast nadzieja ograniczona tylko do doczesności, zamknięta na transcendencję, okazuje się głęboko złudna (por. EiE 10), dlatego ojcowie synodalni podkreślają, iż „Kościół ma do zaoferowania Europie [dodajmy: i całej ludzkości] najcenniejsze dobro, jakiego nikt inny nie może jej dać: jest to wiara w Jezusa Chrystusa, źródło nadziei, która nie zawodzi” (EiE 18). Dalej czytamy: „Dla wierzących Jezus Chrystus jest nadzieją każdej osoby ludzkiej, bo *daje życie wieczne* [...], ukazuje On nam, że prawdziwy sens życia

człowieka nie zamyka się w horyzoncie doczesności, ale otwiera się na wieczność” (EiE 21). To otwarcie się na wieczność nie prowadzi do zaniedbania doczesności. Przeciwnie, ojcowie synodalni wyrażają ważną prawdę, iż „ludzie kierujący się wartościami ewangelicznymi, mają do spełnienia istotną rolę w tworzeniu trwałych podstaw, na których można budować życie społeczne bardziej ludzkie i bardziej pokojowe, nacechowane szacunkiem dla wszystkich i dla każdego z osobna” (EiE 21).

III. Krytyczne ujęcie argumentów za ateizmem

Problem ateizmu mającego uzasadnienie teoretyczne, które można by nazwać filozoficznym, narastał w Europie od XVIII wieku, od czasów Oświecenia, ale już znacznie wcześniej istniały bardzo poważne argumenty przeciw istnieniu Boga, a także przeciw twierdzeniu, iż Bóg jest Miłością.

Św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologii* (I, 2, 3) opracował tak zwane „pięć dróg”, które odpowiadały twierdząco na pytanie: Czy Bóg istnieje? Rozpoczął jednak swoją odpowiedź na to pytanie od słów: „Wydaje się, że nie”. I zreferował dwa zarzuty przeciw istnieniu Boga. Trudno jest sformułować mocniejsze. Właściwie prawie wszystkie dzisiejsze zarzuty przeciw istnieniu Boga można do nich sprowadzić.

Omawiam je w odwrotnej kolejności. Pierwszy z nich (u Tomasza jest on drugi) możemy ująć w słowa: *Bóg naukowo niepotrzebny*. Drugi zaś (u Tomasza pierwszy) w słowa: *Bóg moralnie niemożliwy*.

Oto owe zarzuty w tłumaczeniu polskim¹⁶.

Pierwszy zarzut: „Co można wyjaśnić przez mniejszą ilość zasad, nie trzeba tego wyjaśniać przez większą ich ilość. Wszystko zaś, co w świecie zachodzi, możemy wyjaśnić przyjąwszy, że Boga nie ma. Mianowicie byty naturalne można wyjaśnić przez naturę, zaś dzieła kultury można wyjaśnić przez działanie człowieka: jego rozum i wolę. Nie potrzeba więc przyjmować istnienia Boga”.

Na ten zarzut Tomasz odpowiada: „Można rzeczy naturalne tłumaczyć przez naturę, a dzieła kultury przez rozum i wolę ludzką, ale natura oraz rozum i wola ludzka same potrzebują wytłumaczenia”. Tak więc potrzebne są rozważania filozofii bytu – metafizyki – prowadzące do przekonania o istnieniu Pierwszej Przyczyny wszystkiego, która daje wytłumaczenie zarówno natury jak i kultury.

Drugi zarzut: „Wydaje się, że Bóg nie istnieje, ponieważ jeśli jeden z członów przeciwieństwa jest nieskończony, to zniszczy drugi człon, zaś Boga rozumiemy jako nieskończone dobro. Gdyby więc Bóg istniał, nie

istniałoby zło. Zło zaś istnieje w świecie, więc Bóg nie istnieje”. Przecież tu słyszemy bolesne pytanie: gdzie był Bóg, gdyśmy tak cierpieli? Jest to jednak nie tyle argument przeciw istnieniu Boga – Pierwszej Przyczyny, ale przeciwko rozumieniu owej Pierwszej Przyczyny jako Dobra i Miłości. KDK 19 też zwróciła – jak widzieliśmy – uwagę na ten argument twierdząc, iż ateizm często rodzi się z protestu przeciw złu w świecie. Jan Paweł II o pytaniach, dlaczego cierpienie i zło, napisał w liście apostołskim *Salvifici doloris* – o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (1984): „Jedno i drugie pytanie jest trudne, gdy stawia je człowiek człowiekowi, ludzie ludziom – a także, gdy *stawia je człowiek Bogu*. Człowiek bowiem nie stawia tego pytania światu, jakkolwiek cierpienie wielokrotnie przychodzi do niego od strony świata, ale stawia je Bogu jako Stwórcy i Panu świata. I jest rzeczą dobrze znaną, że na gruncie tego pytania dochodzi nie tylko do wielorakich załamania i konfliktów w stosunkach człowieka z Bogiem, ale bywa i tak, że dochodzi *do samej negacji Boga*” (SD 9).

Na zarzut drugi: Bóg moralnie niemożliwy, Tomasz odpowiada powołując się na św. Augustyna: „Bóg, który jest w najwyższym stopniu dobry, nie dopuściłby do jakiegokolwiek zła, gdyby nie był tak dalece wszechmocny, że wydobywa dobro nawet ze zła”. Ta odpowiedź może się wydać całkowicie niewystarczająca dla człowieka, dla którego istnienie zła i cierpienia jest argumentem za nieistnieniem Boga, rozumianego jako w najwyższym stopniu dobry. Ta odpowiedź jest możliwa do przyjęcia dla tych, którzy w Jezusie Ukrzyżowanym ujrzeli Miłość Boga, a więc nie jest to argumentacja tylko filozoficzna, lecz także teologiczne rozumowanie w obrębie wiary. To właśnie mówią wzmiankowane dokumenty Jana Pawła II: *Salvifici doloris*, *Fides et ratio* oraz *Ecclesia in Europa*. Toteż podziwu godna jest wiara pobożnych żydów¹⁷ i muzułmanów, którzy jak Hiob uznają swoją zależność od Boga, zawierają Mu swoje życie i wielbią Go tylko dlatego, że jest, a nie biorą pod uwagę osoby Jezusa Chrystusa, który dla chrześcijan jest objawioną Miłością Bożą. Bowiem zasadniczą odpowiedź dał nam Jezus Chrystus: „Tak [...] Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16), a „Jezus [...] umiłował swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1). Nie rozumiemy do końca problemu cierpienia, problemu zmagania się dobra ze złem. Wszakże jedno wiemy, że jesteśmy razem z Jezusem Chrystusem. On wszedł w naszą ludzką dolę i przyjął cierpienie. On też nam oznajmił, iż cierpienie ma zbawczy sens. Ta odpowiedź wymaga jednak zawierzenia Jezusowi. Nie każdy jest w stanie cierpieć, czy patrząc na cierpienie bliskich,

zawierzyć Bogu. Wiele delikatności i zrozumienia potrzeba ze strony wierzących, by dopomóc w przyjęciu odpowiedzi danej przez Jezusa.

Brat Roger z Taizé napisał:

„W obliczu fizycznej przemocy i moralnych prześladowań rodzi się przytłaczające pytanie: Jeżeli Bóg jest miłością, skąd bierze się zło? Dlaczego zło? Nikt nie potrafi tego wyjaśnić. W Ewangelii Chrystus staje się solidarny z niepojętym cierpieniem niewinnych, opłakuje śmierć tego, kogo kocha. Czyż nie dlatego Chrystus przyszedł na ziemię, aby każdy człowiek wiedział, że jest kochany?»¹⁸

Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est* (DCE) napisał w związku z istniejącym w świecie niezrozumiałym cierpieniem słowa, nad którymi warto się zastanowić:

„Zresztą On [Bóg] nie zabrania nam wołać jak Jezus na krzyżu: «Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?» (Mt 27, 46). Powinniśmy pozostać z tym pytaniem przed Jego obliczem w modlitewnym dialogu: «Jak długo jeszcze będziesz zwlekał, Panie święty i prawdziwy»? (Ap 6, 10). Św. Augustyn daje odpowiedź wiary na to nasze cierpienie: «*Si comprehendis, non est Deus* – jeśli Go pojmujesz, nie jest Bogiem»¹⁹. Nasz protest nie jest wyzwaniem rzuconym Bogu, ani insynuacją błędu, słabości lub obojętności w Nim, czy też, że «śpi» (por. 1 Krl 18, 27). Raczej jest prawdą, że nasze wołanie jest – jak na ustach ukrzyżowanego Jezusa – ostatecznym najgłębszym wyrażeniem wiary w jego wszechmoc” (DCE 38).

Na przykładzie tych trudności, a pewne ich postaci – jak widzieliśmy – formułował już ponad 700 lat temu św. Tomasz z Akwinu, widzimy że problem Boga to często nie tyle problem Jego istnienia, ile problem, czy jest On miłością i czy nie ogranicza człowieka.

Spójrzmy teraz na różne ateizmy teoretyczne, wyróżniając trzy postacie argumentacji przeciw istnieniu Boga: indywidualistyczno-egzystencjalistyczną, ekonomiczno-społeczną i protestującą przeciw złu i cierpieniu.

KDK 20 nazywa ateizm teoretyczny ateizmem programowym i ukazuje dwa jego rodzaje. Nazwaliśmy je indywidualistyczno-egzystencjalistyczną postacią ateizmu oraz postacią ekonomiczno-społeczną. Wyróżnić ponadto trzeba ateizm czy niewiarę pochodzące z protestu przeciw złu i cierpieniu. KDK 19 także wymienia ten powód ateizmu. Te trzy formy ateizmu i niewiary zostaną teraz krótko omówione.

a) Indywidualistyczno-egzystencjalistyczna postać ateizmu programowego cechowała poglądy Friedricha Nietzschego oraz Jean-Paul Sartre’a. Pragnienie autonomii człowieka posuwa ona tak daleko, że sprze-

ciwia się jakiegokolwiek zależności od Boga. U tych myślicieli to odrzucenie zależności od Boga wyrażało się w hasle „śmierci Boga”. Oczywiście głoszenie takiego hasła nie ma nic wspólnego z uzasadnieniem, iż Bóg nie istnieje. Jest natomiast osobistym odrzuceniem zależności od Boga. Według Nietzschego – jak pisze Marcel Neusch: „Charakterystyczną cechą chrześcijaństwa jest «ideał ascetyczny»: wzdarga dla życia i projekcja sensu istnienia w inne życie, lepsze od tutejszego. Chrześcijaństwo [...] świat pojmuje jako więzienie, z którego trzeba uciec i – za cenę wiary – obiecuje zbawienie w niewidzialnym «tamnym świecie». Chrześcijaństwo środek ciężkości przemieściło z człowieka na Boga, wprowadzając tym samym rozdwojenie w człowieka, rozdartego pomiędzy zakazanym dla niego światem, a zaświatami, które są złudzeniem. Tego «nie» wobec życia, tak charakterystycznego dla chrześcijaństwa, nie powinno się przypisywać Jezusowi, gdyż On głosił «radosne orędzie», ale raczej Pawłowi, człowiekowi resentymentu, który stał się głosem tej «smutnej wiedzy»²⁰.

Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* (DCE) podaje inny jeszcze przykład ataku Nietzschego na chrześcijaństwo. Mianowicie pisze: „Według Friedricha Nietzschego, chrześcijaństwo jakoby dało *erosowi* do picia truciznę, a chociaż z jej powodu nie umarł, przerodził się w występki (por. *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168). W ten sposób filozof niemiecki wyrażał bardzo rozpowszechnione spostrzeżenie: czy Kościół swymi przykazaniami i zakazami nie czyni gorzkim tego, co w życiu jest najpiękniejsze? Czy nie stawia zakazu właśnie tam, gdzie radość zamierzona dla nas przez Stwórcę ofiarowuje nam szczęście, które pozwala zasmakować coś z Boskości?” (DCE 3).

Widzimy więc, że hasło „śmierci Boga” nie jest wnioskiem z argumentacji dowodzącej, iż Bóg nie istnieje. Jest raczej odrzuceniem religii chrześcijańskiej rozumianej jako uzależnienie człowieka, odebranie mu wolności, a nawet radości życia.

Podobnie jest w wypadku ateizmu Jean-Paul Sartre’a²¹. W swojej autobiografii Sartre pisze, w jaki sposób doszło do jego decyzji zerwania z Bogiem. Przytaczam jego słowa za Neuschem (s. 168): „Raz jeden naszło mnie uczucie, że On istnieje. Bawiąc się zapałkami przypaliłem dywanik; kiedym zamalowywał farbą ślady występuku, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem Jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem [...]. I nie spojrzał na mnie już nigdy więcej”. Neusch dalej pisze: „Już Nie-

tzsche atakował tego bezwstydnego podglądacza, tego «nieprzyzwoitego», który gwałci sumienia. Teraz z kolei Sartre odrzuca tę niedyskrecję, niegodną człowieka, a tym bardziej Boga. Wymyśla sobie jedyną taktykę, jaka w tej sytuacji może go uratować: z oskarżonego zmienia się w oskarżyciela. Wpada w złość i odsyła precz Boga, który staje się dla niego nieznośny” (s. 168).

Nie jest to więc argumentacja za nieistnieniem Boga, ale osobiste całkowite z Nim zerwanie. Do takiego wniosku dochodzi w wzmiankowanej już pracy doktorskiej ks. Jan Nowaczyk i pisze w „Zakończeniu”: „O odrzuceniu egzystencji Boga decydują u Sartre’a nie dowody rozumowe [...], ale właśnie argumenty pozaracjonalne, «skłonności serca» [...], ateizm francuskiego egzystencjalisty jest wyrazem indywidualnie powziętego wyboru poprzedzającego wszelkie racje, które – w jego przekonaniu – miały prowadzić do odrzucenia Boga”²². A jednak Sartre rozumuje tak, jakby Bóg – Pierwsza Przyczyna wszystkiego – nie istniał. Dlatego wyraża przekonanie, że nasze istnienie nie ma uzasadnienia. Religia pojawia się, aby uzasadnić istnienie, które jest całkowicie przypadkowe. „Bóg jest sposobem przezwyciężenia tej przypadkowości. Jest uzasadnieniem dorzuconym do tego, co jest tutaj bez uzasadnienia, a więc wymysłem ludzkim dla ukrycia podstawowego faktu przypadkowości” (s. 166).

Krytyka idei Boga, dokonywana przez Sartre’a, dosięga fałszywego obrazu Boga – pisze Neusch –, „który rzeczywiście istnieje w zachowaniu chrześcijan [...]. To Bóg, który raczej paraliżuje niż wyzwala, który raczej wzbudza strach niż miłość, który alienuje człowieka, utrzymuje go w postawie poddania [...]. Sartre zwalcza ideę Boga w tej mierze, w jakiej ona wydaje się sprzeczna z jego ideą człowieka” (s. 184). Można więc powiedzieć, że Sartre odrzuca Boga, ponieważ widzi w Nim całkowitą negację wolności człowieka. Wprawdzie można takie błędne myślenie o Bogu znaleźć wśród niektórych chrześcijan, ale to nie jest prawdziwa chrześcijańska wizja Boga.

Podkreślmy, iż omawiany przez nas ateizm głoszony przez Friedricha Nietzschego oraz Jean-Paul Sartre’a nie tyle dowodzi, iż Bóg nie istnieje, ile argumentuje, iż przyjęcie istnienia Boga w różny sposób ogranicza człowieka i dlatego ów ateizm odrzuca religię. Zwracała na to uwagę – jak już pisaliśmy – KDK 20 ukazując ateizm programowy.

b) Ekonomiczno-społeczna postać ateizmu w najbardziej radykalnej formie występuje w marksizmie. KDK 20 mówi o takim ateizmie – co już wzmiankowaliśmy – iż „oczekuje, że wyzwolenie człowieka do-

kona się zwłaszcza poprzez jego wyzwolenie ekonomiczne i społeczne”. W tego rodzaju ateizmie uważa się, iż „religia ze swej natury jest przeszkodą do tego wyzwolenia, gdyż wznosząc nadzieję człowieka ku przyszłemu i zwodniczemu życiu, odstręcza go od budowania ziemskiego społeczeństwa”.

Ateizm teoretyczny – także marksizm – jest negowaniem Boga, ale często nie jest to faktyczne odrzucanie istnienia Boga, tylko zmiana pojęcia Boga. Wprawdzie ateista taki nie mówi o Bogu i twierdzi o sobie, że odrzuca Jego istnienie, ale gdy się przypatrzymy bliżej jego poglądom, wówczas może się okazać, że uznaje on rzeczywistość konieczną, od której wszystko zależy. Przyjmuje więc istnienie owej rzeczywistości będącej Bytem Koniecznym, ale tej rzeczywistości, od której wszystko zależy, nie nazywa Bogiem. Charakterystyczne dla takiej postawy jest stanowisko marksizmu. Ową rzeczywistość, od której wszystko zależy, marksiści nazywają materią i w gruncie rzeczy nadają jej cechy boskie. Możemy więc powiedzieć, że ateizm marksistowski nie jest ateizmem, tylko ubóstwieniem materii, czyli wszystkiego, co istnieje. Sądzę, że gdyby bliżej przypatrzeć się „reizmowi” głoszonemu przez prof. Tadeusza Kotarbińskiego, to pewnie by się też okazało, że owe „rzeczy” będące jedyną istniejącą rzeczywistością, mają charakter bytu koniecznego.

Materializm dialektyczny, czyli marksizm, uznający, że wszystko jest materią, że z materii rozwinęło się świadome życie, może być uważany za szczególną postać panteizmu, czyli utożsamienia wszystkiego z Bogiem i Boga ze wszystkim. Wszystko bowiem jest materią, a materia – według marksizmu – nie jest stworzona, jest bytem koniecznym i jest zdolna do wytworzenia wszystkiego, również i świadomości ludzkiej. To materia spowodowała, że myślę i wydaje mi się, że rozumiem, mówię, a słuchacze mnie rozumieją. Jesteśmy wszyscy świadomi i ta nasza właściwość ma być, według marksizmu, wytworem wyżej zorganizowanej materii. Tak pojmowana materia – niestworzona, nieskończona i konieczna – ma cechy boskie: wszystko jest Bogiem. Na marginesie dodam, że – jak przypuszczam – właśnie dlatego Leszek Kołakowski, gorliwy marksista, który później przestał być marksistą, w latach swojej jeszcze marksistowskiej gorliwości badał panteistyczne poglądy Spinozy (1632–1677). Poglądy te mu się podobały, bo według Spinozy cała rzeczywistość, w której żyjemy, jest jednym bytem koniecznym. Niepotrzebne jest więc szukanie Boga poza światem materialnym. Właśnie świat materialny jest Bogiem.

Marksizm występował przeciw religii, ponieważ uważał, iż religia ze swej istoty uniemożliwia wyzwolenie społeczne, gdyż ludzie tworzą so-

bie wyobrażenie przyszłego szczęścia i to ich odwraca od rzeczywistego życia, w którym powinni cały swój wysiłek skierować nie w stronę fikcyjnego życia przyszłego, lecz w stronę życia doczesnego. Według marksizmu jest mniej więcej tak: najpierw człowiek, skrzywdzony przez niesprawiedliwy układ stosunków społecznych, tworzy sobie religię, ponieważ wyobrażenie przyszłej rekompensaty w niebie umożliwia mu życie w trudnym świecie. To rozbraja pokrzywdzonego i utrwala niesprawiedliwą sytuację, co zaczyna działać na korzyść krzywdzicieli. Człowiek jest więc dwukrotnie pozbawiony tego, co mu się należy – najpierw przez niesprawiedliwą sytuację społeczną, a potem przez religię, która utrwala tę niesprawiedliwość. Wobec tego, aby wprowadzić sprawiedliwość, trzeba najpierw zniszczyć religię. Oto powód, dla którego marksizm tak wojował z religią.

Zwraca na to uwagę Benedykt XVI. W encyklice *Deus caritas est* (DCE 26) mówi o marksistowskim twierdzeniu, że tworzenie dzieł miłosierdzia przyczynia się do utrzymania istniejącego niesprawiedliwego stanu rzeczy i że należy raczej tworzyć „sprawiedliwy ład, w którym wszyscy otrzymywaliby swoją część dóbr świata, a zatem nie potrzebowaliby już dzieł miłosierdzia”. Przyznaje, że jest coś z prawdy w takim myśleniu, ale nie jest ono wolne od błędu. Przyznaje także (DCE 27), iż „przedstawiciele Kościoła bardzo powoli przyjmowali do wiadomości, że problem sprawiedliwej struktury społeczeństwa jawił się w nowy sposób”. Chociaż były w XIX wieku różne liczne inicjatywy zaradzające ubóstwu, chorobom i brakom w dziedzinie edukacji, jednak w magisterium papieskim nowe problemy socjalne znalazły odzwierciedlenie dopiero w encyklice *Rerum novarum* Leona XIII z 1891 roku. Także kolejni papieże publikowali encykliki na tematy społeczne aż do encykliki *Centesimus annus* Jana Pawła II z 1991 roku. Tak rozwijała się katolicka doktryna społeczna, której ostatnim wyrazem jest *Kompendium nauki społecznej Kościoła* z 2004 r.

Benedykt XVI podsumował swoją opinię o doktrynie społecznej marksizmu w słowach: „Marksizm wskazywał rewolucję światową i przygotowanie do niej jako panaceum na problemy społeczne: dzięki rewolucji i następującemu po niej uspołecznieniu środków produkcji – twierdziła ta doktryna – wszystko nagle miało funkcjonować w inny lepszy sposób. Ten sen rozwiął się” (DCE 27). Lekarstwo okazało się nawet gorsze od choroby.

c) Ateizm i niewiara – o czym KDK też mówi w punkcie 19 – często rodzi się z protestu przeciw złu w świecie. Nie tyle więc odrzuca ist-

nienie Boga, ile odrzuca twierdzenie, iż jest On świadomą miłą osobą.

Prof. Helena Eilstein tak pisała o problemie niezawinionego cierpienia:

„Inni jednak ateści w istocie czerpią pewien rodzaj pociechy ze swego przekonania o wysokiej wiarygodności hipotezy o nieistnieniu Boga. Do takich na przykład ja należę – ale pociecha, o której tu mówię (a dotyczy to bardzo wielu ateistów), zaiste nie ma nic wspólnego z odrażającym sądem, że «jeżeli nie ma Boga, to wszystko wolno». Bierze się ona stąd, że jak mówił człowiek o tak nieskazitelnej moralności jak Tadeusz Kotarbiński, «bluźnierstwem jest posądzać Boga o istnienie»²³. Innymi słowy, bierze się ona stąd, że w obliczu zła moralnego i niezawinionego cierpienia panoszącego się w świecie (jakże często bez udziału zła moralnego) niemożliwa jest odpowiadająca mojemu poczuciu moralnemu teodycea. Jeśliby istniał Ktoś, kto by mógł złu w ogromnym zakresie zapobiec (a niezależnie od tego, jakiego stanowiska racjonalnie się trzymać w problemie tzw. wolnej woli, nie da się, moim zdaniem, w szczególności w obliczu ludzkiego i zwierzęcego cierpienia nie spowodowanego przez zło moralne, utrzymać pogląd, że cały ten ogrom zła i cierpienia jest niezbędnym do tego, aby istnieć mogła, jako dobro przeważające, wolna wola ludzi), to nie potrafiłabym tego Kogoś w moim sumieniu usprawiedliwić. A to by czyniło dla mnie świadomość nagminności zła i cierpienia jeszcze bardziej dotkliwą niż jest ona obecnie. Pociechą jest mi przekonanie, że świat (który nas nieraz tak okrutnie razi i rani) *nie wie, że na nim jesteśmy*”²⁴.

Inny przykład: Leszek Kołakowski podobno powiedział kiedyś tak mniej więcej: Jakże mogę uwierzyć w piekło? Przecież jeśli jest choć jeden potępiony w piekle, to ma zbawioną matkę. A jakże ta zbawiona matka może być szczęśliwa, wiedząc, że jej syn jest potępiony i cierpi męki piekielne? Nie jest to bagatelny problem i dla wierzących. Dlatego trzeba, żebyśmy starali się rozumieć trudności niewierzących.

Już przytaczałem to, co pisał Jan Paweł II o cierpieniu jako trudności w przyjęciu istnienia osobowego Boga w liście apostoelskim *Salvifici doloris* – o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia. Te słowa warto powtórzyć: Pytanie: dlaczego cierpienie i zło? „jest trudne, gdy stawia je człowiek człowiekowi, ludzie ludziom – a także, gdy *stawia je człowiek Bogu*. Człowiek bowiem nie stawia tego pytania światu, jakkolwiek cierpienie wielokrotnie przychodzi do niego od strony świata, ale stawia je Bogu jako Stwórcy i Panu świata. I jest rzeczą dobrze znaną, że na gruncie tego pytania dochodzi nie tylko do wielorakich załamania i konfliktów

w stosunkach człowieka z Bogiem, ale bywa i tak, że dochodzi *do samej negacji Boga*” (SD 9).

Konkluzja

Patrząc na różne formy ateizmu i niewiary, mogliśmy dostrzec, że przyczyną powstawania takiego sposobu myślenia były nie tyle argumenty filozoficzne prowadzące do negacji istnienia Boga, ile przekonanie, że wiara w Boga i religia ograniczają człowieka i jego wolność, a także utrudniają wprowadzenie sprawiedliwości. Przekonania te rodziły się, ponieważ potoczny obraz Boga ukazywany przez chrześcijan często był bardzo niedoskonały, a nawet błędny. Sprzeciw ateistów, czy niewierzących, skierowany więc był przeciw fałszywemu chrześcijaństwu. Ta krytyka błędnego chrześcijaństwa może pomóc w jego oczyszczeniu.

Odnosi się to także do spraw społecznych. Tu często panował stereotyp marksistowski, iż religia rozbraja człowieka w jego szukaniu sprawiedliwości.

Potrzebne jest więc w duszpasterstwie ukazywanie właściwej treści chrześcijaństwa. Trzeba mocno akcentować naukę Kościoła, iż wiara w Boga nie odbiera godności człowiekowi, ponieważ godność ta opiera się właśnie na Bogu i w Nim się wypełnia (por KDK 21). Również eschatologiczna nadzieja wiecznej szczęśliwości nie przekreśla ważności zadań doczesnych, a nawet wypełnianie tych zadań otrzymuje nowe motywy. Wreszcie w Jezusie Chrystusie znajdujemy odpowiedź na trudne pytanie, dlaczego cierpienie i zło.

Istotnie ważne jest świadectwo wiary. Wiara przenikająca całe życie wiernych, duchownych i świeckich, powinna skłaniać ich do sprawiedliwości i miłości oraz do troski o rozumienie inaczej myślących. Podkreślimy na zakończenie raz jeszcze, iż trzeba by w naszym sposobie mówienia o nich i o ich poglądach widać było szacunek, miłość i troskę. Braterska miłość wiernych – podkreśla KDK 21 – zjednoczonych duchowo we współpracy dla wiary w Ewangelię przyczynia się do przekazywania wiary w Boga. Natomiast brak miłości uniemożliwia przekazywanie Ewangelii – Dobrej Nowiny o Miłości Boga.

PRZYPISY

¹ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Éd. du Dialogue, Paris 1967, pkt 100, s. 95.

² Oryg. franc. 1959, tłum. pol. 1968.

³ Oryg. franc. 1966, tłum. pol. 1968.

⁴ Oryg. franc. 1968, tłum. pol. 1969.

- ⁵ Oryg. franc. 1977, tłum. pol. 1980.
- ⁶ *W nurcie zagadnień posoborowych*, pr. zb., red. B. Bejze, Warszawa 1967, s. 87–116.
- ⁷ *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, pr. zb., red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 121–132.
- ⁸ Tamże, s. 133–152.
- ⁹ *Studia z filozofii Boga*, pr. zb., red. B. Bejze, t. 4, Warszawa 1977, s. 211–393.
- ¹⁰ *Ateizm i sens człowieka*, dz. cyt., s. 13.
- ¹¹ *Ecclesiam suam*, punkty 99–100.
- ¹² Tak wyraził się kard. König, por. H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, dz. cyt., s. 13.
- ¹³ Por. *Ecclesiam suam*, pkt. 99–101.
- ¹⁴ *Ecclesiam suam*, pkt. 101–102.
- ¹⁵ Cyt. za H. de Lubac, dz. cyt., s. 13 ns.
- ¹⁶ Cytowane tu teksty Tomasza wzięte są z *Sumy teologii* I, 2, 3.
- ¹⁷ Por. H.S. Kushner, *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, Warszawa 1993.
- ¹⁸ List z Taizé na rok 1995. Wyd. specjalne: *Zadziwienie miłością*.
- ¹⁹ *Sermo* 52, 16; PL 38, 360.
- ²⁰ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, Éd. du Dialogue, Paryż 1980, s. 138–139.
- ²¹ O ateizmie Sartre'a piszę na podstawie – M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 163–186. Dosłowne cytaty zaznaczam numerem stron.
- ²² *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*, dz. cyt., s. 380–381.
- ²³ Dodaję: prof. T. Kotarbiński napisał następujący wiersz: „Patrz, oto Jan bezbożnik – więc łotr i bluźnierca, / Mylisz się, człek to zacny, ideał ma w cenie, / Lecz widząc ogrom zbrodni, woła z głębi serca, / Bluźnierstwem jest posądzać Boga o istnienie”.
- ²⁴ H. Eilstein, *Szkice ateistyczne*, Koszalin 2000, s. 146 ns.

KS. KRZYSZTOF KONECKI

TREŚCI TEOLOGICZNO-CELEBRACYJNE OBRZĘDÓW KOMUNII

Celem niniejszego opracowania jest omówienie, w oparciu o przepisy nowego *Wprowadzenia do Mszału*, treści teologiczno-liturgicznych trzech elementów strukturalnych obrzędów komunii: obrzędu pokoju, znaku łamania Chleba i przygotowania do jego przyjęcia.

Obrzęd pokoju

Obrzęd pokoju ma miejsce po Modlitwie Pańskiej z embolizmem i doksologią. We *Wprowadzeniu do Mszału*, które jest dla nas zawsze podstawowym źródłem właściwego rozumienia obrzędów i znaków odnowionej liturgii mszalnej, odnośnie do tego elementu strukturalnego Eucharystii czytamy: „Następuje obrzęd pokoju, w którym Kościół prosi o pokój i jedność dla siebie samego i dla całej ludzkiej rodziny, wierni zaś okazują trwałą komunie i miłość, zanim przyjmą Najświętszy Sakrament”¹.

Historia tego obrzędu, podobnie jak innych obrzędów mszy, jest bardzo bogata i złożona. U pierwszych chrześcijan obrzęd pokoju przekazywany był w formie świętego pocałunku i następował po obrzędzie przygotowania darów. Taki sposób pozostał do dziś w liturgiach wschodnich. W liturgii rzymskiej obrzęd ten został wprowadzony prawdopodobnie wtedy, gdy do liturgii mszy włączono Modlitwę Pańską, a więc około V w. W późnym średniowieczu pocałunek pokoju powoli zaczął zanikać. Zastąpiono go wtedy najpierw ukłonem, a z czasem i ten gest został zaniechany. Na jego miejsce wprowadzono całowanie pateny, czasem Ewangeliarza, na którego oprawie widniał krzyż, a potem pacyfikału. Prawdziwy, choć nie pierwotny obrzęd pokoju został przywrócony przez soborową reformę liturgii².

Struktura obecnego obrzędu pokoju jest bardzo prosta. Składają się na nią: modlitwa kapłana o pokój, odmawiana w imieniu wszystkich sprawujących liturgię, życzenie pokoju skierowane przez celebransa do wier-

nych i ich odpowiedź oraz przekazanie sobie nawzajem przez wiernych znaku pokoju. Modlitwa o pokój skierowana jest do Chrystusa i składa się niejako z dwóch części: zaproszenia do modlitwy i następującej po nim właściwej modlitwy. Polska edycja mszału podaje warianty pierwszej części tej modlitwy, dostosowane do poszczególnych okresów roku liturgicznego i uroczystości³. Z treści tych modlitw, jak również ze znaczenia biblijnego i liturgicznego terminu „pokój”, wynika, że nie chodzi tu o pokój, który może nam zaofiarować świat, ale chodzi o pokój Chrystusowy, który jest darem Ducha Świętego. Ten zaś jest czymś znacznie więcej niż pokój, który rozumiemy w potocznym tego słowa znaczeniu. Pokój, o który prosi Chrystusa Kościół, wskazuje nie tylko na brak wojen w świecie, ale oznacza wszelką możliwą pomyślność i szczęśliwość. W znaczeniu biblijnym pokój oznacza dobrobyt codziennej egzystencji, stan człowieka, który żyje w doskonałej harmonii z przyrodą, ze sobą i z Bogiem. Konkretnie jest on błogosławieństwem, odpoczynkiem, chwałą, bogactwem, zbawieniem i życiem. Dla chrześcijanina pokój jest owocem Ducha Świętego, a zatem bezpośrednim skutkiem lub nawet istotnym atrybutem miłości (Gal 5, 22). Ten, kto posiada miłość i kocha Boga, pozostaje w pokoju, którego nic nie może zamącić. Ten, kto posiada miłość, jest dobry, cierpliwy, wyrozumiały, chętnie przebaczący, zapominający o tym, co złe, i wskutek tego rozsiewa pokój wokół siebie (Mt 5, 9; Łk 6, 27–36; J 15, 12–17).

Po zanieśieniu do Boga prośby o dar pokoju celebrans życzy go wszystkim, mówiąc: „Pokój Pański niech zawsze będzie z wami”. Lud odpowiada: „I z duchem twoim”. Następnie diakon lub jeden z koncelebransów dodaje: „Przeżycie sobie znak pokoju”. Wówczas wszyscy w ustalony sposób okazują sobie miłość braterską, która ma panować wśród nich. „Ci, którzy stoją bliżej głównego celebransa, od niego otrzymują znak pokoju, przed diakonem”⁴. Należy jednak pamiętać, że gest pojednania, który wykonują wierni jest nie tylko znakiem ludzkiej serdeczności i życzliwości, ale – powtórzmy to jeszcze raz – darem Boga. Gest ten zawiera głębokie życzenie, które należy odczytać w sytuacji sakramentalnej komunii oraz eschatologicznej jedności. W chrześcijaństwie bowiem nie ma prawdziwej komunii z Bogiem z pominięciem człowieka. Przeciwnie, najkrótsza droga do Boga prowadzi przez drugiego człowieka.

Na koniec słowo o sposobie przekazywania tego znaku. Podobnie jak wszystkie znaki i gesty we mszy, tak i ten zastrzeżony jest poszczególnym konferencjom episkopatu. One to, biorąc pod uwagę mentalność ludzi i lokalne zwyczaje, mają prawo decydowania i określenia, jak ten obrzęd

ma wyglądać⁵. U nas w Polsce we mszach z ogółem wiernych znak ten przekazywany jest przez ukłon w stronę najbliższych stojących uczestników liturgii lub przez podanie im ręki. Ten gest wykonuje się w milczeniu lub wypowiada słowa: „Pokój Pański niech zawsze będzie z tobą” albo: „Pokój z tobą”, na co przyjmujący odpowiada: „Amen”, nigdy zaś, jak w przypadku pozdrowienia celebransa: „I z duchem Twoim”. Dla podkreślenia jednak charakteru wspólnotowego liturgii należy zachować jednolitość znaku w danym zgromadzeniu liturgicznym. Nie wolno używać formuły: „Pokój nam wszystkim”. Kapłan może przekazywać znak pokoju usługującym, zawsze jednak pozostaje w prezbiterium, aby nie zakłócać celebracji i nie czynić zamieszania. Niech uczyni podobnie, to znaczy pozostanie w prezbiterium, jeśli dla słusznej przyczyny pragnie przekazać znak pokoju niektórym wiernym. Wypada, aby każdy z umiarem przekazywał znak pokoju tylko osobom najbliższym⁶. Wszystko to podyktowane jest troską, aby znak pokoju był czytelny, prosty, wykonany z godnością i pomagający przeżywaniu liturgii, a nie wprowadzał niepotrzebnego rozproszenia i zamieszania.

Łamanie Chleba

Po obrzędzie pokoju następuje znak łamania Chleba. Praktyka łamania i dzielenia chleba w formie rytualnej jest prastarym obrzędem powszechnie stosowanym w Starym Testamencie. Ojciec rodziny brał jeden wspólny chleb, łamał go na części i rozdawał każdemu z obecnych. Był to wymowny znak wspólnoty rodzinnej, gdyż każdy, kto przyjmował ten chleb, był lub stawał się członkiem rodziny. Chrystus podczas ostatniej wieczerzy, w wigilię swojej zbawczej męki, również wziął chleb, błogosławił, łamał i dawał swoim uczniom (Mt 24, 19; Mk 14, 22; Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24). Jednak gest Jezusa podczas ostatniej wieczerzy nabrał wyjątkowego znaczenia. Był to już nie tylko symbol jedności rodzinnej, lecz źródło i rzeczywistość w Ciele Pańskim wydanym za braci⁷. Gest ten musiał być do tego stopnia charakterystyczny i wyjątkowy, że stał się znakiem rozpoznawczym dla uczniów w Emaus, którzy rozpoznali Jezusa dopiero wtedy, „gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im” (Łk 24, 30–31).

Łamanie Chleba w liturgii mszalnej nawiązuje wyraźnie do gestu Jezusa z Ostatniej wieczerzy i zapewne to pochodzenie zadecydowało, że zachowały go wszystkie liturgie przed Komunią. Sens najwcześniejszy i najprawdziwszy tego gestu był jak najbardziej praktyczny i bardzo konkretny. Przez pierwsze wieki konsekrowano duże chleby, które należało

przed Komunią połamać, by móc je później podzielić pomiędzy uczestników liturgii. Łamanie dużego konsekrowanego Chleba było także konieczne ze względu na to, że ułamane części zabierano dla chorych lub będących w nagłej potrzebie, a także dla podkreślenia i unaocznienia jedności z następną mszą oraz ze względu na zwyczaj (zwany *fermentum*) posyłania przez papieża kapłanom części konsekrowanego chleba jako znaku jedności wszystkich mszy sprawowanych w Wiecznym Mieście. Był to więc bardzo ważny obrzęd liturgiczny i z pewnością bardzo uroczysty, który – szczególnie wtedy, gdy uczestniczyła duża liczba wiernych – musiał trwać długo. Od późnego średniowiecza, kiedy we mszy pojawiły się małe hostie dla wiernych i duża hostia dla celebransa, zaczęto akcentować przede wszystkim znaczenie symboliczne tego rytu. Łamanie Chleba staje się znakiem jedności i wspólnoty wiernych między sobą jako członków Kościoła i przede wszystkim jedności z Chrystusem⁸. Nikt tego genialniej nie wyraził niż św. Paweł: „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10, 16–17). I takie samo znaczenie posiada ten gest w dzisiejszej liturgii, w której polega on najczęściej na łamaniu „dużej Hostii” dla kapłana, o czym mówi wyraźnie *Wprowadzenie do Mszału*: „Spełniony przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy gest łamania, który w czasach apostoelskich nadał nazwę całej akcji eucharystycznej, oznacza, że wierni, choć liczni, tworzą jedno Ciało przez przyjmowanie Komunii z jednego Chleba, jakim jest Chrystus umarły za zbawienie świata i zmartwychwstały” (por. 1Kor 10, 17)⁹. *Wprowadzenie* ponadto wyraźnie zaznacza, że obrzęd łamania Chleba zastrzeżony jest dla kapłana i diakona, ewentualnie dla koncelebrantów. Oznacza to, że akolita nie może pomagać w tym obrzędzie¹⁰.

Po połamaniu Chleba kapłan wpuszcza jego kawałek do kielicha, wypowiadając starą, o paschalnym zabarwieniu, formułę liturgiczną: „Ciało i Krew naszego Pana Jezusa Chrystusa, które łączymy i będziemy przyjmować, niech nam pomogą osiągnąć życie wieczne”¹¹. Obrzęd połączenia dwóch konsekrowanych Postaci, zwany *commixtio*, ma swoją bardzo bogatą i złożoną historię, która nadała mu wiele znaczeń symbolicznych. Jednym z najbardziej wymownych jest jedność Ciała i Krwi Pańskiej oddzielonych podczas śmierci krzyżowej, co jest obrazem zmartwychwstania. Taką interpretację temu obrzędowi nadaje również *Wprowadzenie do Mszału*, w którym czytamy: „Kapłan łamie Chleb i wpuszcza do kielicha część Hostii na znak zjednoczenia Ciała i Krwi Pańskiej w dziele zba-

wienia, to znaczy połączenia Ciała i Krwi Jezusa żyjącego i chwalebne-
go”¹². Poprzez ten obrzęd liturgia chce więc nas pouczyć, że chociaż Ciało
i Krew Chrystusa były konsekrowane oddzielnie, to teraz stają się jed-
no. A to w rzeczywistości oznacza, że każdy z nas, niezależnie od tego,
czy spożywa Komunię tylko pod postacią Chleba czy Wina, to przyjmu-
je całego Chrystusa, żywego i chwalebne-
go.

Podczas łamania Chleba, które „winno się odbywać z należnym sza-
cunkiem”¹³, wierni śpiewają lub recytują inwokację: „Baranku Boży, który
gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami”. Wezwanie to może być
kilkakrotnie powtórzone, aż obrzęd łamania Chleba się zakończy i roz-
niesie się go wszystkim koncelebransom. Na koniec śpiewa się prośbę:
„Obdarz nas pokojem”, która podczas ostatniej reformy liturgicznej oca-
łała na wyraźne życzenie Pawła VI. Wezwanie zostało wprowadzone do
liturgii mszalnej przez papieża Sergiusza I (687–701) w ciekawym dla pa-
piestwa kontekście historyczno-teologicznym. Był to wyraz protestu prze-
ciw uchwałom soboru konstantynopolitańskiego z 692 r., nie podpisanym
zresztą przez papieża, które chciały zabronić przedstawiania Chrystusa
w obrazie paschalnego baranka, co w Kościele na Wschodzie było prak-
tyką bardzo powszechną. Papież Sergiusz I nakazał, aby podczas obrzę-
du łamania chleba, dzielenia Ciała Pańskiego, wszyscy zgromadzeni wier-
ni, tak duchowieństwo jak i świeccy, śpiewali „Baranku Boży”, w imię
protestu przeciw niechęci i wrogości wobec kultu obrazów na Wschodzie.
Biorąc pod uwagę liczne koneksje biblijne „baranka paschalnego”, na-
leży stwierdzić, że śpiew „Baranku Boży” jest pieśnią wielkanocną, uka-
zującą paschalny charakter Eucharystii i zapowiadającą uczestnikom
udział w uczcie na wiecznych „Godach Baranka”¹⁴.

Przygotowanie do przyjęcia Postaci

Gdy łamanie jest skończone, kapłan przygotowuje się do przyjęcia
Komunii, odmawiając po cichu jedną z dwóch przewidzianych przez mszał
modlitw, zwanych apologiami. Modlitwy te nie mają charakteru wspólno-
towego, lecz prywatny. Wspólną cechą obydwu modlitw jest ich charakter
prywatny. Zredagowane są w liczbie pojedynczej, nie posiadają ani wezwa-
nia do modlitwy, ani końcowego „amen”. W przeciwieństwie do zdecydo-
wanej większości modlitw prezydenjalnych obecnego mszału, skierowa-
ne są nie do Boga Ojca, lecz do Jezusa Chrystusa. Tak więc zarówno ich
struktura jak i treść wskazują, że chodzi tu o osobistą modlitwę zanoszoną
przez kapłana we własnym imieniu, nie zaś w imieniu zgromadzonego ludu
i wszystkich obecnych. Pierwsza modlitwa „Panie Jezu Chryste...” pocho-

dzi z Sakramentarza karolińskiego z Amiens z IX w. i zawiera zwięzłą teologię Eucharystii, podkreśla trynitarny wymiar dzieła odkupienia i misterium paschalnego Chrystusa. Jest krótką anamnezą, która przechodzi w prośbę o odpuszczenie grzechów, zachowanie przykazań Bożych i o wierne trwanie przy Chrystusie. Druga zaś jest wzięta z Sakramentarza z Fuldy z X w. i w początkowych zdaniach nawiązuje do 1 Kor 11, 27–29. Obecny tekst wydaje się być trochę zmodyfikowany w stosunku do poprzedniego. Chodzi tu o słowa „...i Krwi Twojej”, będące dodatkiem, ponieważ poprzednia była przeznaczona do odmawiania w Wielki Piątek¹⁵. Ślady tej pierwotnej wersji modlitwy znajdujemy także w obecnym mszale, gdzie służy kapłanowi do prywatnego przygotowania do przyjęcia Komunii w liturgii Męki Pańskiej Wielkiego Piątku¹⁶. Modlitwa jest pokorną prośbą skierowaną do Chrystusa, aby uczynił godnym przyjęcia Komunii.

Przygotowanie w milczeniu do owocnego przyjęcia Komunii nie jest jednak wyłącznie domeną celebransa. *Wprowadzenie do mszału* mówi: „Modlitwą odmawianą po cichu kapłan przygotowuje się do owocnego przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusa. Wierni czynią to samo, modląc się w milczeniu”¹⁷. Z tego wynika, że kapłan powinien rozpocząć odmawianie po cichu modlitwy przygotowującej go do Komunii dopiero po zakończeniu przez wspólnotę śpiewu „Baranku Boży”. Przygotowanie do Komunii jest aktem wspólnym całego ludu Bożego zgromadzonego na liturgii, a nie tylko kapłana. Ponadto sama natura śpiewu „Baranku Boży” wyklucza, aby kapłan odmawiał swoją modlitwę w ciszy, kiedy lud jeszcze tego śpiewu nie zakończył. Przygotowanie więc wspólne kapłana i wiernych do Komunii przyjmuje formę bardzo konkretną, z wyraźnym zachowaniem ciszy, która powinna trwać przez pewien czas. Wierni jednak nie powinni tej ciszy traktować jako czekanie, aż kapłan zakończy swoją modlitwę prywatną, lecz sami, nim przystąpią do Komunii, powinni podjąć osobistą modlitwę.

Po zakończeniu osobistego przygotowania do Komunii kapłan trzymając nad pateną albo nad kielichem Chleb eucharystyczny, ukazuje go wiernym i zaprasza ich na Ucztę Chrystusa mówiąc: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata. Błogosławieni, którzy zostali wezwani na Jego ucztę”. Obydwa teksty są proveniencji biblijnej. Pierwsza część jest cytatem wziętym z J 1, 29, druga natomiast jest parafrazą Ap 19, 9: „I mówi mi napisz: Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę Godów baranka”. *Wprowadzenie do Mszału* zaznacza, że ze względu na swoje biblijne pochodzenie tekst ten jest obligatoryjny i niezmienny¹⁸. Nie powinno więc się nim „manipulować”, naginać i adaptować do charakteru święta czy

uroczystości, co zdarza się wcale nierzadko. Tekst ten, będący formą zaproszenia do przyjmowania Komunii, został wprowadzony do liturgii mszalnej w średniowieczu, gdzie stopniowo zaczęła zanikać praktyka komunikowania do tego stopnia, że jak dowiadujemy się z historii Kościoła, IV sobór laterański w 1215 r. uznał za konieczne ogłosić nakaz Komunii świętej dorocznej dla „każdego wiernego obu płci, który doszedł do używania rozumu”¹⁹.

Na to pełne wielkoduszności zaproszenie Kościoła wierni wraz z kapłanem wypowiadają akt pokory, posiłkując się tutaj słowami setnika z Kafarnaum (Mt 8, 5n.) „Panie nie jestem godzin”. Ponieważ jest to – jak zaznaczono – akt pokory, nie zaś pokuty, nie ma najmniejszej potrzeby, aby w trakcie wypowiedzania tych słów bić się w piersi.

PRZYPISY

¹ *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (OWMR), nr 82, w: *Mszał rzymski*, wyd. 3, Poznań 2004.

² J. Hermans, *La celebrazione dell'Eucaristia. Per una comprensione teologia-pastorale della Messa secondo il Messale Romano*, Torino 1985, s. 376–380.

³ *Mszał rzymski dla diecezji polskich* (MR), Poznań 1986, s. 371*–373*.

⁴ OWMR, nr 239.

⁵ OWMR, nr 82.

⁶ *Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania OWMR*, nr 33, „Anamnesis” 11(2005) nr 3(42).

⁷ J. Sroka, *Obrzędy Komunii św.*, w: *Msza święta* (red. W. Świerzawski), Kraków 1983, s. 298.

⁸ J. Hermans, *La celebrazione dell'Eucaristia*, dz. cyt., s. 384–386.

⁹ OWMR, nr 83.

¹⁰ Tamże.

¹¹ MR, s. 374*.

¹² OWMR, nr 83.

¹³ Tamże.

¹⁴ J. Janicki, *Msza święta*, Warszawa 1993, s. 104–106.

¹⁵ J. Hermans, *La celebrazione dell'Eucaristia*, dz. cyt., s. 397–398.

¹⁶ MR, s. 146.

¹⁷ OWMR, nr 84.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ A.M. Roguet, *Msza święta dzisiaj*, Kraków 1972, s. 158.

HELENA SŁOWIŃSKA

SPRAWOWANIE EUCHARYSTII W ODBIORZE ŚWIECKICH UCZESTNIKÓW LITURGII

Podjęta próba przedstawienia problemu dotyczącego sprawowania Eucharystii w odbiorze świeckich uczestników tej najświętszej czynności zostanie oparta na fundamentalnych stwierdzeniach dotyczących natury liturgii, wypracowanych przez Sobór Watykański II i dokumenty Kościoła współczesnego. Dopiero bowiem w oparciu o takie fundamenty, można należycie, czyli poprawnie i godnie, sprawować Eucharystię.

1. Natura liturgii

Sobór Watykański II uczy (KL 7), że liturgia jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swoimi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny. Dlatego każdy obchód liturgiczny, jako dzieło Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą (por. KKK 1070).

Biorąc pod uwagę tę definicję liturgii oraz inne wypowiedzi zawarte w Konstytucji o liturgii, jak i w posoborowym nauczaniu Kościoła, a podsumowane w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, możemy sformułować szereg istotnych stwierdzeń dotyczących natury liturgii, a mianowicie: że liturgia jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; że ta aktualizacja kapłaństwa Chrystusowego polega w swej istocie na uobecnieniu misterium paschalnego, co dokonuje się przez znaki widzialne; że przez to uobecnienie misterium paschalnego dokonuje się uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga, mające charakter dialogu; że uwielbienie Boga przez czynności liturgiczne sprawowane tutaj na ziemi jest już zapoczątkowaniem liturgii niebiańskiej i uczestnictwem w niej; że podmiotem liturgii, czyli głównym jej liturgiem, jest Jezus Chrystus i Jego mistyczne Ciało – Kościół.

Stwierdzenie, że liturgia jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu Chrystusa, wzięte z encykliki Piusa XII *Mediator Dei* (1947), zostało w obecnym nauczaniu Kościoła ubogacone. Z encykliki *Mediator Dei* zdaje się wynikać, że główną funkcją Chrystusa-kapłana jest składanie ofiary eucharystycznej i sprawowanie innych sakramentów. Natomiast teologia oparta na dokumentach Soboru Watykańskiego II akcentuje w kapłaństwie Chrystusa także funkcję profetyczną – przepowiadanie Ewangelii. Co więcej, Sobór stawia głoszenie Ewangelii przez Jezusa, a także przez uczestniczących w Jego misji kapłanów na pierwszym miejscu. Encyklika *Mediator Dei* eksponuje w kapłańskim życiu i działaniu Chrystusa Jego Ofiarę krzyżową. Sobór podkreśla, że kapłaństwo Chrystusa osiąga swój szczyt w misterium paschalnym, to znaczy nie tylko w Jego śmierci krzyżowej, ale i w zmartwychwstaniu, i we wniebowstąpieniu (por. KL 5). Encyklika *Mediator Dei* kontynuację kapłaństwa Chrystusa widzi przede wszystkim w kapłaństwie hierarchicznym, urzędowym (MD 46–47). W nauczaniu Vaticanum II jako pierwsze i podstawowe ukazuje się kapłaństwo wiernych, kapłaństwo wszystkich ochrzczonych i należących do Kościoła. Kapłaństwo hierarchiczne natomiast zakłada kapłaństwo wiernych i z niego się niejako wyłania.

W związku z tym należy zapytać o podmiot liturgii, o jej sprawcę, o zasadniczego liturga. Odpowiedź znajdujemy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: Liturgia jest „czynnością” całego Chrystusa. Ci, którzy obecnie ją celebryją – poprzez znaki, którymi się posługują – uczestniczą już w liturgii niebieskiej, gdzie celebrycja w całej pełni jest komunią i świętem (KKK 1136). Jezus Chrystus zatem jest głównym sprawcą liturgii, będąc Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi (1 Tym 2, 5) i Arcykapłanem Nowego Przymierza (Hbr 8, 1–2).

Chrystus wykonując swoją kapłańską funkcję w liturgii, jest w niej obecny w różny sposób. Jest obecny w ofierze Mszy, czy to w osobie odprawiającego, gdyż „Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów”, czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest mocą swoją w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi. Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: „Gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam i Ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Encyklika *Mysterium fidei* przypomina, że Chrystus jest obecny także w społeczności Kościoła pielgrzymującego, w Kościele czyniącym dzieła miłosierdzia, w Kościele nauczającym

i wykonującym posługę kierowania. Należy jeszcze dodać, że obecność Chrystusa w czynnościach liturgicznych należy rozumieć jako aktualną i realną.

Jezus Chrystus nie działa w liturgii sam, lecz w łączności ze swoją Oblubienicą – Kościołem. Podmiotem działań liturgicznych jest więc i Kościół – Ciało Chrystusa, zgromadzenie liturgiczne w całej swej strukturze hierarchicznej. I dlatego czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła, będącego „sakramentem jedności”, a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów. Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych natomiast jego członków dosięgają w różny sposób, zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału (KL 26). Chcąc być w zgodzie z tym określeniem Konstytucji o liturgii, należy stwierdzić, że cała wspólnota celebrowa liturgię, czyli całe Ciało Kościoła jest celebrazem poszczególnych czynności liturgicznych, a nie tylko kapłan: biskup lub prezbiter – przewodniczący (*praeses*) zgromadzenia liturgicznego (por. KKK 1140; 1141). W celebracji sakramentów całe zgromadzenie jest więc „liturgię”, każdy według swojej funkcji, ale „w jedności Ducha”, który działa we wszystkich (KKK 1144).

Zatem liturgia nie jest czynnością prywatną. Nie może jej za taką uważać kapłan, który sprawuje liturgię nie tylko dla wiernych, ale przede wszystkim razem z nimi. Również wiernym nie może być to obojętne, co czyni kapłan w ich imieniu, dla nich i z nimi. Liturgia jest sprawą całego Kościoła, całego ludu Bożego, a nie tylko hierarchii kościelnej. I cały lud Boży sprawujący liturgię jest za nią odpowiedzialny, za jej należyty przebieg i za korzyści płynące z niej dla poszczególnych wiernych. Stąd podział funkcji w zgromadzeniu liturgicznym i chętnie ich spełnianie przez wiernych, a równocześnie prawo wiernych świeckich do sprawowania liturgii Kościoła, a nie liturgii takiego czy innego prezbitera.

Kościół – lud Boży jest podmiotem wszystkich czynności liturgicznych, w szczególności jednak ujawnia się to w sprawowaniu Ofiary eucharystycznej.

Jezus Chrystus i Kościół działa w liturgii *in Spiritu Sancto* – w jedności Ducha Świętego, przez moc Ducha Świętego. Zesłanie Ducha Świętego inauguruje chrześcijańską liturgię. Zebrani widząc dzieła Boże zaczęli wychwalać Boga (Dz 10, 26). Duch Święty, który jest duszą Kościoła, nieustannie ożywia liturgię. Jest pierwszym jej animatorem. Gromadzi wierzących, konstytuuje zgromadzenie liturgiczne, staje się w nim

źródłem wewnętrznej komunii. Pełni rolę mistagoga i uświęciela. Wszystkie dzieła liturgiczne dokonują się w mocy Ducha Świętego (KL 6). W liturgii jednak potrzebna jest współpraca Ducha Świętego i Kościoła. Szczególnym miejscem działania Ducha Świętego jest Eucharystia. Bez tego działania eucharystyczna anamneza byłaby zwykłym powtórzeniem czy chłodnym rytym. Duch Święty łączy dokonujące się na ołtarzu działanie z czynem Jezusa. Jest w pełni Duchem Zmartwychwstania i Pięćdziesiątnicy dającym nowe życie całemu stworzeniu i rozszerzającym radość zmartwychwstania na cały świat. Nie dziwi zatem fakt, że szczególnie w Eucharystii znajdujemy błaganie o przyjście Ducha Świętego (por. KKK 1104).

Duch Święty daje zadatek nowego, wiecznego życia. Antycypuje przyszłość i pozwala jej zakosztować; daje jej przedsmak, ale równocześnie wzywa do pokuty. Tak jak czasy Kościoła są czasami Ducha Świętego, tak liturgia, w której urzeczywistnia się dzieło zbawienia, jest miejscem, w którym rozkwita działalność Trzeciej Osoby Boskiej.

Oprócz tej racji, która bezwzględnie domaga się zarówno od głównego celebransa, jak i od celebrujących wiernych sprawowania liturgii Kościoła, a nie czynności prywatnej, są jeszcze inne racje wynikające z definicji liturgii. Mówi ona dalej, że w liturgii uobecnia się Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa, które jest objęte określonym przez Chrystusa i Kościół obrzędem.

Misterium paschalne, tajemnica męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, stanowi samo centrum chrześcijaństwa. Treścią bowiem chrześcijaństwa nie jest doktryna moralna, naszpikowana przykazaniami, nakazami i regułami, ale radosna nowina o Chrystusie Ukrzyżowanym, który zmartwychwstał i żyje, przezwyciężył potęgę grzechu i grozę umierania, a przez swoją śmierć i zmartwychwstanie uutorował każdemu człowiekowi drogę do Boga, do wiecznego szczęścia. Takie podejście do swego chrześcijaństwa jest źródłem autentycznej radości. Bez prawdziwej radości paschalnej nie ma prawdziwej duchowości chrześcijańskiej, która ze swej istoty jest duchowością paschalną.

Prawda o misterium paschalnym Chrystusa jest prawdą o ostatecznym i definitywnym wejściu Boga w dzieje ludzkości, prawdą o Bożym TAK w stosunku do ziemi i każdego człowieka (por. Rz 1, 16). Wyraża wiarę i ufność względem Boga, który dochowuje wierności człowiekowi, pomimo jego wiarołomstwa. I choć ludzkie dzieje nadal będą nacechowane tragizmem, rozdarzami i napięciami, a czasem jakimś nawet jaskrawym bezsenssem, to jednak dzięki Chrystusowej śmierci i zmartwych-

wstaniu, dzięki Jego misterium paschalnemu, ten tragizm ludzkich dziejów nie jest tragizmem beznadziejnym. Misterium paschalne jest mimo wszystko tajemnicą radosną, która jest błogosławieństwem dla każdego człowieka.

Z definicji liturgii wynika, że przez jej sprawowanie dokonuje się uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga. Uświęcenie człowieka (linia zstępująca) i uwielbienie Boga (linia wstępująca) można dostrzec w każdej czynności liturgicznej. Można je wyodrębnić, ale nie należy ich rozdzielać, gdyż stanowią one organiczną całość. Linia zstępująca przechodzi we wstępującą i na odwrót. Trzeba jednak zauważyć, że w poszczególnych czynnościach liturgicznych albo pierwszy, albo drugi aspekt jest bardziej uwydatniony. Najdoskonalszym uświęceniem człowieka przez słowo i sakrament, jak i najdoskonalszym uwielbieniem Boga Ojca – przez Chrystusa, w Nim i z Nim – jest sprawowanie Eucharystii.

Uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga w liturgii dokonuje się w formie zbawczego dialogu, prowadzonego przy pomocy świętych znaków. Jezus Chrystus, jako przedstawiciel i jedyny Pośrednik ludzkości, w jej imieniu nawiązał dialog z Bogiem Ojcem. Odtąd On sam stał się jedyną Drogą do Ojca. Tylko przez Niego, z Nim i w Nim, może człowiek rozmawiać z Bogiem, prowadzić dialog. A dzieje się to w Kościele, w liturgii, przy pomocy różnych czynności liturgicznych i świętych znaków, określonych przez Chrystusa i Kościół.

Znaki liturgiczne, wskazując na rzeczywistość nadprzyrodzoną, mają bardzo bogaty zakres treści i spełniają cztery zasadnicze funkcje: przypominającą (rememoratywna), urzeczywistniającą (anamnetyczna), eschatyczną (prognostyczna) i zobowiązującą (obligatoryjna). Znaki najpierw przywołują na pamięć jakieś przeszłe wydarzenie zbawcze z historii (*signum rememorativum*). Przywołując jednak tamto wydarzenie z historii, uobecniają tutaj i teraz rzeczywistość zbawczą dokonaną przez Chrystusa. Wierni uczestniczący w tej uobecnionej rzeczywistości zbawczej mają już teraz swój realny udział w rzeczywistości eschatycznej, gdyż liturgia ziemską jest zapoczątkowaniem liturgii niebieskiej i uczestnictwem w niej. I w końcu, konkretna czynność liturgiczna domaga się w sposób konieczny i zobowiązuje do przyjmowania pewnych postaw i kontynuacji jej w życiu codziennym.

Liturgia sprawowana tutaj na ziemi, przez którą dokonuje się uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga, jest już przedsmakiem i zapoczątkowaniem liturgii niebiańskiej, a nawet uczestnictwem w niej (por. KL 8; KK 50; KKK 1090; 1136). W liturgii daje się zaobserwować rys świętego

napięcia pomiędzy tym, co już jest, a całą pełnią tej rzeczywistości. Liturgia bowiem jest naprawdę uświęceniem człowieka, ale nie jest to uświęcenie ostateczne, raz na zawsze, gdyż ciągle pozostaje rzeczywistość grzechu, zdrady, niewierności. Skarb łaski Bożej nosimy w glinianych naczyniach. Liturgia jest także uwielbieniem Boga, ale nie jest to jeszcze doskonałe uwielbienie, takie jak to w niebieskim Jeruzalem.

2. Niedociągnięcia w sprawowaniu Eucharystii

Te podstawowe prawdy o liturgii, które odnoszą się w całości do Eucharystii, domagają się bezwzględnie, aby każda Msza była sprawowana zgodnie ze wskazaniami Kościoła, który – z ustanowienia Chrystusa – stoi na straży wszystkiego, co jest związane z tą Najświętszą Pamiątką, Ofiarą i Ucztą.

Stojąc po drugiej stronie ołtarza i ambony, czyli „twarzą” do głównego celebransa, łatwiej jest zauważyć różne braki i niedociągnięcia w sprawowaniu Eucharystii, które są pewną przeszkodą w poprawnym i pobożnym uczestnictwie w niej całego zgromadzenia liturgicznego. Chodzi głównie o refleksję nad sprawowaną i przeżywaną niedzielą Eucharystią. Człowiek świecki odczytuje najpierw pewne znaki i zauważa, że jedne są bardziej czytelne i wymowne, a drugie mniej. A dzieje się to przede wszystkim za sprawą prezbitera, który Eucharystii przewodniczy.

Te uwagi będą miały charakter jedynie pewnych akcentów, godnych postawienia w niektórych czynnościach liturgicznych w tym celu, aby przede wszystkim unikać tego, co razi i irytuje.

2.1. Brak czytelności znaków

2.1.1. Pierwszym znakiem osobowym w czasie sprawowania Eucharystii jest **zgromadzenie eucharystyczne**. Jako znak spełnia ono pochworną funkcję:

- p r z y p o m i n a lud Boży Starego Testamentu wędrujący do Ziemi Obiecanej, a szczególnie zgromadzony pod górą Synaj;
- u o b e c n i a lud Boży Nowego Przymierza, czyli Kościół Chrystusowy, wspólnotę ludu Bożego wędrującą do niebieskiego Jeruzalem;
- z a p o w i a d a społeczność zbawionych;
- z o b o w i ą z u j e wszystkich ochrzczonych do uczestnictwa w tym zgromadzeniu, szczególnie w określone dni liturgiczne.

Zgromadzenie eucharystyczne, uobecniając Kościół Chrystusowy, jest jego epifanią, manifestacją, najbardziej czytelnym jego znakiem. Uobec-

niając Kościół, równocześnie uczy o Kościele przynajmniej dwóch prawd, a mianowicie, że: 1) Kościół jest pośrednikiem zbawienia dla wszystkich ludów i narodów, 2) Kościół jest społecznością hierarchicznie uporządkowaną.

Konsekwentnie wobec tego obowiązuje w zgromadzeniu **podział funkcji**, to znaczy, że każdy, kto wszedł do tej społeczności, wykonuje to i tylko to, co do niego należy. Źle zatem uczestnicy liturgii odbierają takie zgromadzenie, w którym prezbiter wykonuje wszystko: jest komentatorem, lektorem, kantorem, psalterzystą, a czasem nawet dyrygentem przy śpiewie pieśni. I nie dopuści do tych funkcji ludzi świeckich, bo jest przekonany, że on to zrobi najlepiej.

Zatem, pierwszym postulatem jest konieczność kierowania się prawdą o hierarchiczności zgromadzenia eucharystycznego. I wobec tego należy uszanować funkcje sprawowane przez ludzi świeckich, po wcześniejszej ich formacji intelektualnej i duchowej oraz odpowiednim przygotowaniu „technicznym” do ich pełnienia.

Często przecież się zdarza, że lektorzy mają problem z przeczytaniem tekstu. A słowo Boże, jeżeli ma być przyjęte, aby zaowocować, musi przede wszystkim dotrzeć do słuchaczy. Zatem jest rzeczą konieczną, oprócz przygotowania liturgicznego, także przygotowanie lektora pod względem płynności czytania, emisji głosu, dykcji.

Jest to bardzo przykre, ale zdarza się niejednokrotnie, że lektorzy świeccy znacznie lepiej czytają teksty biblijne aniżeli alumni seminariów duchownych czy zakonnych. A dlaczego tak jest? Dlatego, że lektorzy świeccy na ogół przygotowują się do tej czynności, natomiast niektórzy alumni seminariów zachowują się jak „zawodowcy”. I idą bez przygotowania, co sprawia, że czytają beznadziejnie, a to jest ewidentnym znakiem lekceważenia ludzi obecnych na Eucharystii.

2.1.2. Oprócz zgromadzenia eucharystycznego, drugim znakiem osobowym jest **prezbiter**, który przewodniczy świętej czynności, nie na mocy wyboru spośród innych uczestników, ale na mocy sakramentu święceń. Powinien on kierować tą czynnością zgodnie z normami ustalonymi przez Kościół, który jest „właścicielem” liturgii.

Prezbiter jest nazywany *alter Christus* (drugi Chrystus), bo działa w osobie Chrystusa i Chrystusa reprezentuje wobec całego zgromadzenia. Uczestnicy liturgii pragną zatem widzieć w prezbiterze Chrystusa. Wobec tego musi on zarówno swoim zachowaniem przy ołtarzu, jak i na ambonie, swoim wyglądem i ubiorem w tym pomóc. Nie może być zatem roztrzepany, strzelający oczami po całym kościele, denerwujący się

na ministrantów, rozmawiający z nimi w czasie czytania Pisma Świętego czy dający uszczypliwe komentarze – słowem lub gestem – do homilii głoszonej przez drugiego prezbitera (np. gesty zdziwienia, jakby chciał powiedzieć: „o czym on mówi”, lub gesty przytakiwania). Oprócz tego, nie powinna mu spod alby wystawać sutanna, a spod sutanny wysmarowane i obłocone dzinsy, czerwone skarpety i adidasy.

2.2. Sprawowanie „swojej liturgii”, a nie liturgii Kościoła

Prezbiter kieruje celebrowaną liturgią, ale nie jest jej właścicielem. Liturgia jest własnością Kościoła. Kościół ustala, jak liturgia powinna być sprawowana, wydając odpowiednie przepisy i ustalając normy postępowania. Uczestnicy liturgii stojący po drugiej stronie ołtarza, „tworzą do prezbitera”, chcą uczestniczyć w autentycznej liturgii Kościoła, a nie w liturgii, którą sobie wymyślił taki czy inny prezbiter. Bardzo ważna jest dla zgromadzenia eucharystycznego wierność przepisom liturgicznym.

2.2.1. Najpierw wierność odpowiednim tekstom liturgicznym. Tymczasem słyszy się w czasie mszy, raz: „Módlcie się, aby Bóg, Ojciec Wszechmogący przyjął naszą wspólną ofiarę”; drugi raz: „... aby przyjął naszą i waszą ofiarę”; innym razem: „... aby przyjął moją i waszą ofiarę”. Ludzie świeccy, uformowani liturgicznie, zdają sobie sprawę z tego, że chociaż będąc na mszy składają Bogu Ojcu w ofierze Ciało i Krew Chrystusa „nie tylko przez ręce kapłana, ale także razem z nim”, to jednak inaczej tę jedyną i Najświętszą Ofiarę składa kapłan na mocy przyjętych święceń, a inaczej świeccy, uczestniczący w kapłaństwie powszechnym. I dlatego właściwa jest prośba kapłana, aby Bóg przyjął „moją i waszą ofiarę”. To samo dotyczy koncelebracji eucharystycznej, bo wówczas także jest jeden przewodniczący liturgii eucharystycznej.

2.2.2. Oprócz wierności tekstom liturgicznym, ważna jest także wierność odpowiednim gestom wykonywanym przez prezbitera.

Może dla kogoś, kto jest „ślepy na znaki”, jest to drobiazg, ale dla tych, którzy chcą wielbić Boga nie tylko słowami, ale także swoim ciałem, jest rzeczą ważną stosowanie w odpowiednich miejscach skłonów głowy, czy skłonów ciała. Te pierwsze powinny być przy wymawianiu łącznie imion Trójcy Świętej, imienia Jezus, imienia Maryja i imienia świętego (lub błogosławionego), którego czcimy w danym dniu. Tymczasem ten gest jest najczęściej zanedbywany. A przecież jego wymowa jest bardzo piękna i pobudzająca do refleksji. Skłon przy wymawianiu tych najświętszych czy świętych Imion, to uniżenie się przed Bogiem, Maryją czy przed Świętym, a więc przed prawdziwymi wartościami. Podobną wymo-

wę ma skłon ciała, np. przed ołtarzem, który symbolizuje Chrystusa i Jego Najświętszą Ofiarę, złożoną na „ołtarzu krzyża”.

Rażącym jest także gest niedbale rozłożonych rąk prezbitera. A przecież poprawnie rozłożone ręce w czasie modlitw to najpierw wyraz własnej bezsilności i bezradności, ale przez fakt skierowania ich ku górze – prezbiter wyznaje, że pomoc dla niego i dla tych, za których się modli może przyjść z góry, od Boga. On jeden może puste ludzkie ręce napełnić swoimi łaskami i dobrodziejstwami.

Warto by również ujednolicić gest ręki wyciągniętej przy konsekracji, aby tym gestem, który na zewnątrz jest taki sam, podkreślić jedność kapłaństwa Chrystusowego, w którym poszczególni prezbiterzy uczestniczą.

2.3. Przeszkadzanie wiernym w celebrowaniu liturgii eucharystycznej

Prezbiter, jako przewodniczący zgromadzenia i główny celebrans, powinien umożliwić wszystkim wiernym, którzy są także celebransami – na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania – celebrowanie liturgii eucharystycznej.

2.3.1. W czasie mszy są różne rodzaje modlitw. Są wśród nich także **modlitwy w ciszy**. Ważną jest zatem rzeczą, aby dać uczestnikom liturgii czas na pomodlenie się w ciszy.

Najpierw wymagana jest cisza, po wezwaniu: „Uznajmy przed Bogiem, że jesteśmy grzeszni...”, w **akcie pokuty**. Wystarczy tylko odrobina refleksji, aby zrozumieć, jak bezsensowne jest zaraz po wezwaniu do uznania swojej grzeszności odmawiać, bez momentu ciszy, spowiedź powszechną „Spowiadam się Bogu Wszechmogącemu...” czy inną formułę pokutną. Przecież potrzebny jest najpierw czas, abyśmy mogli pomyśleć o swojej grzeszności, uznać się za człowieka grzesznego. W przeciwnym przypadku będzie to jedynie mechaniczna recytacja spowiedzi powszechniej.

Podobnie **po wezwaniu: „Módlmy się”** powinna być chwila ciszy, a nie od razu „Wszechmogący Wieczny Boże...”. Jeżeli nie będzie czasu na krótką refleksję na temat Bożej wszechmocy i Bożej dobroci oraz pośrednictwa Chrystusa w naszych modlitwach (modlitwa kończy się „przez Chrystusa Pana naszego”), a także na wspomnienie swojej intencji przyniesionej na mszę, to odmawiana przez prezbitera modlitwa będzie bardzo daleka od tych, którzy uczestniczą we mszy, od ich życia i nie umocni ich w wierze, nadziei i miłości. Czy wobec tego jest czymś poważnym zwywać uczestników Eucharystii do modlitwy, a równocześnie nie dawać im czasu na modlitwę?

Prawdziwą rzadkością są w naszych kościołach **momenty ciszy po przeczytaniu słowa Bożym czy po wygłoszonej homilii**. A przecież tak bardzo są one potrzebne dla refleksji, nad tym, jak wezwanie skierowane do zgromadzenia eucharystycznego należy wprowadzać w swoje życie. (Te momenty ciszy pomagają w koncentracji; jak bardzo jej brakuje, widać najlepiej podczas kazań dialogowanych z dziećmi).

Prawie powszechnie jest odbierana wiernym **cisza na modlitwę przed Komunią**. I zaraz po skończonym śpiewie: „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, obdarz nas pokojem”, prezbiter mówi: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” i zaprasza do Komunii. Bezpośrednio po skończeniu „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata, obdarz nas pokojem”, prezbiter powinien odmówić swoją modlitwę przed Komunią (jest to jego osobiste bezpośrednie przygotowanie się do Komunii), a dla wiernych będzie to czas, w którym mogą uświadomić sobie ten szczególny moment zaproszenia na ucztę przy stole Pana. Mogą przeżyć dwie prawdy, a mianowicie: prawdę, że są zaproszeni na niezwykłą Uczętę z Chrystusem oraz drugą prawdę, że żaden z nich nie jest godzien uczestnictwa w takiej Uczcie.

Po skończeniu rozdawania Komunii i po skończeniu pieśni na Komunię bardzo często nie ma **ciszy dla uwielbienia Boga**, względnie oddzielnej pieśni dziękczynnej **po Komunii**, tylko od razu prezbiter śpiewa modlitwę po Komunii.

2.3.2. Przykrą praktyką jest również zamykanie przed uczestnikami liturgii eucharystycznej skarbcza teologicznego, jaki mają wszystkie modlitwy eucharystyczne. Wystarczy zobaczyć mszał, aby stwierdzić, jak bardzo jest „wypracowany” na II modlitwie eucharystycznej, a przecież ta modlitwa jest najkrótsza i „najuboższa”. A całe bogactwo tematów teologicznych jest ukrywane i niedostępne uczestniczącym we mszy.

2.4. Niewłaściwe traktowanie liturgii słowa Bożego

Oddzielny problem stanowi homilijna posługa Bożego słowa w czasie sprawowania Eucharystii.

2.4.1. Najpierw bardzo rażący jest **brak proporcji czasowej pomiędzy głoszoną homilią a celebrowaną Eucharystią**. Dość często zdarza się, że prezbiter przedłuża nieprzygotowaną homilię, a następnie bardzo szybko recytuje II modlitwę eucharystyczną.

2.4.2. Razi również, **przewartościowanie wprowadzenia (komentarza) do mszy**, które niekiedy czasowo dorównuje homilii, a także przegadane i długo trwające **ogłoszenia**. Niektórzy prezbiterzy podając ogłosze-

nia, traktują wiernych jak bezmyślne istoty i powtarzają to samo po kilka razy. I dość często ogłoszenia kończą się jedynie jakąś informacją, bez słowa nadziei i zachęty do realizacji tego, co wynika z tekstów biblijnych czy mszalnych. Na przykład jako ostatnie ogłoszenie celebrans podaje: „jutro będziemy robili drogę na cmentarz” i od razu udziela błogosławieństwa.

2.4.3. Wielu prezbiterów czyta – i to po raz pierwszy na ambonie, **bez przygotowania i bezdusznie** – homilie ściągnięte z Internetu albo z jakiegoś czasopisma homiletycznego. Tekst, który jest tylko pomocą dla kaznodziei, nigdy nie zastąpi żywego słowa, wypowiedzianego od serca i z uwzględnieniem potrzeb duchowych słuchaczy. Z jeszcze większą bezdusznością są czytane listy pasterskie biskupów.

2.4.4. Niektórzy **posługują się w homilii „żargonem teologicznym”** i są nierozumiani przez wiernych. Nie można zakładać, że wszyscy wiedzą, czym immanencja różni się od transcendencji, sakrament od sakramentaliów, co to jest Misterium Paschalne, a nawet paschał.

2.4.5. Są i tacy, którzy **teksty ewangeliczne przekładają na język młodzieżowy czy język ulicy**. Jeden z kaznodziejów w czasie rekolekcji dla młodzieży, w usta Marty, która wyznała wiarę w moc Chrystusa, mówiąc: „Panie, gdybyś tu był, mój brat by nie umarł” (J 11, 21), włożył słowa: „Panie, gdybyś tu był, to mój brat by nie wykorkował”.

2.4.6. **Przykłady** w kazaniu jako forma zobrazowania jakiejś rzeczywistości są jak najbardziej wskazane. Jednak nie tylko do niczego dobrego nie pociągają, a nawet wprost śmieszają przykłady zmyślane albo „prehistoryczne” – z innej epoki, które nie mają nic wspólnego z naszym obecnym życiem. Podobnie jest, kiedy przytacza się przykłady obiegowe, ciągle powtarzane (np. nawrócenie alkoholika). To samo dotyczy przykładów przesadnie budujących, gdyż od razu robią wrażenie nieautentycznych.

2.4.7. Niechętnie słucha się **kazań politycznych**, w czasie których prezbiter popiera swoich kandydatów z określonych partii politycznych, a zwłaszcza gdy za tym idą jakieś określone korzyści materialne. Prezbiter nie może zamykać drzwi kościoła przed kimkolwiek. Kościół jest dla wszystkich wiernych, więc nie można faworyzować wybranej partii.

2.4.8. W końcu, chyba tylko brakiem wiary można wytłumaczyć **lekceważący stosunek** prezbitera i ministrantów **do ewangeliarza, czy księgi czytań biblijnych**. Nietrudno sobie wyobrazić, co przeżywa człowiek wierzący, gdy najpierw słyszy o obecności Chrystusa w słowie Bożym i widzi cały szereg znaków, które potwierdzają tę obecność, a mianowi-

cie: uroczyste, w procesji wnoszenie ewangeliarza, okadzanie go przed przeczytaniem Ewangelii, ministrantów ze świecami stojących przy ambonie w czasie czytania Ewangelii, całowanie księgi przez prezbitera po przeczytanej Ewangelii, a następnie ten sam prezbiter podaje ewangeliarz ministrantowi, który rzuca go gdzieś w ką. A zdarzają się nawet takie przypadki, że ministrant kładzie księgę na stopniu i siada na niej, aby mu nie było zimno od marmuru.

3. Inne niewłaściwości

Warto zwrócić jeszcze uwagę przynajmniej na trzy spotykane u niektórych prezbiterów przywary, które pośrednio wpływają również na postrzeganie ich w świetle ujemnym, jako przewodniczących Eucharystii.

3.1. Irytująca jest przyjmowana przez duchownych **postawa preten-sjonalna, roszczeniowa**, zamiast postawy służebnej. A przecież Chrystus w Wieczerniku zanim odprawił Mszę, umył nogi apostołom, i powiedział: „Wy Mnie nazywacie «Nauczycielem» i «Panem» i dobrze mówicie, bo nim jestem. Jeżeli Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście nawzajem powinni sobie nogi umywać. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 13–15).

3.2. Ważna jest również **punktualność**. Przykre jest to, gdy niemal zasadą jest spóźnianie się prezbitera na Eucharystię. Coś takiego może incydentalnie się zdarzyć, ale kiedy staje się to normą, świadczy wyraźnie o braku szacunku dla zgromadzonych w kościele wiernych. Kapłan również nie powinien przemilczać, a tym bardziej akceptować spóźniania się wiernych i od czasu do czasu warto im tę naganną praktykę wytknąć.

3.3. I wreszcie **estetyka stroju kapłańskiego**. W każdej prawie zakry-stii jest lusterko i warto jest się sobie w nim przyjrzeć. Oczywiście estetyka obowiązuje nie tylko w kościele, ale również i poza nim, ponieważ księdzem jest się wszędzie.

* * *

Przyswojenie sobie tych podstawowych wiadomości o świętej liturgii oraz o udzielonych nam możliwościach uczestniczenia w niej, a także dostrzeżenie pewnych niedociągnięć w sprawowaniu Eucharystii, każą nam ugiąć kolana przed Tym, który dał nam udział w kapłaństwie Swojego Syna, Jezusa Chrystusa Bogiem, przed Bogiem Ojcem – Źródłem i Celem całej liturgii Kościoła i w uniesieniu serca, ze św. Pawłem, zawołać: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa

Chrystusa; On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef 1, 3–6; KKK 1077).

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS

KATECHEZA PRZYGOTOWUJĄCA DO PIERWSZEJ KOMUNII

Praktyka udzielania dzieciom pierwszej Komunii związana jest z dekretem Soboru Laterańskiego IV (1215), nakazującym przynajmniej raz w roku przystępować do spowiedzi i Komunii. Zaznaczono, że dotyczy to osób, które osiągnęły wiek rozeznania¹. Nie podano jednak, kiedy dziecko osiąga ten wiek. Stąd określano go różnie. Kanoniści jako wiek rozeznania w odniesieniu do własnych grzechów przyjmowali siódmy rok życia². Nie określali natomiast wieku rozeznania do przyjęcia Komunii.

Św. Tomasz z Akwinu wymagał, by dzieci mające przyjąć Eucharystię rozróżniały pokarm duchowy od pokarmu cielesnego. Jest to możliwe według niego dopiero wtedy, gdy dziecko ma 10 lub 11 lat. Niektórzy teologowie średniowiecza uważali, że trudno oczekiwać od dzieci rozróżnienia chleba eucharystycznego od chleba zwykłego przed ukończeniem 14 roku życia. Spowodowało to oddzielenie pierwszej Komunii od pierwszej spowiedzi (odbywano ją parę lat wcześniej). Tę praktykę potwierdzały liczne synody³. Po Soborze Trydenckim w praktyce duszpasterskiej dążono do opóźnienia wieku udzielania Komunii. W niektórych rejonach odkładano to aż do wieku 20 lat⁴.

Zwrócono także uwagę na potrzebę przygotowania dzieci do pierwszej Komunii. To zaś mogło być osiągnięte przez katechezę. Wówczas jednak nie organizowano oddzielnej katechezy dla dzieci. Kościół edukował rodziców, a oni przekazywali prawdy wiary swoim dzieciom⁵.

Wymagania intelektualne w stosunku do dzieci przygotowywanych do spowiedzi i Komunii stopniowo zwiększały się. Początkowo wymagano od nich tylko znajomości wyznania wiary i Modlitwy Pańskiej. Od połowy XIII w. synody wymagały także znajomości Pozdrowienia Anielskiego. Trochę później wskazywano na potrzebę znajomości Dekalogu, przykazania miłości, uczynków miłosierdzia, grzechów głównych, cnót i sakramentów⁶.

Do rozwoju tej katechizacji przyczynił się także Sobór Trydencki. Przygotowano na nim (w 1546 r.) projekt katechizmu dla całego Kościoła. Wprowadzono nakaz osobnej katechizacji dzieci. Z czasem ten nakaz został rozumiany jako przygotowanie do I Komunii. Powstało też wiele katechizmów użytecznych w przygotowaniu dzieci do I Komunii. Były to katechizmy Kanizjusza i Roberta Belarmina⁷.

1. Uroczysta I Komunia

Praktyka udzielania uroczystości I Komunii powstała we Francji w XVII w. Jako pierwszy wprowadził ją ksiądz paryskiej parafii, Adrien Bourdoise. Proponował on, aby taka Komunia odbywała się w czasie mszy w Niedzielę Białą. Przedtem trzeba było odpowiednio przygotować dzieci i rodziców oraz omówić z nimi uroczysty ceremoniał. Podczas samej mszy sprawujący ją kapłan miał mocno oddziaływać na uczucia dzieci. Po południu miały one uczestniczyć w nieszporach i uroczystej adoracji Najświętszego Sakramentu. Dzieci umiejące czytać dostawały książeczki do nabożeństwa, a te, które nie umiały czytać, obdarowywano różańcami i obrazkami.

Upowszechnianiem tego rytuału najpierw we Francji, a potem w całej Europie zajęli się misjonarze św. Wincentego à Paulo⁸. Ich wysiłki doprowadziły do tego, że uroczystość ta poprzedzona była czteroletnim nauczaniem katechetycznym (zazwyczaj w niedziele całego roku; natomiast w ostatnim roku także we wtorki i czwartki Wielkiego Postu). Koncentrowano się w nim na Eucharystii i pokucie. Podkreślano potrzebę silnej wiary. Omawiano także łaski, jakich Jezus udziela w Komunii. Katecheta przestrzegał przed Komunią świętokradzką i zachęcał do odprawienia spowiedzi generalnej. Aby ułatwić spowiedź, przekazywano propozycję rachunku sumienia⁹.

W Polsce uroczystość pierwszej Komunii urządzono po raz pierwszy w Poznaniu w 1843 r. Zaś na szerszą skalę upowszechniła się ona w latach siedemdziesiątych XIX wieku¹⁰. Pod koniec XIX wieku wypracowano ujednoczone przepisy liturgiczne odnośnie do tej uroczystości. Zawiera je *Ceremoniał parafialny* ks. A. Nowowiejskiego¹¹.

Istotne zmiany dotyczące praktyki uroczystej pierwszej Komunii wprowadził dekret papieża Piusa X z 1905 r. *Sacra Tridentina Synodus* o częstej i codziennej Komunii. W rok później zachęcił on dzieci, które były już u I Komunii, aby jak najczęściej ją przyjmowały. W dniu 8 sierpnia 1910 r. tenże papież wydał dekret *Quam singulari* o wczesnej Komunii dzieci. Papież uznał w nim jako stosowny do udzielenia Komunii taki

wiek, w którym dziecko umie odróżnić chleb zwykły od chleba eucharystycznego. Tenże papież opowiedział się za jak najwcześniejszym udzieleniem Komunii. Było to postanowienie rewolucyjne jak na owe czasy. Wielu sądziło, że po śmierci papieża to się zmieni. Jednak Benedykt XV w 1916 r. oświadczył, że dekrety Piusa X w odniesieniu do I Komunii zostaną podtrzymane¹².

W Polsce postanowienia papieża Piusa X zostały przyjęte najszybciej w diecezji poznańskiej, wrocławskiej, lubelskiej i częstochowskiej. W diecezji wrocławskiej bp Stanisław Zdzitowiecki w 1911 r. wydał list do wiernych, w którym wprowadził zarządzenia papieża. Zgodnie z postanowieniem biskupa do pierwszej Komunii mogły przystąpić dzieci, które ukończyły 8 lat, po okresie dwuletniego przygotowania. Biskup podkreślił bardzo mocno potrzebę zaangażowania rodziców w to przygotowanie. Sprawdzianem stopnia przygotowania dziecka był egzamin przed proboszczem¹³.

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. w kanonie 859 określił, że do przyjęcia Komunii zdolne są dzieci, które doszły do wieku rozeznania, tj. po ukończeniu siódmego roku życia. Ta praktyka rozpowszechniła się także w Polsce. Odtąd dzieci przystępują do I Komunii w drugiej klasie szkoły podstawowej. W niektórych diecezjach na mocy decyzji biskupa przyjęto, że dzieci będą przystępować do Komunii w klasie III. Gdy dzieci umieją rozpoznać różnicę pomiędzy chlebem eucharystycznym a chlebem zwykłym, mogą przystąpić do Komunii przed ukończeniem 7 lat.

KPK z 1983 r. w kan. 913 mówi, że dzieci należy dopuścić do Eucharystii, gdy posiadają wystarczające rozeznanie i są dokładnie przygotowane tak, by rozumiały tajemnice Chrystusa. W niebezpieczeństwie śmierci można dzieciom udzielić Komunii, gdy umieją rozróżnić ciało Pańskie od zwykłego chleba. Zadaniem rodziców i proboszcza jest, aby dzieci po dojściu do używania rozumu otrzymały jak najszybciej przygotowanie i mogły przystąpić do stołu Pańskiego (kan. 914).

Zgodnie ze statutami II Synodu Diecezji Wrocławskiej do I Komunii dzieci przystępują w II klasie szkoły podstawowej. Przygotowanie obejmuje katechezę w klasie „0”, I i II. Zaleca się bardzo urządzenie rocznicy I Komunii celem podkreślenia jej znaczenia dla życia religijnego rodziny i chrześcijańskiej formacji dzieci¹⁴.

3. Lekcja religii w szkole elementem przygotowania do I Komunii

Szkolne nauczanie religii i katecheza parafialna stanowią dwa istotne elementy przygotowania do I Komunii. Lekcje religii w szkole powinny

wypełniać zatem zadania postawione przez Kościół oraz realizować cele wyznaczone przez szkołę. Istniejące regulacje prawne powodują, że Kościół cieszy się swobodą w zakresie doboru programów i materiałów nauczania, natomiast katecheta jest zobowiązany do włączenia się w realizację programu wychowawczego i dydaktycznego szkoły. Lekcja religii jest jednak specyficzną formą posługi tam realizowaną. Dlatego powinna być mocno powiązana ze wszystkimi działaniami katechetycznymi Kościoła. Jej rolą jest także sprzyjać pogłębieniu intelektualnemu treści wiary i przygotowywać do katechezy inicjacyjnej¹⁵.

Podstawa programowa katechezy przewiduje, że lekcja religii w przedszkolu ma być wprowadzeniem w życie religijne. Natomiast klasy I–II szkoły podstawowej to czas katechezy inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii. Katecheza na pierwszym etapie szkoły podstawowej powinna realizować sześć zadań: 1) rozwijać poznanie wiary, 2) wychowywać do liturgii, 3) uczyć modlitwy, 4) prowadzić formację moralną, 5) wychowywać do życia we wspólnocie i 6) wprowadzać do misji¹⁶. Rozwijanie poznania wiary wymaga kształtowania świadomości dziecięstwa Bożego, kształtowania umiejętności odnajdywania śladów Boga w świecie, budzenia zainteresowania życiem wiary, poznania podstawowych prawd wiary, wprowadzenia w historię zbawienia.

Wychowanie liturgiczne wiąże się z rozwijaniem umiejętności świętowania, z kształtowaniem postawy zaufania jako fundamentu dla nawrócenia i pokuty oraz wychowaniem do aktywnego uczestnictwa w Eucharystii. Nauczanie modlitwy łączy się z uczeniem nawiązywania dialogu z Bogiem i udzielania odpowiedzi na Jego apel oraz z wprowadzaniem w różne formy modlitwy. Wychowanie moralne wymaga z kolei rozwijania wrażliwości sumienia w oparciu o Dekalog i Ewangelię, rozwijania motywacji do szerzenia dobra oraz kształtowania osobowości poprzez podawane wzory osobowe. Wychowanie do życia we wspólnocie łączy się natomiast z kształtowaniem umiejętności nawiązywania kontaktów z rówieśnikami i dorosłymi, uświadamianiem przynależności do wspólnoty Kościoła oraz pogłębianiem więzi z Kościołem. Z kolei wprowadzenie do misji wymaga zachęty, aby codzienne zachowanie świadczyło o uczestnictwie w życiu Kościoła¹⁷.

Należy podkreślić, że na tym etapie działania dydaktyczne i wychowawcze mają pomóc dziecku przyłączyć całym sercem i umysłem do osoby Jezusa. Natomiast formacja postaw wiary i modlitwy będzie opierać się na wzorcach takich postaw, które dziecko może dostrzec wśród postaci biblijnych. Autorzy *Podstawy programowej* mają wyraźną świadomo-

mość, że osiągnięcie tych celów jest możliwe tylko przy współpracy rodziny i wspólnoty parafialnej¹⁸.

Do realizacji wskazanych wyżej celów prowadzi *Program nauczania religii* w klasie drugiej szkoły podstawowej. Jego realizacja wymaga jednak ciągłego uwzględniania doświadczeń dziecka. Realizując treści nauczania, należy odwoływać się do różnych jego doświadczeń: zapraszania, słuchania, przepraszania, przebaczenia, wdzięczności, przyjaźni, gościnności. Te doświadczenia należy wyjaśniać w świetle wiary. Mają one ułatwić ukazanie tajemnicy Boga przyjaznego ludziom i doprowadzić do nawiązywania coraz głębszych relacji z Panem Jezusem, który przebacza ludziom grzechy i zaprasza ich do uczestnictwa w Eucharystii. W oparciu o te doświadczenia materiał treściowy klasy drugiej został uporządkowany według następującego porządku: 1) Jezus za pośrednictwem rodziców, katechetów, nauczycieli i duszpasterzy zaprasza dzieci do siebie, 2) uczy ich słuchać słowa Bożego i na nie odpowiadać, 3) pokazuje im Ojca i daje im siebie, 4) jest przyjacielem, 5) przebacza grzechy, 6) zaprasza do siebie¹⁹.

Program nauczania klasy drugiej wprowadza najpierw dziecko w różne sposoby obecności Pana Jezusa w Kościele. Podkreśla się Jego obecność w słowie Bożym, w modlitwie Kościoła, w drugim człowieku, w sakramencie pokuty i Eucharystii. Następnie wychowanek jest prowadzony przez katechetę do tego, aby odpowiedzieć Jezusowi, gdy On do nas mówi czy to przez swoje słowo, czy przez piękno świata²⁰.

Kolejny etap ukazuje dzieciom Jezusa objawiającego tajemnice Ojca. Program pozwala poznać tajemnice Boga, który jest bliski ludziom i troszczy się o nich. Jego miłość ujawnia się zwłaszcza w historii narodu wybranego²¹. Kolejnym krokiem w ukazywaniu tajemnicy Ojca jest podkreślenie, że On posyła na ziemię swojego Syna. Dziecko na podstawie Ewangelii ma zrozumieć, że Jezus jest obrazem Boga (Jezus i Ojciec stanowią jedno; kto Jego zobaczył, zobaczył również Ojca). Powinno ono też zrozumieć, że Jezus jest Pokarmem danym przez Boga Ojca. Lekcja religii ma być także uświadomieniem słów i czynów Jezusa. Przede wszystkim wskazuje się na Jezusa, który ukazuje Boga – Miłosiernego Ojca. Podkreślone wcześniej prawdy mają też doprowadzić do rozbudzenia wiary w prawdziwą obecność Pana Jezusa pod postaciami eucharystycznymi. W tej sytuacji trzeba starać się również o wprowadzenie wychowanków w podstawowe akty wiary wyrażające szacunek dla Najświętszego Sakramentu i rozbudzać w dzieciach pragnienie spotkania z Panem Jezusem pod postaciami chleba i wina²².

Następne treści mają uświadomić, że Jezus z miłości do ludzi oddaje za nich życie, przebacza im grzechy i daje im się poznać w Eucharystii. Te prawdy są podstawą do zapoznania katechizowanych z owocami sakramentu pokuty i Eucharystii oraz do kształtowania dyspozycji do spotkania z Panem Jezusem w tych sakramentach²³.

Dalszy etap formacji ma ukazać Jezusa przebaczącego grzechy w sakramencie pokuty i doprowadzić do wiary w przebaczenie, które od Jezusa można otrzymać. Przy tym należy nauczyć zwracania się do Jezusa z prośbą o przebaczenie. Trzeba także uczyć je okazywania wdzięczności za doznane miłosierdzie. To wymaga także kształtowania postawy pokutnej. Ona zaś sprzyja owocnemu przyjęciu sakramentu pokuty²⁴. Katecheta realizujący te treści musi przybliżyć dziecku również pojęcie grzechu. Ono bowiem leży u podstaw oceny ludzkich zachowań. Musi on też wskazać na normy, w oparciu o które dziecko będzie oceniać swoje czyny.

Ostatni etap ma stanowić najbliższe przygotowanie do przyjęcia sakramentu Eucharystii. Odwołując się do Ewangelii, podkreśla się, że Jezus chętnie przychodzi w gościnę do ludzi znajdujących się w różnych sytuacjach życiowych. To pomaga zrozumieć, że także dziś przychodzi On do ludzi będących w różnych sytuacjach życiowych. Dzieje się to wtedy, gdy przyjmują oni sakramenty. To pozwala zapoznać dzieci z pozostałymi sakramentami oraz pomaga ukształtować w nich przekonanie, że Jezus jest nie tylko w trakcie uroczystej Komunii, ale także w wielu innych okolicznościach życia. To zaś ma być też okazją do kształtowania postaw wynikających z faktu życia w Kościele i przyjmowania sakramentów²⁵.

Wynikiem procesu kształcenia dokonującego się na lekcji religii ma być rozwój poznania i kształtowanie umiejętności. Do istotnych należy w tym zakresie zaliczyć poznanie różnych sposobów porozumiewania się Boga z ludźmi oraz rozpoznawanie obecności Chrystusa w Kościele, znajomość postaci biblijnych, które uważnie wsłuchiwały się w słowo Boże, uświadamianie sobie związku między nauczaniem Jezusa i Jego czynami a Eucharystią, znajomość warunków spotkania z Nim w sakramencie pokuty i Eucharystii, znajomość formuł liturgicznych umożliwiających uczestniczenie w Eucharystii i przystępowanie do sakramentu pokuty, rozumienie znaczenia innych sakramentów, przyswojenie modlitw i formuł wiary ułatwiających zapamiętanie poznanych treści.

W wyniku całorocznego uczestnictwa w lekcji religii uczeń powinien umieć powierzyć siebie i swoje słabości oraz grzechy Panu Jezusowi, prosić Pana Boga o przebaczenie i dziękować Mu za nie, umieć wyjaśnić podstawowe znaczenie Eucharystii, umieć wzbudzić akt wiary w obecność

Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie, podejmować wysiłek życia zgodnego z Ewangelią, aktywnie uczestniczyć we mszy i nabożeństwach²⁶.

4. Katecheza parafialna dopełnieniem przygotowania do I Komunii

Lekcje religii mogą wypełnić funkcję inicjacji eucharystycznej tylko w ukazanym wyżej aspekcie. Uzupełnieniem w dziele przygotowania dzieci do przyjęcia Eucharystii jest katecheza parafialna. W Polsce przez wiele lat wypracowano w tym zakresie różne modele takiej katechezy.

Warto zwrócić uwagę na niektóre pomoce katechetyczne, które odzwierciedlają różne doświadczenia w tym zakresie. Najpopularniejszą pomocą jest pozycja pt. *Razem z dzieckiem przeżywamy rok Pierwszej Komunii Świętej*²⁷. Duszpasterze wykorzystują także: *W drodze do Eucharystii. Materiały katechetyczno-duszpasterskie inicjacji eucharystycznej*²⁸, *Pierwsza Komunia Święta drogą wtajemniczenia w Paschę Chrystusa*²⁹, *Katechezy dla rodziców*³⁰, *Przyjdź do nas, Panie*³¹, *Biała książeczka*³², *Pierwsza Komunia święta wielkim świętem rodziny*³³. Są również pomoce dla dzieci, które mają formę opowiadań ułatwiających nawiązywanie do treści, zachowań czy postaw omawianych na lekcji religii lub w trakcie katechez parafialnych. Wielką pomocą może służyć np. *Rok wielkiej przygody*³⁴ czy *W drodze z Jezusem. Opowiadania do Pierwszej Komunii Świętej*³⁵. Dostrzega się także konieczność dostarczenia pomocy dla rodziców, które wprowadzą ich w istotę tego przygotowania³⁶.

Spośród wymienionych najbardziej popularne pomoce zostaną bliżej scharakteryzowane.

Razem z dzieckiem przeżywamy rok Pierwszej Komunii Świętej

Pomoc ta, przygotowana pod redakcją bpa Edwarda Materskiego, przewiduje comiesięczne spotkania liturgiczne w świątyni parafialnej dla dzieci z klasy drugiej oraz ich rodziców. Na wrzesień zaplanowano specjalną liturgię z homilią, która powinna ukazać obowiązek uczestniczenia w katechizacji. Kaznodzieja przypomina, że przez katechezę ma wzrastać serdeczna przyjaźń z Panem Jezusem. Październik jest okazją do wtajemniczenia dziecka w modlitwę różańcową. Dzieci dostają poświęcone różańce i zachęca się je do włączenia się w tę modlitwę. Grudzień jest okazją do poświęcenia i przekazania medalika. Autorzy proponują, aby uczynić to w czasie mszy w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny. W lutym przewidziano poświęcenie świec i książeczek do nabożeństwa, najlepiej w święto Ofiarowania Pańskiego (2 lutego). W IV niedzielę Wielkiego Postu powinno odbyć się odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych. Chrzest bowiem jest fundamentem, na którym zbudowane jest życie chrześcijańskie. Zaś na kilka dni przed pierwszą spowiedzią przewidziano nabożeństwo pokutne dla dzieci, które ma pomóc w przeprowadzeniu rachun-

ku sumienia, oraz jest okazją do formowania sumienia: uświadomienie sobie poczucia winy, wzbudzenia żalu za grzechy i podjęcia postanowienia poprawy. Na końcu można znaleźć propozycję ukształtowania mszy pierwszokomunijnej oraz – jako dodatek – propozycje konferencji dla rodziców³⁷.

Ta pomoc włącza inicjację eucharystyczną w rok liturgiczny. Podkreśla także w ciągu całego roku konieczność współpracy rodziców z dzieckiem, czemu mają służyć propozycje konferencji dla rodziców. Propozycja rachunku sumienia w nabożeństwie pokutnym ma formę pytań otwartych, dostosowanych do poziomu rozwojowego dziecka, które wzywają je do głębszego zastanowienia i mogą być inspiracją do pewnego namysłu; obejmują najważniejsze doświadczenia dziecka w relacji do Boga, Kościoła i rodziny.

W drodze do Eucharystii

Autor tego opracowania, ks. A. Offmański, uświadamia czytelnikowi, że wtajemniczenie eucharystyczne dzieci klas drugich obejmuje pogłębianie u nich zrozumienia, czym jest Eucharystia, wykorzystanie możliwości, jakie daje lekcja religii w szkole, podejmowanie wysiłków formacji rodzinnej oraz realizowanie katechumenatu parafialnego³⁸. Przygotowanie dzieci do tego sakramentu nie jest możliwe bez pełnego udziału rodziny. Ta zaś często nie potrafi żyć wiarą i wychowywać religijnie. Stąd konieczne jest wzmocnienie formacji rodzinnej. Gdy dziecko będzie mogło obserwować postawy i zachowania rodziców i rodzeństwa wpływające z wiary, to samo łatwiej je będzie przejmować i urzeczywistniać w późniejszym życiu. Formacja rodziny może być realizowana zarówno przez katechezę dla rodziców, jak i konferencje dla nich. Tematyka tych konferencji powinna obejmować tajemnicę Kościoła, znaczenie sakramentów dla życia chrześcijańskiego i problematykę życia sakramentalnego³⁹.

Jednakże istotą tego wtajemniczenia jest katechumenat parafialny. Pozwala on stopniowo odkrywać wspólnotę parafialną i stopniowo w nią wrastać. Obejmuje on wspólne uczestnictwo całej rodziny w trakcie tego roku we mszy niedzielnej. Dobrze byłoby, aby dzieci mogły obserwować zaangażowanie ich rodziców w liturgię, w czytanie słowa Bożego, komentarza liturgicznego, zbieranie ofiar na tacę. To będzie pomagać dzieciom znajdować własną formę wyrazu ich uczestnictwa we mszy. Kolejnym elementem tego katechumenatu są skrutynia, które polegają na przekazaniu dziecku znaków związanych z wiarą. Kolejność rozłożenia ich przekazania jest taka sama, jak w propozycji bpa Materskiego. Różnica polega na tym, że we wrześniu autor proponuje przekazanie dziecku znaku krzyża⁴⁰. Przewidziano, że dokona się to w czasie mszy i że jej formularz będzie wzięty ze mszy na Podwyższenie Krzyża Świętego. Do tego dobrane są czytania i homilia oraz modlitwa wiernych. Po Komunii poświęca się krzyże. Przekazanie tego znaku ma dziecku uprzytomnić wielką miłość Pana Jezusa⁴¹.

Kolejnym elementem tego przygotowania są msze inicjacyjne. Przewidziano sześć takich formularzy mszalnych, które zawierają specjalne obrzędy wstępne, liturgię Słowa, przygotowanie darów ofiarnych, wprowadzenie w modlitwę eucharystyczną, wprowadzenie w Ucztę eucharystyczną i zakończenie mszy⁴². Dokonuje się to zazwyczaj przez odpowiedni komentarz do poszczególnych części mszy; powinien on wyprzedzać sprawowanie tej części i pomóc dziecku ją przeżyć, pogłębić świadomość

mość spotkania z Panem Jezusem, kształtować postawy wewnętrzne, takie jak postawa współofiarywania się z Jezusem, wsłuchania się w słowo Boże, postawa jedności i miłości oraz postawa wdzięczności⁴³.

Ostatnia część zawiera propozycję ukształtowania dnia pierwszej Komunii. Jest więc propozycja modlitwy porannej w domu dziecka, ukształtowanie samej liturgii tego dnia oraz nabożeństwo popołudniowe, w czasie którego prowadzi się dziecko do ofiarowania siebie samego Matce Bożej; potem wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu dzieci okazują wdzięczność Panu Jezusowi, rodzicom, kapłanowi, rodzicom chrzestnym, wychowawcom i na końcu składają przyrzeczenie trzeźwości⁴⁴.

Pierwsza Komunia Święta wielkim świętem rodziny

Jest to pomoc przygotowana przez środowisko krakowskie: zespół złożony z pastoralisty, homiletyka i katechetyka. Składa się ona z trzech części. Część pierwsza zawiera propozycje kazań i homilii, część druga – propozycje celebracji liturgicznych, a część trzecia ma być pomocą dla rodziców. Tematy konferencji dla rodziców są związane z rokiem liturgicznym. Koncentrują się one na ważnych treściach wiary. Zwraca się uwagę słuchaczy na rolę rodziny w zamyśle Bożym, ukazuje się tajemnicę Chrystusa, który wprowadza w tajemnicę Ojca, podkreśla się, że zasadniczym celem wszystkich dążeń człowieka jest przebywanie z Nim w niebie. Potem omawia się tajemnicę narodzenia Pana Jezusa. W dalszej części ukazuje się Kościół, w którym obecny jest Chrystus, i konieczność zaangażowania w życie Kościoła. Z przynależnością do Kościoła wiąże się konieczność nawracania; jest to okazja, aby przypomnieć naukę o sakramencie pokuty. Następnie przybliża się istotę Eucharystii, a w ostatniej konferencji uzasadnia się konieczność uczestniczenia rodziny w niedzielnej Eucharystii⁴⁵.

Drugi nurt tego przygotowania stanowi przekazywanie dzieciom symboli religijnych: różańca, książeczki do nabożeństwa, medalika, świecy i krzyża. Dokonuje się go w czasie mszy, z użyciem specjalnej formy liturgicznej, przy świadomym zaangażowaniu uczniów, sprzyjającym kształtowaniu ich postaw. Różaniec ma pomóc lepiej się modlić, książeczka do nabożeństwa gorliwiej uczestniczyć we mszy, medalik bardziej świadomie naśladować Pana Jezusa, świeca ma zachęcić, aby odważniej kroczyć za Jezusem, a krzyż ma pomóc bardziej zdecydowanie walczyć z grzechem⁴⁶. Do każdej celebracji z tym związanej przygotowano homilię, która wyjaśnia znaczenie tych symboli religijnych⁴⁷, modlitwę wiernych oraz modlitwy błogosławieństwa nad tymi przedmiotami⁴⁸. Bardzo ważnym elementem w przeżywaniu tych celebracji jest obrzęd dopuszczenia do przyjęcia Komunii, przewidziany na Wielki Post. Miesiąc wcześniej dzieci piszą prośby, które we właściwym czasie składają podczas specjalnej liturgii; potem odnawiają przyrzeczenia chrzcielne. Na koniec duszpasterz zachęca rodziców, aby przygotowali dzieci do podjęcia postanowień związanych z pierwszą Komunią⁴⁹, które złożą w dniu jej przyjęcia, podczas nabożeństwa popołudniowego. Następnie, na około miesiąc przed uroczystością pierwszokomunijną, proponuje się nabożeństwo pokutne, które połączone jest z pierwszym przystąpieniem do sakramentu pokuty⁵⁰.

Zamieszczona propozycja ukształtowania liturgii I Komunii zawiera wiele wariantów i daje kapłanowi możliwość ukształtowania jej w sposób odpowiedni do za-

istniałych warunków. Rozpoczyna się ona obrzędem błogosławienia dzieci przez rodziców, potem przewidziano prośbę wyrażaną przez rodziców albo dzieci o udzielenie Komunii. Ta część zawiera także pięć wzorów modlitwy powszechnej, trzy wzory ukształtowania procesji z darami, pięć sposobów wyrażenia dziękczynienia Bogu, a także wzory podziękowań, za pomocą których dzieci mogą okazać swoją wdzięczność wobec tych, którzy pomagali im się przygotować do tego wydarzenia⁵¹. Na tę uroczystość przewidziano też siedem różnych propozycji homilii⁵².

Dość bogata jest propozycja ukształtowania „białego tygodnia”. Na każdy dzień przewidziano inną homilię. Widać także wyraźnie zamysł autorów, aby ten czas wykorzystać do głębokiego przeżywania spotkań z Panem Jezusem. Dlatego bardzo zaakcentowano wspólne dziękczynienie po Komunii. W tym celu wykorzystuje się wybrane teksty modlitw zaczerpnięte z *Dzienniczka* siostry Faustyny⁵³. Zamieszczono tam też wskazania, jak ukształtować pierwsze piątki miesiąca oraz częstą spowiedź. Wielką pomocą może być także zamieszczony tam model ukształtowania rocznicy pierwszej Komunii⁵⁴. Ostatnia część zawiera propozycje graficzne. Są to propozycje dekoracji informujących parafię i szkołę o dzieciach przygotowujących się do I Komunii, a także dekoracji na samą uroczystość⁵⁵.

Przedstawiona propozycja wyraźnie nawiązuje do tradycji inicjacji przeżywanej w pierwotnym katechumenacie. Podkreślają to celebracje liturgiczne. Autorzy szczególnie starają się o zaangażowanie dzieci: gdy otrzymują one symbole religijne, są pytane czy gorliwie chcą przygotować się do przyjęcia Komunii; pisząc prośbę o dopuszczenie do tego sakramentu mają okazję uświadomić sobie, że jest to ich osobista decyzja. Autorzy podkreślają w tym przygotowaniu zaangażowanie całej wspólnoty parafialnej. Dzieje się to choćby przez umieszczenie w gazecie parafialnej zdjęć kandydatów do I Komunii. To zaś może skłaniać parafian do modlitwy w intencji tych dzieci i ich rodzin. Część przewidziana dla rodziców ma postać małej książeczki, którą można włożyć do kieszeni. Duszpasterz, który przekaze ją rodzicom i w trakcie przygotowania odwołuje się do niej, może łatwiej przekazać rodzicom lub też im przypomnieć istotną treść związaną z sakramentem pokuty i Eucharystii. Stanowi ona dobrą pomoc dla katechezy rodziców. Przez to katecheta może spodziewać się bardziej intensywnego współdziałania rodziców w tym przygotowaniu. Rodzice znajdują w niej także pomoc dla prowadzenia w tym czasie katechezy rodzinnej.

Biała książeczka

Jest ona pewnym uzupełnieniem do omówionych wyżej propozycji. Może ułatwić katechecie przygotowanie dzieci do I Komunii równoległe z lekcjami religii. Znajdujemy w niej również rozłożenie przekazywania znaków religijnych na poszczególne miesiące. We wrześniu dzieci mają otrzymać książeczkę do nabożeństwa, w październiku różaniec, w listopadzie wprowadza się je w sens ofiary i uświadczenia znaczenie ofiary na tacę, w grudniu otrzymują medalik jako znak wiary, w styczniu omawiania się sakrament chrztu i jako znak tego sakramentu dzieci otrzymują świecę. W lutym omawia się gesty używane we mszy. W marcu dokonuje się przygotowanie do pierwszej spowiedzi. Należy wtedy wyjaśnić, skąd się wzięła spowiedź, kto ją ustanowił, czym jest grzech i na czym polega jego zło; z kolei omówić warunki sakramentu pokuty. Potem trzeba przyswoić dzieciom formułę spowiedzi. Po takim przy-

gotowaniu pierwsza spowiedź powinna odbyć się w piątek po południu przed dniem I Komunii⁵⁶. W kwietniu uwrażliwia się rodziców na przeżycie samej uroczystości oraz na przygotowanie do „białego tygodnia”. Dzieci natomiast zachęca się do wykonania jakiegoś upominku, który wręczą swoim gościom. Wprowadza się je także w poszczególne części mszy. Przy tej okazji ćwiczą one śpiewy wykonywane w czasie mszy. Autor uświadamia dzieciom, jak mogą one wpłynąć na wytworzenie się właściwej atmosfery tej uroczystości w ich domu rodzinnym⁵⁷. Następnie omawia sposób ukształtowania nabożeństwa popołudniowego i przedstawia propozycje przeżywania „białego tygodnia”. W poniedziałek powinno odbyć się odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych, we wtorek złożenie przyrzeczeń abstynencji, w środę oddanie się Matce Bożej, w czwartek wprowadzenie w sens spowiedzi w pierwsze piątki miesiąca, w piątek dzieci otrzymają obrazki, które są pamiątką Komunii, w sobotę proponuje się urządzenie z dziećmi i ich rodzicami pielgrzymki do jednego z sanktuariów maryjnych na terenie diecezji⁵⁸.

Pomoc ta zawiera też kilka dodatków. Pierwszy to formuły poświęcenia przekazywanych dzieciom przedmiotów religijnych oraz treść odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych. Drugi to tabela sprawdzająca przyswojenie modlitw, znajomość formuły spowiedzi, tajemnic różańca oraz umiejętność spowiadania się. Może ona być wklejona do zeszytu dziecka; wówczas rodzice na bieżąco mogą śledzić postępy dziecka. Wśród dodatków zwraca uwagę rachunek sumienia dla dzieci, który ma formę pytań zamkniętych (wszystkie zaczynają się od „czy”⁵⁹). Takie formułowanie pytań ma jedną istotną wadę: zwalnia dziecko od wysiłku wnikania we własne sumienie. Może tak się zdarzyć, że na wszystkie pytania odpowie ono: „nie”. Wtedy dojdzie do przekonania, że nie ma grzechu. Nie musi się więc spowiadać.

Dla katechety cenny może być także zamieszczony formularz przyrzeczenia abstynencji od alkoholu, papierosów i narkotyków, które dziecko samo podpisuje, co daje możliwość odwoływania się do niego w późniejszym czasie i przypominania tego zobowiązania. Jest tam też miejsce na podpis rodziców, którzy w ten sposób zobowiązują się czuwać nad swoim dzieckiem i strzec je przed tymi zagrożeniami⁶⁰. Wreszcie katecheta może tu znaleźć gotowy tekst ofiarowania Matce Bożej, który może być podpisany przez dziecko i jego rodziców⁶¹.

Ostatni dodatek zawiera tekst Dyrektorium o mszach świętych z udziałem dzieci i zalecenia Konferencji Episkopatu Polski w tym zakresie⁶². Ten dokument przypomina młodszemu pokoleniu katechetów postanowienia Kościoła w tej dziedzinie.

Przyjdź do nas, Panie

Ta propozycja zawiera dwie części. Pierwsza obejmuje celebrację liturgiczną na poszczególne miesiące roku, druga zawiera propozycje ukształtowania liturgii na poszczególne dni „białego tygodnia”. Autorzy uporządkowali materiał zgodnie z tematami zawartymi w *Programie nauczania religii*. Przygotowane celebracje uwzględniają obecność rodziców dzieci.

Część pierwsza rozpoczyna się od mszy na rozpoczęcie roku. Zasadniczą intencją tej modlitwy jest uproszenia błogosławieństwa Bożego dla dzieci w ciągu tego roku. W październiku dzieci gromadzą się na poświęcenie różańca i są wprowadzane w modlitwę różańcową. Listopad jest okazją, by uprzytomnić dzieciom prawdę, że

Pan Jezus ukazuje nam dobroć Boga Ojca. W grudniu w uroczystość Niepokalanej Poczęcia Najśw. Maryi Panny poświęca się medaliki i jest to okazją, aby uprzytomnić dzieciom, że w modlitwie powierzamy Bogu wszystkie nasze kłopoty i radości. W lutym odprawiana jest msza w uroczystość Ofiarowania Pańskiego. Wtedy podkreślamy, że Chrystus jest światłem naszego życia; poświęca się świece i dzieci odnawiają przyrzeczenia chrzcielne. Marzec jest czasem przekazania dzieciom książeczek do nabożeństwa i podkreślenia ich roli w naszym życiu modlitwy. W kwietniu przewidziano nabożeństwo pokutne. Znaleźć tam można także rachunek sumienia w formie pytań otwartych, które skłaniają dziecko do głębszego zastanowienia się nad swoim postępowaniem. Wydaje się, że autorzy inspirowali się koncepcją rachunku zawartą w pomocy przygotowanej przez biskupa Materskiego. W maju przewidziano uroczystość pierwszej Komunii. Stąd jest tu zawarta propozycja ukształtowania mszy, w trakcie której dzieci przyjmują Komunię. W czerwcu proponuje się im udział w nabożeństwie eucharystycznym (np. na zakończenie oktawy Bożego Ciała). Zasadniczym celem jest wprowadzenie dziecka w kult Serca Pana Jezusa⁶⁵.

W drugiej części zawarta jest propozycja przeżywania „białego tygodnia”. Zawiera ona ukształtowanie liturgii każdego dnia wraz z propozycją homilii. Położono w niej akcent na kształtowanie postawy wdzięczności wobec Pana Boga, wobec rodziców, opiekunów i katechetów, wobec rodziców chrzestnych oraz wobec kapłanów. Zwraca się również uwagę na kształtowanie postawy czci dla Serca Pana Jezusa oraz ucy się je zawierzenia się w opiekę Matce Bożej⁶⁴.

Chleb, który daje życie

Ostatnia z omówionych propozycji ma inny charakter niż te przedstawione wcześniej. Przybliży ona nam doświadczenia Kościoła w Niemczech⁶⁵. Zakłada inne środowisko wiary, które doświadcza skutków laicyzacji. Przyjmuje się, że I Komunia jest okazją dotarcia do rodziców, którzy nie żyją intensywnie życiem wiary lub oddalili się od Kościoła. Niektórzy tamtejsi autorzy propozycji przygotowania do I Komunii podkreślają również problem języka katechezy. Zauważają, że dla dzieci język wyrażenia teologicznych jest niezrozumiały. Gdy posługujemy się takim językiem, to w dzieciach pojawia się bariera, a może nawet niechęć, która niweczy wszelkie wysiłki katechetyczne⁶⁶. Te okoliczności powodują, że to przygotowanie odbywa się w innej formie. Przede wszystkim jest to praca w małych grupach zarówno z rodzicami, jak i z dziećmi.

Program omawianego przygotowania przewiduje dwa ogólne spotkania z rodzicami. Pierwsze na początku drogi przygotowań, a drugie około miesiąca przed I Komunią. Poza tym zaproponowano seminarium odnowy wiary, realizowane w małych grupach. Z kolei katecheza dla dzieci obejmuje także trzy celebracje liturgiczne. Pierwsze przybliży naturę wspólnoty Kościoła. Drugie to nabożeństwo pokutne, a trzecie to przybliżenie tajemnicy Ostatniej Wieczerzy w Wielki Czwartek. Przewidziano także przekazanie dzieciom symboli religijnych. Wprowadza się je w rozumienie symbolu krzyża, w tajemnicę słowa Bożego. Wprowadza się je także w wydarzenia Ostatniej Wieczerzy oraz uświadamia, że Wieczerza Jezusa istnieje dzisiaj⁶⁷.

Czytelnik znajdzie też bardzo różne formy ukształtowania uroczystości I Komunii. Zamieszczono tam jedenaście różnych propozycji (w jednym przypadku w trak-

cie mszy zamiast pierwszego czytania z Pisma Świętego zaproponowano inny tekst, który czyta dziecko⁶⁸). Zawarto też tam propozycje nabożeństwa po południu w dniu pierwszej Komunii⁶⁹. Końcowa część obejmuje zestaw materiałów, które mogą być wykorzystane w różnych momentach tego przygotowania.

Podsumowanie

Cele i treści nauczania na lekcji religii w klasie drugiej są uzupełniane przez katechezę parafialną. Lekcja religii bardziej pomaga dziecku w przyswojeniu treści związanych z sakramentem pokuty i Eucharystii. Natomiast katecheza parafialna, przeżywana we wspólnocie parafialnej i w domu rodzinnym, silnie oddziałuje na emocje i przeżycia dziecka. W trakcie tego przygotowania katecheta powinien ściśle współpracować z duszpasterzem odpowiedzialnym za to przygotowanie w katechezie parafialnej. Konieczne jest także włączenie do współpracy rodziców tych dzieci. Dla nich bardzo ważna jest katecheza, która pomaga zrozumieć sens i istotne treści przygotowania do I Komunii. Wśród rodziców trzeba jak najszerszej rozpropagować pomoce, którymi mogą się posługiwać w kontakcie z dziećmi. Często wielu z nich jakoś się zaniedbało w wierze. Przy tej okazji mogą na nowo odkryć tajemnice swojej wiary. Z kolei duszpasterz odpowiedzialny za przygotowanie do pierwszej Komunii, mając do dyspozycji tak różne pomoce, powinien je tak wykorzystać, aby jak najlepiej wprowadzić dzieci w tajemnice wiary.

Pomoc przygotowana pod redakcją biskupa Materskiego uświadamia, co jest istotą tego przygotowania. Bogatszą ofertę daje publikacja ks. Ofmańskiego *W drodze do Eucharystii*. Zawarte tam propozycje pomagają dziecku zrozumieć i przeżyć, zanim przyjmie ono Komunię, co jest istotą poszczególnych części mszy. Dobrze temu służą msze inicjacyjne. Z kolei dużym atutem pomocy *Pierwsza Komunia Święta wielkim świętem rodziny* jest zaakcentowanie katechumenalnego charakteru tego przygotowania. Autorzy starają się bardzo konsekwentnie włączać dzieci do tego przygotowania. Starają się też wzbudzić w dzieciach osobiste odniesienie do tych sakramentów przez częste stwarzanie im okazji do podejmowania osobistych decyzji. Bardzo pozytywne jest stworzenie takiej sytuacji dydaktycznej, w której same dzieci proszą o dopuszczenie ich do przyjęcia Komunii oraz bardziej świadomie składają postanowienia abstynencji. Są przy tym przekonane, że jest to następstwo świadomie odnowionych przyrzeczeń chrzcielnych. Ta propozycja stanowi też dla duszpasterza cenną pomoc ułatwiającą wprowadzenie nie tylko w indywidualną pobożność eucharystyczną, ale bardzo wyraźnie akcentuje wpro-

dzenie również w życie wspólnoty Kościoła uobecniającego się w parafii. Zaś *Biała książeczka* mocno podkreśla rolę katechety i pomaga mu dokładnie zaplanować działania dydaktyczne w szkole i na katechezie. Propozycja ta wymaga dopracowania, jeśli idzie o rachunek sumienia dla dziecka. Zawarta tam propozycja nie sprzyja rozwojowi wrażliwości sumienia. Ostatnia publikacja natomiast przybliżyła nam nową możliwość przygotowywania zarówno rodziców jak i dzieci w małych grupach. Ta metoda jest godna dalszego doskonalenia. Jej atutem jest przede wszystkim to, że poglądy i postawy uzyskane dzięki pracy w małych grupach są znacznie bardziej trwałe. Poza tym wypowiedzi w grupie mogą być bardziej bezpośrednie. Również wypowiedzi innych rodziców, którzy promieniują wiarą, mogą mieć charakter świadectwa. To zaś może ułatwić rozwijanie się ducha apostołskiego i prawdziwej pobożności. Wtedy także może udać się odpowiedzialnym za to przygotowanie lepiej zrozumieć problemy, które przeżywają rodzice w związku z wiarą. Taka wiedza może być wykorzystana w późniejszym okresie w ramach duszpasterstwa rodzin.

PRZYPISY

- ¹ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, Kraków 2003, s. 259.
- ² Zob. J. Szczepański, *Pierwsza Komunia dzieci w Kościele rzymskokatolickim*, Kraków 2003, s. 31–34.
- ³ Tamże, s. 34–36.
- ⁴ Tamże, s. 49–53.
- ⁵ Tamże, s. 39–40.
- ⁶ Tamże, s. 41–44.
- ⁷ Tamże, s. 45–48.
- ⁸ Tamże, s. 64–74.
- ⁹ Tamże, s. 65–72.
- ¹⁰ Tamże, s. 144–145.
- ¹¹ Zob. A. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny. Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajętego*, wyd. 2, t. 2, Warszawa 1897, s. 123–128.
- ¹² J. Szczepański, *Pierwsza Komunia dzieci...*, dz. cyt., s. 150–151.
- ¹³ Zob. S.K. Zdzitowiecki, [List pasterski o komunikowaniu dzieci], „Kronika Diecezji Kujawsko-kaliskiej” 5(1911), s. 41–44.
- ¹⁴ *Drugi Synod Diecezji Włocławskiej*, Włocławek 1994, s. 149–150
- ¹⁵ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 82, s. 65–66.
- ¹⁶ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 7–27.
- ¹⁷ Tamże, s. 24–27.
- ¹⁸ Tamże, s. 31–33.
- ¹⁹ Komisja Wychowania Katolickiego, *Program nauczania religii*, Kraków 2001, s. 23.
- ²⁰ Tamże s. 22–23
- ²¹ Tamże s. 23–24
- ²² Tamże s. 24–25.

- ²³ Tamże s. 25–26.
- ²⁴ Tamże s. 26–27.
- ²⁵ Tamże s. 27–28.
- ²⁶ Tamże s. 29.
- ²⁷ *Razem z dzieckiem przeżywamy rok Pierwszej Komunii Świętej*, red. E. Materski, Sandomierz 1986.
- ²⁸ A. Offmański, *W drodze do Eucharystii. Inicjacja eucharystyczna*, Szczecin 2000.
- ²⁹ S. Hartlieb, *Pierwsza Komunia Święta drogą wtajemniczenia w Paschę Chrystusa*, Kraków 1996.
- ³⁰ F. Orszulak, *Katechezy dla rodziców na poszczególne miesiące całego roku*, Kraków 1998.
- ³¹ *Przyjdź do nas Panie. Katecheza parafialna i celebracje liturgiczne sakramentu pokuty i Eucharystii*, red. J. Szpet i D. Jackowiak, Poznań 2004.
- ³² B. Przybysz, *Biała książeczka. Przygotowanie dzieci do pierwszego pełnego uczestnictwa w Eucharystii. Poradnik dla kapłana i katechety*, Ząbki 2005.
- ³³ K. Panuś, T. Panuś, S. Szczepaniec, *Pierwsza Komunia święta wielkim świętem rodziny*, Kraków 2003.
- ³⁴ O. Nasalski, *Rok wielkiej przygody*, Warszawa 1985.
- ³⁵ Zob. W. Hoffsmümmmer, *W drodze z Jezusem. Opowiadania do Pierwszej Komunii Świętej*, Kielce 2005.
- ³⁶ Zob. A. Reiners, *Nasze dziecko idzie do Pierwszej Komunii Świętej. Wszystko, co rodzice powinni wiedzieć na ten temat*, Kielce 2001.
- ³⁷ *Razem z dzieckiem przeżywamy Rok Pierwszej Komunii Świętej*, dz. cyt., s. 5–45.
- ³⁸ A. Offmański, *W drodze do Eucharystii*, dz. cyt., s. 21–29.
- ³⁹ Tamże, s. 26.
- ⁴⁰ Tamże, s. 28.
- ⁴¹ Tamże, s. 107–113.
- ⁴² Tamże, s. 139 – 154.
- ⁴³ Tamże, s. 42–46.
- ⁴⁴ Tamże, s. 157–171.
- ⁴⁵ Por. *Pierwsza Komunia Święta wielkim świętem rodziny*, dz. cyt., cz. 1, s. 15–92.
- ⁴⁶ Tamże, cz. 2, s. 10.
- ⁴⁷ Tamże, cz. 1, s. 100–112.
- ⁴⁸ Tamże, cz. 2, s. 10–22.
- ⁴⁹ Tamże, s. 23–33.
- ⁵⁰ Tamże, s. 34–39.
- ⁵¹ Tamże, s. 40 – 57.
- ⁵² Tamże, cz. 1, s. 113–128.
- ⁵³ Tamże, cz. 2, s. 64– 68.
- ⁵⁴ Tamże, s. 69–76.
- ⁵⁵ Tamże, s. 79–92.
- ⁵⁶ B. Przybysz, *Biała książeczka*, dz. cyt., s. 26–29.
- ⁵⁷ Tamże, s. 31–36.
- ⁵⁸ Tamże, s. 36–38.
- ⁵⁹ Tamże, s. 52.
- ⁶⁰ Tamże, s. 71
- ⁶¹ Tamże, s. 72.
- ⁶² Tamże, s. 73–92.
- ⁶³ *Przyjdź do nas Panie*, dz. cyt., s. 6–74.
- ⁶⁴ Tamże, s. 76–106.
- ⁶⁵ Zob. K. Bühler, *Chleb, który daje życie*, Kielce 2004.
- ⁶⁶ Por. W. Gies, *Erstkommunion vorbereiten*, Freiburg 1997, s. 9–10.
- ⁶⁷ Zob. K. Bühler, *Chleb, który daje życie*, dz. cyt., s. 7–102.
- ⁶⁸ Tamże, s. 105–106.
- ⁶⁹ Tamże, s. 193–198.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

EWALUACJA HOMILII

Wierni oceniają swych kapłanów na podstawie osobowych odniesień, stosunku w kancelarii i w konfesjonale, podczas przypadkowych spotkań i podczas liturgii. Jednym z elementów liturgii poddawanych ocenie przez wiernych, bardziej lub mniej świadomej, jest homilia. Jest ona momentem liturgii, w którym najbardziej ujawnia się osobista twórczość duszpasterza bądź, niestety, jej brak. Skuteczność homilii w dużej mierze wynika *ex opere operantis*.

1. Ludzki sekret skuteczności przepowiadania

We współczesnej teologii przepowiadania słowa Bożego mocno akcentuje się fakt, że kościelna posługa słowa jest wykonywana w imieniu Chrystusa i Kościoła. Szczególnie głoszenie homilii jawi się jako posługa pełniona mocą władzy Chrystusa, wynikającej z sakramentu święceń. „Skuteczność tej posługi zależy istotnie od Bożej pomocy”¹. Głosciciel homilii przemawia jako *alter Christus*. Posiada pewność asystencji i mocy Ducha Świętego, aczkolwiek działanie łaski Bożej nie jest gwarantowane w przepowiadaniu słowa Bożego w ten sam sposób, co w innych aktach wynikających z posługi święceń. Sprawowanie sakramentów odpowiednich do posiadanego stopnia święceń cieszy się gwarancją skuteczności *ex opere operato*, a więc niezależnie od osobistych wysiłków i przygotowania szafarza. Natomiast w przepowiadaniu słowa Bożego ludzka osobowość kapłana odgrywa niemałą rolę. Może mieć zarówno pozytywny, jak też negatywny wpływ na owocność posługi słowa².

Niejednemu kaznodziei zdarzyło się, że musiał wygłosić homilię bez dłuższego przygotowania. Takie doświadczenie bywa niebezpieczne. Może bowiem prowadzić do nadmiernego zaufania w talenty i zdobyte umiejętności. Jakkolwiek w wyjątkowych sytuacjach dopuszczalna jest improwizacja, nie może ona być dokonywana bez jakiegokolwiek przygotowania ani stawać się czymś regularnym. „Jeśli przekaz chrześcijańskiej dok-

tryny i zasad duchowego życia ma rozpałić i oczyścić sumienia ochrzczonych, nie może być skazany na leniwość i nieodpowiedzialną improwizację³. Kaznodziejom nie może nie towarzyszyć troska o ludzki sekret skuteczności przepowiadania. Zdaniem G.R. Fitzgeralda⁴, przepowiadanie jest tym obszarem posługi kapłańskiej, w którym można zbliżyć się do pelagianizmu, tj. pracować tak, jakby wszystko zależało od naszego wysiłku. „Trzeba więc, aby posługa słowa stała na właściwym poziomie [...]. Winna być ona pełniona z możliwie najwyższą ludzką perfekcją⁵. Nie oznacza to deprecjacji natchnień Ducha Świętego. Trzeba jednak pamiętać, iż natchnienia Ducha Świętego rzadko są udzielane leniwym. Z dużym zakłopotaniem będzie wygłaszał homilię kapłan, który nie da się zaprowadzić przez Ducha Świętego na medytację biblijną, do odpowiedniej lektury duchowej i naukowej oraz obserwacji świata⁶.

Jeden z ojców duchownych żartuje, że gwarancja formacji seminaryjnej traci ważność po trzech dniach. Niezbędna jest więc permanentna formacja teologiczna i duchowa diakonów, prezbiterów i biskupów, podobnie, jak jest ona niezbędna chrześcijanom świeckim. Kapłani powinni pamiętać, że: „Skuteczność słowa i przywództwa wyświęconych szafarzy bywa [...] większa lub mniejsza także w zależności od ich wrodzonych lub nabytych przymiotów: inteligencji, woli, charakteru, dojrzałości⁷”.

Owocność posługi słowa wymyka się jednoznacznej ocenie ludzkiej. Spowiednicy mogą zaświadczyć niejednokrotnie o „paradoksalnym” działaniu Boga. Zdarza się, że słuchają homilii, która jest, po ludzku biorąc, bardzo słaba, mało atrakcyjna, nawet nudna, i nagle pojawia się u krętek konfesjonału człowiek, który został nią do głębi poruszony. Niemniej jednak homilia, jako dzieło bosko-ludzkie, może i powinna być poddana ewaluacji, właśnie w swym ludzkim wymiarze.

Ewaluacja, zaczerpnięta przez homiletykę z nauk społecznych i pedagogicznych, polega na porównaniu zamierzonych celów z ich realizacją, po to, by wypracować sposoby postępowania na przyszłość⁸. Ewaluacja homilii, czyli ocena jej wartości, może być dokonana w dwojaki sposób: pierwszy polega na samodzielnej ocenie przez kaznodzieję i ma charakter subiektywny; drugi – na ocenie przez słuchaczy i posiada większy stopień obiektywności. Specyficzną odmianą tej ostatniej jest partnerska ewaluacja dokonywana przez profesjonalistów w warunkach studyjnych.

2. Ewaluacja homilii przez kaznodzieję

Kaznodzieja, poważnie traktujący każde swoje publiczne wystąpienie, dokonuje po nim autorefleksji. Analizuje, czy powiedział wszystko, co za-

planował, i tak, jak zaplanował. Wskutek bardziej lub mniej świadomej analizy odczuwa satysfakcję, gdy udało się przynajmniej w znacznej mierze zrealizować zaplanowane cele, lub jej brak, w sytuacji przeciwnej.

Znam księży, którzy nagrywają swoje homilie i słuchają ich po jakimś czasie. Mogą potem, z dystansu, ocenić, na ile interesująca była treść i na ile poprawna i atrakcyjna była forma przekazu. Jeśli nawet ta praktyka nie jest częsta, ale sporadyczna, pomaga w dokonaniu niezbędnych korekt w treści homilii, jej strukturze, sposobie argumentacji, wyrazistości wypowiedzi.

Pomocą do jeszcze bogatszej samooceny, fonicznej i wizualnej, jest nagranie video. Kaznodzieja może usłyszeć i zobaczyć siebie w taki sposób, w jaki jest słyszany i postrzegany przez innych. Pierwsza tego rodzaju percepcja budzi zwykle zdziwienie. Osoby, które po raz pierwszy słyszą swój głos odtworzony z nagrania, mają najczęściej kłopoty z uwierzeniem, że to ich głos, chociaż nagranie utrwala takie brzmienie wypowiedzianych słów, jakie dociera do słuchaczy⁹. Niemniejsze zdziwienie budzi analiza własnego wyglądu, mimiki i gestów.

Wykładowcy homiletyki w Washington Theological Union dysponują kaplicą studyjną, w której znajduje się studio nagrań. Wszystkie homilie głoszone przez studentów są nagrywane na video. Studenci otrzymują nagranie z sugestią, by poddali je wielokrotnej i zróżnicowanej analizie. Pierwsze obejrzenie dostarcza przeżyć emocjonalnych (*the first reaction viewing*). Następnie oglądany jest tylko obraz bez fonii (*the sound off viewing*), a uwaga koncentruje się na postawie, mimice i gestach. Kolejna analiza dotyczy samego dźwięku (bez wizji): intonacji, kadencji, emfazy, zmiany emocji. Na końcu kasetę video jest oglądana jeszcze raz pod kątem dodatkowych uwag na temat możliwości ulepszenia homilii. Student powinien przeglądać swą homilię kilkakrotnie: po kilku dniach, tygodniach i miesiącach¹⁰.

E. Staniek¹¹ poddaje ewaluacji osobno tekst homilii bądź kazania i osobno ich wygłoszenie. Dwie pierwsze wartości w tekście i w wygłoszeniu są punktowane podwójnie ze względu na szczególną wartość. Sam tekst powinien uzyskać minimum 7 punktów (7–8 — dostatecznie; 9–10 — dobrze; 11–12 — bardzo dobrze; 13 — celująco). Tekst wygłoszony powinien uzyskać co najmniej 11 punktów (11–13 — dst; 14–16 — db; 17–19 — bdb; 20 — cel).

Ocena tekstu:

- 1) jedność tematyczna (2 punkty),
- 2) jasność dyspozycji (2 punkty),

- 3) poprawność doktrynalna,
- 4) biblijność,
- 5) aktualność,
- 6) elementy hagiograficzne,
- 7) elementy liturgiczne,
- 8) obrazowość,
- 9) interesujący wstęp,
- 10) praktyczne zakończenie,
- 11) odpowiedni czas;

ocena wygłoszenia:

- 12) dykcja (2 punkty),
- 13) kontakt z słuchaczami (2 punkty),
- 14) interpretacja tekstu,
- 15) pamięciowe opanowanie,
- 16) postawa i gestykulacja.

Sugeruje ponadto dodanie punktu za to, co w kazaniu jest szczególnie cenne, a odjęcie punktu za kardynalny błąd¹².

Homilie i kazania bardzo dobre oraz bardzo złe zdarzają się rzadko. Najlepsi kaznodzieje głoszą na poziomie dobrym, a tylko jedno na kilkanaście jest na poziomie bardzo dobrym. Poziom celujący zdarza się wyjątkowo i jest owocem szczególnej łaski i zbiegu okoliczności.

Podana tu ewaluacja może być wykorzystana do oceny własnego kazania lub homilii. Pomaga ona w sprawdzeniu, jakich elementów brakuje w naszych homiliach¹³.

3. Ewaluacja homilii przez słuchaczy

We współczesnej teorii komunikacji zwraca się szczególną uwagę na słuchacza zgodnie z adagium: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*¹⁴ – sposób percepcji i rozumienia zależy od słuchacza. Tym tłumaczy się fenomen, że jedna homilia jest różnie odbierana przez poszczególnych słuchaczy. Podlega korektom w zależności od ich osobistych doświadczeń. Słuchacze homilii nie tylko poddają ją procesowi selekcji, ale ponadto wysyłają sygnały zwrotne do kaznodziei (*feedback*).

Wprawni kaznodzieje starają się zachować kontakt wzrokowy ze słuchaczami i śledzą ich reakcje: sposób, w jaki siedzą, ruchy głowy, ziewanie. Odpowiednio do tych reakcji wydłużają albo skracają wyjaśnienia, przechodzą szybciej do przykładu, wydłużają bądź skracają homilię. R. Hart nagrał pewnego razu nie tylko kaznodzieję, ale także słuchaczy, a następnie zaprosił chętnych do pozostania po mszy w celu obejrzenia

i skomentowania nagrania¹⁵. Takie nagrania – nawet wyłącznie dla prywatnego użytku – pomagają w doskonaleniu umiejętności wygłaszania homilii. Praktyka ta łączy się z pewnym wysiłkiem, ale warto go podejmować z nadzieją na podnoszenie poziomu swego profesjonalizmu.

Sygnaly zwrotne (*feedback*), jakie otrzymuje kaznodzieja od słuchaczy, stanowią pewną ocenę homilii, ale wciąż jest ona bardzo subiektywna. Psychologia społeczna podkreśla bowiem fakt, iż percepcja nie jest biernym przyjmowaniem pojawiających się bodźców, lecz aktywnym doborem. Każdy najlepiej widzi to, co chce zobaczyć. Osobiste spostrzeżenia reakcji słuchaczy przez kaznodzieję, określane jako *feedback prymarny*, umacniają posiadane przez niego poglądy i postawy¹⁶.

Bardziej zobiektywizowanej ocenie homilii służy *feedback sekundarny*, a więc sygnały zwrotne od słuchaczy wyrażone wprost i świadomie. Ta świadoma ocena przez słuchaczy jest dla kaznodziejów pomocą w rozwoju umiejętności i sztuki przepowiadania słowa Bożego. I nie chodzi tu tylko o sympatyczne sformułowanie: „ładnie ksiądz powiedział” ani też o ogólnikowe narzekanie na nudne homilie¹⁷.

Niekiedy ewaluacja homilii dokonywana jest bardzo spontanicznie. Dla przykładu, pewna kobieta pogratulowała księdzu i podziękowała za homilię, mówiąc, że każda z nich jest lepsza niż następna. Innym razem dziewczynka podeszła do księdza po mszy i chciała mu dać dziesięć złotych. Ksiądz zapytał ją, skąd jej przyszła taka myśl. „Bo babcia mówiła, że ksiądz jest najędniejszym kaznodzieją, jakiego słyszała” – odpowiedziała.

Ponieważ homilia jest dziełem sztuki, obiektywizm oceny wzrasta, gdy dokonywana jest ona przez kilku sędziów, jak na przykład w jeździe figurowej na lodzie: pomija się oceny ekstremalne, pozytywne i negatywne, a uwzględnia pozostałe. W przypadku homilii sędziami są słuchacze. Auditorium to jest bardzo zróżnicowane i takie też są oceny. Co zachwyca jednych, może nużyć innych.

Interesującą propozycję ewaluacji homilii opracowali D.E. Harris i E.F. Murphy¹⁸. Ewaluacja dokonywana jest przede wszystkim nie przez dobieranych świadomie profesjonalistów, ale przez różnych uczestników mszy, a więc i bezpośrednich słuchaczy. Część z nich, wybrana losowo, otrzymuje przygotowane formularze z prośbą o wyrażenie osobistych reakcji na homilię. Formularz rozpoczyna się instrukcją, która wyjaśnia, iż słuchacze powinni oszacować każdą cechę w skali od 1 do 5, gdzie 1 jest oceną najniższą, a 5 – najwyższą. Jeśli uważają, że dana cecha w ogóle nie odnosi się do danej homilii albo kaznodziei, wpisują litery N. Jeśli nie mają własnej opinii, nie wpisują żadnej oceny.

Formularz ewaluacji homilii podzielony jest na cztery grupy uwzględniające różne płaszczyzny odbioru homilii przez słuchaczy. Pierwsza dotyczy treści przesłania i jego znaczenia dla słuchaczy. Druga – głosiciela i jego duchowości ujawniającej się przez homilię. Trzecia – jasności i prostoty przekazu, a więc tego, czy kaznodzieja przedstawił jedną, centralną myśl, czy też próbował powiedzieć zbyt dużo przy pomocy abstrakcyjnych pojęć. Czwarta zawiera trzy pytania o otwartym zakończeniu. Pozwalają one słuchaczom na wyrażenie różnych opinii, które chcieliby przekazać kaznodziei¹⁹.

I. Treść przesłania:

1. Przesłanie było dla mnie pomocne. __
2. Czuję, że po wysłuchaniu homilii znam Pana Boga lepiej. __
3. Homilia pomogła mi bardziej docenić jedno lub kilka czytań z dzisiejszej liturgii. __
4. Homilia wezwała mnie do dokonania pewnych zmian w życiu i postępowania. __
5. Homilia pomogła mi znaleźć siłę do życia według jej przesłania. __
6. Kaznodzieja zdaje się mieć kontakt z codziennym życiem chrześcijan. __

II. Kaznodzieja jako osoba:

1. Kaznodzieja potrafił zainteresować. __
2. Kaznodzieja mówił z serca. __
3. Kaznodzieja zdaje się wierzyć w głoszone przesłanie. __
4. Kaznodzieja zdaje się cieszyć z przekazywania orędzia. __
5. Kaznodzieja budzi zaufanie. __

III. Umiejętności kaznodziei w zakresie komunikacji:

1. Homilia była prosta i łatwa w odbiorze. __
2. Mówca używał odpowiednich przykładów. __
3. Homilia miała jeden główny temat, a nie kilka różnych. __
4. Kaznodzieja posługiwał się językiem życiowym. __
5. Kaznodzieja pozyskał moją uwagę od samego początku, a nie stopniowo, dopiero po jakimś czasie. __
6. Chciałem jeszcze dłużej słuchać orędzia. Szkoda, że kaznodzieja skończył. __
7. Wydawało się, że kaznodzieja szanuje mój poziom inteligencji i nie mówi w sposób paternalistyczny, tj. «nie traktuje słuchaczy z góry». __

IV. Uzupełnij następujące zdania:

1. Najlepszym walorem tej homilii było...

2. Chciałbym, aby mówca bardziej rozszerzył następujące zagadnienie...

3. W celu ulepszenia homilii, chciałbym by kaznodzieja...²⁰

Ewaluację tę najlepiej jest przeprowadzić po zakończeniu liturgii. Część słuchaczy może pozostać w kościele albo przejść do sali parafialnej w celu wypełnienia formularzy. Zapewnia to stuprocentowy zwrot formularzy. Można też formularze rozdać słuchaczom do domu, ale wówczas należy się liczyć z tym, że ich znaczna część nie zostanie wypełniona. Można też wybrać zróżnicowaną grupę około trzydziestu osób, które kilkakrotnie, co jakiś czas, wypełniałyby formularze²¹.

D.E. Harris i E.F. Murphy²² proponują też omawianie homilii z grupą około dziesięciu stałych współpracowników. Formularz służy wówczas jedynie jako pomoc w ukierunkowaniu dyskusji, ale bezpośrednio wypowiedzi pozwalają uzyskać bardziej osobiste uwagi.

4. Ewaluacja w partnerskiej grupie profesjonalistów

Ewaluacja w partnerskiej grupie profesjonalistów ma miejsce podczas studiów z homiletyki na poziomie doktoranckim, a także w pewnym stopniu na poziomie studiów podstawowych. Homiletyka jest nauką praktyczną. W jej nauczaniu ważną rolę odgrywają ćwiczenia. Wykładowcy zadają studentom do opracowania mowy publiczne: przemówienia okolicznościowe, świadectwa, homilie i kazania. Nie mogą one pozostać bez komentarza i ewaluacji. Ocena zaś musi motywować do dalszego rozwoju. Główny akcent pada więc na wydobywanie tego, co jest pozytywne w homilii. Prowadzący musi dbać o to, by wypowiedzi osób dokonujących grupowej ewaluacji homilii były taktowne. Specyfika ewaluacji w partnerskiej grupie profesjonalistów polega na tym, iż każdy ma świadomość własnych ograniczeń. Każdy stara się przygotować najlepiej w danych okolicznościach i wie, że pomimo to, niemal zawsze postronni obserwatorzy, którzy sami parają się głoszeniem słowa Bożego, dostrzegą mankamenty i podadzą propozycje ulepszenia danej homilii. Krytyczne uwagi przekazane bez złośliwości stanowią cenną pomoc w rozwoju kaznodziejskiego warsztatu. Ważna jest więc troska o życzliwą atmosferę spotkania służącego ewaluacji homilii. Tylko w takiej atmosferze przekazywane spostrzeżenia mogą być odebrane pozytywnie i bez pretensjonalności.

Podczas omawiania homilii należy zwrócić uwagę przede wszystkim na to, czy homilia była dobrą nowiną. Jest ona bowiem kontynuacją czytań biblijnych, proklamacją orędzia zbawienia i misterium Chrystusa, które jest w nas obecne i działa (por. KL 35). Jeśli nawet padają krytyczne

oceny współczesnej rzeczywistości, jeśli nawet piętnowane są grzechy, homilia musi nieść ze sobą dobrą nowinę i prowadzić do dziękczynienia Bogu, czym w swej istocie jest eucharystia. Pytanie kierowane do słuchaczy może brzmieć: Jaka w tej homilii tkwi dobra nowina dla nas?

Następną istotną kwestią jest jedność tematyczna homilii. Jeśli jej brak, przepowiadanie staje się pobożną mową, co niedzielę taką samą. To nie głoszący, ale słuchacze, po wysłuchaniu homilii mają podać, jaki był jej temat. Jeśli są zgodni co do tematu, a jedynie inaczej go nazywają, świadczy to o walorze homilii, jakim jest spójność tematyczna. Jeśli słuchacze podają kilka tematów, jest to znak zbytnej wielowątkowości i słabości homilii. Szczególną uwagę należy zwrócić na spójność wstępu i zakończenia. Gdy jedno i drugie dotyczy tematu, razem łączą się ze sobą i spinają homilię jedną klamrą.

Homilia jest proklamacją słowa Bożego, od której oczekuje się wierności Bogu i człowiekowi. Wierność Bogu nie polega jedynie na cytowaniu fragmentów biblijnych, ale na odkryciu kerygmatu tekstów danej niedzieli, zarówno biblijnych, jak i liturgicznych. Pomocą służą w tym zakresie komentarze biblijne i liturgiczne oraz analiza kontekstu, w jakim dany tekst ma być głoszony. Dla przykładu, w ósmą niedzielę zwykłą, roku B, czytana jest Ewangelia Mk 2, 18–22:

„Uczniowie Jana i faryzeusze mieli właśnie post. Przyszli więc do Niego i pytali: Dlaczego uczniowie Jana i uczniowie faryzeuszów poszczą, a Twój uczniowie nie poszczą? Jezus im odpowiedział: Czy goście weselni mogą pościć, dopóki pan młody jest z nimi? Nie mogą pościć, jak długo pana młodego mają u siebie. Lecz przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego, a wtedy, w ów dzień, będą pościć”.

Tekst ten poprzedzony jest w liturgii lekturą Oz 2, 16.17b.21–22 o wprowadzeniu oblubienicy na pustynię. Choć w obydwu fragmentach jest mowa o poście bądź pustyni, zasadniczym przesłaniem jest świętowanie i radość z powodu bliskości Oblubieńca. Lektura obydwu fragmentów odbywa się w niedzielę – dzień Pański, w okresie karnawału. On współtworzy kontekst spotkania. Nie można więc ignorować w przepowiadaniu homilijnym ani kalendarza liturgicznego, ani – świeckiego. I jeden, i drugi składają się na to, czym żyją ludzie. Należy więc zapytać: Jaki problem ludzki został podjęty w homilii i jak został on zinterpretowany w świetle tekstów świętych?

Oprócz kwestii merytorycznych, ocenie podlega także strona formalna homilii. Można więc sprawdzić, jaką strukturę homilii potrafią odtworzyć słuchacze i przedyskutować, czy jest ona optymalna, czy też można

coś w niej ulepszyć. Kolejne pytanie dotyczy języka, jakim posłużył się kaznodzieja: czy jest on mówiony czy pisany; bliższy podręcznikom teologicznym i tekstom soborowym, czy też swobodnej rozmowie na tematy religijne? Uwagi dotyczące warstwy leksykalnej wyczułają na unikanie z jednej strony archaizmów, a z drugiej – nonszalanckich neologizmów, funkcjonujących w małych subkulturach. Z kolei uwagi na temat sygnałów wokalnych uwzględnia: e m i s j ę, czyli siłę i czystość głosu i wysokość tonu, d y k c j ę – wyrazistość głosu, p a u z ę, czyli świadomie użyty moment ciszy, oraz t e m p o, tj. dynamikę wypowiedzi. Można ponadto poddać ocenie kinetykę kaznodziei: postawę ciała, mimikę, gestykulację rąk i głowy. Życzliwe spojrzenie z boku pomaga ożywić wystąpienie, a także usunąć nadmiar gestów i niekontrolowanych ruchów.

Obligatoryjny program grupowej ewaluacji homilii rozpoczął w 1993 r. niezjący już biskup Saginaw w stanie Michigan, Ken Untener. Z grona swych kapłanów wybierał systematycznie czterech, do nich dobierał diakona albo świecką osobę trudniącą się przepowiadaniem słowa Bożego i w takiej grupie omawiano nagrane wcześniej i przesłane wszystkim trzy ostatnie homilie każdej z tych osób. Do udziału w niektórych sesjach zapraszano były dodatkowo dwie kobiety: doświadczona dziennikarka, dyrektorka do spraw komunikacji, oraz teolog specjalizująca się w duchowości i teologii systematycznej. One również wcześniej otrzymywały nagrania homilii. Dziennikarka analizowała teksty homilii z punktu widzenia redaktora, zastanawiając się czy to, co zostało powiedziane, można wyrazić w jeszcze lepszy sposób. Druga kobieta, teolog, a więc profesjonalny słuchacz słowa Bożego, przekazywała z kolei swoje merytoryczne uwagi²³. „Zdumiewające jest przekonanie się – pisze bp K. Untener²⁴ – jak wiele fragmentów zostaje wyciętych albo przeredagowanych i jak wiele niepotrzebnych albo nieodpowiednich słów znajduje stosowniejszy wyraz”. K. Untener ubolewa, że niewielu kaznodziejów korzysta z tego rodzaju współpracy ze świeckimi specjalistami. To prawda, że kaznodziei może zabraknąć wytrwałości do kolejnego przeredagowania tekstu, ale warto pamiętać, że ten zabieg – będący owocem współpracy ze świeckimi – może przeobrazić homilię przeciętną w znakomitą²⁵.

* * *

Ostatecznym sędzią oceniającym ludzki wymiar posługi słowa jest sam Bóg. On jedynie wie, jaki jest wkład kaznodziei w przygotowanie homilii, i tylko On zna owoce kapłańskiej posługi. Do kapłanów należy przygotowanie się do tego egzaminu ze świadomością, jaka towarzyszy-

ła św. Pawłowi, wyznającemu: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1Kor 9, 16). Jest to obowiązek wobec ludu Bożego, który „jednoczy się przez słowo Boga żywego, wymagane z całą słusnością z ust kapłanów. Ponieważ zaś nikt nie może być zbawionym, jeśli by wpiery nie uwierzył, prezbiterzy, jako współpracownicy biskupów, mają przede wszystkim obowiązek opowiadania wszystkim Ewangelii Bożej [...]. Prezbiterzy są więc dłużnikami wszystkich, aby się dzielić z nimi prawdą Ewangelii, którą się cieszą w Panu” (DK 4). Słuszne jest oczekiwanie wiernych, że kapłani z największą troską będą spełniać obowiązek głoszenia homilii i nieustannie podnosić poziom profesjonalizmu, w czym pomocna jest ewaluacja homilii.

PRZYPISY

¹ Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów [1999], s. 32.

² Tamże, s. 27.

³ Tamże, s. 32.

⁴ G.R. Fitzgerald, *A Practical Guide to Preaching*, New York – Ramsey, NJ 1980, s. 60.

⁵ Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa...*, dz. cyt., s. 32.

⁶ Por. W.J. Burghardt, *Preaching: The Art and the Craft*, New York – Mahwah, NJ 1987, s. 65–68.

⁷ Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa...*, dz. cyt., s. 64.

⁸ Por. *Evaluation*, w: *Microsoft Encarta Enzyklopedie*, Redmond, WA 2003.

⁹ R. Hart, *To Tape or Not to Tape*, „Pastoral Life” 50(2001), nr 6, s. 23–24.

¹⁰ Tamże, s. 25–26.

¹¹ E. Staniek, *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 1997, s. 25.

¹² Por. tamże, s. 26–27.

¹³ Por. tamże, s. 26.

¹⁴ J.T. Bretzke, *Consecrated Phrases. A Latin Theological Dictionary. Latin Expressions Commonly Found in Theological Writings*, Collegeville, MN 1998, s. 100.

¹⁵ R. Hart, *To Tape or Not to Tape*, art. cyt., s. 27.

¹⁶ Por. M. von Kriegstein, *Feedback w systemie partnerskim w ramach kształcenia studentów oraz dokształcania księży*, „Przegląd Homiletyczny” 9(2005), s. 17.

¹⁷ Por. W.H. Willimon, *Lay Response to Preaching*, w: *Concise Encyclopedia of Preaching*, eds. W.H. Willimon, R. Lischer, Louisville, KY 1995, s. 302; T.H. Troeger, *Emerging New Standards in the Evaluation of Effective Preaching*, „Worship” 64(1990), nr 4, s. 294.

¹⁸ D.E. Harris, E.F. Murphy, *Overtaken by the Word: The Theology and Practice of Preaching*, Denver, CO 1990, s. 172–173.

¹⁹ Por. tamże, s. 173–174.

²⁰ Tamże, s. 172–173.

²¹ Por. tamże, s. 174–175.

²² Por. tamże, s. 175.

²³ Por. K. Untener, *Preaching Better: Practical Suggestions for Homilists*, New York – Mahwah, NJ 1999, s. 2–3; R. Hart, *To Tape or Not to Tape*, art. cyt., s. 22–23.

²⁴ K. Untener, *The Fundamental Mistakes of Preaching*, „Nouvelle revue théologique” 14(2001), nr 1, s. 12.

²⁵ Por. tamże, s. 12; zob. H. Sławiński, *W trosce o praktykę kaznodziejską*, „Materiały Homiletyczne” 198(2002), s. 6–23.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

NIETYPOWE ZDARZENIA A ROZWÓJ CZŁOWIEKA

1. Próba określenia zdarzeń nietypowych

Niektóre dziedziny wiedzy, np. psychologia, mówią o zdarzeniach nietypowych, ale nie precyzują, jak je rozumieć. W słowniku psychologii napisano, że przez „zdarzenie” rozumie się zjawisko, które ma początek i koniec oraz może być opisane w terminach zmian; „słowo to [zdarzenie, przyp. I.W.] jest wszechobecne w psychologii i każdy używa go w taki sposób, jaki mu odpowiada”¹. W tym kontekście jawi się potrzeba opisanania, jak będziemy pojmować zdarzenia nietypowe.

Wprowadzając pojęcie: „zdarzenia nietypowe” sugerujemy, że pewne zdarzenia, np. w określonym etapie rozwoju czy dla osób należących do jakiejś grupy społecznej, są typowe, a pewne nietypowe. Zdarzenia typowe są wpisane w normalne funkcjonowanie jednostki, powtarzają się w określonym rytmie. Jednostka coraz bardziej poznaje ich strukturę i z czasem nabierają one znamion pewnych stereotypów.

Pojęcie „nietypowość” można rozumieć względnie, np. w normalnie funkcjonującej rodzinie nadużycie alkoholu przez jednego członka rodziny, w rozumieniu pozostałych członków, będzie czymś nietypowym. Zaś w rodzinie patologicznej, w której niektórzy członkowie dość często nadużywają alkoholu, takie nadużycie będzie traktowane jako typowe.

Korzystając z osiągnięć współczesnej wiedzy naukowej i odwołując się do obserwacji życia, w sposób opisowy możemy przybliżyć rozumienie zdarzeń nietypowych:

1. Nie są to zdarzenia codzienne – trudno jednak określić ich częstotliwość, są też trudne do przewidzenia, dlatego na ogół zaskakują człowieka.

2. Zdarzenia nietypowe wywołują trudne do przewidzenia reakcje, a badając ludzi, którzy spotkali się ze zdarzeniami nietypowymi, można powiedzieć, że każdy reaguje na takie zdarzenie w sposób indywidualny.

3. Z badań przeprowadzonych przez autora niniejszego artykułu wśród studentów I roku (100 osób) wynika, że wpływ zdarzeń nietypowych na rozwój osobowy i na postawę człowieka jest znaczący. Weźmy na przykład wypadek samochodowy, który powoduje uszkodzenie ciała. Jeżeli nie jest ono stałe i da się je wyleczyć, wówczas wywiera ono tylko przejściowe skutki psychiczne czy duchowe, ale jeżeli się nie da wyleczyć – zdarzenie to będzie cały czas obecne w życiu człowieka. Na ogół rodzą się pytania: co byłoby „ze mną”, gdyby nie to zdarzenie? Co w tej sytuacji mogę zrobić? Trzeba znaleźć pewien pomysł na pozytywne włączenie zdarzenia nietypowego w całość kształtu rozwoju osobowego. Życie zaś weryfikuje, czy jest on właściwy.

4. Zdarzenia nietypowe, w których bierze udział jakaś osoba, mają swoje skutki nie tylko dla tej osoby, ale także dla środowiska, w którym ta osoba żyje.

Nie zagłębiając się w szczegóły, rolę zdarzeń nietypowych w rozwoju osobowym możemy rozpatrywać dwukierunkowo: pewne zdarzenia wywierają pozytywny wpływ na rozwój osobowy, a inne negatywny.

Jest to zależne od samej struktury zdarzeń osobowych, a także od fazy rozwojowej, okresu życia, w którym człowiek spotyka się ze zdarzeniami nietypowymi. W świetle tych dwu zmiennych możemy powiedzieć, że bardzo ważną rolę odgrywają zdarzenia nietypowe z okresu dzieciństwa. Dla przykładu można podać kilka takich zdarzeń:

1. Do nietypowych i bardzo szkodliwych sytuacji życiowych należy zaliczyć brak miłości wobec dziecka.

2. Kalectwo w dzieciństwie.

3. Duże znaczenie dla rozwoju osobowego dziecka i w całym późniejszym życiu ma rozejście się rodziców. W wyżej wspomnianych badaniach jedna ze studentek opisała na swoim przykładzie, jak proces prowadzący do rozwodu i sam rozwód rodziców wpłynął na rozwój jej osobowości. Jako dziecko była świadkiem pogarszających się relacji między rodzicami. Ojciec często znikał z domu i to na wiele dni, a kiedy wracał, były kłótnie. Matka nie wytrzymała psychicznie i zaczęła sięgać po alkohol, co doprowadziło ją do uzależnienia. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności, po rozwodzie rodziców, obydwie z matką trafiły do grupy modlitewnej, która im pomogła. Dlatego w ankiecie napisała, że pozytywne w tym wszystkim jest to, iż dzięki trafieniu do grupy modlitewnej, ma teraz głęboką wiarę wyrażającą się w żywych relacjach z Bogiem. W świetle tej wiary starała się pozytywnie spojrzeć na rozwód rodziców: „gdyby rodzice się nie rozwiedli, nie trafiłabym do

tej grupy modlitewnej, a wówczas nie przeżywałabym wiary w sposób tak żywy i pogłębiony”.

4. W szczególnie trudnej sytuacji wobec nietypowych i negatywnych zdarzeń są dzieci w rodzinie patologicznej, gdzie np. ojciec często nadużywa alkoholu i pod jego wpływem źle się zachowuje; dziecko może kodować takie zachowanie jako coś normalnego.

5. Nietypowe sytuacje dla dziecka następują również wtedy, gdy czyny dziecka są nieprawidłowo oceniane przez rodziców albo różnie oceniane przez każde z nich. Wówczas dziecko przeżywa konflikt, z którym musi sobie jakoś poradzić. Może na przykład uczyć się podwójnej moralności, aby jakoś przystosować się do zaistniałej sytuacji.

6. Nietypową sytuację mają też dzieci nadmiernie rozpieszczone przez rodziców. Wówczas niejednokrotnie dzieje się tak, że wszystkie zachcianki dziecka są spełniane. Wreszcie, gdy rodzice nie są w stanie spełnić zachcianek dziecka, zaczynają w sposób nieprawidłowy zaprowadzać rygor, przeciw któremu dziecko się buntuje. To wyzwała u rodziców ostrzejsze reakcje, z którymi dotąd dziecko się nie spotkało. Na ogół mają wówczas miejsce poważne niekonsekwencje pedagogiczne, prowadzące do różnych wypaczeń psychiki dziecka.

7. Nietypowa sytuacja dla dziecka ma miejsce również wtedy, kiedy jest wychowywane w skrajnej izolacji od rówieśników i od społeczeństwa.

Duży wpływ na całe życie człowieka mają też zdarzenia nietypowe doświadczane w okresie dorastania, np. zajście w ciążę 15-letniej dziewczyny. Jeśli zdecyduje się na zabicie dziecka, poniesie tego konsekwencje psychiczno-duchowe, jeśli nie, też poniesie pewne konsekwencje. W prywatnej rozmowie dorosła kobieta wyznała: „Dziś jestem dorosła i wiem, że tamto zdarzenie [zajście w ciążę w okresie dorastania, przyp. [I. W.], miało największy wpływ na moje życie”.

Do zdarzeń nietypowych należy także to, że w pewnym okresie dziejów naszej ojczyzny, np. w stanie wojennym, wiele rodzin opuściło kraj. Niektórym udało się wyemigrować z całą rodziną, inni część rodziny pozostawili w kraju, później próbowali skompletować rodzinę. Ludzie ci znaleźli się w nowej, na ogół bardzo trudnej do przewidzenia i zaskakującej sytuacji. Doświadczenie nowego kraju, bardzo często nowego języka, którego nie umieli itd.

Do zdarzeń nietypowych mających duże znaczenie dla rozwoju osobowego z punktu widzenia wiary trzeba zaliczyć nawrócenie człowieka. Człowiek nawrócony całe swoje życie postrzega przez pryzmat tego szczególnego doświadczenia, które odmieniło jego sposób myślenia i postę-

powania. Biblia nawrócenie określa w kategoriach „nowego narodzenia” (por. Ga 5, 15) czy „nowego stworzenia” (por. J 3, 3). Doskonałym przykładem takiego nietypowego zdarzenia w zakresie wiary jest to, co spotkało Szawła pod Damaszkiem (por. Dz 9, 1–19).

2. Wpływ zdarzeń nietypowych na osobowość i postawę człowieka

Zdarzenia nietypowe powodują zmiany w zachowaniu, np. zwiększenie wysiłku, niepokój, podwyższony poziom reakcji emocjonalnej, czasem przekonanie o niemożności ich pokonania. Im dłużej trwają takie sytuacje, tym więcej mogą wywołać negatywnych skutków w osobowości. Sytuacja nietypowa, jeżeli jest odbierana jako trudna, może też hamować realizowanie celów życiowych.

Człowiek może mieć wpływ na zdarzenia nietypowe, ale mogą one też być niezależne od człowieka, a czasem nawet wbrew „mojej” woli. Kiedy mam wpływ na jakieś zdarzenie, łatwiej przychodzi je zaakceptować, jeśli nie mam wpływu albo nie życzyłbym sobie tego zdarzenia, trudniej je zaakceptować. Akceptacja może być częściowa, doraźna, ale może też być pełna i mieć charakter stały². Wyrażenie zgody na ogół nie dokonuje się w sposób spontaniczny, ale skłaniają ku temu człowieka pewne przesłanki. Człowiek zgadza się na coś, jeśli dostrzega możliwość wyprowadzenia jakiegoś dobra z tego, co zaistniało.

Rozwój człowieka jest procesem długotrwałym, ma on pewien rytm dostosowany do możliwości osobowych i środowiskowych. Nietypowość zdarzeń życiowych wyraża się dla danego wieku pewną nieadekwatnością do osiągniętego poziomu rozwoju. Zdarzenia te burzą pewien rytm stabilności rozwojowej. Szczególnie widoczne jest to u dzieci i młodzieży; u ludzi dorosłych z dojrzałą osobowością reakcje na zdarzenia nietypowe są stabilniejsze, ale wydaje się, że ludzie w starszym wieku też reagują bardzo silnie na zdarzenia nietypowe.

Rozwój wyraża się w doskonaleniu osobowości i postaw. Zdaniem psychologów znaczący wpływ na rozwój człowieka mają wartości i potrzeby. Następujące po sobie fazy rozwojowe stwarzają nowe możliwości w realizacji coraz większej gamy potrzeb. W hierarchii potrzeb na pierwszym miejscu na ogół wymienia się potrzeby biologiczne, następnie potrzeby psychiczne i duchowe. Pewna logika rozwojowa wskazuje na to, że brak realizacji potrzeb niższego rzędu staje się przeszkodą w realizacji potrzeb wyższego rzędu. Gdyby zdarzenia nietypowe potraktować jako te, które utrudniają, a nawet uniemożliwiają realizację potrzeb, wtedy miałyby one istotne znaczenie w rozwoju – w pewnym sensie uniemożliwiałyby rozwój.

Biorąc pod uwagę sposób rozwoju, można mówić o rozwoju ciągłym, skokowym bądź kryzysowym. Rozwój ciągły zakłada szeroko pojęte uczenie się wyrażające się w przyswajaniu zasad otaczającego świata, rozpoznawanie i wykorzystywanie własnych zdolności i możliwości, doskonalenie posługiwania się nabytymi umiejętnościami i osiągniętą wiedzą. Ten model rozwoju wizualnie można ukazać przy pomocy linii. Dokonuje się on dzięki ćwiczeniom prowadzącym do coraz większej sprawności w określonej dziedzinie, aż do osiągnięcia maksymalnego punktu, kiedy ćwiczenia wspomagające rozwój nie stwarzają już żadnej trudności i przechodzą w działania rutynowe. Wielu psychologów jest zdania, że rozwój częściej ma charakter skokowy niż liniowy. Elżbieta Sujak zauważa, że „takim skokiem rozwojowym jest dla człowieka każde wewnętrzne odkrycie, zrozumienie dotychczas nie pojmowanego, uchwycenie istotnych praw rządzących jakimś zjawiskiem przyrody, ale także współżycia z ludźmi czy organizacji pracy”.³ Może to być nagłe uświadomienie sobie jakiejś cechy lub elementu rzeczywistości. W każdym stadium rozwoju zdarzenia liniowe spleatają się ze skokowymi oraz kryzysowymi.

Psychologowie zauważają, że odkąd człowiek zaczyna świadomie przeżywać swoje życie, spotyka się z sytuacjami nietypowymi. Umiejętność radzenia sobie z nimi nie wzrasta wraz z rozwojem biologicznym. Tę trzeba uczyć poprzez odpowiednie wychowanie⁴. Napotykając trudność, człowiek najpierw próbuje ją pokonać poprzez wzmocnienie wysiłku. Jeśli to nie wystarcza do pokonania trudności, szuka się innych sposobów, np. możliwości złagodzenia przykrego napięcia emocjonalnego spowodowanego nietypową sytuacją.

Duże znaczenie w radzeniu sobie z sytuacjami nietypowymi ma odporność psychiczna⁵. Za odpornych psychicznie uznajemy tych, którzy potrafią pokonać trudne sytuacje i wykorzystać je dla własnego rozwoju. Biorąc pod uwagę, że każdy człowiek ma indywidualny poziom odporności psychicznej i że każdy w sobie właściwy sposób ocenia zdarzenia, możliwości zakwalifikowania danego zdarzenia jako nietypowego są bardzo zróżnicowane. W przeżywaniu zdarzenia nietypowego dużą rolę odgrywa też walka motywów, z których jedne podpowiadają, że można twórczo wykorzystać to zdarzenie, a inne podają tę możliwość w wątpliwość. W zależności od tego, które motywy zwyciężą, człowiek albo podejmuje wysiłek włączenia zdarzeń nietypowych we własny rozwój, albo – gdy jakieś zdarzenie wydaje się przerastać jego siły – poddaje się rezygnacji⁶. W sytuacji zwątpienia musi nastąpić dodatkowe wzmocnienie motywu pozytywnego, które może pochodzić z zewnątrz, np. osoba życz-

liwa wątpiacemu moze go przekonac, ze jest on w stanie pozytywnie wykorzystac aktualna sytuacje zyciowa dla wlasnego rozwoju, albo musza zaistniec nowe okolicznosci wewnetrzne, ktore speinia ta sama role⁷.

Szwajcarski psycholog i psychiatra Gustaw Karol Jung twierdzil, ze czlowiek czuje, iz jest powolany do rozwoju. Rozumność kazze mu odczytywac to powolanie, a natura wyposazyła go w dyspozycje ku rozwojowi, ktore Jung nazwa „charyzmatami”⁸. Mozna powiedziec, ze w czlowieku istnieje pewien imperatyw, ktory zacheca go, aby kazde zdarzenie włączal tworczo w proces rozwoju.

Troche inaczej podchodzi do tego problemu Maria Grzywak-Kaczyńska, ktora pisze, ze swiat roslin i swiat zwierzat rozwijaja sie wedlug pewnego rytmu naturalnego. Natomiast czlowiek musi swiadomie wybierac droge rozwoju, ktory zawsze łączy sie z trudem. Dlatego choc w czlowieku sposcrod wszystkich istot zywych istnieja najwieksze szanse rozwoju, bo tylko on rozwija sie w kategoriach osobowych, nieraz nie wybiera on drogi rozwoju⁹. Kaczyńska podkreśla, ze czlowiek musi uczyc sie wlasnego rozwoju. „Musi sam wytworzyc w swojej psychice cale bogactwo sposobow zachowan w roznych sytuacjach zycia, a najwazniejsze, musi nauczyc sie wybierac wsród nich najbardziej uzyteczne dla siebie i dla otoczenia”¹⁰.

Przyswojenie sobie wielu sposobow zachowan sprawia, ze czlowiek nie jest zmuszony, jak zwierze, do jednego wrodzonego sposobu zachowania w jakiejś sytuacji. Ta wielosc przyswojonych sposobow jest pewnym bogactwem i dzieki temu, ze czlowiek jako osoba jest obdarzony wolnoscia, ma moznośc wyboru jednego z nauczonych sposobow zachowania. Zdarzenia nietypowe dlatego sa zaskakujace, ze zaden z wyuczonych dotad sposobow zachowania nie pozwala w pelni ustosunkowac sie do nich, a tym samym sa trudne¹¹. Psychologowie sa zdania, ze zdarzenia nietypowe moga nadac rozwojowi osobowemu charakter tworczy. Wymagaja one wówczas podejscia wykraczajacego poza schemat czy rutyne. Wypracowane dotad sposoby zachowania na ogol nie pasuja do zdarzenia nietypowego, nie mozna korzystac z dotychczasowych metod w rozwiazywaniu zdarzenia nietypowego. Potrzebne jest tworcze wykorzystanie zdobytego dotad doswiadczenia zyciowego, polegajace na nowym opracowaniu i uzupelnieniu dotychczasowej wiedzy i wykorzystania jej w aktualnej sytuacji.

Psychologia czesto podkreśla, ze wszystkie wymiary osoby ludzkiej tworza organiczna calosc i ideałem bylyby rozwój zintegrowany¹², ale w praktyce czasem tak sie nie dzieje. Wspomniana wyzej Grzywak-Kaczyńska zauwaza, ze bywaja jednostki wspaniale rozwiniete fizycznie, a o niskim poziomie rozwoju psychicznego czy duchowego i odwrotnie¹³. Z tym, ze

rozwój psychiczny i duchowy jest trudniejszy do prześledzenia, bo nie jest zewnętrznie zauważalny tak, jak rozwój fizyczny poprzez zmiany w wyglądzie zewnętrznym (zwłaszcza u dzieci czy młodzieży). Dlatego mówi dalej wspomniana psycholog, że nauki o człowieku, nie wyłączając psychologii, przedstawiają rozwój w kategoriach statycznych, ponieważ nie są w stanie uchwycić dynamicznego stawania się człowieka¹⁴. Człowiek w procesie rozwoju, dynamicznego stawania się napotyka na różne przeszkody zarówno wewnątrz swej osoby, jak i w środowisku, w którym żyje. Znany polski psycholog Kazimierz Dąbrowski mówi, że te przeszkody wpływają na rozbicie tzw. pierwotnych struktur we wszystkich wymiarach osobowości¹⁵. Do pewnego czasu psychologia zwracała uwagę na to, że rozbicie struktur (nazywane dezintegracją) ma charakter negatywny, prowadzący do degradacji psychicznej. Zaslugą Kazimierza Dąbrowskiego jest odkrycie dezintegracji pozytywnej. Dąbrowski podobnie jak Jung uważał, że w człowieku jest silne dążenie do rozwoju, które czyni go jeszcze bardziej wartościowym¹⁶.

* * *

Ponieważ dynamiczne struktury rozwoju psychicznego i duchowego, o które nam tu głównie chodzi, są trudne do uchwycenia, stąd też nie ma jednoznacznych wskazań, jak podchodzić do zdarzeń nietypowych, aby miały one pozytywny wpływ na rozwój człowieka. Wydaje się, że oprócz metrycznych metod badawczych, które pozwalają uchwycić zewnętrzne wymiary ustosunkowania się ludzi wobec zdarzeń nietypowych i ująć je przy pomocy danych statystycznych, trzeba skorzystać z metody introspekcji. Obserwacja swojego zachowania wobec zdarzeń nietypowych i uchwycenie wewnętrznych powiązań z najgłębszą strukturą osobową, gdzie rodzi się styl tego zachowania, może pomóc przekształcać ku coraz bardziej twórczemu „swoje” podejście do zdarzeń nietypowych. Każde przeżyte zdarzenie jest okazją do głębszego poznania siebie. W potocznym mniemaniu wielu ludzi uważa, że znają siebie, zaś wnikliwsze przyjrzenie się sobie pokazuje, że w każdym człowieku jest wiele nieświadomych pokładów czy nieznanymi problemami. To, co człowiek wie o sobie, jest dalekie od tego, co powinien wiedzieć. Trzeba jeszcze zgodzić się z tym, że człowiek w jakimś zakresie zawsze pozostanie tajemnicą, której do końca nie da się zrozumieć.

W kontekście tego ostatniego stwierdzenia szczególnego znaczenia nabierają słowa Jana Pawła II wypowiedziane podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez

Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”¹⁷. Idąc dalej tym tokiem myślenia można uznać, że człowiek nie jest w stanie do końca zrealizować siebie, swojego powołania i ostatecznego przeznaczenia bez Chrystusa. Żywe relacje z Chrystusem wyrażające się w kategoriach wiary uzdalniają człowieka do wypełnienia tego, co po ludzku jest niemożliwe (por. Łk 1, 37). Wiara osobowa zbliża człowieka do Boga we wszystkich wymiarach: pozwala coraz głębiej poznawać Boga i jednoczyć się z Nim. To wzajemne przenikanie Boga i człowieka w kategoriach wiary prowadzi do tego, że człowiek staje się coraz słabszy sam z siebie, ale coraz mocniejszy w Chrystusie, dlatego – tak jak św. Paweł – może z całym przekonaniem wyznać: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13).

Doświadczenie mocy wiary nadprzyrodzonej w konkretnych zdarzeniach coraz bardziej przekonuje i uzdalnia człowieka do tego, aby każde z tych zdarzeń włączyć twórczo w proces dojrzewania osobowego we wszystkich wymiarach. Jest wiele sposobów, zarówno naturalnych jak i nadprzyrodzonych, które wychowują człowieka do dojrzałego i twórczego przeżywania każdego zdarzenia życiowego. Jednym ze sposobów, który łączy w sobie możliwości naturalne z nadprzyrodzonymi, jest medytacja. W treści słowa „medytacja” kryje się: zastanawianie, wnikanie w to, nad czym się zastanawiam, następnie trzeba podjąć jakąś decyzję wynikającą w poznanych treści i wprowadzić wyniki medytacji w życie. Analizując choćby pobieżnie treść słowa „medytacja”, widzimy, że angażuje ona całego człowieka. Karol de Faucauld uważał, że najlepszą pomoc dla medytacji stanowią Ewangelie, rozważane na sposób *lectio continua* i *lectio divina*¹⁸. Nie jest to mechaniczne odczytywanie słowa Bożego, ale uważne, pełne koncentracji wsłuchiwanie się w głos Boga i dawanie swoim życiem odpowiedzi, którą ten głos rodzi. O owocach duchowych wynikających ze spotkania ze słowem Bożym nie decyduje ilość rozważanego słowa, ale jego jakość. Medytacja prowadzi do wnikania w swoje wnętrze – poznawania siebie – w kontekście słowa Bożego. Dla rozwoju duchowego jest bardzo ważne, aby umieć nazwać i wyrazić na zewnątrz swoje przeżycia. Medytacja chrześcijańska, oparta na Ewangeliach, każe iść dalej i pytać: co dalej w sytuacji, w której „ja” jestem, robiłby Jezus?

Kontemplując zachowanie Jezusa wobec pewnych zdarzeń, można dojść do wniosku, że takie zachowanie przekracza „moje” możliwości. Człowiek wierzący nie wycofuje się wówczas ze zmierzenia się z nimi, ale modli się o to, aby Jezus pozwolił mu najpierw uwierzyć, a następnie dał

mu siłę do twórczego przeżycia owych zdarzeń. Naśladowując Jezusa, u którego istnieje harmonia myśli, słów i czynów, można uczyć się integracji osobowej oraz właściwej postawy w każdej sytuacji życiowej. Wydaje się, że wiele zdarzeń nietypowych spotykamy w życiu świętych, dlatego też w ich postawie wobec tych zdarzeń możemy szukać wzorów, jak mamy się zachowywać, gdy spotkamy się z podobnym zdarzeniem.

PRZYPISY

¹ A.S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2002, s. 878.

² Por. J. Nowaczyk, *Filozoficzna zasada zgody na to, co się dokonało*, „Studia Włocławskie” 7(2004), s. 252.

³ E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1975, s. 25.

⁴ Pierwszym środowiskiem wychowawczym jest rodzina. W miarę wzrastania człowiek wchodzi w nowe środowiska: szkoła, miejsce pracy zawodowej, organizacje społeczne, polityczne, Kościół itp.

⁵ Okazuje się, że trudno jest przewidzieć, jak zachowa się konkretny człowiek wobec zdarzeń nietypowych, szczególnie wtedy, kiedy mają one charakter ekstremalny. Potwierdza to przeprowadzona przez Pawła Bortkiewicza analiza treściowa polskiej łagrowej literatury pamiętnikarskiej, z której wynika, że ludzie o dojrzałej i silnej osobowości, w warunkach obozowych, gdzie niemal na każdym kroku spotykali się z wydarzeniami nietypowymi – czasem nie radzili sobie, natomiast osoby oceniane w warunkach normalnych jako osobowości przeciętne – w warunkach obozowych radziły sobie dobrze albo bardzo dobrze. Por. P. Bortkiewicz, *Zachowanie wartości moralnych w sytuacjach granicznych. Studium na podstawie polskiej łagrowej literatury pamiętnikarskiej*, Łódź 1994, s. 236–351.

⁶ Por. Z. Płużek, *Rozwój jest procesem stawania się*, w: *Jak sobie z tym poradzić: dla rodziców, nauczycieli, katechetów, wychowawców*, red. W. Szewczyk, Tarnów 1994, s. 17–18.

⁷ Rola motywów w radzeniu sobie ze zdarzeniami nietypowymi jest sprawą dość złożoną. Jedno z praw psychologii motywacji mówi, że w miarę wzrastania natężenia motywacji człowiek osiąga coraz większą sprawność w radzeniu sobie z zadaniami łatwymi, zaś z zadaniami trudnymi najlepiej radzi sobie przy niskim poziomie motywacji. Por. A. Jagiełło, *Działanie ludzkie*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1990, s. 160.

⁸ Por. Z. Płużek, *Proces twórczego kształtowania osobowości w świetle teorii C.G. Junga*, Lublin 2001, s. 29–31.

⁹ Por. M. Grzywak-Kaczyńska, *Trud rozwoju*, Warszawa 1988, s. 15–27.

¹⁰ Tamże, s. 16–17.

¹¹ Psychologia zwraca uwagę na to, że pewne zdarzenia mogą być: 1) trudne obiektywnie – gdy rodzą sytuacje, w których stopień trudności przekracza możliwości normalnego działania człowieka; 2) trudne subiektywnie – gdy inne osoby w podobnej sytuacji radzą sobie dobrze, a dana osoba nie radzi sobie. Por. A. Jagiełło, *Działanie ludzkie...*, art. cyt., s. 170.

¹² Por. Z. Uchnast, *Psychologiczne koncepcje zintegrowanego rozwoju człowieka*, w: *Rozwój zintegrowany*, red. R. Jaworski, Płock 2002, s. 9–21.

¹³ Por. M. Grzywak-Kaczyńska, *Trud rozwoju*, dz. cyt., s. 15.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. K. Dąbrowski, *Psychoterapia przez rozwój*, Warszawa 1979, s. 286–295.

¹⁶ Por. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979, s. 234–237.

¹⁷ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002*, Kraków 2005, s. 22–23.

¹⁸ Por. I. Werbiniński, *Medytacja jako droga uświęcenia człowieka*, w: *Homo orans*, red. J. Misiurek i J.M. Popławski, t. 2, Lublin 2001, s. 187–195.

KS. RYSZARD KOKOSZKA

UMIERANIE I ŚMIERĆ JANA PAWŁA II ZNAKIEM DLA WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA

Umieranie i śmierć mają swoje podstawy biologiczne wpisane w program rozwojowy każdego organizmu, zmierzającego nieuchronnie do starzenia się, umierania i śmierci. Stanowią one także elementarny wymiar ludzkiej egzystencji¹. Śmiertelny jest też i musi umrzeć każdy człowiek, bowiem śmierć jest zjawiskiem nieuchronnym i nie można jej uniknąć ani przezwyciężyć. Jest to wydarzenie, które trudno pojąć. Na ogół poprzedza je cierpienie i choroba².

Umieranie i śmierć we współczesnym świecie

Wobec dramatu umierania i śmierci człowiek zadaje sobie pytanie o sens swojego istnienia w świecie. Literatura antyczna i nowożytna, filozofia i socjologia, etyka i moralność, sztuka i poezja starają się zgłębić ten podstawowy problem. Jednak dawane przez nie odpowiedzi bywają niejasne, sprzeczne lub wręcz rozpaczliwe. Każdy człowiek dąży do materialnego dobrobytu, czyniąc to czasem z przesadą, ale zawsze nadchodzi moment, w którym musi przekroczyć granicę umierania i śmierci. Doświadczą wówczas niepewności, samotności, niepokoju i rozterki³.

Umieranie i śmierć pozwalają dostrzec wielość i złożoność postaw, które w ciągu wieków charakteryzują się ewolucją określaną najogólniej jako proces „od śmierci oswojonej do śmierci zdziczałej”⁴.

Żyjemy w kulturze, która usuwa cierpienie i śmierć poza horyzont naszej uwagi. Ideałem tej kultury jest zdrowie, tężyzna fizyczna, życie bez problemów i cierpienia. W świecie diet i gimnastyki cierpienie pojawia się jako wypadek przy pracy, nieudane znieczulenie, a śmierć to patologia, którą trzeba usunąć⁵. Słusznie podkreśla się wartość zdrowia, podejmując w tym celu liczne działania zmierzające do jego ochrony. Niestety, prowadzi to często do swoistego kultu ciała i hedonistycznej pogoni za sprawnością fizyczną. Tym samym życie traktuje się jako zwykłe do-

bro konsumpcyjne, tworząc nowe formy dyskryminacji osób niepełnosprawnych, starych, nieuleczalnie chorych.

Stosunek współczesnego świata do umierania i śmierci stanowi jedną z nabrzmiałych ran. Śmierć całkowicie została usunięta z przestrzeni społecznej, a nawet ludzkiej mentalności. W wielkich metropoliach świata odnosi się wrażenie, że człowiek nie umiera. Agonia człowieka stała się dla dzisiejszych społeczeństw jednym z największych tabu, zaś zmaganie się umierających z ostatnim aktem ich życia zostało uznane za rzecz nie tyle intymną, co niemal wstydliwą, za coś, co odziera człowieka z jego godności i sprawia, że otoczenie nie chce być tego świadkiem, a jedyną rzeczą, która pozostaje, to życzenie jak najszybszego zgonu⁶.

W pewnych społeczeństwach kultywuje się normę moralną, która wskazuje ludziom sędziwym, kalekim, schorowanym, tudzież znajdującym się w trudnych warunkach, aby oddalili się i zakończyli swoje życie w ukryciu.

Spółeczeństwa, w których nie ma miejsca dla umierających, dla widoku ludzkich zwłok, przy których można dokonać obrzędu pożegnania drogich zmarłych oraz okazania im szacunku i miłości, stają się społeczeństwami żyjącymi w zakłamaniu, gdyż do całej prawdy o człowieku należy prawda o jego nieuchronnej śmierci, poprzedzonej zazwyczaj trudnym egzaminem, jakim jest umieranie. Źródłem tych sprzeczności i paradoksów jest brak harmonijnego powiązania między logiką dobrobytu i postępu technicznego a logiką wartości etycznych opartych na godności człowieka⁷.

Pod wpływem pewnych idei szerzonych przez środki masowego przekazu, opinia publiczna staje się skłonna tolerować lub wręcz usprawiedliwiać postawy etyczne wyraźnie sprzeczne z godnością osoby. Wystarczy tu choćby wspomnieć o zabiegach przerywania ciąży, o eutanazji noworodków, o samobójstwie, o eutanazji nieuleczalnie chorych i o wielu niepokojących zabiegach w dziedzinie genetyki. W szczególnie dramatycznych i wstrząsających przypadkach nawet ludzie wierzący mogą się poczuć zagubieni, jeśli zabraknie im solidnych i przekonujących punktów odniesienia. Ważne jest zatem, by kształtować sumienia według nauki chrześcijańskiej⁸.

Nauczanie Jana Pawła II o umieraniu i śmierci

Wobec nieuchronności umierania i śmierci, papież Jan Paweł II głosił niezmienną naukę Kościoła, opartą na zbawczym orędziu Chrystusa, że życie ludzkie jest darem Stwórcy, a jego celem jest służba braciom, którym zgodnie z obecnym planem zbawienia może zawsze okazać się ono użyteczne. Dlatego nigdy nie wolno naruszać życia, i to od początku aż do naturalnej śmierci. Przeciwnie, trzeba je przyjąć, szanować i wspierać wszel-

kimi środkami oraz bronić przed każdym zagrożeniem. Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* przypomina stwierdzenie Kongregacji Nauki Wiary zawarte w „Deklaracji o eutanazji” z 5 maja 1980 r. (n. 2): „Nic i nikt nie może dać prawa do zabicia niewinnej istoty ludzkiej czy to jest embrion, czy płód, dziecko czy dorosły, człowiek stary, nieuleczalnie chory, czy umierający. Ponadto nikt nie może się domagać, aby popełniono ten akt zabójstwa wobec niego samego lub wobec innej osoby powierzonej jego pieczy, nie może też bezpośrednio ani pośrednio wyrazić na to zgody. Żadna władza nie ma prawa do tego zmuszać ani na to przyzwalać”⁹.

Tylko Bóg może powiedzieć: „Ja zabijam i ja sam ożywiam” (Pwt 32, 39). Życie i śmierć są w ręku Boga, w Jego mocy. To Pan daje śmierć i życie (1Sm 2, 6), stąd żaden człowiek nie może samowolnie decydować o tym, czy ma żyć, czy umrzeć. Jednak życie cielesne w swojej ziemskiej kondycji nie stanowi wartości absolutnej dla wierzącego, bowiem może on być wezwany do porzucenia go dla wyższego dobra. Przykładem jest osoba Jezusa Chrystusa, który dobrowolnie składa życie w ofierze Ojcu za swoich przyjaciół. Takim przykładem może być także cała rzesza świętych¹⁰.

Człowiek nie tylko ma prawo do dobrego, godnego życia, ale i do dobrej, godnej śmierci. Te prawa nie są prawami przyrodzonymi i nie są spełniane mocą jakiegoś ontologicznego automatyzmu. Wręcz przeciwnie, mają charakter uprawnień, których przestrzeganie, tak przez przyrodę jak i przez współzyczących, musi być wywalczone i zabezpieczone¹¹.

Jan Paweł II mówiąc o śmierci, stwierdza, że śmierć należy do ludzkiej kondycji i jest momentem kończącym doczesną fazę ludzkiego życia¹². Jest przejściem ku ostatecznemu spotkaniu z Bogiem¹³. W rozumieniu chrześcijańskim śmierć oznacza przejście od światłości stworzonej do niestworzonej, od życia doczesnego do życia wiecznego¹⁴. W tym przejściu śmierć nie odbiera nam człowieczeństwa, aby uczynić nas „prochem ziemi”. Śmierć oddaje nas Bogu w Jezusie Chrystusie¹⁵.

W samej śmierci dokonuje się to, co poprzez całe życie dokonywało się w sakramentach. Sama śmierć ma zatem charakter sakramentalny, ale to już nie znak będący obrazem rzeczywistości, lecz sama rzeczywistość ducha. W śmierci spotyka się Chrystusa bardziej, niż w jakikolwiek sposób do tej pory¹⁶. Śmierć, pokonana mocą Chrystusa zmartwychwstałego, prowadzi do dalszego istnienia i życia, odnoszącego się do całości ludzkiej natury oraz dalszego istnienia elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że ludzkie „ja” trwa nadal. To ludzkie „ja” zachowuje świadomość, wolę i pamięć, co warunkuje tożsamość osoby, jak podkreśla Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie

pt. „List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią” zatwierdzonym przez Ojca Świętego Jana Pawła II¹⁷. Zatem umieranie dla chrześcijanina nie jest procesem niszczącym, ponieważ Bóg niczego nie unicestwia, a śmierć jest raczej nowym początkiem, a nie kresem, dlatego powinna być dla chrześcijanina bezwarunkowym zaufaniem Bogu. To wiara chrześcijańska, jeśli została pojęta i przyjęta w całym swym bogactwie, staje się dla człowieka wierzącego źródłem wewnętrznego pokoju.

W nauczaniu Jana Pawła II ludzkie życie, rozpatrywane w świetle Ewangelii, otrzymuje nowy nadprzyrodzony wymiar. To, co wydawało się pozbawione znaczenia, nabiera sensu i wartości¹⁸. Dzieje się tak, gdy chrześcijanin umiera w sposób godny swojej wiary, to znaczy w Chrystusie i z Chrystusem. A zatem odczytuje bolesne zjawisko śmierci w świetle nauki Syna Bożego jako odejście do domu Ojca, w którym Jezus przez swoją śmierć przygotował mu miejsce. Wierzy, że mimo rozkładu ciała śmierć jest początkiem życia i obfitego plonu. Przygotowuje się na ten decydujący moment, przyjmując święte znaki paschalnego przejścia: sakrament pokuty, który go jedna z Ojcem i z całym stworzeniem; święty wiatyk, który jest chlebem życia i lekiem nieśmiertelności; namaszczenie chorych, które dodaje ciału i duszy energii do ostatniej walki. Umrzeć w Chrystusie to znaczy umrzeć tak jak Chrystus, z modlitwą na ustach, z przebaczeniem w sercu, z Najświętszą Panną u boku. Ona jako Matka stała pod krzyżem Syna i jako Matka stoi przy swoich umierających dzieciach. Ona, która przez ofiarę swojego serca współdziałała w ich zrodzeniu do łaski¹⁹, pomaga im swoją matczyną troskliwą obecnością, aby przez śmierć narodzili się do życia w chwale.

Śmierć jest dla chrześcijanina udziałem w „sztuce” umierania Jezusa. Dzięki łączeniu swoich cierpień oraz śmierci z cierpieniami i śmiercią Chrystusa agonია i śmierć stają się zbawczą siłą dla cierpiącego człowieka. Śmierć jest niezwykle tajemnicą, wydarzeniem, które należy otoczyć miłością i szacunkiem, ponieważ życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej swej fazie i kondycji, jest ono dobrem niepodzielnym. Dlatego należy zatroszczyć się o całe życie, i to o życie wszystkich. Ludziom chorym i umierającym nie może zabraknąć miłości rodziny, opieki lekarzy, wsparcia przyjaciół, jak również wiary w Boga i nadziei na życie wieczne. Chodzi tu o prawo do umierania po ludzku i godnie, co wynika z faktu bycia osobą.

Postawa Ojca Świętego Jana Pawła II wobec umierania i śmierci

Słowa testamentu pozostawionego przez Jana Pawła II objawiają nam postać Papieża, który miał świadomość ogromnego daru Boga, jakim jest życie, i odpowiedzialności za nie wobec Stwórcy²⁰. Czuł się pielgrzymem

do domu Ojca i tęsknił do momentu, w którym ujrzy Boga „twarzą w twarz”. Zdawał sobie sprawę z tego, że kiedyś umrze. Nie dociekał, kiedy i jak. Zdawał się ufnie na wolę Bożą, wiedząc, że Bóg poprowadzi go przez życie tak, jak chce. Na początku testamentu pisał: „Czuwajcie, bo nie wiecie, kiedy Pan wasz przybędzie» (por. Mt 24, 42). Te słowa przypominają mi – pisał Papież – ostateczne wezwanie, które nastąpi wówczas, kiedy Pan zechce. Pragnę za Nim podążyć i pragnę, aby wszystko, co składa się na moje ziemskie życie przygotowało mnie do tej chwili”²¹.

Ojciec Święty pozwala Jezusowi ogarnąć się aż po ostatnie swe tchnienie i agonię. Uważa, że skoro został powołany, by być Papieżem, to powinien umrzeć jak Papież: w ciele zespolonym bytowo przez swą wewnętrzną przynależność z Chrystusem. Ta jedność życia i wiary, jedność prosta, bez żadnej emfazy, jedność misji doprowadzonej do końca mimo wielu doświadczeń i przeszkód została ostatecznie przypieczętowana, kiedy miążdzenie schorowanego ciała kończyło się świadectwem mocy. W tym ogromnym doświadczeniu cierpiący, chory Papież mógł się modlić słowami św. Pawła: „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”²².

Ojciec Święty modlił się, będąc przybity do krzyża cierpieniem i bólu, które przez kilka dni, co jakiś czas, powracały z wielkim nasileniem.

W dniu 31 marca 2005 r., zaraz po godzinie 11, kiedy udał się do kaplicy, by odprawić mszę, zaczęły nim targać gwałtowne dreszcze, a zaraz po tym temperatura ciała podwyższyła się do 39,6°C. Do tego dołączył się poważny wstrząs septyczny i zapaść krążeniowa. Natychmiast wykonano zabiegi terapeutyczne. Msza została odprawiona w późniejszych godzinach popołudniowych już przy łóżku Papieża. Ojciec Święty koncelebrował z przymkniętymi oczami. Jednak w momencie konsekracji dwukrotnie unióś prawą rękę nad chlebem i winem. Kardynał Leopoli dei Latini udzielił mu sakramentu chorych. O godzinie 19.17 Papież przyjął Komunię, potem wyraził pragnienie odprawienia „eucharystycznej godziny”, medytacji i modlitwy.

W piątek 1 kwietnia 2005 r. o 6 rano Papież w pełni świadomy koncelebrował mszę. Około godziny 7.15 słuchał czytania stacji Drogi krzyżowej, czyniąc przy każdej znak krzyża. Następnie chciał słuchać czytania tercji z liturgii godzin i kilku urywków z Pisma Świętego. Sytuacja była jednak już bardzo poważna. Wystąpiło alarmujące obniżenie biologicznych i życiowych parametrów. Mimo to Ojciec Święty, bardzo cierpiący, dołączał się do stałej modlitwy towarzyszących mu osób i wyraźnie brał w niej udział.

Dnia 2 kwietnia 2005 r. o godzinie 7.30 w obecności Ojca Świętego została odprawiona msza, w czasie której zaczął on zdradzać pierwsze

objawy zanikania świadomości. Potem nastąpiło nagle podniesienie temperatury, a około godziny 15.30 niewyraźnie i słabym głosem Ojciec Święty poprosił w języku polskim: „Pozwólcie mi odejść do domu Ojca”. Na krótko przed godziną 19 zaczął zapadać w śpiączkę. Stan agonii pogłębiał się. Zgodnie z polską tradycją, przyciemniony pokój, w którym dogasało życie Papieża, rozjaśniał płomień zapalanej świecy. O godzinie 20 rozpoczęto sprawowanie Eucharystii, której towarzyszyły polskie pieśni religijne, zlewające się ze śpiewem wiernych, szczególnie młodzieży, modlących się na Placu św. Piotra²³.

Papież umierał, podobnie jak Chrystus, na oczach ludzi. Nie czynił tego z chęci pokazywania się ludziom, lecz dlatego, że uważał, iż jego misja wymaga pełnienia jej aż po kres wyznaczony przez samego Boga; aż po cierpienie i agonię w całkowitym, tak bardzo chwytającym za serce, braku sił. Tym samym Jan Paweł II wskazywał na niesłyszana wprost owocność momentu umierania, czyli momentu bycia twarzą w twarz z Bogiem w miejscu, w którym spodobało się umieścić swego sługę²⁴. Niewątpliwie świat był świadkiem zmagania się Ojca Świętego z cierpieniem; był to wyraz cierpienia człowieka, który nadal nie przestaje być znakiem Boga żywego, ikoną Chrystusa²⁵.

Przez swoją śmierć Jan Paweł II wyzwolił ogromny dynamizm wielkiej rzeszy ludzi. Żal po śmierci Papieża szczególnie intensywnie manifestowali ludzie młodzi. Ich reakcja całkowicie zaskoczyła socjologów, kulturoznawców i polityków. Młodzież spontanicznie tworzyła wspólnoty demonstrujące przywiązanie do Ojca Świętego. Ludzie spotykali się, aby oddać hołd Papieżowi, układali krzyże oraz serca z kwiatów, zapalali znicze. Na wspólnych mszach, w wypełnionych po brzegi świątyniach, spotykali się nawet kibice-szalikowcy ze zwaśnionych klubów. Spontanicznie organizowano przeróżne spotkania poświęcone osobie Jana Pawła II – słuchano przemówień, świadectw, będących jednym z elementów ogromnego natężenia duchowego, którego tak bardzo potrzebuje młodzież.

W dniach śmierci i pogrzebu Jana Pawła II każdy mógł zobaczyć, jak wielu było tych, których przeniknęło wezwanie do radykalnego nawrócenia, czyli wezwanie pochodzące od samego Chrystusa, który jednoczy się na swój sposób z każdym człowiekiem.

* * *

Chrześcijańska wizja śmierci nadal nie jest realizowanym postulatem w świecie. Śmierć uważa się za coś, co odziera człowieka z jego godno-

ści, a to wywołuje niepokój, lęk, grozę. Wobec śmierci człowiek wydaje się być bezradny.

Ojciec Święty w swojej ostatniej katechezie, której tematem było ludzkie umieranie, pokazuje, że śmierć jest ostatnim aktem życia prowadzącym na spotkanie z Bogiem. W tej drodze do domu Ojca, jak podkreśla, śmierć nie odbiera człowieczeństwa, ale oddaje je Bogu w Jezusie Chrystusie.

Dzięki Papieżowi Kościół staje się bardziej widocznym i akceptowanym nauczycielem zasad życia i działania ludzkiego, a także ludzkiej śmierci, w czasach, które nadeszły i które idą.

PRZYPISY

- ¹ Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 523.
- ² D. Siek, *Implikacje moralne teologii śmierci w nauczaniu Kościoła okresu posoborowego*, Warszawa 1994, s. 63.
- ³ Jan Paweł II, *Człowiek wobec tajemnicy śmierci*, „L'Osservatore Romano”, ed. pol. (OsRomPol) 13(1992), nr 7, s. 38.
- ⁴ Tenże, *Encyklopedia nauczania moralnego*, dz. cyt., s. 523; J. Lewandowski, *Nadzieja – wartość poszukiwana*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 2005, nr 2, s. 36.
- ⁵ K. Michalski, *Kochać Boga*, „Tyg. Powszechny” 2005, nr 16, s. 16.
- ⁶ M. Machinek, *Papieska „ars moriendi”*, www.opoka.pl
- ⁷ Tamże.
- ⁸ Jan Paweł II, *Człowiek wobec tajemnicy śmierci*, poz. cyt., s. 38.
- ⁹ Tenże, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 57; tenże, *Człowiek wobec tajemnicy śmierci*, poz. cyt., s. 38.
- ¹⁰ Tenże, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 47.
- ¹¹ J. Filek, *Nadzieja na dobrą śmierć*, „Znak” 53(2001), nr 7, s. 38.
- ¹² Jan Paweł II, *Umrzeć w Chrystusie*, OsRomPol 10(1989), nr 10–11, s. 24.
- ¹³ Tenże, *Są tam, gdzie my będziemy*, OsRomPol 1(1980), nr 11, s. 16.
- ¹⁴ Tenże, *Umrzeć w Chrystusie*, poz. cyt., s. 24.
- ¹⁵ Tenże, *Śmierć oddaje nas Bogu w Jezusie Chrystusie*, OsRomPol 5(1984), nr 11–12, s. 11.
- ¹⁶ D. Siek, *Implikacje moralne teologii śmierci...*, dz. cyt., s. 80.
- ¹⁷ A. Bardecki, *Na tamym brzegu*, „Tygodnik Powszechny” 33(1979), nr 32, s. 1.
- ¹⁸ Jan Paweł II, *Człowiek wobec tajemnicy śmierci*, dz. cyt., s. 38.
- ¹⁹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, Dokumenty Soborowe, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 161.
- ²⁰ M. Machinek, *Papieska „ars moriendi”*, poz. cyt.
- ²¹ Z. Sobolewski, *Ostatnie przesłanie*, „Różaniec” 2005, nr 5(635), s. 10.
- ²² S. Landes, *Ojciec św. Jan Paweł II, z głębi serca ci dziękujemy!*, „Communio” 25(2005), nr 3(147), s. VIII.
- ²³ *Idę do domu Ojca. Zapis ostatnich dni życia Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 9–11.
- ²⁴ S. Landes, *Ojciec św. Jan Paweł II, z głębi serca ci dziękujemy!*, art. cyt., s. VIII.
- ²⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 84.

KS. PIOTR GŁOWACKI

GŁÓWNE IDEE DUCHOWOŚCI FRANCISZKAŃSKIEJ

Inicjatorem i twórcą duchowości franciszkańskiej jest św. Franciszek z Asyżu (1181/82–1226). Ten święty i poeta w jednej osobie, jako mistrz i fundator oraz prawodawca franciszkanów, swoim stylem życia, sposobem modlitwy i kontemplacji Boga zainicjował swoistą praktykę orędzia ewangelicznego. Doszukując się początków duchowości franciszkańskiej u Biedaczyny z Asyżu, odkrywamy jednak, że jej zasadnicze idee mają swoje źródło w Ewangelii. Św. Franciszek nauczył nas tylko sposobu szukania Boga, służenia Mu i kochania Go w oryginalny dla siebie sposób. Głosząc „pokój i dobro” dał przykład budowania pozytywnych relacji z ludźmi, nazywając wszystkich braćmi i siostrami. Uczeni i święci franciszkańscy wzbogacili tę duchowość swoimi przemyśleniami. Podstawy teoretyczne ideałowi franciszkańskiemu dali przede wszystkim tacy mistrzowie i mistycy, jak: św. Antoni z Padwy, św. Bonawentura i Jan Duns Szkot¹.

Duchowy portret św. Franciszka

Św. Franciszek zachwyca ludzi jako człowiek i jako święty bogactwem swej osobowości stanowiącej jednorodną całość psychologiczną. Był on człowiekiem prostolinijnym i nigdy nie cierpiał dwulicowości ani kompromisów. Kiedy bawił się w młodości – to na całego. Litując się nad biedakami, nie wdrgał się urządzić im uczt w rodzinnym domu. Gdy nie lubił trędowatych – to uciekał od nich z daleka. Kiedy śnił o rycerstwie – to po to, aby zostać wielkim księciem. Gdy się nawrócił – to brał Ewangelię dosłownie. Kiedy pokochał Chrystusa – to szukał śmierci męczeńskiej dla przypiecztowania swej miłości. Kiedy zrozumiał sens ubóstwa – to wyrzekł się wszystkiego i nie ustąpił ani biskupowi, ani Kurii Rzymskiej. Gdy coś złego o kimś pomyślał – to natychmiast publicznie wyznawał swą winę i pokornie przeproszał. Dla Biedaczyny z Asyżu myśl, słowo i czyn

były kolejnymi przejawami wewnętrznej tożsamości prawdy, której źródłem była myśl, a słowo i czyn następstwem realizacji myśli. Dla niego niezgodność między myślami a słowami i czynami była brakiem prawdziwości, a czyniona świadomie – moralnym kłamstwem².

Mówiąc o uosobieniu św. Franciszka, wymienia się jego następujące cechy: wspaniałomyślność, hojność, oryginalność, niechęć do egoizmu, czystość obyczajów, pogarda bogactwa, szlachetność i rycerskość³. Przedmiotem ludzkim dominującym w jego sposobie działania był natomiast woluntaryzm o charakterze aktywnym, konkretnym i afektywnym o wrażliwości niemal poetyckiej. Franciszek bowiem nie skłaniał się zbyt mocno ku spekulacji czysto rozumowej, albowiem czystą wiedzę, nie ukierunkowaną na działanie i pozbawioną miłości, uważał za próżną i nieużyteczną. To tłumaczy wiele faktów i wydarzeń z jego życia, jak ustosunkowanie się do nauki czy do życia zakonnego (miało charakter kontemplacyjno-czynny), jego miłość do przyrody, a przede wszystkim jego kult Chrystusa w żłóbku, w tabernakulum i na krzyżu⁴.

W tym kontekście nie można przeakcentowywać zbyt mocno uczuciowości i duszy poetyckiej św. Franciszka. Podkreślając bowiem woluntaryzm jako charakterystyczną cechę ludzką Świętego z Asyżu, nie twierdzi się, że był człowiekiem o ograniczonej inteligencji lub chwiejnego charakteru. „Jego intuicyjna inteligencja i poetycka wyobraźnia chwytają zjawiska całościowo i wyrażały w obrazach, co było zresztą niezbędne przy obcowaniu z prostymi braćmi”⁵.

Tę relację woli i intelektu w życiu duchowym człowieka, która decyduje o jego świętości, dobrze tłumaczy Tomasz Merton, twierdząc, że „Samo nawrócenie intelektu nie wystarcza. Tak długo jak wola nie należy całkowicie do Boga, nawet całkowite nawrócenie intelektualne pozostanie zawsze niepewne”⁶. Zdaniem bowiem Mertona „nie można przeobrazić wiary w czyn, a własnej wiedzy o Bogu w konkretną walkę o Jego posiadanie, opierając się wyłącznie na przyrodzonym i intelektualnym rozważaniu. Ta droga bowiem nie prowadzi do kontemplacji, ale do przeżywania czysto intelektualnego i wyłącznie estetycznego. Brak tu całkowitego skierowania ku Bogu. Taka postawa jest życiowo bezpłodna”⁷.

O duchowości św. Franciszka mówi nam dużo jego nawrócenie, które było głęboką przemianą dokonującą się między rokiem 1202 (więzienie w Perugii) a rokiem 1209 (zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską). W tym czasie dokonał się w nim proces psychologiczny wejścia na nową drogę życia, objawiający się w zwyczajnych uczuciach, przemyśleniach i przejściowych przedsięwzięciach (zebranina, chwilowe odosobnienie), a potem co-

raz bardziej natarczywy, dogłębny, czego wyrazem jest stopniowe wyrzucenie się wszystkiego. W tej fazie zaznacza się u Świętego podwójna postawa jego duszy: intensywne poszukiwanie, aby rozpoznać wolę Bożą co do siebie, i stopniowe oddalanie się od świata i samego siebie. Temu spektakularnemu jednak nawróceniu towarzyszy łaska uświęcająca, której św. Franciszek doświadcza w tajemniczym śnie w Spoleto (1205); w głosie z krzyża w kościółku św. Damiana (1206), który wyznacza mu odnowę Kościoła jako cel apostołstwa, oraz w spotkaniu z trędowatym⁸. Źródłem autentycznego nawrócenia św. Franciszka jest osobiste doświadczenie Chrystusa. O wybranym i realizowanym przez siebie w sposób radykalny ewangelicznym stylu życia mówi: „Pan mi objawił”⁹.

Można powiedzieć, że „przy mistycznej pobożności Franciszka podporządkowującej wszystko woli Chrystusa nie było w jego życiu żadnej decyzji, która nie byłaby konsultowana na modlitwie z Chrystusem i powzięta w przeświadczeniu o jej zgodności z wolą Chrystusa”¹⁰. Dlatego dla Biedaczyny z Asyżu i jego naśladowców takim konkretnym i pewnym wyrazem woli Bożej jest Ewangelia. To z niej wypływa koncepcja i podstawowy kierunek życia franciszkańskiego, jakimi są czynienie pokuty i naśladowanie Chrystusa. Trzeba podkreślić, że Ewangelia jest również obiektywnym (przedmiotowym) źródłem chrystocentryzmu franciszkańskiego, podczas gdy źródłem subiektywnym (podmiotowym) pozostaje afektywny charakter św. Franciszka.

W duchowości franciszkańskiej naśladowanie Chrystusa przez naszego Świętego i jego uczniów dokonuje się na dwóch płaszczyznach:

- zewnętrznej, bardziej widocznej i uwypuklonej przez biografów świętego, ujawniającej się szczególnie w praktykowaniu miłości i ubóstwa;
- wewnętrznej, mniej widocznej, ale istotniejszej, bo obejmującej ideał praktykowany i nakreślony przez św. Franciszka w jego pismach, a wyrażający się w upodobnieniu do Chrystusa, aż do zjednoczenia z Bogiem przez miłość¹¹.

Istotne cechy duchowości św. Franciszka i franciszkanizmu

1. Prawda, że Bóg jest Światłością, Najwyższym Dobrem, Najlepszym Ojcem¹². Ta wizja Boga prowadzi franciszkanina do bezpośredniego synowskiego kontaktu z Nim. Wyraża się to przede wszystkim w podkreśleniu Ojcostwa Bożego. Wyrazem tego jest komentarz Świętego do „Ojczy nasz”. Jest to jedno z najbardziej oryginalnych i chwytających za serce objaśnień Modlitwy Pańskiej¹³.

Dla ukazania głębi ducha modlitwy Biedaczyny z Asyżu i jego wczucia się w jej treść, która powinna być odniesiona do własnej egzystencji, warto tu przytoczyć pewne fragmenty Komentarza. „Najświętszy Ojczy nasz Stwórco, Odkupicielu, Pocieszycielu i Zbawicielu nasz. Który jesteś w niebie: w aniołach i świętych. Oświecasz ich, aby Cię poznali, bo ty, Panie, jesteś Światłością. Rozpalasz ich, aby Cię kochali, bo ty Panie jesteś miłością. Zamieszkujesz w nich i napełniasz, aby ich uszczęśliwić, bo ty Panie jesteś dobrem najwyższym, dobrem wiecznym, od którego pochodzi wszelkie dobro, bez którego nie ma żadnego dobra”¹⁴.

O tym, że Bóg jest dobrem człowieka, mówią kolejne fragmenty Komentarza, np.: „Chleba naszego powszedniego: umiłowanego Syna twego, Pana naszego Jezusa Chrystusa daj nam dzisiaj: na pamiątkę i dla zrozumienia i uczczenia miłości, którą nas darzył, oraz tego, co dla nas powiedział, uczynił i wycierpiał”¹⁵.

Widzimy, że z Tym, który jest jedynym szczęściem i dobrem człowieka, Franciszek prowadzi modlitewny dialog. To ze względu na Boga, Najwyższe Dobro, nasz Święty uważa ducha modlitwy za najwyższą wartość życia chrześcijańskiego i zakonnego. Komentarz do „Modlitwy Pańskiej” pokazuje, że dla św. Franciszka nie istnieje coś takiego jak porządek naturalny. Mistyczną wręcz rzeczywistość obecną w jego codziennej egzystencji wyczuwa się bowiem w prośbie: „Chleba naszego powszedniego: umiłowanego Syna Twego”. Franciszek nie myśli w pierwszym rzędzie o tym, by zaspokoić potrzeby ciała, lecz ducha. Ta nieprzerwana świadomość więzi z Bogiem pozwala mu bowiem bardziej odczuć dobroć Stwórcy, niż Jego potęgę. Dlatego w pobożności Biedaczyny dominuje radość, ufność i miłość, nie lęk. Ten duch modlitwy tożsamy z duchem Pana jest przeciwieństwem cielesności. To jest najbardziej cenna i charakterystyczna cecha duchowości franciszkańskiej¹⁶.

Nawiązując więź z Bogiem – Najwyższym Dobrem, Franciszek czyni to za pomocą modlitwy, która ma trojaki charakter: uwielbienia, dziękczynienia i prośby. Święty z Asyżu objawia w sposób bardzo naturalny i spontaniczny swoje uwielbienie Boga. Zaleca również, aby jego bracia byli apostołami takiej formy modlitwy: „A Jego chwałę tak głosicie i opowiadajcie, aby w każdej godzinie i na głos dzwonów wszystkim lud na całej ziemi oddawał zawsze chwałę i składał dzięki Bogu Wszechmogącemu”¹⁷.

Wymownym świadectwem uwielbienia Boga poprzez stworzenia, za pośrednictwem których Bóg udziela nam swoich dobrodziejstw i objawia nam swoją potęgę, dobroć, wielkość i piękność jest *Hymn do słońca* nazywany też *Pochwałą stworzeń*¹⁸. Na takie uniwersalne dziękczynienie, któ-

re wyraża *Pieśń słoneczna* może się zdobyć tylko serce zjednoczone z Bogiem i pojednanie wewnętrznie z samym sobą oraz ze wszystkim, co przynosi los i daje świat¹⁹.

2. Chrystocentryzm. W świadomości św. Franciszka osobisty kontakt z Chrystusem Bogiem Wcielonym osiągnął taką intensywność, że całą jego duchowość naznaczył znamieniem chrystocentryzmu, czyniąc z Biedaczyny ludzką kopię osoby Chrystusa. Biografowie, porównując życie Franciszka z ziemską historią Jezusa, mówili nie tyle o naśladowaniu, co o upodobnieniu się Franciszka do Jezusa. Te opinie potwierdził papież Pius XI, nazywając wprost Franciszka „*alter Christus* – drugim Chrystusem”²⁰. To ścisłe upodobnienie się Franciszka do Zbawiciela przez całkowite wyrzeczenie się siebie i огоłocenie ze wszystkiego, wynikające z Ewangelii, jest szkołą naśladowania Chrystusa. Ten franciszkański styl jest bezprecedensową szkołą naśladowania Chrystusa: widzi się Chrystusa nie tylko w Jego chwale, we wszechmocy i wiecznym triumfie, lecz w Jego miłości ludzkiej – tak radosnej w żłóbku, jak i bolesnej na krzyżu. Chrystocentryzm franciszkański życie duchowe koncentruje zatem wokół Zbawiciela, który jest drogą prowadzącą do Ojca; prawdą zaspakajającą w pełni umysł i serce oraz prawdziwym życiem w doczesności i wieczności²¹.

3. Pobożność eucharystyczna, która wynika ze czci, jaką św. Franciszek żywił do Eucharystii. Jest ona obok kapłaństwa ulubionym tematem jego pism, mimo że został tylko diakonem, z pokory nie przyjmując kapłaństwa. W liście do kierujących narodami pisal: „Dlatego radzę wam z całego serca, moi panowie, abyście odsunęli na dalszy plan swoje troski i zabiegi i przyjmowali Najświętsze Ciało i Najświętszą Krew Pana naszego Jezusa Chrystusa w Jego świętej pamiętce”²². Natomiast samych szafarzy Eucharystii i tych, którzy nimi pragną zostać, wzywa i wyczula, aby odprawiając mszę, byli czystymi i składali ją ze czcią, „w czystym usposobieniu, w świętej i czystej intencji, nie dla jakiejś korzyści doczesnej, ani też z obawy lub miłości względem jakiegoś człowieka, aby się przypodobać ludziom” (por. Ef 6, 6; Kol 3, 22)²³. Msza jest bowiem bezinteresowną ofiarą miłości Zbawiciela i szafarze jak i uczestniczący w niej, by doświadczyć jej prawdziwych skutków, powinni mieć podobne usposobienie serca. U kresu swego życia pozostawia w testamentie jeszcze raz niezwykle wymowne świadectwo wiary, będące zarazem dla wszystkich upomnieniem i zachętą: „i wszystkich (kapłanów) chcę się bać, kochać i szanować jak swoich panów. I nie chcę się doszukiwać w nich grzechu, ponieważ rozpoznaję w nich Syna Bożego i są moimi panami. Postępuję zaś tak, ponieważ na tym świecie nic nie widzę wzrokiem cielesnym z Najwyższego Syna Bożego, tylko Naj-

świętsze Ciało i Krew, które oni przyjmują i oni tylko innym udzielają”²⁴. U św. Franciszka z czią Eucharystii wiąże się ściśle cześć dla kapłanów.

4. Pobożność maryjna. Obok Chrystusa nasz Święty odnosił się z wielką czią do Jego Matki Maryi, którą nazywał Panią. Bezgranicznie kochał Maryję, ponieważ dała światu Zbawiciela, jako naszego brata w człowieczeństwie. Na Jej cześć wyśpiewywał wspaniałe hymn pochwalny²⁵, zanosił specjalne modlitwy, które trudno wyrazić ludzkim językiem. Jej powierzył wszystkich braci i wybrał Ją na Protektorkę Zakonu, aby broniła go do końca. Często zastanawiał się nad ubóstwem Maryi, które stanowiło m.in. inspirację wyboru przez niego samego surowej drogi ubóstwa. Naśladowanie ubóstwa Chrystusa i Maryi polecił również klaryskom. Otaczając czią kaplicę Matki Boskiej Anielskiej koło Asyżu, gromadził tam braci na kapitułę, upominając ich, aby nie opuścili tego miejsca, gdyż miało być centrum Zakonu. Synowie św. Franciszka w ciągu wieków nazywali siebie „rycerzami Niepokalanej”. Trzeba powiedzieć, że Matka Boża zajmuje w duchowości franciszkańskiej miejsce uprzywilejowane, ze względu na rolę, jaką odegrała w Bożym planie zbawienia²⁶.

5. Synowskie umiłowanie Kościoła rzymskokatolickiego. Św. Franciszek nie był ani filozofem, ani teologiem przeciwstawiającym się oficjalnej nauce Kościoła. „Cała jego filozofia i teologia polegała na mistycznym przeżywaniu prawdy o zbawieniu, jakie Chrystus swoim cierpieniem ofiarował wszystkim ludziom. Miejscem tej prawdy był dla Franciszka Kościół, nie wymarzony, nie składający się z geniuszów intelektu, serca i woli, lecz z ludzi słabych, gotowych zawsze do zdrady, do odejścia i do powrotów. Kościół bowiem w swojej ludzkiej postaci jest zawsze w drodze do ideału, mając jednak świadomość, że Chrystus jest i będzie z nim aż do skończenia świata. Taki Kościół św. Franciszek ogarniał swoją miłością ludzką i nadprzyrodzoną”²⁷. Pragnąc Go odnowić, nie czynił tego poza Nim, ale w Jego strukturach realizując niepowtarzalną drogę świętości. Dlatego o uległości Kościołowi mówi i dopomina się jej na początku Reguły, jak również potwierdza to na krótko przed śmiercią w swoim testamencie. Z miłości do Kościoła i działania w Jego prawnych ramach rezygnuje z wielu oryginalnych myśli. Świadectwem szacunku i miłości do Kościoła jest jego postawa czci i zrozumienia wobec kapłanów, o czym była mowa przy zagadnieniu Eucharystii.

Cechy charyzmatu franciszkańskiego

Właściwością franciszkańskiego charyzmatu jest radykalizm ewangeliczny realizowany przez św. Franciszka swoim życiem i wyrażony w jego

pismach. Ma on dwie zasadnicze cechy, będące sprawdzianem jego autentyczności: *fraternitas* (braterstwo) i *minoritas* (duch pokory i służby).

Fraternitas

Pragnieniem św. Franciszka było, aby ludzie ożywieni duchem Chrystusa żyli razem, stanowiąc grupę braterską. Trzeba jednak podkreślić, że w tym wymiarze życia zaznacza się wyjątkowa oryginalność Biedaczyny z Asyżu, ponieważ gdy inni rezerwowali słowa „brat” i „siostra” tylko dla towarzyszy tej samej drogi życia, Franciszek ofiarował je wszystkim i wszystkiemu, co go otaczało – słońce nazywając bratem, a księżyc i wodę siostrą itp. Miał bowiem oczy człowieka, który w całym kosmosie i dziejach ludzkości potrafił dojrzeć ślady przejścia miłości Bożej²⁸.

Dla naśladowców św. Franciszka każdy człowiek, będąc bratem lub siostrą w Chrystusie, stanowi najwyższą wartość osobową. Stąd rodzi się również szacunek dla charakterystycznych cech, jakie każdy człowiek otrzymał od Boga – szacunek dla jego oryginalności. Duch franciszkańskiego braterstwa jest bowiem autentycznym otwarciem się na drugiego człowieka i otaczający świat, w ten sposób, że na wzór św. Franciszka stanowi pozytywne zaangażowanie się w jego sakralizację przez miłość²⁹.

Minoritas

Trudno mówić o prawdziwym braterstwie, jeśli nie towarzyszy mu duch pokory i służby, który stanowi drugą zasadniczą cechę franciszkańskiego charyzmatu. „Mniejszy” jest ten, kto jest uległy wszystkim i chce służyć wszystkim dla miłości Chrystusa. Dlatego Reguła mówi o umiejętności słuchania jeden drugiego, wykluczeniu wszelkich prób panowania i przemocy czy narzucania się nawet w celach duchowych. Dla doświadczania samemu radości wynikającej z dobra drugiego człowieka należy stosować się do ewangelicznej zasady wypowiedzianej ustami Jana Chrzciciela: „Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał” (J 3, 30). Taka postawa służby zakłada konieczność prostoty, która jest zaprzeczeniem wszelkiej mądrości tego świata i egoistycznej roztropności, ponieważ widzi wszystko w świetle Bożym i uważa siebie za narzędzie w służbie Bożej³⁰.

Realizacja ideału franciszkańskiego

Normą życia franciszkańskiego jest życie według Ewangelii, aż do całkowitego upodobnienia się do Chrystusa. Naśladowanie i pójście za Boskim Mistrzem realizuje się praktycznie w duchowości franciszkańskiej,

m.in. przez miłość, ubóstwo, posłuszeństwo, czystość, pokorę, radość i modlitwę. Wymienione wartości nie obejmują całości franciszkańskiego ideału, lecz są najbardziej charakterystyczne.

Miłość

Miłość św. Franciszka do Chrystusa była tak wielka, że biografowie i historycy nazwali go Serafinem z Asyżu. Jego życie przepełnione było taką miłością, że zdumiewało wszystkich. Dla franciszkanina więc, który ma naśladować św. Franciszka w upodobnieniu się do Chrystusa, sensem życia jest miłość. Ma to być miłość powszechna, która wszystkich i wszystko widzi w Chrystusie, wszystkich i wszystko kocha w Nim i przez Niego. Franciszkanin bowiem, tak jak Franciszek, powinien ujmować ludzi o różnych poglądach przez swoją dobroć, życzliwość i miłość. Nie oznacza to jednak szukania pokoju, ugodowości i taniej popularności za wszelką cenę. To od Franciszka pozostaje uczyć się wciąż takiej formy kontestowania złych przejawów rzeczywistości, by – nikogo nie krzywdząc i niczego nie niszcząc – nawet nie gasząc knotka o nikłym płomyku (por. Iz 42, 3), swoim przykładem życia uobecniać miłość, udowadniając, że może i musi być inaczej, a więc lepiej niż było, czyli może być po Bożemu.

Ubóstwo

Dla św. Franciszka ubóstwo stanowi wartość nadprzyrodzoną objawioną przez Jezusa, które umiłował z duchową radością. Jako takie oznacza ono nie tylko zachowanie właściwego stosunku do dóbr tego świata, bez żądzy posiadania czegokolwiek, ale ufność do Boga i pewność jutra, które przyniesie człowiekowi nowe dary Opatrzności. Stąd ubóstwo franciszkańskie ma szerszą treść, niż wyraża samo to słowo. Święty z Asyżu wyjaśnia to następująco: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie» (Mt 5, 3). Wielu jest takich, którzy oddają się gorliwie modlitwie i praktykom pobożnym, i obarczają swoje ciało licznymi postami i umartwieniami; lecz z powodu jednego tylko słowa, które zdaje się być krzywdą dla ich ciała, lub z powodu jakiejś rzeczy, której się ich pozbawia, wzburzają się i wpadają w gniew. Ci nie są ubodzy w duchu. Kto bowiem jest rzeczywiście ubogi w duchu, ten nienawidzi siebie samego i kocha tych, którzy uderzają w policzek”³¹.

Według prof. Shimomura Totaro franciszkańskie ubóstwo polega „na służbie z wielką pokorą”³². Dopiero z punktu widzenia ubóstwa rozumie się współzycie wszystkich rzeczy jako rodzeństwa oraz bezgraniczną ra-

dość z powodu ich istnienia. Dla św. Franciszka ubóstwo nie stanowi środka do celu, lecz przywilej i dar Boży³³.

Posłuszeństwo

Zdaniem naszego świętego posłuszeństwo jest sprawnością duszy wybitnie nadprzyrodzoną, z której wszystkie inne cnoty wypływają, nie wyłączając ubóstwa. Zrozumienie w pełni posłuszeństwa franciszkańskiego jest możliwe w kontekście braterstwa. W Regule z 1221 r. św. Franciszek napisał: „Nikogo nie można nazywać przeorem, lecz wszyscy bez różnicy niech się nazywają braćmi mniejszymi”³⁴. Z nauki św. Franciszka, zauważa o. Hipolit Lipiński, „nie wynika, że przełożony jest jedynym odpowiedzialnym przed Bogiem i że podwładny ma jedynie słuchać, nie zastanawiając się nad tym, czy rozkaz jest rozsądny. Realizowanie posłuszeństwa nie wyraża się w formie ślepego poddaństwa praktykowanego przez ojców pustyni, ani w formie takiej uległości woli, by zakonnik nie czynił ani mniej, ani więcej, ani odmiennie od tego, co mu rozkazano. Posłuszeństwo i wolność są koordynowane za pomocą chrześcijańskiej miłości. Jeśli czasem istnieje między nimi konflikt, czy przez egoistyczne nadużycie, czy przez zwykłą ograniczoność ludzką, rozwiązania nie należy szukać w buńczucznej rebelii, ale w pokornej postawie, która nie niszczy wspólnoty z bratem mającym władzę”³⁵. O realizowaniu posłuszeństwa we właściwym duchu można mówić wtedy, gdy obie strony są na tyle dojrzałe pod względem osobowym i duchowym, że same cenią sobie wzniosłość ideału franciszkańskiego i wewnętrzną wartość samego posłuszeństwa.

Czystość

Od początku nowej drogi nasz święty żąda od swoich pierwszych naśladowców zachowania czystości, która stanowi istotny składnik życia według Ewangelii. Obowiązek zachowania czystości jest wymagany podobnie jak ubóstwo i posłuszeństwo. Czystość według Franciszka jest wymogiem i warunkiem wstępnym życia chrześcijańskiego w ogóle. Człowiek czysty, zdaniem Biedaczyny, nie przywiązuje się do rzeczy ziemskich. Wolny od wszelkiego przywiązania egoistycznego do ludzi i rzeczy, jako czysty zajmuje się wszystkim ze względu na Boga, nie podąża za pragnieniami własnego „ja”, ale jest całkowicie zwrócony ku Bogu. „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Czystego serca są ci, którzy gardzą dobrami ziemskimi, a szukają niebieskich i nie przestają nigdy czystym sercem i duszą uwielbiać Pana, Boga żywe-

go i prawdziwego. W tej totalnej czystości powinno się mieścić życie w celibacie i ślubie czystości³⁶.

Pokora

Św. Franciszek z właściwym sobie zrozumieniem pokorę nazywa siostrą ubóstwa³⁷. Według niego autentyczność ubóstwa mierzy się pokorą, która mu towarzyszy. Stąd jego zachęta do naśladowania ubóstwa Chrystusowego łączy się zawsze z silnym podkreśleniem pokory Jezusa. Jedynie ten, kto opiera swoje ubóstwo na fundamencie pokory, może być prawdziwie ubogi. Św. Franciszek jako charyzmatyk nie podaje konkretnej definicji pokory; jest to życie ubogiego Chrystusa odczytane w Ewangeli i konkretnych braciach i siostrach. Dlatego człowiek nie staje się pokorny za sprawą słów, lecz czynów. Zaś prawdziwa pokora nie jest tylko sztucznym gestem upokorzenia lub wyrzeczenia, ale oznacza spojrzenie na siebie w prawdzie, dostrzeganie zarówno dobra jak zła, które znajduje się w nas obiektywnie. Pokorny człowiek prezentuje się takim, jakim jest. Dlatego zachowuje się naturalnie. Pragnie, by również inni widzieli i oceniali go takim, jakim jest. Zdaniem świętego z Asyżu, „człowiek jest tym tylko, czym jest w oczach Boga i niczym więcej”³⁸.

Radość

Łączność z Bogiem i dystans w stosunku do rzeczy rodzi w sercu pokój i radość, którą źródła franciszkańskie nazywają radością doskonałą. Ta radość ma przejawiać się w różnych sytuacjach życia, tak pomyślnych, jak i bolesnych dla człowieka. W każdej bowiem sytuacji zdaje egzamin ze swego człowieczeństwa i chrześcijaństwa. Dlatego prawdziwie radosnym, jak wynika to z duchowości franciszkańskiej, może być tylko człowiek o czystym sumieniu. Najtrafniejszą wykładnią duchowości chrześcijańskiej, na czym polega radość doskonała, zdaje się być tekst literacki *Kwiatków świętego Franciszka*, w tłumaczeniu L. Staffa.

„Kiedy święty Franciszek szedł raz porą zimową z bratem Leonem z Perudzii do Świętej Panny Marii Anielskiej, a ogromne zimno dokuczalo im wielce, zawołał na brata Leona, który szedł przodem, i rzekł: «Bracie Leonie, choćby bracia mniejsi dawali wszędzie wielkie przykłady świętości i zbudowania, mimo to zapisz i zapamiętaj sobie pilnie, że nie to jest jeszcze radość doskonała». Kiedy święty Franciszek uszedł nieco drogi, zawołał nań po raz wtóry: «O bracie Leonie, choćby brat mniejszy wracał wzrok ślepy i chromych czynił prostymi, wypędzał czarty, wracał słuch głuchym i chód bezwładnym, mowę niemym i – co większą jest rzeczą – wskrzeszał takich, co byli martwi przez dni cztery, zapisz sobie, że nie jest to radość doskonała». [...] i kiedy mówiąc uszedł tak ze dwie mile, brat Leon z wielkim zadziwieniem

zapytał: «Ojczy, błagam cię na miłość Boską, powiedz mi, co jest radość doskonała?». A święty Franciszek tak rzecze: «Kiedy staniesz u Panny Maryi Anielskiej deszczem zmoczeni, zlodowaciałi od zimna, błotem ochlapani i zgnębieni głodem i zapukamy do bramy klasztoru, a odzwierny wyjdzie gniewny i rzeknie: ‘Coście za jedni?’ – a my powiemy: ‘Jesteśmy dwaj z braci waszej’ – a on powie: ‘Kłamiecie, wyście raczej dwaj łotrzykowie, którzy włóczę się oszukując, i okradacie biednych z jałmużny, precz stąd’ – i nie otworzy nam, i karze stać na śniegu i deszczu, zziębniętym i głodnym, aż do nocy; wówczas jeśli takie obelgi i taką srogość, i taką odprawę zniesiemy cierpliwie, bez oburzenia i szemrania i pomyślimy z pokorą i miłością, że odzwierny ten zna nas dobrze, lecz Bóg przeciw nam mówić mu karze, zapisz, że to jest radość doskonała. I jeśli dalej pukać będziemy, a on wyjdzie wzburzony i jak nicponiów natrętnych wypędzi nas, lżąc i policzkując, i powie: ‘Ruszajcie stąd, opryski nikczemne’ [...] – jeśli zniesiemy to cierpliwie i pogodnie, i z miłością, o bracie Leonie, zapisz, że to jest radość doskonała. [...] – jeśli to wszystko zniesiemy pogodnie, myśląc o mękach Chrystusa błogosławionego, które winniśmy cierpieć dla miłości Jego, o bracie Leonie, zapisz, że to jest radość doskonała. Przeto słuchaj końca, bracie Leonie. Ponad wszystkimi łaski i dary Ducha Świętego, których Chrystus udziela przyjaciółom swoim, jest pokonanie samego siebie i chętnie dla miłości Chrystusa znoszenie mąk, krzywd, obelg i udręczeń. Z żadnych bowiem innych darów Bożych nie możemy się chlubić, gdyż nie są nasze, jeno Boże. Przeto mówi Apostoł: Cóż masz, co nie pochodzi od Boga? A jeśli od Niego pochodzi, przez się chlubisz, jakoby pochodziło od ciebie? Lecz krzyżem udręki i utrapienia możemy się chlubić; nasz bowiem jest. I przeto mówi apostoł: Będę się chlubić jedynie krzyżem Pana naszego, Jezusa Chrystusa»³⁹.

Modlitwa

Wyrazem duchowości franciszkańskiej jest również modlitwa, której nie odnosi się tylko do pojedynczych aktów pobożności, lecz obejmuje religijną motywacją każdą czynność dnia, kierując ją do Boga jako wypełnienie woli Bożej. Wiele w tym względzie mówi sam tekst modlitwy franciszkańskiej:

O Panie, uczyn z nas narzędzia
Twego pokoju,
abyśmy siali miłość
tam, gdzie panuje nienawiść;
wybaczenie,
tam, gdzie panuje krzywda;
jedność,
tam gdzie panuje zwątpienie;
nadzieję,
tam gdzie panuje rozpacz;
światło,
tam gdzie panuje mrok;
radość,

tam gdzie panuje smutek.
Spraw, abyśmy mogli
nie tyle szukać pociechy,
co pociechę dawać;
nie tyle szukać zrozumienia,
co rozumieć;
nie tyle szukać miłości,
co kochać;
albowiem dając – otrzymujemy;
wybacząc – zyskujemy przebaczenie;
umierając,
rodzimy się do wiecznego życia,
przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego.

PRZYPISY

- ¹ Por. H.J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska*, w: *Chrześcijańska duchowość*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 378 (*W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 14).
- ² Por. A. Żynel, *Słońce człowieczego rodu*, Warszawa 1989, s. 11.
- ³ Por. H.J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska*, art., cyt., s. 381.
- ⁴ Por. tamże, 382.
- ⁵ A. Żynel, *Słońce człowieczego rodu*, dz. cyt., s. 9.
- ⁶ P. Ogórek, *Czym jest świętość*, Kraków 1982, s. 19.
- ⁷ Tamże, s. 19.
- ⁸ Por. Schemat biograficzny św. Franciszka z Asyżu, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1990, s. 22–23; H.J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska*, art., cyt., s. 382.
- ⁹ Tamże, s. 382.
- ¹⁰ A. Żynel, *Słońce człowieczego rodu*, dz. cyt., s. 15.
- ¹¹ Por. H.J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska*, art., cyt., s. 383.
- ¹² Por. A. Żynel, *Słońce człowieczego rodu*, dz. cyt., s. 157.
- ¹³ Por. H.J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska*, art., cyt., s. 384.
- ¹⁴ Św. Franciszek z Asyżu, *Ojciec nasz*, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1, Warszawa 1985, s. 12.
- ¹⁵ Tamże, s. 12.
- ¹⁶ Por. H.J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska*, art., cyt., s. 384.
- ¹⁷ *List do wszystkich kustoszów*, w: *Pisma św. Franciszka...*, dz. cyt., s. 150.
- ¹⁸ *Pieśń słoneczna*, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, dz. cyt., s. 15–17.
- ¹⁹ Por. A. Żynel, *Słońce człowieczego rodu*, dz. cyt., s. 207.
- ²⁰ Por. tamże, s. 30.
- ²¹ Por. H.J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska*, art., cyt., s. 384.
- ²² Tamże, s. 385.
- ²³ Tamże.
- ²⁴ Tamże.
- ²⁵ Tamże.
- ²⁶ Por. tamże, s. 386.
- ²⁷ J. Mirewicz, *Współtwórcy i wychowawcy Europy*, Kraków 1982, s. 241.
- ²⁸ Por. tamże, s. 239; T. Żychiewicz, *Ludzkie drogi*, Kraków 1981, s. 10–11; zob. *Pieśń słoneczna*.
- ²⁹ Por. H.J. Lipiński, *Duchowość franciszkańska*, art., cyt., s. 387.
- ³⁰ Por. tamże, s. 388–389.

³¹ Tamże, s. 391.

³² A. Ż y n e l, *Słońce człowieczego rodu*, dz. cyt., s. 209.

³³ Por. tamże, s. 209.

³⁴ H.J. L i p i ń s k i, *Duchowość franciszkańska*, art., cyt., s. 393.

³⁵ Tamże, s. 393.

³⁶ Por. tamże, s. 394.

³⁷ Por. tamże, s. 395.

³⁸ Tamże, s. 397.

³⁹ *Kwiatki świętego Franciszka*, tł. L. Staff, Warszawa 1978, s. 34–35.

KS. LECH KRÓL

**ZNACZENIE KULTU SERCA JEZUSOWEGO
DLA ŻYCIA DUCHOWEGO
WEDŁUG ŚW. JÓZEFA S. PELCZARA**

Praktykowany w Kościele katolickim, od kilku stuleci, kult Serca Jezusowego inspirował do podjęcia refleksji nad jego znaczeniem w życiu duchowym. Wśród propagatorów i krzewicieli tego kultu znajduje się św. Józef Sebastian Pelczar (1842–1924), biskup przemyski, teolog duchowości, którego nauczanie przyczyniło się do rozwoju i utrwalenia kultu Serca Jezusowego w Polsce. Wskazywał on na znaczenie tego kultu w życiu duchowym: wiernych świeckich, kapłanów oraz osób zakonnych.

1. Świeccy

Józef S. Pelczar wychowywał wiernych świeckich do oddawania czci Najświętszemu Sercu Jezusowemu, ponieważ uważał praktykowanie tego kultu za ważny środek formacji ich życia duchowego. Porównywał on Serce Jezusa do „otwartej książki”, z której każdy może się uczyć miłości do Boga i wszystkich ludzi, miłości, którą identyfikował – za św. Tomaszem z Akwinu – z „ruchem duszy ku dobremu i upodobaniu w temże”¹. Miłość, której źródłem jest Serce Jezusa, inicjuje w życiu duchowym głębokie poruszenia, nazywane uczuciami lub afektami, które pociągają za sobą wolę człowieka, nazywaną przez Pelczara królową życia duchowego².

Odwoływał się on w tym względzie do Biblii, w której serce człowieka jest ukazywane jako siedziba i symbol miłości, źródło pragnień, inspiracji i czynów. Bóg dla nawiązania więzi z człowiekiem prosi go: „Synu, daj mi serce swoje” (Prz 23, 26). Pragnie on, mówiąc inaczej, jego woli, a tym samym całej jego osoby. Upomina go poprzez mędrca: „Z całą pilnością strzeż swego serca, bo życie tam ma swoje źródło” (Prz 4, 23).

Pelczar odróżniał Serce cielesne Jezusa, związane nierozłącznie z Osobą Boską, od Serca duchowego, które jest ogniskiem miłości nie-

skończonej, wszelkich świętych pragnień, dążeń, usposobienia, cnót oraz czynów, jakie z niej wypływają, świątynią Bóstwa, łaski i miłosierdzia oraz źródłem życia Bożego i szkołą cnót. Takie Serce Jezusa, cielesne i duchowe, jest przedmiotem kultu chrześcijańskiego. Podstawą czci i nabożeństwa, według Pelczara, jest Serce duchowe, szczególnie zaś obecna w nim miłość Jezusa, która objawia się w tajemnicy Jego narodzenia, na Krzyżu i w Eucharystii. Dlatego kult Serca Jezusa – uczył św. Józef Sebastian – jest dla życia duchowego niczym innym jak postawą miłości chrześcijańskiej, odwzajemniającej Jezusowi Jego miłość. Był przekonany, że każdy chrześcijanin powinien czerpać tę miłość z Serca Jezusowego jako ze „skarbnicy łask wszelkich”. Widział w Nim ratunek nie tylko dla indywidualnego życia chrześcijanina, ale także dla Kościoła, Narodu, świata i rodzin. Dlatego był głosicielem idei ofiarowania tych wspólnot i tego, co się na nie składa, Najświętszemu Sercu Jezusa³.

Zwracał szczególną uwagę na rodziny i wskazywał na potrzebę związania każdej rodziny z Sercem Jezusowym, bo wtedy będzie ona mogła stawić tamę szerzącemu się złu. Jego wizja uzdrawiania rodzin i społeczeństwa opierała się na obietnicy danej przez Jezusa św. Małgorzacie Marii Alacoque: „Rodziny, w których zapanuje cześć Boskiego Serca, otrzymają pomoc w utrapieniach i pociechę w przeciwnościach; rozerwane niezgodą dostąpią łaski pokoju i pojednania, serca grzeszne nawrócą się do Boga”⁴.

Zachęcał wiernych do poświęcenia własnych rodzin i samych siebie Najśw. Sercu Jezusa. Uczył, że ten akt skłania do zaakceptowania władzy Jezusa nad sobą i urzeczywistniania Jego pragnień, czyli realizowania woli Boga. Akt poświęcenia to ofiarowanie Sercu Bożemu własnej osoby, czyli własnego życia, uczuć, słów, czynów i pracy, radości i cierpienia. Ów akt jest przyzwoleniem na to, aby Bóg kierował całym naszym życiem dla chwały swojej i zbawienia ludzi. Ponieważ w Sercu Jezusa jest źródło mocy i siły nadprzyrodzonej, dlatego jest Ono dla wiernych chrześcijan nadzieją lepszej rzeczywistości społecznej, jaką niesie ze sobą Jego panowanie.

Nauczając o czci, jaka powinna być okazywana Sercu Jezusowemu, Pelczar w pierwszej kolejności wskazywał na poszczególne akty i formy zewnętrzne, które dotykając sfery duchowej życia chrześcijańskiego, prowadzą do jego odradzenia i wzrastania ku pełni. Zdrowa pobożność zewnętrzna staje się, dzięki aktom wewnętrznej czci Serca Jezusa, skutecznym środkiem formacji życia duchowego. Proponował wiele aktów Jego czci, które są możliwe do realizowania w życiu wiernych świeckich. Wśród

nich wskazywał na przynależenie do Apostolstwa Modlitwy, Apostolstwa Serca Jezusowego, Bractwa Najśw. Serca Jezusowego, Arcybractwa Straży honorowej Serca Pana Jezusa, Stowarzyszenia Wynagradzającej Komunii św. oraz Arcybractwa godziny świętej czy Stowarzyszenia wiecznej adoracji Serca Jezusowego⁵.

Ważne jest poznawanie wewnętrznej natury Serca Jezusowego, czyli Jego świętości i miłości oraz cnót i wszelkich pragnień. W tym celu Pelczar polecał stosowną lekturę, słuchanie kazań i konferencji oraz medytację nad poszczególnymi tajemnicami Serca Jezusa. Z pogłębiającego się poznania Serca Jezusa rodzi się bowiem cześć wewnętrzna w formie uczuć i aktów woli. Wyrażają się one w postawie uwielbienia, dziękczynienia, miłości i wynagradzania. Owocem zaś tak kształtującej się duchowości chrześcijańskiej jest zachowywanie przykazań, spełnianie obowiązków własnego stanu, czuwanie nad sobą oraz unikanie wszelkiego zła⁶.

Najbardziej godną formą czci Serca Jezusa była dla Pelczara Eucharystia, zwłaszcza sposób uczestnictwa w jej misterium i obrzęd przyjęcia jej jako pokarmu. W niej jest obecne Serce Jezusa, jako Kapłana, które bije niewypowiedzianą miłością do każdego człowieka. On bowiem staje się pokarmem eucharystycznym w tym celu, aby wierzącym dawać jak najpełniejszy udział w tajemnicy swojego Serca. Staje się w Eucharystii Chlebem żywym, ponieważ pragnie znaleźć we wnętrzu chrześcijan miejsce zamieszkania, czyli pragnie jak najgłębszego z nimi zjednoczenia. Tak więc celebrowanie eucharystyczne kształtuje i rozwija miłość ku Sercu Jezusa. Pelczar nie sprowadzał jednak miłości do Serca Jezusowego do zewnętrznego tylko uczestnictwa w Eucharystii i do obrzędu samej Komunii, ale akcentował w niej przede wszystkim rolę wiary i płynącą z niej postawę miłości oraz gorliwości chrześcijańskiej⁷.

W ramach kultu Serca Jezusowego rodzi się potrzeba zadośćuczynienia Mu za każdą niewdzięczność i wszelkie popełniane grzechy, szczególnie w każdy pierwszy piątek miesiąca, który jest poświęcony czci Najśw. Serca Jezusowego. Troszczył się nadto, aby prawda o Sercu Zbawiciela, które jest źródłem miłosierdzia, docierała do wszystkich grzeszników, ponieważ Ono inicjuje i wspiera proces nawrócenia i przemiany duchowej. W tym bowiem celu napędza ich wnętrza łaską Bożą ukazującą faktyczny stan ich sumienia i odsłaniającą przed nimi odwieczną i przemieniającą miłość Boga⁸.

Kult Serca Jezusowego jest zatem środkiem formacji życia duchowego wiernych świeckich ku coraz pełniejszej dojrzałości chrześcijańskiej. Jej wyrazem jest osobowa aktywność wewnętrzna i zaangażowanie w ca-

łokształt życia Kościoła, zwłaszcza w Jego wymiar apostołski i działalność misyjną. Kult Serca Jezusa tak kształtuje życie duchowe świeckich chrześcijan, że stają się usposobieni wewnętrznie do przezwycięzania wszelkiego zła w świecie i przyczyniają się do panowania w nim coraz bardziej królestwa Jezusa. Temu procesowi służy urzeczywistnianie z ich strony wielorakich inicjatyw apostołskich i obecność, na zasadzie zaczynu ewangelicznego, w strukturach zawodowych, politycznych, kulturowych i społecznych⁹.

2. Kapłani

Jezus „kazał sobie po śmierci bok włócznią otworzyć”¹⁰, aby objawić swoje Serce pełne mądrości, świętości i miłości nieskończonej. Jest to ta sama miłość, która zaprowadziła Go na mękę i ukrzyżowanie oraz sprawia, że pozostaje z nami w Eucharystii. Pozwolił otworzyć swoje Serce, ponieważ pragnie przelewać tę miłość najpierw w serca wszystkich kapłanów, a przez ich posługę do serc wszystkich ludzi. Jest to zasadniczą motywacją dla pielęgnowania kultu Jego Serca w życiu prezbiterów¹¹.

W życiu duchowym kapłan powinien podejmować wezwanie Jezusa: „Masz obietnicę moją, iż Serce moje rozszerzy się i hojnie wyleje błogosławieństwa na każdego, kto będzie czcił to Serce”¹². Powinien odnajdywać w nabożeństwie do Serca Jezusa skuteczny środek w pracy nad zbawieniem i uświęceniem siebie oraz tych, do których został posłany. Otrzymuje zapewnienie, że jeśli kult Serca Jezusa w jego życiu będzie przeniknięty głęboką pobożnością, otrzyma od Niego umiejętność skutecznego oddziaływania w podejmowanej pracy duszpasterskiej¹³.

Poza tym nabożeństwo do Serca Jezusa napełnia życie duchowe kapłanów mądrością Bożą i umiejętnością. Rozpala gorliwość ewangeliczną i jest środkiem skutecznie wspierającym wzrastanie do coraz wyższej doskonałości. Z Serca Jezusa będzie płynęła do wnętrza kapłana siła nadprzyrodzona, nadzieja i zachęta. Obdarowanie to uzdalnia do przeciwstawiania się wszelkim pokusom i przeciwnościom oraz inspiruje inicjatywy duszpasterskie. Doświadczenia zaś krzyża nie będą przytłaczały, ale będą podejmowane z przekonaniem, że taka jest wola Boża.

Józef S. Pelczar, zachęcając kapłanów do pielęgnowania kultu Serca Jezusa, wskazywał na pierwszych Jego czcicieli. Odwołując się do Ewangelii, przypominał, że zostało Ono po raz pierwszy uczczone przez Maryję i św. Jana na Kalwarii, a także przez niewiasty towarzyszące zdjęciu martwego Ciała Jezusa z krzyża. W następnych wiekach Serce Zbawiciela czciło wielu świętych. Wśród nich Pelczar zwracał uwagę na św. Bernarda i jego

charakterystyczne świadectwo: „Ja też znalazłem Serce Króla, Brata, Przyjaciela, łaskawego Jezusa”¹⁴.

Celem kultu Serca Jezusa jest cześć dla miłości Jezusa, dla której kapłan powinien zyskiwać, w podejmowanej pracy duszpasterskiej, poszczególnych ludzi. Zgodnie z obietnicą daną św. Małgorzacie Marii Ala-coque, poświęcający się dziełu zbawienia, „jeżeli tylko przenikną się czułą do tej tajemnicy pobożnością, nabędą przez to umiejętności skruszenia serc najtwardszych i dziwnie się im ta praca poszczęści”¹⁵. Pelczar był przekonany, że w pracy kapłana „z Serca Jezusowego popłynie dlań siła, zachęta i pociecha”¹⁶. Ono przede wszystkim uczy „gorliwości o chwałę Bożą i zbawienie dusz”¹⁷. Kult Serca Jezusa jest więc szkołą gorliwości apostołskiej. Kapłan odnajduje w nim skuteczny środek owocnej realizacji pracy wynikającej z daru otrzymanego powołania. Takiej obietnicy udzielił Jezus każdemu z nich, kiedy mówił do św. Małgorzaty Marii Ala-coque, że „hojnie wyleje błogosławieństwa na każdego, kto będzie czcił to Serce”¹⁸.

Kult Serca Jezusa owocuje w życiu duchowym kapłana przede wszystkim angażowaniem się w proces własnego uświęcania i w postawie integralnego oddania Mu własnej osoby oraz wszystkiego, co składa się na jego codzienność. Cały zaś ów proces zmierza w kierunku naśladowania Jezusa w całokształcie kapłańskiego życia i posługiwania. Do tego zaś konieczne jest ciągłe poznawanie tajemnicy Serca Jezusa, a więc Jego miłości, uczuć i pragnień. Poznawanie to Pelczar łączył z osobistym studium i z kontemplacją Krzyża, który jest jakby „kazałnicą Boskiego Mistrza”¹⁹. Zachęcał kapłanów do medytacji nad tajemnicą Serca Jezusa i jego pragnieniami. Od Niego kapłani mają uczyć się przede wszystkim gorliwości o chwałę Bożą i zbawienie ludzi, a także miłości i cichości oraz pokory i poświęcenia.

Poprzez praktykowanie kultu Serca Jezusowego powinna dokonywać się integracja postaw kapłana z uczuciami, pragnieniami i zamiarami Serca Jezusowego. W tym celu Pelczar polecał kapłanom praktykę poświęcania Sercu Jezusa własnej osoby, poszczególnych rodzin i parafii, a więc tych, wśród których oni pracują.

Podejmowane praktyki pomagają nie tyle odkrywać ogrom cierpień Jezusa, ale przede wszystkim wnikać w tajemnicę miłości Jego Serca, którą mierzy się wielkość Jego ofiary krzyżowej urzeczywistnianej w celebracji eucharystycznej. Kapłan powinien się jej uczyć coraz pełniej w praktykowanym przez siebie kulcie tegoż Serca. Eucharystia zaś, którą celebryje codziennie, jest drogą do Niego²⁰.

Serce Jezusa eucharystycznego było, dla naszego autora, najdoskonalszym wzorem kapłańskiego życia duchowego. W Eucharystii bowiem Jezus wyniszcza się dla ludzi w sposób niewymowny. Nie tylko ukrywa w niej swoje Bóstwo, ale także i Człowieczeństwo, aby w taki sposób odsłaniać głębię miłości swojego Serca. W niej także doświadcza wielu zniewag, niewdzięczności, zapomnienia, wzgardy i lekceważenia. Dlatego tym większy jest obowiązek oddawania czci Jezusowi, a także Jego Sercu, w Najświętszym Sakramencie. W pierwszej kolejności jest to powinność kapłanów, którzy mają zachęcać do tego także wiernych²¹.

Kapłani wprawdzie sami mają płonąć miłością ku Sercu Jezusa. Wówczas ich życie duchowe jest wyposażane w dary nadprzyrodzone, doznaje swojego rodzaju wywyższenia i szybko zmierza na szczyty doskonałości duchowej. Jest tak, ponieważ miłość do Serca Jezusa rodzi we wnętrzu kapłana wielorakie inicjatywy i natchnienia oraz wprowadza takie pomoce, jak światło nadprzyrodzone, umacnia ducha, wnosi pokój i nadzieję wśród wielorakich przeciwności i doświadczeń. Kult Serca Jezusowego przyczynia się do nabywania i rozwoju takich cnót, jak wiara, nadzieja, miłość, pokora, gorliwość i zaangażowanie w pracy, męstwo, cierpliwość, poświęcenie i bezinteresowność. One zaś wydają owoce w kapłańskim życiu duchowym i w podejmowanym duszpasterstwie²².

Jezus – przypominał św. Józef Sebastian – przyszedł na ziemię po to, aby rzucić ogień miłości, i pragnie, aby on zapłonął najpierw we wnętrzu każdego kapłana, rodząc w nim serce czyste i gorące, na wzór Jego Serca, które jest najdoskonalwsze, czyli najczystsze, najświętsze, łagodne, liściowe i pałające gorliwością o chwałę Ojca i zbawienie świata. Kapłani takie Serce spotykają w Eucharystii. Ile razy bowiem ją celebrują i spożywają, tyle razy przykładają usta do otwartego Serca Jezusa²³.

Tak więc w nauczaniu św. Józefa Sebastiana na temat roli kultu Serca Jezusowego w życiu duchowym kapłanów zawarte są trzy charakterystyczne elementy. Pierwszy z nich wskazuje na ścisły związek z Eucharystią, drugi dotyczy wymiaru pastoralnego, trzeci odnosi się do jego więzi z ich życiem duchowym. Ponieważ każdy kapłan jest wezwany, aby stał się pasterzem na wzór Serca Jezusowego, dlatego proces formacji życia duchowego powinien koncentrować się wokół idei poznawania i naśladowania Go jako Dobrego Pasterza.

3. Osoby zakonne

Istotę życia zakonnego widział Pelczar w trzech ślubach ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. One są bowiem środkiem wzra-

stania w doskonałości chrześcijańskiej. Jej zaś istotą jest cnota miłości nadprzyrodzonej, której najdoskonalszy wzór objawia się w tajemnicy Serca Jezusowego. Na tej podstawie zachęcał osoby zakonne do praktykowania Jego kultu.

Pierwszym celem kultu Serca Jezusowego w życiu zakonnym jest, według Pelczara, odwzajemnianie Jezusowi miłością za Jego miłość, jaką okazywał w życiu ziemskim i nadal okazuje w życiu zarówno chwalebny, jak i eucharystycznym. Kolejnym zadaniem podejmowanego kultu jest wynagradzanie Sercu Jezusowemu za grzechy ludzi. Trzeci cel sprowadzał do wypraszenia łask, którymi Ono pragnie obdarować każdego człowieka²⁴.

Św. Józef Sebastian uzasadniał potrzebę kultu Serca Jezusowego przez osoby zakonne także tym, że jest Ono dla nich szkołą świętości. Jest bowiem najświętszą świątynią i źródłem miłości bosko-ludzkiej. Ze świątyni Jego Serca zrodził się Kościół, jako Oblubienica Chrystusa. Serce Jezusa jest źródłem wszelkich łask, z którego trzeba czerpać, w takim bowiem celu zostało Ono otwarte dla każdego człowieka. Ponieważ każda osoba zakonna jest istotą słabą i skłoną do zła oraz do niewierności, dlatego powinna czerpać z Serca Jezusa moce nadprzyrodzone. Są one niezbędne zarówno w doświadczanych troskach i niepokojach, jak i w rozwoju duchowym.

Serce Jezusowe jest nadto szkołą wszelkich cnót. Wśród nich Pelczar akcentował szczególnie cnotę miłości teologalnej. Jezus bowiem ofiarował się na krzyżu Bogu Ojcu i ludziom z miłości, a uobecnia tę ofiarę nadal w Eucharystii. W szkole Serca Jezusa trzeba uczyć się także pokory, do czego On sam zaprasza, kiedy mówi: „Uczcie się ode mnie, bo jestem cichy i pokornego Serca” (Mt 11, 29). Serce Jezusa jest nadto najczystsze i najświętsze, łagodne i czułe, miłosierne i pałające gorliwością o chwałę Boga oraz o zbawienie ludzi. Jest Ono posłuszne aż do śmierci krzyżowej, cierpliwe i pełne poświęcenia oraz oddania i otwarte wobec każdego człowieka. Ponieważ w Nim znajduje się umocnienie duchowe, pociecha, nadzieja, łaska i przebaczenie, dlatego zakonnica powinna zwracać się do Niego we wszystkich potrzebach duchowych i ziemskich. Ono bowiem znajduje się w zasięgu każdej z nich, ponieważ nadal żyje w Eucharystii. Zażyłość zaś z Nim, jaka powinna się kształtować w ramach kultu Jego Serca, jest warunkiem rozwoju życia duchowego. Proces ten zmierza z natury swojej ku pełni doskonałości, jaka jest ukazana w Chrystusie. Pielęgnowane więc przez zakonnice nabożeństwo do Jego Serca powinno zaowocować trwałą z Nim

przyjaźnią. Wtedy bowiem, jak uczył, „pokusa jej nie pokona, praca nie znuży, krzyż nie przygniecie, bo z Serca Jezusowego popłynie dla niej siła, zachęta i pociecha”²⁵.

Tak więc kult Serca Jezusowego rozwija miłość względem Boga, co wyraża się w postawie czci względem Jego Osoby. Ona zaś przekłada się na język postaw zewnętrznych, co przejawia się w realizacji woli Bożej i w modlitwie do Jego Serca utajonego w Eucharystii, przede wszystkim zaś w celebracji Mszy oraz w spożywaniu Ciała i Krwi Pańskiej, a także ich adoracji dla wynagradzania wszelkich zniewag, jakich doznaje od ludzi. Eucharystyczne Serce Jezusa jest źródłem mocy nadprzyrodzonej, która uzdalnia do pokonywania wszelkich przeszkód i doświadczanych pokus²⁶.

Miłość do Osoby Chrystusa, kształtująca się w ramach kultu Jego Serca, staje się siłą nadprzyrodzoną umożliwiającą walkę z grzechami i z wszelkimi przeciwnościami. Ona też uzdalnia do urzeczywistniania, w realizowanym powołaniu, Jego pragnień i planów. Te zaś sprowadzają się do pracy nad uświęcaniem własnego życia, zbawienia ludzi i oddawania Mu, w tym celu, własnej osoby do Jego dyspozycji. Praktykowany kult Jego Serca sprawia, że serce zakonne staje się coraz bardziej czyste i niepodzielne. Wówczas jest ono rzeczywiście integralnie oddane Jego Osobie, a dobrowolne dziewictwo staje się dla Niego ulubioną cnotą i radą wiodącą do doskonałości²⁷.

Kolejnym środkiem w procesie wzrastania w świętości życia zakonnego jest dobrowolne ubóstwo. Praktykowany kult Serca Jezusa staje się w tym wymiarze przestrzenią poznawania Jego ubóstwa, które wyrażało się postawą zaparcia się siebie i ofiary z własnego ciała, serca i wolności. Obejmowało ono nie tylko Jego życie ziemskie, ale aktualizuje się w formie życia eucharystycznego, ponieważ oddaje się nadal w nim Bogu i ludziom. Pelczar podkreślał, że życie zakonne nabiera wtedy wymiarów życia bardziej doskonałego, kiedy siostry uczą się w ramach kultu Serca Jezusowego ubóstwa i ascezy oraz je realizują.

Jezus jest też wzorem najdoskonalszego posłuszeństwa, które uzewnętrzniało się w tajemnicy Wcielenia i Narodzenia oraz w życiu w Nazarecie. Jego zaś pełnia urzeczywistniła się w męce i śmierci krzyżowej oraz realizuje się nadal w Eucharystii. Tak więc w ramach pielęgnowanego kultu Serca Jezusowego kształtuje się również i rozwija cnota posłuszeństwa zakonnego, która gwarantuje realizację woli Bożej objawiającą się w słowie Bożym, a także w regule zakonnej i poleceniach przełożonych²⁸.

Osoby zakonne mają poznawać w ramach pielęgnowanego kultu godność Serca Jezusowego, jego świętość, czystość, ubóstwo i posłuszeństwo. Powinien on obejmować także miłość i całe Jego wewnętrzne życie pełne wyniszczenia, ofiary, oddania, zadośćuczynienia i gorliwości o chwałę Bożą i zbawienie ludzi. Środkiem jego realizacji są medytacja i kontemplacja Jego tajemnicy, które przygotowują do coraz pełniejszego oddania się Jemu. Osoby zakonne, uznając panowanie nad sobą Serca Jezusowego, powinny praktykować, poza różnymi formami kultu i modlitwy, akt codziennego ofiarowania Mu własnej osoby, zgromadzenia, Kościoła, Ojczyzny i całego świata. Pelczar uczył, odwołując się do objawień św. Małgorzaty Marii Alacoque, że takiego nabożeństwa oczekuje od nich sam Jezus Chrystus²⁹.

Pielęgnowany kult Serca Jezusowego staje się dla rodzin zakonnych poznawaniem najdoskonalszego wzoru świętości Osoby Jezusa, który przede wszystkim inspiruje je do naśladowania, według charyzmatu własnego zgromadzenia, miłości Jego Serca. Zatem staje się Ono zarówno wzorem, jak i źródłem do urzeczywistniania świętości zakonnej, ponieważ rozwijający się Jego kult prowadzi do zjednoczenia serc³⁰. Tak zaś realizowany ideał świętości sprawia, że życie zakonne staje się faktycznie czytelnym i przejrzystym znakiem Serca Jezusowego, a tym samym podstawą dla wszelkiej działalności apostołskiej i charytatywnej oraz wspiera skutecznie pracę ewangelizacyjną Kościoła.

* * *

Św. Józef S. Pelczar, czciciel Serca Jezusa, w swoim nauczaniu wskazywał na znaczenie kultu Serca Jezusowego dla duchowości wiernych świeckich, kapłanów oraz osób zakonnych. Odślaniał im i przybliżał tajemnicę Serca Jezusa, a Jego kult uważał za istotny środek w procesie rozwoju życia duchowego. W jego urzeczywistnianiu akcentował nie tylko różne formy modlitewne, ale przede wszystkim cześć wewnętrzną i wynikająca z niej postawę, włącznie z działalnością apostołską i charytatywną. W tym celu zalecał przynależność do różnych bractw i stowarzyszeń poświęconych Sercu Jezusa dla urzeczywistniania formacji duchowej ukierunkowanej na konkretną działalność społeczną i dobroczynną.

Szczytem zaś tego kultu było dla niego poświęcenie Sercu Jezusowemu własnej osoby, rodzin, Kościoła, Ojczyzny i świata. Widział w Nim bowiem źródło darów nadprzyrodzonych i cnót oraz gorliwości apostołskiej. W Jego szkole każdy może rozwijać i kształtować życie duchowe, według otrzymanego powołania.

Promowany przez Pelczara kult, mający swoje głębokie uzasadnienie biblijne i teologiczne, jest nadal aktualnym środkiem formacji duchowej. Ponieważ udoskonala coraz bardziej miłość nadprzyrodzoną, dlatego podejmowana dziś praktyka kultu Serca Jezusowego przyczynia się do budowania cywilizacji miłości we współczesnym świecie.

PRZYPISY

¹ J.S. Pelczar, *Nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego według objawień danych św. Małgorzacie Marii i żywot tejże świętej*, Przemyśl 1921, s. 6–10.

² Por. tenże, *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska według najcenniejszych mistrzów duchowości*, t. 3, Przemyśl 1924, s. 132–134.

³ Por. tamże, s. 139–144.

⁴ J.S. Pelczar, *Nabożeństwo do Najśw. Serca...*, dz. cyt., s. 261.

⁵ Por. tamże, s. 272–280; J.S. Pelczar, *Życie duchowne...*, dz. cyt., s. 139–142; tenże, *List pasterski o poświęceniu się Najśw. Sercu Jezusowemu jednostek i rodzin*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” (KDP) 20(1920), s. 50–53.

⁶ Por. J.S. Pelczar, *Nabożeństwo do Najśw. Serca...*, dz. cyt., s. 337–339; tenże, *Życie duchowne...*, dz. cyt., s. 105–110; 142–143; tenże, *List pasterski o poświęceniu się Najśw. Serca...*, dz. cyt., s. 51–52.

⁷ Por. tenże, *Życie duchowne...*, dz. cyt., s. 6–18.

⁸ Por. tenże, *List pasterski na Wielki Post*, KDP 3(1903), s. 46–48; tenże, *Nabożeństwo do Najśw. Serca...*, dz. cyt., s. 305–306.

⁹ Por. tenże, *Nabożeństwo do Najśw. Serca...*, dz. cyt., s. 135; tenże, *List pasterski na Wielki Post*, dz. cyt., s. 47.

¹⁰ Tenże, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska*, cz. 1, Kraków 1892, s. 150.

¹¹ Por. tamże, s. 176–178.

¹² Tamże, s. 151.

¹³ Por. J.S. Pelczar, *Pasterz według Serca Jezusowego, czyli ascetyka pasterska*, Lwów 1913, s. 28–30; tenże, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana*, t. 3, Przemyśl 192, s. 95–99.

¹⁴ Tenże, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*, dz. cyt., s. 151.

¹⁵ Tenże, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska*, cz. 1, Kraków 1907, s. 177–178.

¹⁶ Tamże, s. 178.

¹⁷ Tamże, s. 180.

¹⁸ Tenże, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim...*, 1892, dz. cyt., s. 151; por. tamże, s. 150–152.

¹⁹ Por. tenże, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana*, t. 4, Przemyśl 1911, s. 2; por. tamże, t. 1, s. 16–18.

²⁰ Por. tenże, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana*, t. 3, Przemyśl 1921, s. 247; tenże, *Pasterz według Serca Jezusowego...*, dz. cyt., s. 24–27.

²¹ Por. tenże, *Jezus Chrystus wzorem i mistrzem kapłana...*, t. 3, dz. cyt., s. 247–248.

²² Por. tamże, t. 4, dz. cyt., s. 138–139.

²³ Por. tamże, s. 28–29 i 140; J.S. Pelczar, *Pasterz według Serca Jezusowego...*, dz. cyt., s. 39–62.

²⁴ Por. tenże, *Rozmyślenia o życiu Pana naszego Jezusa Chrystusa dla zakonnic*, Kraków 1918, s. 363–364; tenże, *Rozmyślenia o życiu zakonnym dla zakonnic*, Kraków 1915, s. 17–21; tenże, *Nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego...*, dz. cyt., s. 196–199; tenże, *Nauka o Sercu Pana Jezusa*, w: *Błogosławiony Józef Sebastian Pelczar. Mowy i kazania (1877–1899). Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 7, Kraków 1998, s. 251–253.

²⁵ Te n ż e, *Rozmyślania o życiu zakonnym dla zakonnice*, Nowy Jork 1917, s. 154–155; por. t e n ż e, *Rozmyślania o życiu Pana naszego Jezusa Chrystusa dla zakonnice*, dz. cyt., s. 558–560; t e n ż e, *Nauki o Sercu Jezusowym u siostr Felicjanek*, w: *Błogosławiony Józef Sebastian...*, dz. cyt., s. 236–237.

²⁶ Por. t e n ż e, *Nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego...*, dz. cyt., s. 222–246; t e n ż e, *Rozmyślania o życiu Pana naszego Jezusa Chrystusa dla zakonnice*, dz. cyt., s. 367; t e n ż e, *Rozmyślania o życiu zakonnym...*, Kraków 1915, dz. cyt., s. 503–505.

²⁷ Por. tamże, Nowy Jork 1917, dz. cyt., s. 155–157; J.S. P e l c z a r, *Nauka III: Serce Jezusowe i serce nasze*, w: *Błogosławiony Józef Sebastian...*, dz. cyt., s. 243–246.

²⁸ Por. t e n ż e, *Rozmyślania o życiu zakonnym...*, Kraków 1915, dz. cyt., s. 522–524; t e n ż e, *Nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego...*, dz. cyt., s. 285–306.

²⁹ Por. J.S. P e l c z a r, *Rozmyślania o życiu Pana naszego Jezusa Chrystusa dla zakonnice*, dz. cyt., s. 364–368; t e n ż e, *Nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego...*, dz. cyt., s. 255–271; t e n ż e, *Kazanie o dwóch tronach*, w: *Błogosławiony Józef Sebastian...*, dz. cyt., s. 247–249.

³⁰ Por. t e n ż e, *O połączeniu się z Sercem Pana Jezusa*, w: *Błogosławiony Józef Sebastian...*, dz. cyt., s. 249–251.

KS. JANUSZ BORUCKI

**KAPITUŁA KATEDRALNA I RADA KAPŁAŃSKA –
STARY I NOWY SENAT BISKUPA DIECEZJALNEGO
Podstawy historyczno-prawne**

Praktycznym skutkiem odnowionej i pogłębionej przez Sobór Watykański II teologicznej nauki o prezbiterium było powołanie nowego organu diecezjalnego – rady kapłańskiej, czyli zespołu kapłanów, będącego jakby senatem biskupa diecezjalnego i reprezentującym prezbiterium. Rada kapłańska działa i współistnieje obecnie z kapitułą katedralną – dawnym senatem i radą biskupa¹. Dlatego warto – w oparciu o postanowienia prawodawstwa posoborowego i Kodeksu prawa kanonicznego – porównać je i zastanowić się nad ich zadaniami w życiu Kościoła partykularnego.

1. Kapituła katedralna

1.1. Geneza i rozwój

Prapoczątków instytucji kapituły katedralnej należy dopatrywać się z jednej strony w prezbiterium, które w przeszłości uczestniczyło w kierowaniu diecezją, wspierając biskupa radą i pomocą, z drugiej zaś w życiu wspólnotowym prezbiterów miasta biskupiego. Od IV wieku duchowni przebywający w mieście biskupim zaczęli prowadzić życie wspólne z zachowaniem określonej reguły, które nazywano życiem kanonicznym, tych zaś, którzy je prowadzili, kanonikami. Była to forma odmienna od tej, którą prowadzili zakonnicy. Duchowni nie byli związani ślubami czy zobowiązaniami, co prawdopodobnie przyczyniło się do tego, że w X wieku nastąpił upadek życia wspólnego prezbiterów. W wieku XI podjęto próbę przywrócenia tej formy życia wspólnego ze ślubami i zachowaniem reguły, co dało początek wspólnoty tzw. *canonici regulares*. Innych zaś kanoników, bez ślubów i życia wspólnego, nazwano *canonici saeculares*; potem stanowili oni kapitułę katedralną.

Można więc przyjąć, że początki tej instytucji przypadają na wiek XI i XII, kiedy to podjęto próbę przywrócenia życia wspólnotowego prezbiterów. W tym okresie kapituła katedralna, dzięki dokonanej reformie prezbiteriów biskupich, stała się ciałem doradczym, współpracującym z biskupem w zarządzie diecezją. W wyniku tej reformy, dokonanej na synodzie rzymskim przez papieża Mikołaja II w 1059 r., kapituły otrzymały osobowość prawną, a niedługo potem konkordat wormacki (1122 r.) przyznał kapitułom prawo wyboru biskupa, co potwierdził Sobór Laterański II w 1139 r.²

W wieku XII kanonicy brali już udział w wyborze biskupa, w administrowaniu diecezją i w przyznawaniu beneficjów kościelnych. Jeszcze większe znaczenie uzyskała kapituła katedralna w następnych wiekach, wyrastając na samodzielną instytucję o daleko sięgających uprawnieniach, z własną strukturą wewnętrzną, opartą na statutach, i przekształcając się z organu doradczego w organ współrzędny w diecezji. Największy jej rozkwit przypada na wiek XIII i XIV.

W hierarchii diecezjalnej kapituła katedralna zajmowała pierwsze miejsce po biskupie, między innymi dlatego, że w jej skład wchodził tylko synowie szlachty. Stawała się w ten sposób przejawem arystokratyzmu w Kościele, coraz bardziej tracąc kontakt z ogółem duchowieństwa diecezji. Do głównych obowiązków kapituły katedralnej należały: modlitwa chórowa, służba Boża, rezydencja przy kościele katedralnym oraz pomoc biskupowi. Z powodu zwyczaju kumulacji beneficjów kościelnych, dwa pierwsze obowiązki miały często charakter teoretyczny³.

Sobór Trydencki (1545–1563) ograniczył rolę kapituł katedralnych, podporządkowując je biskupom. Przyznał biskupom prawo wizytowania kapituł katedralnych oraz wprowadzania ulepszeń i dostosowań, nawet przy pomocy sankcji karnych, aby mogły one skutecznie pełnić rolę senatu biskupa⁴.

Podnosząc poziom duchowy członków kapituły i podkreślając jej rolę doradczą, Sobór powiększył listę spraw wymagających uprzedniej opinii kapituły. Nie została natomiast zwiększona ilość wypadków wymagających zgody kapituły, przez co ograniczeniu uległa jej funkcja współrzędny diecezją. W ten sposób kapituła stawała się coraz bardziej zależna od biskupa. Mimo zaistnienia takiej sytuacji, Stolica Apostolska, a także zwyczaje oraz wysiłki kanonistów zmierzały do tego, aby uczynić z kapituły katedralnej instytucję pomocną w kierowaniu diecezją i w duszpasterstwie. Jej istnienie ciągle odpowiadało potrzebom Kościoła. Świadczyć może o tym fakt pojawienia się w XIX wieku zespołu konsultorów die-

cezjalnych, instytucji zastępującej w określonych wypadkach kapitułę katedralną⁵.

1.2. Według Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r.

Prawodawca Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r. zamieścił przepisy dotyczące kapituł w kan. 391–422, które znalazły się w rozdziale V *De Capitulis canonicorum*, księdze II *De personis*, w tytule VIII *De potestate episcopali deque iis qui de eadem participant* (o władzy biskupiej i tych, którzy w niej uczestniczą). Prawodawca poświęcił aż 32 kanony instytucji kapituł kanonicznych. W wymienionych kanonach była mowa o dwóch rodzajach kapituł: katedralnej i kolegiackiej. Ponadto niektóre dyspozycje prawne dotyczące kapituł znalazły się w innych miejscach kodeksu.

Zgodnie z kodeksem z 1917 r. kapituła katedralna stanowiła senat i radę biskupa, wspierając go radami w kierowaniu diecezją, oraz zastępując biskupa w rządzeniu diecezją podczas wakansu stolicy biskupiej. Jej zadaniem była także troska o uroczysty kult liturgiczny w kościele katedralnym⁶. W razie braku kapituły katedralnej, biskup miał ustanowić zespół konsultorów, mający spełniać zasadnicze czynności kapituły katedralnej, a zatem stanowił on również senat i radę biskupa⁷. Ustanowienie, zmiany, zniesienie kapituły katedralnej zarezerwował prawodawca kodeksowy Stolicy Apostolskiej⁸.

Stary kodeks szczegółowo wyliczał wypadki, kiedy biskup diecezjalny miał obowiązek zasięgnąć rady kapituły katedralnej:

- ustanawianie egzaminatorów prosynodalnych i proboszczów konsultorów (kan. 386);
- usuwanie egzaminatorów i proboszczów konsultorów (kan. 388);
- określanie prebend w kapitule (kan. 394 § 1 i 3);
- ustalanie terminów działania kanonika teologa (kan. 400 § 1);
- rezerwowanie grzechów poza synodem (kan. 895);
- określanie taksy diecezjalnej (kan. 1234 § 1);
- organizowanie nadzwyczajnych procesji (kan. 1292);
- ustanawianie *coetus deputatorum* dla seminarium (kan. 1359 § 2);
- zmiany w beneficjach (kan. 1428 § 2);
- mianowanie diecezjalnej rady administracyjnej (kan. 1520 § 1);
- karne zniesienie lub przeniesienie siedziby parafii (kan. 2292);
- nadawanie beneficjów w kapitule (kan. 403);
- zamiana parafii usuwalnych na nieusuwalne (kan. 454 § 3).

Przytoczone dwa ostatnie przypadki całkowicie straciły swoją moc obowiązującą wskutek przepisów ustawodawstwa posoborowego⁹.

Stary kodeks przewidywał również sytuacje, w których biskup potrzebował zgody kapituły katedralnej:

- na erygowanie bractw lub pobożnych stowarzyszeń w kościele katedralnym (kan. 712 § 2);
- na alienację majątku kościelnego (kan. 1532 § 3).

Ostatni przypadek został poważnie zmodyfikowany poprzez normy zawarte w motu proprio *Pastorale munus* nr 32¹⁰.

Szczególne uprawnienia przyznawał kodeks z 1917 r. kapitule katedralnej w chwili przeszkodzenia (*sede impedita*), a zwłaszcza w czasie opróżnienia stolicy biskupiej (*sede vacante*).

W sytuacji, gdy biskup z powodów określonych w prawie nie mógł sprawować rządów w diecezji, a Stolica Apostolska nie zarządziła inaczej, władzę nad diecezją obejmował wikariusz generalny lub inny duchowny delegowany przez biskupa. Dla ważnych powodów mógł biskup delegować kilku duchownych, żeby kolejno po sobie obejmowali władzę¹¹. W przypadku braku wyżej wymienionych lub gdy nie mogli oni sprawować władzy, zarząd nad diecezją obejmowała kapituła katedralna, która miała wybrać wikariusza kapitulnego¹².

Sytuacja *sede vacante* powstaje wówczas, kiedy zostaje zniesiona całkowicie władza biskupa w diecezji. Stary kodeks wyliczał taksatywnie przypadki zawakowania stolicy biskupiej: z powodu śmierci biskupa, zrzeczenia przyjętego przez papieża, przeniesienia do innej diecezji i pozbawienia urzędu¹³.

Jeśli przyczyną wakatu była śmierć biskupa, wówczas pierwszym obowiązkiem kapituły katedralnej było powiadomienie o tym fakcie Stolicy Apostolskiej. W przypadku innych przyczyn wakatu obowiązek ten nie istniał, bowiem wszystkie one zależały od Biskupa Rzymskiego. Podstawową normę w tej sytuacji zawierało postanowienie kan. 431 § 1, na mocy którego zarząd diecezją podczas *sede vacante* przechodził na kapitułę katedralną. Przepis ten nie obowiązywał w dwóch przypadkach: gdy ustanowiony został administrator apostolski lub gdy Stolica Apostolska zastosowała inne rozwiązania. Gdy w diecezji był wcześniej ustanowiony biskup koadiutor z prawem następstwa, stawał się on natychmiast biskupem diecezji¹⁴.

Władza rządu przechodząca na kapitułę katedralną była porównywalna z władzą biskupią, a więc zwyczajna, ale zastępcza, dotycząca zarówno spraw duchowych, jak i doczesnych. W ten sposób stawała się ona ordynariuszem miejsca¹⁵.

Podstawowym zadaniem kapituły katedralnej był wybór wikariusza kapitulnego w ciągu ośmiu dni od chwili otrzymania wiadomości o wa-

kansie¹⁶. Wikariusz otrzymywał władzę *ipso iure* z chwilą przyjęcia wyboru i złożenia wyznania wiary przed kapitułą¹⁷. Przepisy wyboru wikariusza kapitulnego uległy pewnej modyfikacji przez ustawodawstwo posoborowe, ograniczające w pewnym stopniu uprawnienia kapituły. Mianowicie normy wykonawcze do dekretu soborowego *Presbyterorum ordinis* papieża Pawła VI wydane 6 VIII 1966 r. zalecały kapitule, aby na urząd wikariusza kapitulnego wybierała biskupa pomocniczego, albo jednego z nich, gdy jest ich więcej. Dokument ten stanowił również, że wikariusz generalny i wikariusz biskupi, będący biskupem pomocniczym, nie tracił tej władzy, którą przedtem posiadał na mocy prawa¹⁸.

1.3. Według prawodawstwa posoborowego

Sobór Watykański II w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* powtarza stwierdzenie Kodeksu prawa kanonicznego o kapitule katedralnej jako senacie i radzie biskupa, polecając jej reformę: „Do współpracowników biskupa w zarządzie diecezją zaliczają się również ci kapłani, którzy tworzą jego senat i radę, jak kapituła katedralna, zespół konsultorów lub inne rady, zależnie od warunków różnych miejsc lub ich charakteru. Instytucje te, zwłaszcza kapitułę katedralną, należy, w miarę potrzeby, poddać reorganizacji przystosowanej do dzisiejszych wymagań” (nr 27).

Motu proprio Pawła VI *Ecclesiae sanctae* z dnia 6 VIII 1966 r. postanawiało, że kapituły katedralne nadal mają spełniać dotychczasowe funkcje i zadania, aż do czasu wydania nowych dyspozycji¹⁹.

W dniu 11 IV 1970 r. został opublikowany list okólny Kongregacji ds. Duchowieństwa dotyczący rad kapłańskich, który poruszał także sprawę kapituł katedralnych. Okólnik potwierdził zachowanie dotychczasowych zadań i kompetencji przez kapitułę katedralną. Potwierdził także jej uprawnienia w czasie *sede vacante*. Równocześnie okólnik zwracał się do konferencji biskupów o wnioski w sprawie reformy kapituł²⁰.

Ukazanie się powyższych dokumentów kościelnych wywołało lawinę publikacji na temat rady kapłańskiej i kapituły katedralnej. Nierzadko odzywały się głosy, że kapituły katedralne należy znieść, ponieważ ich funkcje i zadania lepiej wypełniają rady kapłańskie, co więcej, w niektórych diecezjach faktycznie je zniesiono. Problem ten nie był nowy, gdyż sprawa zniesienia kapituł była dyskutowana w czasie obrad Soboru Watykańskiego II, gdzie poddano je ostrej krytyce, a głosy stwierdzające, że utraciły one rację bytu, że są instytucjami przestarzałymi, nie były odosobnione²¹.

Kolejnym dokumentem prawodawstwa posoborowego, który poruszał zagadnienie roli kapituł była Instrukcja na temat pasterskiej posługi biskupów *Ecclesiae imago* wydana przez Kongregację ds. Biskupów w dniu 22 II 1973 r. Instrukcja zaliczała kapitułę katedralną do bliższych współpracowników biskupa w kierowaniu diecezją. Biskup miał pytać kapitułę o zdanie w przypadkach przewidzianych przez prawo powszechne, zwłaszcza dotyczących spraw gospodarczych, oraz zlecać jej wykonywanie posług liturgicznych w kościele katedralnym²².

1.4. Według Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.

Charakter kapituł katedralnych istotnie się zmienił z chwilą powołania rad kapłańskich, które przejęły miano senatu biskupa. Ostatecznej reformy kapituł dokonał nowy Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r.²³ Zawiera on przepisy dotyczące kapituł w siedmiu kanonach (503–510), które znalazły się w rozdziale IV *Kapituły kanoników*, w księdze II *Lud Boży*.

Według nowego kodeksu kapituła kanoników, zarówno katedralna jak i kolegiacka, to kolegium kapłanów, którego zadaniem jest sprawowanie bardziej uroczystych czynności liturgicznych w kościele katedralnym lub kolegiackim. Kapituła katedralna ma ponadto do spełnienia zadania określone przez prawo lub zlecone jej przez biskupa diecezjalnego²⁴.

Kapituła kanoników może być dwojakiego rodzaju: katedralna (*capitulum canonicorum cathedrale*) i kolegiacka (*capitulum canonicorum collegiale*); pierwsza funkcjonuje przy kościele katedralnym, druga zaś może istnieć przy innym znaczniejszym kościele w diecezji. Kapituła katedralna różni się kapituły kolegiackiej tym, że oprócz funkcji liturgicznych – szczegółowo określonych w statutach – ma do spełnienia zadania określone przez prawo oraz zlecone przez biskupa diecezjalnego.

Prawo powszechne zleca kapitule katedralnej niewiele zadań. Wszyscy kanonicy kościoła katedralnego uczestniczą w synodzie diecezjalnym (kan. 463 § 1 nr 3), zaś w synodzie prowincjalnym bierze ona udział poprzez dwóch swoich przedstawicieli – wybranych kolegialnie – z głosem doradczym (kan. 443 § 5). Legat papieski ma obowiązek zwrócenia się m.in. do niektórych członków kapituły katedralnej po opinię dotyczącą kandydatów na biskupa diecezjalnego lub koadiutora (kan. 377 § 3).

Erygowanie kapituły katedralnej, dokonywanie w niej zmiany oraz jej zniesienie są zastrzeżone Stolicy Apostolskiej (kan. 504). Tam, gdzie Kapituła katedralna została erygowana, ani biskup diecezjalny, ani kon-

ferencja biskupów nie mogą własną powagą jej znieść, tam zaś gdzie jej dotąd nie ma, biskup diecezjalny występuje o jej erygowanie. Zniesienie kapituły jako osoby prawnej może nastąpić nie tylko na mocy dekretu Stolicy Apostolskiej, lecz także na mocy prawa, jeśli przez sto lat nie istniał ani jeden z jej członków (por. kan. 120).

Erygowanie kapituły kolegiackiej, jej zmiana i zniesienie nie są zastrzeżone Stolicy Apostolskiej. Akty prawne tego rodzaju należą do kompetencji biskupa diecezjalnego²⁵.

Każda kapituła, tak katedralna, jak i kolegiacka, powinny mieć własne statuty, sporządzone zgodnym z prawem aktem kapitulnym i zatwierdzone przez biskupa diecezjalnego. Statutów tych nie wolno zmieniać ani znosić, jak tylko za aprobatą biskupa diecezjalnego²⁶.

Do biskupa diecezjalnego, nie zaś do administratora diecezji – po wysłuchaniu zdania kapituły – należy prawo nadawania wszystkich i poszczególnych kanonikatów, tak w kościele katedralnym jak i kolegiackim z odwołaniem wszelkich zwyczajów przeciwnych tej materii. Tenże biskup zatwierdza wybranego przez kapitułę jej przewodniczącego²⁷.

Godność kanonika powinien biskup diecezjalny nadawać tylko kapłanom odznaczającym się nauką i prawością życia, którzy chwalebnie wypełniają posługę²⁸.

2. Rada kapłańska

2.1. Geneza i podstawy prawne istnienia

Temat rady kapłańskiej porusza kilka aktów kościelnych o charakterze powszechnym, choć o różnym znaczeniu prawnym. Wymienić tu należy przede wszystkim:

1. Soborowy Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, który wprost i niedwuznacznie mówi o powołaniu do życia nowej instytucji: „Niech zatem z racji tej wspólnoty w tym samym kapłaństwie i posłudze, uważają biskupi prezbiterów za swoich braci i przyjaciół, a ich dobro zarówno materialne, jak przede wszystkich duchowe niech im leży na sercu w miarę sił. Na nich bowiem spada szczególnie ciężki obowiązek uświęcania swoich kapłanów, niech przeto troszczą się najusilniej o stałą formację swych prezbiterów. Niech ich chętnie słuchają, owszem, niech zasięgają ich rady i rozmawiają z nimi o tym, co dotyczy potrzeb pracy duszpasterskiej i dobra diecezji. By zaś to doprowadzić do skutku, niech mają radę, czyli senat kapłanów, reprezentujących ogół prezbiterów, który dostosowany do dzisiejszych okoliczności i potrzeb, w for-

mie i według norm prawnych do określenia, mógłby skutecznie wspierać biskupa swymi radami w rządzeniu diecezją” (nr 7).

Inne dokumenty Soboru Watykańskiego II, jak: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 28; Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, nr 16, 27, 28; wspomniany wyżej Dekret *Presbyterorum ordinis*, nr 15; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, nr 20 – poruszają sprawę rady kapłańskiej raczej pośrednio, stwarzając dla niej mniej czy więcej wyraźne podstawy teologiczne²⁹.

Należy podkreślić, że walor ustawy należy się jedynie tym normom soborowym, których treść została przez Sobór wyraźnie określona i nakazana jako wiążąca pod względem prawnym oraz nadaje się do zaktualizowania. W większości bowiem uchwały soborowe nie zawierają norm nadających się do bezpośredniego zastosowania, lecz raczej normy fundamentalne, stanowiące postulaty pod adresem komisji posoborowych. W tym jednak, co dekrety wyraźnie ustalają, obowiązują jak norma prawna³⁰.

W omawianym temacie charakter ustawy należy się normie prawnej zawartej w Dekrecie *Presbyterorum ordinis*, jak i będącym jej konsekwencją posoborowym normom wykonawczym. Dekret soborowy w numerze 7 wskazuje, że rada kapłańska ma być senatem reprezentującym całe prezbiterium Kościoła partykularnego. Jeśli chodzi o strukturę osobową rady kapłańskiej, to ciekawym zagadnieniem jest pozycja biskupa diecezjalnego w radzie. Postanowienia zawarte w Dekrecie *Presbyterorum ordinis* bezpośrednio nie traktowały o tej sprawie, jednak wyraźnie akcentowały zasadę współpracy między biskupem a prezbiterami.

2. Normy wykonawcze do Dekretu *Presbyterorum ordinis* zostały podane w motu proprio Pawła VI *Ecclesiae sanctae*.

Nie miały one charakteru ostatecznego, lecz zostały wydane na próbę (*ad experimentum*), do czasu opracowania nowego ustawodawstwa kościelnego, ale ten właśnie doświadczalny charakter domagał się jak najszybszego wprowadzenia w życie celem uzyskania doświadczeń potrzebnych do definitywnego unormowania tej nowej instytucji prawnej³¹.

W numerach 15–17 motu proprio *Ecclesiae sanctae* zostały umieszczone normy odnoszące się do rad kapłańskich. Dokument ten nakładał obowiązek utworzenia w każdej diecezji rady kapłańskiej. Jej kształty organizacyjne oraz sposób działania powinien określić biskup. W numerze 17 zaznaczono, że wypada, aby biskupi szczególnie zgromadzeni na konferencji episkopatu określonego terenu, ustalili wspólne normy dotyczące rady kapłańskiej i duszpasterskiej, a także ich wzajemne relacje oraz stosunek

do rad, istniejących już z mocy dotychczasowego prawa³². Konferencje biskupów nie były jednak ściśle zobowiązane do wydawania szczegółowych przepisów dla poszczególnych rad kapłańskich. Miały one ustalić wspólne normy dotyczące rad kapłańskich oraz określić ich relacje do innych rad istniejących w diecezji. Jeżeli jednak konferencja tego nie dokonała, obowiązek ten spadał na biskupa³³.

Motu proprio *Ecclesiae sanctae* pozostawiło kompetencji biskupa i konferencji biskupów wypracowanie szczegółowych norm odnośnie do struktury rady kapłańskiej³⁴.

3. List okólny *Presbyteri sacra* Kongregacji ds. Duchowieństwa w sprawie rad kapłańskich z dnia 11 IV 1970 r.³⁵

List ten nie miał mocy ustawy, ani też nie można o nim mówić jako o nakazie prawnym, lecz raczej jako o zarządzeniu administracyjnym, związanym z ustawą soborową i papieską³⁶.

W liście okólnym została szerzej potraktowana kwestia reprezentowalności; stanowił on, że rada kapłańska powinna reprezentować całe prezbiterium diecezji. Dla osiągnięcia takiej reprezentowalności w radzie kapłańskiej różne posługi kapłańskie, regiony czyli okręgi duszpasterskie i poszczególne generacje kapłanów w miarę możliwości powinny mieć swoich przedstawicieli. W razie trudności w uwzględnieniu powyższych kryteriów pierwszeństwo przysługiwało kryterium różnorodności posług. Sposób wyboru do rady zasadniczo został pozostawiony uznaniu biskupa³⁷.

4. Instrukcja Kongregacji ds. Biskupów na temat pasterskiej posługi biskupów *Ecclesiae imago* z dnia 22 II 1973 r.³⁸

Instrukcja ta stanowiła m.in. urzędową pomoc w wykładni obowiązujących soborowych i posoborowych norm dotyczących rady kapłańskiej. Instrukcja nie wносиła już nowych ustaleń dotyczących struktury osobowej rady, zawierała bardzo podobne lub wręcz powtarzała postanowienia wcześniejszych dokumentów³⁹.

2.2. Według Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.

Nowy Kodeks prawa kanonicznego zamyka pewien etap kształtowania się prawodawstwa kościelnego po Soborze Watykańskim II, stąd nawiązuje do postanowień Soboru i prawodawstwa posoborowego. O radzie kapłańskiej kodeks mówi w księdze II *Lud Boży*, części II *Hierarchiczny ustrój Kościoła*, sekcji II *Kościół partykularny oraz ich zespoły*, tytule III *Rada kapłańska i kolegium konsultorów*, w kanonach 495–503.

Prawo kodeksowe nakłada na biskupa diecezjalnego prawdziwy obowiązek ustanowienia tego organu: „W każdej diecezji powinna być usta-

nowiona Rada Kapłańska, czyli zespół kapłanów, będący jakby senatem biskupa i reprezentującym prezbiterium⁴⁰. Zgodnie z postanowieniem kodeksowym każda diecezja musi mieć radę kapłańską. Powyższa rada składa się z biskupa i prezbiterów. Diakoni, zakonnicy i wierni świeccy nie mogą być jej członkami. Kapłani należący do rady kapłańskiej mają służyć biskupowi jako rodzaj senatu, a jednocześnie reprezentują prezbiterium diecezji⁴¹.

Rada kapłańska powinna posiadać własne statuty, zatwierdzone przez biskupa diecezjalnego i uwzględniające normy wydane w tej sprawie przez konferencję biskupów⁴². Statuty rady kapłańskiej powinny uwzględnić i dostosować do warunków diecezjalnych odpowiednie przepisy prawa powszechnego oraz normy ustanowione przez konferencję biskupów. Zatwierdzenie statutów powinno się zbiegać z ustanowieniem rady kapłańskiej. Ewentualne zmiany w statutach również wymagają aprobaty biskupa diecezjalnego⁴³.

Co do powołania członków rady kapłańskiej obowiązują następujące zasady:

- mniej więcej (*circiter*) połowa powinna być wybrana w sposób wolny przez kapłanów, zgodnie z przepisami kanonów Kodeksu prawa kanonicznego i statutów;
- niektórzy kapłani, zgodnie z postanowieniami statutów, powinni być członkami stałymi (*membra nata*), czyli należącymi do rady ze względu na powierzony im urząd;
- niektórych członków biskup diecezjalny może mianować swobodnie⁴⁴.

Biskupowi diecezjalnemu wolno powołać do rady kapłańskiej pewną liczbę członków. Nie byłoby to jednak zgodne z wolą prawodawcy, gdyby biskup zechciał mianować wszystkich członków rady lub większą ich część. Reprezentantów powinni wyznaczać ci, których będą oni reprezentować. Mianując pewną liczbę członków rady, biskup może skierować do jej prac potrzebnych kapłanów, którzy nie zawsze mogą być wyłonieni w drodze wyborów. Kapłani piastujący w diecezji urzędy, które mają ścisły związek z zarządzaniem diecezją, bez specjalnej nominacji wchodzi w skład rady kapłańskiej, np. biskupi pomocniczy, wikariusze generalni i biskupi, wikariusz sądowy, rektor seminarium duchownego, ekonom diecezjalny. Członkowie z urzędu i członkowie z nominacji powinni razem stanowić mniej więcej taką liczbę jak członkowie z wyboru⁴⁵.

- Prawo wyboru do rady kapłańskiej zarówno czynne, jak i bierne mają:
- wszyscy kapłani diecezjalni inkardynowani do diecezji;

- kapłani diecezjalni nie inkardynowani do diecezji, jak również kapłani członkowie jakiegoś instytutu życia zakonnego lub stowarzyszenia życia apostołskiego, którzy przebywając na terenie diecezji, wykonują dla jej dobra jakiś obowiązek⁴⁶.

Jeśli to przewidują statuty, prawo wybierania może być przyznane innym kapłanom, posiadającym w diecezji stałe lub tymczasowe zamieszkanie⁴⁷.

Sposób wyboru członków rady kapłańskiej powinien być określony w statutach, tak jednak, ażeby wedle możliwości kapłani prezbiterium byli reprezentowani z uwzględnieniem przede wszystkim różnych rodzajów posług oraz różnych regionów diecezji⁴⁸.

Członkowie rady kapłańskiej w miarę możliwości powinni reprezentować: różne urzędy kapłańskie, np. proboszczów, wikariuszy, dziekanów, profesorów seminarium itd., różne regiony diecezji, które jednak nie muszą się utożsamiać z dekanatami, oraz różne pokolenia kapłańskie. Jednak najważniejszym kryterium wybierania są główne urzędy kapłańskie w diecezji oraz okręgi duszpasterskie⁴⁹.

Zadaniem rady kapłańskiej jest wspieranie biskupa w kierowaniu diecezją, zgodnie z przepisami prawa, ażeby możliwie najbardziej pomnażało się dobro pasterskie powierzonej mu części Ludu Bożego⁵⁰. Rada kapłańska posiada jedynie głos doradczy. Biskup diecezjalny powinien wysłuchiwać jej zdania w ważniejszych sprawach, potrzebuje zaś jej zgody tylko w wypadkach wyraźnie w prawie określonych⁵¹.

Do biskupa diecezjalnego należy zwoływanie rady kapłańskiej, przewodniczenie jej oraz określanie spraw, które mają być rozpatrywane albo dopuszczanie zgłoszonych przez członków⁵². Rada kapłańska nie może nigdy działać bez biskupa diecezjalnego, który też jedynie może ogłosić to, co zostało uchwalone⁵³.

Prawo powszechne nakazuje, aby biskup diecezjalny konsultował się z radą kapłańską we wszystkich ważniejszych sprawach diecezji. Prawo to nie podaje szczegółowego katalogu tych spraw, chodzi bowiem o sprawy ważniejsze w powszechnym odczuciu i w odczuciu samego biskupa.

Niekiedy jednak biskup ma ustawowy obowiązek zapoznania się z opinią rady kapłańskiej przed podjęciem określonej czynności prawnej. Dotyczy to następujących spraw:

- zwołania synodu diecezjalnego (kan. 461 § 1);
- erekcji parafii, zniesienia jej lub dokonywania w niej zmian (kan. 515 § 2);

- wydania przepisów dotyczących przeznaczenia ofiar składanych z racji wykonywania zadań parafialnych i wynagrodzenia duchownych (kan. 531);
- ustanowienia w każdej parafii rad duszpasterskich (kan. 536);
- wydania zezwolenia na budowę kościoła (kan. 1215 § 2);
- wyłączenia kościoła ze sprawowania w nim kultu Bożego i przeznaczenia go na cele świeckie (kan. 1222 § 2).

Prawo powszechne wymienia ponadto następujące zadania rady kapłańskiej:

- wysyła swoich przedstawicieli na synod prowincjalny (kan. 443 § 5);
- bierze udział w synodzie diecezjalnym (kan. 463 § 1 nr 4);
- wybiera zespół proboszczów, spośród których biskup wyznacza dwóch do udziału w postępowaniu przy usuwaniu (kan. 1742 § 1) lub przenoszeniu (kan. 1750) proboszczów.

Członkowie rady kapłańskiej powinni być ustanowieni na czas przewidziany w statutach, tak jednak, by cała rada lub pewna jej część była odnawiana co pięć lat⁵⁴.

Podczas wakatu stolicy biskupiej działalność rady kapłańskiej ustaje, a jej funkcje sprawuje kolegium konsultorów. W ciągu roku od objęcia diecezji, biskup powinien ustanowić od nowa radę kapłańską⁵⁵.

Nowy kodeks stanowi: „Spośród członków Rady Kapłańskiej biskup diecezjalny powinien w sposób swobodny mianować niektórych kapłanów, w liczbie nie mniejszej niż sześciu i nie przekraczającej dwunastu, którzy by stanowili na okres pięciu lat Kolegium Konsultorów, wypełniające zadania określone przez prawo. Po upływie jednak pięciolecia wypełnia nadal swoje zadanie, dopóki nie zostanie ukonstytuowane nowe Kolegium”⁵⁶.

Rada kapłańska reprezentująca całe prezbiterium Kościoła partykularnego, której członkowie z konieczności są rozproszeni po całej diecezji, nie jest organem łatwo operatywnym. Stąd prawodawca zarządził, ażeby z jej grona wyłonić mniejszy zespół, jakim jest kolegium konsultorów liczące od sześciu do dwunastu członków. W ten sposób Kolegium to staje się podobne do kapituły katedralnej lub zespołu konsultorów diecezjalnych, które do wydania nowego kodeksu pełniły funkcje, jakie obecnie przyznano radzie kapłańskiej, a wśród nich tak ważną jak wybór administratora diecezji (dawniej wikariusza kapitulnego)⁵⁷.

Kolegium konsultorów przewodniczy biskup diecezjalny, a podczas przeszkody w działaniu lub wakansu stolicy biskupiej ten, kto tymczasowo zastępuje biskupa; przed jego zaś ustanowieniem, kapłan najstarszy święceniami w kolegium konsultorów⁵⁸.

Konferencja biskupów może zarządzić, by zadania kolegium konsultorów zostały powierzone kapitule katedralnej⁵⁹. W ten sposób kapituły katedralne mają szansę przejąć przynajmniej część uprawnień, jakie dawniej posiadały wypełniając rolę senatu biskupa.

* * *

Analizując przepisy prawne zawarte w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 r., poprzez sformułowania soborowego Dekretu *Presbyterorum ordinis* i prawodawstwo posoborowe aż do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. można łatwo wyciągnąć wniosek, że rada kapłańska – w myśl wskazań soborowych – stała się nowym senatem biskupa diecezjalnego, zastępując kapitułę katedralną, dla której pozostawiono jedynie funkcję liturgiczną w kościele katedralnym. Wiele spraw, które należały do kompetencji kapituły katedralnej, zarezerwowanych zostało dla rady kapłańskiej, przy czym kapituła katedralna straciła miano senatu biskupa. Sprawy, które stanowią właściwość rady kapłańskiej mają w pierwszym rzędzie charakter duszpasterski, nie zaś administracyjny czy ściśle prawny. Stąd funkcja rady kapłańskiej jest zdecydowanie doradcza, choć przez swoje rady może ona udzielać skutecznej pomocy i wywierać realny wpływ na rządzenie diecezją⁶⁰.

PRZYPISY

¹ Zob. J. Dyduch, *Kapituła Katedralna i Rada Kapłańska*, „Prawo Kanoniczne” 25(1982), nr 3–4, s. 79.

² Por. J. Wroceński, *Rola i zadania prezbiterium w życiu Kościoła partykularnego*, Warszawa 1998, s. 68–69.

³ Por. Tamże, s. 70–71.

⁴ Por. Concilium Tridentinum, Sessio XXIV, c. 12 de reformatione.

⁵ Por. J. Wroceński, *Rola i zadania...*, dz. cyt., s. 72.

⁶ KPK z 1917 r., kan. 391 § 1.

⁷ KPK z 1917 r. kan. 423 i 427.

⁸ KPK z 1917 r. kan. 392.

⁹ J. Dyduch, *Kapituła Katedralna...*, dz. cyt., s. 80.

¹⁰ Por. E. Sztáfrowski, *Współpracownicy biskupa w pasterskim posługiwaniu*, wyd. 2, Warszawa 1977, s. 96–97.

¹¹ KPK z 1917 r., kan. 429 § 1 i 2.

¹² KPK z 1917 r., kan. 429 § 3.

¹³ KPK z 1917 r. kan. 430.

¹⁴ Por. J. Wroceński, *Rola i zadania...*, dz. cyt., s. 83–84.

¹⁵ Por. KPK 1917 r. kan. 435 § 1 i kan. 198 § 1.

¹⁶ Por. KPK z 1917 r., kan. 431 § 1 i kan. 432 § 1.

¹⁷ J. Wroceński, *Rola i zadania...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁸ Por. J. Dyduch, *Kapituła Katedralna...*, dz. cyt., s. 80–81.

¹⁹ E. Sztáfrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, (PPK), t. 1, z. 1, nr 77, s. 57.

- ²⁰ Por. PPK, t 3, z. 1, nr 4587–4589, s. 44–45.
- ²¹ Por. J. Dyduch, *Kapituła Katedralna ...*, dz. cyt., s. 81–82.
- ²² PPK, t. 6, z. 1, nr 10969–10971, s. 294.
- ²³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 245.
- ²⁴ Por. kan. 503.
- ²⁵ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 246.
- ²⁶ Por. kan. 505.
- ²⁷ Por. kan. 509 § 1.
- ²⁸ Por. kan. 509 § 2.
- ²⁹ Por. M. Fąka, *Rada Kapłańska nowym senatem biskupa diecezjalnego*, „Prawo Kanoniczne” 21(1978), nr 3–4, s. 42–43; J. Wroceński, *Rola i zadania...*, dz. cyt., s. 281–282.
- ³⁰ Por. R. Sobański, *Normy ogólne Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Warszawa 1969, s. 41n.
- ³¹ Por. T. Pieronek, *Rada Kapłańska wyrazem soborowej odnowy prezbiterium*, „Prawo Kanoniczne” 12(1969), nr 3–4, s. 17; T. Pawluk, *Struktura Rady Kapłańskiej*, „Studia Warmińskie” 8 (1971), s. 494–495.
- ³² Por. W. Wójcik, *Rada Kapłańska*, „Ateneum Kapłańskie” 71(1968), s. 221–222.
- ³³ T. Pawluk, *Struktura Rady Kapłańskiej*, art. cz., s. 495.
- ³⁴ J. Wroceński, *Rola i zadania...*, dz. cyt., s. 290.
- ³⁵ Por. PPK, t. 3, z. 1, nr 4565–4597, s. 31–47.
- ³⁶ Por. M. Fąka, *Rada Kapłańska ...*, dz. cyt., s. 44–45.
- ³⁷ Por. J. Wroceński, *Rola i zadania...*, dz. cyt., s. 290–291.
- ³⁸ Por. PPK, t. 6, z. 1, nr 10371–11035, s. 15–324.
- ³⁹ J. Wroceński, *Rola i zadania...*, dz. cyt., s. 292.
- ⁴⁰ Kan. 495 § 1.
- ⁴¹ Por. *The Code of Canon Law. A test and commentary*, ed. by J.A. Coriden, T.J. Green, D.E. Heintschel, New York / Mahwash, 1985, s. 401.
- ⁴² Por. kan. 496.
- ⁴³ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 238; *The Code of Canon Law...*, dz. cyt., s. 402.
- ⁴⁴ Kan. 497.
- ⁴⁵ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 239.
- ⁴⁶ Por. kan. 498 § 1.
- ⁴⁷ Por. kan. 498 § 2.
- ⁴⁸ Por. kan. 499.
- ⁴⁹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 239.
- ⁵⁰ Por. kan. 495 § 1.
- ⁵¹ Por. kan. 500 § 2.
- ⁵² Por. kan. 500 § 1.
- ⁵³ Por. kan. 500 § 3.
- ⁵⁴ Por. kan. 501 § 1.
- ⁵⁵ Por. kan. 501 § 2.
- ⁵⁶ Kan. 502 § 1.
- ⁵⁷ E. Sztáfrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 2, Warszawa 1985, s. 179.
- ⁵⁸ Por. kan. 502 § 2.
- ⁵⁹ Por. kan. 502 § 3.
- ⁶⁰ J. Borucki, *Instytucja Rady Kapłańskiej według Kodeksu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II – Apostoł Prawdy*, Włocławek 2005, s. 53.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

**PROCESOWE ZADANIA PROMOTORA SPRAWIEDLIWOŚCI
NA ETAPIE
ZASKARŻENIA MAŁŻEŃSTWA I ZAWIĄZANIA SPORU**

Promotor sprawiedliwości jest urzędem publicznym, którego zadaniem jest obrona dobra wspólnego. Urząd ten zawsze był przedmiotem polemik i debat, począwszy od nazewnictwa, a skończywszy na kwestiach dotyczących jego struktury, konfiguracji i głównych funkcji¹. Zauważamy dużą zmienność w podejściu do tego urzędu, jaką prezentuje kodeks z 1917 r., instrukcja *Provida Mater Ecclesia* z 15 VIII 1936 r.² oraz kodeks z 1983 r. Prawo Kościoła dotyczące promotora sprawiedliwości doczekało się także wielu odpowiedzi Komisji Interpretacji tekstów prawnych.

Osoba, która podjęła funkcję promotora sprawiedliwości, napotykała wiele problemów; niektóre z nich wynikały z samego prawa – z racji zmienności oraz niejasności niektórych przepisów. Powodowało to z jednej strony niemałą trudność w odczytaniu woli prawodawcy, z drugiej jednak strony urząd ten dawał dużą możliwość własnej inwencji i inicjatywy w jego wypełnianiu³.

Niniejszy artykuł jest ukazaniem działalności sądowej promotora sprawiedliwości w początkowej fazie procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa. Jest to ważny etap dla prawidłowego przebiegu tego procesu. Promotor sprawiedliwości, realizując obowiązki i prawa wynikające z pełnionego urzędu, staje u początku procesu, aby czuwać nad obroną dobra wspólnego, które jest priorytetowym zadaniem. Swoją obecnością i działalnością procesową przyczynia się do uniknięcia nieprawidłowości, które mogłyby spowodować szkodę dobra wspólnego. W tekście odwołuję się nie tylko do obecnie obowiązujących przepisów prawnych, ale także do dawniejszych postanowień prawa kanonicznego, w których nie raz można wyszukać nadal przydatne wskazania w zakresie pełnienia funkcji promotora sprawiedliwości.

1. Działalność sądowa promotora sprawiedliwości na etapie zaskarżenia małżeństwa

Działalność sądowa promotora sprawiedliwości rozpoczyna się z chwilą złożenia skargi powodowej. Jest to pierwszy etap postępowania wobec sędziego w sprawach o nieważność małżeństwa. Po wniesieniu sprawy sędzia zobowiązany jest ją rozpatrzyć i podjąć decyzję o jej przyjęciu bądź odrzuceniu. W odniesieniu do praw i obowiązków promotora sprawiedliwości istotne jest na tym etapie prawo do zaskarżania małżeństwa oraz prawo do wykluczania osób z procesu. Należy zatem tutaj rozpatrzyć kompetencje promotora sprawiedliwości, które posiadają bardzo ważne znaczenie dla prawidłowości przebiegu procesu⁴.

1.1. Stwierdzenie kompetencji sądu i promotora sprawiedliwości

Po otrzymaniu skargi powodowej sąd powinien rozpatrzyć kompetencję swoją oraz promotora sprawiedliwości⁵. Według przepisów prawa kanonicznego sądem właściwym do rozpatrzenia sprawy jest:

- trybunał miejsca zawarcia małżeństwa,
- trybunał miejsca, w którym strona pozwana faktycznie przebywa,
- trybunał mający faktyczną możliwość zebrania większości zeznań czy dowodów, po wyrażeniu zgody na wniesienie sprawy przez ordynariusza miejsca strony pozwanej oraz ordynariusza miejsca, na terenie którego można zebrać większość dowodów, o ile nie zgłosi zastrzeżeń strona pozwana⁶.

Promotorowie sprawiedliwości tych wszystkich trybunałów są kompetentni do przyjęcia denuncjacji i wszczęcia sprawy o nieważność małżeństwa. Rozpatrując kompetencję promotora sprawiedliwości, należy jasno podkreślić, że samo stwierdzenie kompetencji promotora sprawiedliwości do zaskarżenia małżeństwa nie jest wystarczające do wniesienia zaskarżenia. W razie absolutnej niekompetencji promotora sprawiedliwości, sąd obowiązany jest odrzucić skargę. Jednakże w razie odrzucenia skargi, prawo daje promotorowi sprawiedliwości możliwość odwołania się w ciągu 10 dni i złożenia rekursu do wyższej instancji. Rekurs powinien być rozpatrywany zawsze z udziałem promotora sprawiedliwości sądu wyższej instancji⁷.

Jeżeli natomiast sąd wyższej instancji w ciągu miesiąca od wniesienia skargi nie przyjmie jej ani nie odrzuci, promotor sprawiedliwości ma obowiązek zwrócić się do sędziego, by rozpoczął czynności procesowe i dokonał cytacji stron. Po upływie dalszych pięciu dni promotor sprawiedliwości powinien sprawę przedstawić biskupowi, a nawet prosić biskupa o wyznaczenie innego sędziego⁸.

Należy zgodzić się z argumentacją J. Grzywacza, który twierdzi, że mało prawdopodobne jest oddalenie skargi powodowej dla braku podstaw prawnych lub faktycznych, bo raczej nie zdarza się, by promotor sprawiedliwości żądał stwierdzenia nieważności małżeństwa z tytułu nieznanego przez prawo kanoniczne lub też nie miał do dyspozycji żadnych dowodów na stwierdzenie nieważności małżeństwa. W przypadku tak poważnej niezajomości prawa, zdaniem Grzywacza, piastujący ten urząd nie nadawałby się na to odpowiedzialne stanowisko. Należy tu jeszcze zaznaczyć, iż zwykle promotor zaskarża ważność małżeństwa po przeprowadzeniu procesu przedsądowego⁹.

1.2. Stwierdzenie zgorzenia i konieczności obrony dobra wspólnego w diecezji

Stwierdzenie kompetencji promotora sprawiedliwości do zaskarżenia małżeństwa nie jest wystarczające do wniesienia zaskarżenia. J. Grzywacz zwraca uwagę, iż należy stwierdzić, że zaskarżenie nieważności małżeństwa przyczyni się do dobra publicznego diecezji, ponieważ promotor sprawiedliwości nie ma obowiązku bronięcia dobra publicznego w ogóle w całym Kościele, lecz jest on zobowiązany do obrony dobra publicznego tylko tej diecezji, w której sprawuje urząd. Jeżeli więc nieważność małżeństwa nie powoduje zgorzenia na terenie diecezji kompetentnego promotora sprawiedliwości, lecz gdzie indziej, denuncjację należy skierować do kompetentnego promotora tej diecezji, w której zaistniało zgorzenie¹⁰. Zgorzenie będzie występować częściej na terenie diecezji, w której mieszkają małżonkowie, niż w diecezji zawarcia małżeństwa.

Obrona dobra publicznego w diecezji i zlikwidowanie zgorzenia nie należą do trybunału, lecz są zastrzeżone osądowi biskupa. Sąd jest natomiast zobowiązany do odrzucenia skargi w razie absolutnej niekompetencji promotora sprawiedliwości, tzn. w przypadku, gdy skargę wnosi promotor sprawiedliwości ustanowiony przy innym sądzie¹¹.

1.3. Redakcja skargi powodowej

Skarga powodowa powinna:

- wskazywać trybunał, któremu przedkłada się skargę,
- prośbę o stwierdzenie nieważności małżeństwa,
- sugerowany tytuł nieważności,
- zwięzły ogólny opis głównych faktów potwierdzających wprowadzony tytuł,

- dowody na ich prawdziwość: nazwiska świadków, dokumenty itp., miejsce i datę sporządzenia skargi, podpis powoda lub jego pełnomocnika, miejsce zamieszkania powoda, stałe lub tymczasowe miejsce zamieszkania pozwanego¹²,
- zgodnie z przepisami instrukcji *Provida Mater* w skardze powodowej powód powinien podać podstawy prawne i faktyczne zaskarżenia, co ma świadczyć, że skarga nie została złożona nierozważnie¹³.

Wskazane wymogi stawiane przez prawo skardze powodowej są niezbędne dla zapewnienia jej skuteczności. Szczególne znaczenie ma tu wymóg wskazania istotnych faktów oraz dowodów, przy pomocy których powód chce udowodnić zasadność sugerowanego tytułu nieważności małżeństwa. Wymogi stawiane skardze powodowej przez poprzedni kodeks były podobne¹⁴. W skardze powodowej należało podać wszelkie informacje, które mogłyby mieć wpływ na ukazanie sędziemu właściwego obrazu zaskarżanego małżeństwa. Należało ponadto dołączyć wszystkie dokumenty, które mogły zaważyć na ocenie zasadności skargi¹⁵. Dlatego też należy zwrócić uwagę na fakt, iż skarga jako pierwsze pismo procesowe wskazuje nie tylko problem sporny, ale także, jaką drogą i w oparciu o jakie dowody sędzia może znaleźć rozstrzygnięcie¹⁶.

Należy więc podkreślić, iż inicjatywa strony powodowej, a więc w tym przypadku promotora, nie polega jedynie na uprawnieniu do wniesienia skargi powodowej, ale także na sugerowaniu sędziemu sposobu dowodzenia w tej sprawie, a więc kształtowania już na początku oblicza procesu. Choć przy redagowaniu skargi powodowej musi być zachowany wymagany przez prawo schemat, to jednak dobór faktów motywujących proponowany tytuł nieważności należy już wyłącznie do powoda. A. Dziega twierdzi, iż jest to pozytywne ukierunkowanie tytułu nieważności, który jest zdaniem powoda możliwy do udowodnienia. Uprawnienie promotora sprawiedliwości do sporządzenia i wniesienia skargi powodowej jest więc swoistym uprawnieniem do kształtowania oblicza procesu¹⁷.

Następnie należy zaznaczyć, iż w pierwszych latach obowiązywania starego kodeksu promotor sprawiedliwości, zaskarżając małżeństwo, nie sporządzał formalnej skargi powodowej¹⁸. Skargą powodową stawała się zwykle denuncjacja złożona wcześniej promotorowi sprawiedliwości, a również pisma najczęściej składane przez adwokata lub samą zainteresowaną stronę. Promotor sprawiedliwości ograniczał się wówczas jedynie do zapisania formuły zaskarżenia na denuncjacji lub sporządzał krótkie pismo z treścią zaskarżenia¹⁹. Za formalną skargę uznawano więc

wtedy formułę zaskarżenia małżeństwa spisaną przez promotora zwykle w formie dopisku na denuncjacji. Już jednak w kilka lat później promotor sprawiedliwości sporządzał skargę w formie formalnego pisma. Instrukcja *Provida Mater*, choć podkreślała, że skarga nie powinna być zbyt obszerna, to jednak wymagała podania w niej wszelkich informacji, a w szczególności dokumentów, które mogłyby zaważyć na ocenie zasadności skargi²⁰. Do skargi powodowej należało także dołączyć denuncjację oraz akta dochodzenia promotorskiego w przypadku, gdy promotor sprawiedliwości zaskarżał ważność małżeństwa po przeprowadzonym uprzednio dochodzeniu pozasądowym²¹.

* * *

Dowody, którymi powód zamierza potwierdzić prawdziwość faktów, należy więc dołączyć do skargi możliwie w oryginale lub w autentycznym odpisie oraz przedstawić listę świadków z zaznaczeniem, o jakich faktach każdy z nich może zeznawać. Dziega zwraca uwagę, iż skarga jako pierwsze pismo procesowe wskazuje nie tylko problem sporny, ale także, jaką drogą i w oparciu o jakie dowody sędzia może znaleźć rozstrzygnięcie²². Idąc tym tokiem rozumowania należy stwierdzić, iż inicjatywa powoda, a zatem także i promotora sprawiedliwości, nie polega jedynie na uprawnieniu do wniesienia skargi powodowej i odpowiedniego zredagowania jej treści, ale także na sugerowaniu sędziemu sposobu dowodzenia w tej sprawie oraz odpowiedni dobór i przedstawienie sędziemu środków dowodowych²³.

2. Działalność sądowna promotora sprawiedliwości na etapie zawiązania sporu

Istotą zawiązania sporu jest oświadczenie pozwanego przeciw żądaniu powoda, z zamiarem uczestniczenia w procesie. Prawo nie przypisuje zawiązaniu sporu specjalnych formalności. Wystarczy, jeżeli w dniu oznaczonym przez sąd powód wobec sędziego wyrazi swe żądanie, a pozwany zaprzeczy żądaniu. W sprawach małżeńskich często zdarza się, że występują przeciw ważności małżeństwa obie strony i promotor sprawiedliwości. Stroną przeciwną jest zawsze obrońca węzła małżeńskiego, broniący z urzędu ważności małżeństwa²⁴.

Podczas zawiązania sporu pierwszy zabiera głos promotor sprawiedliwości, przedstawiając i uzasadniając swoje żądanie, następnie swoje stanowisko wobec żądania promotora określają małżonkowie. Do zawiązania sporu wystarcza też pisemne oświadczenie strony pozwanej, że

zdaje się na sprawiedliwość sądu. Wówczas sędzia ustala formułę sporu wspólnie z promotorem sprawiedliwości, obrońcą węzła małżeńskiego i drugim małżonkiem²⁵.

W wypadku niestawiennictwa promotora sprawiedliwości lub obrońcy węzła sędzia ustala przedmiot sporu ze stronami, uwzględniając skargę promotora sprawiedliwości. W sprawach szczególnie trudnych sędzia może odroczyć posiedzenie i wyznaczyć nowy termin na dokonanie zawiązania sporu²⁶.

W postępowaniu mającym na celu stwierdzenie uporu sędzia obowiązany jest wysłuchać zdania wszystkich stron: promotora sprawiedliwości, obrońcy węzła i strony. W przypadku niestawienia się strony powodowej, pozwany może przejąć powództwo lub zażądać umorzenia sprawy; wówczas sędzia powinien ponownie wezwać powoda, dołączając do wezwania zagrożenie ogłoszenia uporu i umorzenia sprawy. Gdy powód ponownie nie stawi się w sądzie, sędzia umarza sprawę; jej prowadzenia może wówczas podjąć się promotor sprawiedliwości, o ile domaga się tego dobro publiczne²⁷.

Decyzja o sposobie postępowania dla ustalenia formuły wątpliwości należy do sędziego²⁸. Musi on jednak nie tylko konsultować ze stronami swoją decyzję, ale także pozostawić stronom pewną inicjatywę, wynikającą z ich pozycji procesowej. Dlatego powód powinien pozostać aktywny w dalszych czynnościach ustalenia formuły sporu. Ostateczna decyzja sędziego o brzmieniu formuły sporu jest więc przygotowana i jakby sprowokowana przez strony²⁹.

Przepisy kodeksowe przewidują także prawo oceny i akceptacji bądź odrzucania ustalonej przez sędziego formuły sporu. Sędzia, określiwszy w dekrete poszczególne wątpliwości, musi poinformować o nich powoda³⁰, który przyjmuje formułę, czyli uznaje ją za właściwą, ale ma też prawo nie zgodzić się z nią, jeżeli odbiega od jego koncepcji³¹. Kodeks stwierdza, że raz ustalony przedmiot sporu nie może być ważnie zmieniony, jak tylko nowym dekretem sędziego, z ważnej przyczyny, na żądanie strony oraz po wysłuchaniu i rozważeniu racji pozostałych stron³².

2.1. Cytacja promotora

Po przyjęciu skargi, do ważności dalszego postępowania konieczna jest cytacja (wezwanie) promotora sprawiedliwości, obrońcy węzła małżeńskiego oraz stron – celem dokonania zawiązania sporu³³. Pisemne wezwanie powinno ściśle odpowiadać wszystkim wymogom kan. 1715 KPK z 1917 r. Nieprawidłowe wezwanie lub nieprawidłowe doręczenie powo-

duże nieważność wezwania i akt procesu. W razie stwierdzenia przez sąd, że wezwanie zostało dokonane nieprawidłowo, należy je ponowić, wyznaczając stronom nowy termin stawiennictwa w sądzie³⁴.

Po dokonaniu wezwania stron lub samorzutnym pojawieniu się ich przed sądem, rzecz staje się sporna, a właściwy do rozstrzygnięcia sprawy staje się sędzia lub sąd, który dokonał wezwania. Umacnia się jurysdykcja sędziego delegowanego, tak że nie gaśnie ona z chwilą utraty władzy delegującego³⁵.

Promotor sprawiedliwości udzielał zawsze swojego głosu, gdy chodziło o uznanie strony za nieobecną w sądzie.

W początkowym okresie obowiązywania kodeksu z 1917 r. udział promotora sprawiedliwości w zawiązaniu sporu potwierdzany był jego podpisem w dekrete *litis contestatio*. Zawiązanie sporu rozpoczynało bieg procesu, który kończył się sposobami przewidzianymi w prawie. Instancja sporu mogła ulec zawieszeniu albo też zakończyć się umorzeniem sprawy lub zrzeczeniem się postępowania³⁶.

2.2. Wnioski promotora

Przed zawiązaniem sporu promotor sprawiedliwości może postawić wniosek o przesłuchanie świadka, udostępnienie dokumentu znajdującego się w posiadaniu osoby prywatnej lub przeprowadzenie innych działań dla zabezpieczenia dowodów³⁷. Przyczyną takiej prośby może być zły stan zdrowia świadka, możliwość dalekiego wyjazdu na stałe lub na długi czas, niebezpieczeństwo śmierci lub inna przyczyna³⁸.

Gdyby małżonkowie żyli ze sobą po przyjęciu przez sąd skargi o nieważność ich małżeństwa, a stan ten – zdaniem ordynariusza – wywoływałby zgorzenie wiernych, sąd z urzędu lub na wniosek promotora sprawiedliwości powinien zarządzić ich separację³⁹. Przypadek taki może mieć miejsce, gdy małżonkowie związani przeszkodą, od której nie można uzyskać dyspensy, chcą ze sobą żyć nadal.

Sąd powinien także załatwić sprawę kosztów procesowych. Może on zobowiązać do zapłacenia taks sądowych strony, zwłaszcza gdy proces toczy się na skutek złożonej przez małżonków denuncjacji. Jednakże w sprawie prowadzonej z urzędu przez promotora sprawiedliwości sąd nie może obciążyć go kosztami, jeżeli strony nie mogą uregulować płatności. W przypadku gdy strony nie mogą z powodu rzeczywistego ubóstwa w całości lub częściowo uiścić kosztów sądowych, odpowiednio udokumentowany wniosek mogą złożyć małżonkowie lub promotor sprawiedliwości. Dokumenty dołączone do wniosku powinny świadczyć o stanie

majątkowym stron. W razie wątpliwości przewodniczący kolegium może zasięgnąć innych, także tajnych, wiadomości o stanie majątkowym stron. Przy rozstrzygnięciu kwestii ponoszenia kosztów sądowych sąd zobowiązany jest zawsze zasięgnąć zdania promotora sprawiedliwości, niezależnie od tego, czy bierze on udział w procesie czy też nie⁴⁰.

Gdyby po przyznaniu prawa ubogich okazało się, że stan majątkowy petenta uległ zmianie na lepsze lub został mylnie oceniony, sąd z urzędu lub na wniosek promotora sprawiedliwości lub obrońcy wężła powinien wydać nowe rozporządzenie w tej sprawie. Wniesienie podania o przyznanie prawa ubogich może nastąpić także w ciągu procesu, o ile powstało nagle pogorszenie się sytuacji materialnej strony. Ostateczne rozstrzygnięcie sprawy ponoszenia kosztów sądowych powinno być dokonane w wyroku końcowym⁴¹.

W przypadku przyznania prawa ubogich zawsze należy stronie przydzielić adwokata z urzędu. Adwokat bez słusznej przyczyny nie może uchylić się od tego obowiązku. W razie niepodjęcia tego obowiązku adwokatowi grożą sankcje karne⁴².

Kwestię wyłączenia ze sprawy sędziego lub promotora sprawiedliwości należy rozstrzygnąć przed zawiązaniem sporu. Dla uniknięcia zarzutu stronniczości, promotor sprawiedliwości powinien powstrzymać się od udziału w sprawie, gdy zaistnieją następujące okoliczności⁴³:

- pokrewieństwo lub powinowactwo w zakresie przeszkody małżeńskiej,
- uprzednie pełnienie obowiązków opiekuna lub kuratora strony czy też adwokata lub pełnomocnika w tej samej sprawie,
- wielka zażyłość lub wielka kłótnia czy nieprzyjaźń,
- nadzieja korzyści lub obawa poniesienia szkody po rozstrzygnięciu sporu.

Słuszność tych przyczyn rozpoznaje biskup lub oficjał. Aby stronom umożliwić postawienie zarzutu stronniczości łącznie z cytacją podaje się im do wiadomości imiona i nazwiska sędziów, audytora, promotora sprawiedliwości, obrońcy wężła małżeńskiego i notariusza. Zarzut przeciw promotorowi sprawiedliwości rozstrzyga przewodniczący sądu kolegijskiego lub sąd jednoosobowy⁴⁴. Przy rozstrzygnięciu zarzutu stronniczości sędziów lub obrońcy wężła małżeńskiego, w sprawach zaskarżanych przez promotora sprawiedliwości, należy zawsze wysłuchać zdania promotora sprawiedliwości, o ile także przeciw niemu nie postawiono takiego zarzutu⁴⁵.

Nowy kodeks potwierdza prawo stron do wniesienia prośby o wyłączenie określonej osoby z udziału w procesie. Zarzuty przeciwko osobom

tworzącym trybunał oraz przeciwko osobom obrońcy węzła małżeńskiego i rzecznika sprawiedliwości⁴⁶ strony mają zgłaszać przed ustaleniem formuły sporu⁴⁷. Kodeks stwierdza także jednoznacznie, że te same okoliczności, które mogą spowodować odsunięcie się sędziego od sprawy⁴⁸, powinny być przyczyną wycofania się ze sprawy innych pracowników trybunału; chodzi o rzecznika sprawiedliwości, obrońcę węzła małżeńskiego, asesora i audytora⁴⁹.

* * *

Promotor sprawiedliwości jest publiczną stroną procesu. Opinię taką wyraża wielu autorów, m. in. A. Dziega. Wspomnieć także należy stanowisko Grzywacza, który uznaje promotora sprawiedliwości za stronę *sui generis*⁵⁰. Podobnie wyraża się J. Failde, który mówi że promotor może działać „podobnie” jak strony w procesie⁵¹.

Według C. Diego-Lory można mówić, że równość uprawnień procesowych jest zagwarantowana dla promotora sprawiedliwości i obrońcy węzła na tym samym poziomie, na którym jest zagwarantowana stronom prywatnym⁵². Natomiast według Arroba Conde, jeżeli chodzi o prawa, można mówić o zasadzie równouprawnienia stron, natomiast w wypadku uprawnień *ad causam* lub *ad processum* inicjatywa procesowa każdego podmiotu uzależniona jest od tytułu uprawniającego⁵³. Należy się zgodzić, iż nowy kodeks zapisuje w kan. 1434 zasadę równości uprawnień procesowych dla stron prywatnych, jednakże pozostają nadal w nowym kodeksie zasady, które można nazwać śladami uprzywilejowanej pozycji strony publicznej w procesie. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić prawo powtórnej repliki na repliki stron. Uprawnienie to nadaje zarówno promotorowi sprawiedliwości, jak i obrońcy węzła kan. 1603⁵⁴. Strony są pozbawione tego prawa i mogą powtórnie replikować za wyraźnym pozwoleniem sędziego⁵⁵. Na drugim miejscu w przypadku, gdy sędzia musi nagle ogłosić wyrok lub, gdy strony, przez zaniedbanie, nie przedstawiły swoich obron, albo w obronach odwoływały się do świadomości i wiedzy sędziego, a on jeśli zapoznał się ze sprawą i jest gotowy do ogłoszenia wyroku, to jednak wcześniej zobowiązany jest zażądać uwag promotora sprawiedliwości i obrońcy związku⁵⁶. Należy zgodzić się również ze zdaniem Diego-Lory, który twierdzi, iż przywileje te są raczej historycznymi relikwiami starego prawa i nie wskazują na zamiar zachowania przywilejów w nowym kodeksie prawa kanonicznego. W nowym kodeksie natomiast zauważa cytowany autor tendencję do prawdziwego wyrównania, w prawach procesowych, stron publicznych i prywatnych bio-

rażących udział w procesie⁵⁷. Nie usiłuje się więc nadać pierwszeństwa stronie publicznej, tylko dlatego, że broni dobra publicznego Kościoła. Należy tutaj zwrócić uwagę, iż dobro publiczne jest chronione także zarówno przez sędziego jak i trybunał, poprzez zobowiązanie do sprawiedliwego stosowania prawa i wyposażony do tego celu przez kan. 1452 KPK. Pozwala to, by zarówno promotor sprawiedliwości jak i obrońca wężła mogli stawić czoła stronom prywatnym, posługując się tymi uprawnieniami, na jakie pozwalają im uprawnienia procesowe⁵⁸. Na zasadę pełnej równości stron panującą w obecnym kodeksie zwraca także uwagę Dziegą⁵⁹.

PRZYPISY

¹ O. Santiago Panizo, *Temas procesales y nulidad matrimonial*, Madrid 1999, s. 236–237.

² Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum „Provida Mater Ecclesia”*, „Acta Apostolicae Sedis” 28(1936), s. 313–361 (dalej cyt.: PrM).

³ Zob. J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości, jego mianowanie i przymioty*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 14(1967), z. 5, s. 59n.

⁴ Por. H. Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 3, Paderborn 1950–1955, s. 117; zob. KPK, k. 1430–1437.

⁵ Zob. F. Roberti, *De competentia in causis matrimonialibus*, „Apollinaris” 11(1983), s. 293–296; por. G. P é r i e s, *Le procureur fiscal ou promoteur*, „Revue de sciences ecclésiastiques” 75(1897), s. 335.

⁶ KPK, k. 1673.

⁷ H. Graziani, *De iure accusandi matrimonium*, „Ephemerides” 2(1946), s. 130.

⁸ J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział w sprawach małżeńskich*, Lublin 1974, s. 300.

⁹ Tamże, s. 298–300.

¹⁰ Tamże, s. 299.

¹¹ Por. H. Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 3, dz. cyt., s. 117–136.

¹² Por. KPK, k. 1504, 1658; PrM, art. 59.

¹³ PrM, art. 57, nr 3.

¹⁴ Por. PrM, art. 56, 57, 59.

¹⁵ A. Dziegą, *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994, s. 159–161.

¹⁶ Tamże, s. 161.

¹⁷ Tamże, s. 166.

¹⁸ Skarga powodowa powinna zawierać: oznaczenie sądu, do którego jest skierowana (sądem tym może być tylko sąd, przy którym jest ustanowiony promotor sprawiedliwości), przedłożenie sporu oraz wezwanie sądu o pomoc. Podstawy prawne i faktyczne, jakie należy zamieścić z skardze powodowej, powinny wyrażać tytuł nieważności małżeństwa oraz sposoby udowodnienia tytułu. Wystarczy jeśli się poda nazwiska i adresy głównych świadków. Podanie podstaw prawnych i faktycznych ma świadczyć, że skarga nie została złożona nierozważnie. W przypadku gdy promotor zaskarża nieważność małżeństwa z tytułu przeszkód z natury swej tajnych, promotor sprawiedliwości powinien się powołać na zarządzenie biskupa lub przedłożyć jego zgodę na wniesienie zaskarżenia. W skardze powodowej należy podać adresy stron, także nazwisko i adres kuratora, gdy taki jest ustanowiony. Dane dotyczące zamieszkania powinny być udokumentowane przez urzędowe zaświadczenia. Skarga powinna zawierać datę

i być opatrzone podpisem promotora sprawiedliwości. W skardze można umieścić dodatkowe wnioski, np. prośbę o zmniejszenie kosztów. Do skargi powodowej należy dołączyć odpis aktu ślubu stron, dokumenty mające służyć jako materiał dowodowy, denuncjację oraz akta dochodzenia pozasadowego. – Por. A. Dziegła, *Strony sporu...*, dz. cyt., s. 297.

¹⁹ Por. KPK/1917, c. 1971 §1; PrM, art. 37 §1.

²⁰ Por. PrM, art. 56, 57, 59.

²¹ J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 293.

²² A. Dziegła, *Strony sporu...*, dz. cyt., s. 161.

²³ J. Haring, *De promotoris iure accusandi matrimonium (ad interpretationem art. 38 Instructionis 15 Aug. 1936)*, „Apollinaris” 11(1938), s. 296; zob. A. Sabbatini ponente, „Ephemerides” 10(1954), s. 397.

²⁴ E.F. Regatillo, *Institutiones iuris canonici*, t. 2, Santander 1951⁴, s. 196–198; por. Wernz – Vidal – Cappello, *De processibus*, Romae 1946², s. 360–362.

²⁵ J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 304.

²⁶ Tamże.

²⁷ KPK/1917, k. 1850.

²⁸ KPK/1917, k. 1677 § 2.

²⁹ Por. A. Dziegła, *Strony sporu...*, dz. cyt., s. 166.

³⁰ Por. KPK/1917, k. 1677 § 2.

³¹ Por. A. Dziegła, *Strony sporu...*, dz. cyt., s. 167.

³² KPK/1983, k. 1514.

³³ PrM, art. 75.

³⁴ Por. W.J. Doheny, *Canonical procedure in matrimonial cases*, t. 1, Milwaukee 1948², s. 266.

³⁵ Zob. J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 301.

³⁶ M.A. Myrcha, *Sądy polubowne w prawie kanonicznym*, Lublin 1948, s. 82; zob. Motu proprio *Causas matrimoniales*, n. VIII, § 3; por. KPK/1917, k. 1927 §1, k. 1930.

³⁷ KPK/1917, k. 1730.

³⁸ J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 302; por. KPK/1917, k. 1927 §1, k. 1930.

³⁹ PrM, art. 63.

⁴⁰ J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 303.

⁴¹ F. Triebs, *De promotore iustitiae*, „Apollinaris” 10(1937), s. 395n; zob. J. Haring, *Beschwerde gegen die Klageverweigerung des Promotores*, „Theologisch-praktische Quartalsschrift” 90(1937), s. 504.

⁴² Tamże; J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 304.

⁴³ KPK/1917, c. 1613

⁴⁴ KPK/1917, k. 1614 par. 3; PrM, art. 31, par. 3.

⁴⁵ J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 302.

⁴⁶ KPK/1983, k. 1448 par. 2, 1451 par. 1.

⁴⁷ KPK/1983, k. 1459 par. 2.

⁴⁸ Przyczyną, która może prowadzić do zakłócenia obiektywności sędziowskiej, może być zarówno pokrewieństwo lub powinowactwo sędziego względem stron, i to w jakimkolwiek stopniu linii prostej oraz do czwartego pokolenia linii bocznej, sprawowana kuratela i opieka, wielka zażyłość lub niechęć w relacjach z jedną ze stron lub z obiema, spodziewana korzyść z prowadzenia danego procesu lub przypuszczalna, domniemana, ale jednak realnie istniejąca groźba jakiegokolwiek szkody, por. KPK/1983, k. 1448 § 1.

⁴⁹ KPK/1983, k. 1448, par. 2.

⁵⁰ J. Grzywacz, *Promotor sprawiedliwości i jego udział...*, dz. cyt., s. 191.

⁵¹ J.J. Garcia Failde, *Nuevo Derecho procesal canonico*, Salamanca 1995, s. 83.

⁵² „A nuestro juicio, la igualdad de opciones procesales queda garantizada a favor del ministerio publico del promotor de justicia y del defensor del vinculo en el mismo nivel que esta para las partes privadas”. C. Lora De Diego, *Komentarz do kan. 1434*, s. 838.

⁵³ M.J. Arroba Conde, *comentario al. c. 1434*, w: Benlloch, *Cogito de Derecho Canonico*, Valencia 1993, s. 634.

⁵⁴ KPK/1983, k. 1603 § 3.

⁵⁵ KPK/1983, k. 1603 § 2.

⁵⁶ Por. KPK/1983, k. 1606.

⁵⁷ „No se intenta primar a la parte publica porque defienda el bien publico de la Iglesia. Tal bien publico, desde posiciones de desigualdad, no dejara de estar protegido por el juez o tribunal, encargado en todo momento de la aplicacion justa del Derecho y dotado de unas importantes atribuciones, por el c. 1452, para la alvanguardia de este bien publico, que permite sin temore que, desde una posicion de igualdad, tanto del promotor de justicia como del defensor del vinculo, puedan cada uno enfrentarse a las partes privadas sirviendose de las mismas opciones que sus respectivas posturas procesales – de parte actora o demandada – les permiten”. C. L o r a D e D i e g o, Komentarz do kan. 1434, s. 840–841.

⁵⁸ Por. C. L o r a D e D i e g o, Komentarz do kan. 1434, s. 841.

⁵⁹ „Skoro teraz w procesie małżeńskim jest pełnia prawa do obrony, skoro obowiązuje obecnie zasada pełnej równości stron, skoro dyspozycyjność sędziego jest ograniczona wyłącznie dobrem publicznym Kościoła, należy stwierdzić, że w poprzednim prawie obowiązywała zasada uprzywilejowania dla «favor matrimonii» nawet z krzywdą konkretnego wiernego, obecnie obowiązuje zasada równości stron wobec sędziego”. A. D z i ę g a, *Strony sporu...*, dz. cyt., s. 155.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI

WAŻNOŚĆ I AKTUALNOŚĆ CZYNNOŚCI KANONICZNYCH POPREDZAJĄCYCH ZAWARCIE MAŁŻEŃSTWA

Sugestie i uwagi prawno-duszpasterskie

Wśród wielu osób zawierających dziś małżeństwo sakramentalne występują często niewłaściwe poglądy dotyczące tak istoty małżeństwa, jak i jego celów oraz przymiotów, zwłaszcza jedności, nierozzerwalności i sakramentalności. Poważne konsekwencje moralne i religijne ma również osłabienie poczucia wierności małżeńskiej, czego przejawem jest postawa pewnej akceptacji zdrady małżeńskiej. Wobec takiej mentalności i poglądów wielu osób na małżeństwo, także to zawierane w Kościele, pojawia się wśród duszpasterzy pytanie, jak przeprowadzać kanoniczne czynności wymagane do zawarcia małżeństwa? Jak stawiać nupturientom wymagania do zawarcia małżeństwa i jak postępować przy spisywaniu protokołu badania kanonicznego narzeczonych? Jak ustosunkować się do twierdzeń i postaw narzeczonych, którzy nie akceptując celów i przymiotów małżeństwa kościelnego (jedności, wierności, nierozzerwalności, sakramentalności czy płodności małżeństwa), jak też nauki Kościoła o małżeństwie, zawierając małżeństwo ze względu na ciążę czy też ukrywając przed drugą stroną pewne swoje przymioty lub działając podstępnie, pragną zawierać małżeństwo kościelne?

Opracowanie ma na celu przybliżyć najważniejsze kwestie odnoszące się do czynności kanonicznych poprzedzających zawarcie małżeństwa. Pragnie uświadomić troskę Kościoła o przygotowanie do zawarcia małżeństwa sakramentalnego oraz wykazać, iż wyrazem tej troski są wymogi stawiane przez prawodawcę kościelnego w celu zabezpieczenia ważności i godziwości sakramentu małżeństwa, jak również właściwego rozwoju wspólnoty małżeńskiej.

I. Lepsze przygotowanie do zawarcia małżeństwa drogą do przeciwdziałania kryzysowi małżeństwa i rodziny

Początek trzeciego tysiąclecia okazuje się w naszym kraju – jak i w całej Europie – czasem niekorzystnym dla instytucji małżeństwa i rodziny. Po

części wynika to z obiektywnych uwarunkowań i trudności, takich jak gwałtowne przemiany ekonomiczne i obyczajowe po upadku systemu komunistycznego, rosnące bezrobocie, powiększający się obszar ubóstwa oraz trudności mieszkaniowe. Po części jednak wynika z faktu, że wiele środowisk oraz instytucji jest niechętnych trwałemu małżeństwu i silniej rodzinie. Ich działalność przejawia się m.in. w nadproporcjonalnym ukazywaniu rodzin zaburzonych i patologicznych oraz przemocy domowej, w promowaniu tzw. wolnych związków, czyli związków nietrwałych i nieplodnych, w legalizowaniu związków homoseksualnych, we wspieraniu ruchów feministycznych, które forsują ideał kobiety wrogi małżeństwu i rodzinie. W konsekwencji obserwujemy wiele nacisków politycznych, ekonomicznych i kulturowych, które mają na celu osłabienie roli małżeństwa i rodziny w życiu polskiego społeczeństwa.

Z drugiej strony jesteśmy także świadkami tworzenia przez państwo polskie ustawodawstwa, które staje się w jakimś stopniu gwarantem i rękojmią trwałości instytucji małżeństwa oraz praw należnych rodzinie. Przykładem tego może być podpisanie 28 II 1993 r. i ratyfikowanie 25 III 1998 r. konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, co dało podstawę do powstania instytucji małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi (małżeństwa konkordatowego)¹, a także wprowadzenie do systemu prawa polskiego, ustawą z dnia 21 V 1999 r., instytucji separacji². Zauważa się jednak także różne inicjatywy zmierzające do legalizacji konkubinatu i związków homoseksualnych, jak też powstające ustawodawstwo inspirujące i zachęcające do przeprowadzania postępowania rozwodowego ze względów finansowych. Budzi to zaniepokojenie i poważne kontrowersje, albowiem ustawodawcy państwowemu powinno zależeć na tworzeniu warunków sprzyjających trwałym związkom małżeńskim, które są w stanie budować podstawy ładu społecznego³.

Rozpad małżeństwa i rodziny uwarunkowany jest wieloma czynnikami, m.in. stopniem dojrzałości przyszłych małżonków, cechami ich osobowości, sytuacją społeczno-ekonomiczną, rozumieniem i traktowaniem sakramentalnej wspólnoty małżeńskiej. Z licznych badań socjologicznych wynika, że takimi czynnikami są także: zmiany w zakresie moralności i postaw, np. rozluźnienie norm w zakresie współżycia seksualnego, liberalizacja postaw wobec rozwodu, czy też zanikanie starych tradycji obyczajowych; rozluźnienie więzi psychicznych w małżeństwie; szybka urbanizacja i uprzemysłowienie, a co za tym idzie duża mobilność powodująca anonimowość osoby i jej oddalenie od dotychczasowego środowiska; zmiany organizacji życia społecznego, w tym rozwój usług, które zastą-

piły rodzinę w świadczeniu usług na rzecz danej osoby, np. domy spokojnej starości, różnego rodzaju organizacje i fundacje zajmujące się osobami, które wymagają opieki; podjęcie pracy zawodowej przez kobiety; aspiracje zawodowe, które różnicują cele życiowe i status społeczny współmałżonków; sytuacja mieszkaniowa i materialna wielu rodzin i małżeństw; ingerencja w życie małżeńskie rodziców, z których pochodzą małżonkowie⁴. Jednak, jak twierdzą niektórzy, podstawowych powodów rozpadu małżeństwa należy szukać w niezrozumieniu i niewiedzy, czym jest naprawdę miłość i wspólnota małżeńska, w „prywatyzacji” małżeństwa bez podkreślenia społecznego znaczenia tej instytucji, a dla ludzi wierzących w niezrozumieniu, czym jest i do czego zobowiązuje sakrament małżeństwa⁵.

Wielu katolików, szczególnie młodych, zapomina, iż małżeństwo sakramentalne nie jest rodzajem umowy, którą można przy zaistnieniu pewnych okoliczności rozwiązać. Polski kodeks rodzinny i opiekuńczy w art. 56 zakłada, iż jeśli między małżonkami nastąpi zupełny i trwały rozkład pożycia małżeńskiego, to każde z nich może żądać, aby sąd rozwiązał takie małżeństwo przez rozwód. Małżeństwo zawarte w Kościele powinno być traktowane inaczej. Jest ono bowiem przymierzem, w którym mężczyzna i kobieta tworzą wspólnotę całego życia⁶.

Co więcej, współczesny kryzys wiary wielu ochrzczonych, inspirowany prądami laickimi oraz sekularystycznymi sprawia, iż wielu chrześcijan zawierających małżeństwo podchodzi do niego bez większego zastanowienia i pogłębionej refleksji nad tym, czym ono jest, co naprawdę oznacza, jaka jest jego istota, do czego zobowiązuje i jakie są jego istotne cele oraz przymioty. Wielu młodych ludzi nie jest dojrzałych w sensie psychologicznym, emocjonalnym, uczuciowym, osobowościowym do zawarcia małżeństwa i podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, charakteryzuje się różnymi niezdolnościami psychicznymi, psychologicznymi, patologiami osobowościowymi, nieprawidłowościami psychoseksualnymi, ślubuje nieszczerze, działając podstępnie czy wykluczając istotne cele lub przymioty małżeństwa chrześcijańskiego. Stąd też można domniemywać, że jakaś część małżeństw jest zawieranych w sposób nieważny, o czym mogą zaświadczyć trybunały kościelne, do których coraz więcej wnoszonych jest skarg o orzeczenie nieważności małżeństwa⁷.

Poważny kryzys małżeństwa i rodziny, ich częsty rozpad wskazuje w jakimś stopniu na braki i zaniedbania w przygotowaniu do zawarcia małżeństwa i odpowiedzialnej realizacji powołania małżeńskiego i rodzinnego⁸. Wzywa jednocześnie do podjęcia konkretnych, jednoznacznych działań duszpasterskich i formacyjnych, a nade wszystko do dokładnej re-

alizacji wymagań i zarządzeń kościelnych. Rodzi także pytanie, jak to katechetyczne przygotowanie do zawarcia małżeństwa i życia rodzinnego wygląda i przebiega w naszych parafiach?

W myśl zarządzenia *Instrukcji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*⁹ oraz wytycznych *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*¹⁰ w naszych parafiach, niezależnie od katechizacji w szkole, powinna odbywać się – w ramach przygotowania bliższego – roczna katechizacja przedmałżeńska, obejmująca co najmniej 25 spotkań¹¹. Skróconą katechezę przedmałżeńską, w formie przynajmniej dziesięciu spotkań, należy prowadzić dla młodzieży, która z różnych powodów nie może wziąć udziału w katechezie rocznej. Jest to minimum stosowane w ostateczności. Stąd nie można rocznej katechezy przedmałżeńskiej zastępować katechezą skróconą¹². Byłoby to wielkim błędem duszpasterskim i lekceważeniem obowiązujących przepisów prawnych i wymagań Kościoła.

Wszyscy odpowiedzialni za przygotowanie młodych do życia małżeńskiego i rodzinnego powinni zdać sobie sprawę, że katecheza przedmałżeńska ma na celu stałe, pogłębione i dłuższe oddziaływanie na formację młodzieży, a nie tylko przekazywanie jej odpowiednich informacji poprzez konferencje. Powinni zatem zwrócić uwagę na formacyjny, a nie tylko informacyjny wymiar katechezy przedmałżeńskiej. Zwrócenie uwagi na aspekt formacyjny nie ma na celu deprecjonowania aspektu informacyjnego, ale akcentowanie celu przygotowania, jakim jest oddziaływanie i przybliżanie do szczęśliwego i udanego życia małżeńskiego.

Adresatem katechez małżeńskich jest młodzież, która ukończyła 17 rok życia. Jednakże ze względu na szeroką skalę poziomu wiedzy i świadomości religijnej młodzieży oraz różny stopień zaangażowania się w życie Kościoła, wydaje się być uzasadnionym wprowadzenie różnorodnych form przygotowania do zawarcia małżeństwa. W tym celu wciąż aktualny staje się postulat, by w coraz większym stopniu podczas katechizacji przedmałżeńskiej korzystać z pomocy osób, które zawodowo i na co dzień zajmują się problematyką małżeńską i rodzinną (lekarze, psychologowie, pedagodzy, pracownicy poradni przedmałżeńskich i rodzinnych)¹³. Za zorganizowanie i przeprowadzenie katechizacji przedmałżeńskiej zawsze odpowiedzialny jest miejscowy duszpasterz, ale niezmiernie pożyteczne jest zapraszanie do pomocy innych kapłanów i katolików świeckich.

Problemy małżeńskie oraz prowadzone kościelne procesy o orzeczenie nieważności małżeństwa wskazują także w pewnym stopniu na niezbyt dokładnie i solidnie przeprowadzone kanoniczne badanie narzeczonych. Z jednej strony mamy do czynienia z duszpasterzami, którzy są bardzo

wymagający, a czasami nawet zbyt rygorystyczni w przeprowadzaniu tych czynności, a z drugiej strony dostrzegamy duszpasterzy mało wymagających. To powoduje brak jednolitości i powoduje stawianie różnych kryteriów oceny nupturientów do zawarcia małżeństwa, co jest poważnym problemem w kanonicznym badaniu przedślubnym narzeczonych i wymaga zmiany.

II. Wartość i znaczenie elementów wchodzących w skład czynności kanonicznych poprzedzających zawarcie małżeństwa

Prawodawca kościelny zobowiązuje duszpasterzy do troski o to, aby własna wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił.¹⁴ Pomoc ta, zmierzająca do świadczenia pomocy w przygotowaniu do małżeństwa i do zachowania małżeńskiej komunii, powinna polegać przede wszystkim na:

- przepowiadaniu i nauczaniu katechetycznym dzieci, młodzieży i dorosłych, w sposób odpowiednio dostosowany, w zakresie znaczenia małżeństwa chrześcijańskiego oraz obowiązków małżonków i rodziców chrześcijańskich¹⁵;
- bezpośrednim przygotowaniu narzeczonych do zawarcia małżeństwa, a tym samym do życia w świętości i wypełniania obowiązków swojego stanu¹⁶;
- owocnym przeżyciu liturgicznego obrzędu zaślubin, który powinien ukazać, że małżonkowie symbolizują tajemnicę jedności i płodnej miłości między Chrystusem i Kościołem i w tej tajemnicy uczestniczą¹⁷;
- wspomaganium zaślubionych, aby wiernie dochowując i broniąc przymierza małżeńskiego, dążyli do coraz to świętszego i pełniejszego życia w rodzinie¹⁸.

Jest to bardzo szeroko pomyślana troska, rozpoczynająca się na długo przed zawarciem małżeństwa, a po ślubie towarzysząca małżonkom i rodzicom w wypełnianiu przez nich podjętych obowiązków i zadań. Troska ta ma towarzyszyć nie tylko samym nupturientom, ale także całej wspólnocie wiernych w parafii, a najbardziej duszpasterzom. Racją ku temu jest to, że w naszych czasach coraz mniej jest rodzin, które same potrafią zatroszczyć się o przygotowanie młodych do podjęcia odpowiedzialności za ich własne jutro¹⁹.

Wyrazem tej troski Kościoła o przygotowanie do zawarcia małżeństwa i o samą wspólnotę rodzinną są także liczne dokumenty Stolicy Apostolskiej i Ojca Świętego Jana Pawła II, takie chociażby, jak: adhortacja apo-

stolska *Familiaris consortio*²⁰, *Karta Praw Rodziny*²¹, *List do rodzin*²² i *Katechizm Kościoła katolickiego*²³, a także dokumenty Konferencji Episkopatu Polski: *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* z 1986 r.²⁴, *Instrukcja dla duszpasterzy dotycząca zawarcia małżeństwa konkordatowego* z 22 X 1998 r.²⁵ oraz ostatnio wydany dokument (1 V 2003) zatytułowany *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*²⁶.

1. Przyrzeczenie zawarcia małżeństwa (zaręczyny)

Nupturienci, pragnący zawrzeć związek małżeński, przez jakiś czas przed ślubem uchodzą za narzeczonych albo zaręczonych. Okres narzeczeństwa jest potrzebny, aby strony mogły wzajemnie lepiej się poznać, a tym samym nie zawierały małżeństwa lekkomyślnie. Za narzeczonych w ścisłym znaczeniu uważane są strony od chwili zaręczyn, to znaczy uroczystego przyrzeczenie zawarcia małżeństwa.

Episkopat Polski postanowił nawiązać do dawnych zwyczajów i ożywić przygotowanie narzeczonych do małżeństwa poprzez odnowienie instytucji zaręczyn²⁷, które mogą przyjąć uroczystą formę²⁸.

Instrukcja wskazuje również cele, jakim służy instytucja zaręczyn: lepsze wzajemne poznanie się stron, swoich charakterów, zalet, umiejętności, ale i obciążeń dziedzicznych, gdyby takie były, a nadto ewentualnych uzależnień i anomalii psychicznych²⁹. Biskupi polscy widzą w zaręczynach głęboki sens duszpasterski i osobisty: poczucie moralnego związania się narzeczonych danym sobie przyrzeczeniem, mobilizację do wzajemnego odnoszenia się do siebie z szacunkiem ze względu na dobro przyszłego małżeństwa, bez korzystania z uprawnień, które przysługują wyłącznie małżonkom oraz możliwość lepszego przygotowania się do małżeństwa i podjęcia bardziej rozważnej decyzji³⁰.

Dyrektorium zwraca natomiast uwagę na fakt, iż „zawieranie zaręczyn w gronie rodzinnym powinno stać się elementem podkreślenia wartości «domowego Kościoła» oraz roli rodziców i członków rodziny w powstawaniu nowej rodziny”³¹. Stąd w przygotowaniu młodych do zawarcia małżeństwa duszpasterze powinni zachęcać nupturientów do zawierania zaręczyn.

2. Prawna organizacja przygotowania

Prawodawca kościelny troskę o właściwe zorganizowanie pomocy młodzieży w przygotowaniu do małżeństwa przekazuje ordynariuszom miejsca (kan. 1064) i konferencjom episkopatów (kan. 1067). Obowiązująca *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa*, jak i *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* stwierdzają, że przygotowanie ludzi młodych do zawar-

cia małżeństwa to proces stopniowy i ciągły. Składa się on z trzech podstawowych etapów, którymi są: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie.

A. Przygotowanie dalsze

Przygotowanie to zaczyna się już w dzieciństwie w ramach wychowania religijnego oraz zwyczajnej katechezy dzieci i młodzieży. Ważny jest przykład życia małżeńskiego we własnym domu rodzinnym, gdzie powinno się zaszcześcić szacunek dla każdej zdrowej wartości ludzkiej, z tym wszystkim, co ma znaczenie dla kształcenia charakteru, dla opanowania własnych skłonności, dla odpowiedniego traktowania osób odmiennej płci. Wskazana jest należyta formacja duchowa i katechetyczna, która ukazywałaby małżeństwo jako prawdziwe powołanie i posłannictwo. Przygotowanie to powinno obejmować dzieci w szkołach podstawowych, młodzież szkół średnich oraz młodzież pozaszkolną. Od najwcześniejszych lat na lekcjach religii należy przy różnych okazjach nawiązywać do problemów rodziny i małżeństwa, przede wszystkim zaś uczyć szacunku do człowieka, do życia i ciała ludzkiego, do miłości, która jest naczelnym przykazaniem Chrystusa, do rodzicielstwa, które jest wzniosłym zadaniem zleconym przez Boga. Należy usilnie zabiegać o wyrabianie u dzieci właściwej postawy wobec własnej rodziny oraz wyrabianie cnót charakterystycznych dla życia rodzinnego. W najstarszych klasach niektóre katechezy można powierzać kompetentnym osobom świeckim z solidną formacją teologiczną³². Przygotowanie to powinno zmierzać do tego, aby na katechezie pogłębiać u dzieci i młodzieży wiedzę dotyczącą małżeństwa, wyrabiać cnoty wiążące się ściśle z życiem małżeńskim i rodzinnym³³.

Można zatem powiedzieć, że przygotowanie to polega na zdobywaniu odpowiedniej wiedzy i na osiągnięciu stosownych cnót związanych z życiem rodzinnym. Proces ten należy rozpocząć już w dzieciństwie, a następnie kontynuować na wszystkich etapach szkolnych i katechetycznych. Chodzi szczególnie o: budowanie własnego charakteru, zdobywanie szacunku dla każdej zdrowej wartości ludzkiej, umiejętność współżycia z innymi, zrozumienie i rozpoznanie swego powołania, szacunek do czystości oraz odpowiednią postawę wobec własnej rodziny i instytucji małżeństwa³⁴. Przygotowanie to powinno odbywać się w rodzinie i poprzez rodzinę, w szkole i poprzez katechizację oraz w grupach rówieśniczych³⁵.

B. Przygotowanie bliższe

Ten etap przygotowania jest jakby katechumenatem przedmałżeńskim. Polega przede wszystkim na przekazaniu młodzieży dorastającej

najpotrzebniejszych wiadomości dotyczących małżeństwa i rodziny, na kształtowaniu u niej chrześcijańskiego poglądu na te instytucje oraz na urabianiu postawy uzdalniającej do współpracy z łaską Bożą w sakramencie małżeństwa³⁶.

Przygotowanie bliższe ma znacznie szerszy zakres od przygotowania dalszego. Stanowi bardziej specyficzne przygotowanie do małżeństwa. Jest przedmałżeńską katechizacją, poprzez którą Kościół pragnie przygotować młodzież do sprawowania i przeżywania sakramentu „w należyтым usposobieniu moralnym i duchowym”³⁷. Jego zadaniem jest: pogłębić naukę o małżeństwie i rodzinie, uwrażliwić na fałszywe teorie w tych dziedzinach, przysposobić do międzyosobowego życia w małżeństwie i rodzinie, pogłębić życie wspólnotowo-liturgiczne. Powinno ono łączyć trzy zasadnicze elementy: wspólnotowo-religijny, konferencyjny i dialogowy³⁸.

Biskupi polscy widzą potrzebę i konieczność przekazania młodzieży nie tylko wiedzy o małżeństwie i rodzinie, lecz przede wszystkim ukształtowania w niej chrześcijańskiego poglądu na te instytucje, wypracowania w sobie wartości pomocnych w życiu małżeńskim oraz uodpornienia na współczesne zagrożenia. *Instrukcja* oraz *Dyrektorium* pragną, aby katecheza przedmałżeńska ukazała młodym znaczenie wyboru stanu życia i przyszła im z pomocą w podjęciu rozważnej i dojrzałej decyzji³⁹.

Instrukcja Episkopatu Polski wymaga, aby tym przygotowaniem objąć młodzież po 17 roku życia, a jak to stwierdza *Dyrektorium*: przygotowanie bliższe dotyczy młodzieży ponadgimnazjalnej. Ze względu jednak na różnorodną skalę formacji i świadomości religijnej młodzieży oraz jej zaangażowania w życie Kościoła, dokumenty widzą konieczność wprowadzenia różnych form przygotowania do małżeństwa. *Instrukcja* mówi o trzech takich formach:

- na poziomie akademickim – roczne studium przedmałżeńskie, które prowadzą duszpasterze młodzieży studiującej w wyższych uczelniach⁴⁰;
- na poziomie szkoły średniej w klasie przedmaturalnej – katecheza przedmałżeńska, według ustalonego w diecezji programu⁴¹;
- dla młodzieży, która nie podjęła nauki w szkołach średnich – katecheza pozaszkolna; w jej program powinno być włączone bliższe przygotowanie do małżeństwa⁴².

Dyrektorium natomiast, powtarzając tekst *Instrukcji*, stwierdza, że niezależnie od katechizacji w szkole, należy w każdej parafii – jako program optymalny – prowadzić dla tej młodzieży roczną katechizację przedmałżeńską obejmującą co najmniej 25 spotkań⁴³.

Dla bardziej owocnego przebiegu tej katechizacji należy powołać w parafii zespół pastoralny składający się z duszpasterza, doradcy życia rodzinnego z miejscowej poradni, przedstawiciela ruchów małżeńskich i rodzinnych oraz Stowarzyszenia Rodzin Katolickich. Zespół ten ma dokonać adaptacji programu katechizacji przedmałżeńskiej do miejscowych warunków i czuwać nad jego wykonaniem⁴⁴.

Program katechezy powinien zawierać, oprócz zagadnień z teologii małżeństwa i rodziny, także problematykę zagrożeń i obrony rodziny oraz omawiać potrzebę i sposoby organizowania się w stowarzyszenia i uczestniczenia w grupach o pogłębionej formacji. Powinien też uczyć naturalnych metod rozpoznawania płodności, w kontekście świętości życia i odpowiedzialności za przyszłe losy Ojczyzny i Kościoła. Przygotowanie to ma także na celu głębsze zintegrowanie młodzieży, a niebawem małżonków, z parafią⁴⁵. Przepisy doradzają prowadzić ewidencję uczestników i na końcu wydać zaświadczenie o odbyciu katechezy⁴⁶. Na zakończenie katechezy przedmałżeńskiej powinna być celebrowana msza dla narzeczonych, ze wspólną komunią i wręczeniem świadectw. Duszpasterz powinien prowadzić osobną księgę z wykazem świadectw ukończenia katechezy przedmałżeńskiej⁴⁷.

W duszpasterstwach akademickich należy przeprowadzić roczne studium przedmałżeńskie. Studium takie zastępuje roczną katechezę w parafii. Ono także powinno zakończyć się wydaniem zaświadczenia⁴⁸.

Jeśli z poważnych racji, nie było możliwe przygotowanie do małżeństwa – ani w parafii, ani podczas studiów – wtedy należy podjąć skróconą katechezę przedmałżeńską w formie przynajmniej 10 spotkań, czy to w parafii, czy w ośrodkach dekanalnych lub rejonowych, według ustaleń biskupa diecezjalnego⁴⁹. Taka forma przygotowania do zawarcia małżeństwa powinna być traktowana jako pewne minimum w ostateczności. Byłoby błędem, gdyby duszpasterze czynili z niego regułę.

C. Przygotowanie bezpośrednie

Przygotowanie bezpośrednie do małżeństwa to inaczej katechizacja przedślubna. Obejmuje ono narzeczonych, którzy mają zamiar w najbliższym czasie zawrzeć związek małżeński. Dlatego powinno odbywać się w miesiącach i tygodniach poprzedzających ślub. Ma na celu przede wszystkim nadanie nowego znaczenia, nowej treści i nowej formy egzaminowi przedślubnemu, wymaganemu przez prawo kanoniczne⁵⁰. Jest ono konieczne w każdym wypadku, a najbardziej w odniesieniu do narzeczonych wykazujących braki czy trudności w wierze i praktykach religijnych⁵¹.

Zatem kandydaci do małżeństwa powinni obowiązkowo zgłosić się w kancelarii parafialnej na trzy miesiące przed planowanym ślubem, aby spokojnie i rozważnie przeprowadzić przygotowanie do zawarcia małżeństwa. Niejednokrotnie zajdzie potrzeba uzupełnienia katechezy przedślubnej i załatwienia wielu przedślubnych formalności. Stąd szczegółowy program katechizacji przedślubnej uzależniony jest często od tego, czy narzeczeni brali udział w katechizacji przedmałżeńskiej, przewidzianej w przygotowaniu bliższym do małżeństwa.

Gdy więc nupturienti zgłoszą się po raz pierwszy do kancelarii parafialnej, duszpasterz nie ogranicza się do spisania odpowiedzi na pytania zawarte w protokole kanonicznego badania narzeczonych, lecz przeprowadza z nimi duszpasterską rozmowę, która umożliwi mu wyrobienie sobie opinii co do poziomu ich życia religijnego. Pozwoli mu to też właściwie pokierować ich przygotowaniem bezpośrednim do ślubu⁵². Po tej rozmowie i spisaniu protokołu badania kanonicznego narzeczonych następuje bezpośrednie przygotowanie nupturientów do małżeństwa podczas kolejnych spotkań – katechez (stosownie do poziomu nupturientów, niezależnie od katechezy zawartej w przygotowaniu bliższym, czyli tzw. kursie przedmałżeńskim), podczas których narzeczeni dowiedzą się o teologii i liturgii sakramentu małżeństwa oraz o etyce życia małżeńskiego.

Sprawą godną zalecenia narzeczonym jest odbycie dnia skupienia, które są organizowane przez duszpasterzy. Jego program obejmuje: katechezę przedślubną, udział we wspólnej mszy, modlitwy i dyskusje pod kierunkiem kapłana. Takie spotkania najczęściej odbywają się w okresie Adwentu i Wielkiego Postu.

W przygotowujących się do zawarcia małżeństwa należy także formować i umacniać wartości związane z obroną życia. W związku z tym wszyscy narzeczeni zobowiązani są do odbycia przed ślubem rozmowy na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa z osobą świecką, należycie do tego przygotowaną i upoważnioną przez władzę kościelną. Rozmowa ta zazwyczaj odbywa się w parafialnej lub dekanalnej poradni życia rodzinnego⁵³. Wszyscy narzeczeni są zobowiązani odbyć przed ślubem konsultację w poradni, gdyż jak przypomina Synod Plenarny, jest to istotny element katechezy przedmałżeńskiej⁵⁴.

Gdy w czasie spisywania protokołu przedślubnego okaże się, że jedno z nupturientów nie jest ochrzczone, ale pragnie się nawrócić i zawrzeć małżeństwo w Kościele (podobnie nupturient ochrzczoney, ale niepraktykujący, nie wprowadzony w życie eucharystyczne), należy go skierować

do diecezjalnego lub rejonowego ośrodka katechumenatu w celu właściwego przygotowania do chrztu i chrześcijańskiego życia. Gdy takiego ośrodka nie ma, sam duszpasterz przygotowuje nupturienta do przyjęcia chrztu⁵⁵.

Jeżeli nupturient lub obydwójce nie brali udziału w normalnej katechezie przedmałżeńskiej (w przygotowaniu bliższym), należy ich – jak już było powiedziane – skierować na skrócony kurs katechezy. Obok niej muszą odbyć bezpośrednią katechezę przedmałżeńską z duszpasterzem⁵⁶. W wyjątkowej, uzasadnionej i naglącej sytuacji, gdy nupturient lub obydwójce nie mają możliwości przygotowania się nawet poprzez skróconą katechezę przedmałżeńską, duszpasterz zobowiązany jest w sumieniu przeprowadzić z nimi przygotowanie tzw. indywidualne do małżeństwa w formie osobistych rozmów i pouczeń, posługując się także odpowiednią literaturą religijną i pomocami duszpasterskimi. Takie indywidualne przygotowanie powinno zakończyć się sprawdzianem ustnym, do którego nupturienti są zobowiązani. Duszpasterz potwierdza ten sprawdzian (egzamin) sporządzonym przez siebie zaświadczeniem, które powinno być włączone do protokołu kanonicznego badania przedślubnego⁵⁷.

Należy w tym miejscu zauważyć, że z bezpośredniego przygotowania do małżeństwa nie powinno się zbyt łatwo zwalniać nupturientów, ale nie może być też ono przeszkodą do zawarcia małżeństwa⁵⁸. Kościół zdaje sobie także sprawę, że niejednokrotnie trzeba będzie dopuścić do ślubu tych, których przygotowanie nie jest doskonałe⁵⁹. Dopuszczając do tego, Kościół bierze pod uwagę spokój sumienia strony praktykującej i lepiej przygotowanej, który uzyska ona dzięki świadomości, iż zawiera ważne małżeństwo. Nie jest to również obojętne dla strony słabiej przygotowanej; zawiera ona wprawdzie małżeństwo niegodziwie, ale ważne, co w sprzyjających warunkach i okolicznościach oraz zmianie nastroju wewnętrznego może doprowadzić do zaowocowania sakramentu. Wynika to z nauki Kościoła o odżywianiu sakramentów⁶⁰. Nie można jednak zbyt tolerancyjnie traktować takich wypadków. Gdyby nupturienti odrzucali to, co Kościół chce dopełnić przy sprawowaniu obrzędu małżeństwa ochrzczonych, duszpasterz nie może dopuścić ich do zawarcia małżeństwa sakramentalnego⁶¹.

3. Stwierdzenie kanonicznej zdolności i przygotowania do zawarcia małżeństwa

Prawodawca kościelny mówi na ten temat krótko i jednoznacznie: „przed zawarciem małżeństwa trzeba się upewnić, że nic nie stoi na prze-

szkodzie do jego ważnego i godziwego zawarcia” (kan. 1066). Możemy powiedzieć, że celem kanonicznego dochodzenia przedślubnego jest stwierdzenie, że narzeczeni: 1) są stanu wolnego; 2) nie zachodzą między nimi żadne przeszkody małżeńskie; 3) pragną zawrzeć związek małżeński dobrowolnie i zgodnie z nauką Kościoła; 4) odpowiadają bądź są gotowi zadośćuczynić przed ślubem wszystkim pozostałym wymogom przypisanym przez prawo kanoniczne. Stwierdzenie i ustalenie powyższych okoliczności jest możliwe przede wszystkim po przeprowadzeniu kanonicznego badania narzeczonych, zebraniu odpowiednich dokumentów i publicznym wygłoszeniu zapowiedzi przedślubnych. Wymienione środki, pilnie wykorzystane przez proboszcza, pozwalają mu przystąpić do asystowania przy zawieraniu małżeństwa ważnie i godziwie. Mówiąc krótko: całe przedmałżeńskie badanie kanoniczne zmierza do tego, by sakrament małżeństwa mógł być zawarty zgodnie z nauką i prawem Kościoła, ważnie i godziwie⁶².

A. Kanoniczne badanie narzeczonych

Obowiązek przeprowadzenia badań przedślubnych spoczywa na proboszczu, do którego należy asystowanie przy zawieraniu małżeństwa, tzn. „na proboszczu parafii, gdzie przynajmniej jedno z nupturientów posiada stałe albo tymczasowe zamieszkanie lub miesięczny pobyt; gdy zaś chodzi o tułaczy, w parafii, gdzie aktualnie przebywają. Za zezwoleniem ordynariusza lub własnego proboszcza, wolno zawrzeć małżeństwo gdzie indziej”⁶³. Gdyby uczynił to inny duszpasterz, ma obowiązek jak najszybciej powiadomić tego proboszcza, autentycznym dokumentem, o wynikach tych badań⁶⁴. Instrukcja Episkopatu z 1986 r. wyjaśnia, że chodzi tu przede wszystkim o stwierdzenie stanu wolnego, pełnej dobrowolności zawierania małżeństwa, uniknięcia podstępnego wprowadzenia w błąd w rzeczy bardzo ważnej dla życia małżeńskiego stron oraz o wykrycie przeszkód małżeńskich.

Proboszcz, któremu przysługuje prawo ważnej i godziwej asystencji przy ślubie, nie jest wolny od obowiązku przeprowadzenia dochodzenia przedślubnego nawet wtedy, gdy ślub ma odbyć się w innej parafii na podstawie licencji; badanie przedślubne jest wtedy podstawą do wystawienia takiej licencji. Jak można zauważyć, przepis kan. 1115 nie wspomina o pierwszeństwie proboszcza narzeczonej do asystowania przy ślubie; wystarczy, jeśli jedna ze stron ma w danej parafii pobyt stały, tymczasowy lub miesięczny. Dlatego narzeczeni pochodzący z różnych parafii sami decydują, gdzie mają zawrzeć małżeństwo, a tym samym, który

z proboszczów ma przeprowadzić dochodzenie przedślubne. Polski zwyczaj skłania narzeczonych do zgłaszania zamiaru zawarcia małżeństwa raczej proboszczowi narzeczonej⁶⁵.

Może się zdarzyć, że każde z narzeczonych posiada w jednej parafii swoje stałe – w sensie kanonicznym – miejsce zamieszkania i równocześnie w innej parafii tymczasowe miejsce zamieszkania, a nawet miesięczny pobyt w innym miejscu (zob. kan. 102 § 2). Stąd też może być kilku duszpasterzy jednakowo uprawnionych (po myśli kan. 1115) do asystowania przy ślubie, a tym samym do kanonicznego badania narzeczonych. Wybór należy do narzeczonych⁶⁶.

Prawodawca kościelny, w formie wyjątku, przewiduje możliwość przeprowadzenia badania kanonicznego narzeczonych przez innego duszpasterza aniżeli wyżej wymienieni, jeśli narzeczeni mają słuszną ku temu rację. Mogą wówczas zwrócić się o dokonanie badania przez jakiegokolwiek proboszcza, który zobowiązany jest wtedy uzyskać niezbędne upoważnienie od ordynariusza miejsca lub od jednego z kompetentnych proboszczów do przeprowadzenia tego badania⁶⁷.

Narzeczeni powinni wiedzieć, że przeprowadzenie kanonicznego dochodzenia przedślubnego jest prawem i obowiązkiem duszpasterza parafii, dlatego nie może on zaniechać tego obowiązku, nawet mając moralną pewność, że między narzeczonymi nie zachodzi żadna przeszkoda do zawarcia małżeństwa w sposób ważny i godziwy. Obowiązek ten powinien duszpasterz wypełnić osobiście, jednakże dla słusznej przyczyny może go zlecić innemu kapłanowi, np. wikariuszowi parafii⁶⁸.

Odbywa się ono z zasady bezpośrednio po zgłoszeniu proboszczowi zamiaru zawarcia małżeństwa. Badanie to powinna przeprowadzać osoba duchowna (proboszcz lub wikariusz), nie świecka czy nawet zakonnica, powinno odbywać się w kancelarii parafialnej przed ogłoszeniem zapowiedzi, bez pośpiechu, który odbijałby się na wartości merytorycznej takiego przesłuchania. Przesłuchanie przedślubne zostaje ujęte w specjalny protokół kanonicznego badania narzeczonych, a duszpasterz powinien przeprowadzać rozmowę osobno z każdą ze stron⁶⁹.

Gdyby małżeństwo było zawierane w niebezpieczeństwie śmierci nupturienta i nie było możliwości przeprowadzenia takiego badania, wówczas – gdy nie można zdobyć innych dowodów – wystarczy, o ile nie ma przeciwnych podejrzeń, oświadczenie nupturientów, w razie potrzeby zaprzysiężone, że przyjęli chrzest i nie zachodzi między nimi żadna przeszkoda (kan. 1068). Gdyby zaszła wątpliwość co do istnienia przeszkody z prawa kościelnego, od której w niebezpieczeństwie śmierci może udzie-

lić dyspensy kompetentny duszpasterz, należy takiej dyspensy udzielić nawet warunkowo⁷⁰.

Duszpasterz przeprowadzający kanoniczne badanie narzeczonych ma obowiązek sprawdzenia, czy strony dostatecznie znają naukę chrześcijańską dotyczącą świętości, jedności, nierozzerwalności i sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego, czy mają rozeznanie co do obowiązków małżeńskich oraz czy są zdolne do ich wypełnienia. Spisywanie protokołu kanoniczno-duszpasterskich rozmów z narzeczonymi nie może stać się tylko zwykłą formalnością. Treść poszczególnych pytań zawartych w formularzu tego protokołu powinna być wykorzystana i uzupełniona pod względem pastoralnym, by zasadnicze pytania – znajdujące się w dalszej części protokołu – były właściwiej i pełniej rozumiane przez narzeczonych.

Kanoniczne rozeznanie ma na celu ustalić przede wszystkim: tożsamość nupturientów, ich stan wolny, ich pełną dobrowolność zawierania małżeństwa, czy nie ukrywają czegoś przed sobą, co mogłoby w przyszłości poważnie zakłócić wspólnotę małżeńskiego życia, czy nie zachodzi między nimi przeszkoda rozrywająca, czy strony nie stawiają jakiegoś warunku, czy wreszcie mają właściwą świadomość, iż zawierają małżeństwo nierozzerwalne, wyłączne i sakramentalne⁷¹.

Do identyfikacji osób potrzebne są następujące dokumenty: 1) dowód osobisty względnie metryka urodzenia lub inny dokument urzędowy z fotografią, w którym podane są miejsce i data urodzenia⁷²; 2) metryka chrztu, wydana nie wcześniej niż sześć miesięcy przed zgłoszeniem się nupturientów do duszpasterza; niekatolicy ochrzczeni mają również obowiązek przedłożyć taki dokument⁷³.

W protokóle przedślubnym wpisuje się obok nazwiska narzeczonych ich datę urodzenia, imię ojca i imię i nazwisko panieńskie matki oraz miejsce zamieszkania rodziców nupturientów. Przy zapisywaniu miejsca zamieszkania nupturientów muszą oni podać dane odnoszące się do faktycznego zamieszkania, z dokładnym adresem (parafia, miejscowość, ulica, numer domu i mieszkania, kod pocztowy, poczta), a nie tylko cywilnego zameldowania, które nie zawsze jest zgodne ze stanem faktycznym. Są zobowiązani również podać miejsca stałego lub tymczasowego zamieszkania od szesnastego roku życia, co jest niezbędne dla ustalenia parafii, w których trzeba będzie głosić zapowiedzi przedślubne⁷⁴.

Narzeczeni są pytani także o czas trwania znajomości przedślubnej. Służy to do zorientowania się, czy nie zawierają małżeństwa zbyt pochopnie i czy poznały się ze sobą ich rodziny. Podają jednocześnie swoje wykształcenie i zawód, co świadczy o ich poziomie wykształcenia. Dalsze

pytania, na które narzeczeni są zobowiązani odpowiedzieć, pomagają duszpasterzowi w rozpoznaniu zakresu wiadomości i formacji religijnej nupturientów oraz pozwalają sprawdzić, co wynieśli z przygotowania bliższego, w którym brali udział. Pytania o wolność od przymusu i bojaźni oraz o motyw zawierania małżeństwa pozwalają kapłanowi skierować do narzeczonych odpowiednie pouczenie i podać im wskazówki w celu doprowadzenia ich do pełniejszego rozumienia ślubu kościelnego i do zawarcia go w sposób ważny i godziwy⁷⁵.

Instrukcja Episkopatu poucza także duszpasterzy, aby zachęcali narzeczonych do częstego przystępowania do sakramentu pokuty i Eucharystii, aby przez to wznowili szacunek do siebie i wzajemne oddziaływanie. Narzeczeństwo jest bowiem okresem, w którym młodzi są podatni na wzajemne wpływy. Przepisy prawa kanonicznego zachęcają narzeczonych i zalecają im, aby chcąc zawrzeć sakrament małżeństwa godnie i owocnie, odbyli spowiedź przedślubną i przystąpili do Eucharystii podczas sprawowania liturgii małżeńskich zaślubin⁷⁶.

Protokół przedślubny podpisują: narzeczeni (którzy powinni zapoznać się z jego treścią) i sam protokołujący duszpasterz. Trzeba podać miejscowość i datę sporządzenia tego dokumentu.

B. Wymagane dokumenty i zezwolenia

Samo oświadczenie stron, zawarte w protokóle kanonicznego badania przedślubnego, nie wystarcza do ustalenia stanu faktycznego, który powoduje określone skutki prawne w odniesieniu do zawieranego małżeństwa. Ustalenie takiego stanu musi opierać się na urzędowych dokumentach. Dlatego dochodzenie przedślubne obejmuje zebranie odpowiednich, wymaganych prawem dokumentów.

Jednym z ważniejszych dokumentów wymaganych do zawarcia małżeństwa jest metryka urodzenia i chrztu. Ponieważ chrzest jest konieczny do ważności małżeństwa, dlatego musi być pewność, że nupturienti pragnący zawrzeć małżeństwo są ochrzczeni. Osiąga się to przez sprawdzenie w księgach metrykalnych własnej parafii, jeżeli kandydaci do małżeństwa tam zostali ochrzczeni, lub przez domaganie się przedłożenia metryki chrztu z parafii chrztu narzeczonych. Narzeczeni udający się do parafii swego chrztu powinni zaznaczyć kapłanowi, że potrzebują metrykę do zawarcia małżeństwa, wtedy ma się dodatkową pewność, że zostało w niej odnotowane to wszystko, co mogłoby stanowić przeszkodę do zawarcia małżeństwa. Metryka chrztu służy bowiem jednocześnie jako dowód stanu wolnego. Stąd – jak już wspomniano – powinna być dokumen-

tem świeżej daty, nie starszym niż sześć miesięcy i zawierać wszystkie adnotacje, jakie – po myśli kan. 535 § 2 – zostały dokonane w księdze urodzonych i ochrzczonych: przyjęcie bierzmowania, zawarcie małżeństwa sakramentalnego, przyjęcie święceń, złożenie profesji wieczystej w instytucie zakonnym, adopcja, zmiana obrządku, udzielenie dyspensy papieskiej od małżeństwa niedopełnionego, orzeczenie nieważności małżeństwa, ewentualnie zakaz wstępowania w nowe związki małżeńskie w wypadku orzeczenia niezdolności fizycznej lub psychicznej⁷⁷.

Gdyby narzeczonym nie udało się uzyskać metryki chrztu, wówczas wyjątkowo wystarczającym dowodem jego przyjęcia może być: 1) złożenie zeznania jednego świadka, cieszącego się wiarygodnością, nawet niezaprzysiężone (rodzice, chrzestni, szafarz, położna), jeśli to nikomu nie przynosi szkody; 2) zaprzysiężone zeznanie samego ochrzczonego, gdy przyjmował chrzest jako dorosły, czyli po ukończeniu czternastego roku życia⁷⁸.

Jeśliby w żaden z wymienionych tu sposobów nie można było stwierdzić, że nupturient został ochrzczony, wówczas fakt ten wolno przyjąć w oparciu o domniemanie oparte na poszlakach (rodzice byli praktykującymi katolikami, sam nupturient uczęszczał do sakramentów, jeżeli złożył przysięgę, że widział swój dokument chrztu, znał swojego ojca chrzestnego lub matkę chrzestną itp.)⁷⁹. W razie wątpliwości co do tego, czy fakt chrztu jest dostatecznie pewny lub jeśli zachodzi wątpliwość co do jego ważności, np. w społecznościach niekatolickich, duszpasterz ma obowiązek zwrócić się do ordynariusza miejsca, który rozstrzygnie, czy można się zadowolić zebranymi dowodami, czy też należy udzielić chrztu warunkowo⁸⁰.

Gdyby się okazało, że jedno z pragnących zawrzeć małżeństwo w Kościele katolickim należy do innego wyznania chrześcijańskiego, w którym chrzest jest ważnie udzielany, trzeba aby nupturient dostarczył metrykę od duchownego swego wyznania. Metryka ta w razie wątpliwości może być zweryfikowana w kurii diecezjalnej. Chrzest należy uważać za ważnie udzielony w następujących Kościołach: Uczniów Chrystusa, prezbiterian, kongregacjonalistów, baptystów i metodystów, chyba że w poszczególnych wypadkach co innego zostało udowodnione.

Wśród wymaganych dokumentów powinno się znaleźć również świadectwo bierzmowania obydwójga narzeczonych, którzy są katolikami. Nupturienti, którzy nie przyjęli sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej, powinni go przyjąć jeszcze przed zawarciem małżeństwa, o ile jest to możliwe bez poważnej niedogodności⁸¹. Wymóg bierzmowania uzasadnia się

tym, że sakrament małżeństwa zakłada pewien stopień chrześcijańskiej dojrzałości. W protokóle kanonicznego badania naręczonych należy odnotować datę bierzmowania i parafię, w której zostało udzielone⁸².

Pragnący zawrzeć małżeństwo kościelne powinni nadto przedłożyć duszpasterzowi ostatnie świadectwo (dyplom) katechizacji szkolnej i zaświadczenie o uczestnictwie w katechezie przedmałżeńskiej. Dają one duszpasterzowi orientację o religijnym przygotowaniu nupturienta do zawarcia małżeństwa.

Jeżeli pragnący zawrzeć małżeństwo jest po orzeczeniu nieważności pierwszego małżeństwa przez sąd kościelny, jest zobowiązany przedłożyć wyrok lub dekret trybunału kościelnego II lub III instancji stwierdzający nieważność poprzedniego małżeństwa wraz z metryką chrztu i dokonaną w niej adnotacją, które mają zorientować duszpasterza o istnieniu czasowego zakazu zawarcia nowego małżeństwa przez stronę lub o jego braku⁸³. Ma to również miejsce wtedy, kiedy nupturient uzyska prawomocny wyrok orzekający nieważność swego małżeństwa w oparciu o proces skrócony nazywany dokumentalnym⁸⁴.

W przypadku uzyskania przez nupturienta dyspensy papieskiej od małżeństwa ważnego, ale niedopełnionego, ma on obowiązek przedłożyć do zawarcia nowego małżeństwa autentyczne zawiadomienie o reskrypcie papieskim udzielającym dyspensy od małżeństwa niedopełnionego⁸⁵ wydane przez Kongregację do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów lub odpowiednią adnotację na odwrocie metryki urodzenia i chrztu wystawioną przez właściwego proboszcza, informującą o udzielonej dyspensie.

Analogiczne urzędowe stwierdzenie potrzebne jest w wypadku, gdy poprzednie małżeństwo naturalne – prawne zostało rozwiązane na podstawie tzw. przywileju Pawłowego; jest wówczas wymagany od nupturienta dekret ordynariusza miejsca stwierdzający istnienie warunku do skorzystania z tego przywileju⁸⁶.

Jeżeli małżeństwo chce zawrzeć wdowa lub wdowiec, konieczne jest przedłożenie autentycznego dokumentu śmierci współmałżonka. Może to być dokument wystawiony przez władzę kościelną lub świecką. Nie wystarczy natomiast cywilny dokument domniemanej śmierci, lecz wymaga się, zgodnie z przepisem kan. 1707 § 1–2, jednośnego dekretu wdowieństwa wydanego przez biskupa diecezjalnego, w oparciu o przeprowadzone dochodzenie⁸⁷.

Z kolei, jeżeli strony pragną zawrzeć małżeństwo kościelne ze skutkami cywilnymi, czyli małżeństwo konkordatowe, zobowiązani są przedłożyć duszpasterzowi wyciągnięte z urzędu stanu cywilnego trzy egzem-

plarze zaświadczenia stwierdzającego brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa. Zaświadczenie to jest ważne przez trzy miesiące od daty wystawienia, o czym strony i duszpasterz powinni pamiętać, gdyż od tego, jak i od terminu dostarczenia jednego egzemplarza tego zaświadczenia po zawarciu małżeństwa (pięć dni) przez duszpasterza do urzędu stanu cywilnego, zależy uzyskanie skutków cywilnych przez małżeństwo kanoniczne. Powyższe zaświadczenie stanowi jednocześnie podstawę do sporządzenia aktu małżeństwa w urzędzie stanu cywilnego.

W niektórych, określonych przez prawo kanoniczne, okolicznościach do godziwości asystowania przy zawieraniu małżeństwa wymagane jest uzyskanie odpowiedniego zezwolenia od ordynariusza miejsca. Prawodawca kościelny – w kan. 1071 § 1 – postanawia, iż poza przypadkiem konieczności, nie można bez zezwolenia ordynariusza miejsca asystować:

- przy małżeństwie „tułaczy”, czyli osób bez stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania (kan. 100), a także migrantów, którzy po krótkim pobycie w nowym miejscu chcą zawrzeć małżeństwo, a nie potrafią przedłożyć ważnej metryki chrztu świętego⁸⁸;
- przy małżeństwie, które nie może być uznane lub zawarte według prawa państwowego; przyczyną tych ograniczeń mogą być cywilne przeszkody lub wymogi, których nie zna kanoniczne prawo małżeńskie, np. brak rozwodu z osobą trzecią, z którą nupturient zawarł ślub cywilny lub nieprzedłożenie świadectwa ślubu zawartego w urzędzie stanu cywilnego; idzie tu o roztropne działanie w przypadkach, kiedy narzeczeni nie mają przeszkód kościelnych, a istnieją ograniczenia ze strony przepisów państwowych⁸⁹;
- przy małżeństwie osoby, którą wiążą naturalne obowiązki wobec innej strony lub wobec dzieci, wynikające z poprzedniego związku; takimi obowiązkami mogą być np. alimenty lub inne należności majątkowe związane z poprzednim małżeństwem lub związkiem cywilnym⁹⁰, a także obowiązek zatroszczenia się o wychowanie dziecka itp.; zezwolenie ordynariusza miejsca będzie zależało od pozytywnego uregulowania tych spraw;
- przy małżeństwie osoby, która publicznie porzuciła wiarę katolicką; idzie tu o taką osobę, która należąc do pełnej jedności z Kościołem przez chrzest w tym Kościele przyjęty, bądź przez nawrócenie się do niego, zrywa z Kościołem przez odrzucenie lub wyparcie się wiary dotąd wyznawanej, przy czym fakt zerwania znany jest publicznie lub został dokonany w takich okolicznościach, że nie da się go ukryć; prawodawca mówi, że zezwolenie na małżeństwo

- z taką osobą może być udzielone przez ordynariusza miejsca tylko po uzyskaniu rękojmi określonych w kan. 1125; te same przepisy należy zastosować do tych osób, które: uważają się za niewierzące lub ateistów, praktycznie i publicznie odstąpiły (choć nie formalnie) od Kościoła, tak iż faktu tego odstępstwa nie da się ukryć lub też ostentacyjnie nie praktykują⁹¹;
- przy małżeństwie osoby związanej cenzurą, czyli karą poprawczą ekskomuniki lub interdaktu⁹², jeśli ta osoba trwa w tym stanie; cenzury te bowiem zabraniają m.in. sprawowania i przyjmowania sakramentów⁹³;
 - przy małżeństwie nieletnich bez wiedzy rodziców, albo wobec ich uzasadnionego sprzeciwu; duszpasterz powinien zapytać ich rodziców (lub opiekunów), czy wiedzą o zamiarze zawarcia ślubu i czy wyrażają na to zgodę; w wypadku ich sprzeciwu, narzeczeni powinni wyjaśnić motywy, dla których zamierzają się pobrać wbrew woli lub bez wiedzy rodziców; jeżeli sprzeciw rodziców jest rozumny, duszpasterz powinien małoletniemu odradzić małżeństwo⁹⁴; istnieje bowiem podejrzenie, że małoletni (ten, który nie ukończył 18 roku życia), który chce zawrzeć małżeństwo bez wiedzy rodziców, działa podstępnie i lekkomyślnie; rodzice rozumnie się sprzeciwiają, jeżeli roztropnie przewidują, że małżeństwo małoletnich będzie nietrwałe, pociąga za sobą znaczną szkodę materialną, wprowadzi nieporozumienia w rodzinie, czy też wywoła zgorszenie;
 - przy małżeństwie zawieranym przez pełnomocnika, kiedy to kontrahent wyraża zgodę małżeńską nie osobiście, lecz za pośrednictwem upoważnionej przez siebie osoby⁹⁵; w tym miejscu idzie o to, by dokładnie sprawdzić autentyczność pełnomocnictwa⁹⁶.

Kodeks prawa kanonicznego wymaga ponadto zezwolenia ordynariusza miejsca:

- w wypadku, kiedy któreś z nupturientów chce zawrzeć związek małżeński pod uzasadnionym i godziwym warunkiem, odnoszącym się do przeszłości lub terażniejszości; tego rodzaju zezwolenie (na piśmie) stanowi pewnego rodzaju gwarancję, że zawarcie małżeństwa pod warunkiem jest w tym wypadku uzasadnione⁹⁷;
- gdy nupturienti pragną zawrzeć małżeństwo mieszane⁹⁸;
- gdy kandydatami do zawarcia małżeństwa są osoby rozwiedzione cywilnie, jeśli nie ukończyły jeszcze osiemnastego roku życia oraz zawsze wtedy, gdy po przeprowadzeniu przepisanej przez prawo rozoznania kompetentny duszpasterz ma uzasadnioną wątpliwość,

czy nupturient jest stanu wolnego⁹⁹; odnośnie do osób rozwiedzionych w tak młodym wieku zachodzi podejrzenie, iż nie podchodzą poważnie do małżeństwa, a nawet, że mogą mieć zamiar godzący w przymiot nierozzerwalności sakramentu małżeństwa;

- gdy wdowcy (wdowy) chcą zawrzeć małżeństwo, a nie mogą przedłożyć aktu zgonu współmałżonka; chodzi tu o uzyskanie dekretu wdowieństwa¹⁰⁰;
- gdy Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (z okazji dyspensy od małżeństwa niedopełnionego), albo sąd II lub III instancji, orzekający definitywnie nieważność małżeństwa stron, dodał klauzulę zabraniającą wchodzenia w nowe związki bez zezwolenia biskupa diecezjalnego lub ordynariusza miejsca¹⁰¹.

W powyższych sytuacjach i okolicznościach o zezwolenie ordynariusza miejsca na zawarcie małżeństwa przez nupturientów występuje do kurii biskupiej duszpasterz, który odpowiednio uzasadnia wnioski, z podaniem ważniejszych szczegółów zaczerpniętych z protokołu kanonicznego badania narzeczonych oraz z dokumentów przedłożonych mu przez narzeczonych. W swoim piśmie przedstawia on również swoje wątpliwości lub racje przemawiające za udzieleniem zezwolenia¹⁰².

4. Zapowiedzi przedślubne i dopuszczenie do ślubu

Zapowiedzi przedślubne to publiczne obwieszczenie duszpasterskie o zamiarze zawarcia związku małżeńskiego przez określone osoby w najbliższym czasie. Celem zapowiedzi jest wykrycie ewentualnych przeszkód małżeńskich przy pomocy społeczności kościelnej. Wszyscy bowiem wierni mają obowiązek powiadomienia proboszcza lub ordynariusza miejscowego o przeszkodach zachodzących między nupturientami, jeśli o przeszkodach tych wiedzą¹⁰³.

Konferencja Episkopatu Polski, po myśli kan. 1067, wydała w tej sprawie następujące przepisy: każde zamierzone małżeństwo należy ogłosić publicznie, gdyż nie jest to sprawa prywatna, interesująca tylko samych narzeczonych. Zapowiedzi ma obowiązek głosić własny proboszcz nupturientów (tj. proboszcz stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania każdej ze stron), według następujących zasad:

- jeżeli obydwójce narzeczeni mieszkają w parafii własnego proboszcza przynajmniej przez sześć miesięcy, nie wymaga się głoszenia zapowiedzi w poprzednich miejscach zamieszkania narzeczonych;
- jeżeli narzeczeni nie przebywają w parafii własnego proboszcza jeszcze sześć miesięcy, należy głosić zapowiedzi także w parafii bez-

pośredniego poprzedniego miejsca stałego, względnie tymczasowego zamieszkania, z pominięciem dawniejszych miejsc pobytu¹⁰⁴.

Co do sposobu głoszenia zapowiedzi, to instrukcja stwierdza, że we wszystkich parafiach należy je umieszczać na piśmie w gablocie ogłoszeń parafialnych przez osiem dni (przynajmniej przez dwie niedziele, lub niedzielę i uroczystość obowiązującą). Można też zamiast tego zapowiedzi wygłosić dwukrotnie ustnie podczas liczniej uczęszczanych nabożeństw parafialnych, w niedzielę lub uroczystość obowiązującą. Ordynariusz miejsca, dla słusznej przyczyny, może zwolnić od obowiązku głoszenia zapowiedzi¹⁰⁵. Jeśli jedno z nupturientów mieszka w innej parafii, duszpasterz prowadzący badanie przedślubne ma obowiązek zwrócenia się z pismem urzędowym do tamtego proboszcza, prosząc go o wygłoszenie zapowiedzi i powiadomienie, czy zgłoszono jakąś przeszkodę kanoniczną. Jeśliby egzamin przedślubny przeprowadzał inny proboszcz, a nie ten, który ma prawo asystowania przy zawieraniu małżeństwa, „ma on obowiązek jak najszybciej powiadomić tego proboszcza o wyniku badań autentycznym dokumentem”¹⁰⁶.

Głoszenie zapowiedzi nie odbywa się automatycznie. Podczas pierwszego spotkania w kancelarii parafialnej, na trzy miesiące przed ślubem, duszpasterz ma obowiązek poinformować narzeczonych, że ogłoszenie zapowiedzi przedślubnych może nastąpić dopiero po doręczeniu przez nich świadectwa przedmałżeńskiej katechezy w zakresie przygotowania bliższego i wykazania się znajomością najważniejszych prawd wiary, zasad życia chrześcijańskiego oraz podstawową umiejętnością modlitwy, objętej programem bezpośredniej katechezy przedmałżeńskiej¹⁰⁷.

Gdy narzeczeni w ciągu sześciu miesięcy od wygłoszenia zapowiedzi nie zawarli małżeństwa, tracą one swoją wartość. W takim wypadku (gdy nupturienti ponownie zdecydują się na ślub) należy je powtórzyć albo też poprosić ordynariusza miejsca o dyspensę od ponownego ich głoszenia. W niebezpieczeństwie śmierci, jeśli nie można osiągnąć innych dowodów, wystarczy, jeśli nie ma przeciwnych podejrzeń – oświadczenie narzeczonych, w razie potrzeby także zaprzysiężone, że zostali ochrzczeni i nie są związani żadną przeszkodą.¹⁰⁸

Wszystkie wymienione wyżej czynności mają na celu przygotowanie narzeczonych do ważnego i godziwego oraz owocnego przyjęcia sakramentu małżeństwa. Bezpośrednio odpowiedzialnym za stwierdzenie stanu wolnego nupturientów jest proboszcz. Stwierdzenie to jest nieraz sprawą trudną i skomplikowaną, stąd należy zachęcać nupturientów do współpracy z duszpasterzem w wyjaśnieniu wszystkich zaistniałych wątpliwości. Wszystkie bowiem czynności wchodzące w skład kanoniczno-dusza-

sterskiego przygotowania do małżeństwa służą stwierdzeniu kanonicznej zdolności i przygotowania do zawarcia małżeństwa narzeczonych, a więc wyjaśnieniu, czy są oni zdolni i przygotowani do małżeństwa i czy nie zachodzą między nimi żadne przeszkody do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa. Obowiązuje tutaj zasada: bez moralnej pewności, że nie zachodzą żadne przeszkody do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa, nie można dopuścić nupturientów do ślubu.

Moralna pewność nie wyklucza wszelkich wątpliwości. Trzeba bowiem pamiętać, że kandydaci do małżeństwa mają naturalne prawo do jego zawarcia. Dlatego też jeżeli w przygotowaniu do zawarcia małżeństwa pojawią się jakieś trudności czy wątpliwości, duszpasterz ma obowiązek je wyjaśnić i jednocześnie gruntownie sprawę zbadać, tzn. przyjmując zaprzysiężone zeznania od dwóch świadków, a czasem także od samych nupturientów. Powstanie jednak takiej wątpliwości – w myśl przepisów prawa – nie jest powodem niegłoszenia zapowiedzi lub przerwania już ogłoszonych. Podanie do publicznej wiadomości zamierzonego małżeństwa może nawet dopomóc w wykryciu przeszkody lub w upewnieniu się, że jej nie ma. Gdyby mimo to nie dało się usunąć zasadniczych wątpliwości, sprawę należy przedstawić kurii biskupiej.

Gdy przeszkoda małżeńska zostanie wykryta w sposób pewny, duszpasterz powinien:

- jeśli przeszkoda, np. cenzura, jest tajna – głosić zapowiedzi i sprawę przedstawić ordynariuszowi miejsca lub Penitencjarii Apostolskiej przez Nuncjaturę Apostolską w Warszawie – z pominięciem nazwisk nupturientów;
- jeśli przeszkoda jest publiczna i wykryto ją w czasie badania przedślubnego – trzeba najpierw postarać się o dyspensę, a dopiero potem głosić zapowiedzi; nie przerywa się już ogłoszonych.

Gdy po ludzku biorąc, duszpasterz wraz z pomocą sposobających się do zawarcia małżeństwa uczynił wszystko, co było w jego mocy i nie wykrył żadnej przeszkody, powinien dopuścić narzeczonych do ślubu. Ponieważ jednak zapowiedzi mają pomóc w ustaleniu stanu wolnego, dlatego wypada zaczekać jeszcze przez pewien czas od ich ogłoszenia. Nie jest to jednak obowiązek.

III. Najważniejsze problemy, które powinny być wyjaśnione w badaniu kanonicznym narzeczonych

Duszpasterze powinni zwrócić uwagę na wymagania i poszczególne elementy kanonicznego badania narzeczonych, jakie stawiają przypo-

mniane powyżej przepisy. Jest to konieczne do ujednoczenia stawianych wymagań nie tylko od strony formalnej, które na ogół nie budzą większych zastrzeżeń, ale przede wszystkim od strony rozeznania i ustalenia sytuacji prawnej narzeczonych, ich podchodzenia i traktowania wspólnoty małżeńskiej, zdolności psychicznej (osobowościowej, dojrzałościowej, psychologicznej) do zawarcia małżeństwa i podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Wśród wielu możliwych problemów warto zwrócić uwagę na kilka z nich, które w ostatnim czasie występują stosunkowo często.

Pierwszym zadaniem duszpasterza przeprowadzającego kanoniczne badanie przedślubne narzeczonych jest nabranie przekonania, że między nupturientami nie istnieje żadna z przeszkód rozrywających małżeństwo. Przeszkodę małżeńską tworzy każda okoliczność, która na mocy prawa Bożego lub kościelnego nie pozwala osobie na ważne zawarcie małżeństwa¹⁰⁹. Jeżeli przeszkoda wynika z prawa Bożego, niemożliwe staje się uzyskanie od niej dyspensy. Jeżeli przeszkoda jest pochodzenia kościelnego, można wystąpić o dyspensę od niej do biskupa diecezjalnego. Aktualne prawo małżeńskie wymienia dwanaście przeszkód, które powodują nieważność małżeństwa: brak wieku (przeszkoda wieku), niemoc płciowa (impotencja), węzeł małżeński, różna religia, święcenia, ślub zakonny, uprowadzenie, występki (małżonkobójstwo), pokrewieństwo, powinowactwo, przyzwoitość publiczna, pokrewieństwo ustawowe¹¹⁰. Jeżeli istnieje wątpliwość co do istnienia którejkolwiek z powyższych przeszkód, duszpasterz powinien trzymać się zasady, że nie należy przeszkadzać w zawieraniu małżeństwa, chociażby istniało przypuszczenie, że przeszkoda może ujawnić się później¹¹¹.

Okolicznością nastęrczącą wiele problemów i trudności podczas kanonicznego badania narzeczonych jest brak u nupturientów rozeznania co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych oraz psychiczna niezdolność do podjęcia i realizowania istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095, n 2 i 3)¹¹². W przypadku pierwszym chodzi o sytuacje, w których osoba nie posiada zdolności osądzenia i rozumowania potrzebnych do podjęcia rozważnej decyzji dotyczącej istotnych praw i obowiązków małżeńskich, do których należy m.in. stworzenie nierozzerwalnej wspólnoty całego życia, zmierzanie do wspólnego dobra, zrodzenie i wychowanie potomstwa. Co należy do przyczyn zaburzających tę zdolność? Orzecznictwo sądowe wymienia tutaj różnego rodzaju psychopatie i nerwice, patologie osobowości, psychozy depresyjno-maniakalne, działanie pod wpływem leków psychotropowych¹¹³. Duszpasterz musi w odniesieniu do tego przepisu kodeksowego zdawać

sobie sprawę, że podczas badania kanonicznego narzeczonych mogą zdarzyć się takie wypadki, iż nupturient będzie miał używanie rozumu i będzie zdawał sobie sprawę z tego, jaka jest natura małżeństwa, ale nie będzie miał rozeznania co do wartości i powagi istotnych praw i obowiązków, które przy zawieraniu małżeństwa są przekazywane i przyjmowane¹¹⁴.

Ponadto każdy duszpasterz dopuszczający do ślubu jest zobowiązany upewnić się, czy osoba pragnąca zawrzeć małżeństwo jest zdolna od strony psychicznej do podjęcia i realizowania istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095, n. 3). Gdy niezdolność z przyczyn natury psychicznej jest bezsporna, do takiego małżeństwa duszpasterz nie może dopuścić. Jeśli natomiast zachodzi wątpliwość co do możliwości wypełnienia przez jednego z nupturientów jakiegoś obowiązku małżeńskiego, ale brak jest pewności, nie można zabronić zawarcia tego małżeństwa¹¹⁵. Do przyczyn natury psychicznej uniemożliwiających stworzenie prawdziwej wspólnoty życia małżeńskiego i podjęcie obowiązków małżeńskich należy zaliczyć wszelkie zaburzenia psychoseksualne, np. homoseksualizm, oziębłość seksualną, nimfomanię, sadyzm, masochizm, jak też poważną niedojrzałość uczuciową, emocjonalną polegającą na wyłącznym zainteresowaniu własną osobą, tj. skrajny egoizm, czy też zaburzenia osobowości, chroniczny alkoholizm, narkomanię, anomalie seksualne. Zaburzenia tego typu uniemożliwiają stworzenie wspólnoty małżeńskiej i realizację obowiązków małżeńskich dotyczących dobra małżonków, zrodzenia i wychowania potomstwa¹¹⁶. Zgodnie z jurysprudencją rotalną narkomani uznawani są na niezdolnych do prawidłowych i trwałych relacji międzyosobowych. Nie odnosi się to do osób przyjmujących narkotyki tylko okazjonalnie, aczkolwiek każdy przypadek należy potraktować indywidualnie i oddzielnie. Nie jest konieczny związek narkomanii z chorobą AIDS. Przyjmuje się, iż chorzy na AIDS nie mogą zawrzeć ważnego małżeństwa¹¹⁷. Nie błogosławi się małżeństwa transeksualisty po operacji zmiany płci¹¹⁸.

Wśród sytuacji i okoliczności nasuwających trudności i problemy podczas badania kanonicznego narzeczonych jest również symulacja zgody małżeńskiej¹¹⁹. Polega ona na zewnętrznym tylko wyrażeniu zgody, przy wewnętrznym całkowitym sprzeciwie woli. Jest to zgoda fikcyjna, nie-szczerza, zawierający bowiem małżeństwo wcale go nie chce, tym samym wyklucza pozytywnym aktem woli samo małżeństwo. Duszpasterz musi zdawać sobie sprawę, że przyczyny pozornej zgody mogą być różne. Narzeczony może działać pod naciskiem lub dobrowolnie. Domniemanie prawne przemawia za tym, że zgoda małżeńska zewnętrznie wyrażona wypływa z decyzji wewnętrznej¹²⁰. Jest to jednak – o czym należy pamięć-

tać – domniemanie zwykłe, które dopuszcza przeciwny dowód. Jeżeli zatem narzeczeni nie chcą zawrzeć małżeństwa w celach zgodnych z zamysłem Bożym lub pozytywnym aktem woli wykluczają samo małżeństwo, czyli nie chcą ani przekazać, ani przyjąć praw i obowiązków małżeńskich wypływających z zawieranej umowy małżeńskiej, zawierają je nieważnie. Samo małżeństwo można całkowicie wykluczyć również wtedy, gdy nupturient bierze ślub z wyłączną intencją osiągnięcia celu całkowicie niezgodnego z celami małżeństwa. Jednak dodatkowy motyw zawarcia małżeństwa, choćby wpłynął na zawarcie małżeństwa (np. ciąża), nie powoduje nieważności, o ile nie został wykluczony właściwy cel małżeństwa. Może się zdarzyć, że poczytalność takiego postępowania będzie u nupturienta zmniejszona lub nawet zniesiona. Podczas badania kanonicznego narzeczonych należy właśnie to sprawdzić i nabrać przekonania, jak pragną wyrażać zgodę na małżeństwo ślubujący nupturienti¹²¹.

Należy tutaj zwrócić szczególną uwagę na zawierających małżeństwo „ze względu na ciążę”. Należy zapytać wprost, czy gdyby nie ciąża, zawieraliby ze sobą małżeństwo i czy faktycznie tego małżeństwa pragną pozytywnym aktem swjej woli. Dzisiaj bowiem wiele małżeństw zawieranych jest ze względu na ciążę, a potem wnoszone są prośby o orzeczenie nieważności małżeństwa ze względu na symulację konsensu małżeńskiego.

Ciąża może stać się również swego rodzaju przymusem zawarcia małżeństwa. Nieważne jest małżeństwo zawarte pod wpływem przymusu lub pod wpływem ciężkiej i zewnętrznej bojaźni, choćby nieumyślnie wywołanej. Zdarza się, że z powodu ciąży przedślubnej wywierana jest presja opinii, a najczęściej rodziców chcących uniknąć zniesławienia, by młodzi zawarli ze sobą małżeństwo. Czasami przymus polega na szantażowaniu np. chłopaka przez dziewczynę, że odbierze sobie życie, jeśli się z nią (będącą z nim w ciąży) nie ożeni. Idzie tu o bojaźń zniesławienia. Szantażu dopuszczają się niekiedy rodzice takiej dziewczyny lub także chłopca. Dlatego podczas kanonicznego badania przedślubnego duszpasterz ma obowiązek zapytania narzeczonych, czy komuś nie zależy w sposób szczególny na zawarciu tego małżeństwa i czy narzeczeni osobiście i bez żadnego ubocznego wpływu decydują się na ten krok. Duszpasterz nie może tutaj zadowolnić się przeczącymi odpowiedziami nupturientów, ale powinien zadać jeszcze inne pytania, zależnie od okoliczności, które sam zna, by w ten sposób pełniej wyjaśnić konkretną sytuację. By łatwiej wykryć prawdę, duszpasterz powinien oświadczyć narzeczonym, że z podanych mu informacji skorzysta oględnie i dyskretnie, a strona, której wolność zgody małżeńskiej jest zagrożona, nie dozna stąd żadnej przykrości¹²². Gdyby doszło

do zawarcia małżeństwa z tego rodzaju przeszkodą, środkami dowodowymi w procesie przed sądem biskupim będą: niechęć (awersja) małżonka przymuszanego wobec drugiej strony (dowód pośredni) i przymus wyrażający się w stosowanych groźbach (dowód bezpośredni).

Badanie kanoniczne powinno również wykluczyć możliwość częściowej zgody małżeńskiej¹²³. Ma ona miejsce, gdy zawierający małżeństwo wyklucza pozytywnym aktem woli istotny element małżeństwa (wspólnotę życia służącą dobru małżonków i akty małżeńskie skierowane ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa) albo jakiś istotny przymiot małżeństwa (jedność, nierozzerwalność, sakramentalność małżeństwa). Prawdziwe małżeństwo ma – jak już powiedziano – charakter umowy, której warunki podyktowane są prawem naturalnym. Badanie kanoniczne ma to wykazać. Na duszpasterzu ciąży więc poważny obowiązek przekonania się o tym, że narzeczeni chcą rzeczywiście zawrzeć związek trwały, a więc na całe życie, jeden, tzn. z wykluczeniem osób trzecich, i gotowy do przyjęcie potomstwa, jeżeli Pan Bóg nim ich obdarzy. Nie wyklucza to rozumowego planowania rodziny, zgodnie z zasadami nauki katolickiej¹²⁴. Ponieważ mentalność rozwodowa rozszerza się, czego jesteśmy świadkami, i bywa przez opinię publiczną coraz bardziej tolerowana, duszpasterz powinien postawić narzeczonym pytania kontrolne, co sądzą o postępowaniu innych, którzy zrażeni do siebie rozwodzą się. Jeżeli z odpowiedzi nupturientów, względnie skądinąd nasunie się podejrzenie, że narzeczeni zamierzają zawrzeć małżeństwo z intencją przeciwną nauce Kościoła, duszpasterz ma obowiązek wyjaśnić im tę naukę, zaznaczając, że jeżeli zawrą małżeństwo godzące w jakikolwiek sposób w jego ważność, dopuszczają się świętokradztwa i wplątują się w niekończącą się ilość grzechów. Powinien im to wyjaśnić i jednocześnie oświadczyć, że nie może asystować przy takim ślubie, a zatajenie tych spraw na nic się przyda, bo małżeństwo zawarte w złych intencjach jest nieważne¹²⁵.

Przeprowadzając kanoniczne badanie narzeczonych, którzy zawierają małżeństwo konkordatowe, należy pamiętać o art. 10, ust. 1 konkordatu podpisanego 28 VII 1993 r. pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, a ratyfikowanego 25 III 1998 r., który stawia duszpasterzom określone zadania i obowiązki. Otóż to nowe rozwiązanie prawne powoduje, że od chwili zawarcia małżeństwo kanoniczne wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim, jeżeli: 1) między nupturientami nie istnieją przeszkody wynikające z prawa polskiego; 2) złożą oni przy zawieraniu małżeństwa zgodne oświadczenie woli dotyczące wywarcia takich skutków; 3) zawarcie małżeństwa

zostało wpisane w aktach stanu cywilnego na wniosek przekazany urzędowi stanu cywilnego w terminie pięciu dni od zawarcia małżeństwa; termin ten ulega przedłużeniu, jeżeli nie został dotrzymany z powody siły wyższej, do czasu ustania tej przyczyny¹²⁶.

Tryb postępowania przewidziany w art. 1 § 2 k.r.o. do zawarcia małżeństwa konkordatowego obejmuje szereg czynności, które powinien spełnić duszpasterz, ażeby małżeństwo kanoniczne miało skutki cywilnoprawne. Musi on przede wszystkim pamiętać, iż zaświadczenie stwierdzające brak przeszkód z prawa polskiego, jakie przynoszą do kancelarii nupturienci, traci moc po upływie trzech miesięcy od daty jego wystawienia (art. 4 § 2 k.r.o.) i gdyby posługiwać się takim zaświadczeniem po upływie terminu jego ważności, małżeństwo kanoniczne nie pociągnie za sobą skutków w prawie polskim. Duszpasterz zatem nie może ułatwiać formalności związanych z zawarciem małżeństwa konkordatowego, jeżeli nie zostanie mu przedstawione ważne zaświadczenie z USC. Duszpasterz, wobec którego nupturienci zawierają małżeństwo konkordatowe, ma obowiązek zatroszczyć się o sporządzenie zaświadczenia o zawarciu małżeństwa, czyli wypełnić formularz znajdujący się na drugiej stronie zaświadczenia z USC. Zaświadczenie to powinno być sporządzone w trzech egzemplarzach poprzez wypełnienie wszystkich zawartych w nim rubryk, złożenie podpisów i pieczęci. Jeden egzemplarz zaświadczenia duszpasterz przekazuje małżonkom, drugi pozostawia w archiwum parafialnym, włączając go do protokołu badania kanonicznego, a trzeci jest zobowiązany dostarczyć w nieprzekraczalnym terminie pięciu dni do USC właściwego ze względu na miejsce zawarcia małżeństwa, czyli tego urzędu, na terenie którego odbyła się ceremonia zaślubin. Jeżeli narzeczeni będą chcieli zawrzeć małżeństwo poza własną parafią na podstawie tzw. licencji, duszpasterz powinien wraz z licencją do innej parafii przekazać również drogą urzędową trzy oryginały wspomnianego zaświadczenia, które nupturienci przynoszą z USC. Obowiązek zawiadomienia wtedy USC o zawartym małżeństwie spoczywa na duszpasterzu miejsca zawarcia małżeństwa, nawet wówczas, kiedy jest ono zawierane poza kościołem parafialnym, a więc na podstawie udzielonej delegacji¹²⁷.

Powyższe uwagi oczywiście nie wyczerpują problematyki badania kanonicznego narzeczonych. Mają one na celu jedynie zwrócenie uwagi na wagę kanonicznego badania przedślubnego w trosce o rodzące się małżeństwo i nową przyszłą rodzinę, jak też pragną zaakcentować rolę i zadania duszpasterza podczas zawierania małżeństwa konkordatowego, aby zawierane w Kościele zaciągnęło skutki cywilno-prawne. Chodzi również o to,

aby wchodzących w związek małżeński chronić przed dramatem rozwodu. Jeżeli zaś małżeństwo się rozpadło i nie ma szans na pogodzenie małżonków, a istnieje podejrzenie, iż mogło ono zostać zawarte w sposób nieważny, to należy zrobić wszystko, aby uświadomić małżonkom możliwość wniesienia do trybunału kościelnego skargi o nieważność małżeństwa.

* * *

Podjęta tematyka jest bardzo istotna i aktualna. Uświadamia ważną rolę i zadania duszpasterzy odnoszące się bezpośrednio do przygotowania nupturientów do zawarcia sakramentu małżeństwa, jak i przeprowadzenia kanonicznego badania narzeczonych¹²⁸. Konieczne jest przede wszystkim, aby duszpasterze, przeprowadzając kanoniczne badanie narzeczonych, zwrócili uwagę na czynności formalno-prawne przed zawarciem małżeństwa, a także na braki, wady i niezdolności w wyrażaniu zgody małżeńskiej przez nupturientów, rozpoznawanie patologii i nieprawidłowości ich osobowości, braki dojrzałości do zawarcia małżeństwa i realizowania obowiązków małżeńskich. Nie jest to łatwe ani proste i pociąga za sobą wiele wysiłków, trudności oraz niezrozumienia ze strony samych zainteresowanych. Duszpasterze powinni jednak zdać sobie sprawę, że do zawarcia małżeństwa powinni stawiać jednolite i jednoznaczne wymagania, jednak nie mogą to być wymagania ponad przeciętną zachowań i dojrzałości narzeczonych. Niemniej jednak dopuszczając nupturientów do zawarcia małżeństwa muszą mieć moralną pewność, że są oni zdolni do stworzenia wspólnoty małżeńskiej i realizowania obowiązków małżeńskich, że pragną ślubować szczerze, prawdziwie i dobrowolnie, nie wykluczając istotnych celów i przymiotów małżeństwa chrześcijańskiego, nie działają podstępnie i nie stawiają warunków oraz że są stanu wolnego.

PRZYPISY

¹ W. Góralski, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego w Polsce*, Warszawa 1998, s. 7–11.

² Dz. U. 1999 nr 52, poz. 532.

³ Por. J. Gręźlikowski, *Duszpasterz wobec podejrzenia o nieważność małżeństwa. Refleksje prawnoduszpasterskie*, „Homo Dei” (HD) 74(2004), nr 3, s. 12–13.

⁴ Por. R. Cibor, *Wybrane czynniki ryzyka rozkładu pożycia małżeńskiego*, w: *Opiniodawcze i mediacyjne funkcje psychologa w sprawach rozwodowych i opiekuńczych*, Katowice 1999, s. 32–33; zob. J. Gręźlikowski, *Separacja – zło mniejsze niż rozwód*, HD 72(2002), nr 2, s. 48–62; W. Majkowski, *Zagrożenia współczesnej rodziny polskiej*, w: *Rodzina polska u progu trzeciego tysiąclecia*, red. W. Majkowski, Warszawa 2003, s. 11–30.

⁵ J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005, s. 110–111.

- ⁶ Zob. kan. 1055 KPK.
- ⁷ J. Gręźlikowski, *Duszpasterz wobec podejrzania...*, art. cyt., s. 14.
- ⁸ *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, w: II Synod Plenarny (1991–1999), Pallottinum 2001, s. 41–47; zob. J. Kłęczek, W. Szewczyk, *Wspierać „Kościół domowy”*, w: *W trzecie tysiąclecie. Komentarz pastoralny do dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego* (pod red. W. Lechowicza), Tarnów 2002, s. 26–32.
- ⁹ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim (5 IX 1986)*, Kraków 1990 (dalej cyt. *Instrukcja*).
- ¹⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003 (dalej cyt. *Dyrektorium*).
- ¹¹ Według *Instrukcji* z 1986 r. katecheza ta powinna odbywać się co roku w parafiach liczących ponad trzy tysiące wiernych, a w parafiach mniejszych – co dwa lata. *Dyrektorium* o tym nie wspomina, mówiąc tylko o rocznej katechezie we wszystkich parafiach. Zob. J. Gręźlikowski, „*Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*” wyzwaniem dla duszpasterzy, „*Ate-neum Kapłańskie*” 45(2005), z. 2(579), s. 343–354.
- ¹² *Instrukcja*, n. 14; por. J. Kłęczek, W. Szewczyk, *Wspierać „Kościół domowy”*, art. cyt., s. 28–29.
- ¹³ Tamże, s. 29.
- ¹⁴ Zob. kan. 1063 KPK.
- ¹⁵ Zob. kan. 1063 n. 1 KPK.
- ¹⁶ Zob. kan. 1063 n. 2 KPK.
- ¹⁷ Kan. 1063 n. 3 KPK; por. FC, n. 67.
- ¹⁸ Kan. 1063 n. 4 KPK.
- ¹⁹ FC, n. 66.
- ²⁰ Zob. FC.
- ²¹ *Karta Praw Rodziny*, Warszawa 1983 (przedr. z „L’Osservatore Romano” (pol.) 1983, nr 10).
- ²² Jan Paweł II, *List do rodzin*, Wrocław 1984.
- ²³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, n. 1601–1666.
- ²⁴ Zob. *Instrukcja*, s. 3–60.
- ²⁵ *Instrukcja Episkopatu Polski dla duszpasterzy dotycząca zawarcia małżeństwa konkordatowego* (22 X 1998), „Biuletyn KAI” 1998 nr 3(13 XI), s. 15–18 (dalej cyt. *Instrukcja małżeństwa konkordatowego*).
- ²⁶ Zob. *Dyrektorium*.
- ²⁷ *Instrukcja*, n. 30; *Dyrektorium*, s. 28.
- ²⁸ Konferencja Episkopatu Polski usilnie zaleca, by zaręczyny odbywały się przynajmniej sześć miesięcy przed ślubem. Obydwe najbliższe rodziny, tj. o ile to możliwe, rodzice, rodzeństwo i dziadkowie, powinny spotkać się na skromnej uroczystości rodzinnej. Rodzice obydwu stron (a w ich braku opiekunowie z ramienia rodziny) są upoważnieni przez biskupa diecezjalnego (por. kan. 1168) do pobłogosławienia pierścionków zaręczynowych, które następnie wymieniają oblubieńcy, oświadczając, że odtąd będą się uważać za narzeczonych i zamierzają się pobrać w ustalonym czasie, jeżeli przez wzajemne poznanie się, zgodnie dojdą do przekonania, że potrafią stworzyć dobrane i zgodne małżeństwo. *Instrukcja*, n. 32.
- ²⁹ *Instrukcja*, n. 33.
- ³⁰ Zob. *Instrukcja*, n. 34.
- ³¹ *Dyrektorium*, s. 28.
- ³² *Instrukcja*, n. 8.
- ³³ Zob. FC, n. 66.
- ³⁴ *Dyrektorium*, s. 23.
- ³⁵ Tamże, s. 23–25.
- ³⁶ Zob. FC, n. 66.
- ³⁷ FC, n. 66; *Instrukcja*, n. 9.
- ³⁸ *Dyrektorium*, s. 26; *Instrukcja*, n. 11.
- ³⁹ *Instrukcja*, n. 10; *Dyrektorium*, s. 26.

- ⁴⁰ *Instrukcja*, n. 12A.
⁴¹ Tamże, n. 12B; n. 16.
⁴² Tamże, n. 12 C.
⁴³ *Dyrektorium*, s. 26.
⁴⁴ Tamże, s. 26.
⁴⁵ *Instrukcja*, n. 11–12; *Dyrektorium*, s. 26–27.
⁴⁶ *Instrukcja*, n. 15.
⁴⁷ *Instrukcja*, n. 17; *Dyrektorium*, s. 26–27.
⁴⁸ *Dyrektorium*, s. 27.
⁴⁹ Tamże, s. 27.
⁵⁰ *Instrukcja*, n. 18.
⁵¹ FC, n. 66.
⁵² *Instrukcja*, n. 19.
⁵³ Tamże, n. 20.
⁵⁴ *W trzeciej tysiąclecie...*, dz. cyt., s. 31.
⁵⁵ *Instrukcja*, n. 22.
⁵⁶ Tamże, n. 23.
⁵⁷ Tamże, n. 24.
⁵⁸ Zob. FC, n. 66 i 68.
⁵⁹ FC, n. 68.
⁶⁰ *Instrukcja*, n. 25.
⁶¹ Tamże, n. 27.
⁶² Zob. kan. 1066 KPK; por. *Instrukcja*, n. 35.
⁶³ Kan. 1115 KPK.
⁶⁴ Kan. 1070 KPK.
⁶⁵ *Instrukcja*, n. 36.
⁶⁶ Tamże, n. 37.
⁶⁷ Tamże, n. 38.
⁶⁸ Tamże, n. 39.
⁶⁹ Tamże, n. 40.
⁷⁰ Tamże, n. 43.
⁷¹ Tamże, n. 42.
⁷² Tamże, n. 44 i 94.
⁷³ Tamże, n. 96.
⁷⁴ Tamże, n. 46.
⁷⁵ Tamże, n. 47.
⁷⁶ Tamże, n. 48.
⁷⁷ Tamże, n. 98.
⁷⁸ Zob. kan. 876 i 1573 KPK.
⁷⁹ Zob. kan. 1584 i 1086 § 3 KPK.
⁸⁰ *Instrukcja*, n. 97.
⁸¹ Zob. kan. 1065 § 1 KPK; *Instrukcja*, n. 21.
⁸² *Instrukcja*, n. 44.
⁸³ Zob. kan. 1684 § 1–2 KPK.
⁸⁴ Zob. kan. 1686–1688; *Instrukcja*, n. 53.
⁸⁵ Zob. kan. 1706 KPK; *Instrukcja*, n. 54.
⁸⁶ Zob. kan. 1143–1147 KPK; *Instrukcja*, n. 54.
⁸⁷ *Instrukcja*, n. 55.
⁸⁸ Tamże, n. 100.
⁸⁹ Tamże, n. 100, 2.
⁹⁰ Tamże, n. 100, 3.
⁹¹ Tamże, n. 77, 3.
⁹² Zob. kan. 1312 § 1; 1331–1333 KPK.
⁹³ *Instrukcja*, n. 100, 5.
⁹⁴ Zob. kan. 1072 KPK.

- ⁹⁵ Zob. kan. 1105, § 1–4 KPK.
- ⁹⁶ Zob. kan. 1071 n. 7 KPK; *Instrukcja*, n. 100, 7.
- ⁹⁷ Kan. 1102 § 3; *Instrukcja*, n. 100.
- ⁹⁸ Kan. 1124 KPK.
- ⁹⁹ *Instrukcja*, n. 100.
- ¹⁰⁰ Kan. 1707 § 1–3 KPK.
- ¹⁰¹ Kan. 1684 § 1 KPK.
- ¹⁰² *Instrukcja*, n. 100, 7.
- ¹⁰³ Kan. 1069 KPK.
- ¹⁰⁴ *Instrukcja*, n. 94.
- ¹⁰⁵ Tamże, n. 95.
- ¹⁰⁶ Kan. 1070 KPK.
- ¹⁰⁷ *Instrukcja*, n. 19.
- ¹⁰⁸ Kan. 1069 KPK.
- ¹⁰⁹ W. Góral ski, *Kanoniczne przeszkody małżeńskie w ogólności*, „Białostockie Studia Prawnicze” 2(1994), s. 5–20.
- ¹¹⁰ Kan. 1073–1094 KPK; zob. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo. Informator dla pragnących zawrzeć małżeństwo*, Włocławek 2002, s. 108–123.
- ¹¹¹ Zob. *Instrukcja*, n. 51.
- ¹¹² Niezdolność do zawarcia małżeństwa z nr. 1 tego kanonu, a mianowicie pozbawienie wystarczającego używania rozumu zdarza się rzadziej. Stąd o niej nie wspominamy wprost. Jeżeli pojawia się jednak wątpliwość co do używania rozumu przez nupturientów, należy skierować ich na badania psychologiczne. Zob. W. Góral ski, *Brak wystarczającego używania rozumu jako tytuł nieważności małżeństwa (kan. 1095, n. 1)*, „Ius Matrimoniale” 1990, s. 20–32; tenże, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według kan. 1095 nn. 1–3 KPK. Próba syntezy*, „Prawo Kanoniczne” 39(1996), nr 3–4, s. 25–42.
- ¹¹³ W. Góral ski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego (kan. 1095, nn. 1–3 KPK)*, Warszawa 2001, s. 147–190.
- ¹¹⁴ W. Góral ski, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich a nieważność małżeństwa (kan. 1095, n. 2)*, „Ius Matrimoniale” 1990, s. 33–57.
- ¹¹⁵ Por. kan. 1084 § 2 KPK; zob. P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 140.
- ¹¹⁶ S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 71–302.
- ¹¹⁷ R. Sztymile r, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 418.
- ¹¹⁸ Takiej odpowiedzi udzieliła Kongregacja Nauki Wiary 28 V 1991 r.; zob. R. Sztymile r, *Istotne obowiązki małżeńskie*, dz. cyt., s. 418.
- ¹¹⁹ Kan. 1101, 1 KPK; M. Pastuszko, *Przyczyna całkowitej symulacji małżeństwa*, w: *Kościół i Prawo*, Lublin 1985, s. 125–154.
- ¹²⁰ Zob. kan. 1101 § 1 KPK.
- ¹²¹ *Instrukcja*, n. 68; zob. P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 144–145.
- ¹²² *Instrukcja*, n. 66; zob. P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 152–155.
- ¹²³ Kan. 1101, 2 KPK; zob. A. Stankiewicz, *Pozytywny akt woli przy symulacji zgody małżeńskiej*, „Ius Matrimoniale” 5(1999), s. 61–81.
- ¹²⁴ *Instrukcja*, n. 68.
- ¹²⁵ Tamże, n. 68.
- ¹²⁶ Zob. W. Góral ski, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego...*, dz. cyt.; J. Gręźlikowski, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego*, AK 134(2000), s. 432–443.
- ¹²⁷ W. Góral ski, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego...*, dz. cyt., s. 82–83; zob. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 71–87.
- ¹²⁸ Zob. J. Borucki, *Czynności poprzedzające zawarcie małżeństwa kościelnego*, HD 73(2003), nr 1, s. 67–80.

WALDEMAR ROZYNKOWSKI

WOKÓŁ KANONIZACJI BISKUPA STANISŁAWA

Świętość jest pojęciem przynależącym do religii. W biblijnym słownictwie „świętość” odnosi się przede wszystkim do Boga, ale używana jest także w stosunku do wszystkiego, co wewnętrznie związane jest z Bogiem. W teologicznym ujęciu świętość była zawsze uważana za najwyższy wyraz miłości. W dziejach Kościoła istniały różne modele świętości. W pierwszych wiekach do uznania publicznej świętości dochodzili męczennicy, czyli ci, którzy przelali krew za Chrystusa. Od IV wieku zaczyna powiększać się inna grupa osiągających świętość, nie poprzez krew, ale przez świadectwo życia według Ewangelii. W tej grupie spotykamy przedstawicieli różnych środowisk, np. papieży, biskupów, opatów, mnichów, władców, a także różnych modeli życia religijnego, np. ascetów i misjonarzy. Na skutek dynamicznego rozwoju kultu świętych stał się on jedną z podstawowych cech Kościoła. Swoje apogeum osiągnął w średniowieczu¹.

I.

Ogromne zainteresowanie świętymi widać między innymi i w tym, że Kościół (hierarchiczny) został niejako zmuszony do definiowania świętości w konkretnych przypadkach, czyli do zaliczania kogoś w poczet świętych, bądź też nie². Przywołajmy kilka faktów.

W pierwszych wiekach Kościoła nie stwierdza się dochodzenia czy postępowania ze strony władzy kościelnej zezwalającego na publiczny kult męczenników. Elementami, które niejako składały się na akceptację kultu publicznego, były: 1) pogrzeb, będący początkiem kultu; 2) zebranie się przy grobie Kościoła lokalnego, który z radością sprawował pogrzeb; 3) udział w pogrzebie biskupa, który był jednocześnie urzędowym świadkiem kultu; 4) obchodzenie w sposób uroczysty rocznicy śmierci męczennika. Wydaje się, że najbardziej niezbędnym kryterium wymaganym do

kanonizacji męczennika była niepodważalna pewność śmierci poniesionej za Chrystusa. Od IV wieku kult męczenników przyczynił się do rozwinęcia ruchu pielgrzymkowego oraz rozwoju literatury hagiograficznej³.

Podziw chrześcijan budziły także postawy wierzących, którzy co prawda nie przelali krwi za Chrystusa, zachwycili jednak jakością swojego życia: heroicnością cnót, nadzwyczajnymi pokutami, umartwieniami itd. I właśnie życie, które stawało się przykładem do naśladowania, było podstawowym wyznacznikiem akceptacji kultu publicznego wyznawcy. Przy rodzącym się kulcie wyznawcy większą rolę odgrywała wspólnota wierzących, która poprzez właściwe sobie środki wyrazu stawiała się niejako inicjatorem czci wyznawcy. To niejako jej aklamacja decydowała o pierwszych kanonizacjach. Taka praktyka prowadziła do tego, że kanonizacja wyznawcy następowała często bezpośrednio po jego śmierci.

Jak widać, obydwie drogi do kanonizacji zawierały w sobie dużą dozę dowolności i opierały się przede wszystkim na aktywności Kościoła lokalnego. Brak powszechnych kryteriów prowadził czasami do nieporozumień. Dla przykładu biskupi niemieccy na synodzie we Frankfurcie w 794 r. apelowali, aby nie oddawać czci męczennikom nieznanym.

Z biegiem czasu pojawiły się w Kościele inne formy kanonizacji. Pierwszą z nich było przeniesienie relikwii, tzw. *translatio*. Stała się ona bardzo popularna i spotykamy ją właściwie przez całe średniowiecze. Drugą formą była kanonizacja drogą dekretu papieskiego. Pierwszy znany taki przypadek (udokumentowany źródłowo) spotykamy w 993 r., kiedy to papież Jan XV dokonał kanonizacji Udalryka z Augsburga. Nie oznacza to oczywiście, że od tego momentu pytano zawsze papieża o zgodę na kanonizację i że istniały w tym względzie jednoznaczne ustalenia prawne. Myśl o takim prawie, rezerwującym sprawy kanonizacji papieżowi, stopniowo jednak dojrzewała. Jednocześnie jakby naturalnie rozbudowywała się procedura kanonizacji: wymagano spisanego życiorysu, wykazu cudów, zeznań świadków itd.

W 1171 roku papież Aleksander III wydał dekret *Audivimus*, w którym zastrzegł Stolicy Apostolskiej przywilej udzielania pozwolenia na oddawanie kultu publicznego w Kościele. Postanowienie to nabrało mocy obowiązującej w całym Kościele, gdy zostało dołączone w 1234 r. do Dekretów Grzegorza IX. Nowe rozwiązania prawne nie weszły jednak automatycznie wszędzie do praktyki Kościoła. Przez długi czas spotykamy obydwie formy kanonizacji: translacje i dekret⁴.

Przytoczmy w tym miejscu opis procedury kanonizacyjnej z XIV, który znamy dzięki zachowanemu opisowi Jakuba z Gaetani: 1) skierowa-

nie listów postulacyjnych do papieża, 2) podjęcie przez papieża w tajnym konsystorzu decyzji delegowania biskupów sąsiadujących z miejscem śmierci sługi Bożego do przeprowadzenia dochodzeń co do opinii świętości życia, 3) zasięgnięcie rady na tajnym konsystorzu w sprawie rozpoczęcia procesu, 4) wyznaczenie trybunału do procesu, 5) zbadanie akt przeprowadzonego procesu przez rzeczoznawców rzymskich, wyznaczonych przez papieża, 6) sekretne ogłoszenie decyzji papieskiej na tajnym konsystorzu, 7) odczytanie akt procesu na jawnym konsystorzu i ogłoszenie decyzji papieskiej⁵.

W końcu średniowiecza spotykamy obok aktów definitywnych i ostatecznych (kanonizacji) akty nieostateczne i niedefinitywne, które można uważać za pierwsze beatyfikacje. W ten sposób bardzo popularny (często używany) w średniowieczu tytuł „błogosławiony” stawał się powoli określeniem prawnym. W 1515 roku papież Leon X zastrzegł beatyfikacje Stolicy Apostolskiej⁶.

II.

Pierwsze kanonizacje w Kościele w Polsce, dotyczące św. Wojciecha oraz Pięciu Braci Męczenników, pozostają dla nas tajemnicze. W przypadku biskupa praskiego nie jesteśmy w stanie jednoznacznie stwierdzić, czy został wyniesiony na ołtarze mocą decyzji lokalnego Kościoła w Polsce, czy też może już dekretem papieskim. Tę drugą ewentualność musimy brać mocno pod uwagę, ponieważ osoba Wojciecha była powszechnie znana w Europie. W przypadku Pięciu Braci mogło być odwrotnie. Z dużym prawdopodobieństwem zostali oni wyniesieni na ołtarze mocą decyzji biskupów polskich, biskupa poznańskiego Ungera lub arcybiskupa gnieźnieńskiego Radzyna⁷.

Pierwszą kanonizacją polskiego świętego dokonaną mocą dekretu papieskiego była kanonizacja św. Stanisława. Przypomnijmy, że kult biskupa sięga już schyłku XI wieku⁸. O wyniesieniu go na ołtarze myślano zaraz po jego męczeńskiej śmierci, jednak zamysłu tego nie zrealizowano.

Starania o wyniesienie na ołtarze polskiego męczennika przybrały na intensywności na początku XIII wieku, za rządów biskupa krakowskiego Iwona Odrowąża⁹. Prawdopodobnie z jego polecenia (inspiracji) powstał żywot św. Stanisława, autorstwa dominikanina Wincentego z Kielc. W 1250 roku zostały spisane cuda dokonane za sprawą męczennika. Sprawa już wcześniej musiała dotrzeć do Rzymu, skoro jeszcze przed 1250 rokiem papież Innocenty IV (1243–1254) wyznaczył specjalną komisję do zbadania prawdziwości cudów. W jej skład weszli: arcybiskup

gnieźnieński Pełka, biskup wrocławski Tomasz oraz opat lubiąski Henryk. Wyniki pracy komisji prawdopodobnie nie zadowolili do końca papieża, skoro w 1251 r. wysłał do Polski franciszkanina Jakuba z Velletri, który na miejscu miał zweryfikować poprzednie ustalenia. Powołana przez niego komisja zakończyła pracę w roku następnym. Jej owocem był przede wszystkim znany nam dzisiaj spis cudów¹⁰.

W 1253 roku wyruszyła do papieża, kolejna już w historii starań o kanonizację, delegacja. Jej zadanie nie było łatwe, okazało się, że kanonizacja ma przeciwników. Prawdopodobnie największym problemem była sprawa ciągłości kultu. Zebrany materiał ilustrował go przede wszystkim w odniesieniu do ostatnich lat. Przy okazji procesu Stanisława w procedurze pojawiła się nieznana dotychczas funkcja tzw. *advocatus diaboli*. W praktyce sprowadzało się to do tego, że jeden z członków komisji z urzędu zobowiązany był podnosić wszystkie argumenty, które podawały w wątpliwość zasadność wyniesienia na ołtarze.

Pomimo wymienionych wyżej trudności komisja badająca sprawę Stanisława wydała pozytywną decyzję i papież Innocenty IV dokonał dnia 17 września 1253 r. w kościele św. Franciszka w Asyżu kanonizacji polskiego męczennika. W bulli kanonizacyjnej *Olim a gentiliū oculis* czytamy: „Zasięgnąwszy rady tychże naszych braci i przełożonych, natenczas przebywających przy Stolicy Apostolskiej, uznaliśmy za godne wpisać wspomnianego błogosławionego biskupa Stanisława w poczet świętych. Dlatego też dawszy w tym piśmie apostolskim dokładne pouczenie nakazujemy wam wszystkim, abyście 8 maja, dzień, kiedy on zwycięzca uwolniony od więzów śmierci pojawił się u źródeł niebieskiej szczęśliwości, jako jego święto obchodzili i zalecali je uroczyście obchodzić”¹¹.

Osobna bullę wystawił papież dla książąt polskich. Czytamy w niej: „Przeto prosimy was, szlachetni mężowie, jak też usilnie napominamy i zachęcamy, abyście w myśl słów mędrca, nakłaniającego was żarliwie do okazywania czci każdemu lekarzowi, starali się z należytą gorliwością uroczyście obchodzić święto właśnie kanonizowanego Biskupa, dzięki czemu zachowacie w stanie nienaruszonym swą pomyślność, a pod jego opieką uchronicie się od groźnych nieszczęść, spadających – co nie daj Boże – na duszę i ciało człowieka”¹².

Uroczyste ogłoszenie kanonizacji w Polsce wyznaczono na rok następny, na dzień 8 maja w Krakowie. Opisał je Jan Długosz: „A na podniesienie z grobu kości św. Stanisława wyznaczył biskup Prandota dzień ósmego maja, w którym to dniu zarządził obchodzenie jego święta papież i polecił, by ogłoszono to i podano do powszechnej wiadomości ca-

łemu Kościołowi polskiemu. A kiedy nadchodził ten dzień, ze wszystkich okolic Polski, a nawet z królestwa węgierskiego, zbiegł się do Krakowa tak wielki tłum ludu obojga płci, że tak duże miasto nie mieściło przybyłych, ale i na polach przebywały tłumy, jak jakieś trzody¹³.

Na uroczystości przybyli główni przedstawiciele władz kościelnych oraz dynastii. Pośród pierwszych spotykamy: gospodarza – biskupa krakowskiego Prandotę, nuncjusza apostolskiego w Polsce Opiso, arcybiskupa gnieźnieńskiego Pelkę oraz biskupów: wrocławskiego Tomasza, poznańskiego Bogusława, plockiego Andrzeja, litewskiego Wita, ruskiego Gerarda. Nie zabrakło także biskupa wrocławskiego Wolimira. Dynastię reprezentowali: senior Bolesław Wstydlivy, książę kujawsko-łęczycki Kazimierz, książę wielkopolski Przemysław oraz książę mazowiecki Ziemowit¹⁴.

Pośród przedstawicieli dynastii spotykamy księcia Kazimierza. Nie możemy mieć wątpliwości, że jego pobyt w Krakowie zaowocował szczególną promocją kultu św. Stanisława na ziemiach, które należały do jego księstwa. Nie można także wykluczyć, że książę Kazimierz przywiózł z uroczystości z Krakowa relikwie świętego. Relikwie mógł otrzymać także biskup Wolimir¹⁵. Jan Długosz napisze, że biskupi: „przenieśli z grobu znajdującego się w pobliżu bramy południowej w katedrze krakowskiej kości świętego Stanisława, a obmywszy winem, pokazali je wśród oklasków i okrzyków ludu wzywającego pomocy świętego Stanisława i rozdzielili między kościoły katedralne oraz inne znaczniejsze kolegiaty, kościoły klasztorne i parafialne”¹⁶.

Przywołane powyżej wydarzenia związane z osobą księcia Kazimierza pozwalają na wyciągnięcie wniosku, że pierwsze ważniejsze oznaki pamięci o nowym świętym na Kujawach zawdzięczamy na pewno jemu i jego najbliższej rodzinie. Być może jednymi z pierwszych obiektów sakralnych oddanych pod opiekę św. Stanisławowi były świątynie w Brześciu Kujawskim oraz na Przypuście. Nie można także wykluczyć, że relikwie (ich fragmenty), które otrzymał Kazimierz w Krakowie, ofiarował właśnie do tych kościołów.

PRZYPISY

¹ Zob. E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligtums in der christliche Kirche*, Tübingen 1904, s. 396 n; H. Delehaye, *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927, s. 74–121; H. Leclercq, *Saint*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 15, Paris 1950, kol. 373–462; P. Brown, *The Cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Londyn 1981; J.R. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, Warszawa

1985, s. 7–16; T. Baumeister, *Początki kultu męczenników*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 6(1986), s. 261–270; H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*, Tarnów 1994, s. 7 n.; J.Ch. Picard, *Saints. II. Dans les églises latines*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 14, Paris 1990, kol. 203–211; R. Folz, *Les saintes reines du moyen age en occident (VI–XIII siècles)*, Bruxelles 1992; T. Kołosowski, *Nauczanie biskupa Cezarego z Arles na temat kultu świętych w kontekście ówczesnej religijności chrześcijańskiej*, „Saeculum Christianum” 6(1999), nr 2, s. 5–15.

² Z historii procesu kanonizacyjnego zob.: J. Lisowski, *Kanonizacja św. Stanisława w świetle procedury kanonizacyjnej Kościoła dawniej i dzisiaj*, Rzym 1953, s. 75–92; W. Sawicki, *Na marginesie kanonizacji średniowiecznych XIII wieku*, „Nasza Przeszłość” 10(1959), s. 439–458; A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych przed XIII w.*, „Prawo Kanoniczne” 9(1966), nr 3–4, s. 226–231; A. Petroni, *W sprawie dekretu Aleksandra III „Audivimus”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 16(1969), s. 5–10; J. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, Warszawa 1985, s. 7–16; H. Misztal, „*Causae historicae*” w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym, Lublin 1981; tenże, *Doskonali w miłości. Świeccy święci i błogosławieni*, Lublin 1992; tenże, *Kanonizacja w Kościele rosyjskim prawosławnym*, „Kościół i Prawo” 13(1998), s. 177–185; tenże, *Komentarz do Konstytucji Apostolskiej „Divinus perfectionis Magister”*, Lublin 1987; tenże, *Kult świętych, obrazów i relikwii w Kościele katolickim w aspekcie prawa kanonizacyjnego*, „Rocznik Nauk Prawnych” 7(1997), s. 99–120; tenże, *Świeccy święci i błogosławieni*, Lublin – Sandomierz 2002; tenże, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003.

³ Zob.: W. Rintelen, *Kult- und Legendenwanderung von Ost nach West im frühen Mittelalter*, „Saeculum” 22(1971), s. 71–100; *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, Berlin 1993; *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, red. Guy Philippart, Turnhout 1996; A. Witkowska, *Hagiografia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 475–481. O zjawisku pielgrzymek zob.: A. Witkowska, „*Peregrinatio religiosa*” w średniowiecznej Europie, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, pod red. H. Manikowskiej i H. Zaremskiej, Warszawa 1995, s. 9–16; taż, *Przemiany w ruchu pielgrzymkowym i praktyce odpustów w kościele zachodnim w XIV–XV w.*, „Znak” 23(1971), nr 205–206, s. 892–900; *Le pèlerinage*, Fanjeux 1980, s. 257–268 (*Cahiers de Fanjeux*, nr 15); M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1995, s. 38–40; J. Chélini, *Dzieje religijności w Europie zachodniej w średniowieczu*, Warszawa 1996; J. Chélini, H. Branthomme, *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, Warszawa 1996; D. Webb, *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, London 2001.

⁴ H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, dz. cyt., s. 142–156.

⁵ Tamże, s. 157–158.

⁶ Tamże, s. 156; J. Zubka, *Beatyfikacja, II. Proces beatyfikacyjny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 164–165.

⁷ Zob. W. Rozynkowski, *Wokół kanonizacji Pięciu Braci Męczenników*, NP 101(2004), s. 451–461.

⁸ Zob. J. Rajman, *Przedkanonizacyjny kult św. Stanisława Biskupa*, NP 80(1993), s. 21n.; G. Labuda, *Św. Stanisław. Biskup krakowski, patron Polski*, Poznań 2000, s. 134n.

⁹ Historię procesu zob.: J. Lisowski, *Kanonizacja świętego Stanisława w świetle procedury kanonizacyjnej Kościoła dzisiaj i dawniej*, Rzym 1953; W. Sawicki, *Na marginesie kanonizacji średniowiecznych XIII wieku*, art. cyt; Z. Sułkowski, Z. Wiktorzak, *Stanisław ze Szczepanowa*, w: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, pod red. A. Witkowskiej, Poznań 1999, s. 568–571.

¹⁰ Zob. *Cuda świętego Stanisława*, wyd. Z. Perzanowski, „Analecta Cracoviensia” (AC) 11(1979), s. 47–141.

¹¹ Innocenty IV, *Bulla kanonizacyjna św. Stanisława*, wyd. R. Zawadzki, AC 11(1979), s. 37–38; także: w: *Święty Stanisław w życiu kościoła w Polsce. 750-lecie kanonizacji*, pod red. A.A. Napiórkowskiego, Kraków-Skałka 2003, s. 17–20.

¹² Innocenty IV, *Bulla kanonizacyjna św. Stanisława*, AC 11(1979), s. 41.

¹³ J a n D ł u g o s z, *Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, ks. 7 i 8, Warszawa 1974, s. 118–119.

¹⁴ Tamże, s. 119.

¹⁵ O podziale relikwii świętego zob. J. R a j m a n, *Średniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002, s. 186–187.

¹⁶ J a n D ł u g o s z, *Roczniki...*, dz. cyt., s. 119.

JUSTYNA OBODZIŃSKA

Z DZIEJÓW CHRZEŚCIJAŃSTWA NA ZIEMI WOLIŃSKIEJ

Zanim na Pomorze Zachodnie, ogarniające także ziemię wolińską, dotarło chrześcijaństwo, tereny te zamieszkiwały pogańskie plemiona słowiańskie. O jednym z nich dowiadujemy się z notatek *Geografa Bawarskiego* z połowy IX w. Píše on o plemieniu Velunzan, czyli Wolinian, zamieszkującym wyspę Wolin i obszar na prawym brzegu zalewu Odry, które czciło Trzygłowa, bóstwo o trzech głowach, symbolizujących jego władzę nad niebem, ziemią i światem podziemnym¹. Budowano dla niego tzw. kąciny, bogato zdobione podwójne świątynie. W jednej znajdował się trójgłowy posąg, a w drugiej stale przebywał kapłan, opiekujący się drogocennymi darami i świętym koniem o karej maści; przy jego użyciu kapłani-wróżbici oznajmiali wolę Trzygłowa².

Początki chrześcijaństwa na Pomorzu Zachodnim

Po przyjęciu w 996 r. chrztu książę polski Mieszko I podjął wyprawę przeciwko pogańskim plemionom zamieszkałym u ujścia Odry. Zagrożeni Wolinianie sprzymierzyli się z powstałym na zachodzie Związkiem Wieleckim (związek plemion słowiańskich) i pod wodzą Wichmana podjęli obronę. W 967 r. doszło do decydującej bitwy, która zakończyła się zwycięstwem Mieszka I nad koalicją wielecko-wolińską. Skutkiem tego było podporządkowanie księciu polskiemu Pomorza Zachodniego, ale sam Wolin przypuszczalnie zachował daleko idącą niezależność.

Zaniepokojeni sukcesami Mieszka I margrabiowie niemieccy zorganizowali przeciw niemu wyprawę wojskową. Pod Cedynią 24 czerwca 972 r. rozegrała się walka, w której Niemcy ponieśli klęskę³. Zwycięstwo polskie na wiele wieków przekreśliło niemieckie plany opanowania ujścia Odry i Pomorza Zachodniego i zapewniło Polsce dostęp do Bałtyku⁴. Mieszko I umocnił swoją pozycję na Pomorzu, popierając w 983 r.

bunt Słowian mieszkających na zachód od Odry, którzy wystąpili przeciwko niemieckiej polityce chrystianizacyjnej.

Układ sił na Pomorzu Zachodnim zmienił się w 986 r., kiedy król duński Harald Sinozęby zajął wyspę Wolin i założył tu obóz wikingów. Mieszko I odzyskał panowanie na ziemiach pomorskich przy pomocy oddziałów szwedzkich⁵. Ale i wtedy ambitnemu władcy nie udało się złamać samodzielności Wolina. Mieszkańcy nadal czcili bóstwa pogańskie.

Następca Mieszka I, Bolesław Chrobry, kontynuował politykę pomorską swojego ojca. Zjazd gnieźnieński w 1000 r. (spotkanie Bolesława z cesarzem niemieckim Ottonem III) potwierdził zwierzchnictwo Polski nad Pomorzem. Chrobry doprowadził do ustanowienia wtedy pierwszego biskupstwa na Pomorzu Zachodnim w Kołobrzegu, podporządkowanego metropolii gnieźnieńskiej. Upadło ono jednak w nieznanych okolicznościach przed 1015 r.

W XI w. uwidoczniły się dążenia książąt pomorskich do niezależności. Na terenach Pomorza Zachodniego powstawały tzw. republiki miejskie, w których władza przeszła w ręce feudałów, a w okresie panowania w latach 1025–1034 króla polskiego Mieszka II, syna Bolesława Chrobrego, Pomorze ponownie oderwało się od Polski⁶.

Skuteczną walkę o przywrócenie panowania nad Pomorzem Zachodnim rozpoczął dopiero Bolesław Krzywousty w 1103 r. W latach 1121–1122 zajął Pomorze, a następnie przystąpił do jego chrystianizacji. W tym celu zaprosił biskupa Bambergu – Ottona. Przybył on w towarzystwie licznego orszaku (20 kapłanów). Po sukcesach misji w Kamieniu Pomorskim⁷ „Apostoł Pomorza” dotarł do Wolina. Tam jednak spotkał się z oporem mieszkańców, którzy wyśmiewali się z kamienian, zarzucając im głupotę, chęć naśladowania błędów „obcego ludu”⁸, zdradę, niezrozumiałą ufność wobec obcych czarowników i oszustów.

Wolinianie nie ukrywali wobec Ottona swojego przywiązania do wierzeń pogańskich. „Ilekróć bowiem wystąpił publicznie, by głosić kazanie, można było widzieć, jak barbarzyńcy z kijami i mieczami, jak kogo przypadek uzbroidł, na wyścigi wypadali i jedni obrzucali błotem, inni miotali gęsto kamieniami, zgrzytali zębami, krzyczeli jeden przez drugiego, tak iż widocznym było, że wszyscy podobnie sprzysięgli się na śmierć jednego człowieka, nie pomijając żadnego sposobu szkodenia mu” (Wolfger z Prüfeningu II 5)⁹. Ostatecznie wypędzili Ottona z miasta. Ten schronił się na przeciwległym brzegu rzeki, dokąd po kilku dniach przybyli przedstawiciele patrycjatu i usprawiedliwiali postawę ludu. Zobowiązali się też

do wysłuchania nauk biskupa, pod warunkiem, że najpierw uczyni to Szczecin, będący siedzibą książąt pomorskich.

Otton udał się do Szczecina, jednak i tam spotkał się z wrogą reakcją ludności. Dopiero zdecydowana postawa Krzywoustego, grożącego przybyciem na czele wojska celem ukarania nieposłusznego ludu, przesądziła sprawę. Dodatkową zachętą dla Szczecina było obniżenie przez Krzywoustego trybutu, jaki musiano płacić polskiemu władcy. W odpowiedzi na to szczecinianie zburzyli swoje cztery pogańskie świątynie i pozwolili pobudować dwa kościoły: św. Wojciecha oraz św. Piotra.

Na początku grudnia 1124 r. biskup Otton wyprawił się statkiem do Gardzca w południowo-wschodniej części wyspy Uznam, a stamtąd do Lubinia na wyspie Wolin¹⁰. W obu tych miejscowościach ochrzcił znaczną liczbę ludności i poświęcił wybudowaną kaplicę¹¹, po czym w połowie grudnia powrócił do Wolina. Postawa Szczecina i wiadomość o groźbie Krzywoustego sprawiły, że poganie oddali w ręce biskupa swoją kącinę. Na tym miejscu zbudowano kościół pw. św. Wojciecha, a drugi – przed bramą miasta – ku czci Michała Anioła, powierzony pieczy kapłana Wojciecha, towarzysza Ottona (Wolfger z Prüfeningu II 5)¹².

Misja chrystianizacyjna na Pomorzu Zachodnim zakończyła się w Białogardzie. W jej wyniku księstwo pomorskie zostało włączone do wspólnoty krajów chrześcijańskich.

Zmiany polityczne, w wyniku których książę pomorski uwolnił się spod zwierzchnictwa Polski i przyjął zwierzchnictwo Niemiec, spowodowały reaktywację pogaństwa w głównych ośrodkach politycznych Pomorza Zachodniego: Szczecinie i Wolinie. Kapłani pogańscy wykorzystali wybuch zarazy bydła (1126 r.) i ogłosili, że jest to kara za odejście od wiary ojców. Kres tej reakcji pogańskiej przyniosła druga misja św. Ottona, zorganizowana na zaproszenie księcia pomorskiego Warcisława, która wyruszyła 19 kwietnia 1128 r. Otton obok działalności misyjnej zajął się też trudną mediacją polityczną pomiędzy Warcisławem i Krzywoustym, zakończoną również sukcesem. Krzywousty zaniechał wyprawy zbrojnej, a Warcisław udał się w pielgrzymce do grobu św. Wojciecha, co było zapowiedzią odnowienia związku z Polską.

Uwieńczeniem misji Ottona było utworzenie 14 października 1140 r., zamiast upadłego biskupstwa w Kołobrzegu, nowego biskupstwa pomorskiego w Wolinie. Pierwszym biskupem został tutaj ks. Wojciech z Wolina, który przyjął sakrę biskupią z rąk papieża Innocentego II¹³. W okresie rozbicia dzielnicowego, po spaleniu Wolina przez Duńczyków, biskupstwo w 1176 r. zostało przeniesione do Kamienia Pomorskiego.

W tym czasie całe Pomorze Zachodnie stało się samodzielnym księstwem. Z Polską zachowany został luźny związek w postaci przymierzy, które w ciągu wieków były wielokrotnie odnawiane. Podobne powiązania widoczne są również w zakresie organizacji kościelnej; mimo zwierzchności duńskiej, biskupstwo kamieńskie należało do archidiecezji gnieźnieńskiej. Dopiero na skutek pretensji arcybiskupa magdeburckiego ostatecznie podporządkowane ono zostało Stolicy Apostolskiej (1188 i 1217 r.) i oddane pod opiekę Magdeburga¹⁴.

Kiedy w 1227 r., po bitwie pod Bornhöved, zakończyła się zależność Pomorza Zachodniego wobec Danii, odnowiły się wpływy polskie. W Kamieniu został ulokowany klasztor dominikanów z Krakowa, co było dowodem na szukanie oparcia w Polsce przeciwko ekspansji niemieckiej¹⁵. W 1288 r. w Wolinie zbudowano klasztor cysterski (zburzony dopiero w 1675 r. podczas oblężenia miasta przez Brandenburczyków)¹⁶.

W XIII wieku biskupi kamieńscy podjęli starania, zwyczajem biskupów niemieckich, o utworzenie odrębnego organizmu, księstwa niezależnego od książąt pomorskich. Planów tych nie udało się im jednak zrealizować.

Od reformacji do II wojny światowej

Katolicyzm w księstwie pomorskim został podważony w I połowie XVI wieku, pod wpływem luteranizmu napływającego z Brandenburgii. Pomimo początkowego oporu księcia pomorskiego i duchowieństwa kościoły przemianowano na luteranckie zbory¹⁷. Celem ostatecznego uregulowania kwestii wyznaniowej na Pomorzu Zachodnim, zwołano 13 XII 1534 r. Sejm Stanów Pomorskich do Trzebiatowa, gdzie oficjalnie przyjęto luteranizm jako religię panującą na Pomorzu¹⁸. Po 1545 r. Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim przestał istnieć, a od 1679 r. za katolickie praktyki religijne groziło nawet więzienie.

Kiedy upadła diecezja kamieńska, jurysdykcję nad tymi terenami ze strony Kościoła katolickiego przejął apostolski wikariat Północny, podległy nuncjuszowi apostolskiemu w Kolonii, w 1622 r. przekazany nuncjaturze warszawskiej, zaś od 1819 r. podporządkowany biskupowi wrocławskiemu. W 1829 r. wydzielono delegaturę dla Brandenburgii i Pomorza z siedzibą w Berlinie.

W pierwszej połowie XVII w. księciu szczecińskiemu Bogusławowi XIV udało się zjednoczyć (1625 r.) podzielone przez sto lat Pomorze Zachodnie¹⁹. Jednak nie na długo, gdyż od 1627 r. stało się ono terenem rywalizacji wojsk cesarskich i szwedzkich. Ostatecznie wyspa

Wolin i sąsiadująca z nią – Uznam dostały się pod panowanie Prus, co spowodowało napływ osadników niemieckich i germanizację ziem pomorskich.

* * *

Dzieje chrześcijaństwa na ziemi wolińskiej związane są także z rozwijającym się ośrodkiem rybacko-handlowym **Świnoujściem** (dawna nazwa Świna), leżącym głównie na wyspach Uznam i Wolin, z prawami miejskimi od 1765 r.²⁰

Dzieje najstarszej świątyni w tym mieście są dobrze znane i pochodzą z opisów niemieckojęzycznych, wydawnictw i dokumentów. Ciekawym źródłem informacji jest dokument przechowany w kuli wieńczącej wieżę kościelną, a wydobyty podczas generalnego remontu dachu i wieży w 1981 r.²¹ Zawiera on informacje o niewielkim kościele, z wieżą i dzwonami, w Zachodniej Świnie, umiejscowionym na nieużywanym cmentarzu, a poświęconym najprawdopodobniej Najświętszej Maryi Pannie. Data jego wybudowania nie jest dokładnie znana, chociaż odnaleziono trzy drewniane rzeźby (Najświętsza Panna Maria, Jan Apostoł, nieznanego biskupa) z tego kościoła, które – według oceny rzeczoznawców – wykonane zostały w końcu XV w. Różne wzmianki w dokumentach wskazywały na to, że kościół zbudowano około 1480 r. Być może był on jeszcze starszy, gdyż zapis mówiący o urządzeniu kościoła w Mellenthin w 1336 r. wymienia plebana ze Zwiny. Po 1557 r. świątynię przejęli protestanci²².

Dla osadników napływających do Świnoujścia kościół ten okazał się zbyt mały, toteż w 1747 r. rozpoczęto starania o rozbudowę, względnie budowę nowego kościoła. Rozbudowa wydawała się niewystarczająca, zaś budowa przekraczała możliwości finansowe ubogiej gminy wyznaniowej. Toteż zwrócono się z prośbą o pomoc do Fryderyka II Wielkiego. Ten zganił namolnych, według niego, mieszkańców Świnoujścia słowami: „Są przecież inne ważniejsze sprawy, które w pierwszym rządzie załatwione być muszą. Świnoujscy mieszkańcy powinni dlatego być spokojni i mieć cierpliwość, Jego Królewskiemu Majestatowi nie od razu ze wszystkim się naprzykrzać”²³.

Dopiero następcą Fryderyka II, Fryderyk Wilhelm II, przychylnie odpowiedział na ponowną prośbę mieszkańców i przydzielił im w 1786 r. kwotę 12.800 talarów ze środków państwowych na budowę kościoła²⁴. Kilka lat później, 9 września 1792 r., nastąpiło uroczyste poświęcenie nowej świątyni. Była to budowla bezstylowa, pokryta dwuspadowym da-

chem, bez dzwonnicy. Znany romantyczny pisarz niemiecki Teodor Fontana nazwał ją „wielką szopą z wysokimi oknami”.

Skromna budowla w 1803 r. została obdarowana przez kupca szczecińskiego Manassa organami. Instrument był mały, dość prymitywny o szpetnym brzmieniu. Wierni wkrótce uzalali się, że śpiew przy jego wtórze jest niemożliwy. Niestety znowu brak pieniędzy zdecydował o konieczności przyzwyczajania się do jego przedziwnych dźwięków²⁵. Kościół wyposażono też w zegar, a pod sufitem zawisł model statku.

W latach 1844–1845 zbudowano nowy dom parafialny, gdyż Świnoujście było już wtedy siedzibą sporej parafii; gmina obejmowała miasto Świnoujście, Ahlbeck oraz wioski Zachodniej Świny, łącznie 11–12 tys. wiernych.

W miarę upływu czasu coraz częściej zwracano uwagę na brzydką bryłę kościoła. Wierni zaczęli zbierać fundusze na nadanie „godności domowi bożemu”. W 1881 r. przystąpiono do prac pod kierunkiem rządowego mistrza budowlanego z Berlina, Schofera. Dokonano gruntownej przebudowy: ołtarz umieszczono w osi budynku, zmieniono oświetlenie, na zewnątrz dobudowano wieżę krytą łupkiem, zmieniono kształt dachu i jego pokrycie, budynek otynkowano, a główne linie architektoniczne zaakcentowano czerwoną paloną cegłą. Ponadto na wieży zainstalowano cztery nowe dzwony. Stary zegar kościelny zastąpiono nowym bijącym co kwadrans. Do czasu zakończenia prac, to jest do 20 września 1881 r. nabożeństwa odbywały się w auli pobliskiej szkoły dla dziewcząt²⁶.

W 1906 roku, z darowizny zapisanej w testamencie przez panią konsul Heyse, do kościoła zakupiono ławki, odnowiono podłogi, pomalowano ściany i dobudowano wiatrołap. Ozdobą kościoła był piękny obraz ołtarzowy – kopia znanego malowidła *Umierając w Bogu*, wykonana przez pannę Gertrudę Scheu; odrestaurowano też wspomniane wcześniej trzy figury, a także posąg twórcy luteranizmu – Marcina Lutera.

* * *

Katolików w Świnoujściu według statystyk z XIX w. można było policzyć na palcach jednej ręki. Natomiast wyznania mojżeszowego w 1816 r. były tu dwie rodziny (Isenthal oraz Ehskich), a dwa lata później jeszcze jedna – Józefa Jacoby, założyciela firmy tekstylnej (działającej do 1938 r.). Na przełomie XIX i XX w. zanotowano już 124 Żydów, co stanowiło około 1–1,5% mieszkańców miasta²⁷.

Wraz z upływem lat, kiedy zwiększyła się liczba mieszkańców miasta, wzrosła także liczba przybyłych z różnych rejonów państwa pruskie-

go katolików. W Świnoujściu zamieszkał też duchowny katolicki Lussem, który rozpoczął działalność duszpastersko-organizacyjną. Pierwsze nabożeństwo odprawił jesienią 1852 r. w swoim mieszkaniu, w którym na ten cel przeznaczył jedną izbę. Dało to początek istnienia pierwszej, zorganizowanej gminy katolickiej.

W 1853 r. do Świnoujścia przeniesiono batalion piechoty morskiej. Wśród żołnierzy była spora liczba Wielkopolan i Kaszubów – katolików. Zgodnie z zasadami obowiązującymi w wojsku pruskim, trzeba było zorganizować dla nich opiekę duszpasterską. W tym celu do Świnoujścia przyjeżdżał kapelan wojskowy ze Szczecina, początkowo dwa razy w roku na 2–3 dni. W posłudze kapłańskiej pomagał mu ksiądz Krause z Berlina, dobrze władający językiem polskim. To dzięki jego staraniom, w kościele ewangelickim pw. Chrystusa Króla odprawiane były też nabożeństwa katolickie²⁸.

Taki stan trwał do 7 września 1867 r., kiedy to dla potrzeb wiernych w tej części Pomorza zorganizowano katolicką parafię Anklam-Świnoujście, z siedzibą proboszcza w Anklamie. W Świnoujściu w tym czasie mieszkało 15 rodzin katolickich²⁹, zaś w 1883 r. gmina katolicka liczyła 300 osób³⁰. Dopiero około 1888 r. biskup dr Assman zdecydował o przeniesieniu siedziby probostwa do Świnoujścia i budowie kościoła. Najpierw wybudowano kaplicę, ale już w 1895 r. rozpoczęto budowę nowego kościoła, w stylu neogotyckim. Wszystkie inwestycje w znacznym stopniu zostały sfinansowane przez Związek św. Bonifacego, który wspierał parafie katolickie w diasporze³¹. Poświęcenie nastąpiło 22 lipca 1896 r. Już 30 sierpnia t.r. erygowano parafię Najsw. Maryi Panny Gwiazdy Morza (Stella Marris), która oprócz Świnoujścia obejmowała następujące miejscowości na wyspie Wolin: Karsibór, Międzyzdroje, Ładzin, Kołczewo, Wolin, a nawet odległy Kamień Pomorski. Nie należy zapominać, że ten kościół katolicki powstał na ziemiach protestanckich, toteż władze pruskie utrudniały erygowanie parafii katolickiej. Tym należy tłumaczyć fakt, że parafia katolicka w Świnoujściu została zatwierdzona przez władze miasta dopiero w 1908 r. Pierwszym proboszczem został ks. Wölkner³². Świnoujska gmina katolicka rozwijała się bardzo pręźnie, systematycznie rosła liczba katolików, a sprzyjał temu również uzdrowski charakter miasta.

W 1899 r., z inicjatywy hrabiego d'Houssonville, powstał katolicki ośrodek duszpasterski w Międzyzdrojach. Dwa lata później położono kamień węgielny pod kaplicę pw. Matki Boskiej Uzdrawicielki Chorych. Poświęcono ją 1 XI 1902 r.³³, z przeznaczeniem na dom rekolekcyjny dla

księży, siostr zakonnych i nauczycieli. Do 1951 r. była filią parafii Gwiazdy Morza w Świnoujściu.

Miejscowi proboszczowie pochodzili najczęściej ze Śląska lub Wielkopolski i dobrze władali językiem polskim. Miało to istotne znaczenie, gdyż obok niemieckich katolików, każdego roku przybywało katolików polskich, którzy osiedlali się na tych terenach. Ponadto okoliczne wielkorolne gospodarstwa zatrudniały robotników-Polaków, którzy „każdej niedzieli ciągnęli nieraz z daleka na msze”³⁴. Zarówno dla nich jak i polskich letników potrzebne były kazania w języku polskim, spowiedź oraz rozmowy duszpasterskie. W czasie letnich wakacji i urlopów proboszcz ze Świnoujścia odprawiał także msze w Heringsdorf i Ahlbeck. W 1903 r. obszar parafii w Świnoujściu liczył 690 km².

W 1913 r. proboszcz ze Świnoujścia sprawował jeszcze Eucharystię w Kamieniu Pomorskim (trzy razy w roku). Ale już w rok później został tam poświęcony kościół pw. św. Ottona, nad którym opiekę roztoczyli benedyktyni. Wówczas księży ze Świnoujścia, ze względu na odległość, zrezygnowali z duszpasterstwa na tym terenie. Tak więc dalsza przynależność do parafii Świnoujście była tylko formalnością.

Po ogłoszeniu w 1909 r. (29 V) nowego podziału administracyjnego Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i powstaniu trzech archidiecezji: stralundzkiej, koszalińskiego i szczecińskiego, parafia w Świnoujściu została przydzielona do tego ostatniego. Od 1930 r. została włączona wraz z całym Pomorzem do diecezji berlińskiej³⁵. W 1937 r. należało do niej już 112 miejscowości.

* * *

Na terenach powiatu wolińskiego cały czas dominowało wyznanie protestanckie; wciąż powstawały nowe kościoły protestanckie: 1848 – Wolin, 1857–1883 – Wolin, 1861 – Lubiń, 1862 – Międzyzdroje, 1895 – Przytór, 1895 – Ładzin, 1906 – Świnoujście, 1908–1910 – Świnoujście – Warszów.

Ostatni kościół protestancki w Świnoujściu (lewobrzeże) został ufundowany przez jedną z najbogatszych osobistości w Świnoujściu – wspomnianą już panią Heyze (zm. 1899). Uroczystość poświęcenia i przyjęcia przez gminę ewangelicką nowo pobudowanego kościoła pw. Marcina Lutra odbyło się 29 III 1906 r.³⁶

Najtrudniej odtworzyć dzieje kościoła ewangelickiego w prawobrzeżnej części Świnoujścia w Warszawie, który według relacji zebranych od ludności autochtonicznej, został wybudowany w latach 1908–1910. Wy-

jątkowo ubogie pod względem wyposażenia i zdobnictwa wnętrza świątyni może świadczyć o ubóstwie społeczeństwa³⁷.

18 XI 1934 r. został poświęcony w Świnoujściu niewielki (250 miejsc) murowany kościół wyznania ewangelicko-luterańskiego staropruskiego (staroluterańskiego), który działał niezależnie, w oderwaniu od „państwowego” kościoła luterańskiego. Ta grupa wyznaniowa należała do nielicznych, a ich dotychczasowe ośrodki modlitewne znajdowały się w Trzebiatowie i Wolinie. Kościół w Świnoujściu zbudowano dzięki staraniom młodego pastora Gerharda Stiefa (otrzymał kawałek gruntu jako darowiznę od współwyznawcy kupca Karla Langego). Dobrowolnymi składkami i pracą wsparli go inni wierni. Autorem projektu kościoła, a zarazem wykonawcą był młody berliński architekt Richard Vertwig³⁸.

Druga wojna światowa przyniosła nowe, trudne doświadczenia. Ksiądz katolicki Paul Adamus, od 1928 r. proboszcz Gwiazdy Morza, za swoją działalność duszpasterską, m.in. za sympatyzowanie z polskimi robotnikami przymusowymi, za dwujęzyczne (polskie i niemieckie) kazania oraz niechęć do faszyzmu, został uwięziony w Dachau (od 13 VI 1941 do 8 IV 1945 r.)³⁹.

Po drugiej wojnie światowej

Po zakończeniu II wojny światowej na konferencji w Poczdamie (17 VII – 2 VIII 1945) przedstawiciele trzech zwycięskich mocarstw ustalili (31 VII 1945), że Polska przejmie obszar pokonanych Niemiec położony na wschód od linii Odra – Nysa Łużycka oraz tereny byłego Wolnego Miasta Gdańska i południowo-zachodnią część Prus Wschodnich, bez Królewca i obszaru przyległego. Jednocześnie zdecydowano o usunięciu z tych ziem ludności niemieckiej⁴⁰. Nie wszyscy akceptowali tę decyzję. Pojawiły się kontrowersje na temat prawnego charakteru granicy, gdyż teza o polskim charakterze Pomorza Zachodniego trudna była do uzasadnienia. Szczególne wątpliwości dotyczyły Szczecina, który leżał poza linią Odra – Nysa⁴¹. Ostatecznie jednak także Szczecin został przejęty przez władze polskie.

Powiat woliński po wyzwoleniu (4 V 1945) aż do października 1945 r. znajdował się w radzieckiej strefie okupacyjnej i był zarządzany przez radzieckie komendantury wojenne, którym podlegała niemiecka tymczasowa administracja wszystkich szczebli. Na mocy wspomnianego wcześniej Układu Poczdamskiego i po ostatecznym wytyczeniu polskiej granicy państwowej, powiat 6 X 1945 r. został na stałe włączony

do Polski i przejęty przez Pełnomocnika Rządu Rzeczypospolitej Polskiej⁴².

Straty wojenne ludności niemieckiej, jej ewakuacja i ucieczki wpłynęły na obniżenie stanu zaludnienia w powiecie wolińskim. W latach 1944–1945 w Świnoujściu zanotowano spadek ludności o 75%, a w Wolinie o blisko 81%. W tej sytuacji konieczna była organizacja osadnictwa. Zajęły się nią liczne instytucje i organy polskiej administracji państwowej.

Jeszcze przed przejęciem tych terenów przez administrację polską przybyła tu grupa Polaków, która wywodziła się z robotników przymusowo zatrudnionych w okresie wojny (gospodarstwa rolne, zakłady przemysłowe, warsztaty). By ustalić ich liczbę, brak wiarygodnych danych źródłowych⁴³. W sumie do czasu objęcia powiatu przez polską administrację przybyło tu około 500 Polaków, z czego 400 zamieszkało w miastach.

Na wyludnione tereny Pomorza Zachodniego przybyli osadnicy, przywożąc ze sobą elementy swojej kultury i obyczajów. Wraz z przesiedleńcami przyjeżdżali też księża, często prowadząc ze sobą własne parafie⁴⁴.

Dla kościoła katolickiego czas powojennej działalności na Pomorzu Zachodnim był typowo pionierski. Nie należy zapominać, że tereny te początkowo podlegały biskupom niemieckim. Toteż polskie władze kościelne, w myśl kompromisu, zaczęły wysyłać tutaj zakonników z Towarzystwa Chrystusowego z Poznania, które powołane zostało w 1932 r. dla Polaków przebywających poza krajem. Taki stan rzeczy trwał do 15 VIII 1945 r., kiedy to prymas Polski kard. August Hlond, na mocy specjalnego pełnomocnictwa otrzymanego od papieża Piusa XII, powołał na Pomorzu Zachodnim administratora apostolskiego w osobie ks. Edmunda Nowickiego, rezydującego w Gorzowie Wielkopolskim.

Priorytetową sprawą okazała się konieczność sprowadzenia duszpasterzy, których tutaj brakowało. Na apel i prośby ks. Nowickiego odpowiedziało niewielu księży świeckich i zakonnych. Toteż jeszcze przez dziesięciolecie na terenach północno-zachodnich widoczny był niedobór kapłanów.

Zgodnie z dekretem 1 IX 1946 r. o wyłączeniu ze społeczeństwa polskiego osób narodowości niemieckiej⁴⁵ osoby, które swym zachowaniem w okresie międzywojennym i podczas wojny wykazały „niemiecką odrębność narodową”, zostały pozbawione obywatelstwa polskiego⁴⁶. Na tej podstawie w latach 1946–1948 wysiedlono z powiatu wolińskiego ponad

12 tys. osób narodowości niemieckiej⁴⁷. Z informacji starosty powiatowego wolińskiego do wojewody szczecińskiego z 12 I 1950 r. wynika, że „akcja usuwania niemczyzny” prawie straciła rację bytu, a powiat posiada już charakter czysto polski⁴⁸.

Wraz z zakończoną akcją przesiedleńczą i osadnictwa w powiecie wolińskim rozpoczął się proces scalania społeczeństwa. W nowym środowisku przy równoczesnym współzyciu różnych kultur i religii przystąpiono do odbudowy zniszczonego kraju⁴⁹.

Tab. 1. Wykaz wyznań powiatu wolińskiego

Miejscowość	wyznanie rzymsko-katol.	religia żydowska	wyznanie ewangelickie
Świnoujście – miasto	2 930	15	—
Wolin – miasto	496	2	—
Międzyzdroje – miasto	505	4	—
Kołczewo – gmina	1 106	1	—
Dargobądz – gmina	1 151	—	—
Przytór – gmina	462	2	—
Razem	6 650	24	—

Źródło: Wojewódzkie Archiwum w Szczecinie, Oddział Terenowy w Płotach, Dział społeczno-polityczny, sygn. 67, Wykaz wyznawców wszystkich wyznań powiatu Wolin według pisma Urzędu Wojewódzkiego w Szczecinie Wydż. społ-pol., w: Sprawozdania wyznaniowe 1947–1949.

Pierwszym kapłanem przybyłym do Świnoujścia był ks. Paul Adamus, który powróciwszy z obozu koncentracyjnego, zastał tutaj dobrze funkcjonującą parafię, zarządzaną przez ks. K. Reutera. Pomimo powrotu oficjalnego proboszcza Reuter nadal pełnił obowiązki administratora. Jednym z pierwszych polskich kapłanów, którzy przybyli do Świnoujścia, był ks. Franciszek Łojek. W piśmie do Kurii Administracji apostołskiej w Gorzowie Wielkopolskim z 10 IX 1946 r. napisał, że „ks. Reuter nie stawiał żadnych trudności w duszpasterstwie polskim”⁵⁰. Ksiądz Reuter zasłynął też z usilnych starań o przekazanie protestanckich kościołów Kościołowi katolickiemu⁵¹ oraz z interwencji w administracji apostołskiej o skierowanie na tereny odzyskane księży Polaków.

Zgodnie z polityką wysiedleńczą dotyczącą Niemców, 18 VI 1946 r. ks. Reuter otrzymał od władz cywilnych nakaz opuszczenia Polski. Taki sam los spotkał ks. Adamusa, który w trybie administracyjnym musiał wyjechać do Niemiec. Osiadł niedaleko, w Heringsdorfie, gdzie na skutek złych warunków bytowych, mocno schorowany, zmarł w 1956 r. Decyzja w sprawie wysiedlenia ks. Adamusa była zupełnie bezpodstawna, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że urodził się on w Piasecznie k. Tarnowskich Gór.

Po wojnie podejmowano starania o utworzenie nowych placówek kościelnych. Było to uzasadnione, zważywszy, że pierwszy proboszcz w Świnoujściu dojeżdżał do kościołów w Karsiborzu, Kołczewie, Ładzinie, Międzyzdrojach, Wolinie (łączna powierzchnia parafii 306 km²). Niestety, ze względu na braki kadrowe erygowanie nowych parafii odbywało się bardzo powoli. Na przykład w Wolinie dokonano tego dopiero w 1951 r.⁵²

Komunistyczne władze Polski Ludowej odnosiły się do duchowieństwa podejrzliwie lub wrogo, ale starały się wykorzystywać je do swoich celów. Zdawały sobie bowiem sprawę z siły Kościoła katolickiego, z którym utożsamiało się ponad 90% społeczeństwa. Chcąc zapewnić sobie sukces w referendum (1946 r.) i styczniowych wyborach do sejmiku (1947 r.), publicznie podkreślały znaczącą rolę Kościoła w procesie polskiego osadnictwa. W sprawozdaniu starosty wolińskiego za wrzesień 1947 roku, dotyczącym spraw wyznaniowych, czytamy: „stosunek ludności do księży i kościoła pozostaje bez zmian. Wojsko bierze udział w nabożeństwach niedzielnych w szyku zwartym. Księża przy krótkich kazaniach zachowują się lojalnie w stosunku do obecnego ustroju demokratycznego. Prasę katolicką kościół kolportuje stosunkowo w małych ilościach. Ani jeden z obecnych księży w powiecie nie jest dobrym kaznodzieją, a księża autochtoni mówią słabo po polsku i ograniczają się tylko do odczytania ewangelii oraz ogłoszeń kościelnych. Caritas nie przejawia żadnej działalności”⁵³.

Taki stan rzeczy można wytłumaczyć brakiem księży Polaków na omawianych terenach. Jedyne od 17 VI 1946 r. polski proboszcz, ks. Kazimierz Matlak, na terenie powiatu miał do pomocy dwóch autochtonów z Międzyzdrojów: ks. Józefa Ochmana i ks. Aleksandra Jaworskiego, którzy słabo władali językiem polskim. W sprawozdaniu ze stycznia 1947 r. zanotowano, że ten drugi „nie jest w stanie wygłosić kazania”. Ci dwaj księża obsługiwali kościół w Międzyzdrojach, Wolinie, gminie Kołczewo, Dargobądz, przy czym jedynie w Świnoujściu i Międzyzdrojach msze odbywały się codziennie. W pozostałych parafiach tylko w niedzielę i święta⁵⁴. Ten stan rzeczy ilustruje tabela na następnej stronie.

Tab. 2. Wykaz kościołów należących do wyznania rzymsko-katolickiego na terenie powiatu wolińskiego

Miejsce położenia nieruchomości	Charakter nieruchomości	Do jakiego wyznania należy obiekt	Kto jest kierownikiem obiektu?
Świnoujście ul. Piastowska 11/12	większa kaplica oraz plebania zajęta przez proboszcza	rzymsko-katolickie	ks. proboszcz K. Matlak
Świnoujście Plac Kościelny	kościół	ewangelickie	
Karsibórz	kościółek	ewangelickie	księża autochtoni J. Ochman, A. Jaworski
Przytór	kościół	ewangelickie	
Międzyzdroje ul. Kościelna	kościół i plebania	ewangelickie	
Wolin	kościół	ewangelickie	księża autochtoni J. Ochman, A. Jaworski
Kołczewo	kościół	ewangelickie	
Rojewo	kościół	ewangelickie	
Lubiń	kościół	nie wiadomo	
Unin	kościółek	ewangelickie	

Źródło: Archiwum Państwowe w Szczecinie, Oddział Terenowy Płoty, sygn. 67, SP-POLIT. SPR. Wyznaniowe 1947–1949, Wykaz kościołów i innych obiektów należących do wyznania rzymsko-katolickiego na terenie powiatu wolińskiego.

W 1948 r. do powiatu przybył, jako repatriant z Berlina, ks. Franciszek Jaworski, który prawie wcale nie znał języka polskiego. Msze odprawiał tylko w Międzyzdrojach, ale kazań nie głosił⁵⁵. W takiej sytuacji nie dziwi fakt, że mieszkańcy powiatu bardzo niechętnie przychodzili do kościoła, a w 1947 r. ze spowiedzi wielkanocnej skorzystało zaledwie 30% ludności⁵⁶.

W powiecie działały także dwa zakony: Najświętszej Panny Marii w Świnoujściu i boromeuszek w Międzyzdrojach⁵⁷.

Jednocześnie aparat bezpieczeństwa oraz lokalne komórki partyjne (PPR, PPS) gromadziły informacje o duchownych i świeckich działaczach katolickich. Interesowano się ich polityczną działalnością, gdyż chciano udowodnić, iż kler utożsamia się z podziemiem⁵⁸. Tymczasem starosta powiatowy woliński napisał: „Działalności dywersyjnej tak ze strony kleru lub podziemia skierowanej przeciwko państwu i ustrojowi demokracji w Polsce nie zanotowano”⁵⁹.

Rok 1948 przyniósł definitywne zmiany w stosunkach państwo – Kościół. Charakter tych zmian określało przemówienie Józefa Cyrankiewicza z 14 I 1948 r.: „Rząd nie będzie tolerował agresywnej postawy poszczególnych przedstawicieli kleru, a zwłaszcza hierarchii kościelnej, ani prób wtrącania się do spraw państwowych, do spraw świeckiego życia publicznego. Rząd nie dopuści do wykorzystania zrzeszeń religijnych do celów obcych religii, do celów walki politycznej przeciwko władzy ludowej”⁶⁰.

Na Pomorzu Zach. oznaczało to koniec czasu sprzyjającego dla przekazywania i przejmowania kościołów oraz podnoszenia ich z ruin⁶¹. Nasiłiła się inwigilacja duchowieństwa oraz „ludzi Kościoła”. Na organizowanych wiecach i zebraniach gromadzkich występowano z jawną krytyką władz kościelnych, wzniesiono dyskusje i podsycano nastroje antykościelne.

Na odprawie referentów społeczno-politycznych 13 IV 1948 r. Urząd Wojewódzki Szczeciński przekazał „cenne” uwagi, zalecenia i zarządzenia dotyczące spraw wyznaniowych. Nakazano szczegółowe opracowanie ankiet z uwzględnieniem danych dotyczących m.in.:

- a) duchownych wraz z opinią społeczną i własną;
- b) stowarzyszeń o charakterze religijnym;
- c) zatrudnionych na terenach szpitali, żłobków, sierocińców, szkół sióstr zakonnych (żądanie przedstawienia „kart personalnych” i życiorysów zatrudnionych tam osób);
- d) wykazu i liczebności działających na terenie powiatu sekt – ze szczególnym uwzględnieniem Świadków Jehowy⁶²;
- e) akcji wydawniczej wyznań: pisma, broszury, ulotki, gazetki, miejsce kolportażu, ilości;
- f) źródeł finansowych wyznań.

W związku z powyższym 4 VI 1948 r. Rada Główna Wyznawców Świadków Jehowy wystosowała list do starosty powiatowego wolińskiego w Świnoujściu, skarżąc się m.in. na brak „równouprawnienia wszystkich wyznań, wynikających z tolerancji religijnej Polski Demokratycznej”. Dalej czytamy: „w umysłach często nadal górują hasła nienawiści wyznaniowej. [...] Dało się zauważyć, że nawet czynniki podległe tamtejszemu

Urzędowi dostały się w wir kłamliwej propagandy watykańskiej i na skienie kleru szerzą nieprawdziwe wieści [...] przygotowując tym samym grunt do antydemokratycznych wystąpień klerykalnych”. Dowodem tego miała być postawa pracownicy tamtejszego urzędu, Barbary Jeziorowskiej, która oskarżyła wyznawców Świadców Jehowy o to, iż za otrzymane wynagrodzenie – dolary – przewrócili krzyż⁶³.

Inne zagadnienie dotyczyło akcji wydzielania przez urzędy ziemskie gruntów na potrzeby kościelne. I tutaj podkreśla się mocno, że nie jest ono równoznaczne z przekazaniem ziem Kościołom. Urzędy ziemskie otrzymały zakaz wydawania księżom wszelkich dokumentów (zaświadczeń, wyciągów itp.) bez porozumienia z referentem społeczno-politycznym. Urząd Wojewódzki odniósł się również do „bezprawnego” zajmowania obiektów kościelnych na podstawie zezwolenia sołtysa.

Zdaniem władz państwowych księża „podstępnie” ubiegają się o pisemną zgodę na odprawianie nabożeństw, bo sądzą, że jest to wystarczający dokument na zajęcie kościoła, a takową decyzję podjąć może jedynie Ministerstwo Ziem Odzyskanych. W związku tym wszystkie nieczynne kościoły nakazano zamknąć, a klucze złożyć u sołtysów lub wójtów. Warto w tym miejscu podkreślić, że akcja likwidacji ruin i nieczynnych kościołów trwała do lat 80-tych.

Zobowiązano proboszczów do przedłożenia Kurii Biskupiej pism nominacyjnych księży celem sprawdzenia czy duchowny:

- a) posiada obywatelstwo polskie;
- b) ukończył studia w kraju;
- c) czy studiował za granicą mając na to zgodę.

Były to decydujące warunki o dopuszczeniu duchownych do sprawowania posługi kapłańskiej.

Tak więc przedstawiciele władz, zgodnie ze stalinowską teorią, nasilili obserwację i penetrację duchowieństwa. Wszędzie widoczna była krytyka władz kościelnych, nawet organizowane przez duchowieństwo odpusty odbierane były jako czyn wstrzymujący prace w polu czy chęć odciążenia młodzieży od zajęć szkolnych. Toteż wszystkie wypadki urządzania odpustów bez zezwolenia władz administracyjnych podlegały karze⁶⁴.

Według oficjalnych sprawozdań rządowych takie działania na terenie powiatu wolińskiego nie oburzały opinii publicznej. Tylko nieliczne jednostki dostrzegały w nich wrogie nastawienie autorytatywnych czynników Polski Ludowej wobec wiary rzymsko-katolickiej. Zdecydowana większość potępiała „wrogie politycznie nastawienie części kleru do zagadnienia odbudowy państwa i interesów świata pracy”⁶⁵.

Duże znaczenie dla władz Polski Ludowej miały wiece z 3 IV 1949 r. Ich celem było zaznajomienie społeczeństwa powiatu z oświadczeniem Rządu w sprawie stosunku państwa do Kościoła. W oświadczeniu tym znaleźć można wiele zarzutów pod adresem Kościoła katolickiego:

- a) brak wdzięczności wobec państwa za reformę rolną, która mimo „uszczerbku” dla chłopów, pozostawiła Kościołowi dobra ziemskie;
- b) wrogi stosunek duchownych do „wysiłku” odbudowy Warszawy;
- c) oczernianie władzy ludowej i utożsamianie się z podziemiem;
- d) wznoszenie modłów za okupantów, rządu sanacji i endecji, agentów amerykańskich, a nie za polski Szczecin, Wrocław, polską Odrę i Nysę czy rząd.

Jednocześnie głosząco kłamliwą politykę wyznaniową państwa: „Chcemy spokoju i twórczej pracy, chcemy, aby tego spokoju nam nie zakłócała rozpolitykowana i wojownicza część kleru”⁶⁶.

Wiece na omawianych terenach spotkały się jakoby z uznaniem społeczeństwa, o czym świadczyć miał notowany przez władze komunistyczne liczny udział w poszczególnych gromadach⁶⁷.

Samo oświadczenie Rządu znalazło rzekomo dobre zrozumienie wśród społeczeństwa wiejskiego i jedynie w gromadzie Karsibórz jeden z obywateli stwierdził, że „księża nie są wrogo nastawieni przeciwko Państwu”⁶⁸. Pozostałe wypowiedzi wykazywały „nastrój nadzwyczajnej przychylności wobec władzy Polski Ludowej”⁶⁹ jak te wygłoszone przez rolników w Dargobądz: „w ZSRR [...] są też kościoły i księża, ale oni nie interesują się sprawami państwa”, „kler nie modli się za Odrę i Nysę, ale za Anglię i Amerykę”⁷⁰ lub też: „Ojciec Święty w czasie wojny poświęcał działa niemieckie oraz rozdawał konserwy Niemcom w czasie wyruszenia na front, a Polakom rozdawał obrazki”⁷¹.

Podobne wiece odbyły się też w Świnoujściu (24 III 1949) z frekwencją 700 obywateli oraz w Międzyzdrojach (1 IV 1949) 350 obywateli.

Istotna była też postawa księży powiatu wolińskiego, którzy w swojej posłudze starali się iść „z prądem czasu”⁷². Wygłaszane kazania utrzymane były w dość przyjaznym stosunku do nowego ustroju, a jedyny polski proboszcz ks. Matlak w wyborach głosował jawnie⁷³.

Również wyniki przeprowadzonych ankiet z 20 VI 1948 r. były korzystne dla księży. Zdaniem władz, tutejsi księża, podczas uroczystości 1 maja 1948 r. zachowywali się przyzwoicie, ponieważ w godzinach od 10 do 15 nie były odprowadzane nabożeństwa i ludzie bez przeszkód mogli uczestniczyć w manifestacjach państwowych⁷⁴.

W atmosferze nieustającej walki państwa z Kościołem katolickim szczególne znaczenie dla powiatu wolińskiego ma rok 1952. Po raz pierwszy po wojnie udzielono tutaj sakramentu bierzmowania: 30 IV 1952 r. w Wolinie i Ładzinie, 2 V 1952 r. w Międzyzdrojach i Świnoujściu, a udzielał tego sakramentu arcybiskup Stefan Wyszyński. Uroczystościom kościelnym bardzo wnikliwie przyglądał się kierownik referatu ds. wyznań Józef Bała, który w sporządzonym przez siebie sprawozdaniu dopatrywał się kilku „nieprawidłowości”. Oto jego wnioski:

1. W Wolinie w dniu przybycia Stefana Wyszyńskiego do szkoły przyszło 20 dzieci – reszta 80 udała się do kościoła.
2. Proboszcz z Wolina bez zgłoszenia i zezwolenia urządził zgromadzenie publiczne na ul. Kościelnej (wysłał księży i wiernych na powitanie Prymasa).
3. Wierni przygotowali bramy powitalne.
4. W Międzyzdrojach oprócz nielegalnych zgromadzeń proboszcz parafii – Chanusiewicz – nie zastosował się do przepisów i „przetrzymał” Prymasa z elitą od dnia 30.04.1952 do 02.05.1958 r. bez zameldowania.
5. Duża frekwencja ludzi w kościołach – np. w Świnoujściu powyżej 500 osób⁷⁵.

Wyraźny wzrost liczby wiernych w kościołach dowodzi o sukcesywnym umacnianiu się religii katolickiej. W tej kwestii Prymas Polski przytoczył zgromadzonemu ludowi w Świnoujściu fragment rozmowy z Ojcem Świętym w Rzymie. Na pytanie papieża – czy Polska pozostanie wierna Bogu – odpowiedział, że nie ma najmniejszych wątpliwości, gdyż w Polsce są wierzące matki⁷⁶. Czas pokazał, że nadzieje Prymasa nie były złudne. Na zmiany i wolność wyznania przyszło jednak poczekać. Zapewne nikt nie sądził, że aż 36 lat.

PRZYPISY

¹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 125.

² G. Bojar-Fijałkowski, *Święty Otton z Bambergu*, Warszawa 1986, s. 67–68.

³ Zob. Thietmar o bitwie pod Cedynią, w: *Wiek V–XV w źródłach*, Warszawa 1997, s. 99.

⁴ J. Wójcicki, *Dzieje Polski nad Bałtykiem*, Warszawa 1998, s. 10–13.

⁵ Było to porozumienie w wyniku ślubu króla szwedzkiego Eryka Zwycięskiego z córką Mieszka – Świętosławą.

⁶ J. Wójcicki, *Dzieje Polski nad Bałtykiem*, dz. cyt., s. 21.

⁷ Misję biskupa w Kamieniu Pomorskim uprzedziła żona Warciśława – wyznająca tajnie religię chrześcijańską. Uzyskała ona zgodę ludności na dobrowolne przystąpienie do chrztu. (H. Ł o w m i a ń s k i, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979, s. 258).

⁸ Tamże, s. 243–244.

⁹ G. Bojar-Fijałkowski, *Święty Otton z Bambergu*, dz. cyt., s. 67–68.

- ¹⁰ L. Bończa-Bystrzycki, *Studia i materiały do dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, Koszalin 1999, s. 7.
- ¹¹ G. Bojar-Fijałkowski, *Święty Otton z Bambergu*, dz. cyt., s. 67–68.
- ¹² Tamże.
- ¹³ J. Wójcicki, *Dzieje Polski nad Bałtykiem*, dz. cyt., s. 26–27.
- ¹⁴ T. Silnicki, *Początki chrześcijaństwa i organizacji kościelnej na Pomorzu*, „Życie i Myśl” 1951, t. 2, s. 114.
- ¹⁵ Tamże, s. 114.
- ¹⁶ W. Myślenicki, *Nad Odrą i Bałtykiem*, Poznań 1965, s. 62.
- ¹⁷ Tamże, s. 244.
- ¹⁸ *Kalendarium z dziejów Kościoła Katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, w: *Droga Polski i Kościoła na Pomorzu Zachodnim*, pod red. M. Frankel, Szczecin 1995, s. 105.
- ¹⁹ Posiadał władzę nad księstwem szczecińskim, nad ziemiami biskupstwa kamieńskiego i nad całym księstwem wologoskim.
- ²⁰ K. Kozłowski, *Awans kulturalny Świnoujścia*, Warszawa 1983, s. 5.
- ²¹ J. Pluciński, *Kościół Chrystusa Króla*, „Świnoujście dzisiaj” 1992, nr 28, s. 16, kopia tłumaczenia w posiadaniu autorki.
- ²² Tamże.
- ²³ Tamże.
- ²⁴ Akt z kuli kościoła Chrystusa Króla, kopia tłumaczenia w posiadaniu autorki.
- ²⁵ J. Pluciński, *Organy z kościoła Chrystusa Króla*, „Świnoujście dzisiaj” 1992, nr 29, s. 16.
- ²⁶ Akt z kuli, poz. cyt.
- ²⁷ J. Pluciński, *Dzieje gminy Żydowskiej w Świnoujściu*, „Świnoujście dzisiaj” 1994, nr 51, s. 18.
- ²⁸ J. Pluciński, *Kościół Chrystusa Króla*, „Świnoujście dzisiaj” 1992, nr 43, s. 16.
- ²⁹ R. Burhardt, *Stadt, Seebad und Hafen Swinemüde*, Swinemüde 1931, s. 485.
- ³⁰ J. Fabiszak, *100 lat parafii pw. Matki Bożej Gwiazdy Morza w Świnoujściu*, Szczecin 1996, s. 3.
- ³¹ L. Bończa-Bystrzycki, *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim 1871–1945*, Koszalin 1995, s. 149.
- ³² J. Fabiszak, *100 lat parafii...*, dz. cyt., s. 4.
- ³³ Tamże, s. 4.
- ³⁴ J. Pluciński, *100 lat katolickiego kościoła „Stella Maris” w Świnoujściu*, „Wyspiarz” 1996, nr 39, s. 3.
- ³⁵ Archiwum parafii Matki Bożej Gwiazdy Morza w Świnoujściu, kronika parafii, t. 1, s. 2.
- ³⁶ Ostatnie nabożeństwo w tym kościele zostało odprawione 11 III 1945 r. Dnia 12 XI 1962 r. Wydział Budownictwa Urbanistyki i Architektury Prezydium PRN w Świnoujściu podjął decyzję o rozbiórce kościoła.
- ³⁷ Podczas II wojny światowej zniszczono kościół w około 40%. W obiekcie pozbawionym gospodarza rozgościli się początkowo rosyjscy żołnierze, polscy szabrownicy, wreszcie bezmyślni dewastatorzy, a ostatecznie władze Polski Ludowej w 1956 r. podjęły decyzję o rozbiórce kościoła. – Kościół w Warszawie k. Świnoujścia pow. Wolin woj. Szczecin. Plany inwentaryzacyjne. Sporządzone przez Mieczysława Porębskiego, Świnoujście 24.07.1952 r. Kserokopia w posiadaniu autorki.
- ³⁸ Ostatnim nabożeństwem była msza odprawiana w pierwsze święto wielkanocne w kwietniu 1945 r. Po wojnie zdewastowany kościół został rozebrany. Relacja ustna dra Józefa Plucińskiego, byłego dyrektora Archiwum Państwowego w Płotach oraz Muzeum Rybołówstwa w Świnoujściu.
- ³⁹ J. Fabiszak, *100 lat parafii...*, dz. cyt., s. 15.
- ⁴⁰ A. Czubiński, *Polska i Pomorze Zachodnie w latach 1945–1995*, w: *Regiony w dziejach Polski. Pomorze Zachodnie 50 lat w granicach Polski*, pod red. K. Kozłowskiego, Szczecin 1996, s. 7.
- ⁴¹ Tamże, s. 8–9.
- ⁴² Archiwum Państwowe w Szczecinie. Oddział w Płotach (APPłoty), Wstęp do inwentarza: Starostwo Powiatowe Wolińskie, Powiatowa Rada Narodowa w Świnoujściu, Wydział Powiatowy w Świnoujściu 1945–50, s. 2.

⁴³ 150–200 osób: APPloty, Starostwo Powiatowe Wolińskie, 43, Sprawozdanie Starosty Powiatowego o rozwoju powiatu w latach 1945–50.

⁴⁴ W. T. Kowalski, *ZSRR a granica na Odrze i Nysie Łużyckiej 1941–1945*, Warszawa 1965, op. cit.

⁴⁵ „Dziennik Ustaw RP” 55/46, poz. 310.

⁴⁶ APPloty, Ogólnoorganizacyjny okólnik 1947–48, sygn. 4.

⁴⁷ T. Bielański, *Przesiedlenie ludności niemieckiej z Pomorza Zachodniego po II wojnie światowej*, Poznań 1969, s. 79.

⁴⁸ APPloty, Ogólnoorganizacyjne sprawozdania z pracy referatów starostwa, protokół z akcji przesiedleńczej, sygn. 8, s. 4.

⁴⁹ *Pomorze Szczecińskie 1945–65*, pod red. E. Dobrzyckiego, Poznań 1967, s. 96.

⁵⁰ J. Fabiszak, *100 lat parafii...*, dz. cyt., s. 5.

⁵¹ Poświęcenie poprotestanckich kościołów nastąpiło w 1946 r. w: Międzyzdrojach, Przytorze, Karsiborzu, Świnoujściu, Wolinie, Ładzinie, a 8 III 1948 r. w Lubiniu.

⁵² R. Kostynowicz, *Kościół archidiecezji szczecińsko-kamińskiej*, t. 2, Szczecin 2000, s. 6.

⁵³ APPloty, Dział ogólnoorganizacyjny, sprawozdanie za miesiąc IX 1947, sygn. 8/1947.

⁵⁴ APPloty, Dział społeczno-polityczny, Sprawozdania sytuacyjne i kwartalne starosty powiatowego, za miesiąc II 1947 r.

⁵⁵ Tamże, sprawozdanie sytuacyjne 1948/80, sygn. 44.

⁵⁶ Tamże, sprawozdanie sytuacyjne IV 1947 r., sygn.44.

⁵⁷ APPloty, Sygn. 67, SP-POLIT. SPR. Wyznaniowe 1947–1949, Wykaz klasztorów, kongregacji i zgromadzeń zakonnych powiatu wolińskiego (aktualne do roku 1948).

⁵⁸ Kazimierz Kozłowski, Pierwsze 10 lat władzy politycznej na Pomorzu Zachodnim 1945–1955, Warszawa-Szczecin 1994, Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych, s. 261.

⁵⁹ APPloty, Dział społeczno-polityczny, Sprawozdania sytuacyjne i kwartalne starosty powiatowego, X 1949 – IV 1950 r.

⁶⁰ K. Kersten, *Narodziny systemu władzy. Polska 1943–48*, Paryż 1986, s. 320.

⁶¹ R. Konstynowicz, R. Kamiński, Rozwój organizacji kościelnej na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1995, Szczecin 1995.

⁶² Centrala Świadców Jehowy znajdowała się w Łodzi i zdaniem władz inspirowana była przez Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Największe skupisko Świadców Jehowy znajdowało się w Międzyzdrojach: około 12 osób. Źródło: APPloty, Sygn. 43, SP-POLIT. Sprawozdanie sytuacyjne I kwartał 1949 r..

⁶³ APPloty, Sygn. 66. List Rady Głównej Wyznawców Świadców Jehowy do Starosty Powiatowego Wolińskiego w Świnoujściu.

⁶⁴ APPloty, Sygn. 66, Ministerstwo Administracji Publicznej Departament Publiczny Warszawa 11.11.1949 r.

⁶⁵ W oparciu o Oświadczenie Rządu RP, APPloty, Sygn 43.

⁶⁶ APPloty, Sygn. 67, Odezwa do wójtów, sołtysów, burmistrzów – omówienie z 27.03.1949 r.

⁶⁷ APPloty, Sygn. 67, N.S.P. 10/5/49, Sprawozdanie z akcji zaznajamiania społeczeństwa z oświadczeniem Rządu w sprawie stosunków Państwa do kościoła w Powiecie Wolińskim z dnia 04.04.1949

⁶⁸ APPloty, Sygn. 67, N.S.P. 10/5/49, Sprawozdanie z akcji zaznajamiania społeczeństwa z oświadczeniem Rządu w sprawie stosunków Państwa do kościoła w Powiecie Wolińskim z dnia 04.04.1949

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² APPloty, Sygn. 45, Starosta Powiatowy Woliński, Sprawozdanie za I kwartał z dnia 04.04.1950 r.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ APPloty, Sygn. 45, Starosta Powiatowy Woliński, Sprawozdanie za II kwartał 1948 roku.

⁷⁵ Archiwum Państwowe w Szczecinie Dział W.d.S.W. Nr. wol. 3866, Sprawozdanie z pobytu na terenie powiatu wolińskiego ks. prymasa St. Wyszyńskiego z dnia 03.05.1952 r.

⁷⁶ Tamże.

dit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Nazareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, quæ vocatur Bethlehem: eo quod esset de domo & familia Dauid: vt profiteretur cum Mariæ desponsata sibi vxore, prægnante. Factum est autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, vt pareret. Et peperit filium suum primogenitum: & pannis eum inuoluit: & reclinauit eum in præsepio: quia non erat ei locus in diuersorio. Et pastores erant in regione eadem vigilantes, & custodièntes vigilias noctis super gregem suum. Et ecce Angelus Domini stetit iuxta illos: & claritas Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore magno. Et dixit illis Angelus. Nolite timere. Ecce enim euangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo: quia n



prælide Syriæ Cyrino. Et ibant omnes, vt profiterentur, singuli in suam ciuitatem. Ascendit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Nazareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, quæ vocatur Bethlehem: eo quod esset de domo & familia Dauid: vt profiteretur cum Mariæ desponsata sibi vxore, prægnante. Factum est autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, vt pareret. Et peperit filium suum primogenitum: & pannis eum inuoluit: & reclinauit eum in præsepio: quia non erat ei locus in diuersorio. Et pastores erant in regione eadem vigilantes, & custodièntes vigilias noctis super gregem suum. Et ecce Angelus Domini stetit iuxta illos: & claritas Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore magno. Et dixit illis Angelus. Nolite timere. Ecce enim euangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo: quia natus est vobis hodie saluator, qui est Christus Dominus, in ciuitate Dauid. Et hoc vobis signum. Inuenietis infantem pannis inuolutum: & positum in præsepio. Et

VLADISLAVIENSIA

KS. WITOLD KUJAWSKI

DIECEZJA KRUSZWICKA, JEJ POCZĄTKI I PRZENIESIENIE DO WŁOCŁAWKA¹

Diecezja włocławska, niezależnie od konfiguracji swoich granic, często była nazywana diecezją kujawską. Przypomina to, że od zarania swoich dziejów związana jest z tą ważną dzielnicą Polski, nazywaną niekiedy kolebką polskiej państwowości. A miejscem szczególnie ważnym na mapie ówczesnych Kujaw była Kruszwica, nad jeziorem Gopłem, nie tylko jako emporium handlowe, ale także jako ośrodek ówczesnej władzy książęcej². Drugim miejscem, wybijającym się już w czasach Bolesława Chrobrego, był Włocławek, leżący nad rzeką Wisłą, pełniący wówczas nie tylko rolę grodu książęcego, ale zdaje się miejsce jednego z większych zgrupowań wojów Chrobrego, poniekąd jego garnizon³.

Te dwa miejsca na Kujawach bardzo wcześnie stały się także ośrodkami kościelnymi. Bowiem w grodach książęcych powstawały kościoły, gdzie prowadzono działalność katechetyczną i duszpasterską, i one stały się ośrodkami przyszłych parafii⁴. Wprawdzie brak jest dokumentów, które mówiłyby o tych miejscach w wieku X czy XI, jednak badania archeologiczne prowadzone we Włocławku⁵, a zwłaszcza w Kruszwicy⁶ ponad wszelką wątpliwość potwierdzają ich starożytność kościelną.

Przez wieki w diecezji włocławskiej nie było żadnych wątpliwości co do jej istnienia w Kruszwicy. Ciągłe żywa była tradycja kruszwicka, która głosiła, że stamtąd diecezja przyszła do Włocławka. Może było tak dlatego, że sama Kruszwica ciągle, bo do 1818 r., należała do diecezji z siedzibą we Włocławku. Ale nie tylko.

Wprawdzie nie przyjmuje się już za prawdziwy przekaz Jana Długosza o istnieniu od 966 r. w Polsce siedmiu biskupstw, w tym także diecezji kujawskiej, i jego szeregu tzw. biskupów kruszwickich⁷, ale podaną przez niego wiadomość, że została ona uposażona około 1098 r. przez księżnę Judytę, uznać należy za wiarogodną. Nie umiał jednak wytłumaczyć, kiedy ostatecznie biskupi na stałe przenieśli się z Kruszwicy do Włocławka⁸.

Potwierdzeniem żywej tradycji kruszwickiej panującej we Włocławku są krótkie zarysy dziejów diecezji włocławskiej, rozpoczynające się od Kruszwicy, chociażby we wstępie do *Brewiarza włocławskiego*, wydanego w 1502 r. przez biskupa Krzesława Kurozwęckiego, gdzie jest wyraźnie mowa o Kruszwicy jako stolicy biskupiej⁹.

Dlaczego zatem od połowy XIX wieku podaje się w wątpliwość to, co przez wieki było oczywiste? Wydaje się, że powody są dwa. Pierwszy dał wiek XIX, kiedy to uczeni polscy, głównie przy Uniwersytecie Krakowskim i Uniwersytecie Lwowskim, zaczęli zapoznawać się z rękopisami dokumentów i dawnych kronik oraz wydawać je drukiem. Jeżeli okazało się, że w źródłach pisanych brak jakiejś wiadomości dotąd uznawanej za prawdę, zaczęto ją podważać. Bo uznano, że tylko dowód pisany może dawać pewność. A w odniesieniu do naszej diecezji brak wiadomości na piśmie o biskupstwie kruszwickim. Drugim powodem jest zlekceważenie przez niektórych historyków wspomnianej tradycji.

Dlaczego zdecydowano się w niniejszym artykule poruszyć ten problem? Bo zbliża się rok 2013, który wielu historyków diecezji włocławskiej uważa za rocznicę powstania pierwszej diecezji na Kujawach, przeniesionej potem do Włocławka.

Odważamy się więc przedstawić początki diecezji na Kujawach, których spadkobierczynią, a raczej dalszym jej ciągiem, jest diecezja włocławska, chociaż sprawa jest bardzo trudna do jednoznacznego opisania. Chodzi tu o podstawowe pytanie, czy pierwotnie była diecezja na Kujawach z siedzibą w Kruszwicy, a jeżeli tak, to kiedy przekształciła się w diecezję z siedzibą we Włocławku. I jakie były przyczyny tego, że na Kujawach, które posiadały w bezpośrednim sąsiedztwie archidiecezję gnieźnieńską, mogła powstać nowa?

Większość autorów zgadza się, że jest bogata tradycja łącząca Kruszwicę i Włocławek, ale brak jednoznacznych przekazów źródłowych sprawia, że powstały i nadal powstają hipotezy – sprzeczne, a niekiedy wręcz się wykluczające – próbujące wykazać, gdzie była pierwsza stolica biskupstwa na Kujawach oraz określić czas powstania obu stolic¹⁰.

Wbrew temu, co utrzymywał autor – skądinąd bardzo cennej – monografii o Włocławku, ks. Michał Morawski, idąc zresztą za Długoszem, diecezja kujawska, tym bardziej z siedzibą we Włocławku, nie powstała wtedy, kiedy Polska przyjmowała chrześcijaństwo, ani nawet w roku tysięcznym¹¹. Kujawy z Włocławkiem znalazły się wtedy z pewnością w archidiecezji gnieźnieńskiej¹².

Jak długo trwał ten stan, kiedy na Kujawach powstała nowa diecezja i gdzie to miało miejsce, próbują odpowiedzieć historycy, interpretując na różne sposoby ubogą dokumentację źródłową odnoszącą się do tego zagadnienia¹³.

Przegląd najstarszych źródeł

Historycy szukają wiadomości o diecezji na Kujawach, a konkretnie w Kruszwicy, u kronikarza Galla Anonima. Jednakże on, wymieniając ówczesnych biskupów polskich, nie wspominał ani razu biskupa kruszwickiego czy kujawskiego¹⁴. Pozostaje wszakże co najmniej wątpliwość, czy kronikarz powiedział całą prawdę o polskich diecezjach, pisząc około 1113 r. swoje dzieło.

Po pierwsze jest możliwe, że biskupstwo kruszwickie, wtedy kiedy Gall pisał swoją kronikę, mogło praktycznie nie funkcjonować, po zniszczeniach samej Kruszwicy w latach dziewięćdziesiątych XI wieku. Miasto to bowiem było areną wojny domowej spowodowanej wystąpieniem synów książęcych, Zbigniewa i Bolesława, przeciwko nieudolnym rządóm ich ojca, Władysława Hermana¹⁵. Po drugie, nie bez znaczenia jest uświadomienie sobie faktu, że Gall tak całkowicie obiektywny nie był. Jako wielbiciel Bolesława Krzywoustego, mógł celowo, opisując bitwę pod Kruszwicą¹⁶, który to gród popierał Zbigniewa, pominąć sprawę tamtejszego biskupstwa¹⁷. Że tak mogło być istotnie, zdaje się świadczyć komentarz do tej kroniki Mariana Plezi. Otóż autor ten uważa, że wspomniany w kronice biskup polski Paweł¹⁸ mógł być właściwie biskupem poznańskim lub kruszwickim¹⁹. Zdanie to nie jest bynajmniej całkowicie odosobnione. Nawet historyk diecezji poznańskiej, ks. Józef Nowacki, dopuszcza możliwość, że ów Paweł mógł być biskupem kruszwickim, i utożsamia go z Długoszowym biskupem Paulinem (1098–1110), bo w szeregu biskupów poznańskich, ustalonym przez tegoż autora, w latach 1106–1127 biskupstwo poznańskie piastował bp Wawrzyniec²⁰. Chociaż znakomity historyk Władysław Abraham przyjmował, że chodziło tu o biskupa poznańskiego²¹, sprawa nie jest ostatecznie przesądzona.

Kolejnym, ale też negatywnym w swojej wymowie źródłem, jeżeli tę notatkę tak można nazwać, jest wykaz biskupstw duńskich, szwedzkich, norweskich i polskich z 1123 r., gdzie także nie wymieniono żadnego z biskupstw kujawskich²².

Bardzo ważnym dokumentem jest bulla papieża Innocentego II z 1133 r. dla arcybiskupa magdeburgskiego św. Norberta. Podporządko-

wywała ona wszystkie biskupstwa polskie tej metropolii, a wśród nich imiennie wyliczone diecezje w Kruszwicy i we Włocławku²³. Wprawdzie przez niektórych jej wiarygodność jest podawana w wątpliwość²⁴, ale jest to jednak najstarszy dokument wyraźnie wymieniający diecezje kujawskie. Bulla ta jednak nie weszła w życie, ponieważ już w trzy lata później ten sam papież wydał inną bullę protekcyjną, tym razem dla arcybiskupstwa gnieźnieńskiego, zatwierdzając jego przywileje i uposażenie²⁵.

Następnym dokumentem, mówiącym już wyraźnie o diecezji włocławskiej, jest bulla protekcyjna papieża Eugeniusza III z 1148 r. wystawiona dla biskupa włocławskiego Wenera. Zatwierdzała ona stan diecezji i jej granice ustalone przez legata Idziego, za czasów Bolesława Krzywoustego²⁶. Nie powołuje się ona jednak na dokument erekcyjny tej diecezji, ponieważ nie jest wykluczone, że takiego dokumentu w 1123 r. nie wystawiono. Dlatego niektórzy bullę tę nazywają spóźnionym dokumentem erekcyjnym diecezji²⁷.

O diecezji kujawskiej, ale bez wymieniania Kruszwicy, mówi Kronika Wielkopolska, informując, że powołał ją do istnienia syn Bolesława Chrobrego, Mieczysław, i że w czasie kiedy dokument ten powstawał, nosiła ta diecezja nazwę włocławskiej²⁸. Wprawdzie wielu historyków próbuje podważać wartość tego przekazu, jednakże inni sądzą, że jej autor, biskup poznański Boguchwał, jak i współautor, kanclerz poznański Baszko, mogli korzystać z nieznanych nam dzisiaj źródeł kruszwickich, a na pewno znali tradycję istniejącą w tym mieście²⁹.

Tak o kronice tej myślał już dawniej ks. Jan Fijałek, a ostatnio Zygmunt Sułowski, pisząc, że odrzucanie tej kroniki jest już „superkrytycyzmem”. Ostatnie źródło stanowi wreszcie tradycja włocławsko-kruszwicka, zawsze łącząca dzieje diecezji włocławskiej z początkami kruszwickimi, które, jak to wymownie stwierdził jeden z badaczy dziejów naszej diecezji, wspomniany już ksiądz Fijałek, żadną miarą odrzucać nie wolno, bo źródła, jakie znamy, raczej ją potwierdzają, a nie wykluczają³⁰.

Hipotezy na temat początków diecezji na Kujawach

Przedstawiony powyżej stan źródeł spowodował powstanie różnych hipotez na temat początków diecezji na Kujawach, które ostatecznie dadzą się sprowadzić do dwóch przeciwstawnych sobie twierdzeń: 1) w XI wieku nie było diecezji na Kujawach, 2) wiele wskazuje, że w XI wieku istniała tu diecezja ze stolicą w Kruszwicy. Jeśli przyjmiemy drugą hipotezę,

powstaje kolejne pytanie: kiedy i w jakich okolicznościach nastąpiła translacja diecezji do Włocławka.

Niektórzy twierdzą, że w XI wieku nie było diecezji na Kujawach

Nie brakowało dawniej, a i teraz, historyków, którzy odrzucali możliwość jedenastowiecznej diecezji z siedzibą w Kruszwicy, bo nie ma wyraźnego źródła pisanego potwierdzającego ten fakt.

Należał do nich ks. Zenon Chodyński, który, znając całą tradycję o związkach Włocławka z Kruszwicą, nie przyjmował jednak jej istnienia. Uważał, że pierwszą i jedyną stolicą diecezji na Kujawach był Włocławek, a ustanowienie tego biskupstwa mogło nastąpić za czasów Bolesława Śmiałego. Jednakże zastrzegął się, że może w przyszłości znajdą się jakieś źródła, które pozwolą na zmianę stanowiska i udowodnią, że diecezja w Kruszwicy rzeczywiście istniała³¹.

Podobne stanowisko zajął, współczesny Zenonowi Chodyńskiemu, Wojciech Kętrzyński, dowodząc, że to Władysław Herman około 1085 r. ufundował we Włocławku diecezję. Podobnie uważał Fryderyk Papeè, który poszedł jeszcze dalej i przyjmował rok 1123 jako początek biskupstwa kujawskiego ze stolicą we Włocławku³².

W ostatnim czasie z oryginalną koncepcją wystąpił Profesor Gerard Labuda, chociaż sam przyznaje, że są to jego przypuszczenia, które nie upoważniają do wiążącej konkluzji³³. Wychodząc z bulli 1133 r., wyliczającej obok siebie dwa biskupstwa kujawskie: we Włocławku i Kruszwicy oraz zakładając, że w Magdeburgu dobrze znano sytuację Kościoła w Polsce, postawił następującą tezę: Obydwie diecezje kujawskie zostały utworzone w 1123 r. Przedtem ich nie było, bo nie wyliczono ich w kronice Galla. Kronikę wielkopolską odrzucił Labuda jako mało wiarygodną. Obie diecezje miały za cel działalność misyjną, a to było bardzo ważne za czasów Bolesława Krzywoustego³⁴.

I tak Kruszwica miała obejmować całe Kujawy z Pomorzem Gdańskim, gdzie potrzebna była jeszcze działalność misyjna. Włocławek natomiast, który przez autora tej opinii umiejscowiony został na prawym brzegu Wisły, miał rozciągać swoją opiekę duszpasterską i chrystianizacyjną na ziemię dobrzyńską i ziemię chełmińską oraz prowadzić działalność misyjną wśród plemion pruskich³⁵. Kiedy zaś okazało się, że diecezja włocławska nie może liczyć na powodzenie w pracy misyjnej w Prusach, uznano, że trzy diecezje w niewielkiej od siebie odległości, a mianowicie w Kruszwicy, Włocławku i w Płocku, są zbędne. Postanowiono zredukować ich liczbę i to w ten sposób, że wzmacniając diecezję płocką, włączono

no do niej terytorium diecezji włocławskiej, czyli praktycznie tę ostatnią znosząc. Jednocześnie dokonano translacji dotychczasowego biskupa włocławskiego Wenera do Płocka, a stało się to po 1148 r. Do Włocławka zaś, ale już tego lewobrzeżnego, przeniesiono diecezję z Kruszwicy. Ta zaś zmiana miała nastąpić w latach 1168–1185, gdy w Polsce przebywał legat papieski Reinold, a może nawet na synodzie łęczyckim w 1180 r.³⁶

Najnowszą próbę rozwiązania tego problemu podjął Peter Kriedte w swojej, znakomitej zresztą i wyczerpującej, pracy poświęconej władztwu biskupów włocławskich na Pomorzu. Zajmując się w pierwszym rozdziale swojego dzieła przeglądem źródeł dotyczących interesującej go sprawy, też odrzucił możliwość istnienia biskupstwa w Kruszwicy. Uznał jedynie, że ośrodek ten dostarczył nowo powstałej na początku XII w. diecezji włocławskiej, świątyni i grona duchownych, które stanowiły przez czas pewien katedrę i kapitułę dla diecezji³⁷.

Historykiem, który także odrzucił możliwość jedenastowiecznego pochodzenia diecezji w Kruszwicy, okazał się też Zygmunt Sułowski. Swójście interpretując bullę z 1148 r., uznał, że diecezja tworzona w 1123 r. mogła nosić inną, aniżeli „włocławska” nazwę. Przyjąwszy za prawdziwą tradycję kruszwicką, twierdzi, że jeszcze w początkach rządów Bolesława Krzywoustego nie było diecezji na Kujawach. Ta powstała w 1123 r. najprawdopodobniej w Kruszwicy. Już biskup Werner myślał o jej przeniesieniu do lepiej rozwijającego się ośrodka, jakim był Włocławek. Nastąpiło to pewnie za biskupa Onolda³⁸.

Nie brakuje więc przeciwników jedenastowiecznej diecezji kruszwickiej i to wśród znaczących historyków, że przypomnę Gerarda Labudę, który jednemu rozdziałowi swojej pracy nadał nawet znaczący tytuł: *Rzekome biskupstwo kujawskie w XI w.*³⁹

A jednak już w XI wieku istniała na Kujawach diecezja ze stolicą w Kruszwicy

Punkt wyjścia rozważań nad możliwością istnienia diecezji na Kujawach z siedzibą w Kruszwicy stanowi zanik działalności diecezji kołobrzesckiej. Datę tego wydarzenia, według najnowszych badań Gerarda Labudy, ustala się na lata 1007–1013⁴⁰. Spowodowane to zostało trwającą od 1003 r. wojną niemiecko-polską, w której strona niemiecka sprzymierzyła się z wrogo do Polski nastawionymi pogańskimi plemionami Słowian Połabskich⁴¹. Następstwem tego było podniesienie głowy przez żywioł pogański, w rezultacie czego już w 1013 r. biskup kołobrzescki zmuszony był opuścić diecezję⁴².

Upadek tego biskupstwa i związane z tym pozbawienie opieki duszpasterskiej, a także zanik pracy misyjnej na Pomorzu, stwarza przed historykami okazję do stawiania pytania, co powstało na miejsce tej diecezji? Bo rzeczą nie do pomyślenia było, aby tej miary monarcha, co Bolesław Chrobry, który w swoich planach politycznych brał pod uwagę rolę Kościoła, mógł to pozostawić swojemu losowi⁴³.

Jest problem, czy niepokoje, które zmusiły biskupa kołobrzesckiego, Reinberna, do opuszczenia swojej stolicy, objęły całe Pomorze. Zdaniem Gerarda Labudy Gdańsk w tym czasie nie odpadł od Polski i Kościoła, stąd biskup nie musiał z terenu swojej diecezji wyjeżdżać⁴⁴.

Wprawdzie nie ma śladów trudności w prowadzeniu chrystianizacji na Pomorzu Gdańskim, ale też nie ma pewności, że chrześcijaństwo było tam już ugruntowane. A wnosić to można z faktu, że podobno w 997 r. biskup Wojciech, przyszły święty, miał w Gnieźnie ochrzcić niewiadomego imienia księcia pomorskiego, gdy ten przybył tam, aby poślubić polską księżniczkę. Kiedy zaś ten biskup przejeżdżał przez Gdańsk, udając się na misję, miał tam ochrzcić wielu pogan⁴⁵.

Można stąd wyprowadzić wniosek, że nowy ośrodek biskupstwa, następcy Kołobrzegu, bezpieczniej było tworzyć na terenie, gdzie wiara była już ugruntowana. Bez wątplenia najlepiej nadawały się do tego Kujawy, gdzie głównym ośrodkiem była Kruszwica⁴⁶.

Gród ten, położony nad Gopłem i na skrzyżowaniu szlaków handlowych, owiany wieloma legendami, bez wątplenia już w czasach rzymskich mógł być znacznym emporium handlowym, potem ośrodkiem plemienia Goplan i większą osadą przemysłowo-handlową⁴⁷.

Ponadto nie można zapominać i o tym, że biskupi kołobrzescy musieli mieć jakieś dobra w obszarze ziem nawróconych, gdzie władza monarcha była już dobrze zorganizowana. A tym wymaganiom, jak to uzasadnił Karol Górski, odpowiadały Kujawy⁴⁸.

Stąd też najliczniejsza jest grupa tych historyków, którzy przyjmują istnienie diecezji kruszwickiej i łączą jej powstanie z upadkiem diecezji w Kołobrzegu.

Adam Naruszewicz, Stanisław Smolka, częściowo też Władysław Abraham oraz wielu innych uczonych, opierając się na kronice wielkopolskiej, przypisywali powstanie diecezji na Kujawach Mieczysławowi II w czasie, gdy był królem Polski, to jest około 1027 r.⁴⁹ Jeszcze dalej poszli Antoni Małecki, ks. Stanisław Kujot i ks. Kamil Kantak, którzy przesunęli w swoich poglądach erekcję diecezji na czasy Bolesława Chrobrego⁵⁰. Do spopularyzowania tego poglądu najbardziej przyczynił się nu-

mizmatyk Marian Gumowski i ci, którzy prowadzili prace archeologiczne w Kruszwicy.

Pierwszy z nich oparł się na dowodach, jakich miała dostarczyć numizmatyka. Uznał on bowiem, że niektóre z licznie odnajdywanych jedenastowiecznych monet, zwanych denarami krzyżowymi albo krzyżówkami, bite były w mennicy biskupów kruszwickich⁵¹. Dowody Gumowskiego zostały uznane przez nowszych historyków parających się tą kwestią, zwłaszcza przez ks. Stanisława Librowskiego⁵², natomiast spotkały się ze sprzeciwem nowszych numizmatyków, zwłaszcza Ryszarda Kiersnowskiego, który zdecydowanie odrzucił autentyczność jedenastowiecznych monet biskupów kruszwickich⁵³.

Twierdzenia nowożytnej numizmatyki nie mogą jednak ostatecznie przechylić szali na niekorzyść Kruszwicy, bowiem dużo do powiedzenia w tej sprawie ma archeologia, która w związku z millennium Polski penetrowała to miasto⁵⁴. Badania archeologiczne ustaliły, że Kruszwica była znaczącym ośrodkiem na mapie Polski jedenastowiecznej. Posiadała dwie kolegiaty, a mianowicie św. Wita na podgrodzium, gdzie pierwotnie była katedra⁵⁵, i św. Piotra, przy pobenedyktynskim kościele, po jego przejściu w ręce duchowieństwa diecezjalnego⁵⁶.

Na podstawie tych danych archeologicznych Karol Górski przyjął, że po śmierci biskupa kołobrzesckiego, już Bolesław Chrobry myślał o obsadzeniu tego biskupstwa, tyle że ten nie rezydowałby w Kołobrzegu, a na Kujawach, najpierw może w Dźwierzchnie lub Parchaniu, a potem, już za panowania Mieczysława II, w Kruszwicy. Autor ten przyjął, że określenie granic tego, już kruszwickiego, biskupstwa, mogło nastąpić później, a mianowicie podczas pobytu w Polsce legatów Stolicy Apostolskiej zaproszonych tu przez Bolesława Śmiałego⁵⁷.

Cała też tradycja kruszwicko-włocławska, rozpoczynająca się od XII wieku, łącząca dzieje tych dwóch stolic biskupich, zdaje się w dużym stopniu uwierzytelniać jedenastowieczne pochodzenie diecezji kujawskiej z siedzibą w Kruszwicy⁵⁸.

O samych dziejach diecezji w Kruszwicy nic powiedzieć nie umiemy. Składała się ona z jednego archidiakonu i bliżej niesprecyzowanej liczby parafii, które nie były jeszcze ściśle określone pod względem okręgu parafialnego⁵⁹.

Zatem, nie ignorując różnych krytycznych opinii próbujących negować diecezję w Kruszwicy, nie posiadamy bynajmniej wystarczających podstaw, aby zrezygnować z uznania starożytnych korzeni diecezji włocławskiej, tym bardziej, że wielu nowszych badaczy dziejów Kościoła w Polsce przychyła

się na stronę twierdzenia, że diecezja w Kruszwicy stanowiła kontynuację diecezji kołobrzeskiej⁶⁰. Zaś kruszwicka została wznowiona przez legata Idziego i wkrótce otrzymała nową stolicę we Włocławku⁶¹.

Kiedy i w jakich okolicznościach nastąpiła translacja diecezji do Włocławka?

Już Jan Długosz pisał, że nie wiemy, kiedy biskupstwo zostało przeniesione z Kruszwicy do Włocławka⁶². Jeżeli więc w tamtych czasach nie znał tak dociekliwy badacz źródeł, jakim był autor *Roczników, czyli kronik sławnego Królestwa Polskiego*, przekazów na ten temat⁶³, to tym bardziej dzisiaj zdani jesteśmy tylko na snucie hipotez.

Ponieważ archeologia potwierdza zdanie wielu badaczy, że Kruszwica ze swoim ośrodkiem diecezjalnym przetrwała szczęśliwie okres przesilenia politycznego w Polsce w latach trzydziestych XI w.⁶⁴, dlatego czasu przeniesienia stolicy biskupstwa do Włocławka szukać należy u schyłku XI lub na początku XII wieku.

Stawiane są trzy hipotezy. Pierwsza głosi, że nastąpiło to najwcześniej w latach dziewięćdziesiątych XI w., po zniszczeniu Kruszwicy w następstwie wojny Władysława Hermana ze Zbigniewem. Przeniesienie diecezji z miasta, które przecież można było odbudować, uważają niektórzy za swoisty akt zemsty na ośrodku, który poparł zbuntowanego syna księżęcego⁶⁵.

W tym miejscu przypomnieć należy, że podczas zamieszek, w 1096 r. spłonęła katedra św. Wita⁶⁶. W prawa świątyni biskupiej wszedł niebawem w Kruszwicy, wspaniały jak na owe czasy, pobenedyktyński kościół św. Piotra⁶⁷. A stało się to dlatego, że Włocławek nie posiadał wówczas kościoła odpowiedniego dla biskupa i musiało upłynąć sporo czasu, aby ośrodek włocławski przygotować do pełnienia stolicy biskupstwa.

Widowym i do dziś istniejącym śladem, że kościół św. Piotra stał się katedrą, jest po dziś nasze istniejąca tam kapituła. Wspomniana została w 1185 r. jako „Crusviciensis Monasterii Beati Petri”⁶⁸. Zdaniem Władysława Abrahama to sformułowanie może świadczyć, że kapituła ta powstała w XI w., kiedy duchowieństwo katedralne wiodło jeszcze życie wspólne na wzór zakonów⁶⁹. Wskazywałoby to także, iż ta kapituła należy do rzędu najstarszych. W stosunku do kapituły włocławskiej takiego określenia już nie użyto, ponieważ tu praktyki wspólnoty kapitulnej nie było.

Następna hipoteza przyjmuje, że o Włocławku pomyślano dopiero wtedy, gdy Bolesław Krzywousty, przy pomocy przebywającego w Polsce

legata papieskiego, Idziego z Tuskulum, porządkował sprawy kościelne. Wtedy to, w 1123 r., stara diecezja kruszwicka, pozostając w dotychczasowych granicach, otrzymała nową stolicę, od której wzięła nazwę⁷⁰. Najprawdopodobniej w tym roku urzeczywistniono dawniejsze zamierzenia Bolesława Krzywoustego. Nie jest jednak wiadomo, czy diecezja otrzymała w 1123 r. dokument erekcyjny.

Najmniej prawdopodobne jest twierdzenie, że Włocławek stał się stolicą diecezji dopiero za biskupa Onolda w połowie XII w., około 1169 r. Zwolennicy tego sposobu myślenia opierają się głównie na tym, że biskupi aż do tego czasu używali tytułatury „biskup kruszwicki”⁷¹. Bezasadność takiego twierdzenia, jakoby aż do tego czasu stolicą diecezji była Kruszwica, jak też poglądów, że na małych Kujawach przez czas pewien były dwie diecezje, wykazał w swoich pracach ks. Stanisław Librowski⁷².

Diecezja włocławska, pozostająca zasadniczo w granicach diecezji kruszwickiej, obejmowała swoim zasięgiem Kujawy z Kruszwicą i Inowrocławiem i ciągnęła się wzdłuż lewego brzegu Wisły aż po Bałtyk, obejmując Gdańsk i Lębork⁷³. Kujawy podzielono na dwa archidiakonaty z siedzibami we Włocławku i w Kruszwicy, natomiast pomorska część tworzyła osobny archidiakoniat⁷⁴.

Zdaje się, że przeniesienie stolicy na nowe miejsce nie zostało przyjęte entuzjastycznie przez samych biskupów kujawskich. Wprawdzie Włocławek stanowił ośrodek politycznie znacznie ważniejszy, ale tradycja kościelna Kruszwicy posiadała większą wymowę. Może już pierwsi biskupi włocławscy rozumieli, że przyjdzie im rywalizować z księciem o władanie nad nową stolicą diecezji. Ponadto posiadali oni w Kruszwicy piękny kościół św. Piotra i dwie kapituły. We Włocławku trzeba było wszystko budować od podstaw. Te zatem względy, głównie natury psychologicznej, tłumaczą najprościej, dlaczego tak długo biskupi prawnie erygowanej w 1123 r. diecezji z siedzibą we Włocławku ciążyły ku Kruszwicy⁷⁵.

* * *

Reasumując to, co powiedziano wyżej, zdaje się, że jednomyślności co do początków, losów i zaniku diecezji w Kruszwicy osiągnąć się nie da. Nie można jednak podawać w wątpliwość jej istnienia. Powstała w następstwie zaniku diecezji kołobrzeskiej około 1013 r. Kontynuowała jej cele misyjne w stosunku do Pomorza. Następczynią jej została diecezja włocławska z takim samym skierowaniem misyjnym na Pomorze Gdańskie. Możemy więc, z moralną pewnością, szykować się do obchodów tysięcznej rocznicy powstania diecezji na Kujawach.

PRZYPISY

¹ Autor wykorzystał częściowo te materiały w jednym ze swoich artykułów w pracy zbiorowej pt. *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 1, Włocławek 1999.

² Zob. K. Górski, *Dzieje Kruszwicy do końca XVIII wieku*, w: *Kruszwica. Zarys monograficzny*, Toruń 1965, s. 189–213; W. Hensel, A. Broniewska, *Starodawna Kruszwica od czasów najdawniejszych do roku 1271*, Wrocław 1967.

³ Zdanie takie wypowiedział znakomity polski mediewista, prof. Gerard Labuda, w 2000 r. w Poznaniu na spotkaniu historyków kościelnych. W kronice Galla Anonima jest informacja, że z tego grodu Bolesław Chrobry wyprowadził na wojnę z Niemcami 800 pancernych i 2000 tarczowników, podczas gdy z ówczesnych centrów Polski, Poznania i Gniezna niewiele więcej.

⁴ Zob. S. Zachorowski, *Początki parafii polskich*, [Kraków 1908], s. 9; E. Wiśniewski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, Kraków 1966, s. 240–244.

⁵ Zob. A. Michałowski, *Początki osadnictwa*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 1, dz. cyt., s. 32; S. Chodyński, *Bazylika katedralna włocławska*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWi), 12(1918), s. 18; J. Grześkowiak, *Kilka uwag w sprawie lokalizacji katedry romańskiej*, KDWi 42(1959), s. 215–217.

⁶ Zob. K. Górski, *Dzieje Kruszwicy do końca XVIII wieku*, art. cyt.

⁷ Zob. S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, Warszawa 1949, s. 2.

⁸ J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. 1, Cracoviae 1863, s. 619–620.

⁹ *Viaticum Vladislaviense*, ed. Creslaus de Kurozwęki, Numberg 1502. Korzystano z egzemplarza znajdującego się w Bibliotece Archidiecezjalnej w Gnieźnie, sygn.: Pl. 121.

¹⁰ J. Tazbirowa, *Początki biskupstwa na Kujawach*, „Przegląd Historyczny” 53(1962), s. 229.

¹¹ M. Morawski, *Monografia Włocławka (Włocławia)*, Włocławek 1933, s. 4. Autor ten mylnie interpretował zapis Kroniki Thietmara. Zob. S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1, t. 1, z. 1, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 8(1964), s. 10.

¹² S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 10; J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2, Poznań 1964, s. 8.

¹³ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich*, ABMK 18–23(1969–1971), nadb. Lublin 1968–1971, s. 90. Dalej cytuję wg tej nadbitki.

¹⁴ *Anonima* tzw. *Galla kronika*, czyli *dzieje książąt i władców polskich*, w: *Pomniki dziejowe Polski*, Ser. nova II, t. 2, Kraków 1952, s. 1, 60. Dalej cyt.: *Anonima* tzw. *Galla kronika*.

¹⁵ W. Hensel, A. Broniewska, *Starodawna Kruszwica...*, dz. cyt., s. 87; M. Gumowski, *Biskupstwo kruszwickie*, Poznań 1921, s. 46n.

¹⁶ *Anonima* tzw. *Galla kronika...*, dz. cyt., s. 71–72.

¹⁷ Por. J. Tazbirowa, *Początki biskupstwa na Kujawach*, art. cyt., s. 234.

¹⁸ *Anonima* tzw. *Galla kronika...*, dz. cyt., s. 60.

¹⁹ M. Plezia, *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku*, Kraków 1947, s. 48.

²⁰ J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, dz. cyt., s. 45–46.

²¹ W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII w.*, Poznań 1962, s. 149.

²² Źródło to, niedawno zresztą odkryte, omawia K. Górski, *Jeszcze o początkach biskupstwa kruszwickiego*, „Zapiski Historyczne” 31(1966), s. 94. Jest uzasadniona wątpliwość, czy sporządzający ten spis znał stosunki polskie. Zresztą w 1123 r. żadnego z biskupstw kujawskich mogło nie być; jedno nie funkcjonowało, a drugie było w trakcie zakładania.

²³ *Codex diplomaticus nec non epistolaris Silesiae*, ed. C. Maleczyński, Wrocław 1951, nr 13, s. 33–38. Odnosny fragment tej bulli brzmi: „Quorum videlicet episcopatum nomina hec sunt: inter Albiam et Oderam Stetin et Lubus; ultra Oderam vero Pomerana, Poztnin, Gnezen, Craco, Vuartizlau, Cruciwiz, Mazouia et Lodilaensis”. Wydawca dokumentu dodał uwagę: „odróżnienie Włocławka od biskupstwa kruszwickiego, z którym od czasów misji Idziego tworzył jedną całość, jest w bulli zastanawiające”.

²⁴ S. Chodyński, *Włocławska diecezja*, w: *Encyklopedia kościelna* [Nowodworskiego], t. 32, Włocławek 1913, s. 56; S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 19–20.

²⁵ *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, Poznań 1877, nr 7, s. 10–14.

²⁶ *Kodeks dyplomatyczny Polski* (KDP), wyd. L. Ryszczewski, A. Muczowski, t. 2, cz. 1. Warszawa 1848, nr 1, s. 1–4.

²⁷ S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 22; W. Kujawski, Sieć parafialna diecezji włocławskiej od czasów najdawniejszych do końca XV wieku, Warszawa 1971, s. 29–30 (mps w Bibl. Sem. Duch. we Włocławku).

²⁸ *Pomniki dziejowe Polski*, wyd. A. Bielowski, t. 2, Lwów 1872. (przedr. fotoofs. Warszawa 1961), s. 482: „Kujaviensem vero filius ejus post eum Meysko nomine, quae Vladislavien-sis nuncupatur, fundavit”.

²⁹ J. Tazbirowa, *Początki biskupstwa na Kujawach*, art. cyt., s. 232.

³⁰ J. Fijałek, *Ustalenie chronologii biskupów włocławskich*, Kraków 1984, s. 7; zob. Z. Sułowski, *Kruszwica i Włocławek. Problem biskupstw na Kujawach i Pomorzu w XI i XII wieku*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 1973, s. 24.

³¹ *Statuta synodalia dioecesis Vladislavien-sis et Pomeraniae*, coll. et ed. Z. Chodyński, Varsaviae 1980, s. VII.

³² Bibliografia tego zagadnienia zob. S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 11, przyp. 17 i 18; zob. B. Kumor, *Granice metropolii...*, dz. cyt., s. 90.

³³ G. Labuda, *Początki diecezjalnej organizacji kościelnej na Pomorzu i Kujawach w XI i XII wieku*, „Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 33(1968), s. 59. Autor ten zmienił swój poprzedni pogląd na początki biskupstwa kujawskiego, gdy mówił o drodze z Kołobrzegu, poprzez Kruszwicę, do Włocławka. Por. t e n ż e, *Walka o zjednoczenie Pomorza z Polską w X–XIV w.*, w: *Pomorze średniowieczne*, red. G. Labuda, Warszawa 1958, s. 219.

³⁴ G. Labuda, *Początki ...*, art. cyt., s. 37–39.

³⁵ Tamże, s. 53–56.

³⁶ Tamże, s. 58.

³⁷ P. Kriedte, *Die Herrschaft der Bischöfe von Włocławek in Pommerellen, von den An-fangen bis zum Jahre 1409*, Gottingen 1974.

³⁸ Z. Sułowski, *Kruszwica i Włocławek...*, art. cyt., s. 24–25.

³⁹ G. Labuda, *Początki...*, art. cyt., s. 34.

⁴⁰ Tamże, s. 29–34.

⁴¹ M. i Z. Wojciechowski, *Polska Piastów. Polska Jagiellonów*, Poznań 1946, s. 36.

⁴² S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, dz. cyt., s. 5; B. Kumor, *Granice metropolii...*, dz. cyt., s. 50.

⁴³ Polityczny zmysł Bolesława Chrobrego przejawiał się między innymi i w tym, że na Pomorzu wybrał na siedzibę nowego biskupstwa nie lepiej do tego nadający się Gdańsk, którego książe w dodatku spowinowacony był z nim, ale Kołobrzeg, ponieważ monarcha ten myślał o misjach. Por. Z. Sułowski, *Kruszwica i Włocławek...*, art. cyt., s. 5; G. Labuda, *Początki ...*, art. cyt., s. 28; K. Górski, *Topografia wczesnośredniowiecznej Kruszwicy*, w: *Studia wczesnośredniowieczne*, t. 2, Warszawa – Wrocław 1953, s. 53.

⁴⁴ G. Labuda, *Początki ...*, art. cyt., s. 34.

⁴⁵ Tamże, s. 21.

⁴⁶ Por. K. Jazdewski, *Gdańsk X–XIII w. na tle Pomorza wczesnośredniowiecznego*, w: *Pomorze wczesnośredniowieczne*, red. G. Labuda, Warszawa 1958, s. 87.

⁴⁷ Zob. W. Hensel, A. Broniewska, *Starodawna Kruszwica...*, dz. cyt., s. 87; K. Górski, *Topografia...*, art. cyt., s. 53.

⁴⁸ K. Górski, *Topografia...*, art. cyt., s. 54–55.

⁴⁹ Bibliografię tego zagadnienia zob.: S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 13, przyp. 27; zob. J. Kostrzewski, *Wpływ chrześcijaństwa na obyczaje oraz kulturę materialną i duchową w Polsce średniowiecznej*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, cz. 3, Lublin 1969, s. 99; W. Abraham, *Statuty kapituły w Kruszwicy*, „Polonia Sacra”, 8(1956), z. 3–4, s. 253, gdzie autor wyraźnie mówi: „Istnienie niegdyś osobnej diecezji w Kruszwicy, poparte pośrednio źródłami wieku XII i początku XIII, tudzież tradycją czasów późniejszych, przyjmuje na ogół nauka nasza jako fakt historyczny, chociaż różni się co do czasu jej powstania i nie wyjaśnia chwili i przyczyn jej zniknięcia”. Te i inne wnioski Abraham uważa za nieprzekonywające Z. Sułowski, *Kruszwica i Włocławek...*, art. cyt., s. 21.

⁵⁰ Bibliografię dotyczącą tej hipotezy zob. S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 14, przyp. 28.

⁵¹ M. Gumowski, *Biskupstwo kruszwickie...*, passim; tenże, *Prawo mennicze biskupów polskich w wiekach średnich*, „Ateneum Kapłańskie”, 17(1926), s. 364–374. Autor przyjął, że analogicznie do biskupów niemieckich, także w Polsce biskupi posiadali prawo mennicze. Wymieniony zaś na badanych przez niego monetach biskup Eberhard to biskup kruszwicki z czasów Hermana, mianowany przez antypapieża Klemensa III w latach 1081–1085. W tym względzie stanowisko Gumowskiego poparł K. Górski, *Topografia...*, art. cyt., s. 55, przyp. 103.

⁵² S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, dz. cyt., s. 3; tenże, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 15.

⁵³ R. Kiersnowski, *Pieniądz kruszcowy w Polsce wczesnośredniowiecznej*, Warszawa 1960, s. 202, przyp. 235, s. 194–195, 324.

⁵⁴ Jest o tym obszernie mowa w następujących pracach: W. Hensel, A. Broniewska, *Starodawna Kruszwica...*, dz. cyt.; W. Hensel, *Najdawniejsze stolice Polski. Gniezno, Kruszwica, Poznań*, Warszawa 1960; K. Górski, *Topografia...*, art. cyt.

⁵⁵ W. Hensel, *Najdawniejsze stolice...*, dz. cyt., s. 98; W. Hensel, A. Broniewska, *Starodawna Kruszwica...*, dz. cyt., s. 125. Kapituła św. Wita przetrwała do XV wieku. O tej kapitule zob. S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 91–93.

⁵⁶ W. Hensel, A. Broniewska, *Starodawna Kruszwica...*, dz. cyt., s. 125.

⁵⁷ K. Górski, *Topografia...*, art. cyt., s. 53–55.

⁵⁸ Bogatą literaturę mówiącą o tych związkach przytacza S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 12, przyp. 23; zob. J. Tazbirowa, *Początki biskupstwa na Kujawach*, art. cyt., s. 230–231; J. Fijałek, *Ustalenie chronologii...*, dz. cyt., s. 7. Na uwagę zasługuje też wzmianka o pierwszej katedrze diecezji włocławskiej, a mianowicie o kościele św. Piotra w Kruszwy, pomieszczona w przedmowie do pierwszego brewiarza włocławskiego, wydanego przez biskupa Krzesława Kurozwęckiego. Zob. S. Chodyński, *Organy, śpiew i muzyka w kościele katedralnym włocławskim*, Włocławek 1902, s. 46.

⁵⁹ S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 2, ABMK 10(1965), s. 63–62.

⁶⁰ B. Kumor, *Granice metropolii...*, dz. cyt., s. 91.

⁶¹ Z. Sułowski, *Chrzest Polski*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, cz. 1, Lublin 1969, s. 56.

⁶² J. Długossii, *Vitae episcoporum Poloniae*, Cracoviae 1887, s. 180.

⁶³ J. Fijałek, *Ustalenie chronologii...*, dz. cyt., s. 7.

⁶⁴ Wprawdzie W. Abraham (*Statuty kapituły...*, art. cyt., s. 254) pisze, że diecezja ta upadła podczas przesilenia w latach trzydziestych XI w., ale pewnie miałby inne zdanie, gdyby znał ostatnie dane archeologiczne. Według niego diecezję tę odnowiono za Bolesława Śmiałego.

⁶⁵ B. Kumor, *Granice metropolii...*, dz. cyt., s. 91; S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 18; J. Tazbirowa, *Początki biskupstwa na Kujawach*, art. cyt., s. 234.

⁶⁶ S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 91–93.

⁶⁷ Tamże, s. 17.

⁶⁸ KDP, t. 2/1, s. 2, nr 2.

⁶⁹ W. Abraham, *Statuty kapituły...*, art. cyt., s. 261.

⁷⁰ B. Kumor, *Granice metropolii...*, dz. cyt., s. 91; S. Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 18; zob. W. Abraham, *Statuty kapituły...*, art. cyt., s. 257. Autor wyraża opinię, że lokalizacja we Włocławku nastąpiła też z tego powodu, że było to korzystne położenie nad Wisłą.

⁷¹ B. Kumor, *Granice metropolii...*, dz. cyt., s. 92.

⁷² S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 23–25; z. 2, s. 31–32.

⁷³ Tamże, s. 26–30; B. Kumor, *Granice metropolii...*, dz. cyt., s. 93–98.

⁷⁴ S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 56–62; zob. T. Silnicki, *Z dziejów Kościoła w Polsce*, Warszawa 1960, s. 251–264.

⁷⁵ S. Librowski, *Wizytacje...*, cz. 1, t. 1, z. 1, poz. cyt., s. 18. W. Abraham, (*Statuty kapituły...*, art. cyt., s. 259) zdaje się opowiadać za tym, że połączono dwie stolice, a dowodem tego jest długie uznawanie kapituły kruszwickiej jako katedralnej oraz wyrażenia, że kościoły w Kruszwy i w Włocławku są bliźniacze.

PIOTR PAWŁOWSKI

KATALOGI BISKUPÓW WŁOCŁAWSKICH

Katalogi biskupów jako wykazy sukcesji, odrębny rodzaj dziejopisarstwa i ważny rozdział dziejów Kościoła są znane od początków chrześcijaństwa. Najpierw były to wykazy następujących po sobie biskupów ordynariuszy, które z czasem przybrały postać opracowań historycznych czy literackich. Obecnie uważa się, że naczelnym motywem ich układania była chęć podniesienia rangi biskupstwa, wykazanie jego dawności i prawowierności (apostolskości) poszczególnych biskupów, przedstawienia pełnego rodowodu diecezji i wykazania, że swoją sukcesję czerpie ona od samego źródła chrześcijaństwa¹. Dlatego też w średniowiecznych zestawieniach ważniejsza była sukcesja niż chronologia. Zmieniło się to dopiero w poł. XV w., gdy katalogi stały się kronikarską historią diecezji.

Aktualny, uwzględniający obecny stan badań historycznych katalog biskupów wrocławskich jest jednym z ważniejszych dezyderatów dotyczących przeszłości naszej diecezji. O katalogu takim od dawna myśleli i pracowali nad nim różni historycy związani swoimi zainteresowaniami i miejscem pracy z biskupstwem wrocławskim. Ich działania jednak, z różnych powodów, nie przyniosły jak dotąd efektów choćby w postaci opracowanego zbioru biogramów wszystkich biskupów kujawskich czy choćby wrocławskich. Nie ma nawet popularnego zarysu dziejów diecezji wrocławskiej widzianej poprzez sylwetki jej pasterzy czy choćby „pocztu biskupów ordynariuszy”, jakie od paru lat, w różnych formach, posiada już większość polskich diecezji². Dawne dzieła, zawierające katalogi i żywoty biskupów wrocławskich, będące obecnie pomnikami piśmiennictwa historycznego, są napisane w większości po łacinie i brak jest ich polskich tłumaczeń. Generalnie też nie doczekały się one jeszcze swoich naukowych opracowań. Nie lepiej jest także z ich wydaniem, w większości są to XIX-wieczne edycje, siłą rzeczy obecnie niewystarczające. Ostatnio z tym problemem we wzorowy sposób uporało się poznańskie środowisko historyczne, wydając w polskich tłumaczeniach, w jednym tomie

wszystkie historyczne, zabytkowe katalogi biskupów poznańskich, od dzieła Długosza (1475) po opracowanie Rzepnickiego (1762) i *Krótkie zebranie biskupów poznańskich* (rękopis z pocz. XIX w.)³. Zanim doczekamy się choćby podobnej pracy, spróbujmy przynajmniej w zarysie przedstawić znane obecnie katalogi biskupów odnoszące się do diecezji kruszwickiej, kujawsko-pomorskiej, kujawsko-kaliskiej i ich pełnoprawnej kontynuatorki diecezji włocławskiej, oraz dać wgląd w stan badań i nakreślić najbardziej palące potrzeby w tej dziedzinie.

1. Najstarsze katalogi biskupów kujawskich

Tak jak początki diecezji kujawskiej giną w pomroku dziejów, tak i postaci jej pierwszych biskupów to sprawa niezbadana. Pomimo iż zagadnieniem tym zajmowało się i wciąż zajmuje wielu badaczy, temat daleki jest od jednoznacznych ustaleń. Większość uczonych zgadza się wprawdzie obecnie z tym, że biskupstwo włocławskie jest kontynuatorem wczesnośredniowiecznego biskupstwa kujawskiego z siedzibą w Kruszwicy, jednak, co do „ciągu kontynuacyjnego” z istniejącym do ok. 1015 r. biskupstwem kołobrzesckim sprawa jest już bardziej dyskusyjna.

Także początki katalogów biskupów włocławskich pozostają niejasne. Najstarszym rozpoznany ślad istnienia jakiegoś katalogu biskupów włocławskich jest krótka zapiska pomieszczona w „Kalendarzu włocławskim”⁴. Niechronologiczne jej zapisanie, zaraz po odnotowanej pod rokiem 1333 wiadomości o śmierci w Krakowie króla Władysława Łokietka, sugeruje, iż jest to jakiś obcy wtręt, przepisany w to miejsce ze starszego dokumentu. Jest to wykaz pięciu kolejnych biskupów włocławskich z XIII–XIV w. z dodaniem ilości lat sprawowania przez nich rządów w diecezji: „Item dominus Michael episcopus Wladislaviensis vixit 40 annis; dominus Wolimirus 23 annis; dominus Albertus 13 annis; dominus Woyslaus [Wisław] 16 annis; dominus Gervardus 23 annis”⁵. Według obecnych ustaleń są to biskupi: Michał (1222–1252), Wolimir (1252–1275), Albierz (1275–1283), Wisław (1284–1300) i Gerward (1300–1323). Jak widzimy, sprawowali oni władzę w latach 1222–1323, to jest łącznie przez 101 lat. Natomiast, jeżeli zsumujemy lata podane przez kalendarz, to otrzymujemy 115 lat, czyli o 14 lat więcej. Pomyłka dotyczy bpa Michała (10 lat za dużo) i bpa Albierza. Poza tym katalog ten jest bardzo solidny i służył za źródło zarówno Długoszowi, jak i Damalewiczowi. Wykaz ten, jeżeli przyjmiemy, że pochodzi on z 1 poł. XIV w., można traktować jako najstarszy znany obecnie spis, mający znamiona jakiegoś katalogu biskupów włocławskich.

Następnym zachowanym wykazem biskupów kujawskich jest zabytek nazwany przez pierwszego jego wydawcę, Wojciecha Kętrzyńskiego, jako: *I catalogus episcoporum cuiaviensium*⁶. Został on odkryty w zbiorach ówczesnej biblioteki Ossolińskich we Lwowie, w rękopisie nr 116, zawierającym katalogi biskupów krakowskich, gnieźnieńskich, włocławskich i poznańskich. Za wyjątkiem katalogu krakowskiego, są to dzieła Jana Długosza. Rękopis ten, jak ustalił to już Kętrzyński, pochodzi z pierwszej połowy XVI w. i jest odpisem z jakiegoś starszego manuskryptu, być może z oryginału Długosza⁷.

Na samym początku „pocztu biskupów włocławskich”, na k. 93, jest „obcy wtręt”, będący odpisem jakiegoś dużo starszego, nieznanego skądinąd, zabytku. Kętrzyński, analizując jego strukturę, datuje go na początek XV w. Katalog ten to spis biskupów kujawskich od bpa Swidgera (w rękopisie jako Rudgerus), po księcia biskupa Henryka z Legnicy. Są to tylko same imiona, bez żadnych dat i prawie bez dodatkowych informacji: „Rudgerus, Wyernerz, Wnelphus, Stephanus, Ogorz; Succedunt Bartha, Michael, Wolmirus et Albyerz; Ludslaus, Gerward sequitur; dat papa Mathiam; Post hunc Sbiluthus, Henricus dux Legnicensis”. Spis ten, jakkolwiek niekompletny i bez początku, jest jednak bardzo cenny m.in. z tego powodu, że podaje niektóre imiona biskupów w polskim brzmieniu. Katalog ten wylicza c z t e r n a s t u biskupów⁸. Omówienie podanych przez niego imion, ich kolejność, kompletność oraz analiza krytyczna tego zabytku wykraczają poza ramy tego artykułu. Dość powiedzieć, że bp Swidger jest zapisany błędnie jako „Rudger”, bp Onolf jest zapisany w formie gramatycznej „Wnelphus”, bp Wiśław jako „Ludslauds”, zaś sprawujący sakrę po bp. Zbilucie z Gołańczy (zapisanym jako „Sbiluthus”), biskupi: Teodoryk (1383, elekt kapituły) i Jan Kropidło (1384–1389) zostali z nieznanых powodów w ogóle pominięci. W sumie katalog ten obejmuje ok. 265 lat, i z tej zapewne racji przez wielu badaczy jest uważany za pierwszy katalog biskupów włocławskich.

2. Tzw. Katalog wolborski i jego kontynuacja

Ten zagadkowy anonimowy zabytek znamy tylko z jego odpisu z końca XVII w. Według danych przekazanych przez jego pierwszego wydawcę, Wojciecha Kętrzyńskiego, rękopis tego katalogu znajdujący się wówczas (w 2 poł. XIX w.) w zbiorach biblioteki publicznej w Petersburgu, wchodził w skład większego kodeksu rękopiśmiennego, oznaczonego jako Л F. OTД. XVII Nr 1343. Interesujący nas tekst katalogu biskupów kujawskich mieścił się na kartach 223–226 tegoż rękopisu (jego obecnych

dziejów nie udało się ustalić). Według ustaleń wydawcy i osób, które pomogły mu w jego przepisaniu i skolacjonowaniu (J. Germain, P. Prochaska), rękopis był zapewne jakąś niestaranną kompilacją powstałą na bazie dwu starszych rękopisów, o czym świadczy polepszająca się jakość tekstu (i mniejsza ilość błędów) w jego dalszych partiach. Ponadto rękopis ten posiada uzupełnienia i poprawki naniesione inną współczesną ręką. Natomiast jego końcowe partie (od bpa Jakuba z Sienna) to zapewne kontynuacja późniejszego autora. Katalog ten znany pod nazwą „katalogu wolborskiego” lub jako: *II catalogus episcoporum Wladislawiensium [Volborensis]*, jest obecnie dostępny wyłącznie w jego niedoskonałym XIX-wiecznym wydaniu⁹.

Przyjmuje się, że tekst podstawowy tego zabytku, który będziemy nazywać „Katalogiem wolborskim”, powstał niedługo przed 1470 r. w środowisku włocławskim, za czasów bpa Jakuba z Sienna. Być może ułożono go na prośbę Jana Długosza, który zbierał materiały do swoich „żywotów biskupów” poszczególnych diecezji, pisanych w latach 1464–1478¹⁰. Wojciech Kętrzyński analizując go i zestawiając z tekstami Długosza (i Damalewicza), wykazał, iż nie on był jego autorem. W każdym bądź razie Długosz znał ten katalog i był on jednym z podstawowych źródeł do jego żywotów.

Sam „Katalog wolborski”, który powinien być raczej nazywany „włocławskim”, został ułożony przez nierozpoznanego autora, w oparciu o dokumenty źródłowe znajdujące się wówczas w archiwum włocławskim. Stąd jego solidność w podawaniu dat rządów biskupów od połowy XIII w., której zabrakło dla wieku XII, głównie z powodu braku już wówczas dokumentów dla tego okresu. Analiza treści tego katalogu wskazuje także na to, że jego autor znał także tzw. „kalendarz włocławski” i zaczerpnął z niego, oraz wydedukował wiele dat na podstawie podawanych w nim ilości lat sprawowania urzędu przez poszczególnych ordynariuszy, od bpa Michała po bpa Gerwarda, choć nie zawsze pokrywały się one z datami z dokumentów archiwalnych. Zapewne korzystał on także z niezachowanych już nagrobków biskupów włocławskich, które widział i z których mógł spisać wiele faktów, jak np. daty i przyczyny ich śmierci.

Powyższe ustalenia odnieść można jednak tylko do pierwszej części katalogu. Obejmuje on okres od pierwszych legendarnych biskupów kruszwickich: Lucidusa, Laurentiusa¹¹ i Marcelego, pochowanych w Dźwierzchnie (Dzwirсно, Dźwierzno)¹², poprzez Wenantę i Andrzeja Rzymianina, pochowanych w Parchaniu¹³, i następnych biskupów pochowanych w Kruszwicy¹⁴, aż do potwierdzonej historycznie postaci bpa

Swidgera¹⁵, za którego czasów erygowano diecezję kujawską z siedzibą we Włocławku. Następnie po pewnych perturbacjach dotyczących XII wieku, które Kętrzyński nazywa tak bałamutnymi, że polegać na nich żadną miarą nie można¹⁶, a które w ślad za nim prostuje i wyjaśnia Fijałek¹⁷, od postaci bpa Michała, którego daty zarządzania diecezją ustalił nasz anonimowy autor idąc za sugestią podaną w „kalendarzu włocławskim”¹⁸, iż rządy jego trwały 40 lat, błędnie na lata 1216–1256. Obecnie, na podstawie znanych dokumentów ustala się lata jego rządów na 1222–1252¹⁹. Wyjątkowo podajemy ten jednostkowy przykład błędu „Katalogu wolborskiego”, powtórzonego notabene zarówno przez Długosza jak i Damalewicza, a nawet jeszcze przez badaczy XIX w., aby wskazać na trudności i zawłości, z jakimi musi się parać badacz początkowych dziejów diecezji włocławskiej.

Dalsze partie tego katalogu, nazwane przez wydawcę „kontynuacją”, powstały później, za czasów bpów Mikołaja Dzierzgowskiego (1543–1546) i Andrzeja Zebrzydowskiego (1546–1551) i sporządził je inny anonimowy autor, zapewne osoba duchowna przebywająca na dworach biskupów kujawskich we Włocławku i w Wolborzu. Ponieważ nie wie on jeszcze o przeniesieniu bpa Andrzeja Zebrzydowskiego do Krakowa (25 II 1551), musiał więc zakończyć swoją „kontynuację” przed 1551 rokiem, który to rok jest także górną granicą powstania całej kompilacji.

3. Katalog Jana Długosza

Bez wątpienia najstynniejszym i poniekąd najważniejszym katalogiem biskupów kujawskich i włocławskich są napisane po łacinie przez Jana Długosza *Vitae episcoporum Vladislaviensium* (Żywoty biskupów włocławskich), nazywane niekiedy w literaturze fachowej jako *Catalogus episcoporum Vladislaviensium*. Dzieło to przez wiele lat uzupełniali i kontynuowali jego następcy: bp Maciej Drzewicki, Stefan Damalewicz, a nawet Kasjan Korczyński w 2. poł. XVIII w.

Długosz do pracy nad katalogami biskupów poszczególnych diecezji polskich przystąpił po napisaniu pierwszej redakcji *Roczników*, tj. po 1460 r. Katalog biskupów włocławskich powstał jako drugi, po katalogu wrocławskim (1468). Rozpoczął go Długosz za rządów w diecezji kujawsko-pomorskiej bpa Jakuba z Sienna (1464–1473). Pewne uzupełnienia poczynił natomiast już za czasów następcy bpa Sienieńskiego, bpa Zbigniewa Oleśnickiego, który został prekonizowany na biskupstwo włocławskie 11 XII 1473 r. Jako podstawowe źródło do swego dzieła wykorzystał napisany prawdopodobnie na jego zamówienie, przez nieznanego dziś autora zwią-

zanego z diecezją wrocławską, rozbudowany katalog biskupów kujawskich zwany „Katalogiem wolborskim”. Oprócz tego czerpał z własnych materiałów zebranych (i częściowo już wykorzystanych) w napisanych wcześniej partiach swojej *Historii Polski* oraz z innych dokumentów, do których dostał w archiwach różnych diecezji, głównie krakowskiej i gnieźnieńskiej.

Vitae episcoporum Vladislaviensium Długosza długo pozostawały w rękopisach. Wydano je drukiem dopiero w pierwszym tomie *Opera omnia* (Kraków 1887) i w osobnej odbitce wraz z pozostałymi Długoszowymi żywotami biskupów²⁰. Do dziś nie mamy polskiego tłumaczenia całości dzieła, fragmenty cytują heraldycy, z Bartoszem Paprockim na czele, który w swych słynnych *Herbach rycerstwa polskiego* (Kraków 1584) przytacza je kilkanaście razy. Dzieło swoje dedykował Długosz swemu przyjacielowi, biskupowi Jakubowi Sienieńskiemu, jeszcze przed przeniesieniem go w 1473 r. na arcybiskupstwo gnieźnieńskie, o czym uczynił później uzupełniającą wzmiankę w swoim rękopisie²¹. „Katalog” Długosza zamieszcza żywoty 35 biskupów i wspomniany późniejszy dopisek poświęcony bpowi Zbigniewowi Oleśnickiemu. W dedykacji uskarża się nasz historyk na zupełny brak źródeł do najstarszych dziejów diecezji, do czasów gdy jej stolica znajdowała się w Kruszwicy. Mówi tylko, że z miejscowego podania (*vernaculo sermone*) dowiedział się, iż trzech jej biskupów zostało pochowani we wsi Dwierzno (Dzewirownia), dwaj zaś w Parkaniu. Pierwsi Długoszowi biskupi kruszwicki (Lucidus, Mauritius, Marcellus, Venantius, Andreas, Baptista, Paulinus, Baldwinus) przytaczani się obecnie głównie przez szacunek dla największego naszego dziejopisarza. Choć bpa Marcelliusza (1015–1035) i jego następców, wymieniają różne oficjalne zestawienia autorów, którzy przyjmują istnienie biskupstwa kujawskiego w Kruszwicy, np. Pius B. Gams²² i Zbigniew Szostkiewicz²³, a za nimi ks. Piotr Nitecki w najnowszym słowniku biskupów Kościoła w Polsce²⁴.

Skąd Długosz wziął ich imiona i kolejność, pozostaje jego tajemnicą²⁵. Jak zauważa Henryk Wojtyśka, w średniowiecznych katalogach biskupów występowała tendencja do wykazywania ich pełnego rodowodu od początków (*ab initio*) chrześcijaństwa czy choćby przyjęcia chrztu w danym kraju²⁶. Dlatego zapewne Długosz zaczyna katalog biskupów wrocławskich od roku 966 i od postaci Włocha Lucidusa, który według niego zarządzał diecezją w l. 966–993. Co znamienne, wszystkie dawne katalogi biskupów polskich rozpoczynają się od chrztu Polski. Ich celem było bardziej podkreślanie sukcesji niż przedstawianie chronologii, która ze względu na brak źródeł sprowadzała się raczej do podawania liczby lat i miesięcy panowania niż konkretnych dat.

Także kolejnych pięciu biskupów z pocztu Długosza (Swidgerus, Honoldus, Ruthgerus, Wernerus i Wnelphus), w świetle ustaleń późniejszych historyków, posiada pogmatwane imiona i chronologię. Nie będziemy się jednak tym bliżej zajmować, dość stwierdzić, że według najnowszych ustaleń z tych pięciu zostało się tylko trzech: Świdger (1133), Werner (1148) i Onold (1161, 1180). Od biskupa Stefana, wcześniej prepozyta kapituły wrocławskiej, katalog Długosza przekształca się stopniowo w kronikarską historię diecezji i wykazuje już dużą stabilność co do imion i chronologii, co nie znaczy, że można go odtąd przyjmować bezkrytycznie. Szczegółowa analiza i rozbiór krytyczny Długoszowego katalogu biskupów wrocławskich to obszerne i trudne zagadnienie, które ciągle czeka na swego badacza. Dużo ciekawych spostrzeżeń, poprawek i uzupełnień znajduje się w egzemplarzu *Vitae episcoporum Vladislaviensium* Długosza będących własnością S. Chodyńskiego, a który obecnie znajduje się w zbiorach biblioteki seminaryjnej we Wrocławku²⁷.

4. Biskup Maciej Drzewicki jako kontynuator Długosza

Maciej Drzewicki (1467–1535), biskup wrocławski w latach 1513–1531, późniejszy arcybiskup gnieźnieński, słynął z zamiłowania do literatury i historii. Jego dokonania twórcze w tych dziedzinach nie są jeszcze w pełni rozeznane²⁸. Właśnie z pasji do historii wyrosły różnego typu zapiski autobiograficzno-pamiętnikarskie. Rozpoczął je zapewne od wywodu genealogicznego własnej rodziny, sporządzonego na podstawie dokumentów kościelnych znajdujących się wówczas w rodowej Drzewicy. W latach 1499–1515 prowadził ponadto osobisty dziariusz.

Nas interesuje jednak głównie autobiograficzny żywot biskupa, mówiący o jego trudnej młodości, o latach studiów i związkach w wybitnym humanistą, jego nauczycielem i przyjacielem Filipem Kallimachem. Autobiografia ta stała się zaczątkiem napisanych następnie przez bpa Drzewickiego żywotów biskupów wrocławskich, pomyślanych i zrealizowanych jako kontynuacja Długoszowych *Vitae episcoporum Vladislaviensium*. Obejmuje ona żywoty pięciu kolejnych biskupów i rozpoczyna się od informacji o przeniesieniu w 1473 r. bpa Jakuba z Sienna na arcybiskupstwo gnieźnieńskie. Wiadomość ta znajduje się na wstępie żywota bpa Zbigniewa Oleśnickiego, który otwiera „katalog” Macieja Drzewickiego. Właściwa praca bpa Drzewickiego rozpoczyna się jednak od postaci Andrzeja Oporowskiego, bpa wrocławskiego w l. 1481–1483 i oprócz niego obejmuje sylwetki następujących biskupów: Piotr z Bnina Moszyński (1484–1494), Krzesław z Kurozwęk (1494–1503), Wincenty Przerębski

(1503–1513). Kontynuacja ta kończy się na dość obszernym (w stosunku do poprzednich) autobiograficznym żywocie biskupa Macieja Drzewickiego, doprowadzonym do 1531 r., kiedy to został przeniesiony na arcybiskupstwo gnieźnieńskie. Obejmuje ona około pół wieku dziejów diecezji kujawsko-pomorskiej.

Biograficzne dzieło Drzewickiego, znane w nauce jako kontynuacja żywotów biskupów włocławskich Jana Długosza, znajdowało się w rękopisie sporządzonym ręką bpa Drzewickiego „w 4 tomie archiwum kapituły” (ms 4)²⁹. Zostało wydane drukiem w 1894 r. w zbiorze pt. *Vitas 13 Episcoporum Wlad.* (Żywoty 13 biskupów włocławskich – od Zbigniewa Oleśnickiego do Mikołaja Wolskiego) w serii źródłowej *Monumenta historica dioceseos Wladislaviensis*³⁰. Te „13 żywotów” obejmuje lata 1473–1567 i oprócz pięciu biogramów autorstwa bpa M. Drzewickiego zawiera żywoty następujących biskupów włocławskich: Jan Karnkowski (1531–1537), Łukasz Górka (1538–1542), Mikołaj Dzierzgowski (1543–1546), Andrzej Zebrzydowski (1546–1551), Jan Drohojowski (1551–1557), Jakub Uchański (1557–1562) i Mikołaj Wolski (1562–1567).

O autorze (autorach) tych żywotów nie potrafimy nic powiedzieć. Według uwag wydawcy od biogramu bpa Karnkowskiego, do połowy biogramu bpa Zebrzydowskiego zapisane są jedną ręką, od tego miejsca do końca inną. Wydawca, który miał jeszcze dostęp do rękopisu, nie zaopatrzył jednak tej edycji w odpowiedni wstęp czy aparat naukowy, podaje tylko, że autor tych żywotów: „był mężem z pewnością niemal współczesnym [opisywanym wydarzeniom], roztropnym i uczonym oraz szczególnie bystrym obserwatorem; te cechy spowodowały, że jego dzieło uważa się za w pełni wiarygodne”³¹.

5. „Malowany katalog” bpa Andrzeja Zebrzydowskiego w Wolborzu

Biskup kujawsko-pomorski Andrzej (właśc. Jędrzej) Zebrzydowski (1496–1560), prekonizowany na stolicę włocławską 18 II 1546 r., przez większość okresu sprawowania swego urzędu (1546–1551) przebywał głównie w ówczesnej rezydencji biskupów włocławskich w Wolborzu. Tam, zapewne już na początku swoich rządów, zlecił namalowanie galerii swoich poprzedników. Cykle takie były w tym czasie bardzo popularne, zamawiały je nie tylko kapituły katedralne czy zgromadzenia zakonne, ale także królowie, domy magnackie, a nawet bogata szlachta. Kilka polskich diecezji (krakowska, warmińska, poznańska, pomezańska) mogło w owym czasie poszczycić się już takimi „malowanymi katalogami” biskupów. Zrazu były to głównie malowidła naścienne (freski), później, od poł. XVI w.,

z reguły było to już malarstwo sztalugowe. Co do natury galerii wolborskiej, opierać musimy się w zasadzie tylko na przekazie Stefana Damalewicza, który wspomina ją w swoich żywotach biskupów włocławskich z 1642 r.: „[Zebrzydowski] reliquit non contemnendum Volboriae nominis monumentum; quod solarium seu hypocaustum maius exima proportione, dirutis aliis habitationibus, quae eodem in loco erant, exstrui et imagines omnium episcoporum in cum subscriptionibus usque ad suamet aetatem depinigi curaverit”³².

Wizerunkom biskupów towarzyszyły stosowne napisy (imiona, nazwy rodów, daty, numeracja), zaopatrzone były one także w związku opisy ich rządów. Bardzo ważny element portretów stanowiły zamieszczone na nich herby. Podkreślanie pochodzenia biskupów wynikało z wymogu, aby członkowie polskich kapituł katedralnych mieli szlacheckie pochodzenie. Od XV w. było to sankcjonowane prawem, toteż już od katalogów Długosza, przedstawianie, czy choćby opisanie herbu stało się obowiązującą regułą. Kto był autorem galerii wolborskiej i na podstawie jakich źródeł ikonograficznych malarz odmalował wizerunki biskupów, pozostanie zapewne na zawsze zagadką. Natomiast w kwestii doboru postaci, ich kolejności, dat i szczegółów życia podanych przy portretach, można spekulować, iż podobnie jak było to w przypadku np. galerii biskupów poznańskich, oparto się na katalogu Długosza. Choć i tu są wątpliwości. Damalewicz powołuje się w swych żywotach często na jakiś „katalog wolborski”, który może być tożsamy z zabytkiem wydanym przez Kętrzyńskiego, omówionym wyżej w punkcie 2. Już Henryk Zeissberg uważał, że użyte przez Damalewicza określenie „Catalogus Volborianus” to napisy pod wizerunkami biskupów: „jakiemi biskup Andrzej III Zebrzydowski (1546–1551) dworzec biskupi w Wolborzu przyozdobił”³³. Czyżby napisy umieszczone przy wizerunkach biskupów w galerii wolborskiej powstały na podstawie „Katalogu wolborskiego”? Wiele na to wskazuje, jednakże z powodu niezachowania galerii sprawa ta zostaje niewyjaśniona.

Galeria wolborska przetrwała ok. 120 lat, uległa zniszczeniu zapewne podczas pożaru pałacu w 1671 r.³⁴ Podzieliła ona w ten sposób los większości innych tego typu cykli portretowych, jak np. biskupów poznańskich, zniszczonego już przed 1555 r.³⁵, czy warmińskich, wywiezionego do Skandynawii przez Szwedów w czasie potopu.

6. Żywoty biskupów włocławskich Stefana Damalewicza

Opracowanie żywotów biskupów włocławskich autorstwa Stefana Damalewicza (*Vitae Vladislaviensium episcoporum*) doczekało się ostat-

nio szerszego omówienia przy okazji artykułu o włocławskim okresie życia tego największego historyka diecezji kujawskiej doby staropolskiej³⁶. Obecnie podajemy tylko najważniejsze informacje i kilka dopełnień.

Najsłynniejsze dzieło biograficzne Stefana Damalewicza, *Vitae Vladislaviensium episcoporum*, wyszło drukiem w Krakowie w 1642 r., w znanej i cenionej oficynie Franciszka Cezarego. Było to pierwsze drukowane dzieło omawiające dzieje diecezji od jej zarania, widziane poprzez żywoty jej biskupów. Zawiera ono obok kilku ciekawych artykułów wprowadzających, sylwetki 57 biskupów kujawskich, od postaci legendarnego bpa kruszwickiego Lucidusa, po bpa Macieja Łubieńskiego (1631–1641), który był inicjatorem tej pracy. Damalewicz pisząc swój katalog biskupów, oparł się głównie na Długoszu i jego kontynuacji, wykorzystał także „Katalog wolborski” i „Kalendarz włocławski” oraz dokumenty źródłowe, które znalazł w archiwum włocławskim. Damalewicz wspomina także malowany poczet biskupów włocławskich znajdujący się za jego czasów w siedzibie biskupów kujawskich w Wolborzu. Jest wielce prawdopodobne, że wykorzystał znajdujące się na tych obrazach podpisy, które mogły mieć dość rozbudowaną formę i nie być tożsame ze znanym obecnie zabytkiem nazywanym „Katalogiem wolborskim”.

Dzieło Damalewicza, jakkolwiek poddawano je dość surowej ocenie, spełniło swą rolę „uczonego informatora” doskonale, będąc przez bardzo długi czas jedyną dostępną powszechniej publikacją na ten temat. Jego recepcja była znaczna, korzystali z niego wszyscy późniejsi badacze dziejów diecezji oraz wielu heraldyków. Obecnie ze względu na język, w którym powstało (łacina), jego recepcja ograniczyła się tylko do specjalistów, a szkoda, bo do dziś praca ta może być bardzo pożyteczna dla wielu dyscyplin naukowych. Prawdopodobnie istniał jego przekład polski, nie został jednak wydany³⁷. Zestaw postaci w katalogu Damalewicza jest największy z możliwych, za wyjątkiem pominięcia bpa Andrzeja Oporowskiego (1481–1483), który zmarł nim zdołał dotrzeć do swojej diecezji.

Ciekawym i cennym uzupełnieniem Damalewiczowych żywotów biskupów włocławskich jest następne jego dzieło biograficzne, poświęcone z kolei sylwetkom prepozytów włocławskich, to jest przewodniczącym kapituły katedralnej. Mieli oni w dawnej diecezji włocławskiej wielkie znaczenie; zwłaszcza w okresach, gdy biskupi rezydowali poza Włocławkiem, pełnili wprost funkcję administratorów katedry. Wielu z nich zostało później m.in. biskupami włocławskimi. Dzieło to zatytułowane *Stephanoma. Praepositorum Vladislaviensium*, ukazało się w Krakowie w r. 1643 u Walentego Piątkowskiego. Warto wspomnieć, że w późniejszych latach Damalewicz na-

pisał i wydał również żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich, w których znajduje się także kilka sylwetek biskupów włocławskich przeniesionych na tę stolicę³⁸. Dzieło to jest jednak dużo skromniejsze od żywotów włocławskich, uważanych za jego najlepszą pracę historyczną.

Vitae Vladislaviensium episcoporum, w edycji (i szacie graficznej) z 1642 r. należy traktować jako jeden z najważniejszych pomników dziejowych, historii i kultury diecezji włocławskiej, na równi z najsłynniejszymi zabytkami architektury i sztuki. Dziełu temu należy się ponadto obszerne opracowanie naukowe.

7. Kasper Niesiecki, kontynuator Długosza i Damalewicza

Jezuita, Kasper (Kasper) Niesiecki (1682–1744), znakomity genealog i heraldyk, w swym ważnym dla nauki polskiej dziele *Korona polska...* (t. 1–4, Lwów 1728–1743)³⁹ daje kompletne zestawienie biskupów włocławskich. Już w pierwszym tomie tego dzieła, będącego jednym z najsolidniejszych w ówczesnej Europie herbarzem, umieścił na samym początku związane katalogi biskupów wszystkich polskich diecezji, podając przy każdym z nich nazwisko i imię, herb, datę śmierci lub jego dalsze awanse. Katalog Niesieckiego wylicza 72 biskupów od legendarnych postaci: „Jasnoch-Lucidus herbu Alabanda” i „Maurycy, umarł 1014, biskup Kruświcki”, po bpa Józefa Rybińskiego [1777–1806] – przy którym nie podaje żadnej daty. Przy dwu pierwszych XIX-wieczny wydawca dodaje przypis, zapewne J. Lelewela, „O tych dwu pierwszych zapomnieć potrzeba, gdyż biskupstwo Kujawskie założone było przez Mieczysława II, a zatem koło roku 1030”. Biskupi są ponumerowani w jednym ciągu z kruszwickimi, za pierwszego biskupa włocławskiego Niesiecki uważa bpa Onolda (1161, 1180) podając: „Onoldus herbu Oliwa, umarł 1160, pierwszy biskup Włocławski”. Katalog ten pełni przy obszernym dziele rodzaj skorowidza, gdyż w dalszych jego partiach występują dość szczegółowe nieraz informacje o osobach i rodach, z których pochodzili. Jego dzieło było owocem wieloletniej pracy w bibliotekach i archiwach, informacje czerpał z wszystkich dostępnych wówczas źródeł i opracowań. Oparł się jednak głównie na dzieło Damalewicza i poprzez niego pośrednio na Długoszu. W swoich „biogramach” stworzył wszechstronnie zarysowane sylwetki wielu biskupów włocławskich. Zaproponował także wzorzec osobowy biskupa, zatroskanego o los państwa i Kościoła. Przykłady takich idealnych biskupów przedstawił w biogramach Macieja Pstrokońskiego (ok. 1553–1609) i Hieronima Rozrażewskiego (ok. 1546–1600)⁴⁰. Do swoich biogramów Niesiecki wcielił także wiele wydobytych przez siebie informacji z wszelkiego rodzaju zbiorów mów po-

grzebowych, panegiryków, druków okolicznościowych itp. Układ katalogu zaczerpnął jednak z żywotów Damalewicza, jak to sam wprost przyznaje: „Ja za Damalewiczem idę, z którego komput biskupów Kujawskich wypisałem”. Dzięki wydaniu tej pracy w języku polskim, dzieło Niesieckiego, obecne w wielu domach szlacheckich, docierało, jak żadne inne, do szerokich grup społecznych. Przez długie lata katalog biskupów wrocławskich zawarty w herbarzu Niesieckiego był najbardziej i najszerzej dostępnym ich wykazem.

8. Kasjan Korczyński jako epigon twórczości katalogowej

Dwadzieścia kilka lat po śmierci Niesieckiego, w 1767 r. ukazało się kolejne dzieło, do którego dołączono sporządzony w języku polskim katalog biskupów wrocławskich. Napisał je franciszkanin Kasjan Korczyński (1725–1784), znany swego czasu dogmatyk i historyk Kościoła. Będąc przez wiele lat kaznodzieją katedry krakowskiej, wygłosił wiele kazań, które następnie wydał drukiem w czterech zbiorach. Natomiast rezultatem jego zainteresowań historią Kościoła było kronikarskie opracowanie życiorysów biskupów krakowskich, kujawskich i kijowskich. Zostały one włączone do wspomnianych zbiorów kazań, które ukazały się pod wspólnym tytułem: *Kazania na święta całego roku...*, t. 1–4, Kraków 1764–1767⁴¹. Żywoty biskupów kujawskich nie mają osobnej karty tytułowej, znajdują się na początku t. 2, wydanego w 1767 r. Poprzedza je rzadka rycina, zapewne miedzioryt, z przedstawieniem inful biskupów kujawskich „od najpierwszej do ostatniej czasu wydania tej książki tj. do Ostrowskiego biskupa włącznie”, jak opisuje ją Jan Radwański⁴². Właśnie biskupowi „Władysławskiemu i Pomorskiemu” Antoniemu K. Ostrowskiemu (1753–1777) poświęcił autor ten tom, co uwiecznił odpowiednią łacińską dedykacją. Interesujący nas katalog biskupów kujawskich oznaczony nagłówkiem: *Katedra kujawska powagą, cnotą, wspaniałością Imion JJ. WW. biskupów wstawiona*, zajmuje łącznie 40 stron (częściowo tylko liczbowanych). Zawiera on ponumerowane sylwetki 70 biskupów, od legendarnych postaci biskupów kruszwickich, których imiona podaje jako: I. Lucid(us), II. Maurycy(us), II. Marcelli, IV. Wenanty, V. Andrzej I, VI. Jan I, VII. Paulin, VIII. Baldwin, i IX. Swidger, którego nazywa ostatnim biskupem kruszwickim. Podobnie jak Długosz i Damalewicz, wymienia autor pomiędzy biskupami Świdgerem a Stefanem (tu z nr. XIV), cztery postacie: X. Onold(us), nazwany pierwszym biskupem włodzisławskim albo kujawskim, XI. Rudger(us), XII. Verner(us) i XIII. Vunelf(us), zamiast dwu (Werner i Onold). Dopiero od biskupów: XV. Ogeri(us), XVI. Bartha, i XVII. Michał – przy

którym zaznacza że to pierwszy Polak na tej diecezji, katalog ten zgadza się z obecnymi co do kolejności biskupów. Jednakże bpa Albierza (1275–1283) nazywa Wojciechem, bpa Jana, księcia opolskiego sprawującego władzę dwa razy (1384–1389; 1402–1421) liczy podwójnie dając mu jako bp Jan II Kropidło, nr XXV i XXVIII, zaś bpa Jana Pellę z Niewiesza (1421–1428) nazywa Pełką. Ci biskupi, co przeszli następnie na biskupstwo krakowskie, nie posiadają swoich żywotów, pomieścił je autor w swojej *Katedrze krakowskiej*, i tam odsyła czytelników. Są oni jednak zawsze wymienieni pod swoim numerem z odpowiednim wyjaśnieniem. Od bpa Macieja Łubieńskiego, którego biogram jest najobszerniejszy, katalog Korczyńskiego wykazuje już dużo samodzielności, gdyż do tej pory szedł głównie za Długoszem i Damalewiczem, których w dużej mierze wprost tłumaczył na język polski. Od Damalewicza różni się jednak tym, że podaje pominiętego przez niego bpa Andrzeja II Oporowskiego (zm. 1483), który ani razu nie był w swojej diecezji i do której przywieziono go dopiero po śmierci. Swój katalog kończy Korczyński, jak wspomniano wyżej, na bpie Antonim Ostrowskim, który rządził diecezją kujawsko-pomorską do 1777 r., gdy został arcybiskupem gnieźnieńskim. Nosi on u Korczyńskiego nr kolejny 71, w obecnych zaś wykazach nr 60. Katalog zamyka dołączony wykaz sufraganów, prałatów i kanoników z 1767 r.

Żywoty biskupów kujawskich Korczyńskiego, wcielone do obszernego zbioru kazań, były dziełem rzadkim i prawie nieznanym. Wyłowił je z zapomnienia śląski drukarz i księgarz Karol Prochaska (1829–1906) i wydał osobno w Cieszynie w 1860 r. pt. *Katedra kujawska przez X. Kassjana Korczyńskiego, franciszkanina, kaznodzieję katedralnego krakowskiego, Roku Pańskiego 1767 wydana w Krakowie [...] teraz na nowo przedrukowana*, dedykując je ks. Antoniemu Rozwadowskiemu, prałatowi katedralnemu krakowskiemu⁴³. Także i to dzieło, uzupełnione i poprawione przez wydawcę, zaopatrzone w ciekawą przedmowę Jana Radwańskiego, jest obecnie prawie nieznanie, a jest to przecież ostatni (i zarazem pierwszy, wydanie z 1767 r.) polskojęzyczny poczet biskupów kujawskich, jaki wyszedł drukiem! Jego wartość naukowa jest obecnie niewielka, gdyż powtarza ono wiadomości znane poprzednikom i niewiele ich błędów koryguje. Korczyński pociągnął jednak swój katalog, w stosunku do Damalewicza o 125 lat dalej, dodając do niego kolejnych 13 biskupów.

9. Paweł W. Fabisz i XIX-wieczne próby historyków-antykwarystów

Kilku XIX-wiecznych historyków, głównie heraldyków, podjęło próbę zestawienia katalogów wszystkich biskupów polskich. Najbardziej znany,

Paweł Władysław Fabisz, w swoim *Spisie*⁴⁴ z 1860 r. dał wprawdzie kompletne zestawienia biskupów włocławskich (kujawskich) „od początków”, aż do swoich czasów, idzie jednak głównie niewolniczo i bezkrytycznie za Długoszem i Damalewiczem. Zagadnieniem pradziejów biskupstwa kujawskiego próbował zająć się Zygmunt Komornicki w pracy *O biskupach kruszwickich – początek dziejów katedry kujawskiej*, wydanej w 1857 r. w naukowym periodyku „Biblioteka Warszawska”. Jednak i on nie wyszedł poza informacje zawarte w „Długoszu”, których nie potrafił krytycznie ocenić, a przecież już w 1840 roku R. Roepell w pracy *Geschichte Polens* (Hamburg 1840) wskazał, że „chronologiczny szereg biskupów kujawskich [Długosza] wymaga różnych sprostowań”. Wiele materiałów i ustaleń do sylwetek niektórych biskupów włocławskich przynoszą ponadto cenne do dziś prace Jana Korytkowskiego dotyczące arcybiskupów, prymasów, prałatów i kanoników gnieźnieńskich wydane w latach 1881–1892.

10. Ustalenia badawcze Jana Fijałka

Postęp badań w dziedzinie uporządkowania i ustalenia chronologii biskupów kujawskich zawdzięczamy dopiero wysiłkom wybitnego badacza dziejów Kościoła polskiego, ks. Jana Fijałka. W swojej pracy *Ustalenie chronologii biskupów włocławskich* (Kraków 1894)⁴⁵ przeprowadził to, co obiecuje tytuł. Zrewidował w oparciu o materiał źródłowy dawne błędy i nieprawidłowości „ciągnące” się i pokutujące przez cały XVIII i XIX w., i dał swoje propozycje, które za wyjątkiem drobnych szczegółów aktualne są do dziś. Praca ta nie obejmuje jednakże całości zagadnienia, gdyż autor koncentruje się w zasadzie, co podkreśla w tytule drugiego rozdziału, na historycznych biskupach włocławskich. Robi to jednak z rozmysłem, gdyż jak sam mówi: „Z [...] badań dotychczasowych o początkach diecezji kujawskiej [...] przyznać należy niewątpliwą słuszność twierdzeniu, iż istnienie biskupstwa włocławskiego ze stolicą w Włocławku przed wiekiem XII, ani też jeszcze w pierwszych tego stulecia początkach, udowodnić się nie da źródłowo”. Dlatego też *terminus a quo* tego studium jest rok 1133, zaś *terminus ad quem* rok 1600.

Następnie w rozdziale drugim, obejmującym lata 1133–1222, podaje kolejność sześciu pierwszych biskupów, swoje propozycje ich imion i luźne daty ustalone na podstawie dokumentów: Swidger (1133 r.?, zm. 10 III – rok nieznany), Werner (1148 r.); Onold (r. 1161, 1180); Stefan (r. 1187, 1198); Ogierz (r. 1207?, 1210, 1212); Barta (r. 1215, 1220). W rozdziale trzecim autor omawia siedmiu biskupów kujawsko-pomorskich XIII i XIV wieku (1222–1383): Michał (1222 †1252), Wolmir (Wol-

mirus) (1252 †1275), Albierz (Alberus) (1275, †5 XII 1283), Wisław (10 III 1284, †27 XI 1300), Gerward (1300, †1 XI 1323), Maciej z Gołańczy (1323–1364, †16 V 1368), Zbilut (1364, †31 VII 1383). W rozdziale czwartym przedstawia biskupów w początkach epoki jagiellońskiej (1383–1450), poczynając od Teodoryka, biskupa-elektu kapituły wrocławskiej. Rozdział piąty obejmuje biskupów wrocławskich w wieku XV i XVI, począwszy od bpa Jana Gruszczyńskiego. Na biskupach: Mikołaju Wolskim, Stanisławie Karnkowskim i Hieronimie Rozrażewskim zamknął on swoje rozważania i ustalenia, dodając na ich zakończenie wykaz 70 biskupów od Swidgera po ówczesnego „biskupa wrocławskiego diecezji kujawsko-kaliskiej” Aleksandra Kazimierza Bereśniewicza (od r. 1883), dając mu nr 79 (sic!), co jest zapewne przykrą pomyłką drukarską, gdyż po nr. 50 (bp Florian Kazimierz książę Czartoryski), następny biskup (Jan Gembicki) posiada od razu nr 60, zamiast 51. Pomyłka ta ciągnie się aż do końca zestawienia.

Zauważyć trzeba też, że w przypisie do zamieszczonych w tym wykazie pierwszych „Biskupów wrocławskich zwanych kruszwickimi”, daje jednak autor za „Katalogiem wolborskim”, „następujące imiona i lata rządów ośmiu mitycznych biskupów kruszwickich: Lucidus (966 †993), Laurentius (994 †1014), Marcellinus (1015 †1033), Venantius (1034 †1055), Andreas (1056 †1081), Baptista (1082 †1097), Paulinus (1097 †1110), Balduinus (1111 †1128)”, dodając iż: „Przytaczają je z nieznacznymi zmianami historiografowie kościoła włocł.: Długosz z Damalewiczem i Chodyński. Kętrzyński tylko dwóch ostatnich biskupów uważa za historycznych”. My przytaczamy to zestawienie ks. J. Fijałka, gdyż różni się ono od wcześniejszych zestawów przytaczanych autorów i wykazuje mimo wszystko krytyczną analizę danych o tych „mitycznych biskupach”, zaproponowaną przez autora *Ustalenia chronologii biskupów wrocławskich*.

11. Utracony katalog Stanisława Chodyńskiego

Całe swoje pracowite życie gromadził materiały do biogramów kanoników, prepozytów, sufraganów i biskupów wrocławskich, ks. Stanisław Chodyński (1836–1919), zasłużony historyk diecezji wrocławskiej, profesor seminarium duchownego i niestrudzony wydawca. Wiele swoich prac opublikował za swego życia w osobnych publikacjach oraz w artykułach. Inne dzieła, nad którymi pracował do końca swoich sił, pozostały w rękopisach. Najcenniejsze z nich, według opinii tych, co je widzieli, a dotyczące żywotów biskupów wrocławskich, podzieliło los 16 innych nie wydanych prac i zaginęło, przeważnie w czasie ostatniej wojny⁴⁶. Kata-

log biskupów miał u siebie ówczesny profesor historii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, ks. Michał Morawski (1898–1940), i przygotowywał go do wydania. Jego męczeńska śmierć z rąk hitlerowskich oprawców, będąca niepowetowaną stratą dla ciągłości nauk historycznych w diecezji, zniweczyła te plany. Rękopis zaginął, prawdopodobnie został zniszczony. Czym była ta praca, i czym jest jej strata, może świadczyć, cudem ocalony, odnaleziony po wojnie, u wydawcy w Krakowie przez ks. Stanisława Librowskiego (1914–2002), i przywieziony do Włocławka rękopis innej cennej pracy ks. Chodyńskiego, „Katalog prałatów i kanoników włocławskich” (1914), który do dziś jest niezastąpioną kopalnią wiedzy dla wielu badaczy i miłośników historii. Posiadamy ponadto, opracowany i wydany przez ks. S. Chodyńskiego poczet biskupów sufraganów włocławskich⁴⁷, obejmujący 43 osoby, od bpa Stefana (1392–1394), po bpa Henryka Piotra Kossowskiego (1890–1903), w tym trzech biskupów pomocniczych dla Pomorza, z XVIII w.

12. Stan badań i postulaty wydawnicze

Najważniejszą pracą, jaką należy wykonać w związku z badaniami nad historycznymi katalogami biskupów włocławskich, jest ustalenie i omówienie bazy rękopiśmiennej poszczególnych zabytków. Na podstawie dotychczasowych ich edycji, nielicznych opracowań i omówień trudno nawet stwierdzić pewne miejsce ich obecnej lokalizacji. Sprawdzenia wymagają numery ewidencyjne interesujących nas rękopisów; niektóre po zmianie miejsca przechowywania na pewno otrzymały także nowe sygnatury. Najwięcej niewiadomych dotyczy rękopisu dzieła Jana Długosza i jego kontynuacji autorstwa Macieja Drzewickiego, znajdującego się dawniej w zbiorach biblioteki kapitulnej we Włocławku. Korzystał z niego m.in. Stefan Damalewicz. Pożyteczne byłoby także opracowanie pełnej bibliografii przedmiotowej i podmiotowej tego zagadnienia badawczego. Innym nie mniej ważnym zagadnieniem związanym z katalogiem i słownikiem biskupów włocławskich, byłoby podjęcie szczegółowych i kompleksowych badań nad ikonografią przedstawień i wizerunków poszczególnych biskupów. Jest to temat bardzo rozległy i interdyscyplinarny, obejmuje różne obiekty, od zabytków sfragistycznych, poprzez rzeźbę nagrobną i malarstwo portretowe, po dawną grafikę i XIX-wieczną ilustrację książkową.

Kilku biskupów włocławskich posiada już swoje monografie historyczne, w różnym jednak stopniu i zakresie wyczerpują one „kompletność” przedstawienia postaci, której są poświęcone. Wielu biskupom poświęcono cenne i wyczerpujące szczegółowe artykuły dotyczące wybra-

nych zagadnień. Większość natomiast posiada osobne hasła rozproszone po wielu encyklopediach i słownikach biograficznych, od zasłużonego *Polskiego słownika biograficznego* po najnowszy *Wrocławski słownik biograficzny*. Nie znaczy to jednak, iż po zebraniu tego materiału razem i wykonaniu prac redakcyjnych mielibyśmy gotowy poczet bądź katalog biskupów wrocławskich. Byłaby to mało wartościowa kompilacja. Żeby tego typu przedsięwzięcie mogło choćby na jakiś czas służyć nauce, wymaga ono dużo pracy oraz poszukiwań.

Na początek powinno się zebrać i wydać z odpowiednim aparatem naukowym wszystkie historyczne katalogi biskupów wrocławskich w tłumaczeniu na język polski, choćby w takim zakresie i opracowaniu jak wspomniane we wstępie *Katalogi biskupów poznańskich*. Będzie to praca pożyteczna, gdyż da łatwy dostęp do tych trudno obecnie dostępnych zabytków piśmiennictwa naukowego, i ponadto cenna dla wielu specjalistów różnych dyscyplin nauki. Sięgnie po nią zarówno profesjonalista zajmujący się zawodowo historią, historią sztuki czy literaturą, ale także niezający łaciny nauczyciele, młodzież szkolna i miłośnicy dziejów swego regionu.

PRZYPISY

¹ Zob. W. Wojtyńska, *Biskupów katalogi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, szp. 617–619.

² Wymieńmy choćby te wydane w ostatnich latach: S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994 (opracowanie popularno-naukowe, biogramy w formie esejów historycznych); K.R. Prokop, *Poczet biskupów krakowskich*, Kraków 1999 (obszerne studium popularno-naukowe) i drugie P. Biliński, *Żyoty biskupów krakowskich*, Kraków 2000 (ilustrowany zbiór esejów historyczno-literackich); J. Pater, *Poczet biskupów wrocławskich*, Wrocław 2000 (bogato ilustrowany album z „oszczędnymi” biogramami i wykazem sufraganów); K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Poznań 2002 (obszerne biogramy, z bibliografią, plus szczegółowy katalog); *Poczet arcybiskupów gnieźnieńskich prymasów Polski*, Warszawa 2003 (luksusowy wielkoformatowy album, z obszernym wstępem i komentowanym katalogiem wizerunków kolejnych biskupów, same biogramy w formie bardzo oszczędnej); K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X–XX w.)*, Koszalin 2003 (popularno-naukowe dzieje diecezji poprzez żywoty jej biskupów).

³ *Katalogi biskupów poznańskich*, w oprac. J. Wiesiołowskiego, Poznań 2004 (opracowanie naukowe, poprzedzone wstępem omawiającym poszczególne katalogi; aparat naukowy z uzupełnieniem danych biograficznych przesunięto do przypisów, praca bogato ilustrowana).

⁴ Kalendarz ten powstał zapewne na początku XIV w. Oryginał jego nie zachował się do naszych czasów, znamy obecnie pięć jego odpisów (*Rękopis ottoboniański*, Bibl. Watykańska, sygn. Ottob. lat. 2068, f. 194v–195v; *Kodeks Sędziwoja z Czehła*, Bibl. Czartoryskich, Kraków, sygn. 1310; *Rękopis Stanisława Augusta*, BN Warszawa, sygn. III.3001, p. 256–258; *Rękopis wrocławski*, Bibl. Uniw. we Wrocławiu, sygn. 290, f. 169v–171; *Rękopis sieniawski*, Bibl. Czartoryskich, Kraków, sygn. Ms.Czart.1314). Wyd. A. Bielowski w *Monumenta Poloniae Historica* (MPH), t. 2, Lwów 1872, s. 941–944, dając mu mylący obecnie tytuł: *Kalendarz władysławski*;

nowe wyd. jako *Kalendarz i Spominki wrocławskie*, ed. B. Kürbis, w: MPH. Series nova, t. 6, Warszawa 1961, s. XXXIII–XXXIV, 79–91; excerpt: wykaz biskupów, s. 81, 87.

⁵ Cytat wg MPH, t. 2, s. 942; nowsze wyd. MPH. Series nova, t. 6, s. 81, podaje nieco odmienną redakcję: „Item dominus Michael episcopus Wladislaviensis vixit XL annis, dominus Wolimirus XXIII annis, dominus Albertus XIII annis, dominus Vyslaus XVI annis, dominus Geruardus XXIII annis”.

⁶ Zob. MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 16 i 24 (tu edycja tekstu).

⁷ Jego opis zob. MPH, t. 3, Lwów 1878, s. 315–316.

⁸ Identyfikuje się ich obecnie jako: Swidger (1133–1148), Werner (1148–1156), Onolf (1160–1180), Stefan (XII w.), Ogierz (XIII w.), Barta (XIII w.), Michał (1222–1252), Wolimir (1253–1274), Albierz (1276–1283), Wiesław (1284–1300), Gerward (1301–1323), Maciej z Gołańczy (1323–1364), Zbilut z Gołańczy (1364–1383) i – po pominięciu Jana Kropidły – Henryk z Legnicy (1389–1398).

⁹ Zob. MPH, t. 4, Lwów 1884, s. 24–30 i wstęp (s. 16–24). Wydanie fototypiczne z 1961 r. siłą rzeczy nie wnosi niczego nowego.

¹⁰ Por. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie*, Wrocław 1964, s. 212–213; *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut*, t. 2, Warszawa 1964 s. 128–129.

¹¹ Długosz i za nim Damalewicz nazywają go Mauritius (bp Maurycy, 994–1014).

¹² Miejsowość niedaleko Inowrocławia nad Notecią, według tradycji miejsce spoczynku pierwszych biskupów kujawskich.

¹³ „Parcanense” z „Katalogu wolborskiego” utożsamia się z wsią Parchanie położoną pomiędzy Inowrocławiem a Służewem na Kujawach.

¹⁴ Są to w kolejności, Baptista Andreae Romanus – Jan Chrzyciel (1082–1097), Paulinus Italus – Paulin (1098–1110) i Balduinus Gallus – Baldwin (1111–1128).

¹⁵ „Katalog wolborski” nazywa go „Swidgerus homo Germanus”, jego następcę zaś „Honnoldus Italus”.

¹⁶ Zob. MPH, t. 4, s. 23

¹⁷ Zob. J. Fijałek, *Ustalenie chronologii biskupów wrocławskich*, Kraków 1894, s. 8–14.

¹⁸ Zob. MPH, t. 2, Lwów 1872, s. 942

¹⁹ Zob. J. Fijałek, *Ustalenie chronologii...*, dz. cyt., s. 15.

²⁰ *Vitae episcoporum Wladislaviensium*, w: *Opera omnia*, t. 1, wyd. I. Polkowski i Ż. Pauli, Kraków 1887, s. 515–544; toż osobno jako *Catalogus episcoporum Wladislaviensium* (odb. z *Vitae Episcoporum Poloniae*), wyd. A. Przedziecki, Kraków 1887, s. 179–208.

²¹ Zob. J. Fijałek, *Ustalenie chronologii...*, dz. cyt., s. 65, przyp. 2; H. Zeissberg, *Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*, t. 2, Warszawa 1877, s. 102.

²² P.B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Gratz 1957, s. 345.

²³ Z. Szostkiewicz, *Katalog biskupów obrządku łacińskiego przedrozbiorowej Polski*, Rzym 1954, s. 120.

²⁴ P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, wyd. 2, szp. 280 i s. 15*.

²⁵ W. Kujawski, *Zarys dziejów diecezji wrocławskiej*, w: *Diecezja wrocławska 2000*, Wrocław 2001, s. 33.

²⁶ H. Wojtyńska, *Biskupów katalogi*, poz. cyt., szp. 618.

²⁷ Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, sygn.: III 3071; tekst posiada naniesioną numerację wersów i wskazuje na przygotowywanie przez S. Chodyńskiego jego nowej publikacji; książka przekazana do Biblioteki w 1999 r. przez ks. S. Librowskiego, któremu służyła przez wiele lat w jego pracy badawczej.

²⁸ Zob. H. Barycz, *Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego*, Wrocław 1981, s. 20.

²⁹ Rękopis zaginął prawdopodobnie w czasie II wojny światowej.

³⁰ *Continuatur Vitae episcoporum wladislaviensium*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, [fasc.] 10 [false 9], Wladislaviae 1894, s. 36–52.

³¹ Tamże, s. 3 (wstęp).

³² S. Damalewicz, *Vitae Wladislaviensium episcoporum*, Cracowiae 1642, s. 384.

³³ H. Zeissberg, *Dziejopisarstwo polskie...*, dz. cyt., s. 103.

³⁴ Zob. H.I. Szumił, *Wolbórz na przestrzeni wieków*, Wolbórz – Lublin 2003, s. 92, 96.

³⁵ Zob. *Katalogi biskupów poznańskich*, Poznań 2004, s. X.

³⁶ P. P a w ł o w s k i, *Włocławski okres życia i twórczości Stefana Damalewicza*, „Studia Włocławskie” 8(2005), s. 389–406. Biogram Damalewicza – zob. P. P a w ł o w s k i, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 1, Włocławek 2004, s. 43–45.

³⁷ Zob. J. R a d w a ń s k i, Przedmowa, w: K. K o r c z y ń s k i, *Katedra kujawska*, Cieszyn 1860, s. X.

³⁸ *Series archiepiscoporum Gnesnensium*, Warszawa 1649; dzieło dedykowane także M. Łubieńskiemu, od 1641 r. abp. gnieźnieńskiemu, zawiera ono żywoty następujących arcybiskupów przeniesionych z diecezji włocławskiej (cyt. wg spisu i numeracji Damalewicza): 31. Ioannes V Kropidło, 33. Nicolaus I Kurowski, 37. Vladislaus Oporowski, 39. Ioannes VII Gruszczyński, 40. Iacobus III Sieniński, 41. Sbigneus Olesnicki, 45. Matthias Drzewicki, 49. Nicolaus III Dzierzgowski, 51. Iacobus IV Uchanski, 52. Stanislaus Karnkowski, 53. Ioannes XI Tarnowski, 55. Adalbertus II Baranowski, 59. Laurentius Gembicki, 60. Matthias II Lubiński.

³⁹ Oprócz tego XVIII-wiecznego wyd., dysponujemy jego rozszerzoną edycją pt. *Herbarz Polski*, t. 1–10, Lipsk 1839–1845; katalog biskupów włocławskich pt. *Kujawscy biskupi* w t. 1, Lipsk 1839, s. 35–39.

⁴⁰ Zob. I. M. D a c k a, *Korona polska Kaspra Niesieckiego*, Warszawa 2004, s. 85–88.

⁴¹ Wydania te są obecnie bardzo rzadkie, toteż różni bibliografowie nie znając ich z autopsji, podają znacznie odbiegające od siebie tytuły. Wszystkie tomy ukazały się nakładem i drukiem „Seminarium biskupiego akademickiego” i liczą łącznie ponad 1700 s.

⁴² Opis rycin i dane bibliograficzne zaczerpnięto z ed. K. Prochaski (Cieszyn 1860), s. VII.

⁴³ Inne słowniki i bibliografie jako rok wydania *Katedry kujawskiej* podają 1859 r. i czasami odmienny tytuł: *Krótkie opisanie życia biskupów kujawskich*; prawdopodobnie jest to błąd świadczący o tym, jak rzadkie jest także to wyd. 2, skoro bibliografowie nie cytowali go z autopsji. Autor korzystał z egz. Biblioteki MZKiD we Włocławku (sygn. K 504/11000).

⁴⁴ P. W. F a b i s z, *Spis kardynałów i biskupów polskich z dodatkiem synodów przez tychże odprawionych*, Oleśnica 1860.

⁴⁵ Praca ta była drukowana we Lwowie w „Przewodniku Naukowym i Literackim”, styczeń – październik 1894; tegoż roku nakładem autora wyszło osobne odbicie.

⁴⁶ Zob. T. G l e m m a, rec.: *Biblioteka kapituły włocławskiej*, oprac. Ks. S. Chodyński, uzup. i wyd. ks. S. Librowski, Włocławek 1949; „Polonia Sacra”, 4: 1951, z. 2 s. 163.

⁴⁷ S. C h o d y ń s k i, *Biskupi sufragani włocławscy*, Włocławek 1906.

KS. KAZIMIERZ GÓRSKI

**DOBRA BISKUPÓW WŁOCŁAWSKICH
W ZIEMI DOBRZYŃSKIEJ
w świetle dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku**

Historycznie początki każdej diecezji związane są z dwoma aktami prawnymi: erekcją przez Stolicę Apostolską i fundacją. Przez erekcję rozumiemy określenie granic nowej diecezji oraz wyznaczenie jej ordynariusza. Jednakże w średniowieczu chronologicznie pierwszym aktem była fundacja, czyli zabezpieczenie materialne dla utrzymania biskupa.

Podstawą materialnej egzystencji biskupów, a także diecezji i ich instytucji było uposażenie, nie tylko w dziesięciny, ale i w dobra ziemskie. Kościół w Polsce dochodził do nich najpierw przez darowizny ze strony panujących, a następnie ze strony innych osób (często były to zapisy testamentowe).

Biskupi włocławscy przejęli majątki, jakie niegdyś mieli biskupi kruszwicy. Jednak o uposażeniu tej diecezji wiemy niewiele. Właściwie posiadamy jedną tylko informację, zapisaną przez Jana Długosza, o tym, że księżna Judyta, druga żona Władysława Hermana, około 1098 r. zapisała jakieś uposażenie dla biskupa kruszwickiego.

Rozwój organizacji kościelnej i ustroju państwa przyczyniał się do tego, że biskupi coraz bardziej angażowali się w działalność polityczną, co było związane z podróżami po Polsce. Dlatego potrzebne im były majątki i rezydencje w różnych dzielnicach Polski. Tym też należy tłumaczyć rozsianie posiadłości biskupów włocławskich od Pomorza Gdańskiego, gdzie posiadali kompleks dóbr w okolicach miejscowości Subkowy, aż po Małopolskę, gdzie znajdowały się dobra w okolicach Łagowa i Piórkowa.

* * *

Ówczesnym zwyczajem majątki ziemskie organizowane były w tzw. klucze, obejmujące kompleks dóbr należących do jednego właściciela położonych blisko siebie. Także biskupi włocławscy zorganizowali swoje

posiadłości w zespoły dóbr, których było wiele. Zachowane akta gospodarcze, wprawdzie dopiero od XVI wieku, wyliczają następujące klucze: włocławski, lubotyński, ciechociński, raciązski, wolborski, łąznowski, smardzewicki, grabicki, czarnociński, niesólkowski, subkowski, komorski i piórkowski¹.

Wśród tych zespołów dóbr biskupów włocławskich znajduje się także klucz ciechociński, obejmujący Ciechocin i okoliczne majątki w ziemi dobrzyńskiej. Do tego kompleksu dóbr zaliczono także dwa folwarki położone poza rzeką Drwęcą, w Elgiszewie i Grzywnie, a następnie w Kaszczorku, czyli w ziemi chełmińskiej.

Wprawdzie ziemia dobrzyńska leży w bezpośrednim sąsiedztwie Włocławka, to jednak od początku pod względem kościelnym należała ona do diecezji płockiej, gdyż granica pomiędzy tymi diecezjami biegła rzeką Wisłą. Pragnieniem hierarchów włocławskich było włączenie przynajmniej niektórych parafii leżących w ziemi dobrzyńskiej do diecezji włocławskiej.

Najpierw postarali się o włączenie do niej sąsiednich parafii, leżących w bezpośrednim sąsiedztwie Włocławka, a więc Szpetala, Bobrownik i Przepustu. Wprawdzie sam Przepust leżał po kujawskiej stronie rzeki Wisły, ale niektóre wsie tej parafii były po drugiej stronie rzeki.

Spór powstał najpierw pomiędzy biskupem włocławskim Gerwardem (zm. 1323) a biskupem płockim Florianem. Ponieważ sami biskupi nie mogli dojść do porozumienia, zgodzili się na sąd polubowny i oddali sprawę do rozpatrzenia przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Janisława i biskupa poznańskiego Domarata. Ci, po zapoznaniu się z opinią obydwóch kapituł, płockiej i włocławskiej, oraz zdaniem innych osób, wydali wyrok 3 września 1321 r. w Rawie [Mazowieckiej], który przyznał sporne parafie i miejscowości biskupom włocławskim². Ponieważ w grę wchodziła tu zmiana granic diecezji, co mogło nastąpić jedynie powagą Stolicy Apostolskiej, do niej się odniesiono. A ta znajdowała się wówczas w Awinionie. Zdaje się, że prośbę o zatwierdzenie tego wyroku zawiózł osobiście biskup Gerward. Nie on jednak załatwił tę sprawę, ponieważ przebywając w Awinionie, zmarł w 1323 r. Wprawdzie jeszcze tego roku następcą Gerwarda na stolicy biskupiej został Maciej Pałuka z Gołańczy, ale i on od razu sprawy do końca nie doprowadził. Dopiero papież Jan XXII (XX) bullą *Ea quae iudicio vel concordia* z 1 IX 1327 r. wyrok ten sankcjonował³.

Biskupom włocławskim zależało również, aby parafie położone na terenie ich własności ziemskich, w ziemi dobrzyńskiej, stały się także parafiami włocławskimi, co dałoby im także jurysdykcję kościelną na tym terenie. Chodziło o parafie: w Ciehocinie – szczególnie bliską biskupom

włocławskim, ponieważ lubili tam przebywać, urządzając sobie tam jedną ze swoich rezydencji – w Nowogrodzie i Dobrzejewicach z filią w Złotorii. Udało się to załatwić wówczas, kiedy w Płocku biskupem był Stanisław Łubieński, we Włocławku zaś jego rodzony brat, Maciej Łubieński. Wzajemne porozumienie biskupów przyjęły obydwie kapituły diecezjalne w 1633 r.⁴ Zwrócono się też do Stolicy Apostolskiej o potwierdzenie tej zmiany; usankcjonował ją papież Urban VIII bullą *Ex iniuncto Nobis desuper* z 5 października 1639 r.⁵

Od tego czasu biskupi kujawsko-pomorscy mieli już na terenie swoich posiadłości dobrzyńskich należących do klucza ciechocińskiego nie tylko władzę patrymonialną, ale także i jurysdykcję kościelną.

* * *

Źródłem poznania dóbr klucza ciechocińskiego są głównie wspomniane już akta gospodarcze biskupów włocławskich, a także inne zachowane dokumenty. W niniejszym artykule omówimy te posiadłości biskupie w oparciu o dokumenty samoistne przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku⁶.

Najpierw należy ustalić listę wsi klucza ciechocińskiego na podstawie ksiąg gospodarczych biskupów kujawsko-pomorskich. (Archiwum Diecezjalne we Włocławku posiada ogółem 56 woluminów takich akt, odnoszących się do wszystkich posiadłości biskupich; tutaj wykorzystamy tylko kilka, tych, które dotyczą klucza ciechocińskiego).

Za najstarszy i prawdopodobnie pełny wykaz przyjąć należy ten z 1534 r., w którym są wyliczone następujące miejscowości: Ciechocin, Elgiszewo, Dobrzejewice, Pomorzany, Nowogród, Węgiersk, Małszyce, Macikowo, Sitno, Miliszewy, Nowa Wieś, Łązynek, Rudaw, Młyniec, Grzywna, Miazgowo (wieś opuszczona), Bierzgieł i Kaszczorek⁷. Jest zatem, razem ze wsią opuszczoną, 18 miejscowości.

Dla sprawdzenia, czy później nie zaszły zmiany, wykorzystamy wykazy z innych inwentarzy. I tak w 1598 r. do klucza ciechocińskiego należały następujące wsie: Ciechocin, Nowa Wieś, Małszyce, Elgiszewo (leżące naprzeciwko Ciechocina po przeciwnej stronie rzeki Drwęcy), Dobrzejewice, Łązynek, Rudaw, Sitno, Macikowo, Nowogród, opuszczona miejscowość Miazgowo (leżąca pomiędzy Nowogrodem i Nową Wsią), Pomorzany Węgiersk, Miliszewy, Kaszczorek i Grzywna leżąca w ziemi chełmińskiej⁸. W tym wykazie nie ma miejscowości Złotoria, ponieważ zaczęto używać na jej oznaczenie nazwy Kaszczorek. Tym razem naliczyć można 16 majątków, bo zabrakło Młyńca⁹ i wsi Bierzgieł¹⁰.

Jako ostatni sprawdzian weźmy lustrację posiadłości biskupów z ostatnich lat Polski Niepodległej, z 1760 r. Wyliczono wówczas w powiecie lipnowskim: Ciechocin, Małszyce, Miliszewy, Nową Wieś, Łązynek, Pomorzany, Rudaw, Macikowo, Nowogród, Węgiersk, Dobrzejewice, Ostrowy Holendry, opuszczoną wieś Miazgowo, Kolonię Szembekowo; zaś w powiecie chełmińskim: Elgiszewo, Grzywnę i Kaszczorek¹¹. Razem 16 miejscowości, nie licząc opuszczonego Miazgowa. Taki stan utrzymał się zapewne do czasu, gdy biskupi wrocławscy zostali pozbawieni swojego uposażenia przez władze zaborcze.

Przy omawianiu poszczególnych miejscowości zajmiemy się najpierw tymi, które posiadają świątynie.

Najważniejszą miejscowością biskupią na interesującym nas terenie był *Ciechocin*, wieś parafialna¹². Prawo własności tej wsi dla biskupa wrocławskiego Michała potwierdził w 1250 r. (obok Ciechocina wymieniono Sitno i Złotorię, leżące w pobliżu) książę kujawski i łęczycki Kazimierz¹³. Znaczy to, że już dawniej biskupi otrzymali tę wieś, a zapewne także inne, jako uposażenie swojej diecezji. Możliwe, iż książę próbował jeszcze w jakiś sposób czerpać korzyści z posiadłości biskupów, skoro ci dążyli do zwolnienia ich z ciężarów ponoszonych na rzecz księcia. Wiemy skądinąd, że pomiędzy biskupem Wolimirem a księciem Kazimierzem nie było wielkiej zgody, a nawet były spory. Zdaje się, że musiała być jakaś walka o dochody ze wsi, które pewnie dawniej nadane były Kościołowi przez księcia. Tym można tłumaczyć, że w 1262 r. biskup ostatecznie osiągnął pozwolenie nadania prawa niemieckiego lub polskiego wsiom leżącym nad Drwęcą. Chodziło o: Nowogród, Rudaw, Sitno, Pomorzany, Młyniec, Ciechocin, Małszyce, Miliszewy, Drozdowiec, Dobrzejewice i Sitno. Tym samym aktem, wystawionym 1 czerwca 1262 r. w Lubaniu, zwolnił je od wszelkich ciężarów i opłat oraz od sądownictwa świeckiego¹⁴. Mamy zatem potwierdzenie nie tylko starożytności wspomnianych miejscowości, ale także dawnej ich przynależności do uposażenia biskupów wrocławskich, zgodnie z oświadczeniem księcia Konrada z 1242 r., że Złotoria, a także inne wsie w pobliżu położone, od niepamiętnych czasów należały do diecezji wrocławskiej¹⁵. Zainteresowanie tymi terenami ze strony ordynariuszy wrocławskich widać i z tego, że w Ciechocinie często przebywali, zapewne na dłużej, skoro wystawiali tu szereg dokumentów¹⁶.

Znaczniejszą wsią były też *Dobrzejewice*, także miejscowość parafialna¹⁷. Przeszły one na własność biskupstwa wrocławskiego drogą kupna, dokonanego 30 czerwca 1252 r. Książę Kazimierz przekazał wszelkie uprawnienia tej wsi łącznie z prawami górniczymi i łowieckimi oraz

innymi przywilejami¹⁸. Od tego czasu wieś ta należała nieprzerwanie do dóbr biskupich. Przez pewien czas biskup wrocławski Gerward, chcąc zapewnić dożywocie zakonnikom begardom, posiadającym swój konwent w Złotorii, a zniesionym przez władzę kościelną, dał im w 1320 r. tę wieś w dożywocie, pod warunkiem opuszczenia przez nich klasztoru Świętego Krzyża w Kaszczorku (Klasztorku)¹⁹. Ale później prawo własności powróciło do biskupa²⁰.

Kolejną wsią biskupią, która także stała się siedzibą parafii, był Nowogród.²¹ Należał on przedtem do Komesa Boguszy; w 1258 r., w testamentie przekazany został jego żonie Ludmile, pod warunkiem, że ta ofiaruje go na cele religijne²². Ludmiła przekazała Nowogród biskupowi wrocławskiemu prawdopodobnie jeszcze w tym roku albo w następnym, skoro już w 1259 r. Nowogród wyliczony jest wśród posiadłości diecezji wrocławskiej wziętych pod opiekę Stolicy Apostolskiej. Wymieniono tam ponadto wsie: Ciechocin, Złotoria, Sitno i Pomorzany²³. Ponieważ dawny właściciel tej miejscowości, Bogusza, był fundatorem opactwa cysterskiego w Szpetalu i cystersi wnosili jakieś pretensje do Nowogrodu, na synodzie prowincjonalnym w Sieradzu 19 września 1262 r. opat cystersów z Sulejowa, zajmujący się dobrami upadającego opactwa szpetalskiego, nie bez oporów uznał, że Nowogród, a także Sitno, Pomorzany, Rudaw i Młyniec przechodzą w posiadanie diecezji²⁴. Ponieważ we wcześniejszym dokumencie z 1259 r. nie były wyliczone Rudaw i Młyniec, należy rozumieć, że albo przeszły one nieco później we władanie biskupstwa, albo też, co jest prawdopodobne, zostały po prostu pominięte.

Miejscowością kościelną była także Złotoria, nie jako samodzielna parafia, ale filia parafii w Dobrzejewicach. Występuje ona w wyżej wspomnianych dokumentach z 1242, 1259 i 1262 r., potwierdzających prawo własności biskupstwa wrocławskiego. Kiedy w ziemi chełmińskiej umocnili się Krzyżacy, zaczęli oni rościć pretensje do Złotorii. Kłopoty z tym mieli biskupi już w 1230 r., a biskup Wisław w 1292 r. musiał dowieść swojego prawa do Złotorii; skutkiem tego było potwierdzenie w 1293 r. ze strony zakonu prawa własności dla niego²⁵. Później nazwa Złotoria została zastąpiona nazwą Kaszczorek²⁶. Prawdopodobnie z tej wsi, położonej nad Wisłą, wyłoniono potem Ostrowy, zamieszkałe przez osadników Holendrów²⁷.

Znaczniejszą miejscowością jest Młyniec, przez wieki własność biskupów, potem należąca do benedyktynek toruńskich, staraniem których w 1611 r. powstała tu kaplica. Potem nabyty został przez jezuitów z Torunia, którzy wzniesli tam istniejący do dziś kościół²⁸. Przedtem należał

jednak do uposażenia diecezji wrocławskiej. Jest opisany w roku 1534²⁹. Jeszcze w 1564 r. biskup wrocławski Mikołaj Wolski ustalał granice tej wsi – a także Małszyc, Łążynka i Dobrzejewic – z posiadłością Jerzego Tulibowskiego, właściciela sąsiedniej wsi Mierzyno³⁰. Późniejsze inwentarze nie wymieniają już Młyńca. Nie znamy bliżej okoliczności jego sprzedaży czy darowizny dla benedyktynek.

Tak uposażenie biskupów, jak i okręg parafii w Ciechocinie, przekraczały rzekę Drwęcę i obejmowały także wieś Elgiszewo³¹, dzisiaj należąca do diecezji toruńskiej. Nie wiadomo jednak, kiedy wieś ta weszła w skład dóbr biskupich. Nie ma jej w wykazach podawanych w dokumentach samoistnych³², jest jednak w aktach gospodarczych z lat 1531–1560³³. Zatem musiała przejść na własność diecezji przed tą datą. Wspominają o niej także materiały z 1534³⁴ i z 1760 r.³⁵

Przy Elgiszewie wypada wspomnieć o jeszcze jednym majątku biskupim leżącym w ziemi chełmińskiej – miejscowości Grzywna. Nie występuje ona także w dokumentach samoistnych, zapewne z tego samego powodu, co Elgiszewo. Są za to dokładne wiadomości o niej w księgach gospodarczych, cytowanych w niniejszym artykule³⁶. Wymieniona w najstarszym inwentarzu dóbr z 1534 r. Grzywna³⁷ należała do biskupów tylko w części. Starali się oni o pozyskanie pozostałej części, będącej w posiadaniu niejakiego Jana Dembowskiego. W 1761 r. kupił ją biskup Antoni Sebastian Dembowski³⁸.

Dokumenty podają też wiadomości o pozostałych wsiach klucza ciechocińskiego.

Pomorzany występujące od 1258 r., dawniej własność Komesa Boguszy, przekazane zostały diecezji przez jego spadkobierczynię, żonę Ludmiłę³⁹.

Węgieńsk, który pierwszy raz występuje w 1349 r., a więc został w tym czasie nabyty albo też wyłonił się z sąsiedniej wsi jako miejscowość o nowej nazwie. Wymieniono go z okazji sporu o granice pomiędzy dobrami biskupimi a książęcymi⁴⁰, w wyniku którego pozostał dalej jako własność biskupia⁴¹.

Od dawna, bo co najmniej od 1262 r., w skład dóbr biskupów wrocławskich wchodziły Małszyc⁴².

Stosunkowo późno, bo dopiero od 1534 r., jest wymieniane Macikowo⁴³, pisane niekiedy jako „Maciejkowo”. Kiedy powstało i kiedy zostało nabyte, trudno powiedzieć.

Sitno należy do najdawniejszych posiadłości biskupich, już przed 1250 r.⁴⁴ Ale nie ma go wśród posiadłości biskupich w 1760 r., stąd można

wnosić, że zmieniło właściciela i według dokumentu z 1765 r. wchodziło w skład dóbr kapituły wrocławskiej⁴⁵.

M i l i s z e w y pojawiły się po 1250 r. i zostały wspomniane w 1262 r., kiedy pozwolono osadzić je na prawie niemieckim lub polskim⁴⁶.

N o w a W i e ś, jak wskazuje sama nazwa, powinna powstać w czasie nieco późniejszym. Nie znają jej najdawniejsze dokumenty i musiała zostać wyłoniona później, ale nastąpiło to jeszcze przed 1534 r.⁴⁷

Ł ą ż y n e k jako wieś biskupia został wspomniany w 1345 r., z okazji ustalenia granic z sąsiednimi wsiami⁴⁸. Świadczyłoby to o wcześniejszym nabyciu tej miejscowości. R u d a w jest, co najmniej od 1262 r.⁴⁹, posiadłością biskupią. Natomiast S z e m b e k o w o, nazwane Kolonią, powstało stosunkowo późno. Granice tej nowej wsi zostały ustalone dopiero w 1749 r.⁵⁰; wtedy też zapisano, że należy do biskupów wrocławskich.

Wśród posiadłości diecezji wrocławskiej w kluczu ciechocińskim były jeszcze dwie wsie, a mianowicie M i a z g o w o i B i e r z g i e ł, które praktycznie zaginęły jeszcze w czasie, gdy w kluczu dobrzyńskim gospodarowali biskupi wrocławscy.

* * *

Uposażenie biskupów wrocławskich w ziemi dobrzyńskiej było spore, wykraczające nawet poza Drwęcę. Szczegółowe przedstawienie stanu tych dóbr, uwidocznione w księgach gospodarczych, przekracza ramy niniejszego opracowania. Trzeba stwierdzić jednak, że byłoby ciekawe, bo zawierałoby wiele szczegółów ważnych nie tylko dla zobrazowania samej gospodarki, ale mogłoby też udzielić wiele informacji o ówczesnym stanie tych miejscowości, a nawet o ich mieszkańcach. Wypadałoby zająć się tym w następnych artykułach, które nie ograniczałyby się jedynie do dokumentacji jednego archiwum.

PRZYPISY

¹ *Revisio bonorum episcopatus Wladislaviensis facta a. 1598*, ed. L. Żytkowicz, Torunii 1950.

² Archiwum Diecezjalne we Wrocławku (ADWł), Dokument 131.

³ *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, ed. J. Theiner, nr 386, s. 302–304; B. K u m o r, *Granice diecezji plockiej*, „Studia Płockie” 3(1975), s. 46.

⁴ ADWł, Akta Kapituły Wrocławskiej, Akta posiedzeń 9(223), k. 281; B. K u m o r, *Granice metropolii i diecezji polskich (968–1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 19(1969), s. 97.

⁵ *Confirmatio dismembrationis quatuor Ecclesiarum Parochialium a Dioecesis Plocensi et unionis ad Dioecesim Wladislaviensem datum*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, fasc. 8, Vladislaviae 1888, s. 23–25.

⁶ Jako pomoc może służyć – S. L i b r o w s k i, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku. Dokumenty samoistne*, t. 1–7, Wrocławek 1994–1999.

⁷ ADWł, Akta biskupów kujawsko-pomorskich (ABKP), Inwentarz dóbr i dochodów biskupstwa włocławskiego z r. 1534, sygn.: ABKP, A. gosp. 2(134), k. 44v–54v.

⁸ *Revisio bonorum episcopatus Wladislaviensis facta a. 1598*, dz. cyt., s. 44–64.

⁹ Młyniec zmienił właściciela.

¹⁰ Obecnie znana jest nazwa Bierzgło, oznaczająca nie wieś, ale kilka domów włączonych do innej wsi.

¹¹ ADWł, ABKP, Rewizje dóbr kujawskich i pomorskich z 1760 r., sygn.: ABKP, A. gosp. 24(375).

¹² O tej parafii zob.: *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 397–399.

¹³ ADWł, Dok. 17.

¹⁴ ADWł, Dok. 37.

¹⁵ ADWł, Dok. 12.

¹⁶ ADWł, Dok. 190, 371, 624, 926, 3088.

¹⁷ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 399–401.

¹⁸ ADWł, Dok. 18.

¹⁹ ADWł, Dok. 121.

²⁰ ADWł, Dok. 163.

²¹ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 190–192.

²² ADWł, Dok. 26.

²³ Jest to druga bulla protekcyjna dla diecezji włocławskiej, wystawiona w Anagni 19 czerwca 1259 r. ADWł, Dok. 35.

²⁴ ADWł, Dok. 39.

²⁵ ADWł, Dok. 86.

²⁶ ADWł, ABKP, Inwentarz dóbr [...] z r. 1534, sygn.: ABKP, A. gosp. 2(134), k. 54; Rewizja dóbr [...] z 1760 r., sygn.: ABKP, A. gosp. 24(375), s. 235–239.

²⁷ Ta nazwa pojawiła się w 1760 r., zob. ADWł, ABKP, A. gosp. 24(375), s. 213, 239.

²⁸ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 396.

²⁹ ADWł, ABKP, Inwentarz dóbr [...] z r. 1534, sygn.: ABKP, A. gosp. 2(134), k. 52v–53.

³⁰ ADWł, Dok. 3054. Dzisiaj funkcjonuje nazwa wsi Mierzynek.

³¹ Dawniej pisano tę nazwę Ligiszewo.

³² Zdaje się, że dokumenty dotyczące tej wsi zostały po rozbiorach Polski przekazane władzom pruskim.

³³ ADWł, ABKP, Regestrum rationis factae de frumentis prediorum episcopatus Wladislaviensis 1531–1560, sygn.: ABKP, A. gosp. 1(133), k. 167.

³⁴ ADWł, ABKP, Inwentarz dóbr [...] z r. 1534, sygn.: ABKP, A. gosp. 2(134), k. 45v.

³⁵ ADWł, ABKP, Rewizja dóbr [...] z 1760 r., sygn.: ABKP, A. gosp. 24(375), s. 229–230. Te akta zawierają bardzo dokładne opisy całego klucza ciechocińskiego na s. 213–242.

³⁶ ADWł, ABKP, A. gosp. 1(133), k. 168v; A. gosp., 2(134), k. 53–53v; A. gosp. 24(375), s. 231–235.

³⁷ ADWł, ABKP, Inwentarz dóbr [...] z r. 1534, sygn.: ABKP, A. gosp. 2(134), k. 53.

³⁸ ADWł, Dok. 2342. Jan Dembowski być może był krewnym bpa A.S. Dembowskiego.

³⁹ ADWł, Dok. 26.

⁴⁰ ADWł, Dok. 154.

⁴¹ ADWł, A. gosp., 24(375), s. 224.

⁴² ADWł, Dok. 37.

⁴³ ABKP, A. gosp. 2(134), k. 48v–49.

⁴⁴ ADWł, Dok. 17.

⁴⁵ ADWł, Dok., 2385.

⁴⁶ ADWł, Dok. 37.

⁴⁷ ADWł, ABKP, Inwentarz dóbr [...] z r. 1534, sygn.: ABKP, A. gosp. 2(134), k. 51–51v.

⁴⁸ ADWł, Dok. 152

⁴⁹ ADWł, Dok. 39.

⁵⁰ ADWł, Dok. 1041.

WALDEMAR ROZYNKOWSKI

**ŚW. STANISŁAW BM
PATRON KOŚCIOŁÓW PARAFIALNYCH
W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ**

Pamięć o świętych zajmuje bardzo ważne miejsce w Kościele. Przez pierwsze wieki wspomniano przede wszystkim świętych męczenników, natomiast od IV wieku dynamicznie rosła liczba tzw. świętych wyznawców. Pamięć o świętych miała zawsze przede wszystkim charakter patronalny, tzn. chrześcijanie szukali u nich ochrony, opieki, pośrednictwa, wstawiennictwa itd. Stąd też od słowa patron pochodzi określenie opieki świętych nad konkretnymi obiektami sakralnymi, czyli patrocinia (inaczej wezwania)¹.

Prawdopodobnie najwcześniej utrwaliły się patrocinia dla świętyń, którym zaczęto ich udzielać już od IV w. Wezwanie wiązało się ściśle z relikwiami, jakie umieszczano w ołtarzu świątyni. Kościoły, które nie posiadały relikwii, poświęcano najczęściej Chrystusowi (wydarzeniom z Jego życia lub tajemnicom wiary). Zwyczaj nadawania patrociniów stał się powszechny od VII w.²

Trzeba podkreślić, że analiza patrociniów i wyciąganie na ich podstawie wniosków należy do zagadnień trudnych³. Wynika to między innymi z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego że często nie możemy prześledzić całej historii wezwań, szczególnie nieudokumentowane są ich początki. Po drugie, prawdopodobnie w części przypadków nie znamy nigdy do końca przyczyn, dla których obierano takiego a nie innego świętego patrona. Na pewno byli oni związani z osobą lub grupą fundatorów nowego miejsca kultu, ale o bliższych przyczynach najczęściej nie wiemy.

Tytuł (wezwanie) kościoła był zwykle ogłaszany przez biskupa podczas alokucji, tzn. uroczystego ceremoniału, który odbywał się w czasie konsekracji kościoła. Moment ten miał nie tylko duże znaczenie jako uroczysty wyraz kultu świętego, ale pociągał za sobą także skutki praw-

ne⁴. Wezwania należy zaliczyć do jednych z trwalszych elementów tworzących parafie. Potwierdza to także zapis w obowiązującym dzisiaj prawie kanonicznym: „Każdy kościół powinien mieć swój tytuł, który nie może być zmieniony po dokonaniu poświęcenia kościoła” (kan. 1218)⁵.

Znanym zjawiskiem były jednak zmiany wezwań. Związane to było ze zniszczeniami świątyń w czasie działań wojennych, pożarów, epidemii itd. Odbudowywane świątynie były na nowo konsekrowane i przy tej okazji nadawano im czasami inne patrocinium. Niejednokrotnie to nowe wezwanie odzwierciedlało popularność danego kultu w konkretnej epoce, a niekiedy związane było z kolejnym fundatorem świątyni. Znacznie częstszym jednak zjawiskiem towarzyszącym gruntownym odbudowom świątyń oraz ich remontom było dodawanie współpatronów⁶.

* * *

Powyższe spostrzeżenia dotyczą także kościołów noszących wezwania św. Stanisława. Święty ten stawał się patronem lub współpatronem przebudowywanych lub budowanych od fundamentów nowych świątyń. Zdarzało się także, że wybierano go jako orędownika dla kościołów przejmowanych po protestantach po II wojnie światowej.

Dotychczasowe badania w Polsce nad patrociniami św. Stanisława nie należą do wyczerpujących, chociaż w ostatnich latach można zauważyć na tym polu coraz większe zainteresowanie. Do zintensyfikowania tych badań przyczyniły się na pewno jubileuszowe obchody pamięci męczennika w 2003 i 2004 r.⁷

Z obliczeń dokonanych na podstawie wykazu parafii w Polsce z końca 2001 roku wynika, że św. Stanisław patronował 283 parafiom. Przypomnijmy, że w naszym kraju było wtedy 9886 parafii, co oznacza, że patrocinium Męczennika nosiło 2,9% kościołów parafialnych⁸.

Wezwania św. Stanisława spotykamy we wszystkich diecezjach w Polsce. Wyjątek stanowi tylko diecezja bizantyjska, co wydaje się jednak zrozumiałym. Trudno wnioskować, aby jakaś diecezja wybijała się szczególnie w liczbie wezwań biskupa męczennika. Obecnie najwięcej kościołów parafialnych przywołujących postać św. Stanisława posiada diecezja tarnowska (16). Powyżej dziewięciu znajduje się w diecezjach: płockiej (15), przemyskiej (15), krakowskiej (13), częstochowskiej (12), kieleckiej (12), poznańskiej (12), sandomierskiej (12), kaliskiej (11), łomżyńskiej (11), wrocławskiej (11) oraz łowickiej (10). Jak widać w większości są to diecezje Polski południowej i środkowej.

Jak widać w grupie diecezji, w których spotykamy najczęściej patronium św. Stanisława, znajduje się także diecezja włocławska. Przyjrzyjmy się bliżej parafiom, w których spotykamy takie wezwanie⁹.

Wezwanie św. Stanisława nosi kościół parafialny w Białkowie w dekanacie kolskim. Początki parafii sięgają średniowiecza (przed 1416 r.). Wydaje się wielce prawdopodobnym, że kościół parafialny od początku nosił to właśnie wezwanie¹⁰. Wezwanie pozostawiono po wzniesieniu nowego kościoła w końcu XVIII w.¹¹

Wezwanie męczennika nosi także kościół parafialny w Brodni w dekanacie warckim. Parafia posiada genezę średniowieczną i jest wielce prawdopodobne, że kościół od początku był pod wezwaniem św. Stanisława. Informacje o takim wezwaniu spotykamy w wizytacji z lat 1635–1636¹². Wezwanie zachowano pomimo licznych przebudowań kościoła w XVI i XIX wieku¹³.

Średniowieczną genezę posiada na pewno wezwanie kościoła parafialnego w Brześciu Kujawskim. Pierwotny kościół parafialny w miejscowości posiadał jednak wezwanie św. Piotra i Pawła. Wezwanie św. Stanisława pojawiło się w związku z lokacją miasta oraz nową fundacją kościelną, które uczynił książę Kazimierz, syn Konrada Mazowieckiego¹⁴. Informacje o wezwaniu spotykamy w wizytacjach z XVI wieku¹⁵. W nowożytnych wizytacjach jako współpatronowie pojawiają się także święci Piotr i Paweł¹⁶. Nie mamy jednak wątpliwości, że kult najstarszych orędowników Brześcia został zdominowany przez św. Stanisława. Wezwanie męczennika zachowano pomimo upadku świątyni, a następnie jej gruntownej odbudowy w XIX w. Geneza wezwania związana była na pewno z obecnością księcia Kazimierza na uroczystościach kanonizacyjnych św. Stanisława w Krakowie w 1254 r. Książę kujawski wpisał się w pierwsze pokolenie propagatorów kultu męczennika. Ten sam książę uczynił go zapewne także patronem kaplicy zamkowej¹⁷.

Obecność patronalna św. Stanisława w parafii Bytów, w dekanacie piotrkowskim, sięga początku XX w. Chociaż dzieje kościelne miejscowości genezą sięgają już średniowiecza, to jednak dopiero budowa nowego kościoła w latach 1904–1908 związała ten obiekt z Męczennikiem. Genezy wezwania należy upatrywać w ówczesnej popularności tego świętego oraz jak się wydaje także w osobie biskupa diecezji kujawsko-kaliskiej, Stanisława Zdzitowieckiego (1902–1927), któremu patronował męczennik. On sam zresztą konsekrował obiekt dnia 30 IV 1908 r.¹⁸

Najmłodszą parafią, której patronuje na terenie diecezji św. Stanisław, jest parafia w Dobrem w dekanacie radziejowskim. Miejscowość

należała do 1980 r. do parafii Krzywosądz. Dnia 3 listopada tegoż roku powołano tu do istnienia samodzielny ośrodek duszpasterski. Dnia 1 II 1981 r. bp Jan Zaręba erygował tu samodzielną parafię, której patronem został św. Stanisław. Świątynia została poświęcona 8 maja 1983 r.¹⁹

Prawdopodobnie średniowieczną genezę posiada obecność patrocinium św. Stanisława w parafii *D r u ż b i n* w dekanacie szadkowskim. Parafia została erygowana na przełomie XIV i XV wieku. Pierwotny kościół nie przetrwał jednak do dnia dzisiejszego. Zachowany do dzisiaj pochodzi z lat 1630–1635. Jest fundacją biskupa krakowskiego Jakuba Zadzika. On też był ofiarodawcą relikwii tegoż świętego²⁰. Pojawienie się relikwii wskazuje na jednoznaczny ich związek z wezwaniem. Ich obecność może sugerować także, że kościół był od początku pod patronatem św. Stanisława. Potwierdza to w pewnej mierze informacja o takim wezwaniu w wizytacji z lat 1635–1636²¹. Gdyby miała miejsce zmiana wezwania, to z dużym prawdopodobieństwem odnotowano by to w wizytacji spisanej przecież krótko po wzniesieniu nowego kościoła lub św. Stanisław byłby tylko współpatronem kościoła. Są to oczywiście tylko przypuszczenia i nie można do końca odrzucić, że wezwanie św. Stanisława pojawiło się dopiero w związku z budową nowego kościoła i sprowadzeniem relikwii w latach trzydziestych XVII wieku.

Kolejnym kościołem związanym z kultem św. Stanisława jest świątynia w *K r a m s k u* w dekanacie konińskim. Trudno powiedzieć, czy świątynia od początku nosiła wezwanie męczennika. Geneza ośrodka religijnego sięga oczywiście średniowiecza. Wiemy o konsekracji kościoła w 1601 roku. Wtedy na pewno świątynia otrzymała wezwanie św. Stanisława²². Kościół zachował takie wezwanie mimo jego gruntownej przebudowy w XIX wieku²³.

Parafia w *M a l a n o w i e* w dekanacie tureckim istniała na pewno na początku XVII wieku. W wizytacji z lat 1603–1607 podano, że kościół był pod wezwaniem św. Stanisława²⁴. Patrona zachowano pomimo przebudowań i budowy nowych kościołów. Obecny kościół został konsekrowany 5 listopada 2000 r. Kamień węgielny pochodzi ze Skałki w Krakowie. Obecnie jako współpatron parafii występuje św. Mikołaj²⁵. Trudno powiedzieć, jaka jest tego geneza.

Parafia w *M o d z e r o w i e* w dekanacie izbickim została erygowana w 1591 roku. Do tego czasu miejscowość należała do parafii w Izbiicy. Kiedy w 1595 r. kościół był konsekrowany, nadano mu wezwanie Wniebowzięcia NMP²⁶. Nie wiadomo jednak dlaczego po pewnym czasie zaczęto używać tytułu innego, mianowicie św. Stanisława. Być może

związane to było dopiero z budową w końcu XVIII wieku nowego kościoła²⁷.

Kult św. Stanisława jako współpatrona świątyni znajdujemy także w parafii W i ł a m ó w w dekanacie uniejowskim. Parafia posiada genezę średniowieczną (XIV wiek). Najstarsza zachowana wizytacja z lat 1635–1636 podaje, że kościół był pod wezwaniem św. Mateusza²⁸. Być może wezwanie to sięga swoją genezą średniowiecza. Patrocinium uległo jednak zmianie. Było to prawdopodobnie związane z budową nowego kościoła na początku XVIII wieku. Wizytacja z 1761 r. podaje, że świątynia nosiła wezwanie biskupów św. św. Stanisława i Wojciecha²⁹. Takie wezwanie przetrwało do dnia dzisiejszego³⁰.

Jedną z najmłodszych parafii w diecezji włocławskiej, której patronuje św. Stanisława znajduje się także we W ł o c ł a w k u. Została ona erygowana przez biskupa Stanisława Zdzitowieckiego 2 II 1922 r. Była to druga parafia we Włocławku – pierwotną od średniowiecza stanowiła parafia św. Jana Chrzciciela. Nowa parafia została inkorporowana do Stowarzyszenia Księży Charystów. Świątynia została konsekrowana w 1958 r. przez bpa Antoniego Pawłowskiego³¹. Trudno powiedzieć, co zadecydowało o wyborze patrona. Być może nawiązano tu do niewielkiego kościółka właśnie pod wezwaniem św. Stanisława, który istniał we Włocławku od II połowy XV wieku. Został on wzniesiony na miejscu drugiej romańskiej katedry włocławskiej. Po różnych kolejach losu został on rozebrany w 1818 r.³² Poza tym patrocinium Świętego mogło wynikać z inspiracji biskupa Stanisława Zdzitowieckiego oraz ówczesnej popularności męczennika.

Patrząc na powyższe zestawienie widzimy, że wezwanie biskupa krakowskiego nadawano kościołom parafialnym od średniowiecza po lata współczesne. Najczęściej pojawiało się patrocinium św. Stanisława w okresie nowożytnym W części przypadków jego obecność związana była z budową nowych lub gruntownym przebudowaniem starych świątyń, którym nadawano nowego patrona lub współpatrona w osobie polskiego męczennika. Wydaje się także, że w niektórych przypadkach nie bez znaczenia w wyborze tego wezwania była osoba biskupa.

Zaprezentowane kościoły parafialne noszące patrocinium św. Stanisława nie oddają oczywiście całego zjawiska występowania wezwania. Interesującego nas patrocinium trzeba szukać także w nieistniejących lub podupadających kościołach (kościół, które straciły swoją rangę) oraz w świątyniach zakonnych.

W pierwszym wypadku dotykamy kościoła w P r z y p u ś c i e. Przypomnijmy jednak, że kościół ten nosił wezwanie św. Stanisława. Zasad-

nym jest jednak pytanie: czy było ono pierwotne? Informacje o wezwaniu spotykamy w zachowanych zapiskach powizytacyjnych z XVI wieku, np. w 1598 r. czytamy, że kościół posiadał patrocinium: „*Tituli S. Mariae Magdalenae et S. Stanislai in Maio*”³³. Jak widać spotykamy tu współpatronkę – Marię Magdalenę. Jej kult musiał być żywotny, skoro np. w wizytacji z 1594 r. przy wezwaniu kościoła wymieniono tylko jej osobę³⁴. Poza tym, jeżeli spotykamy podwójne wezwanie, to jej osoba pojawia się na pierwszym miejscu. Właściwie trudno będzie rozstrzygnąć, które wezwanie było pierwotne. Wydaje się, że pojawienie się kultu męczennika mogło być związane z promocją jego osoby w środowisku książąt kujawskich, głównie księcia Kazimierza. Nie zapominajmy, że to właśnie jego trzecia żona, Eufrozyna, nadała w 1274 r. Przypustowi prawa miejskie³⁵.

Wezwanie św. Stanisława nosiły także kościoły w: Rzeczycy (obecnie miejscowość w parafii Zadzim w dekanacie szadkowskim)³⁶, w Wistce Szlacheckiej (obecnie parafia Smólnik w dekanacie wrocławskim drugim)³⁷, był współpatronem nowo wybudowanego w 1581 r. kościoła w Konecku (ówcześnie dekanat raciązski, obecnie bądkowski)³⁸.

Wezwanie św. Stanisława nosi do dnia dzisiejszego poddominikański kościół w Sieradzu. Warto mu poświęcić kilka zdań. W średniowieczu w trzech miejscowościach świątynie dominikańskie otrzymały jako patrona polskiego męczennika: Lublin, Sieradz oraz Warka. Poza tym w dwóch przypadkach biskup męczennik był współpatronem świątyń, mianowicie w Łęczycy oraz w Raciborzu. Wszystkie świątynie, których był on głównym patronem zostały zbudowane w bardzo krótkim czasie po ogłoszeniu biskupa krakowskiego świętym. W przypadku interesującego nas Sieradza, klasztor był fundacją księcia Kazimierza, syna Konrada Mazowieckiego ok. 1250 roku. Świątynia dominikańska została ukończona ok. 1260 roku³⁹. Tak więc genezy wezwania kościoła sieradzkiego należy upatrywać na pewno w osobie fundatora i jego bliskich związkach z kultem św. Stanisława.

* * *

Tych kilka uwag na temat wezwania św. Stanisława nie wyczerpuje oczywiście zagadnienia charakterystyki kultu świętego męczennika przez pryzmat wezwań kościołów parafialnych w diecezji wrocławskiej. Ukazuje jednak jego bogactwo i może się stać przyczynkiem do dalszych szczegółowych badań nad tym zagadnieniem.

PRZYPISY

¹ J.B. Lehner, *Patron*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8, 1963, kol. 187–189; A. Gieysztor, J. Szymański, *Patrocinia*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, pod red. G. Labudy, Z. Stiebera, t. 4, Warszawa 1970, s. 44; J.H. Becker, *Patrocinium*, w: *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 3, 1984, kol. 1564–1568; A. Angenendt, *Patron*, w: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, 1993, kol. 1806–1808; A. Witkowska, *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa 1999, s. 49–58.

² A. Gieysztor, J. Szymański, *Patrocinia*, poz. cyt., s. 44; M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, w: *Typologie des sources du moyen âge occidental*, t. 33, 1979, s. 24n.; P.A. Sigal, *Reliques, pèlerinage et miracles dans l'église médiévale (XI–XIII siècles)*, „Revue d'histoire de l'Eglise de France”, 76(1990), s. 193–199.

³ Zob. J. Rajman, *Sredniowieczne patrocinia krakowskie*, Kraków 2002, s. 5–191 rec.: D. Kurzawa, „Nasza Przeszość” 102(2004), s. 489–492. Przedstawiono tam złożoność zjawiska wezwań i wynikających z tego trudności badawczych.

⁴ P. Sczaniecki, *Sacramentum dedicationis. Obrzęd poświęcenia kościoła i jego znaczenie w dziedzinie religijnej, obyczajowej i kulturalnej na podstawie źródeł polskich z XII wieku*, Lublin 1979, s. 86–97.

⁵ *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, s. 480–481.

⁶ Por. A. Witkowska, *Titulus ecclesiae*, dz. cyt., s. 55.

⁷ Zob. M. Spórna, *Kult św. Stanisława w diecezji krakowskiej w świetle patrocinów do 1529 r.*, „Folia Historica Cracoviensia” 7(2000), s. 55–66; J. Rajman, *Sredniowieczne patrocinia krakowskie*, dz. cyt., s. 185n.; W. Rozynkowski, *Św. Stanisław patron kościołów parafialnych w Polsce, w: Święty Stanisław w życiu Kościoła w Polsce. 750-lecie kanonizacji*, pod red. A.A. Napiórkowskiego, Kraków-Skałka 2003, s. 318–329; *Kult św. Stanisława na Śląsku (1253–2003)*, pod red. A. Pobóg-Lenartowicz, Opole 2004.

⁸ W. Rozynkowski, *Św. Stanisław...*, art. cyt., s. 320–325. Zestawienie sporządzone na podstawie: *Wykaz parafii w Polsce 2001*. Stan na 31.12. 2001 r., Warszawa 2001. Daty podane w nawiasach oznaczają przede wszystkim okres erygowania parafii. W niektórych przypadkach podawano jednak przypuszczalne daty nadania wezwania, tak więc nie są one tożsame z początkiem ośrodków religijnych. Zestawiona datacja posiada w tabeli raczej charakter dopełniający i na pewno znaczna ich część wymaga szczegółowej weryfikacji. Zob. także wielkości podane w: A. Witkowska, *Titulus ecclesiae*, dz. cyt., s. 217.

⁹ Przy omawianiu przyjęto układ alfabetyczny.

¹⁰ Takie wezwanie podaje wizytacja z 1608 r. S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, cz.1, z. 1, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 28(1974), s. 120.

¹¹ *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 289–290.

¹² S. Librowski, *Repertorium...*, poz. cyt., s. 135; S.M. Zajączkowski, *Uwagi nad dziejami wsi Brodnia koło Sieradza (do początków XVII wieku)*, „Acta Univ. Lodzensis. Folia Arch.” 18(1994).

¹³ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 654–656.

¹⁴ Tamże, s. 154; Z. Guldón, *Lokacje miast kujawskich i dobrzyńskich w XIII–XIV w.*, „Ziemia Kujawska” 2(1968), s. 21.

¹⁵ Zob. *Monumenta historica dioecesis Wladislaviensis* (MHDW), fasc. 11, 1891, s. 33; fasc. 19, 1900, s. 92.

¹⁶ W. Kujawski, *Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku*, cz. 1, ABMK 68(1997), s. 126.

¹⁷ MHDW, fasc. 20, 1901, s. 11.

¹⁸ S. Muznerowski, *Bytoń na Kujawach*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 3(1909), s. 236–250; *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 444–447.

¹⁹ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 468–470.

²⁰ Tamże, s. 548–549.

²¹ S. Librowski, *Repertorium...*, poz. cyt., s. 137.

- ²² Zob. wizytacje z początku XVII w.: S. Librowski, *Repertorium...*, poz. cyt., s. 124.
- ²³ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 356.
- ²⁴ S. Librowski, *Repertorium...*, poz. cyt., s. 111.
- ²⁵ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 619–621.
- ²⁶ MHDW, fasc. 20: 1901, s. 118; W. Kujawski, *Repertorium ksiąg wizytacyjnych diecezji kujawsko-pomorskiej przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku*, cz. 1, ABMK 68(1997), s. 142; tamże, cz. 2, z. 1, ABMK 71(1999), s. 167, 223.
- ²⁷ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 251–252.
- ²⁸ S. Librowski, *Repertorium...*, poz. cyt., s. 136.
- ²⁹ Tamże, cz. 1, z. 2, ABMK 29(1974), s. 125. Przypomnijmy, że na pocz. XVIII w., w l. 1700–1706, biskupem kujawskim był Stanisław Szembek. Został on później arcybiskupem gnieźnieńskim.
- ³⁰ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 646–647.
- ³¹ W. Frątczak, *Kościół rzymskokatolicki we Włocławku w Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, pod red. J. Staszewskiego, t. 2, Włocławek 2001, s. 231–232; *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 103–105.
- ³² MHDW, fasc. 22, 1903, s. 166; W. Kujawski, *Włocławek w czasach nowożytnych i jego dzieje kościelne*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, dz. cyt., t. 1, Włocławek 1999, s. 237–238.
- ³³ MHDW, fasc. 21, 1901, s. 128.
- ³⁴ Tamże, fasc. 23, 1907, s. 5.
- ³⁵ J. Mitkowski, *Kazimierz (ok. 1211–1267)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 12, Wrocław 1966–1967, s. 277; Z. Guldón, *Lokacje miast kujawskich...*, art. cyt., s. 26.
- ³⁶ MHDW, fasc. 11, 1891, s. 43; fasc. 16, 1898, s. 54; fasc. 22, 1903, s. 142.
- ³⁷ Tamże, fasc. 20, 1901, s. 142; *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 117–119.
- ³⁸ MHDW, fasc. 19, 1900, s. 62. Pojawienie się współpatrona związane zapewne z bpem Stanisławem Karnkowskim.
- ³⁹ A. Grzybkowski, *Wczesnogotycki kościół i klasztor dominikański w Sieradzu*, Warszawa 1979, s. 117; W. Kujawski, *Kościelne dzieje Sieradza*, Włocławek 1998, s. 84–86; W. Rozynkowski, *Święci patronowie kościoła dominikanów w Gdańsku. Wokół średnio-wiecznych wezwań dominikańskich w Polsce*, w: *Dominikanie. Gdańsk – Polska – Europa*, pod red. D.A. Dekańskiego, A. Gołębniaka, M. Grubki, Gdańsk – Pelplin 2003, s. 233–237.

KRZYSZTOF OPTOŁOWICZ

**KULT EUCHARYSTII W MIASTACH ŚREDNIOWIECZNYCH
NA PRZYKŁADZIE MIAST LOKACYJNYCH
KUJAW I ZIEMI DOBRZYŃSKIEJ (XIII–XV W.)**

Na kult Eucharystii składają się następujące elementy: uczestnictwo we mszy, przyjmowanie Komunii oraz wszelkie formy adoracji Najświętszego Sakramentu, m.in. procesje eucharystyczne. W średniowieczu w kulcie eucharystycznym na pierwszym miejscu stawiano sprawowanie mszy i uczestnictwo w niej.

I. Sprawowanie mszy i uczestnictwo w niej

1. Zasady sprawowania i uczestnictwa we mszy

Według dekretu Soboru Laterańskiego IV (1215) oraz statutu legackiego dla Polski z 1279 r., wierni byli zobowiązani do uczestniczenia we mszy niedzielnej i świątecznej we własnym kościele parafialnym (farze)¹. W innych kościołach mogli spełnić ten obowiązek ci, którzy mieli pozwolenie na to od Stolicy Apostolskiej; także zakonnicy, klerycy, osoby podróżujące oraz pielgrzymi, a zapewne także szlachta przebywająca na sejmikach czy osoby będące w mieście na sądzie konsystorskim. Uczestnicy sejmików udawali się raczej do kościoła klasztornego² (jeżeli w danym mieście takowy istniał)³.

Ale praktyka w miastach była nieco inna; także inni wierni spełniali nieraz nakaz uczestnictwa we mszy niedzielnej i świątecznej w kościołach klasztornych. Działo się tak zapewne dlatego, że wszyscy mieszkańcy miasta nie pomieściliby się w farze na sprawowanych tam mszach (wierni nie mogli wtedy przebywać poza świątynią na placu kościelnym)⁴.

Zdarzało się, że w małych miasteczkach nie w każdą niedzielę była odprowadzana msza. Tak było na przykład w dobrzyńskim Górnieniu, gdzie – jak podano w plockiej księdze biskupiej pod r. 1448 – z polecenia biskupa plockiego Pawła, tamtejszy prepozyt konwentu bożogrobców,

Andrzej, który był wówczas jedynym kapłanem w górnienieńskim konwencie, miał sprawować mszę w jedną niedzielę w miejscowym kościele, w następną – w wiejskiej kaplicy w Szczutowie⁵.

Do udziału we mszy w dniu nakazanym zobowiązany był każdy, kto osiągnął tzw. wiek rozeznania (*annum discretionis*) – około 12 roku życia⁶. Zwalniały z tego obowiązku: choroba, starość, ciąża, połów, opieka nad dzieckiem lub osobą chorą⁷. Istniały też pewne grupy osób, które wyłączano w ogóle z uczestnictwa we mszy. Byli to: obciążeni ekskomuniką lub interdyktem, a także prostytutki, lichwiarze, ludzie trwający w konkubinacie, bigamiści, zabójcy (także dzieci nienarodzonych) oraz zajmujący się czarami⁸.

Uczestnictwo we mszy było obowiązkowe w niedziele oraz w określone święta⁹. Świąt było bardzo dużo – około 40–50 w roku (włocławskie statuty z około 1402 r. wyliczały 45 świąt, natomiast zarządzenia włocławskiego biskupa Zbigniewa Oleśnieckiego – 41)¹⁰.

Z reguły odprawiano w dzień świąteczny dwie msze: tzw. matutinę bądź maturę (wcześnie rano, o brzasku) oraz sumę (około dzisiejszej godziny dziewiątej). Być może między tymi dwoma sprawowano niekiedy i trzecią mszę. Istniały jednak dwa wyjątki od powyższego: bożonarodzeniowa pasterka oraz wielkanocna rezurekcja¹¹. Natomiast w dni zwykłe, nieświęteczne, nie we wszystkich kościołach, także miejskich, odprawiano mszę. Każdy tzw. kapłan-kuratus (sprawujący *curam animarum*, czyli opiekę duszpasterską) powinien, włącznie z niedzielą, odprawiać trzy msze tygodniowo, a ponadto, nawet jeśli wypełnił powyższy obowiązek, w każde wyznaczone święto.

Według synodu legackiego z 1279 r., kapłan nie powinien celebrować więcej niż jedną mszę dziennie (poza Bożym Narodzeniem, kiedy to zobowiązany był odprawić dwie msze, i może Wielkim Czwartkiem, dniem obowiązkowej Komunii). Istniały jednak i tu wyjątki (tzw. *causae necessitatis* – w celu zapewnienia odpowiedniej opieki duszpasterskiej wiernym, np. dodatkowa msza ślubna czy pogrzebowa, a w święta msza w kościele filialnym itd.)¹².

2. Msze w katedrze włocławskiej

Najwięcej mszy na omawianym terenie sprawowano niewątpliwie w głównej świątyni kujawskiej – katedrze we Włocławku, przy której funkcjonowała kapituła. Według statutów tek kapituły z r. 1500¹³ kanonicy mieli obowiązek odprawiania, osobiście lub przez zastępcę, czterech mszy tygodniowo – jedną w niedzielę oraz trzy w inne święta i dni powszednie.

Znany jest realizowany w katedrze wrocławskiej program mszalny z 1584 r. (zdaniem ks. Stanisława Librowskiego ukształtował się on wcześniej, po powstaniu kolegium mansjonarzy w 1450 r.)¹⁴. Wcześniej rano (równoległe z jutrznią, a więc w zwykłe dni około godziny czwartej nad ranem, a w święta – około drugiej w nocy) jeden z mansjonarzy odprawiał przy ołtarzu Świętej Trójcy mszę czytaną, zwaną później „Tobiaszką” – od fundatora, kanonika wrocławskiego Tobiasza Janikowskiego¹⁵. Następnie sprawowana była dla psalterzystów msza zwana „Psałterką”. Gdy skończono następujące po niej *officium parvum* dla mansjonarzy, jeden z nich odprawiał mszę *de Beata Virgine Maria* (od 1461 r.)¹⁶. Po tercji któryś z wikariuszy śpiewał przy ołtarzu Bożego Ciała mszę zwaną *Mediocris*¹⁷. Po sekście następowały dwie msze konwentualne: jedna sprawowana była przy ołtarzu głównym przez hebdomadarza kapitulnego¹⁸, druga przy ołtarzu Bożego Ciała – przez hebdomadarza wikaryjskiego¹⁹. Po nonie wreszcie altaryści sprawowali mszę zgodnie z wymogami fundacji²⁰.

Zapisy dotyczące fundacji ołtarzy mówią także o odprawianych przy nich mszach. W XIV wieku powstały cztery takie fundacje. I tak w dokumencie erekcyjnym z 29 VII 1350 r. ołtarza świętych Jana Chrzciciela, Jana Ewangelisty i Andrzeja Apostoła, ufundowanego przez Jana z Chomiąży, kustosa kapituły²¹, czytamy, że wyznaczony altarysta ma odprawiać tygodniowo cztery msze: w niedzielę o Świętej Trójcy, w poniedziałek za zmarłych, w piątek za fundatora, w sobotę o Najśw. Maryi Pannie. W dokumencie sprzedaży 16 VIII 1356 r. scholastykowi wrocławskiemu Boguchwałowi z Kowala dziesięciny ze wsi Grusza zapisano, że przeznaczona ona zostanie na uposażenie altarysty ołtarza Matki Bożej Bolesnej²², który powinien odprawiać dwie msze tygodniowo: pierwszą *de domina nostra beata Maria*, drugą za tegoż scholastyka. Przy ufundowanym 16 VIII 1365 r. przez biskupa Zbyluta Gołańczewskiego ołtarzu św. Barbary²³ altarysta miał odprawiać jedną mszę za zmarłych biskupów wrocławskich. Z okazji sprzedaży 13 VIII 1392 r. wsi Czerniewice wicekustoszowi kapituły katedralnej Mikołajowi z Kowala, zaznaczono, że ten miał ufundować ołtarz Niepokalanego Poczęcia NMP, a jego altarysta miał odprawiać dwie msze tygodniowo – w niedzielę *de Beata Virgine Maria* i w piątek²⁴.

Następne fundacje pochodzą z XV wieku. Ołtarz Wniebowstąpienia Pańskiego, NMP i Rozesłania Apostołów powstał najpóźniej w r. 1446²⁵. Nic nie wiemy jednak o liczbie odprawianych przy nim mszy. Mikołaj Janicki, kanonik wrocławski oraz rektor kościoła w Bierzwiennej, 21 XII

1456 r. nadał uposażenie ołtarzowi św. Mikołaja i jego altaryście²⁶, który został zobowiązany do odprawiania dwóch mszy czytanych w tygodniu: w poniedziałek za zmarłych, a w środę o św. Mikołaju. Kiedy bp Zbigniew Oleśnicki ufundował – przeznaczając na to donację z 3 II 1475 r. szlachcianki Małgorzaty Pakoskiej²⁷ – i erygował ołtarz Zwiastowania NMP, jego altarysta został zobowiązany do odprawiania dwóch mszy tygodniowo za donatorkę. Dwa lata później, 16 VIII 1477 r., tenże biskup erygował beneficjum ołtarza świętych Piotra i Pawła²⁸. Miały być przy nim sprawowane dwie msze: jedna za zmarłych (w poniedziałek), druga o Wniebowzięciu NMP (sobota). Wcześniej (nie wiadomo jednak dokładnie kiedy) Wojciech ze Smółska, kanonik wrocławski, ofiarował dochody z nadanej mu wsi Łęg pod Wrocławkiem na wspomnianą wyżej altarię²⁹. W zamian wikariusze katedralni mieli odprawiać jedną mszę tygodniowo za kanonika Wojciecha. Biskup Andrzej z Oporowa w testamencie z 25 IV 1483 r. przeznaczył tysiąc złotych węgierskich m.in. na uposażenie altarysty ołtarza świętych Fabiana i Sebastiana³⁰. Z tegoż roku (1 VIII) pochodzi wzmianka o ołtarzu św. Katarzyny i jego altaryście³¹. Nic nie wiadomo jednak o programach mszalnych dla tych dwóch ostatnich ołtarzy.

W dokumencie ustanawiającym kolegium penitencjarzy w katedrze wrocławskiej (10 I 1466)³² zapisano, że za nadanie uposażenia tej nowej korporacji dwaj wikariusze katedralni będą zobowiązani odprawiać w kościółku (św. Stanisława), który powstanie na miejscu dawnej romańskiej katedry, po jednej mszy tygodniowo: jeden w niedzielę (msza o Wniebowzięciu NMP), drugi w środę (msza *pro defunctis*).

3. W innych miastach

Niewiele można powiedzieć o programie mszalnym w prastarej K r u s z w i c y, gdzie pozostałością dawnej świętności była tamtejsza kapituła kolegiacka. Znamy informację tylko o jednym ołtarzu – poświęconym Matce Bożej – znajdującym się w tamtejszej kolegiacie, a zarazem kościele parafialnym św. Piotra³³.

Więcej mszy było zapewne odprawianych tam, gdzie istniały kolegia mansjonarzy. Były to na omawianym obszarze: Chodecz (od 1461 r. – dwóch prepozytów i trzech mansjonarzy)³⁴, Służewo (od 1477 r. – prepozyt i czterech mansjonarzy)³⁵ oraz Kościelec (od 1488 r. – prepozyt i sześciu mansjonarzy)³⁶.

Program mszalny mansjonarii w C h o d c z u został określony w dokumencie erekcyjnym z 17 VIII 1461 r.³⁷: w poniedziałki msze za zmarłych, ponadto msze w Boże Ciało oraz w święta maryjne (m.in. Wniebo-

wzięcia, Narodzenia i Nawiedzenia NMP), a także oktawy tych świąt. Zdaniem Andrzeja Mietza, „oprócz tego w pozostałe dni tygodnia odprawiali [mansjonarze – K.O.] Msze św. czytane ku czci Błogosławionej Dziewicy Maryi, według ogólnie przyjętych przepisów liturgicznych”³⁸.

Prawdopodobnie jeszcze przed powstaniem mansjonarii było w kościele chodeckim więcej ołtarzy niż jeden, bowiem w księdze konsystorskiej pod datą 30 III 1428 r. zapisano, że niejaki Stanisław Wicher zbuduje w kościele chodeckim trzy ołtarze – w tym wielki³⁹. Jeden z nich mógł mieć patrocinium św. Walentego; ołtarz ten znany z wizytacji z 1598 r.⁴⁰, zdaniem Mietza, powstał około połowy XV w.⁴¹

Także w dokumencie erekcyjnym mansjonarii w Słuzewie (10 VIII 1477)⁴² znajdujemy wiadomości o obowiązkach mszalnych jej członków. Codziennie w tamtejszym kościele miała być odprawiana msza ze śpiewem. Ponadto w święta Bożego Ciała i Nawiedzenia NMP oraz ich oktawy – z antyfoną *de Beata Virgine Lux*.

Dokument erekcyjny mansjonarii w Kościelcu (27 VII 1488)⁴³ postanawiał, że w dni świąteczne miała być tam sprawowana suma. Poza tym w najważniejsze święta: Boże Narodzenie, Ofiarowanie Pańskie, Wielkanoc, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego, Trójcy Przenajświętszej, Boże Ciało oraz wszystkie święta maryjne miała być śpiewana msza poranna.

W trzech największych miastach na omawianym terenie (Inowrocławiu, Brześciu, Bydgoszczy)⁴⁴, mimo że nie funkcjonowały tam kapituły ani kolegia mansjonarskie, program mszalny był jednak dość bogaty.

W farze św. Mikołaja w Inowrocławiu, pierwszą znaną fundacją był ołtarz Najśw. Maryi Panny (15 V 1450)⁴⁵. Program mszalny przy nim realizowany został ustalony 1 XII 1450 r.⁴⁶ Altarysta miał sprawować w poniedziałek mszę za zmarłych, we wtorek – o świętych Andrzeju Apostole, Małgorzacie, Barbarze, Apolonii i Jedenastu Tysiącach Dziewic, w sobotę – o Najśw. Maryi Pannie, świętych Katarzynie i Dorocie Dziewicach. Przy drugim ołtarzu, pw. św. Jana Chrzciciela, ufundowanym przez Janusza ze Skępego, kapłana archidiecezji gnieźnieńskiej, za pozwoleniem biskupa włocławskiego Jana Gruszczyńskiego (22 IV 1463 r.)⁴⁷, miały być odprawiane trzy msze tygodniowo: o Trójcy Świętej z kolektą o świętych Janie Chrzcicielu i Andrzeju Apostole, o Najśw. Maryi Pannie z kolektą o Jedenastu Tysiącach Dziewic oraz za zmarłych, szczególnie za fundatora. Ponadto w święta: Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego, Trójcy Przenajświętszej, Boże Ciało oraz Nawiedzenie NMP miała być sprawowana msza z kazaniem. Dnia 31 I 1466 r. notariusz publiczny

Jan potwierdził zeznanie mieszczanina inowrocławskiego Błażeja, iż zrealizował on wspólnie z żoną Agnieszką testament Janusza⁴⁸. Kolejnym był ołtarz św. Zofii, erygowany 31 I 1466 r.⁴⁹ Nie wiadomo jednak o mszach przy nim sprawowanych.

W kościele parafialnym w Brześciu potwierdzony jest źródłowo (13 V 1413 r.) wielki ołtarz, którego wezwania nie znamy⁵⁰. Ponadto kanonik włocławski i pleban brzeski Klemens oraz dziedzic Smólska Krystyn ufundowali 9 VII 1420 r. ołtarz pw. Nawiedzenia NMP i św. Jerzego do kaplicy królewskiej znajdującej się w tamtej świątyni⁵¹. Miała być przy nim codziennie odprawiana msza. Ponadto altarysta tego ołtarza bądź inny wyznaczony przez niego kapłan powinien z pomocą dwu kantorów sprawować mszę za zmarłych. Miano ją rozpoczynać trzy godziny po matutinie. Zaś 30 VIII 1435 r. został wymieniony ołtarz św. Mikołaja⁵², a 13 VI 1463 r. – ołtarz Trójcy Świętej⁵³. Ostatni znany ołtarz w tym okresie nosił patrocinium św. Doroty. Powstał między 12 I 1494 (planowano wtedy jego powstanie) a 16 VIII 1496 r. (już został wzniesiony)⁵⁴. W oktawie Trzech Króli 1495 r. (dokumentu nie opatrzono dokładną datą)⁵⁵ został ustalony program mszalny: trzy msze: *de Sancta Trinitate*, *de Beatissima Maria Virgine* oraz *pro peccatis*. Natomiast za późniejszą donację na rzecz tego ołtarza (24 VIII 1499 r.)⁵⁶ jego altarysta, osobiście lub przez zastępcę, co dwa tygodnie zobowiązany był odprawiać mszę o Świętym Krzyżu.

Odnosnie do programu mszalnego realizowanego w farze w Bydgoszczy posiadamy kilka wiadomości (aczkolwiek dopiero z drugiej połowy w. XV). Z dnia 29 V 1460 r. pochodzi umowa zawarta między tamtejszym plebanem Mikołajem a Wawrzyńcem Stulerem, malarzem z Poznania, o wykonanie obrazu lub całej nastawy ołtarzowej do tejże świątyni.⁵⁷ W dokumencie z 16 I 1466 r. Jakub z Sienna nakazał plebanowi i innym duchownym bydgoskim odprawianie w porze jutrzni mszy o Najświętszym Sakramencie w każdy czwartek⁵⁸.

W dokumencie pochodzącym z 28 X 1466 r., a zachowanym jako transumpt dokumentu z 25 II 1521 r.⁵⁹, jest mowa o tym, że starosta bydgoski Jan Kościelecki, za zgodą króla Kazimierza Jagiellończyka z dnia 9 II 1466 r.⁶⁰, ufundował do bydgoskiej fary ołtarz Wniebowzięcia NMP. Każdego dnia o brzasku miała tam być sprawowana msza za wojewodę inowrocławskiego Mikołaja z Szarleja. Zdaniem Jacka Maciejewskiego był to bogaty jak na Bydgoszcz program⁶¹. Jednak nie wiadomo, czy w omawianym okresie zamierzenie to zrealizowano, bowiem informację o jego istnieniu mamy dopiero z 1521 r.⁶²

W 1483 r. (3 III) ufundowany został ołtarz św. Stanisława⁶³, przy którym miały być odprawiane trzy msze tygodniowo: w poniedziałek za zmarłych, w piątek o Świętym Krzyżu, a w sobotę o Matce Bożej. Fundacja ta została zrealizowana przed 19 V 1488 r.⁶⁴

Mniej jest wiadomości dotyczących odprawiania mszy w mniejszych miastach. W Radziejowie w r. 1425 powstał ołtarz boczny pw. Wniebowzięcia NMP. Istniał już ołtarz główny pod tym samym wezwaniem⁶⁵. Kolejny ołtarz – *ad laudem et honorem domini Jhesu Cristi ipsiusque sanctissime matris et Virginis Marie ac omnium sanctorum* został erygowany 25 II (według datacji podanej przez Bolesława Ulanowskiego) lub 23 IX 1441 r. (według kopiariusza z XVIII w.)⁶⁶. Program mszalny przedstawiał się przy nim typowo: trzy msze w tygodniu – jedna o Wniebowzięciu NMP, druga *pro peccatis*, trzecia za zmarłych. Nie wiadomo jednak, w które dni tygodnia były one sprawowane. Natomiast po śmierci fundatorów tego ołtarza – przedmieszczan radziejowskich Szymona Okonia i jego żony Agnieszki – tamtejszy altarysta zobowiązany był odprawiać przy owym ołtarzu mszę o Świętej Trójcy.

W kościele farnym św. Jakuba w Pakości mamy potwierdzone dwa ołtarze: pierwszy (pod datą 20 II 1405 r.) *sanctam Mariam Virginem*⁶⁷, drugi zaś Świętej Trójcy (występujący 21 VII 1446 r.)⁶⁸.

Z wizytacji kościelnej dekanatu raciańskiego z roku 1584 wiemy, że w farze w Raciażku znajdował się tylko jeden ołtarz⁶⁹. Skoro tak było w XVI stuleciu, to tym bardziej przed rozpoczęciem „złotego” wieku.

4. W kościołach filialnych i szpitalnych

W kościołach filialnych odprawiano msze za wyjątkiem najważniejszych świąt⁷⁰. Wiadomości posiadamy jedynie co do kaplicy Świętego Krzyża pod Strzelnem oraz kaplicy Bożego Ciała w Inowrocławiu. Odnosnie do tej pierwszej, w jej dokumencie erekcyjnym pochodzącym z 4 XI 1461 r. biskup włocławski Jan Gruszczyński nakazał, by była tam sprawowana co najmniej jedna msza tygodniowo⁷¹. Natomiast mocą dokumentu określającego uposażenie tamtego altarysty z 21 IV 1463 r.⁷², tenże był zobowiązany sprawować następujące msze: w niedzielę o Świętej Trójcy, w poniedziałki – za zmarłych, w czwartki – o Aniołach, w piątki – na przemian o Świętym Krzyżu i o Pięciu Ranach Chrystusowych, a w soboty – o Najśw. Maryi Pannie. Jeżeli chodzi o kaplicę w Inowrocławiu, w dokumencie erekcyjnym (15 V 1480)⁷³ postanowiono, że będą tam sprawowane dwie msze tygodniowo: pierwsza (w poniedziałek) za zmarłych, druga (w sobotę) o Najśw. Maryi Pannie.

W kościołach i kaplicach szpitalnych sprawowano msze dla podopiecznych.⁷⁴ Tak było zapewne w Bydgoszczy. Mianowicie z 8 I 1449 r.⁷⁵ pochodzi dokument archidiakona włocławskiego Świętosława z Wrzącej, który zobowiązał prepozyta tamtejszego szpitala Ducha Świętego do sprawowania czterech mszy w tygodniu: w niedzielę i poniedziałek (za zmarłych), piątek (*pro peccatis*) oraz sobotę (o Najśw. Maryi Pannie) pod warunkiem, że będą to dni nieświęteczne. Jednocześnie zastrzeżono, aby msza niedzielna oraz świąteczna kończyła się przed sumą sprawowaną w kościele farnym. Prawie pół wieku później (2 X 1495)⁷⁶ w kaplicy tej nastąpiła fundacja nowego ołtarza, pw. Ducha Świętego, przy którym miano odprawiać dwie msze – o Najśw. Maryi Pannie i za zmarłych. Natomiast w Brześciu Kujawskim w zamian za zapis uczyniony na rzecz szpitala Ducha Świętego przez tamtejsze bractwo rybaków (1402 r.)⁷⁷, w kaplicy szpitalnej przełożony fundacji miał odprawiać mszę czytaną za zmarłych rybaków.

Także w mniejszych miastach na omawianym terytorium następowały zapisy na rzecz szpitali, obwarowane obowiązkiem odprawiania mszy. I tak wojewoda sieradzki Mikołaj z Brudzewa poczynił nadanie na rzecz szpitala Ducha Świętego w Kowalu (30 V 1474)⁷⁸, za co tamtejszy prepozyt miał w kościele szpitalnym sprawować trzy msze tygodniowo: *pro peccatis* (w poniedziałki), za zmarłych (we środy) oraz o Najśw. Maryi Pannie (w soboty). Natomiast w klasztornej Strzelnie, kiedy to 18 I 1453 r. prepozyt norbertanek Jan Luckaw ufundował przy kościele szpitalnym wikariat wieczysty⁷⁹, a wikariusza zobowiązano do odprawiania w każdą niedzielę mszy o Duchu Świętym, w poniedziałki – za zmarłych, we wtorki – przy ołtarzu świętych dziewic Barbary, Katarzyny, Doroty, Apolonii, Małgorzaty, Agnieszki oraz Urszuli i jej Towarzyszek, we czwartki – o Wszystkich Świętych przy tym ołtarzu, w soboty – na przemian o Wniebowzięciu i Nawiedzeniu NMP. Biskup włocławski Krzesław z Kurozwięk 19 VI 1499 r.⁸⁰ zmniejszył obowiązki tego wikariusza do trzech mszy w tygodniu (niedziela, poniedziałek i sobota) oraz wedle zgłoszonych intencji.

W owej kaplicy szpitalnej mamy poświadczone dwa ołtarze (na pewno obok wspomnianego istniał główny, bowiem według dokumentu z 18 I 1453 r. msze wtorkowe i czwartkowe miały być sprawowane przy wspomnianym ołtarzu, natomiast przy niedzielnych, poniedziałkowych i sobotnich nie jest wymieniony tytuł ołtarza).

Grupa mieszczan z Gębic uczyniła w r. 1462 pewne nadania na rzecz tamtejszego szpitala. W zamian jego kapelan miał raz na rok sprawować mszę w piątek z *Requiem* za ofiarodawców. Zaś w r. 1484 podrajca gę-

bicki Wojciech Okoń zapisał kapelanowi tamtejszego szpitala ogród. Kapłan zaś miał za to odprawić mszę w każdy poniedziałek⁸¹.

5. W kościołach klasztornych

Msze sprawowane w kościołach klasztornych były przeznaczone zasadniczo dla nieparafian przebywających w mieście. Ale oprócz nich kościoły te przyciągały także mieszczan oraz mieszkańców okolicznych wsi, którzy – często bezprawnie – korzystali tam z posługi duszpasterskiej⁸². Parafianie mogli jednak uczestniczyć w nabożeństwach klasztornych wtedy, kiedy wypełnili już obowiązek mszalny w swoim kościele parafialnym. Znamy liczne przykłady sprawowania mszy dla ludu przez mendykantów tak w niedzielę, jak i w dni zwykłe, kiedy udział we mszy był dobrowolny.

W kościołach klasztornych często odprawiano także msze będące realizacją obowiązku wynikającego z przyjętych darowizn. Na przykład w Inowrocławiu tamtejsi franciszkanie, w zamian za nadania uczynione im przez dziedziców Tupadł zobowiązali się odprawiać w piątki mszę za przodków donatorów⁸³.

Czynnikiem przyciągającym na msze niedzielne u dominikanów było zapewne nadanie na synodzie łęczyckim czterdziestu dni odpustu dla uczestników mszy niedzielnych i nawiedzających kościoły dominikańskie w święta⁸⁴.

W brzeskim konwencie dominikanów za nadania Władysława Jagiełły w 1425 r. zakonnicy odprawiali pięć mszy tygodniowo⁸⁵: w niedzielę o Świętej Trójcy (*salute nostrae, incliti Alexandri alias Witoldi, ducis magni Lithuaniae, fratris nostri charissimi, ac inclitarum Zophiae consortis nostrae et Hedwigis natae nostrae Reginarum Poloniae*), w poniedziałki za zmarłe królowe: Jadwigę, Annę i Elżbietę, we środy – za grzeszników, w piątki – o Świętym Krzyżu, w soboty – o Najśw. Maryi Pannie.

Jeżeli chodzi o liczbę ołtarzy w brzeskim kościele klasztornym, Jacek Wiesiołowski pisze, że „w 1548 roku – a więc w okresie reformacji – znajdowało się siedem ołtarzy, wszystkie były z pewnością dziedzictwem późnego średniowiecza”⁸⁶.

Bogaty program mszalny był realizowany u bydgoskich karmelitów. Mówią o tym ogólne zarządzenia zakonne, a także nadania dla klasztoru bydgoskiego. Już w r. 1333 karmelitańska kapituła generalna nakazała odprawiać codziennie uroczyste msze o Duchu Świętym za pomyślność Stolicy Apostolskiej i Kościoła katolickiego. Ponadto – jak pisze badacz średniowiecznych dziejów polskich karmelitów Tadeusz Mikołaj Trajdos – „w roku 1441 Kapituła Generalna obarcza kapłanów zakonu obowiąz-

kiem odprawiania 3 mszy [czy w przeciągu tygodnia? – K. O.]: o Duchu św., o Marii Pannie i o św. Krzyżu oraz 7 mszy za dobroczyńców zakonu i ich rodziny, żyjących i zmarłych, a także uczestników bractwa karmelitańskiego: z tego dwie maryjne, dwie o Duchu św., a trzy *pro defunctis*⁸⁷. „Od r. 1416 – pisze dalej Trajdos – każdy kapłan karmelita musiał odprawić 3 msze za zmarłych braci, dobroczyńców i członków bractwa oraz dalsze trzy (o Duchu św., Marii Pannie i św. Aniołach) za współbraci, ich rodziny, dobroczyńców «prałatów i żyjących książąt». Dodatkowo ogłoszono wtedy msze – z przyczyn szczególnych za protektora Zakonu kard. Vivariniego (1385–1426), mszę maryjną, drugą o Duchu św., trzecią za jego zmarłych rodziców i przodków. Wszystko to musiał robić każdy konwent. Raz na rok odbywała się msza o Trójcy św. w intencji pokoju i jedności Kościoła (implikowało ją zakończenie Wielkiej Schizmy) oraz za prałatów, królów i książąt czyli za cały porządek katolickiej Europy. Wreszcie każdy kapłan zakonu czytał też 3 msze za przyjaciela karmelitów marszałka Francji Jana Boncicaut, w tym samym porządku – o Duchu św., o Marii Pannie, za zmarłych⁸⁸.”

Czynnikiem przyciągającym mieszczan bydgoskich do tamtejszego karmelu było zapewne uroczyste sprawowanie tych mszy. W 1339 r. kapituła generalna przypominała, że podczas mszy maryjnych odprawianych w soboty (oprócz Wielkiego Postu), a także tzw. *festa duplices* należy śpiewać *Gloria* oraz *Credo*⁸⁹. Zaś od r. 1399 karmelici w tygodniowym cyklu liturgicznym mieli w czwartek wotywę mszalną Bożego Ciała⁹⁰.

Także i tu odprawiano msze będące realizacją obowiązku wynikającego z przyjętych darowizn. W wyniku zapisu z 2 XI 1398 r.⁹¹ zakonnicy zobowiązali się odprawiać msze za zmarłych z rodziny donatora Idziego z Żółwina. Nie wiadomo jednak, jak często były one odprawiane. W zamian za nadania otrzymane 20 I 1399 r. od mieszczanina bydgoskiego Mikołaja i jego matki Małgorzaty⁹², karmelici mieli sprawować po dwie msze z sześcioma lekcjami w każde tzw. suche dni (tj. środa, czwartek, piątek i sobota przed drugą niedzielą po Zesłaniu Ducha Świętego, Podwyższeniu Krzyża Świętego i św. Łucji)⁹³. Natomiast w wyniku donacji dokonanej 18 IX 1408 r. przez starostę wielkopolskiego Tomka z Węgleszyna bydgoscy karmelici zobowiązali się odprawiać: codziennie o brzasku mszę śpiewaną o Wniebowzięciu NMP, w każdy zaś czwartek mszę o Bożym Ciele (także śpiewaną), w poniedziałki – za zmarłych⁹⁴.

Odnosnie do bydgoskich bernardynów znamy tylko zapis mieszczanina brzeskiego Jana Falenckiego (10 VII 1499)⁹⁵. W zatwierdzeniu jego

testamentu czytamy, że za ten zapis bernardyni musieli odprawiać msze czytane, nie wiadomo jednak, jak często.

Znamy trzy zapisy uczynione dla franciszkanów dobrzyńskich. W zamian za pierwszy, dokonany przez Wojciecha z Chełmicy Małej 18 I 1395 r.⁹⁶, zakonnicy zobowiązali się odprawiać mszę czytaną w środy i w suche dni. Natomiast za darowiznę Michała i Doroty ze Złowód z 29 IX 1467 r. minoryci mieli sprawować *unius missae lectae qualibet feria 4-ta*⁹⁷. Wreszcie za podarowanie 6 XII 1480 r. przez Pawła, wójta z Lipna, własnoręcznie przezeń wykonanych mszału i psalterza, klasztor – na jego życzenie (przyjęte przez gwardiana Mikołaja i cały konwent, a także zaakceptowane przez gnieźnieńskiego kustosa Mikołaja) – odprawiał dwa razy w tygodniu msze za zmarłych przed ołtarzem św. Katarzyny.

6. Programy mszalne cechów i bractw

Ważną rolę w średniowiecznych kościołach, głównie parafialnych, odgrywały fundacje cechowe. „Stowarzyszenia te w zależności od zamożności budowały i utrzymywały kaplice (najczęściej w kościele farnym), częściej jednak posiadały swoje ołtarze obsługiwane przez duchownych utrzymywanych z funduszy cechowych”⁹⁸.

Znamy na omawianym terenie tylko dwa takie przykłady z Gębic. Tamtejszy cech sukienników posiadał w kościele farnym ołtarz pw. Najśw. Maryi Panny, Świętego Krzyża i św. Stanisława. Altarysta tego ołtarza był zobowiązany do odprawiania trzech mszy w tygodniu. Miał tam własny ołtarz także cech szewców⁹⁹ (pw. Trójcy Świętej)¹⁰⁰.

W źródłach notowane są także cechy: piekarski z Brześcia (w osobach cechmistrzów: Stana i Bratumiła)¹⁰¹ i szewski z Włocławka¹⁰². Pierwszy w 1403 r. znalazł się pod opieką tamtejszego klasztoru krzyżowców z czerwoną gwiazdą, zaś drugi – został uprawniony do wspólnych modlitw z miejscowym duchowieństwem (także kapitulnym) przez biskupa Jana Gruszczyńskiego 3 XI 1452 r. Nic jednak nie wiemy o ich związkach ze sprawowaniem mszy w tym czasie.

Swoje programy mszalne posiadały też bractwa kościelne i zapewne trzecie zakony. Wiemy o istnieniu w miastach kujawskich i dobrzyńskich kilku takich organizacji. Były to: Bractwo Bożego Ciała w Koronowie (zgodę na jego założenie wyraził 28 XII 1386 r. biskup chełmski, a zarazem wikariusz generalny biskupa włocławskiego Stefan ze Lwowa¹⁰³), Bractwo Bożego Ciała w Bydgoszczy (jego statuty zatwierdził biskup włocławski Jakub z Sienna 16 I 1466 r.)¹⁰⁴, Bractwo Szkaplerza Świętego

w Bydgoszczy (erygowane 29 V 1470 r.)¹⁰⁵, a także tercjarki bernardyńskie (druga połowa XV w.)¹⁰⁶.

II. Inne formy kultu Eucharystii

Do pełnego uczestnictwa we mszy należy przyjęcie Komunii. W średniowieczu czyniono to rzadko, przeważnie raz do roku. Była to Komunia wielkanocna, stanowiąca obowiązek każdego katolika¹⁰⁷. Przystępowano do niej przeważnie nie w samo święto Zmartwychwstania Pańskiego, lecz w Wielki Czwartek. Nie czyniono tego już raczej drugi raz w inny dzień święty¹⁰⁸. Znamy jednak przypadek częstszego przystępowania do stołu Pańskiego niż raz do roku. Mianowicie 26 X 1496 r. biskup włocławski Krzesław z Kurozwęk zawyrokował, że szlachcic Stanisław Czarny ze Stanomina może przyjmować Komunię u bydgoskich bernardyńców za wyjątkiem Wielkanocy, kiedy to jest zobowiązany komunikować we własnej parafii Brodnia¹⁰⁹.

Natomiast w dokumencie erekcyjnym mansjonarii w Kościelcu (27 VII 1488)¹¹⁰ postanowiono, że tamtejsi mansjonarze będą udzielali w dni świąteczne sakramentów, za wyjątkiem jazdy konnej z Komunią (zapewne do chorych).

Obowiązek dorocznej Komunii należało wypełniać we własnej parafii. Tak dekretowały m. in. legackie statuty budzińskie z 1279 r. Poza parafią mogli komunikować podróżni, pielgrzymi, osoby chore i starsze, a także ci, którymi kierowała *causa devocionis maioris*. W tym ostatnim przypadku należało jednak posiadać specjalny przywilej Stolicy Apostolskiej. Wierni jednak, podobnie jak w przypadku spowiedzi, często tego nakazu nie przestrzegali i udawali się do innych kościołów, aby tam komunikować¹¹¹. Tak było zapewne w dobrzyńskim klasztorze franciszkanów, gdzie tamtejszy gwardian udzielał mieszczanom dobrzyńskim sakramentów (a więc i Komunii). Zeznał tak pleban Jan z Brańska 27 VIII 1473 r.¹¹² W minoryckim konwencie w Nieszawie – jak zeznał 11 VI 1499 r. pleban z Osiecin Wojciech Obałkowski – przystępował do sakramentów Jan Jarantowski z Wielkich Jarantowic¹¹³.

Powszechna była także Komunia przyjmowana w chorobie¹¹⁴. Noszono Najświętszy Sakrament jako wiatyk do domu chorego. Tak nakazywała m.in. kodyfikacja płocka z lat 1398–1423, jak i wcześniejsze normy obowiązujące w tamtejszej diecezji¹¹⁵.

Jeżeli chodzi o wiek przyjmowania pierwszej Komunii, to podobnie jak w przypadku obowiązku rocznej spowiedzi i uczestnictwa w mszy niedzielnej, i tu obowiązywał *annus discretionis*. Osoby, które osiągnęły ów wiek,

musiały, pod karą zakazu wstępu do kościoła i odmowy chrześcijańskiego pogrzebu, przyjmować Eucharystię co roku¹¹⁶. Jednak polskie normy nie precyzowały tego wieku (m. in. Statuty Włocławskie z 1402 roku)¹¹⁷. I. Skierska zauważa, że nieraz od czasu pierwszej spowiedzi do pierwszej Komunii mijało kilka lat¹¹⁸ (jak w przypadku bł. Doroty z Małotów, która pierwszy raz do spowiedzi przystąpiła mając 7 lat, a pierwszy raz komuniując – 11 lat). Badaczka ta jednocześnie formułuje pogląd, że do corocznej Komunii obligowano osoby od około dwunastego roku życia¹¹⁹.

Warunkiem udzielenia Komunii były: spowiedź, pobożne wysłuchanie mszy oraz post eucharystyczny¹²⁰.

W późnym średniowieczu przyjmowanie Komunii zastępowano nieraz tzw. Komunią duchową. Polegała ona na adorowaniu Najświętszego Sakramentu¹²¹. Jednak, jak pisze ks. Stanisław Chodyński, „do XVI w. procesje z wystawieniem Najświętszego Sakramentu były u nas bardzo rzadkie. W ich miejsce zachęcano lud do częstego nawiedzania kościołów, gdzie nie tylko w czasie mszy, ale i poza tą świętą ofiarą, zebrany pokazywano Najświętszą Hostię dla jej uczczenia”¹²². Tak postanawiał synod prowincjalny z r. 1285¹²³. Jednak synod włocławski z 1402 r. zniósł tę praktykę¹²⁴.

Jeżeli chodzi o wystawienia Najświętszego Sakramentu, rzadko, ale się zdarzały. Jak pisze ks. Librowski, „na wystawienie pozwalała tylko Stolica Apostolska i jej legaci. Stanowiło to przywilej”¹²⁵. Pierwszą taką wiadomość posiadamy z Bydgoszczy. W cytowanym wyżej dokumencie erekcyjnym kościoła szpitalnego Świętego Ducha znalazło się zarządzenie oficjała włocławskiego Świętosława z Wrzącej, aby *finire teneat processionib[us] diebus dominicis et solemnib[us] interessando*¹²⁶. Procesje takie odbywały się również w kościele farnym¹²⁷. Urządzano je również od r. 1471 w brzeskim kościele dominikanów. Uzyskali oni bowiem od legata papieskiego Hieronima z Krety specjalne zezwolenie na uroczystą adorację Najświętszego Sakramentu i obdarzanie jej uczestników odpustem¹²⁸.

PRZYPISY

¹ I. Skierska, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003, s. 74–77; E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, red. J. Kłoczowski, [Kraków 1968], s. 363.

² I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 92–93.

³ W Inowrocławiu kościół klasztorny franciszkanów (od XIII w.), w Bydgoszczy karmelitów (od przeł. XIV i XV w.) oraz bernardynów (od 1480 r.), w Brześciu Kujawskim dominikanów (od XIII lub XIV w.), w Radziejowie (od XIV w.) oraz Dobrzyńniu franciszkanów (od II poł. XIV w.); roli takiej chyba nie wypełniały kościoły należące do konwentów szpitalnych.

Zob. K. Optołowicz, Duszpasterstwo i szpitalnictwo w kujawskich i dobrzyńskich miastach lokacyjnych do końca XV w., Toruń 2004, s. 19–24 (wydr. komputer. w Archiwum UMK oraz Bibliotece Włocławskiego Tow. Naukowego). Natomiast w pozostałych stolicach powiatów – Kowalu, Przedczu i Rypinie nie funkcjonowały klasztory mendykanckie.

⁴ I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 96–97.

⁵ Zob. T. Żebrowski, *Kościół (XIV – pocz. XVI w.)*, w: *Dzieje Mazowsza do 1526 r.*, red. A. Gieysztor, H. Samsonowicz, Warszawa 1994, s. 341, przyp. 95.

⁶ I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 58.

⁷ Tamże, s. 60.

⁸ Tamże, s. 61–62.

⁹ Tamże, s. 87, 167.

¹⁰ Tamże, s. 37–38.

¹¹ Tamże, s. 95–96, 138, 142–145.

¹² Tamże, s. 111–114, 168.

¹³ *Statuty Kapituły Katedralnej Włocławskiej*, Kraków 1915, nr 8; A. Radziwiński, *Decem marcus communiter currentis. Rola pieniądza w regulacji życia wewnętrznego kapituły włocławskiej w świetle statutów z 1500 r.*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie” (ZKD) 14(2000), s. 32.

¹⁴ S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, Warszawa 1949, s. 119.

¹⁵ S. Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich, cz. 2, Włocławek 1914* (kserok. rpsu w Bibliotece WSD we Włocławku), s. 326.

¹⁶ *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis* (MHDW), [fasc.] 19, Wladislaviae 1900, s. 82.

¹⁷ Zob. S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, dz. cyt., s. 117–118.

¹⁸ S. Chodyński, *Bazylika katedralna we Włocławku*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 25(1931), s. 31.

¹⁹ S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, dz. cyt., s. 118.

²⁰ Tamże, s. 119.

²¹ *Acta Capitulum nec non iudiciorum selecta* (A. Cap.), t. 1, Kraków 1894, nr 1177; *Kodeks dyplomatyczny Polski* (KDP), t. 2, cz. 1, Warszawa 1848, nr 291; MHDW, [fasc.] 25, Wladislaviae 1912, s. 53; S. Chodyński, *Bazylika katedralna we Włocławku*, art. cyt., s. 176; tenże, *Wikariusze katedry włocławskiej*, Włocławek 1912, s. 81.

²² *Dokumenty kujawskie i mazowieckie przeważnie z XIII w.* (DKM), w: *Archiwum Komisji Historycznej*, t. 4, Kraków 1888, nr 76; S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., cz. 1, s. 62–64; tenże, *Wikariusze...*, dz. cyt., s. 79–80; A. Radziwiński, *Kapituła i duchowieństwo katedralne w średniowiecznym Włocławku*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 1, Włocławek 1999, s. 81.

²³ S. Chodyński, *Wikariusze...*, dz. cyt., s. 81; zob. tenże, *Bazylika katedralna we Włocławku*, art. cyt., s. 102–103; M. Morawski, *Monografia Włocławka (Włocławia)*, Włocławek 1933, s. 218. O ołtarzu tym także w dokumentach: 2 X 1399 r. – Bullarium Poloniae (Bull. Pol.), t. 3, Romae 1988, nr 6323; 1 IV 1407 r. – tamże, nr 1146).

²⁴ MHDW, [fasc.] 18, Wladislaviae 1899, s. 41–42; S. Chodyński, *Wikariusze...*, dz. cyt., s. 158–159. Kolejne wzmianki z: 2 III 1397 r. – Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), dok. 502; 30 IX 1402 r. – Bull. Pol., t. 3, nr 842.

²⁵ S. Chodyński, *Katalog...*, dz. cyt., s. 744–745. Ołtarz ten występuje także w źródłach: 18 VIII 1451 r. (ADWł, dok. 299), 8 I 1487 r. (MHDW, [fasc.] 14, Wladislaviae 1897, s. 54; tamże, [fasc.] 25, Wladislaviae 1912, s. 72–73) oraz 1490 r. (tamże, s. 75).

²⁶ A. Cap., t. 1, nr 1176.

²⁷ S. Chodyński, *Wikariusze...*, dz. cyt., 78–79.

²⁸ MHDW, [fasc.] 18, s. 44; S. Chodyński, *Wikariusze...*, dz. cyt., 81.

²⁹ S. Chodyński, *Wikariusze...*, dz. cyt., 81.

³⁰ *Polski słownik biograficzny*, t. 24, Wrocław 1979, s. 133.

³¹ A. Cap., t. 1, nr 1267.

³² S. Chodyński, *Wikariusze...*, dz. cyt., 41.

³³ 5 V 1419 r. został określony jako *B[eat]ae M[ariae] V[irginis]* (Bull. Pol., t. 4, Romae 1990, nr 443), zaś 21 VI t.r. – *S[an]ct]ae M[ariae] V[irginis]* (tamże, nr 479).

³⁴ ADWł, Variarum ecclesiarum diocesis Cujaviensis et Pomeraniae erectiones, sygn. ABKP. Kop. 11b, dok. 55; A. M i e t z, *Kościół i parafia św. Dominika w Chodczu. Studium organizacji kościelnej i życia religijnego w małym miasteczku diecezji kujawsko-pomorskiej w dobie staropolskiej*, Chodecz 1992, s. 55–57.

³⁵ ADWł, dok. 644.

³⁶ KDP, t. 2, cz. 2, Warszawa 1852, nr 432.

³⁷ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 55; A. M i e t z, *Kościół i parafia św. Dominika w Chodczu*, dz. cyt., s. 55–57.

³⁸ A. M i e t z, *Kościół i parafia św. Dominika w Chodczu*, dz. cyt., s. 56–57.

³⁹ A. Cap., t. 3, Kraków 1908, nr 488. Nie znamy żadnej późniejszej o nim wzmianki, więc w gruncie rzeczy nie wiadomo, czy ów Stanisław to zobowiązanie zrealizował.

⁴⁰ MHDW, [fasc.] 20, Wladislaviae 1901, s. 77.

⁴¹ A. M i e t z, *Kościół i parafia św. Dominika w Chodczu*, dz. cyt., s. 66, 110. W wizytacji z r. 1598 czytamy o owym ołtarzu: *usu tamen receptum ex antiquo tempora* (zob. MHDW, [fasc.] 20, Wladislaviae 1901, s. 77).

⁴² ADWł, dok. 644.

⁴³ KDP, t. 2, cz. 2, Warszawa 1852, nr 432.

⁴⁴ W skali ogólnopolskiej były to jednak miasta średniej wielkości, zaliczone przez M. B o g u c k ą i H. S a m s o n o w i c z a (*Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986, s. 105–123) do miast tzw. II kategorii. Bowiem cechą charakterystyczną obu omawianych regionów był brak dużych miast, a dodatkowo w ziemi dobrzyńskiej istniały tylko małe miasta – III i IV kategorii (klasyfikacja według stanu urbanizacji Polski na ok. 1500 r.).

⁴⁵ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 63.

⁴⁶ Tamże (insert).

⁴⁷ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 64; J. F r y c z (*Architektura i sztuka Inowrocławia*, w: *Dzieje Inowrocławia*, t. 2, red. M. Biskup, Warszawa 1982, s. 476, przyp. 130) myli się chyba, że w tamtym roku został wzniesiony ów ołtarz, bowiem wówczas była tylko mowa o dobrach przekazanych przez fundatora na jego budowę.

⁴⁸ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 71. W gruncie rzeczy został on wzniesiony między 22 IV 1463 a 31 I 1466 r.

⁴⁹ Tamże, dok. 61.

⁵⁰ *Codex Epistolaris Vitoldi Magni ducis Lithuaniae 1376–1430*, Cracoviae 1882, nr 1152.

⁵¹ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 4. Następna wzmianka 17 II 1477 r. (tamże, dok. 7).

⁵² Bull. Pol., t. 5, Romae 1995, nr 440.

⁵³ Tamże, t. 6, Romae 1998, nr 1837.

⁵⁴ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 11 (transumpt w dokumencie z 1496 r.).

⁵⁵ Tamże, dok. 11 (kolejny transumpt).

⁵⁶ Tamże, dok. 10.

⁵⁷ Zob. L. Ł b i k, *Narodziny bydgoskiej parafii. Średniowieczne świątynie, parafialny dekanat, laikat*, „Kronika Bydgoska”, t. specj. wyd. z okazji wizyty papieża Jana Pawła II w Bydgoszczy, s. 34; F. M i n c e r, *Kultura, nauka i szkolnictwo w latach 1466–1772*, w: *Historia Bydgoszczy*, t. 1, red. M. Biskup, Warszawa 1991, s. 266.

⁵⁸ *Documenta Ecclesias Civitatis Bidgostiensis (Bromberg) concernencia*, b. m. w. 1918., s. 6–8; J. M a c i e j e w s k i, *Recepcja kultu św. Mikołaja...*, art. cyt., s. 54.

⁵⁹ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 71.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ J. M a c i e j e w s k i, *Z badań nad dziejami parafii bydgoskiej w średniowieczu*, „Studia Gnesnensia” 18(2004), s. 79.

⁶² L. Ł b i k, *Narodziny bydgoskiej parafii...*, art. cyt. s. 34; F. M i n c e r, *Kultura, nauka i szkolnictwo...*, art. cyt., s. 266.

⁶³ K. K a n t a k, *Nieznana księga parafialna bydgoska*, „Przegląd Bydgoski” 4(1936), z. 1–2, s. 67.

⁶⁴ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 74.

⁶⁵ Z. Zygłewski, *Kościół i duchowieństwo średniowiecznego Radziejowa*, w: *Radziejów przez stulecia*, red. D. Karczewski, Włocławek 2002, s. 64.

⁶⁶ DKM, nr 98; ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 52; Z. Zygłewski, *Kościół i duchowieństwo średniowiecznego Radziejowa*, art. czyt., s. 64. Następne wzmianki: 1442 r. (Z. Zygłewski, *Kościół...*, s. 64); 28 VIII 1447 r. (ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 52), 1495 r. (Z. Zygłewski, *Kościół...*, s. 73–74) i 1496 r. (tamże).

⁶⁷ *Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 5, Poznań 1908, nr 71.

⁶⁸ Tamże, dok. 100. W owym wydawnictwie podano mylną datę (15 VII 1406).

⁶⁹ MHDW, [fasc.] 22, Wladislaviae 1903, s. 66.

⁷⁰ I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 100.

⁷¹ D. Karczewski, *Dzieje klasztoru norbertanek w Strzelnie do początku XVI w.*, Inowrocław 2001, s. 265.

⁷² Tamże, s. 266, przyp. 1319; por. R. Kabaciński, *Historia miasta Strzelna (przełom XIV/XV w. – 1773 r.)*, Bydgoszcz 2001, s. 53.

⁷³ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 62.

⁷⁴ E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej...*, dz. cyt., s. 252–253.

⁷⁵ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 78.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, dok. 18.

⁷⁸ Tamże, dok. 100.

⁷⁹ D. Karczewski, *Dzieje klasztoru norbertanek w Strzelnie...*, dz. cyt., s. 267, przyp. 1330.

⁸⁰ Tamże, s. 269; R. Kabaciński, *Historia miasta Strzelna...*, dz. cyt., s. 53.

⁸¹ ADWł, Variarum ecclesiarum..., dok. 87.

⁸² J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: *Kościół w Polsce*, s. 567; I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 98.

⁸³ Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, Inowr. Franc. C–1, k. 4–4v.

⁸⁴ J. Wiesiołowski, *Dominikanie w miastach wielkopolskich w okresie średniowiecza*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Warszawa 1975, s. 225.

⁸⁵ KDP, t. 2, cz. 2, nr 565; J. Wiesiołowski, *Dominikanie w miastach wielkopolskich...*, art. cyt., s. 236.

⁸⁶ Tamże, s. 221–222.

⁸⁷ T.M. Trajdos, *Uzaranie karmelitów w Polsce*, Warszawa 1993, s. 124.

⁸⁸ Tamże, s. 125.

⁸⁹ Tamże, s. 119.

⁹⁰ Tamże, s. 149.

⁹¹ Tamże, s. 150.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże; J. Maciejewski, Z. Zygłewski, *W sprawie początków klasztoru karmelitów w Bydgoszczy*, „Nasza Przyszłość” (NP) 87(1997), s. 377.

⁹⁴ KDP, t. 2, cz. 2, nr 560.

⁹⁵ ADWł, [Acta Consistorii Vladislaviensis a. 1499–1503], sygn. ABKP. Kons. 3(108), s. 102.

⁹⁶ Archiwum Ojców Franciszkanów w Warszawie. O. B. Makowski, *Thesaurus Provinciae OM FSC...* 1764, s. 513; por. A. Rutkowski, *Franciszkanie w diecezji płockiej do końca XV w. Początki fundacji*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 1, cz. 1, Kraków 1983, s. 333.

⁹⁷ O.B. Makowski, *Thesaurus...*, s. 514; J. Bieniak, *Mieszczanieństwo średniowiecznego Lipna*, w: *Księga jubileuszowa profesora Feliksa Kiryka*, Kraków 2004, s. 225.

⁹⁸ R. Kabaciński, *Dynamika religijności w miastach kujawskich i dobrzyńskich do końca XVIII w.*, w: *Religijność na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej w czasach staropolskich*, pod red. A. Mietza, Włocławek 2003, s. 170.

⁹⁹ Z. Zygłewski, *Religijność w miastach kujawskich późnego średniowiecza*, w: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, red. H. Manikowska i H. Zaremska, Warszawa 2002, s. 339.

¹⁰⁰ Wezwanie to znamy z wizytacji pochodzącej z 1578 r. (MHDW, [fasc.] 17, Władisławia 1899, s. 58).

¹⁰¹ *Wiadomości do dziejów polskich Archiwum Prowincji Śląskiej*, wyd. A. Mosbach, Wrocław 1860, s. 48–49; S. Paczkowski, *Z dziejów zakonu krzyżowców z czerwoną gwiazdą na Kujawach*, ZKD 15(2002), s. 98.

¹⁰² ADWŁ, dok. 409.

¹⁰³ D. Karczewski, *Z dziejów wewnętrznych klasztoru cystersów w Byszewie (Koronowie) w okresie przedtrydenckim*, NP 96(2001), s. 26.

¹⁰⁴ *Documenta Ecclesias Civitatis Bidgostiensis...*, dz. cyt., s. 8–11; L. Łbik, *Narodziny bydgoskiej parafii...*, art. cyt. s. 34; J. Maciejewski, *Recepcja kultu św. Mikołaja w Bydgoszczy na tle początków tamtejszej parafii*, „Kron. Bydgoska”, t. specj. wyd. z okazji wizyty papieża Jana Pawła II w Bydgoszczy, s. 54.

¹⁰⁵ F. Mincer, *Dzieje Bydgoszczy do 1806 r.*, Zielona Góra 1992, s. 269–270; tenże, *Kultura, nauka i szkolnictwo...*, art. cyt., s. 310–311; Z. Zyglewski, *Religijność w miastach kujawskich...*, art. cyt., s. 338.

¹⁰⁶ M. Maciszewska, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim 1453–1530*, Warszawa 2001, s. 110.

¹⁰⁷ I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 235, 237–238.

¹⁰⁸ Tamże, s. 228–230.

¹⁰⁹ A. Cap, t. 3, Kraków 1908, nr 536.

¹¹⁰ KDP, t. 2, cz. 2, Warszawa 1852, nr 432.

¹¹¹ W. Kujawski, *Krzysztof z Kurozwęk jako wielki kanclerz koronny i biskup włocławski*, w: *Studia z historii Kościoła w Polsce*, t. 8, Warszawa 1987, s. 120; I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 231–232, 271, 273–274.

¹¹² A. Cap., t. 3, nr 109.

¹¹³ Tamże, nr 614.

¹¹⁴ I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 249.

¹¹⁵ *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. 6, Warszawa 1952, nr 32.

¹¹⁶ I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 225–226.

¹¹⁷ Tamże, s. 58, przyp. 72.

¹¹⁸ Tamże, s. 247.

¹¹⁹ Tamże, s. 263–264.

¹²⁰ Tamże, s. 239.

¹²¹ Tamże, s. 238–239.

¹²² S. Chodyński, *Z dziejów diecezji włocławskiej. Liturgika*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” 2(1908), s. 14.

¹²³ Tamże, s. 14–15; por. S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, dz. cyt., s. 121.

¹²⁴ I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 263–264.

¹²⁵ S. Librowski, *Kapituła katedralna włocławska*, dz. cyt., s. 121.

¹²⁶ I. Skierska, *Obowiązek mszalny...*, dz. cyt., s. 92–93.

¹²⁷ Z. Zyglewski, *Religijność w miastach kujawskich...*, art. cyt., s. 343.

¹²⁸ J. Wiesiołowski, *Dominikanie w miastach wielkopolskich...*, art. cyt., s. 225.

KS. WOJCIECH HANC

Z DZIEJÓW EKUMENII W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

Ruch ekumeniczny nasilił się po drugiej wojnie światowej, przybierając także formy instytucjonalne, np. Polska Rada Ekumeniczna (1946) oraz Światowa Rada Kościołów (1948). W Kościele rzymskokatolickim nastąpiło to po ogłoszeniu przez Sobór Watykański II Konstytucji *Lumen gentium* (1964) i Dekretu *Unitatis redintegratio* (1964), które są wyrazem otwarcia się tegoż Kościoła na chrześcijan innych wyznań.

Także w diecezji wrocławskiej odnotowujemy stopniowe rozwijanie się ruchu ekumenicznego. Wpisują się w niego zarówno jednostki jak i całe kościelne Wspólnoty różnych tradycji wyznaniowych, a skutkami tego są: wzajemne kontakty i spotkania – indywidualne i we wspólnotach, prowadzone dialogi, głoszone referaty, wykłady i homilie, a także ciągłe usuwanie we własnych wspólnotach kościelnych błędnych opinii i zapartywań na inne Kościoły chrześcijańskie¹; wreszcie modlitwa, szczególnie podczas tygodni modlitw o jedność Chrystusowego Kościoła (od 1962 r.), oraz idąca z nią w parze pełniejsza współpraca na różnych odcinkach chrześcijańskiej egzystencji.

Przedsięwzięcia ekumeniczne w diecezji wrocławskiej zostaną omówione w tym artykule w ramach poszczególnych regionów: 1) rejon wrocławski, 2) rejon koniński (uszczuplony w 2004 r. przez odłączenie czterech jego dekanatów do archidiecezji gnieźnieńskiej), 3) rejon sieradzki, 4) dawny rejon kaliski (w 1992 r. włączony do nowo powstałej diecezji kaliskiej). Tak się składa, że każdy z tych rejonów ma swoisty charakter pod względem poczynań ekumenicznych.

I. W rejonie wrocławskim

Rejon wrocławski odgrywa szczególną rolę w ruchu ekumenicznym diecezji wrocławskiej z tego względu, że jego stolica – Wrocław jest jednocześnie stolicą diecezji. Znajduje się tutaj środowisko protestanckie

(Kościół ewangelicko-augsburski), liczące około 120 osób, a także – co prawda nieliczni – przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich: prawosławni, ewangeliczni chrześcijanie, zielonoświątkowcy i adwentyści.

1. We Włocławku

W mieście tym skupiły się najważniejsze przedsięwzięcia w dziedzinie ekumenizmu, podejmowane przede wszystkim przez miejscowe seminarium duchowne. Stało się ono organizatorem i propagatorem wielu akcji ekumenicznych, udzielało swych pomieszczeń na okolicznościowe imprezy w tym zakresie, a także czynnie w nich uczestniczyło.

Jeszcze przed ogłoszeniem przez Sobór Watykański II dekretu o ekumenizmie, w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku wykładano w ramach ówczesnej apologetyki, a potem teologii fundamentalnej, historię ruchu ekumenicznego, ukazywano pionierów i działaczy, którzy zarówno po stronie ewangelickiej jak i katolickiej angażowali się w doktrynalny i praktyczny kierunek chrześcijańskich dążeń ku jedności.

Zawdzięczamy to przede wszystkim dwom osobom. Pierwszą z nich był biskup włocławski Antoni Pawłowski (1903–1968), znakomity znawca zagadnień z zakresu teologii chrześcijańskiego Wschodu. Już 18 grudnia 1961 r. wydał on zachętę do „Proboszczów i rektorów kościołów diecezji włocławskiej” w sprawie zorganizowania w dniach 18–25 stycznia 1962 r.² Tygodnia Modlitw o Zjednoczenie Chrześcijaństwa. Dlatego rok 1961 należy przyjąć jako *terminus a quo* dla wszelkich przedsięwzięć ekumenicznych w diecezji włocławskiej. Odtąd „Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan” objął i po dziś dzień obejmuje swoim zakresem całą diecezję włocławską. Drugim propagatorem ekumenizmu we Włocławku był ks. Wincenty Dudek (1908–1978), wybitny teolog, długoletni profesor religioznawstwa i apologetyki w seminarium włocławskim. Można śmiało powiedzieć, iż byli oni prekursorami wytyczającymi drogi ekumeniczne, tak w sferze teologicznej refleksji, zwłaszcza eklezjologicznej, jak i właściwego klimatu w zakresie ekumenii ducha.

Jako przykład niech tu posłuży zorganizowanie w roku akademickim 1962/63, w ramach sesji naukowych, trzech spotkań, na których wygłoszono m.in. dwa referaty związane z ekumenizmem. Najpierw ks. prof. W. Dudek omawiał „Problem kolegalności w Kościele”. Drugi referat na temat „Możliwości ekumenizmu z płaszczyzny teologii moralnej” wygłosił ks. prof. Stanisław Olejnik³.

Ponadto zamysłowi ks. Dudka zawdzięczamy zorganizowanie pierwszego wspólnego z przedstawicielami innych Kościołów chrześcijańskich, prawosławnymi i protestantami, nabożeństwa w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan. Odbęło się ono 18 stycznia 1963 r. w kościele Reformatorów. Ks. prof. W. Dudek mówił we wprowadzeniu do nabożeństwa o idei ekumenicznej współpracy i obecnym klimacie panującym między Kościołem katolickim a innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Modlitwom przewodniczył gwardian miejscowego klasztoru, o. Zbigniew Sułek, który przed mszą na przemian z chórem zanosił do Boga modlitwy przebłagalne za grzechy podziałów i rozłamów, zaś po mszy składał dziękczynienie Bogu za obudzenie w nas świadomości istniejącego nadal faktu podziału chrześcijan. Kazanie „O znaczeniu dla ekumenizmu dzieła Jana XXIII” wygłosił marianin ks. Antoni Łoś⁴.

Pod okiem prof. W. Dudka nie lękano się podejmować ekumenicznie trudnych problemów, o czym mogą świadczyć wygłoszone w dniach 5–7 grudnia 1965 r. w auli seminarium odczyty i dyskusje nad Konstytucją dogmatyczną o Kościele, przygotowane przez alumnów V i VI roku; wśród nich znalazł się także odczyt alumna Kazimierza Nowaka pt. „Ekumenizm i pobożność maryjna”⁵.

Od 1967 r. w miarę regularnie – przynajmniej raz w roku – organizowane były w seminarium wrocławskim sesje, sympozja naukowe, wieczornice bądź akademie związane najczęściej z Tygodniem Modlitw o Jedność Chrześcijan⁶.

Wrocławskie doświadczenia ekumeniczne można zatem ujmować z potrójnej płaszczyzny: naukowej, duchowej i praktycznej, przy czym owe drogi w analizowanych doświadczeniach wzajemnie się przeplatają i uzupełniają⁷. Bez wątplenia promieniowały one z seminarium duchownego na wszystkie dekanaty i parafie diecezji wrocławskiej, stwarzając właściwy klimat do braterskich spotkań, wymiany myśli i dialogów, a nade wszystko do wspólnej modlitwy.

a. Naukowe spotkania ekumeniczne w seminarium duchownym

W sumie w okresie 45 lat rozwoju ekumenizmu w diecezji wrocławskiej wygłoszono w seminarium diecezjalnym około 70 referatów, prelekcji i wykładów. W podejmowanej w nich bogatej, a zarazem zróżnicowanej problematyce teologiczno-wyznaniowo-ekumenicznej można wyróżnić sześć zasadniczych zagadnień.

1. Tematyka ogólnie-ekumeniczna, a m.in. istotne elementy ekumenii, czyli wewnętrzna przemiana, dialog, modlitwa, idea współpracy

ekumenicznej, kształtowanie należytych postaw czy wreszcie usuwanie błędnych opinii, sądów oraz interpretacji utrudniających wzajemne porozumienie i zbliżenie. Podkreślano także możliwości dawania chrześcijańskiego świadectwa czy ekumenicznego zbliżenia branego w płaszczyźnie dogmatycznej, moralnej i pastoralnej. Do autorów podejmujących powyższe zagadnienia należeli m.in.: A. Borski, W. Dudek, W. Hanc, S.C. Napiórkowski, S. Olejnik, S. Pawłowski, S. Romańczuk.

2. Podkreślano też podstawowe, uznawane przez wszystkich chrześcijan prawdy związane z Biblią, z rzeczywistością Boga oraz Jego usprawiedliwiającym słowem i czynem, z Bożą łaską czy z rolą i znaczeniem dla Kościoła i ekumenii trzeciej Boskiej Osoby – Ducha Świętego. Powyższe zagadnienia podejmowali: A. Bajorski, K. Cieńciała, B. Enholc-Narzyńska, W. Hanc, W. Hryniewicz, S. Jankowski, M. Kiedzik, R. Lipiński i S. Romańczuk.

3. Problematykę eklezjologiczną i sakramentalną podejmowali przede wszystkim tacy teolodzy, jak: A. Bajorski, M. Bieniaszek, W. Hanc, T. Jelinek, R. Lipiński, S. Romańczuk, J.K. Syty.

4. Niektórzy autorzy przedstawiali swoje tradycje wyznaniowe oraz konfesyjne podstawy bądź ekumeniczne zaangażowanie poszczególnych Kościołów. Byli to: J. Feruga, W. Hanc, J. Hause, A. Kleszczyński, K. Leśniewski, R. Lipiński, R. Małecki.

5. Nie brak także autorów uwydatniających wielkie wyznaniowe i ekumeniczne osobowości: Marcina Lutra, Jana Kalwina, papieży – Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, a także innych osób: Paula Couturiera, N. Nissiotisa czy J. Zizioulasa. Przedstawiali to: K. Cieńciała, M. Czajkowski, Z. Glaeser, W. Hanc, R. Małecki, R. Lipiński, S. Szczęblewski.

6. Na koniec wymienimy referaty związane z ekumenicznymi wydarzeniami, rocznicami, instytucjami, osobami czy aktualnymi w ekumenii zagadnieniami współczesnymi (np. z ekologią), które podejmowali: W. Dudek, J. Feruga, M. Hajduczenia, W. Hanc, W. Kujawski, J. Leśniewska, D. Niewieczera, S. Romańczuk, Z. Tranda⁸.

Wymienieni wyżej autorzy reprezentują: a) różne Kościoły: rzymskokatolicki, prawosławny, ewangelicko-augsburski, ewangelicko-reformowany, ewangelicko-metodystyczny oraz Zjednoczony Kościół Ewangeliczny; b) reprezentują różne środowiska naukowe (ChAT, KUL, Uniwersytet Opolski, UKSW, wyższe seminaria duchowne różnych tradycji wyznaniowych), instytucjonalne (np. Polską Radę Ekumeniczną) bądź są ich przedstawicielami lub adeptami (proboszczowie, wikariusze i inni). Po-

śród prelegentów są profesorowie i wykładowcy uniwersyteccy czy wyższych uczelni chrześcijańskich oraz wykładowcy wyższych seminariów duchownych. Są również w ich gronie: biskupi, duchowni diecezjalni i zakonnicy, naukowcy i duszpasterze oraz publicyści.

Wszyscy oni starali się uświadomić nam, iż ekumenia w doktrynie stanowi ciągle postępujący proces, którego nie da się zatrzymać, zaś obecna sytuacja jest wyrazem osiągnięć i zaangażowania się w dynamiczny ruch zarówno jednostek, jak i całych kościelnych Wspólnot, także lokalnych.

Warto także nadmienić, iż wydawane przez profesorów seminarium wrocławskiego od 1909 r. czasopismo teologiczne „Ateneum Kapłańskie” zawiera sporo artykułów o tematyce międzywyznaniowej, a po 1964 r. włączyło się zdecydowanie w propagowanie idei ekumenicznych⁹. Poza tym na seminariach naukowych prowadzonych w seminarium wrocławskim i na miejscowym Instytucie Teologiczno-Pastoralnym, powstało kilka prac magisterskich z zakresu ekumenizmu¹⁰.

Na koniec tej części warto przypomnieć wydarzenia roku 1967, które stanowią swoisty pomost w przechodzeniu od „ekumenii wiedzy” do „ekumenii ducha”. Dnia 27 stycznia tr. w auli seminaryjnej odbyła się sesja naukowa związana z Tygodniem Modlitw o Jedność Chrześcijan. Referat nt. „Postawy braci odłączonych wobec myśli ekumenicznej Vaticanum II” wygłosił wspomniany już prof. W. Dudek, po czym nastąpiła dyskusja, która uświadomiła, iż po Soborze Watykańskim II dla Kościoła rzymskokatolickiego w sferze ekumenii nastąpiła nowa era, otwierająca nowe myślenie i zajmowanie postawy dialogowej.

Drugim szczególnym wydarzeniem tego roku były dni 16 i 17 maja; na zaproszenie biskupa Pawłowskiego gościł wtedy we Wrocławku ks. dr Zygmunt Michelis, superintendent Kościoła ewangelicko-augsburskiego, dwie protestanckie siostry – diakonise oraz franciszkanka Joanna Lossow z Sekretariatu Episkopatu ds. Ekumenizmu¹¹. Dnia 16 maja pastor Michelis, podczas spotkania z alumnami, wygłosił prelekcję o początkach i rozwoju ruchu ekumenicznego. Tego dnia przemawiał także w katedrze wrocławskiej, a nazajutrz, 17 maja, w kościele seminaryjnym stwierdził, iż dla współczesnej ludzkości, która stanęła przed rozstajnymi drogami, znajduje się drogowskaz w formie krzyża: na jednym jego poziomym ramieniu widnieje napis „wiedza”, na drugim „humanizm”, zaś na trzecim wskazującym niebo „ekumeniczny Chrystus”. Z kolei s. Joanna Lossow, charakteryzując piśmiennictwo międzywyznaniowe, przedstawiła siedem kolejno następujących po sobie jego form: polemikę – najpierw ze Wschodem, później z protestantami, kontrowersję

ireniczną, konkordancję, formę metody krytycznej, pism symbolicznych, naukę o wyznaniach (*Konfessionskunde*) oraz formę dialogu ekumenicznego¹².

b. Ekumenizm ducha – tygodnie modlitw o jedność chrześcijan

W ekumenii jej aspekt duchowy jest podstawowy i niezbędny. Skoro geneza oddzielonych od siebie Kościołów wyznaniowych łączy się z grzechem i winą, to przezwyciężenie tego nie może dokonać się inaczej, jak tylko na drodze wytyczonej przez wspólne chrześcijańskie świadectwo, czyli poprzez skruchę, nawrócenie i przebaczenie¹³. Jan Paweł II wyraźnie akcentował, iż celem ekumenii jest – bez względu na podziały – zdążanie drogą do pełnej jedności, a „sprawdzianem tego jest nasza wspólna modlitwa kierowana wiarą” (UUS, n. 23). Podkreśla on, że taka modlitwa: a) warunkuje nowe widzenie Kościoła i chrześcijaństwa, b) służy chrześcijańskiemu posłannictwu i jego wiarygodności (UUS, tamże).

Tygodnie modlitw o jedność chrześcijan, obchodzone od 1966 r., stanowią ważny element już urzeczywistniającej się jedności. Hasła owych tygodni ekumenicznych, jak i materiały duszpasterskie, opracowuje międzynarodowy Komitet powołany przez Komisję doktrynalnego kierunku „Wiara i Ustrój” ŚRK oraz Papieską Radę dla Popierania Jedności Chrześcijan. W Polsce nad organizacją tego okresu modlitw czuwa Polska Rada Ekumeniczna oraz Kościół rzymskokatolicki reprezentowany przez Radę Episkopatu do Spraw Ekumenizmu¹⁴.

W taki modlitewny nurt wpisuje się diecezja wrocławska oraz diecezje czy regiony innych Kościołów chrześcijańskich, a zwłaszcza parafie Kościołów prawosławnych, ewangelicko-augsburskich i ewangelicko-reformowanych, bezpośrednio czy pośrednio współdzystające z parafiami Kościoła rzymskokatolickiego. Przy czym specyfiką polskich tygodni modlitw jest międzywyznaniowa wymiana kaznodziejów, czego w innych krajach się nie spotyka. Mimo istniejących nieraz uprzedzeń i nieufności, tak duchowni jak i wierni świeccy starali się odnaleźć we wszystkich tego typu spotkaniach wspólne chrześcijańskie korzenie, pragnąc budować ducha braterstwa i solidarności.

Nie sposób zaprezentować tu całego bogactwa intelektualno-duchowego organizowanych przez ponad 40 lat we Wrocławku tygodni modlitw o jedność chrześcijan, które swoim zakresem objęły niemal wszystkie parafie rzymskokatolickie Wrocławka, a także parafię ewangelicko-augsburską oraz wspólnotę prawosławną. Były one organizowane przez die-

cejalnych referentów ds. ekumenizmu: najpierw przez ks. Teodora Lenkiewicza, następnie przez ks. W. Hanca¹⁵ i jego następcę, ks. prof. Romana Małeckiego¹⁶, a wreszcie przez ks. Grzegorza Karolaka.

Historia tygodni modlitw o jedność chrześcijan we Włocławku ma głębokie zadomowienie i swoje tradycje. Początkowo były to specjalnie przygotowywane i dostosowywane tematycznie do poszczególnych haseł przewodnich nabożeństwa liturgii słowa, a w następnych latach (1992–2004) czyniono to po prostu podczas liturgii eucharystycznej.

Nie można nie dostrzec tu zaangażowania całego seminarium duchownego, poszczególnych rektorów i studentów, Koła Ekumenicznego istniejącego w seminarium włocławskim od 1987 r., które przygotowywało nabożeństwa słowa Bożego, ze szczególnie poruszającą wiernych różnych Kościołów chrześcijańskich adoracją Krzyża oraz przekazaniem sobie „pocałunku pokoju”; wszystko to nie tylko wzmacniało chrześcijańskiego ducha, ale także odmieniało serca. Podobne nabożeństwa ekumeniczne miały miejsce w ewangelickich świątyniach, które w kościołach ewangelicko-augsburskich wiązano z nabożeństwem komunią (Eucharystią), sprawowanym najczęściej przez miejscowych pastorów.

Nie można nie zwrócić uwagi na fakt, iż począwszy od 1991 roku cieszyły się dość dużym powodzeniem, zwłaszcza w gronie studenckim, organizowane z okazji tygodni modlitw o jedność chrześcijan „mecze ekumeniczne” w piłkę siatkową i koszykową, w których nie chodziło li tylko o rywalizację i wynik, ale także o świadczenie, że i sport może też być czynnikiem jednoczącym chrześcijan. Spotkania te odznaczały się życzliwą i przyjazną atmosferą, którą budowali: najpierw studenci Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, a w następnych latach dołączyli do nich studenci z seminariów duchownych Torunia, Łądu n. Wartą oraz Płocka (sporadycznie), a nawet drużyna nauczycieli wychowania fizycznego ze szkół włocławskich i drużyna miejscowej policji. Mecze były zazwyczaj poprzedzane wspólnym spotkaniem modlitewnym, połączonym ze wspólnym śpiewem i dzieleniem się przez studentów swoją wiarą¹⁷. Szkoda, że w ostatnich latach (od 2003 r.) zaniechano tego rodzaju spotkań.

Nie sposób nie wskazać także na organizowanie z okazji naukowo-modlitewnych spotkań ekumenicznych w seminarium włocławskim okolicznościowych wystaw, przygotowywanych przez alumnów dogmatycznego seminarium naukowego oraz seminaryjnego Koła Ekumenicznego.

Organizowanie owych wystaw, poczynając od 1978 r. (ostatnia urządzona w 2005 r.), przybliżało nie tylko wspólne dobra duchowe chrześcijan różnych tradycji wyznaniowych i religijnych, ukazywane poprzez ekspozycje ze zbiorów dobrze wyposażonej wrocławskiej biblioteki seminaryjnej, w tym także w cenne egzemplarze wyznaniowe i religijne, ale także poprzez prace naukowe studentów i profesorów, jak również unikalne bibliografie i pozycje ekumeniczne znajdujące się w prywatnych zbiorach profesorów. Uwidoczniano także naukowe osiągnięcia z zakresu ekumenii seminaryjnych wykładowców i profesorów.

Należy także nadmienić, iż nie ma inauguracji roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku bez udziału duchownych z innych tradycji wyznaniowych, a przede wszystkim z Kościoła ewangelicko-augsburskiego.

c. Dni judaizmu wyrazem szerokiego zakresu dążeń ekumenicznych

Już od dziesięciu lat obchodzony jest 17 stycznia w Kościele katolickim w Polsce „Dzień Judaizmu”, poprzedzający Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan. W soborowej Deklaracji *Nostra aetate* (28 X 2005 r. minęła 40. rocznica jej ogłoszenia przez Sobór Watykański II) wyraźnie wskazuje się na więzy, jakie łączą Kościół Chrystusowy z narodem żydowskim: „Kościół Chrystusowy uznaje, że początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków” (n. 4).

Intencją „Dnia Judaizmu” powinna być modlitwa i refleksja nad misterium owej więzi. Wrocławskie Wyższe Seminarium Duchowne włączyło się refleksyjnie i modlitewnie w ten „Dzień” w roku 2000, a zawdzięczamy to ks. prof. Stanisławowi Jankowskiemu, który osobiście przewodniczył nabożeństwu słowa Bożego organizowanemu z tej okazji. Alumni i profesorowie, siostry zakonne oraz mieszkańcy Wrocławka mieli możliwość wysłuchania następujących prelekcji: 1) ks. prof. Jerzego Bagrowicza nt. „Żydzi i judaizm w przepowiadaniu Kościoła katolickiego” (2000)¹⁸; 2) prof. Jana Grossfelda, pracownika naukowego UKSW w Warszawie, a zarazem publicysty i tłumacza, który mówił o „Żydowskich korzeniach chrześcijaństwa” (2001)¹⁹; 3) ks. dra Pawła Podeszwy z Gniezna ukazującego „duchowość dialogu religijnego” (2002)²⁰; 4) ks. dra Waldemara Szczerbińskiego z Gniezna, sekretarza Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem Rady Episkopatu zajmującej się Dialogiem Religijnym, przybliżającego zebrany owoce tego dialogu (2003)²¹; 5) ks. dra Romualda Jakuba Wekslera-Waszkinela, który za-

tytułował swój referat: „Od asymilacji do dialogu. «Swój» – «Obcy» – «Inny»” (2004).

2. Poza Włocławkiem

W rejonie włocławskim, poza Włocławkiem, w tygodnie modlitw o jedność chrześcijan włączyły się organizacyjnie i czynnie parafie Lipna oraz Ciechocinka, a także parafie Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Lipnie oraz Cerkwi prawosławnej w Ciechocinku.

W Ciechocinku należy odnotować przede wszystkim działalność niezwykle zaangażowanego ekumenicznie ks. prał. Antoniego Owczarka. Ks. kan. Mikołaj Hajduczenia z Kościoła prawosławnego oraz ks. Jerzy Molin z Kościoła ewangelicko-augsburskiego, obydwaj z Torunia, głosili prawie zawsze w duecie słowo Boże w rzymskokatolickiej parafii w Ciechocinku.

II. W rejonie konińskim

W ruch ekumeniczny w rejonie Konina włączyły się jedynie trzy Kościoły: ewangelicko-augsburski, ewangelicko-reformowany i rzymskokatolicki. Nie ma w rejonie Konina placówek i parafii prawosławnych czy ewangelicko-metodystycznych. Są jednak niewielkie placówki i społeczności baptyistyczne, zielonoświątkowe, adwentystyczne, czyli tzw. Kościołów wolnych, które – z wyjątkiem braci zielonoświątkowych, jedynie sporadycznie zaznaczających swój udział podczas tygodni modlitw o jedność chrześcijan w kościele ewangelicko-augsburskim czy ewangelicko-reformowanym – nie podjęły w pełni wspólnej modlitwy i dialogu.

W Koninie, Kole, Sompólnie, Turku i Zagórowie znajdują się placówki ewangelicko-augsburskie, powierzone duszpasterskiej pieczy ks. radcy Andrzeja Mendroka, zaś w Żychlinie koło Konina istnieje jedyna, jak dotąd, w dawnych i dzisiejszych granicach rzymskokatolickiej diecezji włocławskiej – parafia ewangelicko-reformowana, w której pasterzuje aktualnie ks. mgr Tadeusz Jelinek, a uprzednio przez dość długi czas opiekę duszpasterską pełnił w niej ks. proboszcz mgr Roman Lipiński.

Parafia ewangelicko-reformowana w Żychlinie datuje się od czasu reformacji. Luteranizm w okolicach Konina, choć istniał już w XVI wieku, jednak zaniknął podczas kontrreformacji, a odrodził się dopiero w czasach osadnictwa w XVIII wieku. Obydwie bratnie tradycje wyznaniowe przez cały czas współpracowały ze sobą. Duchowni, w razie potrze-

by, nawzajem się zastępowali lub nawet administrowali bratnią parafią. Okazjonalnie były organizowane wspólne nabożeństwa. Podobnie jest i dzisiaj. Pomiędzy wymienionymi Kościołami (także z Kościołem ewangelicko-metodystycznym) istnieje w Polsce „wspólnota Stołu i ambony”, czyli tzw. interkomunia, polegająca na możliwości wzajemnego udziału wiernych i duchownych w nabożeństwach komunijnych wspólnie celebrowanych przez duchownych wymienionych Kościołów, zaś wierni mogą w tych Kościołach przystępować do Komunii.

Działania ekumeniczne podjęli dość wcześnie duchowni Kościoła ewangelicko-augsburskiego i ewangelicko-reformowanego z rejonu konińskiego, dając wyraz swojej otwartości na to wielkie aczkolwiek niełatwe dzieło. I jeżeli w rejonie włocławskim działania ekumeniczne wynikały raczej z odgórnego polecenia, to w rejonie konińskim wszelkie inicjatywy ekumeniczne miały charakter oddolny, a przejawy się w różnych formach modlitwy, tak indywidualnej, jak i organizowanej przez duszpastry i parafie.

Za jeden z pierwszych kroków w tym kierunku ks. Mendrok uważa udział duchownego rzymskokatolickiego w pogrzebie zasłużonego dla społeczności miasta Koła ewangelika, Ewalda Diesnera, zmarłego w 1976 r., oraz wspólny udział ewangelików i katolików (z ks. dziekanem Serafinem Opalko na czele) w projekcji filmu *Męka Chrystusa* wyświetlanego w kościele ewangelickim.

Tak więc przed 30 laty w rejonie Konina zapoczątkowano działania o charakterze ekumenicznym, wymagające pewnej odwagi, bowiem ekumenizm w oczach ówczesnych komunistycznych władz państwowych nie był mile widziany.

1. Tygodnie ekumeniczne

27 lat temu, z inicjatywy ojców reformatów: gwardiana ks. Bartłomieja Cholewy i jego zastępcy, o. Mirosława Truszczyńskiego, oraz duchownego ewangelicko-augsburskiego, ks. mgra Andrzeja Mendroka, zorganizowano w dniach: 28 stycznia 1979 r. w kościele ewangelicko-augsburskim Świętego Ducha oraz 4 lutego tegoż roku w kościele franciszkanów – pierwsze nabożeństwa ekumeniczne. Taka forma modlitwy ekumenicznej trwała przez następne lata, aż do momentu zorganizowania nabożeństw o szerszym zasięgu, co stało się za sprawą Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, którą reprezentował diecezjalny referent do spraw ekumenizmu, współpracujący bezpośrednio z trzema Kościołami i ich duszpastrzami.

Dla wzajemnych ekumenicznych relacji w tym rejonie ważny był rok 1990, gdyż właśnie wtedy został nawiązany pierwszy oficjalny kontakt z ks. konseniorem A. Mandrokiem, którego wcześniejsza już i aktualna współpraca wydała nie tylko duchowe owoce w postaci licznych spotkań modlitewnych w Kościołach różnych tradycji wyznaniowych, lecz i poza nimi, choćby w czasie organizowanych przez parafie rzymskokatolickie okazjonalnych uroczystości związanych z ważnymi rocznicami, wydarzeniami diecezjalnymi, państwowo-patriotycznymi, parafialnymi czy osobistymi. Wpisał się on w sposób owocny w dzieje ziemi konińskiej, a nawet szerzej – w historię ekumenicznych relacji diecezji włocławskiej, co czyni przez niemal 30 lat, głosząc słowo Boże w różnych kościołach chrześcijańskich, w tym także rzymskokatolickich.

Współpraca pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a ewangelicko-augsburskim rozszerzyła się w 1992 r. także na Kościół ewangelicko-reformowany w Żychlinie, za czasów pasterzowania tam ks. mgra Romana Lipińskiego. Można więc powiedzieć, iż odtąd prawie każdego roku dwie ewangelickie parafie: ewangelicko-augsburska Świętego Ducha w Koninie oraz ewangelicko-reformowana w Żychlinie gościły u siebie, podczas wspólnie przeżywanych tygodni modlitwy o jedność chrześcijan, wiernych i duchownych Kościoła rzymskokatolickiego.

W Kole pierwsze nabożeństwo ekumeniczne odbyło się 21 stycznia 1994 r. w kościele rzymskokatolickim Matki Boskiej Częstochowskiej; liturgii przewodniczył wtedy ordynariusz włocławski Bronisław Dembowski, zaś kazanie wygłosił ks. A. Mendrok. W nabożeństwie tym wzięli udział duchowni i wierni Kościołów: ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego oraz rzymskokatolickiego.

W okresie 15 lat wzajemnej współpracy i modlitwy nabożeństwa ekumeniczne w Kościele ewangelicko-augsburskim były sześciokrotnie organizowane przy współpracy ks. radcy Andrzeja Mendroka i Rady Parafialnej Kościoła w Koninie, dwukrotnie w Kole, Turku i Sompolnie, zaś jeden raz w Zagórowie. Ks. A. Mendrok wygłosił kazania w ponad 20 parafiach rzymskokatolickich: Włocławka, Konina, Koła, Słupcy, Zagórowa, Turku oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Księża Salezjanów w Łądzie n. Wartą²². Księża: Roman Lipiński i Tadeusz Jelinek w kościele ewangelicko-reformowanym w Żychlinie zorganizowali 11 razy nabożeństwa ekumeniczne w Tygodniu Modlitw o Jedność, zaś w kościołach różnych parafii rzymskokatolickich dziewięciokrotnie głosili słowo Boże²³.

Z kolei w kościołach ewangelicko-augsburskim i ewangelicko-reformowanym homilie głosił najczęściej bp B. Dembowski (12 razy), a dwukrotnie bp Wiesław Mering. Także dwukrotnie głosili słowo Boże: ks. Wojciech Hanc i ks. Roman Małecki. Nadto kilka razy wygłaszali homilie księży salezjanie z Łądu n. Wartą: ks. prof. Stanisław Jankowski, ks. prof. Zbigniew Łepko oraz ks. prof. Sławomir Niemczewski.

2. Inne wydarzenia i akcenty ekumeniczne

Urzeczywistnianie idei ekumenicznych nie ogranicza się do tygodni modlitw o jedność chrześcijan. Zarówno ekumenizm w aspekcie ogólnym, koncentrujący się na prowadzonych międzywyznaniowych dialogach doktrynalnych, jak i w aspekcie lokalnym, odnosi nas do ważkich osiągnięć w postaci wspólnych dokumentów uzgodnieniowych, a przede wszystkim do podpisanej 31 października 1999 r. w Augsburgu „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”²⁴.

Wydarzenie to zostało zauważane i dowartościowane przez Kościoły lokalne ziemi konińskiej, na której współistnieją Kościoły ów dialog prowadzące. Z inicjatywy duszpasterza konińskich i kolskich ewangelików ks. A. Mondroka tego samego dnia, w którym podpisywano w Augsburgu „Wspólną Deklarację”, zorganizował on w kościele ewangelicko-augsburskim w Kole okolicznościowe nabożeństwo, gromadzące duchownych i świeckich Kościoła rzymskokatolickiego z ordynariuszem wrocławskim Bronisławem Dembowskim na czele, jak również liczne grono ewangelików z Koła i Konina; podczas tego nabożeństwa wybrane fragmenty Pisma Świętego czytali przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego. Przybliżenia uzgodnionego dokumentu dialogowego oraz historycznego i współczesnego kontekstu relacji luterańsko-rzymskokatolickich podjął się teologiczny konsultant Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu i jednocześnie rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku ks. Wojciech Hanc. Stwierdził on, iż „wypracowany w trudzie ekumenicznego dialogu dokument ukazuje zasadniczą zgodność obu Kościołów w rozumieniu podstawowej dla chrześcijaństwa nauki o zbawieniu przez łaskę daną nam w Jezusie Chrystusie. Ludzką zaś odpowiedzią na dar wiary i usprawiedliwienia ma być życie zgodne z Ewangelią, obfitujące w dobre uczynki”²⁵.

W powyższy kontekst dialogowy wpisują się odtąd nie tylko wzmianki o Dniu Reformacji, lecz poświęcone temu wydarzeniu coroczne nabożeństwa oraz okolicznościowe kazania i modlitwy, w których biorą udział duchowni ewangelicy i katolicy oraz wierni obydwu Kościołów, zaś kazania podczas tych nabożeństw głosi ks. radca A. Mendrok.

Spośród innych przedsięwzięć o akcentach ekumenicznych należy odnotować najpierw te, które uzyskały już pewien stopień trwałości. Należą do nich: 1) organizowane przez ks. Mendroka w kościele ewangelickim w Kole nabożeństwa ekumeniczne za ojczyznę i miasto, które odbywają się w ramach obchodów „Dni Koła”; 2) nabożeństwa i spotkania w ostatnią niedzielę sierpnia organizowane przy kościele św. Maksymiliana Kolbego w Koninie z okazji „Misji” albo „Dnia Pojednania” (po raz pierwszy w 1997 r.)²⁶; 3) w dniu 1 listopada każdego roku modlitwa ekumeniczna na cmentarzach miasta Turek (komunalnym, ewangelickim i rzymskokatolickim) przez duchownego ewangelickiego (zazwyczaj ks. A. Mendroka) i duchownych katolickich wraz z licznym udziałem wiernych.

Dobrym zwyczajem staje się także udział proboszcza parafii ewangelickiej w Koninie (ks. Mendroka) w pogrzebach katolików świeckich, a także jego osobisty udział w pogrzebie bpa Romana Andrzejewskiego (biskup ten z okazji wizytacji parafii rzymskokatolickich, na których terenie znajdowały się siedziby parafii ewangelickich, składał kurtuazyjną wizytę proboszczom tychże parafii). Godne podkreślenia jest również udostępnianie kościołów katolickich na sprawowanie żałobnych nabożeństw ewangelickich i prowadzenie zmarłych na miejscowe cmentarze w Kawnicach, Kowalewie i Ostrowitem.

Nie należy zapominać także o pojedynczych wydarzeniach nabierających charakteru ekumenicznego. Takimi były np.: 1) udział rzymskokatolickiego biskupa B. Dembowskiego jak również duchowieństwa i świeckich Kościoła ewangelicko-augsburskiego i rzymskokatolickiego w poświęceniu, po dokonanej rekonstrukcji, kościoła ewangelicko-augsburskiego w Kole (8 VI 2001 r.); 2) udział osób duchownych i wiernych w uroczystym poświęceniu Krzyża na cmentarzu ewangelickim w Kole (15 X 1998 r.). Swoją obecność w tym niezwykłym akcie zaznaczyli także duchowni katolicy: profesorowie WSD z Włocławka: ks. Wojciech Hanc i ks. Roman Małecki, zaś z Koła duchowieństwo z ks. prał. Januszem Ogrodowczykiem na czele, znanym zresztą z ekumenicznego nastawienia proboszczem parafii Matki Bożej Częstochowskiej w Kole²⁷. 3) Ekumeniczny charakter przybrała w dniu 9 czerwca 2001 r. w Koninie uroczystość z okazji 25-lecia ordynacji ks. radcy Andrzeja Mendroka, w której wzięło udział licznie zebrane duchowieństwo i wierni Kościoła ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego, a także niektórzy duchowni z Kościoła rzymskokatolickiego z ks. Wojciechem Hancem na czele oraz grono przyjaciół Jubilata.

Należy też wspomnieć o innych sporadycznych okolicznościach, kiedy także duchowni Kościoła rzymskokatolickiego głoszą słowo Boże w Kościele ewangelicko-augsburskim.

III. W rejonie sieradzkim

Ekumenizm w rejonie sieradzkim posiada wymiar wyłącznie pastoralny. Choć w samym Sieradzu, jak i w okolicach tego miasta znajduje się spora liczba wyznawców ewangelickich, to jednak większym ośrodkiem wydaje się być pod tym względem Zduńska Wola, gdzie notuje się trzy wyznaniowe tradycje: kościół i zbór ewangelicko-augsburski, zbór i kościół baptystyczny oraz placówka i kaplica Adwentyistów Dnia Siódmego.

Według informacji duchownych Kościoła rzymskokatolickiego istnieją pomiędzy powyższymi wspólnotami a katolikami poprawne relacje międzywyznaniowe, choć zarówno miejscowym proboszczom rzymskokatolickim, jak i oficjalnym przedstawicielom Kurii Diecezjalnej Włocławskiej nie udało się zaprosić duchownych i wiernych z innych Kościołów czy to na wspólne spotkania dialogowo-towarzyskie, czy na ekumeniczną modlitwę choćby z okazji Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, mimo czynionych w tym względzie usiłowań strony rzymskokatolickiej. A szkoda, bowiem – jak mówił bp Zdzisław Tranda z Kościoła ewangelicko-reformowanego – możemy się wiele od siebie nauczyć, gdyż „mądry ekumenizm prowadzi do zbliżenia, wzajemnego poznania się, do pogłębienia więzów braterskich. Droga do jedności jest daleka, długa, trudna, ale droga do zbratania się, do współżycia, współdziałania jest prosta”²⁸. Przeważnie z konieczności bez udziału innych chrześcijan w parafiach i kościołach rzymskokatolickich podczas niedzielnych mszy wypadających w Tygodniu Ekumenicznym głosi się okolicznościowe homilie, zaś w specjalnie układanych modlitwach wiernych w całym Tygodniu zanoszone są do Pana wszystkich w Niego wierzących wezwania o zgodę, pokój i pojednanie pomiędzy chrześcijanami.

IV. W rejonie kaliskim (do 1992 r.)

Obok licznych parafii Kościoła rzymskokatolickiego, w rejonie kaliskim istniały i istnieją parafie i placówki Kościołów: ewangelicko-augsburskiego, prawosławnego, baptystycznego, adwentystycznego i zielonoświątkowego. W samym Kaliszu – od roku 1550 znaleźli gościnę: arianie, bracia czescy, luteranie i kalwini. Aktualnie na terenie rzymskokatolickiej parafii Wniebowzięcia NMP (św. Józefa) znajduje się siedziba

parafii i kościół prawosławny; na terenie parafii Świętej Rodziny jest placówka i kaplica baptystów; na terenie parafii św. Stanisława parafia i kaplica ewangelicko-augsburska; na terenie parafii Miłosierdzia Bożego placówka i kaplica Adwentystów Dnia Siódmego (ul. Asnyka 33), zaś na terenie parafii NMP Królowej Polski placówka i kaplica zielonoświątkowców. W przeszłości (przed pierwszą wojną światową) istniała także w Kaliszu żywo działająca gmina żydowska.

Nie dziwi przeto, że i w Kaliszu pojawiali się prekursorzy działań ekumenicznych, którzy idee zasiane przez Sobór Watykański II, poprzez udział w powstających strukturach ekumenicznych, starali się przeszcześcić na teren całej Polski.

W latach 1964–1968 prowadził w Kaliszu ożywioną działalność ekumeniczną jezuita ks. Stanisław Szymański, który był rektorem domu nowicjackiego w tymże mieście przy ul. 23 Stycznia 2. On pierwszy zaczął tam nawiązywać życzliwe kontakty z chrześcijanami innych wyznań, zapraszając ich do jezuickiego domu zakonnego, do stołu i na konferencje dla nowicjatu. Organizował także w kościele jezuitów msze w obrządku wschodnim, na które zapraszał chór prawosławny dla ukazania piękna wschodniej liturgii. W 1964 r. brał udział w specjalnie zorganizowanym w warszawskim Metropolitalnym Seminarium Duchownym spotkaniu, odbywającym się pod przewodnictwem bpa Jerzego Modzelewskiego, mającym na celu koordynację i rozwinięcie działalności ekumenicznej w Polsce. W 1965 r. (27 XII) został powołany do zespołu ośmioosobowej Międzydiecezjalnej Komisji Liturgicznej, zaś 10 lutego 1966 r., kiedy to uchwałą Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski została powołana Komisja Episkopatu ds. Ekumenizmu – ks. Stanisław Szymański wszedł także w jej skład. Już wcześniej, od roku 1962, angażował się przez wiele lat w przygotowywanie specjalnych materiałów o ogólnopolskim zasięgu na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan; pisał wiele kazań oraz opracowywał liturgiczną część wspomnianych materiałów. Jest nadto autorem kilku artykułów o ekumenicznym wymiarze, drukowanych m. in. na łamach „Homo Dei” i „Ateneum Kapłańskie”²⁹, propagując ekumenizm duchowy stanowiący „duszę” całego ruchu ekumenicznego³⁰. Słusznie więc ks. Szymański może uchodzić za prekursora ekumenizmu i to nie tylko w rejonie Kalisza. Warto nadto zauważyć, iż jego kaliska działalność przypada na okres ogłoszenia przez II Sobór Watykański dwu niezwykle ważnych w tym względzie dokumentów, a mianowicie: Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz Dekretu *Unitatis rediointegratio*, a także na czas posoborowy, kiedy to powstały w 1960 r.

watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan wydał w 1967 r. pierwszą część Ekumenicznego Dyrektorium, do którego ks. S. Szymański dał jakby pierwszy komentarz. Nie dziwi więc, że kalisy jezuici, mimo iż sam ks. Szymański zaangażował się później w ogólnopolską ekumenię, a więc nie pracował już w Kaliszu – kontynuowali i do dziś kontynuują kaliskie spotkania ekumeniczne w swoim kościele, organizując systematycznie w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan różne odczyty, prelekcje i specjalne nabożeństwa.

Nie pozostają również w tym względzie obojętne i inne rzymskokatolickie kaliskie parafie i kościoły miasta, jak i całego rejonu kaliskiego. Na podkreślenie zasługuje tu fakt, iż od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, kiedy odpowiedzialnym za sprawy ekumenii w diecezji był ks. prof. Wojciech Hanc, właśnie w Kaliszu ze względu na jego osobiste powiązania z sanktuarium św. Józefa i kustoszem ks. Lucjanem Andrzejczakiem, a zwłaszcza z Polskim Studium Józefologicznym, także kościół Wniebowzięcia NMP, zwany kościołem św. Józefa Kaliskiego, używał swego wnętrza dla urzeczywistniania ekumenii w sferze ducha, zwłaszcza podczas tygodni ekumenicznych, w czasie których spotykali się wraz z wiernymi duchowni katolicy, prawosławni i luterańscy (jeden raz także przedstawiciele braci baptystów i zielonoświątkowców) na specjalnie przygotowanych spotkaniach modlitewnych. „Kronika Diecezji Włocławskiej” już w 1972 r. poinformowała, iż Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan „objął w tym roku prawie wszystkie ośrodki duszpasterskie diecezji”³¹ (na drugim miejscu po Włocławku został tu wymieniony Kalisz).

Działalność ekumeniczna w rejonie kaliskim nasiliła się w okresie pasterzowania w diecezji włocławskiej biskupa Henryka Muszyńskiego, kiedy to do Kalisza wyjeżdżała z Włocławka duża grupa seminarzystów, by swoją modlitwą i śpiewem wielbić Pana wspólnie z licznie gromadzącymi się na nabożeństwach ekumenicznych wiernymi różnych wyznań oraz błagać Boga o dar jedności.

Wyjątkowym wydarzeniem ekumenicznym dla mieszkańców Kalisza i okolic był m. in. dzień 23 stycznia 1990 r., kiedy to w bazylice kolegiackiej Wniebowzięcia NMP odbyło się centralne dla rejonu kaliskiego nabożeństwo ekumeniczne, w którym wzięli udział przedstawiciele Kościołów: prawosławnego, reprezentowanego przez mitrata Teodora Malutczyka; a także ewangelicko-augsburskiego, reprezentowanego przez proboszcza miejscowej parafii ks. Andrzeja Banerta. Podczas nabożeństwa, któremu przewodniczył diecezjalny referent ds. ekumenizmu ks. prof. Wojciech Hanc, homilie wygłosili wymienieni wyżej duchowni z bratnich

Kościółów. Uczestniczył w nim także bp Roman Andrzejewski, który w słowie kończącym nie tylko podziękował wszystkim za udział we wspólnej modlitwie, ale wskazał na liczne momenty łączące siostrzane Kościoły. W nabożeństwie tym brała udział 50-osobowa grupa alumnów z włocławskiego Wyższego Seminarium Duchownego, głównie członkowie Koła Ekumenicznego, które przygotowało oprawę liturgiczną³². Podobne nabożeństwo odbyło się 24 stycznia 1991 r.³³ oraz ostatnie przed nowym podziałem administracyjno-kościelnym w Polsce – 24 stycznia 1992 r.; przewodniczył mu rezydujący wówczas w Kaliszu biskup R. Andrzejewski, zaś kazanie wygłosił ks. A. Banert, zastępca gdańskiego biskupa Kościoła ewangelicko-augsburskiego oraz proboszcz w Kaliszu³⁴.

Podczas obrad Polskiego Studium Józefologicznego, odbywającego swoje doroczne zjazdy w Kaliszu, w roli prelegentów byli zapraszani także przedstawiciele Kościoła grekokatolickiego (np. ks. prof. Krzysztof Stanięcki z diecezji opolskiej)³⁵ oraz Kościoła prawosławnego (np. prawosławny biskup Poznania i Łodzi Szymon Romańczuk)³⁶, co świadczy, iż cześć oddawana św. Józefowi wcale nie stoi na przeszkodzie wspólnemu dążeniu do chrześcijańskiej jedności.

Sumując trzeba powiedzieć, że w rejonie kaliskim ekumeniczna działalność rozpoczęta przez jezuitę ks. Stanisława Szymańskiego była realizowana na dwóch płaszczyznach: duchowej i naukowej, obejmując swym zasięgiem zarówno sam Kalisz, jak i cały rejon kaliski, znajdujący się do roku 1992 w granicach diecezji włocławskiej. Wspólne spotkania naukowe, modlitewne oraz łączące wszystkich agapy – przyczyniały się bez wątpienia do poprawy międzywyznaniowych relacji, czego przykładem może być rozwiązanie trudnego jak na owe czasy problemu kościoła w Sobiesękach, a ireniczny ton wzajemnych kontaktów i modlitewna atmosfera sprzyjały tworzeniu się ładu ekumenicznego klimatu.

* * *

Na rozwój ekumenizmu w diecezji włocławskiej mieli wpływ jej biskupi: Antoni Pawłowski, Jan Zaręba, Henryk Muszyński, Bronisław Dembowski i Wiesław Mering³⁷, a także biskupi pomocniczy: Czesław Lewandowski, Roman Andrzejewski i Stanisław Gębicki. Szczególnie należy podkreślić zasługi w tym zakresie dwóch biskupów: Antoniego Pawłowskiego oraz Bronisława Dembowskiego.

Ten ostatni już w Warszawie jako rektor kościoła św. Marcina inicjował w 1962 r. ekumeniczną modlitwę i ekumeniczne spotkania międzywyznaniowe. Jako biskup włocławski był członkiem Rady Episkopatu do

spraw Ekumenizmu, do spraw Dialogu Religijnego, przewodniczącym Zespołu do spraw Dialogu z Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Napisał o nim, iż „w czasie swej jedenastoletniej posługi na stolicy biskupiej we Włocławku odwiedził wszystkie świątynie i kaplice Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej znajdujące się na terenie diecezji włocławskiej”, a okazją do tego stały się w pierwszym rzędzie tygodnie modlitwy o jedność chrześcijan. Gościł niejednokrotnie w kościołach ewangelicko-augsburskich Włocławka, Lipna, Konina, Turku, Sompolna, Zagórowa, a także w kościele ewangelicko-reformowanym w Żychlinie oraz w cerkwi prawosławnej w Ciechocinku³⁸.

Także wielu świątłych duszpasterzy diecezji włocławskiej nie tylko angażowało się w działalność ekumeniczną, lecz stawali się oni świadkami ekumenii ducha, wpisując się zdecydowanie w dzieło lokalnie urzeczywistnianego ruchu ekumenicznego.

Diecezja włocławska miała także szczęście, że na jej terenach znaleźli się odważni i świetni duszpasterze innych Kościołów chrześcijańskich, choćby wymienić z Kościoła ewangelicko-augsburskiego: ks. Jana Ferugę, ks. Mariana Bienioszka, ks. Marka Loskota, ks. Alfreda Borskiego, a zwłaszcza ks. radcę Andrzeja Mendroka. Z kolei z Kościoła ewangelicko-reformowanego wymienić należy ks. mgra Romana Lipińskiego i ks. mgra Tadeusza Jelinka. W latach 1984–1991 włączył się czynnie w przedsięwzięcia ekumeniczne w diecezji włocławskiej prawosławny biskup Łodzi i Poznania – Szymon Romańczuk. Stałymi zaś niemal uczestnikami tygodni modlitw o jedność chrześcijan w Ciechocinku i we Włocławku byli: ks. kan. Mikołaj Hajduczenia z Kościoła prawosławnego oraz ks. Jerzy Molin z Kościoła ewangelicko-augsburskiego, obydwaj z Torunia. Brak natomiast czynnego udziału w spotkaniach ekumenicznych, mimo wysyłanych zaproszeń, przedstawicieli i wiernych ze strony baptystów i zielonoświątkowców. Jedynie do czasu wystąpienia z PRE Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego (i ponownego rozbitcia się na cztery różne Wspólnoty) tenże Kościół przysyłał swego przedstawiciela na ekumeniczne spotkania do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w osobie brata Sławomira Rutkowskiego, przełożonego miejscowego zboru.

Należy się także uznanie dla wielu włocławskich ekumenistów: duszpasterzy i teologów, którzy ekumeniczny wymiar swej posługi i twórczej pracy zawdzięczają bezwzględnie właściwej formacji włocławskiego Wyższego Seminarium Duchownego, które od zarania pielęgnowało troskę o chrześcijańską jedność, promieniując na całą diecezję włocławską.

ANEKS

Tematyka podczas sympozjów i spotkań ekumenicznych w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku

1962/1963

- W. Dudek (prof. WSD we Włocławku) – Katolicy wobec problemu zjednoczenia chrześcijaństwa (1962)
- W. Dudek – Idea ekumenicznej współpracy (18 I 1963)
- S. Olejnik (prof. WSD we Włocławku) – Możliwość ekumenizmu z płaszczyzny teologii moralnej (18 I 1963)

1967

- W. Dudek – Postawa braci odłączonych wobec ekumenicznej myśli Vaticanum II (24 I)
- Z. Michelis (superintendent Kościoła ewang.-augsb.) – Początki i rozwój ruchu ekumenicznego (16 V)
- Z. Michelis – Protestancka analiza dekretu „De oecumenismo” (17 V)
- J. Lossow (franciszczanka z Sekretariatu Episkopatu ds. Ekumenizmu) – Rozwój międzywyznaniowego piśmiennictwa (17 V)

1968

- S. Szczebblewski (prof. WSD we Włocławku) – Etapy ekumeniczne dwóch ostatnich pontyfikatów: Jana XXIII i Pawła VI (21 I)

1969

- W. Dudek – Ekumenizm wewnętrznej przemiany i jego znaczenie duszpasterskie (20 I)

1970

- W. Hanc (prof. WSD we Włocławku) – Elementy łączące chrześcijan w świetle konstytucji *Lumen gentium* i dekretu o ekumenizmie (27 I)

1972

- W. Dudek – Obecna sytuacja w ekumenie i nasza postawa wobec sprawy (20 I)
- W. Hanc – Modlitwa i współpraca z innymi chrześcijanami jako istotne elementy współczesnego ujęcia ekumenizmu (20 I)

1973

- S. Olejnik – Jedność wiary a pluralizm teologii (16 II)

1974

- W. Hryniewicz (prof. KUL) – Prawosławie w drodze do wielkiego świętego Soboru (25 I)

W. Hryniewicz – Współczesne modele Boga (25 I)

1976

J. Feruga (Kościół ewang.-augsb., Włocławek) – Istotne cechy Kościoła ewangelicko-augsburskiego (6 II)

1977

S.C. Napiórkowski (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego) – Doktrynalny dialog ekumeniczny (6 II)

1979

W. Hanc – Kościół sakramentem jedności chrześcijan (24 I)

1981

J. Feruga – Geneza i główne teologiczne idee Konfesji Augsburskiej (17 I)

J. Laszczyk (kleryk WSD we Włocławku) – Konfesja Augsburska w oczach katolików (17 I)

W. Hanc – Uzgodnienia pomiędzy Światową Federacją Luterzańską a Kościołem Rzymskokatolickim na temat Konfesji Augsburskiej (17 I)

1982

W. Hanc – Paul Couturier (zm. 1953) pionier i twórca ekumenizmu duchowego oraz inicjator Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan (18 I)

1983

S. Rutkowski (Zjedn. Kościół Ewang., Włocławek) – Garść informacji o Zjednoczonym Kościele Ewangelicznym (17 I)

J. Feruga – 500-lecie urodzin dra Marcina Lutra w oczach Kościoła ewangelickiego (17 I)

W. Hanc – Dr Marcin Luter w oczach katolika (17 I)

1984

S. Romańczuk (biskup prawosławny, Łódź) – Aktualny stan dialogu katolicko-prawosławnego (18 I)

W. Hanc – Dialog ekumeniczny i jego normatywy (18 I)

1985

W. Hanc – Elementy łączące chrześcijan w świetle Dekretu o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego (22 I)

1986

W. Hanc – Ekumeniczny wymiar teologii w zakresie duchowości chrześcijańskiej (25 I)

1987

- S. Romańczuk – Teologiczne wątki eucharystycznej tajemnicy w prawosławiu (22 I)
- M. Bienioszek (Kościół ewang.-augsb., Włocławek) – Lutrańskie rozumienie Eucharystii (22 I)
- W. Hanc – Perspektywy i możliwości interkomunii po Dokumencie z Limy (1982) (22 I)

1988

- S. Romańczuk – Prawda i miłość w budowaniu wspólnoty Chrystusowej (21 I)
- W. Hanc – Rola „hierarchii prawd” w dialogu ekumenicznym (21 I)
- W. Zajączkowski – Relacje chrześcijańsko-żydowskie w problematyce ekumenicznej (21 I)

1989

- J. Hause (Kościół ewang.-augsb., Warszawa) – Istota ewangelicyzmu (19 I)
- M. Hajduczenia (duchowny prawosławny, Toruń) – Obchody 1000-lecia Chrztu Rusi w Kościele prawosławnym w Polsce (19 I)
- W. Kujawski (profesor WSD we Włocławku) – Chrzest Rusi w spojrzeniu katolickiego historyka (19 I)

1990

- S. Romańczuk – Wkład prawosławia w ogólnopolski dorobek kulturowy (23 I)

1991

- S. Romańczuk – Możliwości i formy wspólnego chrześcijańskiego świadectwa w obliczu 2000-lecia Narodzin Chrystusa (prawosławny punkt widzenia) (23 I)

1992

- W. Hanc – Ekumenizm a duszpasterskie posługiwanie (22 I)

1993

- Z. Tranda (biskup Kościoła ewang.-reform., Warszawa) – Wprowadzenie do Konferencji Europejskich Kościołów (KEK) (23 I)
- D. Niewieczerał (Kościół ewang.-reform., Warszawa) – Relacja ze Zgromadzenia Ogólnego KEK w Pradze (23 I)

1994

- J. Molin (Kościół ewang.-augsb., Toruń) – Kościół ewangelicko-augsburski a ekumenizm (18 I)
- W. Hanc – Istotne elementy pojęcia „hierarchii prawd” (18 I)

1995

- M. Czajkowski (prof. ATK) – Ekumeniczny wymiar książki Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei” (25 I)

1996

- A. Kleszczyński (Kościół ewang.-metodyst., Łódź) – Kościół ewangelicko-metodystyczny i jego ekumeniczne zaangażowanie (19 I)

1997

- R. Lipiński (Kościół ewang.-reform., Żychlin) – Nauka J. Kalwina o Kościele (22 I)
Z. Glaeser (prof. Uniw. Opolskiego) – Nikosa Nissiotisa ekumenia życia (22 I)
M. Hajduczenia – Znaczenie Biblii w prawosławiu (7 V)
R. Lipiński – Ewangelicka zasada *Sola Scriptura* (7 V)
R. Małecki (prof. WSD we Włocławku) – Ku wspólnemu przepowiadaniu Słowa Bożego (7 V)

1998

- M. Loskot (Kościół ewang.-augsb., Włocławek) – Rola Ducha Świętego w Kościele (18 I)
R. Małecki – Kościół jako *communio* w relacyjnej eklezjologii J. Zizioulasa (18 I)

1999

- T. Jelinek (Kościół ewang.-reform., Żychlin) – Związek małżeński w teologii i praktyce Kościoła ewangelicko-reformowanego (21 I)
A. Bajorski (misjonarz Świętej Rodziny, prof. WSD w Kazimierzu Biskupim) – *Solus Spiritus in Verbo Christi*. Luterska interpretacja obecności Ducha Świętego w Wieczery Pańskiej w świetle Księg Symbolicznych (21 I)

2000

- K. Cieńciała (Kościół ewang.-augsb., Włocławek) – Usprawiedliwienie grzesznika jako problem ekumeniczny (20 I)
R. Małecki – Ekumeniczny charakter Roku Jubileuszowego (20 I)

2001

- R. Lipiński – Łaska Chrystusa dla człowieka – usprawiedliwienie, odrodzenie i uświęcenie w nauczaniu Jana Kalwina (21 I)
K. Cieńciała – *Solus Chrystus* w teologii ks. Marcina Lutra (21 I)

2002

- B. Enholc-Narzyńska (Kościół ewang.-augsb., dyrektor Towarzystwa Biblijnego w Polsce) – Przez dawanie Biblii ludziom – dawać samego Chrystusa. Ekumeniczny przekład Nowego Testamentu i Psalmów (20 I)

- S. Jankowski (salezjanin, prof. WSD we Włocławku) – Dar Słowa Bożego na trzecie tysiąclecie w tłumaczeniu ekumenicznym. Krótka charakterystyka ekumenicznego tłumaczenia Nowego Testamentu (20 I)
- M. Kiedzik (prof. WSD w Gnieźnie) – Przekład ekumeniczny Nowego Testamentu (20 I)

2003

- S. Pawłowski (pallotyn, Inst. Teologiczny KUL) – „Hierarchia prawd” w dialogu ekumenicznym (22 I)
- A. Borski (Kościół ewang.-augsb., Włocławek) – Ekumeniczne doświadczenia duszpasterskie (22 I)

2004

- J. Leśniewska (Inst. Ekumeniczny KUL) – Ku jedności chrześcijan poprzez ekologiczne zaangażowanie (22 I)
- K. Leśniewski (Inst. Ekumeniczny KUL) – Ekumeniczne odkrywanie prawosławia (22 I)

2005

- J.K. Syty (franciszkanin, Włochy) – Ekumeniczna wizja jedności Kościoła według Mikołaja Afanasjewa (25 I)
- T. Jelinek – Wieczera Pańska w Kościele ewangelicko-reformowanym (25 I)

2006

- K. Karski (Kościół ewang.-augsb., prof. ChAT) – Eucharystyczna rzeczywistość w dokumencie dialogowym luterańsko-rzymskokatolickim „O Wieczery Pańskiej”
- W. Hanc – Problem interkomunii w ujęciu oficjalnych dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego

PRZYPISY

¹ Por. W. H a n c, *Podstawy i pojęcie ekumenizmu w ujęciu dekretu „Unitatis redintegratio” Soboru Watykańskiego II*, „Studia Theologica Varsaviensia” 43(2005), 1, s. 164–171.

² A. P a w ł o w s k i, *Tydzień Modłów o Zjednoczenie Chrześcijaństwa*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł) 45(1962), s. 52. Warto zaznaczyć, iż bp A. Pawłowski wydał także w roku 1967 zachętę *W sprawie Dni Ekumenicznych w diecezji*, KDWł 50(1967), s. 196.

³ Zob. Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, *Sprawozdania z działalności Seminarium Duchownego we Włocławku. Sprawozdanie za rok 1962/63*, s. 9 (mps).

⁴ Z. K u c a j, *Nabożeństwa ekumeniczne*, „Kron. Diec. Włocławskiej” 46(1963), s. 106; K. N o w a k, *Nabożeństwo ekumeniczne*, w: *Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (Kronika...)*, t. 1: 1945–1966, s. 222 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

⁵ „Światłość świata”, w: „Kronika...”, dz. cyt., s. 270–271.

⁶ Z okazji Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w seminarium wrocławskim organizowano akademie lub spotkania naukowe zapewne każdego roku, ale nie ze wszystkich lat zachowała się dokumentacja w tym zakresie.

⁷ Zob. A. Skowronek, *Próba określenia ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, Lublin 1997, s. 32.

⁸ O słuszności dokonanego pogrupowania tematycznego wydaje się świadczyć szczegółowy wykaz autorów i podejmowanych przez nich prelekcji, zamieszczony w Aneksie na końcu opracowania.

⁹ Zob. W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar teologicznej twórczości autorów „Ateneum Kapłańskiego” (1909–2003)*, „Studia Oecumenica” 3(2003), s. 135–160. Dekretowi o ekumenizmie w 1969 r. „Ateneum” poświęciło w całości z. 363 (t. 73); tematykę ekumeniczną podejmuje także następny zeszyt (364), poświęcony Kościołom wschodnim.

¹⁰ Są to następujące prace: B. Jaromina, *Ekumeniczny wymiar uniwersalizmu Kościoła Chrystusowego w świetle dokumentów II Soboru Watykańskiego*. Lublin 1978 (mps); W. Szczepankiewicz, *Ekumeniczny wymiar teologii w świetle polskiej literatury posoborowej*, Lublin 1981 (mps); J. Wronekiewicz, *Ekumenizm w artykułach „Ateneum Kapłańskiego” (1909–1983)*, Lublin 1984 (mps); M. Pachliński, *Teologiczno-liturgiczna analiza ekumenicznej celebracji Eucharystii w świetle „Dokumentu z Limy”*, Lublin 2000 (mps).

¹¹ Siostra Joanna Lossow odwiedziła po raz pierwszy Wrocław w celach ekumenicznych już pięć lat wcześniej, w dniach 24–25 listopada 1962 r. Wygłosiła wtedy dwie konferencje dla księży marianów, uczących się wówczas we wrocławskim seminarium duchownym, a mieszkających w domu Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi; także dla sióstr Wspólnej Pracy Lossow wygłosiła osobną konferencję. – M.K. Rottenberg, *Aby byli jedno. Pasja życia siostry Joanny Lossow (1908–2005)*, Warszawa 2005, s. 313.

¹² [K. Rulka] KR, Sesja naukowa związana z Oktawą Modlitw o Zjednoczenie Chrześcijan, Kronika..., t. 2: 1966–1970, s. 13–14. Biskup Pawłowski był zaprzyjaźniony z ks. Michalisem; uwidoczniają to eksponaty na wystawie przy ul. Pivnej w Warszawie, przygotowanej z okazji sesji ekumenicznej (7 I 2006 r.) otwierającej Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan.

¹³ A. Skowronek, *Próba określenia ekumenizmu*, art. cyt., s. 33.

¹⁴ Por. T.J. Chlebowski, *Ekumenizm duchowy w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2005, s. 283 (wydruk komputerowy); *Powstanie i rozwój Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan*, „Biuletyn Ekumeniczny” 65(1988), [nr] 1, s. 18–19.

¹⁵ Ks. prof. W. Hanc był wykładowcą ekumenizmu w latach 1971–2001 r. w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku oraz od 1988–1998 diecezjalnym referentem ds. ekumenizmu, mianowanym przez bpa Henryka Muszyńskiego 23 VII 1988 r.

¹⁶ Ks. prof. Roman Małecki jest aktualnym wykładowcą ekumenizmu od 2001 r., zaś diecezjalnym referentem był w latach 1998–2005.

¹⁷ Zob. np. R. Małeckie, „*Ekumeniczny*” *turniej piłki koszykowej*, KDWi 83(2000), s. 50.

¹⁸ Zob. *Dzień Judaizmu we Wrocławku*, KDWi 83(2000), s. 52.

¹⁹ Zob. R. Małeckie, *Nasza modlitwa o jedność Kościoła*, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”) 44(2001), nr 6, s. II.

²⁰ Zob. tenże, *Dzień Judaizmu*, KDWi 82(2002), s. 51.

²¹ *Obchody Dnia Judaizmu w seminarium wrocławskim*, KDWi 86(2003), s. 57.

²² Chronologicznie ujmując były to w rejonie konińskim następujące parafie: 23 I 1991 i 19 I 1994 r. w kościele św. Maksymiliana Kolbego w Koninie; 21 I 1994 w kościele MB Częstochowskiej w Kole; 24 I 1994 w Wyższym Seminarium Duchownym w Łądzie n. Wartą; 20 I 1995 w kościele św. Marii Magdaleny w Koninie; 24 I 1994 i 22 I 1996 w Wyższym Seminarium Duchownym w Łądzie; 24 I 1996 w kościele św. Wawrzyńca w Słupcy; 25 I 1996 w kościele św. Maksymiliana Kolbego w Koninie; 19 I 1999 w kościele św. Marii Magdaleny w Koninie; 25 I 1999 w kościele św. Piotra i Pawła w Zagórowie; 21 I 2000 w kościele Podwyższenia Krzyża Świętego w Kole; 10 I 2001 w kościele Bernardynów w Kole; 24 I 2001 w kościele Królowej Polski w Koninie; 19 I 2002 w kościele Matki Bożej Częstochowskiej w Kole; 21 I 2003 w kościele Podwyższenia Krzyża Świętego w Kole; 25 I 2003 w kościele św. Wojciecha w Koninie; 19 I 2004 w kościele św. Maksymiliana w Koninie; 24 I 2004 w kościele MB Częstochowskiej w Kole oraz 19 I 2005 w kościele Najśw. Serca Pana Jezusa w Turku.

²³ Między innymi ks. R. Lipiński głosił kazania w następujących parafiach: 23 I 1992 w kościele św. Maksymiliana w Koninie oraz tamże 22 I 1993 i 21 I 1995; 19 I 1997 w kościele św. Bartłomieja w Koninie; 20 I 1997 w kościele MB Częstochowskiej w Kole; 19 I 1998 w kościele św. Wojciecha w Koninie; 20 I 1999 w kościele Podwyższenia Krzyża w Kole; natomiast ks. Tadeusz Jelinek wygłosił kazania: 22 I 2000 w kościele św. Apostołów Piotra i Pawła w Starym Mieście; 21 I 2003 w kościele Świętego Krzyża w Kole; 22 I 2004 w kościele Najświętszego Zbawiciela we Włocławku.

²⁴ Zob. S.C. Napiórkowski, *Luteranie i katolicy podają sobie ręce*, w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu* (red. K. Karski), Bielsko-Biała 2000, s. 99–102; tenże, *Bóg łaskawy*, Warszawa 2001.

²⁵ Relację z tego spotkania zob. R. Małeckki, *Koło – nabożeństwo ekumeniczne z okazji podpisania deklaracji o usprawiedliwieniu*, KDWi 82(1999), s. 655–656.

²⁶ Zob. „*Dzieło Pojednania*”, KDWi 80(1997), s. 311.

²⁷ Zob. Notatka z dnia 21 X – 3 XI 1998 r., „*Głos Koła*” 1998, nr 10, s. 5.

²⁸ Cyt. za: M.K. Rottenberg, *Aby byli jedno...*, dz. cyt., s. 214.

²⁹ Por. tamże, s. 207–212.

³⁰ Por. choćby: S. Szymański, *Ekumenizm duchowy – duszą ekumenizmu*, „*Ateneum Kapłańskie*” 73(1969), s. 47–53; tenże, *Wychowanie ekumeniczne w seminariach duchownych*, „*Ateneum Kapłańskie*” 70(1967), s. 253–256.

³¹ Zob. KDWi 55(1972), s. 96.

³² Por. *Ekumeniczne dni modlitw w diecezji włocławskiej*, KDWi 73(1990), s. 34–35.

³³ Zob. W. Dorosz, *Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność we Włocławku i w Diecezji*, „*Biuletyn Ekumeniczny*” 20(1991), [nr] 1–2, s. 32.

³⁴ Zob. tenże, *Tydzień powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan we Włocławku i w diecezji włocławskiej*, „*Biuletyn Ekumeniczny*” 21(1992), [nr] 1, s. 71–72.

³⁵ Ks. prof. Krzysztof Staniecki 6 IV 1989 r. wygłosił w Kaliszu referat nt. „*Kult św. Józefa w Kościele greckokatolickim*”. Zob. W. Hanc, *Ksiądz Krzysztof Staniecki – teolog ewangelicznego zachwytu*, „*Studia Oecumenica*” 4(2004), s. 241–243.

³⁶ Biskup Szymon Romańczuk w 20-lecie istnienia Polskiego Studium Józefologicznego wygłosił 5 kwietnia 1989 r. w Kaliszu referat pt. „*Kult św. Józefa w Kościele prawosławnym*”.

³⁷ Warto zaznaczyć, że już po raz drugi duchowni ewangelicy, a także duchowni innych wyznań chrześcijańskich biorą udział w ingresach biskupów włocławskich: w roku 1992 podczas ingresu bpa Bronisława Dembowskiego (ewangelicy, prawosławni, mariawicy i polskokatolicy) oraz w 2003 r. podczas ingresu bpa Wiesława Meringa (ewangelicy i prawosławni).

³⁸ Szerzej o ekumenicznej działalności i ekumenicznym powołaniu bpa Bronisława Dembowskiego zob. R. Małeckki, *Ekumeniczna działalność Biskupa Bronisława Dembowskiego*, w: *Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa*, Włocławek 2003, s. 92–105.

KS. KAZIMIERZ RULKA

Z DZIEJÓW RUCHU CHARYSTOWSKIEGO W POLSCE I W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

Ruch odrodzeniowy wśród duchowieństwa, nazwany później ruchem charystowskim¹, powstał dla propagowania życia wspólnego wśród kapłanów diecezjalnych oraz pogłębienia ich życia duchowego. Ideał takiego życia, znany i praktykowany w Kościele od samych jego początków, kilkakrotnie odżywał w różnych krajach. W XVII wieku w Niemczech ks. Bartholomäus Holzhauser (1613–1658) zorganizował stowarzyszenie pn. Institutum Sacerdotum Saecularium in Communi Viventium, które przyjęło się i rozwinęło także w Polsce (jego przedstawiciele zwani tu byli księżmi komunistami albo bartoszkami), ale ostatecznie upadło w XIX w. W końcu XIX w. podobny ruch odrodził się we Francji i został zalecony przez kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. (kan. 134). Wśród kapłanów polskich do 1918 r. nie był jednak praktykowany, bo ograniczenia zaborców uniemożliwiały wszelkie organizowanie się społeczeństwa, a kapłanów szczególnie.

Dzieje ruchu charystowskiego są obecnie niemal nieznane². Jego przedstawiciele nie afiszowali się ze swoją działalnością, a dokumentacja gromadzona była jedynie w sekretariatach przełożonych. W większości została ona zniszczona w czasie drugiej wojny światowej. Pozostały fragmentaryczne informacje w czasopismach charystowskich: „Charitas Christi” (1926–1928) i „Pax tecum” (1935–1938).

Powstanie charystów

W Polsce myśl powołania organizacji kapłanów praktykujących życie wspólne doszła do głosu zaraz po liberalizacji w 1905 r. przepisów zaborczych dotyczących zgromadzeń, już podczas drugiej części wiecu duchowieństwa diecezji wrocławskiej, w dniach 18–10 września 1906 r. Postanowiono wówczas – jak zapisano w uchwale – aby „kler naszej diecezji wtajemniczył się i zapoznał ze «Spójnią apostołską kapłanów świeckich»

(Unio apostolica sacerdotum saecularium), założoną przez czcigodnego Holzhausera, a zaleconą przez Piusa X Papieża”³. Przywrócone później restrykcje zaborcze spowodowały zapewne, że na zapoznaniu się z tą ideą się skończyło i nie doszło wtedy do jej zrealizowania.

Kilkanaście lat później podobna myśl zrodziła się wśród księży polskich studiujących na uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim. W latach 1913–1914 spotkali się tam tacy ideowcy i entuzjaści, jak ks. Władysław Kornilowicz (z diecezji warszawskiej) i ks. Antoni Bogdański (z diecezji wrocławskiej); później studiowali tam także Ludwik Wasilkowski i Franciszek Krupa (Korszyński) – obaj kapłani wrocławscy. Już wówczas ks. Bogdański dzielił się z kolegami ideą wspólnego życia duchowieństwa diecezjalnego, zapewne inspirowany w tym względzie przez rozwijający się tego rodzaju ruch w pobliskiej Francji. Nie przejął on jednak dosłownie założeń tego ruchu, ale opracował własny projekt teologii wspólnego życia kapłanów, opartej całkowicie na listach św. Pawła i jego nauce o Mistycznym Ciele Chrystusa⁴.

Ks. Kornilowicz i ks. Bogdański po powrocie do kraju zaczęli najpierw niezależnie od siebie wprowadzać ideę życia wspólnego kapłanów na terenie Polski. Ks. Kornilowicz rozpoczął tę działalność nieco wcześniej w Warszawie, gdzie w latach 1917–1920 organizował w celu podtrzymania pierwotnej gorliwości kapłańskiej i rozpalenia ducha apostołskiego wśród młodszego duchowieństwa koleżeńskie zespoły kapłanów świeckich diecezji warszawskiej pracujących poza duszpasterstwem⁵. Działalność ta nie przybrała jednak ściśle określonych form organizacyjnych, chociaż podobno ks. Kornilowicz utrzymywał ściśle kontakty z ks. Bogdańskim, przebywającym po powrocie do kraju od połowy 1919 r. we Wrocławku i przystępującym do tworzenia podobnej organizacji wśród kapłanów⁶.

Czynił to, mając zdecydowane poparcie biskupa wrocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego oraz wsparcie ze strony kolegów ze studiów – ks. Ludwika Wasilkowskiego i ks. Franciszka Krupy (Korszyńskiego). Już w 1919 r. w diecezji wrocławskiej zostało zainicjowane nieformalne jeszcze stowarzyszenie kapłanów diecezjalnych dla życia wspólnego⁷. Gdy w 1920 r. przybył do Wrocławka, jako kapelan wojskowy, ks. Kornilowicz i przebywał tu kilka miesięcy, włączył się zdecydowanie do tej tworzącej się organizacji i był uważany za jej współzałożyciela⁸, chociaż przed jej formalnym zatwierdzeniem, w marcu 1921 r. wrócił do Warszawy. Kilka miesięcy później, 16 lipca 1921 r., jedenastu księży z różnych diecezji złożyło we Wrocławku pierwsze przyrzeczenia i wybrało zarząd, zatwierdzony przez propagatora stowarzyszenia, biskupa wrocławskiego Stanisława Zdzitowiec-

kiego⁹. W tym samym czasie zatwierdził on pierwsze konstytucje stowarzyszenia pn. „Unio Sacerdotum Saecularium Charitatis Apostolicae” (Stowarzyszenie Kapłanów Świeckich Miłości Apostolskiej)¹⁰, zwanego popularnie księżmi charystami lub po prostu charystami.

W październiku 1922 r. ks. Kornilowicz, z powodu swego przejścia do pracy na katolickim uniwersytecie w Lublinie, zespół kapłanów warszawskich (w imieniu ks. Kornilowicza przewodził im ks. Stanisław Mystkowski)¹¹ włączył do ugrupowania księży charystów wrocławskich¹², a sam nieraz przyjeżdżał tu z konferencjami ascetycznymi lub rekolekcjami¹³.

Na terenie Wilna od 1921 r. w tworzenie organizacji charystowskiej zaangażowany był, zobligowany dodatkowo w 1923 r. zdecydowanym poparciem tego zamysłu ze strony bpa Jerzego Matulewicza, ks. Stanisław Miłkowski, kapłan wileński – przez całe życie ogarnięty ideą założenia kapłańskiej organizacji Towarzystwa Ducha Jezusowego, której nie udało mu się zrealizować. Charyści mieli otrzymać do swych celów dom Komitetu Teologicznego Uniwersytetu S. Batorego, ale nie wiadomo, czy ostatecznie do tego doszło¹⁴. W każdym razie stowarzyszenie charystów w Wilnie funkcjonowało dość pręźnie przynajmniej do 1927 r.

* * *

Podobnym do Stowarzyszenia Kapłanów Świeckich Miłości Apostolskiej (charystów) był Związek Kapłanów „Dobrego Pasterza” w diecezji lubelskiej, który został założony w 1923 r. przez księży: Stanisława Mysakowskiego, Juliana Jakubiaka, Pawła Dziubińskiego i Franciszka Osucha, przy poparciu bpa Mariana Fulmana¹⁵. Nie wiadomo jednak, czy miał on jakieś formalne kontakty z charystami wrocławskimi. Znamienne jest jednak, że w 1927 r. dwóch księży studentów lubelskich (Zdzisław Ochalski i Zygmunt Surdacki) zgłosiło się jako kandydaci do stowarzyszenia charystów¹⁶.

Założenia ideowe

Cel stowarzyszenia charystów był podwójny: 1) uświęcenie członków stowarzyszenia, 2) skuteczniejsza praca apostolska (duszpasterska). Zostało to m.in. wyrażone w rezolucji zaproponowanej przez ks. W. Kornilowicza, a przyjętej 8 V 1927 r.:

„Nie chcemy tworzyć nowego zakonu, ani też grupy kapłanów żyjących dla swych osobistych celów organizacyjnych; nie chcemy wychodzić poza ramy zakreślone prawno-hierarchicznym ustrojem Kościoła, nie posiadamy żadnej specjalności, nie oddajemy się wyłącznie ani pracy na-

ukowej, ani wychowawczej, ani duszpasterskiej w tej czy innej formie. Uważając pracę duszpasterską na parafii za podstawę wszelkiej akcji katolickiej, przyjmujemy każdy rodzaj pracy, wyznaczonej przez władze diecezjalne. Nie mamy innego przełożonego prócz biskupa, którego władza przez zatwierdzenie nowych ustaw i potwierdzenie naszego wyboru przelewa się na bezpośrednich przełożonych w Stowarzyszeniu. Nie mamy świętszych i większych zobowiązań niż te, które zaciągnęliśmy przez przyjęcie sakramentu Chrztu św. i Kapłaństwa. Pragniemy natomiast skupić siły nasze, wprowadzić w zrzeszone szeregi więcej jedności, spoistości, braterskiej miłości, duchowej i nadprzyrodzonej wspólnoty, a zarazem karności organizacyjnej. Pragniemy je skupić nie pod hasłem obrony kapłańskiego honoru, korzyści materialnych, celów naukowych czy społecznych. Nie wykluczając żadnego z powyższych celów stawiamy sobie jako naczelne hasło: pogłębienie w nas samych życia duchowego i gorliwą pracę apostołską. Życie duchowe pragniemy oprzeć na podstawach nadprzyrodzonych, na gruntownej znajomości teologii św. Tomasza i liturgii Kościoła, a życie apostołskie na wartości osobistej, na duchu ofiary i czynnej służbie bliźniemu¹⁷.

Idealy charystów wyrażał także hymn przez nich używany, a którym była pierwsza zwrotka średniowiecznego utworu *Ubi caritas et amor*, z dodaną drugą zwrotką niewiadomego pochodzenia¹⁸.

Dla ugruntowania podstaw życia duchowego znaczną uwagę przywiązywano do kształcenia księży charystów przez wysyłanie ich na studia specjalistyczne¹⁹, a kultywowaniu liturgii przez charystów poświęcono specjalną instrukcję, opracowaną przez ks. Władysława Korńłowicza²⁰.

Do własnego uświęcenia miało, według moderatora (przełożonego) generalnego ks. A. Bogdańskiego, prowadzić rozwijanie swej duchowości na trzech poziomach: wiary, wiedzy filozoficzno-teologicznej i tzw. postępowości. Tę ostatnią można uważać za umiejętność odczytywania „znaków czasu” przez orientację we współczesnych uwarunkowaniach, osiągnięciach kulturowych i cywilizacyjnych oraz trendach rozwojowych²¹.

Zasadniczym warunkiem osiągnięcia wspomnianego dwojakiego celu stowarzyszenia było życie wspólne członków, wspólnota pojęta na podobieństwo tej, jaką zaprowadził ks. B. Holzhauser w swoim stowarzyszeniu księży życia wspólnego, z tą wszakże różnicą, że zobowiązując do wpłacania do wspólnej kasy pewnej części dochodów na cele organizacji, nie nakładała ona obowiązku wspólnoty majątkowej, zalecała jednak wspólnotę mieszkania i stołu, oczywiście – gdzie to możliwe, przede wszystkim zaś przepisywała wspólnotę duchową, podtrzymywaną i pogłębianą przez

wspólnie podejmowane dzieła, przez wspólne przepisy, ćwiczenia duchowe, zwłaszcza przez zebrania, rekolekcje roczne i sprawozdania²².

Kandydaci musieli odbyć odpowiednią f o r m a c j ę. Jej zasady określono formalnie w regulaminie ustalonym 6 I 1927 r., chociaż w późniejszym czasie nie zawsze były one w pełni przestrzegane.

Kandydaci odbywali pod kierownictwem przełożonego roczną lub dwuletnią formację. Przewidywano trzy sposoby formacji (każdy z nich określony specjalnym regulaminem i programem): 1) sposób zasadniczy wymagał całorocznego pobytu w domu formacji (skrócony później do wakacyjnych miesięcy przez kolejne 3 lata); 2) gdy to było niemożliwe – przebycie w życiu wspólnym miesiąca lub dwu; 3) wyjątkowo okres miesięczny można było rozłożyć na kilka krótszych okresów. W nadzwyczajnych wypadkach władze Stowarzyszenia mogły wyznaczyć indywidualny sposób formacji²³. Kandydaci składali odpowiednie przyrzeczenie; najpierw odnawiane corocznie przez trzy lata, potem na trzy lata, wreszcie na całe życie²⁴. Nie wiadomo, jaką formację musieli przejść klerycy, którzy też byli przyjmowani do Stowarzyszenia.

Do o b o w i ą z k ó w charystów należało przede wszystkim utrzymywanie łączności ze Stowarzyszeniem; większość członków Stowarzyszenia pracujących na różnych placówkach w diecezji czyniła to przez nadsyłanie miesięcznych wykazów odbywanych ćwiczeń duchownych i rozliczeń z osobistych przychodów i wydatków²⁵, notowanych codziennie, co miały ułatwiać specjalnie wydawane dla użytku członków książeczki rachunkowe²⁶. Przywiązywano do tego szczególną uwagę²⁷. Zapisana w Statucie²⁸ składka członkowska (§ 3, p. 9) była dość wysoka i wynosiła w 1935 r. 5 zł miesięcznie²⁹ (co dawało 60 zł rocznie). Nie ma natomiast całkowitej pewności co do zobowiązania oddawania części swoich dochodów, które im zostawały po zaspokojeniu swoich podstawowych potrzeb, tzw. *bona superflua*, pod wspólny zarząd na cele Stowarzyszenia. W 1926 r. postanowiono, że „wszyscy członkowie Stowarzyszenia wpłacają na rzecz Stowarzyszenia 3 proc. od swoich dochodów”³⁰; w 1933 r. ks. Korszyński pisze o obowiązku wpłacania do wspólnej kasy pewnej części dochodów na cele organizacji³¹; nie ma natomiast o tym żadnej wzmianki w streszczeniu statutu Stowarzyszenia i Związku opublikowanym w 1936 r.³²

* * *

Stowarzyszenie charystów było czasem przez postronnych utożsamiane z Unią Apostolską Kapłanów Świeckich, chociaż w rzeczywistości różniło się od niej oraz od innych podobnych organizacji kapłańskich tym,

że ich członkowie zobowiązywali się jedynie do pewnych ćwiczeń i praktyk pobożnych, a stowarzyszenie charystów starało się przede wszystkim o podtrzymywanie, pogłębianie i ożywianie życia wspólnego – przynajmniej w formach dostępnych dla kapłanów diecezjalnych³³. Utożsamianie stowarzyszenia charystów z Unią Apostolską brało się zapewne także stąd, że należało ono formalnie, podobnie jak kilka innych organizacji kapłańskich, do Unii Apostolskiej Kapłanów Świeckich³⁴, ale praktycznie kierowało się własnymi zasadami³⁵.

Warto też zaznaczyć, że stowarzyszenie charystów powstało w diecezji wrocławskiej wcześniej niż Unia Apostolska. Ta ostatnia została zainicjowana, z polecenia bpa Stanisława Zdzitowieckiego, przez ks. Franciszka Krupę (Korszyńskiego) w 1925 r.³⁶, początkowo rozwijała się bardzo powoli, około 1930 r. liczba członków nieco się zwiększyła³⁷, a w 1936 r. osiągnęła 52 członków³⁸.

Struktura organizacyjna

W strukturze organizacyjnej stowarzyszenia charystów daje się wyróżnić dwie fazy: 1) do końca roku 1927, kiedy to funkcjonowało ono jedynie jako stowarzyszenie, 2) od początku roku 1928, kiedy wprowadziło ono drugi (wyższy) stopień organizacyjny – związek.

Stowarzyszenie

Początkowo (do 1927 r.) była to struktura zasadniczo jednolita. W całej Polsce funkcjonowało jedno Stowarzyszenie Kapłanów Świeckich Miłości Apostolskiej, którego władze – wybierane przez Kapitułę Generalną (zjazd walny) – tworzyły: Rada Generalna, komisja rewizyjna i komisja skarbowa. W poszczególnych diecezjach „oddziałami” Stowarzyszenia kierowała Rada Diecezjalna, która teoretycznie składała się z analogicznych „urzędników” jak Rada Generalna, ale zazwyczaj był to jedynie moderator diecezjalny, który w niektórych diecezjach (np. wrocławskiej) miał do pomocy radnych. Własne władze miały także poszczególne domy (moderator domu).

Władzę ustawodawczą miała Kapituła Generalna, która odbywała się co roku³⁹. Ciężar większości spraw organizacyjnych Stowarzyszenia spadał jednak na Radę Generalną (zarząd główny). W posiedzeniach Rady Generalnej, które odbywały się zasadniczo trzy lub cztery razy w roku: w styczniu, po Wielkanocy, przy okazji Kapituły Generalnej (w sierpniu) i w listopadzie, brali udział: moderator generalny i jego zastępca, radni, sekretarz generalny i prokurator (skarbnik) generalny. W miarę potrze-

by zapraszano innych, ale moderatorzy diecezjalni nie brali z urzędu udziału w posiedzeniach Kapituły Generalnej.

W 1926 r. (18 VIII) dla prowadzenia korespondencji, dokumentacji oraz przygotowania zjazdów powołano Sekretariat Generalny w Lublinie, który prowadził od tego roku bardzo prężnie ks. Stefan Wyszyński jako sekretarz generalny⁴⁰. W 1927 r. został opracowany szczegółowy regulamin organizacyjny, dotyczący sposobu działalności Sekretariatu, działu skarbowo-gospodarczego i „życia ściśle organizacyjnego”⁴¹.

Dla kierowania Stowarzyszeniem zwoływano zjazdy i posiedzenia. Wśród zjazdów wyróżniano: Zjazd Walny, czyli Kapitułę Generalną, Zjazd Rady Generalnej, Zjazd Rady Diecezjalnej; natomiast wśród posiedzeń: posiedzenie Rady Generalnej, posiedzenie Rady Diecezjalnej, posiedzenie domowe lub specjalnych komisji⁴².

W 1926 r. struktury stowarzyszenia charystów istniały już w pięciu diecezjach: wrocławskiej – moderator: ks. Franciszek Krupa (Korszyński), warszawskiej – ks. Stanisław Mystkowski, wileńskiej – moderator: ks. Stanisław Miłkowski, płockiej – ks. Franciszek Sieczka i lubelskiej – moderator: ks. Władysław Kornilowicz⁴³.

Stowarzyszenie charystowskie w diecezji lubelskiej (1925–1929) było o tyle nietypowe, że tworzyli je studenci i pracownicy KUL (w 1926 r. liczyło sześciu członków). Siedzibą jego był dom księży studentów przy ul. Archidiakońskiej 7, a na praktyki pobożne członkowie gromadzili się w kaplicy konwiktorskiej. Zebrania odbywały się dwa razy w tygodniu: we wtorki i piątki⁴⁴. Przełożonym domu był ks. Władysław Kornilowicz, zastępca moderatora generalnego Stowarzyszenia, a w latach 1922–1929 ponadto profesor KUL oraz dyrektor konwiktu księży studentów. Zajmował się on także propagowaniem Stowarzyszenia wśród księży studentów, pochodzących z różnych diecezji polskich, w rezultacie czego przynajmniej kilku wstąpiło do tej organizacji. Zapewne z tej racji w Lublinie zorganizowano Sekretariat Generalny Stowarzyszenia, który funkcjonował tam w latach 1926–1929. Dom ten, i zarazem Sekretariat Generalny, został zlikwidowany prawdopodobnie w 1929 r., a złożyło się na to kilka przyczyn. W związku z koniecznością opuszczenia wynajmowanej przez konwikt siedziby, a trudnością z pozyskaniem nowej, do powrotu do Warszawy przygotowywał się moderator domu ks. W. Kornilowicz. Wszyscy księża studenci wrocławscy (Antoni Kołtoń, Czesław Łodziewski, Stanisław Niewęglowski, Stefan Wyszyński), stanowiący podstawę domu lubelskiego, po zakończeniu studiów wyjechali z Lublina, a władza diecezjalna nie przysłała nowych. Zbiega się to akurat z począt-

kiem rządów bpa Karola Radońskiego w diecezji wrocławskiej, ale nie wiadomo, czy jest to wynik jego polityki personalnej.

Ostatnie władze Stowarzyszenia powołane przez Kapitułę Generalną 19 VIII 1926 r. stanowili: moderator generalny – ks. Antoni Bogdański, zastępca moderatora generalnego – ks. Władysław Kornilowicz, radni – ks. Franciszek Krupa, ks. Ludwik Wasilkowski, ks. Stanisław Miłkowski, sekretarz generalny – ks. Stefan Wyszynski, prokurator (skarbnik) generalny – ks. Józef Dunaj, moderator duchowny – ks. Stanisław Miłkowski, mistrzowie formacji – ks. Jan Adamecki i ks. Ludwik Wasilkowski, komisja rewizyjna – ks. Władysław Ulatowski, ks. Józef Straszewski, ks. Stanisław Niewęglowski⁴⁵; komisja skarbową – ks. Józef Straszewski, ks. Józef Dunaj, ks. Stanisław Niewęglowski⁴⁶.

Zaplanowały one znaczne rozszerzenie działalności Stowarzyszenia. Miały zamiar poprzez ks. Wacława Blizińskiego, proboszcza liskowskiego, który wstąpił do Stowarzyszenia w 1927 r.⁴⁷, zorganizować w Liskowie placówkę formacji społecznej dla charystów⁴⁸. Sam ks. Bliziński miał nadzieję, że w przyszłości księża charyści przejmą i poprowadzą dalej jego dzieło⁴⁹. Wiadomo jednak jedynie o zorganizowaniu kilkudniowego kursu w dniach 26–30 lipca 1927 r.⁵⁰ Zamierzano również utworzyć Uniwersytet Korespondencyjny, a jego organizacją miała zająć się komisja złożona z ks. S. Miłkowskiego, ks. L. Wasilkowskiego i ks. W. Kornilowicza, powołana podczas posiedzenia Rady Generalnej 3 XI 1926 r. w Warszawie⁵¹. Zamysłu tego zapewne nie zrealizowano. Jednak w trosce o podnoszenie kultury umysłowej członków nieustannie zalecano im studiowanie nowo ukazujących się dzieł o tematyce teologicznej⁵². Kolejnym zamysłem była budowa domu rekolekcyjnego dla członków. W dniu 16 grudnia 1926 r. członkami Komisji Budowy Domu Rekolekcyjnego Stowarzyszenia Księży Charystów zostali mianowani przez bpa S. Zdzitowieckiego: ks. Władysław Kornilowicz, ks. Stefan Wyszynski i ks. Stanisław Niewęglowski⁵³. Wszyscy oni przebywali wtedy w Lublinie i tam zapewne miał powstać ów dom. Jednak prawdopodobnie nigdy nie został on wybudowany. Zdołano natomiast zrealizować zamiar powołania organu stowarzyszenia, a jego redaktorem został mianowany ks. Stefan Wyszynski, wówczas student KUL⁵⁴. Pierwszy numer biuletynu charystów „Charitas Christi”, datowany na grudzień 1926 r., ukazał się niebawem i był wydawany w Lublinie przez Sekretariat Generalny Stowarzyszenia w latach 1926–1928 (ostatni numer ukazał się w marcu 1928 r.)⁵⁵. Biuletyn miał informować o życiu organizacyjnym Stowarzyszenia i ukazywać się po każdym zjeździe Rady Generalnej⁵⁶.

Ponadto na początku 1927 r. charyści, z inspiracji ks. Stanisława Miłkowskiego i ks. Ludwika Wasilkowskiego, zaczęli wydawać w 1927 r. w Wilnie czasopismo „Rekolekcje Miesięczne dla Kapłanów”⁵⁷, redagowane przez ks. Michała Rutkowskiego (pierwszy numer ukazał się w końcu lutego)⁵⁸.

Związek

Już w 1927 r. w Stowarzyszeniu doszły do głosu tendencje do przyznania większej autonomii stowarzyszeniom charystowskim w poszczególnych diecezjach⁵⁹. Zaproponowano też zmiany w nazewnictwie urzędów i funkcji: najważniejsze z nich to zastąpienie Kapituły Generalnej – Zjazdem Walnym (zwoływanym co trzy lata) oraz Rady Generalnej – Radą Naczelną. Zostało to zaakceptowane na Walnym Zjeździe w Lublinie 21 VIII 1927 r. Przyjęto wtedy jako zasadę organizację dwustopniową: 1) w poszczególnych diecezjach działają stowarzyszenia (do powstania stowarzyszenia potrzeba było przynajmniej trzech członków; pojedyncze osoby w poszczególnych diecezjach mogły zapisać się do stowarzyszenia włocławskiego lub innego pobliskiego); 2) stowarzyszenia diecezjalne tworzą związek. Na polecenie Zjazdu Rada Generalna, jeszcze w starym składzie, opracowała Konstytucję Związku i Stowarzyszeń Kapłanów Świeckich Miłości Apostolskiej (Księży Charystów), która została opublikowana w biuletynie charystów⁶⁰ i miała obowiązywać od stycznia 1928 r.⁶¹

Odtąd **Stowarzyszenie** miało obejmować członków na terenie diecezji, stanowiąc jednostkę podstawową i miało zagwarantowaną autonomię. Władze stowarzyszenia miały stanowić: zarząd, rada nadzorcza i zjazd walny; najwyższą zaś zwierzchnią władzą bezpośrednią miał być miejscowy ordynariusz. Postanowiono, że w skład zarządu będą wchodził: moderator czyli przełożony, dwaj jego zastępcy, sekretarz i skarbnik, wybierani przez zjazd walny na trzy lata. Rada nadzorcza miała składać się z trzech członków, wybieranych również przez zjazd walny na trzy lata. Zjazd walny zwyczajny Stowarzyszenia postanowiono odbywać co rok; nadzwyczajny – w miarę potrzeby⁶².

Na czele **Związku** miała stać Rada Naczelna (zatwierdzana przez Prymasa) składająca się z moderatorów diecezjalnych i dokooptowanych innych członków. Według konstytucji wybierała ona moderatora generalnego i czterech radnych, którzy w razie rozrostu Rady Naczelnej ponad 10 członków – tworzyli jej Komitet Wykonawczy albo Prezydium. Prezydium Związku powoływało funkcjonariuszy generalnych: sekretarza, skarbnika, kierownika formacji i kierownika duchowego⁶³.

Na czele związku postawiono moderatora generalnego (nazywanego też moderatorem Związku), którego zadaniem było kierowanie Związkiem, inspirowanie jego działań oraz reprezentowanie Związku wobec władz kościelnych i państwowych. Z moderatorem generalnym mieli współpracować moderatorzy diecezjalni. Zarówno moderatorowi generalnemu jak i moderatorom diecezjalnym przydzielono do pomocy sekretarzy, którzy mieli prowadzić sekretariaty, oraz skarbników do prowadzenia spraw finansowych i gospodarczych.

Nie wiadomo, czy postanowienia w sprawie utworzenia związku w ogóle zostały zrealizowane. Walny Zjazd, który odbył się 21 sierpnia 1927 r. w Lublinie, na wniosek dotychczasowego moderatora generalnego ks. Bogdańskiego przedłużył kadencję dotychczasowej Rady Generalnej (zmienionej na Radę Naczelną) do czasu ukonstytuowania się władz diecezjalnych na nowych zasadach⁶⁴. Można przypuszczać, że sprawa się odwlekła i związek w ogóle się nie ukonstytuował, a stowarzyszenia charystowskie w innych diecezjach poza wrocławską stopniowo obumarły. Zastanawiające jest jednak, że w streszczeniu statutu charystów drukowanym w końcu 1936 r. mówi się wyraźnie także o związku charystów⁶⁵. Może to świadczyć chyba jedynie o tym, że od 1927 r. statut nie był zmieniany, mimo zmiany sytuacji ruchu charystowskiego.

O załamaniu się trendu rozwojowego ruchu charystowskiego mógł zadecydować zbieg kilku niesprzyjających okoliczności. Po 1928 r. przestał funkcjonować sekretariat generalny. O jego likwidacji zadecydował zapewne m.in. brak odpowiedniej własnej siedziby. Wiadomo, że na posiedzeniu Rady Naczelnej 6 XI 1927 r. w Warszawie postanowiono nabyć plac we Wrocławku⁶⁶. Czy może zamierzano na nim wybudować własny budynek dla potrzeb władz Związku charystów, nie wiadomo. Nie wiadomo też, czy taki plac zakupiono, ale wiadomo, że charyści nigdy własnego domu we Wrocławku nie posiadali. W tym samym czasie najaktywniejsi charyści z innych diecezji (ks. W. Kornilowicz i ks. S. Miłkowski) zajęli się innymi ważnymi dla nich sprawami. Dotychczasowy moderator generalny, ks. A. Bogdański, nie mógł znaleźć właściwego dla siebie miejsca; w 1930 r. wyjechał do Stanów Zjednoczonych, a po powrocie podejmował pracę duszpasterską kolejno w różnych diecezjach, i nie miał już możliwości kierowania Związkiem.

Charyści wrocławscy

Najprężniej rozwijało się Stowarzyszenie Księży Charystów w diecezji wrocławskiej pod kierunkiem kolejnych zasłużonych moderatorów: do

1925 r. ks. Antoniego Bogdańskiego, a od 1925 r. ks. Franciszka Krupy (Korszyńskiego). Z czasem zdominowało ono pozostałe stowarzyszenia diecezjalne, które prawdopodobnie obumarły śmiercią naturalną lub przyłączyły się do stowarzyszenia wrocławskiego. W 1933 r. ks. F. Korszyński, pisząc o życiu wspólnym kapłanów, nie wspomina już o stowarzyszeniach charystowskich w innych diecezjach, a tylko o zwolennikach tego ruchu poza diecezją wrocławską⁶⁷.

Placówki i koła

Na samym początku (około 1920 r.), przy decydującym wsparciu biskupa wrocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego, powstały dwie główne placówki charystowskie we Wrocławku: przy katedrze, której obsługę biskup powierzył charystom (placówka ta obejmowała członków kolegium wikariuszy oraz profesorów seminarium duchownego)⁶⁸ oraz w powstałej w 1922 r. nowej parafii św. Stanisława BM, której proboszczem biskup ustanowił charystę ks. Józefa Straszewskiego⁶⁹ (z czasem placówki te stały się głównymi ośrodkami ruchu charystowskiego w diecezji). Wreszcie, zapewne w 1927 r., biskup powierzył charystom parafię w Liskowie⁷⁰. Znaczny procent stanowili charyści wśród prefektów Wrocławka i Kalisza. Chodziło prawdopodobnie m.in. o to, aby zgromadzić więcej charystów w jednej miejscowości, dając im tym samym większą możliwość praktykowania życia wspólnotowego. Księża charyści byli także preferowani przez biskupa Zdzitowieckiego przy wyznaczaniu na studia specjalistyczne, np. w latach 1925–1929 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim studiuwali sami charyści, co stało się okazją do powstania tam odrębnej placówki charystowskiej.

Stowarzyszenie charystów w diecezji wrocławskiej dzieliło się na koła. Po 1925 r. funkcjonowały zasadniczo dwa koła: we Wrocławku i w Kaliszu (przed 1925 r. było zapewne także koło charystów w Częstochowie).

Koło wrocławskie odgrywało rolę wiodącą, a to przede wszystkim ze względu na przynależność do niego kilku księży profesorów seminarium duchownego, m.in. Franciszka Korszyńskiego, Jana Adameckiego, Ludwika Wasilkowskiego (do 1933), Karola Cieślińskiego (do 1935), Stefana Wyszyńskiego (od 1931 r.). Musieli oni wpływać, choćby w sposób niezamierzony, na propagowanie tego ruchu wśród alumnów; największe możliwości miał w tym zakresie ks. Franciszek Korszyński, który w latach 1925–1939 był ojcem duchownym w seminarium wrocławskim. Stąd nic dziwnego, że niektórzy alumni wrocławscy wstępowali do stowarzyszenia charystów jeszcze przed święczeniami kapłańskimi. Po święce-



Grupa księży charystów wrocławskich (VIII 1938 r.):
w pierwszym rzędzie od lewej (siedzą): N.N., ks. Józef Straszewski,
ks. Franciszek Korszyński, ks. Jan Adamecki, N.N.;
w drugim rzędzie od lewej (stoją): N.N., ks. Wojciech Wolski,
N.N., ks. Stefan Wyszyński, ks. Stanisław Tywonek, N.N.

niach byli oni kierowani zazwyczaj do pracy w katedrze wrocławskiej. Spośród innych kapłanów w kole wrocławskim zaznaczył się ks. Józef Straszewski – proboszcz parafii św. Stanisława, częsty konferencjonista.

W kole kaliskim wyróżniali się szczególnie jako członkowie: ks. Wacław Bliziński, znany działacz społeczny, oraz ks. dr Stanisław Niewęglowski, prefekt kaliski.

Zatwierdzenie władz państwowych oraz próby działalności gospodarczej i wychowawczej

Przed 1928 r. wrocławskie stowarzyszenie charystów uległo pewnym przekształceniom. Zaczęto przyjmować na członków także osoby świeckie (np. Teofil Dziadek, kościelny w Nieszawie⁷¹), a być może także zakonników i siostry zakonne. W związku z tym zmieniło ono swoją nazwę – na „Stowarzyszenie Charystów Diecezji Wrocławskiej” (opuszczono słowo „księży”) – a także statut, w którym m.in. tak określono cele Stowarzyszenia: „a) zrzeszać ludzi, pragnących podejmować prace kulturalne, zbożne i dobroczynne w myśl zasad religii katolickiej, szczególnie na terenie duszpasterstwa parafialnego; b) popierać, szerzyć i rozwijać oświatę, kulturę i dobroczynność we wszystkich dziedzinach życia indywidualnego i społecznego”.

W tej formie Stowarzyszenie, po zakończeniu procedury prawnej rozpoczętej w listopadzie 1928 r., zostało wpisane 31 XII 1928 r. przez wojewodę warszawskiego do rejestru stowarzyszeń i związków (pod numerem 297)⁷². Liczyło ono wówczas 26 członków, było całkowicie apolityczne, a terenem jego działalności miała być diecezja włocławska. Jako adres siedziby Stowarzyszenia zapisano: Włocławek, ul. Seminaryjska 3, co wskazuje na Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku. W ramach celów Stowarzyszenia do wskazanych powyżej dodano: „zakładanie różnych bibliotek, domów ludowych, przytułków itp.”⁷³. Widać z tego, że Stowarzyszenie wyraźnie zmierzało do podjęcia działalności społecznej i dlatego zdobywało odpowiednie podstawy prawne.

Kiedy papież Pius XI wezwał do organizowania Akcji Katolickiej, ta część programu Stowarzyszenia została ujęta w hasło: dać duchowieństwu diecezjalnemu odpowiednio przygotowanych świeckich współpracowników w Akcji Katolickiej⁷⁴. Być może ten kierunek działalności charystów włocławskich był wynikiem ich podporządkowania się preferencjom duszpasterskim nowego (od 1929 r.) biskupa włocławskiego Karola Radońskiego, który był nadzwyczaj zaangażowanym propagatorem Akcji Katolickiej.

W ramach pracy apostołskiej charyści włocławscy prowadzili m.in. następujące akcje: 1) wyłonili sekcję misyjną, której członkowie (m.in. ks. Stefan Wyszyński, ks. Józef Dunaj, ks. Zygmunt Lankiewicz)⁷⁵ prowadzili rekolekcje i misje parafialne w diecezji włocławskiej i poza nią; 2) kształcili organistów parafialnych w salezjańskiej szkole w Przemyślu⁷⁶ (do 1934 r. uczył się tam m. in. wysłany przez ks. Korszyńskiego Antoni Wierzbicki, znany później organista katedry włocławskiej); 3) planowali rozwinięcie w szerokim zakresie działalności wychowawczej w Kaliszu i w Zagrodniczy k. Izbicy Kujawskiej.

Zatwierdzenie Stowarzyszenia Charystów Diecezji Włocławskiej przez władze państwowe w 1928 r. dało mu możliwość działalności także w dziedzinie ekonomicznej, która miała być podstawą do planowanej działalności wychowawczej i społecznej. Podobnie jednak jak z innymi zamysłami, charyści nie mieli szczęścia albo ludzi umiejących prowadzić tego rodzaju działalność. Trzeba także pamiętać, że już w pierwszych latach musieli się zmierzyć z powszechnym kryzysem gospodarczym nasilającym się od 1930 r. Z większych nieudanych przedsięwzięć należy wspomnieć Zagrodnicę i „Jasny Dworek” w Kaliszu.

Majątek *Z a g r o d n i c a* w parafii Izbica Kujawska (pow. Koło) należał od dawna do rodziny Wodzińskich. Za radą ks. Mariana Chytrzyń-

skiego, proboszcza izbickiego, ostatnia właścicielka majątku, Zdzisława Wodzińska – owdowiała i bezdzietna – postanowiła przekazać znaczną część tego majątku charystom⁷⁷. Darowizna, oceniana na 600 tys. zł, obejmowała majątek o powierzchni 639 ha, w tym pole orne, łąki, pastwiska, ogród, stawy rybne, lasy, obszerny dom mieszkalny i zabudowania gospodarcze. W zamian za to charyści zobowiązali się do znacznych świadczeń na rzecz ofiarodawczyni aż do jej śmierci. Ponadto zapewniali władze administracyjne, że po przejęciu majątku założą ochronkę dla dzieci służby dworskiej, juwenat (internat) dla chłopców sierot oraz zawodową szkołę żeńską. Prawne objęcie majątku przez charystów nastąpiło 26 VIII 1930 r., a faktyczne rok wcześniej. Administratorem majątku był od 1 X 1930 r. do 22 VIII 1932 r. ks. Józef Dunaj, odwołany w tym celu ze studiów i funkcji prokuratora (dyrektora ekonomicznego) na KUL-u⁷⁸. Czasy wielkiego kryzysu gospodarczego sprawiły, że obdarowani nie byli w stanie wypełnić przyjętych zobowiązań i dlatego 23 lutego 1933 r. doszło do rewizji umowy, w której nastąpiło zmniejszenie świadczeń na rzecz ofiarodawczyni⁷⁹.

Charyści zorganizowali w Zagrodnicy juwenat, który przetrwał do końca 1932 r., i ochronkę, do której uczęszczało około 60 dzieci i która utrzymywała się na stałe⁸⁰. W latach 1930–1932 wychowawcą i kapelanem był ks. Józef Dunaj. Po nim funkcję kapelana w Zagrodnicy pełnił ks. Antoni Suwart, będąc jednocześnie prefektem w Izbicy Kujawskiej⁸¹. W zachowanej dokumentacji nie ma natomiast żadnej wzmianki o założeniu szkoły zawodowej dla dziewcząt. Istniejącą w dworze kaplicę prywatną charyści przemienili na kaplicę półpubliczną, a więc dostępną także dla wszystkich mieszkańców majątku.

Charyści zaangażowali do pracy w Zagrodnicy siostry służki, które osiadły tam w 1929 r. Utworzyły dom (pw. św. Teresy), w którym przebywały trzy lub cztery siostry (w tym przełożona s. Józefa Windsztal). Prowadziły ochronkę dla dzieci oraz gospodarstwo domowe⁸². Dom został zlikwidowany po przejęciu Zagrodnicy przez orionistów w 1934 r.⁸³

„J a s n y D w o r e k” w Kaliszu przy ul. Kościuszki stowarzyszenie charystów nabyło, dzięki staraniom ks. Ignacego Bronszewskiego i ks. Józefa Winiarskiego⁸⁴, w sierpniu 1931 r. od Spółki Akcyjnej „Arbor” Przemysłu Drzewnego i Handlu Materiałami Budowlanymi za sumę 36 tys. zł⁸⁵. Na posiadłość tę składał się duży plac i kilka zabudowań, w których charyści urządzili internat z kaplicą dla młodzieży gimnazjalnej (kilkunastu chłopców)⁸⁶. Pierwszym kierownikiem tego internatu był w latach 1931–1932 ks. Jan Kobierski⁸⁷.

Już w 1932 r. charyści zaczęli się rozglądać za kimś, komu można by przekazać te dwie nierentowne posiadłości. Jesienią 1932 r. ks. Franciszek Korszyński, moderator, i ks. Karol Cieśliński, skarbnik stowarzyszenia charytów, zaproponowali je orionistom w osobie ks. Henryka Demrycha. Podjęcie tej propozycji stało się możliwe dopiero po konsultacjach władz oriońskich w Polsce z ks. generałem Orione w sierpniu 1934 r.⁸⁸ Umowę między stronami sporządzono 29 września 1934 r. (i od tej chwili orioniści przejęli posiadłości), a dokument hipoteczny został sporządzony 14 stycznia 1935 r.⁸⁹ Kontrakty – zarówno prywatny jak i oficjalny – związane z przekazaniem tych posiadłości orionistom są dość enigmatyczne, ale wydaje się, że charyści przekazali je orionistom zasadniczo za obietnicę spłacenia długów uwidoczniionych na hipotece oraz długów z wykazu wierzycieli⁹⁰. Dla orionistów szczególnie majątek w Zagrodnicy miał być bazą materialną dla prowadzonego przez nich we Włocławku w podlegającej im parafii Najśw. Serca Jezusowego zakładu wychowawczego pn. „Małe Cottolengo”.

Tak skończył się ten niespełna sześcioletni, niezbyt chlubny, epizod w działalności charytów włocławskich.

Powrót do działalności o charakterze duchowym

Po niepowodzeniach w zakresie działalności o charakterze gospodarczym⁹¹ charyści włocławscy powrócili do swojej zasadniczej działalności. Tak mówił o tym ks. F. Korszyński na walnym zjeździe w 1935 r.: „Zwolnieni od zobowiązań zaciągniętych przez Stowarzyszenie, będziemy mogli tym ochotniej poświęcić się pracy nad wewnętrznymi celami Stowarzyszenia, do czego wszystkich członków wzywa się z całą serdecznością. Gorliwość w tej pracy będzie spłatą długu wdzięczności, zaciągniętego wobec opatrności Bożej, od której tyle doznaliśmy widocznej opieki”⁹².

Dlatego odtąd charyści włocławscy starali się bardzo dokładnie przestrzegać swoich zobowiązań i byli z tego rozliczani przez zarząd i współbraci. Na walnym zjeździe 26–29 VIII 1935 r. we Włocławku przypomniano jedną z poprzednich uchwał nakładającą na Zarząd obowiązek stosowania upomnień pod adresem nieczynnych członków Stowarzyszenia łącznie z wykreśleniem ich z listy⁹³.

Szczególne znaczenie przywiązywano do regularnych spotkań, które miały cechy stałej formacji duchowej. W kole włocławskim odbywały się one początkowo co dwa tygodnie⁹⁴, a później co miesiąc (najpierw konferencja i adoracja w kaplicy Stowarzyszenia, która do 1937 r. znajdowała się w tzw. kolegium przy pl. Kopernika; potem spotkanie towa-

rzyskie u jednego z członków, w latach 1935–1937 u ks. prefekta Jana Krysińskiego). W połowie 1937 r. kaplica charystów została przeniesiona do wrocławskiego kościoła św. Stanisława, a zebrania stowarzyszonych we Wrocławku odbywały się odtąd w Domu Młodzieży Katolickiej im. bpa Karola Radońskiego (przy ul. Seminaryjskiej 7)⁹⁵. W kole kaliskim odbywały się, chociaż rzadziej (raz w miesiącu), podobne spotkania, na które od czasu do czasu przybywał ktoś z Zarządu⁹⁶.

Co roku odbywał się walny zjazd Stowarzyszenia i rekolekcje we Wrocławku. Na przykład w 1935 r. rekolekcje odbyły się w dniach 26–29 sierpnia, a prowadził je ks. Władysław Kornilowicz; w dorocznym zebraniu wzięło udział 20 członków⁹⁷. Ponieważ charyści nie posiadali we Wrocławku własnej siedziby⁹⁸, na miejsce rocznych rekolekcji i walnych zjazdów wybierano dom Stowarzyszenia „Wspólna Praca” (obecne Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi) na przedmieściu Glinki we Wrocławku⁹⁹.

Dla celów formacyjnych oraz informacyjnych został wznowiony, po sześćdziesięciu latach przerwy, organ stowarzyszenia charystów, tym razem pt. „Pax tecum” i był redagowany w latach 1935–1937 przez ks. Jana Kobierskiego, a następnie od sierpnia 1937 r. przez ks. Stefana Wilka i wydawany przez Stowarzyszenie Charystów Diecezji Wrocławskiej we Wrocławku¹⁰⁰. W 1938 r. czasopismo podupało i prawdopodobnie w tymże roku zakończyło swój żywot¹⁰¹. W biuletynie znajdujemy też wypowiedzi znanych charystów spoza diecezji wrocławskiej: ks. S. Miłowskiego i ks. S. Mystkowskiego, a także ks. L. Wasilkowskiego, który w 1933 r. przeszedł do duchowieństwa zakonnego.

Na walnym zjeździe w 1937 r. na wniosek ks. Jana Adameckiego – profesora seminarium wrocławskiego, wielkiego miłośnika książek i od kilku lat bibliotekarza ksiąźnicy seminaryjnej – postanowiono założyć bibliotekę stowarzyszeniową, która by gromadziła najnowsze i wartościowe publikacje filozoficzne i teologiczne¹⁰². Nie wiadomo jednak, czy postulat ten został zrealizowany.

* * *

Co do ogólnej liczby charystów wrocławskich nie ma żadnych pewnych przekazów. Jakaś wskazówką może być liczba drukowanych egzemplarzy biuletynu „Pax tecum”, który był rozsyłany wszystkim członkom, ale w pewnym czasie także sympatykom ruchu. Otóż w 1935 r. drukowano go 100 egz., w 1936 i 1937 r. – 150 egz., a w 1938 r. – 50 egz.¹⁰³ Można przyjąć, że w diecezji wrocławskiej do charystów należało nie więcej niż 50 osób.

Podczas ostatnich przed II wojną światową wyborów, 21 VIII 1937 r., do nowego Zarządu (na trzy lata) zostali powołani: ks. Franciszek Korszyński, ks. Józef Straszewski, ks. Jan Adamecki, ks. Stefan Wszyński i ks. Stanisław Tywonek – wszyscy z Włocławka, a do Rady Nadzorczej: ks. Władysław Ulatowski, ks. Zygmunt Lankiewicz, ks. Jan Krysiński¹⁰⁴.

Wojnę przeżyli tylko trzech wybitniejsi charyści: ks. Korszyński, ks. Adamecki i ks. Wszyński. Po 1945 r. stowarzyszenie charystów w diecezji włocławskiej nie odrodziło się. Podobno w 1946 r. były czynione starania o jego reaktywowanie. W związku z tym wpisywano do stowarzyszenia możliwie największą liczbę kapłanów; podobno też wtedy znaleźli się na liście charystów ks. Józef Iwanicki, ks. Kazimierz Majdański i inni¹⁰⁵.

Kontrowersje wokół charystów

Od samego początku na temat stowarzyszenia charystów krążyły wśród duchowieństwa różne fałszywe wieści, które członkowie stowarzyszenia musieli niejednokrotnie prostować; czynił to już w 1921 r. sam ks. Antoni Bogdański¹⁰⁶.

Niektórzy kapłani zarzucali charystom, że są grupą wzajemnie popierających się osób dążących do zajęcia eksponowanych stanowisk w diecezji. Zarzuty te były całkowicie bezpodstawne, bowiem charystowska Instrukcja o ubóstwie przyjęta 8 maja 1927 r. wyraźnie zalecała członkom przeciwstawianie się „prądowi ubiegania się o intratne stanowiska” i zadowalanie się placówkami, jakie im wyznaczy zwierzchność diecezjalna¹⁰⁷.

Ujawniło się to także w nastawieniu poszczególnych biskupów włocławskich do charystów. Biskup Stanisław Zdzitowiecki (1902–1927), jak wspomniano wyżej, bardzo ich popierał. Biskup Karol Radoński (1929–1951) zachowywał wobec nich pewną powściągliwość. Negatywne opinie nasiliły się, kiedy przełożony charystów, ks. Franciszek Korszyński, został biskupem sufraganem diecezji włocławskiej (1946 r.), a po śmierci bpa Karola Radońskiego (1951 r.) przez kilka lat (1951–1953) kierował diecezją. Natomiast bp Antoni Pawłowski (1951–1968), sam przecież jako kapłan diecezji wileńskiej – charysta, uważał ich wręcz za organizację szkodliwą dla Kościoła¹⁰⁸. W każdym razie w czasach bpa Pawłowskiego byli charyści bali się ujawniać swojej przedwojennej przynależności do Stowarzyszenia, a nawet wyraźnie z tym się kryli. Opinie te, a zwłaszcza działania bpa Pawłowskiego, który podobno odbierał specjalną przysięgę od kapłanów podejrzewanych przez niego o przynależność do stowarzyszenia charystów, musiały być szeroko znane w Polsce, skoro docierały nawet do kard. Stefana Wyszyńskiego; zaniepokojony nimi, złożył on

do akt Kurii Diecezjalnej we Włocławku oświadczenie na piśmie co do charakteru tego stowarzyszenia¹⁰⁹.

Pośród bardziej znanych kapłanów niekorzystną opinię o charystach w diecezji włocławskiej rozpowszechniał przede wszystkim ks. Władysław Szafrąński, chociaż jako przedwojenny wikariusz parafii św. Stanisława we Włocławku współpracował z ks. Straszewskim i powinien dobrze znać prawdziwe oblicze ruchu charystowskiego. Skierował on do bpa Antoniego Pawłowskiego specjalny raport o charystach. Zarzucał im m.in. to, że majątek Zagrodnica przekazali orionistom, a nie diecezji włocławskiej, chociaż zapewne wiedział, że majątek był zadłużony i nikt go nie chciał przyjąć. Za nim nieprzychylnie opinie o charystach rozpowszechniał ks. Wincenty Dudek, profesor Seminarium Duchownego we Włocławku.

Jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku, już po śmierci bpa Korszyńskiego, niektórzy kapłani – jak wynika z donosów agentów służby bezpieczeństwa (obecnie w bydgoskim archiwum Instytutu Pamięci Narodowej) – straszili innych charystami, a za takich uważali m.in. bpa Kazimierza Majdańskiego (rzekomego następcę Korszyńskiego), ks. Stanisława Librowskiego, ks. Franciszka Józwiaka, ks. Stanisława Waszczyńskiego, ks. Leonarda Urbańskiego i innych.

* * *

Ruch charystowski w Polsce, propagujący życie wspólne kapłanów, trwał zaledwie dwadzieścia lat. Daje się wyróżnić w nim trzy fazy: 1) od 1920 do 1926 r. – okres stopniowego rozwoju, począwszy od diecezji włocławskiej; 2) krótki okres największego rozkwitu w latach 1926–1928; 3) okres pewnej stagnacji i ograniczenia się do diecezji włocławskiej (1928–1939). Można powiedzieć, że ruch ten wyszedł z diecezji włocławskiej i do niej wrócił; tu też miał najsilniejszą ostoję. Ostatecznie został unicestwiony przez II wojnę światową, a potem nie miał żadnych szans formalnego odrodzenia się w Polsce komunistycznej.

Nie wypracował on dzieł zewnętrznych, które by przetrwały lata. Efekty jego działalności pozostały we wnętrzu kapłanów – doświadczyli ich zapewne także ci, którzy korzystali z ich posługi.

ZIDENTYFIKOWANI CZŁONKOWIE STOWARZYSZENIA CHARYSTÓW

w diecezji włocławskiej

Antoni Bogdański, moderator (prezes) 1919–1925

Ludwik Wasilkowski, II radny od 1929
Franciszek Krupa (Korszyński), moderator (prezes) od 1925, konferencjonista, później biskup sufragan wrocławski
Wacław Bliziński, od 1927
Józef Straszewski, I radny od 1929, konferencjonista, błogosławiony w gronie męczenników II wojny światowej
Karol Cieśliński, skarbnik do 1935
Jan Adamecki, sekretarz, konferencjonista
Stanisław Czajka, późniejszy biskup pomocniczy diecezji częstochowskiej
Stefan Wszyński, red. „Charistas Christi”, 1926 sekretarz generalny, później prymas Polski
Jan Kobierski, red. „Pax Tecum” (1935–1937)
Stefan Wilk, red. „Pax Tecum” (1937–1938)
Stefan Pietruszka-Jabłonowski
Stanisław Tywonek, skarbnik od 1937
Zygmunt Lankiewicz
Jan Krysiński
Ignacy Bronszewski
Józef Winiarski, zm. 1934
Stanisław Niewęglowski
Władysław Ulatowski, 1926 członek komisji rewizyjnej
Stanisław Gemel
Franciszek Andrzejak
Czesław Kruszyński
Leonard Cepiński
Bronisław Placek
Władysław Zabłocki
Jacek Pomianowski
Karol Guzenda
Józef Dunaj, 1926 prokurator generalny
Antoni Suwart
Wojciech Wolski
Konstanty Janic, od 1925 w diecezji łódzkiej, zm. 13 XI 1926
Kazimierz Łopuszyński, 1927
Antoni Reniec, 1927
Marian Sawicki
Jan Mikusiński
Stanisław Piekarski
Jan Biniewicz

Michał Szwabiński
Teofil Dziadek, kościelny w Nieszawie

w innych diecezjach

Władysław Kornilowicz (warszawska, lubelska), konferencjonista
prał. Stanisław Mystkowski (warszawska), konferencjonista
J. Z. (Warszawa)
Józef Dzierżanowski (płocka)
Franciszek Sieczka (płocka)
Henryk Hlebowicz (wileńska, Lublin 20 II 1927), błogosławiony w gronie męczenników II wojny światowej
Julian Cimaszkiewicz (wileńska, 1927)
Stanisław Miłkowski (wileńska, 1923)
Romuald Dronicz (wileńska, prokurator seminarium duchownego, ok. 1923)
Michał Rutkowski (kapłan diec. mohylewskiej pracujący w Wilnie, potem w diec. mińskiej; 1927 redaktor czasopisma „Rekolekcje Miesięczne dla Kapłanów”)
Antoni Pawłowski (wileńska), późniejszy biskup wrocławski
Antoni Lewosz (wileńska, Rzym 1926)
M. Drózbcki (przemyska, student w Rzymie, 1926)
Stanisław Szulmiński (kamieniecka, student KUL, 1927)
Eugeniusz Grodzki (łomżyńska, student KUL, 1927)
Zdzisław Ochalski (lubelska, kandydat, student KUL, 1927)
Zygmunt Surdacki (lubelska, kandydat, student KUL, 1927)
Marek Szymonowicz (pińska, kandydat, student KUL, 1927)
Stanisław Żukowski (kamieniecka, kandydat, student KUL, 1927)
Piotr Aleksandrowicz (podlaska, kandydat, student KUL, 1927)
Jan Tyszka (łomżyńska, kandydat, student KUL, 1927)
Roman Liszewski (Łódź)
Zygmunt Dobrzycki, paulin (Kraków)
s. Maria Agnieszka od Jez., OCD (Kraków)

PRZYPISY

¹ S. Librowski, *Charyści*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, szp. 89; por. W. Frątczak, *Kościół rzymsko-katolicki we Wrocławku w okresie Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Wrocławek. Dzieje miasta*, pod red. J. Staszewskiego, t. 2, Wrocław 2001, s. 250–251.

² Prawdopodobnie nie ukazał się drukiem planowany na zjeździe Rady Generalnej Stowarzyszenia 3 XI 1926 r. szkic historyczny Stowarzyszenia charystów – *Obrazy Rady Generalnej w Warszawie*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 4.

³ *Uchwały I wiecu dyecezalnego duchowieństwa w Wrocławku, odbytego 18, 19 i 20 września 1906 r.*, [Wrocławek] 1906, s. 4 (p. XIV).

⁴ T. Landy, R. Wosiek, *Ksiądz Władysław Kornilowicz*, Warszawa 1978, s. 66.

⁵ Tamże, s. 41.

⁶ Por. M.K. Rottenberg, *Aby byli jedno. Pasja życia siostry Joanny Lossow (1908–2005)*, Warszawa 2005, s. 40–41, 215, 362.

⁷ Ruch charytystowski popierali także inni biskupi polscy. Tak pisał o tym jeden ze znanych charytystów wileńskich, ks. Stanisław Miłkowski: „Wiem jak Wasza Ekscelencja gorąco się interesuje tym odrodzeniowym ruchem wśród kapłanów, który się przyobleka w konkretną postać «Związku Kapłanów Miłości Apostolskiej» (charytystów), zapoczątkowany w diecezji wrocławskiej. Dlatego napełni go prawdopodobnie radością wieść, że u nas w diecezji wileńskiej, my charyści miejscowi, znajdujemy życzliwe poparcie ze strony naszego Najprzewielebniejszego Ordynariusza J.E. Biskupa J. Matulewicza. Właśnie ta życzliwość w ostatnich czasach okazała się w mianowaniu prokuratorem seminarium naszego członka ks. [Romualda] Dronicza. – Mamy nadzieję, że pod światłem kierownictwem naszych Biskupów będziemy mogli coraz skuteczniej urzeczywistniać nasze ideały” – ADWł, Akta personalne ks. S. Wilka, pers. 380, list S. Miłkowskiego do bpa S. Zdzitowieckiego z dn. 23 XI 1923 r.

⁸ Z e t., *25-lecie kapłaństwa Ks. Prał. Wł. Kornilowicza*, „Pax tecum”, 6(1937), n. 3–4, s. 31.

⁹ H. Wężyk-Widawska, *Ksiądz Stanisław Miłkowski (1881–1961)*, w: *Chrześcijaństwo*, red. B. Bejze, t. 7, Warszawa 1982, s. 59.

¹⁰ F. Korszyński, *Życie wspólne*, w: *Encyklopedia kościelna...*, wyd. przez M. Nowodworskiego, t. 33, Wrocław 1933, s. 447.

¹¹ Por. M.K. Rottenberg, *Aby byli jedno*, dz. cyt., s. 215.

¹² T. Landy, R. Wosiek, *Ksiądz Władysław Kornilowicz*, dz. cyt., s. 67.

¹³ E.J. Niszczota, *Ojciec wszystkich poszukujących. Sługa Boży ks. Władysław Kornilowicz – spowiednik, kierownik duchowy i wychowawca*, Warszawa 1998, s. 29, 404; O działalności ks. Kornilowicza wśród charytystów tak pisano w 1937 r.: „Ks. Prałat Kornilowicz należał do szczupłego grona tych kapłanów, którzy kładli podstawy pod Stowarzyszenie Charytystów. W ciągu swego kilkuletniego pobytu we Wrocławku, na stanowisku kapelana garnizonu wrocławskiego, dał się poznać jako gorliwy miłośnik idei wspólnoty kapłańskiej i na służbę tej idei oddał całe swe gorące serce. Był dzielną ostoją w trudnych dla nowej organizacji chwilach, nie szczędził swej rady i przykładu; a gdy stowarzyszenie się umocniło, choć z dala, jednak stale z nim współpracował, kierując jego duchem w licznych rekolekcjach pod jego przewodnictwem odbywanych. Za tego ducha poświęcenia, ofiarności – jesteśmy Mu z serca wdzięczni.” – Z e t., *25-lecie kapłaństwa Ks. Prał. Wł. Kornilowicza*, „Pax tecum”, 6(1937), nr 3–4, s. 31. W informacji tej jest jedna nieścisłość: ks. Kornilowicz był kapelanem garnizonu wrocławskiego nie kilka lat, lecz kilka miesięcy – od drugiej połowy 1920 do marca 1921 r.

¹⁴ H. Wężyk-Widawska, *Ksiądz Stanisław Miłkowski (1881–1961)*, art. cyt., s. 59–60. Jako ciekawostkę warto odnotować fakt, że gdy przebywający na studiach we Fryburgu Szwajc. ks. Miłkowski został w końcu 1907 r. pozbawiony stypendium od własnej diecezji, przebywający wtedy we Fryburgu ks. Idzi Radziszewski zaproponował mu stosowne stypendium, jeśli przejdzie do diecezji wrocławskiej. Ks. Miłkowski tej propozycji nie przyjął (tamże, s. 18). Ale podziwiać należy dalekowzroczność ks. Radziszewskiego, który dostrzegł w młodym księdzu przyszlą jego wielkość.

¹⁵ F. Korszyński, *Życie wspólne*, w: *Encyklopedia kościelna...*, wyd. przez M. Nowodworskiego, t. 33, Wrocław 1933, s. 447–448; toż pt. *Życie wspólne kapłanów świeckich*, „Pax tecum” 5(1936), s. 51–52, 69.

¹⁶ [P. Aleksandrowicz] P. A., *Z ostatniej chwili*, „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 29.

¹⁷ Zob. [S. Wyszyński], *Zebranie VII Rady Generalnej w Wrocławku [8 V 1927]*, „Charitas Christi” 2(1927), nr 2, s. 43–44; F. Korszyński, *Życie wspólne*, poz. cyt., Wrocław 1933, s. 447–448.

¹⁸ Pełny tekst *Hymnu stowarzyszonych* podano w czasopiśmie „Pax tecum”, 7(1938), n. 1–4, s. 8; por. P. Wiśniewski, *Problem autorstwa „Ubi caritas” i jego analiza muzykologiczna w świetle Graduałów Piotrkowskich*, w: *Eximio episcopo et amico nostro laus. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Romanowi Adamowi Marcinkowskiemu...*, Płock 2005, s. 383–393.

¹⁹ „Bardzo nam zależy na tem, by posiadać wykształconych księży, bo tylko w ten sposób będziemy mogli wpoić w charystów pojęcie o szerokiej idei naszego katolickiego kapłaństwa i zachęcić ich skutecznie do jej realizowania” – ADWł, Akta personalne ks. S. Wilka, pers. 380, list S. Miłkowskiego do bpa S. Zdzitowieckiego z dn. 23 XI 1923 r.

²⁰ *Instrukcja liturgiczna*, [oprac. W. Kornilowicz], „Charitas Christi” 2(1927), nr 2, s. 21–31.

²¹ Zob. A. Bogdański, *O typ nowoczesnego kapłana*, „Charitas Christi” 3(1928), nr 1, s. 1–3.

²² F. Korszyński, *Życie wspólne*, poz. cyt., s. 448; por. [S. Wyszynski], *Zebranie VII Rady Generalnej w Włocławku*, art. cyt., s. 43–44.

²³ *Formacja*, [podp.] A. Bogdański, moderator generalny, „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 14–15.

²⁴ *Konstytucja Związku i Stowarzyszeń Kapłanów Świeckich Miłości Apostolskiej (Księża Charystów)*, rozdz. I, pkt. 8, „Charitas Christi” 3(1928), nr 1, s. 5; *Związek i Stowarzyszenie Księża Charystów. Streszczenie statutu*, „Pax tecum” 5(1936), n. 11–12, s. 86; S. Librowski, *Charyści*, poz. cyt., szp. 89.

²⁵ *Rekolekcje i zjazd Stowarzyszenia*, „Pax tecum” 4(1935), n. 1, s. 5.

²⁶ *Uchwały Kapituły Generalnej w Liskowie*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 2; *Zjazd Rady Generalnej* [6 I 1927], „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 19–20.

²⁷ *Sprawozdanie miesięczne*, „Pax tecum” 5(1936), n. 3, s. 23.

²⁸ Pełny tekst statutu jest nieznan.

²⁹ *Komunikat Skarbnika*, „Pax Tecum” 4(1935), nr 1, s. 7.

³⁰ *Uchwały Kapituły Generalnej w Liskowie*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 2.

³¹ F. Korszyński, *Życie wspólne*, poz. cyt., s. 448.

³² *Związek i Stowarzyszenie Księża Charystów. Streszczenie statutu*, „Pax Tecum” 5(1936), n. 11–12, s. 86–87.

³³ *Od redakcji*, „Pax Tecum” 4(1935), n. 1, s. 2.

³⁴ Zob. *Z życia Stowarzyszenia*, „Pax tecum” 6(1937), n. 9–12, s. 56.

³⁵ „Związek Księża Charystów, obejmujący Stowarzyszenia Diecezjalne Księża, jest jedną z grup Unii Apostolskiej, opartą na własnych wewnętrznych ustawach”. – *Związek i Stowarzyszenie Księża Charystów*, art. cyt., s. 86, p. 1.

³⁶ F. Krupa, *Unia Apostolska*, KDWł 19(19125), s. 207.

³⁷ J. Gołębiowski, *Z życia Unii apostolskiej Kapłanów diecezji włocławskiej*, KDWł 24(1930), s. 376.

³⁸ *Unio Apostolica*, KDWł 30(1936), s. 328.

³⁹ *Regulamin organizacyjny uchwalony na posiedzeniu Rady Generalnej dn. 6 stycznia 1927 r.*, „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 11. O tym, że kapitule generalne odbywały się co roku, świadczy m. in. fakt że po kapitule, która zebrała się w 1926 r., następna – w 1927 r. była siódmą z kolei (Stowarzyszenie formalnie powstało w 1921 r.).

⁴⁰ Na podstawie informacji publikowanych w latach 1926–1928 w biuletynie Stowarzyszenia Charystów „Charitas Christi”; zob. też: A. Hołdań, *Działalność ks. Stefana Wyszynskiego w Unio Sacerdotum Saecularum Charitatis Apostolicae diecezji włocławskiej*, Kraków 1999 (kserokop. wydr. komputer. w Bibl. Sem. Włocł.).

⁴¹ *Regulamin organizacyjny uchwalony na posiedzeniu Rady Generalnej dn. 6 stycznia 1927 r.*, [podp.] A. Bogdański, moderator generalny, „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 8–14.

⁴² Tamże, s. 11.

⁴³ *Władze Stowarzyszenia*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 3.

⁴⁴ *Z życia Stowarzyszenia. Z domu lubelskiego*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 6.

⁴⁵ *Władze Stowarzyszenia*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 2–3.

⁴⁶ *Informacje*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 6.

⁴⁷ *Wiadomości bieżące. Włocławek*, „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 23.

⁴⁸ *Obrady Rady Generalnej w Warszawie*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 3; *Wiadomości bieżące, Włocławek*, „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 23; [S. Wyszynski], *Zebranie VII Rady Generalnej w Włocławku* [8 V 1927], „Charitas Christi” 2(1927), nr 2, s. 44–45.

⁴⁹ ADWł, Akta personalne ks. I. Bronszewskiego, artykuł „Księża charyści”.

⁵⁰ Zob. *Z ostatniej chwili. Kurs pracy społeczno-pasterskiej dla księży w Liskowie*, „Charitas Christi” 2(1927), nr 2, s. 46–47; *Kurs społeczno-pasterski w Liskowie*, KDWi 21(1927), s. 185–186.

⁵¹ Zob. *Uchwały Kapituły Generalnej w Liskowie*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 2; *Obrady Rady Generalnej w Warszawie*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 4; *Informacje*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 6.

⁵² Zob. np. *Walny Zjazd i roczne rekolekcje XX. Charystów*, „Pax tecum” 6(1937), n. 9–12, s. 55.

⁵³ Zob. *Informacje*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 6; M.P. Roman i u k, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, [t. 1], Warszawa 1994, s. 92.

⁵⁴ M.P. Roman i u k, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, dz. cyt., s. 92.

⁵⁵ *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918–1944*, oprac. i red. Z. Zieliński, Lublin 1981, s. 62, poz. 62.

⁵⁶ *Zjazd Rady Generalnej* [6 I 1927], „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 20.

⁵⁷ *Komunikaty moderatora generalnego. Wydawnictwo rekolekcji miesięcznych*, „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 16; *Zjazd Rady Generalnej* [6 I 1927], „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 20–21; *Wiadomości bieżące. Wilno*, „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 24.

⁵⁸ Zob. *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918–1944*, dz. cyt., s. 243, poz. 689. Zachowały się tylko nry 2 i 3 z 1927 r. w Bibl. Uniw. Warszawskiego.

⁵⁹ [S. Wyszynski], *Zebranie VI Rady Generalnej w Włocławku* [8 V 1927 r.], „Charitas Christi” 2(1927), nr 2, s. 44.

⁶⁰ *Konstytucja Związku i Stowarzyszeń Kapłanów Świeckich Miłości Apostolskiej (Księża Charystów)*, „Charitas Christi” 3(1928), nr 1, s. 4–7; *Związek i Stowarzyszenie Księża Charystów. Streszczenie statutu*, art. cyt., s. 86–87.

⁶¹ *Komunikat skarbnika generalnego* [ks. Józefa Dunaja], „Charitas Christi” 3(1928), nr 1, s. 14.

⁶² F. Korszyński, *Życie wspólne*, poz. cyt., s. 447.

⁶³ *Konstytucja Związku i Stowarzyszeń Kapłanów Świeckich Miłości Apostolskiej (Księża Charystów)*, rozdz. II, pkt 16–19, „Charitas Christi” 3(1928), nr 1, s. 5–6; *Związek i Stowarzyszenie Księża Charystów. Streszczenie statutu*, art. cyt., s. 87.

⁶⁴ *Z życia Związku. Walny Zjazd w Lublinie* [21 VIII 1927], „Charitas Christi” 3(1928), n. 1, s. 15.

⁶⁵ *Związek i Stowarzyszenie Księża Charystów. Streszczenie statutu*, art. cyt., s. 86–87.

⁶⁶ *Ostatnie Rady Naczelne*, „Charitas Christi” 3(1928), nr 1, s. 16.

⁶⁷ F. Korszyński, *Życie wspólne*, poz. cyt., s. 447.

⁶⁸ W 1926 r. przełożonym domu charystowskiego przy katedrze włocławskiej został ks. prof. Karol Cieśliński – *Z życia Stowarzyszenia. Włocławek*, „Charitas Christi” 1(1926), nr 1, s. 6.

⁶⁹ *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 103.

⁷⁰ [S. Wyszynski], *Zgon księdza biskupa Dzitowieckiego*, „Charitas Christi” 2(1927), nr 1, s. 7.

⁷¹ *Nagrobek śp. Teofila Dziadka*, „Pax Tecum” 4(1935), n. 1, s. 8; *Z niwy kapłańskiej*, „Pax Tecum” 5(1936), n. 6–8, s. 54.

⁷² Archiwum Państwowe w Toruniu. Oddział we Włocławku, Referat Bezpieczeństwa i Porządku Publicznego, Sprawy polityczne, Stowarzyszenie Charystów Diecezji Włocławskiej, sygn.: 559, k. 5, 7. Jako założyciele w kwestionariuszu rejestracyjnym zapisani są: ks. Franciszek Krupa – moderator, ks. Karol Cieśliński – skarbnik, ks. Jan Adamecki – sekretarz (k. 1). W 1929 r. do władz Stowarzyszenia zostali włączeni: ks. Józef Straszewski – I radny, ks. Ludwik Wasilkowski – II radny (k. 6).

⁷³ Tamże, k. 1.

⁷⁴ F. Korszyński, *Życie wspólne*, poz. cyt., s. 448. Pełny tekst statutu Stowarzyszenia Charystów Diecezji Włocławskiej jest nieznanymi.

⁷⁵ ADWi, Akta personalne ks. I. Bronszewskiego, artykuł „Księża charyści”.

⁷⁶ Zob. S. Librowski, *Charyści*, poz. cyt., szp. 89. Przez pomyłkę podano tam, że kandydatów wysyłano do Salezjańskiej Szkoły Organistowskiej w Oświęcimiu; takiej szkoły nigdy tam nie było, a jedyną znaną tego rodzaju szkoła znajdowała się w Przemyślu.

⁷⁷ L. J a r o s i ń s k i, *Ś.p. ks. Marian Chytrzyński*, „Kron. Włocł.” 26(1932), s. 277.

⁷⁸ Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta personalne ks. J. Dunaja, b. sygn.

⁷⁹ B. M a j d a k, *Dzieje Zgromadzenia Ks. Ks. Orionistów w Polsce 1923–1945*, Warszawa 1976, s. 101–102, 106.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ *Zmiany w diecezji. Przeniesieni*, KDWi 26(1932), s. 366.

⁸² Archiwum Kurii Diecezjalnej we Włocławku, Akta siostr służek 1922–2000, wykaz z 13 IV 1931; Katalog Zgromadzenia Sióstr Służek Najśw. Marii Panny Niepokalanie Poczętej z diecezji kujawsko-kaliskiej [1933 r.].

⁸³ Archiwum Kurii Diecezjalnej we Włocławku, Akta siostr służek 1922–2000, pismo z dn. 14 XI 1934.

⁸⁴ I. B r o n s z e w s k i, *Wspomnienia o stowarzyszeniu księży charystów*, „Słowo Powszechne” 35(1981), nr 116(9 VI), s. 5 (fot.).

⁸⁵ B. M a j d a k, *Dzieje Zgromadzenia Ks. Ks. Orionistów w Polsce 1923–1945*, dz. cyt., s. 102.

⁸⁶ Tamże, s. 109–110; I. B r o n s z e w s k i, *Wspomnienia o stowarzyszeniu księży charystów*, art. cyt., s. 5.

⁸⁷ ADWi, Akta personalne ks. I. Bronszewskiego, artykuł „Księża charyści”.

⁸⁸ B. M a j d a k, *Dzieje Zgromadzenia Ks. Ks. Orionistów w Polsce 1923–1945*, dz. cyt., s. 96–97.

⁸⁹ Tamże, s. 103–104.

⁹⁰ Zob. Archiwum Domu zakonnego Ks. Ks. Orionistów w Izbicy Kujawskiej: Długi Charystów w Zagrodniczy, nr 2 „A”–„B”, Sprawy dotyczące długów Charystów w Zagrodniczy, nr 4.

⁹¹ Jeszcze raz, w 1939 r., ks. Stanisław Tywonek, członek Zarządu Stowarzyszenia i patron Chrześcijańskich Związków Zawodowych, ze składek robotniczych kupił formalnie na Stowarzyszenie Charystów Diecezji Włocławskiej 50 ha ziemi w Michelinie na założenie tam osiedla robotniczego. Nie był to jednak powrót do działalności gospodarczej, ale zwykła formalność. Po wojnie władze komunistyczne zabrały cały ten nabytek na podstawie ustawy z 20 III 1950 r. o przejęciu dóbr tzw. martwej ręki. – [K. R u l k a] KAZ, *Od chleba do nieba*, „Ład Boży” 1997, nr 4, s. 6.

⁹² Sekretarz, *Rekolekcje i zjazd Stowarzyszenia*, „Pax tecum” 4(1935), n. 1, s. 5.

⁹³ *Rekolekcje i zjazd Stowarzyszenia*, „Pax Tecum” 4(1935), n. 1, s. 6. Tak m.in. pisał znaczący charysta włocławski ks. Ludwik Wasilkowski do kurii diecezjalnej: „Dowiedziałem się o x. [Bronisławie] Placku różnych rzeczy – postanowiłem sobie, że od charystów usunięty być musi” – ADWi, Akta personalne ks. B. Placka, sygn.: pers. 261, pismo z dn. 1 VII 1928 r.

⁹⁴ X., *Z życia Stowarzyszenia. Włocławek. Zebrania Koła XX. Charystów*, „Pax tecum” 4(1935), n. 2, s. 16.

⁹⁵ *Wiadomości bieżące. Zebrania stowarzyszonych we Włocławku*, „Pax tecum”, 7(1938), n. 1–4, s. 8.

⁹⁶ S. N., *Z życia stowarzyszenia. Kalisz. Adoracja kapłańska*, „Pax tecum” 4(1935), nr 2, s. 16; *Wiadomości bieżące. Kalisz. Wizytacja Koła Ks. Charystów*, „Pax tecum” 4(1935), nr 1, s. 8; *Kalisz. Ks. Moderator u XX. Charystów*, „Pax tecum” 5(1936), nr 4, s. 24.

⁹⁷ *Rekolekcje i zjazd Stowarzyszenia*, „Pax Tecum” 4(1935), n. 1, s. 4–5.

⁹⁸ Librowski S., *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939–1945*, „Arch. Bibl. Muz.” 38(1979), s. 314.

⁹⁹ *Rekolekcje i Zjazd Stowarzyszenia*, „Pax Tecum” 5(1936), n. 6–8, s. 55.

¹⁰⁰ *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918–1944*, dz. cyt., s. 61, poz. 61; *Bibliografia czasopism pomorskich. Województwo bydgoskie*, pod red. H. Baranowskiego, Toruń 1960, s. 251, poz. 1227.

¹⁰¹ Ostatni numer „Pax tecum”, jaki odnaleziono w bibliotekach polskich, to nr 1–4 z 1938 r., o niewielkiej objętości 8 stron.

¹⁰² *Walny Zjazd i roczne rekolekcje XX. Charystów*, „Pax tecum” 6(1937), n. 9–12, s. 55.

¹⁰³ *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918–1944*, poz. cyt., s. 61, poz. 61;

¹⁰⁴ *Walny Zjazd i roczne rekolekcje XX. Charystów*, „Pax tecum” 6(1937), n. 9–12, s. 55–56.

¹⁰⁵ Por. I. Bronszewski, *Wspomnienia o stowarzyszeniu księży charystów*, art. cyt., s. 5.

¹⁰⁶ *Ze zjazdu x.x. dziekanów i delegatów d. 12 i 13 stycznia we Włocławku*, „Kron. Diec. Kuj-Kal.” 15(1921), s. 56.

¹⁰⁷ *Instrukcja o ubóstwie* [oprac. F. Krupa, podp.:] A. Bogdański, moderator generalny, „Pax Tecum” 6(1937), n. 1–2, s. 7.

¹⁰⁸ Por. J. Dębicki, *Biskup włocławski Karol Mieczysław Radoński (1883–1951). Życie i działalność*, Toruń 2001, s. 230.

¹⁰⁹ ADWł, Akta personalne ks. I. Bronszewskiego, artykuł „Księża charyści”; list kard. S. Wyszyńskiego z dn. 20 I 1969 r. do ks. I. Bronszewskiego (kserokopia).

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI

KSIEŻA DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ POŚLAMI I SENATORAMI W II RZECZPOSPOLITEJ

Jednym z pierwszych przejawów organizacji życia politycznego w odrodzonej Polsce były wybory do sejmu, które tymczasowy naczelnik państwa Józef Piłsudski dekretem z 28 XI 1918 r. wyznaczył na 26 I 1919 r.¹ Sprawę wyborów do Sejmu Ustawodawczego poruszyli biskupi polscy na konferencji plenarnej w dniach 10–12 XII 1918 r. oraz w wydanym wspólnym orędziu pasterskim do duchowieństwa i wiernych (10 XII 1918 r.), wzywając wszystkich Polaków do jedności i zgody, do łączenia się pod sztandarem narodowym, a do przeciwstawienia się anarchii, agitacji bolszewickiej i socjalistycznej ponadto wskazywali, że każdy obywatel jest budowniczym gmachu narodowego i od niego zależy, czy to budowanie Polski oparte będzie na trwałym fundamencie, co gwarantuje tylko katolicka nauka społeczna².

O tym, jak bardzo poważnie traktowali biskupi sprawę wyborów do Sejmu Ustawodawczego, może świadczyć rozporządzenie biskupa kujawsko-kaliskiego Stanisława Zdzitowieckiego. Zalecał on duchowieństwu podejmowanie wszelkich działań, aby w Sejmie zdobyli większość posłowie o zdecydowanych przekonaniach katolickich. Napisał nawet m.in.: „Obowiązek wzięcia udziału w wyborach i oddanie głosu na posła katolickiego, względnie na listę posłów ułożoną według zasad katolickich jest tak ważnym, że choćby kto dla oddania głosu, nie mając innego wyjścia, Mszę św. w niedzielę opuścił, nie miałyby za to grzechu ciężkiego. Należy jednak starać się o to, aby wszyscy wyborcy i Mszy św. wysłuchali, i w wyborach wzięli udział”³.

Pod względem politycznym wpływ na wrocławskie duchowieństwo miały programy takich partii, jak: Narodowa Demokracja (endecja), Chrześcijańska Demokracja (chadecja), Stronictwo Chrześcijańsko-Narodowe, Stronictwo Katolicko-Ludowe, Polskie Stronictwo Ludowe „Piaś” i Narodowa Partia Robotnicza (NPR)⁴. Generalnie sympatyzo-

wało ono ze stronnictwami stojącymi na gruncie katolicko-narodowym, chociaż do niektórych punktów ich programów lub wystąpień miało mniejsze lub większe zastrzeżenia. W sposób szczególny włocławscy księża byli zaangażowani w działalność powstałego w 1917 r. Zjednoczenia Ludowego (ZL), a następnie (od 1918 r.) Polskiego Zjednoczenia Ludowego (PZL), utworzonego przez ks. Wacława Blizińskiego, którego był on prezesem. Latem 1919 r. partia ta została zarejestrowana pod nazwą Narodowego Zjednoczenia Ludowego (NZL). Była to centroprawicowa partia ludowa, ideowo i programowo bliska endecji, a różniąca się od niej jedynie taktyką. Ambicją ks. W. Blizińskiego było utworzenie z obu tych ugrupowań jednej partii, na wzór niemieckiego Centrum Katolickiego⁵.

Duchowieństwo diecezji kujawsko-kaliskiej wzięło czynny udział w przygotowaniu pierwszych wyborów. Już na zebraniu dziekańskim, które odbyło się 4 XII 1918 r. we Włocławku, podjęto zobowiązanie uświadamiania parafian w sprawie przyszłych wyborów parlamentarnych. Postanowiono, że należy informować ludność, aby wybierała do parlamentu katolików, a nie głosowała na socjalistów. Podjęto nawet decyzję, aby wybrać na każdy okręg wyborczy od dwóch do trzech delegatów, którzy niejako pokierowaliby wyborami. W uświadamianiu społeczeństwa miały pomagać organizacje religijne oraz społeczne: bractwa, kółka różańcowe, kółka rolnicze i różnego rodzaju stowarzyszenia. Nie organizowano wieców, a chcąc przeciwstawić się socjalistom, wysyłano na ich wiece dobrze uświadomionych katolików. Księża w swej agitacji politycznej raczej nie korzystali z ambony⁶.

Warto przy tej okazji wspomnieć, że w całej diecezji kujawsko-kaliskiej było siedem okręgów wyborczych: włocławsko-nieszawski (nr 7), słupecko-konińsko-kolski (nr 8), kalisko-turecki (nr 10), sieradzko-wieluński (nr 11), łódzko-łasko-brzeziński (nr 13), częstochowsko-radomszczański (nr 30) i piotrkowski (nr 31)⁷.

W pierwszych wyborach do Sejmu Ustawodawczego z terenu diecezji kujawsko-kaliskiej weszło 40 posłów, w tym pięciu księży⁸: Wacław Bliziński – proboszcz z Liskowa⁹, Stanisław Dziennicki – wikariusz z Konina¹⁰, Szczęsny Starkiewicz – proboszcz z Lubienia Kujawskiego¹¹, Zygmunt Sędzimir – proboszcz z Kamienicy Polskiej¹², Bolesław Wróblewski – proboszcz z Częstochowy¹³. Ogółem z całego kraju do Sejmu weszło 33 księży posłów¹⁴.

Księża posłowie łączyli się w swojej działalności sejmowej z różnymi ugrupowaniami, przede wszystkim z prawicowymi i centrowymi¹⁵.

Księża posłowie z diecezji kujawsko-kaliskiej należeli przede wszystkim do kierowanego przez ks. Wacława Blizińskiego PZL¹⁶ oraz do endecji¹⁷. Po zmianach, jakie nastąpiły w lecie 1919 r., do klubu NZL, liczącego 68 posłów, należeli z diecezji kujawsko-kaliskiej księża posłowie¹⁸: ks. Wacław Bliziński, reprezentujący okręg wyborczy nr 10; ks. Stanisław Dziennicki, poseł okręgu nr 8; ks. Szczęsny Starkiewicz, poseł okręgu nr 7.

Do powstałego 6 XI 1918 r. Polskiego Zjednoczenia Narodowego¹⁹, które we wrześniu 1919 r. weszło do Związku Ludowo-Narodowego, należał też ks. Bolesław Wróblewski, poseł okręgu nr 11, chociaż do Sejmu kandydował z listy ogólnonarodowej²⁰. Ostatni z pięciu posłów duchowieństwa wrocławskiego, ks. Zygmunt Sędzimir, kandydował z PZL (okręg 30), przynależąc początkowo nawet do Klubu NZL (okręg 30); w Sejmie jednak przeszedł do Klubu Związku Sejmowego Ludowo-Narodowego²¹.

Sejm Ustawodawczy początkowo powołał 23 komisje sejmowe, ale następnie ich liczbę powiększono do 31²². Księża posłowie angażowali się w prace różnych komisji sejmowych, a niektórzy pracowali nawet w kilku komisjach. Brali też udział w pracach Sejmu mających pierwszorzędne znaczenie dla życia Kościoła i narodu, jak np. przygotowanie i uchwalenie konstytucji, kwestia dwuizbowości parlamentu, sprawa reformy rolnej, mniejszości narodowych, kwestia budżetu czy sprawy kościelne²³. I tak dla przykładu w czasie pierwszej sesji Sejmu (trwała od 10 II do 1 VIII 1919 r.) księża posłowie zabierali głos aż 96 razy, w tym np. ks. Szczęsny Starkiewicz – 11 razy²⁴. Z kolei ks. poseł S. Dziennicki złożył wniosek dotyczący reformy rolnej²⁵. W dyskusji sejmowej na ten temat zabrało głos aż 14 księży, w tym księża posłowie diecezji wrocławskiej: S. Dziennicki, Z. Sędzimir i S. Starkiewicz²⁶.

W sprawie reformy rolnej pojawiły się trzy koncepcje: upaństwowienia ziemi jako majątku narodowego, za który uważano także majątek kościelny (program socjalistyczny), ograniczenia własności prywatnej (stronictwa ludowe) i pogląd umiarkowany (mniejszości), by reformę przeprowadzić drogą ewolucji, na zasadzie chrześcijańskiego pojęcia własności, a nie rozstrzygnięć radykalnych²⁷. Ze stanowiskiem przedstawionym przez socjalistów polemizował w przemówieniu sejmowym z 16 VI 1919 r. ks. S. Dziennicki, przedstawiając program swojej partii, tj. Polskiego Zjednoczenia Ludowego²⁸.

Z kolei ks. poseł S. Dziennicki, jako sprawozdawca Komisji Konstytucyjnej, w dniu 6 VI 1922 r. domagał się zniesienia obowiązujących

w dalszym ciągu w wolnej Polsce przepisów antykościelnych z zakresu ustawodawstwa państw zaborczych, które to prawa krępowały wolność Kościoła katolickiego²⁹.

W sprawach polityki zagranicznej wypowiadał się w Sejmie w dniu 23 V 1919 r. ks. poseł W. Błiziński, dyskutując nad sprawozdaniem Ignacego Paderewskiego z jego działalności na Kongresie Pokojowym w Paryżu³⁰.

W dniu 8 III 1919 r. ks. poseł Starkiewicz, w imieniu PZL, poparł zdecydowanie wnioski dotyczący poprawy położenia służby folwarcznej. W swoim przemówieniu w dniu 13 V 1919 r. napiętnował wprost rugę robotników z mieszkań na ulicę, nazywając to zdradą wobec państwa³¹. By przyjąć z pomocą bezrobotnym, a zwłaszcza by zaradzić rozwojowi prądów komunistycznych w Polsce, ks. poseł Dziennicki w swoim wystąpieniu sejmowym z 31 III 1919 r. wzywał do uruchomienia robót publicznych³².

Pilną sprawą, której rozwiązaniem musiało się zająć młode państwo, było roztoczenie opieki nad opuszczonymi i zaniedbanymi dziećmi. Tej kwestii wiele uwagi poświęcił Sejm, powołując specjalną Komisję Opieki Społecznej, która z kolei zajęła się powołaniem m.in. takich organizacji, jak Pogotowia Opiekuńcze. Ks. Wróblewski, jako poseł sprawozdawca Komisji Opieki Społecznej, w swoim wystąpieniu sejmowym z 23 I 1920 r. zaproponował założenie ok. 40 (każde po 50 dzieci) schronisk czasowego pobytu dzieci w Kongresówce i Małopolsce³³. Propozycję tę poparł w sprawozdaniu Komisji Skarbowo-Budżetowej w dniu 18 V 1920 r. ks. W. Błiziński. W przemówieniu sejmowym z 16 VII 1920 r., ks. Błiziński stwierdził, że trzy komisje: Opieki Społecznej, Skarbowo-Budżetowa i Zdrowia Publicznego zwróciły się o zatwierdzenie 200 tys. marek na dodatkowe dożywianie dzieci. Przedstawiając tę sprawę, wskazywał, że od kwietnia 1919 r. naród amerykański służy dzieciom pomocą. Przypomniał też, że taką akcję prowadzi Państwowy Komitet Pomocy Dzieciom, który ma pod opieką 267 komitetów, 742 subkomitety, 7539 kuchni i ochronek³⁴.

Księża posłowie z diecezji kujawsko-kaliskiej wykazywali się dużą inicjatywą legislacyjną, o czym świadczą wnioski poselskie zgłaszane na piśmie do łaski marszałkowskiej. Zwykle były to wnioski wieloosobowe, ale nie brak też było jednego wnioskodawcy. Na podstawie 137 druków sejmowych Sejmu Ustawodawczego, na których są wnioski złożone przez księży posłów, można wskazać na następujące wnioski poselskie złożone przez księży posłów z diecezji włocławskiej³⁵.

Ks. W. Bliziński złożył osiem wniosków, które przekazane zostały do pięciu komisji sejmowych: Komisji Opieki Społecznej – w sprawie żywienia dzieci szkół początkowych, w sprawie żebractwa i włóczęgostwa, w sprawie ukrócenia nadużyć przy wykonywaniu bilansów przez Towarzystwa Akcyjne, w sprawie uchwalenia ustawy o opiece społecznej; Komisji Rolnej – w sprawie przymusowego zalesienia obszarów leśnych i nieużytków piaszczystych; Komisji Oświatowej – w sprawie zakładania szkół pracy na wsi; Komisji Prawniczej – w sprawie ustawy o uregulowaniu stanu posiadania cerkwi, kaplic prawosławnych i kościołów katolickich oraz cerkwi unickich; Komisji Skarowo-Budżetowej – w sprawie zwolnienia od opłat skarbowych zapisów darowizn i fundacji o charakterze użyteczności opiekuńczo-społecznej i w sprawie prowadzenia ksiąg stanu cywilnego.

Ks. S. Dziennicki złożył cztery wnioski do czterech komisji sejmowych: Komisji Rolnej – w sprawie reform agrarnych zmierzających do poprawy bytu małorolnych i bezrolnych; Komisji Wojskowej – w sprawie poboru koni na potrzeby armii; Komisji Oświatowej – w sprawie zrównania pensji nauczycieli szkół powszechnych; Komisji Skarbowo-Budżetowej – w sprawie wypłacania procentów przez kasy powiatowe.

Ks. Zygmunt Sędzimir złożył pięć wniosków do pięciu komisji sejmowych: Komisji Administracyjnej – w sprawie zamachu na wojsko polskie w dniu 28 V 1918 r. w Krzepicach, pow. częstochowski; Komisji Skarbowo-Budżetowej – w sprawie zabezpieczenia kraju przed masowym przemycaaniem bydła, drobiu i tłuszczów poza granice kraju; Komisji Rolnej – w sprawie stosowania się rządu do ustawy o reformie rolnej; Komisji Zagranicznej Komunikacyjnej Przemysłowo-Handlowej – w sprawie kolejek dojazdowych w Polsce; Komisji Opieki Społecznej – w sprawie natychmiastowej pomocy rządu dla zniszczonych przez gradobicie gmin starostwa częstochowskiego.

Ks. Szczęsny Starkiewicz złożył sześć wniosków do pięciu komisji sejmowych: Komisji Prawniczej – w sprawie przymusowego wykupu obszarów; Komisji Odbudowy Kraju – w sprawie wspierania przez rząd akcji społecznej na polu budowy domów ludowych; Komisji Rolnej – w sprawie krzywdzącego rolnictwo poboru koni na potrzeby wojskowe w powiatach nieszawskim i włocławskim oraz drugi wniosek w sprawie ochrony koni wojskowych; Komisji Wojskowej – w sprawie udzielania zasiłków rodzinom, które utraciły jedyne go żywiciela na wojnie; Komisji Administracyjnej – w sprawie zwrócenia parafii rzymskokatolickiej kościoła pokarmelickiego w Głębokiem (Ziemia Wileńska, woj. nowo-

grodzkie) zabranego przez carski rząd rosyjski na użytek wyznania prawosławnego.

Ks. Bolesław Wróblewski złożył trzy wnioski do trzech komisji sejmowych: Komisji Wojskowej – w sprawie umożliwienia sprzętu zboża z pól nadgranicznych miasteczka Bolesławia ziemi wieluńskiej; Komisji Komunikacyjnej – w sprawie powstrzymania rozbiórki kolejki dojazdowej Praszka-Szapany w ziemi wieluńskiej; Komisji Prawniczej – w sprawie pozostawienia sądu powiatowego w Częstochowie.

Wszyscy księża posłowie z diecezji kujawsko-kaliskiej brali udział w różnych komisjach sejmowych³⁶ – ks. W. Bliziński w Komisjach: Opieki Społecznej, Skarbowo-Budżetowej, Spółdzielczej, Zdrowia Publicznego; ks. S. Dziennicki w Komisjach: Oświatowej, Skarbowej, Rolnej i Konstytucyjnej; ks. Z. Sędzimir w Komisjach: Przemysłowo-Handlowej i Spraw Zagranicznych; ks. S. Starkiewicz w Komisjach: Apropowizacyjnej, Ochrony Pracy, Odbudowy Kraju, Petycyjnej; ks. B. Wróblewski w Komisji Opieki Społecznej³⁷. Ponadto niektórzy z nich piastowali funkcje w ramach klubów sejmowych, np. ks. S. Dziennicki pełnił funkcję członka zarządu Narodowego Zjednoczenia Ludowego³⁸. Niektórzy z księży posłów byli przewodniczącymi komisji. Tak było w przypadku ks. S. Starkiewicza, który oprócz pełnienia funkcji przewodniczącego Komisji Petycyjnej, był też zastępcą przewodniczącego Komisji Odbudowy Kraju i sekretarzem Komisji Apropowizacyjnej. Funkcję sekretarza w Komisji Przemysłowo-Handlowej pełnił też ks. Z. Sędzimir³⁹.

* * *

Uchwalenie konstytucji 17 III 1921 r.⁴⁰, a następnie ogłoszenie 22 VII 1922 r. nowej ordynacji wyborczej na zasadzie proporcjonalności⁴¹, było preludeum do zmagania się pilsudczyków z endecją o uzyskanie wpływów w przyszłym Zgromadzeniu Narodowym. Nowa kampania wyborcza, do której zgłosiło się 20 partii, przebiegała w atmosferze ostrej walki politycznej. Stolica Apostolska, nie chcąc dalszego konfliktowania społeczeństwa przez niekiedy agresywne wystąpienia księży posłów, próbowała nawet zakazać księżom piastowania stanowisk poselskich⁴².

Z okazji wyborów w 1922 r. biskupi polscy wystosowali list pasterski. Przypomnieli w nim, że obowiązkiem każdego obywatela jest pójść do wyborów i oddać głos na ludzi „mądrych, uczciwych, szczerze religijnych”, nie należy głosować na wrogów Kościoła⁴³.

Warto pamiętać, że w tym czasie na gruncie narodowo-katolickim stały dwie partie: Chrześcijański Związek Jedności Narodowej (lista

nr 8) i Centrum, w którym osnowę stanowiło Zjednoczenie Ludowe (lista nr 12). Partie lewicowe, choć były w mniejszości, to jednak poprzez swoją krzykliwość manifestowały pewność siebie⁴⁴.

W diecezji kujawsko-kaliskiej tuż przed listopadowymi wyborami do Sejmu i Senatu w 1922 r. odprawiano specjalne nabożeństwa. W niedzielę, zamiast nieszpórów, odmawiany był różaniec wobec wystawionego Najświętszego Sakramentu⁴⁵. W sam dzień wyborów, zgodnie z zaleceniem ordynariusza, msze odprawiano wcześniej niż zwykle, bo już o godz. 9, a po mszy odmawiano litanie do Najświętszego Serca Pana Jezusa z błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem⁴⁶.

W wyborach zwyciężyła prawica, która stworzyła blok wyborczy Chrześcijański Związek Jedności Narodowej⁴⁷. W jego skład weszły: Związek Ludowo-Narodowy, Chadecja oraz Narodowo-Chrześcijańskie Stronnictwo Ludowe. Poniosły klęskę ugrupowania piłsudczykowski i centrowe, wzrosła natomiast liczba posłów reprezentujących mniejszości narodowe⁴⁸.

Wcześniej, Konferencja Episkopatu Polski, która obradowała w dniach 21–25 VI 1922 r. ustaliła, że do Sejmu i Senatu wejdzie tylko ośmiu księży na całą Polskę⁴⁹. Jednak ostatecznie w wyborach do Sejmu I kadencji (5 XI 1922) mandaty poselskie uzyskało 18 duchownych, natomiast do Senatu (12 XI 1922) weszło ośmiu księży⁵⁰. Z diecezji kujawsko-kaliskiej kandydowali do Senatu, ale nie zostali wybrani, dwaj księża: ks. W. Bliźniński, proboszcz z Liskowa, i ks. Jan Kabata, proboszcz i dziekan z Zagórowa.

W grupie księży posłów znalazł się ks. Stanisław Nawrocki, kapłan wrocławski, pochodzący z terenów Litwy Środkowej, który za zgodą ordynariusza kujawsko-kaliskiego przeniósł się w 1910 r. w rodzinne strony. Wybrany został do Sejmu I kadencji z okręgu obejmującego powiaty: Białystok, Sokółka i Wołkowysk, z listy nr 12 Polskie Centrum, z ramienia Narodowego Chrześcijańskiego Stronnictwa Pracy⁵¹. Należy też wspomnieć posła I kadencji Sejmu, ks. Władysława Matusa vel Józefa Malkiewicza, który chociaż nie był kapłanem diecezji wrocławskiej, ale po zakończeniu II wojny światowej związał się z nią aż do śmierci⁵².

Wybory w 1922 r. poczyniły pewne spustoszenie na niwie kościelnej i społecznej. Agitatorzy większe zrozumienie znajdowali na wsi niż w mieście, dlatego prześcigali się w obietnicach. Najbardziej do mentalności wiejskiej trafiały hasła bolszewickie: „chłop ma rządzić – jemu się należy władza – tylko wtedy będzie sprawiedliwość i porządek”⁵³.

Istniejąca sytuacja społeczno-polityczna wciąż budziła niepokój za troskanego o kraj duchowieństwa wrocławskiego. Dlatego ordynariusz ku-

jawsko-kaliski polecił, aby w każdą niedzielę i święto odmawiać po mszy we wszystkich kościołach diecezji ułożoną przez prymasa E. Dalbora modlitwę za ojczyznę⁵⁴.

* * *

Pod hasłem sanacji życia publicznego i wzmocnienia władzy wykonawczej, zwłaszcza prezydenckiej, odbyły się wybory parlamentarne II kadencji: do Sejmu w dniu 4 III 1928 r. i do Senatu – 11 III 1928 r. Do wyborów zgłoszono ponad 30 list kandydatów⁵⁵.

Sanacja przed wyborami w 1928 r. chciała skupić wokół siebie szerokie kręgi społeczne, dlatego zabiegała o poparcie Kościoła katolickiego. Stolica Apostolska powiadomiła J. Piłsudskiego, że wolą Piusa XI jest, aby biskupi nie występowali przeciwko rządowi. W liście pasterskim z 6 XII 1927 r. biskupi, mówiąc o obowiązku udziału w wyborach, tłumaczyli, że są one „niejako bitwą o przyszłe losy naszej Ojczyzny”, w której każdy, kto tylko może, powinien wziąć udział. Nowy parlament miał bowiem zmienić Konstytucję RP i uporządkować ważne sprawy związane z życiem religijnym i moralnym narodu i państwa. Dlatego biskupi wzywali do głosowania na ludzi o przekonaniach katolickich i nie-nagannym życiu⁵⁶.

W parlamencie w 1928 r. zasiadło w sumie 12 księży: dziewięciu – w Sejmie i trzech – w Senacie⁵⁷. Do Sejmu II kadencji z listy Katolicko-Narodowej i Katolicko-Ludowej z diecezji włocławskiej kandydował z okręgu wyborczego kalisko-wieluńsko-tureckiego ks. Stanisław Śmietanko, prefekt z Kalisza⁵⁸, oraz z listy Polskiego Bloku Katolickiego (nr 25) ks. Stanisław Wojsa, prefekt z Włocławka⁵⁹. Natomiast kandydatem do Senatu z listy nr 24, z województwa łódzkiego, był ks. proboszcz Walery Pogorzelski z Sieradza⁶⁰. Żaden jednak nie zwyciężył w tych wyborach⁶¹.

Przewaga przeciwników sanacji przyczyniła się do zaognienia sytuacji politycznej. Nastąpiła konsolidacja lewicy i prawicy sejmowej, w związku z czym wybory w 1928 r. nie przyniosły istotnego rozstrzygnięcia. Zdaniem czynników kościelnych były one wyrazem wpływów komunistycznych⁶². Dlatego prezydent RP dnia 29 VIII 1930 r. rozwiązał Parlament.

* * *

Nowe wybory III kadencji zostały wyznaczone: do Sejmu na 16 XI 1930 r., a do Senatu na 23 XI 1930 r. Episkopat tym razem po raz pierwszy nie wydał wspólnej odezwy z okazji wyborów, pozostawiając

pod tym względem swobodną decyzję poszczególnym ordynariuszom. Księża wrocławscy w niedzielę 9 XI 1930 r. odczytali w sprawie wyborów zwięzły komunikat bp. Karola Radońskiego, w którym zabronił on duchowieństwu czynić własnych komentarzy w sprawie wyborów⁶³. W Sejmie i w Senacie III kadencji zasiadało siedmiu księży (sześciu w Sejmie i jeden w Senacie)⁶⁴, ale żaden z ich nie pochodził z diecezji wrocławskiej⁶⁵.

* * *

Ostatnie lata II Rzeczypospolitej upłynęły pod znakiem zmian społecznych i gospodarczych. Polska powoli wychodziła z kryzysu gospodarczego. Sanacja zmieniła nie tylko konstytucję, ale także ordynację wyborczą⁶⁶. Prawo głosu przyznano tylko osobom zasłużonym, przede wszystkim samorządom, pewnym instytucjom i osobom z wyższym wykształceniem. Księża mogli głosować na kandydatów do Kolegium Wyborczego do Senatu⁶⁷. Episkopat przed wyborami nie wydał jakiegoś specjalnego orędzia do duchowieństwa i wiernych⁶⁸. Nadużycia popełnione przy uchwalaniu konstytucji oraz antydemokratyczna ordynacja wyborcza skłaniała również niektórych polskich biskupów do bojkotu wyborów⁶⁹. Po wyborach do Sejmu i Senatu IV kadencji (8 IX i 15 IX 1935 r.), wygranych przez obóz rządowy, mimo bojkotu opozycji, do władz ustawodawczych weszły osoby, na które głosowało niewiele ponad 1/3 uprawnionych. Antysanacyjna opozycja lewicowa i prawicowa nie miała żadnego wpływu na skład rządu i na kierunki rozwoju państwa⁷⁰.

Jednym z nielicznych księży posłów IV kadencji był ks. Stefan D o n a r, proboszcz parafii Pызdry k. Wrześni, który pracował w dwóch Komisjach Sejmowych: Oświaty (do grudnia 1937 r) i Regulaminowej. W październiku 1935 r. i w marcu 1936 r. został wybrany do specjalnej komisji sejmowej do rozważenia projektu ustawy o upoważnieniu prezydenta RP do wydawania dekretów. W interpelacji poselskiej z lipca 1938 r. zaproponował rozważenie możliwości zawieszenia działalności organizacji niemieckich, zwłaszcza narodowosocjalistycznych. Jako poseł przyczynił się też do uzyskania pełnych praw akademickich dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego⁷¹.

* * *

Żadnej odezwy nie wydał episkopat z okazji ostatnich przedwojennych wyborów w 1938 r. Biskupi najprawdopodobniej uznali, że wierni są już tak dobrze uświadomieni pod względem politycznym, że bez spe-

cialnych wskazówek i zachęt oddadzą głos na katolików. Funkcję uświadamiania wiernych przejęła prasa katolicka i organizacje Akcji Katolickiej. Jest rzeczą zrozumiałą, że żadna z partii programowo walcząca z religią i Kościołem lub nie uznająca zasad i norm katolickich nie mogła liczyć na poparcie episkopatu⁷².

Wybory do Zgromadzenia Narodowego V kadencji odbyły się: do Sejmu 6 XI, a do Senatu 13 XI 1938 r. Przyniosły one zwycięstwo pro-rządowego Obozu Zjednoczenia Narodowego, którego kandydaci obsadzili 80% mandatów. Klęskę poniosła opozycja wewnątrzsanacyjna z Walerym Sławkiem na czele, jak również opozycja antysanacyjna. W wyborach wzięło udział ok. 70% uprawnionych. Przeciwko bojkotowi wyborów opowiedziała się hierarchia kościelna z prymasem A. Hlondem na czele⁷³.

W czasie ostatniej kadencji parlamentarnej w Sejmie zasiadał tylko ks. Józef Lubelski, a w Senacie czterech księży, w tym dwóch z nominacji prezydenta RP. Senatorem z nominacji prezydenta został w dniu 23 XI 1938 r. ks. Waław Bliżiński, proboszcz z Liskowa. W Senacie piastował on funkcję wiceprezesa Sądu Marszałkowskiego oraz członka dwóch Komisji senackich: Administracyjno-Samorządowej i Budżetowej⁷⁴.

* * *

Duchowieństwo wrocławskie zawsze opowiadało się za niepodległością i odbudową państwa polskiego. Nie może więc dziwić fakt, że czynnie włączyło się w kształtowanie życia społecznego i politycznego kraju, wzywało do jedności i zgody oraz uświadamiało konieczność budowania kraju w oparciu o katolicką naukę Kościoła.

Księża wrocławscy sympatyzowali ze stronnictwami stojącymi na gruncie katolicko-narodowym i z tych ugrupowań kandydowali do Sejmu i Senatu. W II Rzeczypospolitej odbyły się sześciokrotnie wybory do Sejmu i Senatu. W Sejmie Ustawodawczym zasiadało z diecezji kujawsko-kaliskiej pięciu księży; w Sejmie IV kadencji – jeden ksiądz, a w Senacie V kadencji – jeden ksiądz z nominacji prezydenta RP. Wybrani do parlamentu z terenu diecezji wrocławskiej księża czynnie brali udział w różnych komisjach sejmowych. Naczelnym zadaniem pracy parlamentarnej wrocławskich księży posłów był wysiłek zmierzający do uznania zasad chrześcijańskich w życiu społecznym i państwowym i to w okresie, kiedy koła antyklerykalne dążyły do usunięcia tych wartości z życia społeczno-politycznego.

PRZYPISY

¹ Dekret Naczelnika Państwa o wyborach do Sejmu Ustawodawczego (wraz ze spisem okręgów wyborczych), „Dziennik Praw Państwa Polskiego” 1918, nr 18, poz. 47; *Powstanie II Rzeczypospolitej. Wybór dokumentów 1866–1925*, red. H. Janowska i T. Jędruszczak, Warszawa 1984, s. 451–454; *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1927*, red. H. Mościcki i W. Dzwonkowski, Warszawa 1928, s. 350.

² *Biskupi polscy do duchowieństwa i wiernych*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” (WAW) 8(1918), s. 459–476; S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992, s. 325. W liście pasterskim z 10 XII 1918 r. przedkładano katolikom dwa obowiązki: „nie uchylać się od głosowania” oraz „głosować dobrze i rozumnie”. Jako cechy dobrego posła wymieniano następujące przymioty: „prawdziwy katolik”, „sumienny człowiek”, „zobowiązany do obrony waszych spraw i pracy nad podniesieniem waszego dobrobytu”.

³ S. Zdzitowiecki, *W sprawie wyborów do Sejmu Ustawodawczego*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDW) 13(1919), s. 3–4. Według wytycznych bp. S. Zdzitowieckiego duchowieństwo diecezjalne miało zgłaszać ordynariuszowi do zatwierdzenia kandydatury księży na posłów w danym okręgu wyborczym, co było zgodne z prawem kanonicznym, według którego żaden kapłan bez zgody biskupa nie mógł zostać posłem (kan. 139, § 4).

⁴ C. Strzeszewski, *Chrześcijańskie stronnictwa polityczne*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce w latach 1832–1939*, red. C. Strzeszewski [i in.], Warszawa 1981, s. 455.

⁵ J. Tomicki, *Partie polityczne*, w: *Polska odrodzona 1918–1939*, red. J. Tomicki, Warszawa 1988, s. 46–47; J. Holzer, *Mozaika polityczna drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1974, s. 145; R. Wapiński, *Narodowa Demokracja 1893–1939*, Warszawa 1980, s. 27–77. NZL opowiadało się za nienaruszalnością własności prywatnej. Dążyło do nadania państwu charakteru narodowego, wysuwając m.in. postulaty powiększenia polskiego stanu posiadania, ograniczenia wpływów mniejszości narodowych (zwł. Żydów) w przemyśle i handlu. W polityce społeczno-gospodarczej opowiadało się za ewolucyjnym charakterem reformy rolnej. W kwestiach polityczno-ustrojowych opowiadało się za systemem parlamentarnym, powszechnym prawem wyborczym, ograniczonymi kompetencjami prezydenta. Postulowało wychowanie religijne i narodowe, obowiązkowe i bezpłatne nauczanie szkolne, uprzywilejowanie Kościoła katolickiego.

⁶ *Zjazd dziekanów*, KDW 12(1918), s. 355–356,

⁷ *Powstanie II Rzeczypospolitej...*, dz. cyt., s. 452; Dekret Naczelnika Państwa o wyborach do Sejmu Ustawodawczego, poz. cyt.

⁸ Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Archiwum Prymasa Polski (AAG, APP) I 111a. Protokół obrad; S. Zdzitowiecki, *Do kapłanów – posłów na Sejm Ustawodawczy*, KDW 13(1919), s. 33–35, 55; S. Sierpowski, *Historia najnowsza (1918–1939)*, Warszawa 1998, s. 42–44; S. Wilk, *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce...*, dz. cyt., s. 324–326; I. Ihnatowicz, *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*, Warszawa 1971, s. 107–111; A. Ajnenkiel, *Historia Sejmu Polskiego*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1989, s. 32. Na konferencji episkopatu w Warszawie w dniach 12–14 III 1919 r. biskupi przyjęli zasady zredagowane przez wizytatora apostolskiego A. Rattiego dla księży posłów. Zdaniem przedstawiciela Watykanu duchowni w publicznym rozpatrywaniu spraw kościelnych i mieszanych powinni zawsze powoływać się na prawa Kościoła i Stolicy Apostolskiej.

⁹ S. Kęszka, *Inicjatywy społeczno-oświatowe ks. prałata Wacława Bliźnińskiego w Liskowie w latach 1900–1925*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2(2002), s. 217–233; *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1939. Słownik biograficzny*, oprac. M. Smogorzewska, red. naukowy A.K. Kunert, t. 1, Warszawa 1998, s. 148–149; Z. Skrobicki, *Ksiądz Wacław Bliźniński – twórca Liskowa*, w: *Chrześcijaństwo*, red. B. Bejze, t. 4, Warszawa 1980, s. 7–33; tenże, *Bliźniński Wacław*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, pod red. S. Kunikowskiego, t. 2, Włocławek 2005, s. 17–20.

Ks. Wacław Bliźniński urodził się 28 VII 1870 r. w Warszawie w rodzinie mieszczańskiej. Po studiach w seminarium włocławskim (1887–1892) przyjął święcenia kapłańskie 30 XI 1892 r. Po kilku latach pracy na różnych stanowiskach, w grudniu 1899 r. został skierowany do Lisko-

wa k. Kalisza. Jako proboszcz w swojej pracy główną uwagę zwrócił na rozwój oświaty, organizowanie kas oszczędności i tworzenie organizacji spółdzielczych. Z jego inicjatywy powstały w Liskowie: szkoła handlowa, mleczarnia parowa spółdzielcza, 7-klasowa szkoła powszechna, gimnazjum (przekształcone na seminarium nauczycielskie, przeniesione w 1925 r. do Stupcy), Stowarzyszenie Rolniczo-Handlowe, młyn parowy spółdzielczy w Koźminku, piekarnia spółdzielcza, spółdzielcza cegielnia i betoniarnia, Bank Ludowy (Kasa Stefczyka), Dom Ludowy, boisko sportowe i strzelnica, przedszkole, szkoła zawodowa, przytułek dla starców, remiza strażacka, trzy świetlice dla młodzieży, biblioteka i czytelnia, sierociniec, szkoła rzemieślniczo-przemysłowa, warsztaty szkolne szewskie i krawieckie z własnym sklepem w Kaliszu, łaźnia ludowa, szpital na 30 łóżek, gabinet dentystyczny. Przy Domu Ludowym istniały takie organizacje, jak: Kółko Rolnicze, Koło Gospodyń Wiejskich, Związek Rezerwistów, Akcja Katolicka, Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Żeńskiej, Związek Strzelecki, Czerwony Krzyż, Przystosowanie Wojskowe, chór, orkiestra, kółko dramatyczne. Jako działacz społeczny był prezesem Okręgowego Związku Spółdzielni Rolniczych oraz Rady Nadzorczej Centralnej Kasy Spółek Rolniczych, członkiem honorowym Polskiego Towarzystwa Higienicznego oraz Straży Ogniowych w Polsce, laureatem Polskiej Akademii Umiejętności, radcą Izby Rolniczej w Łodzi. Za całokształt pracy społecznej został odznaczony przez władze państwowe: Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (1923 r.), Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą tegoż Orderu (1937 r.), Złotym Krzyżem Zasługi (1936 r.). Posiadał też różne odznaczenia honorowe wielu organizacji społecznych. Od 1904 r. prowadził działalność również polityczno-niepodległościową. Od 1916 r. bardzo aktywnie włączył się w życie polityczne. W 1917 r. został współzałożycielem Zjednoczenia Ludowego (prezes Rady Naczelnej). W 1918 r. utworzył nowe ugrupowanie polityczne – Polskie Zjednoczenie Ludowe, przemianowane później na Narodowe Zjednoczenie Ludowe (przestało istnieć w 1923 r.), z którego listy nr 10 (Kalisz) został posłem. Jako poseł aż dwa razy był wysyłany z ramienia polskiego parlamentu do Stanów Zjednoczonych (1921, 1922) w celu wymiany doświadczeń w sprawach opieki społecznej i w sprawach emigracji. W czasie wojny polsko-bolszewickiej był członkiem Rady Obrony Państwa. Pełnił też w latach 1918–1924 funkcję kierownika sekcji, a następnie dyrektora Departamentu Opieki Społecznej Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej. Kandydował do Sejmu i Senatu I kadencji w województwie łódzkim, ale do parlamentu nie wszedł. W latach 1923–1930 aktywnie działał w PSL „Piast”, pełniąc nawet funkcję członka Rady Naczelnej (1927–1930). Po 1930 r. odszedł z życia politycznego, jednak 23 XI 1938 r. przyjął od prezydenta RP nominację na senatora, należąc do klubu OZN; pełnił tę funkcję aż do wybuchu II wojny światowej. Zmarł 21 X 1944 r. w Częstochowie.

¹⁰ *Postowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., s. 455–456; Ks. J. P., *Śp. Ks. Stanisław Dziennicki*, KDWi 26(1932), s. 92–93.

Ks. Stanisław Dziennicki urodził się 6 IV 1885 r. w parafii Niemysłów, pow. Poddębice. Święcenia kapłańskie przyjął w 1909 r. Po święceniach wyjechał na studia społeczno-polityczne do Lovanium i Paryża, gdzie uzyskał w 1912 r. tytuł licencjata. Po powrocie do kraju był wikariuszem w Milejowie (1912–1913), gdzie założył Towarzystwo Pożyczkowo-Oszczędnościowe. Zorganizował tam także wypożyczalnię książek oraz przygotowywał przedstawienia teatralne. Był też założycielem szkoły w Milejowie. Po roku pracy w tej parafii został kapłanem sióstr w Przyrowie (1913–1917), a następnie od 1917 r. prefektem w Koninie. Jako działacz społeczno-polityczny w Koninie był jednym z założycieli i wiceprezesem Polskiego Zjednoczenia Ludowego, a od 1919 r. Narodowego Zjednoczenia Ludowego. W czasie I wojny światowej był członkiem Oddziału Komitetu Niesienia Pomocy Ofiarom Wojny w Przyrowie, działaczem Rady Głównej Opiekuńczej, założycielem (1915 r.) i sekretarzem, a następnie prezesem zarządu okręgowego Związku Oświaty Ludowej w Radomsku i Koninie, członkiem Rady Zgromadzeń Rzemieślniczych i Towarzystwa Spółdzielczego „Księgarnia Polska” w Koninie. Będąc prefektem gimnazjum w Koninie został wybrany do pierwszego Sejmu Ustawodawczego RP. Pełnił też funkcję prezesa Klubu Sejmowego Zjednoczenia Ludowo-Narodowego. Po zakończeniu kadencji sejmowej w 1922 r. został przeniesiony do Włocławka na stanowisko kierownika drukarni diecezjalnej. W 1923 r. mianowano go proboszczem parafii Wilczyn, gdzie założył kółko rolnicze, którego był prezesem, koło gospodyń wiejskich, kasę spółdzielczą, mleczarnię spółdzielczą, koło hodowlane i dwa Stowarzyszenia Młodzieży Pol-

skiej. Był też prezesem i skarbnikiem dozoru szkolnego, prezesem budowy 7-klasowej szkoły powszechnej, założycielem kasy Stefczyka, wchodził do zarządu LOPP. Zmarł 15 XII 1931 r. w Wilczynie.

¹¹ Archiwum Diecezji Włocławskiej (ADWł), sygn. 320, Akta pers., s. 269; *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1927*, dz. cyt., s. 368; W. G i s z t e r, *Śp. ksiądz Szczęsny Starkiewicz proboszcz i dziekan lipnowski*, KDWł 41(1958), s. 314–317.

Ks. Szczęsny Starkiewicz urodził się 2 VII 1881 r. w Piotrkowie Trybunalskim w rodzinie inteligenckiej. Świecenia kapłańskie przyjął w 1904 r. Po święceniach najpierw pracował jako wikariusz. Cieszył się wielkim uznaniem u ludzi. Kiedy więc w 1905 r. dragoni moskiewscy chcieli go aresztować za działalność społeczno-narodową, ludzie uzbrojeni w kosa i cepy czynnie stanęli w jego obronie. W 1916 r. na wiecu w Filharmonii w Warszawie wystąpił przeciwko H. Beselerowi. W czasie niewoli narodowej z racji swych wypowiedzi patriotycznych był w niełasce u władz rosyjskich, które odmawiały mu nie tylko pensji rządowej, ale nie chciały go zatwierdzić na proboszcza w Jedlnie, czy prefekta w Częstochowie. Jako proboszcz duszpasterzował w: Żurawiu k. Częstochowy (1916–1918), Lubieniu Kuj. (1918–1926), Grzegorzewie (1926–1932), Brzeźnie k. Sieradza (1932–1946), gdzie otworzył spółdzielnię czapniczą i w Lipnie (1946–1958). Od 1918 r. należał do twórców Polskiego Zjednoczenia Ludowego. Całe jego życie naznaczone było działalnością społeczną, oświatową i samorządową. W parafiach zakładał różne instytucje, pomagał budować też drogi. Z powodu jego radykalnych poglądów od 1918 r. do kurii diecezjalnej wciąż napływały na niego skargi, zarówno od władz państwowych, jak i ziemianstwa, a to w związku z jego radykalnymi wystąpieniami, kazaniem społecznymi i robotniczymi. Swoje kazania drukował w „Gościu Świątecznym”, jako dodatku do „Gazety Grudziądzkiej”. Jako poseł do sejmku starał się poprawić byt fernali i służby dworskiej. Był też zdecydowanym zwolennikiem reformy rolnej. Wziął udział w wojnie polsko-bolszewickiej 1920 r. pełniąc funkcję kapelana, za co został odznaczony Krzyżem Walecznych. Po II wojnie światowej przynależał do grupy tzw. „księży patriotów”. Zmarł w Lipnie 12 IX 1958 r.

¹² Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej (AACz), sygn. III 190, Akta personalne ks. Sędzimira; J. Z w i ą z e k, *Sędzimir Zygmunt (1881–1933)*, w: *Polski słownik biograficzny* (PSB), t. 36, Warszawa – Kraków 1995, s. 390–391; T. R z e p e c k i, *Sejm RP 1919*, Poznań 1920, s. 173, 175, 277, 280, 286.

Ks. Zygmunt Sędzimir urodził się 28 VII 1881 r. w Kole, w rodzinie inteligenckiej. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Seminarium Duchownym we Włocławku. Świecenia kapłańskie przyjął 31 XII 1903 r. Jeszcze jako diakon, a później jako neoprezbiter, był do 1906 r. kapelanem ordynariusza. W 1906 r. został prefektem w Gimnazjum Sióstr Nazaretanek w Częstochowie. Był też tam członkiem Rady Gminnej i dozoru kościelnego. Założył Towarzystwo Rzemieślniczo-Przemysłowe zrzeszające rzemieślników i właścicieli mniejszych przedsiębiorstw przemysłowych z terenu Częstochowy. Za zorganizowanie tzw. lotnej biblioteki (polskie książki) pod presją władz rosyjskich musiał zrezygnować z funkcji prefekta i został w 1908 r. proboszczem parafii Kamienica Polska k. Częstochowy, gdzie pracował do 1930 r. W parafii tej odnowił kościół, zbudował plebanię i nabył dla parafii ziemię. W 1911 r. zorganizował w swojej parafii spółkę włókienniczą „Tkacz”, której był prezesem. Firma „Tkacz” wyrabiała stylowe ornaty i kapy kościelne. Założył też Towarzystwo Pożyczkowo-Oszczędnościowe, którego był prezesem. Ponadto był członkiem miejscowego dozoru szkolnego (od 1923 r.) oraz zarządu Polskiej Macierzy Szkolnej. Zorganizował też straż pożarną, a od 1917 r. pełnił funkcję prezesa Związku Kółek Rolniczych w powiecie częstochowskim oraz członka Powiatowej Rady Opiekuńczej. Był członkiem sejmiku powiatu częstochowskiego, a 11 I 1921 r. został prezesem Towarzystwa Pszczelarskiego okręgu częstochowskiego. W 1919 r. z okręgu częstochowskiego został wybrany na posła do Sejmu RP. Jako poseł do Sejmu Ustawodawczego i delegat rządu wyjechał 1 VII 1921 r. do Stanów Zjednoczonych, gdzie miał załatwić kwestie emigracyjne (przy okazji załatwiał w imieniu bp. S. Zdzitowieckiego sprawy związane z duszpasterstwem polonijnym kilku księży włocławskich). Po zakończeniu kadencji Sejmu Ustawodawczego w 1922 r. powrócił do Kamienicy Polskiej. Po podziale diecezji w 1925 r. pozostał na terenie diecezji częstochowskiej. W 1929 r. został kierownikiem budowy seminarium częstochowskiego w Krakowie, którego poświęcenie odbyło się 10 X 1930 r. Był również zaangażowany w modernizację gmachu Gimnazjum Biskupiego w Wieluniu, przy którym zbudował

wał bursę dla 16–20 biednych chłopców. Ordynariusz częstochowski 14 I 1930 r. powołał go na sekretarza Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej, zwalniając jednocześnie 14 I 1930 r. ze stanowiska proboszcza Kamienicy Polskiej. Rok później, 10 I 1931 r., bp T. Kubina mianował go dyrektorem Związku Instytucji Opiekuńczych i Stowarzyszeń Dobroczyńnych „Caritas” w diecezji częstochowskiej. Jego zasługą było również zorganizowanie kilku kół inteligencji katolickiej. Zmarł 2 III 1933 r. w Częstochowie.

¹³ AACz, sygn. II 226, s. 1, Akta pers. ks. Wróblewskiego; J. Związek, *Patriotyczna działalność duchowieństwa katolickiego w Częstochowie w latach 1865–1945*, w: *Częstochowy drogi do niepodległości*, red. R. Szwed i W. Palus, Częstochowa 1998, s. 133–134; tenże, *Wróblewski Bolesław (1867–1951)*, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, t. R–Ż, Lublin 1995, s. 194–195; tenże, *Życie i działalność ks. Bolesława Wróblewskiego (1867–1951)*, Częstochowa 2001.

Ks. Bolesław Wróblewski urodził się 19 VIII 1867 r. we wsi Rzuchów (parafia Chełmno n. Nerem) w rodzinie inteligenckiej. Po ukończeniu gimnazjum klasycznego w Kaliszu, w 1884 r. wstąpił do wrocławskiego seminarium duchownego. Święcenia kapłańskie przyjął w dniu 21 XII 1889 r. Jako wikariusz pracował w parafiach: Warta k. Sieradza, w Częstochowie (w parafii św. Zygmunta, a następnie w parafii św. Barbary). Dnia 20 VI 1894 r. został proboszczem parafii Rędziny k. Częstochowy. Jego staraniem wybudowano tam kościół. Po 12 latach duszpasterzowania został przeniesiony do parafii Wolbórz k. Piotrkowa Tryb. (23 IV 1906 r.). Oskarżony przez władze carskie o wrogą działalność wśród miejscowej ludności, został pozbawiony probostwa i przez rok (1909 r.) nie mógł prowadzić żadnej działalności duszpasterskiej. Przebywał wówczas w Kaliszu. Dopiero w 1910 r. otrzymał probostwo w Praszce. Wkrótce dał się poznać jako działacz społeczny i patriota. Wielkie uznanie przyniosło mu kazanie wygłoszone w dniu 27 XI 1916 r. z okazji pogrzebu H. Sienkiewicza. W 1917 r. (22 VIII) został proboszczem parafii Św. Rodziny w Częstochowie. Dokończył budowę kościoła, który obecnie jest katedrą diecezji częstochowskiej. Organizował pomoc dla najbiedniejszych oraz utworzył sierocińce dla dzieci bezdomnych. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości został wybrany na posła do Sejmu Ustawodawczego w 1919 r. z ramienia endecji. Jako poseł należał do grona umiarkowanych posłów duchownych i rzadko zabierał głos z trybuny sejmowej. W Sejmie wystąpił 21 III 1922 r. w sprawie pozostawienia Sądu Okręgowego w Częstochowie. Jednocześnie wraz z posłami NZL zwrócił się o przywrócenie Sądów Pokoju w Kamienicy Polskiej, Mstowie i Truskolasach. W czasie II wojny światowej, mimo niemieckich represji, zajmował się dalej utrzymaniem zakładu dla dzieci bezdomnych. Dla ludności prowadził tanie kuchnie. Zmarł 7 VI 1951 r. w Częstochowie.

¹⁴ AAG, APP PI 111a, Protokół obrad; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924*, Lublin 1994, s. 170–171; A. Ajnenkiel, *Historia Sejmu Polskiego*, dz. cyt., s. 32; R. Filipowski, *Po wyborach sejmowych*, KDWł 13(1919), s. 54–58.

¹⁵ R. Bender, *Kościół katolicki w Polsce odrodzonej wobec problemów narodowych i społecznych (1918–1939)*, w: *Życie polityczne w Polsce 1918–1939*, red. J. Zamowski, Wrocław 1985, s. 324; M. Piela, *Udział duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 175; H. Jabłoński, *Narodziny drugiej Rzeczypospolitej 1918–1919*, Warszawa 1962, s. 254; R. Bełcikowski, *Stronnictwa, partie, unie, kluby polityczne na ziemiach polskich w roku 1921*, Warszawa – Lwów 1921, s. 14. W Związku Ludowo-Narodowym było w 1919 r. – 13 księży; w Narodowym Zjednoczeniu Ludowym – 10; utworzonym w lipcu 1919 r. Narodowym Chrześcijańskim Klubie Robotniczym – 6; w Stronictwie Katolicko-Ludowym – 2; w Zjednoczeniu Mieszczańskim – 1.

¹⁶ A. Łuczak, *Powstanie i działalność Zjednoczenia Ludowego i Polskiego Zjednoczenia Ludowego (1917–1918)*, „Roczniki Dziejów Ruchu Ludowego” 1968, nr 10, s. 41–42; R. Bender, *Kościół katolicki w Polsce odrodzonej...*, art. cyt., s. 323–324; tenże, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze rosyjskim w latach 1865–1918*, w: *Historia katolicyzmu społecznego...*, dz. cyt., s. 254–255.

¹⁷ C. Strzeszewski, *Chrześcijańskie stronictwa polityczne*, w: *Historia katolicyzmu społecznego...*, dz. cyt., s. 461; R. Wapiński, *Narodowa Demokracja...*, dz. cyt., s. 27; tenże, *Roman Dmowski*, Lublin 1988, s. 33, 76–77, 81, 462.

¹⁸ R. Bender, *Kościół katolicki w Polsce odrodzonej...*, art. cyt., s. 324; M. Piela, *Udział duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 180.

- ¹⁹ A. Łuczak, *Powstanie i działalność Zjednoczenia Ludowego...*, art. cyt., s. 41–42;
- R. Bender, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna...*, art. cyt., s. 255.
- ²⁰ R. Filipowski, *Po wyborach sejmowych...*, art. cyt., s. 54–58.
- ²¹ M. Piela, *Udział duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 186.
- ²² T. Rzepecki, *Sejm RP 1919*, dz. cyt., s. 272.
- ²³ Biblioteka Sejmowa w Warszawie (BS) Komisje Sejmu Ustawodawczego Rzeczypospolitej Polskiej, druk nr 2390 i nr 3790.
- ²⁴ T. Re k, *Fakty oskarżają*, Warszawa 1954, s. 34.
- ²⁵ A. Ajnenkiel, *Od rządów ludowych do przewrotu majowego*, Warszawa 1978, s. 99;
- M. Piela, *Udział duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 192. Komisja Rolna, przyjmując wniosek ks. posła S. Dziennickiego, uwzględniła też poprawki ks. posła S. Adamskiego określające obszar 60–100 ha dla okolic najgęściej zaludnionych (podmiejskich i przemysłowych), dla innych okolic 100–180 ha i kresów wschodnich do 400 ha. Zwyciężył wniosek mniejszości, za którym głosował m.in. ks. S. Starkiewicz.
- ²⁶ T. Re k, *Fakty oskarżają*, dz. cyt., s. 150.
- ²⁷ M. Piela, *Udział duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 190.
- ²⁸ Tamże, s. 192.
- ²⁹ Tamże, s. 197–198.
- ³⁰ Tamże, s. 203.
- ³¹ Tamże, s. 204.
- ³² Tamże, s. 206.
- ³³ Tamże, s. 205; J. Związek, *Życie i działalność ks. Bolesława Wróblewskiego...*, dz. cyt., s. 46–48; Ks. poseł B. Wróblewski zwrócił się do Sejmu o uchwalenie na ten cel kredytu w wysokości 5 mln. marek.
- ³⁴ M. Piela, *Udział duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 205. Wniosek został przyjęty przez Sejm.
- ³⁵ M. Piela, *Udział duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 208–214.
- ³⁶ *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., s. 480; T. Rzepecki, *Sejm RP 1919*, dz. cyt., s. 272–281; M. Pietrzak, *Rządy parlamentarne w Polsce w latach 1919–1926*, Warszawa 1969, s. 116–117.
- ³⁷ BS, Komisje Sejmu Ustawodawczego RP, druki 2390 i 3790; T. Górski, *Olszański Ignacy*, w: PSB, t. 24, Wrocław 1979, s. 2.
- ³⁸ BS, druk nr 1551.
- ³⁹ BS, Skorowidz osobowy, s. 266–279; *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1927*, dz. cyt., s. 127.
- ⁴⁰ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 17 III 1921 r., Dz. U. RP, 1921, nr 44, poz. 267.
- ⁴¹ Ordynacja wyborcza do Sejmu z 28 VII 1922 r., Dz. U. RP 1922, nr 66, poz. 590; Ordynacja wyborcza do Senatu z 28 VII 1922 r., Dz. U. RP 1922, nr 90, poz. 829.
- ⁴² J. Związek, *Dzieje diecezji częstochowskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, Częstochowa 1990, s. 155.
- ⁴³ *Odezwa pasterska biskupów polskich w sprawie wyborów*, KDWi 16(1922), s. 267.
- ⁴⁴ R. Filipowski, *Duchowieństwo a wybory*, KDWi 16(1922), s. 393; *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., s. 474–479. Okręgów wyborczych do Sejmu i Senatu I, II, III kadencji było w Polsce 17. Każdy z tych okręgów dzielił się na obwody głosowania obejmujące ok. 3 tys. mieszkańców. W diecezji kujawsko-kaliskiej okręgami wyborczymi do Sejmu były: Włocławek – 10, Konin – 15, Kalisz – 16, Częstochowa – 17, Piotrków Trybunalski – 18, Łódź – 14. Wszystkie listy kandydatów ubiegających się o mandat do Sejmu czy Senatu dzieliły się na listy okręgowe i listy państwowe. Do Senatu w diecezji włocławskiej były tylko dwa okręgi: warszawski (nr 2) i łódzki (nr 14).
- ⁴⁵ S. Zdzitowiecki, *O modłach na intencję wyborów*, KDWi 16(1922), s. 273.
- ⁴⁶ S. Zdzitowiecki, *Rozporządzenie diecezjalne*, KDWi 16(1922), s. 369–370.
- ⁴⁷ Dla przykładu w parafii Wieniec k. Włocławka na Chrześcijański Związek Jedności Narodowej (lista nr 8) głosowało 647 osób, na socjalistów (lista nr 2) – 42, na Centrum (lista nr 12) – 153, na PSL „Wyzwolenie” i „Lewica Ludowa” (lista nr 3) – 156, inne ugrupowania uzyskały tylko po parę głosów. – Archiwum parafii Wieniec, Kronika parafialna, s. 107–108.
- ⁴⁸ S. Sierpowski, *Historia najnowsza (1918–1939)*, dz. cyt., s. 46–47.

⁴⁹ AAG APP I 194, nr 77; S. Wilk, *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce...*, dz. cyt., s. 328.

⁵⁰ *Zjazd biskupów w Częstochowie*, KDWi 16(1922), s. 275; Archiwum Diecezjalne w Lublinie, Rep. 61 I 1, Protokół Komitetu Biskupów 4–5 III 1922; S. Zdzitowiecki, *Wybory do sejmiku i senatu*, KDWi 16(1922), s. 271. Z listy Chrześcijańskiego Związku Jedności Narodowej (nr 8) weszli: abp Teodorowicz i bp A. Sapięha, którzy jednak 9 III 1923 r. złożyli swoje mandaty.

⁵¹ ADWi, Akta pers. z l. 1903–1959, sygn. 218 oraz spuścizna rękopiśmienna (korespondencja, zapiski); S. Librowski, *Nawrocki Stanisław Ignacy*, w: PSB, t. 22, Wrocław 1977, s. 630; *Parlament Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1927*, dz. cyt., s. 191–192.

⁵² J. Kos, *Ks. infułat Władysław Matus – Józef Malkiewicz*, KDWi 76(1993), s. 167–178.

⁵³ W. Pogorzelski, *Referaty na zjeździe dziekanów i delegatów*, KDWi 16(1922), s. 297–298.

⁵⁴ S. Zdzitowiecki, *Rozporządzenia diecezjalne*, KDWi 17(1923), s. 330.

⁵⁵ S. Sierpowski, *Historia najnowsza (1918–1939)*, dz. cyt., s. 88.

⁵⁶ *List pasterski biskupów polskich w sprawie wyborów*, KDWi 21(1927), s. 359–363; S. Wilk, *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce...*, dz. cyt., s. 331. W liście pasterskim biskupi przestrzegali również wiernych przed komunizmem.

⁵⁷ S. Wilk, *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce...*, dz. cyt., s. 333; J. Pietrzak, *Czy kardynał August Hlond był zwolennikiem sanacji?*, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1981, s. 84.

⁵⁸ ADWi, pers., sygn. 348; W. Giszter, *Śp. ks. Stanisław Śmietanko*, KDWi 52(1958), s. 317–320.

⁵⁹ *Ogłoszenie Urzędowe*, „Słowo Kujawskie” 11(1928), nr 69(9 III), s. 4. Posłem z listy Chrześcijańskiej Demokracji został Fr. Zieliński. Natomiast prefekt, ks. S. Wojsa został zastępcą posła i wchodził w skład Prezydium Zarządu Okręgowego Chrześcijańskiej Demokracji we Włocławku.

⁶⁰ *Wybory do Senatu*, „Słowo Kujawskie” 11(1928), nr 70(10 III), s. 3; R. Kaczmarek, *Pogorzelski Walery*, w: PSB, t. 27, Wrocław 1982, s. 216–217.

⁶¹ Przy tej okazji warto przypomnieć, że w wyborach do Sejmu II kadencji, np. w parafii Koźminek k. Kalisza wygrała mniejszość narodowa żydowska – 274 głosy, na drugim miejscu była endecja – 236 głosów, a dopiero na trzecim miejscu był BBWR – 223 głosy. Kolejne miejsca zajęli: PPS – 146; mniejszość niemiecka – 117 i PSL „Wyzwolenie” – 88 głosów. (ADWi, Parafia Koźminek, sygn. 4, s. 11). Natomiast w okręgu włocławskim – nr 10 wybory do Sejmu wygrało BBWR i Polski Blok Katolicki „Piasta” i ChD, a do Senatu BBWR i Mniejszości Narodowe. (*Jednolity front katolicki i narodowy we Włocławku*, „Słowo Kujawskie” 11(1928), nr 73(13 III), s. 1; *Wybory do Senatu*, tamże, nr 74(14 III), s. 1; Z. Waszkiewicz, *Życie polityczne Włocławka w latach 1918–1939*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, Włocławek 2001, s. 50). Z kolei w parafii Grzegorzew, okręg 15, obejmujący powiaty: Konin, Słupca, Koło, Łęczycza na 7066 uprawnionych do głosowania, głosowało 6276. Najwięcej głosów oddano na listy nr 7 (Narodowa Partia Robotnicza) – 3198 głosów, nr 4 (Ogólny Żydowski Związek Robotniczy „Bund” w Polsce) – 1539 głosów i nr 1 (BBWR) – 896 głosów. (ADWi, Akta parafii Grzegorzew, sygn. 9, s. 150–151).

⁶² *Potrzeba wielkich przykładów*, KDWi 22(1928), s. 104.

⁶³ *W sprawie wyborów*, KDWi 24(1930), s. 325; S. Wilk, *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce...*, dz. cyt., s. 333–334.

⁶⁴ B. Krzywobłocka, *Chadecja 1918–1937*, Warszawa 1974, s. 219–220; Z. Waszkiewicz, *Życie polityczne Włocławka...*, art. cyt., s. 56. W wyborach do sejmiku zwyciężyła sanacja (BBWR) uzyskując 56% głosów w sejmie i 75 mandatów w senacie. Klęskę poniosły partie centrolewicowe uzyskując tylko połowę głosów w stosunku do wyborów w 1928 r. W okręgu włocławskim najwięcej głosów otrzymał BBWR (12811), a na drugim miejscu była Lista Narodowa (7102). Do Senatu najwięcej głosów uzyskał BBWR (8532), a po nim Związek Obrony Prawa i Wolności (6045).

⁶⁵ W parafii Koźminek, należącej do diecezji włocławskiej, wybory wygrały stronnictwo narodowe (838 głosów), na drugim miejscu byli socjaliści (631 głosów), a na radykalne stron-

nictwa kandydujące z unieważnionej listy nr 7 oddano 544 głosy. – ADWł, Parafia Koźminek, sygn. 4, s. 36.

⁶⁶ J. Pietrzak, *Czy kardynał August Hlonda...*, art. cyt., s. 91–92; *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., s. 475–479. Zgodnie z ordynacją wyborczą z 8 VII 1935 r. wybory miały charakter większościowy; głosowano na osoby. W diecezji wrocławskiej okręgami wyborczymi były: Wrocławek – nr 10, Koło – nr 12, Kalisz – nr 20, Sieradz – nr 21.

⁶⁷ ADWł, Parafia Koźminek, sygn. 4, s. 150–151. W parafii Koźminek przyznano prawo głosowania księżom i np. Katolickiemu Stowarzyszeniu Kobiet (KSK). Do Kolegium Wyborczego należało wysłać dwie przedstawicielki z okręgu, by tam wybrać 4 kandydatów do Sejmu. Nie przyznano już jednak prawa głosowania KSK na kandydatów do Kolegium Wyborczego do Senatu. Kandydatów do Kolegium Wyborczego do Senatu w Łodzi z okręgu Kalisz-Turek wybrano dwóch: ks. W. Bliźnińskiego z Liskowa i Jerysz z Tłokini. Ks. W. Bliźniński nie wszedł jednak do Senatu II kadencji.

⁶⁸ S. Wilk, *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce...*, dz. cyt., s. 336; „Tygodnik Polski” 3(1935), s. 583.

⁶⁹ AAG APP I 135, Pismo kard. Kakowskiego do kard. Hlonda z 14 VII 1935 r.; tamże, Listy biskupów: Sapięhy i Łukomskiego do kard. Hlonda; AAG APP I 105, List kard. Hlonda do kard. Kakowskiego z 22 VII 1935 r.; A. Ajnenkiel, *Historia Sejmu Polskiego...*, dz. cyt., s. 182–194. Za bojkotem wyborów byli biskupi: Przeddziecki, Łukomski i Sapięha.

⁷⁰ *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., s. 475–479; B. Krzywo-błocka, *Chadecja...*, dz. cyt., s. 115–118. Odniesione zwycięstwo w wyborach przez obóz rządowy nie odzwierciedlało faktycznego stanu układu sił politycznych. I tak np. Sprawozdanie Urzędu Wojewódzkiego Warszawskiego z ostatnich 3 miesięcy 1935 r. wskazuje, że BBWR na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej nie przejawiał żadnej działalności i nie miał poparcia społeczeństwa (aktywność przejawiało SL).

⁷¹ S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji wrocławskiej*, Wrocławek 1947, s. 28–29; *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., s. 410–411; *Posłowie na Sejm II Rzeczypospolitej. Ofiary wojny i okupacji*, red. G. Mazur, Warszawa 2005.

Ks. Stefan Downar urodził się 13 VIII 1886 r. w Wieruszowie, pow. Wieluń. Po ukończeniu wrocławskiego seminarium duchownego, dn. 18 VI 1911 r. przyjął święcenia kapłańskie. Jako neoprezbiter został skierowany na wikariat w Widawie, a po roku przeniesiony został na stanowisko prefekta do Koła (1912), a następnie do Parzna (1913–1914). W następnych latach był prefektem w Łasku (1914–1916) i w gimnazjum humanistycznym w Pyzdrach (1916–1928 r.), gdzie przyczynił się w znacznym stopniu do jego powstania i rozwoju. W 1925 r. ukończył Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Poznańskiego i otrzymał dyplom nauczyciela kwalifikowanego do nauczania historii powszechnej w szkołach średnich i seminariach nauczycielskich. W 1925 r. został radnym miasta Pyzdry oraz członkiem Sejmiku i Wydziału Powiatowego w Słupcy. Był też członkiem Rady Powiatowej w Koninie. Dnia 29 1928 r. został mianowany proboszczem parafii Pyzdry. Jako duszpasterz przyczynił się do odnowienia kościoła parafialnego i poklasztornego. Po wyborze na postą bp K. Radoński zaproponował mu mniejszą parafię Zbrachlin, k. Nieszawy, na którą przeniósł się 18 XII 1935 r. W 1937 r. został odznaczony Krzyżem Niepodległości i Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski. Zginął 4 V 1942 r. w obozie koncentracyjnym w Dachau.

⁷² S. Wilk, *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce...*, dz. cyt., s. 337.

⁷³ *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej...*, dz. cyt., s. 470.

⁷⁴ S. Wilk, *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce...*, dz. cyt., s. 336–337; Z. Skrobicki, *Bliźniński Waclaw...*, poz. cyt., s. 19.

ascendit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Nazareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, quæ vocatur Bethlehem: eo quod esset de domo & familia Dauid: vt proficeretur cum Mariæ desponsata sibi vxore, prægnante. Factum est autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, vt pareret. Et peperit filium suum primogenitum: & pannis eum inuoluit: & reclinauit eum in præsepio: quia non erat ei locus in diuersorio. Et pastores erant in regione eadem vigilantes, & custodièntes vigilias noctis super gregem suum. Et ecce Angelus Domini stetit iuxta illos: & claritas Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore magno. Et dixit illis Angelus. Nolite timere. Ecce enim euangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo: quia natus est vobis hodie saluator, qui est Christus Dominus, in ciuitate Dauid. Et hoc vobis signum. Inuenietis infantem pannis inuolutum: & positum in præsepio. Et subito facta est cum Angèle multitudo militia cœlestis, laudantium Deum & dicentium: Ascendit autem & Ioseph à Galilæa de ciuitate Nazareth, in Iudæam, in ciuitatem Dauid, quæ vocatur Bethlehem: eo quod esset de domo & familia Dauid: vt proficeretur cum Mariæ desponsata sibi vxore, prægnante. Factum est autem: cum essent ibi, impleti sunt dies, vt pareret. Et peperit filium suum primogenitum: & pannis eum inuoluit: & reclinauit eum in præsepio: quia non erat ei locus in diuersorio. Et pastores erant in regione eadem vigilantes, & custodièntes vigilias noctis super gregem suum. Et ecce Angelus Domini stetit iuxta illos: & claritas Dei circumfulsit illos: & timuerunt timore magno. Et dixit illis Angelus. Nolite timere. Ecce enim euangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo: quia natus est vobis hodie saluator, qui est Christus Dominus, in ciuitate Dauid. Et hoc vobis signum. Inuenietis infantem pannis inuolutum: & positum in præsepio. Et

SPRAWOZDANIA RECENZJE

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku akademickim 2005/2006**

Z inicjatywy Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w październiku 2005 r. ukazał się kolejny, ósmy tom „Studiów Włocławskich”, dedykowany ks. prof. Witoldowi Kujawskiemu z okazji 25-lecia pracy w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. W roku sprawozdawczym odbyły się dwa spotkania naukowe. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie główną problematykę poruszaną na spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego.

1) 19 października 2005 r.

Spotkanie naukowe miało charakter otwarty i odbyło się w auli im. Prymasa Stefana kard. Wyszyńskiego. Wzięło w nim udział około 150 osób, wśród których wymienić należy biskupa włocławskiego Wiesława Alojzego Meringa, biskupa pomocniczego Stanisława Gębickiego oraz biskupów seniorów: Bronisława Dembowskiego i Czesława Lewandowskiego, księży profesorów, członków Towarzystwa, zaproszonych gości oraz alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Na początku spotkania prezes Towarzystwa ks. prof. Ireneusz Werbiński powitał wszystkich zgromadzonych i poprosił do stołu prezydialnego ks. Jana Nowaczyka – wiceprezesa Towarzystwa, ks. Jacka Szymańskiego – rektora Wyższego Seminarium Duchownego oraz ks. prof. Stanisława Olejnika. Zapowiedział również prace nad dziewiątym tomem „Studiów Włocławskich”. Prezes Towarzystwa poprosił o prowadzenie spotkania ks. Nowaczyka, który zwrócił się z prośbą o wygłoszenie wykładu do bpa Wiesława Alojzego Meringa.

Referat bpa Wiesława Alojzego Meringa, zatytułowany: *Święty Tomasz o Eucharystii* wpisał się doskonale w aktualia duszpasterskie kończącego się roku, poświęconego refleksji nad Eucharystią. Ustanowiony

przez Ojca Świętego Jana Pawła II rok Eucharystii to dobra okazja do refleksji nad rzeczywistością Eucharystii, która jest największym i najgłębszym spadkiem oraz rodzajem testamentalnego zapisu, jaki największy z Polaków pozostawił swym rodakom i całemu Kościołowi. Ksiądz Biskup swój referat, składający się z trzech części, oparł na nauczaniu św. Tomasza z Akwinu. Na początku zarysowane zostało tło historyczne oraz czasy, w jakich żył św. Tomasz, następnie ukazane zostały argumenty skłaniające współczesnego człowieka do zagłębienia się w dorobek wielkiego myśliciela i teologa, jakim był św. Tomasz z Akwinu. W części ostatniej ukazane zostały najistotniejsze elementy Tomaszowej nauki o Eucharystii, które pozwoliły Janowi Pawłowi II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* nazwać św. Tomasza „gorliwym kantorem Chrystusa eucharystycznego”.

W swoim referacie Ksiądz Biskup wyjaśniał, że średniowiecze stanowiło ważną przestrzeń europejskiej kultury, chociaż później dość łatwo przekreślano dorobek tego okresu. Należy odnotować, że w imię odnowy teologii postulowano ominięcie scholastyki. Toczące się batalie zwolenników i przeciwników średniowiecza widoczne również były w sporze o konstytucję zjednoczonej Europy. Niechęć do średniowiecza, zdaniem Prelegenta, wynikała z religijnego charakteru tej epoki i rozwoju średniowiecznej filozofii w kontekście religijnym.

Za powrotem do teologii św. Tomasza przemawia jednak jego otwartość, światłość oraz umiejętność dialogu. To wszystko daje w sumie przeswiadczenie, iż Akwinata jest „szukającym z szukającymi”, nie narzucającym swoich rozwiązań. Mimo upływających wieków jego dzieła są nadal bardzo aktualne.

Tematyką Eucharystii św. Tomasz zajął się w III części *Sumy teologii*. Ponadto odznaczał się on dużą czcią wobec Najświętszego Sakramentu i to najprawdopodobniej było powodem, iż papież Urban IV poprosił go o ułożenie oficjum brewiarzowego na uroczystość Bożego Ciała. Św. Tomasz w owym oficjum wyraził w sposób mistrzowski swoją miłość i wiarę do Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramentem. Jego hymny są nie tylko arcydziełami teologicznymi, ale również wysokiej klasy utworami poetyckimi. Zważywszy, iż traktat ten tworzony był na kilka miesięcy przed śmiercią autora, stanowi on, zdaniem Księdza Biskupa, coś na kształt prawdziwie testamentalnego przekazu. Sakrament Ołtarza według św. Tomasza jest sakramentem najwznioślejszym, ponieważ jest źródłem łaski i zawiera w sobie jej Dawcę. Według św. Tomasza w pozostałych sakramentach działa jedynie moc pochodząca od Chrystusa. Eucharystia góruje swą godnością nad innymi, gdyż wszystkie pozostałe

sakramenty skierowane są do Eucharystii. Myśli te, zdaniem Prelegenta, są szczególnie aktualne, ponieważ nie ma chrześcijanina bez Eucharystii, ani Eucharystii bez chrześcijan.

Prelegent w swoim wystąpieniu ukazał również obecność myśli św. Tomasza w nauczaniu Jana Pawła II i w dokumentach Kościoła o Eucharystii. W ramach podsumowania Książd Biskup wymienił nasuwające się zbieżności nauki Kościoła i myśli św. Tomasza. Wśród nich wymienił między innymi: pojmowanie Eucharystii jako źródła oraz szczytu życia i posłannictwa Kościoła, postrzeganie Eucharystii w kontekście wiary i miłości, widzenie w Eucharystii tajemnicy zadanej intelektowi i sercu, nierozłączność kapłaństwa i Eucharystii oraz pojmowanie Eucharystii jako budulca Kościoła.

Wystąpienie bpa Wiesława Meringa wywołało żywe zainteresowanie, co znalazło wyraz w dyskusji, podczas której głos zabrali: ks. Stanisław Olejnik, ks. Jan Nowaczyk, ks. Zbigniew Skrobicki oraz ks. Stefan Spychalski.

2) 10 maja 2006 r.

Spotkanie to, z powodu zakończenia kadencji przez wybrany trzy lata temu Zarząd Towarzystwa, miało szczególny charakter i składało się z dwóch części. Uczestniczyło w nim 19 księży profesorów i członków Towarzystwa.

W pierwszej części prezes Towarzystwa ks. prof. Ireneusz Werbiński zapowiedział przeprowadzenie **wyborów do nowego Zarządu Towarzystwa**. W tym celu powołany został przewodniczący Komisji Wyborczej, ks. Jacek Szymański, rektor Wyższego Seminarium Duchownego, oraz sekretarz ks. Zbigniew Zarembki. Przewodniczący Komisji Wyborczej udzielił głosu ks. prof. Olejnikowi, który przypomniał pokrótce historię Towarzystwa i podziękował ks. Werbińskiemu za dziewięć lat prezesowania (trzy kadencje). Z kolei ks. Jan Nowaczyk podkreślił, że bez ofiarnego wkładu ks. prezesa Werbińskiego i ks. Kazimierza Rulki Towarzystwo nie mogłoby chlubić się wspaniałym dorobkiem, jakim są kolejne tomy „Studiów Włocławskich”. W dalszej kolejności ks. Ireneusz Werbiński złożył rezygnację z dalszego kandydowania na funkcję prezesa i jednocześnie jako kandydata na prezesa zaproponował ks. Jana Nowaczyka, który przez aklamację zebranych został jednogłośnie zatwierdzony. Kandydat na prezesa przyjął zaproponowaną mu funkcję. Następnie nowy prezes zaproponował do zarządu na stanowisko wiceprezesa ks. Zbigniewa Zarembkiego, sekretarza – ks. Jacka Kędzierskiego i skarbnika – ks. Krzyszto-

fa Graczyka. Zgłoszone kandydatury zostały przyjęte oklaskami przez audytorium, jednakoż ks. Zaremski oraz ks. Kędzierski, dziękując za okazane im zaufanie, ze względu na pełnione obowiązki zrezygnowali z proponowanych im funkcji. W ostateczności w skład Zarządu weszli: wiceprezes – ks. Lech Król, sekretarz – ks. Krzysztof Graczyk, skarbnik – ks. Tomasz Kaczmarek.

W drugiej części spotkania wysłuchano referatu pt. *Zbiórki darów na ubogich w Kościele czasów apostołskich* bpa dra Andrzeja Suskiego, biskupa toruńskiego.

Na początku Ksiądz Biskup stwierdził, że temat referatu nasunął mu się po lekturze encykliki *Deus caritas est*. Również względy praktyczne zadecydowały o wyborze tematu. Często przeprowadzane są zbiórki na pomoc ofiarom różnych katastrof, na ratowanie życia ludziom chorym, na dożywianie dzieci, na wsparcie rodzin dotkniętych bezrobociem, na bezdomnych itp. Kościół również prowadzi wiele akcji wśród wiernych na rzecz ubogich i potrzebujących pomocy. Motywacja tych działań charytatywnych Kościoła nie ogranicza się jedynie do wymiaru humanitarnego. Wyrasta ona przede wszystkim z podłoża wiary chrześcijańskiej. Naczelną przesłankę stanowi nakaz Chrystusa: „Miłujcie się wzajemnie, jak Ja was umiłowalem”. W encyklice *Deus caritas est* papież Benedykt XVI napisał: „wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie sakramentów (*leiturgia*) i posługa miłości (*diakonia*)”. Zaś świadectwa przekazane w *Dziejach Apostołskich* wskazują wyraźnie na duchowość komunii w Kościele: „Jeden Duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących”. Według nauczania Jana Pawła II duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, to także zdolność odczuwania więzi z braćmi, a zarazem postrzeganie ich jako kogoś bliskiego. Duchowość komunii to wreszcie umiejętność czynienia miejsca dla wzajemnego noszenia brzemion i odrzucenia pokus egoizmu, które nieustannie zagrażają ludzkości, rodząc rywalizację oraz bezwzględne dążenie do kariery i nieufność.

Zdaniem Prelegenta syntetyczny obraz życia pierwszych chrześcijan przekazują tzw. *summaria*, czyli streszczenia w *Dziejach Apostołskich*. Pełnią one funkcje literackich powiązań między opisanymi epizodami, służą wydobyciu pewnych charakterystycznych cech życia wspólnoty jerozolimskiej. Jak złota nić przewijają się w nich wątek komunii. „Trwali w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i modlitwie. Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne” (Dz 4). Sło-

wo „koinonia” występuje tylko w Dziejach Apostolskich, w Listach Pawłowych i w Pierwszym liście św. Jana.

Bp Andrzej Suski wyjaśnił w swoim referacie, że postawę Kościoła wobec ubóstwa i ubogich kształtuje przede wszystkim przykład i nauczanie Jezusa. W swoim mesjańskim orędziu, wygłoszonym na początku publicznej działalności w Nazarecie, Jezus wyraźnie oświadczył, że został posłany, aby ubogim głosić Dobrą Nowinę. W pierwszym błogosławieństwie według relacji św. Łukasza czytamy: „błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy Królestwo niebieskie”. Problem ubóstwa rozwiązywano wedle wskazań Jezusowych. W duchu miłości braterskiej zamożni wyzbywali się swoich majątków. Jałmużna stanowiła nie tyle gest filantropii, ile raczej gest religijny. Była wyrazem miłości, komunii jak również ewangelicznego dystansu do dóbr materialnych.

Jednym z czynników rozwoju chrześcijaństwa poza Jerozolimą były prześladowania członków tej wspólnoty. Kościół w Jerozolimie jako pierwszy doznał prześladowań, co niewątpliwie wyzwało poczucie solidarności z prześladowanymi. Z relacji Dziejów Apostolskich zawartej w rozdziale jedenastym wynika, że decyzja o zorganizowaniu zbiórki była postanowieniem dobrowolnym i wspólnym, o wyraźnie określonym celu, jakim była pomoc braciom mieszkającym w Judei.

Św. Paweł w Liście do Galatów wyjaśniał, że podczas spotkania w Jerozolimie apostołowie Jakub, Kefas i Jan potwierdzili jego misję wśród pogan, ale z zastrzeżeniem: „byle byśmy pamiętali o ubogich, co też gorliwie starałem się czynić”. Na podstawie relacji zawartej w Dziejach Apostolskich i wzmianek zamieszczonych w Listach Pawłowych można wskazać te Kościoły, które uczestniczyły w zbiórce (kolekta w Galacji, Macedonii, Achai). Tam, gdzie docierał św. Paweł z ewangelizacją, odbywały się zbiórki na rzecz członków innych gmin chrześcijańskich.

Biskup stwierdził, że wartość kolekty nie była dokładnie znana. Uwzględniając liczbę delegatów można przypuszczać, że zbiórki przebiegały pomyślnie nie tylko pod względem ofiarności, ale również i pod względem materialnym. Początkowo zbiórka w Kościołach pojmowana była jako zwykła pamięć o ubogich, jednak za sprawą św. Pawła stawała się ona coraz wyraźniej przejawem komunii Kościołów pochodzenia pogańskiego z Kościołem macierzystym w Jerozolimie. Pomimo różnic, zachodzących między tymi Kościołami (etnicznych i kulturowych), uwiadczała się coraz bardziej ich jedność.

Dzieje Apostolskie ukazywały wymiar historyczny zbiórek, natomiast interpretacje i wyjaśnienie teologiczne zawarte zostało u św. Pawła w jego

listach. Teologiczna motywacja zbiorów została pogłębiona w listach do Koryntian. Pierwszy z tych listów poświęcony był w dużej części jednoci Kościoła, zagrożonej wielorakimi wewnętrznymi podziałami. Wobec tych i innych pęknięć – wyjaśniał Prelegent – we wspólnocie korynckiej Apostoł Paweł rozwijał nauczanie, podkreślające jedność Kościoła.

W podsumowaniu Ksiądz Biskup stwierdził, że zbiórka jako odpowiedź na potrzeby braci była znakiem solidarności i ofiarności wspólnot chrześcijańskich, a jednocześnie wyrazem naśladowania Jezusa Chrystusa. Zbiórka rozumiana jako wydarzenie zbawcze przybierała postać rzeczywistości materialnej, była ona aktem kultu Bożego, formą ofiarowania się Bogu.

W dyskusji, której moderatorem był ks. prof. Zdzisław Pawłowski, głos zabrali między innymi: ks. Tomasz Kaczmarek, ks. Tadeusz Lewandowski oraz ks. Jan Nowaczyk.

* * *

W roku sprawozdawczym prezes Towarzystwa, ks. Ireneusz Werbiński, otrzymał tytuł profesora zwyczajnego. Ks. dr Roman Małecki został wybrany na prodziekana Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu. Ks. dr Mieczysław Łaszczuk od wakacji 2005 r. przebywa na stypendium naukowym w Wiedniu. Kilku członków Towarzystwa kontynuuje prace habilitacyjne.

Z samoistnych publikacji naukowych członków Towarzystwa należy wymienić następujące: Jerzy Bagrowicz, Stanisław Jankowski, „*Pan, Bóg Twój, wychowuje ciebie*” (Pwt 8, 5). *Studia z pedagogii biblijnej*, Toruń 2005; Jerzy Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006; Krzysztof Graczyk, *Implikacje skutków medyczno-psychologicznych schorzeń neurologicznych w kanonicznym prawie małżeńskim*, Włocławek 2005. Należy też odnotować udział kilku członków Towarzystwa w pracach nad *Włocławskim słownikiem biograficznym*, przygotowywanym i publikowanym od 2003 r. przez Włocławskie Towarzystwo Naukowe. Niemal wszyscy członkowie Towarzystwa opublikowali w roku sprawozdawczym artykuły w polskich czasopismach naukowych i popularnonaukowych.

opracował: ks. Zbigniew Zaremski

BERNARDETA IWAŃSKA-CIEŚLIK

**KSIĄŻKI Z KSIĘGOZBIORU
RODZINY STRZEMBOSZÓW I ANDRZEJA LISIECKIEGO
W ZBIORACH BIBLIOTEKI
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
W uzupełnieniu pracy**

Kolekcje historyczne, księgozbiory szlacheckie XVI–XVII wieku¹

W trzydziestym tomie *Prac Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie* zostały zamieszczone dwa opracowania na temat staropolskich księgozbiorów historycznych. Pierwsze, autorstwa Elżbiety Bylinowej, to *Renesansowy księgozbiór rodziny Strzemboszów*, natomiast drugie pt. *Instygator koronny Andrzej Lisiecki i jego księgozbiór* zostało napisane przez Krystynę Opalińską. Obie autorki obecnie zajmują stanowiska kustoszów w Gabinetcie Starych Druków Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. W kręgu ich zainteresowań naukowych znalazła się także historia książki. E. Bylinowa brała udział m.in. w organizowaniu wystawy pt. „Druki XV i XVI” na podstawie warszawskich zbiorów uniwersyteckich. Niniejsza recenzja ma na celu przede wszystkim uzupełnienie i wskazanie miejsca przechowywania dodatkowych prac, których właścicielami byli J. Strzembosz oraz A. Lisiecki.

Pierwsza rozprawa jest wynikiem przeprowadzonych badań proveniencyjnych w zasobie starych druków Biblioteki Uniwersyteckiej i innych bibliotek polskich; ich celem było ustalenie zestawienia zachowanych **książek należących niegdyś do rodziny Strzemboszów**. Autorka przedstawiła najpierw kolejnych członków tej rodziny: Andrzeja Strzembosza starszego (zm. 1562), który był właścicielem 8 pozycji w 3 woluminach; Jana Strzembosza (1545–1606), będącego w posiadaniu przynajmniej 72 pozycji (w 92 woluminach); Andrzeja Strzembosza młodszego (zm. 1640), w którego księgozbiorze z pewnością znajdowało się 12 pozycji (w 33 wol.); dodatkowo wymieniony jest Adrian Strzembosz, znany tylko z jednej pozycji. E. Bylinowa opisuje księgozbiory poszczególnych członków rodzi-

ny Strzemboszów według następującego schematu: kim była ta osoba i gdzie można znaleźć jej książki, jaki jest zakres tematyczny kolekcji, a także jej proveniencja typograficzna. Następnie autorka zainteresowała się przede wszystkim znakami własnościowymi pozostawionymi przez Strzemboszów, szczególną wagę przywiązując do opraw i superekslibrisów. Autorka posługuje się w tym zakresie obszernym materiałem porównawczym i ukazuje tendencje zdobnicze epoki.

Po przedstawieniu właścicieli i zgromadzonych przez nich – w czasie studiów i kariery naukowej czy duchownej – ksiązek, autorka przystąpiła do ich analizy treściowej. Całość zamknęła podrozdziałem poświęconym dalszym losom księgozbioru rodziny szlacheckiej oraz pozycjom, które nie zostały odnalezione, a mogły się znajdować w zasobie chociażby Jana Strzembosza. Z dalszych losów poszczególnych pozycji dowiadujemy się, że część księgozbioru została przekazana do klasztoru kanoników regularnych w Mstowie oraz do kanoników regularnych w Kaliszu. Dodatkowo autorka prześledziła dzieje wielu pozycji rozproszonych po dawnych bibliotekach polskich.

Niezbędnym elementem pracy poświęconej księgozbiорom XVI i XVII-wiecznym wydaje się zamieszczenie w formie aneksu zestawienia wszystkich zachowanych ksiązek. Tak też stało się w tym przypadku. E. Bylinowa zamieściła wykaz 92 dzieł (w 130 wol.). Przy opisie każdej pozycji zostały zamieszczone takie dane, jak: cytata bibliograficzna, proveniencje, oprawa i jej stan zachowania, sygnatura biblioteki przechowującej daną pozycję. Większość ksiązek znajduje się obecnie w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie, następnie w Bibliotece Seminarium Archidiecezjalnego w Warszawie i Bibliotece Narodowej. Niewielki fragment zbiorów rodziny Strzemboszów znajdują się w krakowskiej Bibliotece Jagiellońskiej i Bibliotece Czartoryskich.

Uzupełnieniem wykazu E. Bylinowej jest praca Ludvicusa Granatensi *Conciones de praecipuis sanctorum festis, a festo beatissimae Mariae Magdalenae* (Antverpia 1588) ze zbiorów Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku (BSW XVI.Q.2101). Poza zapiską ręczną „Joannes Strzembosz” na karcie tytułowej na górnej okładzinie znajduje się superekslibris introligatorski Jana Strzembosza (odmiana III, wariant A, il. 9 w pracy E. Bylinowej). Książka ta, tak jak większość pozycji należących do J. Strzembosza, została przekazana do klasztoru w Mstowie, a w XIX wieku trafiła do biblioteki włocławskiej².

Druga rozprawa, autorstwa Krystyny Opalińskiej, przedstawia **księgozbiór instygatora koronnego Andrzeja Lisieckiego** (zm. 1639). Opisu

sylwetkę właściciela książek, K. Opalińska podaje dane na temat jego pochodzenia szlacheckiego, kariery prawniczej, środowiska, w którym się obracał. Następnie omawia drogi zdobycia majątku, a w końcu jego twórczość piśmienniczą. Dzięki jego pracom pt. *Obrona wolności i praw Rzeczypospolitej* oraz *Trybunał Główny Koronny* dowiadujemy się o dużym czytaniu A. Lisieckiego, który musiał dysponować znacznym zasobem literatury fachowej. Autorka przedstawia następnie dzieje księgozbioru od momentu jego powstania do czasu przekazania go do biblioteki kolegium jezuitów w Kaliszu w 1636 r. Biblioteka Lisieckiego powiększała się głównie drogą zakupów i pojedynczych darów. Kupował on nie tylko nowości wydawnicze, ale również korzystał z usług księgarzy-antykwariuszy, którzy sprzedawali książki używane. K. Opalińska po wyodrębnieniu zasobu 150 pozycji wskazanej proveniencji wykazała, że instygator często umieszczał w klocek introligatorskim dzieła o podobnej tematyce. Następnie zostały omówione oprawy i superekslibrisy, jak również ekslibris donacyjny wykonany przez jezuitów kaliskich. W dalszych partiach tego krótkiego opracowania autorka podaje proveniencję typograficzną księgozbioru oraz jego zawartość treściową, podkreślając duży zasób literatury prawnej, o zabarwieniu społeczno-politycznym oraz liczne pozycje z zakresu historii współczesnej, jak i starożytnej. A. Lisiecki gromadził również prace dotyczące historii i organizacji Kościoła, polemiki między katolikami i protestantami, publikacje teologiczne. Na marginesie jego zainteresowań zostały wymienione zbiory listów, myśli, prace geograficzne i astronomiczne.

Całość została zaopatrzona w wykaz wszystkich zidentyfikowanych książek należących do A. Lisieckiego. Opis bibliograficzny każdej pozycji jest taki sam, jak w przypadku innych tego typu wydawnictw, czyli poza opisem bibliograficznym podano cytata bibliograficzną, proveniencje oraz opis oprawy, a dodatkowo sygnaturę warszawskiej biblioteki uniwersyteckiej.

Autorka oparła swoją pracę na 150 dziełach (w 156 woluminach) przechowywanych w większości w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie (149 poz.) oraz w Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich (1 poz.).

Warto uzupełnić ten wykaz o książki należące do A. Lisieckiego, a znajdujące się obecnie w zbiorach wrocławskich. Większość z nich dostała się tutaj po reformatach konińskich, a pochodziła zapewne z tej części księgozbioru, która dostała się po śmierci instygatora członkom rodziny. Dowodem na to są zapiski proveniencyjne pozostawione na wyklejce jednego z klocek introligatorskich (BSW XVI.Q.3077–83)³. Natomiast *Corpus iuris civilis* (Genewa 1590–1595) dostał się do wrocław-

skiej księżnicy wraz ze zbiorami jezuitów z Kalisza. Z biblioteki wrocławskiej prawdopodobnie został wypożyczony przez ks. Franciszka Stopierzyńskiego, profesora seminarium, i po jego śmierci (1911 r.), zaopatrzone już w jego pieczęć własnościową, powrócił na swoje miejsce.

W Bibliotece Seminarium Duchownego we Wrocławku w zasobie starych druków znajduje się 21 druków XVI i XVII-wiecznych w 4 woluminach (BSW XVI.Q.3001–3006, XVI.Q.3043–3049, XVI.Q.3077–3083, XVI.Q.3553) pochodzących z księgozbioru Lisieckiego. W przeważającej liczbie zostały one wytłoczone w oficynach polskich (17 poz.), działających w Krakowie, Wilnie, Kaliszu, Poznaniu, Braniewie i Lwowie. Dwa druki obce pochodzą z drukarni weneckiej i genewskiej. Przy dwóch pozycjach nie zostało podane miejsce druku. W tym fragmencie księgozbioru Lisieckiego 43 procent to książki wydane w języku łacińskim, reszta – w języku polskim. Zakres treściowy zgadza się z tym, który zaprezentowała autorka opracowania. Znalazły się tutaj prace o tematyce społeczno-politycznej, kościelnej i prawniczej. Trzy oprawy zostały zaopatrzone w supereklibrisy, w tym dwa z odmiany II (il. 4, w pracy K. Opalińskiej) oraz jeden z tłoczonym napisem „ANDREAS LISSECKI” i centralną plakietą na górnej okładzinie przedstawiającą Chrystusa ukrzyżowanego z inicjałami IHS. Na druku genewskim znajduje się eklibris donacyjny jezuitów z Kalisza (il. 1, w pracy K. Opalińskiej, tylko bez daty).

* * *

Obie autorki podjęły się zadania przybliżenia dwóch księgozbiorów szlacheckich, które zostały opracowane według różnych schematów. Podczas gdy E. Bylinowa skupiła się przede wszystkim na oprawach i umieszczonych na nich supereklibrisach, K. Opalińska omówiła szczegółowo życiorys oraz otoczenie A. Lisieckiego. W drugiej pracy wkradła się pewna dezorganizacja materiału. Lepiej byłoby, gdyby został podzielony na mniejsze rozdziały, co przyczyniłoby się do większej przejrzystości zgromadzonych informacji. Zarówno pierwsza, jak i druga praca została zaopatrzona w materiał ikonograficzny, niezbędny przy omawianiu szczegółów graficznych supereklibrisów.

Wykaz książek w Bibliotece Seminarium Duchownego we Wrocławku

Skróty:

- BLC – The British Library general catalogue of printed books to 1975, vol. 320, London 1980–1985.
- E – K. Estreicher, Bibliografia polska, t. 12–34, Kraków 1882–2000.

- Górska – Katalog starych druków Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Polonica wieku XVII, oprac. B. Górska, W. Tyszkowski, t. 1–8, Wrocław 1991–1996.
- Jocher – A. Jocher, Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce, od wprowadzenia do niej druku po rok 1830 włącznie, t. 3, Wilno 1857.
- Ossol. – M. Bohonos, Katalog starych druków Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Polonica wieku XVI, Wrocław 1965.
- Otw. – K. Otwinowski, Dzieła x. Piotra Skargi. Spis bibliograficzny, Kraków 1916.
- PK – K. Piekarski, Katalog Biblioteki Kórnickiej, t. 1. Polonica XVI w., Kraków 1929.
- W – T. Wierzbowski, Bibliographia polonica XV ac XVI ss., t. I–III, Warszawa 1889–1894.
- Woj. W. – M. Wojciechowska, Z dziejów książki w Poznaniu w XVI wieku, Poznań 1927. (W – Drukarnia Wolrabowska).
- Z. I. – J. Zapasko, J. Isajewič, Pamjatki kniżkovogo mistectva. Katalog starodrukiv wydanych na Ukraini, k. 1, Lwiv 1981.

Książka z księgozbioru Jana Strzembosza

[BSW XVI.Q.2101]

Granatensi Ludovicus,

Conciones de praecipuis sanctorum festis, a festo beatissimae Mariae Magdalenaе.

Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, MDLXXXVIII (1588), 4°.

Prow.: 1) „Joannis Strzemboss”.

2) Supereklibris na górnej okładzinie, a poniżej napis: „IOANNES STRZEMBOS”.

3) „Ex catalogo Convent[us] Mstovien[is]”.

Książki z księgozbioru Andrzeja Lisieckiego

Klocek BSW.Q. 3001–3006

[3001] Goslicius Laurentius Grimalius,

De optimo senatore libri duo.

Venetis, Apud Iordanum Ziletium, MDLXVIII (1568), 4°.

Prow.: 1) „Andreae Lisseczkj” (skreślona).

2) Skreślona i nieczytelna.

3) „Aleksandrii Kuszyński Parochi Rogoviensis”.

4) „Pro c[o]n[ven]tu Coninensi ad S. Mariam Magdalenam” [Konin – reformacji].

5) Stare sygnatury: IV 2689, S 13.

BLC 92, 571.

[3002] Karnkowski Stanisław,

De primatu senatorio Regni Poloniae.

Posnaniae, [Wda i dziedz. Jana Worlaba], MDXCIII (1593), 4°.

E 19, 122; Woj.W 91; Ossol. 1274.

- [3003] Heidenstein Reinhold,
Cancellarius sive de dignitate & officio Cancellarij Regni Poloniae...
[Brunsbergae, Typis Georgi Schönfels, po 9 III 1610], 4°.
E 18, 80; Górska, Pol. XVII 2516.
- [3004] Skrobiszewski Jakub,
Vitae archiepiscoporum Haliciensium et Leopoliensium.
Leopoli, In officina Typographica Ioannis Szeligae, Archiepiscopi Typographi,
1628, 4°.
E 28, 197; Górska, Pol. XVII 6636; L.I. 181.
- [3005] Długosz Jan,
Vitae episcoporum posnaniensium.... Opera Thomae Treteri...
Brunsbergae, Typis Gregorij Schönfels, MDCIV (1604), 4°.
E 25, 246; Górska, Pol. XVII 1639.
- [3006] Kącki (Kantski) Krzysztof,
Vitae archiepiscoporum et episcoporum Ecclesiae Cracoviensis.
Cracoviae, [in officina Lazari, MDXCIII (1593)], 4°.
E 19, 4; W 1764
- Klocek BSW XVI.Q.3043–49
- [3043] Powodowski Hieronim
Proposycja z wyroków pisma S[więtego] zebrana: Na Sejm Walny Koronny Kra-
kowski w Roku 1595.
Kraków, Jakub Siebeneicher, MDXCV (1595), 4°.
Prow.: 1) Supereklibris ANDREAS LISSIECZKI.
2) „Pro Conventu Coninienski ad S. Mariam Magdalenam Prum Reforma-
torum”.
3) Stare sygnatury I 262, S 12.
E 25, 193; PK 1158; Ossol. 1955.
- [3044] [Skarga Piotr]
Proces na Konfoederacją z poprawą y odprawą przeciwnika który się ozwał
ganiąc wywody przeciw tey Konf: któremi się ona słusznie hmarza.
[Kraków, Andrzej Piotrkowczyk], 1596, 4s.
E 28, 154; Jocher 9776; Otw. 18; W 1832; PK 1358.
- [3045] [Anonim]
Discurs na confoederacją.
Kraków, b.t., 1607, 4°.
E brak; Jocher 9777.
- [3046] [Anonim]
Deklaracya konfederacye z praw koronnych z Konstytucyi Seymowych, y z Przy-
siąg Krolewskich.

Kraków, b.t., 1607, 4°.
E 15, 118; Jocher 9779.

[3047] [Anonim]
Declaratia nowego prawa confaederatiew.
b.m., b. t., [ok. 1615], 4°.
E 15, 103; Górską, Pol. XVII 1589.

[3048] [Anonim]
Pax non pax seu Rationes aliquot, quibus Confoederations Evangelicorum
cum Catholicis pacem, nullo modo veram esse pacem, breuiter ostenditur.
b.m., b.t., 1615.
E brak; Jocher 9780.

[3049] Dobrocieski Mikołaj
Informacja o niektórych artykułach Między Duchownym a Święckim stanem.
Kraków, Andrzej Piotrkowczyk, 1607, 4°.
E 15, 262; Górską, Pol. XVII 1652.

Kłoczek BSW XVI.Q.3077–83

[3077] Robert Bellarmin,
Piętnaście stopni, po których człowiek zwłaszcza Krześciański... Przełożone
Lacinskiego na Polskie przez X. Kaspra Sawickiego.
Kraków, Franciszek Cezary, 1616, 4°.
Prow.: 1) Superexlibris „Andreas Lisieczki”.
2) Na wyklejce: Franciszek Lisiecki 1642.
3) „Pro C[o]n[ven]tu Coniniensi PP[Patrum] Reform[atorum] ad S. Mariam
Magdalenam” [Konin – reformacji].
E 12, 449; Górską, Pol. XVII 6118; KBP 1692.

[3078] Januszowski Jan
Nauka umierania chrzescianskiego.
Kraków, Maciej Jędrzejowczyk, 1619, 4°.
E 18, 476.

[3079] [Nuceryn Sebastian]
Infirmarya chrzescijanska.
Kraków, Franciszek Cezary, 1624, 4°.
E brak.

[3080] [Kołakowski Stanisław],
O prawdziwej Schęśliwości y Błogosławieństwie iako onego dostąpić y w nim
żyć na świecie możemy z Pisma świętego.
Wilno, Jakub Markowicz, 1593, 4°.
E 19, 411; PK 755.

- [3081] Paxillus (Kołek) Bernard,
Wizerun[e]k duchownego żołnierztwa chrześcijańskiego.
Kraków, Maciej Jędrzejowczyk, 1619, 4°.
E 24, 171.
- [3082] Św. Bernard,
Lament albo rozmowa żalosna, y borza straszliwa dusze s ciałem potepio-
nych... rozszerzony... przełożony przez księdza Iana Laszowskiego...
Kalisz, Wojciech Gedeliusz, 1608, 4°.
E brak.
- [3083] Robert Bellarmin,
Nauka Dobrego y szczęśliwego umierania... przez Andrzeja Łukomskiego, Ka-
nonika Krak[owskiego] w Polski ięzyk przetłumaczona.
Kraków, Maciej Jędrzejowczyk, 1621, 4°.
E 12, 445–446; Górska, Pol. XVII 6117; KBP 1651.
- [BSW XVI.Q.3553]
Corpus iuris civilis, codicis D. N. Iustiniani, t. 2–4.
[Genève], Jakub Stoer, Stampus haeredum Eustachij Vignon et Jacobi Sto-
er, 1590–95.
Prow.: 1) Ekslibris introligatorski: „Ex dono Mag[nifici] D[omi]ni D. Andreae Li-
siecki Instigatoris Regni, Surrog[ati] Iud[icii] Castrensis Calisiensis”.
2) „X. F[ranciszek] Stopierzyński” pieczęć.
BLC 206, 17.

PRZYPISY

¹ *Kolekcje historyczne. Księgozbiory szlacheckie XVI–XVII wieku*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2004, 205, [1] s. (*Prace Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, t. 30).

² K. Rulka, *Superekslibrisy w zbiorach Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, „*Studia Włocławskie*” 6(2003), s. 537.

³ K. Rulka, dz. cyt., s. 544.

***Biblioteki Kościoła katolickiego w Polsce. Informator*, oprac. ks. Waldemar Witold Żurk, Kielce : Wyd. „Jedność” 2005, 335 s. ; 20,7 cm. (Biblioteka Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych KUL ; nr 4).**

Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim rozpoczął w 2002 r. wydawać informatory o zbiorach kościelnych. Najpierw ukazał się informator o archiwach (*Archiwa Kościoła katolickiego w Polsce. Informator*, oprac. M. Dębowska, Kielce 2002), następnie informator o muzeach (*Muzea Kościoła katolickiego w Polsce. Informator*, oprac. B. Skrzydlewska, Kielce 2004), a w końcu 2005 r. informator o bibliotekach Kościoła katolickiego. Pierwszy skrócony informator o zbiorach kościelnych w Polsce przygotował i opublikował w 1977 r. ks. Roman Nir pt. *Informator o archiwach, bibliotekach i muzeach kościelnych w Polsce* w trzech numerach czasopisma „Chrześcijanin w świecie”: najpierw część poświęconą archiwom (nr 54, s. 62–86), potem część poświęconą bibliotekom (nr 56/57, s. 199–227), wreszcie część poświęconą muzeom (nr 59–60, s. 191–206). Wydawca obecnego informatora nic nie wspomina o publikacji ks. Nira; czyżby jej zatem nie znał?

Informator ks. Nira, powstały zasadniczo na podstawie ankiety, zawierał w części dotyczącej bibliotek opisy 132 bibliotek kościelnych i przedstawiał stan z 15 IV 1977 r. Opis poszczególnych bibliotek zawierał następujące elementy: 1) adres, 2) rok założenia, 3) wielkość i zakres zbiorów, 4) stan opracowania, 5) literaturę o bibliotece. Został on podzielony na dwie części: 1) biblioteki diecezjalne, 2) biblioteki zakonne. W pierwszym dziale uwzględniono biblioteki wyższych akademickich szkół teologicznych, biblioteki ściśle diecezjalne, biblioteki seminariów duchownych i biblioteki kapitulne. W bibliotekach zakonnych wyróżniono: biblioteki zakonnych studiów teologicznych i seminariów duchownych, biblioteki zakonów i klasztorów męskich i żeńskich.

Obecny informator opracowany został także na podstawie ankiety rozesłanej w 2002 r., a zatem podaje on stan na 2002 r.; podana w Informatorze informacja, że prace nad jego przygotowaniem rozpoczęto w 2003 r. (s. 19) może prowadzić do błędnego wniosku, że podaje on stan na ten rok; przy bibliotekach uniwersyteckich podano, że dane przedstawiają stan na 1 IX 2004 r.

Komponowanie Informatora na podstawie odpowiedzi na ankietę prowadzi do różnych nieporozumień. Zależy przede wszystkim od dobrej woli, umiejętności i wiedzy wypełniającego ankietę. W jeszcze większym stopniu zależy to od precyzji pytań podanych w ankiecie i zrozumienia ich przez wypełniającego ankietę. Wątpliwości mogą budzić nawet najprostsze zda się informacje.

Na przykład podanie właściciela biblioteki; nie wiadomo, czy chodzi o właściciela w rozumieniu prawa państwowego, czy właściciela w rozumieniu prawa kościelnego, czy też w rozumieniu potocznym. Pewnie dlatego w Informatorze właściciel podawany jest bardzo rzadko. A pewnie informacja ta byłaby obecnie bardzo przydatna.

Wątpliwości budzi też sprawa ogólnej wielkości księgozbioru biblioteki. Normalnie przyjęło się podawanie wielkości księgozbioru w woluminach, ale są przecież wątpliwości, jak traktować nieoprawne czasopisma. Poza tym niektórzy odpowiadający na ankietę podawali wielkość księgozbioru w takich jednostkach jak „pozycje”, „pozycje książkowe” (s. 110, 112), „książki” (s. 145, 146, 150, 153, 171, 197) lub nawet „tytuły” (s. 93). Nie wiadomo też, czy do wielkości bibliotek wliczano dublety. Biblioteki przechowują też materiały, które liczy się w jednostkach bibliotecznych (obliczeniowych); nie wiadomo, czy we wszystkich bibliotekach wliczano je jako woluminy do ogólnej wielkości księgozbioru, tak jak to zrobiła np. biblioteka KUL-owska. Przyjęte zasady w tym względzie powinny być podane we *Wprowadzeniu*, ale ich tam nie ma, ponieważ zamiast prawdziwego wstępu jest to zasadniczo powielenie w zmienionej nieco formie artykułu redaktora (*Stan bibliotek kościelnych w Polsce*), opublikowanego w tym samym czasie w czasopiśmie „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (t. 83: 2005, s. 37–46).

Wątpliwości budzi też ilość zrealizowanych zamówień. Znaczna część bibliotek seminaryjnych nie prowadzi takiej ewidencji albo prowadzi ją w formie niepełnej (zazwyczaj liczy się tylko wypożyczone woluminy). Stąd zapewne w wielu przypadkach liczby podawane są „na oko”, co może znacznie odbiegać od rzeczywistości. Z analizy liczb podanych przez różne biblioteki wynika, że najbardziej ambitni wliczyli do liczby zrealizowanych zamówień wszystko, co się dało, a więc zapewne także stwierdzenie faktu, że danej książki w tej bibliotece nie ma lub jest wypożyczona, inni wliczali zarówno wypożyczone, jak i udostępnione w czytelnym woluminy, inni tylko wypożyczone, jeszcze inni tylko udostępnione w ramach wypożyczeń międzybibliotecznych.

Opracowujący doszedł chyba do wniosku, że nie ma szans ujednoczenia opisów oraz innych danych i pozostawił je przeważnie w takiej

postaci, jaką nadesłali respondenci. Pewne dane należało jednak koniecznie zweryfikować. Jak na przykład rozumieć informację podaną przy bibliotece seminaryjnej w Płocku, że „początki Biblioteki Seminaryjnej sięgają 1075 r.” (s. 108), skoro pierwsze seminaria duchowne powstały dopiero w XVI w.

W obecnym informatorze informacje o bibliotekach zostały ujęte zasadniczo w czterech punktach: 1) dane identyfikacyjne, 2) dzieje biblioteki, 3) rodzaje zbiorów, 4) publikacje o bibliotece. W sumie zostało uwzględnionych 187 bibliotek, w tym 14 bibliotek uniwersyteckich i wydziałów teologicznych, 29 bibliotek seminariów duchownych diecezjalnych i tyleż seminariów zakonnych, 23 biblioteki zakonów męskich, 40 bibliotek zakonów żeńskich, 6 bibliotek diecezjalnych i kapitulnych, 13 bibliotek parafialnych, 33 biblioteki szkół kościelnych.

W sumie w bibliotekach tych zgromadzono niebagatelną liczbę ponad 9 mln woluminów książek. Z tego ponad 1/3 (około 3.506.000 woluminów) znajduje się w bibliotekach dwóch polskich uniwersytetów katolickich (Katolicki Uniwersytet Lubelski i Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) oraz bibliotek wydziałów teologicznych. Wśród nich absolutny prym wiedzy Biblioteka Uniwersytecka KUL licząca 1.827.746 wol.; Biblioteka UKSW zdołała zgromadzić jedynie 291.865 wol. i wyprzedziły ją biblioteki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (380.000 wol.) oraz „Bobolanum” w Warszawie (307.000 wol.). Należy dodać, że w 2004 r. powstała biblioteka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu, znajdująca się obecnie w stadium organizacji, czego informator nie zdążył odnotować.

Sytuacja diecezjalnych bibliotek seminaryjnych jest bardzo zróżnicowana. Kilka z nich w ostatnich czasach zmieniło swój charakter: krakowska stała się biblioteką Papieskiej Akademii Teologicznej, właścicielem wrocławskiej został Papieski Wydział Teologiczny, warmińska, gliwicka, opolska, katowicka i poznańska stały się podstawą bibliotek nowo powstałych wydziałów teologicznych na uczelniach państwowych. Ich sytuacja prawna jest bardzo zróżnicowana, a czasem nawet zupełnie nieokreślona. Zdarza się, że kto inny jest właścicielem budynku, a kto inny właścicielem księgozbioru; bywają też księgozbiory (bibliotek niektórych wydziałów teologicznych) w części należące do podmiotów kościelnych, a w części do podmiotów państwowych. Może to w przyszłości powodować nieprzewidziane komplikacje. Jedną z poważnych bibliotek wycofała się z takich niebezpiecznych związków; chodzi o bibliotekę seminarium warszawskiego, która przez pewien czas traktowana była jako biblioteka

Wydziału Teologicznego, ale zrezygnowała z tego splendoru i wolała pozostać biblioteką seminaryjną. To pewne zamieszanie odbiło się i na Informatorze. Opuszczono poważną bibliotekę seminarium duchownego w Poznaniu, obecnie Wydziału Teologicznego UAM, pozostały tylko odsyłacze do nieistniejących informacji (zob. s. 70, 111).

Z nowo powstałych diecezji własnych bibliotek seminaryjnych nie zorganizowały dotychczas cztery: bielsko-żywiecka (korzysta z biblioteki PAT w Krakowie), bydgoska (korzysta z biblioteki duchaczy w Bydgoszczy), toruńska, chociaż ma znaczne zbiory, nie zdołała dotychczas zorganizować w pełni funkcjonowania biblioteki, natomiast o świdnickiej (powstałej w 2004 r.) nic nie wiadomo. Niektóre nowo powstałe biblioteki seminariów duchownych mają już znaczne zbiory, ale nie przekraczające z reguły 50 tys. woluminów. Ewenementem w tym względzie jest informacja, że zbiory biblioteki seminarium legnickiego szacunkowo oceniane są na ponad 100 tys. wol., jednak bez podawania, skąd nagle się wzięły. Nawet stare biblioteki seminaryjne nie zawsze mają tak pokaźne zbiory. Oprócz największej 200-tysięcznej biblioteki szczecińskiej mamy kilka, które zaliczają się do stutysięczników: plocka i sandomierska (po 130 tys.), przemyska (120), wrocławska (110), warszawska (107), siedlecka i gdańska (po 100). Wszystkie pozostałe posiadają poniżej 100 tys. woluminów, a najmniejsza z nich – zamojsko-lubaczowska – posiada 15.639 wol. W sumie w bibliotekach seminariów diecezjalnych znajduje się znacząca liczba 2.132.896 wol. Przeciętnie na diecezjalną bibliotekę seminaryjną przypada 73.548 wol.

W informatorze odnotowano także 29 bibliotek seminariów duchownych zakonnych. Ich wielkość jest porównywalna z bibliotekami seminariów duchownych diecezjalnych. Największa z nich, biblioteka seminarium duchownego księży misjonarzy w Krakowie liczy około 200 tys. woluminów, cztery następne należą do stutysięczników: redemptorystów w Tuchowie (135 tys.), pallotynów w Ołtarzewie (129 tys.), salezjanów w Łądzie (105 tys.) i chrystusowców w Poznaniu (100 tys.). Najmniejsza seminaryjna biblioteka zakonna – duchaczy w Bydgoszczy liczy zaledwie około 10 tys. woluminów. Łącznie w bibliotekach seminaryjnych zakonnych przechowywanych jest 1.812.000 wol. Przeciętnie na seminaryjną bibliotekę zakonną przypada około 52.483 wol., tzn. nieco mniej niż na analogiczną bibliotekę diecezjalną.

Trzeba jednak pamiętać, że zakony posiadają jeszcze inne swoje biblioteki i to niektóre bardzo pokaźne. Informator odnotowuje 23 biblioteki zakonów i zgromadzeń zakonnych męskich oraz 40 bibliotek zakonów i zgromadzeń zakonnych żeńskich.

Największa z bibliotek zakonów męskich to biblioteka jezuitów w Krakowie, licząca około 170 tys. woluminów, pozostałe są znacznie mniejsze, nawet renomowana biblioteka paulinów w Częstochowie liczy tylko około 83.400 wol. Z innych większych należy wymienić bibliotekę benedyktynów w Tyńcu (60 tys. wol.), bernardynów w Krakowie (ok. 50 tys.), kapucynów w Krakowie (47 tys.). W sumie w bibliotekach tych znajduje się 756.507 wol., co daje przeciętnie 32.892 wol. na taką bibliotekę.

Biblioteki zakonów i zgromadzeń zakonnych żeńskich są znacznie mniejsze. Z odnotowanych w informatorze największa jest biblioteka bernardynek w Łodzi, licząca około 27 tys. woluminów. Poza nią granicę 10 tysięcy lub więcej woluminów osiągnęło dziewięć z tych bibliotek. W sumie biblioteki te zgromadziły 274.452 woluminy, co daje przeciętnie 6.861 woluminów na poszczególną bibliotekę.

W grupie, które wydawca Informatora określił jako „biblioteki diecezjalne” najważniejsze to biblioteki kapitulne, a wśród nich prawdziwy potentat: biblioteka kapitulna we Wrocławiu licząca około 230 tys. woluminów. Wśród tych bibliotek nie znajdujemy kilku bibliotek kapitulnych wymienionych w 1977 r. przez ks. Nira, a wśród nich dużej biblioteki kapitulnej w Gnieźnie. Co się z nimi stało???

Odnotowane w Informatorze 13 bibliotek parafialnych to znikomy procent kościelnych bibliotek tego rodzaju w Polsce. Wielkości ich księgozbiorów wskazują, że są to większe z tych bibliotek, na czele ze znaczną biblioteką parafii św. Jana Bosko w Lublinie, liczącą 15.500 woluminów. wyprzedza ona zatem pod tym względem najbardziej chyba znaną i aktywną bibliotekę parafialną w Polsce – w Trzciance (9.200 woluminów). Odnotowanie tych kilkanastu bibliotek parafialnych można chyba traktować jako zaproszenie do przyszłych wydań Informatora innych tego rodzaju bibliotek. Z diecezji wrocławskiej można zgłosić tu znaczną bibliotekę parafialną w Charłupi Małej, powstałej w całości z księgozbioru prywatnego ks. Władysława Sarnika, wieloletniego proboszcza tej parafii.

W ostatniej grupie podano biblioteki szkół kościelnych. Odnotowano ich 33. Jest to znikomy ich procent, skoro w Polsce funkcjonuje około 320 tego rodzaju szkół. Inne funkcjonujące biblioteki szkolne zapewne po prostu nie odpowiedziały na ankietę i dlatego nie znalazły się w informatorze, ale część szkół katolickich, wśród nich także niektóre renomowane, bibliotek szkolnych nadal nie posiadają. Można jednak zapytać, jak może funkcjonować szkoła bez biblioteki szkolnej? Jak widać z podanych wielkości zgromadzonych księgozbiorów są to zazwyczaj ty-

powe biblioteki szkolne, które mają służyć przede wszystkim celom edukacyjnym. Największa z nich biblioteka Salezjańskiego Zespołu Szkół w Zabrze liczy około 25 tys. woluminów, a następne 10 przekroczyło granicę 10 tys. woluminów.

Ze zbiorów specjalnych biblioteki kościelne mogą poszczycić się przede wszystkim znacznymi zbiorami starych druków. Największe zbiory w tym zakresie mają: biblioteka seminaryjna w Warszawie – 53 tys. wol., biblioteka KUL – ponad 50 tys. wol., dalej biblioteki seminariów duchownych w Sandomierzu – 20 tys. wol., w Lublinie – 17.733 tytuły, we Włocławku – ponad 16 tys. wol., w Pelplinie – 12 tys. wol., w Kielcach – 10 tys. wol., a także biblioteki zakonne: paulińska na Jasnej Górze – ponad 13 tys. wol., reformatów w Krakowie – ponad 12 tys. wol., Bobolanum w Warszawie – 11 tys. wol., kamedułów w Krakowie-Bielanach – 11 tys. wol. Kilkanaście bibliotek kościelnych ma znaczne zbiory starych druków, ale poniżej 10 tys. woluminów.

Brak specyfikacji rękopisów na stare i nowe, a podawanie jedynie ogólnej ich liczby nie pozwala zorientować się w ich wartości zabytkowej.

Przy bibliotece seminarium metropolitalnego w Warszawie brak jest jej dziejów (s. 127).

Według informatora przedziwną biblioteka jest biblioteka seminaryjna w Łomży, która podobno realizuje rocznie 26 tys. zamówień, w tym tylko ok. 400 dla osób świeckich (s. 101). Trudno uwierzyć, żeby tak rzeczywiście było.

Lektura Informatora nasuwa też smutne refleksje. Cenna biblioteka klasztoru kamedułów na krakowskich Bielanach (s. 196–198), licząca około 11 tys. starych druków (w Informatorze podano zanizoną chyba liczbę 10 tys.), bardzo zniszczona, być może będzie musiała być wystawiona na sprzedaż, ponieważ klasztoru nie stać na kosztowną konserwację.

ks. Kazimierz Rulka

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

Orzeczenie rozwodu przez sąd cywilny powoduje ustanie małżeństwa na gruncie polskiego prawa rodzinnego. Jednakże to zdarzenie prawne nie do końca rozwiązuje sytuację życiową większości małżonków, bowiem w świetle prawa kanonicznego Kościoła katolickiego nadal są oni związani węzłem małżeńskim. Wówczas możliwe są następujące sytuacje. Po pierwsze, małżonkowie mogą ubiegać się o stwierdzenie nieważności małżeństwa, co jest dopuszczalne tylko w razie istnienia jednej lub kilku przyczyn takiej nieważności przewidzianych w Kodeksie Prawa Kanonicznego i po przeprowadzeniu postępowania sądowego w przedmiotowej sprawie. Po drugie, osoby takie mogą pozostawać w związku niesakramentalnym z inną osobą, który może mieć formę tak małżeństwa zawartego zgodnie z prawem państwowym, jak i związku niesformalizowanego, to jest konkubinatu.

W konsekwencji powstają na gruncie prawa kanonicznego pytania: jaka jest sytuacja prawna osób, które zerwały wspólnotę małżeńską, jakie są skutki pozostawania katolika w związku niesakramentalnym, a także jaka jest możliwość orzeczenia nieważności małżeństwa sakramentalnego? Pytania te są tym bardziej ważne i aktualne, iż osób pozostających w związkach niesakramentalnych przybywa, zaś ich świadomość co do sytuacji prawnej, w której się znaleźli, jest niska, a ponadto wiedza duchownych, którzy powinni służyć radą w tym zakresie, też często nie jest zbyt obszerna.

Na te i wiele innych pytań związanych z tytułową problematyką można znaleźć wyczerpujące odpowiedzi w książce ks. prof. dr. hab. Janusza Gręźlikowskiego zatytułowanej *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*.

Jest to dzieło obszerne tak co do liczby stron, jak i omówionych zagadnień. Praca zdaje się bowiem wykraczać in plus poza zakres proble-

mów określonych w jej tytule. Składa się ona ze wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia i aneksów.

W rozdziale pierwszym Autor omówił podstawowe pojęcia i zasady dotyczące małżeństwa, zwracając uwagę na jego określenie, cele oraz przymioty. Scharakteryzował także formy zawarcia związku małżeńskiego, w tym małżeństwo konkordatowe.

Rozdział drugi poświęcony został problematyce rozłączenia małżonków w świetle prawa kanonicznego, tj. rozwiązaniu małżeństwa niedopełnionego, rozwiązaniu małżeństwa na korzyść wiary na podstawie Przywileju Pawłowego oraz mocą pełni władzy papieskiej, a także separacji małżonków. To ostatnie zagadnienie Ksiądz Profesor przedstawił w ujęciu komparatystycznym, tj. w prawie kanonicznym i w prawie polskim, co ma istotny walor popularyzatorski, gdyż instytucja separacji funkcjonuje w polskim prawie rodzinnym od niedawna, bo od 1999 r., i jest stosunkowo rzadko stosowana w praktyce, co może wynikać z niewielkiej wiedzy, jaką mają o niej małżonkowie poszukujący rozwiązania swoich problemów na drodze sądowej.

„Wymiar prawny pozostawania katolika w związku niesakramentalnym” to tytuł rozdziału trzeciego. Poprzez omówienie współczesnych problemów i przyczyn kryzysu małżeństwa sakramentalnego, konsekwencji rozpadu małżeństwa, a także zaprezentowanie pojęcia i rodzajów związków niesakramentalnych oraz wskazanie opinii wokół problemu takich małżeństw, Autor zrećcznie wprowadził w problematykę. Skutki kanoniczne pozostawania katolika w związku niesakramentalnym omówił przy tym w dwóch aspektach, a mianowicie sakramentalnym i pozasakramentalnym. Jeżeli chodzi o pierwszy z nich, to wierni, którzy pozostają w związkach niesakramentalnych, nie mogą zostać dopuszczeni do sakramentów świętych pokuty i Eucharystii. Jest to uzasadnione tym, że osoby takie żyją w grzechu cudzołóstwa lub przynajmniej w stałej okazji do tego grzechu. W konsekwencji Kościół dopuszcza do Komunii Świętej osoby żyjące w tzw. białym małżeństwie, tj. związku cywilnym przy powstrzymaniu się od małżeńskiego pożycia seksualnego. Natomiast drugi aspekt sprowadza się do niemożności pełnienia przez osobę żyjącą w związku niesakramentalnym funkcji chrzestnego, świadka bierzmowania, lektora, akolity, jak również zadania katechety. Osoby takie mogą jednak spełniać czynności w zakresie miłości i społecznej działalności chrześcijańskiej, jak też apostołatu. Należy im się także pogrzeb kościelny pod warunkiem, że dali jakieś oznaki pokuty i wyklucza się publiczne zgorszenie.

W rozdziale czwartym zawarte zostały wiadomości na temat przyczyn orzeczenia nieważności małżeństwa. Są to po pierwsze przeszkody małżeńskie wieku, niemocy płciowej, węzła małżeńskiego, różnej religii, święceń, ślubu zakonnego, uprowadzenia, małżonkobójstwa, pokrewieństwa, powinowactwa, przyzwoitości publicznej oraz pokrewieństwa ustawowego. Po drugie przyczynami orzeczenia nieważności małżeństwa są wady zgody małżeńskiej, a mianowicie brak dostatecznego używania rozumu, poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, psychiczna niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, brak wystarczającej wiedzy o małżeństwie, błąd co do osoby lub co do przymiotu osoby, podstępne wprowadzenie w błąd, błąd co do jedności, nierozzerwalności lub godności sakramentalnej małżeństwa, symulacja zgody małżeńskiej, małżeństwo zawarte pod warunkiem, przymus i bojaźń. Trzecią grupę przyczyn orzeczenia nieważności małżeństwa stanowią zaś braki formy kanonicznej, które są przypadkami rzadkimi, a dotyczą np. nieposiadania przez kapłana asystującego przy zawieraniu małżeństwa odpowiedniego upoważnienia, bądź też nieprawidłowości związanych z wyrażeniem konsensu na małżeństwo przez pełnomocnika.

Rozdział piąty „Duszpasterz wobec podejrzenia o nieważność małżeństwa” stanowi swoisty zbiór praktycznych uwag i wskazań na temat roli kapłana w kanonicznym badaniu narzeczonych i w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Jest to rola bardzo ważna, dla spełnienia której nie wystarczy życzliwość i rzetelność, ale niezbędna jest też wiedza z zakresu prawa kanonicznego w przedmiotowym zakresie.

Omówieniu postępowania sądowego o stwierdzenie nieważności małżeństwa Ksiądz Profesor poświęcił rozdział szósty. Przedstawił w nim przebieg tego postępowania od wprowadzenia sprawy, poprzez jej instrukcję, do dyskusji nad sprawą i wydania wyroku, a także zaskarżenie wyroku i jego wykonanie. Zwrócił też uwagę na zagadnienie kosztów sądowych i bezpłatnej pomocy prawnej, jak również scharakteryzował uchylanie klauzul końcowych. Autor wskazał też na rolę poszczególnych uczestników tego procesu, zbieranie dowodów, jak też właściwość miejscową sądów kościelnych.

Zapoznanie się z wszystkimi rozdziałami opracowania pozwala zatem uzyskać kompleksową wiedzę na temat prawa małżeńskiego Kościoła katolickiego. W konsekwencji publikacja może spełniać rolę podręcznika tej dziedziny wiedzy. Jest ona też pewnym informatorem skierowanym tak do wiernych świeckich, jak i duszpasterzy. Praktyczny jej walor pod-

nosi przy tym aneks zawierający wzory skarg powodowych o stwierdzenie nieważności małżeństwa, a także wzory ważniejszych pism procesowych oraz adresy Sądów Biskupich w Polsce. Praca w pełni spełnia też kryteria naukowości, tak poprzez układ treści, jak i system przypisów do tekstu, których liczba (ponad sześćset) jest imponująca. W tym kontekście nie sposób nie docenić zawartej w opracowaniu bibliografii, która obejmuje źródła i opracowania w łącznej liczbie ponad stu sześćdziesięciu pozycji.

Warto też zaznaczyć, iż lektura publikacji umocowuje w przekonaniu co do kompetencji Autora w podjęciu i omówieniu tematu z trojkiej perspektywy. Po pierwsze jako kapłana, po drugie jako oficjała Sądu Biskupiego we Włocławku i po trzecie jako naukowca. Zaryzykować można więc stwierdzenie, że stanowi ona swoiste uwieńczenie doświadczeń zawodowych i badań naukowych Księdza Profesora. Wielokrotnie przytaczane w pracy własne doświadczenia Autora, jak również wykorzystanie w niej kilkunastu dotychczasowych własnych publikacji, w tym kilku pozycji zwartych, zdają się poglądy ten potwierdzać.

Docenienia wymaga też strona edytorska książki. Przejrzysty druk i tzw. żywa pagina sprawiają, że czyta się ją dobrze. Nieco niestandardowa jak na prace naukowe okładka jest bardzo sympatyczna, co już na pierwsze wejrzenie daje wrażenie przystępności zawartej w publikacji treści. Istotne przy tym jest, iż ukazała się ona w ramach serii Biblioteka „Niedzieli”, co stanowi dodatkowy jej walor.

Wszystko to sprawia, że *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa* polecić można wszystkim zainteresowanym tytułową problematyką.

Radosław Krajewski

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne Biskupa Włocławskiego WIESŁAWA MERINGA	7
Życiorys księdza profesora Jana Nowaczyka	9
Bibliografia podmiotowa księdza profesora Jana Nowaczyka	25
KS. JAN NOWACZYK	
Koncepcja sprzeczności w logice formalnej i diamacie	30
* * *	
KS. ZDZISŁAW PAWLAK	
Formy uczestnictwa człowieka we wspólnocie według Karola Wojtyły	51
KS. ANTONI SIEMIANOWSKI	
Krytyka i prawda w filozofii Edmunda Husserla	63
KS. JÓZEF M. DOŁĘGA	
Ekofilozofia – nauka na progu XXI wieku	69
KS. ANDRZEJ BOHDANOWICZ	
Transplantacje – nowy sposób miłości bliźniego. Wybrane aspekty medyczne, etyczne i prawne	82
KS. TOMASZ KACZMAREK	
Wyznania wiary starożytnego Kościoła	93
KS. MIECZYŚLAW KINASZCZUK	
Reinterpretacja apokatastazy jako urzeczywistnienia chrześcijańskiej nadziei w ujęciu teologii chrześcijańskiego Wschodu	108

KS. ROMAN MAŁECKI	
Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych	123
BP BRONISŁAW DEMBOWSKI	
Ateizm – „najpoważniejszy problem naszych czasów”	142
KS. KRZYSZTOF KONECKI	
Treści teologiczno-celebracyjne obrzędów Komunii	159
HELENA SŁOWIŃSKA	
Sprawowanie Eucharystii w odbiorze świeckich uczestników liturgii	166
KS. KAZIMIERZ SKOCZYŁAS	
Katecheza przygotowująca do pierwszej Komunii	179
KS. HENRYK SŁAWIŃSKI	
Ewaluacja homilii	194
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Nietypowe zdarzenia a rozwój człowieka	204
KS. RYSZARD KOKOSZKA	
Umieranie i śmierć Jana Pawła II znakiem dla współczesnego świata	213
KS. PIOTR GŁOWACKI	
Główne idee duchowości franciszkańskiej	220
KS. LECH KRÓL	
Znaczenie kultu Serca Jezusowego dla życia duchowego według św. Józefa S. Pelczara	233
KS. JANUSZ BORUCKI	
Kapituła katedralna i rada kapłańska – stary i nowy senat biskupa diecezjalnego. Podstawy historyczno-prawne	244
KS. KRZYSZTOF GRACZYK	
Procesowe zadania promotora sprawiedliwości na etapie zaskarżenia małżeństwa i zawiązania sporu	258

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI Ważność i aktualność czynności kanonicznych poprzedzających zawarcie małżeństwa. Sugestie i uwagi prawnoduszpasterskie	270
WALDEMAR ROZYNKOWSKI Wokół kanonizacji biskupa Stanisława	301
JUSTYNA OBODZIŃSKA Z dziejów chrześcijaństwa na ziemi wolińskiej	308
VLADISLAVIENSIA	
KS. WITOLD KUJAWSKI Diecezja kruszwicka, jej początki i przejście do Włocławka	329
PIOTR PAWŁOWSKI Katalogi biskupów włocławskich	342
KS. KAZIMIERZ GÓRSKI Dobra biskupów włocławskich w ziemi dobrzyńskiej w świetle dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku	361
WALDEMAR ROZYNKOWSKI Święty Stanisław BM – patron kościołów parafialnych w diecezji włocławskiej	369
KRZYSZTOF OPTOŁOWICZ Kult Eucharystii w miastach średniowiecznych na przykładzie miast lokacyjnych Kujaw i ziemi dobrzyńskiej (XIII–XV w.) ...	377
KS. WOJCIECH HANC Z dziejów ekumenii w diecezji włocławskiej	394
KS. KAZIMIERZ RULKA Z dziejów ruchu charystowskiego w Polsce i w diecezji włocławskiej	419
KS. JÓZEF DĘBIŃSKI Księża diecezji włocławskiej posłami i senatorami w II Rzeczypospolitej	444

SPRAWOZDANIA – RECENZJE

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa
Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku
w roku akademickim 2005/2006 – ks. Zbigniew Zarembki 463

BERNARDETA IWAŃSKA-CIEŚLIK

Książki z księgozbioru rodziny Strzemboszków
i Andrzeja Lisieckiego w zbiorach Biblioteki
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.
W uzupełnieniu pracy *Kolekcje historyczne,*
księgozbiory szlacheckie XVI–XVII wieku 469

Biblioteki Kościoła katolickiego w Polsce.

Informator, oprac. ks. Waldemar Witold Żurek,
Kielce 2005 – ks. Kazimierz Rulka 477

Janusz Gręźlikowski, *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni
świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego
procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa,*
Częstochowa 2005 – Radosław Krajewski 483

CONTENS

Foreword of the Most Reverend WIESŁAW MERING, Bishop of Włocławek	7
The biography of the Rev. Prof. Jan Nowaczyk	9
The bibliography of the works Rev. Prof. Jan Nowaczyk	25
REV. JAN NOWACZYK The concept of the contradiction in formal logic and diamat	30
* * *	
REV. ZDZISŁAW PAWLAK The forms of the participation of man in the community according to Karol Wojtyła	51
REV. ANTONI SIEMIANOWSKI Criticism and truth in Edmund Husserl's philosophy	63
REV. JÓZEF M. DOŁĘGA Ecophilosophy – a science on the threshold of twenty first century	69
REV. ANDRZEJ BOHDANOWICZ Human organ transplantations – a new forms of love towards neighbour. Some medical, ethical and legislative aspects	82
REV. TOMASZ KACZMAREK Symbols of faith of the ancient Church	93

REV. MIECZYŚLAW KINASZCZUK	
Reinterpretations of the apocatastasis theory as a realisation of the Christian hope according to the Eastern theology	108
REV. ROMAN MAŁECKI	
Papal primacy in the contemporary ecumenical discussions	123
THE MOST REV. BRONISŁAW DEMBOWSKI	
Atheism – “the main problem of our time”	142
REV. KRZYSZTOF KONECKI	
Theological and ritual content of the Communion Rite	159
HELENA SŁOWIŃSKA	
The Holy Mass celebration seen from the lay participants perspective	166
REV. KAZIMIERZ SKOCZYŁAS	
Preparatory catechesis for First Communion	179
REV. HENRYK SŁAWIŃSKI	
Homily evaluation	194
REV. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Unusual events and human development	204
REV. RYSZARD KOKOSZKA	
Dying and death of the pope John Paul II as a sign to the contemporary world	213
REV. PIOTR GŁOWACKI	
The main ideas of the Franciscan spirituality	220
REV. LECH KRÓL	
The meaning of the cult of Sacred Heart of Jesus for spiritual life according to St. Józef S. Pelczar	233
REV. JANUSZ BORUCKI	
Cathedral Chapter and Priestly Council – an old and new diocesan bishop’s senate. Historical and legislative aspects	244

REV. KRZYSZTOF GRACZYK	
The lawsuit tasks of the promotor of justice at the stage of the challenging the validity of a marriage and joinder of the issue	258
REV. JANUSZ GREŻLIKOWSKI	
The importance and topicality of the canonical actions preceding the act of contracting matrimony	270
WALDEMAR ROZYNKOWSKI	
About the canonisation of St. bishop Stanisław	301
JUSTYNA OBODZIŃSKA	
From the history of Christianity in Wolin region	308

VLADISLAVIENSIA

REV. WITOLD KUJAWSKI	
Kruszwica diocese, its origin and translocation to Włocławek	329
PIOTR PAWŁOWSKI	
The records of the bishops of Włocławek	342
REV. KAZIMIERZ GÓRSKI	
The properties of the bishops of Włocławek in Dobrzyń region in the light of the documents of the Diocesan Archive in Włocławek	361
WALDEMAR ROZYNKOWSKI	
St. Stanisław BM – patron of the parish churches in Włocławek diocese	369
KRZYSZTOF OPTOŁOWICZ	
Cult of the Holy Eucharist in medieval towns on the example of Kujawy and Dobrzyń region towns (XIII–XV century)	377
REV. WOJCIECH HANC	
From the history of ecumenical movement in Włocławek diocese	394

- REV. KAZIMIERZ RULKA
From the history of “charist movement” in Poland
and Włocławek diocese 419
- REV. JÓZEF DĘBIŃSKI
The priest of the Włocławek diocese – Members
of Parliament and Senators in the Second Rzeczpospolita 444

REPORTS – REVIEWS

- The reports of the activity of the Scientific Theological Association
of the Seminary in Włocławek in the year 2005/2006
– *Rev. Zbigniew Zaremski* 463
- BERNARDETA IWAŃSKA-CIEŚLIK
The books from the Strzembosz family and Andrzej Lisiecki
book collection gathered in the Library of the Diocesan
Seminary in Włocławek. A supplement to the work:
*Kolekcje historyczne, księgozbiory szlacheckie XVI–XVII
wieku [Historical collections, book collections of noble
families in XVI–XVII century]* 469
- Biblioteki Kościoła katolickiego w Polsce. Informator*, oprac.
ks. Waldemar Witold Żurek, Kielce 2005 [*Libraries of the
Catholic Church in Poland. Guide*, ed. by Rev. Waldemar
Żurek, Kielce 2005] – *Rev. Kazimierz Rulka* 477
- Janusz Gręźlikowski, *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni
świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego
procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005
[Janusz Gręźlikowski, *What next after divorce? Priests and
lay people in the front of the non-sacramental marriages
and canonical process of the validity of marriage*,
Częstochowa 2005] – *Radosław Krajewski* 483

