STUDIA WŁOCŁAWSKIE

T. 27


JUBILEUSZ 2025
PIELGRZYMI NADZIEI

TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

STUDIA WŁOCŁAWSKIE

T. 27

Teologiczne Towarzystwo Naukowe
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku

Włocławek 2025

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

Redakcja
redaktor naczelny: ks. dr hab. Lech Król (TTN, Włocławek); zastępca redaktora naczelnego: ks. dr Henryk Witczak (AKW, Warszawa); sekretarz redakcji: ks. dr Jacek Kędzierski (TTN, Włocławek); redakcja językowa: mgr Arkadiusz Ciechalski (TTN, Włocławek); konsultacja: ks. Kazimierz Rulka (TTN, Włocławek); łamanie: Grzegorz Sztandera (TTN, Włocławek); adiustacja, korekta: Urszula Haśkiewicz (TTN, Włocławek); korekta tłumaczeń: mgr Magdalena Okunowska; redakcja statystyczna: ks. dr hab. Jacek Szymański (TTN, Włocławek)

Redaktorzy tematyczni
teologia: ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki (UMK, Toruń); historia: bp prof. dr hab. Jan Kopiec (UO, Opole); prawo kanoniczne: ks. dr hab. Jan Krajczyński (UKSW, Warszawa); filozofia: ks. dr hab. Tomasz Dutkiewicz, prof. (UMK, Toruń)

Recenzenci wydania
ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz (UMK, Toruń); ks. dr hab. Janusz Borucki (AKW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Leonard Fic (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Wojciech Frątczak (UMK, Toruń); ks. dr hab. Krzysztof Graczyk (Czernikowo); ks. dr hab Janusz Gręźlikowski, prof. (UKSW, Warszawa); dr Saša Horvat, prof. (University of Zagreb, Rijeka, HR); bp prof. dr hab. Jacek Kiciński (PWT, Wrocław); ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk (PUG, Rzym, IT); dr hab. Stanisław Kunikowski (KSW, Włocławek); ks. dr hab. Dariusz Kwiatkowski (UAM, Poznań); ks. dr hab. Tadeusz Lewandowski (UMK, Toruń); ks. dr Pablo Marti del Moral, prof. (Uniwersytet Nawarry, Pampeluna, ES); dr Enrique Martinez, prof. (UAO CEU, Barcelona, ES); ks. dr hab. Joachim Nowak (Uniwersytet Katolicki, Rużomberk, SK); ks. dr hab. Andrzej Nowicki (UŚ, Katowice); ks. dr hab. Witold Ostafiński (UPJPII, Kraków); ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Krzysztof Skoczylas, prof. (UMK, Toruń); ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (UPJPII, Kraków); prof. dr hab. Witold Stankowski (UJ, Kraków); o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki (PUA i PFT Seraphicum, Rzym, IT); ks. prof. dr hab. Janusz Szulist (UMK, Toruń); ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Grzegorz Wejman (USz, Szczecin); bp prof. dr hab. Henryk Wejman (USz, Szczecin)

p-ISSN 1506-5316 – wersja papierowa (pierwotna)
e-ISSN 2449-8777 – wersja elektroniczna (www.StudiaWloclawskie.PL)

Za pozwoleniem władzy kościelnej. Czasopismo recenzowane, punktowane (20 pkt. – 2023 r.) i indeksowane w systemach Index Copernicus, PBN, CEJSH, BazHum.

INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL PBN Polska Bibliografia Naukowa CEJSH BazHum

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

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 5–6
10.52404/ttnwloc.stwl.27.0

KS. LECH KRÓL [a,@]
0000-0002-7693-4614
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] L.Krol@Diecezja.Wloclawek.PL

OD REDAKCJI

Redakcja czasopisma naukowego „Studia Włocławskie", wydawanego przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, przekazuje do dyspozycji drogim Czytelnikom 27 tom czasopisma. Edycja ta ukazuje się w Roku Jubileuszowym 2025, zwanym Rokiem Świętym, rozpoczętym 24 grudnia 2024 roku i kończącym się 6 stycznia 2026 r., w którym ponownie odkrywamy prawdę, że od momentu chrztu staliśmy się „pielgrzymami nadziei". Zatem Jubileuszowy Rok Odkupienia uświadamia, że chrześcijaństwo jest drogą nadziei bezgranicznie ufającej Bożej miłości wspierającej wyznawców Chrystusa w najtrudniejszych uwarunkowaniach codziennego życia.

Na niniejszy tom składają się artykuły o ogólnych zagadnieniach z teologii dogmatycznej, duchowości chrześcijańskiej, hagiografii, historii, prawa kanonicznego, psychologii i nauki społecznej Kościoła, oraz te o tematyce diecezjalnej, dostępne w stałym dziale czasopisma zatytułowanym *Vladislaviensia*. Jakość merytoryczna podjętej w nich problematyki oraz reprezentacja, w osobach ich autorów, nie tylko środowiska włocławskiego, ale wielu różnych i spolaryzowanych ośrodków badawczo-naukowych z kraju i za granicy z pewnością utrzymują odpowiedni prestiż naukowy naszego czasopisma.

Redakcja bardzo serdecznie dziękuje wszystkim autorom za ich artykuły, czytelnikom zaś życzy wielu refleksji podczas lektury tej edycji „Studiów Włocławskich". Niech ta bogata i wielowymiarowa treść ma swój wkład w proces dalszej chrześcijańskiej formacji duchowej, by ta owocując coraz bardziej dojrzałą wiarą urzeczywistniała chrześcijańską

nadzieję, która „zawieść nie może” (Rz 5, 5). Papież Franciszek napisał w bulli *Spes non confundit* ogłaszającej Rok Jubileuszowy 2025, że „życie chrześcijańskie jest drogą, która potrzebuje również chwil mocnych, aby posilać i wzmacniać nadzieję, niezastąpioną towarzyszkę, która pozwala dostrzec cel: spotkanie z Panem Jezusem”. Dlatego też lektura niniejszego tomu „Studiów Włocławskich”, do której zapraszamy, ma właśnie charakter takich „chwil mocnych”. Niech one wzmacniają w nas nadzieję oraz pobudzają do takiego przeżywania i kształtowania codziennej rzeczywistości, byśmy stając się pielgrzymami nadziei, ubogacali nią spotykanych ludzi. Współczesny świat naprawdę jest spragniony nadziei. Zatem potrzebuje ludzi nadziei.

Trójca Święta, Andriej Rublow, ok. 1410–1427



STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 9–35
10.52404/ttnwloc.stwl.27.1

O. DARIUSZ KOWALCZYK SJ [a,@]
0000-0002-6469-2443
[a] Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia, Piazza della Pilotta, 4 00187 Roma RM, Lazio, IT
[@] Kowalczyk@UniGre.IT

ENRICHETTA CESARALE [b]
0000-0001-8297-173X
[b] Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Teologia, Piazza della Pilotta, 4 00187 Roma RM, Lazio, IT

DIO È LUCE
Saggio biblico-dogmatico-trinitario
In dialogo con la teologia orientale

Parole chiave: Dio, luce, il Padre, il Figlio, lo Spirito, teologia orientale ortodossa.

Riassunto: «Dio è luce» (1Gv 1, 5). Tale affermazione deve essere interpretata come una metafora o è riferita all'essere divino? In particolare, il termine «luce» (*phôs*), come si riferisce a ciascuna delle tre Persone divine? Il saggio, analizzando i diversi aspetti biblico-dogmatici del concetto di «luce», attribuito a Dio, ripercorre, attraverso i testi della letteratura giovannea e l'esperienza di Paolo sulla via di Damasco, la valenza che ha

---

REV. DARIUSZ KOWALCZYK SJ (1963–); 1994, presbitero della Compagnia di Gesù; 1993, laurea: teologia (PWT, Varsavia, PL); 1995, licenza: teologia dogmatica (PUG, Roma, IT); 1998, dottorato di ricerca: teologia (ATK, Varsavia, PL); 2013–, professore (PUG, Roma, IT); Decano (2013–2019) della Facoltà di Teologia (UPG, Roma, IT); interessi scientifici: teologia trinitaria.

DOTT.SSA ENRICHETTA CESARALE (1966–); 1987, baccalaureato: filosofia (PUG, Roma); 1990, baccalaureato: teologia (PUG, Roma); 1996, licenza: teologia biblica (PUG, Roma); 2010, laurea magistrale: filosofia della cultura (Università degli Studi Roma Tre); 2013, dottorato di ricerca: teologia biblica (PUG, Roma); Teologa e biblista, si occupa di san Paolo e dell'Apocalisse.

per ciascuna Persona divina. La luce divina, in modo differenziato, appartiene alla Trinità, secondo le caratteristiche personali del Padre, del Figlio e dello Spirito. La ricerca ha inizio dalla particolarità delle tre «definizioni» di Dio, tutte giovannee, che, nella loro unicità, ci rivelano, ma, nello stesso tempo, nascondono, chi è il reale soggetto divino: «Dio è spirito», «Dio è luce», «Dio è amore». L'*impersonalità* dei termini *spirito*, *luce*, *amore*, è la premessa feconda per comprendere la differenziazione dei ruoli delle tre Persone divine e abbracciare, con lo sguardo *spirituale*, la loro personale kenosi. Paolo *vide* il volto paterno di Jhwh, a cui aveva dedicato la sua vita di fedele fariseo, nella luce dal cielo che lo avvolse e nella voce che da questa proveniva, veicoli di rivelazione, propri dello Spirito, dell'evento pasquale del Figlio. La sua, fu la prima esperienza *cristiana* trinitaria della luce divina. Nel saggio, inoltre, ha uno spazio privilegiato la teologia orientale, per la quale è fondamentale la parola «luce», poiché esprime «un aspetto reale della divinità» (Vladimir Lossky), cioè il Dio vero, il Padre, che prende iniziativa di manifestarsi per il Figlio e nello Spirito.

Sezioni: [Introduzione] > 1. Luce increata – Dio che ci viene incontro > 2. La luce di Dio – la luce del Padre > 3. Gesù, Figlio incarnato, *luce del mondo* > 4. La luce dello Spirito, che illumina > [Conclusione].

Nella letteratura giovannea abbiamo tre particolari «definizioni» o, per meglio dire, descrizioni, di Dio, uniche, nella loro semplicità e verità: «Dio è Spirito» (Gv 4, 24), «Dio è luce» (1Gv 1, 5), «Dio è amore» (1Gv 4, 8). Ognuna di esse, mentre rivela l'identità Dio-è-, allo stesso tempo, ne nasconde il soggetto, poiché l'identificazione con lo spirito, la luce e l'amore, oltre all'*impersonalità* dei termini, pone la questione, se esse si riferiscano solo all'essere divino comune alle tre Persone divine, oppure a ciascuna Persona, in modo differenziato, secondo le caratteristiche personali del Padre, del Figlio e dello Spirito, e, se è proprio così, in che cosa consista tale differenziazione. In questo saggio, vogliamo analizzare i diversi aspetti biblico-dogmatici del concetto di «luce» attribuito a Dio, a Gesù Cristo e alle azioni dello Spirito Santo.

Il punto di partenza per la nostra riflessione è la frase sopra riportata, della Prima Lettera di Giovanni, «Dio è luce» (*ho theos phôs estin*). Tra i diversi riferimenti, avrà un posto particolare la teologia orientale, per la quale la parola «luce» è molto importante. Vladimir Lossky nel suo libro *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, scrive: «La Sacra Scrittura abbonda di espressioni che si riferiscono alla luce divina, a Dio che è Luce. Per la teologia mistica della Chiesa d'Oriente non si tratta di metafore, d'immagini retoriche, ma di parole che esprimono un aspetto reale della

divinità»[1]. Siamo pienamente d'accordo con tale convinzione. Ovviamente, ogni concetto riferito a Dio rimane analogico ed ogni analogia tra il creato e Dio dev'essere umile, cioè consapevole che – come ci insegna il Concilio Lateranense IV – «tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH, n. 806). Tutto ciò, però, non indebolisce il fatto che Dio, che creò l'uomo ed Egli stesso si fece, poi, uomo, si è a noi manifestato come è veramente, e questa verità può essere espressa e comunicata dall'uomo. Una di queste espressioni *veritiere* ci dice che Dio è luce.

1. Luce increata – Dio che ci viene incontro

Nella loro esemplare brevità, intanto, possiamo dire che le tre formule sopra citate presentano due particolari caratteristiche grammaticali, le quali, già solo per la loro puntualità sintattica, ci introducono alla desiderata *visio Dei*. Prima di tutto, nelle due asserzioni della Prima Lettera di Giovanni – «Dio è luce» (*ho theos phōs estin*) e «Dio è amore» (*ho theos agapē estin*) – la copula «essere» (è/era/*estin*), che manca, invece, nella formula del Vangelo – «Dio è Spirito» (*pneuma ho theos*), è il verbo giovanneo specifico per parlare di Dio e per la Parola. Infatti, per gli esseri umani vengono, solitamente, utilizzati i verbi: «diventano», «hanno», «agiscono»[2]. Il verbo «essere» è copulativo, cioè, unisce insieme due parti di una proposizione in cui è espressa una identità tra soggetto e predicato, oppure il predicato esprime una descrizione del soggetto[3]. In tutte e tre le formule giovannee, inoltre, il soggetto è sempre *ho theós*, che indica, nel Nuovo Testamento, *il* Dio che è *il* Padre, mentre i predicati che lo accompagnano, sono definiti da Brown, *anartrici*, termine che esplicita la difficoltà che emerge dall''impersonalità' delle parole *spirito*, *amore*, *luce*, apparentemente s-oggetti *muti*. Ed è proprio dalla connotazione

[1] V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Roma 2013, p. 212.

[2] Nel Prologo del Vangelo, ad esempio, Giovanni scrive: «A quanti lo accolsero, diede il potere di divenire figli di Dio, a coloro che credono nel suo nome: [il nome di colui che] da Dio è stato generato» (Gv 1, 12). Il verbo «divenire», *genésthai*, indica che la figliolanza divina per noi uomini non è un dato acquisito a priori, implicito nella nascita, ma si diventa figli di Dio quando si è «generati dall'acqua e dallo Spirito», come afferma Gesù a Nicodemo, per dire che lo Spirito ci introduce in una *nuova dinamica dell'essere*.

[3] Cfr. E.G. Jay, *Grammatica greca del Nuovo testamento*, Casale Monferrato 1991, pp. 52–53. L'autore fa riferimento, nell'analisi della copula *essere*, riportando proprio l'espressione «Dio è Spirito», dove *Spirito* va al nominativo come *Dio*, significando, conclude, l'identità col soggetto, cioè esprimendo identità fra *Dio e Spirito*.

silenziosa dei tre predicati divini che nasce la *quaestio* di come leggere le tre descrizioni di Dio e, forse, la luce divina, tema della nostra riflessione, è l'argomento più difficile rispetto agli altri due ossia Dio-Spirito e Dio-Amore. L'identificazione della luce che è Dio costituisce un'espressione che ci tenta, immediatamente, ad interpretarla solo come una metafora impersonale, per questo la tradizione orientale – come abbiamo notato – si oppone fortemente a tale *facile* interpretazione, sottolineando che, p.es., «i dibattiti teologici sulla natura della luce [divina], della Trasfigurazione di Cristo, [...] affrontavano un problema religioso di primaria importanza»[4].

Nella teologia orientale, la questione della luce divina è legata alla distinzione apofatica tra l'essenza di Dio e le energie divine, ben sviluppata da Gregorio Palamas (1296–1359), un monaco del Monte Athos, mistico e teologo, arcivescovo di Tessalonica. Il suo ruolo nelle Chiese ortodosse è paragonabile al ruolo che ebbe, nella Chiesa cattolica, Tommaso d'Aquino. Uno dei fattori più significativi per la sua dottrina di Dio è stata la controversia sull'esicasmo (dal greco *hesychía*, *calma*, *pace*, *tranquillità*). Si tratta di una pratica ascetico-spirituale, diffusa tra i monaci dell'Oriente, fin dal IV secolo, che volevano, in questo modo, trovare l'unione intima con Dio e la pace interiore. Gli esicasti, però, che vedevano, non solo nell'anima ma anche nel corpo umano, un mezzo e luogo della comunione con Dio, furono accusati di minacciare la dottrina dell'apofatismo, cioè di non rispettare sufficientemente la trascendenza di Dio. Palamas difese la preghiera esicasta elaborando la menzionata distinzione tra l'essenza divina e le energie divine (operazioni). L'essenza di Dio, in quanto assolutamente trascendente, sarebbe incomprensibile, indimostrabile e inaccessibile per l'uomo. Le energie divine, invece, sono Dio che esce *ad extra* per manifestarsi all'uomo. Esse non sono create ma increate, cioè sono la realtà divina che si comunica fuori di sé, non solo per farsi conoscere ma anche per divinizzare l'uomo. In altre parole, le energie divine sono le modalità increate di Dio stesso, nel suo operare nel mondo. La distinzione tra l'essenza e le energie «secondo Gregorio non comporta – come fa notare Maria Benedetta Artioli – alcuna dualità in Dio, perché, come il sole nel raggio, Dio è totalmente presente nelle sue energie»[5].

---

[4] Lossky, *La teologia mistica*, p. 214.

[5] M.B. Artioli, *Introduzione*, in: Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, ed. e trad. idem, Bologna 2022, p. 31.

Ciò che Palamas chiama «energie divine», nella Sacra Scrittura è indicato con i termini «potenza», «gloria» e «luce». Il teologo afferma: «Dio è chiamato Luce non per la sua essenza, ma per la sua energia»[6]. Vladimir Lossky spiega: «In quanto Dio si manifesta, si comunica, può essere conosciuto, Egli è Luce. Dio è chiamato Luce non soltanto per analogia con la luce materiale. La luce divina non ha un senso allegorico e astratto: è un dato dell'esperienza mistica»[7]. Palamas parla della potenza (luce) divina sovressenziale, cioè dell'essenza oltre essenza. Tale espressione esprime l'idea che Dio non è soltanto al di là del mondo creato, ma anche al di sopra della sua stessa essenza. In questo modo, l'Assoluto può comunicare se stesso, al creato, rimanendo inaccessibile nella propria natura. Il nostro autore sottolinea: «Dio, con potenza sovressenziale, tutto restando in se stesso, totalmente abita in noi e ci trasmette non la propria natura, ma la propria gloria e il proprio splendore. È dunque divina questa luce, e dai santi è giustamente chiamata "Divinità" perché deifica»[8]. Una delle manifestazioni della luce divina, particolarmente importante per Palamas e per tutta la tradizione orientale, è la luce del monte Tabor, di cui parleremo di più nel punto sulla luce nella prospettiva cristologica. Qui, facciamo notare che, ovviamente, secondo la dottrina ortodossa, la luce del Tabor non è un simulacro della divinità, ma la vera divinità che si manifesta agli uomini. Essa costituisce un completamento di molti brani anticotestamentari, dove Dio è circondato da uno splendore di luce, evocato dal campo semantico inerente alla «luce del volto di Dio»[9], affinché il fedele possa vedere la luce e camminare senza inciampare alla «sua luce» o per la «sua lampada»[10]. Sverre Aalen scrive che, per quanto riguarda molteplici brani biblici che parlano della luce divina, «sarebbe errato dare loro il valore di affermazioni sulla natura di Dio giacché essi vogliono soltanto mettere in risalto la salvezza o l'aiuto che Dio rappresenta per l'uomo»[11], anche se, aggiunge, nell'ambito delle teofanie, si potrebbe, a un livello «squisitamente dinamico»,

---

[6] Gregorio Palamas, PG 150, col. 823, cit. da Lossky, *La teologia mistica*, p. 214.

[7] Ibidem.

[8] Gregorio Palamas, *Luce del Tabor*, p. 197.

[9] Cfr. Num 6, 25; Sal 31, 17; 67, 2; 80, 4.8.20; 119, 135; Dan 9, 17.

[10] Cfr. Is 2, 5; Gb 29, 3; Sal 36, 10; 43, 3.

[11] Cfr. S. Aalen, «אור,'ôr», in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Brescia 1988, p. 350.

parlare di un'associazione della luce e delle tenebre con la persona di Dio[12]. La luce indicherebbe, nell'Antico Testamento, innanzitutto, un rapporto, non un essere, designerebbe, cioè, la vita *sic et simpliciter*, non come dato di fatto, ma come possibilità, sta, cioè, a significare la salvezza[13]. L'impostazione di Aalen è diversa dall'approccio orientale, palamita, ma ci interessa in quanto mette la luce divina al livello non dell'essenza divina ma della manifestazione salvifica di Dio.

Se l'essenza divina è inaccessibile, e Dio si rivela e comunica a noi attraverso le sue energie, allora potremmo dire non soltanto che le energie sono la luce che ci permette di conoscere Dio e relazionarci con Lui, ma anche che l'essenza rimane per l'uomo quasi una specie di tenebra impenetrabile. Questo sembra in contraddizione con la frase che costituisce il punto di partenza delle nostre riflessioni: «Dio è luce e in lui non ci sono le tenebre» (1Gv 1, 5). Di fatto, non c'è nessuna contraddittorietà. Giovanni usa la parola «tenebre» per indicare tutto ciò che si oppone a Dio. Tanti mistici, invece, parlano delle tenebre per descrivere la situazione nella quale l'anima che vuole vedere Dio faccia a faccia (cfr. 1Cor 13, 12), scopre che Dio è una tenebra infinita[14]. Suor Faustina Kowalska ci racconta, nel suo *Diario*, come, una volta, volendo riflettere sull'essenza di Dio, ma «non comprendendo nulla di questo», si rattristò molto. In questo preciso momento, percepì, improvvisamente, una luce inaccessibile, dalla quale udì la voce: «Qual è Dio nella Sua essenza, nessuno potrà sviscerarlo. Né la mente angelica, né umana». E scrive, poi, la Santa: «Gesù mi disse: "Procura di conoscere Dio attraverso la meditazione dei Suoi attributi»[15]. Suor Faustina, così, a tal proposito, parla della luce inaccessibile (cfr. 1Tm 6, 16), ma, sappiamo, che troppa luce ci acceca e, paradossalmente, la luce diventa paragonabile alle tenebre. D'altro lato, gli attributi divini, alla meditazione dei quali viene invitata la Suora, non sono creati ma increati, cioè veramente divini, e, perciò, costituiscono la luce che ci illumina e permette di vedere Dio. Possiamo, a questo punto, ricordare un brano del Libro di Giobbe: «Per quale via si va dove abita la luce e dove hanno dimora le tenebre perché

[12] Cfr. ibidem, p. 343. Pensiamo, ad esempio, alle parole del salmista: «Signore, sei tu che fai risplendere la mia lampada; Signore, mio Dio, rischiari le mie tenebre» (Sal 18, 29).

[13] Cfr. il binomio *luce e vita* (Sal 36, 10; 56, 14), *vedere la luce è vivere* (Gb 3, 16; 3, 28.30).

[14] Cfr. A. Muszala, *Kim jest Bóg, którego dotykam*, Kraków 2012, p. 87.

[15] F. Kowalska, *Diario. La Misericordia Divina nella mia anima*, Città del Vaticano 2010, n. 30.

tu le conduca al loro dominio o almeno tu sappia avviarle verso la loro casa?» (Gb 38, 19–20). Questa richiesta suppone quasi che la luce e le tenebre abbiano, da qualche parte, un «deposito», una loro casa, anzi, la stessa casa. Si tratta, con estrema evidenza, del giorno e della notte, ma c'è anche la possibilità di vedere, qui, una parabola di Dio stesso, che, per noi, si presenta come luce e tenebre.

Concludendo questa riflessione sulla luce increata, ritorniamo a Palamas. Accanto all'essenza divina inconoscibile e alle energie increate, egli distingue il terzo aspetto – le tre ipostasi divine: Padre, Figlio e Spirito, che rimangono, perfettamente, nell'unica essenza divina inaccessibile, ma, nello stesso tempo, la loro vita intratrinitaria viene riflettuta e comunicata nelle energie. Esse, le energie divine, sono, infatti, tri-ipostatiche. Pertanto, l'affermazione «Dio è luce» significa, di fatto, «Dio Trinità è luce». Tommaso d'Aquino scrisse: «Il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono una sola luce come Dio è uno»[16]. Ma questa cosiddetta *una sola luce* viene gestita dai Tre, in modi differenziati, secondo le caratteristiche personali. La luce fontale del Padre è la fonte personale della luce comunicata, da sempre, al Figlio e allo Spirito Santo nelle loro processioni. Possiamo, allora, parlare delle *due luci* che procedono *da un'unica luce*[17]. Ciò ci introduce, adesso, ad analizzare la luce divina, come si presenta in ciascuna delle tre Persone divine.

2. La luce di Dio – la luce del Padre

L'autore della Prima Lettera di Giovanni, utilizza il sostantivo «luce» (*phôs*) esclusivamente in due passaggi. Il primo, segue immediatamente il Prologo e ha come riferimento *il* Dio, *ho theos*, ovvero il Padre, soggetto confermato, ulteriormente, dall'affermazione del v. 7, il Figlio *suo*: «Questo è il messaggio che abbiamo udito da lui e che noi vi annunciamo: Dio è luce e in lui non c'è tenebra alcuna. [...] se camminiamo nella luce, come egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri, e il sangue di Gesù, il Figlio suo, ci purifica da ogni peccato» (1Gv 1, 5–7). Karl Rahner, nel suo famoso saggio *Theos nel Nuovo Testamento*, sottolinea che *ho theos* «significa la prima persona della SS. Trinità e non sta solo

[16] «*Pater autem et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum lumen sicut et unus Deus*»: Tommaso d'Aquino, *Contra errores Graecorum*, Ia pars, dubium 3, 120, in: *Opuscula Theologica*, vol. 1, Taurini – Romae 1954.

[17] Cfr. D. Chardonnens,*"Dio è luce" (1Gv 1, 5). Il mistero di Dio Trinità, verità e vita*, "Teresianum", 70(2019), nr 1, p. 164.

di frequente per essa»[18]. Di conseguenza, la frase giovannea «Dio è luce» significa «Il Dio Padre è luce». Il secondo brano in cui ricorre il termine «luce», è nel cap. 2 della Lettera, dove viene specificato il contenuto del comandamento nuovo, quello antico, che annuncia che «la luce, quella vera (*tò phôs tò alethinón*), già splende / appare (*phaínei*)» (1Gv 2, 8).

Per quanto riguarda l'analisi dell'affermazione solenne «Dio è luce» (*ho theos phôs estin*), va ricordato che non incontriamo il consenso unanime degli esegeti, anzi, volendo dare un'idea delle diverse riflessioni e considerazioni, possiamo sintetizzarle in due direzioni. Per molti, non c'è, qui, alcuna «definizione metafisica o speculativa di Dio, bensì una nozione religiosa di lui. Dio è luce perché egli è essenzialmente verità e amore; ciò lo differenzia nettamente dall'uomo che è menzogna e odio (tenebra)»[19]. L'autore della Lettera non sembrerebbe, dunque, interessato a definire la natura di Dio, ma a fondare l'esigenza etica del cammino dell'uomo, concretizzando le possibili scelte che si aprono dinanzi ai grandi drammi e interrogativi della storia. Per altri, invece, «l'affermazione giovannea dispiega le sue virtualità di senso all'interno di una teologia trinitaria che cerca di rendere conto del mistero dell'unità delle Persone divine che sono semplici, cioè della Trinità consustanziale»[20]. In breve, possiamo affermare che la Prima Lettera di Giovanni elabora una teologia della partecipazione dell'uomo alla vita divina, nell'ambito dell'economia della grazia, espressa come un «camminare nella luce» (cfr. 1Gv 1, 7), ma, con altrettanta agilità, il suo autore sta rendendo conto anche del mistero dell'essere di Dio, che si dispiega, sì, nel suo agire a beneficio degli uomini, determinando una storia che è di salvezza e che illumina i passi del credente, ma che, innanzitutto, ne illumina il Volto trinitario. Allora – come abbiamo detto nel punto precedente – il Dio trascendente si fa vicino all'uomo non nella sua essenza ma nella sua gloria, nella sua luce increata (energie increate). Tale vicinanza non solo illumina l'uomo ma lo divinizza, cioè, ci rende «partecipi della natura divina» (2Pt 1, 4). Non si tratta, però, di una vicinanza astratta ma personale, anzi, trinitaria. Il Padre (*ho theos*) si rivela (è luce) a noi, non direttamente, ma attraverso il Figlio e lo Spirito, che sono due luci da una luce.

---

[18] K. Rahner, *Theos nel Nuovo Testamento*, in: idem, *Saggi Teologici*, Roma 1965, p. 551.

[19] Così leggiamo nel commento al testo della nuovissima versione della *Bibbia*, edita dalle Paoline, nel 1991, p. 1365.

[20] Chardonnens, *«Dio è luce» (1Gv 1, 5). Il mistero di Dio Trinità, verità e vita*, p. 157.

Chi scrive la Prima Lettera di Giovanni, con l'affermazione «Dio è luce», elabora e compie un passaggio in più, rispetto alla predicazione giovannea precedente. Senza alcun dubbio, i due brani della 1Gv (1, 5–7; 2, 8–10) richiamano il Quarto Vangelo e sono in continuità teologica con le parole di Gesù, proferite durante la festa delle Capanne, a Gerusalemme, nei piazzali del Tempio: «Io sono la luce del mondo; chi segue me non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8, 12), In 1Gv, il predicato «luce», che è, senza alcun dubbio, uno dei temi caratteristici del Vangelo giovanneo, viene, però, trasferito a Dio, in modo significativo, che non riguarda, cioè, solo un cambiamento formale, come attesta la mancanza dell'articolo – Dio è luce e non *la* luce, come, invece, dice Gesù di sé. Dio sarebbe luce in se stesso. Detto diversamente, la luce è la Sua natura, e, come scrive Lumetti, sarebbe questa una prima rivelazione, a cui seguirà una seconda, in cui Dio (il Padre – principio senza principio) non resta chiuso nel suo impenetrabile mistero, ma si rivela, diventando luce per gli uomini ed esprimendosi – tutto – in Cristo e nello Spirito. La loro luce ci trasfigura in luce, cosicché illuminati, illuminiamo[21]. In breve, nel Vangelo, la luce è attribuita a Gesù, che è nel mondo, mentre nella 1Gv, la luce è la realtà di Dio (*ho theos*), cioè del Padre, e non è posta in rapporto col concetto di mondo. Il messaggio centrale che emerge dall'affermazione «Dio è luce», non sarebbe soltanto quello che Dio è luce vera, ma la determinazione della sua essenza.

Abbiamo notato – seguendo la tradizione orientale – che la luce divina è Dio che esce dalla sua trascendenza impenetrabile per manifestarsi al creato. Tale dottrina non vuole dividere Dio, ma rispettare, da un lato, la sua assoluta alterità e, dall'altro, la sua volontà di darsi così come è, all'uomo. Questo movimento rivelatore inizi a dalla persona del Padre, che da sempre genera il Figlio e spira lo Spirito, rimanendo principio senza principio, che non procede da nessuno. La luce divina è, dunque, la luce del Padre, che Egli, origine fontale, la manifesta per il Figlio e nello Spirito. Qui, è utile ricordare la famosa analogia di Giustino (II sec.), che spiega la generazione del Figlio dal Padre così: «la parola è emanata dal pensiero senza scissione, in modo che questo non ne risulti diminuito; come un fuoco da cui è appiccato un altro fuoco resta integro, senza diminuzione»[22]. L'analogia

[21] Cfr. L. Lumetti, *1° Gv sulla prima lettera di Giovanni*, Reggio Emilia 2003, p. 81–82.

[22] Giustino, *Dialogo con Trifone* 61,2, cit. da E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–IV)*, Brescia 2012, p. 57.

giustiniana del fuoco si rispecchia nel Credo niceno-costantinopolitano, ove recitiamo: «Crediamo [...] in un solo Signore, Gesù Cristo, [...] Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero». Possiamo, allora, dire che il Dio Padre è la luce vera, dalla quale procede eternamente il Figlio, la luce vera, attraverso la quale il Padre si manifesta perfettamente al mondo.

A questo punto, si pone la domanda sul rapporto tra luce divina all'interno della vita trinitaria e la luce che si rivela nel mondo. Secondo la dottrina della distinzione tra l'essenza divina e le energie divine, l'essenza rimane inaccessibile all'uomo e, come tale, potrebbe essere descritta, da parte nostra, come tenebre. Ovviamente, però, questo non significa che Dio, in se stesso, sia tenebre. Infatti, «Dio è luce e in lui non ci sono affatto tenebre» (1Gv 1, 5). Dio, da sempre, è luce, perché Egli non è un monolito assoluto, statico nella sua perfezione, ma è Dio vivo, è la comunità pericoretica dei Tre, dove ciascuno si dà, in modi diversi, agli altri due. Il manifestarsi di Dio avviene non soltanto nel mondo, ma anche in Dio. Il Padre si manifesta eternamente nel Figlio e al Figlio, cioè la luce eterna del Padre risplende, da sempre, nel Figlio. Poi, non cronologicamente, ma logicamente, il Padre, attraverso il Figlio, spira lo Spirito, dandogli tutta la luce divina. Pertanto, l'essere luce è proprio di Dio (*esse enim lucem est proprium Dei*), mentre altri possono essere solo lucenti, ossia partecipi della luce; Dio, invece, è la luce per essenza (*Deus lux per essentiam*)[23]. Va detto, però, che la monarchia dell'essere luce appartiene al Padre, perché Egli è Colui dal quale procedono eternamente il Figlio e lo Spirito, due luci da una luce. San Paolo scrive che Dio «abita in una luce inaccessibile, che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere» (1Tm 6, 16). Questa frase si riferisce al Dio trinitario, in se stesso. L'uomo non poteva avvicinarsi a Lui, bisognò, infatti, che Dio venisse a noi e tale venuta accade nel Figlio: «Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo» (Gv 16, 28). Per questo, Gesù può dire: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14, 9). Il Figlio, poi, insieme al Padre, ci manda lo Spirito Santo, che è luce anch'Egli, ma la gestisce diversamente dal Padre e dal Figlio, cioè nel suo modo personale. Possiamo pregare: «Vieni, Santo Spirito, / manda a noi dal cielo / un raggio della tua luce», sapendo che non si tratta soltanto di un dono creato, ma di una luce increata, divina, la cui fonte è il Padre. Tutto sommato,

[23] Cfr. Tommaso d'Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, 12,46, lect. 8, ed. R. Cai, Rome 1952, n. 1713.

il manifestarsi di Dio a noi, cioè la luce divina che possiamo percepire, trova il suo fondamento nella luce intratrinitaria, anzi, costituisce il suo prolungamento per noi.

Vicino al concetto della luce divina, come viene interpretato nella tradizione orientale, si trova la sofiologia di Sergej Bulgakov[24]. Il teologo russo afferma che quando si parla della natura di Dio (Divinità) intendiamo, da un lato, la profondità divina non svelata (*ousia*) e, dall'altro, la vita divina svelata, cioè la Sofia, che è identica all'*ousia*[25]. In altre parole, la Sofia è la natura (*ousia*) divina nell'autorivelazione delle Ipostasi. In un primo momento, tale autorivelazione riguarda la vita intratrinitaria, il mondo intradivino: «La Sapienza, sofia, è pleroma, mondo divino, sussistente in Dio e per Iddio, eterno e increato, ove Dio vive nella SS. Trinità»[26]. Si tratta dell'automanifestazione intratriniatria che il Figlio e lo Spirito compiono insieme. Il Padre, infatti, non si rivela in se stesso, ma sempre attraverso e nelle altre due Persone divine. Il Dio uno e trino, quindi, non possiede la sua autorivelazione solo per se stesso, poiché questo sarebbe un atteggiamento contraddittorio rispetto al carattere della Sapienza stessa. La Sofia increata ossia la natura divina, che si auto-manifesta all'interno della Trinità, trova il suo prolungamento nell'autorivelazione al non-Dio. Questo vuol dire che esiste anche la Sofia creata, ovvero il prolungamento *extra sé* della vita trinitaria *in sé*. In Dio, l'uscire da sé, per amare il non-sé, non è – come sottolinea Bulgakov – una questione di libero arbitrio, ma riguarda la libertà-necessità dell'amore assoluto, che sfrutta sempre tutte le sue possibilità. Il prolungamento della Sofia increata nella Sofia creata è proprio ciò che chiamiamo «creazione». Dio, dalla sua eternità, vuole esistere come «Dio-per-il-mondo» e, da sempre, crea non altro che la «creazione-per-Dio». Tale reciprocità, voluta e realizzata, da sempre, appunto, dal Dio trinitario, viene chiamata la «teantropia» (divino-umanità). Potremmo dire, dunque, che la vita del Dio uno e trino consiste in una continua autorivelazione *ad intra* e *ad extra*. Dio si svela in se stesso e nel mondo come sofia increata (luce increata), ma si svela anche attraverso la creazione, cioè la sofia creata (luce creata). Questo manifestarsi divino è sempre trinitario, ovvero il

[24] Cfr. D. Kowalczyk, *Una persona in tre Persone. La teologia trinitaria in Sergej Bulgakov*, in: idem, *Il perché della Trinità*, Roma 2024, p. 145–166.

[25] Cfr. S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, Roma 1990, p. 158.

[26] Ibidem, p. 159–160.

Padre si svela per il Figlio e nello Spirito, la luce eterna del Padre si svela intratrinitariamente e nel mondo.

Se il Padre è luce che si manifesta a noi come luce per introdurci nella vita eterna, c'è, dunque, una conclusione pratica per i credenti che dice che dobbiamo camminare nella luce e non nelle tenebre, anche se l'etica non è certamente la prima valenza significativa di quanto gli autori del Nuovo Testamento affermano e ritengono il centro del messaggio evangelico, cioè la *visio Dei*: «Noi lo vedremo così come egli è» (1Gv 3, 2). Se il vedere Dio come Egli è, costituisce il fondamento del nostro essere «simili a lui», la logica può essere o che diventeremo simili a lui più di quello che già siamo (cambiamento ontologico) e faremo questo tramite la vista; o che noi riconosceremo che siamo simili a lui (cambiamento noetico)[27], cioè scopriremo che cosa i cristiani già sono. Il futuro rivelerà la vera natura della nostra condizione presente come figli di Dio. Secondo Brown, l'affermazione «Dio è luce» è il *vangelo* sperimentato nella rivelazione di Gesù ai suoi discepoli, durante la sua vita e il suo ministero, attraverso il quale tutti noi abbiamo conosciuto anche su questa terra che Dio è luce senza tenebre. «Dio è luce» non è una definizione astratta, ma ritrae l'identità di Dio, rivelata in termini di funzione. Quando la luce divina venne rivelata nel ministero di Gesù, egli *rimosse* le tenebre da coloro che venivano alla luce, perdonando il peccato, la principale manifestazione delle tenebre. Coloro che preferirono continuare la loro vita peccaminosa si allontanarono dalla luce, così proprio la presenza di Gesù costituì il loro giudizio: «E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie. Chiunque infatti fa il male, odia la luce, e non viene alla luce perché le sue opere non vengano riprovate. Invece chi fa la verità viene verso la luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio» (Gv 3, 19–21). In questo modo, passiamo alla prospettiva cristologica della nostra riflessione su Dio-luce.

3. Gesù, Figlio incarnato, *luce del mondo*

Il sostantivo «luce» (*phôs*)[28], nel vangelo di Giovanni, ricorre 23 volte, delle quali ben 19 volte riferito, direttamente o indirettamente, a Gesù.

---

[27] R.E. Brown, *Giovanni*, Assisi 1999, p. 546.

[28] Il verbo «*phōtízō*, dar luce, illuminare; risplendere, rivelare», ricorre in modo limitato, 11 volte, di cui 2 in citazioni dell'Antico Testamento (cfr. Ap 21, 23; 22, 5).

Allo stato attuale degli studi esegetici, è un dato indiscutibile il fatto che molti concetti giovannei sono riconducibili al *background* dell'Antico Testamento, degli scritti di Qumran e della gnosi, con i quali, il Quarto Vangelo ha in comune l'idea di un «dualismo decisionale», ma l'interesse centrale di Giovanni è concentrato sulla figura del rivelatore, Logos preesistente ed eterno, che non abbiamo, ad esempio, nei testi di Qumran, dove i «messia» e il «maestro di giustizia» non sono mai designati come rivelatori. Nel Quarto Vangelo, inoltre, non è facile distinguere il senso figurato da quello proprio di «luce», infatti la stessa luce naturale del lucerniere (Gv 5, 35) o il chiarore (Gv 3, 20), hanno una valenza significativa per intendere il rifuggire del malvagio, che ha in orrore la luce. Il significato oscilla, dunque, tra la realtà della *luce del giorno* e quella della *luce vera*, dando alla *luce*, come chiarità del giorno, l'immagine della presenza, qui ed ora, della rivelazione, che è identica al rivelatore, come si evince, ad es., dalle parole di Gesù: «Ancora per poco tempo la luce è tra voi. Camminate mentre avete la luce, perché le tenebre non vi sorprendano; chi cammina nelle tenebre non sa dove va. Mentre avete la luce, credete nella luce, per diventare figli della luce» (Gv 12, 35–36).

Si potrebbero indicare quattro brani significativi di Giovanni per la luce di Gesù, inseriti nelle sezioni fondamentali del Vangelo ossia nel Prologo (Gv 1, 4.5.9–12), nel Discorso kerygmatico (Gv 3, 19–21), durante la Festa dei Tabernacoli (Gv 8, 12), nel Libro dei segni (Gv 12, 46). Nel Prologo, è presentato il Logos come la Parola personale di Dio, anch'Egli Dio, in comunione d'essere e di vita con Colui che invoca come «mio Dio» (Gv 20, 28), «il vero Dio e vita eterna» (1Gv 5, 20), e per il quale la Seconda Persona della Trinità sceglie di venire e agire nel mondo: «In lui era (la) vita, e la vita era la luce degli uomini. E la luce risplende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno afferrata. [...] Egli (il Logos) era la luce vera, quella che illumina ogni uomo, (la luce) che venne nel mondo. Egli era nel mondo, e il mondo è stato fatto per mezzo di lui, ma il mondo non lo riconobbe (Gv 1, 4–5.9–10). Il brano che apre il Quarto Vangelo è stato oggetto di innumerevoli studi, secondo Brown, ad es., non c'è, in esso, il minimo interesse di chi scrive per le speculazioni metafisiche circa le relazioni all'interno di Dio o per ciò che la teologia posteriore chiamerà processioni trinitarie, ma si tratta di una semplice descrizione della storia della salvezza, in forma di inno[29]. Si, certo, sarebbe veramente

[29] Cfr. Brown, Giovanni, p. 33–34.

molto azzardato suggerire che Giovanni avesse l'ambizione di fare della metafisica, nel senso odierno di questo concetto, ma è anche sbagliato limitare i significati dei testi biblici a ciò che i loro autori potevano volere o comprendere. La Sacra Scrittura è la vera parola divina nella vera parola umana e, come tale, nasconde sensi e misteri che possiamo scoprire in dialogo con la scienza e la cultura delle diverse epoche e, soprattutto, in apertura allo Spirito che ci «guiderà alla verità tutta intera» (Gv 16, 13).

Il Prologo, anche se, molto probabilmente, non è incentrato sul *come* la Parola «era» in seno alla Trinità, ma descrive l'opera che il Logos compie nel mondo, ci dice, comunque, molto di quell'«in principio», che è fuori del tempo, in eterno: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1, 4). Il Figlio, in quanto Dio, riceve dal Padre la pienezza della vita divina, e in quanto uomo riceve la vita divina mediante l'unione della natura umana a quella divina in un'unica persona[30]. La vita che riceve – *zōé* – è la luce per noi uomini, resa, cioè, visibile, nell'incarnazione, ovvero la vita soprannaturale che il Figlio, in quanto uomo, riceve dal Padre, resta sempre una partecipazione della stessa vita divina del Padre, che egli «rende vivo» tra noi, così come sperimenta presso il Padre, *ho theos*[31]. Chi accoglie la «luce», nella rivelazione, riceve la «vita» divina, ha, cioè, accesso alla «vita» soprannaturale dei figli di Dio. Alcuni, invece, non hanno afferrato la luce, pur essendo raggiungibile: «la luce risplende nelle tenebre ma / perché le tenebre non la vinsero / compresero [*katélaben*]». Il verbo *katélaben*, ha sia il significato di sorprendere come sopraffare, sia di afferrare – *afferrare qualcosa che è presente* – come comprendere con la mente e con la volontà. In base alla scelta del senso, si determina anche il valore della congiunzione: *ma* o *perché*. In entrambi i casi, però, non si sta parlando di una lotta tra luce e tenebre, poiché è evidente che la vittoria è del Logos incarnato, una vittoria che perdura fino al presente: «la luce [che] brilla / risplende nelle tenebre», che riprende la Prima Lettera di Giovanni: «la luce già risplende» (1Gv 2, 8). Le tenebre, dunque, dinanzi alla luce del Figlio di Dio, «non la compresero», «non capirono», «non la ricevettero, non l'accettarono», «non la vinsero, non la spensero»[32]. La *quaestio* che si

[30] Cfr. U. Vanni, *Il tesoro di Giovanni*, Assisi 2010, p. 42.

[31] Cfr. Gv 5, 21–26.

[32] L'interpretazione della maggior parte dei Padri greci – tra i quali, Origene, Crisostomo, Teofilatto – propende verso l'ultima lettura, che preferisce tradurre il verbo *katalambáno* con il significato di «superare, sorprendere, reprimere».

delinea riguarda il rapporto ontologico profondo che c'è tra gli uomini e il *lógos*, che fa sperare in una completa apertura all'azione del Verbo, ma una parte si è chiusa alla luce, rendendo il «mondo», tenebre[33].

È facile individuare, nel Prologo, ciò che Giovanni intende dire. Egli passa, con estrema disinvoltura, dal concetto astratto di «luce», al pronome personale «lui», il maschile *autón*, per indicare la persona di Gesù, il Verbo fatto uomo, come, ad es., «A quanti invece lo accolsero, diede la facoltà di diventare figli di Dio; a coloro che credono in lui / nel suo nome» (Gv 1, 12). Mentre i verbi che esplicitano la figura di Gesù come luce – *era*, *illumina*, *venne* – mostrano il passaggio dalla preesistenza all'epifania storica e dicono che il Logos, ossia il Cristo nella sua esistenza pre-terrena, è la vera, cioè divina, luce. L'attributo «vero» (*alēthinón*), non va compreso in contrapposizione a «falso, improprio», ma come qualificazione della genuinità d'una cosa e d'una persona. La confessione nel Dio vivente, unico e vero, non esprime una formale contrapposizione con i falsi idoli, ma celebra la pienezza dell'essere di Dio, come essere qualitativamente unico, eccellente su ogni altro. Possiamo dire, in senso esclusivo, che solo questa luce è realmente luce e, poiché *di* Dio, attualizza l'escatologia, determinando, *hic et nunc*, il giudizio, che individua la fede dall'incredulità, come atteggiamenti verso l'unigenito Figlio di Dio (cfr. Gv 3, 19–21).

La manifestazione della luce, che è il Figlio in persona[34], non comporta un giudizio con eventuale punizione, ma illumina una decisione già presa: chi – nella scelta verso la luce – ha preferito le tenebre, si è posto dalla parte del principe di questo mondo, che è stato già giudicato e vinto dalla Croce di Gesù. Non ha senso non credere, chiudere gli occhi alla luce, facendo tenebra, in sé e nelle realtà che ci riguardano. La venuta della luce, o meglio, il suo *esser venuta*, espresso con il tempo perfetto, è, di fatto, una pressante domanda rivolta agli uomini, affinché assumano una decisione. Gli uomini vengono smascherati dalla luce, la rivelazione *illumina* quello che han scelto, mostrando che non vengono alla luce: «Infatti chiunque fa il male odia la luce e non viene alla luce, perché non si scopra che le sue opere sono malvagie» (Gv 3, 20). Attraverso il giudizio, *krísis*, le opere sono qualificate dal venire o meno alla luce: «Ma chi fa la verità, viene alla luce, affinché sia manifesto che le sue opere sono

[33] Cfr. Vanni, *Il tesoro di Giovanni*, p. 42–53.

[34] Cfr. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, vol. 1, Brescia 1973, p. 571–573.

fatte in Dio» (Gv 3, 21). Termina così il discorso kerygmatico, provocato dalla richiesta messianica di Nicodemo a Gesù, che mostra la relazione intima che c'è tra il fare la verità e il venire alla luce, dicendo non che diventano *manifeste* le opere di colui che fa la verità, ma che diventano manifeste *in quanto* fatte da Dio, fatte, cioè, in conformità a Dio e alla sua volontà[35].

Il terzo brano è nel discorso durante la festa dei Tabernacoli, dove Gesù rende *testimonianza* a se stesso[36]: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8, 12). L'azione di luce del Logos, è intesa a riportare gli uomini, che sono nel mondo alla luce della vita, cioè di Dio[37]. Gesù si autodefinisce «Io sono *la* luce del mondo» (*Egó eimi tò phos tou kósmou*) (Gv 8, 12)[38], luce non in senso figurato ma è *la* luce vera, come indica l'articolo determinativo, che designa l'esclusività della rivelazione, manifestazione eccelsa di Dio-luce in lui. Il Figlio è «irradiazione della gloria di Dio e impronta della sua sostanza» (Eb 1, 3), come espressione perfetta del suo essere, Gesù manifesta, presso di noi, l'essenza del Padre che risplende in lui, rendendoci partecipi della gloria che Egli riceve dal Padre: «Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato, siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato; poiché tu mi hai amato prima della creazione del mondo» (Gv 17, 24). È proprio del Verbo essere la manifestazione della luce fontale che è il Padre, ed è questo che intende teologicamente, secondo san Tommaso, l'affermazione «irradiazione della gloria di Dio»: «Lo stesso verbo di sapienza mentalmente concepito è una manifestazione della sapienza di colui che intende: in noi infatti tutti gli abiti si manifestano dai loro atti. Perciò, siccome, la sapienza divina è chiamata luce, in quanto consiste in un puro atto di conoscenza; e d'altra parte la manifestazione della luce

[35] Cfr. ibidem, p. 579.

[36] Le due proclamazioni di Gesù, nel Vangelo di Giovanni, di essere la luce del mondo e di essere la sorgente dell'acqua viva (7, 37–38), sembrano venir suggerite dalla festa dei Tabernacoli. Esse hanno, inoltre, uno sfondo biblico, ad esempio, ricordiamo Zaccaria, il quale, descrivendo l'acqua viva che sgorga da Gerusalemme dice: «E ci sarà continuamente giorno [...] perché ci sarà luce anche di sera» (Zac 14, 8).

[37] Cfr. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 308–309.

[38] Negli altri due brani in cui ritorna la stessa frase, pur mancando l'articolo, Gesù centralizza, comunque, tutta l'attenzione su 'luce': «Finché io sono nel mondo, sono luce del mondo» (Gv 9, 5); «Io sono venuto nel mondo come luce, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre» (Gv 12, 46).

è lo Splendore che emana da essa, è giusto che il Verbo della divina sapienza venga denominato "splendore di luce", secondo quell'espressione dell'Apostolo (Eb 1, 3): "Essendo egli lo splendore della gloria". Ecco perché il Figlio nel Vangelo (Gv 17, 26) rivendica a sé la manifestazione del Padre: "Padre, ho manifestato il tuo nome agli uomini"»[39]. Gesù è la luce venuta nel mondo, affinché gli uomini si decidano a scegliere la luce, *venendo alla luce*, o preferire la tenebra, schierandosi con il suo oppositore, il principe *sconfitto* di questo mondo, il cui anti-regno si muove di notte e nella menzogna, sempre e solo *sotto* Dio.

I brani giovannei su Gesù – luce, vanno letti insieme alla Trasfigurazione di Gesù, descritta da tutti i vangeli sinottici (Mt 17, 1–8; Mc 9, 2–8; Lc 9, 28–36). Questo episodio è molto caro alla tradizione orientale, alla quale ci riferiamo nella nostra riflessione. Gesù prese con sé tre apostoli e salì sul monte (secondo la tradizione, il monte Tabor) a pregare, e «mentre pregava, il suo volto cambiò d'aspetto e la sua veste divenne candida e sfolgorante» (Lc 9, 29). Tanti Padri della Chiesa hanno riflettuto su questo mistero. Lo stesso Gregorio Palamas ci ha lasciato dei testi molto profondi sulla Trasfigurazione, p.es., l'«Omelia sulla Trasfigurazione»[40]. Il teologo sottolinea, in diversi modi, che la luce del Tabor non è una realtà creata che il Signore non ha avuto dall'eternità. Si tratta, infatti, della luce veramente divina, cioè increata, che Gesù, in quanto la persona del Figlio eterno, riceve, da sempre, dal Padre. Nella scena della Trasfigurazione, però, la luce divina si manifesta attraverso il corpo di Cristo: «La sua gloria, sorgendo dalla sua stessa divinità, in modo conforme alla sua natura, sul Tabor si mostrò appartenere anche al suo corpo, secondo l'unione ipostatica»[41]. Palamas fa notare che Gesù non aveva bisogno di pregare per far risplendere la luce divina, perciò pregando «non fece altro che indicare l'origine [...] di quello splendore di Dio»[42], che è, cioè, il Padre. Nella tradizione orientale, la Trasfigurazione non consiste tanto in un cambiamento del Figlio incarnato, quanto nel

[39] Tommaso d'Aquino, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, IV, cap. 12, n. 3483 (vol. 3, cura e studio C. Pera, D.P. Marc, D.P. Caramello, Torino – Roma 1961); la traduzione italiana è tratta da Tommaso d'Aquino, *La Somma contro i Gentili*, vol. 3, *Libro Quarto*, a cura di T.S. Centi, Bologna 2001.

[40] Gregorio Palamas, *Omelia sulla Trasfigurazione*, in: idem, *L'uomo mistero di luce increata*, a cura di M. Tenace, Milano 2005, p. 131–146.

[41] Ibidem, p. 141.

[42] Ibidem.

cambiamento (trasfigurazione) della percezione degli apostoli. Palamas cita Giovanni Damasceno, il quale spiega che quando Cristo fu trasfigurato, «non si appropriò di quello che non era, né si trasformò in ciò che non era, ma quello che era svelò ai suoi discepoli, apprendo i loro occhi: da ciechi, li rese vedenti»[43]. Questo rendere i discepoli vedenti non riguarda la questione dei loro sensi, ma delle grazie dello Spirito Santo. Il teologo ortodosso sottolinea che gli apostoli percepiscono la luce del Tabor non «con i loro occhi sensibili, ma con occhi trasformati dalla potenza dello Spirito»[44]. Si potrebbe dire che lo Spirito, che abita nell'intimità dell'uomo, gli dà la luce divina nella quale può vedere la luce che gli si presenta davanti, cioè quella della Trasfigurazione.

A tale interpretazione dell'evento della Trasfigurazione si deve aggiungere un altro aspetto del mistero del Figlio incarnato che è la luce del mondo. Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo, ma la sua divinità, nell'incarnazione, è entrata nella kenosì: «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo» (Fil 2, 6–7). In tale scelta di spoliazione, anche la luce divina, che gli apparteneva da sempre, è stata gestita in modo kenotico. Pertanto, non si può spiegare pienamente la Trasfigurazione dicendo solo che lo Spirito ha fatto vedere ai discepoli ciò che era sempre visibile ma che loro non vedevano perché spiritualmente erano ciechi. Altrimenti, non sarebbe comprensibile la preghiera di Gesù: «Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (Gv 17, 5). Come ben sappiamo, il Figlio è stato pienamente glorificato nella risurrezione e ascesa alla destra del Padre. Gesù risorto riceve la gloria che, come Figlio unigenito, aveva presso il Padre dall'eternità, ma che ha, in un certo senso, durante la sua kenosi della vita terrena, deposto nelle mani del Padre. Il Figlio incarnato non è privo della luce divina in quanto Egli rimane sempre nella relazione divina con il Padre, ma l'ha gestita in modo kenotico, umiliando se stesso fino alla morte della croce. La luce del Tabor, dunque, può essere interpretata come un'anticipazione dell'esaudimento della preghiera di Gesù, sopra menzionata, e, nello stesso tempo, come l'agire dello Spirito che ci rende capaci di vedere la luce divina.

---

[43] Giovanni Damasceno, *Omelia sulla Trasfigurazione*, 12, cit. da Gregorio Palamas, *Omelia sulla Trasfigurazione*, p. 142.

[44] Ibidem, p. 143.

4. La luce dello Spirito, che illumina

L'unione dell'uomo con Dio, sigillata dalla luce dell'evento pasquale, ha, nello Spirito, il suo artefice. La conoscenza che sperimentiamo del divino, trascende ogni tipo di conoscenza discorsiva, è, di fatto, sovra-intellettuale, e ci fa, cioè, vedere le cose «nello Spirito» o «nella luce di Dio». Vediamo Dio in Dio, cioè, nella luce dello Spirito, che illumina la nostra intelligenza. E non solo. È opera dello Spirito la capacità di intendere il volere di Dio che, diversamente, rimane nascosto, un'intelligenza che dà le disposizioni dirette per l'agire concreto[45]. Per l'evangelista Luca, infatti, il primo dono dello Spirito, nella Pentecoste, è qualcosa *sui generis*, che potrebbe, addirittura, esser messo all'inizio del Libro degli Atti, così come il racconto della predicazione di Gesù a Nazareth, di sabato nella sinagoga, in cui egli proclama il rotolo di Isaia, che ha come *overture* proprio la Terza Persona della Trinità: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato...» (cfr. Lc 4, 16–30), potrebbe stare all'inizio del Vangelo. Infatti, l'incontro di Dio col mondo si realizza come l'atto sovrano della rivelazione di Dio in Gesù che ha creato lo spazio in cui si ha la vera adorazione, come egli annuncia alla donna samaritana: «Dio è Spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in Spirito e verità» (cfr. Gv 4, 24)[46]. L'adorazione è tempo di luce, spazio di illuminazione, luogo della visione di Dio e tale atto accade per la kenosi che lo Spirito fa della propria luce, che si spoglia del Sé, per fare spazio alla luce del Padre, rivelata agli uomini dal Figlio, luce del mondo. Nella letteratura giovannea, è dedicato ampio spazio allo Spirito e alla sua azione *illuminante* che consiste nel rendere visibile la realtà del Crocifisso risorto, nel fare luce sul Padre e sul Figlio, e illuminare il cammino del cristiano.

Nell'Apocalisse, l'Autore descrive la Terza Persona della Trinità come «i sette Spiriti che sono di fronte al trono di lui» (Ap 1, 4c), precisando il suo stare «davanti al trono» di Dio, per affermare la capacità di agire e governare nella storia dello Spirito, per dire, cioè, che anch'Egli regna: «Davanti al trono ardono sette lampade di fuoco che sono i sette spiriti di Dio» (Ap 4, 5b). Le lampade di fuoco non sono lucerne ma fiaccole potenti, così come traduce Ugo Vanni: «sette torce di fuoco stanno bru-

[45] E. Schweizer, «πνεῦμα», in: *Grande lessico del Nuovo Testamento* (GLNT), vol. 10, Brescia 1975, p. 978–979.

[46] Cfr. ibidem, p. 986, 1065–1066.

ciando davanti al trono – sono i sette spiriti di Dio»[47]. Brucianti, incandescenti costantemente. Il fuoco riscalda, fa luce, fa compagnia, brucia. Queste torce di fuoco *sono* lo Spirito visto nella sua totalità – *sette* – che entrando in contatto con gli uomini, assume manifestazione concreta di dono, nell'esercizio attivo della regalità di Dio sulla storia – *trono*. Il fuoco applicato a Dio *fiamma divorante*[48], nel quadro del simbolismo cosmico – naturale dell'AT –, «indica la natura maiestatica che racchiude in sé castigo e grazia e il comportamento di YHWH come giudice: egli vigila sull'osservanza dei suoi comandamenti con ardore di fuoco! [...] luce e fuoco possono addirittura indicare il Dio che interviene con la sua grazia e il suo giudizio: "La luce di Israele diventa fuoco e il Santo diventa fiamma" (Is 10, 17)»[49].

Le *sette fiaccole ardenti*, davanti a Dio, al suo stesso livello, esprimono la totalità – *sette* – delle capacità divine di grazia e di giudizio, viste prima in se stesse, quasi atemporali, poi applicate direttamente alla storia degli uomini, nel quadro degli interventi di Dio. Il passaggio dal livello assoluto e metastorico a quello dell'immanenza viene effettuato per mezzo dello Spirito[50]. Il *fuoco* di Dio si metterà, così, a contatto diretto con gli uomini: Gesù Cristo battezzerà *in Spirito e fuoco* (Mt 3, 11 e Lc 3, 16); il fuoco è collegato col dono diretto dello Spirito (At 2, 3.19), di Colui che ci fa vedere la luce del Padre nel Figlio. Nell'episodio appena citato della Pentecoste, il paragone col fuoco – «lingue come di fuoco» – indica l'origine celeste dello Spirito e la sua opera kenotica, che infiamma ma apre il cuore e la mente, che è, pertanto, la condizione della possibilità di percepire e trasmettere la Rivelazione, la manifestazione della trascendenza. Lo Spirito opera in nome del Padre e per il Figlio e manifesta la sua azione di luce come un far *divenire* – «divenni nello Spirito» (Ap 1, 10; 4, 2) e un *trasportare* – «mi trasportò nello Spirito» o «per mezzo dello Spirito». Il contatto diretto e personale con lo Spirito Santo, che nella grande prospettiva del IV Van-

[47] Cfr. U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2018, p. 205. Lo Spirito costituisce il Dono dei doni da parte del Padre per tutti gli uomini. Il *sette* dello Spirito indica, infatti, la pienezza distributiva di doni, rappresentati, a loro volta, dagli 'spiriti'. Dio non trattiene nulla per sé. Lo Spirito testimonia l'efficacia della Croce di Cristo Agnello, è il canale attuativo del contenuto pasquale e dell'augurio apocalittico «grazia a voi e pace». Il suo stare «davanti al trono» indica la capacità che anch'Egli ha di influenzare e governare la storia (cfr. E. Cesarale, *L'Agnello, il Drago e le Donne*, Assisi 2021, p. 121–122.

[48] Cfr. Dt 4, 24; 9, 3; Is 33, 14.

[49] F. Lang, «πῦρ», w: GLNT, vol. 11, Brescia 1977, p. 847.

[50] Cfr. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, p. 205–206.

gelo, ripresa dall'Apocalisse, porta la Chiesa verso la pienezza della verità e della conoscenza di Cristo, luce del mondo, produce un «divenire», che è trasformazione. In questo *iter* risiede l'illuminazione dello Spirito, che fa vedere, lì, dove lo spirito umano non arriva. Nell'Apocalisse, infatti, Giovanni acquista la capacità di superare il livello di una conoscenza puramente razionale, grazie all'opera dello Spirito, che, mentre attiva in lui una capacità meta-concettuale di tipo mistico, gli permette di «vedere la voce» e, più in generale, di arrivare a un nuovo livello di conoscenza così coinvolgente che egli non lo regge e cade tramortito. Ne risulta una presenza continua da parte dello Spirito, il quale, sempre stimolando dal di dentro, entra in azione e trasforma, facendo pressione globalmente sulla dimensione conoscitiva dell'uomo. Attivata, riempita e dilatata dallo Spirito, la conoscenza dell'uomo riesce così a varcare la soglia della mistica e a penetrarvi, sino alla percezione del fascino trascendente della Gerusalemme nuova, che non finisce mai di stupire[51].

L'opera kenotica dello Spirito è, probabilmente, la più misteriosa e complessa, poiché ha come unica finalità portare la Chiesa gradualmente verso la «verità completa» (Gv 16, 13), la cui luce può illuminare e guidare il cammino quotidiano, nel discernimento dalle tenebre della menzogna, che fuorvia, ci mette fuori dalla via del Regno. Il ruolo dello Spirito non è meccanico, è, sì, luce da luce anch'Egli, ma la sua funzione kenotica lo impegna a presentare e *verificare* il Cristo «venuto nella carne» (1Gv 4, 2), passando attraverso l'esperienza vissuta e personale dei cristiani: «E voi avete l'unzione (*chrisma*) da parte del Santo, e tutti sapete. Non vi scrissi perché non sapete la verità, ma proprio perché la sapete e perché ogni forma di menzogna non deriva dalla verità» (1Gv 2, 20). La verità è la rivelazione che Cristo ha fatto di se stesso, svelando il volto del Padre, e tale contenuto, attraverso l'azione di luce esercitata dallo Spirito nei credenti ossia tramite l'*unzione* del Santo, è stato personalizzato in ognuno di noi[52]. Come abbiamo letto in Isaia, *la luce di Israele diventa fuoco e il Santo* ossia lo Spirito Santo, *diventa fiamma*! Questo hanno vissuto i discepoli la sera della Pentecoste!

L'esperienza pneumatologica dell'Apocalisse, della trasformazione in divenire, operata dalla luce dello Spirito, è vissuta da san Paolo. Nel

[51] Cfr. Idem, «*Dallo Spirito di verità allo Spirito di profezia*», in: idem, *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse*, Assisi 2011, p. 31–63.

[52] Cfr. idem, *Con Gesù verso il Padre*, Roma 2002, p. 123–124.

Libro degli Atti degli Apostoli, la luce, collegata con una voce, avvolge Paolo e i suoi compagni, facendogli vivere la sua pasqua di conversione o forse, più correttamente, il suo *kairòs* vocazionale: «E avvenne che, mentre era in viaggio e stava per avvicinarsi a Damasco, all'improvviso lo avvolse una luce dal cielo, e cadendo a terra udì una voce che gli diceva...» (At 9, 3.4a). «Mentre ero in viaggio e mi avvicinavo a Damasco, verso mezzogiorno, all'improvviso una gran luce dal cielo rifulse attorno a me. Quelli che erano con me videro la luce, ma non udirono colui che mi parlava. E poiché non ci vedevo più, a causa del fulgore di quella luce, guidato per mano dai miei compagni, giunsi a Damasco» (At 22, 6.9.11). L'episodio è, infatti, definito in diversi modi: rivelazione, illuminazione, folgorazione sulla via di Damasco, rivoluzione, trasformazione, trasfigurazione di Paolo. Cosa è accaduto, dunque, sulla via di Damasco? Paolo, nella Lettera ai Galati, descrive l'esperienza di incontro con il Risorto come *apokàlypsis*, una *rivelazione*, mediata, possiamo dire, dallo Spirito, il quale, nascondendosi, ha mostrato, nel Cristo, il volto paterno di Dio. Lo Spirito si fa trasparenza, attraverso la quale possiamo vedere la luce della gloria di Dio, senza restarne accecati. Lo Spirito è Spirito di verità, cioè lo Spirito di Cristo. Analogicamente potremmo dire che lo Spirito è Spirito di luce e, in quella luce, l'uomo può vedere la luce del Padre. Gesù ci ha promesso che quando «verrà lo Spirito di verità, egli vi guidare alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio. Tutto quello che il Padre possiede è mio...» (Gv 16, 13–15a). In questo intreccio trinitario, allora, lo Spirito rimane sempre in funzione del Padre che si rivela nel Figlio, cioè in funzione della luce del Padre che risplende nel volto di Cristo. Lo Spirito, invece, non ci rivela il suo volto. Nella Bibbia, la terza Persona della Trinità si nasconde sotto delle immagini a-personali: colomba, vento, fuoco. Secondo Bernard Sesboüé, «lo Spirito non è soggetto allo stesso titolo del Padre e del Figlio, perché è senza volto e non parla»[53]. Si potrebbe dire che lo Spirito è la luce ma non lo è allo stesso titolo del Padre e del Figlio, perché non ci di-

[53] B. Sesboüé, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, ed. S. Tanzarella, Cinisello Balsamo 1998, p. 25. Cfr. D. Kowalczyk, *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi*, in: *Silenzio, polifonia di Dio*, ed. B. Aniello, D. Kowalczyk, Roma 2020, p. 71–84.

mostra la propria luce, ma ci rende capaci di vedere la luce del Figlio e del Padre. Vedremo nel futuro la luce del volto dello Spirito? Sergej Bulgakov ipotizza: «Alla parusia, Cristo apparirà non soltanto nella sua forza, ma in persona. E lo Spirito Santo apparirà anche lui in persona, oppure il mondo lo conoscerà solo come l'aleggiare della divina ispirazione, che viene e se ne va? Siamo in presenza di un mistero che non ci è stato svelato, la manifestazione del volto della Terza ipostasi»[54].

In ogni caso, lo Spirito in noi e tra di noi ci fa vedere la luce divina, per questo Paolo Apostolo ci esorta: «Non spegnete lo Spirito!» (1Ts 5, 19), facendo pensare proprio ad un interruttore della luce, che, se spento, attiva il buio delle tenebre e gli occhi si chiudono automaticamente, perché non vedono più. Al re Agrippa, l'Apostolo dice: «vidi sulla strada, o re, una luce dal cielo, più splendente del sole, che avvolse me e i miei compagni di viaggio». Riprende, poi, le parole di Gesù, alla sua richiesta di chiarificazione sull'identità della voce che gli parlava: «Io sono Gesù che tu perseguiti. Ma ora alzati e sta' *dritto in piedi*, poiché ecco il motivo per cui ti sono apparso: [...] *io ti mando per aprir* loro *gli occhi*, perché passino *dalle tenebre alla luce* e dal potere di satana a Dio...» (At 26, 13.18). Dopo l'evento della resurrezione di Gesù, la *seconda* resurrezione – evento di luce *gloriosa* – che sarà alla fine dei tempi non è più una speranza indefinita, poiché la realtà dello Spirito è garanzia, primizia e pegno, della realtà di ciò che sta venendo e costituisce il fine della nostra storia. Per questo, Paolo continua ad annunciare, senza riposo, che «il Cristo sarebbe morto, e che, primo tra i risorti da morte, avrebbe annunziato la luce al popolo e ai pagani» (At 26, 23). La proclamazione della luce è la «potenza dello Spirito» (cfr. Rm 15, 19), che scioglie le catene delle tenebre e di tutte le prigionie che oscurano la visione della gloria di Dio. La stessa esperienza di luce accadde a Pietro, prigioniero: «Ed ecco gli si presentò un angelo del Signore e una luce sfolgorò / splendette nella cella. Egli toccò il fianco di Pietro, lo destò e disse: "Alzati, in fretta!". E le catene gli caddero dalle mani» (At 12, 7). La Sapienza di Dio viene rivelata dallo Spirito, che ci apre alla conoscenza di Colui che per il nostro bene è stato crocifisso. Pertanto, «se di Spirito viviamo, seguiamo come norma / camminiamo secondo lo Spirito» (Gal 5, 25). Essere nello Spirito è ritrovarsi nella sfera di luce gloriosa del Dio uno e trino.

[54] S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna 2012, p. 409.

Non va dimenticato, infine, che quando saremo davanti a Dio, faccia a faccia, nella Gerusalemme nuova, «la città non ha bisogno del sole né della luna perché le facciano luce, infatti la gloria di Dio la illuminò e la lucerna di essa è l'Agnello» (Ap 21, 23). Sì, «Non vi sarà più notte, e non avranno più bisogno di luce di lampada né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà. E regneranno nei secoli dei secoli» (Ap 22, 5). Il testo di Isaia, che fa da sfondo all'Apocalisse: «Il sole non sarà più la tua luce di giorno, né ti illuminerà più lo splendore della luna. Ma il Signore sarà per te luce eterna, il tuo Dio il tuo splendore. Il tuo sole non tramonterà più né la tua luna si dileguerà, perché il Signore sarà per te luce eterna; saranno finiti i giorni del tuo lutto» (Is 60,19–20), ci ricorda la gioia della Trasfigurazione che quotidianamente gustiamo nel banchetto eucaristico.

* * *

«Dio è luce» (1Gv 1, 5). Questo vuol dire che il Dio Padre, il principio senza principio, la cui essenza assoluta è inaccessibile all'uomo, vuole manifestarsi, per entrare in relazione eterna con noi. Lo fa, per il Figlio e nello Spirito Santo. Il Figlio è la luce vera del mondo, cioè lo splendore del Padre che si fa vedere nel mondo: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14, 9). Lo Spirito, invece, essendo lo Spiritò di luce, non ci dimostra il suo volto, il proprio splendore, ma ci rende capaci di percepire la gloria del Figlio, che è la gloria del Padre. L'opera instancabile dello Spirito ci ricorda ed attesta che i battezzati *sono* «figli della luce», anzi, come scrive san Paolo, *siamo* «figli della luce e del giorno» (1Ts 5, 5). I figli di Dio vivono, cioè, già nella luce, poiché «essi vivono del futuro, del giorno di Cristo che è aperto per loro dal momento del battesimo e che essi tengono aperto per sé nella fede»[55]. In qualità di *figli della luce e figli del giorno*, pertanto, i cristiani non appartengono più alla *notte* né alla *tenebra*, ma appartengono totalmente alla luce del «giorno» escatologico. L'espressione «figli del giorno» (*hapax legomenon*), è creata da Paolo proprio a partire dal sintagma «figli della luce», che interpreta in senso escatologico: la *luce* ci ha generati cristiani ed *ora* viviamo della luce del *giorno* escatologico. L'unica eterna luce della gloria di Dio, che si è manifestata nella resurrezione del Figlio, è ora comunicata e partecipata, dallo Spirito, ad ogni credente battezzato[56], perciò, «vivere della

[55] H. Schlier, *L'apostolo e la sua comunità*, Brescia 1976, p. 99.

[56] Cfr. E. Cesarale, «*Figli della Luce, figli del Giorno*», Roma 2012.

luce è motivo e prova dell'appartenenza al giorno»[57]. Non solo non siamo nelle tenebre, ma siamo membri del regno della luce, cioè della santità e della grazia, e il Padre ci rivela, nel volto nascosto dello Spirito, la fecondità del sacrificio del Figlio. Dio è luce. La luce, quella vera. Il Padre è la fonte della luce. Il Figlio, nella kenosi, è la luce di Dio, nel mondo, per gli uomini. Lo Spirito illumina, poiché si è fatto trasparenza di luce. Il cristiano è, dunque, completamente immerso nella gloria trinitaria, che ha, già qui, il peso dell'eterno, che è solo luce.

BÓG JEST ŚWIATŁEM
Esej biblijno-dogmatyczno-trynitarny. W dialogu z teologią Wschodu

Słowa kluczowe: Bóg, światło, Ojciec, Syn, Duch, teologia prawosławna.

Abstrakt: „Bóg jest światłością" (1J 1, 5). To stwierdzenie powinno być interpretowane jako metafora, czy też dotyczy bytu Boga? W jaki sposób termin „światło" (*phôs*) odnosi się do każdej z trzech Osób Boskich. Artykuł, analizując różne biblijno-dogmatyczne aspekty teologicznego pojęcia „światła", poprzez teksty literatury janowej i doświadczenie Pawła na drodze do Damaszku, próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak każda z trzech Osób jest światłem. Boże światło należy do całej Trójcy w sposób zróżnicowany według osobowych cech Ojca, Syna i Ducha. Refleksja zaczyna się od specyfiki trzech janowych „definicji" Boga, które nam objawiają, ale jednocześnie skrywają Tego, który jest rzeczywistym Boskim podmiotem: „Bóg jest duchem", „Bóg jest światłem", Bóg jest miłością". Nieosobowy charakter pojęć: duch, światło, miłość, stanowi owocną przesłankę do zrozumienia zróżnicowania ról trzech Osób Boskich i duchowego uchwycenia ich personalnej kenozy (uniżenia). Paweł ujrzał ojcowskie oblicze Jhwh, któremu poświęcił swoje życie pobożnego faryzeusza, w świetle z nieba, które go ogarnęło, i w głosie, które pochodziło z tegoż światła. Światło i głos, to dwa wehikuły Objawienia, właściwe Duchowi i i Synowi. Doświadczenie Pawła pod Damaszkiem było pierwszym chrześcijańskim doświadczeniem trynitarnym Bożego światła. Autorzy artykułu dali uprzywilejowane miejsce teologii prawosławnej, dla której pojęcie „światła" jest fundamentalne, gdyż wyraża „realny aspekt Boskości" (Władimir Łossky), czyli Boga prawdziwego, Ojca, który objawia się przez Syna i w Duchu.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Światło niestworzone – Bóg, który przychodzi na spotkanie > 2. Światło Boga – światło Ojca > 3. Jezus, wcielony Syn, światło świata> 4. Światło ducha, które oświetla > [Zakończenie].

[57] Schlier, *L'apostolo e la sua comunità*, p. 99.

GOD IS LIGHT
A biblical-dogmatic-trinitarian essay. In dialogue with Eastern theology

Keywords: God, light, the Father, the Son, the Spirit, Oriental Orthodox theology.

Abstract: "God is light" (1 John 1.5). Should this statement be interpreted as a metaphor or does it refer to the divine being? In particular, how does the term "light" (*phôs*) refer to each of the three divine Persons? The essay, analyzing the different biblical-dogmatic aspects of the concept of "light", attributed to God, retraces, through the texts of Johannine literature and Paul's experience on the road to Damascus, the value it has for each divine Person. The divine light, in a differentiated way, belongs to the Trinity, according to the personal characteristics of the Father, the Son and the Spirit. The research begins from the particularity of the three "definitions" of God, all Johannine, which, in their uniqueness, reveal to us, but, at the same time, hide, who the real divine subject is: "God is Spirit", "God is light", "God is love". The impersonality of the terms Spirit, light, love, is the fruitful premise for understanding the differentiation of the roles of the three divine Persons and embracing, with the spiritual gaze, their personal kenosis. Paul saw the paternal face of Yhwh, to whom he had dedicated his life as a faithful Pharisee, in the light from heaven that enveloped him and in the voice that came from it, bearers of revelation, proper to the Spirit, of the Easter event of the Son. His was the first Trinitarian Christian experience of divine light. Furthermore, Oriental Orthodox theology has a privileged space in the essay, for which the word "light" is fundamental, since it expresses "a real aspect of divinity" (Vladimir Lossky), that is, the true God, the Father, who takes the initiative to manifest himself through the Son and in the Spirit.

Sections: [Introduction] > 1. Uncommon light – God who comes to meet us > 2. The light of God – the light of the Father > 3. Jesus, incarnate Son, Light of the World > 4. The light of the Spirit, which illuminates > [Ending].

RIFERIMENTI

Tommaso d'Aquino, *Contra errores Graecorum*, in: *Opuscula Theologica*, vol. 1, Taurini – Romae 1954.

Tommaso d'Aquino, *La Somma contro i Gentili*, vol. 3: *Libro Quarto*, a cura di T.S. Centi, Bologna 2001

Tommaso d'Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, ed. R. Cai, Rome 1952.

Aalen S., «אור,'ôr», in: *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Brescia 1988, p. 315–358.

Artioli M.B., *Introduzione*, in: Gregorio Palamas, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, ed. e trad. M.B. Artioli, Bologna 2022.

Bulgakov S., *L'Agnello di Dio*, Roma 1990.

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

Brown R.E., *Giovanni*, Assisi 1999.

Cesarale E., *L'Agnello, il Drago e le Donne*, Assisi 2021.

Cesarale E., *«Figli della Luce, figli del Giorno»*, Roma 2012.

Chardonnens D., *"Dio è luce" (1Gv 1, 5). Il mistero di Dio Trinità, verità e vita*, "Teresianum", 70(2019), nr 1, p. 155–193.

Jay E.G., *Grammatica greca del Nuovo testamento*, Casale Monferrato 1991.

Kowalczyk D., *Una persona in tre Persone. La teologia trinitaria in Sergej Bulgakov*, in: D. Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, Roma 2024, p. 145–166.

Kowalczyk D., *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi*, in: *Silenzio, polifonia di Dio*, ed. B. Aniello, D. Kowalczyk, Roma 2020, p. 71–84.

Kowalska F., *Diario. La Misericordia Divina nella mia anima*, Città del Vaticano 2010.

Lang F., «πῦρ», in: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, Brescia 1977, p. 821–886.

Lossky V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Roma 2013.

Lumetti L., *1° Gv sulla prima lettera di Giovanni*, Reggio Emilia 2003.

Muszala A., *Kim jest Bóg, którego dotykam*, Kraków 2012.

Palamas Gregorio, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*, ed. e trad. M.B. Artioli, Bologna 2022.

Palamas Gregorio, *Omelia sulla Trasfigurazione*, in: Gregorio Palamas, *L'uomo mistero di luce increata*, a cura di M. Tenace, Milano 2005, p. 131–146.

Prinzivalli E., Simonetti M., *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–IV)*, Brescia 2012.

Rahner K., *Theos nel Nuovo Testamento*, in: K. Rahner, *Saggi Teologici*, Roma 1965, p. 467–585.

Sesboüé B., *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, ed. S. Tanzarella, Cinisello Balsamo 1998, p. 21–60.

Schlier H., *L'apostolo e la sua comunità*, Brescia 1976.

Schnackenburg R., *Il vangelo di Giovanni*, vol. 1, Brescia 1973.

Schweizer E., «πνεῦμα», in: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Brescia 1975, p. 928–1108.

Vanni U., *Con Gesù verso il Padre*, Roma 2002.

Vanni U., *Il tesoro di Giovanni*, Assisi 2010.

Vanni U., *Apocalisse di Giovanni*, Assisi 2018.

Vanni U., «*Dallo Spirito di verità allo Spirito di profezia*», in: U. Vanni, *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse*, Assisi 2011, p. 31–63.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 36–72
10.52404/ttnwloc.stwl.27.2

BP ANDRZEJ F. DZIUBA [a,@]
0000-0002-3845-5364
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego; Wydział Teologiczny; Instytut Nauk Teologicznych, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] Senior@Lowicka.EU

OJCZE NASZ „STRESZCZENIEM" EWANGELII

Słowa kluczowe: Ojcze nasz, Ewangelia, Nowe Przymierze, relacje, Jezus, streszczenie

Abstrakt: Prośba: „Panie, naucz nas się modlić" (Łk 11, 1) dała apostołom wielki kodeks wiary i życia: „Ojcze nasz". Jest to fundamentalny drogowskaz każdego chrześcijańskiego powołania. Dalsze nauczanie oraz świadectwo ziemskiego życia Jezusa stały się okazją, aby pogłębić i poszerzyć orędzie ewangelizacyjne i z nim posłać uczniów na krańce świata. Zawsze jest to misja Ojca, który dał swego Syna ku budowaniu świętości. Dzieło to stanowi wkład w oczekiwane królestwa, które jest wspólnotowym oraz indywidualnym szukaniem i podążaniem za wolą Ojca. W relacjach międzyludzkich to pełne zaufania zatroskanie o chleb i miłosierdzie, a więc dzieła dla ciała i dla duszy. Na tej drodze powołania stają jednak niejednokrotnie pokusy oraz złe duchy. Całość orędzia, zwłaszcza Ewangelii według św. Mateusza pokazuje, iż „Ojcze nasz" jest jej „streszczeniem", jest kwintesencją zasadniczych idei oraz otwartości na Bożą Opatrzność Nowego Przymierza.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Ojciec i świętość > 2. Oczekiwanie królestwa > 3. Wola Ojca > 4. Chleb i miłosierdzie > 5. Pokusy > 6. Zły duch > [Zakończenie].

BP ANDRZEJ F. DZIUBA (1950–); 1975, kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej; 2004, biskup diecezji łowickiej; 1975, mgr: teologia dogmatyczna (PWT, Poznań); 1976, mgr: teologia moralna (KUL, Lublin); 1976, lic. nauk teologicznych: teologia moralna (KUL, Lublin); 1979, dr nauk teologicznych: teologia moralna (KUL, Lublin); 1989, dr hab. nauk teologicznych (KUL, Lublin); 1997, prof. nauk teologicznych; Członek Rady Naukowej Głównej Biblioteki Lekarskiej w Warszawie.

Orędzie ewangeliczne wyrażone w nauczaniu Jezusa Chrystusa przybiera różne formy, aby w ten sposób wykorzystać wszelkie możliwe drogi jego dotarcia do adresatów, a w konsekwencji, aby ono znalazło konkretny odzew w ich codziennym życiu i postępowaniu. Z pewnością szczególne miejsce zajmują tutaj błogosławieństwa, zwane Dekalogiem Nowego Przymierza (por. Mt 5, 1–12), oczywiście wraz z całym majestatycznym Kazaniem na Górze (por. Mt 5, 1–7.29).

Nie mniej ważną i często wskazywaną ewangelizacyjną formułą biblijną jest modlitwa, oczywiście w całym swym bogactwie słów, postaw, pouczeń i wskazań, zwłaszcza przykładów modlącego się Jezusa Chrystusa. To ów szczególny realizm relacji z Bogiem wraz z zaangażowaniem innych ludzi oraz także całego świata, stworzonego przez Boga i wytworzonego przez ludzi, w dziełach techniki i kultury oraz nauki. Nie ulega wątpliwości, że szczególnym i niepowtarzalnym przykładem jest modlitwa „Ojcze nasz", dana przez samego Pana Jezusa.

Analiza Mateuszowej formuły Modlitwy Pańskiej (por. Mt 6, 7–15; Łk 11, 2–4) stawia m.in. pytanie, czy można natrafić, zwłaszcza w tejże Ewangelii, na echo treści jej poszczególnych próśb. Ewentualna odpowiedź pozytywna może stać się dobrym dopowiedzeniem i dodatkowym wyjaśnieniem tego krótkiego tekstu. Także dalsze teksty mogą stanowić pewne echo czy też rozwinięcie poszczególnych wezwań modlitewnych. Może warto zatem wybrać choćby niektóre przykładowe teksty i je przeanalizować. Główny nurt proponowanej analizy będzie miał wymiar etyczno-moralny, z odniesieniami do antropologii filozoficznej i teologicznej. Natomiast spośród bogactwa dyscyplin teologicznych, środowiskiem analiz badawczych będzie zwłaszcza teologia moralna[1].

1. Ojciec i świętość

Najpierw stwierdzamy, że wezwanie „Ojcze nasz, który jesteś w niebie" (Mt 6, 9) kojarzy się z tytułem „Ojciec niebieski". Termin „niebieski" odniesiony do Boga, a szczególnie do Boga jako Ojca, jest typowy dla Mateusza. Na kartach Starego Testamentu także wzywa się często Boga słowem „Ojcze" (por. Pwt 32, 6; Iz 43, 6; 63, 16; 64, 8; Syr 23, 1; 51, 14)[2].

[1] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Kraków 2007, s. 115–146; E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di Teologia Morale", 36(2004), s. 227–245.

[2] Por. A.-M. Jerumanis, *Moralność synowska w Starym Testamencie*, w: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, red. R. Tremblay, S. Zamboni, Warszawa 2008,

Wśród siedmiu tekstów nowotestamentowych, w których występuje przymiotnik „niebieski", dwa zawierają nieco inną wypowiedź samego Jezusa Chrystusa: „Ojciec mój niebieski" (Mt 15, 13; 18, 35).

Jezus wskazuje, że to, co głoszą faryzeusze, nie jest wyrazem woli Bożej. Zarzut ich ślepoty duchowej zawiera jednocześnie przestrogę dla innych przed zaufaniem do nich. Nie są to – jak powie obrazowo – rośliny, które zasadził Jego Ojciec niebieski. Dlatego też będą wyrwane (por. Mt 15, 10–20). Także Ojciec Jezusa przebacza wszystkie grzechy człowiekowi pod warunkiem, że człowiek przebaczy winy, jakie bliźni popełnili wobec niego (por. Mt 6, 14–15; 18, 35)[3]. Jest to ostatecznie dar Boga i Jego wyłączna inicjatywa (por. J 1, 20; Rz 5, 10; Kol 1, 20–22)[4]. Także w sercach, jak uczy Franciszek, „pokój jest możliwy, ponieważ Pan zwyciężył świat i jego ciągle konflikty «wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża» (Kol 1, 20)"[5]. Dlatego wszyscy ochrzczeni, zdaniem Benedykta XVI, powinni świadomie „stawać się «nieskalani» przed obliczem Pana, tak jak On tego pragnął od początku (por. Kol 1, 21; Ef 1, 4)"[6].

Natomiast pięć wypowiedzi skierowanych jest do uczniów: „Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48; 6, 14.26.32; 23, 9). Należy zatem kochać także nieprzyjaciół, bo wszyscy są synami tego samego Ojca niebieskiego (por. Mt 5, 48). Przecież podstawowym motywem ewangelicznego prawa miłości jest chęć upodobnienia się do Boga, który nie wyłącza nikogo ze swej miłości. Dlatego Jan Paweł II powie: „Człowiek wierzy Bogu, uczestniczy w Jego «życiu wiecznym»; «poznaje Ojca i Tego, którego On

---

s. 29–43; L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma – Casale Monferrato 1986, s. 15–28; P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento*, t. 1, Brescia 1985, s. 127–133; G. Ravasi, *La paternità divina nella Bibbia*, Bologna 2000, s. 24–29.

[3] Por. Jan Paweł II, Przemówienie *Pojednanie z Bogiem i pojednanie między ludźmi*, 18 V 1983, OsRomPol, 4(1983), nr 5, s. 11; M. Chiodi, *Perdono è... dono! Un sentiero oltre fraintendimenti e ambiguità*, w: Diocesi di Bergamo – Ufficio per l'apostolato biblico, *70 volte 7. La luce del perdono*, Bergamo 2012, s. 117–130.

[4] „Prolog Ewangelii św. Jana (1, 1–18) ukazuje stwórcze działanie Chrystusa jako Słowa Bożego (Logos). Ale prolog ten zaskakuje z powodu stwierdzenia, że to Słowo «stało się ciałem» (J 1, 14)" – AL, n. 99. Por. B. Sesboüé, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Paris – Montréal 1977, s. 59–64; R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma 1997, s. 35–39.

[5] EG, n. 229; por. CiV, n. 48.

[6] SC, n. 96; por. KK, n. 39, 42; DN, n. 1; C. Reynier, *La bénédiction en Éphésines 1, 3–14. Élection, filiation, rédemption*, „Nouvelle Revue Théologique", 118(1996), s. 182–199.

posłał, Jezusa Chrystusa» (por. J 17, 3) i poprzez miłość zawiązuje z Nim związek przyjaźni (por. J 14, 23; 15, 15)”[7].

Natomiast zdaniem Franciszka „przyjaźń jest tak ważna, że sam Jezus przedstawia się jako przyjaciel: «Już was nie nazywam sługami, [...] ale nazwałem was przyjaciółmi» (J 15, 15). Ze względu na łaskę, którą nam daje, jesteśmy tak bardzo wywyższeni, że doprawdy jesteśmy Jego przyjaciółmi”[8]. Jak z kolei powie jeszcze Benedykt XVI: „Bóg pragnie także nas przyłączyć do tej rzeczywistości komunii: «aby stanowili jedno, jak My jedno stanowimy» (J 17, 22)”[9]. Bóg wyraża się także szczególnie uroczyście w znaku troskliwej Opatrzności Bożej (por. Mt 6, 32) lub w honorowym i zaszczytnym tytule „Abba” (Mt 23, 9). Jezus jest nauczycielem, wszyscy są braćmi, a tylko Bóg jest ich Ojcem (por. Mt 23, 9–12)[10]. Zresztą: „Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony” (Mt 23, 12; por. Łk 1, 52–53; 14, 11; 18, 14; Mt 18, 4).

Kiedy chrześcijanie przyjmują orędzie Jezusa i czynią swym autentycznym powołaniem wiary, dokonuje się jakby przejście od Jezusa z Nazaretu w kierunku uczniów. Od chwili, gdy po wyznaniu: „Ojciec mój niebieski” pojawiło się inne: „Ojciec wasz niebieski”, chrześcijanie są już w stanie mówić z głębokim przekonaniem: „Ojcze nasz, który jesteś w niebie” (Mt 6, 9). Ta nowa formuła podkreśla, że Bóg jest wspólnym Ojcem ich wszystkich, a oni są – w Nim – dla siebie braćmi i siostrami. Ten społeczny charakter stanowi znamienną cechę całej modlitwy. Apostołowie zrozumieli, że tworzą nową społeczność, w mocy Ducha Świętego, złożoną ze wszystkich, którzy uwierzyli w Chrystusa i zajęli miejsce narodu wybranego, który odrzucił Zbawiciela (por. Dz 13, 26–43).

Mateusz wzywa do zaufania Bogu i nietroskania się nad miarę o dobra materialne. Jeśli Bóg troszczy się o ptaki i rośliny, to tym bardziej troszczyć się będzie o człowieka, którego jest przecież Ojcem (por. Mt 6, 26). Zatem zaufanie Bogu, który jest Ojcem i zna potrzeby swoich dzieci, powinno stanowić dominantę postawy chrześcijanina wobec wartości materialnych (por. Mt 6, 32). Franciszek przypomina, że „szukamy Jego

---

[7] Jan Paweł II, *Katecheza systematyczna rodzi się z wiary i służy wierze*, 19 XII 1984, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: Bóg Ojciec*, Kraków 2 Ząbki 1999, n. 3; por. GeE, n. 170; SpS, n. 27; EG, n. 161.

[8] CV, n. 153.

[9] CiV, n. 54; por. KDK, n. 24–31; VD, n. 46.

[10] Por. R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegeasi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 651–654.

królestwa: «Starajcie się naprzód i królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane» (Mt 6, 33). Zamiarem Jezusa jest ustanowienie królestwa Jego Ojca; prosi On swoich uczniów: «Idźcie i głoście: Bliskie już jest królestwo niebieskie» (Mt 10, 7)”[11]. Człowiek Nowego Przymierza – poprzez wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym – może w nowy sposób zrozumieć swoje człowieczeństwo[12].

W kontekście ojcostwa rozwinięte jest także – choć ubocznie – pojęcie uczestnictwa w „świętości” Boga, wyrażone w prośbie o święcenie „imienia”. Kiedy Jezus wymaga, aby ludzie przyjmowali taką samą postawę jak Ojciec niebieski, a więc by potrafili miłować jak On, przebaczać jak On, działać, jak On działa, zgodnie z tym, czym jest, odwołuje się do jego świętości. Możliwe jest naśladowanie dobroci Ojca niebieskiego, ponieważ jako synowie wewnętrznie do Niego podobni, uczestniczymy w Jego świętości (por. Mt 5, 48). Święty Paweł w tym duchu dopowie: „Na to wszystko obleczcie miłość, która jest więzią doskonałości” (Kol 3, 14).

Zatem dopiero miłość czyni człowieka „doskonałym w Chrystusie” (por. Kol 1, 28), ona też wiąże wiernych w doskonałą społeczność Ciała Chrystusa (por. 1Kor 12, 12–26; 13, 1–13; Ef 4, 14–15)[13]. Dlatego Franciszek przypomina: „My wszyscy wierzący musimy to uznać: miłość jest na pierwszym miejscu, miłość jest tym, co nigdy nie powinno być zagrożone, a największym niebezpieczeństwem jest jej brak (por. 1Kor 13, 1–13)”[14]. W dziele tym Jezus staje z gotowością zapewnienia pomocy, bowiem wskazuje na to cała Jego misja zbawcza, która ma m.in. zadanie, „by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52; por. 1J 2, 2; J 1, 29; 10, 16; 19, 37). Jezus w swej misji zbawczej każdego danego przez Ojca nie może odrzucić (por. J 6, 37–40), co więcej przyszedł, aby ocalać to, co zginęło (por. Mt 18, 11.14; Łk 19, 10)[15].

Świętość – doskonałość, nieskalaność wskazywana była już na kartach Starego Testamentu jako szczególny znak relacji z Bogiem (por. Kpł 11, 45;

---

[11] EG, n. 180.

[12] Por. DeV, n. 59; KKK, n. 1987–1988.

[13] „Miłość – caritas – zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności. [...] Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka jako człowieka” – DCE, n. 28. Por. KKK, n. 814; VD, n. 103; B. Härnig, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici*, t. 1, Roma 1980, s. 315–322.

[14] FT, n. 92; por. DCE, n. 34; CV, n. 13.

[15] „Nauka ta ostatecznie nawiązuje do nowego Człowieka, do «ostatniego Adama, ducha ożywiającego» (por. 1Kor 15, 45), stanowiącego zasadę miłości, która «nigdy nie ustaje» (1Kor 13, 8)” – CiV, n. 12. Por. GeE, n. 81; FT, n. 280.

19, 2; Rdz 17, 1; Pwt 18, 13; Ps 119, 1). Benedykt XVI powie bardzo jasno: „Właśnie w Piśmie Świętym znajdujemy objawienie naszego powołania do świętości: «Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty!» (Kpł 11, 44; 19, 2; 20, 7)”[16]. W Mateuszowym kontekście oznacza to jasne wezwanie, aby bez reszty oddać się Bogu, iść po myśli nakazu miłości Boga i bliźniego, rozumianym jednak już według nauki Jezusa. Jezusowa bowiem interpretacja miłości bliźniego idzie po linii tej doskonałości, jaka cechuje samego Boga[17].

Działanie Boga jest doskonałe, bo zmierza do celu i prowadzi dzieje ludzkości do pełni, tj. do zbawienia ludzi, do realizacji królestwa niebieskiego. Toteż doskonałość ucznia Jezusowego polega na wcieleniu w życie tegoż właśnie zamiaru Bożego. Jak przypomniał Jan Paweł II, świętość jest m.in. „podstawowym dziedzictwem synów Bożych”, „szczególnym podobieństwem do Chrystusa” oraz „odzwierciedleniem doskonałości Ojca”[18]. Musi ona być teocentryczną i objawiać się w dążeniu do osobistej doskonałości oraz bezinteresownej miłości każdego człowieka[19]. Jak powie Jan Paweł II, to dążenie do „wysokiej miary” zwyczajnego życia chrześcijańskiego, które jest powszechnym powołaniem wiary wszystkich ochrzczonych[20].

Benedykt XVI mając na względzie nauczanie biblijne, zwłaszcza Starego Przymierza o świętości, pisze: „Święty Paweł ukazuje następnie podstawy chrystologiczne tego powołania: Ojciec w Chrystusie «wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości [...]» (Ef 1, 4). I tak możemy odbierać, jako skierowane do każdego z nas, jego pozdrowienie braci i sióstr wspólnoty rzymskiej: «Do wszystkich przez Boga umiłowanych, powołanych świętych [...]: łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa» (Rz 1, 7)”[21].

2. Oczekiwanie królestwa

Prośba o przyjście królestwa jest w Ewangelii Mateusza obszerniej rozwinięta niż u innych ewangelistów. Królestwo Boże, które Mateusz

---

[16] VD, n. 77. Por. H.U. von Balthasar, *Gloria*, vol. 6: *Antico patto*, Milano 1980, s. 152–158; M.-L. Ramlot, J. Guillet, *Obietnice*, w: STB, s. 571–573.

[17] Por. GeE, n. 1, 10.

[18] Por. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 1991 *Otrzymaliście ducha przybrania za synów*, 15 VIII 1990, Città del Vaticano 1991, n. 4; VS, n. 16–21.

[19] Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 121–128.

[20] Por. NMI, n. 31; ChL, n. 16–17.

[21] VD, n. 77; por. J. Ratzinger, *Theologische Principienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005, s. 177–180.

33 razy nazywa „królestwem niebieskim" i dwa razy „królestwem Ojca" (Mt 13, 43; 26, 29), przyjmuje konkretną postać w Kościele, powstającym wtedy, gdy ludzie przyjmują zbawienie zaofiarowane im przez Ojca w Chrystusie, mocami Ducha Świętego. Po królestwie Syna (królestwie mesjańskim), o którym mowa w wierszu 41, nastąpi królestwo Ojca, a Syn odda Mu wszystkich wybranych, których zbawił (por. Mt 25, 34; 1Kor 15, 24). Chrystus jako Król-Mesjasz przeprowadza wybranych ze swego królestwa do królestwa Ojca (por. Mt 13, 43; Rz 8, 17; Ef 1, 4). Zdaniem Franciszka „to zmartwychwstały Chrystus, pełen życia nadprzyrodzonego, przyodziany w nieskończone światło. Dlatego święty Paweł powiedział: «Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara» (2Kor 15, 17)"[22].

Od chwili zawarcia Nowego Przymierza, od momentu tego zbawczego czynu Jezus z Nazaretu, nie będzie już występował jako pasterz szukający zabłąkanych owiec (por. Mt 18, 12–14; 26, 26–30). Nie będzie już spożywał z uczniami zwykłych ziemskich wieczerzy; spotkają się ponownie dopiero w królestwie Ojca. Zatem Jezus pić będzie nowy napój w królestwie Ojca razem z uczniami (por. Mt 26, 29), co podkreśla, że więź łącząca Jezusa z uczniami za Jego życia na ziemi, a także po Jego śmierci (por. Mt 28, 20), trwać będzie również na wieki w niebie[23]. Ten społeczny charakter kontaktów Jezusa z uczniami odpowiada nauce o wspólnocie, jaką tworzy Kościół – królestwo Boże zarówno na ziemi, jak i w wieczności (por. Mt 14, 22–25; Łk 22, 19–20; 1Kor 11, 23–26). Dlatego Jan Paweł II przypomina: „Droga Kościoła przebiega przez serce człowieka, tam bowiem jest owo ukryte miejsce zbawczego spotkania z Duchem Świętym, z Bogiem ukrytym"[24]. Natomiast Uczta eucharystyczna jest zapowiedzią i zadatkiem mesjańskiej uczty eschatologicznej (por. Mt 8, 11; 22, 1–2)[25].

---

[22] CV, n. 124. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków 2006, s. 95–98.

[23] „Jeśli On żyje, to naprawdę może być obecny w twoim życiu, w każdej chwili, aby napełnić je światłem. Tak więc nigdy nie będzie więcej samotności ani opuszczenia. Nawet gdyby wszyscy odeszli, On będzie, tak jak obiecał: «Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28, 20)" – CV, n. 125. Por. GeE, n. 129; CiV, n. 78; EG, n. 19, 160; Benedykt XVI, Przemówienie *Żaden człowiek nie powinien umierać w samotności*, 25 II 2008, OsRomPol, 29(2008), nr 4, s. 30.

[24] DeV, n. 67.

[25] Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków 2006, s. 63–66.

Wspólny wzrost kąkolu i pszenicy (por. Mt 13, 24–30.36–43) oznacza współistnienie dobrych i złych w tej fazie królestwa Bożego, która upływa od przyjścia Chrystusa na ziemię przez wcielenie do Jego powtórnego przyjścia w dniu paruzji. Przy czym współistnienie to jest tolerowane ze względu na dobrych[26]. Owo współistnienie umożliwia udoskonalenie się dobrych, a jednocześnie ujawnia wspaniałomyślność Bożą wobec złych, którzy otrzymują czas na poprawę. Jednak tylko sprawiedliwi, a więc ci, którzy postępują zgodnie z prawem Bożym, „zajaśnieją jak słońce" (Mt 13, 43; por. Dn 12, 3; Ml 3, 20), a więc doznają chwały, jaką Bóg obdarzy tych, którzy przyjęli naukę Jezusa i według niej żyli. Ponieważ nagroda będzie dana w czasach ostatecznych i zapoczątkuje nową rzeczywistość różną od obecnej, Ewangelista nazywa ją królestwem Ojca sprawiedliwych, bo ci tylko będą jej uczestnikami. „Nowe życie" jest dane na tym świecie tylko w formie zaliczki jako „zadatek Ducha" (2Kor 1, 22), a w pełni będzie dane w stadium eschatologicznym[27]. Dar Ducha Świętego już w obecnym życiu jest podstawą i gwarancją nadziei przyszłości.

Mateusz przedstawia istotę, rozwój w czasie i eschatologiczny cel królestwa. Zwłaszcza charakterystyczne są „przypowieści o królestwie" (por. Mt 13, 1–51), w których ewangelista ukazuje proces stawania się „królestwa niebieskiego", królestwa Ojca, z uwzględnieniem wspomnianego już trwającego rozwoju. Zatem celem każdej przypowieści (o siewcy (13, 18–23), o chwaście (13, 24–30.36–43), o ziarnku gorczycy (13, 31–32), o zaczynie (13, 33), o skarbie i perle (13, 44–46), o sieci (13, 47–52), jest przedstawienie jakiejś prawdy abstrakcyjnej za pomocą konkretnych obrazów, zaczerpniętych z codziennego życia dość typowych dla Palestyny tamtego czasu[28]. Wszystkie przypowieści ewangelijne dotyczą wprost lub pośrednio królestwa Bożego; jego założenia, wartości, wzrostu, struktury itp. Przecież mocą Ducha Świętego, jak powie Jan Paweł II, „Dobra Nowina przyobleka się w ciało ludzkich serc i sumień i rozszerza się w historii"[29].

---

[26] Por. GeE, n. 174.

[27] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Città del Vaticano 2000, n. 22–23; B. Gacka, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010, s. 178–195.

[28] Por. Jan Paweł II, Katecheza *Wzrost królestwa Bożego*, 25 IX 1991, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: Kościół*, Kraków – Ząbki 1999, n. 4; tenże, Audiencja generalna *Budować przyszłość godną człowieka*, 24 I 2001, OsRomPol, 22(2001), nr 4, n. 1–2.

[29] DeV, n. 64; por. DWR, n. 14; Franciszek, Audiencja generalna *Nie można być chrześcijaninem na pewien czas*, 15 V 2013, OsRomPol, 34(2013), nr 7, s. 46–47.

W duchu tych myśli Jan Paweł II wskazywał także, że Chrystus jest „w szczególny sposób obecny w ubogich, dlatego wobec nich Kościół winien stosować «opcję preferencyjną». Poprzez tę opcję dajemy świadectwo o kształcie miłości Boga, o Jego opatrzności i miłosierdziu i w pewien sposób nadal rozsiewamy w dziejach ziarno królestwa Bożego, które sam Jezus pozostawił w czasie swego ziemskiego życia, wychodząc naprzeciw tym, którzy zwracali się do Niego z wszelkimi potrzebami duchowymi i materialnymi”[30]. Przecież sam zachęcał: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię”, nie tylko ciężarem Prawa i przepisów faryzejskich (Mt 11, 28; por. Syr 24, 19; 51, 23–30).

Głoszone przez Jezusa królestwo przyjęła z wiarą tylko nieliczna grupa uczniów. W momencie kryzysu wiary niektórych uczniów stawia jasne pytanie: „Czyż i wy chcecie odejść?” (J 6, 67). Jednak Bóg wybrał specyficzną strategię w urzeczywistnieniu królestwa niebieskiego na ziemi. Przypowieści z jednej strony usiłują wyjaśnić, dlaczego głoszonemu przez Jezusa królestwu niebieskiemu nie jest potrzebna spektakularna potęga, świetność i chwała. Z drugiej zaś strony jakby celowo starają się utrwalić w przekonaniu, że głoszone przez Jezusa królestwo Boże jest rzekomo słabe, niepozorne, maleńkie i nie bardzo można nań liczyć. Przypowieści ilustrują zawsze jakiś jeden szczegół idei królestwa Bożego i starają się ukazać tajemnicę, jaką stanowiła osoba Jezusa, podkreślając Jego autorytet i rolę w stabilizacji tegoż królestwa niebieskiego. Wymowna jest tutaj deklaracja Piotra: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6, 68).

Przez Mateuszową tajemnicę królestwa niebieskiego należy rozumieć nadejście królestwa Bożego, jego urzeczywistnienie się łącznie z ziemskimi doświadczeniami i niepowodzeniami oraz osobę jego mandatariusza, tj. mesjańskie posłannictwo Jezusa (por. Mt 13, 11). Uczniowie Jezusa dostąpili łaski bardzo szczególnej (por. Mt 25, 29; Łk 19, 26): oto dzięki dobroci Boga (por. Mt 11, 25) ich umysły zostały oświecone na tyle, że są w stanie, i to w różnym stopniu, zrozumieć naukę Jezusa o królestwie Bożym. Człowiek, aby wierzyć, potrzebuje wewnętrznej pomocy Ducha Świętego[31]. Dzięki temu zrozumieniu są przekonani również, że króle-

[30] NMI, n. 49; por. EG, n. 186–188, 198; Franciszek, Audiencja generalna *Jak dom dla wszystkich*, 25 IX 2013, OsRomPol, 34(2013), nr 11, s. 53–54; W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłość. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, Warszawa 2015, s. 101–123.

[31] Por. KKK, n. 176–180.

stwo owo już przyszło i że Jezus jest Mesjaszem i Królem (por. Mt 16, 17; Mk 4, 11; Rz 16, 25; Kol 4, 3.5).

W odniesieniu do tych tajemnic Jezus dzieli ludzi na dwie kategorie: na uczniów, którym Bóg dał łaskę ich poznania (por. Mt 11, 25–27). Franciszek zaś zaznacza: „Nie wymaga specjalnych zdolności ani nie jest zastrzeżone dla najbardziej inteligentnych i wykształconych, a Ojciec objawia się z radością pokornym (por. Mt 11, 25)”[32]. Jedyną drogą do wiary w Ojca jest objawienie, jakie o Ojcu daje Syn (por. Mt 4, 3; J 3, 35; 10, 15). Wypowiedź owa jest w rzeczywistości modlitwą Jezusa dziękującego Ojcu, za to, że zakrył swoje plany zbawienia świata przed mądrymi i wielkimi tego świata, a objawił je prostaczkom. Ta moc Chrystusa zmartwychwstałego, jak stwierdza Franciszek, „objawi się wiele razy również w waszym życiu, ponieważ On przyszedł, aby dać ci życie «i to życie w obfitości» (por. J 10, 10)”[33]. Ci ostatni bowiem od samego początku są bardziej otwarci na słowo Boże, im też przyobiecał Jezus w swym Kazaniu na Górze specjalną zapłatę (por. Mt 5, 3). Zatem tajemnica królestwa mesjańskiego zakryta jest przed faryzeuszami i uczonymi, a objawiona uczniom Jezusa, dobrze usposobionym do jej przyjęcia (por. Mt 11, 25; 13, 11)[34].

Jak powie Jan Paweł II: „Wiara to decyzja, która angażuje całą egzystencję. Jest spotkaniem, dialogiem, komunią miłości i życia między wierzącym a Jezusem Chrystusem: Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14, 6)[35]. Jezus staje zatem tutaj jako Pośrednik wraz ze swoją nauką oraz zapewnieniem, że wiara w Niego prowadzi do Ojca. Natomiast Benedykt XVI wyjaśnia: „W ten sposób wszystkie obietnice Boże stają się «tak» w Jezusie Chrystusie (por. 2Kor 1, 20), a człowiek zyskuje możliwość wejścia na drogę prowadzącą do Ojca (por. J 14, 6), aby w końcu «Bóg był wszystkim we wszystkich» (1Kor 15, 28)”[36].

Zdaniem Jana Pawła II wiara „prowadzi do aktu zaufania i zawierzenia Chrystusowi i pozwala nam żyć tak, jak On żył (por. Ga 2, 20), to znaczy miłując ponad wszystko Boga i braci”[37]. Z kolei jak pisze Be-

---

[32] GeE, n. 170.

[33] CV, n. 128.

[34] Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 128–130.

[35] VS, n. 89.

[36] VD, n. 20.

[37] VS, n. 89. „W ten sposób możliwe jest doświadczenie stałej jedności z Nim, które przewyższa to wszystko, co możemy przeżyć z innymi osobami, «teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus» (Ga 2, 20)” – CV, n. 156.

nedykt XVI: „W Chrystusie miłość w prawdzie staje się obliczem Jego Osoby, a dla nas powołaniem do miłowania naszych braci w prawdzie Jego projektu. On bowiem sam jest Prawdą (por. J 14, 6)”[38]. Poprzez życie moralne owo przylgnięcie do tajemnicy królestwa staje się „wyznaniem”, nie tylko wobec Boga, ale także przed ludźmi: staje się świadectwem (por. 1J 1, 5–6; 2, 3–6). Wszyscy ochrzczeni są posłani do świata, aby go przemieniać zgodnie z planem Bożym w perspektywie ostatecznego przyjścia królestwa Bożego[39]. Świadectwo chrześcijańskie powinno zaczynać się przemianą serca i lśnić takimi cnotami jak: umiarkowanie, sprawiedliwość i solidarność[40].

Druga kategoria to lud łącznie z faryzeuszami, którym Bóg nie dał owej łaski objawienia i odkrycia (por. Mt 9, 11.14; 11, 25–26)[41]. Przykładowo uczniowie Jana Chrzciciela, podobnie jak faryzeusze, praktykowali dodatkowe posty, aby swoją pobożnością przyspieszyć nadejście królestwa (por. Łk 18, 12).

3. Wola Ojca

Kazanie na Górze stanowiące kontekst, w jakim usytuowana jest cała modlitwa „Ojcze nasz”, pozwala też szerzej wyjaśnić sens prośby o możliwie optymalne spełnianie się woli Bożej już w realiach ziemskiego pielgrzymowania Nowego Przymierza. W kazaniu tym znajdujemy obszerną i szczegółową dokumentację, przydatną dla zrozumienia, czym jest ta wola i można wskazać schematycznie, jakie są ambicje Boga Ojca w stosunku do ludzi jako Jego dzieci. Prośba o łaskę doskonałego wypełnienia woli Bożej jest zbieżna z jasnym, choć wyrażonym ubocznie wymaganiem, aby cała treść Kazania na Górze – od błogosławieństw, którymi się rozpoczyna, aż po końcową zachętę do wprowadzania w czyn

---

[38] CiV, n. 1.

[39] Por. ChL, n. 1; J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 19–24, 253–257.

[40] Por. VS, n. 100; ChL, n. 42; PDV, n. 49; S. Zamagni, *Fraternity as a Principle of Social Order. Remarks on the Encyclical Letter „Fratelli Tutti” by Pope Francis*, w: *The Proceedings of the Webinar on „Fratelli Tutti”*, 4 III 2021, ed. P. Donati [i in.], Città del Vaticano 2021, s. 176–192.

[41] Por. R. Tremblay, *Approche pour fonder la morale chrétienne sur le mystère de Jèsus Christ*, „Studia Moralia”, 19(1981), s. 213–230 213–217; A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, Frerburg – Basel – Wien 1975, s. 423–488; R. Tremblay, *„Prendete il mio giogo”. Filiazione e morale*, „Lateranum”, 72(2006), s. 305–318; R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi. Pou une théologie sociale*, Paris 2000, s. 81–89.

usłyszanego słowa, została zrozumiana i wykonana[42]. Przecież Jezus „uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie" (Mt 7, 29). Przemawiał w swoim własnym imieniu, odwołując się do własnej powagi i nie powołując się na niczyje autorytety. Dawał własne rozwiązania i żądał ich przyjęcia.

Wszystko to jest potwierdzone i rozwinięte w typowym dla Mateusza zaakcentowaniu woli Ojca: wynika z niej troska o to, aby nie zginęło żadne „z tych małych" (Mt 18, 14). Bóg jest zatroskany o wszystkich ludzi. Także o człowieka nieodgrywającego wielkiej roli w życiu wspólnoty wierzących czy życiu publicznym (por. Mt 18, 6.10). Zatroskanie to jest tym większe, im bardziej człowiek potrzebuje pomocy Bożej. Na niebezpieczeństwo zaginięcia w świecie jest narażone przed wszystkim to, co małe i niedoświadczone. Otóż radość z powodu odnalezienia jednej najmniejszej zbłąkanej owieczki będzie większa niż z powodu dziewięćdziesięciu dziewięciu owiec, którym nie zagraża żadne niebezpieczeństwo (por. Mt 18, 12–14; Łk 15, 3–7).

Z woli Ojca wynika troska o to, aby była świadomość, że powinna ona być spełniona bez żadnego wielosłowia (por. Mt 7, 21). Harmonia wewnętrznego nastawienia i zewnętrznego postępowania decyduje o wartości człowieka i o jego zbawieniu. To walka o prawdę, zwłaszcza wobec wielorakiej dwulicowości (por. Mt 23, 13–36). Nie wystarczy nazywać Boga Panem, ale trzeba także to panowanie Boga potwierdzać spełnianiem Jego woli. Tak więc człowieka Bożego poznaje się nie po słowach, ale po czynach będących wypełnieniem woli Ojca niebieskiego (por. Mt 7, 21–23; Łk 6, 46; 13, 16–17). Została tu napiętnowana obłuda, jeden z grzechów najbardziej odrażających. To jest także czczenie Boga tylko wargami, a jednocześnie serce jest zajęte innymi sprawami (por. Mt 15, 8; Mk 7, 6). Jeśli człowiek nie podda się całkowicie woli Bożej, nie będzie budował domu na skale, to nawet najwspanialsze jego czyny nie zapewnią mu zbawienia (por. Mt 7, 22–25; Łk 6, 46–49)[43].

Wreszcie pełnienie woli Bożej jest podstawą bardzo ścisłej więzi z Jezusem (por. Mt 12, 50). To spotkanie z Osobą, osobą Jezusa, odblaskiem chwały Ojca (por. Hbr 1, 3), pełną „łaski i prawdy" (J 1, 14), światłością prawdziwą, „która oświeca każdego człowieka"

[42] Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 63–114.

[43] Por. AL, n. 8; CV, n. 242.

(J 1, 9)[44]. Benedykt XVI powie: „W uwielbionym Synu jaśnieje i udziela się chwała Ojca (por. J 1, 14; 8, 54; 12, 28; 17, 1)”[45]. Z kolei „w Jezusie – jak wskazuje Franciszek – Bóg nie kieruje do nas dodatkowego słowa, pośród tylu innych, ale swoje odwieczne Słowo (por. Hbr 1, 1–2)”[46]. Bóg posyła Syna (por. Mk 12, 2–6; Rz 1, 4), ustanawiając Go „dziedzicem wszystkich rzeczy” (Hbr 1, 2; por. Mt 21, 38; Ga 4, 7), a więc dóbr mesjańskich i eschatologicznych.

Otóż braćmi Jezusa są nie Jego krewni według ciała, lecz ci wszyscy, którzy pełnią wytrwale wolę Ojca niebieskiego. W królestwie Bożym ważne są nie więzy krwi, ale stosunek do woli Bożej. Więzy pokrewieństwa cielesnego ustępują pokrewieństwu duchowemu (por. Mt 8, 21–22; 10, 37; 19, 29). Uczniowie muszą wybierać pomiędzy Chrystusem a najbliższymi. Jeśli chcą być naprawdę uczniami, muszą postawić na pierwszym miejscu Jezusa i przyjąć Jego styl życia: wziąć swój krzyż na ramiona, to znaczy tak jak Chrystus nie szczędzić nie tylko trudu, ale nawet życia dla drugich (por. Mt 10, 37–39; 16, 24–25; Mk 8, 34–35; Łk 9, 23–24)[47].

Wszystkich członków wspólnoty Jezusowej, a przede wszystkim najbardziej potrzebujących opieki i pomocy, tj. także tych, którzy zabłąkali i zagubili się, należy darzyć szacunkiem, troską i opieką, przecież to bracia i siostry (por. Dz 9, 30; 10, 23; Rz 9, 3; Flp 4, 22). Oto Ojciec niebieski pragnie, aby nikt z nich nie zginął, nie odpadł od Chrystusa. Troska o tych jest wyrazem miłości bliźniego, mającej swój najgłębszy fundament w prawdziwej czci i miłości Boga.

Samo odwoływanie się do imienia Jezusa nie zapewni królestwa niebieskiego, tj. zbawienia (por. Mt 7, 21). Nie może tu chodzić o samą magię imienia. Chodzi o pozory wiary, a w rzeczywistości to jest od niej

---

[44] „W rzeczywistości słowo, które głosimy i którego słuchamy, jest Słowem, które stało się Ciałem (por. J 1, 14)” – SC, n. 45. Por. RH, n. 19; FR, n. 6; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 159–163; M. Hengel, *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984, s. 121–126; R. Tremblay, *L'innalzamento del Figlio, fulcro della morale*, Roma 2001, s. 43–48; F.-X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 998, s. 193–199.

[45] SC, n. 35; por. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio*, s. 141–156; V. Battaglia, *Gesù crocifisso Figlio di Dio*, Roma 1991, s. 11–20; R. Tremblay, *„Ma io vi dico...” L'agire eccellente specifico della morale cristiana*, Bologna 2005, s. 34–39; Sesboüé, *Pédagogie du Christ*, s. 61–67.

[46] LF, n. 15.

[47] Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 96–110; A. Fumagalli, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo l'Action (1893) di M. Blondel*, Milano 1997, s. 327–334; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 559–564.

dalekie, bowiem czyny są niezgodne z wolą Bożą. Harmonia wewnętrznego nastawienia i zewnętrznego postępowania decyduje o wartości człowieka i o jego zbawieniu. Zatem istotny błąd polegał na werbalnym pojmowaniu nauki Jezusowej i roli samego Jego imienia w zbawieniu człowieka. Jezus bowiem nie mówi, iż wzywający jego imienia nie wejdzie do królestwa niebieskiego, ale podkreśla, że królestwo to osiągnie każdy, kto spełnia wolę Ojca niebieskiego. A to jest droga do wydawania rozpoznawalnych, zbawczych owoców (por. Mt 7, 20; 25, 34–46).

Zatem warunkiem przynależności do rodziny duchowej Jezusa jest pełnienie woli Ojca niebieskiego. W ogóle sama idea Boga, który jest Ojcem ludzi przyjmujących naukę Jezusową, jest istotną dla tej właśnie nowej duchowej rodziny Jezusa (por. Mt 5, 44–48; 6, 11–12; 1P 2, 17; 5, 9; J 13, 1–30; 19, 25)[48]. Chrześcijanin wie, że nie jest sam, że Chrystus jest zawsze razem z nim jako poręczyciel jego nadziei[49]. Jak wskazuje Benedykt XVI, dar Ducha Świętego dla ochrzczonych harmonizuje „serca z Sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci, tak jak On ich umiłował, kiedy pochylał się, aby umywać nogi uczniom (por. J 13, 1–13), a zwłaszcza, gdy oddał za nas życie (por. J 13, 1; 15, 13)”[50].

Na innym miejscu Benedykt XVI doda: „To miłość objawiona i urzeczywistniona przez Chrystusa (por. J 13, 1) oraz «rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego» (Rz 5, 5)”[51]. Bóg kocha nas tą miłością, której Duch Święty jest rękojmią przez aktywną obecność w człowieku – świadkiem (por. Rz 8, 15; Ga 4, 6). W Nim zwracamy się do Boga jak dziecko do swego ojca, miłość jest wzajemna. W Nim też kochamy innych ludzi tą samą miłością, którą Ojciec kocha Syna i którą nas kocha (por. J 17, 26). Jeśli człowiek w swej ludzkiej doskonałości będzie się upodabniał do Boga, to stanie się to przede wszystkim wtedy, kiedy zdobędzie się na prawdziwą miłość względem nieprzyjaciół (por. Mt 5, 38–48; 7, 12; Łk 6, 27–36). Jest to jedno z najtrudniejszych wskazań etyki nowotestamentowej, ale dopiero ono totalnie wypełnia przykazanie miłości.

---

[48] „Bogaty i ubogi mają jednakową godność, ponieważ «Pan obydwu jest Stwórcą» (Prz 22, 2), «On bowiem stworzył małego i wielkiego» (Mdr 6, 7) i «sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi» (Mt 5, 45)” – AL, n. 94. Por. FT, n. 278.

[49] Por. ReP, n. 20–22.

[50] DCE, n. 19. „Druga prawda jest taka, że Chrystus z miłości oddał samego siebie aż do końca, aby cię zbawić. Jego rozpostarte ramiona na krzyżu są najcenniejszym znakiem przyjaciela, który potrafi posunąć się do ostateczności: «Umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował» (J 13, 1)” – CV, n. 118.

[51] CiV, n. 5; por. CV, n. 132.

Sam Jezus w najwyższym stopniu spełnia wolę Ojca w stosunku do Niego i do ludzi, kiedy mówi w ogrodzie Getsemani: „Niech się stanie wola Twoja" (Mt 26, 42). Jezus zwraca się do Boga, Abba – Ojcze, co nadaje Jego modlitwie szczególnie serdeczny charakter, który podkreśla jeszcze mocniej całkowite poddanie się woli Bożej (por. Mk 14, 36). Jezus z całą mocą odczuwa lęk, jaki budzi w człowieku śmierć. Doświadcza naturalnego pragnienia uniknięcia jej i wyraża to, ale przezwycięża ten lęk przez poddanie się i przyjęcie woli Ojca (por. Mt 4, 1; 26, 39).

Mając m.in. te przeżycia na myśli w Liście do Hebrajczyków napisano: „Z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił on gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci" (Hbr 5, 7). Ten ludzki aspekt „ciała" Chrystusa (por. Rz 7, 5) jest w Jezusie poświadczony całym Jego ziemskim życiem, Jego słabością (por. Hbr 5, 2), a przede wszystkim Jego agonią i śmiercią. Stan wewnętrznego napięcia, ludzką bojaźń śmierci i absolutne osamotnienie Jezus podporządkowuje woli Bożej[52]. Jeśli Chrystus spełnił wolę Ojca i dokonał dzieła Odkupienia przez krzyż, jeśli cierpiał za człowieka i dla człowieka, to – zdaniem Jana Pawła II – każdy człowiek „jest wezwany do uczestnictwa w tym cierpieniu, przez które także każde ludzkie cierpienie zostało odkupione"[53].

4. Chleb i miłosierdzie

Prośbę o chleb powszedni przedłuża i wyjaśnia Mateusz, kiedy uwydatnia potrzebę całkowitego i wyrażonego, w ludzkiej codzienności, zaufania Boga w odniesieniu do pokarmu i odzienia: „Dosyć ma (każdy) dzień swojej biedy" (Mt 6, 34). Nie jest to zachęta do bezczynności (por. 1Tes 3, 10), lecz przestroga przed zbytnim zaprzątaniem całego umysłu sprawami tylko codzienności, a zarazem przypomnienie, by ludzka praca łączyła się zawsze z wiarą w nieskończoną dobroć Boga. Nie chodzi tutaj o zwykłą radę wynikającą z ludzkiej roztropności, ale o naukę wskazującą na wiarę i ufność ku Ojcu niebieskiemu, jako czynniki zabezpieczające jutro człowieka.

Szukanie na pierwszym miejscu chwały Bożej jest zdolne uwolnić człowieka od niepotrzebnych trosk o przyszłość, w tym o wartości materialne. Zatem: „Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o jego sprawiedliwość,

---

[52] Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 130–132.

[53] Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. dla chorych *Cierpienie odkupione*, Banneux, 21 V 1985, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, VIII/1, 1985, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 2003, n. 4; por. SD, n. 18–19.

a to wszystko będzie wam dodane" (Mt 6, 33; por. Iz 51, 1). „Ponieważ nie można zrozumieć Chrystusa bez Królestwa, które On przyniósł – pisze Franciszek – twoja misja jest nierozerwalnie związana z budowaniem tego Królestwa: «Szukajcie naprzód królestwa Bożego i jego sprawiedliwości» (Mt 6, 33)"[54]. Sprawiedliwość Boża czyli coś ze świętości Boga samego, będzie mogło wypełnić serce człowieka tylko wtedy, kiedy będzie ono wolne od pragnień zaznania zwłaszcza przyjemności tego świata. To wielka kwestia stosunku królestwa Bożego i wartości materialnych.

Chodzi o to, by nie wątpić w to, że Bóg pomyśli o nas jutro tak samo, jak pomyślał dzisiaj. Zatem chodzi o zmobilizowanie wszystkich możliwości, aby dziś wypełnić wolę Bożą doskonale. Pan Bóg jutro będzie dla nas równie dobry w swej miłosiernej Opatrzności. Jest On bowiem podobny do kogoś, kto przypatruje się jakby z boku ludziom biednym, potrzebującym. Ludzie jednak często nie zostawiają Bogu żadnej możliwości działania. Pan Bóg jakby nie ma okazji, by włączyć się w ludzkie kłopoty i pokazać, że człowiek jest, jak uczył Sobór Watykański II, „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego"[55].

Fundamentalna prośba o darowanie „długów" proporcjonalne do praktykowanego przez chrześcijanina darowania w stosunku do własnych „dłużników" ma swe odbicie w mocno podkreślonym przez Mateusza wymaganiu, aby przyjmować bliźnich, przebaczać im i okazywać miłosierdzie. Najbardziej pociągającym i zarazem dramatycznym tekstem jest przypowieść o dwóch dłużnikach (por. Mt 18, 21–35). Za przykładem Boga i Jezusa (por Łk 23, 34) oraz postępowania względem siebie Izraelitów (por. Kpł 19, 18–19; Wj 21, 25) również chrześcijanie powinni sobie wzajemnie przebaczać (por. Mt 5, 39; 6, 12; 7, 2; 2Kor 2, 7; Ef 4, 32; Kol 3, 13)[56].

Jednak w paschalnej ekonomii Nowego Przymierza bliźnim jest każdy człowiek, także ten, któremu trzeba odpłacić dobrem za zło (por. Mt 5, 44–45; Rz 12, 17–21; 1Tes 5, 15; 1P 3, 9; Wj 21, 25;

---

[54] GeE, n. 25; por. F. Maceri, *Fiducia nella Provvidenza e procreazione responsabile. Riflessioni a proposito di un inciso della Gaudium et spes*, „Rassegna di Teologia", 45(2004), s. 546–538; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo. La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003, s. 97–116.

[55] KDK, n. 24.

[56] Por. DCE, n. 1; GeE, n. 113; FT, n. 238; Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 559–565; Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio*, s. 239–242; A.M. Jerumanis, *Etyka synowska Nowego Testamentu*, w: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, s 48–52; A. Fumagalli, F. Manzi, *Attirerò tutti a me. Ermeneutica biblica ed etica cristiana*, Bologna 2007, s. 62–69.

Ps 5, 11)[57]. Szczególnie cenny jest w tych relacjach, zdaniem Benedykta XVI, „potencjał miłości zwyciężającej zło dobrem (por. Rz 12, 21) i otwierający na wzajemność sumień i wolności”[58]. W ten sposób miłość zakrywa wiele grzechów (por. Prz 10, 12; Jk 5, 20; Tb 12, 9; 1P 4, 8), wiele odpuszcza (por. Mt 6, 14; Łk 4, 47).

Tematowi temu Mateusz poświęcił już dużo miejsca w swej Ewangelii (por. Mt 6, 12–14). Nieuznawanie praw Bożych do władzy nad światem jest wykroczeniem przeciwko sprawiedliwości Bożej. Człowiek zaciąga u Boga dług. Tak więc prośba o darowanie grzechów jest modlitwą o darowanie długów. Prośba o przebaczenia powinna być jednak najpierw uzasadniona odpuszczeniem przez nas win, które bliźni w stosunku do nas zaciągnął. Odpuszczenie win bliźnim jest miarą odpuszczenia naszych grzechów przez miłosiernego Boga (por. Mt 5, 7; 6, 14–15; Mk 11, 25; Jk 2, 13).

Ostatecznie odpuszczenie owych długów dokonało się na krzyżu; w całym misterium paschalnym. Dlatego św. Paweł poucza: „Darował nam wszystkie występki, skreślił zapis dłużny obciążający nas nakazami: to, co było naszym przeciwnikiem, to właśnie usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża” (Kol 2, 14)[59]. Triumfalne zwycięstwo Chrystusa Odkupiciela zasadniczo dokonało się w faktach paschalnych – śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa, lecz ujawni się dopiero w pełni podczas paruzji (por. 1Kor 15, 24–27; Hbr 2, 8).

Jezus jako cudotwórcza w scenie uzdrowienia paralityka niesie także prawdę orędzia nieskończonego Bożego miłosierdzia (por. Mt 9, 5–6). Wszystkie inne cudowne uleczenia, nawet w przekonaniu faryzeuszy, dokonywały się mocą Bożą, co niekiedy napawało niektórych obserwatorów nawet lękiem. Zatem i w tym uzdrowieniu Jezus udowodnił, iż z pomocą przychodzi mu sam Bóg (por. Iz 43, 25; 44, 22). Ta więc cud ten miał być argumentem przekonującym zarazem faryzeuszy, że Chrystus posiadał rzeczywiście władzę odpuszczania grzechów (por. Dn 7, 14; J 5, 8.27). Pan Bóg nie wspiera bowiem oszustów i szarlatanów. Co prawda odpuszczenie grzechów samo w sobie jest trudniejsze niż uzdrowienie ciała, jednak łatwiej o nim powiedzieć, gdyż nie może być zewnętrznie zweryfikowane (por. Mt 9, 5).

---

[57] „W Nowym Testamencie, żądając od pojedynczych osób, by nie brały sprawiedliwości w swoje ręce (por. Rz 12, 17.19), uznaje się potrzebę, by władze nakładały kary na tych, którzy czynią zło (por. Rz 13, 4; 1P 2, 14)” – FT, n. 264. Por. GeE, n. 103, 113, 164.

[58] CiV, n. 9.

[59] Por. SpS, n. 5.

Przypowieść o ziarnku gorczycy obrazuje zasób energii, tkwiących w królestwie Bożym, a zwłaszcza moc ekstensywną tego królestwa (por. Mt 13, 31–32). Nasienie gorczycy uchodzi za coś przysłowiowo małego. Zasiane wschodzi i rośnie szybko, osiągając budzące podziw rozmiary. Królestwo Boże, podobnie jak ziarno gorczycy, ma skromne początki, ale szanse wielkiego rozwoju. Dzięki mocy słowa Bożego królestwo Boże rozrasta się potężnie na zewnątrz. Tak Jezus obrazowo opowiada o zbawczych planach Boga, zakrytych od założenia świata (por. Mt 13, 35; 25, 34; Ps 78, 2)[60]. Dziś zapewnienie to jest powodem do radości dla tych, którzy korzystają z Ewangelii i myślą o Bogu miłosiernym. Jak zaznaczył Jan Paweł II, „nic tak nie jest potrzebne człowiekowi, jak miłosierdzie Boże”[61] oraz dodał, „że nie ma dla człowieka innego źródła nadziei, jak miłosierdzie Boga”[62].

Gdyby zadłużony sługa dobrze zrozumiał i odpowiednio docenił dobroć gospodarza, który „ulitował się” (Mt 18, 27) i darował mu ogromny dług, byłby gotów okazać dobroć i miłosierdzie na płaszczyźnie horyzontalnej, na której długi są niewspółmiernie mniejsze. Powyższa decyzja na pewno przeszła wszelkie oczekiwania zadłużonego sługi. W jednej chwili staje się podwójnie wolny: jego pan wypuszcza go z więzienia i uwalnia od jakże uciążliwych zobowiązań pieniężnych. Nie potrafił jednak zdobyć się na powtórzenie gestu tej dobroci, której sam doświadczył. W konsekwencji dług niemiłosiernego sługi został reaktywowany, a dłużnik pozbawiony ponownie wolności[63].

Słowa Jezusa brzmią zdecydowanie ostro: „Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu” (Mt 18, 35; por. Mt 6, 14–15). Jezus domaga się bezwarunkowego otwarcia na dobroć Ojca, ale nie może ono być bierne. Człowiek powi-

---

[60] Por. P. Beauchamp, *Testamento biblico*, Magnano 2007, s. 45–58; C.H. Dodd, *Le parabole del regno*, Brescia 1976, s. 176–187; M. Chiodi, *La speranza tra domanda etica e risposta religiosa. Lo statuto proprio dell'etica di speranza: eccedenza di senso o eccesso di illusione?*, w: *Il dolore e la speranza. Cura della responsabilità, responsabilità della cura*, red. L. Alici, Roma 2011, s. 61–88.

[61] Jan Paweł II, Przemówienie w sanktuarium Miłosierdzia Bożego *Nieustannie błagamy o miłosierdzie Boże*, Kraków – Łagiewniki, 7 VI 1997, OsRomPol, 18(1997), nr 7, n. 2; por. DiM, n. 15; VS, n. 66–68; R. Tremblay, *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero*, Roma 1996, s. 51–57.

[62] Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu*, Kraków – Łagiewniki, 17 VIII 2002, OsRomPol, 23(2002), nr 9, nr 1.

[63] Por. GeE, n. 85.

nien zreinterpretować i osobiście sobie przyswoić nieskończoną dobroć Ojca, jeśli szczerze pragnie być synem Bożym. Pan Bóg przebaczył nam największe nawet przewinienia, bez żadnych z naszej strony zasług; jeżeli jednak nie darujemy bliźnim naszej drobnej urazy, spotka nas zasłużona kara. Według Jana Pawła II „objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus”[64].

Przypomina się polecenie Jezusa: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36), abyśmy ludziom czynili to, co chcemy, aby oni nam czynili (por. Mt 7, 12; Łk 6, 31; Tb 4, 15–16; Kpł 19, 18)[65]. Zatem motywem postawy nacechowanej miłosierdziem winno być miłosierdzie Boże okazywane człowiekowi. Ten elementarny obowiązek darowania bliźnim ich powinności względem nas w imię przebaczenia, którego sami ciągle doznajemy, każe równocześnie uczyć się sztuki ciągłego zapominania o przykrościach co dzień doznawanych z powodu otoczenia (por. Mt 18, 21–22; Łk 17, 3–4).

Ojciec niebieski nie będzie miłosierny dla tych, którzy nie są miłosierni dla swoich braci. Ostatecznie tylko dzięki miłosierdziu Bożemu każdy może być żywym członkiem społeczności Kościoła, ową winną latoroślą (por. J 15, 1–11). Dlatego szczere, wzajemne przebaczenie sobie uraz, wspaniałomyślne darowanie należności, jeśli tego zachodzi potrzeba, wielkoduszne miłosierdzie stanowią podstawowe elementy prawdziwie Bożego życia Jezusowej wspólnoty – Kościoła. Przebaczenie i miłosierdzie jednoczą wspólnotę, bo są naśladowaniem wielkoduszności miłosiernego Boga, od którego wszyscy jesteśmy zależni, a równocześnie są wyrazem prawdziwej miłości ku Niemu (por. 1J 4, 20; 1P 1, 8)[66]. W szerokim sensie miłość oznacza: 1) Miłość, którą jest Bóg, i która objawia się w zbawczej śmierci Jego Syna; 2) Miłość jako dar Ducha

---

[64] RH, n. 9; por. DiM, n. 2; RMis, n. 12; TMA, n. 7; T. Federici, *Temi biblici della penitenza*, w: *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, red. G. Pianazzi, A.M. Triacca, Zürich 1974, s. 17–34.

[65] „Miłosierdzie ma dwa aspekty: jest dawaniem, pomaganiem, służbą innym, a także przebaczeniem, zrozumieniem. Św. Mateusz podsumowuje to złotą zasadą: «Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzkie czynili, i wy im czyńcie!» (7, 12). Katechizm przypomina nam, że prawo to powinno być stosowane «we wszystkich przypadkach», zwłaszcza gdy «człowiek spotyka się z sytuacjami, które czynią sąd moralny mniej pewnym i utrudniają decyzję” – GeE, n. 80. Por. FT, n. 60; Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio*, s. 125–140; P. Ricoeur, *Lectures*, vol. 3: *Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 273–280; M. Chiodi, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricoeur*, Milano 2011, s. 94–139.

[66] Por. DCE, n. 16; CV, n. 121.

Świętego udzielony człowiekowi przez Boga; 3) Miłość realizowaną przez ludzi wśród sióstr i braci[67].

Benedykt XVI przypominał: „Dla Kościoła – uformowanego przez Ewangelię – miłość jest wszystkim, ponieważ, jak naucza św. Jan (por. 1J 4, 8.16) i jak przypomniałem w mojej pierwszej Encyklice, że «Bóg jest miłością» (*Deus caritas est*): «wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza». Miłość jest największym darem, jaki Bóg przekazał ludziom, jest Jego obietnicą i naszą nadzieją”[68].

Natomiast w duchu tej samej nadziei Jan Paweł II wzywa do tworzenia duchowości komunii w wymiarze społecznym poprzez odkrycie na nowo „globalnej solidarności” i „wyobraźni miłosierdzia”, „której przejawem będzie nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowanie się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty osób”[69].

5. Pokusy

Prośba o zachowanie od pokusy znajduje punkt styczny z epizodem kuszenia Jezusa, w którym ukazane są krytyczne punkty ataków złego ducha. Jezus jest „kuszony”, aby dla własnego dobra wykorzystał swą cudotwórczą moc (por. Mt 4, 1–11; Łk 4, 1–13)[70]. Pierwsza pokusa wiąże się z ludzką potrzebą chleba codziennego dla podtrzymania życia (por. Pwt 8, 3)[71]. Mesjasz miał zapewnić swojemu ludowi zupełnie wyjątkowy dobrobyt. Sugestia zmiany kamieni na chleb w rzeczywistości miała

---

[67] Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 132–140.

[68] CiV, n. 2; por. KKK, n. 733; A. Feuillett, *Le mystère de l’amour divin dans le théologie johannique*, Paris 1972, s. 64–68, 195–198; Tremblay, *Radicatio e fondati nel Figlio*, s. 135–139; H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. 5: *L’ultimo atto*, Milano 1986, s. 238–243; N. Ciola, *Cristologia e Trinità*, Roma 2002, s. 97–104.

[69] NMI, n. 50; por. Jan Paweł II, Przemówienie w FAO *O sprawiedliwy podział dóbr ziemi*, 13 XI 1996, OsRomPol, 18(1997), nr 1, s. 37–38; tenże, Przemówienie do przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców *Potrzebna jest globalizacja solidarności*, 1 V 2000, OsRomPol, 21(2000), nr 6, s. 38–39.

[70] Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 35–50.

[71] „Opinie, według których sprawiedliwe struktury czyniłyby zbytecznymi dzieła charytatywne, faktycznie kryją w sobie również materialistyczną koncepcję człowieka: założenie, według którego człowiek miałby żyć «samym chlebem» (por. Mt 4, 4; por. Pwt 8, 3) – przekonanie, które upokarza człowieka i nie uznaje właśnie tego, co jest specyficznie ludzkie” – DCE, n. 28. Por. Balthasar, *Gloria*, s. 154–156.

na celu skłonienie Jezusa, aby swą godność Syna Bożego wykorzystał dla własnej korzyści, a nie polegał tylko na Opatrzności swego Ojca; żeby zatroszczył się o siebie samego i zdziałał coś w oparciu o swój własny autorytet. Po dniach postu Jezus faktycznie odczuwa głód, ale jednak zdaje się całkowicie na Boga. Jest prawdziwie Synem Bożym, ale tę swoją godność wyda na służbę ludziom, pozostając do końca wiernym zbawczym planom Boga (por. Mt 4, 2–4)[72].

Wiele pokus uderza w człowieka doświadczającego głodu codziennego chleba. Obracają się one wokół zapotrzebowania na elementy niezbędne lub uważane przez człowieka za niezbędne do zwyczajnego życia. Człowiek będzie musiał pracować i mieć dużo do zrobienia. Zresztą człowiek, jak przypomina Jan Paweł II, „powinien pracować zarówno ze względu na nakaz Stwórcy, jak też ze względu swoje własne człowieczeństwo, którego utrzymanie i rozwój domaga się pracy. Powinien człowiek pracować ze względu na bliźnich”[73].

Ponad wszystko jednak powinien stawiać obowiązki szukania „królestwa Bożego i jego sprawiedliwości” (Mt 6, 33; por. Iz 51, 1). „Wszystko inne”, w tym i chleb, zostanie mu dodane. Wystarczy, jeśli chrześcijanin o to poprosi. Sprawiedliwość Boża, czyli jedno ze szczególnych znamion świętości Boga samego, będzie mogła napełnić wnętrze człowieka tylko wtedy, kiedy będzie ono wolne od pragnień radykalnego zaznania przyjemności tego świata.

Ubieganie się o bogactwo utrudnia zdobycie królestwa Bożego zwłaszcza wtedy, gdy człowiek poświęca mamonie wszystkie siły (por. Mt 6, 19–34)[74]. Najlepiej najpierw szukać królestwa Bożego (por. Mt 6, 33), bo: 1) Dobra materialne niszczeją i mogą być skradzione (por. Mt 6, 19–20); 2) Człowiek przywiązuje się do tego, co jest jego skarbem (por. Mt 6, 21); 3) Przywiązanie do wartości materialnych wyrządza szkody (por. Mt 6, 22–23); 4) Dobra materialne odwodzą od Boga (por. Mt 6, 34). W miejsce skarbów materialnych, które łatwo można utracić, lepiej zabiegać, o skarby w niebie, których nikt i nic człowieka pozbawić nie może. Zatem serce człowieka, to znaczy myśli, pragnienia, dążenia, powinno znajdować się w niebie. Wiadomo zaś, że przywiązuje się ono do tego, co uważa za swój skarb. Jeśli będzie nim niebo, trwać będą przy Bogu.

---

[72] Por. VD, n. 83.

[73] LE, n. 16.

[74] Por. EG, n. 180.

Ostatecznie królestwo Boże i jego sprawiedliwość już nadeszło, zapoczątkował je sam Jezus. Obowiązkiem tego, kto chce być uczniem Jezusa, jest szukać tego królestwa. Szukanie to nie ma w sobie nic z niepokoju i trwogi oraz nerwowej niepewności. Nie można go nie znaleźć, gdyż ono już jest twórczo obecne wśród ludzi (por. Mt 3, 2; 4, 17). Przed ostatecznym eschatologicznym urzeczywistnieniem się tego królestwa, kiedy wybrani będą żyć u Ojca, w radości uczty niebieskiej (por. Mt 8, 11; 13, 43; 26, 29), objawi się ono najpierw jako rzeczywistość już zapoczątkowana (por. Mt 12, 28; Łk 17, 20–21), która powoli będzie się rozwijać na ziemi (por. Mk 4, 26–29), m.in. poprzez Kościół (por. Mt 16, 18). Każdy człowiek jako istota rozumna i wolna, a zarazem historyczna, działaniem wpływa na swą przyszłość, także na wieczność[75]. Ostatecznie królestwo zostanie utwierdzone i oddane Ojcu (por. 1Kor 15, 24) przy chwalebnym powrocie Chrystusa (por. Mt 16, 27; 25, 31) w chwili sądu ostatecznego (por. Mt 13, 37–43.47–50; 25.31–46)[76].

Benedykt XVI wskazując na potrzebę służenia Jezusowi w Jego „braciach najmniejszych" (Mt 25, 40), podkreśla, że „Słowo Boże rzuca światło na ludzką egzystencję i mobilizuje sumienia do głębszego zastanowienia się nad własnym życiem. [...] przypomina o konieczności naszego zaangażowania się w świecie i o naszej odpowiedzialności wobec Chrystusa, Pana dziejów. Głosząc Ewangelię, zachęcajmy się nawzajem do czynienia dobra i działania na rzecz sprawiedliwości, pojednania i pokoju"[77]. To Chrystus wciela się niejako w swoich najmniejszych (por. Mt 25, 31–45). To także wierzący, którzy nie odgrywają wielkiej roli w życiu wspólnoty (por. Mt 10, 40.42; 18, 5–6. 10.14).

Potrzebny jest jeszcze wysiłek osobisty poszczególnych ludzi, żeby królestwo to mogło stać się obecne i żywe we wnętrzu każdego z nich. Królowanie to implikuje istnienie królestwa „świętych", dla których Bóg to naprawdę Król, ponieważ jego panowanie uznają oni w poznaniu

---

[75] Por. FC, n. 34; Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio*, s. 125–140; Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, s. 192–203; S. Zamboni, *„Voi siete la luce del mondo". La dimensione teofanica dell'agire morale*, „Studia Moralia", 45(2007), s. 319–348.

[76] „Wierzymy Ewangelii mówiącej, że królestwo Boże już jest obecne w świecie, rozrasta się tu i tam na różne sposoby: jak małe ziarno, które może przemienić się w wielką roślinę (por. Mt 13, 31–32), jak garść zaczynu zakwaszająca wielką masę (por. Mt 13, 33) i jak dobre ziarno, które rośnie pośród chwastów (por. Mt 13, 24–30) i może zawsze pozytywnie zaskoczyć. [...] Nie wykluczajmy się z tego marszu żywej nadziei" – EG, n. 278. Por. DCE, n. 6, 15, 40; CV, n. 173, 232.

[77] VD, n. 99; por. G. Marcel, *Homo viator*, Roma 1980, s. 55–57, 66–75.

i miłości (por. Mt 3, 2; Łk 17, 21–22). Jezus żąda jednak, żeby królestwa tego szukać najpierw, a więc na pierwszym miejscu stawiać w życiu poznanie woli Bożej, gdyż w jej pełnieniu przez ludzi tkwi królowanie Boga. Potrzeby związane z bytowaniem człowieka zostaną zaspokojone dlatego, że Ten którego woli się szuka, jest Stwórcą i Ojcem wszystkich ludzi (por. Mt 6, 33)[78].

Druga dziedzina, w którą uderza kusiciel, to zaufanie do Boga. Znamienna jest propozycja Złego: Bóg obiecał chronić tego, kto Mu zaufał; Jezus przecież mógłby nagiąć Boże słowo na swoją korzyść (por. Mt 4, 5–6). Propozycję tę można określić mianem pokusy zademonstrowania magicznej mocy. Mesjasz miał także dokonywać niezwykłych znaków, między innymi zjawić się na dachu świątyni i stamtąd zstąpić na ziemię (por. Ps 91, 11–12). Jest ona prostym nawiązaniem do owego zaufania Bogu, którym Jezus odparł pierwszą pokusę. Szatan chce teraz wystawić na próbę autentyczność i siłę owej ufności.

Pokusa tego typu dochodzi do głosu wtedy, gdy człowiek w swoim ograniczonym myśleniu zmierza do podporządkowania sobie tego, co należy do Boga: Jego istnienie, słowa, Jego interwencje i opatrzności. Rozumuje tak: jeśli Bóg istnieje, nie może do tego dopuścić. Z tej usidlającej pokusy można się wyrwać tylko przez odnowienie w sobie bezwarunkowej ufności ku Bogu, którego drogi nie są drogami człowieka. Nie wolno człowiekowi „kusić Boga" (Mt 4, 7; por. Pwt 6, 16; Ps 95, 8; Wj 17, 1–7; Lb 20, 2–13). To nie tyle powątpiewanie we wszechmoc Boga, lecz bardziej w Jego miłosierdzie wobec stale niezadowolonego ludu, nie dość ufającego swemu Pan, który wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli (por. Wj 20, 1–17)[79]. Zgodnie z jedną z zaproponowanych interpretacji moralnych prosimy naszego Ojca o zachowanie nas od takiej właśnie pokusy.

Pokusa ta usiłuje skierować posłannictwo Syna Bożego na drogę nadzwyczajnych i spektakularnych wydarzeń, cudów i znaków. Agresywność i potęga kusiciela dotyka także miejsca bardzo świętego dla każdego wierzącego Żyda. Idzie tu o specjalną opiekę Bożą względem tych, którzy w Bogu pokładają nadzieję i ufność (por. Ps 91, 11–12; Rdz 24, 7; Wj 23, 20; Prz 3, 23), a zatem cieszy się nią niewątpliwie Syn Boży i ma

[78] Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 39–42.

[79] Por. VS, n. 91; LF, n. 46; Jerumanis, *Moralność synowska w Starym Testamencie*, s. 38–41.

do swej dyspozycji aniołów. Zatem Jezus powinien dać ludziom poznać tę opatrznościową opiekę Boga i jako Mesjasz zstąpić między swój lud w majestacie Bożej potęgi i objawić się najpierw w świątyni. On jednak nie pełni roli Syna Bożego i Mesjasza, ale Nim jest. Jego czyny są wyrazem Jego Bóstwa i idą po linii odwiecznych, zbawczych planów Bożych. On w inny sposób okaże, że jest Synem Bożym i prawdziwym, zapowiadanym przez Pismo Święte Mesjaszem[80], co szczególnie urzeczywistni zbawczo w paschalnym misterium[81].

Trzecia dziedzina jest najbardziej oczywista: szatan proponuje Jezusowi władzę w ziemskim królestwie (por. Mt 4, 8–10). Mesjasz miał również wyzwolić ludzi spod władzy ciemiężców i wrogów i poddać ich pod panowanie narodu wybranego, dla którego zdobędzie władzę nad całym światem (por. Pwt 6, 13; 34, 1–4; Mt 16, 23). To w zasadzie największe zuchwalstwo ze strony szatana: on, zbuntowane stworzenie Boże (por. Iz 14, 12–15), domaga się hołdów od Stwórcy tylko dlatego, że sam czuje się „księciem tego świata" (J 12, 31; por. 1J 5, 19). W paschalnym misterium śmierć Jezusa wyzwala ludzkość spod władzy tego tyrana (por. J 3, 35; Mt 4, 1; Łk 8, 31; Rz 8, 3; Kol 1, 12–13)[82].

Jest to pokusa nadania w sposób krótkowzroczny absolutnej wartości temu, co jest przygodne, doświadczalne, materialne. Ogólnie rzecz biorąc pokusa ta, choć nieunikniona, może też przynieść pożytek. Chrześcijanin, trwając na wzór Jezusa w dialogu z Ojcem niebieskim i zwierzając Mu się także ze swoich pokus, uniknie ryzyka izolacji i zerwania więzi z Bogiem, w jakie mimo Jezusowego ostrzeżenia popadli uczniowie w Getsemani (por. Mt 26, 36–46; Łk 22, 39–45; Mk 14, 32–42). Tymczasem, jak pisze Franciszek, także współcześnie „chodzi o to, byśmy pozwolili przemieniać się w Chrystusie dla stopniowego życia «według Ducha» (Rz 8, 5)"[83]. Zjednoczenie z Chrystusem napełnia chrześcijanina potęgą Ducha Świętego.

---

[80] Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 42–45.

[81] Por. RH, n. 7.

[82] „Ale w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym oraz w wylaniu Ducha Świętego, danym bez miary (por. J 3, 34), stajemy się uczestnikami Bożej zażyłości. Jezus Chrystus, który «przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalną ofiarę» (Hbr 9, 14)" – SC, n. 8.

[83] EG, n. 162. „Dlatego Chrystus obiecał swoim uczniom Ducha Świętego, który miał im «przypomnieć» i wyjaśnić Jego przykazania (por. J 14, 26), i stać się źródłem nowego życia w świecie (por. J 3, 5–8; Rz 8, 1–13)" – VD, n. 51). Por. DeV, n. 33–39, 45–48; H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Saggi teologici*, t. 3, Brescia 1972, s. 143–147; Tremblay, *L'innalzamento del Figlio*, s. 42–46; P. Sequeri, *Il tragico nell'esistenza e la theologia crucis*, „Teologia", 19(1994), s. 331–335.

Szatan zdaje się wskazywać, że wszystko co dotyczy organizacji życia ludzi tu na ziemi, aktualnie należy do niego i on może władzą i chwałą ziemską swobodnie dysponować. Jezus jako Syn Boży, pojawiając się na ziemi i zakładając na niej królestwo Boże, tym samym przekreślił pretensje diabła do jego rzekomego władztwa nad światem (por. Mt 28, 18–20). Co więcej, dzięki Jego osobistej obecności i asystencji Ducha Świętego, mimo największych przeszkód i trudności, prowadzić będzie Kościół dzieło zbawienia ludzkości szczęśliwie do końca (por. Mt 18, 8). Postępować będzie także dalej dzieło czynienia uczniów ze wszystkich narodów[84].

To misterium wiąże się z osobą Jezusa Zbawiciela, całe Jego dzieło zbawcze zaś pochodzi z miłości Ojca i dopełnia się w udzielaniu Duch Świętego. Jak powie Benedykt XVI: „To On olśniewa nas «jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa» (2Kor 4, 6; por. Mt 16, 17; Łk 9, 29)”[85]. Szatan jednak stara się przekonać Jezusa, że osiągnie swój cel przez niego, a nie drogą posłuszeństwa i poddania się woli Boga. Tu bowiem na ziemi on jest panem. Jednym słowem, szatan stawiał Jezusa przed alternatywą: albo adoracji Boga i nieudanej misji mesjańskiej, albo hołdowniczego poddaństwa wobec szatana i jego królestwa na ziemi. Odpowiedź Jezusa jest przypomnieniem obowiązku nawet szatana względem Boga.

Równocześnie wydając ów bezwzględny rozkaz: „Idź precz, szatanie!” (Mt 4, 10; por. Mt 16, 23; Pwt 6, 13), ujawnił Jezus świadomość posiadania pełnej władzy także nad złym duchem. Szatan zaś miał zrozumieć, że swoją władzę zawdzięcza Bogu. Nie ma jej sam ze siebie[86]. Mocą zbawczego działania Chrystusa i mocą darów Ducha Świętego człowiek może zwyciężyć zło w sobie i w życiu wspólnotowym. Stąd nie ma podstaw do rozpaczy, do pesymizmu ani do bierności[87].

---

[84] „Na mocy otrzymanego Chrztu, każdy członek Ludu Bożego stał się uczniem misjonarzem (por. Mt 28, 19). Każdy ochrzczony niezależnie od swojej funkcji w Kościele i stopnia pouczenia w swojej wierze, jest aktywnym podmiotem ewangelizacji i byłoby rzeczą niestosowną myśleć o schemacie ewangelizacji realizowanym przez kwalifikowanych pracowników, podczas gdy reszta ludu wiernego byłaby tylko odbiorcą ich działań” – EG, n. 120. Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 45–50; GeE, n. 129; CiV, n. 78; EG, n. 19, 113; CV, n. 125; AL, n. 319.

[85] VD, n. 20; por. VS, n. 5, 18, 19, 43, 45, 73, 115; Tremblay, *Voi, luce del mondo*, s. 64–70; E. Chini, *“Questa è la vita eterna: conoscere te” (Gv 17, 3)*, „Parola Spirito e Vita”, 5(1982), s. 198–203.

[86] Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 140–144.

[87] Por. SrS, n. 47.

6. Zły duch

Również ostatnia zanoszona do Ojca prośba – o uwolnienie od „Złego" – ma w Ewangelii Mateusza swój poszerzający kontekst. Charakterystyczna jest w niej częstotliwość występowania terminu „Zły". Różne jego odcienie mają jeden rys wspólny: Zły jest korzeniem wielorakich postaci złośliwości (por. Mt 5, 37). Występująca tutaj formuła „Tak, tak; nie, nie" (Mt 5, 37), może być tłumaczona na różne sposoby: 1) Prawdziwość – jeżeli jest tak, to mówcie „tak"; jeżeli nie jest, to mówcie „nie"; 2) Szczerość – „tak" (lub „nie") wypowiadane ustami powinno odpowiadać „tak" (lub „nie") serca; 3) Uroczyste podkreślenie znaczenia – powtórzenie „tak" lub „nie" jako uroczysta formuła potwierdzenia lub negacji, która powinna wystarczyć dla wyrażenia prawd, i nie byłoby wówczas konieczne uciekanie się do przysięgi angażującej bóstwo. Jezus uzasadnia zakaz przysięgania szczerością stosunków panujących wśród Jego uczniów i ich prawdomównością: Dla nich „tak" oznacza „tak", a „nie" oznacza „nie". W takim środowisku wszystko, co się jeszcze dodaje, pochodzi albo z braku wzajemnego zaufania i szczerości, albo od złego ducha.

W Starym Przymierzu wręcz nadużywano przysięgi (por. Syr 23, 9–11; 27, 14). Zabraniano krzywoprzysięstwa (por. Kpł 19, 22) i nakazywano dotrzymania obietnic złożonych pod ślubem albo pod przysięgą (por. Lb 30, 3)[88]. Zwyczaj przysięgi potępia jednoznacznie sam Jezus Chrystus (por Mt 5, 34–37; 23, 16–22), choć w tradycji apostolskiej jest już wyraźniej dopuszczalna (por. Rz 1, 9; 2Kor 1, 23; Ga 1, 20). Człowiek powinien być w swych wypowiedziach wierny prawdzie. Nie powinien uprawiać żadnego żonglowania prawdą. Niestety, w codzienności życia czasem ucieka się przed prawdą, z powodu lęku przed konsekwencjami jej przyjęcia[89]. Nie powinno być w życiu miejsca dla jakiejś półprawdy, dla wieloznaczności. Nietrudno zauważyć, że znów istnieje pewna sprzeczność między tym bezwzględnym zakazem przysięgania a obecną praktyką Kościoła, który w różnych okolicznościach, nie tylko zezwala na przysięgi, ale wręcz je nakazuje.

Kto żyje według prawdy Chrystusowej, daje dostateczną gwarancję wierności i prawdziwości swoich słów; jego przysięga staje się zbędna. Ostatecznie ukrywanie prawdy i kłamstwo pochodzą od szatana, który

[88] Por. Tremblay, *"Ma io vi dico..."*, s. 167–184.

[89] Por. FR, n. 28; P. Beauchamp, *La legge di Dio*, Casale M. 2000, s. 176–184.

jest Złym[90]. W tym m.in. kontekście, ze względu na królestwo Boże, które Jezus przyjściem swoim zapoczątkował, Jego uczniowie powinni prawdę uczynić fundamentem wszelkiego dialogu z ludźmi (por. Jk 5, 12; Mt 5, 34–37). Jan Paweł II przypomina, że „tylko wolność podporządkowana prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest «istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy»"[91], która wyzwala (por. J 8, 32). Życie chrześcijańskie ma być w pełnym tego słowa znaczeniu życiem z Bogiem. Sam Jezus jest prawdą (por. J 14, 6), całkowitą rzeczywistością daru Ojca i Jego zbawczego planu (por. J 14, 6; 17, 17; Ap 3, 7; 19, 11).

Losy Słowa, a więc Logosu, o królestwie niebieskim w duszach różnych kategorii słuchaczy są niezwykle interesujące (por. Mt 13, 3–8.18–23; Mk 4, 1–9). Ważne jest jednak wewnętrzne uznanie mesjańskiego posłannictwa Jezusa, *ergo* tajemnicy królestwa. Skuteczność słowa Bożego i wzrost Jego królestwa zależą od usposobienia i współpracy słuchaczy. Stopniowanie plonów podsuwa myśl o zróżnicowanej skuteczności nauczania Chrystusowego wśród ludu, w czasach współczesnych powstaniu Ewangelii. Przeszkodami utrudniającymi przyjęcie orędzia Ewangelii i rozwój królestwa Bożego są m.in.: niezwracanie uwagi na słowo Boże, powierzchowność i niestałość usposobienia, zbytnie przejęcie się troskami dnia codziennego i pogoń za dobrobytem (por. Mk 4, 1–9). Zdaniem Jana Pawła II negatywny wpływ ma m.in. dechrystianizacja, sekularyzm, materializm, rozwój sekt, kryzys moralny osób i całych grup społecznych[92].

Jednak przeszkoda rozumienia słowa i pełnego zaangażowania się oraz owocowania pochodzi też z zewnątrz, a jest nią „Zły" (Mt 13, 19), „szatan" (Mk 4, 15), „diabeł" (Łk 8, 12), który z człowieka „porywa to, co zasiane jest w jego sercu" (Mt 13, 19). Są zatem ludzie, którzy słuchają słowa Bożego, nie odnosząc go jednak wcale do siebie. Żyją w ustawicznym rozproszeniu, w ich głowach mogą się snuć bezkarnie najrozmaitsze myśli. Żadna idea nie zdoła zapaść głęboko w ich serce, przy niczym nie trwają tak długo, by mogło to w ich duszy zapuścić korzenie. Dzieło złego ducha ma sprawić, żeby słuchacze „nie uwierzyli i nie byli zbawieni" (Łk 8, 12).

---

[90] „U korzenia ludzkiego grzechu leży więc kłamstwo jako radykalne odrzucenie prawdy, zawartej w Słowie Ojca, poprzez które wyraża się miłująca wszechmoc Stwórcy" – DeV, n. 33. Por. C. Flipo, *Satan: le mal en personne. Reflexions d'Edouard Pousset, de Jean-Luc Marion et du Cardinal Joseph Ratzinger*, „Christus", 42(1995), s. 439–450.

[91] VS, n. 84.

[92] Por. ChL, n. 34; VS, n. 106; PDV, n. 7.

Faktycznie nauka Jezusa często dociera wprawdzie do serca człowieka (por. Mt 4, 23; 8, 12; 9, 35), ale ten nie chciał albo też nie mógł jej zrozumieć i dlatego szatan nie pozwolił się jej zakorzenić w sercu tego człowieka. Szkodliwość działania szatana jest oczywista, ale równocześnie niezbędnym jest wysiłek ze strony człowieka w kierunku zrozumienia nauki Jezusowej, co nie ułatwia szatanowi jego zgubnej działalności. Uzdrowienia z różnych chorób i dolegliwości niejednokrotnie były także znakami wydzierania ludzi z mocy złych duchów, a jednocześnie znakami nadejścia czasu mesjańskiego (por. Mt 10, 1. 7–8; 11, 4–5; J 1, 10–28). Uzdrowienia i egzorcyzmy są szczególnymi znakami początków Bożego królestwa na ziemi (por. Mt 4, 23) i wielkiej posługi Dobrego Pasterza (por. Lb 27, 17; Ez 34, 1–31; J 10, 1–21)[93]. Także dziś, zdaniem Jana Pawła II, jest pragnienie, aby wszyscy „uczyli się od Chrystusa – lekarza duszy i ciała, jak być dla braci prawdziwym «dobrym samarytaninem»"[94].

W sercu ludzi, którzy poddają się naciskom Złego, korzeń ten się rozkrzewia, wskutek czego ludzie ci zasługują na miano „synów Złego" (Mt 13, 38). Są oni przeciwieństwem w stosunku do „synów królestwa". Do tej pierwszej kategorii należą ci ludzie, którzy nie przyjmując nauki Jezusowej, stają się tym samym zwolennikami Złego i prowadzą jego działania (por. Mt 13, 19). Ludzie generalnie dzielą się na dwie kategorie: dobrych i złych. W obecnej rzeczywistości są oni z sobą przemieszani tak, że uczniowie Jezusa-Apostołowie nie będą w stanie wyraźnie oddzielić jednych od drugich. Niemniej jednak, jak wskazuje Benedykt XVI, od ochrzczonych oczekuje się, aby wiedli „coraz bardziej świadome życie chrześcijańskie, pozwalając «uzasadnić nadzieję», która jest w nas (por. 1P 3, 15). W Mateuszowej Ewangelii Jezus wskazuje, że «rolą jest świat, dobrym nasieniem są synowie królestwa» (13, 38)"[95].

Przynależąc do Złego i stając się czynnymi sprawcami złości (por. Mt 9, 4), ludzi ci tworzą „plemię przewrotne" (Mt 12, 39) i są zdolni do mówienia „kłamliwie wszystkiego złego" (Mt 5, 11). Faryzeusze ciągle sprzeciwiali się znakom Bożym i nie chcieli uwierzyć w mesjańskie posłannictwo Jezusa (por. Mt 12, 38–42). Taka postawa nieposłuszeństwa

---

[93] Por. EG, n. 180, 269; SpS, n. 27, 49; LF, n. 18, 30; A. Feuillet, *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 25, 31–46*, „Nouvelle Revue Théologique", 102(1980), s. 186–187, 179–196.

[94] Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2001 *Nowa ewangelizacja a godność człowieka cierpiącego*, 22 VIII 2000, Città del Vaticano 2000, n. 3.

[95] VD, n. 84

dąży do tego, „aby – jak wskazuje Jan Paweł II – samemu stawać się autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe”[96].

Okazuje się, że cierpienie i znoszenie prześladowań ze względu na Jezusa, należy do istoty chrześcijańskiego świadectwa, a jednocześnie stanowi motyw nagrody, jaką Jego wyznawcy otrzymają w niebie. To cierpienie moralne jest związane zatem z doświadczeniem zła istniejącego w świecie[97]. Święty Łukasz powie: „A oni odchodzili sprzed Sanhedrynu i cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa” (Dz 5, 41; por. Flp 1, 29; Kol 1, 24; Jk 1, 2; 1P 4, 13–14)[98]. Franciszek zaznacza, że „krzyż, a szczególnie trud i udręki, które znosimy, by żyć według przykazania miłości i drogi sprawiedliwości, są źródłem naszego dojrzewania i uświęcenia. Pamiętajmy, że kiedy Nowy Testament mówi o cierpieniach, które trzeba ponieść dla Ewangelii, odwołuje się właśnie do prześladowań (por. Dz 5, 41; Flp 1, 29; Kol 1, 24; 2Tm 1, 12; 1P 2, 20; 4, 14–16; Ap 2, 10)”[99].

To imię, dla którego Apostołowie cierpią (por. Dz 21, 13; 1P 4, 14; 3J 7) i które głoszą (por. Dz 3, 6.16; 4, 10.12.17–18; 5, 28–40), a także którego wzywają chrześcijanie (por. Dz 2, 21; 4, 12; 9, 14.21; 22, 16), jest stale tym samym imieniem Jezusa, nieodłącznym od Jego osoby (Dz 3, 16), a otrzymanym przez Niego przy zmartwychwstaniu (por. Dz 2, 36), czyli „Imieniem ponad wszelkie imię”; imieniem „Pan”, zastrzeżonym dotychczas wyłącznie dla Boga (por. Flp 2, 9–11)[100]. Zdaniem Benedykta XVI wszystkim ochrzczonym powinna towarzyszyć „gorliwa troska o to, aby imię Jezusa, w którym jako jedynym jest nadzieja, było uznane przez wszystkich (por. Dz 4, 12)”[101].

Jezus w swej wielkości potrafi czytać w sercu człowieka. Dowodem tego, że myśli uczonych w Piśmie nie były tylko czysto intelektualnymi refleksjami, ale była w tym również zaangażowana ich wola, jest zdanie Jezusa: „Dlaczego macie złe myśli w sercach waszych?” (Mt 9, 4). Co wię-

---

[96] VS, n. 36; por. VD, n. 98.

[97] Por. SD, n. 5, 7.

[98] Por. S. Zedda, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, Brescia 1984, s. 90–105, 301–321; G. Segalla, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Brescia 1989, s. 199–202.

[99] GeE, n. 92, 118; por. S. Legasse, *E chi è il mio prossimo?*, Roma 1991, s. 21–33.

[100] Por. FT, n. 239; EG, n. 151; CV, n. 36; C.H. Dodd, *Evangelo e legge. Fede ed etica nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1981, s. 9–33; G. Angelini, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Sctittura e teoria*, Milano 1999, s. 494–511.

[101] VD, n. 89.

cej mogą one przybrać formę oszczerstwa, a więc szczególnej koncentracji nienawiści i złości, która jest jedną z możliwych kategorii cierpienia, także podczas prześladowań (por. Mt 5, 11). Benedykt XVI odnosząc te treści do współczesności, stwierdza: „Widzimy w tym urzeczywistnianie się ducha ewangelicznych błogosławieństw, które mówią o cierpiących prześladowanie ze względu na Pana Jezusa (por. Mt 5, 11)”[102].

Cierpiących w ten sposób spotka za to współwywyższenie z Chrystusem: „Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9). To wyniesienie Jezusa polega na zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu, tj. zasiadaniu w niebie po prawicy Ojca (por. Dz 2, 23; 5, 31; Rz 1, 3–4; Ef 4, 9–10)[103]. Zmartwychwstanie jest w najwyższym stopniu dziełem mocy Boga (por. Rz 1, 4). Tutaj wybrzmiewa także cel parenetyczny, budujący, moralny.

Mętna fala złości zagraża także chrześcijanom, dlatego powinni się przed nią zdecydowanie bronić. Może istnieć bowiem w człowieku zło, które go deprawuje (por. Mt 6, 23). Jeśli serce człowieka jest zdrowe, jeśli będzie w stanie dostrzec jasno Boga i do Niego przylgnąć, wówczas wszystko co człowiek czyni, czym żyje, czego pragnie, okaże się światłem, gdyż będzie zgodne z wolą Boga, który jest najwyższą światłością[104]. I odwrotnie: wszystko będzie ciemnością, gdy chore, zaćmione serce człowieka przylgnie do tego, który jest ciemnością i nazywa się inaczej „księciem ciemności” (por. Ef 2, 2). Przywiązanie do wartości materialnych zaciemnia i utrudnia właściwy osąd rzeczywistości. Jeśli władze umysłowe zostaną zaciemnione, to człowiek nie dostrzeże właściwej drogi postępowania. Jego życie zamieni się błądzenie w mroku.

Na drodze zrozumienia i przyjęcia orędzia Jezusa Chrystusa oraz pełnego zaangażowania się wewnętrznie po stronie Jego nauki może stawać przeszkoda zewnętrzna, a jest nią szatan. Zatem szkodliwa jest

---

[102] Tamże, n. 98.

[103] Por. Jan Paweł II, Homilia *Pocieszenie bez złudzeń*, Uroczystość Matki Bożej z Lourdes w 80. rocznicę założenia Włoskiej Unii Przewozu Chorych do Lourdes i sanktuariów Italii, 11 II 1983, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, VI/1, red. E. Weron. A. Jaroch, Poznań 1998, s. 184–187; RH, n. 10; KDK, n. 22; VD, n. 26; Segalla, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, s. 197–212; R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Da Gesù alla chiesa primitiva*, Brescia 1989, s. 74–80; S. Passeri, *Imitazione, sequela e vita in Cristo grazie allo Spirito. Tra morale e spiritualità*, w: *La vita nello Spirito*, Brescia 2012, s. 215–243 (*Quaderni Teologici del Seminario di Brescia*).

[104] Por. W. Depo, *Wiara jako osobowe przylgnięcie do Boga*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 2, red. K. Góźdź, Lublin 2009, s. 583–590.

działalność złego, ale równocześnie także brak wysiłku ze strony człowieka w kierunku zrozumienia nauki Jezusowej ułatwia szatanowi jego zgubną działalność (por. Mt 13, 19). Zdaniem Franciszka „przypowieść o ziarnie i chwaście (por. Mt 13, 24–30) opisuje ważny aspekt ewangelizacji, który polega na pokazaniu, w jaki sposób nieprzyjaciel może zająć przestrzeń królestwa i spowodować szkody, jak chwast, ale z czasem zwycięży dobre ziarno”[105].

Jednym słowem istnieje cały przemyślnie utkany i często zakamuflowany splot „złośliwości” – przeciwstawienie się dobroci Boga (por. Mt 20, 15; Rz 9, 19–21). Wywodzi się on od Złego i zmierza do usidlenia ludzi. Tylko łączność z Ojcem, która czyni chrześcijanina podobnym dla Niego synem, może go uchronić od porażki. Pan Bóg jest nie tylko sprawiedliwy, lecz „więcej niż sprawiedliwy”, tj. miłosierny. „Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, jak pisze Jan Paweł II, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości. [...]. Było to do tego stopnia oczywiste dla Psalmistów i Proroków, że sam termin sprawiedliwość oznacza u nich zbawienie dokonane przez Boga i Jego miłosierdzie (por. Ps 40(39), 11; 98(97), 2n; Iz 45, 21; 51, 5.8; 56, 1)”[106]. Licząc na to miłosierdzie zawsze warto przystąpić do pracy nad swym zbawieniem. Bóg wprowadza do swego królestwa grzeszników i pogan, nie wolno się tym gorszyć czy na to się obrażać (por. Mt 19, 30; 20, 1–16)[107].

* * *

Wyliczanie przykładów rezonansu Modlitwy Pańskiej w Ewangelii można by kontynuować. Te, które zostały przytoczone, pozwalają namacalnie stwierdzić ważny fakt, postawiony w tytule artykułu. Modlitwa *Ojcze nasz* jest jakby drzewem, które rozgałęzia się niemal po całej Ewangelii. Z jednej strony stała się ona systematyczną formułą i może była już wtedy wypowiadana w liturgii pierwotnego Kościoła, z drugiej zaś owa „formuła” przeniknęła swym wpływem do wielu dziedzin życia chrześcijańskiej wspólnoty, z której wywodzi się Mateusz.

Zatem łatwiej rozumieć teraz, że *Ojcze nasz* jest „streszczeniem Ewangelii”. W modlitwie tej każdy wierzący wzywa miłosierdzia Ojca

---

[105] EG, n. 225; por. VD, n. 84; Flipo, *Satan: le mal en personne*, s. 439–450.

[106] DiM, n. 4; por. Balthasar, *Gloria*, s. 177–181; tenże, *Teodrammatica*, vol. 3: *Le Persone del dramma: l’uomo in Cristo*, Milano 1992, s. 146–148.

[107] Por. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 144–146.

ze świadomością, że takie właśnie jest prawdziwe i autentyczne oblicze Boga, które objawił Jezus z Nazaretu. Dzięki tej modlitwie każdy coraz głębiej odkrywa, kim jest i do czego został powołany. Objawiając oblicze Boga jako Ojca, Jezus Chrystus wzywa wszystkich ludzi, aby naśladowali Jego ojcowską dobroć. Ta zaś wyraża się w przebaczającej miłości, we wrażliwości na wszelkie potrzeby, w niesieniu pociechy i pomocy. Jednym słowem ojcostwo – to nieustanna bliskość Boga, który każdego człowieka obdarza prawdziwym i niekończącym się nowym życiem. Na tej drodze staje także wiele przeszkód wewnętrznych i zewnętrznych, a w tym i Zły.

Benedykt XVI wskazuje, że „gorącym pragnieniem chrześcijan jest, aby cała rodzina ludzka mogła wzywać Boga jako «naszego Ojca». Oby wraz z Synem Jednorodzonym wszyscy ludzie mogli się nauczyć modlić do Ojca i prosić Go słowami, których sam Jezus nas nauczył, by umieli święcić Go, żyjąc zgodnie z Jego wolą, by następnie mieli potrzebny chleb codzienny, wyrozumiałość i wspaniałomyślność wobec winowajców, nie byli zbytnio poddanymi pokusom i byli uwolnieni od zła (por. Mt 6, 9–13)”[108].

OUR FATHER “SUMMARY” OF THE GOSPEL

Keywords: Our Father, Gospel, New Covenant, relationships, Jesus, summery.

Abstract: The request: “Lord, teach us to pray” (Lk 11: 1) gave the apostles a great code of faith and life: “Our Father”. This is a fundamental life indicator for every Christian vocation. Further teaching and witness to Jesus’ earthly life became an opportunity to deepen and spread the message of evangelization and to send the disciples to the ends of the world with it. It is always the mission of the Father who gave his Son to build holiness. This is a contribution to the expected kingdom, which is community and individual search for and following the will of the Father. In our personal relationships, it is concern – full of trust – for bread and mercy, so it works for the body and the soul as well. On this path of vocation, however, temptations and evil spirits often stand. The entire message, especially the Gospel according to St. Matthew shows that “Our Father” is the “summary”, it is the quintessence of fundamental ideas and openness to God’s Providence of the New Covenant.

Sections: [Introduction] > 1. Father and holiness > 2. Waiting the kingdom > 3. Father’s will > 4. Bread and mercy > 5. Postures > 6. Evil spirit > [Ending].

[108] CiV, n. 79.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18 XI 1964, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–163.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.

Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 410–421.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4 III 1979, Città del Vaticano 1979.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 30 XI 1980, Città del Vaticano 1980.

Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 14 IX 1981, Città del Vaticano 1981.

Jan Paweł II, Homilia *Pocieszenie bez złudzeń*, Uroczystość Matki Bożej z Lourdes w 80. rocznicę założenia Włoskiej Unii Przewozu Chorych do Lourdes i sanktuariów Italii, 11 II 1983, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI/1, red. E. Weron. A. Jaroch, Poznań 1998, s. 184–187.

Jan Paweł II, Przemówienie *Pojednanie z Bogiem i pojednanie między ludźmi*, 18 V 1983, OsRomPol, 4(1983), nr 5, s. 11.

Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, 11 II 1984, Città del Vaticano 1984.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 2 XII 1984, Città del Vaticano 1984.

Jan Paweł II, *Katecheza systematyczna rodzi się z wiary i służy wierze*, 19 XII 1984, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, s. 11–13.

Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. dla chorych *Cierpienie odkupione*, Banneux, 21 V 1985, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII/1, 1985, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 2003, s. 830–835.

Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 18 V 1986, Città del Vaticano 1986.

Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 30 XII 1987, Città del Vaticano 1987.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 30 XII 1988, Città del Vaticano 1988.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990, Città del Vaticano 1990.

Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 1991 *Otrzymaliście ducha przybrania za synów*, 15 VIII 1990, Città del Vaticano 1991.

Jan Paweł II, Katecheza *Wzrost królestwa Bożego*, 25 IX 1991, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: Kościół*, Kraków – Ząbki 1999, s. 39–41.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 25 III 1992, Città del Vaticano 1992.

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6 VIII 1993, Città del Vaticano 1993.

Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, 10 XI 1994, Città del Vatcano 1994.

Jan Paweł II, Przemówienie w FAO *O sprawiedliwy podział dóbr ziemi*, 13 XI 1996, OsRomPol, 18(1997), nr 1, s. 37–38.

Jan Paweł II, Przemówienie w sanktuarium Miłosierdzia Bożego *Nieustannie błagamy o miłosierdzie Boże*, Kraków – Łagiewniki, 7 VI 1997, OsRomPol, 18(1997), nr 7, s. 52–53.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14 IX 1998, Città del Vaticano 1998.

Jan Paweł II, Przemówienie do przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców *Potrzebna jest globalizacja solidarności*, 1 V 2000, OsRomPol, 21(2000), nr 6, s. 38–39.

Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2001 *Nowa ewangelizacja a godność człowieka cierpiącego*, 22 VIII 2000, Città del Vaticano 2000.

Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 6 I 2001, Città del Vaticano 2001.

Jan Paweł II, Audiencja generalna *Budować przyszłość godną człowieka*, 24 I 2001, OsRomPol, 22(2001), nr 4, s. 44–45.

Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu*, Kraków – Łagiewniki, 17 VIII 2002, OsRomPol, 23(2002), nr 9, s. 17–18.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25 XII 2005, Città del Vaticano 2005.

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22 II 2007, Città del Vaticano 2007.

Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 30 XI 2007, Città del Vaticano 2007.

Benedykt XVI, Przemówienie *Żaden człowiek nie powinien umierać w samotności*, 25 II 2008, OsRomPol, 29(2008), nr 4, s. 29–31.

Benedykt XVI, Encyklika *Caritatis in veritate*, 7 VII 2009, Città del Vaticano 2009.

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 30 IX 2010, Città del Vaticano 2010.

Franciszek, Audiencja generalna *Nie można być chrześcijaninem na pewien czas*, 15 V 2013, OsRomPol, 34(2013), nr 7, s. 46–48.

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29 VI 2013, Città del Vaticano 2013.

Franciszek, Audiencja generalna *Jak dom dla wszystkich*, 25 IX 2013, OsRomPol, 34(2013), nr 11, s. 53–54.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24 XI 2013, Città del Vaticano 2013.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 19 III 2016, Città del Vaticano 2016.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, 19 III 2018, Città del Vaticano 2018.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit*, 25 III 2019, Città del Vaticano 2019.

Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 3 X 2020, Città del Vaticano 2020.

Franciszek, Encyklika *Dilexit nos*, 24 X 2024, Città del Vaticano 2024.

Katechizm Kościoła katolickiego, 1992, Poznań 2002.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, 6 VIII 2000, Città del Vaticano 2000.

Angelini G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Sctittura e teoria*, Milano 1999.

Balthasar H.U. von, *Gloria*, vol. 6: *Antico patto*, Milano 1980.

Balthasar H.U. von, *Spiritus Creator. Saggi teologici*, t. 3, Brescia 1972.

Balthasar H.U. von, *Teodrammatica*, vol. 3: *Le Persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1992; vol. 5: *L'ultimo atto*, Milano 1986.

Battaglia V., *Gesù crocifisso Figlio di Dio*, Roma 1991.

Beauchamp P., *La legge di Dio*, Casale M. 2000.

Beauchamp P., *L'uno e l'altro Testamento*, t. 1, Brescia 1985.

Beauchamp P., *Testamento biblico*, Magnano 2007.

Bosetti E., *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di Teologia Morale", 36(2004), s. 227–245.

Chini E., *"Questa è la vita eterna: conoscere te" (Gv 17, 3)*, „Parola Spirito e Vita", 5(1982), s. 193–210.

Chiodi M., *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricoeur*, Milano 2011.

Chiodi M., *La speranza tra domanda etica e risposta religiosa. Lo statuto proprio dell'etica di speranza: eccedenza di senso o eccesso di illusione?*, w: *Il dolore e la speranza. Cura della responsabilita, responsabilita della cura*, red. L. Alici, Roma 2011, s. 61–88.

Chiodi M., *Perdono è... dono! Un sentiero oltre fraintendimenti e ambiguità*, w: Diocesi di Bergamo – Ufficio per l'apostolato biblico, *70 volte 7. La luce del perdono*, Bergamo 2012, s. 117–130.

Ciola N., *Cristologia e Trinità*, Roma 2002.

Coste R., *Les dimensions sociales de la foi. Pou une théologie sociale*, Paris 2000.

Depo W., *Wiara jako osobowe przylgnięcie do Boga*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, t. 2, red. K. Góźdź, Lublin 2009, s. 583–590.

Dodd C.H, *Le parabole del regno*, Brescia 1976.

Dodd C.H., *Evangelo e legge. Fede ed etica nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1981.

Durrwell F.-X., *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1998.

Federici T., *Temi biblici della penitenza*, w: *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, red. G. Pianazzi, A.M. Triacca, Zürich 1974, s. 17–34.

Feuillet A., *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 25, 31–46*, „Nouvelle Revue Théologique", 102(1980), s. 179–196.

Feuillet A., *Le mystère de l'amour divin dans le théologie johannique*, Paris 1972.

Flipo C., *Satan: le mal en personne. Reflexions d'Edouard Pousset, de Jean-Luc Marion et du Cardinal Joseph Ratzinger*, „Christus", 42(1995), s. 439–450.

Fumagalli A., *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo l'Action (1893) di M. Blondel*, Milano 1997.

Fumagalli A., Manzi F., *Attirerò tutti a me. Ermeneutica biblica ed etica cristiana*, Bologna 2007.

Gacka B., *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.

Grillmeier A., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg – Basel – Wien 1975.

Härnig B., *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici*, t. 1, Roma 1980.

Hengel M., *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984.

Jerumanis A.-M., *Etyka synowska Nowego Testamentu*, w: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, red. R. Tremblay, S. Zamboni, Warszawa 2008, s. 45–61.

Jerumanis A.-M., *Moralność synowska w Starym Testamencie*, w: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, red. R. Tremblay, S. Zamboni, Warszawa 2008, s. 29–43.

Kasper W., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.

Kasper W., *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłość. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, Warszawa 2015.

Ladaria L.F., *Antropologia teologica*, Roma – Casale Monferrato 1986.

Legasse S., *E chi è il mio prossimo?*, Roma 1991.

Maceri F., *Fiducia nella Provvidenza e procreazione responsabile. Riflessioni a proposito di un inciso della Gaudium et spes*, „Rassegna di Teologia", 45(2004), s. 529–544.

Marcel G., *Homo viator*, Roma 1980.

Passeri S., *Imitazione, sequela e vita in Cristo grazie allo Spirito. Tra morale e spiritualità*, w: *La vita nello Spirito*, Brescia 2012, s. 215–243 (*Quaderni Teologici del Seminario di Brescia*).

Penna R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991.

Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.

Ramlot M.-L., Guillet J., *Obietnice*, w: STB, s. 571–573.

Ratzinger J./Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków 2006.

Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Kraków 2007.

Ratzinger J./Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków 2006.

Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984.

Ratzinger J., *Theologische Principienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005.

Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006.

Ravasi G., *La paternità divina nella Bibbia*, Bologna 2000.

Reynier C., *La bénédiction en Èphésines 1, 3–14. Èlection, filiation, rédemption*, „Nouvelle Revue Théologique", 118(1996), s. 182–199.

Ricoeur P., *Lectures*, vol. 3: *Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994.

Schnackenburg R., *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Da Gesù alla chiesa primitiva*, Brescia 1989.

Segalla G., *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Brescia 1989.

Sesboüé B., *Pédagogie du Christ. Èléments de christologie fondamentale*, Paris – Montréal 1977.

Sequeri P., *Il tragico nell'esistenza e la theologia crucis*, „Teologia", 19(1994), s. 311–339.

Tremblay R., *Approche pour fonder la morale chrétienne sur le mystère de Jèsus Christ*, „Studia Moralia", 19(1981), s. 213–230.

Tremblay R., *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero*, Roma 1996.

Tremblay R., *L'innalzamento ddel Figlio, fulcro della morale*, Roma 2001.

Tremblay R., *„Ma io vi dico..." L'agire eccellente specifico della morale cristiana*, Bologna 2005.

Tremblay R., *„Prendete il mio giogo". Filiazione e morale*, „Lateranum", 72(2006), s. 305–318.

Tremblay R., *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma 1997.

Tremblay R., *Voi, luce del mondo. La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003.

Zamagni S., *Fraternity as a Principle of Social Order. Remarks on the Encyclical Letter „Fratelli Tutti" by Pope Francis*, w: *The Proceedings of the Webinar on „Fratelli Tutti"*, 4 III 2021, ed. P. Donati [i in.], Città del Vaticano 2021, s. 176–192.

Zamboni S., *„Voi siete la luce del mondo". La dimensione teofanica dell'agire morale*, „Studia Moralia", 45(2007), s. 319–348.

Zedda S., *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, Brescia 1984.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 73–88
10.52404/ttnwloc.stwl.27.3

KS. ANDRZEJ NOWICKI [a,@]
0000-0003-0937-3762
[a] Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej
[@] Andrzej.Nowicki@Katowicka.PL

SERCE JAKO SYMBOL INTEGRACJI OSOBY W REFLEKSJI BIBLIJNO-TEOLOGICZNEJ

Słowa kluczowe: Bóg, serce, symbol, wolność, kultura, sumienie, osoba, integracja, wiarygodność.

Abstrakt: Właściwa recepcja problemu serca jako symbolicznego miejsce integracji osoby sprowokowała konieczność odwołania się do głębi antropologiczno-egzystencjalnej i psychologicznej. Jest to szczególnie ważne w naszych czasach, w których myślenie symboliczne nie należy do priorytetów. Odwołując się do symbolizmu serca, postawiliśmy w centrum antropologię osoby w jej jedności i integralności oraz w relacji do jej transcendentnego celu. Dążność ta nie jest jakimś sentymentalnym zabiegiem. Przeciwnie jest ona koniecznością wynikającą z chwili obecnej, stanowi wyzwanie aktualnych czasów. Pozwala ona człowiekowi odkryć pełnię swojego człowieczeństwa, ukazuje mu jego witalność, która często sprzeciwia się powszechnemu egoizmowi i pseudokulturze konsumpcji.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Symbolika serca w Biblii > 2. Wolność serca > 3. Serce jako sumienie > 4. Kultura serca > [Zakończenie].

„Serce stało się symbolem miłości. Stało się. Nie zawsze zatem było tak w ludzkiej świadomości, czy to w religii, czy kulturze. Dzisiaj, w na-

KS. ANDRZEJ NOWICKI (1961–), prof.; 1987, kapłan archidiecezji katowickiej;1987, mgr: filozofia (PAT, Kraków); 1996, lic. nauk teologicznych: teologia fundamentalna (PAT, Kraków); 2000, dr nauk teologicznych: teologia fundamentalna (PAT, Kraków); 2011, dr hab. nauk teologicznych: teologia fundamentalna (UPJPII, Kraków); 2023–, prof. (AWSB, Dąbrowa Górnicza); zainteresowania naukowe: problematyka dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego, kontekst badań zakresu antropologii, chrystologii i eklezjologii.

szych krytycznych czasach, symbol serca zbanalizował się. Potocznie jest nadal używany, jednak u wielu budzi nieufność [....] Utarty symbol miłości świadczy może nie tylko o braku naszej wyobraźni. Skłania też do pytania, skąd płynie krytyka symbolicznego serca. Czy stąd, że sama miłość się zbanalizowała? W tym wypadku należałoby głębiej pytać o jej sens, nie poprzestawać na braku. Wtedy może się okazać, że poczucie niewystarczalności symbolu poświadcza kryjące się w krytyce doświadczenie nie tyle braku miłości, ile intuicji co do jej ostatecznej tajemnicy, przewyższającej wszelkie pojęcia”[1].

Dramatyzm i powaga tej wypowiedzi J. Bolewskiego wpisują się w treść rozważań papieża Jana Pawła II, który w swojej encyklice *Dives in misericordia*, nawiązując do konstytucji pastoralnej Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* napisał: „zakłócenie równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat, w istocie wiąże się z bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w ludzkim sercu. W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać pomiędzy nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdźwięków rodzi się w społeczeństwie”[2].

Z wypowiedzi papieża wynika jednoznacznie, że miarą dezintegracji współczesnego świata jest miara dezintegracji ludzkiego serca. W tym kontekście staje się rzeczą oczywistą, że „pierwsza i najważniejsza jest ta praca, która się dokonuje w ludzkim sercu, a to w jaki sposób człowiek angażuje się w budowanie własnej przyszłości, zależy od jego pojmowania siebie i swojego przeznaczenia”[3]. Zaś praktyczna realizacja tego zamierzenia wiąże się z koniecznością zaspokojenia jednej najbardziej podstawowych potrzeb, jaką człowiek od początku swego istnienia niezwykle mocno odczuwa w swoim sercu, a mianowicie potrzebę sensu.

---

[1] J. Bolewski, *Za głosem serca. W kręgu teologiczno-lirycznym*, „Znak”, 49(1997), nr 6(505), s. 32.

[2] DiM, n. 10; por. KDK, n. 10.

[3] FC, n. 30.

Potrzebę tą konstytuuje obecny w sercu człowieka pewien niepokój filozoficzno-moralny, który domaga się ostatecznego uzasadnienia i usprawiedliwienia tego, co człowiek czyni, całego swego istnienia. Spełnienie tej egzystencjalnej konieczności obliguje zatem człowieka do stawiania pytań o sens i cel ludzkiej egzystencji, a więc tym samym o kierunek, jaki człowiek powinien nadać własnemu życiu[4]. Za pomocą tych pytań pragnie on niejako wyjść poza ramy złożonego historyczno-kulturowego kontekstu, w którym został osadzony, aby przekraczając granice swej skończoności, doświadczyć bytu całkowicie odmiennego, który potrafi nadać sens jego życiu[5]. Przyjęcie takiej formy egzystencji łączy się niewątpliwie z radykalnym pragnieniem otwarcia się na nieskończoność. Otwarcie to wskazuje człowiekowi, że istnieje tylko jeden cel, dla którego został on stworzony – uczestnictwo w życiu Boga. Ten cel nie jest jednak możliwy do osiągnięcia własnymi siłami. Jest on darem, który powinien być świadomie i dobrowolnie przyjęty w twórczym dialogu z Bogiem. W ten dialog zaangażowane jest serce człowieka. Owocem tego doświadczenia jest *communio* człowieka z Bogiem, który otwiera zamknięte w sobie ludzkie „ja", aby bez zastrzeżeń, to znaczy w szczerości i całkowitej integralności, prowadzić człowieka przed samego siebie.

Świadomość tego faktu staje się kluczowym momentem decydującym o kształcie dalszych rozważań zawartych w tym artykule. W całości są one skoncentrowane wokół pojęcia i funkcjonalności symbolizmu serca w znaczeniu biblijnym i teologicznym. Celem tych rozważań jest próba przywołania biblijnego znaczenia symbolizmu serca, który z pewnością utracił swoją pierwotną wartość na skutek zderzenia z nowożytną myślą filozoficzną, zmierzającą konsekwentnie do „zamknięcia" człowieka jedynie w empirycznym wymiarze jego bytowania. Nie zmienia to jednak faktu, że nadal są takie sytuacje, w których racje serca nabierają szczególnego znaczenia. Sytuacje te dotyczą najbardziej podstawowych spraw związanych z ludzką egzystencją takich, jak: pytanie o cel i sens życia, o dobro, miłość i potrzebę miłosierdzia, o sens cierpienia czy śmierci. To one w sposób jednoznaczny potwierdzają ważność symbolizmu serca i jego aktualność również w obecnych czasach.

---

[4] FR, n. 1.

[5] Por. J. Splett, *Zum Sinn von Religion*, „Lebendiges Zeugnis", 2(1973), s. 14–30; W. Pannenberg, *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage*, „Theologie und Philosophie", 59(1984), s. 178–190; por. W. Kasper, *Erführung in den Glauben*, Mainz 1972.

1. Symbolika serca w Biblii

Serce jest jednym z jbogatszych w treść pojęć biblijnych głęboko wpisujących się w ludzkie doświadczenie[6]. W Biblii jest ono siedliskiem intelektu i poznania oraz różnych władz umysłowych człowieka (lKrl 2, 5–9), wyobraźni, intuicji (Jr 14, 14). Serce jest ogniskiem mądrości (por. Jr 12, 3; Syr 21, 26; Hi 37, 24; 1Krl 3, 9; Mk 12, 34), trzeźwego osądu (Oz 4, 11) i źródłem myśli (por. Dn 2, 30; Sdz 5, 15n; Ps 14, 1; Ps 53, 2; Mk 2, 8; Łk 24, 25; Mk 6, 21). „Wejście w serce" oznacza przypomnienie, przychodzenie czegoś na myśl (Iz 65, 17). Serce to także miejsce poznania (por. Jr 24, 6; Rz 1, 24), z którym ściśle łączy się umiejętność słuchania (por. Pwt 6, 4–5; 1Sm 3, 1–8; Mk 4, 24; Łk 8, 18) oraz „pamięć" (por. Pwt 4, 9; Prz 4, 21; Łk 8, 15).

Serce to również miejsce, w którym jest ukonstytuowana władza wolitywna człowieka. W nim mają również swoje źródło akty ludzkiej woli, takie jak: chcenie, decyzja o podjęciu działania, refleksyjna intencja wszelkie zamiary i postanowienia (Jr 23, 20; 1Krl 8, 17; 22, 19; Iz 10, 7; Ez 36, 2; Dn 1, 8n). Jest ono także źródłem wewnętrznych skłonności i pragnień człowieka (Wj 36, 2; Mk 7, 21) zarówno tych dobrych (por. Wj 35, 21; 2Mch 1, 3; Pwt 15, 7; Jr 41, 16; Za 7, 12; Ps 19, 5), jak i złych, grzesznych (por. Iz 10, 7; Mt 13, 19; 2Kor 4, 6; Rz 1, 21). Termin „serce" występuje tutaj często w przeciwstawieniach: serce człowieka pobożnego ufa Bogu (Ps 7, 11), przyjmuje Jego naukę (Ps 7, 3). Natomiast człowiek zły i bezbożny ma serce przewrotne (Hi 26, 13; Prz 11, 20). Serce może być skruszone lub twarde (Jr 7, 24; Ez 2, 4; 3, 7), bliskie Bogu lub oddalone od Niego (Pwt 29, 17; Jr 17, 5), wierne lub bałwochwalcze (Wj 20, 5; 34, 14; Pwt 4, 24; Joz 24, 19; Ez 6, 9; 16, 30), z ciała lub z kamienia, tj. zatwardziałe (Ez 36, 26), mądre lub głupie (Syr 3, 25n).

Symboliczne znaczenie serca odnosi się także w Piśmie Świętym do sfery uczuć człowieka, obejmując bardzo szeroki wachlarz znaczeniowy. Od radości (por. Wj 4, 14; 1Sm 2, 1; Ps 16, 9; Ps 84, 3;

[6] W Starym Testamencie słowo to pojawia się ponad tysiąc razy. Zdecydowanie mniej, bo około sto pięćdziesiąt razy, występuje ono na kartach Nowego Testamentu. Nie ulega jednak wątpliwości, że w obydwu księgach użycie tego terminu wiąże się przede wszystkim z jego bardzo szerokim znaczeniem symbolicznym. W zdecydowanej mniejszości można przywołać teksty biblijne określające serce jako centralny organ ciała, od którego zależy zdrowie (Prz 14, 30) i życie człowieka (np: strzała, która przeszywa serce króla 2Sm 18, 14, czy też groty wbite w serce Absaloma (2Krl 9, 24). W tym znaczeniu serce utożsamiano jedynie z krwią (Kpł 17, 11), która ożywia całe ciało.

Pwt 28, 47; Sdz 19, 9; Za 10, 7; Hi 9, 13; Ps 45, 2J 16, 22), po smutek i ból (por. Jr 23, 9; 48, 36; Pwt 20, 3; Prz 12, 25; J 6, 6; 20, 11). Od ufności (por. Prz 3, 5; Ps 27, 3.14) po zdradę (por. Rdz 6, 5; Mk 7, 21), jak również żal i prośbę o wybaczenie (Ps 51, 12; 50, 19). Od miłości (por. Pwt 6, 4; Mt 22, 37; Rz 5, 5; Ga 4, 6), po nienawiść i gniew (por. Kpł 17, 19; Dz 7, 54). Od gwałtownych wzruszeń i namiętności (Pwt 19, 6; Prz 23, 17; Hi 31, 7), po ból i cierpienie (Jr 4, 19; Iz 65, 14). Serce jest również źródłem najbardziej sekretnych poruszeń ducha ludzkiego. Poruszenia te są tak głęboko ukryte, że inny człowiek nie może ich przeniknąć; potrafi to uczynić jedynie Bóg (Ps 7, 10; 26, 2; Jr 17, 10; lSm 24, 6; Dz 2, 23; por. Jr 11, 20).

Z powyższych rozważań wynika, że zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie pojęcie „serce" jest identyfikowane jako centrum życia wewnętrznego człowieka. Jest to miejsce, które skupia w sobie równorzędnie trzy władze: umysłu, woli i uczuć. Świadomość tej prawdy, stanowi jednocześnie fundamentalną przesłankę dla naszych dalszych rozważań. Ich kierunek wyznacza potrzeba weryfikacji funkcjonowania symbolizmu serca w refleksji teologicznej. Realizacja tego postulatu ze względu na szeroki i złożony zakres owej refleksji domaga się pewnego metodologicznego uporządkowania. Stąd propozycja zacieśnienia interpretacji symbolizmu serca do trzech istotnych przestrzeni dotyczących problemu zawartego w temacie artykułu, a mianowicie: wolności serca, pojęcia serca jako sumienia oraz kultury serca.

2. Wolność serca

Sens istnienia człowieka zarówno w jego jedności, jak też niepodważalnej jego prawdzie, potwierdza się wówczas, gdy bada się istotę wolności, będącą jego niekwestionowaną ochroną. Punkt wyjścia dla realizacji tego postulatu stanowi twierdzenie, zgodnie z którym wolność albo podmiotowość, będąca „podmiotem" samej wolności, jest ściśle związana z wolnością transcendentalną[7]. Oznacza to, że jesteśmy podmiotami i tym samym jesteśmy wolni tylko dzięki temu, że horyzont transcendentalności zwany Bogiem stanowi źródło naszej duchowej aktywności. Przywilej

[7] Oczywiście prawdą jest, że wolność realizowana za pośrednictwem osoby jest także wolnością wobec przedmiotu kategorialnego. Wolność bowiem spełnia się za pośrednictwem konkretnego świata, z którym się spotykamy, a przede wszystkim w relacji do osoby i to nawet wtedy, gdy owa wolność zamierza być bezpośrednio wolnością wobec Boga. Por. D. Hildebrand, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 181–186.

wolności wynosi więc człowieka ponad cały świat stworzony, dając mu uczestnictwo w wolności samego Boga.

Ontyczna wolność, wynikająca z bytu samego Boga, który jest jej źródłem i gwarantem, to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. Wolność ta pojęta jako wolność wyboru staje się w istocie niezbywalnym atrybutem człowieczeństwa. Na jej znaczenie wskazuje wewnętrzna autonomia człowieka[8] wobec podejmowanych przez siebie samego decyzji i działań. Podstawą tejże autonomii jest naturalne prawo Boże, które odpowiada ludzkiej naturze. Polega ono na posiadaniu przez osobę radykalnej świadomości tego, co dobre lub złe. Świadomość ta pozwala jej na identyfikację ze swym własnym programem etycznym, a zarazem w nim się objawia, wartościując tym samym w sobie i wobec innych swe najgłębsze znaczenie osobowe. A zatem dzięki prawu naturalnemu człowiek jest autonomiczny w swym działaniu i ta autonomia odpowiada woli Stwórcy.

Poza tym prawo naturalne pojęte jako warunek możliwości i aktualności wspólnoty miłości z Bogiem, jawi się przede wszystkim jako obietnica Boga wywołująca w człowieku nadzieję. Pozwala ona bowiem rozumieć, że tym, co powinno było stać się historycznie naturalne dawniej i na nowo w naszych czasach, jest porządek ustanowiony „na początku" przez Stwórcę. Dzisiejszy nieład w świecie świadczy jednak o naturze człowieka, stworzonej rzeczywiście w sposób wolny na obraz Boga i obdarowanej wolnością tak trwałą i realną, że skutki jej nadużycia mogą być obecnie odczytane we wstrząsie stworzenia[9], w którym prawo odwieczne rozbrzmiewa jako słowo Boże, jednocześnie odkupiające i ponownie stwarzające. W tym kontekście niezwykle ważne jest pouczenie ojców Soboru, którzy twierdzą wprost: „to, co wiemy dzięki Bożemu Objawieniu, zgodne jest z doświadczeniem. Człowiek bowiem, wglądając w swoje serce dostrzega, że jest skłonny także do złego i pogrążony w wielorakim złu, które nie może pochodzić

[8] Autonomia oznacza taką właściwość jednostki lub zbiorowości ludzkiej, która czyni tę jednostkę lub zbiorowość niezależną od praw i zarządzeń obcych jednostek lub zbiorowości i pozwala w swoim postępowaniu kierować się własną wolą. Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1982, s. 526; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 109n.

[9] „Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze „bożki". ChL, n. 4.

od dobrego Stwórcy. Wzbraniając się często uznać Boga za swój początek, burzy należny stosunek do swego celu ostatecznego, a także całe swoje uporządkowane nastawienie czy to w stosunku do siebie samego, czy do innych ludzi i wszystkich rzeczy stworzonych”[10]. Bowiem każde prawdziwe dobro dla człowieka jest tylko wówczas możliwe, kiedy czuwa nad jego sercem Ten, który „sam jest Dobry” (por Mt 10, 18).

Można zatem powiedzieć, że to serce jest miejscem doświadczenia wolności osoby ze względu na integrujący jego wnętrze charakter prawa naturalnego, które zostało wpisane przez Boga w serce człowieka w akcie stworzenia. Człowiek zatem przeżywa siebie w pełni wolności swego bytu tylko wtedy, gdy trwa w dynamicznym odniesieniu do Boga. Jako byt stworzony, obdarzony wolnością pozwalającą mu być „obrazem Boga”, człowiek nie tworzy jednak wartości moralnych. Jest „związany” przez Boga, a jego serce pozostaje w ścisłej relacji z Bogiem osobowym. Poczucie wolności będzie więc tym doskonalsze, im bardziej człowiek będzie otwarty na Słowo, przez które Bóg ukazuje mu prawdziwe ścieżki dobra. W tym właśnie sensie istnienie prawa naturalnego staje się konstytutywne dla samej wolności. W tym także znaczeniu serce będące symbolem miejsca obecności prawa naturalnego, jawi się jednocześnie jako miejsce wolności osoby ludzkiej.

3. Serce jako sumienie

Praktyczna weryfikacja realizacji postulatu zawartego w tytule akapitu rodzi potrzebę przywołania jednej z istotnych funkcji serca, jaką niewątpliwie jest sumienie. Właściwa recepcja tego problemu prowokuje konieczność jego odniesienia do tradycji biblijnej. W tym kontekście już na wstępie należy stwierdzić, że Stary Testament nie posługuje się żadnym pojęciem specyficznym na określenie sumienia. Niemniej jednak stwierdza wyraźnie, że istnieje w człowieku jakaś subiektywna funkcja wobec Bożego objawienia, dzięki której Słowo Boże daje człowiekowi zrozumienie siebie samego i umożliwia mu działanie świadome i odpowiedzialne[11].

---

[10] KDK, n. 13. „Grzech niszczy miłość w sercu człowieka wskutek poważnego wykroczenia przeciw prawu Bożemu; podsuwając człowiekowi dobra niższe, odwraca go od Boga, który jest jego celem ostatecznym i szczęściem”. KKK, n. 1856.

[11] Inaczej mówiąc, człowiek Starego Testamentu pojmuje siebie w całej rozciągłości swego bytowania jedynie dzięki swemu odniesieniu do Słowa Bożego. Por. P. Grelot, *Problèms de morale fundamentale. Un éclairage biblique*, Paris 1982, s. 22–25; P. Gilbert, *Bible et conception de la Loi*, Bruxelles 1990, s. 138 (*L'Ecriture âme de la théologie*).

W tej perspektywie moralność zostaje ściśle zespolona z Bogiem i Jego działaniem w historii. A zatem nie może ona ograniczać się jedynie do zwykłego wypełniania norm Prawa czy obrzędów. W praktyce oznacza to, że Prawo, jego rozumienie, nie należy ograniczać jedynie do roli drogowskazu. Bowiem jego treść posiada o wiele głębszy sens. Prawo ma przede wszystkim prowadzić człowieka do komunii z Bogiem[12]. Dlatego w literaturze mądrościowej[13] realizacja tego postulatu łączy się z koniecznością uzewnętrznienia Prawa w sercu człowieka[14]. Tam też serce, pomimo wielu znaczeń, jawi się jako to pojęcie, które w pewnych okolicznościach ma znaczenie „sumienia".

W Nowym Testamencie centralnym pojęciem użytym na określenie sumienia jest słowo *syneidesis*. Trzeba przy tym zauważyć, że występuje ono niemal wyłącznie u świętego Pawła[15] i nie jest żadnym istotnym terminem w jego teologii. Chociaż często odwołuje się on do „sumienia", to nie podaje jednak żadnej systematyzacji teologicznej czy psychologicznej tego pojęcia. U świętego Pawła słowo to wskazuje raczej na samego człowieka jako na osobę świadomą samego siebie, a także na jej poznanie i osąd oraz na jej dążenia i działanie. W tym kontekście zgodność z własną *syneidesis*, to zgodność z samym sobą. Podobnie też zgodność z *syneidesis* bliźniego jest zgodnością z jego osobą[16]. W ten sposób św. Paweł przy

[12] Zasadność ta jest niezwykle widoczna w różnorakich pochwałach Prawa, jakie znajdujemy w Psalmach. Prawo nie jest czymś zewnętrznym dla człowieka, lecz „krzepi ducha", „raduje serce" i „oświeca oczy" (Ps 19, 8–9). Z Twych ustaw będę się radował: o słowach Twoich nie zapomnę" (Ps 119,16); „Prowadź mnie ścieżką Twoich nakazów, bo ja się nimi raduję" (Ps 119, 35).

[13] Chodzi w tym wypadku o przepisy zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa (por. Pwt 4, 6–8; 30, 14) oraz o wskazania zawarte w literaturze mądrościowej (por. Prz 2, 1–5.10–15; 4, 4–6.20–21; 7, 1–3).

[14] To bowiem w sercu uzewnętrznia się Prawo Boże (por. Pwt 4, 39) oraz obietnica Nowego Przymierza (por. Jr 31, 31–33; Ez 36, 26), która zwraca się wprost do serca.

[15] Z dwudziestu dziewięciu wzmianek o tym pojęciu czternaście występuje w autentycznych Listach Pawłowych (do Rzymian i do Koryntian). Pozostałe wzmianki spotykamy w Dziejach Apostolskich (w dwóch przemówieniach św. Pawła: 23, 1 i 24, 16). W obydwu Listach do Tymoteusza (1Tm 1, 5.19; 2Tm 1, 3), Liście do Hebrajczyków (Hbr 9, 9.14.22) i w jednym Liście św. Piotra. Por. H.J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissensbegriff"*, Tübingen 1983, s. 317; por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. 2, Freiburg 1988, s. 48–58.

[16] Tym jednak, co dla świętego Pawła jest najbardziej istotne, to pytanie o źródło tejże zgodności. Apostoł odpowiadając na to pytanie, odwołując się do decyzji w sumieniu, bierze za kryterium prawo naturalne, wypisane w sercu człowieka i wolę Bożą. W ten sposób święty Paweł wyraźnie uzależnia sąd własnego sumienia od osądu Bożego, któremu podlega. Oznacza to, że człowiek w akcie osądzania siebie zostaje niejako usytuowany we wnętrzu samego sądu

pomocy pojęcia *syneidesis*, które przyjął ze swojego środowiska kulturowego, opisuje antropologiczny fenomen, który odnosił się tak do Żydów, jak i do pogan. Jednocześnie *syneidesis* pozostaje u niego pewną stałą wartością antropologiczną również w innym sensie. Chodzi mianowicie o to, że samo sumienie nie zawiera w sobie żadnych nakazów moralno-obyczajowych. Wzorca dla siebie musi szukać gdzie indziej, na przykład według Listu do Rzymian (2, 14n) w prawie wypisanym w sercu.

Istnieje więc prawo wypisane przez Boga w sercu każdego człowieka, które go wiąże i zobowiązuje. Świadomość tej prawdy znalazła swoje odbicie w nauce Soboru Watykańskiego II, a konkretnie w soborowym stwierdzeniu o podporządkowaniu sumienia obiektywnemu prawu. W stosunkowo krótkim tekście Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (n. 16) termin prawo jest użyty w dwojakim znaczeniu: ontologicznym i gnoseologicznym[17].

Sobór mówi o prawie w znaczeniu ontologicznym, gdy stwierdza, że jest ono wypisane w sercu człowieka przez Boga. Jest to prawo, któremu człowiek przede wszystkim podlega, „wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony”[18]. Sobór ma natomiast na uwadze prawo w znaczeniu gnoseologicznym, kiedy mówi o jego odkrywaniu w głębi sumienia. Ideę tą można spotkać między innymi w soborowym stwierdzeniu, zgodnie z którym: „sumienie jest

---

Bożego, który o nim ostatecznie decyduje. W tym przypadku, zgodnie z sugestią świętego Pawła istotne jest rozróżnienie między wymaganiami Boga skierowanymi do człowieka, do jego serca, a sumieniem, które rozstrzyga o tym, czy planowane lub wykonane czyny zgodne są z wolą Bożą. Wskazuje tym samym na fakt, że wymagania Boga dotykają osobowego centrum – serca człowieka. Tam następują rozstrzygnięcia moralne. Myśl dokonuje refleksji nad postępowaniem i przekazuje ją dalej sumieniu. W obliczu Boga *syneidesis* zostaje więc ograniczona pewną więzią, a zarazem wyzwoleniem. Por. G. Maurer, *Synoida, syneidésis*, Tübingen 1993, s. 313.

[17] Nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat sumienia stanowi w istocie odbicie tomistycznej koncepcji prawa naturalnego. Według św. Tomasza z Akwinu prawo naturalne jest w pewnym sensie sprawnością rozumu praktycznego, ponieważ jest ono gotowością tegoż rozumu do pokierowania ludzkim działaniem. Może ono jednak być przedmiotem rozumu, gdy człowiek czyni nad nim refleksję. W tym drugim znaczeniu prawo naturalne jest tworem rozumu praktycznego, analogicznie jak tworem rozumu jest zdanie. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (STh), I–II, q. 94, art. 1. W odniesieniu do tego tekstu, jeden z komentatorów świętego Tomasza, J. Maritain, wprowadza nowe rozróżnienie terminologiczne. Wyodrębnia w nim prawo naturalne w znaczeniu ontologicznym (jako idealny porządek ludzkich działań wynikających z istoty człowieka i jej niezmiennej struktury) i gnoseologicznym (jako rozpoznanie treści prawa przez człowieka, które wzrasta w miarę rozwoju osoby). Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 92–102.

[18] KDK, n. 16.

najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”[19]. Najbardziej jednak jednoznacznie prawda ta została ujęta przez ojców Soboru, w pierwszym zdaniu *Gaudium et spes* (n. 16), w którym jest mowa o odkrywaniu w głębi sumienia prawa, którego człowiek „sam sobie nie nakłada, lecz któremu powinien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj”[20]. Zatem Sobór wyraźnie stwierdza, że prawo, którym powinien kierować się człowiek, jest dla osoby czymś wewnętrznym. Jest ono wpisane w samą istotę człowieczeństwa i dociera do osoby przez głos sumienia. Można więc powiedzieć, że to boskie prawo wyraża się w posiadaniu radykalnej świadomości tego, co dobre lub złe. Dzięki niej każda osoba identyfikuje się z własnym programem etycznym, a zarazem w nim się objawia[21]. Tak więc „sumienie” musi dokonywać wielu rozstrzygnięć związanych z wypełnieniem konkretnie określonej woli Bożej. W ten sposób „ów trud sumienia wyznacza zarazem drogi ludzkich nawróceń: odwrócenie od grzechu, by odbudować prawdę i miłość w samym sercu człowieka”[22].

Jest to szczególnie ważne we współczesnym świecie, w którym coraz częściej znikają bariery moralne dawnej obyczajowości i zwyczajów, a człowiek w poczuciu własnej autonomii chce być bardziej niezależny w swoich osądach i decyzjach. Oczywiście, to rosnące poczucie autonomii i zarazem odpowiedzialności ma ogromne znaczenie dla duchowej i moralnej dojrzałości człowieka[23]. Warto jednak pamiętać, że stopień

---

[19] Tamże.

[20] Tamże; por. KKK, n. 1776.

[21] W posoborowym nauczaniu Kościoła na temat sumienia niezwykle ważny tekst zawiera encyklika Jana Pawła II *Dominum et vivificantem*. Papież z soborowego zdania o konieczności podporządkowania się prawu, które człowiek odkrywa w swoim sumieniu, wyprowadza wniosek na temat posłuszeństwa normom ogólnym. Twierdzi on mianowicie: „sumienie nie jest automatycznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe; głęboko natomiast jest w nie wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami u podstaw ludzkiego postępowania”. DeV, n. 43. Stwierdzenie to oznacza nade wszystko pewne ograniczenie autonomii sumienia, jaką przyznaje mu Sobór. Jan Paweł II czyni to przez mocne uwydatnienie wpisanej w sumieniu zasady posłuszeństwa normom ogólnym.

[22] Tamże, n. 45.

[23] Por. J. Tonczak, *Formowanie dojrzałego sumienia*, „Horyzonty Wiary”, 2(1998), s. 25–41; por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992; por. Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.

odpowiedzialności mierzy się tu stopniem egzystencjalnego udziału w odpowiedzi na wezwanie do realizacji dobra. A to jak się okazuje w praktyce nie jest wcale takie proste. Łatwo bowiem tu o zamazanie granic moralnych czynu, gdy w skali decyzji osobistych trzeba człowiekowi nieustannie wybierać pomiędzy: dialogiem, braterstwem i pokojem, a wygórowaną ambicją, walką i nienawiścią w sobie, w stosunku do Boga i wobec ludzi[24]. To dlatego trzeba niewątpliwie kształtować w sobie prawe sumienie, które z racji odwoływania się do prawa umieszczonego przez Boga w sercu człowieka, często także utożsamiane bywa z sercem.

4. Kultura serca

Serce, jako symbol integracji osoby, zachowuje swoją funkcję także w relacji do kultury, która jako dzieło człowieka ma charakter osobowy. W świetle tej relacji rzeczą oczywistą wydaje się być fakt, zgodnie z którym wynikiem integralności natury ludzkiej jest integralność kultury, której natura ludzka: rozumna i społeczna jest źródłem[25]. Jednocześnie tak pojęta integralność kultury staje się podstawowym warunkiem integralnego rozwoju człowieka, to znaczy zgodnego z jego naturą i celem ostatecznym. Pozwala ona bowiem osobie ludzkiej przez kulturę dochodzić do jaśniejszego i głębszego zrozumienia prawa naturalnego, które nie determinuje jej postępowania, lecz pozostawia element wyboru w granicach jej rozumnej natury[26]. Ostatecznie taki rozwój obejmując zarówno dziedzinę rozwoju materialnego, jak i duchowego człowieka, stanowi jedyną i wyłączną drogę w procesie jego dochodzenia do pełni człowieczeństwa. W tym znaczeniu można zatem powiedzieć, że kultura posiada niejako dwa oblicza. Pierwsze z nich to oblicze wewnętrzne, które ukazuje, że „rzeczywiste kształtowanie się kultury wymaga włączenia się całego człowieka, który wyraża w niej swój zmysł twórczy, inteligencję, znajomość świata i ludzi. Angażuje w nią także swą umiejętność panowania nad sobą, osobistego poświęcenia, solidarności i pracy dla rozwoju

[24] Por. E. Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen, Eine theologische Grundlegung*, Meinz 1990; por. H. Schlögel, *Nichmoralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling*, Mainz 1992.

[25] Por. KDK, n. 59.

[26] Por. tamże, n. 53. Taki rozwój jest nie tylko zgodny z prawem naturalnym, ale jest jego nakazem. Według papieża Pawła VI rozwój osobowy człowieka stanowi jak gdyby sumę naszych obowiązków (por. PP, n. 16). Obowiązek ten roztacza się na wszystkich ludzi we wszystkich epokach. W ten sposób powstaje więź solidarności rozwoju wiążąca ze sobą naród, tworząca w dziejach kulturę narodową (por. tamże, n. 17).

dobra wspólnego. Drugie to oblicze zewnętrzne pojęte jako zakorzenienie w świecie i w jego procesach stanowiących podstawę do samookreślenia się człowieka, który jest jedynym ontycznym podmiotem kultury oraz jej właściwym przedmiotem i celem”[27].

* * *

Z powyższych rozważań wynika, że postulat integralności kultury odnosi się zarówno do integralności rozwoju człowieka, jak i jego kultury. Wielorakie działania kulturalne, a więc działania intelektualne, religijne, społeczne, estetyczne posiadają zawsze swoją „nośność” moralną. Można zatem powiedzieć, że jeżeli człowiek ze względu na swą psychosomatyczną strukturę bytową predestynowany jest do rozwoju i tworzenia kultury w sensie ogólnym, to tym bardziej kultury moralnej, kultury serca, która ze względu na moralną kwalifikację działania człowieka jako człowieka, powinna stanowić fundament każdej dziedziny kultury. Dlatego w nieustannym procesie oscylacji świadomości i wysiłków ludzkich między sferą osiągnięć materialnych a sferą wartości duchowych, zwłaszcza religijnych i moralnych, ważne są te dążenia, które mają na celu wzrost w mądrości. Mądrość bowiem to nie to samo co wiedza. Obok kontemplacji prawdy i refleksji jest ona uprawnieniem teoretyczno-praktycznym, które rozwija najgłębsze i najcenniejsze wartości osoby. Jej rola polega na intuicyjnym przenikaniu umysłem przez wciąż nowe struktury materialne, na nabywaniu i syntetyzowaniu uzyskiwanych doświadczeń życiowych[28]. Inaczej mówiąc, to „mądrość serca”[29] stanowi drogę rozwoju kultury serca, dając człowiekowi umiejętność wyboru wartości potrzebnych każdorazowo do wewnętrznego wyzwolenia oraz zahartowania się w walce przeciw coraz

[27] CA, n. 51.

[28] Zgodnie z nauką świętego Tomasza z Akwinu integralne doskonalenie osoby ludzkiej wymaga nieustannego dynamizowania uprawnień intelektu: teoretycznych, czyli myślenia intuicyjnego (*intellectus principiorum*), wiedzy naukowej (*scientia*) i mądrości (*sapientia*) oraz praktycznych, to znaczy roztropności (*prudentia*) i twórczości (*ars-techne*). Por. STh I–II, 56, 3 c. Zdolność myślenia intuicyjnego przejawia się właśnie w kontemplacji rzeczy stworzonych, we wnikaniu intelektualnym w ich strukturę bytową i w ich sens egzystencjalny, w „czytaniu” najgłębszych warstw bytu i poznaniu wspólnych zasad nimi kierujących. Stąd nauka wymaga myślenia uzasadnionego, metodycznego, skoncentrowanego na właściwym przedmiocie poznania. A mądrość polega na syntetyzowaniu uzyskiwanych doświadczeń i kierowaniu ich do właściwego celu. Por. J. Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Tomas*, Paris 1945; CA, n. 51.

[29] Serce jako źródło mądrości por. Jr 12, 3; Syr 21, 26; Hi 37, 24; 1Krl 3, 9; Mk 12, 34, por. Dn 2, 30; Ps 14, 1; Ps 53, 2; Mk 2, 8; Łk 24, 25; Mk 6, 21.

bardziej wzrastającym potęgom otaczającego go świata antywartości. Ona również stoi u podstaw budowania cywilizacji miłości.

Według Jana Pawła II jednym z fundamentalnych w czynników procesie budowania cywilizacji miłości jest permanentna troska o czystość serca. Jak poucza papież, „czystość serca jest przede wszystkim darem Boga. Chrystus dając się człowiekowi w sakramentach Kościoła zamieszkuje w sercu człowieka i rozjaśnia to serce «blaskiem Prawdy». Tylko ta Prawda, którą jest Jezus Chrystus, zdolna jest oświecić rozum, oczyścić serce i ukształtować ludzką wolność”[30]. Tak pojęte orędzie o czystości serca jest możliwe do wypełnienia tylko poprzez stałe i żywe odniesienie do Boga, który „jest Miłością” (1J 4, 8–16)[31]. W tej osobowej relacji człowiek w pełni urzeczywistnia się nie inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego[32].

Ten wielkoduszny dar z siebie oraz towarzyszące mu przychylne otwarcie się na drugą osobę posiadają istotne znaczenia w obecnych czasach, które znamionuje głębokie doświadczenie pluralizmu kultur i religii. Zjawisko to staje się wyraźnie widoczne, jeśli weźmiemy pod uwagę możliwość globalnej komunikacji, wpływ nowych technik społecznego przekazu na życie jednostek i narodów, kontekst złożonej problematyki migracji związanej z szeroko dziś dyskutowanym problemem integracji kulturowej. W tym kontekście znakomitym narzędziem budowania cywilizacji miłości i pokoju jest dialog, którego zasadniczym celem jest dążenie do budowania wspólnoty na bazie pierwotnej i fundamentalnej jedności ludzkiej rodziny, będącej dziełem Boga[33]. Praktyczna realiza-

---

[30] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej w Sandomierzu*, 12 VI 1999, w: *Jan Paweł II. Polska 1999. Przemówienia i homilie*, red. K. Kuźniak, Marki 1999, n. 2.

[31] Według Jana Pawła II „cywilizacja miłości rozpoczyna się wraz z objawieniem Boga, który «jest Miłością», jak mówi św. Jan (1J 4, 8–16), i jest ona opisana dokładnie przez św. Pawła w hymnie o miłości w Pierwszym Liście do Koryntian (13, 1–13). Tego rodzaju cywilizacja jest głęboko związana z miłością, jaka «rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany» (Rz 5, 5), i wzrasta dzięki systematycznej uprawie, o czym tak przejmująco mówi przypowieść ewangeliczna o krzewie winnym i latoroślach (J 15, 1–11)”. FC, n. 63.

[32] To dlatego Eucharystia stanowi źródło i fundament uświęcenia rodziny. Umacnia ona w pewności, że miłość zaczerpnięta podczas uczty ofiarnej musi owocować w rodzinie i iść dalej: od łamania się Chlebem, aż do łamania się sercem przez okazywanie dobroci, życzliwości, przebaczenia do ofiary z życia. Bowiem tylko w takim klimacie rodziny, którego nikt i nic nie może zastąpić, może w pełni rozwijać się młody człowiek. Por. tamże, n. 75.

[33] „Istnieje pilna potrzeba wspólnej budowy «cywilizacji miłości», a w tym celu wychowywania do nacechowanego szacunkiem i braterskiego dialogu kultur i cywilizacji”. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji dla uczestników centralnych obchodów 30-lecia włoskiej Caritas*, 24 XI 2001, „L Osservatore Romano” (wyd. włoskie), 2001, nr 12, s. 11–13.

cję tego zamierzenia domaga się przyjęcia istnienia wartości wspólnych wszystkim kulturom. Są to wartości głęboko zakorzenione w naturze człowieka. W tej perspektywie dialog między kulturami jawi się jako potrzeba wpisana w samą naturę człowieka i kultury, która „nie oznacza nigdy bezbarwnej jednolitości ani przymusowej uniformizacji. Potrzeba ta pozwala raczej dostrzec, że różnorodność jest bogactwem, i skłania umysły ludzi do wzajemnej akceptacji, prowadzącej do autentycznej współpracy, zgodnej z pierwotnym powołaniem całej ludzkiej rodziny do jedności”[34]. Ta współpraca polega na wspólnym upowszechnianiu takich wartości, jak kultura solidarności, tak bardzo potrzebna w obliczu coraz bardziej pogłębiających się nierówności w świecie[35]. Dalej wrażliwość na wartość życia, które nie może być traktowane jak przedmiot, ale jako rzeczywistość najbardziej święta i nietykalna[36]. Następnie troska o właściwe wychowanie zmierzające do przezwyciężenia wszelkich postaw egoistycznych, tak aby można było łączyć przywiązanie do własnej tożsamości ze zrozumieniem innych kultur i religii oraz z poszanowaniem odmienności[37]. O gotowość do przebaczenia i pojednania, która jako jedyna droga wiodąca do pokoju domaga się prawego serca i sumienia. Wreszcie o postawę miłości do człowieka, która nie tylko zbliża ludzi

---

[34] Tenże, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2001 *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, 8 XII 2000, OsRomPol, 22(2001), nr 2, n. 16.

[35] Chrześcijaństwo zwraca dziś uwagę przede wszystkim na znaczenie dialogu, komunikacji, która swej najwyraźniejszej aktualizacji doznaje tam, gdzie żądanie podmiotowości dla wszystkich staje się wołaniem o solidarność w skali światowej. Chodzi tu o solidarność świadomą historycznych nierówności pomiędzy ludźmi, narodami, pomiędzy biednymi i bogatymi. Por. Jan Paweł II, List apostolski ogłaszający świętych Cyryla i Metodego patronami Europy *Egregiae virtutis*, 31 XII 1980, w: *Listy pasterskie Ojca świętego Jana Pawła II*, red. A. Sporniak, Kraków 1997, s. 454; por. J. Sweeney, J. van Gerwen, *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, Kraków 1997; K. Lehmann, *Nowa Europa – fikcje i wizje*, „Przegląd Powszechny”, 1997 (nr specjalny), s. 57n.

[36] „Zwracam się ze szczególnie naglącym wezwaniem, abyśmy razem ukazali współczesnemu światu nowe znaki nadziei, troszcząc się o wzrost sprawiedliwości i solidarności, o utrwalenie nowej kultury ludzkiego życia, w celu budowania autentycznej cywilizacji prawdy i miłości” (EV, n. 6). Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki *Evangelium vitae Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości*, 14 II 2000, OsRomPol, 21(2000), nr 4, s. 24–27.

[37] „Dialog między kulturami jest drogą do cywilizacji miłości i pokoju. [...] Zanośmy modlitwy do Boga, aby poszanowanie tych podstawowych wartości, stanowiących dziedzictwo każdej kultury, ułatwiało budowę tak bardzo upragnionej kultury miłości i pokoju”. Jan Paweł II, Homilia *Trzeba tworzyć kulturę miłości i pokoju*, Msza św. w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I 2001, OsRomPol, 22(2001), nr 2, s. 3–6.

o różnych przekonaniach, lecz także prowadzi ich do szczerego, opartego na wzajemnym zaufaniu poszukiwania dróg wyjścia z niebezpieczeństw związanych z zagubieniem sensu życia.

HEART AS A SYMBOL OF THE INTEGRATION OF A PERSON

Keywords: God, heart, symbol, freedom, culture, conscience, person, integration, credibility.

Abstract: The proper reception of the problem of the heart as a symbolic place of integration of a person was provoked by the need to appeal to anthropological, existential and psychological depth. This is especially important in our time, in which symbolic thinking does not belong to priorities. Referring to the symbolism of the heart, we set the anthropology of a person in her unity and integrity in the center and in relation to its transcendent goal. This pursuit is not some sentimental procedure. On the contrary, it is a necessity resulting from the present time, it is a challenge of the current times. It allows a man to discover the fullness of his humanity, shows him his vitality, which often opposes the universal egoism and pseudo-culture of consumption.

Sections: [Introduction] > 1. Freedom of heart > 2. Heart as conscience > 3. Heart culture > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.

Paweł VI, *Populorum progressio*, 26 III 1967, Rzym 1967.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 30 XI 1980, Rzym 1980.

Jan Paweł II, List apostolski ogłaszający świętych Cyryla i Metodego patronami Europy *Egregiae virtutis*, 31 XII 1980, w: *Listy pasterskie Ojca świętego Jana Pawła II*, red. A. Sporniak, Kraków 1997, s. 451–455.

Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, Rzym 1981.

Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 18 V 1986, Rzym 1986.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 30 XII 1988, Rzym 1988.

Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 1 V 1991, Rzym 1991.

Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25 III 1995, Rzym 1995.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14 IX 1998, Rzym 1998.

Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej w Sandomierzu*, 12 VI 1999, w: *Jan Paweł II. Polska 1999. Przemówienia i homilie*, red. K. Kuźniak, Marki 1999, s. 140–147.

Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki *Evangelium vitae Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości*, 14 II 2000, OsRomPol, 21(2000), nr 4, s. 24–27.

Jan Paweł II, Homilia *Trzeba tworzyć kulturę miłości i pokoju*, Msza św. w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I 2001, OsRomPol, 22(2001), nr 2, s. 3–6.

Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2001 *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, 8 XII 2000, OsRomPol, 22(2001), nr 2, s. 24–29.

Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji dla uczestników centralnych obchodów 30-lecia włoskiej Caritas*, 24 XI 2001, „L Osservatore Romano", (wyd. włoskie), 2001, nr 12, s. 11–13.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2020.

Bolewski J., *Za głosem serca w kręgu teologiczno-lirycznym*, „Znak", 49(1997), nr 6(505), s. 32–43.

Chlewiński Z., *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.

Eckstein H.J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissensbegriff"*, Tübingen 1983.

Finance J., *Etre et agir dans la philosophie de saint Tomas*, Paris 1945.

Gilbert P., *Bible et conception de la Loi*, Bruxelles 1990 (*L'Ecriture âme de la théologie*).

Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1982.

Grelot P., *Problèms de morale fundamentale. Un éclairage biblique*, Paris 1982

Hildebrand D., *Wobec wartości*, Poznań 1982.

Kasper W., *Erführung in den Glauben*, Mainz 1972.

Lehmann K., *Nowa Europa – fikcje i wizje*, „Przegląd Powszechny", 1997 (nr specjalny).

Maritain J., *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.

Maurer G., *Synoida, syneidésis*, Tübingen 1993.

Pannenberg W., *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage*, „Theologie und Philosophie", 54(1984), s. 178–190.

Rosik S., *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992.

Schlögel H., *Nichmoralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling*, Meinz 1992.

Schnackenburg R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. 2, Freiburg 1988.

Schockenhoff E., *Das umstrittene Gewissen, Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990.

Splett J., *Zum Sinn von Religion*, „Lebendiges Zeugnis", 2(1973), s. 14–30.

Sweeney J., van Gerwen J., *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, Kraków 1997.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1962.

Tonczak J., *Formowanie dojrzałego sumienia*, „Horyzonty Wiary", 2(1998), s. 25–41.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 89–105
10.52404/ttnwloc.stwl.27.4

KS. ŁUKASZ LIBOWSKI [a,@]
0000-0001-6175-0823
[a] Uniwersytet Opolski; Wydział Teologiczny, ul. Drzymały 1a, 45-342 Opole
[@] Lukasz.Damian.Libowski@GMail.Com

HOMO DYNAMICUS
Szkic z antropologii wiktoryńskiej

Słowa kluczowe: wiktoryni, Hugon ze św. Wiktora, antropologia, człowiek, dynamizm.

Abstrakt: W artykule znajdziemy odpowiedź na pytanie o to, jak postrzegali człowieka wiktoryni, czyli kanonicy regularni, którzy żyli w podparyskim opactwie św. Wiktora założonym przez Wilhelma z Champeaux. Złoty okres rozwoju formacji, jaką tworzyli, przypada na wiek XII. W tekście oparto się na dziełach Hugona ze św. Wiktora, początkodawcy programu wiktoryńskiego, którego idee rozwijali potem wiktoryni kolejnych generacji. Zasadnicza teza przedkładanego opracowania brzmi następująco: człowiek jest dla wiktorynów bytem dynamicznym – stąd tytułowe wyrażenie *homo dynamicus*. Studium dzieli się na dziewięć części. W każdej z nich omówione zostanie zwięźle jeden z wymiarów dynamizmu, jaki w przekonaniu autorów wiktoryńskich jest właściwy człowiekowi.

Sekcje: [Wstęp] > 1. *Ad Deum* > 2. *Ad intra* > 3. *Ad renovationem* > 4. *Ad beatitudinem* > 5. *Ad virtutem* > 6. *Ad sapientiam* > 7. *Ad amorem* > 8. *Ad proximum atque societatem* > 9. *Ad unitatem sive harmoniam sive pulchritudinem* > [Zakończenie].

KS. ŁUKASZ LIBOWSKI (1988–); 2013, kapłan diecezji opolskiej; 2013, mgr: teologia (UO, Opole); 2018, lic. filozofii (KUL, Lublin); 2020, lic.: filologia klasyczna (KUL, Lublin); 2022, mgr: filologia klasyczna (KUL, Lublin); 2024, dr nauk humanistycznych: filozofia (KUL, Lublin); 2023–, wykładowca języka łacińskiego (UO, Opole); tłumacz i badacz tekstów starożytnych i średniowiecznych z zakresu teologii i filozofii, gównie wiktoryńskich.

Wiktoryni byli kanonikami regularnymi żyjącymi w oparciu o regułę św. Augustyna najpierw w podparyskim, a z upływem czasu paryskim opactwie św. Wiktora[1], w 1108 roku założonym przez Wilhelma z Champeaux (zm. 1121). Złoty okres rozwoju formacji, jaką tworzyli, przypada na wiek XII. Program życia wiktoryńskiego był ściśle związany z przyjmowanym przez nich poglądem na świat, człowieka i Boga. Dlatego też chcąc dowiedzieć się, kim wiktoryni byli i co na gruncie antropologii zaproponowali XII-wiecznej Europie, sięgnąć trzeba do pozostawionych przez nich tekstów, w których swojej filozofii i teologii dali wyraz. Ponieważ tekstów tych jest ogromnie dużo, z konieczności przychodzi się ograniczyć – najlepiej do dzieł Hugona ze św. Wiktora (zm. 1141)[2], początkodawcy programu wiktoryńskiego, którego idee rozwijali potem wiktoryni kolejnych generacji[3].

Kim jest człowiek? Jaka jest jego obecna kondycja? I wreszcie: jaki jest jego cel? Jakich odpowiedzi na te i tym podobne pytania udzieliliby wiktoryni? Odpowiedź na pierwsze, najgłówniejsze z postawionych pytań, będąca najdalej idącą moją autorską interpretacją dziedzictwa wiktorynów, brzmiałaby tak: człowiek jest jestestwem dynamicznym – stąd tytułowe wyrażenie *homo dynamicus* – którego przeznaczeniem jest pozostawać w nieustannym ruchu, który zaproszony jest do stałego bycia *in via*, do permanentnego stawania, tworzenia się. W tym lapidarnym stwierdzeniu daje się zamknąć streszczenie całej wiktoryńskiej koncepcji człowieka.

Idąc zaś dalej, skonstatować trzeba, iż ów proces, do którego – moim zdaniem – wezwany jest w przekonaniu wiktorynów człowiek, obejmuje

---

[1] Na temat wiktorynów zob. np. *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIIIe colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986–1988)*, red. J. Longère, Paris – Turnhout 1991 (*Bibliotheca Victorina* (BV 1); *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*, red. D. Poirel, Paris – Turnhout 2010 (BV 22); *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden – Boston 2017 (*Brill's Companions to the Christian Tradition*, vol. 79); *„Omnium expetendorum prima est sapientia". Studies on Victorine Thought and Influence*, red. D. Poirel [i in.], Turnhout 2021 (BV 29); D. Poirel, *Przechadzając się po krużgankach u św. Wiktora... Prolog*, tłum. M.J. Janecki, w: *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora* (MW), red. W. Bajor [i in.], Lublin – Kęty 2023 (*Biblioteka Europejska*), [w druku]; D. Poirel, *Wprowadzenie do filozofii wiktoryńskiej*, tłum. M.J. Janecki, w: tamże.

[2] Na temat Hugona ze św. Wiktora zob. np. P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout 1991 (*Témoins de Notre Histoire* 2); D. Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, Paris 1998 (*Initiations au Moyen-Age*); P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009 (*Great Medieval Thinkers*); M.J. Janecki, *Hugon ze św. Wiktora. „Magister victorinum"*, w: MW.

[3] Poirel, *Wprowadzenie do filozofii wiktoryńskiej*, par. 3: *Czy szkoła św. Wiktora posiada jedność?*

wiele wymiarów. Przy czym należy podkreślić dwie sprawy. Po pierwsze, że postępy człowieka na każdym z tych poziomów dokonują się równolegle oraz, po drugie, że postępy te nie są od siebie niezależne, ale przenikają się i splatają, wzajemnie się warunkując: postęp na jednym poziomie pociąga postęp na poziomach pozostałych. Należy dodać do tego, iż przy rozpatrywaniu każdego z wymiarów dynamiki, jakiej według wizji wiktorynów poddać powinien się człowiek, ujawnia się pewien punkt wyjścia i pewien punkt dojścia. Naturalnie, jest to jeden i ten sam punkt wyjścia i jeden i ten sam punkt dojścia, które, oglądane z różnych perspektyw, odsłaniają tylko różne swoje aspekty.

Poniżej wymienione zostaną poszczególne płaszczyzny dynamizmu, o którym mowa – oczywiście nie wszystkie: nie jest bowiem zamierzeniem sporządzenie tutaj ich wyczerpującej listy. Każdy z nich zostanie zwięźle scharakteryzowany, a tym samym dookreślony.

1. *Ad Deum*

Bodaj najważniejszym ruchem, jaki w opinii wiktorynów człowiek musi wykonać, jest ruch *ad Deum*. Tak, człowiek powinien przejść ze stanu, w którym jest daleko od Boga, do stanu, w którym jest blisko Boga; ze stanu, w którym żyje bez Boga, do stanu, w którym żyje z Bogiem.

To jego cel – opuścić świat wraz z jego zgorszeniami i dotrzeć do Boga, i w Nim znaleźć prawdziwy pokój: *In quo caritas Dei est, semper cogitat quando ad Deum perueniat, quando mundum relinquat, quando scandala euadat, quando ueram pacem inueniat*[4]. To jego cel – nawrócić się do Boga, uciec, jak ciekawie pisze Hugon, od Niego do Niego, czyli uciec od Jego, Bożego, zagniewania do Jego, Bożej, życzliwości czy łaskawości: *Convertit igitur cor ad Deum, ut quodammodo de ipso fugiat ad ipsum*; *hoc est, dum cavet habere iratum, studeat habere propitium*[5]. Oto, jakie zdanie stoi przed człowiekiem – Boga ukochać, Boga wybrać, do Boga biec, by Doń dotrzeć i Go posiąść: *O bona caritas per quam Deum diligimus, Deum eligimus, ad Deum currimus, ad Deum peruenimus, Deum possidemus*[6]. Bóg bowiem jest przeznaczoną człowiekowi ziemią i jego ojczyzną, do której trafia, w której umieszczany, zasiewany jest, kiedy przywiera do Boga i Jemu się

[4] Hugo de Sancto Victore, *De laude caritatis*, ed. H.B. Feiss, P. Sicard, Turnhout 1997, s. 198 (*Sous la règle de Saint Augustin* (SRSA) 3). W przytaczanych cytatach łacińskich zachowano ortografię i interpunkcję zaproponowaną przez edytorów poszczególnych dzieł Hugona.

[5] Tenże, *De sacramentis christianae fidei*, w: PL 176, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1854, k. 528.

[6] Tenże, *De laude caritatis*, s. 192.

oddaje: *Humus namque et patria nostra Deus est in quo plantamur, quando ei per deuotionem mentis adheremus dicentes cum Psalmista: „Michi autem adherere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam”*[7].

Inspiratorem i początkiem całego owego ruchu człowieka do Boga jest sam Bóg. Bóg, który z miłości ku niemu człowieka szuka i który tym swoim szukaniem pobudzić pragnie człowieka, aby i on Go, Boga, szukał. W komentarzu do Księgi Koheleta Hugon z przejęciem pisze: „Oto twój Bóg szuka cię i woła: «Gdzie jesteś?». Ty natomiast odwracasz się, aby się ukryć, i zamykasz oczy, abyś nie widział. Jednak On, widząc niewidzącego – dlatego niewidzącego, że nie chciał być widziany – z miłości ku tobie, a nie z powodu swojej niemocy, woła i mówi: «Adamie, gdzie jesteś?». Szuka więc ciebie po to, abyś to ty znalazł Jego. Szuka cię, abyś także i ty szukał Go i rzekł: «Panie, gdzie jesteś?»”[8].

2. *Ad intra*

Podróż do kraju, którym jest Bóg, podróż będąca dla wiktorynów jedynym właściwie zadaniem człowieka, tożsama jest z podróżą w głąb samego siebie – zejść, zstąpić do swego wnętrza i je spenetrować, i w ten sposób przekroczyć samego siebie, oznacza bowiem dla wiktorynów wejść, wstąpić do Boga: *Ascendere ergo ad Deum, hoc est intrare ad semetipsum et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis etiam seipsum transire*[9]; *Qui ergo seipsum, ut ita dicam, interius intrans et intrinsecus penetrans transcendit, ille ueraciter ad Deum ascendit*[10]. Właśnie dlatego na początku *Didaskalikonu*, traktatu będącego swoistym *ratio studiorum*, przewodnikiem dla tych, którzy pragną poszerzać i pogłębiać swoją wiedzę[11], zachęca Hugon czytelnika do zdobywania

[7] Tenże, *De archa Noe*, ed. P. Sicard, Turnhout 2001, s. 61 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM) 176 = *Hugonis de Sancto Victore Opera* (HSVO) 1). Niemal dokładnie takie samo zdanie znajduje się w: tenże, *Super Canticum Mariae*, ed. B. Jollès, Turnhout 2000, s. 76 (SRSA 7).

[8] Tenże, *In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX*, ed. J.-P. Migne, w: PL 175, Parisiis 1854, k. 166 = M.J. Janecki, *„Adamie, gdzie jesteś?”. Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego „Super Ecclesiasten”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 15(2022), nr 2, s. 28.

[9] Hugo de Sancto Victore, *De vanitate rerum mundanarum*, ed. C. Giraud, Turnhout 2015, s. 158 (CCCM 269 = HSVO 4).

[10] Tamże.

[11] Por. M.J. Janecki, *„Omnia disce”. Mistrza Hugona ze św. Wiktora rady dla studentów*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 15(2017), nr 50, s. 160–161.

mądrości i poznawania samego siebie: „Mądrość oświeca człowieka, aby poznał samego siebie; nim bowiem zrozumiał, że stworzony został ponad innymi stworzeniami, podobny był do nich. W istocie nieśmiertelna dusza oświecona mądrością dostrzega swój początek i poznaje, że nie przystoi jej szukać czegokolwiek poza sobą samą, skoro może jej wystarczyć to, czym sama jest”[12].

Temu, kto chce kroczyć drogą wiktorynów, trzeba zatem stronić od tego, co zewnętrzne, i dążyć *ad intra*, ku temu, co wewnętrzne: „Światu przynależy jedna forma biegu pragnienia: biec z niego, nie z nim ani do niego”[13]. Wszak zewnętrzne, a więc świat i sprawy światowe, jest zgubne. Ono rozprasza, odwodzi od tego, co najważniejsze. To powódź, pośród której fal można się utopić: *Mundus diluuium est; cor autem hominis, si per amorem mundanorum se deorsum inclinat, naufragatur inter fluctus seculi et mutabilibus admixtum inter labentia fluit gemino que salutis periculo et per affectum infimorum profunde mergitur et per occupationem plurimorum late dissipatur*[14]. Zgoła inaczej jest, kiedy przebywa się w komnacie swego wnętrza. Tu pozostaje się bezpiecznym. Co więcej, posilanym i syconym się jest tutaj *singularibus epulis*[15]. Jakimi? Tymi, „którymi matka łaska codziennie nas wewnątrz odżywia i pokrzepia”[16].

3. *Ad renovationem*

Celem podróży tego, kto wkracza na drogę wiktorynów, jest *novitas* czy *renovatio* – zzuć ma on zatem z siebie starego człowieka i przyoblec się w człowieka nowego, porzucić ma on starość i odziać się w nowość (zob. Kol 3, 1–15; Ef 4, 24): „Jeśli przeto naprawdę naśladować chcemy dobrych, to koniecznym jest, abyśmy przez prawdziwą pokorę powściągnęli najpierw nasze serca, czyniąc je posłusznymi, jako że o tyle szybciej życie nasze się odnawia, o ile ochotniej dzięki dobrowolnie

[12] Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi*, ed. Ch.H. Buttimer, Washington 1939, s. 4 (*Studies in Medieval and Renaissance Latin* 10) = Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. P. Pludra-Żuk, wst. J. Soszyński, kom. P. Pludra-Żuk, J. Soszyński, Warszawa 2017, s. 67 (*Bibliotheca Litterarum Medii Aevi* 4).

[13] Tenże, *De substantia dilectionis*, ed. R. Baron, Paris 1969, s. 92 (*Sources chretiennes*, vol. 155) = Hugon ze św. Wiktora, *O substancji miłości*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: MW.

[14] Tenże, *De vanitate rerum mundanarum*, s. 159.

[15] Tamże, s. 167.

[16] Tamże.

praktykowanemu posłuszeństwu skłania się do każdego widzianego przez się rodzaju cnoty”[17].

Ową nowością jest odrodzenie duchowe – nawiązując do sekwencji *Mundi renovatio* Adama ze św. Wiktora (zm. 1150), najprawdopodobniej ucznia Hugona[18], rzec można: wiosna duchowa[19]. Wskutek tegoż odrodzenia to, co zrodzenie cielesne przynosi rodzajowi ludzkiemu wraz ze śmiercią, nie jest już w stanie wyrządzić człowiekowi żadnej szkody: *Sufficit enim sola spiritualis regeneratio, ne post mortem obsit quod carnalis generatio traxit cum morte*[20].

To odrodzenie jest zaś możliwe, bo oto świat, odkąd przyszedł nań Chrystus, zaprowadzając w nim nowy porządek, trwa w epoce nowości: *Illud autem tempus quod a Christo est usque ad finem mundi nouitas dicitur*[21]. Człowiek żyjący teraz na świecie może więc być *homo novus*, to jest człowiekiem odrodzenia, człowiekiem, który się odradza. I to dwojako, gdy chodzi zarówno o duszę, jak i o ciało. Bo dusza jego zdejmuje starość nieprawości i zakłada nowość sprawiedliwości, podczas kiedy ciało ze śmiertelnego przeistacza się w nieśmiertelne: *Quilibet huius temporis nouus homo* [*dicitur*], *quia tunc et anima exuit uetustatem iniquitatis et induit nouitatem iustitie, et corpus liberatum postmodum a mortalitate innouabitur in immortalitatem, et ita utriusque hominis uetustate deposita et interior homo et exterior innouatur*[22].

4. *Ad beatitudinem*

Dążenie do duchowego odrodzenia jest zarazem dążeniem do szczęścia. *Beatum esse*, czyli, mówiąc językiem teologii współczesnej, bycie

---

[17] Hugo de Sancto Victore, *De institutione novitiorum*, ed. H.B. Feiss, P. Sicard, Turnhout 1997 (SRSA 3), s. 42 = Hugon ze św. Wiktora, *O wychowaniu nowicjuszy*, tłum. Ł. Libowski, w: Ł. Libowski, Hugona ze Świętego Wiktora *De institutione novitiorum* – wstęp, przekład, komentarz, Lublin 2022, s. 66–67 [komputeropis].

[18] Na temat Adama zob. np. Ł. Libowski, *Adam ze św. Wiktora. „Egregius versificator”*, w: MW; A. Strycharczuk, *Adam ze Świętego Wiktora i jego dorobek poetycki*, w: Adam ze św. Wiktora, *Sekwencje*, tłum. T. Gacia, Ł. Libowski, M.H. Nowak, A. Strycharczuk, A. Wilczyński, P. Wilk, wst. P. Sicard, A. Strycharczuk, red. Ł. Libowski, A. Strycharczuk, Lublin 2023, s. 19–34.

[19] Zob. Ł. Libowski, *„Ze zmartwychwstającym Panem wszystko wespół zmartwychwstaje”. Kąpiel paschalna*, „Nowiny Raciborskie”, 2023, nr 14, s. 10–11.

[20] Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, k. 591.

[21] Tenże, *Sententiae de divinitate*, ed. A.M. Piazzoni, w: A.M. Piazzoni, *Ugo di San Vittore ‘auctor’ della „Sententiae de divinitate”*, „Studi Medievali”, 23(1982), s. 926.

[22] Tamże.

zbawionym, jest bowiem kresem, ostatecznym przeznaczeniem człowieka – stanowi antropologiczna wizja wiktorynów: *Habemus principium nostrum unde accepimus ut simus; habemus et finem nostrum sine quo beati esse non possumus*[23]. Ów cel ostateczny człowieka jest doprawdy wielki i, w przeciwieństwie do innych ludzkich celów, ze wszech miar godny miłości. Hugon pisze: *Minus igitur est et minus diligendum est ab illo esse, multum autem amplius est et amplius diligendum est in illo beatum esse; utrumque tamen magnum et dilectione dignum est, et ab illo esse et in illo beatum esse*[24].

Szczęście, jak i samo istnienie, jest zawsze Bożym darem – z tym że podczas gdy istnienie jest darem Stworzyciela, istnienie szczęśliwe jest darem Odkupiciela: *Qui creavit te, dedit tibi esse; qui redemit te, dedit tibi beatum esse*[25]. Tak, szczęście osiągane jest dzięki łasce: *Per electionem gratie beati esse accipimus*[26]. Do swojego szczęścia można się jednakże również przyczyniać, o łaskę szczęścia można się ze swej strony starać, podejmując określony trud. W jaki sposób? Pisze o tym Hugon w prologu do *De institutione novitiorum*. Otóż droga wiodąca do szczęścia jest trójetapowa. Kolejne jej odcinki to wiedza – idzie o wiedzę o życiu właściwym, stosownym – a dalej karność i dobroć: *Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas; per scientiam itur ad disciplinam, per disciplinam itur ad bonitatem, per bonitatem itur ad beatitudinem*[27]. Od dobroci przechodzi się już natomiast do stanu szczęśliwości: *Considerauit namque quod per bonitatem uenitur ad beatitudinem, atque ideo bonitatem doceri se petiit, quia per hanc ad illam pertingere concupiuit*[28]. Owa z kolei karność, która wiedzie do dobroci, jest dla Hugona tym samym, co cnota. A to dlatego, że poprzez praktykowanie karności dochodzi się właśnie do cnoty: *Vsus enim discipline ad uirtutem animum dirigit, uirtus autem ad beatitudinem perducit*[29].

Karność zatem, będąca następstwem określonego rodzaju wiedzy, jest początkiem szczęścia – z niej bowiem rodzi się cnota, która, niejako

---

[23] Hugo de Sancto Victore, *De beatae Mariae virginitate*, ed. P. Sicard, B. Jollès, Turnhout 2000, s. 204 (SRSA 7).

[24] Tamże, s. 206.

[25] Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, k. 341.

[26] Tenże, *De beatae Mariae virginitate*, s. 206.

[27] Tenże, *De institutione novitiorum*, s. 20 = *O wychowaniu nowicjuszy*, s. 52.

[28] Tenże, *De institutione novitiorum*, s. 18 = *O wychowaniu nowicjuszy*, s. 50.

[29] Tamże.

przekształcając człowieka, czyni go dobrym, który to człowiek dobry okazuje się wreszcie człowiekiem nagrodzonym szczęściem wiecznym: *Ad beatitudinem autem nemo uenire potest, nisi per uirtutem, et uirtus non alio modo ueraciter apprehenditur, nisi disciplina uirtutis non negligenter custodiatur*[30]; *Disciplina namque Dei in finem corrigit, quia, plene et perfecte hominem reformans per uirtutem, ad beatitudinem perducit*[31].

5. *Ad virtutem*

Cnota – to kolejne, jak się to właśnie ujawniło, istotne pojęcie w słowniku wiktoryńskim, a jednocześnie w wiktoryńskiej ofercie dla człowieka, pojęcie, które odsłania następny wymiar dynamizmu, o jakim mowa: ruch od niecnoty ku cnocie[32]. Można powiedzieć tak: życie na modłę wiktoryńską jest życiem cnotliwym – to znaczy: życiem ukierunkowanym na wypracowywanie i praktykowanie cnoty.

Czym zaś jest cnota? Hugon daje jej dwie uzupełniające się wzajem definicje. Pierwsza, w świetle której cnota jest fenomenem statycznym i racjonalnym, znajduje się w szóstej księdze *Didaskalikonu*: „Cnota jest sprawnością umysłu pozostającą w zgodzie z naturą i z rozumem”[33]. Drugą definicję cnoty, przedstawiającą cnotę po pierwsze dynamicznie, a po wtóre jako owoc współdziałania rozumu i woli, formułuje natomiast Hugon w szóstej części pierwszej księgi *De sacramentis christianae fidei*: „Cnota bowiem nie jest niczym innym niż poruszeniem umysłu podług rozumu uporządkowanym; mówi się, że cnót jest wiele stosownie do różnych inklinacji tegoż umysłu, a ponadto że mają jeden korzeń i jedno źródło – wolę”[34]. Wyróżnia przy tym Hugon cnoty dwóch rodzajów, mianowicie *secundum naturam*, a więc przyrodzone i *secundum gratiam*, czyli nadprzyrodzone: *Nos quidem virtutes dupliciter haberi respondemus, secundum naturam et secundum gratiam*[35].

Wypada zauważyć, iż jest jednocześnie u Hugona obecne myślenie o cnocie jako o złotym środku. Chodzi tu o drugą część – stanowią ją rozdziały od dziesiątego do dwudziestego pierwszego – *De institutione*

---

[30] Tamże.

[31] Tamże.

[32] Za konsultacje odnośnie do tego punktu dziękuję ks. Damianowi Wierdakowi.

[33] Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi*, s. 130 = *Didascalicon*, s. 241.

[34] Tenże, *De sacramentis christianae fidei*, k. 273.

[35] Tamże.

novitiorum, w której mowa o karności, tożsamej przecież dla Hugona, jak to wyżej skonstatowano, z cnotą[36]. Tłumaczy tam Hugon precyzyjnie, na czym polega karność w takich dziedzinach życia kanonika, jak *habitus*, *gestus*, *locutio* oraz *mensa*. Będąc przekonanym, że „biegnąca środkiem między przeciwstawnymi wadami granica jest cnotą"[37], z dużym poczuciem humoru wskazuje skrajności, których w poszczególnych tych domenach należy unikać – tak, gdyż w tym ujęciu cnota jest jakby układaniem siebie samego, zaprowadzaniem porządku w sobie samym.

By podsumować: dzięki cnocie odzyskuje człowiek w przekonaniu wiktorynów integralność, nienaruszoność, jaką cieszył się *in principio*, a którą potem na skutek grzechu utracił. Całe wszak jego życie jest rozwojem *usque ad integritatem novae vitae*[38].

6. *Ad sapientiam*

„Mądrość" – nie ulega najmniejszej wątpliwości, że to najważniejsze słowo w tekstach skomponowanych przez wiktorynów[39]. Bo też o to jedno w ich życiu szło – właśnie o mądrość: „Pierwszą z rzeczy, do których warto dążyć, jest mądrość"[40]. Można powiedzieć, że kategoria mądrości spina cały program wiktoryński: wszystko, czego kanonik ze św. Wiktora się podejmował, co przedsiębrał, miało go bowiem prowadzić ku mądrości, miało go ku mądrości przybliżać. W tym więc sensie wiktoryni był filozofami, a zatem miłośnikami mądrości. W dziele *Epitome Dindimi in philosophiam* w usta Sostenesa wkłada Hugon pytanie: *Quid est philosophia?*, na które odpowiedzieć każe Dydymowi, że wysiłkiem szukania mądrości: *Studium querende sapientie, et diligens inuestigatio ueri*[41].

---

[36] Hugo de Sancto Victore, *De institutione novitiorum*, s. 48–99 = *O wychowaniu nowicjuszy*, s. 71–110; zob. Ł. Libowski, *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta. Hugona ze Świętego Wiktora rozumienie karności, czyli wykład zawartości drugiej części jego traktatu „De institutione novitiorum" (rozdziały X–XXI)*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 127–150.

[37] Hugo de Sancto Victore, *De institutione novitiorum*, s. 74 = *O wychowaniu nowicjuszy*, s. 91.

[38] Tenże, *De sacramentis christianae fidei*, k. 456.

[39] Por. D. Poirel, *Przechadzając się po krużgankach u św. Wiktora... Prolog*, zwł. par. 3.2. *Mądrość refleksyjna*.

[40] Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi*, s. 4 = *Didascalicon*, s. 67.

[41] Tenże, *Epitome Dindimi in philosophiam*, ed. R. Baron, Notre Dame 1966, s. 189 (*Publications in Mediaeval Studies* 20).

Ale czym owa mądrość jest? Ostatecznie stwierdzić należy tak: *magnum mysterium*[42], misterium uczestnictwa w *summa sapientia*[43], jaką jest Bóg. Wszak: „Ojciec jest mądrością, i Syn jest mądrością, i Duch Święty jest mądrością: i jedną są mądrością, jako że jedna jest ich natura”[44]. Dzięki temu zjednoczeniu z Bogiem, zaczyna człowiek widzieć wszystko we właściwej optyce, a więc *in veritate*, czyli takim, jakim rzeczywiście to jest. Dlatego Hugon w *Didaskalikonie* stwierdza: „Mądrość to pojmowanie rzeczy takimi, jakie są”[45].

Stąd też w tym samym *Didaskalikonie*, podręczniku studiowania, Hugon radzi: „Ucz się wszystkiego – zobaczysz później, że nic nie jest zbyteczne. Wiedza ograniczana nie daje przyjemności”[46]. Można dodać: ucz się wszystkiego i wszystko czytaj, ponieważ w każdej wiedzy – tak teoretycznej i praktycznej, jak mechanicznej – i w każdej księdze znajdziesz mądrość. Każda wiedza i każda księga jest bowiem potokiem, który przynosi ci świeżą wodę mądrości – wodę, co cię ożywia, wodę, co uzdalnia cię do patrzenia, które jest kontemplacją[47].

7. *Ad amorem*

Wydaje się, iż w dynamizmie, który stanowi niniejszy przedmiot mojego zainteresowania, dobrze wyróżnić będzie także i poziom następujący: ruch od niemiłości do miłości[48]. A to z tej racji, że uznawali wiktoryni miłość za *realitatem* doprawdy wielką i potężną – podobnie jak mądrość jest to dla nich rzeczywistość w sposób tajemniczy i przedziwny obejmująca, przenikająca całość.

Tą miłością najpierw jest Bóg, co dla autora, który myśli Biblią, pozostaje oczywiste[49]: „Nie mówi się bowiem: «Bóg jest pokorą» czy: «Bóg jest cierpliwością» tak, jak mówi się: «Bóg jest miłością», ponieważ podczas gdy każda cnota jest darem Boga, to żadna poza samą miłością nie ma

[42] Tenże, *De archa Noe*, s. 83.

[43] Tenże, *De sacramentis christianae fidei*, k. 378.

[44] Tamże, k. 230.

[45] Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi*, s. 130 = *Didascalicon*, s. 241.

[46] Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi*, s. 115 = *Didascalicon*, s. 219.

[47] Janecki, *„Adamie, gdzie jesteś?”*, s. 22–23.

[48] Zob. M. Zembrzuski, *„O miłości! Cóż mogę o tobie powiedzieć?”. Hugona ze św. Wiktora pochwała miłości*, StV, 55(2017), nr 1, s. 159–180.

[49] Por. 1J 4, 8 i 16.

tego, że może być nazwana nie tylko darem Boga, ale również Bogiem”[50]. Wtórnie natomiast – powiada Hugon – na tyle, na ile zespala i jednoczy się on z Bogiem, miłością tą staje się także człowiek: „Chętnie i śmiało powiem o tobie [miłości] także to: «Bóg jest miłością i kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim». Posłuchaj, człowieku, i jeżeli masz miłość, nie myśl dłużej, że to mało. Posłuchaj, że «Bóg jest miłością». Czyż może być rzeczą małą, jeśli człowiek ma Boga, który w nim mieszka? Wielką jest rzeczą posiadanie miłości: Bóg bowiem jest miłością”[51].

Nie każda jednak miłość jest w opinii Hugona miłością łączącą człowieka z Bogiem. Definiuje on bowiem miłość, ów *mentis affectus*[52], szeroko: „Miłość jest rozkoszą czyjegoś serca skierowanego do czegoś ze względu na coś”[53]. W konsekwencji zaś pisze – ku przestrodze: „Zatem dwie są rzeki, które wypływają ze źródła kochania, pożądliwość i miłość. Korzeniem wszelkiego zła jest pożądliwość, a korzeniem wszelkiego dobra – miłość. Wszystko zatem, co jest z niej, jest dobre – i wszystko, co jest złe, także jest z niej. Czymkolwiek więc jest to, co jest w nas, jest wielkie. Z tego pochodzi wszystko, co jest z nas. Tym zaś jest miłowanie”[54].

Dlatego Hugon apeluje do swoich czytelników: „Uporządkujcie przeto miłość!”[55]. *Ordinata caritas*[56] odnosi się zaś w jego przekonaniu żarliwie, z zapałem do dwóch przedmiotów, mianowicie Boga i bliźniego: *Pius amor ad Deum et proximum ferventer et ordinate porrectus*[57].

8. *Ad proximum atque societatem*

Mowa jest tutaj o tym poziomie obserwowanego w pismach i życiu wiktorynów dynamizmu, w obrębie którego idzie o ukierunkowanie na drugiego człowieka. Owo ukierunkowanie jest dla kanoników ze św. Wiktora, by tak rzecz ująć, podwójne.

Po pierwsze bowiem chodzi o tego człowieka, który żyje i funkcjonuje obok mnie. Kanonik żywił następujące przekonanie: muszę się tak

---

[50] Hugo de Sancto Victore, *De laude caritatis*, s. 196.

[51] Tamże.

[52] Hugo de Sancto Victore, *De fructibus carnis et spiritus*, w: PL 176, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1854, k. 1004.

[53] Tenże, *De substantia dilectionis*, s. 86 = *O substancji miłości*.

[54] Tamże, s. 82.

[55] Tamże, s. 90.

[56] Tamże, s. 92.

[57] Hugo de Sancto Victore, *De fructibus carnis et spiritus*, k. 1004.

wypowiadać i tak zachowywać – stąd do opisu fenomenu wiktoryńskiego aplikować daje się słynną formułę *verbo et exemplo* – by swego bliźniego zbudować, by uczynić go lepszym, by dzięki mnie postąpił on w rozwoju: *Arbores fructiferae sunt homines iusti* [...], *quasi horti et prata uernantes messe laboris sui alios reficientes et gregem fidelium uerbo et exemplo, alios ad fidem trahendo et quasi pariendo, multiplicantes*[58]. To przekonanie odzwierciedla jedna z definicji karności Hugona w *De institutione novitiorum*: „Karność to postępowanie dobre i uczciwe, dla którego nie czynić zła to mało, więc człowiek wykazujący się karnością stara się także w tym, co dobrego czyni, jawić jako we wszystkim nienaganny"[59]. Jak się więc okazuje, trzeba nie tylko czynić dobro, ale także dbać o to, by uchodzić za we wszystkim dobrego – i tak dobrze w swoim środowisku na ludzi oddziaływać[60]. Tego rodzaju zatroskaniem o współbrata/współsiostrę – zatroskaniem o charakterze *par excellence* duszpasterskim – kanonik, który pojawił się w Europie w stuleciu XII wraz z rozwojem miast i zaistnieniem nowych potrzeb w zakresie *curae animarum*, różnił się od mnicha, z dawien dawna już w Europie wówczas obecnego. Sprawę upraszczając: podczas kiedy mnich starał się o doskonałość własną, kanonik, owszem, zabiegał o swoją doskonałość, ale w tym celu, żeby pomóc w ten sposób w dążeniu do doskonałości bliźniemu.

Po wtóre natomiast w odnośnym nakierowaniu na drugiego człowieka chodzi o to, by tworzyć wspólnotę, chodzi zatem o ruch *ad societatem filiorum Dei*[61]. Zdążaj *ad societatem ubi bona sunt omnia*[62] – apeluje Hugon. I zachęca: „Zastanów się więc teraz i zobacz, jaką korzyść daje wspólnota"[63]. Sam o tej korzyści, komentując Koh 4, 9–10, pisze tak: „Lepiej jest żyć razem we dwóch niż w pojedynkę. [...] Dlaczego lepiej? Posłuchaj: [Dwaj] czerpią bowiem pożytek ze swego towarzystwa. Dlatego więc lepsze jest pierwsze

[58] Tenże, *De vanitate rerum mundanarum*, s. 166. Fraza *verbo et exemplo* występuje również w: tenże, *De sacramentis christianae fidei*, k. 442; zob. C.W. Bynum, *„Docere verbo et exemplo". An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Missoula 1979 (*Harvard Theological Studies* 31).

[59] Hugo de Sancto Victore, *De institutione novitiorum*, s. 48 = *O wychowaniu nowicjuszy*, s. 71.

[60] Zob. D. Poirel, *Introduction*, w: *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. 1, Turnhout 1997 (SRSA 3), s. 12; Libowski, *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta*, s. 132–133.

[61] Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, k. 550.

[62] Cytat pochodzi z odkrytego niedawno przez Marcina J. Janeckiego i jeszcze nieopublikowanego fragmentu dzieła Hugonowego *In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX*. Za udostępnienie tekstu tego fragmentu i za zgodę na jego zacytowanie Marcinowi, który pracuje nad edycją krytyczną *In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX*, serdecznie dziękuję.

[63] Tamże.

niż drugie, ponieważ w przypadku pierwszym jest owoc, a w drugim nie. Jaki owoc? Spójrz. Jeśli jeden upadnie, drugi go wspomoże. To jest owoc wspólnoty. Jeśli jeden upadnie, drugi go wspomoże. Czego w sobie ma mniej, ma w drugim. Kiedy sam słabnie, drugi go zastąpi – albo go podtrzyma, aby nie osłabł, albo, jeśli osłabnie zupełnie, go zastąpi”[64].

9. *Ad unitatem sive harmoniam sive pulchritudinem*

I kwestia ostatnia: ruch ku jedności, który w wypadku duchowych synów Wilhelma z Champeaux jest jednocześnie ruchem ku harmonii i pięknu. Otóż spojrzenie wiktorynów na Boga i Jego stworzenie, a więc na świat i wszystko, co w świecie się mieści, w pierwszej zaś kolejności na człowieka i sprawy ludzkie, jest spojrzeniem unifikującym, szukającym jedności[65] – spojrzeniem, które chce odkryć, że wszystko tworzy bardzo dobrze skomponowaną, doskonale zestrojoną całość, spojrzeniem, które zobaczyć pragnie *pulchritudinem totius*[66].

Ale nie dość to powiedziane. Jako że misja wiktorynów zakrojona jest ze znacznie większym rozmachem. Nie tylko bowiem chodzi im o określony rodzaj patrzenia na rzeczywistość, o pewne do rzeczywistości nastawienie. Ambicją ich jest wieść taką egzystencję, „aby wszędzie zaprowadzana była jedność”[67], aby wszędzie nieład przemieniać w ład, nieuporządkowanie w uporządkowanie, chaos w kosmos, aby scalać, nie rozczłonkowywać. Niestrudzenie dążą oni, pokorni słudzy harmonii[68], do osiągnięcia stanu, jak to sugestywnie przedstawia Patrice Sicard, wszechogarniającej harmonii właśnie: harmonii w sobie samym między swoim ciałem i swoją duszą, harmonii we współżyciu ludzi, harmonii w stosunku ludzi do świata, harmonii między ludźmi a Bogiem – słowem: harmonii *de tout et tous*[69].

Uzyskując taką harmonię, stworzenie znajduje swoje spełnienie – ona jest pięknem, do jakiego wezwany, do jakiego powołany został każdy byt, zwłaszcza człowiek. Piękno wszakże jest dla wiktorynów sanktuarium,

---

[64] Tamże.

[65] Zob. Poirel, *Przechadzając się po krużgankach u św. Wiktora... Prolog*, par. 3.3. *Uniwersalność i unifikacja*.

[66] Hugo de Sancto Victore, *Epitoma Dindimi in philosophiam*, ed. R. Berndt, J.L. Narvaja, Münster 2017, s. 440 (HSVO 1).

[67] Tenże, *De archa Noe*, s. 100.

[68] Zob. Ł. Libowski, *Słudzy harmonii. Sekwencja „Ex radice caritatis” Adama ze św. Wiktora jako wiktoryński program życia*, w: MW.

[69] P. Sicard, *Harmonia między wszystkim i wszystkimi. Ewokacje*, tłum. M.J. Janecki, w: Adam ze św. Wiktora, *Sekwencje*, s. 40 i 46.

w którym dokonuje się cud cudów – zbawienie[70]. W *De sacramentis christianae fidei* Hugon pisze tak: „Albowiem i samo stworzenie rozumne zostało najpierw uczynione jako w pewien sposób bezkształtne, dopiero potem poprzez nawrócenie się do swego Stwórcy ma zostać ono ukształtowane; z tej to przyczyny pokazano mu na zewnętrz najpierw materię bezkształtną, później zaś ukształtowaną, żeby poznało, jak wielka jest różnica między bytem a bytem pięknym. W ten sposób zostało ono ostrzeżone, aby nie zadowalało się tym, że w stworzeniu otrzymało od Stwórcy byt, dopóki nie osiągnie bytu zarówno pięknego, jak i szczęśliwego, który otrzyma od Stwórcy dzięki nawróceniu miłości”[71].

* * *

Reasumując: antropologia wiktoryńska ujmuje człowieka dynamicznie. Rzecz warta jest podkreślenia, jako że takie właśnie rozumienie człowieka – jeśli tylko poprzestać na pewnym poziomie ogólności – współbrzmi z rozumieniem człowieka współczesnym, postmodernistycznym, co ujawnia niebywałą wręcz aktualność idei sprzed stuleci.

Czy w dzisiejszym rozumieniu człowieka dopatrywać się można jakichś trudności? Owszem, w fakcie – znów uogólniając – że swoboda dzisiejszego człowieka w kreowaniu samego siebie pozostaje nieograniczona. Taka perspektywa, nawet jeśli zrazu cieszy, koniec końców może przytłoczyć. Zapobiegające temu przykremu doświadczeniu antidotum podsuwają kanonicy ze św. Wiktora. Ich antropologia, zapraszając człowieka do wejścia w arcytwórczy proces pracy nad sobą, proces formowania, rzeźbienia siebie, wyraźnie kreśli bowiem przed nim jego sytuację wyjściową i stan, ku któremu ma on zmierzać. To w żadnym razie nie przytłacza, lecz przeciwnie – uskrzydla, człowieka w jego ruchu *de esse ad salvatum esse* napędzając.

---

[70] Zob. w tym kontekście np. L. Karfíková, *„De esse ad pulchrum esse”. Schönheit in der Theologie Hugos von St. Victor*, Turnhout 1998 (BV 8); W. Bajor, *„Zbawcze piękno” w teorii estetycznej wiktorynów*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 3(2012), s. 67–81; D. Poirel, *The Spirituality and Theology of Beauty in Hugh of St. Victor*, w: *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond. Essays in Honor of Grover A. Zinn, Jr*, red. A. Matter, L. Smith, Notre Dame 2013, s. 247–280; tenże, *Dieu, la nature et l’homme. La place de la beauté dans l’œuvre d’Hugues de Saint-Victor*, w: *Le beau et la beauté au moyen âge*, red. O. Boulnois, I. Moulin, Paris 2018, s. 93–122; B.T. Coolman, *Beauty in Hugh of St. Victor. The First Christian Theological Aestetics?*, w: *Beauty and the Good. Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, red. A.M. Ramos, Washington 2020, s. 206–235 (*Studies and the History of Philosophy* 62); W. Bajor, *„Pulchrum esse”. The Role of Beauty in the Educational Programme of the Parisian St. Victor School*, „Argument”, 12(2022), nr 2, s. 293–309.

[71] Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, k. 189.

HOMO DYNAMICUS
A sketch from Victorine anthropology

Keywords: the Victorines, Hugo of St Victor, anthropology, man, dynamism.

Abstract: In this article, I answer the question of how the Victorines, or Canons Regular, who lived at the Abbey of St Victor near Paris founded by William of Champeaux, perceived man. The golden age of the formation they formed was in the 12th century. The text is based on the works of Hugo of St Victor, the originator of the Victorine programme, whose ideas were later developed by the Victorines of subsequent generations. The main thesis of the study is as follows: for the Victorines, man is a dynamic entity – hence the title expression *homo dynamicus*. The study is divided into nine parts. In each of them, I briefly discuss one of the dimensions of dynamism that the Victorine authors believe is inherent in man.

Sections: [Enter] > 1. *Ad Deum* > 2. *Ad intra* > 3. *Ad renovationem* > 4. *Ad beatitudinem* > 5. *Ad virtutem* > 6. *Ad sapientiam* > 7. *Ad amorem* > 8. *Ad proximum atque societatem* > 9. *Ad unitatem sive harmoniam sive pulchritudinem* > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Hugo de Sancto Victore

De archa Noe, ed. P. Sicard, Turnhout 2001 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis = Hugonis de Sancto Victore Opera*).

De beatae Mariae virginitate, ed. P. Sicard, B. Jollès, 7, Turnhout 2000 (*Sous la règle de Saint Augustin* 7).

De fructibus carnis et spiritus, w: PL 176, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1854.

De institutione novitiorum, ed. H.B. Feiss, P. Sicard, Turnhout 1997 (*Sous la règle de Saint Augustin* 3 = *O wychowaniu nowicjuszy*, tłum. Ł. Libowski, w: Ł. Libowski, Hugona ze Świętego Wiktora *De institutione novitiorum* – wstęp, przekład, komentarz, Lublin 2022 [komputeropis].

De laude caritatis, ed. H.B. Feiss, P. Sicard, Turnhout 1997 (*Sous la règle de Saint Augustin* 3).

De sacramentis christianae fidei, w: PL 176, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1854.

De substantia dilectionis, ed. R. Baron, Paris 1969 (*Sources chretiennes*, vol. 155) = *O substancji miłości*, tłum. M. Buraczewski, Ł. Libowski, P. Wilk, w: *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor [i in.], Lublin – Kęty 2023 (*Biblioteka Europejska*), [w druku].

De vanitate rerum mundanarum, ed. C. Giraud, Turnhout 2015 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 269 = *Hugonis de Sancto Victore Opera* 4).

Didascalicon de studio legendi, ed. Ch.H. Buttimer, Washington 1939 (*Studies in Medieval and Renaissance Latin* 10) = *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum.

P. Pludra-Żuk, wst. J. Soszyński, kom. P. Pludra-Żuk, J. Soszyński, Warszawa 2017 (*Bibliotheca Litterarum Medii Aevi* 4).

Epitome Dindimi in philosophiam, ed. R. Berndt, J.L. Narvaja, Münster 2017 (*Hugonis de Sancto Victore Opera* 1).

Epitome Dindimi in philosophiam, ed. R. Baron, Notre Dame 1966 (*Publications in Mediaeval Studies* 20).

In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX, w: PL 175, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1854 = M.J. Janecki, *„Adamie, gdzie jesteś?". Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego „Super Ecclesiasten"*, „Biblica et Patristica Thoruniensia", 15(2022), nr 2, s. 21–40.

Sententiae de divinitate, ed. A.M. Piazzoni, w: A.M. Piazzoni, *Ugo di San Vittore 'auctor' della „Sententiae de divinitate"*, „Studi Medievali", 23(1982), s. 861–955.

Super Canticum Mariae, ed. B. Jollès, Turnhout 2000 (*Sous la règle de Saint Augustin* 7).

A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden – Boston 2017 (*Brill's Companions to the Christian Tradition*, vol. 79).

Bajor W., *„Pulchrum esse". The Role of Beauty in the Educational Programme of the Parisian St. Victor School*, „Argument", 12(2022), nr 2, s. 293–309.

Bajor W., *„Zbawcze piękno" w teorii estetycznej wiktorynów*, „Roczniki Kulturoznawcze", 3(2012), s. 67–81.

Bynum C.W., *„Docere verbo et exemplo". An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Missoula 1979 (*Harvard Theological Studies* 31).

Coolman B.T., *Beauty in Hugh of St. Victor. The First Christian Theological Aesthetics?*, w: *Beauty and the Good. Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, red. A.M. Ramos, Washington 2020, s. 206–235 (*Studies and the History of Philosophy* 62).

Janecki M.J., *Hugon ze św. Wiktora. „Magister victorinum"*, w: *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor [i in.], Lublin – Kęty 2023 (*Biblioteka Europejska*), [w druku].

Janecki M.J., *„Omnia disce". Mistrza Hugona ze św. Wiktora rady dla studentów*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne", 15(2017), nr 50, s. 159–166.

Karfíková L., *„De esse ad pulchrum esse". Schönheit in der Theologie Hugos von St. Victor*, Turnhout 1998 (*Bibliotheca Victorina* 8).

Libowski Ł., *„Ze zmartwychwstającym Panem wszystko wespół zmartwychwstaje". Kąpiel paschalna*, „Nowiny Raciborskie", 2023, nr 14, s. 10–11.

Libowski Ł., *Adam ze św. Wiktora. „Egregius versificator"*, w: *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor [i in.], Lublin – Kęty 2023 (*Biblioteka Europejska*), [w druku].

Libowski Ł., *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta. Hugona ze Świętego Wiktora rozumienie karności, czyli wykład zawartości drugiej części jego traktatu „De*

institutione novitiorum" (rozdziały X–XXI), w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb, M. Powęska, Rzeszów 2022, s. 127–150.

Libowski Ł., *Słudzy harmonii. Sekwencja „Ex radice caritatis" Adama ze św. Wiktora jako wiktoryński program życia*, w: *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, M.J. Janecki, Ł. Libowski, D. Poirel, Lublin – Kęty 2023 (*Biblioteka Europejska*), [w druku].

L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIIIe colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986–1988), red. J. Longère, Paris – Turnhout 1991 (*Bibliotheca Victorina* 1).

L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne, red. D. Poirel, Paris – Turnhout 2010 (*Bibliotheca Victorina* 22).

„Omnium expetendorum prima est sapientia". Studies on Victorine Thought and Influence, red. D. Poirel [i in.], Turnhout 2021 (*Bibliotheca Victorina* 29).

Poirel D., *Dieu, la nature et l'homme. La place de la beauté dans l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor*, w: *Le beau et la beauté au moyen âge*, red. O. Boulnois, I. Moulin, Paris 2018, s. 93–122.

Poirel D., *Introduction*, w: *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. 1, Turnhout 1997, s. 7–17 (*Sous la règle de Saint Augustin* 3).

Poirel D., *Przechadzając się po krużgankach u św. Wiktora... Prolog*, tłum. M.J. Janecki, w: *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor, [i in.], Lublin – Kęty 2023, (*Biblioteka Europejska*), [w druku].

Poirel D., *The Spirituality and Theology of Beauty in Hugh of St. Victor*, w: *From Knowledge to Beatitude. St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond. Essays in Honor of Grover A. Zinn, Jr*, red. A. Matter, L. Smith, Notre Dame 2013, s. 247–280.

Poirel D., *Wprowadzenie do filozofii wiktoryńskiej*, tłum. M.J. Janecki, w: *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor [i in.], Lublin – Kęty 2023 (*Biblioteka Europejska*), [w druku].

Poirel D., *Hugues de Saint-Victor*, Paris 1998 (*Initiations au Moyen-Age*).

Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, Oxford 2009 (*Great Medieval Thinkers*).

Sicard P., *Harmonia między wszystkim i wszystkimi. Ewokacje*, tłum. M.J. Janecki, w: Adam ze św. Wiktora, *Sekwencje*, tłum. T. Gacia, Ł. Libowski, M.H. Nowak, A. Strycharczuk, A. Wilczyński, P. Wilk, wst. P. Sicard, A. Strycharczuk, red. Ł. Libowski, A. Strycharczuk, Lublin 2023, s. 41–46 [tekst fr. na s. 35–40].

Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout 1991 (*Témoins de Notre Histoire* 2).

Strycharczuk A., *Adam ze Świętego Wiktora i jego dorobek poetycki*, w: Adam ze św. Wiktora, *Sekwencje*, tłum. T. Gacia, Ł. Libowski, M.H. Nowak, A. Strycharczuk, A. Wilczyński, P. Wilk, wst. P. Sicard, A. Strycharczuk, red. Ł. Libowski, A. Strycharczuk, Lublin 2023, s. 19–34.

Zembrzuski M., *„O miłości! Cóż mogę o tobie powiedzieć?". Hugona ze św. Wiktora pochwała miłości*, StV, 55(2017), nr 1, s. 159–180.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 106–123
10.52404/ttnwloc.stwl.27.5

KS. MATEUSZ WŁOSIŃSKI [a,@]
ORCID: 0000-0001-7959-8233
[a] Katolicki Uniwersytet Lubelski; Wydział Filozofii, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
[@] MateuszWlosinski94@GMail.Com

O DUCHU, KTÓRY WIEJE I PŁYNIE – SERMO XXXV ABSALONA ZE SPRINCKIRSBACH
Przekład i komentarz

Słowa kluczowe: Absalon, wiktoryni, średniowiecze, chrześcijaństwo, Jezus Chrystus, Duch Święty, Kościół.

Abstrakt: Artykuł stanowi przekład jednego z kazań XII-wiecznego kanonika z kręgu wiktorynów – Absalona ze Sprinckirsbach. Jest to kazanie skomponowane na uroczystość Zesłania Ducha Świętego. W teoretycznym wstępie autor artykułu proponuje schemat kazania. Według tego schematu kazanie dzieli się na trzy części opisujące działanie Ducha Świętego w stworzonym świecie: jako podmuch, jako strumień i jako Duch zesłany Kościołowi. Trzecia część jest najobszerniejsza, gdyż opisuje nie tylko działanie Ducha w świecie, ale także pokazuje działania przeciwne Duchowi Świętemu i zagrożenia, jakie ze sobą niosą.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Struktura kazania > 2. Przekład i komentarze > [Wnioski].

W niniejszym artykule zamieszczono tekst autora, który na rodzimej niwie wciąż pozostaje nieznany. Albowiem Absalon ze Sprinckirsbach[1],

KS MATEUSZ WŁOSIŃSKI (1994–); 2019, kapłan diecezji włocławskiej; 2019, mgr: teologia (UMK, Toruń); 2023, mgr: filozofia (KUL, Lublin); autor artykułów związanych z filozofią oraz tłumaczeń tekstów Absalona ze Sprinckirsbach.

[1] Bibliografia odnośnie Absalona wciąż jest nikła. W Polsce systematycznie zwiększa się zasób jego tekstów. Obecnie można tutaj wymienić: Absalon ze Sprinckirsbach, *Kazanie XXXVIII na poświęcenie kościoła*, tłum. M. Włosiński, w: *Mądrość wiktorynów.*

gdyż o nim tutaj mowa, był postacią XII-wieczną, niewielu osobom w Polsce kojarzy się jakkolwiek. Autor ten, kanonik, a później opat, swego czasu związany był z podparyskim klasztorem Świętego Wiktora. Był to wówczas nowo założony, prężny ośrodek duchowo-intelektualny, oparty na regule św. Augustyna, który wywarł znaczący wpływ na rodzącą się scholastykę. W takim środowisku Absalon tworzył swoje *sermones*, które do dziś zachowały się w liczbie 51 znanych utworów, i które wydane są w serii *Patrologia Latina*[2]. Poniżej znajduje się dwujęzyczna wersja jednego z nich. Jest to kazanie, w edycji Migne'a, opatrzone liczbą porządkową XXXV i, jak głosi podtytuł, jest ono przeznaczone na uroczystość Pięćdziesiątnicy.

Tłumaczenie tego kazania jest wynikiem wcześniejszych działań, w wyniku których udało się jak dotąd przetłumaczyć i niemal w całości wydać te kazania Absalona, które dotyczą alegorycznej interpretacji kościoła. W toku tych działań Absalon okazał się autorem bardzo wdzięcznym przy podjętych próbach translatorskich. I to zaowocowało dalszym działaniem w ramach dorobku, jaki nam pozostawił.

Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora, red. W. Bajor [i in.], Lublin – Kęty 2023 (*Biblioteka Europejska*), [w druku]; P. Wilk, *„To jest ten dom, w którym Chrystus chce się zatrzymać". Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XXXIX na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz*, „Łódzkie Studia Teologiczne" (ŁST), 32(2023), nr 4, s. 245–260; Ł. Libowski, M. Włosiński, *„Nakazał zbudować sobie dom, by w nim odbywały się uroczystości zaślubin". Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XL na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz*, ŁST, 32(2023), nr 4, s.171–196; Ł. Libowski, P. Wilk, M. Włosiński, *„Ze wszech miar stosownie zatem świątynią Boga nazywamy duszę sprawiedliwego". Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XLI na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz*, ŁST, 33(2024), 1, s. 213–232. Z opracowań na polskim gruncie wydawniczym: Ł. Libowski, *Wiktoryni mniejsi. „Familia Victorina"*, w: *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor [i in.], Lublin – Kęty 2023 (*Biblioteka Europejska*), [w druku]; M. Włosiński, *„Budowani jako duchowa świątynia" (1P 2, 5), czyli o alegorycznej interpretacji Absalona ze Sprinckirsbach w jego czterech kazaniach na poświęcenie kościoła*, ŁST, 33(2024), nr 3, s. 67–89. Z literatury zagranicznej należy przywołać: P. Courcelle, *La culture antique d'Absalon de Saint-Victor*, „Journal des savants", 1972, nr 4, 270–291; F.J. Worstbrock, *Absalon de Springiersbach*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 1, Berlin – New York 1978, k. 17–19; D. Poirel, *L'école de Saint-Victor au Moyen Âge: bilan d'un demi-siècle historiographique*, „Bibliothèque de l'École des chartes", 156(1998), nr 1, 201–202; M.J. Janecki, *Un caso del Humanismo cristiano en el siglo XII: La Escuela de san Víctor de París*, „El Mirador. Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca", 18(2018–2019), s. 38–58; M. Vernet, *Les sermons „in generali capitulo" d'Absalon de Saint Victor. Réflexions sur la prédication victorine de la fin du XIIe siècle*, w: *„Omnium expetendorum prima est sapientia". Studies on Victorine thought and influence*, red. D. Poirel [i in.], Turnhout 2021, s. 227–243 (*Bibliotheca Victorina* 29).

[2] PL, 211, kol. 13–294.

1. Struktura kazania

Kazanie poniższe da się ująć w następujący schemat, który może pomóc czytelnikowi zorientować się w prowadzeniu wywodu przez Absalona:

1) Wstęp.
2) Część charakteryzująca Ducha Świętego.
   A) Trojaki podmuch (w stworzeniu świata, we wcieleniu, w odnowieniu człowieka);
   B) Siedmioraki strumyk (dla ubogich w duchu, dla łagodnych, dla zasmuconych, dla miłosiernych, dla łaknących sprawiedliwości, dla czystych sercem, dla żyjących w pokoju);
   C) Duch, jaki został dany Apostołom:
      a) zapalił ich miłością
      b) oświecił poznaniem
      c) utwierdził pewnością nagrody
      a') znak ognia
      b') znak języków
      c') liczba pięćdziesiąt
      a") światło wewnętrzne
      b") światło zewnętrzne
      c") rzecz poznawana
         – nie-a' – obcy ogień
         – nie-b' – fałszywe poznanie
           bożki i bałwany
           duchy błędów
            – duch tego świata
            – duch ciała
            – duch przeciwnika (diabła)
3) Zachęta dla słuchaczy i rozwiązanie.

Na powyższym schemacie widać, jak wielopoziomową strukturę, która jest typowa dla Absalonama, ma to kazanie. Całość stanowi opis działania Ducha Świętego – tchnienia, strumienie oraz dary dla Apostołów. Nie jest to opis tego, jaki jest Duch, ale tego jak Duch działa, na kogo działa i co wywołuje w stworzeniu, na które działa. Trzy poszczególne części (A, B, C) mogą być przyporządkowane kolejno: Ojcu, Synowi, Duchowi Świętemu. Co więcej, część A również może być przyporządkowana Trójcy: tchnienie stwarzające – Ojcu, tchnienie we wcieleniu – Synowi, wreszcie odnowienie człowieka – Duchowi. Część B stanowi jasne nawiązanie do ewangelicz-

nych błogosławieństw i odnosi się z pewnością do osoby Jezusa Chrystusa. Część C natomiast jest poświęcona Duchowi Świętemu, ale nie tylko. Najpierw odnajdujemy tam charakterystyczne, alegoryczne powiązania: miłość – znak ognia – światło wewnętrzne, poznanie – znak języków – światło zewnętrzne, nagroda – liczba pięćdziesięciu dni – rzecz poznawana.

Opisując w ten sposób działanie, jakie Duch wywiera na człowieka, w tym przypadku na apostołów, jako na pierwszych obdarowanych, a potem na każdego wierzącego, Absalon dodaje także opis „przeciwników Ducha", czyli tych rzeczywistości, które działają przeciwnie niż Duch. Są to bożki i bałwany, czyli twory ludzkich rąk oraz trzy rodzaje duchów nieczystych. Ich działania mają wywołać odwrotny skutek niż działanie Ducha. I tak miłości, powiązanej ze znakiem ognia, przeciwstawiony jest „obcy ogień", który jest wypaczeniem miłości; poznaniu, które jest związane z językami, przeciwstawione jest fałszywe poznanie, które wiąże się z fałszywymi bogami i działaniem demonicznym, czyli jednym słowem: poznaniu prawdy przeciwstawiony jest fałsz grzechu. Co ciekawe, pewność nagrody nie ma swojego odpowiednika w wersji negatywnej. Nie powinno to jednak dziwić, a co więcej – powinno budzić nasz zachwyt nad biegłością teologiczną kaznodziei. Nagroda, czyli zbawienie wieczne, związana jest z liczbą pięćdziesiąt oraz rzeczą poznawaną. Ich odwrotność kieruje nas nie ku złej rzeczy lub do liczby ujemnej, ale ku nicości – zaprzeczeniem czegoś jest nic, zaprzeczeniem wartości jest brak wartości, zaprzeczeniem nagrody jest kara. Jeśli więc u Boga będzie pełnia wszystkiego, i będzie to radością zbawionych, to w takim razie odwrotnością byłby brak wszystkiego i udręka potępionych. Stąd można powiedzieć, że w strukturze tej mowy już brak części poświęconej przeciwieństwu nagrody jest wymowny i przekazuje nam więcej w swoim wymownym pominięciu niż słowa, które starałyby się określić i opisać to, co stanowi zaprzeczenie czegokolwiek.

2. Przekład i komentarze[3]

SERMO XXXV. **IN DIE PENTECOSTES.** Emittet verbum suum et liquefaciet ea, flabit spiritus ejus, et fluent aquae.	**KAZANIE 35.** **NA DZIEŃ PIĘĆDZIESIĄTNICY** Pośle słowo swoje i roztopi wody, powieje duchem jego, i wody popłyną (Ps 147, 18)[4].

[3] Tekst łaciński zaczerpnięto z: PL 211, kol. 204 A – 209 A. W tym miejscu chciałbym też podziękować pani dr Agnieszce Strycharczuk i ks. mgr. Piotrowi Wilkowi za ich cierpliwość i nieocenioną pomoc przy tworzeniu tego tłumaczenia.

[4] Sigla pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wyd. 5, Poznań 2012, chyba że zaznaczono inaczej.

Scio, fratres dilectissimi, quoniam hodiernae solemnitatis sublimitas et reverentia vestrae sanctitatis strennum dispensatorem verbi Dei exigeret, ut qui testimonium resurrectionis Jesu Christi, et adventus Spiritus sancti virtute magna perhiberet.	Wiem, bracia najukochańsi, że doniosłość uroczystości dzisiejszej oraz szacunek dla waszej świętości wymaga odważnego siewcy Bożego słowa, aby on z wielką mocą złożył świadectwo zmartwychwstania Jezusa Chrystusa i przyjścia Ducha Świętego.
Oporteret enim, ipso docente Spiritu, a viro spiritali hoc fieri, qui gustasset quam suavis est Dominus, qualem insinuat Apostolus dicens: Ipse spiritus testimonium perhibet conscientiae nostrae quoniam in ipso manemus.	Potrzeba bowiem, jak sam Duch Święty tego uczy, by głoszenia tego dokonał mąż duchowy, który skosztował, jak dobry jest Pan (Ps 34, 9), na którego wskazuje Apostoł, mówiąc: sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha (por. Rz 8, 16), ponieważ w Nim samym trwamy.
Utinam ergo obmutuissem et non aperuissem os meum, praesertim cum non sit speciosa laus Dei in ore peccatoris, ipso Spiritu sancto dicente peccatori: Quare tu enarras justitiam meam, et assumis testamentum meum per os tuum?	Zatem obym zamilknął i nie otwierał ust moich, zwłaszcza, że pochwała Boga nie brzmiałaby wspaniale z ust grzesznika, ponieważ ten Duch Święty mówi do grzesznika: Czemu wyliczasz moje przykazania, i masz moje przymierze na swoich ustach? (Ps 50, 16).
Quia tamen annus Jubilaeus nunc est, id est, remissionis, spero et ego, secundum praeceptum Dei, liber reverti ad Dominum meum, suae innitens promissioni quae dicit: Gratis venundati estis, gratis redimemini.	Ponieważ jednak teraz przypada rok Jubileuszu[5], to jest rok odpuszczenia grzechów, przeto i ja żywię nadzieję, że jako wolny, według polecenia Bożego, powrócę do Pana mojego, polegając na Jego obietnicy, która mówi: darmo zostaliście sprzedani, darmo będziecie wykupieni (Iz 52, 3).

[5] Jest to praktyka darowania kar, win i długów co 50 lat, która jest poświadczona biblijnie (zob. Kpł 25, 8–17). Ponieważ jednak Absalon żył w XII w. zatem nie mogło być tutaj mowy o roku Jubileuszowym, tak rozumianym jak miało to miejsce po roku 1300 aż do współczesności, kiedy papież Bonifacy VIII ogłosił jubileusz. Co więcej, sam Bonifacy VIII miał otrzymać informacje o Wielkim Jubileuszu, jaki był ponoć w roku 1200 – zob. R. Skrzyniarz, *Jubileusze w Kościele katolickim 1300–2000*, RT, 48(2001), nr 4, s. 316; J.B. Bouvier, *Nauka o odpustach, bractwach i jubileuszu*, tłum. K. Przyałgowski, Wilno 1847, s. 197–198. Stąd wydaje się możliwym, by twierdzić, że jubileusze były znane w średniowieczu, jeszcze przed 1300 r. Lucius Ferraris (a za nim i *Encyklopedia kościelna* wydana przez ks. Michała Nowodrowskiego) podaje, że biblijna praktyka obchodzenia jubileuszu została zachowana przez chrześcijan niemal od samego początku. Nie ma jednoznacznych świadectw rozstrzygających pojawienie się tej praktyki w Kościele, ale skoro był to zwyczaj mocno zakorzeniony w Starym Testamencie, to wydaje się możliwym, że pojawił się dość wcześnie w Kościele. I dlatego nie powinno dziwić, że dwunastowieczni wiktoryni obchodzili w Kościele jubileusz. Zob. L. Ferraris, *Prompta Bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica, necnon ascetica, polemica, rubricistica, historia*, t. 1, 1858, kol. 525–530; *Jubileusz*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 9, red. M. Nowodworski, Warszawa 1876, s. 248–252. Zob. także H. Witczyk, C. Krakowiak, M. Straszewicz, *Rok Jubileuszowy*, w: EK, t. 17, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 231–234 – jednak tam czytelnik znajdzie jedynie opis biblijny oraz charakterystykę w Kościele katolickim zaczynającą się od 1300 r.

Vere annus remissionis iste, et tempus gratiae, quando ager hujus mundi diu infructuosus Spiritum sanctum cultorem suscipit, et violento possessore exterminato in libertatem spiritus corda fidelium ad Dominum suum revertuntur.	Zaprawdę jest to rok odpuszczenia grzechów, a także czas łaski, kiedy pole tego świata, długo pozostając bezowocne, przyjmuje Ducha Świętego jako Ogrodnika, i po usunięciu gwałtownego dzierżawcy (por. Mt 21, 33–43) nawracają się serca wiernych do wolności ducha, do Pana swego.
Emisit enim, id est de coelo misit in terras Deus Pater Verbum suum et Filium suum et liquefecit ea, id est liquida fecit, cum per verbum Unigeniti sui et operationem Spiritus sancti, corda prius dura et lapidea ad obediendum Deo emollivit.	Zesłał bowiem, czyli z nieba posłał na ziemię, Bóg Ojciec swoje Słowo i swojego Syna, i roztopił serca, to jest uczynił je płynnymi, ponieważ przez Słowo, swojego Jednorodzonego Syna, i przez działanie Ducha Świętego, serca – wcześniej tak twarde i kamienne – zmiękczył do posłuszeństwa Bogu (Ez 36, 25–27).
Unde subjungitur: Flabit spiritus tuus, et fluent aquae. Illum accipe Spiritum, de quo per Apostolum dicitur: Charitas enim diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Et alibi: Effundam de Spiritu meo super omnem carnem. Iste spiritus flavit flatu multiplici.	Dlatego też powiedziano: Duch Twój powieje i popłyną wody. Przyjmij tegoż Ducha, o którym Apostoł mówi: Miłość bowiem rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany (Rz 5, 5). A na innym miejscu: Wylewał będę z Ducha mojego na wszelkie ciało (Dz 2, 17). Ten oto Duch powiał podmuchem wielorakim.
Primus flatus fuit, in creatione mundi: secundus, in Incarnatione Verbi: tertius, in renovatione hominis.	Pierwszy podmuch był w stworzeniu świata, drugi – we Wcieleniu Słowa, a trzeci – w odnowieniu człowieka.
De primo flatu dictum est, quia Spiritus Domini ferebatur super aquas, quo spirante fluxerunt, hoc est, confluxerunt, id est in unum locum fluxerunt. Quia congregatae sunt aquae, quae sub coelo erant, in locum unum, ut appareat arida.	O pierwszym tchnieniu jest powiedziane, że Duch Pana unosił się nad wodami (Rdz 1, 2), a ponieważ On wiał, to wody popłynęły, to znaczy: zlały się, czyli spłynęły w jedno miejsce. Stało się tak, ażeby wody, które były pod niebem, zostały zebrane w jedno miejsce, i żeby ukazał się suchy ląd.
Elementa siquidem hujus mundi naturali quadam confusione sibi erant adversantia. Quippe frigida pugnabant calidis, humentia siccis, donec tandem Spiritus sancti magisterio stabili foedere pacis consederunt, sollicita suo modo servare unitatem spiritus in vinculo pacis.	Otóż żywioły tego świata, naturalnym jakimś zmieszaniem były sobie przeciwstawne. Co więcej, zimno walczyło z gorącem, mokre walczyło z suchym[6], aż wreszcie na mocy władzy Ducha Świętego dzięki trwałemu przymierzu pokoju osiadły razem, przynaglone, by we właściwy sobie sposób zachować jedność ducha w więzi pokoju.

[6] Na temat postrzegania żywiołów i ich właściwości w średniowieczu zob. *Elemente*, w: *Lexicon des Mittel Alters*, t. 3, red. G. Avella-Widhalm [i in.], Lachen 1999, kol. 1800–1802.

Quippe terra aquam in gremio suo suscepit instabilem per se et vagam. Aqua terram rigat per se sitientem et aridam, ignis caloris beneficio fructus terrae educit, aer sua temperie inviolata conservat.	Owszem ziemia przyjęła w swoje łono z natury niestałą i płynną wodę, która jest taka sama z siebie. Woda bowiem nawadnia ziemię, która z kolei sama z siebie jest spragniona i sucha, ogień zaś dobrodziejstwem ciepła wydobywa owoce z ziemi, a powietrze swym łagodnym ciepłem zachowuje je jako nienaruszone[7].
Secundus flatus Spiritus sancti fuit, cum Verbum Dei Filius Patris hominem assumpsit, et assumptae naturae Spiritus sancti operatione plenitudinem gratiae infudit. Nec solum flavit tunc iste spiritus, sed et conflavit.	Drugi podmuch Ducha Świętego był wówczas, gdy słowo Boga, Syn Ojca, przyjął ludzką naturę, w którą, poprzez działanie Ducha Świętego, wlał pełnię łaski. Nie tylko wówczas ów Duch tchnął, ale też i połączył.
Quippe duas naturas, tam diversas Dei et hominis sua spiratione in unam personam redegit. Hujus autem fabricae artifex fuit persona Patris: officina, uterus Virginis: folliculus, angelus annuntians: flatus, Spiritus sanctus operans, natura humanitatis, massa ignis rubiginem purgans flamma divinitatis.	Zaiste dwie natury, tak bardzo różne, Boga i człowieka swoim tchnieniem w jednej osobie połączył. Twórcą zaś tego dzieła była osoba Ojca, warsztatem – łono Dziewicy, miechem – anioł zwiastujący, podmuchem – działający Duch Święty, ludzka natura zaś to ciało ognia[8], które oczyszcza rdzę płomieniem boskości.
Hoc autem flante Spiritu fluxerunt aquae, id est emanaverunt testimonia Scripturae. Ante incarnationem enim Verbi hortus fuit conclusus, et fons signatus. Hortus fuit conclusus, quia sacramenta Ecclesiae nondum manifestata fuerant: sed et fons signatus, quia spiritales intelligentiae Scripturarum nondum emanaverunt.	Gdy zaś Duch tchnął, wówczas spłynęły wody, czyli wyłoniło się świadectwo Pisma. Przed Wcieleniem bowiem Słowa ogród był zamknięty[9], a źródło – zapieczętowane. Ogród był zamknięty, gdyż sakramenty Kościoła nie zostały jeszcze objawione, jak również źródło było zapieczętowane ponieważ duchowe wyjaśnienia Pism jeszcze się nie wyłoniły.
Tertius flatus sancti Spiritus est, suavitas quaedam divinae inspirationis, quae cordibus virorum spiritualium se infundit, et secundum divisiones gratiarum alium sic, alium autem sic in via mandatorum Dei deducit.	Trzecim podmuchem Ducha Świętego jest zaś pewna słodycz boskiego natchnienia, która wlewa się w serca ludzi duchowych, i według podziału łask prowadzi jednego tak, drugiego zaś inaczej na drodze przykazań Bożych (1Kor 12, 4–11).

[7] Co Beda Czcigodny pisał o żywiołach w *Naturze wszechświata* – zob. Beda Czcigodny, *Natura wszechświata. czas i jego rodzaje. Rachuba czasu*, red. T. Gacia, Lublin 2015, s. 51–52.

[8] W średniowieczu uważano, że ogień ma swoją materię, ma swoje ciało.

[9] Łac. *hortus conclusus* stanowi termin techniczny, który odnoszony jest zazwyczaj do Maryi Dziewicy bądź też do Kościoła. Dosłownie *hortus conclusus* oznacza przydomowy ogród, otoczony murem, swoisty wirydarz. Tutaj kontekst wskazuje, że chodzi raczej o Kościół.

Hoc autem flante Spiritu quasi per septem rivulos fluunt aquae, quia secundum mensuram donationis Christi unicuique confertur donum gratiae. De primo rivulo bibunt pauperes Spiritu, qui eligunt abjecti esse in domo Dei magis quam habitare in tabernaculis peccatorum: et ipsi parati ad obediendum, studiosi ad ministrandum, honore alios praevenientes, honoris et gloriae ipsi contemptores.	Kiedy więc Duch tchnie, to jakby siedmioma strumykami płyną wody, ponieważ według miary daru Chrystusa każdemu jest rozdawany dar łaski (Ef 4, 7). Z pierwszego strumienia piją ubodzy duchem, którzy bardziej wolą być poniżeni w domu Boga, niż mieszkać w namiotach grzeszników (Ps 84, 11)[10]: i oni gotowi są do posłuszeństwa, skorzy do służenia, w okazywaniu czci innych wyprzedzając, będąc tymi, którzy gardzą zaszczytami i sławą (por. Rz 12, 10–11).
De secundo rivulo hauriunt mites, de quibus dicitur: Mansueti autem haereditabunt terram, et inhabitabunt in saeculum saeculi super eam, qui sunt in verbo temperati, in aspectu pudici, in gestu compositi, in operatione tranquilli.	Z drugiego strumienia czerpią łagodni, o których mówi się: cisi zaś posiądą ziemię (Mt 5, 5; Ps 37, 11) i zamieszkają w niej na wieki wieków. Oni są powściągliwi w słowie, czyści w patrzeniu, zrównoważeni w zachowaniu, spokojni w działaniu[11].
De tertio bibunt lugentes, de quibus Job: Antequam comedam suspiro, et tanquam inundantis aquae sic rugitus meus: et tales sunt ex conscientia peccatorum pavidi, suspiriis anxii, lacrymis perflui flagellis et verberibus attriti.	Z trzeciego piją zasmuceni, o których mówi Hiob: zanim zjem wzdycham, a krzyk mój niczym przelewająca się woda (por Hi 3, 24): i tacy są przerażeni świadomością grzechów, przygnębieni utyskiwaniem, oblani łzami, wyniszczeni biczowaniem i chłostą.
De quarto misericordes bibunt, de quibus dicitur: Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Et isti ad ignoscendum faciles, ad subveniendum hilares: compatientes miseris, congaudentes his qui prosperantur in via virtutis.	Z czwartego piją miłosierni, o których mówi się: błogosławieni miłosierni, gdyż oni miłosierdzia dostąpią. To ci, którzy chętnie przebaczają, i z radością przychodzą z pomocą, współcierpią z cierpiącymi i cieszą się wraz z tymi, którzy postępują na drodze cnoty (Rz 12, 14–18).
De quinto rivo hauriunt esurientes justitiam, ex quorum persona propheta dicit: Domine, memorabor justitiae tuae solius. Et isti sunt spiritu ferventes, et operatione fortes, aemulatores justitiae, custodes, imo cultores disciplinae.	Z piątego strumienia czerpią łaknący sprawiedliwości, w imieniu których prorok mówi: Panie, tylko Twoją sprawiedliwość wspominać będę (Ps 71(70), 16). Ci są gorliwi duchem, i silni działaniem, naśladowcy sprawiedliwości, stróże karności, a co więcej – sami ją zachowują (Prz 4, 13–15).

[10] Użyte tu słowo *abjecti* nie tyle odnosi się do poniżenia, w znaczeniu wyrządzenia komuś krzywdy (choć literalnie tak właśnie należało przetłumaczyć ten termin), co raczej – zgodnie z przekazem biblijnym – do takich ludzi, którzy dzięki pokorze wolą być uznani za małych, niewiele znaczących w porównaniu z ogromem mocy i dobroci Boga. Por. św. Pawła, który po doświadczeniu spotkania z Chrystusem pod Damaszkiem przyjął imię Paweł (*paulus* – drobny, mały).

[11] Możliwe nawiązanie do Tt 2.

De sexto rivo, scilicet munditia cordis, bibunt mundi corde, ex quorum persona beatus Job dicit: Non reprehendit me cor meum in omni vita mea, et isti sunt mundis cogitationibus puri, meditatione erecti, operatione discreti, oratione devoti.	Z szóstego strumienia, czyli strumienia czystości serca, piją właśnie czyści sercem, w imieniu których mówi osoba błogosławionego Hioba: Nie napomina mnie serce moje przez całe me życie (Hi 27, 6)[12]; i oni są nieskazitelni w czystych myślach, w rozmyślaniu pewni, w działaniu roztropni, w modlitwie pobożni (por. Flp 4, 7).
De septimo inebriantur pacifici, de quibus Propheta: Pax multa diligentibus legem tuam. Isti sunt in prosperis quieti, in adversis securi, et carne non repugnante spiritui ab omni tentatione vitiorum abstracti.	Z siódmego sycą się żyjący w pokoju[13], o których prorok mówi: Pokój wielki dla miłujących Twoje prawo (Ps 119(118), 165). Ci zachowują spokój w pomyślnościach, wytrwałość w przeciwnościach, i ciałem, które nie sprzeciwia się duchowi, są oderwani od wszelkich pokus grzechu.
Istae sunt aquae spiritales, de quibus bibunt viri spiritales, quas hodierna die biberunt apostoli, cum acceperunt virtutem supervenientis spiritus, qui eos inspiratione divini amoris inflammavit, cognitione veritatis illuminavit, certitudine praemii roboravit.	Takie oto są wody duchowe, z których piją mężowie duchowi, z których w dniu dzisiejszym wypili Apostołowie, kiedy otrzymali moc przychodzącego nagle Ducha, który zapalił ich tchnieniem Bożej miłości, który oświecił poznaniem prawdy, i który utwierdził pewnością nagrody.
Haec tria videntur fuisse significata per hoc quod in igne, quod in linguis, quod tali dierum numero id est quinquagesimo Spiritus sanctus apparuit. Ignis enim, signum est divinae dilectionis: lingua, cognitionis: numero quinquagenarii, quo secundum legem fiebat remissio, signum est libertatis sive remunerationis. Haec tria sunt quae visum interioris oculi semper in Deum dirigunt, nec ullis intervenientibus tenebris ipsum aberrare permittunt. Videmus ad exteriorem visum tria esse necessaria, scilicet lumen interius, quod per fenestras oculorum emittitur: lumen exterius, scilicet claritas quae interiori, de qua diximus, sociatur: res aliqua corpulenta, in quam visus ipse dirigitur.	Wydaje się, że te trzy rzeczywistości zostały wskazane przez to, że Duch Święty ukazał się w ogniu, w językach, i w takiej właśnie liczbie dni, to jest po dniach pięćdziesięciu. Ogień bowiem jest znakiem Bożej miłości (por. Pnp 8, 6); język – poznania, liczba 50, w czasie których według prawa dokonywało się przebaczenie, jest znakiem uwolnienia lub odpłaty [z naszej strony]. Te trzy rzeczywistości są tymi, które wciąż kierują wzrok wewnętrznego oka ku Bogu, i nie dozwalają, by on sam [wzrok] zbłądził, wskutek jakichkolwiek zdarzających się ciemności. Widzimy, że są trzy rzeczywistości potrzebne dla zewnętrznego wzroku, a mianowicie światło wewnętrzne, które wydobywa się przez okna oczu, światło zewnętrzne

[12] PL ma tutaj błędny odnośnik.

[13] Absalon nawiązując tutaj do Mt 5, wykorzystuje siedem z ośmiu błogosławieństw i dostosowuje ich kolejność do swoich potrzeb. Pomija natomiast ósme błogosławieństwo: ci, którzy są prześladowani z powodu Chrystusa.

Lumen siquidem interius non proficit ad videndum sine exteriori, quod probatur in tenebris, sed neque exterius sine interiori, quod manifestum est in caeco. Sed neque ista duo conjuncta aliquid valerent, nisi aliquid videndum obtutui nostro obviaret.	– czyli przejrzystość, o której wspomnieliśmy, a która towarzyszy temu, co wewnętrzne, jakaś rzecz cielesna, ku której wzrok sam się kieruje. Jeżeli mianowicie światło wewnętrzne nie wystarcza do widzenia bez zewnętrznego, co jest dowiedzione w ciemnościach, a także zewnętrzne bez wewnętrznego nie wystarczy, co potwierdza fizyczna ślepota. Lecz te dwie formy wzroku połączone ze sobą nie miałyby żadnego znaczenia, gdyby coś godnego zobaczenia nie pojawiło się w zasięgu naszego spojrzenia.
Similiter ad illuminationem interioris hominis tria oportet convenire, scilicet lumen interius quod est radius divini amoris: lumen exterius, hoc est, quod extra nos debet dirigere cognitio veritatis.	Podobnie do oświecenia wewnętrznego człowieka potrzeba, by trzy rzeczy połączyły się ze sobą, a mianowicie: światło wewnętrzne, które jest promieniem Bożej miłości; światło zewnętrzne, tj. poznanie prawdy, które powinno zwracać nas ku temu co ponad.
Sed et res, in quam spiritalis visus debet dirigi, certitudo est remunerationis. Tolle lumen interius, hoc est, flammam charitatis, et lucerna tua cito extinguitur, et cum virginibus fatuis audire mereberis: Amen dico tibi, nescio te. Adsit lumen exterius, scilicet cognitio veritatis, sine charitate quid proficit? Nihil. Ubi est, inquit Esaias, verba legis ponderans? Et Apostolus: Si habuero omnem scientiam et omnem fidem, ita ut montes transferam, sine charitate nihil sum.	Ową rzeczą, ku której duchowy wzrok winien być skierowany, jest również pewność nagrody. Zabierz światło wewnętrzne, to jest płomień miłości, a twój kaganek szybko zagaśnie i zasłużysz na to, by wraz z głupimi pannami usłyszeć: Zaprawdę powiadam Ci, nie znam Cię (Mt 25, 12). A choćby i było obecne światło zewnętrzne, czyli poznanie prawdy, do czego się przyda bez miłości? Do niczego. Gdzie jest, jak mówi Izajasz (Wulgata – Iz 33, 18), zważający na słowa prawa? I Apostoł mówi: gdybym miał całą wiedzę i całą wiarę, tak żebym góry przenosił, bez miłości niczym jestem (1Kor 13, 2).
Desit certitudo remunerationis, existimo quia cito deficit lumen charitatis. Attendat ergo quilibet apostolorum filius, si igne divini amoris intus ardeat. Iste enim in altari cordis nostri debet esse perpetuus, nec unquam extingui, quandiu in hac vita militamus.	Gdy braknie pewności nagrody, sądzę, że szybko zgaśnie światło miłości. Niech więc każdy syn apostołów [to znaczy każdy wierzący] zważa na to, czy płonie w nim ogień Bożej miłości. On bowiem na ołtarzu naszego serca powinien trwać nieprzerwanie, i nigdy nie powinien być zagaszony (Kpł 6, 5), dopóty dopóki w tym życiu walczymy.
Audistis quia filii Aaron offerentes ignem alienum coram Domino, mortui sunt. Quis est iste ignis alienus?	Słyszeliście, że synowie Aarona ofiarując obcy ogień w obecności Pana, pomarli (Kpł 10, 1–3). Czym jest ten obcy ogień?

Ignis alienus est luxuria, qui est in cubilibus et impudicitiis: ignis alienus est iracundia, qui est in dissensionibus et contumeliis: ignis alienus est invidia, qui est in detractione alienae virtutis. De hoc igne per Prophetam dicitur, quia incensa igni et suffossa ab increpatione vultus tui peribunt.	Wyuzdanie jest obcym ogniem, który płonie na posłaniach i w lubieżnościach[14]; ogniem obcym jest porywczość, która jest w kłótniach i w zniewagach; tym ogniem obcym jest zawiść, która jest w oczernianiu cudzej szlachetności. O tym ogniu prorok mówi: spalone ogniem i zryte chłostą przeminą oblicza wasze (Ps 80 (79), 17).
Discutiat quilibet vestrum cor suum, si cognitione veritatis diriguntur opera sua ad debitum finem, id est ad bravium aeternae remunerationis, ut nulla interveniat ruga duplicitatis, nullus dolus simulationis.	Niech każdy z was rozważy w swym sercu, czy jego czyny idą za poznaniem prawdy do właściwego końca, to jest do nagrody wiecznej zapłaty, by się nie pojawiła żadna zmarszczka nieszczerości, żaden podstęp udawania.
Balaam ille qui cadens apertos oculos habebat, et vidit revelationes Domini, dixit: Non est idolum in Jacob, nec simulacrum in Israel. Per Jacob qui supplantator dicitur, supplantatores vitiorum; per Israel, qui vir videns Deum interpretatur, contemplativos volens significare. Est autem idolum proprie statua, quae propter formarum diversitatem nullius creaturae tenet similitudinem, ut forte Humano capiti cervicem pictor equinam Jungere si velit.	Jak ów Balaam, który upadając miał otwarte oczy i ujrzał objawienie Pana, i rzekł: „Nie ma bożków u Jakuba i bałwanów w Izraelu" (Lb 23, 21.23). Przez Jakuba, który jest nazywany „pogromcą"[15], wskazał na pogromców wad; a przez Izraela, który jest nazywany „mężem widzącym Boga"[16], chciał wskazać na poświęcających się rozmyślaniu. Jest zaś bożek właściwie posągiem, który ze względu na rozmaitość kształtów nie zachowuje podobieństwa do żadnego stworzenia, jak gdyby malarz zechciał kark koński z ludzką głową połączyć[17].

[14] Plezia tłumaczy *impudicitia* jako bezwstyd, lubieżność, nierząd – *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, red. M. Plezia, Warszawa 1969, s. 70. Forcellini natomiast nieco nam uszczegóławia ten termin mówiąc, że odnosi się on do greckiego τὸ παθικόν – A. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, t. 2, Bononiae 1965, s. 754. Natomiast Abramowiczówna, w odniesieniu do tego greckiego τὸ παθικόν, mówi że jest to ktoś „pozostający biernym w nienaturalnym stosunku miłosnym" – *Słownik grecko-polski*, t. 3, Warszawa 1962, s. 361. Zatem można przypuszczać, że Absalon w tym zdaniu nie tylko gani rozwiązłość seksualną ogólnie pojętą.

[15] Taka etymologia występuje w średniowieczu. Dla przykładu: „Jacob supplantator dicitur, et hic suo nomine Dominum praenuntiat, qui supplantavit vitia et erexit virtutes [wyróż. MW]" – Christianus Druthmarus, *Expositio in Matthaeum*, PL 106, kol. 1274 B.

[16] Hieronim ze Strydonu, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju*, 32: „interpretatur Israel vir videns Deum sive mens videns Deum [wyróż. MW]" – tłum. M. Jóźwiak, Wrocław 2010, s. 102–103.

[17] Autorowi chodzi zapewne o to, że bożki, ponieważ są rzeźbami, mogą otrzymywać od ich twórcy najróżniejsze kształty, nawet takie, które nie odpowiadają żadnym stworzeniom, lecz są ich połączeniem, np. pegaz, syrena, centaur itp. Tym niemniej jest tu wyraźne nawiązanie do Horacego, który w *Sztuce poetyckiej* pisze: „Jeśli malarz kark koński złączy z ludzką głową/ I pozbierawszy z innych członków to i owo/ Upstrzy w piórka, że piękna od gór niewiasta/ U dołu z czarnym rybskiem ohydnie się zrasta,/ Widząc to, Pizonowie, śmiechem nie rykniecie?" – Horacjusz, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. O. Jurewicz, Warszawa 1988, s. 420–421.

Unde etiam dicit Apostolus quia idolum nihil est, hoc est nullius creaturae similitudinem tenet. Simulacrum vero, quod a simulando dicitur, statua est ad alicujus creaturae similitudinem facta. Per idolum ergo intelliguntur opera prava, qui nullorum bonorum operum similitudinem habent: per simulacrum opera mala, qui tenent bonorum operum similitudinem, non etiam veritatem. Non est ergo idolum in Jacob, quia veri supplantatores vitiorum criminalia non admittuntur: Nec simulacrum in Israel, quia veri contemplativi simultates operum non recipiunt.	Stąd także Apostoł stwierdza, że bożek jest niczym (1Kor 8, 4), to znaczy: nie zachowuje podobieństwa do żadnego stworzenia. Bałwan zaś, ponieważ bierze swoją nazwę od „naśladowania”[18], jest posągiem uczynionym na podobieństwo jakiegoś stworzenia. Przez bożków więc rozumie się przewrotne wytwory [tych], którzy nie mają podobieństwa do żadnych dobrych dzieł; przez bałwana zaś złe dzieła tych, którzy zachowują podobieństwo do dobrych dzieł, ale nie zachowują ich prawdy[19]. Nie ma zatem bożka w Jakubie, ponieważ prawdziwi pogromcy grzechów nie mają przystępu do grzechów śmiertelnych; żadnych bałwanów w Izraelu – bo ci, co prawdziwie poświęcają się rozmyślaniu, nie przyjmują naśladownictwa dzieł[20].
Quia Spiritus sanctus disciplinae effugit fictum, nec habitat in corpore subdito peccato, et hoc de spiritu libertatis dixerim. Sunt enim alii spiritus errorum, qui Spiritui sancto semper resistunt, et inimici libertatis misera servitute hominem sibi subjiciunt.	Duch Święty unika bowiem karności fałszywej, ani nie mieszka w ciele poddanym grzechowi – i to mógłbym powiedzieć o duchu wolności. Są bowiem także inne duchy, duchy błędów, które Duchowi Świętemu zawsze przeciwstawiają się i jako nieprzyjaciele wolności podporządkowują sobie człowieka przykrą niewolą.
Primus est spiritus hujus mundi, qui captivat in servitutem vanitatis; secundus, Spiritus carnis qui trahit in servitutem voluptatis; tertius est Spiritus adversarii, qui facit servum iniquitatis. Quam multi sunt in saeculo, qui Spiritum mundi prona mente sequuntur, in hoc se liberos aestimantes, si dies suos in vanitatibus hujus vitae consumant, non reducentes ad memoriam, quoniam extrema gaudii luctus occupat, et novissima talium in interitum vadunt.	Pierwszym z nich jest duch tego świata, który więzi w niewoli marności. Drugi to duch ciała, który wlecze ku niewoli rozkoszy; trzecim jest duch przeciwnika (por. 1J 2, 16), który czyni sługą nieprawości. Jakże wielu jest na tym świecie tych, którzy chętnym umysłem[21] podążają za duchem świata, w tym uważając siebie za wolnych, jeśli dni swoje w marnościach tego życia przehulają, nie pomnąc na to, że płacz kładzie kres radości i koniec końców wszystkie te rzeczy zmierzają ku zagładzie.

[18] Etymologia łacińska, której nie da się oddać po polsku: *Simulacrum quod a simulando dicitur*. W polszczyźnie natomiast termin „bałwan” etymologicznie wywodzi się od słowa oznaczającego „wielki kamień”, „blok”, „bryłę”, później zaś „bałwan” przeniósł swe znaczenie na „posąg bożka”. Zob. W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2012, s. 21.

[19] Tzn. że każda rzecz ma swoją prawdę, swój sens; jeśli dana rzecz coś przedstawia, ale nie ma w niej prawdy tej rzeczy, to znaczy, że rzecz ta jest tylko imitacją, iluzją, fałszem, przykładowo: w tym zdaniu chodzi o tych, którzy wykonują dobre czyny, ale nie robią ich z przekonania, ich czyny są zatem fałszywe, gdyż intencja jest nieszczera.

[20] To znaczy nie przyjmują oni czynienia dobrych dzieł podjętych z fałszywej pobudki.

[21] To znaczy takich, którzy z łatwością podejmują decyzję, chętnie skłaniają się ku temu.

Induuntur siquidem sericis, palatia exstruunt, convivia instaurant, munera largiuntur. Et ista quare? Ut faciant sibi nomen, juxta nomen magnorum, qui sunt in terra.	Gdyż odziewają się w jedwabie, stawiają pałace, uczty wciąż ponawiają, obsypują podarkami. A dlaczego tak? Ażeby uczynić sobie imię, jednakowe imieniu wielkich, którzy są na ziemi (por. 2Sm 7, 9).
Nomen dico inane, quod est, vapor ad modicum parens, fumus deficiens, nebula pertransiens. Ubi enim sunt illi famosi a saeculo et potentes viribus, qui hunc spiritum vanitatis secuti sunt? Periit memoria eorum, et si aliqua forte adhuc superest non in benedictione, sed in maledictione relicta est. De talibus recte per Prophetam dicitur: Erraverunt in solitudine in inaquoso, viam civitatis habitaculi non invenerunt. Erraverunt in solitudine quia soli, id est a Deo derelicti: in inaquoso, id est in arido, id est corde rore Spiritus sancti non irrigato. Unde et viam civitatis habitaculi non invenerunt. Invenerunt quidem viam civitatis tabernaculi, id est viam hujus mundi, quae est instabilis et transitoria, sicut olim tabernaculum mutabiliter ferebatur de loco ad locum, sed non invenerunt viam civitatis habitaculi, id est viam perpetuae habitationis, de qua Apostolus: Non habemus hic manentem civitatem.	Mówię o imieniu próżnym, ponieważ jest ono parą ukazującą się na chwilę, dymem znikającym, mgłą rozpływającą się (Jk 4, 14). Gdzież są bowiem ci sławni tego świata i potężni swoją władzą, którzy poszli za tym duchem marności? Przeminęła pamięć o nich, a jeśli coś jakimś trafem z tego pozostało, to nie ostało się jako błogosławione, ale jako przeklęte. O tego rodzaju ludziach słusznie prorok mówi: błąkali się w osamotnieniu po pustyni, drogi do miasta zamieszkałego nie znaleźli (Ps 107 (106), 4). „Błąkali się w osamotnieniu" ponieważ sami byli, to znaczy: byli opuszczeni przez Boga; „po pustyni", to jest po pustkowiu, którym jest serce nie nawodnione rosą Ducha Świętego. Stąd też i „drogi do miasta zamieszkałego nie znaleźli". Znaleźli, co prawda, drogę do miasta namiotów, to jest drogę tego świata, która jest nietrwała i przemijająca, tak jak ongiś namiot stale był przenoszony z miejsca na miejsce[22], ale „nie znaleźli drogi do miasta zamieszkałego", to jest drogi do wiecznego mieszkania, o którym Apostoł mówi: nie mamy tu trwałego miasta (Hbr 13, 14).
Et utinam hoc spiritu vanitatis contenti essent, et non sequerentur spiritum carnis, qui eos distrahit per illicita desideria carnis, voluptatis. De eis etenim per Ezechielem dictum est: Ubi erat impetus spiritus, illuc gradiebantur.	I oby zostali zachowani od tego ducha marności i nie podążali za duchem ciała, który ich rozdziera przez niegodziwe przyjemności ciała, zmysłowości. O nich właśnie Ezechiel powiedział: gdzie była zachcianka ducha, tam poszli[23].

[22] Chodzi prawdopodobnie o Namiot Spotkania, który w czasie wędrówki Izraelitów przenoszony był z miejsca na miejsce.

[23] Jest to dosłowny cytat z Ez 1, 12 – Ezechiel mówi tam jednak o wizji czterech istot, a nie o poruszeniach wywołanych przez złego ducha działającego na człowieka. Może Absalon chciał tutaj wskazać bardziej na wpływ duchów, ontycznie doskonalszych, na stworzenia stojące niżej w hierarchii bytów: jak duch/Duch wpływa na istoty żyjące z Ezechielowej wizji, tak i duchy wpływają na ludzi. Nie sposób jednak jednoznacznie rozstrzygnąć tej kwestii.

Et certe impetus bestiae spiritus carnis est, qui ad illicita quaeque et turpia miserum hominem in desideriis animae suae abducit. Sed unde tibi, homo insensate, radix peccatrix, haec infatuata sapientia, ut rei rationalis ductu postposito, bestiam imiteris? quis inde non stupeat? quis inde non expavescat?	Z pewnością zachcianka bestii jest znakiem ducha cielesnego, który uwodzi biednego człowieka w jego pragnieniach duszy do czegoś niegodziwego i okropnego. Ale skądże tobie, nierozumny człowiecze, grzeszny korzeniu[24], ta zwiedziona mądrość, że naśladujesz bestię, zlekceważywszy przewodnictwo rozumu? Któż zatem nie byłby zdumiony? Któż by się tym nie przeraził?
Statue tibi hominem exsulem a patria, viam ignorantem, nonne tibi abusivum videbit, si relicto tramite, quem vir sapiens ei indicaverit, pecudum et bestiarum invia comitetur? Invia plane, quia relicta via veritatis abducunt ad invia aeternae damnationis. Unde in libro Machabaeorum de bestia scribitur, quae ab Eleazaro Mathathiae filio perfossa occubuit, quod suo casu turrim et armatos, quos ipsa ferebat, secum praecipitavit. Sic et spiritus carnis cum morte praeventus fuerit, sibi insidiantes, id est quoscunque carnales carnis suae impetum sequentes, ad inferni profunda demergit.	Postaw sobie człowieka wygnanego z ojczyzny, drogi nieświadomego, czyż nie wyda się tobie przewrotnym, jeśli po zejściu ze ścieżki, którą mu mądry mąż wskazał, będzie dzielił bezdroża z bydłem i dzikimi zwierzętami? Pewnikiem są to bezdroża, gdyż porzuciwszy drogę prawdy, schodzą na bezdroża wiecznego potępienia. Stąd w księdze Machabejskiej o bestii jest napisane, że padła przebita przez Eleazara, Matatiaszowego syna, która to bestia wraz ze sobą zniweczyła i wieżę, i załogę, które na sobie niosła (1Mch 6, 43–46). Tak i duch cielesny, kiedy zostanie poprzedzony śmiercią, wtedy grzeszników, którzy podążają za pożądliwościami ciała, zanurza w głębinach piekła.
Assumunt autem et hi duo spiritus, tertium scilicet diaboli secum nequiorem se, et ingressi habitant ibi. Fiunt quoque novissima hominis illius pejora prioribus. Pejora quo? Insidiatur enim adversarius, ut in fine rapiat cum peccatorem reddit, aut desperatione induratum, aut praesumptione securum. Horum damnationem propheta intelligens, in spiritu dixit: Pro iniquitate vidi tentoria Aethiopiae, turbabuntur pelles terrae Madian. Vidi, inquit, hoc est spiritu intellexi tentoria Aethiopiae, id est corda iniquorum, quae sunt receptacula daemonum. Aethiopes enim daemones significant. Et quid amplius vidisti, prophetarum sanctissime?	Biorą zaś ze sobą owe dwa duchy trzeciego jeszcze [ducha], czyli diabła, gorszego od nich, i wszedłszy mieszkają tam. I ostatnie czyny tego człowieka stają się gorsze od wcześniejszych (por. Łk 11, 24–26). Gorsze, ale z jakiego powodu? Przeciwnik bowiem robi zasadzkę wtedy, kiedy czyni grzesznikiem, albo przez to, że otępia grzesznika rozpaczą, albo przez to, że grzesznik czuje się bezpieczny pewnością, aby w końcu go porwać. Rozumiejąc w natchnieniu ich potępienie prorok tak powiedział: Z powodu nieprawości poznałem namioty Etiopii, zachwieją się namioty ziemi Madian (Ha 3, 7). Widziałem, powiada, to znaczy: zrozumiałem w duchu, że namioty Etiopii, to są serca ludzi nieprawych, które są skrytką dla demonów. Etiopczycy bowiem oznaczają demony. A co więcej widziałeś, najświętszy z proroków?

[24] Zwrot *radix peccatrix* jest zaczerpnięty z Wulgaty 1Mch 1, 11 (w Biblii Tysiąclecia jest to 1Mch 1, 10) i odnosi się do Antiocha Epifanesa.

Pro iniquitate turbabuntur pelles terrae Madian. Quae sunt istae pelles, et quod est terra Madian? Madian interpretatur judicium. Terra ergo Madian, quilibet terreni in judicio aeternae damnationis addicti: pelles, quae abstrahuntur de animalibus mortuis, opera sunt mortua sine virtute charitatis. Ergo pro iniquitate turbabuntur, id est punientur pelles terrae Madian, id est opera iniquorum, qui jam per judicium sententiam aeternae damnationis acceperunt.	„Z powodu nieprawości zachwieją się namioty ziemi Madian". Czym są te namioty i czym jest ta ziemia Madian? Madian jest rozumiane jako sąd. Ziemia Madian zaś, to wszyscy ludzie skazani na sąd wiecznego potępienia; namioty, które pochodzą ze skór martwych zwierząt, to są martwe czyny bez cnoty miłości. Tak więc za nieprawość zostaną zmieszane[25], to jest zostaną ukarane namioty ziemi Madian – czyny nieprawych, którzy przez sąd otrzymali wyrok wiecznego potępienia.
Hoc enim, id est praesumere de misericordia vel desperare de venia, peccatum est, quod scribitur stilo ferreo et ungue adamantino quod neque dimittitur hic, neque in futuro, nisi in sonitu spiritus vehementis, id est vae adimentis, qui solus illustrat cor peccatoris ad poenitentiam. Ipse enim ubi vult spirat, et a medio Babylonis peccatis servientem ad libertatem gratiae revocat. Revertamur ergo, fratres dilectissimi, ad cor, quaeramus hunc spiritum dum inveniri potest, invocemus eum dum prope est. Quaeramus eum per humilitatem poenitentiae et confessionis, invocemus eum per instantiam devotae orationis. Ecce enim prope est. Jam Spiritus Domini replet orbem terrarum, replet hodierna die corda fidelium. Supplicemus huic Spiritui veritatis, ut qui orbem terrarum replet per sui praesentiam, corda nostra visitet per inhabitantem gratiam, donec eum quem videmus per fidem, in futuro cognoscamus per speciem, Dominum nostrum Jesum Christum, cujus regnum et imperium permanet in secula seculorum. Amen.	To bowiem – zuchwale zakładać wcześniej miłosierdzie czy też tracić nadzieję na przebaczenie – jest grzechem, który pisany jest rylcem żelaznym i piórem ze stali (Jr 17, 1), który nie jest odpuszczany tu ani w przyszłości, chyba że w szumie gwałtownego wichru[26], to znaczy zabierającego smutek, [Ducha], który sam jeden oświeca serce grzesznika do pokuty. On bowiem tchnie tam, kędy chce (J 3, 8), i ze środka Babilonu[27] tego, kto służy grzechom, przywołuje na nowo do wolności łaski. Powróćmy zatem, bracia najmilsi, do serca, szukajmy tegoż Ducha tak długo, jako długo znaleźć go można, wołajmy go dopóty, dopóki jest blisko (Iz 55, 6). Szukajmy go przez pokorę pokuty i spowiedzi, wołajmy go przez gorliwość pobożnej modlitwy. Oto bowiem jest blisko (Ps 34 (33), 19; Ps 145 (144), 18; Flp 4, 5). Już Duch Pana wypełnia okrąg ziemi (Mdr 1, 7), a w dniu dzisiejszym wypełnia serca wiernych. Prośmy tego Ducha prawdy, który wypełnia świat swoją obecnością, by nawiedził nasze serca dzięki zamieszkującej [w nas] łasce, dopóki Tego, którego widzimy przez wiarę, nie poznamy w przyszłości twarzą w twarz, Pana naszego Jezusa Chrystusa, którego królestwo i panowanie trwa na wieki wieków. Amen.

[25] Przez to zmieszanie, zapewne, należy rozumieć brak porządku, harmonii, nieład charakterystyczny dla tego, co jest przeciwieństwem Boga i Jego porządku, czyli dla stanu potępienia.

[26] Czyli Ducha Świętego. Zob. Dz 2, 2.

[27] Zob. Augustyn z Hippony, *Wyznania*, II, 3 – gdzie Augustyn opisuje swoje grzeszne życie metaforą chodzenia po ulicach grzesznego Babilonu, a uwolnienie z grzechów i nawrócenie jako wyjście z Babilonu.

* * *

Podsumowując, należy wskazać na trzy podstawowe wnioski dotyczące prezentowanego materiału. Po pierwsze, twórczość Absalona jest doskonałym przykładem tego, jak głęboko rozwinięta okazuje się teologia alegoryczna, uprawiana w średniowieczu jeszcze przed ostatecznym ukształtowaniem się teologii scholastycznej. Po drugie, prezentowany tekst daje nam ogląd tego, iż alegoria może być bardzo przydatna, gdy trzeba metaforyczny język biblijny zestawić z siatką pojęć filozoficznych. Absalon bowiem potrafi, operując metaforami, ująć skomplikowaną terminologię (np. relacyjność wewnątrztrynitarną czy ujęcie zła jako prywatywnego w swej naturze) tak, by wykazać jej niesprzeczność z prawdami wiary przekazanymi przez Objawienie. Po trzecie wreszcie, można wysnuć wniosek poboczny, który, pokazując wartość autora XII-wiecznego, obala pośrednio mit „ciemnego średniowiecza". Teksty takie jak ten zaprezentowany wskazują, że średniowieczni twórcy znali nie tylko kod kulturowy, jaki wykształcił się w Europie pod wpływem przekazu biblijnego, ale potrafili także korzystać z motywów niechrześcijańskich, antycznych (zob. przyp. 46). Daje to nam dowody, że kultura antyczna nie była w średniowieczu ani zapomniana, ani całkiem ignorowana, lecz umiejętnie wykorzystana tam, gdzie średniowieczni autorzy potrzebowali jej dorobku. Aby jednak antyczne motywy były umiejętnie wykorzystane, musiały zapewne być zarówno dobrze znane twórcom średniowiecznym, jak też musiały być nieobce odbiorcom.

ON THE SPIRIT THAT BLOWS AND FLOWS – SERMO XXXV OF ABSALON OF SPRINCKIRSBACH
Translation and commentary

Keywords: Absalon, Victorians, Middle Ages, Christianity, Jesus Christ, Holy Spirit, Church.

Abstract: This article is a translation of one of the sermons of the 12th-century Victorian canon Absalon of Sprinckirsbach. It is a sermon composed for the feast of Pentecost. In the theoretical introduction, the author of the article proposes a scheme for the sermon. According to this scheme, the sermon is divided into three parts describing the action of the Holy Spirit in the created world: as a blast, as a stream and as the Spirit sent to the Church. The third part is the most comprehensive, since it describes not only the action of the Spirit in the world, but also shows the actions opposed to the Holy Spirit and the dangers they bring with them.

Sections: [Introduction] > 1. Structure of the sermon > 2. Translation and comments > [Conclusions].

BIBLIOGRAFIA

Absalon ze Sprinckirsbach

Sermo XXXV. *In Die Pentecostes*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne, Paris 1855, t. 211, 204 A-209 A.

Sermones, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne, Paris 1855, t. 211, kol. 13–294.

Kazanie XXXVIII na poświęcenie kościoła, tłum. M. Włosiński, w: *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor [i in.], Lublin – Kęty 2023 (*Biblioteka Europejska*), [w druku].

Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2009.

Beda Czcigodny, *Natura wszechświata. czas i jego rodzaje. Rachuba czasu*, red. T. Gacia, Lublin 2015.

Christianus Druthmarus, *Expositio in Matthaeum*, PL 106, kol. 1261 A – 1504 C.

Hieronim ze Strydonu, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju*, tłum. M. Jóźwiak, Wrocław 2010.

Horacjusz, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. O. Jurewicz, Warszawa 1988.

Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 3, Warszawa 1962.

Boryś W., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2012.

Bouvier J.B., *Nauka o odpustach, bractwach i jubileuszu*, tłum. K. Przyałgowski, Wilno 1847.

Courcelle P., *La culture antique d'Absalon de Saint-Victor*, „Journal des savants", 1972, nr 4, s. 270–291.

Elemente, w: *Lexicon des Mittel Alters*, t. 3, red. G. Avella-Widhalm [i in.], Lachen 1999, kol. 1800–1802.

Ferraris L., *Prompta Bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica, necnon ascetica, polemica, rubricistica, historia*, t. 1, Paris 1858, kol. 525–530.

Forcellini A., *Lexicon totius latinitatis*, t. 2, Bononiae 1965.

Janecki M.J., *Un caso del Humanismo cristiano en el siglo XII: La Escuela de san Víctor de París*, „El Mirador. Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca", 18(2018–2019), s. 38–58.

Jubileusz, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 9, red. M. Nowodworski, Warszawa 1876, s. 248–252.

Libowski Ł., *Wiktoryni mniejsi. „Familia Victorina"*, w: *Mądrość wiktorynów. Z kultury intelektualnej szkoły św. Wiktora*, red. W. Bajor [i in.], Lublin – Kęty 2023 (*Biblioteka Europejska*), [w druku].

Libowski Ł., Wilk P., Włosiński M., *„Ze wszech miar stosownie zatem świątynią Boga nazywamy duszę sprawiedliwego". Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XLI na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz*, „Łódzkie Studia Teologiczne", 33(2024), nr 1, s. 213–232.

Libowski Ł., Włosiński M., *„Nakazał zbudować sobie dom, by w nim odbywały się uroczystości zaślubin". Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XL na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz*, „Łódzkie Studia Teologiczne", 32(2023), nr 4, s. 171–196.

Poirel D., *L'école de Saint-Victor au Moyen Âge: bilan d'un demi-siècle historiographique*, „Bibliothèque de l'École des chartes", 156(1998), nr 1, s. 201–202.

Skrzyniarz R., *Jubileusze w Kościele katolickim 1300–2000*, RT, 48(2001), nr 4, s. 315–327.

Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezia, t. 3, Warszawa 1969.

Vernet M., *Les sermons „in generali capitulo" d'Absalon de Saint Victor. Réflexions sur la prédication victorine de la fin du XIIe siècle*, w: *„Omnium expetendorum prima est sapientia". Studies on Victorine thought and influence*, red. D. Poirel [i in.], Turnhout 2021, s. 227–243 (*Bibliotheca Victorina* 29).

Wilk P., *„To jest ten dom, w którym Chrystus chce się zatrzymać". Absalona ze Sprinckirsbach kazanie XXXIX na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz*, „Łódzkie Studia Teologiczne", 32(2023), nr 4, s. 245–260.

Witczyk H., Krakowiak C., Straszewicz M., *Rok Jubileuszowy*, w: EK, t. 17, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 231–234.

Włosiński M., *„Budowani jako duchowa świątynia" (1P 2, 5), czyli o alegorycznej interpretacji Absalona ze Sprinckirsbach w jego czterech kazaniach na poświęcenie kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne", 33(2024), nr 3, s. 67–89.

Worstbrock F.J., *Absalon de Springiersbach*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 1, Berlin – New York 1978, k. 17–19.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 124–147
10.52404/ttnwloc.stwl.27.6

KRZYSZTOF R. KUPIŃSKI [a,@]
0000-0003-3885-7475
[a] Wyższa Szkoła Kadr Menedżerskich, ul. Zagórowska 3a, 62-500 Konin
[@] KK@WSKM.Edu.PL

MIEJSCE CUDÓW WE WSPÓŁCZESNYM KOŚCIELE

Słowa kluczowe: cud, Eucharystia, wiara, zmartwychwstanie, znak.

Abstrakt: Celem artykułu jest zbadanie zasadności mówienia o cudach we współczesnym Kościele katolickim, z naciskiem na fundamentalny cud, jakim jest zmartwychwstanie Jezusa. Metodą jest teologiczna analiza źródeł biblijnych, Katechizmu Kościoła katolickiego, literatury teologicznej oraz przykładów cudów eucharystycznych (np. Sokółka, Legnica) i kanonizacyjnych (np. uzdrowienia za wstawiennictwem Jana Pawła II). Wyniki wskazują, że cuda definiowane są jako nadprzyrodzone znaki Bożej mocy, służące ukazaniu chwały Bożej, potwierdzeniu Ewangelii, wzmacnianiu wiary i ewangelizacji. Zmartwychwstanie stanowi punkt odniesienia dla innych cudów, podkreślając ich zbawczy charakter. Współczesne perspektywy uwzględniają sceptycyzm, ale afirmują harmonię wiary i rozumu. Wnioski: cuda pozostają aktualne jako znaki nadziei, inspirujące do pogłębienia relacji z Bogiem i misji Kościoła w obliczu sekularyzmu.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Definicja cudu > 2. Cele cudów > 3. Zmartwychwstanie jako fundamentalny cud > 4. Kontynuacja cudów w Kościele > 5. Perspektywy teologiczne cudów > [Zakończenie].

Cuda od wieków stanowią istotny element refleksji teologicznej i doświadczenia wiary w Kościele katolickim. Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, czy jest zasadne we współczesnym Kościele mówienie o cudach,

KRZYSZTOF R. KUPIŃSKI (1961–); 1989, mgr: filozofia (UAM, Poznań); 2023, dr nauk społecznych: pedagogika (AJ, Toruń); Rektor (2024–) Wyższej Szkoły Kadr Menedżerskich w Koninie.

a zwłaszcza w kontekście uznawanego za centralny cud chrześcijaństwa zmartwychwstania Jezusa. Zgodnie z nauczaniem Katechizmu Kościoła katolickiego, cud definiowany jest jako nadprzyrodzone wydarzenie, będące skutkiem działania Bożej mocy, przekraczające prawa natury i służące jako znak objawienia Bożej woli, umocnienia wiary oraz ukazania chwały Bożej[1]. Zmartwychwstanie jako fundament wiary chrześcijańskiej nie tylko potwierdza boskość Chrystusa i obietnicę zbawienia, ale także stanowi punkt odniesienia dla rozumienia innych cudów, nadając im sens ulokowany w perspektywie historiozbawczej. Artykuł omawia definicje i cele cudów, teologiczne znaczenie zmartwychwstania, przykłady współczesnych cudów, takich jak cuda eucharystyczne czy kanonizacyjne, a także przedstawia perspektywy teologiczne oraz odpowiedzi na sceptycyzm wobec cudów, wskazując na ich rolę jako znaków nadziei i zaproszenia do dialogu z Bogiem. Przedstawiona analiza opiera się na teologicznej interpretacji źródeł biblijnych, Katechizmu Kościoła katolickiego oraz współczesnej literatury teologicznej, z uwzględnieniem przykładów cudów eucharystycznych i kanonizacyjnych.

1. Definicja cudu

Rozumienie cudów, ich sensu i definicji nastręcza trudności od czasów starożytnych. Samo pojęcie cudu ewoluowało od podnoszenia w nim niezwykłości zjawiska (ujęcie teratyczne) po ujmowanie go jako teologicznego znaku. To wprowadzające ogólne stwierdzenie już świadczy o trudności z ujednoliceniem pojęcia, a to dopiero początek. W przeszłości w refleksji nad pojęciem cudu *sensu stricto* nie zawsze udawało się odróżnić wydarzenia opatrznościowe, zadziwiające swą niezwykłością czy przypisywane fałszywym prorokom lub demonom. Już w starożytności – jak zwraca na to uwagę Marian Rusecki (1942–2012) – Augustyn z Hippony mówił o cudzie bardziej w kontekście jego znaczenia niż obserwowanej jego fizycznej niezwykłości. Współcześnie jest to kluczowe podejście i rozumienie, w którym zwraca się uwagę, że istota cudu tkwi w tym, że jest znakiem Boga nadającego mu treść i sens[2]. Tak zarysowany kontekst pozwoli mi przedstawić kolejne szczegółowe definicje.

Rozumieniem cudu, do którego odnosić się będą propozycje referowane w dalszej części artykułu, jest zapis Katechizmu Kościoła katolickie-

[1] KKK, n. 547–550.

[2] M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 8, 15, 129–130, 231.

go, według którego cuda są nadprzyrodzonymi wydarzeniami będącymi skutkiem działania Bożej mocy i przekraczającymi prawa natury. Należą do nich takie zjawiska jak uzdrowienia czy wskrzeszenia, które nie miałyby miejsca bez interwencji Boga. Celem tych cudów jest danie znaku o obecności i działaniu Boga, objawienie Jego woli i umocnienie wiary. Katechizm podkreśla, że celem cudów jest nie tyle zadziwienie świadków, przez wystąpienie nadzwyczajnych wydarzeń, ile pokazanie ich zbawczego charakteru i ukazanie chwały Bożej. Ta definicja ma charakter podstawowy, który pozwala odnieść go do różnych teologicznych perspektyw[3].

Do powyższych sformułowań nawiązuje Henryk Seweryniak (ur. 1951), który uważa za Tomaszem z Akwinu, że cud poprzez swoją niezwykłość wzbudza podziw i kieruje uwagę świadka na sprawy duchowe, które wykraczają poza materialny wymiar świata. Jawi się jako znak zbawczy, objawiający Bożą miłość do człowieka, a nie tylko jakiś fizyczny fenomen. W tym ujęciu kluczowe jest widzenie cudu w perspektywie historiozbawczej, wskazującego na Bożą obecność i królestwo Boże, a nie jako anomalię zakłócającą prawa natury: cud jest znakiem Bożego objawienia[4]. Podobnie rozumie i objaśnia cud wspomniany wcześniej Rusecki, który zwraca uwagę, że cudu nie można postrzegać jako nadzwyczajnego faktu empirycznego, ale jako pewną strukturę znakową, która łączy element ontyczny (nadzwyczajny fakt) z nadprzyrodzonym przekazem pochodzącym od Boga. W cudzie uobecnia się zbawcza Boża wola, która jest jedną z form realizacji Objawienia, a nie tylko jego zewnętrznym dowodem. W tej sytuacji odgrywa rolę religijną i jest symbolem wymagającym interpretacji w kontekście Objawienia[5]. W innej wypowiedzi Rusecki dodaje, że cud nie jest uchwytny naukowo, ponieważ wyraża się w znakach i symbolach łączących wymiar materialny (empiryczny) z nadprzyrodzonym. Inaczej mówiąc: cud jest działaniem nadprzyrodzonej rzeczywistości (Boga) w świecie i dziejach człowieka, dostępnym wyłącznie w doświadczeniu religijnym. Kontekst wiary umożliwia dostrzeżenie roli objawieniowej, zbawczej, ale i motywującej w działaniu Boga dla dobra człowieka[6].

Kontynuując refleksję nad definicjami cudu, warto odnieść się do współczesnych autorów, takich jak Anozie i Meier, którzy rozwijają per-

[3] KKK, n. 547–550.

[4] H. Seweryniak, *Semantyka cudu*, ComP, 9(1989), nr 6(54), s. 96–99.

[5] M. Rusecki, *Funkcje cudu*, Sandomierz 1997, s. 6–7, 47–57.

[6] Tenże, *Traktat*, s. 283–286.

spektywę znakową w odmiennych kontekstach. Casmir Anozie (ur. 1976) pisze o cudach jako „nadprzyrodzonych znakach, które mają miejsce w świecie naturalnym". Odwołuje się do René Latourelle'a, definiując cud jako znak religijny, rozgrywający się w porządku kosmicznym rozumianym jako człowiek i wszechświat, będący wyrazem nieprzymuszonej woli Boga, który okazuje człowiekowi miłość i oferuje zbawienie. Za Karlem Rahnerem twierdzi, że cuda są nadprzyrodzonymi działaniami, które nie mieszczą się w porządku natury, ale go przekraczają, ponieważ są manifestacją Bożej miłości i mocy, wzywających do wiary oraz umacniających wiarę i prawdę o Bożym objawieniu[7]. Natomiast John P. Meier (1942–2022) czyni istotne zastrzeżenie, że patrzenie na cud jako niezwykłe i zaskakujące wydarzenie jest kontrproduktywne, ponieważ patrzenie z pozycji natury i jej praw siłą rzeczy ogranicza poznanie i nie jest w stanie go wyjaśnić. Cud jest czymś wykraczającym poza czystą empirię, ponieważ jest skutkiem działania Boga. Badanie właściwe naukom historycznym badającym przeszłość nie daje możliwości stwierdzenia, że miał miejsce cud. Zrozumienie wydarzenia określanego mianem cudu wymaga teologicznego osądu.

Nie jest to pełna lista definicji i opisów tego, czym jest cud, ale przedstawione perspektywy pozwalają przejść do kolejnych rozważań związanych z cudami. Na koniec tej części warto pokrótce wymienić rodzaje cudów, z jakimi mamy do czynienia. Największe i kluczowe jest zmartwychwstanie, które nie ma odpowiednika, ponieważ nigdy wcześniej, ani też później się nie wydarzyło. Jest ono niepowtarzalne w przeciwieństwie do innych cudów takich jak uzdrowienia, które można odczytywać w kontekście eschatologicznym, czy cuda moralne prowadzące do jedności Kościoła lub cuda intelektualne (proroctwa)[8]. Istotne jest także wspomnienie innych cudów Jezusa takich, jak: 6 egzorcyzmów (wypędzenie złych duchów), 17 uzdrowień chorych, 3 wskrzeszenia umarłych czy 8 cudów natury (np. uciszenie burzy) itp.[9]

2. Cele cudów

Szereg podanych definicji nie zawiera w sobie informacji o celowości cudów, czyli odpowiedzi na pytanie, czemu one służą? Autorzy zajmują-

[7] C.I. Anozie, The contemporary Catholic theology of miracles [Doctoral thesis, John Paul II Catholic University of Lublin], Lublin 2018, s. 45, 121–122, 200.

[8] Seweryniak, *Semantyka*, s. 95–97.

[9] J.P. Meier, *The miracles of Jesus: Three basic questions for the historian*, „Dialogue: A Journal of Mormon Thought", 29(1996), nr 1, s. 10–12.

cy się tą problematyką wymieniają kilka celów, z których najważniejsze przedstawiono poniżej.

2.1. Ukazanie chwały Bożej

Katechizm Kościoła katolickiego mówi, że cuda ukazują chwałę Bożą, potwierdzają prawdziwość Ewangelii i boskie posłannictwo Jezusa, które jednocześnie są wezwaniem do podjęcia zaproszenia do zbawienia. Cuda są znakami mesjańskimi, które zwracają uwagę na bliskie nadejście królestwa Bożego i konieczność nawrócenia: umacniają wiarę już wierzących, ale i przyciągają nowych wyznawców[10]. W duchu Katechizmu wypowiada się Rusecki, pisząc o manifestowaniu Bożej obecności i chwały, które są zaproszeniem do dialogu w sprawie zbawienia. Dla niego cuda są swoistą antycypacją czasów eschatologicznych, w których całe stworzenie zostanie poddane odnowieniu, a wiara ma służyć przygotowaniu do tych wydarzeń[11]. Bóg jawi się w nich jak władca historii, w której chce dać udział człowiekowi przez zaproszenie do wiary i podjęcia nowego życia. Szczególnym zaproszeniem był i jest cud zmartwychwstania Jezusa, który antycypuje przyszłe zmartwychwstanie człowieka, aby miał udział w Bożym planie[12].

Badacze zwracają uwagę na wspólnotowy charakter cudów będących zapowiedzią nadchodzącego królestwa Bożego i zbawienia Izraela jako ludu Bożego. Nie są one aktami dobroci kierowanymi do indywidualnych osób (uzdrowienia, wskrzeszenia itp.), ale mają budzić wiarę, umocnić ją i ogłaszać nadejście Boga[13]. Cuda w takiej formie, w jakiej się wydarzyły, ukazują miłość, moc, chwałę i plan zbawczy wobec cierpiących i potrzebujących; są „znakiem chwały Boga i Jego miłosiernego planu zbawienia[14]. Jednocześnie są – poza wskazaniem chwały Bożej – zaproszeniem do wiary w Dobrą Nowinę[15].

2.2. Potwierdzenie prawdy Ewangelii

Casmir Anozie twierdzi, że cuda „uwierzytelniają tę Ewangelię jako autentyczną dobrą nowinę", ponieważ są wyrazem boskiej władzy Jezusa

[10] KKK, n. 547–549.

[11] Rusecki, *Traktat*, s. 284–286.

[12] Tenże, *Funkcje cudu*, s. 151–155, 304–306.

[13] Meier, *The miracles*, s. 8, 12–13.

[14] Anozie, The contemporary, s. 198, 200.

[15] C.S. Keener, *Nadprzyrodzone działanie Boga we współczesnym świecie*, Kraków 2022, s. 29.

i są znakami królestwa, które jest blisko”[16]. W tym ujęciu podniesione jest znaczenie cudów jako znaków mesjańskich, co znajduje także wyraz w twierdzeniu Ruseckiego piszącego o uwierzytelnieniu mesjańskiego posłannictwa Jezusa. Podkreśla, że legitymizują Jego misję, powołany przez niego Kościół, boską genezę chrześcijaństwa i wzmacniają wiarę w Objawienie[17].

Z kolei Craig S. Keener (ur. 1960) zwraca uwagę, że uzdrowienia i inne znaki opisane w Dziejach Apostolskich potwierdzają skuteczność przesłania zostawionego przez Jezusa, które działa w jego uczniach i naśladowcach. To szczególne potwierdzenie wcześniejszej misji Jezusa i realności nadchodzącego królestwa Bożego. Ten kontekst dookreśla, w jaki sposób cuda działają w przestrzeni biblijnej i historycznej[18].

2.3. Wzmacnianie wiary i przyciąganie nowych wyznawców

Marian Rusecki uważa, że cuda rozpoznawane jako znaki Boże wspierają wiarę i ewangelizację poprzez uwiarygodnienie Objawienia. Skłaniają świadków i tych, którzy im uwierzyli, do akceptacji wiary jako rozumnej i osobowej relacji z Bogiem. Najpierw przyciągają uwagę i budzą zainteresowanie jawiącą się nadprzyrodzoną rzeczywistością, aby stać się przejściem do rzeczywistości wiary i przyjęcia Objawienia[19]. Podobnie uważa Anozie, który twierdzi, że cuda oferują świadkom „duchowe wglądy” umacniające ich w wierze. Umocnienie zaś prowadzi do wzięcia na siebie obowiązku dzielenia się wiarą, przez co odbiorcy cudów stają się „heroldami Dobrej Nowiny”. Jest to spojrzenie na cuda z pozycji inżyniera dostrzegającego sprawny mechanizm wpływania na wierzących i przyciągania nowych wyznawców[20].

Keener przywołał cud związany z uzdrowieniem trędowatego (Łk 5, 12–16 i Mk 1, 40–45) jako przykład ewangelizacji przez znaki: uzdrowiony mimo zakazu rozgłosił to, co mu uczynił Jezus. Skutek był

---

[16] Anozie, The contemporary, s. 199, 205.

[17] Rusecki, *Traktat*, s. 6–8, 298–299; tenże, *Funkcje cudu*, s. 105–122, 233–238.

[18] Keener, *Nadprzyrodzone*, s. 29, 340.

[19] Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 249–256, 307–308; tenże, *Traktat*, s. 293; *Czy istnieją dowody na cuda świętych?*, https://www.Tridentina.PL/czy-istnieja-dowody-na-cuda-swietych [13.05.2025].

[20] R. Tomczak, *Współczesna interpretacja funkcji motywacyjnej cudów Jezusa*, CTh, 66(1996), nr 4, s. 83–88; Anozie, The contemporary, s. 198, 201; M. Bukowski, *Rola cudów w procesie kanonizacyjnym*, StG, 2009, nr 24, s. 214, 222, 237.

taki, że wielu ludzi z wioski uwierzyło, że Jezus ma moc i przemawia w imieniu Najwyższego. To pokazuje mechanizm, o którym pisał Anozie[21].

2.4. Historyczne znaczenie cudów

Cuda są znakami mesjańskimi, to znaczy, że wskazują Jezusa jako Mesjasza pełniącego boską misję, którą autoryzują[22]. Potwierdzają, że to, co mówi Jezus, jest prawdą i że mówi w imieniu Boga z mocą działającą w historii zbawienia. To szczególny rodzaj pieczęci uwiarygadniającej Dobrą Nowinę. Po wskrzeszeniu Łazarza Jezus zwrócił się do Ojca: „Wiedziałem, że mnie zawsze wysłuchujesz, ale powiedziałem to dla otaczającego mnie tłumu, aby uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał" (J 11, 42). Jak twierdzi Anozie, ten cud symbolizuje władzę Chrystusa nad śmiercią i jest jednocześnie zapowiedzią jego własnego zmartwychwstania[23]. Seweryniak i Rusecki podkreślają szerszy wymiar cudów, widząc je w perspektywie objawieniowej, chrystologicznej i soterycznej[24].

W świetle powyższych stwierdzeń można przyjąć, że cuda powinny być postrzegane w kontekście wiary, ponieważ wtedy tylko widać ich sens, znaczenie i celowość. Nie jest ich rolą zadziwienie świadków czy wzbudzenie sensacji, ale otwarcie na transcendencję i podjęcie zbawczego dialogu, który Bóg oferuje człowiekowi. Spośród wszystkich cudów zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa zajmuje centralne miejsce, stanowiąc fundament wiary chrześcijańskiej i punkt odniesienia dla innych cudów, co zostanie przedstawione w kolejnej części artykułu.

3. Zmartwychwstanie jako fundamentalny cud

3.1. Teologiczne znaczenie zmartwychwstania

Fundamentem wiary chrześcijańskiej jest zmartwychwstanie, dzięki któremu objawiła się boskość Jezusa i zostały potwierdzone przekazane przez Niego obietnice zbawienia. Rozumienie tego jest zgodne z tym, co Paweł z Tarsu pisał w Pierwszym Liście do Koryntian: „A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach" (1Kor 15, 17). Rangę zmartwychwstania Jezusa

[21] Keener, *Nadprzyrodzone*, s. 340, 345.

[22] KKK, n. 548–549.

[23] Anozie, The contemporary, s. 29, 33, 60, 142, 194–196.

[24] Seweryniak, *Semantyka*, s. 95–97; Rusecki, *Funkcje cudu*, s. 122–133, 163–170.

podkreśla Katechizm[25], do którego nawiązuje Benedykt XVI, pisząc, że bez zmartwychwstania Jezus byłby jedynie historyczną postacią, a samo chrześcijaństwo nie miałoby sensu[26]. Z kolei Jacenty Mastej (ur. 1967) uważa, że zmartwychwstanie stanowi kulminację Bożego objawienia, ponieważ wypełnia mesjańskie posłannictwo Jezusa i ukazuje Trójjedynego Boga. Wydarzenie to z jednej strony staje się zapowiedzią, z drugiej daje nadzieję każdemu człowiekowi na zmartwychwstanie i życie wieczne. Jest także wskazaniem na synowską relację pomiędzy Jezusem a Ojcem, a jednocześnie ukazuje go jako Pana (*Kyrios*) i Zbawiciela (*Soter*)[27].

Katechizm Kościoła katolickiego podkreśla, że wydarzenie zmartwychwstania Jezusa potwierdza obietnicę zbawienia i zwycięstwa nad śmiercią oraz podnosi, że nie byłoby to możliwe, gdyby nie boskość Chrystusa jako Drugiej Osoby Trójcy Świętej[28]. Z kolei Karol Wielgosz (ur. 1979) mówi, że z jednej strony jest to wydarzenie historyczne, z drugiej je przekracza, ponieważ ma wymiar transcendentalny, jest kulminacją Objawienia i potwierdza tożsamość Jezusa[29]. Podobnie zdanie ma Piotr Przybył, który uważa, że twierdzenia Jezusa o sobie jako Mesjaszu i Synu Bożym powinny być odczytywane i interpretowane przez pryzmat zmartwychwstania. Uzasadnia to twierdzeniem o przekroczeniu przez samo wydarzenie ramy empirycznej weryfikacji, natomiast jego realność bierze się ze świadectw pierwszych uczniów i chrystofanii, których byli świadkami[30].

Nikt nie był naocznym świadkiem zmartwychwstania Jezusa, ale świadkowie widzieli pusty grób i spotkali później Zmartwychwstałego. Było to ziszczeniem ludzkich pragnień o nieśmiertelności rozumianej jako oferta złożona człowiekowi przez Boga w Jezusie Chrystusie[31]. Keener

---

[25] KKK, n. 638.

[26] *Historyczna prawda zmartwychwstania Chrystus*, https://WSD.Kielce.PL/historyczna-prawda-zmartwychwstania-chrystusa/#sdendnote25sym [13.05.2025].

[27] J. Mastej, *Funkcje zmartwychwstania Jezusa Chrystus*, RT, 62(2015), nr 9, s. 77–79, 82–83, 85–86.

[28] KKK, n. 638–658.

[29] K. Wielgosz, Od dogmatu do kerygmatu: Josepha Ratzingera/Benedykta XVI teologia głoszenia, ewangelizacji i misji [Praca doktorska, Uniwersytet Śląski], Katowice 2019, s. 99–111.

[30] P. Przybył, *Czy zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest faktem naukowym?*, TST, 36(2017), nr 2, s. 45–46.

[31] T. Borkowski, *Fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w 1 Liście do Koryntian*, w: *Zmartwychwstanie: Szkice biblijne i teologiczne*, red. T. Twardziłowski, Warszawa 2015, s. 14–20; K. Kozera, *Wiarygodność ewangelicznych perykop o zmartwychwstaniu Jezusa w re-*

uważa, że poza umocnieniem chrześcijańskiej wiary cud zmartwychwstania nadaje sens innym cudom i jest znakiem okazującym moc Bożą nad śmiercią i grzechem. Zmartwychwstanie jest ponad inne cuda, ponieważ pokazuje główny kierunek wiary w orędzie Jezusa: przejście do życia nieśmiertelnego, które jest podstawą chrześcijaństwa[32].

3.2. Zmartwychwstanie a inne cuda

W odróżnieniu od wskrzeszenia Łazarza, który wrócił do kontynuacji dotychczasowego mającego czasowe granice życia, zmartwychwstanie Jezusa było jakościowo odmienne, ponieważ prowadziło do życia wiecznego i chwalebnego, wolnego od śmierci. Z tej perspektywy – jako niemalże kwintesencja wszystkich cudów – zmartwychwstanie nadało pozostałym cudom sens i stanowi kontekst dla dyskursu o pozostałych cudach w Kościele[33]. W Ewangelii Jana Jezus powiedział do siostry Łazarza: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie" (J 11, 25). W ten sposób chciał podkreślić, że życie po zmartwychwstaniu będzie inne od życia doczesnego, ponieważ będzie w jedności z Bogiem, przez co podkreślił teologiczne znaczenie cudu jako obiecanej Bożej obecności[34]. Wielgosz stwierdza, że w teologii Ratzingera cud jest archetypem Bożego działania, które same w sobie są cudem i dowodem obecności Boga w świecie. Zmartwychwstanie jest rodzajem ewangelizacyjnego przesłania, poprzez które Bóg przemawia do człowieka, wzywa do wiary i pójścia za nim[35].

Interesujące podejście do cudu wskrzeszenia prezentuje Mastej, który określił je mianem „proleptycznego świadectwa", rodzajem przedpremierowego pokazania tego, na czym będzie podlegało zmartwychwstanie ciał na końcu dziejów. Ciało zmartwychwstałe będzie odmienne od ciała wskrzeszonego Łazarza, ponieważ będzie uwielbione[36]. Analiza Ewangelii Jana 11, 1–45 prowadzi Krzysztofa Grzemskiego do stwierdzenia, że obietnica Jezusa mówi o nowej jakości powstania z martwych w po-

---

fleksji Leo Stefczyka, w: tamże, s. 91–115; D. Prońko, *Zmartwychwstały Jezus odpowiedzią na pragnienie człowieka*, w: tamże, s. 115–131.

[32] Keener, *Nadprzyrodzone*, s. 8, 16.

[33] KKK, n. 639–647.

[34] J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, cz 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 285–291.

[35] Wielgosz, Od dogmatu, s. 75–99.

[36] Mastej, *Funkcje zmartwychwstania*, s. 82.

równaniu z tą, która w czasach Jezusa była podzielana przez wielu mu współczesnych. To jest rozumienie życia wiecznego jako niepodlegającego śmierci, innego niż życie przywrócone Łazarzowi[37].

Keener kładzie nacisk na różnicę pomiędzy wskrzeszeniem a zmartwychwstaniem, określając to pierwsze jako reanimację, która niewiele różni się od uzdrowienia: człowiek żyje, ale i tak w końcu umrze. Cud jest nie tyle naruszeniem praw natury, ile przejawem i manifestacją nieustannej obecności Boga w świecie[38].

3.3. Wpływ na wiarę

Katechizm podkreśla znaczenie zmartwychwstania jako źródła nadziei i wiary chrześcijańskiej, która inspiruje wierzących do okazywania zaufania Bogu i Jego obietnicom. Jest gwarantem życia wiecznego i motywuje do prowadzenia życia zgodnego z Ewangelią, która mówi o znakach obecności Boga w świecie[39]. Przekonanie, że stało się to, co zapowiedział Jezus, zjednoczyło jego uczniów we wspólnocie, która stała się Kościołem. Pusty grób i późniejsze chrystofanie utwierdziły ich wiarę i skłoniły do świadczenia (dawania świadectwa) o Jezusie, jego nauce i dziełach. Wątpliwości ustąpiły pewności, jaką daje wiara biorąca się z osobistego spotkania Zmartwychwstałego[40].

Mimo pozornej porażki, jaką było ukrzyżowanie, Jezus przez zmartwychwstanie potwierdził, że jest Mesjaszem. To wydarzenie zainicjowało rozwój teologii krzyża i rozumienia w jego kontekście cierpienia, zmieniło dotychczasowe wyobrażenia na temat zaangażowania Boga w życie ludzi, a sam szabat – mimo przyzwyczajenia wyniesionego z judaizmu – został zastąpiony jeszcze w I wieku niedzielą, która stała się Dniem Pańskim[41]. Realność tego, co wydarzyło się w pierwszy dzień tygodnia, wynika ze świadectwa apostołów i ich męczeństwa: gotowi byli oddać (i oddawali) życie za twierdzenia o zmartwychwstaniu Jezusa. Im naukowe dowody nie były potrzebne, ponieważ wierzyli. To wiara jest warunkiem zbawienia, a nie naukowe wywody i dowody[42]. Ratzinger dowodził, że to słuchanie

---

[37] K. Grzemski, *Wezwanie do wiary w Jezusa jako „zmartwychwstanie i życie" (J 11, 1–45)*, w: *Zmartwychwstanie: Szkice biblijne i teologiczne*, s. 47–61.

[38] Keener, *Nadprzyrodzone*, s. 8–9; Przybył, *Czy zmartwychwstanie*, s. 45, 54–57.

[39] KKK, n. 651–655.

[40] Mastej, *Funkcje zmartwychwstania*, s. 88–89.

[41] *Historyczna prawda*.

[42] Przybył, *Czy zmartwychwstanie*, s. 57–58.

Ewangelii, przyjmowanie jej przesłania wynikającego ze zmartwychwstania, umożliwia chrześcijanom spotkanie z Bogiem, a słuchanie Słowa Bożego z wiarą czyni człowieka świadkiem zmartwychwstałego Jezusa[43].

Zmartwychwstanie jest źródłem nadziei i wiary chrześcijańskiej, o której mówił Paweł z Tarsu do Tesaloniczan, opisując powtórne przyjście Chrystusa i nadejście dnia ostatecznego (1Tes 4, 13 – 5, 11; 2Tes 1, 3 – 2, 12). Mateusz Krawczyk, analizując te fragmenty wypowiedzi apostoła, wskazał, że koncentruje się ona na nadziei zmartwychwstania i zbawienia wierzących w Chrystusa. Natomiast Dorota Prońko podnosi, że zmartwychwstanie jest odpowiedzią na ludzkie pragnienie nieśmiertelności, a refleksja nad nim jest kluczowa dla rozważań nad sensem wiary[44]. W takie rozumienie wydarzenia pustego grobu wpisuje się osobista refleksja Craiga Keenera, który swoje nawrócenie wpisuje w doświadczenie cudu, będącego subiektywnym potwierdzeniem istnienia Bożej rzeczywistości. Jego nawrócenie było odpowiedzią na uwierzenie w zmartwychwstanie Jezusa[45].

4. Kontynuacja cudów w Kościele

4.1. Nauczanie Kościoła

Mimo upływu blisko 2000 lat od największego cudu, jakim było zmartwychwstanie, Kościół katolicki uznaje, że cuda współcześnie są możliwe i mają miejsce. Sobór Watykański I określił je jako działanie Boga (Boże dzieła), które przekracza siły natury, dlatego niemożliwe jest ich zweryfikowania na gruncie nauk przyrodniczych. Funkcjonujące w procesach kanonizacyjnych procedury wymagają cudów jako dowodów świętości; bada się niewytłumaczalne na gruncie naukowym uzdrowienia. Zdaniem Kościoła cuda nie występują przeciwko rozumowi (racjonalności), ale wykraczają poza niego, dlatego ich weryfikacja należy do Kościoła[46]. Jak twierdzi Tadeusz Wojciechowski (1917–2000), cuda należy traktować jako kategorię *par excellence* teologiczną, która może być potwierdzona

[43] Wielgosz, Od dogmatu, s. 256–262.

[44] M. Krawczyk, *Nadzieja zbawienia i nadzieja zmartwychwstania jako zasadnicza treść nauki św. Pawła o paruzji w 1Tes 4, 13 – 5, 11 oraz 2Tes 1, 3 – 2, 12*, w: *Zmartwychwstanie: Szkice biblijne i teologiczne*, s. 27–47; Prońko, *Zmartwychwstały Jezus*, s. 115–131.

[45] Keener, *Nadprzyrodzone*, s. 16–17, 33–34.

[46] L. Witness, *The Church's teaching on miracles*, https://CatholicEducation.Org/en/controversy/common-misconceptions/the-churchs-teaching-on-miracles.html [13.05.2025].

wyłącznie w kontekście wiary i z zaangażowaniem urzędu Kościoła badającego ich nadnaturalny charakter[47].

W tym kontekście warto odwołać się do Soboru Watykańskiego II, który nie definiuje cudu jako takiego, ale przywołuje go jako świadectwo potwierdzające nauczanie o królestwie Bożym (*Lumen gentium*), jako wsparcie nauczania Jezusa (*Dignitatis humanae*) i wreszcie jako dopełnienie Objawienia (*Dei Verbum*). Cud postrzegany jest i interpretowany jako znak zbawczy i stanowi integralną część Objawienia. Nie należy go interpretować jako czegoś zewnętrznego wobec kontekstu wiary. Łukasz Plata (ur. 1985) podkreśla niezasadność patrzenia na cud w ujęciu apologetycznym i wskazuje, że cud jako znak ma przede wszystkim wymiar personalistyczny i historiozbawczy[48]. W tym sensie – twierdzi Krzysztof Panasiuk (ur. 1965) – cuda są znakami pochodzącymi od Boga, który poprzez nie wzmacnia wiarygodność Kościoła i jego misję. Nadto cuda nie tyle dowodzą, co objawiają Boga osobowego i zapraszają człowieka do dialogu z Bogiem[49]. Nauczanie Kościoła o cudach znajduje odzwierciedlenie w konkretnych wydarzeniach, takich jak cuda eucharystyczne i kanonizacyjne.

4.2. Przykłady współczesnych cudów

Do współczesnych przykładów cudów możemy zaliczyć cuda eucharystyczne, cuda kanonizacyjne oraz inne. Jest to kategoryzacja uproszczona, ale wystarczająca do prezentacji tego, co chcemy przedstawić na temat cudów.

Cuda eucharystyczne. XXI wiek mimo ogromnego rozwoju technologicznego odnotowuje obecność Bożych znaków wykraczających poza empirycznie sformatowaną naukę. Przykłady cudów eucharystycznych wybrano ze względu na ich współczesny charakter i rygorystyczną weryfikację naukową. Wydarzenia takie miały miejsce m.in. w 2001 roku w Chirattakonam (Indie), w 2006 roku w Tixtla (Meksyk) oraz w Polsce: w 2008 w Sokółce i w 2013 w Legnicy. Cud polegał na tym, że hostie wykazywały cechy ludzkiego mięśnia sercowego w stanie agonii, co potwierdzono badaniami naukowymi. Kolejny przypadek w Polsce miał miejsce w Konstancinie koło Warszawy (2022), gdzie hostia przypominała zmiany

[47] T. Wojciechowski, *Z problematyki cudów*, ACr, 17(1986), s. 39.

[48] Ł. Plata, *Rola cudu w teologii fundamentalnej po Soborze Watykańskim II. Refleksja na podstawie analizy wybranych podręczników akademickich*, TST, 41(2022), nr 1, s. 112–114.

[49] K. Panasiuk, *Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej*, „Studia Bydgoskie", 2(2008), s. 66, 70.

podobne tym w Sokółce i Legnicy. Wymienione zjawiska interpretowane są jako znaki Bożej obecności, które wzmacniają wiarę[50].

W Sokółce hostia upadła na posadzkę i zgodnie z procedurą została umieszczona w naczyniu z wodą, aby się rozpuściła. Po tygodniu zauważono na hostii czerwoną plamę. Badania przeprowadzone przez Uniwersytet w Białymstoku wykazały, że jest to tkanka mięśnia sercowego w stanie agonii. Wydarzenie to Kościół uznał za cud eucharystyczny i jako nadprzyrodzony znak mówiący o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Podobne konotacje przypisano wydarzeniom w Legnicy[51]. Obydwa wydarzenia, spełniając jeden z warunków uznania za cud, doprowadziły do ożywienia życia religijnego: pielgrzymki i wzrost pobożności eucharystycznej[52].

Na koniec należy odnotować, że wielu nie widzi w tych zjawiskach cudu, ale zwykłe zjawisko biologiczne związane z działaniem bakterii *Serratia marcescens* lub procesów chemicznych[53]. Kościół podkreśla, że cuda mają wymiar i kontekst nadnaturalny, dlatego nie da się ich sprowadzić do zwykłych procesów przyrodniczych znanych nauce. Badania histopatologiczne przeprowadzone na materiale z Sokółki i Legnicy wykluczyły działanie bakterii *Serratia marcescens*, co potwierdzono w raportach Uniwersytetu w Białymstoku.

Cuda kanonizacyjne. W Konstytucji *Divinus perfectionis Magister* poświęconej postępowaniom kanonizacyjnym Jan Paweł II wskazał, że proces kanonizacji wymaga, aby stwierdzono cud przypisany działaniu kandydata na ołtarze. Aby wydarzenie uznać za nadprzyrodzony cud, który jest niewytłumaczalny na gruncie nauki, musi on być trwały, jak np. uzdrowienie. Cud potwierdza się po przeprowadzeniu konsultacji medycznych i teologicznych[54].

---

[50] A. Białous, *Kolejny cud eucharystyczny w XXI wieku?! Dlaczego Bóg ponownie przypomina o swojej obecności?*, https://PCh24.PL/kolejny-cud-eucharystyczny-w-xxi-wieku-dlaczego-bog-ponownie-przypomina-o-swojej-obecnosci [13.05.2025].

[51] M. Jaworski, *Cud eucharystyczny w Sokółce*, https://e-Civitas.PL/pl/kosciol/cud-eucharystyczny-w-sokolce [13.05.2025]; *Osiem cudów eucharystycznych, które wydarzyły się w Polsce*, https://Misyjne.PL/8-cudow-eucharystycznych-ktore-wydarzyly-sie-w-polsce [13.05.2025].

[52] T. Kalniuk, *Sokółka i Legnica jako przykłady nowych miejsc kultu religijnego we współczesnej Polsce. Prediagnoza etnologiczna*, TiCz, 59(2022), nr 3, s. 47–58.

[53] O. Nawalany, *Te cuda wydarzyły się naprawdę? Nauka podaje inne wyjaśnienia*, https://www.MedONet.PL/zdrowie/wiadomosci,te-cuda-wydarzyly-sie-naprawde--nauka-podaje-inne-wyjasnienia,artykul,02259010.html [13.05.2025].

[54] Jan Paweł II, Apostolic constitution *Divinus perfectionis Magister*, cz. 2, rozdz. n. 2: 2–3, https://www.Vatican.VA/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister.html [13.05.2025].

Jako przykłady można przywołać przypadki Florigen Mora Diaz, która w 2011 roku została uzdrowiona z tętniaka mózgu i zakonnicy Marie Simon-Pierre uzdrowionej w 2005 roku z choroby Parkinsona. W przypadku pierwszej z wymienionych doszło do uzdrowienia po obejrzeniu Mszy beatyfikacyjnej Jana Pawła II i modlitwach za jego wstawiennictwem. Choroba ustąpiła i zostało to potwierdzone medycznie[55]. Z kolei Marie-Simon Pierre, chora na Parkinsona od 2001 roku, po śmierci Jana Pawła II modliła się za jego pośrednictwem o uzdrowienie. Objawy choroby ustąpiły 2 czerwca 2005 roku. Lekarz nie był w stanie wyjaśnić przyczyn wyzdrowienia. Obydwa uzdrowienia zostały dokładnie przebadane przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych i przypisano je wstawiennictwu św. Jana Pawła II[56].

Inne cuda. Oprócz cudów eucharystycznych i kanonizacyjnych inne zjawiska, takie jak upłynnienie krwi św. Januarego, ilustrują ciągłość cudów w tradycji Kościoła. Relikwia jest przechowywana w katedrze w Neapolu. Upłynnienie krwi występuje trzy razy w roku: w święto Januarego (19 września), pierwszą sobotę maja i w rocznicę erupcji Wezuwiusza (16 grudnia 1631 r.). Zjawisko to jest obserwowane od 1389 roku i jest uznawane przez Kościół za cud. Czasami nie dochodzi do upłynnienia i wtedy przez wiernych jest to odbierane jako zapowiedź złych wydarzeń[57]. Niektórzy interpretują to zjawisko jako efekt reakcji substancji chemicznych związanych z mieszanką wosku i oleju, choć nie zostało to nigdy przebadane i stanowi tylko hipotezę sceptyków[58].

4.3. Weryfikacja cudów

Weryfikacja cudów nie odbywa się na gruncie nauk przyrodniczych, choć są one wykorzystywane do stwierdzenia, że wyjaśnienie zjawiska na ich gruncie nie jest możliwe. Wtedy do weryfikacji włączają się teologowie, którzy starają się badane zjawisko osadzić w kontekście wiary,

[55] Katolicka Agencja Informacyjna, *Szczegóły cudu za wstawiennictwem papieża Polaka*, https://www.eKAI.PL/szczegoly-cudu-za-wstawiennictwem-papieza-polaka/ [13.05.2025].

[56] Bukowski, *Rola cudów*, s. 224–225; Contra Gentiles, *Jak fachowo rozpoznaje się cuda?*, https://ContraGentiles.PL/czytelnia/nauka-a-religia/cuda-a-nauka/jak-fachowo-rozpoznaje-sie-cuda/ [13.05.2025]; U. Rzepczak, *Jak Kościół weryfikuje cuda?*, https://Stacja7.PL/wiara/jak-kosciol-weryfikuje-cuda/ [13.05.2025].

[57] M. Mares, *St. Januarius' blood liquefies in Naples on his feast day*, https://www.CatholicNewsAgency.Com/news/259381/st-januarius-blood-liquefies-in-naples-on-his-feast-day [13.05.2025].

[58] Nawalany, *Te cuda*.

skutków religijnych (wzrost pobożności, nawrócenia, praktyki religijne itp.). Nauka nie jest w stanie stwierdzić nadnaturalnego sprawcy zjawiska, ale potwierdza empiryczne wystąpienie danego zjawiska. To ostatecznie Kościół stwierdza wystąpienie cudu i jego religijnego sensu i znaczenia. Wcześniej jednak angażuje ekspertów z różnych dziedzin nauki, aby w badaniu wyeliminować naturalne wyjaśnienia. W tych badaniach uwzględnia się świadectwa i dokumentację medyczną, aby stwierdzić niewytłumaczalność na gruncie nauki, nagłość i trwałość[59].

W tym kontekście warto przywołać na koniec ciągle aktualne kryteria cudów przedstawione w 1734 roku przez Prospera Lambertiniego (późniejszy Benedykt XIV). Do uznania jakiegoś cudownego uzdrowienia jest konieczne, aby 1) choroba była ciężka; i 2) nie osiągnęła końcowego stadium, po którym mogłaby ustąpić; 3) nie było podane żadne lekarstwo, a jeśli podane to należy stwierdzić jego nieskuteczność; 4) wreszcie samo uzdrowienie ma charakter nagły i trwały[60]. Biorąc pod uwagę dotychczasowe wyjaśnienia i uwagi, należy się zastanowić, co one znaczą dla teologii dzisiaj i w przyszłości.

5. Perspektywy teologiczne cudów

Wielu uczonych sądzi, że mówienie o cudach w kontekście współczesności – dorozumianej dominacji nauk przyrodniczych jako narzędzia oglądu i wyjaśniania rzeczywistości – jest niezasadne i kontrproduktywne. Dominacja nauk przyrodniczych, np. w paradygmacie naturalistycznym Darwina, utrudnia akceptację cudów. Wielu uczonych obawia się posądzenia o sprzyjanie zabobonom, a tym samym wykluczenia z grona ludzi racjonalnych.

Sceptycyzm wobec cudów, reprezentowany przez Sponga i Hryniewicza, kontrastuje z tradycyjnym podejściem Kościoła, które podkreśla ich rolę jako znaków Bożego działania. John Shelby Spong (1931–2021) – emerytowany biskup episkopalny i liberalny teolog – prezentuje sceptycyzm wobec tradycyjnego rozumienia cudów i traktuje je jako mito-

[59] E. Łażewski, *Jak zostać świętym? Kryteria kanoniczne uznawania cudu*, https://pl.aleteia.org/2017/05/26/jak-zostać-swietym-kryteria-kanoniczne-uznawania-cudu [13.05.2025]; Bukowski, *Rola cudów*, s. 213, 218–219; A. Sporniak, *Polska stała się światowym centrum naukowego badania cudów*, https://www.TygodnikPowszechny.PL/polska-stala-sie-swiatowym-centrum-naukowego-badania-cudow-187603 [13.05.2025].

[60] M. Potoczny, *Objawienia prywatne: ich rola w życiu Kościoła i proces teologicznej weryfikacji*, StWł, 20(2018), s. 341.

logiczne opowieści, które powinny być interpretowane w kontekście współczesnej wiedzy naukowej i traktowane jako narracje mitologiczne[61]. Niejednoznaczne, choć nieco łagodniejsze stanowisko w tej sprawie na polskim gruncie zajmuje Wacław Hryniewicz (1936–2020), który uznając teologiczne i egzystencjalne znaczenie cudów, unika dogmatycznego obstawania przy ich historyczności: nie odrzuca cudów, ale kładzie nacisk na ich funkcję symboliczną, teologiczną, znaczenie dla wiary, a nie jako dowody nadprzyrodzonej mocy[62]. Być może dlatego cuda nie stanowią jednego z ważnych nurtów dyskursu teologicznego. Unika się również wykorzystywania cudów w przepowiadaniu Objawienia, a cuda sytuuje się w odległej przeszłości, która nie może być poddana współczesnym narzędziom badawczym.

5.1. Postrzeganie cudów

W podejściu do cudów można odnotować dwa odejścia: entuzjastyczne i sceptyczne. W pierwszym wielu teologów i wiernych postrzega cuda jako znaki Bożej obecności i działania w świecie. Szczególnie jest to widoczne w ruchach charyzmatycznych, które uważają za możliwe bezpośrednie działania Boga w świecie. Potwierdzenie znajdują w wydarzenia w Medjugorie, gdzie w ciągu sześciu lat (1981–1987) odnotowano ponad 320 uzdrowień, choć w Lourdes takich uzdrowień na kilka tysięcy zgłoszeń tylko 57 uznano za cudowne. Drugie podejście (sceptyczne) uznaje możliwość cudów, ale uważa, że nie mają charakteru masowego i żąda rygorystycznej weryfikacji. Teolodzy tego nurtu obawiają się religijnej naiwności z jednej i naukowego osądu, który mógłby ośmieszyć zjawiska uznawane za cud, a dające się wyjaśnić naukowo.

Niektórzy z teologów przyjmują założenie, że cuda były najpowszechniejsze w czasach apostolskich, natomiast w kolejnych stuleciach Duch Święty działał i działa, ale nie z takim natężeniem, ponieważ pełnia Objawienia dokonała się w Jezusie Chrystusie i została zamknięta wraz ze śmiercią ostatniego apostoła[63]. Jednocześnie teologowie unikają opisywania cudów jako łamania praw przyrody, skłaniając się do twierdzenia, że Bóg wykorzystuje je, aby osiągnąć swoje cele poprzez odwołanie do jeszcze

[61] J.S. Spong, *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith Is Dying and How a New Faith Is Being Born*, San Francisco 2004, s. 46–56.

[62] W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 2004, s. 112–125.

[63] Potoczny, *Objawienia prywatne*, s. 329.

nieodkrytych praw[64]. Z kolei pewną trudność może wywoływać spojrzenie na wydarzenie pustego grobu z perspektywy historycznej i religiologicznej. Jest to wejście na grząski grunt relacji pomiędzy wiarą a rozumem. Paweł Sokołowski, odnosząc się do teologii procesu i emergencji, wchodzi w perspektywę widzenia tego wydarzenia jako bardzo subiektywnego i duchowego. Podejście to redukuje cud do poziomu przeżyć, ponieważ zmartwychwstanie jako reanimacja somatyczna byłaby niezgodna z nauką[65]. Nie jest to jednak główny nurt dyskursu na temat cudu, ale jest obecny i pojawia się w przestrzeni akademickiej, dlatego warto mieć go na uwadze.

5.2. Wiara a rozum

Współcześni badacze zwracają uwagę, że problematyczne jest przyjęcie przez współczesną naukę metodologii odwołującej się do Darwinowskiego naturalizmu, ponieważ jej skuteczność w weryfikacji eksperymentalnej bierze w nawias rzeczywistość wykraczającą poza jej prawomocność. Sprzeciw wydaje się słuszny ze względu na jednostronność nauki opartej na materializmie. Ekstrapolacja skutecznych założeń metodologicznych na pole ontologii jest nadużyciem i prowadzi do nieprzystawalności, ponieważ nie można w sposób weryfikowalny twierdzić, że poza światem materialnym dostępnym naukom przyrodniczym, nic nie istnieje. Taki materializm jest uzurpacją i nie ma nic wspólnego z nauką. „W rzeczywistości wiara chrześcijańska ma od początku coś wspólnego z nauką, ponieważ jest otwarta na dowody obalające jej twierdzenia lub potwierdzające je". Współczesna nauka ignoruje Boga ze względu na przyjętą metodologię odwołującą się do łańcucha przyczynowo-skutkowego, ale nie uniemożliwia badania faktów związanych z cudami. Nie może jedynie weryfikować ich metodą eksperymentalną: „Odwrotnie, metodologia naukowa daje możliwość dokładnego zbadania faktów przed dokonaniem cudu oraz po tym wydarzeniu"[66].

Cuda jako takie nie zaprzeczają prawom natury, ale je przekraczają, ponieważ występują w rzeczywistości pochodzącej od Boga, który jest

---

[64] Sporniak, *Polska stała się*.

[65] P. Sokołowski, *Nowa koncepcja zmartwychwstania? Uwagi krytyczne na marginesie książki Philipa Claytona i Stevena Knappa The Predicament of Belief. Science, Philosophy, Faith*, „Studia Nauk Teologicznych", 6–7(2011–2012), s. 165–171, 176–181.

[66] Z. Jacyna-Onyszkiewicz, M.E. Sobaniec-Łotowska, S.T. Sulkowski, A. Kakareko, M. Rucki, *Eucharystyczne trwanie z perspektywy nauk ścisłych*, TiCz, 43(2018), nr 3, s. 83–84.

ponad nią. Bóg w nietypowy sposób, ale zgodny ze swoimi celami, je wykorzystuje. Jak twierdzi Henryk Seweryniak, cuda są szczególnym narzędziem Boga, który poprzez swoje nadzwyczajne działanie włącza stworzoną rzeczywistość w swój plan zbawienia człowieka[67]. Niektórzy teologowie próbują promować cuda jako efekt wykorzystania nierozpoznanych praw przyrody, co potwierdzałoby działanie Boga według modelu nieinterwencjonistycznego. Byłby to swoistego rodzaju ukłon w kierunku oświeceniowej deistycznej wizji Boga-Stworzyciela, który nie ingeruje w stworzony świat[68]. Przemysław Artemiuk, badając relację pomiędzy wiarą a rozumem, twierdzi, że chrześcijańska myśl broniąca podstaw wiary oparta jest na racjonalności: na początku systematyzowała argumenty uzasadniające sens wiary, a współcześnie stara się ukazywać harmonię pomiędzy rozumem a wiarą w perspektywie chrystologicznej i eklezjalnej, ponieważ występuje w obronie człowieka i cywilizacji[69]. Wiara w zmartwychwstanie Jezusa jest na gruncie intelektualnym możliwa, logiczna i historycznie wystarczająco uzasadniona, a wiara nie zaprzecza rozumowi (nie jest wobec niego w opozycji), lecz otwiera na sensowne odpowiedzi dotyczące spraw ostatecznych, które są poza zasięgiem metodologii empirycznej[70]. Racjonalność jest od zawsze obecna w chrześcijaństwie, ponieważ umożliwia człowiekowi zadawanie sensownych pytań o sprawy ostateczne. Racjonalność jest konstytutywna dla ludzkiej tożsamości, dlatego należy bronić rozumu jako narzędzia nie tyle poznawania świata materialnego, co ścieżki rozpoznania pełni ludzkiej egzystencji[71].

Marian Rusecki i Jacenty Mastej przyjmują, że we współczesnej teologii fundamentalnej odchodzi się od postrzegania cudów jako uzewnętrznianych dowodów na rzecz rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ich zdaniem należy cuda widzieć w perspektywie znaku nawiązującego do Objawienia w wymiarze chrystologicznym, soteryczny i eklezjotwórczym, a w tym wszystkim wiarotwórczym. Prawa natury są integralne

[67] Seweryniak, *Semantyka*, s. 98–99.

[68] Sporniak, *Polska stała się*.

[69] P. Artemiuk, *W obronie spraw najważniejszych: Szkice o apologi*, Poznań 2019, s. 9–12.

[70] Tenże, *Obrona chrześcijaństwa dzisiaj: kierunki i metody współczesnej apologetyki*, „Warszawskie Studia Teologiczne", 24(2021), nr 2, s. 8, 10, 14; tenże, *Odcienie współczesnej apologetyki*, STV, 2022, nr 23(1), s. 301–302.

[71] Tenże, *The new apologia: A definition and its characteristics*, „Roczniki Teologii Katolickiej", 18(2019), s. 68.

z Bożym planem i są wprzęgnięte w Boże działania wobec człowieka[72]. Rusecki dodaje, że cuda są znakami epifanijnymi łączącymi wymiar historyczny (nawiązanie do wydarzeń związanych z Objawieniem) z nadprzyrodzonym. W ten sposób uniknie się niebezpieczeństwa naturalizmu przez pominięcie aspektu nadprzyrodzonego i mitologii, gdy pominie się wydarzenia historyczne. Takie podejście daje przestrzeń dla harmonii wiary i rozumu[73].

Seweryniak, odwołując się do znaczących postaci myśli chrześcijańskiej, jak Augustyn z Hippony czy Tomasz z Akwinu, rysuje pola tego, co naturalne i tego, co nadprzyrodzone. W świetle tego ujęcia rzeczywistość nadnaturalna jest szersza od tej badanej empirycznie. Ta ostatnia jest umiejscowiona w szerszej przestrzeni, będącej poza zasięgiem empirii. Niesymetryczność obydwu przedmiotów dociekań nie prowadzi do wzajemnego wykluczenia, ale widzenia ich jako komplementarnych i dających pole do udzielania odpowiedzi na pytania o sprawy fundamentalne dla życia człowieka[74].

5.3. Znaczenie dla wiary

Współczesna teologia podchodzi do cudów bez zbędnej nieśmiałości i obaw o ocenę empirystów, ponieważ nie zamierza wyjaśniać tego, w jaki sposób istnieje i działa rzeczywistość, ale próbuje pokazać, że cud jest zaproszeniem człowieka do wiary. Jeżeli zaś mowa o zaproszeniu, to jest w nim miejsce na wolność człowieka, który dokonuje niczym nieprzymuszonego wyboru[75]. O ile wczesne apologie chrześcijaństwa zajmowały się uzasadnieniem wiarygodności zmartwychwstania, co miało znaczenie we wczesnych działaniach ewangelizacyjnych, o tyle współcześnie jej zabiegi nastawione są na wewnętrzne uzasadnienie (*ad intra*) sensu wiary[76]. W tym kontekście nie omawia się konkretnych cudów, ale wskazuje się na intelektualne i duchowe bogactwo chrześcijaństwa oraz na jego wiarygodność[77].

---

[72] M. Rusecki, J. Mastej, *Metodologia teologii fundamentalnej. Demonstratio christiana*, „Studia Nauk Teologicznych", 2(2007), s. 101, 103–104.

[73] M. Rusecki, *Uzasadnianie wiarygodności chrześcijaństwa*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny", 21(2013), nr 1, s. 41.

[74] H. Seweryniak, *Świadectwo i sens: Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 280–281.

[75] *Czy istnieją dowody*.

[76] Artemiuk, *W obronie spraw*, s. 7–12.

[77] Tenże, *Obrona chrześcijaństwa dzisiaj*, s. 9–10.

Rusecki wskazuje, że cuda nie wymuszają wiary dowodami, ale uzasadniają jej wiarygodność i wspierają wolność człowieka, który staje wobec Tajemnicy[78]. Artemiuk, przywołując biskupa Roberta Bartona (ur. 1959), dopowiada, że zmartwychwstanie Jezusa jawi się jako logiczna i historyczna konsekwencja wiarygodności: odpowiada potrzebom serca, inspiruje wierzących i zaprasza niewierzących[79]. Zaproszenie odbywa się poprzez cuda, które są znakami królestwa Bożego w sensie znaków zbawienia, a nie jakiejkolwiek politycznej manifestacji[80].

* * *

Mówienie o cudach we współczesnym Kościele katolickim jest w pełni zasadne, ponieważ są one postrzegane jako znaki nieustającej obecności Boga, manifestujące Jego miłość i moc w świecie. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako centralny i niepowtarzalny cud, stanowi fundament wiary chrześcijańskiej, potwierdzając realność Bożej interwencji oraz nadając sens innym cudom, takim jak uzdrowienia, cuda eucharystyczne czy kanonizacyjne. Te wydarzenia ukazują Bożą władzę nad śmiercią i naturą, będąc jednocześnie obietnicą życia wiecznego dla wierzących. Współczesne cuda, weryfikowane rygorystycznie przez Kościół, inspirują do pogłębienia wiary i zaufania w Boży plan, szczególnie w obliczu wyzwań współczesnego świata, takich jak sceptycyzm czy dominacja naturalistycznych paradygmatów naukowych.

Wierzący są zaproszeni do refleksji nad cudami jako znakami nadziei, które nie tylko wzmacniają ich relację z Bogiem, ale także zachęcają do aktywnego uczestnictwa w misji Kościoła, niosąc przesłanie zbawienia i Bożej miłości. W 2025 roku Kościół zatwierdził kolejne cuda eucharystyczne, takie jak w Vilakkannur w Indiach, gdzie hostia ukazała wizerunek Chrystusa, co – podobnie jak wydarzenia w Sokółce i Legnicy – przypomina o realnej obecności Chrystusa i zachęca do pogłębienia pobożności eucharystycznej w obliczu sceptycyzmu naukowego[81].

Cuda eucharystyczne w Sokółce i Legnicy oraz kanonizacyjne związane z Janem Pawłem II potwierdzają, że mówienie o cudach pozostaje

[78] Rusecki, *Uzasadnianie wiarygodności*, s. 39–40.

[79] Artemiuk, *Odcienie współczesnej*, s. 299–300.

[80] Seweryniak, Semantyka, s. 96–100; tenże, *Świadectwo i sens*, s. 282–283.

[81] Vatican News, *Watykan zatwierdził cud eucharystyczny w Indiach*, https://www.VaticanNews.VA/pl/watykan/news/2025-06/watykan-zatwierdzil-cud-eucharystyczny-w-indiach.html [13.07.2025].

zasadne, inspirując wierzących do pogłębienia wiary. Podobnie kanonizacja bł. Carlo Acutisa, która się odbyła 7 września 2025 roku, oparta na cudownym uzdrowieniu z urazu mózgu młodej kobiety z Kostaryki, stanowi znak dla współczesnej młodzieży, pokazując, jak cuda adaptują się do wyzwań ery cyfrowej i sekularyzmu, inspirując do aktywnego świadectwa wiary w misji Kościoła[82].

W kontekście wyzwań sekularyzmu i naturalizmu cuda pozostają aktualne, inspirując nie tylko wiarę, ale i interdyscyplinarne badania – np. monografię o cudach eucharystycznych w Polsce, gdzie dyskusje o istniejących zjawiskach (jak w Sokółce) podkreślają potrzebę dialogu między teologią a nauką. Wierzący są wezwani do aktywnego uczestnictwa w misji Kościoła, traktując cuda jako most między wiarą a rozumem, co otwiera drogę do nadziei zbawienia dla wszystkich.

THE PLACE OF MIRACLES IN THE CONTEMPORARY CHURCH

Keywords: Eucharist, faith, miracle, Resurrection, sign.

Abstract: The objective of the article is to evaluate the legitimacy of discussing miracles in the modern Catholic Church, with a particular focus on the resurrection of Jesus as the fundamental miracle. Theological analysis of biblical sources, the Catechism of the Catholic Church, theological literature, and examples of Eucharistic miracles (e.g., Sokółka, Legnica) and canonization miracles (e.g., healings through the intercession of John Paul II) are all part of the method. The findings suggest that miracles are defined as supernatural manifestations of God's power, which are intended to reveal divine glory, establish the Gospel, fortify faith, and encourage evangelization. Resurrection is a reference point for other miracles, emphasizing their salvific function. Modern perspectives acknowledge skepticism but promote the coexistence of faith and reason. Conclusions: miracles continue to be relevant as symbols of hope, fostering a more profound connection with God and the Church's mission in the face of secularism.

Sections: [Introduction] > 1. Definition of a miracle > 2. Objectives of miracles > 3. Resurrection as a fundamental miracle > 4. Continuation of miracles in the Church > 5. Theological perspectives of miracles > [Ending].

[82] National Catholic Register, *Carlo Acutis to Be Canonized Sept. 7 With Pier Giorgio Frassati*, https://www.NCRegister.Com/cna/carlo-acutis-to-be-canonized-sept-7-with-pier-giorgio-frassati [13.07.2025].

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II, Apostolic constitution *Divinus perfectionis Magister*, https://www.Vatican.VA/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister.html [13.05.2025].

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Anozie C., The contemporary Catholic theology of miracles [Doctoral thesis, John Paul II Catholic University of Lublin], Lublin 2018.

Artemiuk P., *W obronie spraw najważniejszych: Szkice o apologii*, Poznań 2019.

Artemiuk P., *The new apologia: A definition and its characteristics*, „Roczniki Teologii Katolickiej", 18(2019), s. 61–70.

Artemiuk P., *Obrona chrześcijaństwa dzisiaj: kierunki i metody współczesnej apologetyki*, „Warszawskie Studia Teologiczne", 24(2021), nr 2, s. 8–24.

Artemiuk P., *Odcienie współczesnej apologetyki*, STV, 23(2022), nr 1, s. 299–318.

Białous A., *Kolejny cud eucharystyczny w XXI wieku?! Dlaczego Bóg ponownie przypomina o swojej obecności?*, https://pch24.pl/kolejny-cud-eucharystyczny-w-xxi-wieku-dlaczego-bog-ponownie-przypomina-o-swojej-obecnosci [13.05.2025].

Borkowski T., *Fakt zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w 1 Liście do Koryntian*, w: *Zmartwychwstanie: Szkice biblijne i teologiczne*, red. T. Twardziłowski, Warszawa 2015, s. 13–26.

Bukowski M., *Rola cudów w procesie kanonizacyjnym*, „Studia Gdańskie", 24(2009), s. 211–231.

Contra Gentiles, *Jak fachowo rozpoznaje się cuda?*, https://contragentiles.pl/czytelnia/nauka-a-religia/cuda-a-nauka/jak-fachowo-rozpoznaje-sie-cuda [13.05.2025].

Czy istnieją dowody na cuda świętych?, https://www.tridentina.pl/czy-istnieja-dowody-na-cuda-swietych [13.05.2025].

Grzemski K., *Wezwanie do wiary w Jezusa jako „zmartwychwstanie i życie" (J 11, 1–45)*, w: *Zmartwychwstanie: Szkice biblijne i teologiczne*, red. T. Twardziłowski, Warszawa 2015, s. 47–60.

Historyczna prawda zmartwychwstania Chrystusa, https://wsd.kielce.pl/historyczna-prawda-zmartwychwstania-chrystusa/#sdendnote25sym [13.05.2025].

Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich: Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 2004.

Jacyna-Onyszkiewicz Z., Sobaniec-Łotowska M.E., Sulkowski S.T., Kakareko A., Rucki M., *Eucharystyczne trwanie z perspektywy nauk ścisłych*, TiCz, 43(2018), nr 3, s. 81–98.

Jaworski M., *Cud eucharystyczny w Sokółce*, https://e-civitas.pl/pl/kosciol/cud-eucharystyczny-w-sokolce [13.05.2025].

Kalniuk T., *Sokółka i Legnica jako przykłady nowych miejsc kultu religijnego we współczesnej Polsce. Prediagnoza etnologiczna*, TiCz, 59(2022), nr 3, s. 43–62.

Katolicka Agencja Informacyjna, *Szczegóły cudu za wstawiennictwem papieża Polaka*, https://www.ekai.pl/szczegoly-cudu-za-wstawiennictwem-papieza-polaka [13.05.2025].

Keener C.S., *Nadprzyrodzone działanie Boga we współczesnym świecie*, Kraków 2022.

Kozera K., *Wiarygodność ewangelicznych perykop o zmartwychwstaniu Jezusa w refleksji Leo Stefczyka*, w: *Zmartwychwstanie: Szkice biblijne i teologiczne*, red. T. Twardziłowski, Warszawa 2015, s. 91–114.

Krawczyk M., *Nadzieja zbawienia i nadzieja zmartwychwstania jako zasadnicza treść nauki św. Pawła o paruzji w 1Tes 4, 13 – 5, 11 oraz 2Tes 1, 3 – 2, 12*, w: *Zmartwychwstanie: Szkice biblijne i teologiczne*, red. T. Twardziłowski, Warszawa 2015, s. 27–46.

Łażewski E., *Jak zostać świętym? Kryteria kanoniczne uznawania cudu*, https://pl.aleteia.org/2017/05/26/jak-zostać-swietym-kryteria-kanoniczne-uznawania-cudu [13.05.2025].

Mares M., *St. Januarius' blood liquefies in Naples on his feast day*, https://www.catholicnewsagency.com/news/259381/st-januarius-blood-liquefies-in-naples-on-his-feast-day [13.05.2025].

Mastej J., *Funkcje zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, RT, 62(2015), nr 9, s. 77–100.

Meier J.P., *The miracles of Jesus: Three basic questions for the historian*, „Dialogue: A Journal of Mormon Thought", 29(1996), nr 1, s. 1–15.

Nawalany O., *Te cuda wydarzyły się naprawdę? Nauka podaje inne wyjaśnienia*, https://www.medonet.pl/zdrowie/wiadomosci,te-cuda-wydarzyly-sie-naprawde--nauka-podaje-inne-wyjasnienia,artykul,02259010.html [13.05.2025].

National Catholic Register, *Carlo Acutis to Be Canonized Sept. 7 With Pier Giorgio Frassati*, https://www.ncregister.com/cna/carlo-acutis-to-be-canonized-sept-7-with-pier-giorgio-frassati [13.07.2025].

Osiem cudów eucharystycznych, które wydarzyły się w Polsce, https://misyjne.pl/8-cudow-eucharystycznych-ktore-wydarzyly-sie-w-polsce [13.05.2025].

Panasiuk K., *Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej*, „Studia Bydgoskie", 2(2008), s. 51–78.

Plata Ł., *Rola cudu w teologii fundamentalnej po Soborze Watykańskim II. Refleksja na podstawie analizy wybranych podręczników akademickich*, TST, 41(2022), nr 1, s. 111–128.

Potoczny M., *Objawienia prywatne: ich rola w życiu Kościoła i proces teologicznej weryfikacji*, StWł, 20(2018), s. 325–346.

Prońko D., *Zmartwychwstały Jezus odpowiedzią na pragnienie człowieka, w: Zmartwychwstanie: Szkice biblijne i teologiczne*, red. T. Twardziłowski, Warszawa 2015, s. 115–130.

Przybył P., *Czy zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest faktem naukowym?*, TST, 36(2017), nr 2, s. 43–60.

Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.

Rusecki M., *Funkcje cudu*, Sandomierz 1997.

Rusecki M., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.

Rusecki M., *Uzasadnianie wiarygodności chrześcijaństwa*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny", 21(2013), nr 1, s. 33–42.

Rusecki M., Mastej J., *Metodologia teologii fundamentalnej. Demonstratio christiana*, „Studia Nauk Teologicznych", 2(2007), s. 97–115.

Rzepczak U., *Jak Kościół weryfikuje cuda?*, https://stacja7.pl/wiara/jak-kosciol-weryfikuje-cuda [13.05.2025].

Seweryniak H., *Semantyka cudu*, ComP, 9(1989), nr 6(54), s. 93–100.

Seweryniak H., *Świadectwo i sens: Teologia fundamentalna*, Płock 2001.

Sokołowski P., *Nowa koncepcja zmartwychwstania? Uwagi krytyczne na marginesie książki Philipa Claytona i Stevena Knappa The Predicament of Belief. Science, Philosophy, Faith*, „Studia Nauk Teologicznych", 6–7(2011–2012), s. 165–188.

Spong J.S., *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith Is Dying and How a New Faith Is Being Born*, San Francisco 2004.

Sporniak A., *Polska stała się światowym centrum naukowego badania cudów*, https://www.tygodnikpowszechny.pl/polska-stala-sie-swiatowym-centrum-naukowego-badania-cudow-187603 [13.05.2025].

Tomczak R., *Współczesna interpretacja funkcji motywacyjnej cudów Jezusa*, CTh, 66(1996), nr 4, s. 61–90.

Wielgosz K., Od dogmatu do kerygmatu: Josepha Ratzingera/Benedykta XVI teologia głoszenia, ewangelizacji i misji [Praca doktorska, Uniwersytet Śląski], Katowice 2019.

Witness L., *The Church's teaching on miracles*, https://catholiceducation.org/en/controversy/common-misconceptions/the-churchs-teaching-on-miracles.html [13.05.2025].

Wojciechowski T., *Z problematyki cudów*, ACr, 17(1986), s. 37–59.

Vatican News, *Watykan zatwierdził cud eucharystyczny w Indiach*, https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2025-06/watykan-zatwierdzil-cud-eucharystyczny-w-indiach.html [13.07.2025].

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 148–169
10.52404/ttnwloc.stwl.27.7

KONSTANCJA ZEGARTOWSKA-KULIŚ [a,@]
0009-0000-1565-7775
[a] Szkoła Doktorska na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, ul. Bobrzyńskiego 10, pok. 119, 30-348 Kraków
[@] ZegartowskaKonstancja@GMail.Com

PRAWO NATURALNE DZISIAJ
Perspektywa filozoficzno-teologiczna

Słowa kluczowe: natura człowieka, prawa człowieka, prawo naturalne, prawo stanowione, prawo uniwersalne.

Abstrakt: Celem artykułu jest wskazanie na aktualność problemu prawa naturalnego. Dodatkowo publikacja jest zorientowana na przedstawienie argumentacji filozoficznej oraz teologicznej. Ważny dla tematu jest niewykluczający się charakter obu argumentacji. Zaznaczona jest rola i znaczenie tego prawa dla całego społeczeństwa. W artykule krótko przedstawiona jest idea prawa naturalnego, jego początki i przebieg dyskusji. Zaprezentowane są aktualne stanowiska filozoficzne i obecne kierunki rozwoju idei prawa naturalnego. W artykule stwierdzono niezbędną rolę prawa naturalnego w świecie i w dyskusji międzynarodowej. Ideą powstania publikacji jest uwrażliwienie na problem, wyakcentowanie dylematów i podkreślenie wagi rozwiązań. Naukowa dyskusja i rozważania dotyczące praw naturalnych mają niebagatelną rolę w rozwiązywaniu międzynarodowych sporów dotyczących każdego człowieka.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Idea prawa naturalnego > 2. Prawo naturalne a prawo stanowione > 3. Prawo naturalne, krótki zarys historyczny > 4. Nowa teoria prawa naturalnego > 5. Prawo naturalne a godność człowieka > 6. Prawo naturalne a teologia > 7. Kwestie sporne > [Podsumowanie].

KONSTANCJA ZEGARTOWSKA-KULIŚ (1999–); 2023, mgr: teolgia (UPJPII, Kraków); zainteresowania naukowe: bioetyka początku i końca życia człowieka.

Starożytni filozofowie dociekali pierwotnych praw, obowiązujących każdego człowieka, zakorzenionych w naturze, niepochodzących od jakiegokolwiek prawodawcy. Zastanawiali się również i szukali podstaw umożliwiających tworzenie prawa stanowionego, które będzie sprawiedliwe oraz obiektywne, a także niezależne od woli jednostki czy grupy. Dążyli do odkrycia praw istniejących wcześniej niż wszelkie ludzkie ustawodawstwo[1].

Nie jest możliwe jednoznaczne określenie początków ukształtowania się idei prawa naturalnego. Zagadnienie to interesuje człowieka już od czasów starożytnych. Od zarania myśli filozoficznej, powstawały liczne definicje praw, które według myślicieli rządzą światem i człowiekiem. Jednak nie pojawił się żaden jednorodny, wspólny system czy obiektywna definicja. Wiele publikacji dotyczących prawa naturalnego już wydano, lecz temat ten jest nadal żywy i obecny w publicznej debacie[2]. Zdecydowana większość tekstów i druków naukowych odnosi się do argumentacji *stricte* filozoficznej lub teologicznej, jednak wartościowe jest przedstawienie obu perspektyw w jednym artykule.

1. Idea prawa naturalnego

Idea prawa naturalnego jest jedną z najintensywniej dyskutowanych na wielu płaszczyznach, szczególnie prawnej, filozoficznej i politycznej, ze względu na odniesienia do prawa naturalnego w licznych dokumentach państwowych[3]. Idea ta dotyczy bezpośrednio każdego człowieka niezależnie od czasu czy przestrzeni geograficznej[4]. Współcześnie wyłania się wiele pytań dotyczących aktualności prawa naturalnego. Czy obecnie uprawnione jest powoływanie się na to prawo? Dodatkowo

---

[1] Por. A. Kurasz, *Czy istnieje prawo naturalne*, „Studia Ełckie", 9(2007), s. 48–49; K. Wroczyński, *Niedoskonałe prawa a prawo naturalne*, „Ethos", 16(2003), nr 1–2(61–62), s. 43.

[2] Zob. T. Gałkowski, *Prawo naturalne fundamentem każdego prawa?*, „Annales Canonici", 7(2011), s. 5–17; J. Laskowski, *Prawo naturalne*, PrKan, 34(1991), nr 1–2, s. 151–162; M. Moschella, R. George, *Natural Law*, w: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, red. N.J. Smelser, P.B. Baltes, Pergamon 2001, s. 320–324; J. Finnis, *Natural Lights & Natural Rights: The Problem of the New Classical Natural Law Theory*, New York 2011.

[3] Por. J. Jaskiernia, *Spór o istnienie naturalnego porządku prawnego*, „The Peculiarity of Man", 2018, nr 27, s. 103.

[4] Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawna. W perspektywie prawa natury*, Białystok, 1996, s. 133; tenże, *Universal Dimensions of Natural Law*, „Dialogue and Humanism", 4(1994), nr 2–3, s. 27.

podnoszone są wątpliwości względem zakresu tego prawa i możliwości jego dookreślenia.

Prawo naturalne zanurzone w filozoficznej wizji człowieczeństwa nie jest i nie może być abstrakcyjnym pojęciem, oderwanym od koncepcji człowieka. Natura konstytuuje istnienie, jest miarą odniesienia do siebie i do innych[5]. Gdy definiujemy prawo naturalne, sięgamy do konkretnej antropologii[6]. Odkrywanie natury człowieka, bezpośrednio jest związane z eksplorowaniem jej praw. Jednak pytanie o naturę nie jest zagadnieniem prostym i oczywistym. Odkrywanie istoty człowieczeństwa dotyczy tych aspektów, które w człowieku są typowo ludzkie. Dziś nie brakuje głosów mówiących, że właściwie nie ma różnicy między *homo sapiens* a zwierzęciem, aczkolwiek nadal powszechna opinia jest bezsporna, co do odróżnienia istoty ludzkiej od reszty gatunków[7].

Próbując określić prawo naturalne, chcemy rozpoznać pierwotne prawa. Człowiek od zawsze poszukuje pewnych uniwersaliów, by móc odwołać do nich: swoje zachowanie, moralność oraz prawa, którymi powinien się kierować. Jednakże zidentyfikowanie takich powszechnych zasad jest niezmiernie trudne z perspektywy wielości religii, myśli i prądów filozoficznych, nierzadko wzajemnie się wykluczających. Prawo naturalne było taką ideą, do której uciekano się w różnorodnych sporach, przyjmując ją za obowiązującą. Natomiast obecnie podważana jest rola prawa naturalnego i jego znaczenie w prawodawstwie oraz życiu społecznym[8]. Część naukowców nie odrzuca go, lecz stwierdza, że jest to pojęcie zbyt wieloznaczne i nader szerokie, aby móc je podnosić w publicznej dyspucie. Zaznaczają oni, iż niejasność prawa naturalnego może negatywnie wpływać na przejrzystość porządku prawnego, w przypadku argumentacji decyzji opartych na tym prawie[9].

„Mimo wielu rozbieżności, przedstawiciele poszczególnych dyscyplin naukowych, w zasadzie twierdząco, odpowiadają na pytanie o istnienie

---

[5] Por. tenże, *Filozofia*, s. 136.

[6] Por. Kurasz, *Czy istnieje*, s. 45; M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009, s. 19.

[7] Por. tamże, s. 45.

[8] Por. tamże, s. 35–36, A. Szadok-Bratuń, *Czy prawo naturalne wiąże administrację publiczną? Uwagi wprowadzające*, w: *Administracja publiczna pod rządami prawa. Księga pamiątkowa z okazji 70-lecia urodzin prof. zw. dra hab. Adama Błasia*, red. J. Korczak, Wrocław 2016, s. 465–479; M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa", 8(2015), z. 2, s. 107–132.

[9] Por. Kurasz, *Czy istnieje*, s. 36.

prawa natury”[10]. Zagadnienie prawa naturalnego występuje na każdym etapie rozwoju myśli filozoficznej w Europie. Od początku jest to temat gorliwie omawiany. Mimo tak powszechnego zainteresowania nadal staje się przedmiotem licznych dyskusji[11]. Trwałość doktryny prawa naturalnego możemy zauważyć na różnych kontynentach i w rozlicznych kulturach, nie jest to jedynie domena europejska czy chrześcijańska. W islamie, hinduizmie czy buddyzmie również występuje koncepcja prawa naturalnego[12]. Człowiek pragnie poznać prawa, według których funkcjonuje świat. Chce zgłębić obiektywną miarę naszych zachowań, niezależną od cudzego interesu.

Co ciekawe, współczesna etnologia wykazuje istnienie pewnej, wspólnej moralności. Mimo różnorodności kulturowej i społecznej wszystkie ludy posiadały jedność elementarnych intuicji moralnych. Ta ogólna świadomość moralna była widoczna w świetle badań etnologicznych już na początku XX wieku i w ciągu lat została potwierdzona. „Wielki wkład w tym zakresie wniosły znane w latach międzywojennych szkoły etnologiczne: funkcjonalna B. Malinowskiego oraz wiedeńska szkoła historyczna w etnologii W. Schmidta, a także powojenna amerykańska szkoła antropologiczna oraz ośrodek badawczy Uniwersytetu Notre Dame”[13]. Dodatkowo badania, dotyczące różnych religii pozaeuropejskich (islam, hinduizm, buddyzm), potwierdzają tę integralność zasad moralnych. Przystoi więc wnioskować, że istnieje swoista, uniwersalna świadomość moralna. Nie jest może ona jednakowa w ogólnych aspektach dla wszystkich kultur, ale występuje jakiś wspólny fundament[14].

Dyskusja dotycząca prawa naturalnego nie zamyka się jedynie w rozprawach filozoficznych, lecz co więcej, niekiedy przyjmuje formę sporu prawnego. W trakcie sporządzania prawa stanowionego oraz wyroków rodzą się dylematy, nawiązujące do wzajemnej relacji prawa pozytywnego

[10] M. Łuszczyńska, A. Łuszczyński, *Autorytarne prawa naturalne? Kilka uwag o negatywnym potencjale pozytywnych idei*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, 39(2017), nr 2, s. 10.

[11] Por. tamże; H. Waśkiewicz, *Historia teorii prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne”, 2(1969), s. 69.

[12] Zob. Łukasińska, Łukasiński, *Autorytarne prawa*, s. 10; K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001, s. 45.

[13] Kurasz, *Czy istnieje*, s. 49.

[14] Por. tamże.

i naturalnego. W przypadku podejmowania regulacji legislacyjnych część prawników bazuje na zasadach prawa naturalnego[15].

2. Prawo naturalne a prawo stanowione

Istnieje wszakże niebezpieczeństwo, że odrzucając prawo naturalne, najważniejszym prawem obowiązującym każdego człowieka będzie prawo stanowione. Prawo to nadawane jest przez prawodawcę i sąd konkretnego kraju. Stwarza to wiele wątpliwości, gdyż doświadczenia I oraz II wojny światowej, a także obecne rządy totalitarne, postępują zgodnie z własnym prawem. Jednak zdajemy sobie sprawę, że nie są to prawa mające na celu dobro każdego człowieka. Uznanie prawa stanowionego za najwyższą instancję nie jest wystarczające i należyte, ponieważ zbiór tych przepisów w nieodpowiednich rękach może zostać wykorzystany do nieetycznych celów. Każde państwo czy władza mogłyby uzasadnić niemoralne zasady własnym prawodawstwem. Prawo stanowione może sprzyjać interesom jednostki lub jakiejś grupy, a nie większemu dobru, dyskryminując lub niszcząc inne grupy[16].

Po II wojnie światowej nastąpiło odrodzenie idei prawa naturalnego. Po doświadczeniu niegodnie wykorzystanej ludzkiej władzy odrodziło się pragnienie odkrycia obiektywnych praw, według których możemy jako ludzkość postępować. Przez doznanie sytuacji granicznych poszukujemy sprawiedliwości, będącej ponad prawem stanowionym. Ludzka niesprawiedliwość budzi sprzeciw i prowokuje do postawienia pytań o cel oraz przyczynę wszelkich praw[17].

Radykalny pozytywizm zupełnie zdyskredytował koncepcję obiektywnych praw, wynikających z natury człowieka, uznając prawo stanowione za jedyne, obowiązujące i słuszne. Jednak pozytywizm w swojej skrajnej formie został skonfrontowany z wydarzeniami II wojny światowej i prawem III Rzeszy. Po traumatycznych przeżyciach wojennych nastąpił powrót do prawa zakorzenionego w moralności, tym samym wskrzeszono ideę prawa naturalnego. „Powinność prawa nie może być oddzielona od powinności moralnej”[18]. Trybunał Norymberski zaaprobował nadrzędność praw naturalnych nad niemieckim prawem stanowionym. ONZ w Powszechnej

[15] Por. Jaskiernia, *Spór*, s. 105.

[16] Por. Kurasz, *Czy istnieje*, s. 39.

[17] Zob. tamże, s. 40.

[18] P. Nycz, *Współczesny prawnik wobec prawa naturalnego, pozytywnego i niepozytywistycznej koncepcji prawa*, „Lubelskie Zeszyty Prawnicze” (LZP), 2016, nr 3, s. 37.

Deklaracji Praw Człowieka odwołuje się do zasad prawa naturalnego, wprowadzając te zasady do rzeczywistości politycznej, społecznej i jurydycznej[19].

Prawo naturalne może być traktowane jako fundament, a także przeciwwaga dla prawa stanowionego. Według tej idei jest bardziej pierwotne i podstawowe niż prawo stanowione, które musi z nim korespondować oraz nie może być mu przeciwne. Prawo naturalne wynika, jak sama nazwa wskazuje, z natury człowieka, z przyrodzonych, ponadto odwiecznych norm. Natomiast określenie takowych zasad nie jest oczywiste, jasne i przejrzyste. Wieloznaczność terminu „natura" nie ułatwia sformułowania oraz ustalenia jednej definicji[20].

Prawo naturalne funkcjonuje niezależnie od woli człowieka, bierze się z natury rzeczy, a w założeniach wyznacza ramy prawodawstwu pozytywnemu. Ma charakter rozumowy i w związku z rozumną naturą istoty ludzkiej jest pojmowalne dla każdego[21]. Dotyczy uniwersalnych wartości, zakorzenionych w naturze człowieka. Zatem to prawo ma trzy podstawowe przymioty: powszechność, niezmienność i poznawalność, dzięki naturze rozumnej człowieka. Jest ono zakotwiczone w człowieku od początku jego istnienia i wszystkie osoby, zgodnie z postulatami tego prawa, zostały zobowiązane do przestrzegania tychże powszechnie znanych, akceptowalnych norm[22].

Prawem naturalnym nazywamy zbiór niezmiennych, obiektywnych prawd, wiążących dla każdego człowieka. Jest ono niezbywalne oraz powszechne. Nie można nikomu go nadać ani nikogo go pozbawić. Pierwszym katalogiem, sięgającym do prawa naturalnego, była francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku. Wyrazem uznania prawa naturalnego za obowiązujące jest uchwalenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Prawo naturalne bezpośrednio przejawia się w prawach człowieka, zawartych w tej Deklaracji[23].

---

[19] Por. Szadok-Bratuń, *Czy prawo*, s. 10; J. Jaskólska, *Treść Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze", 1998, nr 11, s. 55.

[20] Por. Jaskiernia, *Spór*, s. 108; H. Gommer, *The Resurrection of Natural Law Theory*, „Rechtstheorie", 42(2011), nr 2, s. 271.

[21] Zob. P. Konieczna, *Prawo naturalne, prawo pozytywne, niepozytywistyczna koncepcja prawa – rozważania związane z istotą tych pojęć i próba zdefiniowania ich roli w odniesieniu do działalności współczesnych prawników*, LZP, 2016, nr 3, s. 24.

[22] Zob. T. Zarębski, *Filozoficzne koncepcje prawa z punktu widzenia młodego prawnika*, LZP, 2016, nr 3, s. 46.

[23] Por. M. Filipiuk, *Prawo naturalne, prawo pozytywne, niepozytywistyczna koncepcja prawa. Moje refleksje na temat rozumienia tych pojęć i ich znaczenia dla współczesnego prawnika*, LZP, 2016, nr 3, s. 5; Jaskólska, *Treść Powszechnej*, s. 49–51.

Wiele niejasności w sprawach prawno-naturalnych pochodzi ze złożonego charakteru pojęć i zasad z nimi związanych. Prawo naturalne stanowi przedmiot dociekań wielu dyscyplin naukowych oraz politycznego, a także społecznego dyskursu. Teologia, etyka, również polityka rozpatrują to zagadnienie z różnych perspektyw, co dodatkowo utrudnia ujednolicenie terminologii[24]. Rozmaite stanowiska światopoglądowe i filozoficzne dążą do ustalenia jednego rozwiązania czy definicji. Zarazem etyka i religia co innego traktują jako źródło prawa naturalnego. Dla teologów podwaliną prawa naturalnego jest Bóg, stwórca natury i człowieka. Teologia stwierdza, że Bóg powołał do życia istotę ludzką oraz jej naturę, natomiast etyka jako fundament prawa naturalnego poczytuje tylko i wyłącznie człowieka. Wszak można zauważyć tu pewną zbieżność, gdyż teologia, a także etyka, odnoszą się do natury istoty ludzkiej. Jedynie teologia konstatuje, że rdzeniem tej natury jest Bóg. Mimo to nie zaprzecza, iż człowiek posiada naturę i zgodnie z jej zasadami, przysługują mu pewne prawa oraz obowiązki.

Wyróżnienie prawa stanowionego i prawa naturalnego zapoczątkowało liczne, niezakończone do dziś spory. Wiele dyskusji opiera się na przeciwstawianiu obu praw oraz próbie udowodnienia, iż jedno jest bardziej podstawowe, a przez to ważniejsze od drugiego. Prawo stanowione to zbiór praw uchwalonych przez organ państwowy, obowiązujących na obszarze państwa, tworzących spójny system reguł i zasad. Natomiast prawo naturalne zawiera pewne ogólne przepisy, wzory postępowania, którymi powinien kierować się każdy człowiek. Zgodnie z ideą prawa naturalnego nie jest to prawo nadawane przez człowieka, ale odkrywane. Istnieje jednak niebezpieczeństwo ideologizacji prawa naturalnego. Gdy jakaś grupa, niedążąca do poznania prawa, będzie chciała narzucić swoje przekonania innym, może posłużyć się ideą prawa naturalnego do uargumentowania własnych celów[25].

Kwestią problematyczną dla prawników jest rola i miejsce wartości w systemach prawnych. Czy możliwe jest uzasadnienie prawa bez uwzględnienia podstawowych wartości człowieka? Czy akty prawne, będące sprzeczne z fundamentalnymi normami ludzkimi, są w stanie zostać uznane za obowiązujące prawo? Wydaje się, że odpowiedź na tak postawione pytanie może być jedynie negatywna. Prawo ma za zadanie

[24] Zob. Łukasińska, Łukasiński, *Autorytarne prawa*, s. 9–10.

[25] Por. tamże, s. 13–14.

zmierzać ku dobru, sprawiedliwości, bezpieczeństwu społeczeństwa, ale również i ludzi w ogóle. Prawo nie powinno faworyzować obywateli w najbardziej podstawowych aspektach, takich jak życie czy zdrowie. Zasady działania, odwołujące się do elementarnych wartości, ujęte są właśnie w prawie naturalnym. Mogą one być pierwowzorem zachowań i odniesieniem, pewną miarą prawa pozytywnego. W sytuacji poszukiwania obiektywnego gruntu dla czynów, bazy ludzkiej moralności i prawa stanowionego, sięgamy do doktryny prawno-naturalnej[26].

Prawo naturalne uznaje obecność obiektywnych oraz powszechnych wartości i na nich opiera swoje zasady. Według zwolenników prawa naturalnego podstawowe wartości są naturalnie przypisane każdemu człowiekowi i są dostępne dla wszystkich poprzez rozum i na zasadzie intuicyjnego poznania. Wartości mogą być wyrażane w formie norm postępowania. Normy prawno-naturalne obowiązują na zasadzie ontologicznej konieczności[27].

Prawo naturalne w swojej esencji zakłada, że jest najbardziej podstawowym prawem, obligującym człowieka. W tej teorii wszystkie prawa stanowione są prawami wtórnymi i muszą być zgodne z zasadami prawa pierwotnego. Elementarne postulaty prawa naturalnego, to czynienie dobra, unikanie zła i promowanie dobra wspólnego. „Zwolennik prawa naturalnego wierzy, że całe prawo musi być moralnie uzasadnione, jeśli ma być legalnie nazywane «prawem»"[28]. Dodatkowo prawo naturalne w zamyśle jest niezmienne[29].

We współczesnym dyskursie prawnicy odwołują się do prawa naturalnego jedynie w sytuacjach, w których prawo stanowione narusza fundamentalne prawa człowieka lub jest niewystarczające do ochrony tych praw. Prawa człowieka są *de facto* odzwierciedleniem prawa naturalnego. Po doświadczeniach wojny i „prawa bezprawnego" powstało pojęcie „ustawowego bezprawia". Zostało ono zdefiniowane przez filozofa Gustava Radbrucha oraz opracowane w swoistej koncepcji, dodatkowo

[26] Por. tamże, s. 16; Stachewicz, *W poszukiwaniu*, s. 45.

[27] Por. Tokarczyk, *Filozofia*, s. 135.

[28] M. Sopiński, *Natural Law Theory and its Benefits: Arguments for Adopting New Classical Natural Law Theory Based on a Priority of Persons*, „Prawo i Więź", 2023, nr 3(46), s. 54. „The natural law proponent believes that all law must be morally justified if it is to be legitimately called «law» at all".

[29] Zob. Filipiuk, *Prawo naturalne*, s. 12; A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, Warszawa 2005, s. 25.

opisanej jego imieniem, która zawiera skondensowaną treść prawa natury[30]. Formuła Radbrucha określa minimum moralności w prawie. Akcentuje konieczność indywidualnego podejścia do legislacji w szczególnych przypadkach i spojrzenia bardziej na ducha prawa niż na samą literę[31].

Do pojęcia prawa naturalnego odwołują się konstytucje licznych państw. Na podstawie zasad i idei prawno-naturalnych zostały spisane prawa człowieka. Jednak istnieje poważny problem w związku ze sprecyzowaniem prawa naturalnego. Kiedy sięgamy do naturalnego porządku prawnego w prawie stanowionym, powinniśmy móc określić konkretny zakres prawa, do którego się ustosunkujemy[32]. Prawo pozytywne ma za zadanie być zgodne z prawem naturalnym, jednak aby takowe cechy analogii przejawiało, musimy przyjąć wspólny pogląd co do treści i zakresu prawa naturalnego. To niezbędny warunek, aby postanowienia prawne mogły być spójne i jednoznaczne. Skoro prawo stanowione ma korelować z prawem naturalnym, a nawet starać się je najpełniej wyrażać, to ważna jest znajomość zasad prawa naturalnego[33].

3. Prawo naturalne – krótki zarys historyczny

Doktrynę prawa naturalnego szczególnie pogłębił Arystoteles. W Rzymie idea ta była rozwijana przez stoików, a następnie została przejęta i pogłębiona przez kulturę judeochrześcijańską, zwłaszcza przez takich myślicieli, jak Augustyn i Tomasz z Akwinu[34]. Podczas kolejnych dekad sedno prawa naturalnego było udoskonalane. Szczególne zainteresowanie tą ideą można zauważyć po doświadczeniach granicznych, takich jak przeżycia II wojny światowej. Współcześnie ze względu na fakt, iż liczne prawa człowieka są stale łamane, dyskusja związana z kwintesencją prawa naturalnego jest stale żywo podejmowana.

Antyfon, żyjący w starożytności, stwierdził, że jest jedno prawo naturalne dla wszystkich ludzi, niezależnie od statusu czy pochodzenia.

---

[30] Por. Sopiński, *Natural Law*, s. 55.

[31] Por. tamże, s. 56.

[32] Por. Jaskiernia, *Spór*, s. 106; P.W. Butler, *A Not So Distant Mirror: Federalism and the Role of Natural Law in the United States, the Republic of Ireland, and the European Community*, „Vanderbilt Journal of International Law", 25(1992) nr 3, s. 468; J. Finnis, *Grounding Human Rights in Natural Law*, „American Journal of Jurisprudence", 60(2015), s. 225.

[33] Por. Jaskiernia, *Spór*, s. 108; M. Agnosiewicz, *Krótkie dzieje praw naturalnych*, http://www.Racjonalista.PL/kk.php/t,2715 [25.03.2025].

[34] Zob. Jaskiernia, *Spór*, s. 107.

Już w czasach antycznych myśliciel orzekł, że figurują dwa porządki: naturalny i ustanowiony przez ludzi. Porządek naturalny według filozofa jest ważniejszy oraz powinien stanowić normę postępowania każdego człowieka[35].

Można jednak rozeznać, że to Sokrates dał właściwy początek doktrynie prawa naturalnego. W swoich rozprawach dowodził on istnienia praw powszechnych i niezmiennych właśnie z ludzkiej natury[36].

Arystotelesowi zawdzięczamy pogłębioną analizę prawa naturalnego. Filozof ten jest uznawany za pierwszego, który rozumiał prawo naturalne jako prawo w ścisłym, a nie metaforycznym, tego słowa znaczeniu. Dla Arystotelesa osią prawa naturalnego była stała natura ludzka. Według myśliciela właśnie ta natura posiada zdolność samoistnego odróżniania dobra od zła i sprawiedliwości od niesprawiedliwości. Stagiryta, mimo iż nie był chrześcijaninem, głosił, że człowiek może rozgraniczyć dobro i zło, bez odwoływania się do boskiej opatrzności, posługując się jedynie własnym rozumem. Konstatował również powszechność i niezmienność prawa naturalnego. Dodatkowo zdaniem Arystotelesa normy prawa naturalnego trwają w strukturze ontycznej każdego człowieka, niezależnie od przekonań czy kultury, w której osoba została wychowana[37].

Według filozofii Arystotelesa pierwotnym celem człowieka jest szczęście, osiągane dzięki rozumowi. Prawo naturalne instruuje, jak osiągnąć tak rozumiane szczęście. Konsekwencją naruszenia prawa naturalnego, jest według filozofa, pozbawienie się szczęścia. Równocześnie postępowanie zgodnie z regułami prawa naturalnego, prowadzi do zasadniczej sprawiedliwości[38]. W ujęciu Arystotelesa prawo naturalne to nakaz rozumu. Dla Stagiryty prawo stanowione i prawo naturalne są środkami do osiągnięcia celu, jakim jest szczęście człowieka. Różnica między dwoma rodzajami prawa ma miejsce na wielu poziomach. Jednym z rozbieżnych elementów jest zakres obowiązywania. Prawo naturalne posiada powszechny charakter, co oznacza, że obliguje każdą osobę. Natomiast prawo stanowione dotyczy ludzi wolnych i można zostać go

---

[35] Por. A. Szadok-Bratuń, M. Bratuń, *Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego*, „Studia Prawa Publicznego", 2019, nr 3(27), s. 15; R. Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, Lublin 2009, s. 52–54.

[36] Por. tamże, s. 18.

[37] Por. tamże, s. 24; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, 1131a–b, 1178b.

[38] Por. Jaskiernia, *Spór*, s. 109.

pozbawionym[39]. Ponadto zgodnie ze swoistą specyfiką prawo naturalne nie zostało nadane przez żadnego człowieka. Nie jest prawem spisanym, lecz zawartym w rozumnej naturze ludzkiej.

Stoicyzm zakładał istnienie prawa naturalnego. Według popleczników tej filozofii doktryna prawa stanowionego jest formą konkretyzacji prawa naturalnego. Wszakże dostęp do prawa naturalnego posiada każdy człowiek, dzięki naturalnej, rozumnej naturze. W opinii stoików wszyscy powinni dążyć do samodzielnego odczytywania nakazów prawa naturalnego[40].

Cyceron, polityk i filozof, podobnie jak poprzednicy, sporządził myśl, że prawo naturalne jest pierwotne, a także zakorzenione w naturze człowieka. Dzięki posiadanemu rozumowi każdy człowiek ma możliwość poznania go. Prawo naturalne jest uniwersalną i fundamentalną podstawą wszelkiego prawa. Cyceron stwierdzał, że prawo stanowione ma swoje jądro w prawie pierwotnym. Ponadto idąc głębiej, głosił, że to prawo stanowione, będące wtórne względem prawa naturalnego, powinno mu podlegać[41].

Prawo naturalne zostało przyjęte i rozwinięte przez filozofię chrześcijańską. Tomasz z Akwinu podjął się oraz dopracował doktrynę o prawie naturalnym. Zdaniem Akwinaty treść tego prawa zawarta jest w nakazie „dobro należy czynić – a zła unikać". Wszelkie imperatywy prawa naturalnego ujęte są w tej prostej zasadzie i opierają się na ludzkiej rozumności[42]. Tomasz forsował opinię, że istnieje w człowieku naturalny dynamizm, nakierowujący na dobro. Jest to pewnego rodzaju głos wewnętrzny, polecający: „czyń dobro". Ten pierwotny impuls usytuowany jest w człowieku. Tomasz stwierdzał, że każda substancja zmierza do adekwatnego sobie dobra.

W wizji myśliciela dobro właściwe ludziom realizuje się w trzech aspektach: trosce o własny byt, dążeniu do przekazania życia biologicznego poprzez zrodzenie potomstwa oraz pragnieniu rozwoju w społeczeństwie.

---

[39] Zob. P. Radzimiński, *Prawo naturalne jako fundament współczesnych systemów prawnych*, Wrocław 2017, s. 137.

[40] Zob. tamże, s. 140–141; M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, w: *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury: tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. Ł. Michaj, P. Kaczmarek, Wrocław 2010, s. 15–16.

[41] Zob. Radzimiński, *Prawo naturalne*, s. 143–149; M.T. Cyceron, *O Państwie. O Prawach*, t. 1, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999, 6.18.

[42] Kurasz, *Czy istnieje*, s. 46.

„Krąpiec te trzy skłonności nazywa pierwszymi analogicznymi realizacjami prawa naturalnego i określa je odpowiednio jako: pęd i prawo do zachowania życia; prawo do przekazywania życia; prawo do życia we wspólnocie”[43]. Według Tomaszowej filozofii prawo naturalne jest wieczne, zakorzenione w nas. Nie pełni roli ludzkiej konwencji czy wytworu, lecz pochodzi z samej natury rzeczy. Filozof uważał, że naturą osoby kierują pewne prawa, umocnione w niej przez Stwórcę i możliwe do odkrycia dzięki rozumowi. Zgodnie z tym założeniem funkcjonujące w człowieku prawa są przez niego przyjmowane, a także odkrywane[44].

W późnośredniowiecznej wizji filozoficznej pojawiła się odmienna koncepcja prawa naturalnego. Wzorzec ten zakładał, iż prawo naturalne nie jest pewnym obiektywnym porządkiem, lecz indywidualną własnością osoby ludzkiej. Jednakże mimo różnej wizji oba przekonania biorą pod uwagę istnienie praw przynależnych osobie i wynikających z ludzkiej natury. Prawo naturalne może być rozumiane jako wewnętrzna własność natury człowieka, jak również zobowiązanie moralne względem drugiej osoby[45].

Hugo Grocjusz – holenderski prawnik, uznawany za ojca nowożytnej teorii prawa naturalnego – spostrzegł, że prawo nie powinno opierać się wyłącznie na ustawodawstwie. Idąc tym tropem, podał, że tylko odwołanie się do obiektywnych, niezależnych od woli człowieka praw jest w stanie zapewnić międzynarodowy pokój i dobrobyt. Prawa, wynikające z natury człowieka, powszechne, uniwersalne, a także jednostkowe są według prawnika wyłączną możliwością zapewnienia pokoju[46].

Można zatem wychwycić swoistą cykliczność zainteresowania prawem naturalnym, co stanowi jeden z argumentów, świadczących o słuszności i uniwersalności tego prawa[47]. Spoglądając na historię, większość teorii prawa opierała się na założeniu, że prawo musi brać za podstawę etykę i politykę. Propagatorami takiego myślenia byli filozofowie, tacy jak: Platon, Arystoteles, Augustyn czy Tomasz z Akwinu[48]. Prawo naturalne

---

[43] Por. tamże, s. 47.

[44] Zob. Radzimiński, *Prawo naturalne*, s. 166–170; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, przeł. P. Bełch, Londyn 1986, s. 21–22.

[45] Por. Radzimiński, *Prawo naturalne*, s. 177–178; M. Płotka, *Praktycystyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego (na przykładzie ujęcia Pawła z Worczyna)*, „Rocznik Tomistyczny”, 1(2012), s. 161.

[46] Konieczna, *Prawo naturalne*, s. 24.

[47] Zob. Łukasińska, Łukasiński, *Autorytarne prawa*, s. 18.

[48] Por. Sopiński, *Natural Law*, s. 54.

nieprzypadkowo integruje prawo z moralnością. Podejście prawnonaturalne spaja postulaty indywidualne i społeczne, komasując je w jeden system, dążący do wspólnego dobra oraz sprawiedliwości. Inicjatywa prawa naturalnego ma na celu zarówno korzyści dla jednostki, jak i pożytek dla ogółu[49].

4. Nowa teoria prawa naturalnego

Australijski profesor John Finnis, przedstawiciel „nowej teorii prawa naturalnego", odczytuje Tomaszową filozofię w zupełnie nowym świetle. Nie jest to jedynie ponowne zgłębienie teorii Tomasza, lecz próba sformułowania nowatorskiej, bardziej aktualnej teorii prawa na kanwie tej już dobrze znanej[50]. Kolejnym przedstawicielem współczesnego prawa naturalnego jest Javier Hervada, hiszpański uczony, który również pragnie sprecyzować nową koncepcję prawnonaturalną, kompatybilną z dzisiejszymi problemami prawnym. Teoria Hervady intencjonalnie ma być fundamentem dla każdego systemu prawnego. Obecny pogląd prawnonaturalny miałby istnieć jako obiektywny parametr oceny prawa oraz praktyczne narzędzie do weryfikacji konkretnych przypadków. Wizje Johna Finnisa i Javiera Hervady są zgodne co do przesłanki prymatu osoby nad prawem, czyli uznania osoby za „filar" wszelkiego prawa, przyczynę powstania prawa i najwyższą wartość[51].

Z perspektywy teorii prawa naturalnego człowiek jest źródłem wszelkiego prawa. Według tej koncepcji osoba stanowi część tegoż prawa i to dla niej jest oraz powinno zawsze być ono tworzone. „Napisany przez Johna Finnisa słynny esej «The Priority of Persons» pokazał, że w normatywizmie Hansa Kelsena jako teorii prawa nie ma w ogóle miejsca dla człowieka rozumianego jako osoba" [52]. Rafael Domingo – autor *The New Global Law* – również zgadza się, co do twierdzenia, że pojęcie osoby należy przywrócić nauce prawa. W opinii prawnika anglosaskie orzecznictwo odebrało osobie przysługujące jej znaczenie. Jak głosi Hans Kelsen, osoba nie jest rzeczy-

[49] Por. tamże, s. 57–60.

[50] Por. tamże, s. 61; M. Sopiński, *Rozumowanie prawnicze jako rozumowanie praktyczne w świetle nowej teorii prawa naturalnego Johna M. Finnisa*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej", 2020, nr 1(21), s. 85.

[51] Por. Sopiński, *Natural Law*, s. 62.

[52] Por. tamże, s. 63: „Written by John Finnis, the famous essay The Priority of Persons showed that Hans Kelsen's normativism as a theory of law has no place at all for the human being understood as a person".

wistością naturalną, ale jedynie konstruktem prawnym. Według autora nie funkcjonuje ona faktycznie, lecz zaledwie w terminologii prawnej. Jednak Kelsen w swoich rozważaniach popełnia nieścisłość, zakładając, że nauka prawa nie powinna zapomnieć, że została stworzona przez osoby ludzkie i dla nich. Zatem osoba jako pojęcie poprzedza naukę prawa[53]. Bez trudu można dostrzec, iż Kelsen w swoich wnioskach zarazem nadaje wartość osobie ludzkiej i również jej zaprzecza.

5. Prawo naturalne a godność człowieka

Godność ludzka jest jednym z pojęć uważanych za uniwersalne. Nie jest przez wszystkich jednoznacznie rozumiana, lecz jest istotna dla całej ludzkości. Zagadnienie godności ludzkiej omawiane jest w dyskusjach ogólnoświatowych i dokumentach międzynarodowych. Godność z perspektywy moralnej, etycznej jest koniecznym atrybutem natury ludzkiej. Tak rozumiana godność jest niezbywalna, niezależnie od prawa, ustawy czy czyjejkolwiek woli. Godność jest przynależna człowiekowi z zasady jego natury. Jest to wartość specyficznie ludzka i podstawowa[54].

Wiele teorii wywodzi prawo naturalne z twierdzenia o godności człowieka, rozumianej jako wewnętrzna wartość osoby, niezależna od czasu, pochodzenia czy zasług. Godność jest niezbywalna, powszechna i wpisana w istotę ludzką. Prawo naturalne, w swoim założeniu, ma bronić godności człowieka[55].

Godność człowieka w koncepcji prawnonaturalnej staje się podwaliną wszystkich praw, przynależnych osobie. Jest ona uniwersalna, wrodzona i nienaruszalna. Osoba jako źródło, cel i fundament prawa jest najważniejszym pojęciem dla idei prawnonaturalnej. Na dobro wspólne składa się dobrostan poszczególnych członków wspólnoty, który może zaistnieć poprzez wzajemne poszanowanie swoich praw. Godność osobista ma charakter głównej osi i podstawy praw człowieka, będących odzwierciedleniem prawa naturalnego[56].

Projekt oparty bezpośrednio na prawie naturalnym i stwierdzeniu o godności człowieka to właśnie manifest praw człowieka, który odgrywa

---

[53] Por. tamże.

[54] Por. K. Zegartowska, *Moralne aspekty zapłodnienia in vitro*, Kraków 2023, s. 79.

[55] Por. Łukasińska, Łukasiński, *Autorytarne prawa*, s. 17–18; M. Sadowski, *Godność człowieka – aksjologiczna podstawa państwa i prawa*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia", 2007, z. 1, s. 8, 13–15.

[56] Por. tamże, s. 63–64.

kluczową rolę w międzynarodowych sporach oraz różnych strukturach prawnych. Powszechna zgoda, co do istnienia i potrzeby nazwania ogólnoludzkich zasad, kierujących społeczeństwem, zaowocowała Deklaracją Praw Człowieka. Mimo ogólnej aprobaty względem praw człowieka istnieją znaczące rozbieżności w kontekście rozumienia i zakresu tych praw w różnych państwach[57]. Deklaracja Praw Człowieka mówi o tym, że wszystkie istoty ludzie są wolne i równe, jeśli chodzi o godność oraz prawo. Prawa człowieka po spisaniu ich, a także stworzeniu deklaracji, zaczęły funkcjonować w systemie prawnym wielu państw. Intencją takiego działania było umożliwienie ochrony praw człowieka.

W preambule Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka czytamy, że „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie"[58]. Deklaracja wskazuje na konieczność uznania i poszanowania powszechnej godności ludzkiej i praw, które z niej wynikają. Zbiór praw i obowiązków człowieka, które są zawarte w deklaracji mają za zadanie chronić zarówno jednostki jak i całą wspólnotę ludzką[59].

6. Prawo naturalne a teologia

Teologia głosi, że prawo naturalne zostało człowiekowi dane przez Boga wraz z aktem stworzenia. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga przewyższa wszelkie ziemskie istoty i jako jedyne stworzenie ma możliwość odkrycia praw kierujących światem. Swoją wyjątkowość zawdzięcza Stwórcy, który stworzył człowieka na swoje podobieństwo. Człowiek został wyposażony w rozum i wolność, dzięki którym może decydować o sobie i być odpowiedzialnym za swoje działanie[60].

Chrześcijanie wierzą, że świat został stworzony dla człowieka. Człowiek jest celem i ukoronowaniem całego stworzenia. Jan Paweł II w swoim wystąpieniu powiedział: „człowiek został obdarowany światem przez Boga. Równocześnie zaś ten sam człowiek w swoim człowieczeństwie zostaje obdarowany szczególnym obrazem i podobieństwem Boga. Oznacza to nie

[57] Por. tamże; s. 68–69; Jaskólska, *Treść powszechnej*, s. 49–50.

[58] Organizacja Narodów Zjednoczonych, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Paryż 1948, preambuła.

[59] Por. W. Słomski, *Godność osoby ludzkiej*, „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne", 2010, nr 2, s. 27–35.

[60] Por. Zegartowska, *Moralne aspekty*, s. 83.

tylko rozumność i wolność jako konstytutywną właściwość natury ludzkiej”[61]. W innej wypowiedzi Jan Paweł II stwierdził, że prawo naturalne może być przestrzenią do wspólnego dialogu ludzi wiary z całym społeczeństwem, również wyznawcami innych religii i przedstawicielami różnych kultur[62].

Przedstawiciele Kościoła podkreślają potrzebę zgłębiania prawa naturalnego i dialogu między Kościołem a społeczeństwem. Benedykt XVI wzywał do poszukiwania prawdy, wspólnej dla wszystkich ludzi[63].

Warto podkreślić, że według teologii prawo naturalne jest dostępne dla każdego człowieka. Prawa naturalne i obowiązki, które z nich wynikają, są poznawalne przez ludzki rozum, a nie jedynie dzięki wierze czy Objawieniu Bożemu. Człowiek odkrywa prawa natury poprzez dążenie i poszukiwanie obiektywnego dobra.

Prawo naturalne inaczej jest postrzegane z punktu widzenia etyki i filozofii, a inaczej od strony teologicznej, jednakże sama treść oraz sens pozostają *de facto* takie same. Substratem praw naturalnych na gruncie etycznym jest natura człowieka, z kolei w ujęciu teologicznym, rdzeniem prawa jest Bóg, który daje człowiekowi naturę[64].

Moralność chrześcijańska odwołuje się do rozumu ludzkiego, ponieważ wierzy, że Bóg dał człowiekowi rozum i możliwość odkrywania prawd, które Bóg ustanowił dla tego świata. Jak pisał św. Ireneusz: „od początku Bóg zakorzenił w sercach ludzi zasady prawa naturalnego”[65]. Teologia stwierdza, że prawo naturalne zapisane jest w sercu człowieka przez Stwórcę, a ukazuje się dzięki rozumowi. Święty Tomasz, o którym było już wspomniane podaje, że prawo naturalne (*lex naturalis*) jest obecnością prawa wiecznego w istocie rozumnej[66].

7. Kwestie sporne

Współczesne prawo musi znaleźć obiektywny parametr, odnośnik, do którego będzie się mogło odwołać. Przez wieki za taki neutralny

---

[61] B. Gacka, *Godność osoby i godność narodu*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 4(2005), s. 20–21.

[62] Por. Z. Grocholewski, *Prawo naturalne w doktrynie Kościoła*, SnR, 15(2011), nr 1–2, s. 107.

[63] Por. tamże, s. 108.

[64] Por. Filipiuk, *Prawo naturalne*, s. 13.

[65] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018, 4,15,1 (*Źródła wiary*).

[66] Por. Grocholewski, *Prawo naturalne*, s. 111.

wskaźnik uchodziło właśnie prawo naturalne. „W ostatnich czasach, wśród teoretyków i filozofów prawa, niektórzy nie uznają ściśle prawa naturalnego, jak Lon L. Fuller, John Rawls, Ronald Dworkin i Robert Alexy, ale są też tacy, którzy je uznają i propagują, jak Javier Hervada, Rafael Domingo, Michel Villey, Germain Grisez, John Finnis i Robert P. George”[67]. Prawo naturalne jest odkrywane dzięki poszukiwaniom norm prawa, bezstronnych reguł i miary prawa stanowionego.

Poglądy zaprzeczające istnieniu lub sensowności wykładni prawa naturalnego opierają się na dwóch podstawowych aspektach. Jednym z nich jest zbytnia ogólność tego prawa i brak możliwości dookreślenia go. Natomiast drugi czynnik dotyczy kulturowego ukształtowania natury człowieka. Według części myślicieli, społeczeństwo oraz kultura, uformowały prawa rządzące człowiekiem i nazwały je naturalnymi. Prawa te, zgodnie z tą koncepcją, nie są odkryte, ale narzucone przez społeczeństwo[68].

Podstawowym prawem naturalnym, a także prawem człowieka jest prawo do życia. Zdecydowana większość naukowców zgodzi się z tym twierdzeniem. Zagadnienie to jednak przysparza problemów, z dwóch powodów: jego zakresu i początku obowiązywania. Ustalenie tych kwestii związane jest bezpośrednio z dyskutowanymi współcześnie kwestiami bioetycznymi, takimi jak: aborcja czy eutanazja. Pytania, kto może decydować o ludzkim życiu i kiedy to życie w pełni się zaczyna, są podstawowymi oraz najżywiej omawianymi wątkami państwowymi, a także międzynarodowymi. Prawo do życia jako pojęcie ogólne stało się zarzewiem wielu fundamentalnych dyskusji na arenie państwowej i międzynarodowej. Rozmaite interpretacje tegoż prawa prowadzą do licznych nieporozumień i sporów[69].

Mnóstwo jest teorii i uzasadnień prawa naturalnego. Jedna z nich odnosi się do sedna człowieczeństwa. Według niej prawo naturalne istnieje niezależnie od ludzkiej woli i ma swoje źródło w istocie człowieczeństwa. Myśl ta nie jest bezpośrednio skorelowana z religią czy wiarą, lecz bazuje na filozofii i poszukiwaniu definicji człowieka. Druga perspektywa jest

---

[67] Sopiński, *Natural Law*, s. 71 – „In recent times, among legal theorists and philosophers who have searched for some suprapositive legal parameter, some do not strictly recognize natural law, such as L.L. Fuller, John Rawls, Ronald Dworkin and Robert Alexy, but there are also those who acknowledge it, such as Javier Hervada, Rafael Domingo, Michel Villey, Germain Grisez, John Finnis, and Robert P. George”.

[68] Por. Tokarczyk, *Filozofia prawna*, s. 136.

[69] Zob. Łukasińska, Łukasiński, *Autorytarne prawa*, s. 15.

stricte teologiczna, mówi ona o nadprzyrodzonym charakterze prawa naturalnego. W tej wizji prawo jest przekazane przez Boga. Człowiek ma do niego dostęp dzięki rozumnej naturze otrzymanej przy stworzeniu. Natomiast Bóg jawi się jako dawca i „architekt" prawa naturalnego[70].

Między zwolennikami prawa natury a przeciwnikami klaruje się zdecydowana różnica zdań. Widać ją na kilku płaszczyznach. Kwestia podejścia do prawa stanowionego jest jedną z najbardziej spornych. Poplecznicy prawa naturalnego traktują je jako wyższe rangą od prawa stanowionego. Poprzez prawo naturalne oceniają i ferują zasady prawa stanowionego. Przeciwnicy natomiast nie dokonują wartościowania prawa, przepisy prawne przyjmują za fakty niepodlegające moralnemu osądowi. „Ponadto należy zaznaczyć, iż konkurujące z sobą koncepcje, tworzą odmienne teorie prawa"[71].

* * *

Zarówno etyka jak i teologia zakładają, że prawo naturalne jest poznawalne przez ludzki rozum oraz dostępne dla wszystkich. Każdy człowiek powinien dążyć do przyswojenia prymarnych praw i kierowania się nimi we własnych osądach, a także w prawodawstwie. Prawo naturalne akcentuje podstawowe, fundamentalne wytyczne, do których człowiek ma obowiązek się stosować, uznając bezwzględną wartość oraz godność drugiej osoby. Dzięki swojej uniwersalności jest prawdopodobne, by służyło za wspólny grunt w dziedzinie pokoju i wzajemnego, międzynarodowego szacunku oraz prawa. Prawo naturalne może być również osią dla wszelkiego prawa stanowionego[72].

Doświadczenia wojen i nadużycia władzy przez nieodpowiednich ludzi oraz autorytarne rządy, ukazały, jak ryzykowne jest traktowanie prawa stanowionego jako wyłącznego odniesienia. Prawo stanowione w charakterze źródła, wyznacznika zasad etyki i postępowania może stać się groźnym narzędziem w rękach niewłaściwych ludzi, posiadających władzę polityczną. Z drugiej zaś strony, wskutek pominięcia prawa naturalnego prawodawcom zaczyna brakować obiektywnego punktu zaczepienia dla każdego innego prawa[73]. Społeczeństwo pozbawione

[70] Por. tamże, s. 17.

[71] Tamże, s. 14.

[72] Por. G. Bachanek, *Znaczenie prawa naturalnego we współczesnym świecie według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, SSHT, 51(2018), nr 1, s. 124–125.

[73] Por. Grocholewski, *Prawo naturalne w doktrynie Kościoła*, s. 108.

wszelkich kompleksowych zasad nie posiada wspólnego mianownika i pola do wzajemnej komunikacji czy porozumienia. Relatywizm w dziedzinie ustawodawstwa nie jest zaledwie wewnętrznym problemem, lecz zagrożeniem dla integralności całego społeczeństwa. Jedną z elementarnych zasad prawa naturalnego jest powszechność, która chroni społeczeństwo, a także stanowi opokę wzajemnego porozumienia[74].

Dzisiaj w świecie, w którym relatywizm i subiektywizm są składnikami najważniejszych norm, determinujących społeczeństwo, niezbędne jest podkreślenie wagi obiektywnych, stałych i uniwersalnych praw. Niezależnie od przekonań, wiary czy kultury, każdy człowiek dąży do takich wartości, jak uczciwość oraz dobro. Mimo różnic w definiowaniu tych wartości jako społeczeństwo zmierzamy do osiągnięcia pokoju i ulepszania świata. Spisanie Deklaracji Praw Człowieka, a także wcielenie jej postanowień do prawodawstwa, jest tego najlepszym dowodem. Pragniemy, aby prawo było sprawiedliwe na całym świecie, a nie jest to możliwe bez nawiązania do obiektywnych zasad. Odwołując się jedynie do subiektywnego prawa państwowego, nigdy nie dojdziemy do wspólnego porozumienia. Prawo naturalne pozwala na rozstrzygnięcie sporów prywatnych, państwowych i ogólnonarodowych. Obejmuje ono najbardziej bazowe imperatywy ludzkiego postępowania oraz samej istoty człowieka, dlatego jest tak kluczowe oraz niezbędne.

NATURAL LOW TODAY
A philosophical and theological perspective

Keywords: human nature, human rights, natural law, constant law, universal law.

Abstract: The aim of this article is to indicate the topicality of the issue of natural law. The publication is focused on the presentation of philosophical and theological arguments. A vital aspect is the inclusive nature of both argumentations. The article attempts to address modern allegations posed on natural law. The role and significance of this right for society are emphasised. The concept of natural law is briefly introduced, along with its origin and the ensuing discussion. What is more, the article not only delineates prevailing philosophical positions, but also current directions of development of the idea of natural law.

[74] Por. Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii «Pro Vita» *Bioetyka i naturalne prawo moralne*, 13 II 201, SnR, 15(2011), nr 1–2, s. 104.

The contemporary debate concentrates on the legitimacy of adducing the natural law in adjudication and seeking its new argumentation and prospect. The article affirms the fundamental role of natural law globally, with emphasis on international discussions. The need of further research and the establishment of new objective definitions is critical. The main reason of this publication is to raise awareness about the issue, illustrate the dilemma, and highlight the importance of the topic. To conclude, scientific discussions and ponderation on natural rights are of utmost importance in regard to resolving international disputes which concern every human being.

Sections: [Introduction] > 1. The idea of natural law > 2. Natural law and constituted law > 3. Natural law, short historical outline > 4. New theory of natural law > 5. Natural law and human dignity > 6. Natural law and theology > 7. Disputed issues > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii «Pro Vita» *Bioetyka i naturalne prawo moralne*, 13 II 201, SnR, 15(2011), nr 1–2, s. 103–105.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.

Cyceron M.T., *O Państwie. O Prawach*, t. 1, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018 (*Źródła wiary*).

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, przeł. P. Bełch, Londyn 1986.

Agnosiewicz M., *Krótkie dzieje praw naturalnych*, https://www.Racjonalista.PL/kk.php/s,2715 [25.03.2025].

Bachanek G., *Znaczenie prawa naturalnego we współczesnym świecie według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, SSHT, 51(2018), nr 1, s. 120–130.

Butler P.W., *A Not So Distant Mirror: Federalism and the Role of Natural Law in the United States, the Republic of Ireland, and the European Community*, „Vanderbilt Journal of International Law", 25(1992) nr 3, s. 429–470.

Filipiuk M., *Prawo naturalne, prawo pozytywne, niepozytywistyczna koncepcja prawa. Moje refleksje na temat rozumienia tych pojęć i ich znaczenia dla współczesnego prawnika*, „Lubelskie Zeszyty Prawnicze", 2016, nr 3, s. 4–16.

Finnis J., *Grounding Human Rights in Natural Law*, „American Journal of Jurisprudence", 60(2015), s. 199–225.

Finnis J., *Natural Lights & Natural Rights: The Problem of the New Classical Natural Law Theory*, New York 2011.

Gacka B., *Godność osoby i godność narodu*, „Rocznik Teologii Katolickiej", 4(2005), s. 19–28.

Gałkowski T., *Prawo naturalne fundamentem każdego prawa?*, „Annales Canonici", 7(2011), s. 5–17.

Gommer H., *The Resurrection of Natural Law Theory*, „Rechtstheorie", 42(2011) nr 2, s. 249–271.

Grocholewski Z., *Prawo naturalne w doktrynie Kościoła*, „Studia nad Rodziną", 15(2011), nr 1–2, s. 107–129.

Jaskiernia J., *Spór o istnienie naturalnego porządku prawnego*, „The Peculiarity of Man", 2018 nr 27, s. 103–122.

Jaskólska J., *Treść Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze", 1998, nr 11, s. 49–97.

Konieczna P., *Prawo naturalne, prawo pozytywne, niepozytywistyczna koncepcja prawa – rozważania związane z istotą tych pojęć i próba zdefiniowania ich roli w odniesieniu do działalności współczesnych prawników*, „Lubelskie Zeszyty Prawnicze", 2016, nr 3, s. 18–33.

Kość A., *Podstawy filozofii prawa*, Warszawa 2005.

Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 2009.

Kurasz A., *Czy istnieje prawo naturalne*, „Studia Ełckie", 9(2007), s. 48–49.

Laskowski J., *Prawo naturalne*, PrKan, 34(1991), nr 1–2, s. 151–162.

Łuszczyńska M., Łuszczyński A., *Autorytarne prawa naturalne? Kilka uwag o negatywnym potencjale pozytywnych idei*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem", 39(2017), nr 2, s. 9–23.

Maciejewski M., *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa", 8(2015), z. 2, s. 107–132.

Maciejewski M., *Odniesienia między prawem naturalnym i stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, w: *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury: tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. Ł. Michaj, P. Kaczmarek, Wrocław 2010.

Moschella M., George R., *Natural Law*, w: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, red. Smelser N.J., Baltes P.B., Pergamon 2001, s. 320–324.

Nycz P., *Współczesny prawnik wobec prawa naturalnego, pozytywnego i niepozytywistycznej koncepcji prawa*, „Lubelskie Zeszyty Prawnicze", 2016, nr 3, s. 34–42.

Organizacja Narodów Zjednoczonych, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Paryż 1948.

Płotka M., *Praktycystyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego (na przykładzie ujęcia Pawła z Worczyna)*, „Rocznik Tomistyczny", 1(2012), s. 161–172.

Radzimiński P., *Prawo naturalne jako fundament współczesnych systemów prawnych*, Wrocław 2017.

Sadowski M., *Godność człowieka – aksjologiczna podstawa państwa i prawa,* „Studia Erasmiana Wratislaviensia", 2007, z. 1, s. 8–28.

Słomski W., *Godność osoby ludzkiej*, „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne", 2010, nr 2, s. 27–35.

Sopiński M., *Natural Law Theory and its Benefits: Arguments for Adopting New Classical Natural Law Theory Based on a Priority of Persons*, „Prawo i Więź", 2023, nr 3(46), s. 53–76.

Sopiński M., *Rozumowanie prawnicze jako rozumowanie praktyczne w świetle nowej teorii prawa naturalnego Johna Finnisa M.*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej", 2020, nr 1(21), s. 84–101.

Stachewicz K., *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001.

Szadok-Bratuń A., Bratuń M., *Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego*, „Studia Prawa Publicznego", 2019, nr 3(27), s. 9–27.

Szadok-Bratuń A., *Czy prawo naturalne wiąże administrację publiczną? Uwagi wprowadzające*, w: *Administracja publiczna pod rządami prawa. Księga pamiątkowa z okazji 70-lecia urodzin prof. zw. dra hab. Adama Błasia*, red. J. Korczak, Wrocław 2016, s. 465–479.

Tokarczyk R., *Filozofia prawna. W perspektywie prawa natury*, Białystok 1996.

Tokarczyk R., *Klasycy praw natury*, Lublin 2009.

Tokarczyk R., *Universal Dimensions of Natural Law*, „Dialogue and Humanism", 4(1994), nr 2–3, s. 127–137.

Waśkiewicz H., *Historia teorii prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne", 2(1969), s. 69–89.

Wroczyński K., *Niedoskonałe prawa a prawo naturalne*, „Ethos", 16(2003), nr 1–2(61–62), s. 40–48.

Zarębski T., *Filozoficzne koncepcje prawa z punktu widzenia młodego prawnika*, „Lubelskie Zeszyty Prawnicze", 2016, nr 3, s. 43–53.

Zegartowska K., *Moralne aspekty zapłodnienia in vitro*, Kraków 2023.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 170–200
10.52404/ttnwloc.stwl.27.8

S. MARIA JANA OD TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ OVE [a,@]
0000-0002-7596-5494
[a] Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie; Wydział Teologii, ul. Kard. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn
[@] PallottiVMP@GMail.Com

„ĆWICZYĆ CIĘ CHCĘ AŻ DO KOŃCA”
„Ćwiczenie śmierci” bł. Doroty z Mątów Wielkich w okresie rekluzji

Słowa kluczowe: bł. Dorota z Mątów Wielkich, ćwiczenie śmierci, mistyka dorotańska.

Abstrakt: W analizie „ćwiczenia śmierci” bł. Doroty z Mątów Wielkich w okresie rekluzji (1393–1394) wyodrębniono dwa obszary badawcze: działanie bierne – przyjmowanie darów Bożych i działanie czynne – wykonywanie ćwiczenia, dzięki udzielonym darom Bożym. Wyakcentowano: skierowaną do podejmującej ćwiczenie Boską dyrektywę Pana: „ćwiczyć cię chcę aż do końca”; płynne przechodzenie Błogosławionej od pierwszego do drugiego rodzaju aktywności; pierwszeństwo łaski; przyjmowanie jako główną zasadę organizującą proces dorotańskiego „ćwiczenia śmierci”; osobowe aspekty tego ćwiczenia duchowego. Ponadto zasygnalizowano wybrane postulaty badawcze z zakresu mistyki dorotańskiej.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Wprowadzenie rekluzy w „ćwiczenie śmierci” > 2. Przyjmowała nauki Pana Jezusa > 3. Przyjmowała nakazy i zakazy Pańskie > 4. Przyjmowała procesje niebian > 5. Przyjmowała posłania Ducha Świętego > 6. Przyjmowała sakramenty święte > 7. Przyjęła łaskę śmierci > 8. Wybrane aspekty mistyki w tle dorotańskiego „ćwiczenia śmierci” > [Podsumowanie].

S. MARIA JANA OD TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ (Małgorzata Parcheniak) OVE (1968–); 2019, konsekrowana wiecznie pustelnica diecezji elbląskiej; 1992, mgr: prawo i administracja (UMK, Toruń); autorka opracowań, rozważań różańcowych i rekolekcji.

Zagadnienie „ćwiczenia śmierci" w ascezie i mistyce bł. Doroty z Mątów Wielkich zostało już zasygnalizowane i zanalizowane w odniesieniu do dziecięcego okresu jej życia[1]. Nie ma potrzeby powtarzania określeń pojęć, postawionych tez i przedstawionych postulatów badawczych, właściwych jej mistyce dziecięcej. Podtrzymując tę samą optykę: organicznego wzrostu anachoreckiego Błogosławionej od dzieciństwa aż do śmierci oraz wskazując „ćwiczenie śmierci" i „ucieczkę od świata" jako podstawowe narzędzia ascetyczne konstytuujące rdzeń anachorezy, w tym artykule przystępuje się do analizy „ćwiczenia śmierci" w okresie rekluzji.

Błogosławiona Dorota z Mątów Wielkich (1347–1394) po upływie kilkunastomiesięcznej próby (od ok. 15 marca 1392 r. do 1 maja 1393 r.), została kanonicznie wprowadzona do celi, tj. *reclusorium* w Kwidzynie, gdzie przeżywała rekluzję od 2 maja 1393 r. aż do śmierci, która nastąpiła przed zachodem słońca 25 czerwca 1394 r.

1. Wprowadzenie rekluzy w „ćwiczenie śmierci"

W nauce ojców pustyni „ćwiczenie śmierci" (gr. μελέτη θανάτου)[2] jest:

1) fundamentalną praktyką eremitów w naśladowaniu Chrystusa – Pierwszego Eremity, stanowiącą konstytutywnie o rzeczywistości anachorezy w ich życiu. Logicznie zważyć trzeba, że: a) niebezpieczeństwa łatwiej pokonuje się ofensywnie; b) bierne wyczekiwanie w obliczu niebezpieczeństwa śmierci jest objawem doświadczenia: szoku, rozpaczy, niedołęstwa, głupoty lub wielu czynników naraz; c) Pan Jezus Chrystus nieustannie wzywa do ćwiczenia się w habitualnej gotowości na swoje przyjście w każdym doczesnym nawiedzeniu, śmierci i paruzji, co implikuje obowiązek trwania w czuwaniu, gotowości i rosnącym pragnieniu ostatecznego spotkania z Panem;

2) bezpośrednim, rzeczywistym i adekwatnym przygotowaniem do wstąpienia w wieczność. O ile w pojmowaniu świata – śmierć budzi lęk – o tyle w nauce ojców pustyni fenomen śmierci eremity jest świadectwem rzeczywistości anachoretyzmu w doświadczeniu: osobowym i lub wspólnotowym. Wstąpienie anachorety w wieczność nie jest koszmarem, lecz doniosłym wstąpieniem (1J 5, 4) – aktem, którym mnich, pustelnik lub rekluz: a) składa Trójjedynemu Bogu publicznie, w obliczu

[1] Maria Jana od Trójcy Przenajświętszej (Małgorzata Parcheniak), *Dziecięce „ćwiczenie śmierci" w ascezie i mistyce bł. Doroty z Mątów Wielkich*, StG, 54(2024), s. 32–42.

[2] L. Nieścior, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2022, s. 41–43.

zgromadzonego dworu niebieskiego, wieńczący życie ziemskie dowód miłości nadprzyrodzonej; b) daje świadectwo anachorezy (gr. μαρτυρία αναχωρήσεως), tj. dowodzi, iż: trwa w Bogu (1J 4, 16); miłuje i zna Boga (1J 4, 7); ma ducha Bożego (1J 4, 2; 14). Na mocy przymierza, zgodnie z Objawieniem Ojciec Niebieski przyjmuje go w wieczność jako własne dziecko (1J 2, 24; 3, 1). Rzeczywiste złożenie świadectwa anachorezy jest rękojmią bezpieczeństwa ontycznego człowieka na wieczność (So 3, 15). Stąd usposobienie pielgrzyma, który wkracza w nieskończone nieskończoności wieczności Boga – każdy anachoreta powinien jest w sobie ćwiczyć w doczesności: codziennie, praktycznie, w sposób skonkretyzowany. Przebieg „ćwiczenia śmierci" pustelnika powinien być przedmiotem szczegółowego rachunku sumienia. Dzięki zastosowaniu w metodzie postępowania w ćwiczeniu korekcji przebiegu „ćwiczenia śmierci", możliwy jest wzrost duchowy w krótszym okresie, w stosunku do stanu początkowego.

Błogosławiona Dorota z Mątów podejmowała „ćwiczenie śmierci" w życiu codziennym w wielu różnych formach przed wstąpieniem do rekluzji, zarówno w dzieciństwie (1347–1363), jak również w okresach małżeńskim (1363–1390) i wdowim (1390–1394). Wyczekiwane wydarzenie, jakim było kanoniczne wprowadzenie matki Doroty do rekluzji przez posługę Krzyżaka, prepozyta kapituły katedralnej w Kwidzynie Jana Rymana (2 maja 1393) – w przedmiocie praktyki „ćwiczenia śmierci" było przełomowe. Datacja ta stanowi cezurę, od której należy liczyć początek niezakłóconego (występującymi dotąd zawsze zewnętrznymi interferencjami) aktu ciągłego: zintensyfikowanego „ćwiczenia śmierci". Rekluzja dorotańska trwała 421 dni[3] i tyleż dni trwało jej „ćwiczenie śmierci" w rekluzji, przy czym ostatni dzień ćwiczenia był zarazem dniem śmierci. Zatem „ćwiczenie śmierci" podjęte w okresie rekluzji, stanowiło proces, uwieńczony świadomą, wyczekiwaną śmiercią mistyczki w akcie miłości.

W porównaniu do poprzednich okresów życia matki Doroty przełom w przebiegu ćwiczenia zamanifestował się w przestrzeni kontemplacji, doskonale opisanym przez Jana z Kwidzyna: pełnym otwarciem oczu duszy Błogosławionej – już od pierwszego momentu podjęcia ćwiczenia,

[3] W czasach Błogosławionej obowiązywał kalendarz juliański, a nie gregoriański, przyjęty na mocy bulli papieża Grzegorza XIII 15 października 1582 r. Rachuba dzienna wynika z uwzględnienia okoliczności, że rok 1394 był rokiem przestępnym i miesiąc luty liczył 29 dni.

tj. tuż po wstąpieniu do rekluzji. Mistrz Jan zapisał: „z domu duszy, zbudowanego z wielości cnót, powinna wychodzić droga życia, tak, że dusza siedząc w swoim domu, gdy wznosząc swe oczy spojrzy wzwyż, może widzieć od progu swej bramy drogę idącą w górę i dochodzącą aż do bramy życia wiecznego”[4]. W ten opisowy sposób definiując pojęcie „drogi życia”, gdzie indziej zwanej: „królewską”[5], teolog jest w pełni świadom, że było to wyłącznie dziełem łaski. Skutkiem tego aktu było pełne otwarcie przed nią nieskończonego spektrum drogi życia wiecznego. Mistyczka nie opuszczając ciała, kontemplowała tajemnice wieczności Boga już w doczesności, stojąc u progu życia wiecznego. W tym czasie w swym bogatym *itinerarium* została wprowadzona do przedsionka pałacu Króla Królów i Pana Panujących (Ap 19, 16). Przewód między doczesnością a wiecznością dusz szczęśliwych Bogiem został otwarty na przyjmowanie niebian w celi rekluzji.

Zjawisko „otwarcia oczu duszy” wymaga odrębnej refleksji teologicznej, pogłębionej przez praktykę kontemplacji. Pominięcie ostatniej zbanalizowałoby rangę zaistniałego stanu rzeczy. W doświadczeniu dojrzałych, wyrobionych duchowo kontemplatyków fenomen ten statystycznie spotyka się niezwykle rzadko. Typowo, w indywidualnym przebiegu doświadczeń wewnętrznych tych spośród modlących się, których dziełu życia przyznaje się walor prawdziwej mistyki, odnotowuje się względnie długie okresy ciemnej kontemplacji, właściwej dla nocy ducha. Ta przebiega w udrękach, braku poczucia obecności Boga, odebraniu Jego poznawalności, cierpieniach, trudzie, bólu i oschłościach. Staranie ludzi modlących się (łac. *orantibus*), stanowo konsekrowanych do modlitwy: mnichów cenobitów i eremitów, pustelników i rekluzów o otwarcie oczu duszy jest żmudnym procesem pracy w modlitwie wewnętrznej, w celu ukształtowania w duszy zdolności widzenia kontemplacyjnego, otwartego na nieskończoność Boga (otwarcie infinitywne spektrum kontemplacji). Znamionują go długie okresy ćwiczeń duchowych, specyficznie ukierunkowanych na otwarcie oczu duszy: w celu prowadzenia prawdziwej kontemplacji w dążeniu do wizji uszczęśliwiającej. Starannie podejmowane i systematycznie uporządkowane ćwiczenia duchowe, zawsze są uwarunkowane zasadą pierwszeństwa łaski Bożej. Nic nie nastąpi bez

[4] Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. H. Westphal – A. Birsch-Hirschfeld Triller, Köln – Graz 1964], tłum. J. Wojtkowski, Lublin 2012, s. 319.

[5] Tamże.

łaski, której udziela sam Bóg. Wprawdzie kontemplatycy przyjmują liczne łaski pobudzające i wspierające, lecz wielu z nich nie osiąga skutku otwarcia oczu duszy, pozostając na stopniach ciemnej kontemplacji: słodkiej lub gorzkiej.

W przypadku Błogosławionej stało się inaczej. Matka Dorota odznaczała się wielką bojaźnią Bożą i prostotą ewangeliczną. Jej doskonale udokumentowana w źródłach mistyka – jest mistyką rzeczywistego spotkania. W tym kontekście akt śmierci jest prawdziwym i ostatecznym spotkaniem z Boskim Oblubieńcem. Oczekując na to spotkanie, z pokorą, rzetelnie przygotowywała się na śmierć. Jej celem nie był rozwój osobisty, niezgodny z wolą Bożą. Obce jej było bałwochwalcze poszerzanie zakresu zdolności kontemplacji Boga przez stopniowe stymulowanie władz duchowych, w celu uzyskania efektu częstotliwego wchodzenia w ekstazę, stanowiącą *quasi*-surogację wizji uszczęśliwiającej. W średniowieczu nie były znane niebezpieczne ontycznie, szeroko popularyzowane w nowożytności, pochodzące z niechrześcijańskiego źródła techniki medytacyjne i sekwencje ćwiczeń, podejmowanych w celu uzyskania z góry założonego efektu kontemplacyjnego. Wydaje się, że w momencie otwarcia oczu duszy, oboje z mistrzem Janem z Kwidzyna zostali zaskoczeni ogromem udzielonej przez Boga łaski[6]. Patrząc w świetle wiary i nie tracąc z pola widzenia objawionej rzeczywistości bytów niewidzialnych, zyskuje się pewność, że cela kwidzyńskiej rekluzji była przepełniona obecnością aniołów i świętych. Zgromadzeni, obserwując zaistniałą sytuację mistyczną, o ile przyjmowaliby logikę tego świata, z pewnością gratulowaliby przez aklamację matce Dorocie tak „spektakularnego sukcesu kontemplacyjnego",

[6] Zjawisko „duchowego pęknięcia oczu" Jan z Kwidzyna analizował w stadium początkowym już znacznie wcześniej, tj. na etapie drogi oczyszczającej penitentki. Zdefiniował je opisowo: „dokonuje się zgodnie z pouczeniem Pana, gdy z wielkiego umiłowania, pragnienia i oświecenia ducha dobra duchowe i zaczątkowo wieczne szczególnie są miłowane, dobra zaś przejściowe i cielesne są wzgardzone i wiedzione w nienawiść"; a „łaska [...] działaniowa sprawia, [...] iż umartwia zakochanie w rzeczy przejściowej lub cielesnej [...], gdy to się dzieje i zdarza, wtedy oko żądzy pęka i staje się ślepe, co do tej rzeczy przejściowej", tamże s. 172. Zaznaczył wówczas, że „ponieważ tego rodzaju pęknięcie oczu nie zwykło i nie może w zwykłym toku dokonać się co do wszystkich rzeczy, względem których oczy mają pęknąć, dlatego konieczne jest, by pęknięcie oczu wielokrotnie się powtarzało", tamże s. 172–173. Pęknięcie jest punktem początkowym otwarcia. Proces „otwarcia oczu duszy" znamienny dla drogi oświecającej – w pełni rozkwitu ujawnia się jako jedna z łask zjednoczenia. Intensywnej, nieomal czystej kontemplacji nieodłącznie towarzyszy eskalacja bólu jako przeżywane cierpienie mąk krzyżowych. Praca krzyżowa stanowi rdzeń pracy pustelniczej i właściwą przestrzeń misji eremickiej.

tj. prędkiego pokonania drogi prowadzącej do przedsionka wieczności. Czytelna w narracji, zawartej w *Żywocie*, euforia mistrza Jana, nie jest wyrazem przesady sekretarza Błogosławionej, ale zachwytu specjalisty, posiadającego rzetelną wiedzę teologiczną profesora uniwersytetu w Pradze i doświadczonego mistyka. Nie bez powodu ten, a nie kto inny, został powołany na urząd sekretarza mistyczki i rzecznika sławy jej świętości, gdyż ten zdolny był właściwie rozeznać, z jakimi zjawiskami w istocie ma do czynienia. Mistrz Jan, opisując owo zerwanie zasłony (łac. *revelatio*) oddzielającej doczesność od wieczności, wskazał na trzy cechy drogi życia:

1) wysokość, uwarunkowaną głęboką pokorą duszy, pragnieniem znoszenia przeciwności, cierpliwością w przeciwnościach, wzgardą pomyślności, rozumnym rozeznaniem, jak cenne są rzeczy duchowe;

2) lekkość (i równość), gdzie znamieniem postępu jest gorycz w odniesieniu do uciech tego świata i skupienie się na przyjmowaniu niebiańskich dóbr;

3) szerokość, uzależnioną od stopnia szczerej miłości przyjaciół i nieprzyjaciół, zaparciu samej siebie, opuszczeniu własnej woli, unikaniu próżnej chwały i własnej sławy, pragnieniu wzgardy i odrazy, serdecznym dążeniu do pomnażania chwały Bożej, odejściu od wszelkiego grzechu, staraniu o wszelkie dobra, wykonywaniu od rana działań zasługujących, przystępność, grzeczność, miłe usposobienie, życzliwość, ukrywanie przed ludźmi światowymi świętych trudów. Poszerzeniu drogi sprzyjają: powstrzymywanie się od zła, pracowitość w ćwiczeniach duchowych, karcenie ciała, umartwienia, krzyżowanie ciała. Droga ta jest drożnym kanałem łaski, którym dusza obowiązana jest „przesyłać do żywota wiecznego owoce cnót", natomiast Oblubieniec na zasadzie wzajemności „odsyła jej lepsze"[7].

Niezrównany w syntezie teologicznej mistrz Jan, co do stanu penitentki orzekł, iż była: „pojemna Boga", „zamieszkana przez Trójcę Przenajświętszą", „wprowadzona na zaślubiny i do izby Oblubieńca, gotowa, by w końcu przez Oblubieńca została wprowadzona do królestwa, by z Nim wieczyście trwać w zaślubinach, do czego dojść należało królewską drogą"[8]. Stwierdziwszy, w jaki sposób ta Droga (J 14, 6) sama do niej i że „droga ta jest przygotowana nauczaniem Pana, jasno i doskonale przyozdobiona"[9], Jan z Kwidzyna zapisał słowa nauczającego

[7] Tamże, s. 319–320.

[8] Tamże, s. 131, 319, 322.

[9] Tamże, s. 320.

Pana skierowane do rekluzy tuż na początku jej „ćwiczenia śmierci”: „Dotychczas nie ukazałem ci drogi do życia tak jasnej i tak przystępnej, a zdobnej. A ponieważ dusza twoja teraz jasno ją ogląda, dlatego nie pozwala spocząć twemu ciału, ledwie dozwala mu na to, co konieczne, aby z nią mogło mi służyć. Nadto, kto doszedł do drogi życia, ten nie może wstąpić na wyższą drogę. Wstępuje jednak bez przerwy, pragnąc dojść do życia wiecznego. Na tej drodze życia jest widzenie wiecznego pokoju, bo widać na niej wieczny pokój, który dusza posiądzie”[10]. Zatem Chrystus Pan: 1) nazwał tę drogę najwyższą, ostateczną, dającą perspektywę wiekuistego pokoju; 2) wskazał, że źródłem wzrastającego dynamizmu w „ćwiczeniu śmierci” jest łaska pobudzająca duszę do wstępowania królewską drogą życia w wieczność, skoro dusza już „przejasno oglądała” tę drogę[11].

2. Przyjmowała nauki Pana Jezusa

Boski Oblubieniec wreszcie pozwolił się Dorocie znaleźć. W kwidzyńskiej celi rekluzji Pan Jezus Chrystus był stale obecny, dostępny i gotów rozmawiać z umiłowaną. Skierował do niej wiele „słów przyjaźni”. Mówił „wyraźnym głosem”. Czy słyszalnym fonicznie, dzięki z zmysłowi słuchu? Czy słyszalnym wewnętrznie, tj. następującym w formie lokucji? Tego nie sposób wyinterpretować z tekstów źródeł dorotańskich. Przekaz słowa Bożego, skierowany do Doroty, teolog Jan z Kwidzyna określił przymiotem: „wyraźny”. Ten przymiotnik w narracji Marienwerdera oznacza najprawdopodobniej tyle, co: „niebudzący wątpliwości, co do istotnej treści Boskiego objawienia (w znaczeniu: Bożego komunikatu skierowanego do tejże osoby)”. Oznaczać to może, że penitentka w poczuciu, że Pan wysłuchał jej modły, przyjął do pustelni, dał tym samym rękojmię prawdziwości jej modlitwy wewnętrznej – dzięki czemu rekluza wyzbyła się nękających ją dotąd wątpliwości: czy rzeczywiście Pan Jezus mówi do niej; czy nie ulega pokusie, słuchając słów niepochodzących od Boga lub wręcz sama ich nie tworzy w umyśle. Przyjęta kanonicznie do służby Bożej, siedząc w „łodzi kontemplacji”[12] w obecności Pana pod Pańskim dachem jako w swoim domu – rekluza otrzymywała liczne nauki Boskiego Mistrza. W przedmiocie „ćwiczenia śmierci” dotyczyły

[10] Tamże.

[11] Tamże.

[12] Tamże, s. 325.

one m.in.: tego, „jak iść po drodze życia”[13]; powinności „codziennego przesyłania do żywota wiecznego owoców cnót”[14]; postrzegania na początku „stromizny” drogi życia i sposobu jej „poszerzenia” przez owocne trudzenie się na tej drodze i wzrost ufności[15]; konieczności „zachowania w łasce w celu wytrwania w dobrym do końca”[16]; posiadania i „zachowania przy śmierci czystej duszy i miłości gorąco płonącej, która w wyjściu duszy zachowuje czystość, by dusza bez przeszkód uleciała do nieba”[17]; dobrego wykorzystania czasu, pozostającego jeszcze do śmierci na przekazanie synom duchowym, tj. duchownym krzyżackim pouczeń Pańskich, decydujących o ich zbawieniu, odpowiednich działaniach dla zniszczenia grzechów, uzdrowienia ślepoty duchowej, uzdolnienia ich do wzrostu duchowego wskutek podjęcia poważnej pracy wewnętrznej[18].

W naukach kierowanych do mistyczki w toku jej bezpośredniego przygotowania do śmierci, Odkupiciel akcentował wagę macierzyństwa duchowego i kierownictwa w stosunku do duchownych, o czym decyduje rozległość jej ukształtowanej w Bogu dzięki Jego łasce, samoświadomości macierzyńskiej. Rekluza, według zamysłu Pana, aż do skonania miała być wychowawczynią, kształtującą w duchownych to, co Boże. Oblubieniec uczył ją, w jaki sposób i czego w szczegółach matka Dorota powinna uczyć synów duchowych, mówiąc, cierpiąc i trudząc się w ich intencji:

1) rozeznawania, „czy zaczęli kroczyć drogą życia, czy postąpili i czy posiedli stopień doskonałości”[19], tj. fundamentalnego rachunku sumienia, wiodącego początkujących w „ćwiczeniu śmierci”;

2) błagania Boga o światło poznania popełnionych grzechów, różnicowania grzechów i ważenia w rachunku sumienia: „goryczy i skruchy za popełnione grzechy w stosunku do upodobania i rozkoszy, jakie były kiedyś przy ich popełnianiu; wielości, wielkości tj. ciężaru grzechów”; badania siebie pod kątem: „głębokości ran zadanych sobie i innym wskutek popełnionych grzechów, stopni udręki i obrzydzenia z powodu popełnionych grzechów”, istnienia/nieistnienia „lęku przed grzeszeniem”,

[13] Tamże, s. 321.
[14] Tamże, s. 320.
[15] Tamże.
[16] Tamże, s. 323–324.
[17] Tamże, s. 328.
[18] Tamże, s. 321–322.
[19] Tamże, s. 321.

gotowości do odbycia spowiedzi i pokuty; gotowości kapłańskiej do pełnienia w spowiadaniu Ludu Bożego roli „lekarzy dusz”[20];

3) „obrzydzenia i lęku wobec grzechów, unikania zła i gorzkiego opłakiwania grzechów, naśladowania Pana i mocnego się z Nim jednoczenia, sposobu otrzymania większego światła, którym oświeceni będą mogli kontemplować i współczując, opłakiwać gorzką mękę Pana, poniżającą śmierć i wszystkie inne cierpienia oraz zniewagi [...] wzrostu w dobrym, postępu na drodze życia, otrzymania łaski zerwania gęstych bielm z oczu ich ducha”[21];

4) będących „daleko od Boga: szybkiego biegu i wielu czynów, by móc dojść do Boga; będących już koło Niego: dzielnego i mocnego przylgnięcia, dostosowania do Jego woli, postępu, w miarę możliwości usiłowania upodobnienia się do Niego przez przebóstwienie”[22];

5) będących na „wysokich stopniach czystości i doskonałości, roztropnego trwania i postępowania w łasce, by coraz więcej i więcej mogli upodabniać się do Boga i świętych”[23], straż czystości i doskonałości we wstępowaniu w Jego Boskie ślady;

6) postępujących: „przyjmowania jeszcze większego światła, kontemplacji niezmierzonej dobroci Bożej, udzielonej im jasno, wspaniałomyślnie i prosto, niepowstrzymanego płaczu, tryskającego wielkimi łzami Panu za Jego dobroć i dziękczynienia za usunięcie krótkowzroczności z oczu ducha, i łaskę pięcia się po drogach doskonałości”[24];

7) podtrzymywania „pragnienia światła wlanego z nieba, by gorąco płonąć jeszcze większym pożarem Bożej miłości i zarówno z miłości, jak i kosztowania Bożej słodyczy rzewnie płakać, pragnąc i wzdychając, by

---

[20] Tamże.

[21] Tamże. Grzechy, tj. świadome i dobrowolne czyny lub zaniechania, stanowiące przekroczenia przykazań Bożych lub kościelnych, co do zasady pozbawiają dusze łaski kontemplacji, współczucia w męce Panu i Jego Matce, opłakiwania bolesnej męki Pana Jezusa właśnie ze względu na świadomość czynną w akcie grzechu. Im dłuższy jest okres ciągłości grzechu, tym wyższy jest stopień zatwardziałości i ślepoty duchowej, porównanej w *Żywocie* do zaćmy duszy, „pokrywającej oczy duszy grubymi bielmami” i „cienkimi błonkami”, wykluczającymi widzenie nadprzyrodzone i kontemplację. Z tego powodu Boski Mistrz nauczając rekluzę, nakazywał jej samej, pilnie przygotowującej się do odejścia w wieczność – niezwłocznie przekazywać duchownym Boską wiedzę. Działała zatem w stanie wyższej konieczności w obliczu śmierci, w posłuszeństwie wiary, w celu uniknięcia grzechu własnego (Jk 4, 17) i zniweczenia grzechów cudzych.

[22] Tamże.

[23] Tamże, s. 322.

[24] Tamże, s. 321.

zawsze oglądać Bożą chwałę, w ten sposób wstąpić na górę Pańską i tam zacząć już oglądać chwałę Boga”[25];

8) „powracania do niebieskiej ojczyzny inną drogą niż ta, którą wyszli wchodząc w grzech; np. wychodząc z pychy trzeba iść drogą pokory, z lubieżności drogą powściągliwości, ze skąpstwa drogą hojności i wzgardy rzeczy doczesnych”[26].

Dobrze wykształcona przez Pana, zgodnie z Jego wolą, aby: „przekazać [...] dokumenty zbawienia”[27] nauczała synów duchowych przez ustne relacje, spisywane naprędce „na płatach wosku jakby pod komżą potem na papierze piórem i atramentem” przez mistrza Jana z Kwidzyna, który za życia i po śmierci rekluzy przenosił zapisy jej doświadczeń mistycznych na pergaminy[28]. O ile wszystkie źródła dorotańskie stanowią duchowy testament mistyczki, o tyle rozdz. 2 księgi VII *Żywota* stanowi specyficzny zbiór nauk Pańskich, testamentalnie przekazanych duchownym[29].

3. Przyjmowała nakazy i zakazy Pańskie

W toku „ćwiczenia śmierci” wskutek znacznego wysiłku „wielokrotnie potem tak wielką znosiła udrękę, pochodzącą od jej ran oraz wykonania karcenia zadanego jej przez Pana, że dla zbytniej trudności” pytała Zbawiciela: „O, Panie, jak długo jednak mam znosić to gorzkie cierpienie?”[30]. Rekluza słyszała odpowiedzi Pana, sformułowane w postaci nakazów i zakazów, stanowiących rodzaj dyrektyw kierowniczych. Odkupiciel nakazywał jej m.in.:

1) wdzięczność i modlitwę: „Panie mój umiłowany Jezu Chryste, dziękuję ci wielce, że raczyłeś nawiedzić mnie jak twą przyjaciółkę i uczynić mnie godną znoszenia ciężkiej udręki dla ciebie. Teraz umiłowany Panie bij mnie, tłocz, depcząc nogami, według upodobania twej woli. Uderzenia bowiem twoje i tłoczenie są mi tak słodkie i miłe, jak pocałunki i objęcia”[31];

2) odwagę powiedzenia spowiednikowi: „Pan mój, Jezus, uczy mnie żyć bardzo trudno, cierpliwie znosić gorycze w takiej surowości i staraniu

[25] Tamże.
[26] Tamże, s. 322.
[27] Tamże, s. 321.
[28] Tamże, s. 61.
[29] Tamże, s. 321–322.
[30] Tamże, s. 323.
[31] Tamże.

oraz obciążeniu, i nakładzie sił, że żaden człowiek nie zdołałby mnie tego nauczyć – zwłaszcza [...] bym usłyszane w mowie wypełniła w czynie”[32];

3) wytężanie wszystkich swych sił, trzymanie w napięciu, kierowanie wszystkich czynów do celu życia wiecznego, „dokładnie jak łucznik z bystrym staraniem wymierza strzałę do tarczy, czyli celu”[33];

4) wytrwanie na prostej drodze: „życie wieczne osiągnąć będziesz mogła, jeżeli zostawiwszy wszystko za sobą, zawsze całą swą miłość i całe pragnienie twoje będziesz miała do mnie i będziesz mierzyła do życia wiecznego jak do tarczy, czyli celu. Jeżeli starannie będziesz to czyniła, nikt nie będzie mógł zawrócić ciebie z drogi życia. Trzeba bowiem byś stale tym pracowiciej działała i tym staranniej sobą kierowała, im więcej tu dóbr zdobędziesz”[34];

5) „trwaj więc zawsze na prostej drodze! Na niej bowiem nie pozostaje ci żadne miejsce ani życie, jak tylko życie szczęśliwe”[35];

6) „dzień i noc gotuj się i wszystkie swoje czyny wewnętrzne i zewnętrzne kieruj do celu życia wiecznego, bym gdy do ciebie przyjdę zaprowadzić do królestwa, znalazł cię przygotowaną”[36];

7) „lekkie odżywianie i staranną opiekę nad ciałem”[37];

8) „życie w wielkiej sprawiedliwości”[38];

9) „zawsze martw się, że masz bardzo mało cnót, [...] że nie każdej godziny możesz być owocna i zawsze lękaj się, że nie dość i należycie nadążasz, pragnąc świętości i szczęścia, [...]; lękanie się bardzo usilnie, że nie możesz powiększyć i rozszerzyć sił, by były wspaniale pojemne”[39];

10) „wdzięczność za dobroć” Oblubieńca[40];

11) „radowanie się z Panem” w celi rekluzji, a potem w wieczności[41];

12) „gorące pragnienie i wszelkimi siłami dążenie, byś miała ode mnie coś małego, a ja ci dam coś wielkiego”[42];

---

[32] Tamże.

[33] Tamże, s. 324.

[34] Tamże.

[35] Tamże, s. 325.

[36] Tamże, s. 324.

[37] Tamże, s. 325.

[38] Tamże, s. 328.

[39] Tamże.

[40] Tamże, s. 329.

[41] Tamże, s. 330.

[42] Tamże, s. 331.

13) „cierpliwe czekanie" aż Pan powiedzie ją do żywota wiecznego[43];

14) „radowanie się" ze ścisłego zjednoczenia z Panem[44];

15) „kontemplację wszechmocy" Boga[45];

16) „ufnie umieraj i spokojnie przychodź!"[46], mimo iż nikt do czasu sądu szczegółowego obecności łaski uświęcającej w swojej duszy pewien być nie może (Koh 9, 1);

17) staraj się być „wolną od wszelkiego grzechu i zajęcia zewnętrznego, czy dobrego czy złego"[47];

18) powinnaś „prosić spowiednika, żeby błagał Pana, by przyjął do swojej łaski człowieka bardzo chorego, który konając bardzo pragnie umrzeć", nie mówiąc nic więcej, bo „wtedy nie może się sprzeciwić, by to zostało zrobione"[48];

19) powinnaś „prosić [...] gorąco, byś mogła obmyć się łzami"[49];

20) „przygotowując się bądź zawsze w takim stanie, w którym chciałabyś i miałabyś odwagę umrzeć, i w takim mnie wyglądaj aż przyjdę, jakbyś była już przepasana do odejścia. Bardziej wspaniałomyślnie pragnij śmierci, niż ona by ciebie pragnęła. Śpiesz się wyjść jej na spotkanie, stale usiłując wyciągać się do przodu (Flp 3, 13), a wyciągając się, korzystaj, byś bogatsza w me dobra się stawała i bardzo się staraj, byś się nie cofała"[50];

21) powiedz spowiednikowi: „Synu umiłowany, ty wiesz, że ja nie mam w sobie nic dobrego. Czujesz jednak, że Pan mój coś dobrego we mnie ma. Teraz więc wspieraj mnie według twej możności, bym zdołała dla niego samego doskonale żyć i doń przylgnąć"[51];

22) „bądź wreszcie jak przepotężny król, mieszkający w zamku i wystawiający czujne straże wypatrujące, by dźwiękiem rogów odstraszać i daleko odpędzać nieprzyjaciół widzących, że na próżno knuli podstępy. Tak ty czuwaj mając gorące pragnienie mnie i płacząc, wołaj wytrwale, byś mogła swe dobra zachować nienaruszone"[52];

---

[43] Tamże.

[44] Tamże.

[45] Tamże.

[46] Tamże, s. 333.

[47] Tamże.

[48] Tamże.

[49] Tamże, s. 335.

[50] Tamże.

[51] Tamże.

[52] Tamże, s. 336.

23) „jak więc trzeba, by Wielki Mistrz i przełożeni byli gotowi do broni we dnie i w nocy, tak konieczne jest tobie być gotową przeciwko twoim widzialnym i niewidzialnym wrogom, by tobie nie zaszkodzili i nie odebrali dóbr nabytych”[53];

24) „często gorąco pragnij, bym ja z Matką moją umiłowaną i licznym mnóstwem mych świętych był koło ciebie podczas twej śmierci, bym duszę twą przyjął i nią pokierował. Pragnij też usilnie, byś miała przy sobie wiernych twych przyjaciół, by duszę twoją mi przedstawili wylanymi za ciebie łzami, wołaniem i pragnieniami, westchnieniami i jękami oraz świętymi swymi modłami”[54];

25) „o śmierć i obecność twoich przy śmierci nie troskaj się. Bo ja osobiście chcę być przy tobie w godzinie śmierci z moją najgodniejszą Matką i mnóstwem świętych, twą duszę, gdy umrzesz, prędko przeprowadzę do życia wiecznego”[55];

26) „prędko pójdziesz na sąd, proś mnie o łaskę i rozumny koniec”[56];

27) „z wielkim płaczem, podniósłszy ręce, mów: «Panie Jezu Chryste, mój umiłowany, wesprzyj mnie łaskawie, by prędko nadszedł ów dzień, w którym powie się: Dorota pustelnica umarła»”[57];

28) „powiedz spowiednikowi: «Patrz, czyje dziś (4 VII 1393) jest święto! Ten piątek moim zdaniem koniecznie jest bardzo dobry. Może być dniem Pięćdziesiątnicy, który odtąd, jeśli będę żyła, uroczyście będę mogła obchodzić»”[58];

29) „teraz tam leż! Módl się i spowiadaj, przygotowując się na śmierć i właśnie tak postępuj, jakbyś miała przy zdrowym umyśle, z dobrym rozeznaniem wyzionąć ducha”[59].

Pod koniec czerwca 1393 roku Pan Jezus zakazał matce Dorocie „na przyszłość karcić swego ciała, biczując lub kalecząc[60], żądając całkowitego oddania Mu swojej woli i zdania się na to, co sam uczyni. Rekluza przyjmowała i wykonywała nakazy i zakazy Pańskie. Relacjonowała je na

[53] Tamże.

[54] Tamże.

[55] Tamże, s. 337.

[56] Tamże.

[57] Tamże.

[58] Tamże, s. 338.

[59] Tamże.

[60] Tamże, s. 325. Jan z Kwidzyna zapisał: „Jednak ani wtedy, ani potem, aż do końca życia nie była bez rany. Niektóre bowiem dawne pozostały niezagojone”.

bieżąco mistrzowi Janowi z Kwidzyna. Pytania, odpowiedzi, wyjaśnienia, westchnienia, jęki, inwokacje następowały jedne po drugich. Dialog oblubieńczy przebiegał bez zakłóceń. Dorota nie pozostawała sama ze swoimi cierpieniami, wątpliwościami i pytaniami. Nieprzerwany, płynny przebieg i wartkość miłosnego dialogu pomiędzy Oblubieńcem i rekluzą, (co na bieżąco weryfikowali prepozyt Jan Ryman i Jan z Kwidzyna), są znamionami prawdziwości mistyki dorotańskiej.

Po wysłuchaniu tych i innych nakazów i zakazów Pana, w toku „ćwiczenia śmierci" matka Dorota „skupiona wewnętrznie, leżała w agonii, co do każdego swego członka. Gdy jakiś czas cierpiała jak konająca, niczego oczami ciała nie widziała, lecz oczyma ducha poznała wielkość miłości kogoś w chórze kościoła daleko odległego i ujrzała Pana Jezusa jako przepotężnego Władcę, przybywającego z wielkim państwem czeladzi i zajmującego miejsce przy jej posłaniu. Gdy Pan siedział, inni ze czcią stali obok i zarówno mali, jak i wielcy okazali się bardzo pobożni. Starsi ubrani byli w białe komże. Każdy zdawał się cieszyć, że mają być obecni przy takiej konającej"[61]. Marienwerder w opisie „ćwiczenia śmierci": 1) wielokrotnie podkreślał specyficzne cechy i stany mistyczki: „głód życia"; „wielką obfitość łez"; „wielki żar ducha i pragnienie sakramentu"; obfite, zlewne „poty"; stan, gdy wychodziła z „rozmowy Pańskiej cała roztopiona w duszy w ciele, była tak gorąco rozpalona, że z pożogi pobożnego żaru duchowe płomienie powstawały wewnątrz, a wychodziła na zewnątrz, paląc ciało i wyciskając z niego pot obfity"; „dręczące pragnienie śmierci z miłości do Chrystusa"[62]; 2) nie pominął również stanów pocieszeń w porwaniach[63] i zachwyceniach, gdy była: uczestniczką uczty niebiańskiej, raczoną „obfitością potraw i drogich win słodszych ponad miód i plaster"[64]; „pojoną upajającymi pucharami"[65]; „wielokrotnie pięknie wystrojoną, duchowo upojoną i bardzo ubogaconą"[66]; zaproszoną do jednej z komnat, gdzie zebrani „nic innego nie robili, tylko chwalili Pana. Z nimi ubogacona z drogocennymi darami i odziana w przedziwnie zdobne szaty, pięknie przystosowywała się do Pana i wspaniale Go chwaliła. [...] niektórzy towarzyszący Panu wpadli

[61] Tamże, s. 339.

[62] Tamże, s. 323, 325, 330, 333.

[63] Tamże, s. 334–335.

[64] Tamże, s. 329.

[65] Tamże, s. 330.

[66] Tamże.

w podziw i zdawali się ją naśladować. Jedna ze świętych dusz odezwała się do nich: «Co powiecie o niej?» I dodała: «Ona jest prawdziwą wielbicielką»”[67]. Jednak w swojej narracji nadmiernie nie rozpisywał tych pauz wlanego ukojenia, lecz zdecydowanie akcentował wzrost, a potem gwałtowną, bolesną eskalację tęsknej miłości[68]. Opisywał i komentował rzeczywistość zmasowanego cierpienia, m.in. stan, gdy „wielokrotnie rozpalana przez Pana płomiennymi pragnieniami i pociągana w górę do życia wiecznego, często nękana była świętą niecierpliwością. Nie mogła bowiem spokojnym duchem znieść nieobecności swego Umiłowanego. Dlatego smutna i niespokojna mieniła się, a serce jej się miotało, jakby chciało pęknąć. W tych ostrych boleściach wyczerpana z sił, twarz jej wielokrotnie była niebiesko-szara, a ona sama jakby bliska śmierci wiele razy otrzymywała Boże odpowiedzi, że długo żyć nie będzie”[69].

Najważniejszy nakaz, który Chrystus Pan odnosił wprost do „ćwiczenia śmierci”, a który padł w kwidzyńskiej rekluzji, brzmiał: „Ja chcę ciebie ćwiczyć tu aż do końca”[70]. Boski Mistrz zdecydowanie oświadczył, że dla oblubienicy „jest to bardzo stosowne, a Jemu milsze, niż byś potem mękami czyścowymi była obrabiana”[71]. W ten sposób sformułował główną dyrektywę kierowniczą tego etapu drogi jednoczącej, która z pewnością usunęła niepewności spowiedników: Jana z Kwidzyna i Jana Rymana, co do zasadności angażowania się rekluzy w tak wyczerpującą pracę celi i niejako strukturalnie zorganizowała cały proces dorotańskiego „ćwiczenia śmierci”. „Ćwiczyć tu aż do końca” z polecenia Pańskiego oznaczało dla Doroty mieć świadomość, że ćwiczenie wypełnione zmasowanym cierpieniem ma charakter terminalny, nie ulegnie zakończeniu, zbliża ją ku męczeństwu i wprowadza ją w śmierć i niebo, ze sperandą rozpłomieniającą ducha: tj. pominięciem czyśćca. Mierząc strzałami miłości rozrywającej serce[72] w niebo, Dorota intuicyjnie przypuszczała,

[67] Tamże.

[68] Tamże, s. 341: „stała się bardzo tęskna”.

[69] Tamże, s. 334.

[70] Tamże, s. 341.

[71] Tamże.

[72] Wojtkowski wyróżnił u bł. Doroty z Mątów Wielkich następujące cechy miłości rozrywającej serce: „jej akty stanowią płomienną pożogę miłości; burzliwe i nienasycone pragnienie miłowania Boga; szersze otwarcie zmysłów wewnętrznych; pogodniejsze poznanie Boga; silniejszą rozkosz serca; większe upojenie niezaspokajające; bardziej porywcze pociągnięcie, którym była porywana, czyli pociągana do Pana. [...] Pan powstrzymywał skrajne działanie tej miłości, mianowicie pęknięcie serca. [...] Pan często ją dawał”. Tamże, s. 339–357, 383.

iż Pan dopuści na nią męczeństwo. Ból eskalował. Nie pomyliła się. Chrystus oświadczył: „Nie powinnaś przejść do wieczności bez duchowego męczeństwa”[73]. Konstatacja ta: 1) miała walor porządkujący w doświadczeniu umierania tak w odniesieniu do matki Doroty, jak i jej spowiedników-sekretarzy; 2) zachowuje walor pastoralny w formacji permanentnej pustelników. Ofiara rekluzów i rekluz jest najwyższą formą całopalnej ofiary eremitów i eremitek, a zarazem prawdziwym męczeństwem. Model dorotański ofiarniczego całopalenia jest i powinien być aktualnie prezentowanym wzorcem formacyjnym w programie formacji stałej pustelników.

4. Przyjmowała procesje niebian

Otwarta infinitywnie, skąpana w światłości dusza matki Doroty w „ćwiczeniu śmierci” w okresie rekluzji była pogrążona w niezmiernych boleściach, dźwigała „brzemię Pańskie”[74] w wielkim trudzie, a jednocześnie rozpływała się w doświadczeniach przedsmaku wiekuistych radości. Skrajność tych doświadczeń nie powinna dziwić. Silne bóle, intensywne cierpienia, wywołane ogólnoustrojowym wyniszczeniem, trudem podejmowanego ćwiczenia, dźwiganiem brzemienia Pańskiego, rozdzieraniem się niezagojonych ran – wymagały leczenia i ukojenia. Wynalazkiem Bożego Miłosierdzia, stanowiącym Boskie *remedium* na wyjątkowo dolegliwe, terminalne cierpienia, stanowiło zwłaszcza pięć, doskonale opisanych przez Marienwerdera procesji niebian[75]. Przebyły one w celu nawiedzenia rekluzy Doroty w dniach:

I. pierwsza procesja – w czwartek w oktawie Zielonych Świąt (11 VI 1394 r.),
II. druga procesja – w piątek w oktawie Zielonych Świąt (12 VI 1394 r.),
III. trzecia procesja – w sobotę w oktawie Zielonych Świąt (13 VI 1394 r.),
IV. czwarta procesja – w poniedziałek nazajutrz po święcie Trójcy Przenajświętszej (15 VI 1394 r.),
V. piąta procesja – w poniedziałek w święto Dziesięciu Tysięcy Rycerzy (22 VI 1394 r.).

[73] Tamże, s. 344.

[74] Tamże, s. 161, 177–178, 341.

[75] Mistyczka przyjęła znacznie więcej procesji z udziałem Najświętszej Maryi Panny, aniołów i świętych, tamże, s. 352, lecz „niektóre były okryte milczeniem i nie miała polecenia ich wyjawiać, natomiast te pięć procesji było uroczystsze od poprzednich, bardziej zdobne i milsze”. Tamże, s. 339.

W czasie pierwszej procesji, co do praktyki „ćwiczenia śmierci" Chrystus Pan zakomunikował rekluzie: „abyś o mnie zawsze pamiętała, dlatego w wielkie święta mając wielkie radości i rozkosze, trzeba byś miała także potężne trudy w dźwiganiu mnie. [...] Pan przyszedł do niej z miłością rozsadzającą serce, od której tak bardzo osłabiona chorowała, że nie mogła sobą władać. Wydawało się jej, że bardzo szybko serce pęknie. Boleści i uciski były bardzo gorzkie. Strzały z serca bardzo boleśnie przeszywały ramiona, a z nadmiernej gorączki pot wypłynął z całego jej ciała i płomień zbytniego żaru wyszedł z ciała i rozlał się długo i szeroko. A ona, uciśniona tak gorzkimi boleściami, przewracała się z boku na bok, prosząc, by lżej mogła znosić albo śmierć znaleźć, jeśli Panu się spodoba"[76]. Matka Dorota błagalnie wzywała Pana. W odpowiedzi Oblubieniec „przybył na pociechę z (pierwszą) procesją swych świętych i okazał się tak przyjazny, jakby już chciał przyjąć jej duszę, by ją ze sobą wprowadzić do życia wiecznego. A oblubienica, uradowana obecnością Pana i jego świętych, chętnie byłaby umarła. Już, już miała nadzieję i tego sobie życzyła, by serce jej prędzej pękło i wyzwoliła się z ciała. Pan uwalniając ją od boleści i utrudzenia, powtórzył to, co wcześniej powiedział, mówiąc: «Trzeba mi, bym ciebie twardo trzymał, mającą wielkie radości w wielkie święta, byś się ode mnie nie odwróciła i pamiętała o mnie i żebyś zapomniała o wszystkich obecnych radościach i rozkoszach. Trzeba mi też w tobie wszystko, co nie jest cieleśnie przeszyte strzałami i zranione, duchowo strzałami przeszyć i zranić. – Gdy to mówił, procesja znikła, a samą oblubienicę, usunąwszy boleść napełnił radością"[77].

W wydarzeniu drugiej procesji Pan: 1) ukazał się Dorocie z Matką i świętymi; 2) podtrzymał zamiar ranienia jej, jak długo będzie żyła w celu naśladowania Go, jak najbardziej z bliska; 3) ukazując wieczny pokój, wezwał ją, by kontemplowała wieczne radości; 4) oznajmił: „chcę ciebie ćwiczyć tu aż do końca. To dla ciebie jest bardzo stosowne, a mnie milsze, niż byś potem mękami czyścowymi była obrabiana"; 5) polecił: „odwracając się od stworzeń, a zwracając się ku mnie, staraj się cała do mnie przylgnąć, a przez miłość silnie się do mnie przytul i przez całkowite opuszczenie siebie zanurz się głęboko w otchłani Bóstwa. Możesz bowiem zawsze mieć mnie obecnego. Bo im bardziej przylegając do mnie,

[76] Tamże, s. 340.

[77] Tamże.

odrzucasz pociechę stworzeń, tym bardziej wznosisz się do dostojeństwa mej wysokości”[78].

Przyjmując trzecią procesję, rekluza była: 1) „pełna działania Bożego”; 2) „zraniona strzałami miłości Bożej”; 3) „miała niekiedy miłość rozsadzającą serce”; 4) „została porwana w zachwycenie [...] serce jej rozszerzało się i powiększało aż do ucisku żeber [...] Pan zamknął zewnętrzne zmysły oblubienicy, a otworzył wewnętrzne [...]. Boleści były tak silne, że nie mogła ani stać, ani siedzieć, lecz powalona ciężarem brzemienia jakby konając i dłużej żyć nie mogąc, leżała na posadzce”; 5) zaszczycona została procesją „świętych cudowną różnorodnością wystrojoną”; 6) pouczona przez Pana: „Ja przyszedłem do ciebie z Ojcem i Duchem Świętym, z Matką moją umiłowaną i wielką procesją moich świętych, którzy wszyscy przybyliśmy z żywota wiecznego. Bo chcę ci dać jakąś pamiątkę mej Trójcy Przenajświętszej”; 7) zdolna kontemplować wizję święta Trójcy Świętej i „ukazała się przeogromna radość wstępujących i zstępujących po owej drodze z nieba aż do pustelni. Ogromu radości pojąć nie mogła, lecz słusznie się jej zdawało, jakby całe wojsko niebieskie przybyło ze swoją radością, mianowicie senat apostołów, pochód proroków, chór męczenników, gromada aniołów i nieprzeliczone zbiorowisko pozostałych świętych wyznawców, dziewic i wdów. Oblubienica [...] trochę się lękała, że dojście wspomnianych świętych do niej zostanie jakoś zatamowane przez ściany. Dlatego chciała, by ściany pustelni były usunięte”; 8) ponownie zraniona strzałami miłości Bożej; 9) „tak dobrze było duszy zanurzonej w przepaści miłości Bożej, iż cztery godziny zdały się jej bardzo szybko minąć”[79].

W toku „ćwiczenia śmierci” w czasie czwartej procesji (i w dniu ją poprzedzającym) Pan ujawnił matce Dorocie istotę swojego Boskiego zamiaru: „Dusza twoja, ma Oblubienico, winna opływać w wielkie moje aż do dnia narodzin, który będzie urodzinami duszy, w którym ją zrodzisz do życia wiecznego”[80]. Zmartwychwstały poddał rekluzie dwa obrazy: procesu narodzin wiekuistych i dnia urodzin dla nieba[81], tj. początku nieskończonej misji wiecznej. Chrystus Pan skonkretyzował ten zamiar, wydając 14 czerwca 1394 roku następujący rozkaz: „Trzeba, byś tak

[78] Tamże, s. 341.

[79] Tamże, s. 341–342.

[80] Tamże, s. 343.

[81] Pierwsi chrześcijanie nazywali dzień śmierci – dniem narodzin (łac. *dies natalis*) dla nieba. W wiekach średnich tradycja ta była utrwalona i przepowiadana wiernym.

ciężko nosiła i tak silnie bolała dla życia wiecznego, jakbyś była ciężarna i już wkrótce miała z bólem rodzić. Zaiste, tak w porodzie duchowym jak cielesnym ciężkie miałaś utrudzenia i zniosłaś gorzkie boleści. Teraz zaś masz mieć utrudzenia najcięższe, a zrodzić owoce najlepsze. Ty bowiem masz zrodzić duszę swoją do życia wiecznego i nie powinna ci ta sprawa ciążyć nad sposób”[82]. Odkupiciel wezwał ją do naśladowania siebie, jak najbardziej z bliska, wyjaśniając rekluzie racje tego rozkazu: „nie powinna ci ta sprawa ciążyć nad sposób. Mianowicie dlatego, że ja musiałem najciężej dźwigać wszystkimi moimi siłami, gdy cały świat musiałem ponownie zrodzić do życia wiecznego”[83]. Dzieło zbawcze (stanowiące realizację Boskiego planu Trójcy Przenajświętszej, tj. dzieła odkupienia ludzkości): męka, śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego, zostało objawione mistyczce jako poród duchowy ludzkości, dzieło ponownego zrodzenia ludzi, którzy przyjmą zbawienie do radości nieba. Pan oczekiwał na świadomy i dobrowolny akt woli mistyczki, warunkujący wprowadzenie w tę przestrzeń misji. Oblubienica podjęła dzieło Oblubieńca. Została wprowadzona w misję Odkupiciela, aby z całym właściwym jej żarem gorliwości o chwałę Pańską wziąć udział w męce, tj. przyjąwszy owoce męki i zmartwychwstania Pana, mieć współuczestnictwo w dziele zbawienia przez łaskę.

W niedzielę w oktawie Bożego Ciała tj. 21 czerwca 1394 r. Pan Jezus urządził „w jej duszy przewspaniałą biesiadę. Dał jej odpowiednio wybitnie wielką miłość rozrywającą serce, która gdy napięła jej siły prawie do kresu [...], Pan, głęboko jednocząc ze sobą duszę przez trzy godziny, tak jej zapobiegł, że serce w ciągu trzech wspomnianych godzin, przez rzeczoną miłość nie zostało rozerwane. Gdy one upłynęły, miłość rozrywająca serce osłabła i dusza (została) głęboko zjednoczona z Panem”[84]. Co oznaczały dla mistyczki wydarzenia tych godzin rekluzji, biesiady i zjednoczenia? Dorota nie byłaby zdolna o tym nic powiedzieć. Boski Oblubieniec rzekł: „gaworzysz i jak niemowlę mówisz niedoskonale o życiu wiecznym i wielkich moich dobrach. Gdy zaś zostaniesz w nich ustalona, wtedy będziesz o nich doskonale mówiła. Niewiasta ciężarna, będąc bliska porodu, co dzień ma nadzieję, że może urodzić, tak ty, ponieważ poczęłaś mnie i jesteś mną ciężarna. Masz z dnia na dzień nadzieję, że

[82] Tamże, s. 343.

[83] Tamże.

[84] Tamże, s 346.

chcę ciebie wziąć do żywota wiecznego, niezaspokojoną wielkimi moimi łaskami, które sprawiam ci na ziemi”[85]. Wstrząsająca proklamacja Słowa Bożego: „tak ty, ponieważ poczęłaś mnie i jesteś mną ciężarna” powinna zostać wyjaśniona przez tradycję. Już w IV w. ojcowie Kościoła, m.in. św. Ambroży w komentarzu do Ewangelii św. Łukasza tę potencjalność zrodzenia odnosił do wszystkich wierzących chrześcijan, w taki oto sposób: „Albowiem każda dusza, która wierzy, poczyna i rodzi w sobie Słowo Boga i rozpoznaje Jego dzieła”[86]. Tradycja ojców Kościoła była żywa w wiekach średnich we wspólnotach chrześcijańskich. W mistyce dorotańskiej oba wyżej wskazane aspekty zrodzenia duchowego: siebie dla królestwa Bożego i Wcielonego Słowa Bożego powinny być w teologii duchowości przedmiotem odrębnych badań.

Przed piątą procesją Dorota przestrzegała prepozyta i spowiednika: „przygotujcie się, jak możecie najlepiej. Ja nie mogę zajmować się jakimś zewnętrznym zdarzeniem. Dość bowiem mam do roboty, by pilnym staraniem wyglądać Pana mego umiłowanego, który ma przyjść do mnie ze swoją świętą procesją”[87]. Wyższość życia kontemplacyjnego nad czynnym i protest przeciwko herezji czynu, zwłaszcza w tym miejscu, jakim jest *reclusorium*, został przez nią zdecydowanie wyrażony. Wiedząc, że w życiu doczesnym nie ma ważniejszej rzeczy niż dobrze oddać ducha Bogu, nie czyniąc tego byle jak, w zgiełku, zamęcie i pędzie, wybrała rekluzję. Tymczasem świat nawet w tak wielkim napięciu, jakiego matka Dorota doznawała w „ćwiczeniu śmierci”, usiłował wtargnąć w świętą przestrzeń i zająć miejsce Boga. Rekluza nie pozwoliła na to. O przebiegu piątej procesji relacjonowała prepozytowi i spowiednikowi, iż: „wrząca miłość i silne pragnienie oraz wielkość moich bólów wstępują w górę do Pana, który tak wspaniale we mnie działa, że nie władam sobą. Dzisiaj bowiem i tej nocy serce moje tak ostro napinał, raniąc i zapalając, tak wysuszał, że cały deszcz niebiańskiej łaski, który nieustannie padał, nie starczył go studzić, lecz zaraz, gdy deszcz wniknął w moje serce, upałem jego został wchłonięty. Przez tę mianowicie noc i aż do tej godziny serce moje jest mocno napięte i mocno pociągane w górę. Pan Jezus zaś dzień i noc był mi bardzo przyjazny, tak starannie doglądając mnie, jakby z nikim poza mną nie miał do czynienia”[88].

---

[85] Tamże.

[86] Ambroży z Mediolanu, *Komentarz do Ewangelii św. Łukasza*, w: *Liturgia godzin*, t. 1, Poznań, 1982, s. 321.

[87] Jan z Kwidzyna, *Żywot*, s. 347.

[88] Tamże.

Pożoga miłości rozrywającej serce uczyniła z niego żywą, głęboką ranę miłości, przeszytą wieloma grotami miłości nieskończonej. Rekluza kontemplowała „troskliwość i łagodność Pana, który postępuje, jak ktoś (kto) stara się grot materialny powoli wyjąć z głębokiej rany, stosując staranną ostrożność, by ostrym posunięciem rany nie powiększyć albo rannego nadmiernie nie urazić. Tak gdy serce moje z ostrego napięcia od ran grotów miłości bliskie było pęknięcia, Jezus Pan najmiłościwszy, słodko był przy mnie i groty jak najłagodniej wydobywał”[89]. Boski Oblubieniec w mistyce dorotańskiej objawił prorocką proklamację, zapisaną w hymnie Mojżesza: „Patrzcie teraz, że Ja jestem, Ja jeden, i nie ma ze Mną żadnego boga. Ja zabijam i Ja sam ożywiam, Ja ranię i Ja sam uzdrawiam, że nikt z mojej ręki nie uwalnia” (Pwt 32, 39).

Cela rekluzji była miejscem żywej, czułej, troskliwej, kojącej, oczyszczającej, oświecającej, jednoczącej i uświęcającej obecności Pańskiej. Specyficznym rysem dorotańskim w przyjmowaniu procesji niebian był co najmniej jeden utrwalony w źródłach akt spowiedzi przed Jezusem[90], stojącym na czele procesji i obecnym przy matce Dorocie. Była to modlitwa mistyczna, w której rekluza wyznawała Panu Jezusowi Chrystusowi swoje grzechy.

Matka Dorota mogła śmiało rzec światu, że ma w życiu i w celi Boga, ponieważ Mu uwierzyła. Wysoka cena, jaką zapłaciła za miejsce Boże w rekluzji, była okupem prawa do wyłączności w Jego Sercu. Przebieg doświadczenia wielopłaszczyznowej transwerberacji macierzyńskiego serca bł. Doroty z Mątów Wielkich wymaga gruntownych badań w przestrzeni teologii duchowości.

5. Przyjmowała posłania Ducha Świętego

Nieustanne szukanie Boga, które jest zasadą życia mnichów, pustelników i rekluzów, znajduje swoje główne rozwinięcie w przebiegu „ćwiczenia śmierci” w fazie wprowadzającej w stan agonalny. W przebiegu tego etapu ćwiczenia stan miłości gorąco płonącej (jako zasadniczy, rzecz można „startowy” poziom mistyczny) jest niewystarczający i nie powoduje osiągnięcia stanu, w którym przejście na łono Boga jest lub może być możliwe. Walka rozgrywa się w duszy w przestrzeni rozpłomienienia miłości, tj. nabycia miłości tęsknej w odpowiednio wysokim stopniu w stosunku

[89] Tamże, s. 347–348.

[90] Tamże, s. 339.

do wiecznych zamiarów Stwórcy wobec konkretnego człowieka. Przejście w wieczność, w niebo jest bowiem pełnym, infinitywnym otwarciem człowieka w misji. Istotnie w tym punkcie misja właściwie się rozpoczyna. W trzecim miesiącu rekluzji (15 sierpnia 1393 r.) Chrystus Pan skierował do matki Doroty niezwykłą pochwałę: „nie mogłem na ziemi nasycić twego pragnienia; uzupełnij: tak, byś była szczerze zadowolona i nasycona. Ja dziś, czułaś to, jak często kiedy indziej, czterokrotnie posłałem tobie Ducha Świętego. A z Nim przychodziłem do ciebie Ja sam, który jeszcze z tobą jestem, choć nie masz z tego pociechy, nasycenia i pełnego zadowolenia. Bo tobie po prostu jest tak, jak człowiekowi cierpiącemu w agonii, któremu nie pomoże żadna pociecha, by ulżyła jego cierpieniu lub duchowej udręce. [...] I tak jakkolwiek bym ciebie pocieszał, nie zadowoli ciebie i nie ulży tobie, za panowania tęsknej miłości. Zaiste, do tak znakomitej miłości tęsknej, jaka jest w tobie, niewielu doszło ludzi”[91].

Posłania Ducha Świętego następowały wielokrotnie w ciągu dnia i nocy[92]. Matka Dorota naprawdę wiele płakała. Opływała we łzach. Marienwerder odnotował: kąpiele we łzach, jęki i łkania[93], gorączkę[94] oraz to, że doznawane od wczesnego dzieciństwa tzw. ciągnienie Pana (łac. *tractus Domini*)[95], w tej fazie „ćwiczenia śmierci” było nasilone. W wyniku ciągnienia Pana i ukazywania jej radości niebieskich, wzrastało w niej pragnienie nieba. Stawała się z chwili na chwilę coraz bardziej tęskna. Sposób posyłania Ducha Świętego Oblubieniec dostosowywał do jej aktualnych możliwości przyjmowania, sam oświadczając: „dawniej zwykłem posyłać tobie Ducha Świętego z wielkim odgłosem i zgiełkiem, który z taką siłą przybywał, że wydawało ci się, iż cały dom się na ciebie wali. Wtedy niedługo pozostawał przy tobie w tym działaniu, lecz prędko się usuwał. Teraz zaś z wolna i łagodnie posyłam mego Ducha Świętego, długo tobie pozostawiając. Dlatego powinnaś chętnym duchem dźwigać moje brzemię, zwłaszcza że innego nie masz dźwigać, jak tylko którym ja cię objuczam”[96]. Męka Pana zrealizowana w ciele ludzkim, człowieka

[91] Tamże, s. 334.

[92] Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. Fr. Hipler, „Analecta Bollandiana”, 2–4(1883–1885); „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, 6(1878), s. 148–183], tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012, s. 85–109.

[93] Tenże, *Żywot*, s. 348.

[94] Tamże, s. 352.

[95] Tamże, s. 340, 347–348.

[96] Tamże, s. 341.

wybranego na narzędzie, który dobrowolnie na całopalenie ofiarnicze poświęcił się Trójjedynemu Bogu, weszła w fazę długiego konania. Praca ducha stała się jedyną funkcją życiową kwidzyńskiej eremitki. Intensywnie pracować duchem jest zasadniczym zadaniem stanowym w powołaniu pustelniczym. To działanie nie jest możliwe bez specjalnego namaszczenia Ducha Świętego i Jego wewnętrznego działania inicjującego, prowadzącego i wspierającego ducha, ożywającego człowieka. Posyłanego Ducha Świętego matka Dorota nieustannie przyjmowała. Praca ducha stała się jedyną funkcją życiową kwidzyńskiej eremitki. Duch Święty był także posyłany przez Zbawiciela jako niebiański deszcz zraszający upalenie jej wielokrotnie wysuszanego podczas transwerberacji serca[97].

6. Przyjmowała sakramenty święte

Jej stała praktyka częstej, cotygodniowej[98] i częstotliwej spowiedzi świętej w toku „ćwiczenia śmierci" uległa wzmocnieniu. Mistyczka rozumiała, iż w rekluzji:

1) przygotowuje się na ostateczne spotkanie z Panem głównie przez przyjmowanie sakramentów zbawienia, które są pokarmem mocnych na drogę wieczności;

2) powinna być doskonale, wewnętrznie przygotowana i usposobiona do aktów Komunii Świętej. Wierni świeccy, pozostający pod opieką duszpasterską zakonu, mogli komunikować najwyżej w siedem oznaczonych dni roku liturgicznego. Ewentualnie, ósmy akt Komunii Świętej w Państwie Pruskim Zakonu Krzyżackiego następował w wypadku konieczności udzielania świętego Wiatyku. Dorota w rekluzji została wyjątkowo miłosiernie wyłączona[99] spod powszechnego prawa komunikowania na zasadach ogólnych. Komunikowała w rekluzji codziennie[100]. Liczba przyjętych Komunii

---

[97] Tamże, s. 347.

[98] Już w okresie małżeńskim w Gdańsku ks. Mikołaj z Pszczółek, Krzyżak, spowiadał Dorotę co tydzień.

[99] Jan z Kwidzyna wyraźnie wskazał przesłanki codziennego komunikowania matki Doroty: „wielkim zaiste zawodzeniem, łkaniem i wołaniem, zarówno uszy Pana, jak spowiednika swego napełniając, osiągnęła że najmiłościwszy Pan Jezus, oblubieniec jej najsłodszy, skutecznie w taki sposób zapraszany, miłościwie zstępując i prędko biegnąc, przybywał do niej i że spowiednik, współczując jej tak gorzko w pragnieniu udręczonej oraz do kresu niemal swej mocy umęczonej, podchodząc z pośpiechem do sakramentu, brał go i jej podawał. Służył jej w tej i innych potrzebach, na ile poznał i mógł". Tamże, s. 354.

[100] Marienwerder zapisał: „Spowiednik [...] podawał jej sakrament podczas nocy [...] podczas jutrzni, która w kościele pomezańskim zaczyna się koło północy. A ponieważ nie było zwyczajne, by nocą dopuszczać zdrową na ciele świecką osobę do sakramentu Ołtarza,

Świętych w ciągu roku znacząco wzrosła do 365 lub 366. W czasie trwania rekluzji matka Dorota przyjęła sakrament Eucharystii 421 razy;

3) prepozyt i spowiednik pozostawali naprzemiennie w stałej gotowości służenia tej penitentce;

4) spowiedź świętą praktykowała „często”[101].

W kontekście „ćwiczenia śmierci” Chrystus Pan, działający w sakramencie pokuty objawił mistyczce: 1) swoją autentyczną obecność w Boskim działaniu w tym sakramencie; 2) „co o swej śmierci wyrazić powinna”; 3) że „nie powinna umierać w nieświadomości ani pozbawieniu rozumu, czyli majacząc”, co poddałoby w wątpliwość stopień jej zjednoczenia z Panem i sławę świętości; 4) że „nie umrze z bólu choroby, ale z tęsknej miłości, z dobrym rozeznaniem”; 5) „że serce jej pęknie z miłości i pragnienia śmierci”; 6) proroctwo o dniu, w którym dane jej będzie właściwe zbawionym, pełne uczestnictwo w niebiańskiej liturgii[102].

W wykonaniu warunków sakramentu pokuty, w duchu zadośćuczynienia i wynagrodzenia Panu za popełnione grzechy Dorota Swertfeger w rekluzji dniem i nocą pokutowała na wszelki możliwy sposób.

Po raz ostatni Błogosławiona przyjęła sakrament Eucharystii w ostatnim dniu życia w oktawie Bożego Ciała 25 czerwca 1394 roku. Jan z Kwidzyna zapisał: „zaraz po ciszy północnej w czasie jutrzni, po spowiedzi, bardzo łkając, z deszczem łez głowę swoją wbrew zwyczajowi wystawiła przez nowo zrobioną kratę pustelni, wyrażając przez to płomienne pragnienie, by jej prędzej udzielone zostało dobrodziejstwo rozgrzeszenia i szybciej dostąpiła ochłody gorącego pragnienia, gdy przyjmie sakrament Eucharystii. [...] Jak pełną miała wiarę w ten sakrament, jaką zachłanność pragnienia jej przyjęcia, jak doskonałą w przyjmowaniu miłość, tylko ten poznał, kto w jej sercu nie małą pożogę miłości, lecz przeogromny rozpalił wulkan. Tymczasem spowiednik pojmując żar jej pragnienia oraz duchowy post, czyli głód mając wiarygodny dowód przez zewnętrzne znaki, prędko udzielił dobrodziejstwa rozgrzeszenia. Gdy to uczynił, ona z większym

---

oblubienica i spowiednik starali się tę komunię ukrywać, by inni nie znając przyczyny, która nadal powinna być im obca, grzesznie się nie zajmowali, a sprzeciwiając się faktowi, źle go nie tłumaczyli”. [...] Najświętszy Sakrament był przechowywany w „przedsionku pustelni, w pewnym schowku, w którym trzymano w zamknięciu kielich i inne przybory mszalne”. Jan z Kwidzyna sam jeden komunikował „głodną, skruszoną i wyspowiadaną” Dorotę. Tamże, s. 268–269.

[101] Tamże, s. 354.

[102] Tamże, s. 338.

pragnieniem niż zdołam wyrazić, powiedziała: «Nuże, dajcie mi umiłowanego Pana mego Jezusa, bo dłużej nie mogę czekać!». Spowiednik więc, pragnąc zaspokoić jej potrzebę i posługą ostudzić żar o tyle, że jej poda sakrament, spieszył, aż coś opuścił z uroczystości udzielenia. Gdy Oblubienica przyjęła go, uspokoiła się”[103]. W ten sposób rekluza po raz ostatni przyjęła Pana w Najświętszej Eucharystii.

Tego samego dnia, gdy mistrz Jan po raz trzeci ją odwiedził, mistyczka padłszy na kolana, ponownie błagała spowiednika o udzielenie jej *Sanctissimum*. Jan z Kwidzyna współczując, odpowiedział jej: „Matko moja przemiła, nie odważę się tego uczynić, ponieważ już dziś raz miałaś Pana. Nie mam odwagi po raz drugi tego samego dnia podać tobie czcigodnego sakramentu! – jakby mówił: To nie jest w zwyczaju powszechnego Kościoła, żeby ten sakrament wszelkiej czci godny był udzielany osobie świeckiej dwa razy na dzień. Wiesz także, co zostało tobie powiedziane przez Pana przed wejściem do pustelni, wtedy bowiem Pan ci powiedział: [...] «Powinnaś być zadowolona, że możesz mnie przyjąć raz tylko dziennie». Przeto trzeba będzie, byś ty, najdroższa matko, poczekała! Z pomocą zaś Pańską, gdy minie północ, przyjdę do ciebie podczas hymnu *Te Deum laudamus* i wtedy podam sakrament!»”[104]. Niestety, nie zdołał udzielić mistyczce następnej Komunii Świętej. Nie przypuszczał, że w tym momencie, przyjmując łaskę oświecającą Jego sumienie, mógłby, gdyby działał z właściwym rozeznaniem, udzielić Dorocie świętego Wiatyku.

7. Przyjęła łaskę śmierci

O przebiegu „ćwiczenia śmierci” po przyjęciu ostatniej sakramentalnej Komunii Świętej mistrz Jan zanotował: „porwana do radości niebieskich, powróciła rozweselona, spędzając ten dzień zwykłym sposobem, nie leżąc w łożu jako chora, lecz to jako oblubienica spoczywała w namiocie w rozkoszach z Oblubieńcem, to jako prawdziwa kontemplatyczka Boskości z dziękczynieniem wdzięczyła się Panu, to radując się i wielbiąc, rozkoszowała się miodopłynną mową Jezusa Chrystusa, to z radości nie mogła powstrzymać się od śmiechu, to rozszerzonym sercem, podziwiając mnogość dobroczynności Boga, słodkie łzy wylewała, to z pełni radości płakać nie mogła”[105]. Faza upajającej miłości,

[103] Tamże, s. 354–355.

[104] Tamże, s. 356–357.

[105] Tamże, s. 355.

począwszy od przyjęcia Hostii Przenajświętszej poprzez słuchanie Mszy Świętej i radości tejże kontemplacji, była przygotowaniem mistyczki do aktu przejścia do domu Ojca Niebieskiego. Faza upojenia mistycznego płynnie przeszła w fazę bolesną. Marienwerder zapisał: „nie tylko na duszy i sercu, lecz na całym ciele powstawały zranienia przez szycie strzałami i grotami miłości. Opadły ją bóle rodzącej i Pan miał w niej działania niewypowiedziane. Z zatrwożenia ducha i goryczy boleści nie mogła spocząć, leżąc, siedząc, stojąc albo chodząc. Dręczona była przeto trudniejszym rodzeniem, niż kiedyś dręczona była w naturalnym rodzeniu dzieci. Dlatego mianowicie, że duszę swą miała już zrodzić do życia wiecznego, jak Pan wielokrotnie jej zapowiedział”[106]. Wizytacja spowiednika, który „różne rzeczy ze sobą przyniósł”[107] była okazją, że zakomunikowała mu trzy rzeczy: 1) że dotkliwie odczuwa w sercu i wnętrznościach słodkie i gorzkie rany strzał miłości Boskiego Oblubieńca; cierpi bóle, chodząc po celi, jak rodząca niewiasta, co oznacza, że ma zrodzić swą duszę do życia wiecznego[108]; 2) „gdybyście wy, oświeceni ponadniebiańskim blaskiem, widzieli radości świętych, tak jak ja, serce by wam pękło z wielkiego pragnienia. – Oto niebo jest mi otwarte i bliskie, a radość świętych jasno odkryta i droga do niego równa, prosta i jasna, od wkroczenia na nią tylko śmierć mnie wyklucza”[109]. Udzieliła przy tym dwóch rad kierowniczych spowiednikowi: „gdybyś miał usilne pragnienie, byś doszedł do Pana i radości świętych, byłoby to dobrym znakiem: napinałbyś bowiem poszczególne siły i dotkliwie bolałbyś, że tam nie jesteś” oraz „ty nie umiesz usilnie pragnąć”[110]; 3) „Nuże, dajcie mi umiłowanego Pana mego Jezusa, bo dłużej nie mogę czekać!”[111]. „Nie mogła płakać. Miłość rozrywająca serce i inne działania Boże mocno napięły jej siły. Wyznała spowiednikowi, że żadnego pokarmu ani napoju nie może przyjąć. Udręczona, osłabiona, łkając, oświadczyła, że nie wie, w jaki sposób będzie mogła czekać na udzielenie jej sakramentu Eucharystii”[112]. Opisując zjawiskowość jej głodu Eucharystii, mistrz Jan pozostawił potomności perłę średniowiecznej

[106] Tamże, s. 356.
[107] Tamże.
[108] Tamże.
[109] Tamże.
[110] Tamże.
[111] Tamże.
[112] Tamże.

mistyki, tj. zbiór refleksji teologicznych poświęconych dynamice dorotańskiego „ćwiczenia śmierci", ujęty w patetyczną formę, zbliżoną do elegii: „O, niepokolane pragnienie! O, łaknienie nienasycone i o żarze nieugaszalny! Bo pragnienie przekonuje, że jest niepokonalne, którego nie pokonuje źródło niewyczerpane, chociaż zwykłe źródło zwykło pokonać spragnionego. A głód okazuje się nienasycony, którego nie usuwa pokarm w pełni odżywiający, zwłaszcza że wystarczający pokarm zwykł głodnego nasycić. I żar uznaje się za nieugaszalny, którego źródło żywe i chłodzące nie zmniejsza ani nie gasi, gdy przecież zwykłą wodą zwykł studzić rozpalonego. [...] Ponieważ zaiste jej dusza oblana płomieniem Bóstwa już cała była ognista, rozpalona ogniem miłości Bożej, do głębi roztopiona i pożarem głębokiej miłości pochłonięta, przybrała już jakby inną postać. Jak rozpalone żelazo żarzy się i przyjmuje podobieństwo ognia. Podobnie, jak mówi apostoł: Którzy odkrytą twarzą patrzą na chwałę Bożą, w ten sam obraz się przemieniają z jasności w jasność, za sprawą Ducha Pańskiego (2Kor 3, 18). Była przeto tym goręcej żądająca, łaknąca i pragnąca ostatecznie przyjąć pokarm na drogę życia, im goręcej płonęła z oglądu chwały Bożej, a prawdziwie wiedziała, że bardzo prędko pójdzie po drodze życia do wieczności"[113].

W ostatnim momencie wizytacji spowiednik nie udzielił jej sakramentu ostatniego namaszczenia, nie stwierdziwszy „choroby ciała, lecz niemoc miłości"[114] i „odszedł [...] w godzinie mniej więcej [...] *Completorium*"[115]. Matka Dorota świadomie przygotowała się na ostateczne spotkanie z Panem. Zmieniła zwyczajne szaty na pogrzebowe, uszyte uprzednio z przygotowanego przez siebie płótna. Zmieniła kierunek posłania, tj. „położyła poduszkę, a na niej swą głową ku zachodowi, a nogi ku wschodowi, jak zmarli zwykli być kładzeni do grobu. [...] Została znaleziona [...] na prawym boku, mając oczy pięknie zamknięte, nogi przyzwoicie złożone i okryte, a prawą rękę włożoną pod prawy policzek". Dolna zaś część lewego ramienia trochę osuwała się z lewego boku", co mistrz Jan uznał za „pewne oznaki, iż przewidziała swoją śmierć", przy czym „zdało się spowiednikowi [...], że jej błogosławiona dusza została wyzwolona z więzienia ciała jeszcze przed zachodem słońca"[116].

[113] Tamże, s. 357.

[114] Tamże, s. 359.

[115] Tamże.

[116] Tamże.

Rekluza Dorota ćwiczona do końca, w posłuszeństwie wiary ćwicząc w ten sposób wytrwale – wyszła niepostrzeżona, wstępując w Życie.

8. Wybrane aspekty mistyki w tle dorotańskiego „ćwiczenia śmierci"

W średniowieczu i w czasach nowożytnych cela rekluzji była i wciąż jest uznawana za antycypację grobu. Wstępując do rekluzji, Dorota została mistycznie „żywcem pogrzebana"[117]. Jan z Kwidzyna zapisał: „po wejściu do pustelni, chociaż zima była bardzo mroźna i długo trwając, skuwała lodem, ona jednak nie używała materialnego ognia ani niczego ogrzewającego od ognia pochodzącego, aby się ogrzać, a tej zimy mniej mróz jej dokuczył niż jakiejkolwiek innej"[118]. Naturalnie, cela Doroty wyposażona w kamienną posadzkę, była pozbawiona naczynia, przeznaczonego do przechowywania ognia. Stanowiła pomieszczenie zamurowane i zamknięte balami[119], które o ile nie byłoby poświęcone do kultu Bożego, na skutek zmiany sposobu użytkowania z powodzeniem mogłoby być kaplicą cmentarną lub lodownią. Biograf Błogosławionej zanotował, że tej zimy (1393/1394) „wielu ludzi się zaziębiło, a niektórzy umarli"[120]. Zastanawia, w jaki sposób było możliwe obywanie się bez ognia i nieodczuwanie mrozu? Czy powodował to jedynie nadnaturalny wzrost, a niejednokrotnie kaskadowa eskalacja temperatury ciała rekluzy? Bez wątpienia, oba skutki termiczne były konsekwencją posiadania szczególnego daru Pańskiego: znacznego i względnie zrównoważonego potencjału miłości gorąco płonącej. Otrzymanie tego daru i wstąpienie na ten zasadniczy w mistyce stopień miłości, inicjujący życie mistyczne w duszy w wypadku Doroty Swertfeger – historycznie nastąpiło już trzydzieści lat wcześniej, tj. 3 maja 1364 r., czyli zostało odnotowane i opisane u zamężnej siedemnastolatki, po upływie ósmego miesiąca jej życia w małżeństwie, tj. w święto Znalezienia Krzyża Świętego. W święto to „dokonało się jej pierwsze widzenie o Krzyżu Świętym od którego zaczyna się gorąco płonąca miłość. Było to zarazem pierwsze posłanie Ducha Świętego"[121]. Otrzymanie i posiadanie tego daru zostało

[117] Pan Jezus Chrystus ucząc Dorotę sposobu umierania, wyjaśnił jej: „I nie możesz długo żyć, ty jesteś już na ziemi pogrzebana, «dodaj przez pustelnię» – ty wprawdzie jesteś, ale w jakiś sposób nie jesteś. Ty wspaniale widziałaś moją chwałę, której nie możesz całkowicie poznać, a tym mniej wyrazić". Tamże, s. 351.

[118] Tamże, s. 245.

[119] Tamże, s. 222.

[120] Tamże, s. 245.

[121] Tamże, s. 406; Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie*, s. 16.

potwierdzone około trzydziestoletnim okresem normalnego, ludzkiego funkcjonowania w każdych, zmieniających się okresowo warunkach życia, w roli: żony, matki dziewięciorga dzieci, pielgrzymującej do odległych sanktuariów Europy i wdowy.

Stopień miłości gorąco płonącej – od którego właściwie rozpoczyna się mistyczne życie duchowe człowieka – w sensie fizycznym rozpoznawany był przez: środowisko, biografa matki Doroty i jego konsultorów (prepozyta kapituły katedralnej Jana Rymana i Lubicza[122]), w następujących, indywidualnych cechach biometrycznych rekluzy:

1) hipertermii somatycznej[123];
2) hipertermii uwarunkowanej darem łaski, tj. przyjęciem Boskiego ognia pochłaniającego[124];
3) hipertermii duchowej w obiegu o cyrkulacji holistycznej[125];
4) hipertermii stymulowanej przez Boskiego Oblubieńca[126];
5) hipertermii nieuwarunkowanej chorobami[127].

Jednak antycypacja wstąpienia do grobu przez wstąpienie do rekluzji była środowiskowo mylnie komentowana przez odwiedzających[128]. Mistyczka kontaktowała się z odwiedzającymi przez jedno z trzech okien w rekluzji. Fama publiczna głosiła, że Dorota jest skrajnie wyniszczona, bosa, skostniała, umierająca z zimna na kamiennej posadzce. W rzeczywistości mistyczka płonęła z żaru miłości. Pociła się obficie. Proszono ją

---

[122] T e n ż e, *Żywot*, s. 411.

[123] Tamże, s. 244: rekluza przez jedno z trzech okien w murze była dotykana przez ludzi i była ciepła; fizycznie promieniowała ciepłem.

[124] Tamże.

[125] Tamże, s. 245: „wielokrotnie z żaru duchowej pożogi obfite gorąco z duszy do serca, a z serca w cztery strony wypływało, wydobywający się przez nie płomień wznosił się i ją jakby między czterema wnękami gorącego paleniska, mile ogrzewał"; „[...] w górę, w dół do tyłu i na przodu i po obu bokach, zatem na wskroś i przenikająco".

[126] Tamże: przez czasowe pozbawienie mistyczki daru miłości gorąco płonącej, gdy 10 marca 1394 r. oblubienica zaczęła odczuwać śródskórny mróz, który bardzo ja oziębił, była bardzo przerażona, nie znając wówczas tego przyczyny. Pan uczył ją zasady życia wewnętrznego: Nic bez Boga. Któż jak Bóg. Odnowienie ducha (dar Boga) jest niezbędne do wytrwania w dobrym do końca.

[127] To jest zmianami występującymi typowo w reprezentatywnych grupach kobiet (w okresie menopauzalnym i postmenopauzalnym). Na stopień miłości gorąco płonącej mistyczka weszła jako siedemnastolatka. Na tym stopniu miłości nie pozostała. Przez trzydzieści kolejnych lat była podnoszona na kolejne, wyższe stopnie miłości. Nie cierpiała na cukrzycę. W rekluzji nie zakazywano jej piwa na słodzie i miodu. Tamże, s. 241. Zatem również nagły wzrost poziomu cukru we krwi nie był przyczyną hipertermii.

[128] Tamże, s. 247.

wielokrotnie, by dotknęła lub podała dłoń odwiedzającym. Stwierdzano, bijące od niej ciepło. Dotyk matki jest nośnikiem miłości. Bez odpowiedniej normy dotyku matki w stosunku do dziecka nie da się właściwie zrodzić (wraz z zakończeniem okresu prenatalnego) ani właściwie wychować dziecka narodzonego. W wypadku braku jednego lub obu form oddziaływania sensorycznego u dzieci występują nieodwracalne upośledzenia rozwojowe. Matka Dorota, dziewica duchem i matka ciałem (wieloródka), była tego świadoma. Stosując się do pozwoleń spowiedników, miłosiernie podejmowała te akty miłości, wykonując je z intencją nadprzyrodzoną: „w Panu umierając, przekazuję życie Boże" (macierzyństwo duchowe). Śmierć ludzka jest aktem osobowym. Trójjedyny Bóg i osoba ludzka, wyposażona w określoną osobowość, wspólnie kształtują przeżycie określonej formy umierania. Z drugiej strony (strony nawiedzających) krótkotrwały lub długotrwały dotyk, trzymanie za rękę umierających ma w kulturze łacińskiej i chrześcijańskiej ważne znaczenie jako akt osobowego wsparcia, miłosierdzia, więzi, miłości, towarzyszenia oraz umocnienia w wierze, nadziei, miłości, łasce wytrwania w dobrym do końca itd.

* * *

Przyjmowanie było zasadą organizującą proces dorotańskiego „ćwiczenia śmierci". W okresie rekluzji ćwiczenie to przybrało postać, trwającego 421 dni, zintensyfikowanego aktu ciągłego. Błogosławiona Dorota przyjmowała: łaski Boże; nauki, nakazy i zakazy Pańskie; posłania Ducha Świętego; procesje niebian i sakramenty zbawienia. W wykonaniu „ćwiczenia śmierci" mistyczka przyjmowała: cierpienia duchowe i fizyczne (następujące wskutek doznawanych ran i transwerberacji); bóle: brzemienia Pańskiego, rodzenia, pękania wnętrzności i serca oraz zróżnicowane stany mistyczne, których skutkiem było łagodzenie cierpień i podnoszenie na coraz wyższe poziomy miłości.

Płomienna mistyka dorotańska, analizowana w przestrzeni „ćwiczenia śmierci", reprezentuje typ mistyki: rzeczywistego spotkania, zorientowanej na zmartwychwstałego Pana; na wstępowanie w Życie i na Życie z Nim w wiecznym szczęściu wspólnoty niebian. Obce tej mistyce są natomiast obrazy z zakresu patomorfologii: tj. szczątków ludzkich, szkieletów, trupich czaszek, rozkładu ciał. W źródłach dorotańskich nie ma zapisów *soliloquiów* na temat rozpamiętywania mąk robaka lub kontemplacji stosów wyschłych kości. Chrystus Pan w „ćwiczeniu śmierci" matki Doroty w okresie rekluzji jasno zakomunikował ludowi Bożemu potrzebę konkluzywnej kontemplacji

obrazów: 1) „dnia narodzin, który będzie dniem zrodzenia duszy do życia wiecznego"; 2) „dnia narodzin, który będzie dniem zrodzenia Chrystusa w duszy" na pożytek Kościoła Świętego i wielu ludzi".

„I WANT TO EXERCISE YOU UNTIL THE END" Blessed Dorothy from Great Montau's „death exercise" in the period of reclusion

Keywords: blessed Dorothy from Great Montau, death exercise, Dorothean's mysticism.

Abstract: In the analysis of the „death exercise" Blessed Dorothy from Great Montau during the period of reclusion (1393–1394), two research areas were distinguished: passive action – accepting God's gifts, and active action – performing the exercise, thanks to the gifts of God granted. The following were emphasized: the Divine directive of the Lord addressed to her person undertaking this exercise: „I want to exercise you until the end"; the smooth transition of the Blessed from the first to the second type of activity; the priority of grace; the accepting as the main organizing principle of the process of the Dorothy's „death exercise"; personal aspects of this spiritual exercise. In addition, selected research postulates from the field of Dorothean's mysticism were indicated.

Sections: [Entry] > 1. Introduction of a advertisement in the „death exercise" > 2. She accepted the teachings of Jesus > 3. She accepted the orders and bans of the Lord > 4. She accepted the processions of heaven > 5. She accepted the Holy Spirit Messages > 6. She accepted the Holy Sacraments > 7. She accepted the grace of death > 8. Selected aspects of mysticism in the background of Dorota's „death exercise" > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. Fr. Hipler, „Analecta Bollandiana", 2–4(1883–1885); „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands", 6(1878), s. 148–183], tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012, s. 9–209.

Jan z Kwidzyna, *Żywot Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. H. Westphal – A. Birsch-Hirschfeld Triller, Köln – Graz 1964], tłum. J. Wojtkowski, Lublin 2012.

Ambroży z Mediolanu, *Komentarz do Ewangelii św. Łukasza*, w: *Liturgia godzin*, t. 1, Poznań, 1982.

Maria Jana od Trójcy Przenajświętszej (M. Parcheniak), *Dziecięce „ćwiczenie śmierci" w ascezie i mistyce bł. Doroty z Mątów Wielkich*, StG, 54(2024), s. 32–42.

Nieścior L., *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2022.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 201–214
10.52404/ttnwloc.stwl.27.9

KS. ARKADIUSZ KRUK [a,@]
0000-0001-8472-5858
[a] Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu; Instytut Teologii Systematycznej; Katedra duchowości kapłańskiej i życia konsekrowanego, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
[@] ArkKrak@Poczta.FM

EUCHARYSTIA W ŻYCIU BŁOGOSŁAWIONEJ ANGELI TRUSZKOWSKIEJ

Słowa kluczowe: błogosławiona Angela Truszkowska, duchowość, Eucharystia, felicjanki, modlitwa, noc ciemna.

Abstrakt: Niniejszy artykuł jest próbą ukazania, w jaki sposób Błogosławiona Angela Truszkowska postrzegała Eucharystię (na podstawie jej notatek duchowych oraz pism skierowanych do sióstr felicjanek). Pierwsza część rozważań ukazuje dzieciństwo i młodość oraz wpływ – jaki wywarło na całe jej życie – przyjęcie Pierwszej Komunii Świętej. W artykule zostały zarysowane istotne cechy duchowości eucharystycznej bł. Angeli Truszkowskiej, wśród których najważniejsze miejsce zajmuje świadome i pełne uczestnictwo w Eucharystii, zwieńczone przyjęciem Najświętszego Sakramentu, a także przygotowanie bliższe i dalsze do Mszy Świętej, ponadto założycielka felicjanek ukazana została jako gorliwa adoratorka Najświętszego Sakramentu, heroicznie wierna łasce modlitwy, także w ogniu oczyszczającej kontemplacji nocy ciemnej.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Wiosna życia – dzień Pierwszej Komunii Świętej > 2. Rekonwalescencja w Alpach Szwajcarskich > 3. Powołanie do życia zakonnego. Niestrudzona Adoratorka Najświętszego Sakramentu > 4. Eucharystia filarem duchowości Zgromadzenia > 5. Wierność wśród oschłości > 6. Noc ducha >[Zakończenie].

KS. ARKADIUSZ KRUK (1982–); 2007, kapłan archidiecezji wrocławskiej; 2007, mgr: teologia (PWT, Wrocław); 2014, dr nauk teologicznych: teologia duchowości (KUL, Lublin); zainteresowania naukowe: mistyka, duchowość karmelitańska.

Błogosławiona Angela Truszkowska należy do grona wybitnych osób, które odegrały znaczący wpływ na kształt polskiej duchowości katolickiej XIX wieku. Można odnieść wrażenie, iż duchowe bogactwo, jakie pozostawiła założycielka sióstr felicjanek, wciąż pozostaje nie do końca zgłębione. Należy zauważyć, iż szczególne miejsce w jej duchowości zajmowała zawsze Eucharystia.

1. Wiosna życia – dzień Pierwszej Komunii Świętej

Zofia Kamila Truszkowska (imię zakonne Maria Angela) urodziła się w Kaliszu w dniu 16 maja 1825 roku. Jej rodzice Józefa z domu Rudzińska oraz Józef Truszkowski – oboje wywodzący się ze szlacheckich rodów – wychowali swoją córkę w duchu głębokiej wiary[1]. W 1837 roku, w związku z otrzymaniem przez Józefa nowej posady (pisarza hipotecznego), rodzina Truszkowskich przeprowadziła się do Warszawy, gdzie dwunastoletnia wówczas Zofia przystąpiła pierwszy raz do Komunii Świętej w kościele sióstr sakramentek na Nowym Mieście. Zważywszy na fakt, iż wczesną Komunię Świętą dzieci wprowadził dopiero św. Pius X, było to jak na tamte czasy wydarzenie wyjątkowe i jest dowodem na to, że rodzina Truszkowskich odznaczała się niezwykłą pobożnością. Jak wspominała bł. Angela Truszkowska przyjęcie Pierwszej Komunii Świętej miało dla niej „charakter mistyczny". Było wydarzeniem istotnym, które nadało kierunek jej duchowemu życiu[2]. Pierwsza Komunia Święta obudziła w niej „absolutną pewność obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie" oraz dała impuls do codziennej adoracji Najświętszego Sakramentu. Dokonując teologicznej refleksji nad tym wydarzeniem, ks. Edward Staniek zauważa, iż owocem było pragnienie „bycia blisko Jezusa" obecnego w Eucharystii, zaś „tabernakulum" stało się dla niej „miejscem, w którym spotyka Boga". Zdaniem cytowanego teologa owo doświadczenie duchowe stało się fundamentem jej głębokiej duchowości eucharystycznej, a następnie istotnym rysem duchowości założonego przez nią zgromadzenia sióstr felicjanek[3].

---

[1] Zob. M.B. Dmowska, *Matka Maria Angela Truszkowska. Założycielka Zgromadzenia Sióstr Felicjanek*, Rzym 1949; M.R. Czernigiewicz, *Maria Angela Truszkowska (1825–1899)*, „Materiały Homiletyczne", 1993, nr 134, s. 121 [tytuł numeru: *Beatyfikacja s. Faustyny Kowalskiej oraz s. Angeli Truszkowskiej*]; M.R. Czernigiewicz, M.B. Szlęzak, *Angela Zofia Truszkowska*, w: *Nasi święci: polski słownik hagiograficzny*, red. A. Witkowska, Poznań 1999, s. 79.

[2] E. Staniek, *Duchowy portret Zofii Truszkowskiej (lata 1825–1856)*, „Materiały Homiletyczne", 1993, nr 134, s. 143 [tytuł numeru: *Beatyfikacja s. Faustyny Kowalskiej oraz s. Angeli Truszkowskiej*].

[3] Tamże.

2. Rekonwalescencja w Alpach Szwajcarskich

Drugim ważnym etapem w życiu duchowym Zofii Truszkowskiej był jej pobyt w Szwajcarii, dokąd wyjechała w 1841 roku dla podratowania zdrowia. Mimo choroby (początki gruźlicy płuc) był to dla niej czas duchowego wzrostu, „głębokiego zachwytu Bogiem". Zofia – „oczarowana pięknem dolin, ogarnięta ciszą, nabierała sił w atmosferze majestatycznych alpejskich masywów". Był to czas głębokiej „modlitwy wewnętrznej", o której po latach wspominała współsiostrom – „Wtedy, to umiałam się modlić..."[4].

Nawiązując do młodzieńczych lat Zofii Truszkowskiej, ks. Marek Chmielewski zauważa, iż jej młodość była naznaczona głębokim życiem duchowym. Już wtedy budziło się w niej „zamiłowanie do samotności kontemplacji, a szczególnie cześć dla Eucharystii". Sama mówiła o tym w następujących słowach: „Każde wystawienie Najświętszego Sakramentu, uroczystość Bożego Ciała było dla mnie źródłem szczęścia i radości. Jak ja się na nie już naprzód cieszyłam. Z jaką niecierpliwością tych dni wyglądałam. Dziwiłam się i pojąć nie mogłam, jak ludzie mogą wychodzić z kościoła, gdy Bóg jest na ołtarzu". Głębokie życie duchowe zaowocowało „w niej decyzją całkowitego poświęcenia się Bogu"[5].

3. Powołanie do życia zakonnego – niestrudzona Adoratorka Najświętszego Sakramentu[6]

Zofia Truszkowska często wspominała, iż „życie zakonne było marzeniem" jej „lat najmłodszych"[7]. Zamierzała oddać się życiu kontemplacyjnemu, wstępując do Zakonu Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (sióstr wizytek). W „powołaniu kontemplacyjnym" oraz „w miłości do Jezusa w Eucharystii" utwierdzał Zofię jej spowiednik – augustianin, ojciec Augustyn Brzęszkiewicz[8]. Jej decyzji wstąpienia do wizytek byli

[4] P. Wieczorek, *Święci wśród nas. Bł. siostra Maria Angela Truszkowska*, Kraków 2002, s. 12.

[5] M. Chmielewski, *Bł. Angela Truszkowska i siostry felicjanki*, 14 X 2010, w: *Duc in altum. Audycje o życiu duchowym dla słuchaczy Radia Maryja i widzów Telewizji Trwam*, http://marekchmielewski.eu/viii-duchowosc-wspolczesna/ [12.12.2024].

[6] Zob. Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Positio super virtutibus. Cracovien, Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Mariae Angelae Truszkowska (in saec. Sophiae Camillae) Fundatricis Congregationis Sororum a s. Felice a Cantalice (1825–1899)*, Roma 1980,s. 15 [mps].

[7] Czernigiewicz, Szlęzak, *Angela Zofia*, s. 80.

[8] Wieczorek, *Święci wśród nas*, s. 14–15.

przeciwni rodzice. Pragnęli, aby wyszła za mąż. Ze względu na chorobę ojca Zofia wstrzymała się z decyzją o wstąpieniu do zakonu, aby po raz kolejny wyjechać za granicę, towarzysząc ojcu podczas kuracji w Salzbrunn (1849–1851). W czasie podróży powrotnej zatrzymała się na modlitwę w katedrze w Kolonii, gdzie zrozumiała, iż „Jezus nie wzywa jej do wizytek", lecz aby „oddała się służbie potrzebującym i cierpiącym"[9]. Pragnienie to zrealizowała, zakładając zakład dla sierot oraz osób starszych (w listopadzie 1854 roku) przy ul. Kościelnej 10, na Nowym Mieście w Warszawie, a następnie przyjmując habit tercjarski – trzeciego zakonu św. Franciszka – z rąk bł. ojca Honorata Koźmińskiego (27 maja 1855), a potem dając początek Zgromadzeniu Sióstr św. Feliksa z Kantalicjo (21 listopada 1855). Miłość do Jezusa obecnego w Najświętszym Sakramencie była jednym z głównych rysów jej życia zakonnego i odegrała znaczący wpływ na duchowość założonego przez nią zgromadzenia.

Tak jak zostało wcześniej powiedziane, przyjęcie Pierwszej Komunii Świętej „ukierunkowało całe jej życie". Doświadczenie „obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie" było dla niej impulsem, który wyzwolił w niej pragnienie „modlitwy adoracyjnej, której była wierna" do końca życia[10]. Ponadto, jako przełożona generalna założonego przez siebie zgromadzenia, troszczyła się o to, aby w każdej kaplicy zakonnej felicjanek tabernakulum znajdowało się w centralnym miejscu[11].

Należy zauważyć, iż Matka Angela była wierna praktyce codziennej adoracji także po złożeniu urzędu przełożonej generalnej. Trwała na modlitwie w intencji sióstr i zgromadzenia, „długie godziny trawiła na modlitwie u stóp wystawionego Pana, wypraszając łaski dla wszystkich, których z pamięci swej nie wypuszczała", zaś „adoracja Najświętszego Sakramentu była życiem jej duszy"[12]. Gdy z powodu wieku i choroby nie mogła samodzielnie udać się do kościoła, wówczas na odległość adorowała Jezusa w Najświętszym Sakramencie[13]. Udzielając współsiostrom duchowych rad, zabiegała o to, aby siostry często przyjmowały Najświętszy Sakrament, gdyż Komunia Święta jednoczy z Chrystusem

[9] Czernigiewicz, Szlęzak, *Angela Zofia*, s. 81.

[10] Staniek, *Duchowy portret*, s. 144.

[11] Tamże.

[12] *Historja Zgromadzenia SS. Felicjanek. Na podstawie rękopisów*, cz. 3, Kraków 1932, s. 376.

[13] S. Smoleński, *Błogosławieni, którzy się smucą. Kazanie wygłoszone dnia 1 października 1992 roku*, „Materiały Homiletyczne", 1993, nr 134, s. 137–138 [tytuł numeru: *Beatyfikacja s. Faustyny Kowalskiej oraz s. Angeli Truszkowskiej*].

oraz pomnaża nadprzyrodzoną miłość[14], umacnia wiarę i jest źródłem pociechy i siły[15].

4. Eucharystia filarem duchowości Zgromadzenia

Szczera i głęboka duchowość eucharystyczna stanowiła filar życia duchowego nowo powstałego Zgromadzenia Sióstr Felicjanek. Miłość do Eucharystii zaszczepiła swoim współsiostrom Matka Założycielka, zaś jeden z jej „przejawów" stanowiły „częste adoracje wynagradzające", mające miejsce zarówno w ciągu dnia jak i w nocy. „Siostry adorowały Chrystusa w Najświętszym Sakramencie (z racji różnych świąt), zarówno wystawionego w monstrancji, jak również zamkniętego w tabernakulum. W 1881 roku Zgromadzenie otrzymało od Stolicy Świętej breve z przywilejem nieustannego całodziennego wystawienia Najświętszego Sakramentu w kaplicy domu macierzystego na Smoleńsku w Krakowie"[16].

Należy również zauważyć, iż w Domu Generalnym w Krakowie – siostry felicjanki, dzięki specjalnemu pozwoleniu od spowiednika – mogły przystępować codziennie do Komunii Świętej. Jak na realia XIX wieku, była to praktyka nadzwyczajna, niezbyt powszechna w Kościele. Ponadto władza kościelna mogła nie wyrazić zgody na częste przyjmowanie Komunii Świętej przez siostry zakonne, nie mówiąc już o tym, iż w innych zgromadzeniach zakonnych – siostry mogły przystępować do Komunii Świętej tylko kilka lub kilkanaście razy do roku w zależności od tego, jak im zalecały konstytucje[17].

Jednym z ważnych wymiarów duchowości zgromadzenia felicjanek jest aspekt wynagradzający[18]. Wielkim orędownikiem tej idei był bł. Honorat Koźmiński, zaś samo wynagrodzenie dokonywało się przede wszystkim poprzez adorację Najświętszego Sakramentu. W jednym z listów bł. Honorat zauważa:

> „Błagam was, Czcigodne Oblubienice mego Pana, abyście trwały statecznie w tym waszym powołaniu do wielkiego dzieła wynagradzania złożonego

[14] Por. M.A. Truszkowska, *Rady dla siostry Marii Kajetany Jankiewicz*, w: *Maria Angela Truszkowska. Wybór pism* (WP), t. 3: *Różne pisma*, red. M.R. Czernigiewicz [i in.], Rzym 1982, s. 84.

[15] WP, t. 3, s. 130.

[16] *Objaśnienia redaktora*, w: WP, t. 3, s. 36–37.

[17] Tamże.

[18] M.H. Grzeszczuk, *Idea sprawiedliwości i wynagrodzenia w Zgromadzeniu Sióstr Felicjanek*, w: *Oblicza sprawiedliwości*, red. A. Baran, Zakroczym 2005, s. 165.

w serca wasze przez Ducha Świętego od samego waszego zawiązku [...] przez cały czas życia waszego, we wszystkich waszych modlitwach, zajęciach, niechaj wam ta sprawa wynagradzania będzie zawsze na sercu i ta intencja niech wszystko ożywia, i to pragnienie niech wszystko uświęca, abyście się okazały godnymi wybrańtwa swego [...]"[19].

W tym samym liście bł. Honorat Koźmiński, poruszając kwestię adoracji wynagradzającej pisze:

„dziękuje Bogu, iż dał [...] [siostrom ze zgromadzenia felicjanek] zaprowadzić tak pożądane w naszym kraju ciągłe wystawienie i nieustanną Adorację Przenajświętszego Sakramentu. Że założył przez to u Was swój tron miłosierdzia podniesiony wysoko, z którego chce świadczyć łaski na kraj cały jak długi i szeroki"[20].

Także Matka Angela odczuwała potrzebę pokuty i wynagrodzenia nie tylko za grzechy własne, ale także za grzech całego zgromadzenia; „Założycielka wiele godzin, często nocnych, ofiarowała Bogu w modlitwie. Miała wtedy zwyczaj leżeć krzyżem przed obrazem Oblicza Pańskiego"[21]. Matka zachęcała swoje współsiostry do tego, aby w duchu wynagrodzenia adorowały przez godzinę Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, w celu ekspiacji za oziębłe przyjmowanie Komunii Świętej oraz dla uproszenia gorącości ducha[22].

5. Wierność wśród oschłości[23]

W jednym z pism, w tzw. *Medytacji IV*, bł. Angela Truszkowska pisała, iż spośród wielu łask jakich doświadczała i z których będzie kiedyś musiała zdać sprawę, zgodnie ze słowami „komu wiele dano, od tego wiele wymagać będą", jest właśnie Najświętszy Sakrament. Założycielka felicjanek pisze o tym w następujących słowach:

„Prosiłam Pana, aby Sam mi powiedział, co mam uważać za największą łaskę, z czego największy będę musiała zdać rachunek? I przyszło mi na myśl, że Najświętszy Sakrament jest największą łaską, bo w Nim jest Dawca wszelkiej łaski. On jest źródłem, z którego wszystkie inne łaski wypływają.

---

[19] H. Koźmiński, *O wynagradzaniu Bogu*, w: *Listy okólne do Sióstr Felicjanek*, Rzym 1980, s. 144–145.

[20] Tamże, s. 141.

[21] Grzeszczuk, *Idea sprawiedliwości*, s. 175–176.

[22] WP, t. 3, s. 92.

[23] Por. V. Macca, *O życiu mistycznym bł. Marii Angeli Truszkowskiej*, red. M.W. Nowak, Rzym 2011, s. 17.

Z tego więc częstego wystawienia Najświętszego Sakramentu, z tych codziennych Komunii Świętych będzie najstraszniejszy rachunek. A ja nie tylko, że żadnego nie odnoszę pożytku, ale nawet wdzięczności takiej nie czuję ani tym szczęściem nie jestem przejęta. Sama nie wiem, co mam robić, czy przystępować, czy wstrzymać się, bo z taką słabą wiarą, bez uczucia obecności Boga przyjmuję Go. Nawet nie wiem, że jest w sercu moim, a jednak trudno mi obejść się jednego dnia. I gdy sięgnę myślą w przyszłość, że mogą nam odebrać tak częstą Komunię Świętą, boleść mię przejmuje. Żałuję wszystkie osoby poświęcone Bogu, które nie mogą tak często przystępować. Skąd to uczucie pochodzi? Chyba z przyzwyczajenia, bo nie z miłości, bo są nawet chwile, że tak jakbym lekceważyła ten Sakrament, bo czasem dla grymasu, że mi się nie chce upokorzyć przed Ojcem i prosić o spowiedź, albo dla innych powodów to mogę i kilka dni nie przystępować”[24].

Nawiązując do powyższych słów należy zauważyć, iż podczas pisania tych słów bł. Angeli towarzyszyły symptomy charakterystyczne dla nocy ciemnej (oczyszczenia biernego), takie jak: poczucie pustki, wewnętrznego opuszczenia, oraz brak pociechy na modlitwie[25]. Nie zmienia to faktu, iż mimo doświadczenia wewnętrznej pustki Najświętszy Sakrament zawsze stanowił dla niej łaskę największą, ponieważ „w Nim jest Dawca wszelkiej łaski”[26]. Ojciec Valentino Macca OCD, konsultor w procesie beatyfikacyjnym bł. Angeli Truszkowskiej, zauważa, iż jej cnota wiary paradoksalnie przejawiała się w jej wielkiej heroicznej wierności modlitwie wśród oschłości[27].

Świadectwem tego, jak cenny był dla Matki Angeli Najświętszy Sakrament, stanowią jej zapiski – tzw. *Postanowienia* (z dni rekolekcji i dni skupienia), gdzie w jednym z nich, zatytułowanym *Komunia Święta*, zapisała postanowienie, aby każdą jej Komunię Świętą poprzedzało przygotowanie dalsze i bliższe. Mając na myśli przygotowanie dalsze, założycielka felicjanek postanowiła czuwać nad sobą, aby być w stałej dyspozycji do przyjęcia Najświętszego Sakramentu. Wyrazem tego było wystrzeganie się grzechu oraz praca nad sobą[28]. Przygotowanie Matki Angeli do Komunii Świętej polegało także na spełnieniu siedmiu aktów miłości bliźniego oraz siedmiu aktów cierpliwości[29]. Ponadto w ciągu

[24] M.A. Truszkowska, *Medytacja IV*, w: WP, t. 3, s. 36–37.

[25] Por. *Objaśnienia redaktora*, s. 36.

[26] Truszkowska, *Medytacja IV*, s. 37.

[27] Macca, *O życiu mistycznym*, s. 17.

[28] M.A. Truszkowska, *Postanowienie 7. Komunia Święta*, w: WP, t. 3, s. 84.

[29] Tamże, s. 86.

dnia prosiła Pana Jezusa i Najświętszą Pannę, aby wzbudzili w jej sercu pragnienie Komunii[30].

Natomiast bezpośrednie przygotowanie Matki Angeli do przyjęcia Najświętszego Sakramentu (przygotowanie bliższe) polegało na ofiarowaniu wszystkich czynności, modlitw, cierpień od [godziny] 12 w południe aż do czasu Komunii Świętej. Aby jak najlepiej przygotować się do spotkania z Jezusem w Najświętszym Sakramencie odmawiała wieczorem dziesiątek różańca – tajemnicę Zwiastowania, oraz Koronkę do Pięciu Ran Pana Jezusa, prosząc, aby za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny sam Jezus przygotował ją do przyjęcia Komunii[31]. Bezpośrednio przed przystąpieniem do Komunii Świętej, co najmniej przez piętnaście minut przed rozpoczęciem Mszy Świętej, starała się modlić i rozmyślać nad tym, „że to Bóg przychodzi, daje nam Ciało Swoje, Krew i Bóstwo. Przychodzi, aby nam dał łaski potrzebne, że z miłości do nas przychodzi i miłości wymaga”[32].

Świadectwem ogromnej wiary Matki Angeli w obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie jest również notatka sporządzona w czasie jednego z dni skupienia. Matka pisze tam, iż jej pragnieniem jest „ćwiczenie się w obecności Boga w Najświętszym Sakramencie. Wpatrywanie się w to, co czynił, myślał Pan Jezus w każdej sprawie. Przejmowanie się Jego duchem, proszenie Go ciągle o tego ducha. Do 12-tej – ofiarowanie wszystkiego w duchu dziękczynienia za Komunię. Po południu – przygotowanie; w tej intencji zwyciężanie się w upadkach. Wypełnianie wszystkiego nie tylko z obowiązku, ale dla wypełnienia Woli Bożej”[33].

6. Noc ducha

W jednej z *Medytacji* (*Medytacja II. Łaska powołania*) bł. Angela Truszkowska wspomina gorliwość, jaka jej towarzyszyła w latach młodości. Modlitwa przed Najświętszym Sakramentem była dla niej źródłem szczęścia i radości. Dziwiło ją, iż „ludzie wychodzą z kościoła, gdy Bóg jest na ołtarzu”. Pisała: „dziś, w czasie wystawienia Najświętszego Sakramentu lub w czasie Mszy Świętej śpię, bo mi się klęczeć prosto nie chce. Godziny adoracji wytrzymać nie mogę, jednego westchnienia,

[30] Tamże, s. 84.

[31] Tamże.

[32] Tamże.

[33] M.A. Truszkowska, *Reparacje – Postanowienia 9*, w: WP, t. 3, s. 86.

jednego wyrazu nie jestem w stanie wymówić. Jeszcze do tego pomaga mi usposobienie fizyczne, bo zdaje mi się, że się spalę, tam mię gorączka wewnętrzna pali i uciekam z chóru, kończąc na tym, że dla mnie nie ma ratunku. I proszę Boga, aby mi zesłał chorobę, że może cierpienia ciała osłabią cierpienie duszy”[34].

Następnie Matka Angela dodaje: „Nie mam teraz już nawet wiary ani w modlitwy drugich, ani nawet w ofiarę Mszy Świętej. Wszystko to zdaje się bezskuteczne dla mnie. Owszem, zdaje się, że im więcej się za mnie modlą, tym więcej cierpię. Ach, Panie, jeżeli taka jest Wola Twoja, abym coraz więcej cierpiała, dlaczego mi nie dajesz siły i zamiłowania cierpienia?”[35].

Gdy pisała te zdania, doświadczała już oczyszczenia mistycznego, czego powyższe słowa są wyrazem (doświadczenie opuszczenia, poczucie bezsilności, brak pociechy, brak wiary w pomoc kierownika duchowego). Oprócz cierpień duchowych związanych z oczyszczeniem biernym, bł. Angela zmagała się z wieloma cierpieniami natury fizycznej, a mimo to jak zeznają świadkowie procesu beatyfikacyjnego, była wierna praktyce codziennej adoracji Najświętszego Sakramentu do końca swojego życia.

Opisując cierpienia duszy, jakich doświadcza się w czasie tzw. nocy ciemnej, św. Jan od Krzyża zauważa, iż „jest jeszcze inne cierpienie, które dręczy i trapi duszę w tej ciemnej nocy. Jest to niemożność podniesienia uczuć i myśli do Boga i niemożliwość modlitwy [...]. Jeżeli zaś dusza modli się, czyni to z tak wielkim wysiłkiem i z takim niesmakiem, iż jest przekonana, że Bóg jej ani nie słucha, ani nie zwraca na nią uwagi”[36]. Ponadto dusza przechodząca przez oczyszczenie mistyczne zwane nocą ducha doświadcza udręki, którą św. Jan od Krzyża nazywa „udręką miłości”[37]. Doktor Mistyczny wyjaśnia, iż „w początkach, gdy zaczyna się ta noc ducha, dusza nie odczuwa tego rozpłomienienia miłości, gdyż ogień miłości nie przeniknął jej jeszcze do głębi. Lecz w miejsce tego otrzymuje ona tak wielką miłość i zrozumienie wartości Boga, że największą z tego wszystkiego, co cierpi i odczuwa wśród trudów tej nocy, jest udręka na myśl, że straciła Boga lub że jest przez Niego odrzucona. Tak więc widzimy, że od samego początku tej nocy dusza jest dotknięta udręką miłości czy to tej, która należycie ocenia Boga, czy też tej, która ją rozpłomienia.

[34] Taż, *Medytacja II. Łaska powołania*, w: WP, t. 3, s. 27–28.

[35] Tamże, s. 28.

[36] Jan od Krzyża, *Noc ciemna* (NC), w: *Dzieła*, wyd. 8 przejrzane, popr. i uzup., tłum. B. Smyrak, red. P. Linka, Kraków 2010, II, 8,1.

[37] Por. tamże II, 13,5.

Największą zaś męką wśród tych trudów jest zatroskanie. Gdyby bowiem mogła się upewnić, że nie wszystko jest stracone i nie wszystko się skończyło, lecz że to, co cierpi, jest jedynie dla jej dobra, i że Bóg nie jest na nią zagniewany, nie robiłaby sobie nic z tych wszystkich zmartwień. Owszem, cieszyłaby się, wiedząc, że tym służy Bogu”[38].

Jak zauważa św. Jan od Krzyża, jedną z oznak przeżywania przez duszę tzw. nocy ciemnej jest „przekonanie o własnej nędzy i odrzuceniu przez Boga”[39]. W ogniu kontemplacji nocy ciemnej „Cierpienie, którego dusza doświadcza z powodu swojej nieczystości [...], jest bardzo wielkie, gdy ją światło Boże zalewa. Światłość ta jasna przenika ją bowiem w tym celu, by usunąć wszystkie jej nieczystości. Zatem wśród tego blasku dusza widzi się tak zabrudzoną i nędzną, iż sądzi, że Bóg ją odrzucił i że ona we wszystkim sprzeciwia się Bogu [...]. Wydaje się jej, że jest jakby przez Boga odrzucona”[40]. Wówczas „dusza czuje się całkowicie zmiażdżona i obalona na twarz przez swoją nędzę, odczuwając straszliwą śmierć ducha [...]. Największym cierpieniem dla duszy w tym stanie jest to, iż wydaje się jej jasno, że Bóg ją opuścił”[41].

Bez wątpienia podobne stany ducha przeżywała założycielka felicjanek, o czym świadczą jej pisma, będące świadkiem oczyszczeń mistycznych, jakich doświadczała. W jednej z medytacji zapisała:

> „Ja to zupełnie inaczej postępuję, jak postępowali Święci. Ci, im więcej poznawali Boga, im dłużej Mu służyli, tym większą miłość okazywali, tym gorliwsi, akuratniejsi byli w tym wszystkim, co się do Jego chwały ściągało, bo brak znajomości Boga może tylko usprawiedliwić brak miłości i brak gorliwości w służbie Jego”[42].

Następnie dodaje:

> „Cóż mię wymówi w oczach Twoich, Panie, co usprawiedliwi moje postępowanie teraźniejsze? Jest mi wstyd, gdy porównam moją teraźniejszą oziębłość względem Ciebie z dawniejszą gorliwością!”[43].

Kontynuując rozmowę swej duszy z Bogiem, założycielka felicjanek pisze:

---

[38] Tamże.

[39] Macca, *O życiu mistycznym*, s. 22.

[40] NC II, 5,5.

[41] Tamże, 6,1–2.

[42] M.A. Truszkowska, *Medytacja VIII. O gorliwości w Służbie Bożej*, w: WP, t. 3, s. 45.

[43] Tamże.

„Że nie czuję słodyczy Twego jarzma, to pewno dlatego, że go nie dźwigam, jak bym powinna, coraz więcej się zwalniam i zamiast ulgę znajdywać, ciężaru sobie przymnażam, bo gorliwość wszystko czyni miłe i lekkie [...]. Im więcej pomnażałam ćwiczeń duchownych i umartwień, tym więcej czułam do tego pociągu, tym łatwiejsze mi się wszystko wydawało. A teraz, co się ze mną stało, gdzie się podziała ta pierwsza gorliwość, ta wierność w służbie Pańskiej? Mogłabym na swoje usprawiedliwienie powiedzieć, że dawniej łatwo było być gorliwą, kiedy łaska Boska i pociechy, i słodycze wewnętrzne zewsząd mię otaczały i były pobudką, i zachętą do wszelkiego dobra, ale trudno się zdobyć na cokolwiek, kiedy Bóg się usunie z łaską Swoją, kiedy pozbawi Swojej obecności”[44].

Doświadczając poczucia utraty słodyczy duchowej oraz doświadczając osamotnienia wewnętrznego, ma wrażenie jakoby Bóg odsunął się od niej oraz pozbawił swojej obecności[45]. Kontynuując swą myśl w odniesieniu do łączenia się z Bogiem w czasie Komunii Świętej, Matka Angela stwierdza:

„Ach! Ta utrata obecności Pańskiej, to straszne! Matka Najświętsza tylko 3 dni była pozbawiona obecności Jezusa, a jak bolała, z jakim utęsknieniem Go szukała. Ach, i ja Cię szukam, Panie, wszędzie, a ani na jedną sekundę znaleźć Cię nie mogę, ani Cię poznać nawet wtenczas, kiedy w Komunii Świętej przychodzisz do mego serca. Nie proszę Cię, Panie, o żadne pociechy, wyrzekam się nawet przez cały dzień kosztować Twojej obecności, ale nie pozbawiaj mię jej wtenczas, kiedy spoczywasz w sercu moim. Wszak to jest jedyna i ciągła prośba, którą do Ciebie zanoszę”[46].

Miłosne cierpienie, poczucie bezradności na modlitwie oraz bolesne doświadczenie własnej nędzy to typowe przejawy nocy ducha. Założycielka felicjanek pisze o tym w następujących słowach:

„Prawda, o Panie, że we wszystkich ćwiczeniach duchownych jest dużo lenistwa, opuszczenia, brak gorliwości, ale gdy się gotuję do Komunii Świętej, Ty wiesz, o Panie, że robię wszystkie usiłowania, aby wzbudzić jakieś uczucie. Rada bym zebrać wszystkie książki, które traktują o Tej tajemnicy, czytam modlitwy i nie mogę natrafić na taką, która by we mnie obudziła jakie uczucie, ale że książka nie robi na mnie żadnego wpływu, to nic dziwnego, ale że Twoja obecność, że dotknięcie Serca Twego do mego nie poruszy serca mego, nie rozpali w nim choć iskierkę czucia, jeżeli już nie

[44] Tamże, s. 46–47.

[45] Por. tamże, s. 47.

[46] Tamże.

miłości, to rzecz dla mnie niepojęta, to mię do rozpaczy, do wyniszczenia doprowadza”[47].

Następnie doświadczając wewnętrznej próżni – „jakby w sercu nic nie było”, Matka Angela nie mogąc ofiarować Bogu „uczucia miłości”, ofiarowuje obecne w sercu „uczucie boleści, jakiego doznaje”[48]:

> „Wiem, że przychodzisz do mnie jako ofiara, otóż już decyduję się i ja w tym charakterze do Ciebie [się] zbliżać, i nie mogąc Ci złożyć uczuć miłości, ofiaruję jako przygotowanie do przyjęcia Ciebie to uczucie boleści, jakiego doznaję, że pierwszego uczucia w sobie nie widzę. Powinien byś, Panie, mię wynadgrodzić i ulżyć mojej boleści, gdy zstąpisz do mego serca, ale gdzie tam; tam taka próżnia, jakby tam wcale Ciebie nie było”[49].

Mimo iż bł. Angela Truszkowska będąc zanurzona w ogniu ciemnej kontemplacji, trwa w nieprzeniknionej ciemności wewnętrznej, jej serce przenika ogromne pragnienie wyruszenia w podróż, w poszukiwaniu Oblubieńca, na wzór Oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami. Owo pragnienie spotkania Oblubieńca – Jezusa – ostatecznie spełniło się dnia 10 października 1899 roku, gdy odeszła do wieczności. Przeczuwając zbliżający się moment odejścia z tego świata (od grudnia 1898 roku) – jeszcze więcej modliła się i była bardziej skupiona. Ostanie dni jej życia były naznaczone cierpieniami fizycznymi i duchowymi, gdyż z powodu nasilających się objawów raka żołądka nie mogła przyjmować nawet Komunii Świętej[50]. Gdy zdrowie jej pozwalało, schodziła do chóru na Mszę świętą. Ostatni raz uczestniczyła w Eucharystii w dniu 26 lipca 1899 roku[51].

* * *

Eucharystia była największym skarbem w życiu bł. Angeli Truszkowskiej. Od dnia Pierwszej Komunii Świętej, która była dla niej źródłem siły, pozostała wierna praktyce adoracji Najświętszego Sakramentu, który uważała za największą z łask, gdyż w Nim obecny jest sam dawca łaski. Również w chwilach wewnętrznej pustki i duchowego opuszczenia, gdy doświadczała łaski oczyszczenia biernego, w sposób wręcz heroiczny pozostawała wierna modlitwie.

---

[47] Tamże.

[48] Tamże, s. 48.

[49] Tamże.

[50] Czernigiewicz, Szlęzak, *Angela Zofia*, s. 95.

[51] Tamże.

THE EUCHARIST IN THE LIFE OF BLESSED ANGELA TRUSZKOWSKA

Keywords: Blessed Angela Truszkowska, dark night of the soul, Eucharist, Felician Sisters, prayer, spirituality.

Abstract: This article is an attempt to show how Blessed Angela Truszkowska perceived the Eucharist (based on her spiritual notes and writings addressed to the Felician Sisters). The first part of the reflections presents her childhood and youth, and the influence that receiving her first Holy Communion had on her entire life. The article outlines the essential features of Blessed Angela Truszkowska's Eucharistic spirituality, among which the most important place is occupied by conscious and full participation in the Eucharist, crowned by receiving the Blessed Sacrament, as well as the closer and further preparation for the Holy Mass. In addition, the Felician Foundress is shown as a zealous adorer of the Blessed Sacrament, heroically faithful to the grace of prayer, also in the fire of purifying contemplation of the dark night of the soul.

Sections: [Introduction] >1. Spring of life. Day of First Holy Communion > 2. Recovery in the Swiss Alps > 3. Calling religious life. Tireless admirer of the Blessed Sacrament > 4. Eucharist pillar of the spirituality of the congregation > 5. Faithfulness among dryness > 6. Night of the Spirit >[Ending].

BIBLIOGRAFIA

Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, *Positio super virtutibus. Cracovien, Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Mariae Angelae Truszkowska (in saec. Sophiae Camillae) Fundatricis Congregationis Sororum a s. Felice a Cantalice (1825–1899)*, Roma 1980 [mps].

Truszkowska M.A., *Wybór pism*, t. 3: *Różne pisma*, red. M.R. Czernigiewicz [i in.], Rzym 1982.

Koźmiński H., *Listy okólne do Sióstr Felicjanek*, red. M.R. Czernigiewicz [i in.], Rzym 1980.

Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: *Dzieła*, wyd. 8 przejrzane, popr. i uzup., tłum. B. Smyrak, red. P. Linka, Kraków 2010, s. 497–627.

Chmielewski M., *Bł. Angela Truszkowska i siostry felicjanki*, 14 X 2010, w: *Duc in altum. Audycje o życiu duchowym dla słuchaczy Radia Maryja i widzów Telewizji Trwam*, http://marekchmielewski.eu/viii-duchowosc-wspolczesna/ [12.12.2024].

Czernigiewicz M.R., *Maria Angela Truszkowska (1825–1899)*, „Materiały Homiletyczne," 1993, nr 134, s. 121–130 [tytuł numeru: *Beatyfikacja s. Faustyny Kowalskiej oraz s. Angeli Truszkowskiej*].

Czernigiewicz M.R., Szlęzak M.B., *Angela Zofia Truszkowska*, w: *Nasi święci: polski słownik hagiograficzny*, red. A. Witkowska, Poznań 1999, s. 79–91.

Dmowska B., *Matka Maria Angela Truszkowska. Założycielka Zgromadzenia Sióstr Felicjanek*, Rzym 1949.

Grzeszczuk M.H., *Idea sprawiedliwości i wynagrodzenia w Zgromadzeniu Sióstr Felicjanek*, w: *Oblicza sprawiedliwości*, red. A. Baran, Zakroczym 2005, s. 165–192.

Historja Zgromadzenia SS. Felicjanek. Na podstawie rękopisów, cz. 3, Kraków 1932.

Macca V., *O życiu mistycznym bł. Marii Angeli Truszkowskiej*, red. M.W. Nowak, Rzym 2011.

Smoleński S., *Błogosławieni, którzy się smucą. Kazanie wygłoszone dnia 1 października 1992 roku*, „Materiały Homiletyczne", 1993, nr 134, s. 136–140 [tytuł numeru: *Beatyfikacja s. Faustyny Kowalskiej oraz s. Angeli Truszkowskiej*].

Staniek E., *Duchowy portret Zofii Truszkowskiej (lata 1825–1856)*, „Materiały Homiletyczne", 1993, nr 134, s. 141–162 [tytuł numeru: *Beatyfikacja s. Faustyny Kowalskiej oraz s. Angeli Truszkowskiej*].

Wieczorek P., *Święci wśród nas. Bł. Siostra Maria Angela Truszkowska*, Kraków 2002.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 215–225
10.52404/ttnwloc.stwl.27.10

KS. JACEK HADRYŚ [a,@]
0000-0001-6109-175X
[a] Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; Wydział Teologiczny; Zakład Teologii Systematycznej, ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań
[@] Jacek.Hadrys@AMU.Edu.PL

KAPŁAN A MARYJA W NAUCZANIU BŁOGOSŁAWIONEGO STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Słowa kluczowe: Maryja, Wyszyński, kapłan, duchowość, posługa, Eucharystia.

Abstrakt: Autor artykułu analizuje relację między Maryją a kapłanami w nauczaniu bł. Stefana Wyszyńskiego, ukazując jej genezę, duchowe fundamenty oraz znaczenie dla życia i posługi kapłańskiej. Wyszyński podkreśla nierozerwalny związek Maryi z kapłaństwem, wynikający z Jej Boskiego macierzyństwa i roli w tajemnicy wcielenia. Życie Maryi stanowi wzór dla kapłanów w ich posłudze i duchowej formacji. Maryja i kapłani uczestniczą w Boskim ojcostwie i dziele zbawienia. Szczególna analogia uwidacznia się w Eucharystii – tak jak Maryja umożliwiła wcielenie, tak kapłani sprawują tajemnicę ponownego wcielenia Chrystusa na ołtarzu. Maryja, jako Matka Kapłanów, stanowi duchową opiekunkę i wzór dla ich życia wewnętrznego.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Geneza związku Maryi z kapłaństwem i kapłanami > 2. Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła > 3. Podobieństwa w życiu i powołaniu Maryi oraz kapłanów > 4. Maryja a życie duchowe i formacja kapłanów > [Zakończenie].

KS. JACEK HADRYŚ (1962–); 1987, kapłan archidiecezji poznańskiej; 1986, mgr: teologia (PWT, Poznań); 1998, dr nauk teologicznych (UAM, Poznań); 2009, dr hab. nauk teologicznych (UAM, Poznań); 2021, prof. nauk teologicznych; kierownik (2015–2019) Zakładu Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej i (2020–) Zakładu Teologii Systematycznej (UAM, Poznań); zainteresowania naukowe: chrześcijańskie dążenie do pełni życia w Bogu, duchowość błogosławionego Stefana Wyszyńskiego.

Duchowość kapłańska, jako integralna część duchowości chrześcijańskiej, posiada swoje specyficzne cechy, które ją wyróżniają. Z tego względu w niniejszej analizie uwzględniono zarówno nauczanie błogosławionego Stefana Wyszyńskiego skierowane bezpośrednio do kapłanów, jak i jego bardziej ogólne nauki, które również mają odniesienie do życia duchowego i powołania kapłańskiego. Wstępne omówienie dotyczące genezy związku Maryi z kapłaństwem i kapłanami stanowi punkt wyjścia dla dalszej analizy, w której szczegółowo przedstawiono argumenty potwierdzające tę relację. Odwołano się przy tym do obecności Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, jak również do analogii między życiem i powołaniem Maryi a życiem i powołaniem kapłanów. Ostatnia część opracowania poświęcona jest omówieniu roli Maryi w życiu duchowym kapłana. Przeprowadzona analiza pozwoliła na wyodrębnienie tych aspektów duchowości maryjnej, które mają szczególne znaczenie dla życia i powołania kapłańskiego. W zakończeniu artykułu została umieszczona krótka synteza, która podsumowuje przeprowadzoną analizę i wskazuje na kluczowe elementy związane z duchowością kapłańską ujętą w perspektywie Maryjnej w rozumieniu Błogosławionego[1].

1. Geneza związku Maryi z kapłaństwem i kapłanami

Błogosławiony Stefan Wyszyński wyprowadzał początek związku Maryi z kapłaństwem i kapłanami z faktu Jej Boskiego macierzyństwa. W jego nauczaniu kapłaństwo na ziemi zrodziło się w Nazarecie z Boga Ojca w łonie Maryi podczas zwiastowania i spoczęło na Synu Człowieczym. Służąc jako punkt wyjścia, to stwierdzenie wskazuje, że w chwili konsekracji pierwszego kapłana Nowego Testamentu, który narodził się z dziewiczego łona Matki Słowa Wcielonego, zapoczątkowany został związek kapłaństwa z Maryją[2]. Kapłaństwo Chrystusowe, jako dar Boga Ojca, jest nierozerwalnie związane z tajemnicą wcielenia, a tym samym

[1] W niniejszym artykule jego autor opiera się m.in. na wynikach swoich wcześniejszych badań opublikowanych w: *Maryja w duchowości kapłańskiej w nauczaniu Sługi Bożego, kardynała Stefana Wyszyńskiego*, SM, 3(2010), s. 152–163. Zob. także: *Troska arcybiskupa Wyszyńskiego o kapłanów archidiecezji gnieźnieńskiej i warszawskiej od objęcia prymasowskiej posługi do internowania*, w: *Kardynał Stefan Wyszyński, arcybiskup gnieźnieński i warszawski, prymas Polski. W roku beatyfikacji*, red. E. Czaczkowska, E. Sukiennik, Warszawa 2021, s.143–152. Szczególnie korzysta z: *Maryja w życiu i posłudze kapłanów według błogosławionego Stefana Wyszyńskiego*, PST, 45(2024), s. 77–95.

[2] Por. S. Wyszyński, *List do moich kapłanów. Wspólnie z Trójcą Świętą*, Paris 1969, cz. 1, s. 56; Hadryś, *Maryja w życiu i posłudze*, s. 78–79.

z Maryją, która nadała Synowi Bożemu ludzką naturę. Kluczowym elementem tej relacji jest Boże macierzyństwo Maryi względem Syna Bożego, który przyjął ludzką naturę i pełnił rolę kapłana[3]. Według nauk prymasa Wyszyńskiego tajemnica kapłaństwa z Nazaretu została ostatecznie objawiona na Kalwarii, kiedy to apostoł Jan, w momencie otrzymania Maryi za Matkę (por. J 19, 27), realizował już swój udział w Chrystusowym kapłaństwie, który rozpoczął podczas Ostatniej Wieczerzy[4].

2. Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła

Dla kardynała Stefana Wyszyńskiego unikalność wybrania Maryi oraz Jej powołania przez Boga, a także Jej rola w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, stanowią istotne podstawy wskazujące na związek Maryi z członkami Kościoła, w tym z kapłanami. Przez błogosławionego Stefana Maryja jest uznawana za najwyższe dzieło Trójcy Świętej, zarówno w porządku natury, jak i łaski. Jej godność i wielkość wywodzą się z Bożego macierzyństwa, które jest podstawą wszystkich Jej przywilejów. Maryja, mająca z Ojcem jednego Syna – Jezusa, który jest zarówno Synem Bożym, jak i Synem Maryi – jest w pewnym sensie związana z Przenajświętszą Trójcą[5]. Wyszyński wskazuje, że Maryja była obecna w tajemnicy Chrystusa, co potwierdzają wydarzenia takie jak zwiastowanie, nawiedzenie

---

[3] Por. tamże, s. 79.

[4] Por. Wyszyński, *List do moich kapłanów*, s. 56; Hadryś, *Maryja w życiu i posłudze*, s. 79.

[5] „Maryja ma wspólnie z Ojcem jednego Syna. Jezus – to jest Ich Syn: Syn Boży i Syn Maryi", Archiwum Instytutu Prymasa Wyszyńskiego w Warszawie (AIPW), S. Wyszyński, „Tak Bóg umiłował świat...", Warszawa, 24 XII 1964, nr 319a, s. 5 (mps). W roku 1942 Maria Okońska założyła tzw. Ósemkę, czyli późniejszy Instytut Świecki Pomocnic Maryi Jasnogórskiej Matki Kościoła. Od 1943 roku ojcem i kierownikiem duchowym tego Instytutu był ks. Stefan Wyszyński, późniejszy prymas Polski. Często spotykał się on z Pomocnicami Maryi, otaczał je swoją opieką i dbał o ich duchową formację, prowadząc comiesięczne dni skupienia, coroczne rekolekcje, częste adoracje Najświętszego Sakramentu, nabożeństwa czy przewodnicząc Apelom Jasnogórskim. Trwało to aż do jego śmierci w 1981 roku. Nauczanie Prymasa, zawierające ponad 3000 wypowiedzi, w ogromnej większości zostało nagrane na taśmach magnetofonowych, a następnie spisane. Brakujące nagrania z konieczności odtworzono nie z kaset, ale z notatek prowadzonych przez członkinie Instytutu. Całość materiału zgromadzono w archiwum Pomocnic w Choszczówce (Warszawa). Od 2005 roku Instytut Pomocnic Maryi Jasnogórskiej Matki Kościoła nosi nazwę Instytut Prymasa Wyszyńskiego. Teksty błogosławionego, opatrzone odpowiednimi numerami i wykorzystane w niniejszym artykule, są maszynopisami i pochodzą z archiwum tegoż Instytutu. Zostały one autoryzowane przed laty przez kard. Wyszyńskiego bądź później, z jego upoważnienia, przez Instytut Prymasa Wyszyńskiego. „Maryja [...] jest spokrewniona z Przenajświętszą Trójcą". AIPW, tenże, Najbliższa po Trójcy Świętej – Matka! Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego, Laski, 12 VIII 1959, nr 107, s. 2 (mps).

Elżbiety, ofiarowanie Jezusa w świątyni, wesele w Kanie, Kalwaria oraz Zesłanie Ducha Świętego. Poprzez zgodę wyrażoną w chwili zwiastowania Maryja umożliwiła wcielenie Syna Bożego[6]. W hymnie *Magnificat* widoczna jest świadoma współpraca Maryi z Bożym planem zbawienia. Maryja była pierwszą osobą, która w pełni zjednoczyła się z Jezusem – przez dziewięć miesięcy nosiła Go w swoim łonie, a On, zgodnie z wolą Ojca, był od Niej całkowicie zależny[7]. W ten sposób Maryja wprowadziła Syna Bożego w ludzki świat, przekazując Mu cechy fizyczne i psychiczne, a także charakterystyczną gotowość do służby. Dzięki Maryi Chrystus mógł wypełniać swoją misję, głosząc słowo Boże i dokonując czynów zbawczych[8]. Od momentu poczęcia Maryja była całkowicie ukierunkowana na Jezusa, a Jej życie miało charakter chrystocentryczny[9]. Syn Boży został Jej dany, a później, przez Nią, przekazany całej ludzkości. Maryja, kochając Go, poczęła Go, a przez trzydzieści lat radowała się Jego obecnością, obserwując, jak dorasta i pełni codzienne obowiązki[10].

Według prymasa Wyszyńskiego Maryja „cała należy do Chrystusa" – jest od Niego, dla Niego i z Nim. Bóg Ojciec powierzył Ją swojemu Synowi, uzdalniając ją do pełnienia tej roli. Chrystus, aby wypełnić swoje posłannictwo, potrzebował Maryi, która przyjęła Go i umożliwiła Jego objawienie światu[11]. W tym kontekście Maryja stała się narzędziem, dzięki któremu Bóg mógł stać się dostępny dla ludzi. Wyszyński podkreśla, że Maryja „przetworzyła" Słowo Boże w sobie, umożliwiając jego przyjęcie przez ludzi[12]. Bez Maryi Chrystus mógłby być dla czło-

---

[6] Por. AIPW, tenże, *Magnificat*, Dzień skupienia Instytutu Prymasowskiego, Laski, 25 I 1961, nr 166, s. 1 (mps); Hadryś, *Maryja w życiu i posłudze*, s. 80–81.

[7] Por. AIPW, S. Wyszyński, *In annuntiatione Domini*..., Warszawa, 25 III 1976, nr 1790, s. 3 (mps).

[8] Por. AIPW, tenże, Własne zadanie Maryi i każdej kobiety wyznaczone im przez Boga, Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego, Warszawa, 9 VIII 1967, nr 476, s. 5 (mps); por. AIPW, tenże, Homilia mszalna, Bachledówka, 10 VII 1971, nr 874, s. 2 (mps).

[9] Por. AIPW, tenże, Zwiastowanie, Dzień skupienia Instytutu Prymasowskiego, Choszczówka, 25 III 1981, nr 2852, s. 6 (mps).

[10] AIPW, tenże, Matka Zbawiciela, Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego, Laski, 30 VII 1958, nr 62, s. 3 (mps).

[11] Por. Hadryś, *Maryja w życiu i posłudze*, s. 80–81.

[12] „Ona stanęła między potęgą Boga a naszą nieudolnością. Wzięła w siebie potężnego Boga i Go tak obezwładniła, żeby z macierzyńską roztropnością udzielać Go człowiekowi na miarę jego możliwości, jego pojemności. To jest opatrznościowa pozycja Maryi między niebem a ziemią. Jak gdyby ten wielki, potężny transformator, który z woli Boga Miłosiernego stanął między mocami Bożymi a słabością ludzką. I widać, że on był konieczny, że on był niezbędny.

wieka „niestrawny", a dzięki Niej stał się pokarmem, który człowiek był w stanie przyjąć[13].

Maryja, jako Matka Kościoła, pozostaje nierozerwalnie związana z Kościołem i jego członkami. Tak jak była związana z Chrystusem, tak również z Kościołem, który jest Jej pierwowzorem w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Jezusem. Na Kalwarii, gdzie Maryja stała obok ukrzyżowanego Syna, wkroczyła w historię Kościoła jako Matka Mistycznego Ciała Chrystusa. Maryja stanowi wzór dla Kościoła, który w swojej duchowej drodze i rozwoju ma za wzór Jej życie i postawę. Według Wyszyńskiego Bóg w swojej opatrzności obdarzył Kościół Maryją jako niedoścignionym wzorem, który jednocześnie jest wzorem dla każdego jego członka, także dla kapłanów. Maryja, jako Matka duchowa Kościoła, wspiera i otacza opieką wiernych, prowadząc ich do Chrystusa. Jej obecność w Kościele nie jest ograniczona do przeszłości; Maryja jest obecna w każdym aspekcie życia wiernych i działalności Kościoła, szczególnie w życiu kapłanów[14]. Matka Boża nie zatrzymuje ludzi przy sobie, lecz prowadzi ich do Jezusa, który jest Najwyższym Kapłanem i źródłem wszelkiego kapłaństwa. Dla kapłanów Maryja jest duchową Matką, która troszczy się o nich i wspiera ich posługę. To w Niej kapłani odnajdują wzór zjednoczenia z Chrystusem i przykład pokory, posłuszeństwa oraz oddania Bogu[15].

3. Podobieństwa w życiu i powołaniu Maryi oraz kapłanów

Ścisły związek między Maryją a kapłanami, zgodnie z nauczaniem błogosławionego Stefana Wyszyńskiego, opiera się na licznych ana-

---

[...] Dopiero przez Nią która, jako ta rosa, wszystko zwilża w delikatny sposób, spada Bóg na oziminę. O, gdyby nie było tej rosy, niejedna ozimina byłaby wypalona, zgorzałaby. [...] Ale właśnie Ona jest po to, abyśmy od potęgi Bożej nie zgorzeli". AIPW, S. Wyszyński, Homilia wigilijna, Wigilia Instytutu Prymasowskiego, Warszawa, 23 XII 1965, nr 381, s. 4 (mps).

[13] „Gdyby Bóg miał być nam podany bezpośrednio jako Słowo Boże, prawdopodobnie byśmy Go zmarnowali. Maryja, Matka Boga, przyjmuje Go sama, okrywa ciałem swoim, ciałem ludzkim, a my jako gotowy pokarm przyjmujemy. [...] Bóg w Maryi staje się pokarmem. Jest to Jej wyjątkowy przywilej. Tylko Ona może tak postępować z Bogiem, w ten sposób bierzemy Go tylko z Niej". AIPW, tenże, „Matka łaski Bożej", Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego, Laski, 29 VII 1958, nr 54, s. 3 (mps).

[14] Zob. J. Hadryś, *Maryjny rys duchowości Instytutu Pomocnic Maryi Jasnogórskiej Matki Kościoła*, Poznań 2004, s. 51–68. „Skoro Maryja stanęła na Kalwarii, po prawicy Zbawcy, skoro zasiadła po prawicy Króla – Zwycięzcy śmierci, musi i w pracy Kościoła stanąć na progu każdej duszy", tamże, s. 55–56; por. Hadryś, *Maryja w życiu i posłudze*, s. 86.

[15] Zob. tenże, *Podstawy pobożności maryjnej w świetle nauczania Sługi Bożego Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, w: *Signum Magnum – duchowość maryjna*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 371–387 (*Homo meditans*, t. 33).

logiach pomiędzy ich życiem i powołaniem. Kluczowe podobieństwa wynikają z udziału zarówno Maryi, jak i kapłanów w Boskim ojcostwie oraz ich współpracy w dziele odkupienia i zbawienia ludzkości. Maryja jako Ta, która w łonie przyjęła Syna Bożego, partycypuje w tajemnicy Bożego ojcostwa. Analogicznie, kapłani, poprzez sprawowanie Eucharystii i kształtowanie Chrystusa w sercach wiernych, uczestniczą w tym samym aspekcie ojcostwa Boga[16]. Maryja, karmiąc Jezusa, symbolicznie obdarza duchowym pokarmem całą ludzkość, a formując psychofizyczny wymiar Jego Osoby stała się wzorem dla tych, którzy pragną naśladować Chrystusa. Błogosławiony Wyszyński podkreśla, że nie można naśladować Chrystusa bez bliskiego związku z Maryją, co dotyczy zarówno osobistego uświęcenia, jak i kapłańskiej posługi wobec innych[17].

Jednakże, zdaniem błogosławionego Stefana, najgłębsza analogia między Maryją a kapłanem ujawnia się w Eucharystii, gdzie zachodzi ścisły związek między tajemnicą wcielenia a ponownym wcielaniem się Chrystusa w liturgii[18]. Maryja, która przez swoje *fiat* umożliwiła wcielenie, ofiarowała Chrystusowi Jego Ciało i Krew – dary konieczne do złożenia ofiary odkupieńczej. Kapłan, w trakcie celebracji Eucharystii, sprawuje tajemnicę, która jest kontynuacją tego aktu. Zgodnie z nauczaniem prymasa, ołtarz Żłóbka z Betlejem i ołtarz Tabernakulum są nierozerwalnie ze sobą związane – wcielenie znajduje swoje dopełnienie w sakramencie Eucharystii[19]. Maryja, uczestnicząc w tajemnicy wcielenia, odznaczała się głęboką wiarą i zawierzeniem, co również powinno cechować postawę każdego wierzącego wobec tajemnicy Eucharystii. Owa duchowa jedność kapłana z *fiat* Maryi przypomina o jej

---

[16] W przypadku tego podobieństwa Maryi do kapłanów prymas Polski powołał się na św. Jana Eudesa. Zob. Hadryś, *Maryjny rys duchowości*, s. 57–58.

[17] „Ona ukształtowała psychofizyczny wyraz Osoby Jezusa Chrystusa i wie najdokładniej, jak się to czyni. Kto więc chce naśladować Chrystusa, musi chyba pytać Jego Matkę, jak ma to zrobić. [...] Nie można naśladować Chrystusa bez pomocy Maryi, bez bliskiego związku z Nią", Wyszyński, Najbliższa po Trójcy, s. 5–6; por. Hadryś, *Maryja w życiu i posłudze*, s. 87–88.

[18] Por. W. Miziołek, *Maryjna koncepcja duszpasterstwa Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, AtK, 97(1981), z. 2(436), s. 259.

[19] „Od Chleba Żywego z Betlejem, krainy chleba, do chleba Eucharystycznego już tylko jeden krok! Ołtarz Żłóbka i ołtarz Tabernakulum, to dwie całkowicie zależne od siebie sprawy. Wcielenie ma swój dalszy ciąg w Bożym Ciele. Wcielenie jest dla Bożego Ciała. Bóg jest pożywany jak chleb [...]. Gdy otworzymy Tabernakulum dziś, po dwudziestu wiekach, niemal nie dostrzegamy różnicy. Betlejem trwa do dziś dnia... A żłóbek – na każdym ołtarzu", S. Wyszyński, *Miłość na co dzień*, cz. 1, Rzym 1971, s. 68–69.

roli w kapłańskim życiu wewnętrznym, zwłaszcza podczas sprawowania sakramentu przeistoczenia[20].

Następne podobieństwo pomiędzy kapłanem a Maryją dotyczy służby Chrystusowi, który nieustannie jest obecny w swoim Kościele. Maryja, będąc Matką Kościoła, pozostaje w duchowej relacji z całym Ludem Bożym. Jej macierzyństwo w porządku łaski wiąże ją z dziełem odkupienia Chrystusa, którego tajemnica wciąż dokonuje się w Mistycznym Ciele Kościoła. Kapłani, z kolei, pełnią analogiczne zadania: udzielają sakramentów, pomagają wiernym wzrastać w łasce oraz towarzyszą im w chwilach cierpienia i śmierci. Ich posługa przypomina matczyną troskę Maryi wobec Chrystusa, którą otaczała Go od narodzin aż po Kalwarię. Prymas zwraca uwagę, że Maryja, mimo braku święceń kapłańskich, dzięki przywilejowi Bożego macierzyństwa, uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa. Jej współdziałanie w ofierze Chrystusa i jedność z Jego kapłaństwem sprawiają, że pozostaje dla kapłanów duchową towarzyszką i opiekunką ich apostolskiego trudu. Maryja, czuwając nad Ofiarą Eucharystyczną, w szczególny sposób wspiera kapłańską misję uobecniania Chrystusa na ołtarzu i w życiu wiernych. Stąd wynika, zdaniem Błogosławionego, fakt, że rzeczą naturalną jest udział Maryi w posłudze kapłańskiej, Jej współdziałanie w tym, do czego zostali powołani kapłani[21]. Chociaż Maryja nie otrzymała święceń kapłańskich, można powiedzieć, że „sprawowała iście kapłańskie czynności”[22]. Polegały one na Jej współdziałaniu w ofierze Chrystusa i trwają nadal poprzez uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, uczestnictwo wynikające z Jej pełnego z Nim zjednoczenia. Według prymasa nie będzie przesadą twierdzenie, że Maryja pozostaje dla kapłana najbliższą towarzyszką jego apostolskiego trudu. Jest Ona związana z różnymi wymiarami jego posługi, w szczególny sposób jawi się jako „czujna opiekunka Ofiary niekrwawej”[23], sprawowanej przez kapłana na ołtarzu[24].

Ogólnie można stwierdzić, że Maryja i kapłani są powołani do współpracy w dziele zbawienia, każdy na swój wyjątkowy sposób. Ich życie i posługa łączą się w tajemnicy wcielenia, Eucharystii i budowania Mi-

[20] Zob. J. Hadryś, *Eucharystia i Maryja w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, SM, 1(2005), s. 182–195.

[21] Por. tenże, *Maryja w życiu i posłudze*, s. 88–89.

[22] Wyszyński, *List do moich kapłanów*, s. 61.

[23] Tamże, s. 62.

[24] Por. tamże, s. 59–62; Hadryś, *Maryja w życiu i posłudze*, s. 89.

stycznego Ciała Chrystusa. Z tego powodu, zgodnie z nauczaniem błogosławionego Wyszyńskiego, Maryja jawi się jako najbliższa towarzyszka i wzór dla każdego kapłana, niezastąpiona w jego duchowym wzrastaniu i wypełnianiu powierzonej misji[25].

4. Maryja a życie duchowe i formacja kapłanów

Zgodnie z nauczaniem błogosławionego Stefana Wyszyńskiego relacja między Maryją a kapłanem powinna być przemyślana, przemodlona i nacechowana głęboką serdecznością. Duchowa więź z Maryją, wyrażająca się w upodobnieniu się do Niej poprzez świętość kapłańskiego życia, prowadzi do bardziej efektywnej pracy wewnętrznej oraz działalności duszpasterskiej. Kluczowym elementem takiego upodobnienia jest rozwijanie pobożności maryjnej, która znajduje swoje teologiczne i duchowe fundamenty w studiowaniu mariologii oraz pogłębianiu wiedzy o obecności Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Błogosławiony wskazuje, że Maryja, jako Matka Najwyższego Kapłana, posiada tytuł Matki Kapłanów. Jest Ona duchową Matką wszystkich członków Mistycznego Ciała Chrystusa, a więc również tych, którzy w sposób szczególny zostali powołani do kapłaństwa. To duchowe macierzyństwo Maryi staje się istotnym punktem odniesienia dla kapłanów zarówno w ich życiu duchowym, jak i posłudze[26]. Szczególnie ważnym aspektem tej relacji jest ukierunkowanie uczuciowości kapłana ku Chrystusowi, które za przyczyną Maryi nabiera bezpieczeństwa i głębi[27]. Dla kapłanów naśladowanie cnót Maryi oraz jej duchowego usposobienia stanowi pomoc w osobistym uświęceniu. Maryja jako Ta, która w pełni oddała się Bogu, jest wzorem wiary, rozważania spraw Bożych, całkowitej uległości wobec woli Bożej, modlitwy i ofiarności. W Jej życiu wewnętrznym odzwierciedla się doskonałe naśladowanie Chrystusa, które kapłan może adaptować w swoim życiu, znajdując w Maryi drogę do Jezusa[28]. Jej pełnia łask, otrzymana z woli Bożej, czyni Ją nie tylko wzorem, ale i duchowym oparciem dla tych, którzy pragną Chrystusa naśladować. Uświęceniu kapłana i zarazem owocności pełnionej przez niego posługi sprzyja naśladowanie Maryi, ponieważ została Ona szczególnie uzdolniona do kształtowania obrazu Chrystusa w duszach,

[25] Por. tamże.

[26] Wyszyński, *List do moich kapłanów*, s. 62–63.

[27] Por. Hadryś, *Maryja w życiu i posłudze*, s. 89–90.

[28] Życie wewnętrzne Jezusa, obejmujące całą Jego postawę wobec Boga, ludzi i siebie samego, jest odtworzone w Maryi. Wyszyński, *List do moich kapłanów*, s. 64.

do czego powołano przecież każdego kapłana[29]. Sobór Watykański II wskazuje Maryję jako pierwowzór Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem. Prymas Wyszyński rozwija tę myśl, podkreślając, że Maryja jako Prototyp Kościoła ukazuje, czym jest obecność Chrystusa i jak należy Go przyjmować. Kapłan, podążając za Jej przykładem, może nie tylko lepiej przeżywać swoje powołanie, ale także skuteczniej przybliżać Chrystusa innym. Naśladowanie Maryi powinno obejmować wszystkie wymiary życia kapłańskiego, prowadząc do pełnej komunii z Chrystusem i owocności posługi.

Zgodnie z nauczaniem Błogosławionego życie duchowe kapłana powinno być kształtowane przez głęboką relację z Maryją. Sprzyja temu zaangażowanie w modlitwę teologiczną, refleksję nad tajemnicami życia Maryi oraz udział w uroczystościach liturgicznych poświęconych Jej osobie[30]. Maryja, jako wzór życia apostolskiego, inspiruje kapłanów do całkowitego oddania się dziełu Chrystusa i ukierunkowania całego życia ku Niemu[31]. Obecność Maryi w duchowości kapłańskiej, według nauczania Prymasa, wynika z Jej wpisania w tajemnicę Chrystusa i Kościoła. Jako duchowa Matka i wzór doskonałej wiary, Maryja pomaga kapłanom w procesie osobistego uświęcenia oraz w skuteczniejszym pełnieniu misji duszpasterskiej. Upodabnianie się do Niej, wyrażające się w naśladowaniu Jej cnót, prowadzi kapłanów ku pełnej jedności z Chrystusem i zwiększa owocność ich posługi. W ten sposób Maryja staje się dla kapłana nie tylko wzorem, ale także niezastąpioną towarzyszką w jego życiu duchowym i apostolskim.

* * *

W świetle analizy nauczania błogosławionego Stefana Wyszyńskiego w aspekcie relacji między Maryją a kapłanami Matka Boża jawi się jako niezastąpiona towarzyszka kapłana w jego życiu duchowym i pełnieniu pasterskiej posługi. Podsumowując przeprowadzone badania można postawić następujące tezy:

1) Maryja, poprzez swoje Boże macierzyństwo, odgrywa fundamentalną rolę w genezie i tożsamości kapłaństwa Chrystusowego, a przez to także w życiu każdego kapłana.

[29] Por. tamże.

[30] Por. Hadryś, *Maryja w życiu i posłudze*, s. 90–91.

[31] Por. Wyszyński, *List do moich kapłanów*, s. 64–65.

2) Obecność Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła czyni Ją wzorem oraz duchowym wsparciem dla kapłanów, którzy są wezwani do naśladowania Jej postawy w swojej służbie.
3) Analogicznie do Maryi, kapłani są powołani do współpracy z Chrystusem w dziele odkupienia poprzez udział w Jego kapłaństwie i tajemnicy Eucharystii.
4) Duchowość maryjna, kultywowana przez modlitwę, refleksję i liturgię, jest niezbędna dla integralnego rozwoju duchowego kapłana i realizacji jego powołania.
5) Kapłan, wzorując się na Maryi, może głębiej jednoczyć się z Chrystusem, zwiększać owocność swojej posługi i skuteczniej prowadzić wiernych do Boga.

THE PRIEST AND MARY IN THE TEACHING OF BLESSED STEFAN WYSZYŃSKI

Keywords: Mary, Wyszyński, priest, spirituality, ministry, Eucharist.

Abstract: The author of the article analyzes the relationship between Mary and priests in the teaching of Blessed Stefan Wyszyński, highlighting its origins, spiritual foundations, and significance for priestly life and ministry. Wyszyński emphasizes the inseparable connection between Mary and the priesthood, stemming from her Divine motherhood and her role in the mystery of the Incarnation. Mary's life serves as a model for priests in their ministry and spiritual formation. Mary and priests participate in the Divine fatherhood and the work of salvation. A particular analogy is evident in the Eucharist: just as Mary enabled the Incarnation, so priests perform the mystery of Christ's re-incarnation on the altar. Mary, as the Mother of Priests, acts as their spiritual guardian and a model for their inner life.

Sections: [Entry] > 1. Genesis of the Association of Mary with priesthood and priests > 2. Mary in the mystery of Christ and the Church > 3. Similarities in the life and calling of Mary and priests > 4. Mary and spiritual life and formation of priests > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Wyszyński S., Archiwum Instytutu Prymasa Wyszyńskiego w Warszawie (mps): „Matka łaski Bożej", Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego, Laski, 29 VII 1958, nr 54.

Matka Zbawiciela, Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego, Laski, 30 VII 1958, nr 62.

Najbliższa po Trójcy Świętej – Matka! Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego, Laski, 12 VIII 1959, nr 107.

Magnificat, Dzień skupienia Instytutu Prymasowskiego, Laski, 25 I 1961, nr 166.

„Tak Bóg umiłował świat....", Warszawa, 24 XII 1964, nr 319a.

Homilia wigilijna, Wigilia Instytutu Prymasowskiego, Warszawa, 23 XII 1965, nr 381.

Własne zadanie Maryi i każdej kobiety wyznaczone im przez Boga, Rekolekcje Instytutu Prymasowskiego, Warszawa, 9 VIII 1967, nr 476.

Homilia mszalna, Bachledówka, 10 VII 1971, nr 874.

In annuntiatione Domini..., Warszawa, 25 III 1976, nr 1790.

Zwiastowanie, Dzień skupienia Instytutu Prymasowskiego, Choszczówka, 25 III 1981, nr 2852.

Wyszyński S., *List do moich kapłanów. Wspólnie z Trójcą Świętą*, cz. 1, Paris 1969.

Wyszyński S., *Miłość na co dzień*, cz. 1, Rzym 1971.

Hadryś J., *Eucharystia i Maryja w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, SM, 1(2005), s. 182–195.

Hadryś J., *Maryja w duchowości kapłańskiej w nauczaniu Sługi Bożego, kardynała Stefana Wyszyńskiego*, SM, 3(2010), s. 152–163.

Hadryś J., *Maryja w życiu i posłudze kapłanów według błogosławionego Stefana Wyszyńskiego*, PST, 45(2024), s. 77–95.

Hadryś J., *Maryjny rys duchowości Instytutu Pomocnic Maryi Jasnogórskiej Matki Kościoła*, Poznań 2004.

Hadryś J., *Podstawy pobożności maryjnej w świetle nauczania Sługi Bożego Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, w: *Signum Magnum – duchowość maryjna*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 371–387 (*Homo meditans*, t. 33).

Hadryś J., *Troska arcybiskupa Wyszyńskiego o kapłanów archidiecezji gnieźnieńskiej i warszawskiej od objęcia prymasowskiej posługi do internowania*, w: *Kardynał Stefan Wyszyński, arcybiskup gnieźnieński i warszawski, prymas Polski. W roku beatyfikacji*, red. E. Czaczkowska, E. Sukiennik, Warszawa 2021, s.143–152.

Miziołek W., *Maryjna koncepcja duszpasterstwa Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, AtK, 97(1981), z. 2(436), s. 259–276.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 226–250
10.52404/ttnwloc.stwl.27.11

KS. KRZYSZTOF MĘTLEWICZ [a,@]
0000-0002-8148-0119
[a] Pontifical Gregorian University; Faculty of Canon Law, Piazza della Pilotta, 4 - 00187 Roma, Lazio, IT
[@] Krzysiek.Metlewicz@WP.PL

EUCHARYSTYCZNY WYMIAR DUCHOWOŚCI KAPŁAŃSTWA WSPÓLNEGO I MINISTERIALNEGO W TEOLOGII JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

Słowa kluczowe: Eucharystia, kapłaństwo, duchowość, liturgia, chrzest.

Streszczenie: Artykuł podejmuje temat wpływu duchowości eucharystycznej na kapłaństwo katolickie w myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Jego podjęcie wynika z potrzeby przypomnienia, jak istotnym i rzeczywiście konstytutywnym dla kapłaństwa sakramentem jest Najświętsza Ofiara. Struktura artykułu obejmuje cztery części. W pierwszej przedstawione jest rozumienie duchowości eucharystycznej przez niemieckiego teologa. Kolejne dwie części poświęcone są refleksji nad tym, w jaki sposób, zdaniem Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, sprawowanie i uczestnictwo w liturgii eucharystycznej wpływa na rozwój życia duchowego zarówno w kapłaństwie służebnym, jak i wspólnym. Ostatnia część stanowi podsumowanie przeprowadzonych analiz i pełną odpowiedź na postawiony cel badawczy. Dla teologii niemieckiego myśliciela pojęcia kapłaństwa, duchowości i Eucharystii są ze sobą ściśle powiązane i nieustannie się przenikają, zachęcając do pogłębionej refleksji nad ich wzajemnym oddziaływaniem.

KS. KRZYSZTOF MĘTLEWICZ (1992–); 2017, kapłan diecezji włocławskiej; 2017, mgr: teologia (UMK, Toruń); 2021, lic. nauk teologicznych (UKSW, Warszawa); 2024, dr nauk teologicznych: teologia dogmatyczna (UKSW, Warszawa); Członek Polskiego Towarzystwa Teologów Dogmatyków; zainteresowania naukowe: teologia sakramentów – zwłaszcza w ujęciu Josepha Ratzingera, historia liturgii, muzyka klasyczna, apologetyka chrześcijańska; współzałożyciel i moderator VademecumLiturgiczne.PL, witryny internetowej o teologii liturgii; kapelan sieradzkiego hufca ZHP.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Eucharystia podstawą kształtowania duchowości chrześcijańskiej > 2. Eucharystyczny wymiar duchowości kapłańskiej > 3. Eucharystia podstawowym źródłem duchowości uczestników kapłaństwa wspólnego > [Wnioski].

Pojęcia Eucharystii i kapłaństwa w katolickim rozumieniu są rzeczywistościami ściśle ze sobą powiązanymi. Eucharystia, będąca prawdziwym sakramentem Chrystusa i sakramentem Kościoła, stanowi widzialny znak obecności niewidzialnego Boga pod postaciami chleba i wina. Dokonuje się to mocą Ducha Świętego, który na ołtarzu uobecnia przebłagalną Ofiarę Syna Bożego, złożoną Ojcu dla zwycięstwa nad śmiercią, piekłem i złem. Dzięki tej Bożej obecności Eucharystię uznaje się za sakrament „najświętszy" – substancjalne, rzeczywiste i prawdziwe bycie Boga pośród swego ludu. Każde powołanie realizowane w Kościele, zarówno na mocy chrztu, jak i sakramentalnych święceń, potrzebuje Eucharystii jako swojego konstytutywnego elementu.

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w swojej sakramentologii wielokrotnie podkreślał fundamentalne znaczenie Eucharystii oraz zadania, jakie wynikają z różnych powołań w Kościele. Zgłębiając istotę kapłaństwa ministerialnego i wspólnego (chrzcielnego), wskazywał na kluczową rolę dobrze uformowanej duchowości jako punktu wyjścia dla właściwej realizacji charyzmatów. W swoich rozważaniach na temat Eucharystii poświęcał również wiele miejsca duchowości eucharystycznej, podkreślając, że nie jest ona zarezerwowana wyłącznie dla wybranych, lecz stanowi istotny element życia każdego wierzącego.

Celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie badawcze: w jaki sposób Joseph Ratzinger/Benedykt XVI postrzega duchowość eucharystyczną oraz jak stanowi ona konstytutywny element realizacji kapłaństwa wspólnego i ministerialnego? Aby wyjaśnić to zagadnienie, artykuł został podzielony na cztery części. W pierwszej części podjęta zostanie refleksja nad ratzingerowskim rozumieniem duchowości chrześcijańskiej, szczególnie w jej wymiarze eucharystycznym. Kolejne dwie części skupią się na analizie praktycznych sposobów realizacji tej duchowości zarówno przez osoby wyświęcone, jak i świeckie. Ostatni punkt stanowić będą wnioski oraz podsumowanie wyników badawczych. Do osiągnięcia celu badawczego zostanie zastosowana metoda analizy krytyczno-porównawczej z elementami metody eksplanacyjnej.

1. Eucharystia podstawą kształtowania duchowości chrześcijańskiej

Eucharystia stanowi bezsprzecznie fundament i serce duchowe całego Mistycznego Ciała Chrystusa. Magisterium niejednokrotnie przypominało, iż liturgia (a zwłaszcza liturgia eucharystyczna) stanowi „szczyt, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie źródło, z którego wypływa cała jego moc”[1]. Wspólnota wierzących może trwać i rozwijać się wyłącznie dzięki Chrystusowi, „który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiające Ciało daje życie ludziom”[2]. Ta tajemnica stanowi „całe dobro duchowe Kościoła”[3]. Nie istnieje żaden inny punkt centralny w życiu Kościoła poza Eucharystią, będącą niewyczerpanym źródłem mocy dla wspólnoty wiernych[4].

Eucharystia, w pełni zorientowana na życie wierzących, spełnia w praktyce liturgicznej dwa fundamentalne zadania: prowadzenie do świętości i oddawanie chwały Bogu. Najgłębszym obrazem tej rzeczywistości jest krzyż, którego skrzyżowane belki symbolizują pionowy i poziomy wymiar Najświętszej Ofiary. Chrystus nie tylko przez swoją mękę i śmierć złożył Ojcu najdoskonalszy dar, ale również zaprasza każdego wierzącego do duchowego trwania pod krzyżem, by został wewnętrznie nakarmiony i zainspirowany Jego miłością do ofiarnej służby bliźnim. „Eucharystia [bowiem] umacnia miłość, która słabnie w życiu codziennym”[5], dając wierzącemu moc nie tylko do uwielbiania Boga, lecz również do świadectwa wiary w codziennym życiu. Zbigniew Głowacki podkreśla, że „podstawą duchowości eucharystycznej jest ukierunkowanie tego sakramentu na całość życia człowieka, na kult składany przez niego Bogu podczas celebracji, ale także na ten, którym dzięki uczestnictwu w Eucharystii ma się także stać całość ludzkiej egzystencji”[6].

Skoro Eucharystia stanowi duchowe centrum Kościoła, warto wskazać, jakie duchowe owoce pozostawia ona w sercu wierzącego. Duchowe owoce płynące z Eucharystii są niezwykle istotne zarówno dla indywidualnego życia wierzącego, jak i dla jego świadectwa wobec innych. Ofiara Chrystusa, przeżywana na nowo podczas każdej celebracji, działa na dwa

[1] KL, n. 10.

[2] DK, n. 5.

[3] Tamże.

[4] Por. SC, n. 2.

[5] KKK, n. 1394.

[6] Z. Głowacki, *Duchowość eucharystyczna*, RT, 65(2018), z. 8, s. 30.

sposoby: z jednej strony motywuje do głębszego uczestnictwa w liturgii, z drugiej zachęca do praktykowania miłości wobec bliźnich[7]. Jak podkreśla Katechizm, „życie wiernych, składane przez nich uwielbienie, ich cierpienia, modlitwy i praca łączą się z życiem, uwielbieniem, cierpieniami, modlitwami i pracą Chrystusa i z Jego ostatecznym ofiarowaniem się oraz nabierają w ten sposób nowej wartości. Ofiara Chrystusa obecna na ołtarzu daje wszystkim pokoleniom chrześcijan możliwość zjednoczenia się z Jego ofiarą”[8]. Dzięki temu wierzący może włączyć swoje codzienne doświadczenia w odwieczną Ofiarę Chrystusa.

Joseph Ratzinger trafnie zauważa, że Eucharystia jest „sakramentem przemian”[9], ponieważ jej pełne przeżywanie pozwala na stopniowe kształtowanie życia na wzór Chrystusa. Proces ten zakłada „upodabnianie się do Chrystusa przez budowanie świadomie przeżywanego życia chrześcijańskiego”[10], co pozwala wierzącemu stawić czoła różnym trudnościom i słabościom.

Jednak kluczową rolę w tym dialogu między Bogiem a człowiekiem odgrywa otwartość serca. Cóż bowiem z tego, że Chrystus jest prawdziwie obecny w Eucharystii, jeśli ta obecność pozostaje jedynie zewnętrzna i nie przenika serca uczestników? Dopiero gdy człowiek świadomie odpowiada na dar Bożej obecności, dopełnia się „zjednoczenie wiernych z Chrystusem przez Komunię. Przystępować do Komunii Świętej oznacza przyjmować samego Chrystusa, który ofiarował się za nas”[11]. Duchowość eucharystyczna, pełna zaangażowania i odpowiedzi na Boże działanie, staje się więc fundamentem życia chrześcijańskiego.

Prezentując wpływ Eucharystii na szeroko rozumianą duchowość całego ludu Bożego, nie sposób nie wspomnieć o praktyce adoracji. *Sacramentum caritatis* zauważa jej olbrzymią wartość dla rozwoju życia duchowego, zwłaszcza przez to, że pomaga „głębiej i z większą korzyścią

---

[7] Szerzej na ten temat: K. Mętlewicz, *Eucharystyczny wymiar chrześcijańskiej egzystencji w teologii Josepha Ratzingera*, „Nurt SVD”, 148 (2020), nr 2, s. 308.

[8] KKK, n. 1368.

[9] J. Ratzinger, *Eucharystia, komunia i solidarność*, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia* (JROO), t. 11: *Teologia liturgii*, red. G.L. Müller, pol. red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2012, s. 413.

[10] S. Czerwik, *Duchowość liturgiczna i eucharystyczna – tajemnica wiary w liturgii w życiu chrześcijańskim: Chrystus pośród nas (Kol 1, 27)*, w: *Wiara liturgia ewangelizacja*, red. S. Klimas, K. Walkowiak, Kielce 2013, s. 27.

[11] KKK, n. 1382.

przeżywać samą celebrację liturgiczną”[12]. Pełne znaczenie adoracji przybliża jednak Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów *Eucharisticum Mysterium* o kulcie tajemnicy eucharystycznej, wskazując, że „pociąga [ona] myśl wiernych ku uświadomieniu sobie w niej przedziwnej obecności Chrystusa i zachęca do zespolenia z Nim serca. Dlatego znakomicie potęguje należny Mu kult w duchu i prawdzie”[13]. Stąd częste celebrowanie tej formy pobożności pozwala wiernym o każdej porze dnia, a czasem i nocy, wpatrywać się w Boską obecność i czerpać przez to siły do walki duchowej i rozwoju cnót.

Innym wyrazem troski o duchowość eucharystyczną jest odpowiednia katecheza mistagogiczna. Niezwykle dokładnie definiuje ją Benedykt XVI, powołując się na soborowe postulaty odnowy liturgicznej świadomości wiernych[14]. Formułując odpowiednie zalecenia wobec głoszonych wiernym katechez, na pierwszym miejscu stawia zasadę: „najlepszą katechezą o Eucharystii jest sama Eucharystia dobrze celebrowana”[15]. *Ars celebrandi* ma swoje szczególne przełożenie na wiarę Ludu Bożego, który w Eucharystii pragnie spotkać Boga, a zdecydowanie mniej kapłana, który najważniejszą Osobę zakrywa swoją obecnością. Chcąc wzbudzić w uczestnikach liturgii żywą wiarę, należy im „objaśniać obrzędy w świetle wydarzeń zbawczych”[16]. Czym bowiem innym jest Eucharystia, jeśli nie sprawowaniem całego Misterium życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa? Gdy zostanie to już odpowiednio przedstawione, wówczas należy wprowadzić „wiernych w znaczenie znaków zawartych w obrzędach”[17]. Nade wszystko jednak trzeba dołożyć starań, by wierni w Eucharystii odkryli „znaczenie obrzędów w powiązaniu z życiem chrześcijańskim” [18]. W konkluzji Benedykt XVI stawia diagnozę, iż dopiero przy pełnej realizacji tak przedstawionych postulatów, będzie można mówić o „wzroście zmysłu tajemnicy Boga obecnego wśród nas”[19].

---

[12] SC, n. 67.

[13] Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o kulcie tajemnicy eucharystycznej *Eucharisticum Mysterium,* 25 V 1967, n. 60.

[14] KL, n. 56.

[15] SC, n. 64.

[16] Tamże.

[17] Tamże.

[18] Tamże.

[19] Tamże, n. 65.

Z teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI wyłania się klarowna i głęboka wizja „duchowości eucharystycznej". Jego refleksje stanowią inspirujące źródło do zgłębienia, w jaki sposób Eucharystia kształtuje zarówno kapłaństwo służebne – będące udziałem mężczyzn we władzy święceń wynikającej z sakramentu – jak i kapłaństwo wspólne, które jednoczy wszystkich ochrzczonych w misji budowania Ciała Chrystusowego. Te dwa aspekty, pozostające nierozerwalnie związane z życiem Kościoła, zostaną rozwinięte w dalszych częściach artykułu.

2. Eucharystyczny wymiar duchowości kapłańskiej

Joseph Ratzinger poświęca znaczną uwagę katolickiemu spojrzeniu na duchowość kapłańską. Jego rozważania podkreślają, jakie są podstawy życia duchowego osób wyświęconych oraz gdzie tkwi jego kluczowe źródło. Aby lepiej zrozumieć ten temat, warto najpierw zastanowić się, czym w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest duchowość chrześcijańska. Rozważania te pojawiają się najczęściej w kontekście refleksji nad modlitwą lub kontemplacją chrześcijańską. W analizie dogmatycznej *Credo* Ratzinger wskazał na fundamentalną prawdę antropologiczną: człowiek to istota jednocześnie duchowa i cielesna. W praktyce oznacza to, że człowiek jest nie tylko bytem obdarzonym rozumem i otwartym na rzeczywistość transcendentną, ale również posiada nieśmiertelną duszę. Niemiecki teolog tak wyjaśnia kwestię ludzkiej duchowości: „Mieć duchową duszę znaczy [...] być istotą, którą Bóg chciał stworzyć, którą zna i kocha. Mieć duszę duchową znaczy być istotą powołaną przez Boga do wiecznego dialogu i dlatego zdolną ze swej strony Boga poznać i dać mu odpowiedź. Mieć duszę to [...] być partnerem w dialogu z Bogiem"[20].

Przemyślenia Josepha Ratzingera dotyczące duchowości kapłańskiej znalazły swoje miejsce w jego głośnej wypowiedzi z 1984 roku. W rozmowie z Vittoriem Messorim zwrócił uwagę na zmieniające się podejście do katolickiego formowania życia duchowego. Niemal cztery dekady temu podzielił się następującą obserwacją: „[...] dwadzieścia lat temu przekonywano na różne sposoby, że najpilniejszym zadaniem katolika jest odnaleźć duchowość «nową», «wspólnotową», «otwartą na świat», «niesakralną», «świecką», «solidarną ze światem». Teraz – po tylu błąkaniach – odkryto, że najpilniejszym zadaniem jest znalezienie punktu

[20] J. Ratzinger, *Duch i Kościół*, w: JROO, t. 4: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, red. G.L. Müller, pol. red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 279–280.

zaczepienia w duchowości dawnej, tej «odsuwającej nas od świata»”[21]. Te słowa można bez trudu odnieść do obecnej sytuacji wyświęconych żyjących w świecie. Z jednej strony nie mogą zapominać, że ich duchowość ma wymiar wspólnotowy, ale jednocześnie każdy szafarz powinien dbać o swoje indywidualne życie duchowe. Uciekanie biskupów i prezbiterów wyłącznie w duchowość kształtowaną przez funkcjonowanie we wspólnocie jest zawsze oznaką trudności z podjęciem osobistego rozwoju duchowego. Należy więc unikać lekceważenia jednego aspektu i jednoczesnego porzucania drugiego.

W tym samym wywiadzie przyszły papież podjął kluczowy temat duchowości eucharystycznej w życiu wyświęconych szafarzy. W rozdziale zatytułowanym *Eucharystia – centrum wiary* Ratzinger podkreślił wagę modlitwy adoracyjnej, zauważając: „zapomniało się, że adoracja jest pogłębieniem Komunii. Nie chodzi tu o pobożność «indywidualną», ale o kontynuowanie lub przygotowanie się do przeżycia wspólnotowego”[22]. Wyświęcony, który klęczy przed Eucharystią w kaplicy adoracji, daje wyraźne świadectwo całej wspólnocie, że rozumie znaczenie sprawowanych obrzędów oraz swoją wobec nich tożsamość. Nie da się tego zastąpić żadnym innym znakiem. Samo rozważanie sakramentalnego daru, co nie zawsze jest możliwe podczas liturgii, staje się konkretnym dowodem głębokiego przeżywania tajemnicy, w której kapłan uczestniczy każdego dnia. Warto jednak zaznaczyć, że czynienie adoracji jedynie z powodów wizerunkowych byłoby błędnym podejściem. Jak można „odegrać” miłość do Eucharystii, jeśli nie jest ona autentycznie obecna w sercu duchownego? Duszpasterz, który żyje w osobistym doświadczeniu daru od Boga, wywiera o wiele większy wpływ na wiernych niż literalna katecheza, która może tego świadectwa nie oddać w pełni. Duchowe przeżywanie Eucharystii wymaga nie tylko wspólnotowej celebracji, ale także osobistego, statycznego zatrzymania się przy tajemnicy wiary.

W refleksjach z 1983 roku Joseph Ratzinger podejmuje istotny temat duchowości kapłańskiej, opierając swoje rozważania na egzegezie Psalmu 16. Werset „Pan jest przeznaczonym mi działem i kielichem moim. To właśnie Ty mój los zabezpieczasz” staje się dla niego punktem wyjścia do głębszego namysłu nad formacją wewnętrzną prezbiterów i biskupów.

---

[21] T e n ż e, *Raport o stanie wiary*, w: tamże, t. 13/1: *W rozmowie z czasem*, red. G.L. Müller, red. pol. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 120–121.

[22] Tamże, s. 133–134.

Jak zauważa teolog: „Modlący się kapłan Nowego Testamentu może tu w szczególny sposób znajdować ten kielich, za pośrednictwem którego Pan stał się naszą ziemią w głębszym znaczeniu: kielich eucharystyczny, w którym daje siebie samego jako nasze życie”[23]. Ratzinger wyraźnie akcentuje ścisły związek duchowości kapłańskiej z ołtarzem eucharystycznym. Nie jest to przypadkowa refleksja, ale świadome podkreślenie fundamentalnej roli Eucharystii w życiu duchowym szafarzy. Sam pisze: „Mocą eucharystycznego misterium, życie kapłana w obecności Bożej nabiera rysów bardziej konkretnych. W takim głębszym znaczeniu Eucharystia jest ziemią, która stała się naszą cząstką”[24]. Kapłan uczestniczący w świętej liturgii powinien zatem świadomie przyjmować „przeznaczony mu dział”, czyli rzeczywistą obecność zmartwychwstałego Chrystusa. Tylko w ten sposób jego obecność przy ołtarzu nabiera autentycznego charakteru. W przeciwnym razie udział w celebracji pozostanie jedynie formalnym i urzędowym gestem, pozbawionym duchowej głębi. Nigdzie indziej, jak przy sprawowaniu Najświętszej Ofiary, człowiek nie doświadcza tak wyrazistej obecności Boga.

Ministerialny szafarz Eucharystii powinien odczuwać należną bojaźń wobec tajemnicy paschalnej. Zbyt lekkie, wręcz rozrywkowe podejście do liturgii może odsłaniać jego duchowe braki i wewnętrzne rozterki. Dla Josepha Ratzingera kwestia ta ma fundamentalne znaczenie. W jednym ze swoich wystąpień przestrzega: „Niedzielna liturgia nie może konkurować z show-biznesem. Proboszcz nie jest showmanem, a liturgia nie może być teatrem rozmaitości”[25]. Na duszpasterzu spoczywa zatem ogromna odpowiedzialność za duchowe ożywienie wiernych. Jego zaangażowanie w celebrację liturgiczną, będące świadectwem osobistej duchowości, może albo wzmocnić miłość ludu do Eucharystii, albo – w skrajnych przypadkach – sprowadzić ją do banalnej i infantylnej formy. Tak realizuje się również ewangeliczne wezwanie Jezusa Chrystusa: „Komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie; a komu wiele zlecono, tym więcej od niego żądać będą” (Łk 12, 48).

W rozmowie z Ratzingerem z 2000 roku poruszono trudny temat niegodnych sług Kościoła, którzy codziennie muszą udowadniać, że Chrystus

---

[23] J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 144.

[24] Tamże.

[25] J. Ratzinger, *Znaczenie niedzieli dla modlitwy i życia chrześcijanina*, w: JROO, t. 11: *Teologia liturgii*, s. 241.

popełnił błąd, powołując ich do służby. Ówczesny Prefekt Kongregacji Nauki Wiary nie unikał tych trudnych zagadnień, ukazując złożoność problemów wewnętrznych Kościoła. Rozpoczynając rozważania na temat „zdradzonych powołań", stwierdza: „[...] jest w tym coś osobliwego, że Bóg powierzył siebie tak kruchym naczyniom, że poszedł na straszliwe ryzyko z Kościołem"[26]. Wielu duchownych rzeczywiście działa na szkodę szeroko rozumianego „wizerunku" Kościoła, ale jednocześnie należy pamiętać, że nigdy nie osiągniemy sytuacji, w której Kościół będzie całkowicie oczyszczony ze wszelkich grzechów, także tych popełnianych przez jego sługi. Z tego względu Ratzinger zauważa: „Pan okazuje się silniejszy od ludzkich grzechów, co z jednej strony jest pociechą, ale z drugiej oznacza wielkie wyzwanie dla wszystkich, którzy idą drogą powołania i którzy wierzą, że je otrzymali – by we wspólnocie z Chrystusem pozwalali dojrzewać swojemu powołaniu"[27]. To niezwykle ważna uwaga. Kiedy mowa o duchowym kształtowaniu życia każdego duszpasterza, nie można zapomnieć, że jego powołanie ma go upodabniać do Chrystusa. Konfrontując się z prawdą o sobie, sługa Boży może przyjąć dwie postawy, które opisuje Drugi List św. Pawła do Koryntian. Jedną z nich jest „smutek tego świata, który prowadzi do śmierci", natomiast drugą, bardziej pożądaną, jest „smutek Boży, który prowadzi do nawrócenia ku zbawieniu, którego się potem nie żałuje" (2Kor 7, 10). Jeśli celebrans dostrzega dysproporcje między sobą a Źródłem Świętości, obecnym realnie w Eucharystii, to niech będzie to droga prowadząca ku wzrostowi i nawróceniu.

Wśród duchowych form modlitewnych, które Ratzinger uznaje za fundamentalne w przygotowaniu szafarzy do sprawowania Eucharystii, znajduje się liturgia godzin, różaniec oraz droga krzyżowa. To one mają pomagać duchownym w zbliżeniu się do Boga i w przygotowaniu do pełnienia najświętszej służby. Teolog stwierdza mocno: „Tylko w taki sposób może się przygotować na to, by w mszy świętej być głosem Jezusa Chrystusa, mówić w «Ja» Jezusa Chrystusa [...]. Jakże moglibyśmy Go reprezentować, ośmielić się oddać Mu głos, gdybyśmy nie stali się Mu bliscy?"[28]. Z jednej strony Eucharystia stanowi niewątpliwie centrum

[26] Tenże, *Bóg i świat*, w: tamże, t. 13/2: *W rozmowie z czasem*, red. G.L. Müller, red. pol. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 736.

[27] Tamże.

[28] J. Ratzinger, Homilia *Wielkie ryzyko posługi kapłańskiej*, w: JROO, t. 12: *Głosiciele Słowa i Słudzy Waszej radości*, red. G.L. Müller, pol. red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2012, s. 677.

kapłańskiej duchowości, ale z drugiej strony, celebrans powinien nieustannie pielęgnować osobistą więź z Bogiem. Ta więź znajduje swoje pełne urzeczywistnienie w Najświętszej Ofierze, a pogłębia się przez różnorodne formy modlitewne, które przybliżają kapłana do tajemnic życia Chrystusa. Ratzinger w sposób szczególny odnosi się do nauczania *Vaticanum II*, podkreślając związek między osobistą modlitwą a liturgią[29]. Zgodnie z jego myślą modlitwy osobiste i nabożeństwa mają być w harmonii z liturgią, by prowadzić do głębszego przeżywania Misterium Paschalnego. Dojrzały duchowny, który modli się różańcem, oddaje się liturgii godzin i przeżywa drogę krzyżową, żyje w pełni tym misterium, które staje się obecne w każdej formie modlitewnej.

W homilii z 1982 roku Ratzinger zwraca uwagę na poważne niebezpieczeństwo, jakie grozi każdemu kapłanowi – nieustanne spowszednienie tego, co święte. Kiedy duchowny codziennie staje przed tajemnicą Bożą, może dojść do momentu, w którym zaczyna ją traktować powierzchownie, nie dostrzegając jej w pełni. Niemiecki teolog wyraża to słowami: „To niebezpieczeństwo czujemy wszyscy: wielkość nas przytłacza i wtedy się zużywa, i nie obieramy jej, nie czujemy jej należycie, czy też jesteśmy nią przygnieceni, boimy się jej lub staje się ona dla nas ciężarem”[30]. Kapłańska duchowość, w jego ujęciu, przypomina świecę, która powinna być nieustannie zapalana ogniem Bożej Miłości. Choć świeca może istnieć bez ognia, jej prawdziwym przeznaczeniem jest spalać się, stając się ofiarą tego, co Boże.

Joseph Ratzinger w jednej ze swoich homilii mówi o największym niebezpieczeństwie, które grozi kapłanowi – życiu bez Boga. Tego rodzaju życie opisuje jako „zastępcze, życie obok życia, Bóg istnieje, jestem tu, by Go poznać! [...] Tylko z pragnienia Boga, woli, by Go poznać i zanieść innym, może powstać powołanie, może się rozwijać i przetrwać.

---

[29] Wyraźnie mówi o tym *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* w numerze 73: „Naukę Kościoła o wzajemnej relacji między liturgią i nabożeństwami można wyrazić w sposób następujący: liturgia ze swej natury przewyższa wszelkie nabożeństwa, dlatego w praktyce duszpasterskiej powinna zajmować pierwsze miejsce przed wszystkimi innymi nabożeństwami. Trzeba też pamiętać, że liturgia i pobożność ludowa muszą z sobą współistnieć z zachowaniem wzajemnej hierarchii wartości i poszanowaniem własnej natury obu tych wyrazów kultycznych” i 78: „Konieczne jest, by nabożeństwa ku czci męki Chrystusa prowadziły wiernych do pełnego i świadomego uczestnictwa w Eucharystii” – Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* (DPLL), 17 XII 2001, Watykan 2001.

[30] J. Ratzinger, Homilia *Być blisko ludzi*, w: JROO, t. 12: *Głosiciele Słowa i Słudzy Waszej radości*, s. 670.

[...] Tylko dzięki temu ta posługa może pozostać żywa”[31]. W kontekście tego zagrożenia Ratzinger wskazuje, że „właściwe kapłanowi jest to, że jest on człowiekiem osobistej modlitwy, który [...] pozwala niejako, by Bóg napełnił jego serce”[32]. Modlitwa staje się więc fundamentem, który umożliwia kapłanowi życie w głębszej więzi z Bogiem.

Duchowość kapłańska była jednym z głównych tematów nauczania Benedykta XVI. W *Sacramentum caritatis* z 2007 roku papież podkreślił, że „Eucharystyczna forma chrześcijańskiej egzystencji objawia się bez wątpienia w szczególny sposób w stanie kapłańskim. Duchowość kapłańska jest ze swej istoty eucharystyczna”[33]. W tym samym kontekście papież rozwija tę myśl, wskazując, że kapłan powinien dbać o intensywne życie duchowe oparte na osobistej modlitwie. Dzięki temu „wejdzie coraz bardziej w komunię z Panem i pomoże mu dać się posiąść przez miłość Bożą, stając się jej świadkiem w każdej okoliczności, również trudnej i ciemnej”[34]. Takie podejście do życia duchowego nawiązuje do nauki Soboru Watykańskiego II, który wskazał na wyjątkową rolę Eucharystii, określając ją jako „czynność w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu”[35].

Benedykt XVI zachęca także, by codziennie sprawować Eucharystię, nawet bez udziału wiernych, przypominając o „obiektywnie nieskończonej wartości każdej celebracji eucharystycznej [...]. Msza św. przeżywana z wiarą kształtuje człowieka w najgłębszym znaczeniu tego słowa”[36]. Jeśli Eucharystia jest najpełniejszym źródłem jedności z Bogiem, to życie duchowe kapłana, biskupa czy prezbitera powinno mieć charakter eucharystyczny w każdej chwili, w każdej czynności.

W pierwszej homilii Benedykta XVI, wygłoszonej na zakończenie konklawe w 2005 roku, papież poruszył temat duchowości kapłańskiej, zwracając szczególną uwagę na Eucharystię. To wtedy, jeszcze na początku

---

[31] Tenże, Homilia *Wielkie ryzyko*, s. 674.

[32] Tamże, s. 677.

[33] SC, n. 80.

[34] Tamże.

[35] KL, n. 7.

[36] SC, n. 80. Szerzej na ten temat również: M. Kluz, *Wezwania moralne płynące z daru Eucharystii w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, PST, 38(2021), s. 89–108; W. Pałęcki, *Eucharystia w świetle teologii misteriów i posynodalnej adhortacji „Sacramentum caritatis” papieża Benedykta XVI*, „Liturgia Sacra”, 14(2008), nr 2, s. 343–361; W. Bołoz, *Moralne zobowiązanie Eucharystii*, „Homo Dei”, 55(1986), nr 1, s. 175–180.

swojego pontyfikatu, wyraził apel, który stał się wyrazem jego priorytetów: „Wszystkich zatem proszę, aby w najbliższych miesiącach otaczali Jezusa Eucharystycznego szczególną miłością i czcią oraz, by odważnie i otwarcie wyrażali swą wiarę w realną obecność Chrystusa, zwłaszcza przez uroczyste i właściwe sprawowanie liturgii. Proszę o to szczególnie kapłanów, o których myślę w tym momencie z wielką serdecznością”[37]. Jego słowa o kapłanach są nie tylko wezwaniem do głębszej relacji z Eucharystią, ale także wskazaniem na to, jak istotne dla kapłańskiego powołania jest życie w jedności z tym sakramentem. W tej samej homilii papież powołuje się na List do kapłanów Jana Pawła II z 2005 roku, który potwierdza fundamentalną prawdę o „kształcie eucharystycznym”[38] życia kapłańskiego. Te wypowiedzi dzieli tylko miesiąc, ale już wtedy widać było, że Benedykt XVI wyraźnie kontynuuje teologię swojego poprzednika. Troska o duchowość kapłańską opartą na Eucharystii staje się dla niego fundamentem teologicznej hermeneutyki ciągłości.

W duchowości kapłańskiej Benedykt XVI podkreśla szczególną wartość adoracji Najświętszego Sakramentu. Adoracja, według niego, jest niejako „rozwinięciem celebracji eucharystycznej, która sama w sobie jest największym aktem adoracji Kościoła”[39]. Papież zauważa, że kapłan, adorując Boga, staje się zaproszeniem dla wspólnoty, zachęcając ją do „przedłużenia i intensyfikowania tego, co dokonało się podczas samej celebracji”[40]. W adoracji, którą prowadzi duszpasterz, wierni mają okazję do osobistego przeżywania tej tajemnicy, rozwijając w sobie dobro sakramentalne. W jednym z przemówień do Kurii Rzymskiej papież zauważył: „nie jest przecież tak, że w Eucharystii po prostu coś otrzymujemy. Jest ona spotkaniem i zjednoczeniem osób; jednakże osoba, która wychodzi nam na spotkanie i pragnie zjednoczyć się z nami, to Syn Boży. Do takiego spotkania może dojść tylko na drodze adoracji”[41]. Benedykt XVI zauważa, że adoracja ma na celu nie tylko zbliżenie człowieka do Boga, ale także przełamanie barier w relacjach międzyludzkich: „ma celu przełamanie

[37] Benedykt XVI, Homilia *Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa*, 20 IV 2005, OsRomPol, 26(2005), nr 6, s. 6.

[38] Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 roku*, w: tenże, *Listy do kapłanów 1979–2005*, Kraków 2019, n. 1.

[39] SC, n. 66.

[40] Tamże.

[41] Benedykt XVI, Przemówienie *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*, 22 XII 2005, OsRomPol, 27(2006), nr 2, s. 17.

barier nie tylko między Panem a nami, ale także i przede wszystkim barier odgradzających nas od siebie nawzajem”[42]. W ten sposób kapłan prowadzący adorację staje się pośrednikiem nie tylko w relacji z Bogiem, ale także w jednoczeniu wiernych między sobą.

Benedykt XVI w swojej wizji kapłaństwa kładzie ogromny nacisk na teocentryzm. W przemówieniu do Kurii Rzymskiej z 2006 roku papież wyjaśnia fundamentalne zadanie kapłana: „Oto centralne zadanie kapłana: nieść Boga ludziom. Z pewnością może to czynić tylko wówczas, gdy sam przychodzi od Boga, gdy żyje z Bogiem i dla Boga”[43]. To „życie z Bogiem”, choć brzmi dość ogólnie, doskonale oddaje istotę duchowości kapłańskiej. Papież, rozwijając tę myśl, stwierdza: „teocentryzm życia kapłańskiego jest niezbędny właśnie w naszym świecie [...]. Kapłan powinien rzeczywiście znać Boga od wewnątrz i takiego nieść Go ludziom: tej właśnie priorytetowej posługi potrzebuje dzisiaj ludzkość”[44]. Te słowa są skierowane nie tylko do duchowieństwa w sensie ogólnym, ale do tych, którzy przez lata pełnili funkcje administracyjne i urzędowe, co w kontekście ich duchowego powołania nabiera szczególnego znaczenia. Benedykt XVI nie kryje również skutków, jakie niesie za sobą zaniedbanie teocentryzmu w życiu kapłańskim: „Jeśli w życiu kapłańskim zagubi się ten teocentryzm, stopniowo zanika również gorliwość w działaniu. Obfitości spraw zewnętrznych brakuje centrum, nadającego sens wszystkiemu i spajającego wszystko w jedność”[45]. Kapłan, który nie żyje w duchowej więzi z Bogiem, nie może pełnić swojej misji w pełni. Nawet najlepsze dzieła kapłańskie w świecie nie są w stanie przewyższyć tego, co ma wymiar nadprzyrodzony. Dlatego każdy moment poświęcony na duchowe praktyki nie jest stratą czasu, lecz najcenniejszym z możliwych sposobów spędzania go: dla Bożego sługi, pokrzepionego Słowem i Sakramentem, jest to czas przygotowania do głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom.

W jednym z pierwszych spotkań z duchowieństwem rzymskim w 2005 roku Benedykt XVI mówił o nieustannej pracy nad duchowością kapłańską, której celem jest dążenie do doskonałości ewangelicznej. Papież apelował szczególnie do biskupów i prezbiterów, aby nie zapominali o ciągłym trwaniu przy Chrystusie. Owocem tego trwania ma być bliska więź

[42] Tamże, s. 18.

[43] Benedykt XVI, Przemówienie *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój*, 22 XII 2006, OsRomPol, 28(2007), nr 2, s. 43.

[44] Tamże, s. 44.

[45] Tamże.

modlitewna z Panem. Papież Benedykt wyraził to w sposób następujący: „Musimy nauczyć się przezwyciężać samych siebie, rezygnować z naszego życia i dawać je właśnie w działaniu. Lecz, aby to wszystko rzeczywiście w nas się dokonywało, aby rzeczywiście nasze działanie było samo w sobie naszą ascezą i naszym oddaniem, aby to wszystko nie pozostało jedynie w sferze pragnień, potrzebujemy [...] czasu na modlitwę i medytację, aby spojrzeć w swoje wnętrze i odnaleźć w sobie Pana”[46]. Dla papieża modlitwa i sprawowanie liturgii nie są tylko kolejnymi punktami w codziennym planie kapłana. To, co podkreśla w swoich wypowiedziach, to niezbywalna rola modlitwy jako fundamentu kapłańskiego życia: „[...] poświęcanie czasu na przebywanie w obecności Boga na modlitwie jest prawdziwie pierwszorzędnym wymogiem duszpasterskim, a nie czymś ubocznym w stosunku do pracy duszpasterskiej; trwanie przed Panem jest w ostatecznym rozrachunku najważniejszym priorytetem duszpasterskim”[47]. Kapłan, który nie pielęgnuje swojego życia duchowego, nie może w pełni realizować powierzonej mu misji. Wypełnianie swoich obowiązków będzie jedynie powierzchownym spełnianiem zadań, zamiast prawdziwego zaangażowania w misję ewangelizacyjną, jaką podejmował św. Jan Chrzciciel, wołając: „Idzie za mną mocniejszy ode mnie” (Mt 3, 11). W kapłańskim życiu chodzi o to, by „Pan wzrastał, a Jego sługa się umniejszał” (por. J 3, 30).

Na kilka miesięcy przed inauguracją Roku Kapłańskiego (19 czerwca 2009) Benedykt XVI spotkał się z biskupami Angoli i Kamerunu. Widząc niezwykły wzrost powołań kapłańskich na kontynencie afrykańskim, postanowił skierować do biskupów kilka wskazań dotyczących ich troski o prezbiterów w swoich diecezjach. Jego zdaniem wszyscy duchowni powinni być objęci permanentną formacją intelektualną i duchową. Wszystko po to, by biskupi i prezbiterzy „potrafili, oddając siebie samych Chrystusowi i ludowi, którego są pasterzami, dochować wierności wymogom swego stanu i przeżywać swoją kapłańską posługę jako prawdziwą drogę do świętości, starając się być świętymi, aby wokół siebie wzbudzać nowych świętych”[48]. Jest to niezwykle cenny wątek pokazujący sposób postrzegania duszpasterzy jako „rodzących nowych świętych”. Co ciekawe, czynią to nie tylko przez szafarstwo sakramentalne, ale także przez swój osobisty

[46] Benedykt XVI, Przemówienie *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostolatu*, 13 V 2005, OsRomPol, 26(2005), nr 7–8, s. 12.

[47] Tamże.

[48] Benedykt XVI, Przemówienie *Niech kapłańska posługa będzie waszą drogą do świętości*, 20 III 2009, OsRomPol, 30(2009), nr 5, s. 38.

przykład życia. Stąd od każdego wyświęconego wymaga się, aby swoim życiem odwzorowywał biblijny obraz Dobrego Pasterza (por. J 10, 1–16).

Podczas tej samej pielgrzymki do Kamerunu w 2009 roku Benedykt XVI ponownie podjął temat duchowości kapłańskiej, tym razem podczas I Nieszporów Uroczystości św. Józefa w Jaunde. Papież skierował apel do biskupów i prezbiterów, nawołując ich do traktowania Eucharystii jako centralnego punktu ich życia. W swoich słowach podkreślił, jak ważna jest bliska więź z Chrystusem Eucharystycznym: „Żyjąc głęboko przyjaźnią z Chrystusem, odkryjecie prawdziwą wolność i wielką radość. Kapłańska posługa wymaga głębokiego związku z Chrystusem, który daje się nam w Eucharystii”[49]. Benedykt XVI nie poprzestał na ogólnym wezwaniu, ale również wskazał na konkretną konsekwencję duchowej jedności z Chrystusem. Zauważył, że sposób życia kapłana powinien być wyraźnym świadectwem jego tożsamości: „Jest rzeczą konieczną, aby wasz sposób życia jasno ukazywał, co jest jego źródłem, i by wasza działalność nie była bardziej widoczna niż wasza głęboka tożsamość. Nie lękajcie się przeżywać w pełni złożonej przez was Bogu ofiary z samych siebie i dawać jej żywego świadectwa w swoim otoczeniu”[50]. W tym wezwaniu papież wyraźnie wskazał, że tożsamość kapłana, a nie jego aktywność, powinna być tym, co przyciąga wiernych ku Bogu. Z tej perspektywy na pierwszy plan wysuwa się stara prawda: „*verba docent, exempla trahunt* – słowa uczą, przykłady pociągają”. Taką właśnie posługę ukazał św. Paweł, który zachęcał wiernych do naśladowania go w tym, w czym sam starał się naśladować Chrystusa: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa” (1Kor 11, 1). Podobnie jak Paweł, kapłan ma żyć w sposób, który nie tylko głosi prawdę, ale też ją urzeczywistnia w swoim życiu, stanowiąc przykład dla tych, których ma prowadzić ku Bogu.

W 2009 roku, ogłaszając Rok Kapłański, papież Benedykt XVI wyjaśnił motywy, które skłoniły go do podjęcia tej decyzji. Zauważył liczne wyzwania i trudności, z którymi na co dzień borykają się kapłani, i podkreślił ogromną potrzebę, by duchowni zatrzymali się na chwilę refleksji nad swoim powołaniem. Rok Kapłański miał na celu przede wszystkim „wesprzeć kapłanów w dążeniu do duchowej doskonałości, od której przede wszystkim zależy

[49] Tenże, Homilia *Sługa musi być i wierny, i roztropny*, 18 III 2009, OsRomPol, 30(2009), nr 5, s. 27.

[50] Tamże, s. 28.

skuteczność ich posłannictwa”[51]. Papież zaznaczył, że do tej refleksji zostali zaproszeni „najlepsi przedstawiciele Kościoła”, by nie tylko docenić wagę misji biskupów i prezbiterów w Kościele, ale także by pomóc im w zgłębianiu własnego życia wewnętrznego. Benedykt XVI wyraźnie podkreślił, że choć skuteczność Eucharystii nie zależy od duchowej kondycji celebransa, to „niezbędne jest dążenie do moralnej doskonałości, które musi być obecne w każdym prawdziwie kapłańskim sercu”[52]. Dlatego też kapłani powinni nieustannie pielęgnować swoją więź z Panem.

Dwa lata później, podczas *lectio divina* dla duchowieństwa rzymskiego, papież podjął temat kapłaństwa w nauczaniu św. Pawła. W szczególności odwołał się do fragmentu Dziejów Apostolskich, gdzie Paweł kieruje pouczenia do prezbiterów z Efezu. Analizując wers 38: „Uważajcie na samych siebie”, papież ukazał troskę Apostoła Narodów o duchowe życie duchownych z Efezu. Odnosząc tę myśl do współczesnych czasów, stwierdził: „Człowiek może oddawać się działaniu w dobrej wierze, ale przy tym zapominać o swojej duszy, o swoim duchowym życiu, o byciu z Chrystusem”[53]. Benedykt XVI kontynuował, apelując o nielekceważenie czasu poświęconego wzrastaniu wewnętrznemu. Podkreślił, że „życie duchowe, o to, by być z Chrystusem; [...] modlitwa i rozważanie Słowa Bożego nie są czasem straconym dla duszpasterstwa, lecz warunkiem, abyśmy prawdziwie pozostawali w relacji z Panem i dzięki temu mogli mówić innym o Panu na podstawie własnego doświadczenia”[54]. Używając słowa „warunek”, papież wskazał, że prawdziwe duszpasterstwo nie może być skuteczne, jeśli nie czerpie z Bożego źródła. Dodał, że kapłanowi, biskupowi czy diakonowi nie wystarczy pełnienie funkcji kościelnej, ale powinien dbać o życie w pełni oddane służbie Panu.

Pod koniec swojego pontyfikatu papież Benedykt XVI ponownie zwrócił uwagę na konieczność troski o duchowość kapłanów. W przemówieniu do seminarzystów z Kampanii, Umbrii i Kalabrii podkreślił, że formacja seminaryjna nie powinna ograniczać się tylko do nauk teologicznych czy umiejętności praktycznych, lecz przede wszystkim powinna skupiać się na pielęgnowaniu przestrzeni wiary. Kandydaci do kapłań-

[51] Benedykt XVI, Przemówienie *Rok Kapłański będzie czasem pogłębienia misyjnego wymiaru kapłaństwa*, 16 III 2009, OsRomPol, 30(2009), nr 5, s. 50.

[52] Tamże.

[53] Benedykt XVI, Homilia *Musicie być bardziej świadkami niż nauczycielami*, 10 III 2011, OsRomPol, 32(2011), nr 5, s. 15.

[54] Tamże.

stwa przygotowują się nie tylko do sprawowania funkcji kościelnych, ale przede wszystkim do uświęcania świata. W tym kontekście Benedykt XVI stwierdził: „Świat czeka na świętych – przede wszystkim na nich. Chce przede wszystkim kapłanów świętych i uświęcających innych, a nie tylko kapłanów wykształconych, elokwentnych, dobrze zorientowanych”[55]. W dążeniu do osobistej świętości nie chodzi o to, by tylko od czasu do czasu poświęcać jej uwagę, lecz o to, by była obecna w każdym momencie życia, zanim podejmie się jakiekolwiek działania. „Dlatego najważniejszą rzeczą na drodze do kapłaństwa i w całym życiu kapłańskim jest osobista relacja z Bogiem w Jezusie Chrystusie”[56].

Podsumowując spojrzenie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI na duchowość kapłańską, trzeba wyraźnie zaznaczyć, że jest ona nierozerwalnie związana z Eucharystią. Taką tezę stawia również polski teolog ks. Bogusław Kozioł, który zauważa: „Papież podkreśla, że to właśnie Eucharystia stanowi istotę kapłańskiej tożsamości i, co więcej, to w Eucharystii tkwi sekret uświęcania samego kapłana”[57]. Podobnie inni teolodzy podkreślają centralne miejsce Eucharystii w kapłańskim życiu duchowym, zwracając uwagę na to, jak wielką wagę Benedykt XVI przywiązywał do tego wymiaru duchowości[58].

3. Eucharystia podstawowym źródłem duchowości uczestników kapłaństwa wspólnego

Pod pojęciem kapłaństwa wspólnego rozumie się wszystkich ochrzczonych, których misją jest rozwijanie łaski chrztu poprzez życie wiarą, nadzieją i miłością. Jak stwierdza Katechizm Kościoła katolickiego, „urzeczywistnia się przez rozwój łaski chrztu, przez życie wiarą, nadzieją

---

[55] Benedykt XVI, Przemówienie *Świat potrzebuje świętych kapłanów, zdolnych uświęcać innych*, 26 I 2012, OsRomPol, 33(2012), nr 4, s. 21.

[56] Tamże, s. 22.

[57] B. Kozioł, *Elementy duchowości kapłańskiej w nauczania Benedykta XVI*, STV, 51(2013), nr 2, s. 151–152. Warto zapoznać się z całą drugą częścią artykułu *Eucharystia stanowi centrum życia i misji kapłana* – s. 151–154.

[58] Warto w tym kontekście zapoznać się z: P. Turzyński, *Kapłaństwo według Benedykta XVI*, „Pastores”, 35(2007), nr 2, s. 113–124; B. Giemza, *Formacja kapłańska w nauczaniu Ratzingera*, „Studia Salvatoriana Polonica”, 1(2007) s. 77–94; P. Rabczyński, *Priestly credibility in the teaching of Benedict XVI*, „Studia Elbląskie”, 21(2020), s. 247–258; S. Horn, *Eucharistische Spiritualität bei Papst Benedikt XVI*, „Spirituelles”, 3(2012), s. 10–14; C. Gouyaud, *Le sacerdoces elon Benoît XVI*, Feucherolles 2010; *Ein Hörendes Herz. Hinführungzur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI*, red. M.Ch. Hastetter, H. Hoping, Regensburg 2012.

i miłością, przez życie według Ducha”[59]. Wierni świeccy i wyświęceni razem tworzą widzialną wspólnotę Kościoła, którego Głową jest Jezus Chrystus.

Członkowie Mistycznego Ciała Chrystusa są wezwani do współpracy z łaską sakramentalną, zwłaszcza z tą zawartą w Eucharystii, by realizować potrójną misję Chrystusa: jako Kapłana, Proroka i Króla[60]. Na wzór jedynego Najwyższego Kapłana wszyscy powinni prowadzić życie na sposób Eucharystii, uświęcając codzienność poprzez przeżycie darów sakramentalnych. Kluczowym elementem tego zadania jest odpowiednia formacja liturgiczna oraz właściwe wychowywanie do pobożności eucharystycznej.

Naśladując Chrystusa – Proroka, zarówno wyświęceni, jak i świeccy są powołani do dawania świadectwa życia w świecie, który zmaga się z relatywizmem i sekularyzmem. Trwanie w wierności Ewangelii wymaga siły duchowej, którą daje Eucharystia. Na wzór Chrystusa Króla wierni są wezwani do życia pełnego miłości i zaangażowania na rzecz wspólnoty. Takie życie nie jest możliwe bez pełnego zanurzenia w tajemnicy Eucharystii, będącej sakramentem miłości. Bez żywego odniesienia do Eucharystii realizacja potrójnej misji Chrystusa w dziedzinie liturgii, świadectwa oraz miłości służebnej nie może zostać w pełni osiągnięta. Ostatecznie źródłem tego wszystkiego jest realna, substancjalna i prawdziwa obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie.

Katechizm podkreśla, że najpełniejszym przykładem realizacji kapłaństwa wspólnego jest życie chrześcijańskiej rodziny: „rodzice przy pomocy słowa i przykładu powinni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary, pielęgnując właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowne. [...] W szczególny sposób tu właśnie jest praktykowane kapłaństwo chrzcielne ojca rodziny, matki, dzieci i wszystkich członków wspólnoty rodzinnej przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świątobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość”[61]. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI wielokrotnie wskazywał chrześcijańską rodzinę jako wzór realizacji tego powołania. Podkreślał, że codzienne życie, które opiera się na Eucharystii, najlepiej odzwierciedla istotę chrześcijańskiego posłannictwa.

Skoro rodzina jest najwłaściwszym miejscem realizacji kapłaństwa wspólnego, to w konsekwencji można powiedzieć, iż rodzice na swój spo-

[59] KKK, n. 1547.

[60] Por. KK, n. 34–36.

[61] KKK, n. 1656–1657; por. KK, n. 10–11.

sób spełniają wobec dzieci zadania religijne i duchowe. Chrześcijańscy małżonkowie są zaproszeni nie tylko do dbania o dobrostan dzieci i ich dobre maniery, ale przede wszystkim o właściwe moralne postępowanie oraz wychowanie ku mądrości według Ducha Bożego. Wiedząc, że najlepszą przestrzenią dla wychowania jest „szkoła Eucharystii", właśnie dzięki jej przeżywaniu uczą swoje dzieci takich postaw, jak: służba, bezinteresowność, dar z siebie, poświęcenie, pojednanie, radość. Dlatego też, gdy Joseph Ratzinger/Benedykt XVI mówi o kapłaństwie rodziców, w pierwszej kolejności zachęca ich do wychowania liturgicznego kolejnych pokoleń.

W *Duchu liturgii* bawarski teolog dzieli się osobistym doświadczeniem domu rodzinnego, w którym po raz pierwszy zetknął się z rzeczywistością „sanktuarium domowego Kościoła". Młody Joseph już wtedy dostrzegał istotę kapłaństwa wspólnego rodziców, doświadczając go w codziennych gestach. Jak sam wspomina: „Nigdy nie zapomnę, z jaką pobożnością i wewnętrznym przejęciem ojciec i matka, kiedy wychodziliśmy gdzieś, zwłaszcza na dłuższy czas, wodą święconą kładli na nas znak krzyża, na czole, ustach i piersi. Błogosławieństwo to było dla nas swoistym glejtem, który nas chronił, idącą z nami gwarancją modlitwy rodziców i pewnością, że modlitwę tę podtrzymuje błogosławieństwo Odkupiciela"[62].

Dla rodziny Ratzingerów ten „podstawowy chrześcijański gest"[63] stanowił pomost między liturgią parafialną a codziennym życiem domowym, łącząc przestrzeń sakralną z rzeczywistością rodzinnego domu. Z perspektywy lat przyszły papież podsumowuje religijność swoich rodziców w sposób jednoznaczny: „Udzielanie błogosławieństwa jest gestem kapłańskim, dlatego w tym znaku krzyża wyczuwaliśmy kapłaństwo rodziców oraz jego szczególną godność i moc"[64]. Nie waha się stwierdzić, że praktyka błogosławieństwa w domu była „pełnowartościowym wyrazem kapłaństwa powszechnego wszystkich ochrzczonych"[65], podkreślając jednocześnie jej doniosłe znaczenie dla życia wiary. Dlatego według Ratzingera rodzinne

[62] J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: JROO, t. 11: *Teologia liturgii*, s. 146.

[63] Tamże, s. 141.

[64] Tamże, s. 146.

[65] Tamże, s. 147. O zasadności błogosławienia dzieci mówi DPLL, n. 112. Warto odwołać się do teologicznego i biblijnego znaczenia błogosławienia dzieci przez rodziców: F. Małczyński, *Szafarz błogosławieństw*, RBiL, 46(1993), nr 2, s. 60; S. Czerwik, *Teologia odnowionych błogosławieństw*, RT, 45(1998), z. 8, s. 197; A. Durek, *Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw*, „Seminare", 11(1995), s. 21–36.

błogosławieństwo powinno być jak najczęściej obecne w chrześcijańskich domach jako istotny element duchowej formacji.

To właśnie jego osobiste doświadczenia związane z kapłaństwem rodziców wywarły znaczący wpływ na późniejsze nauczanie dotyczące roli rodziny w wychowaniu liturgicznym. Już jako papież przypominał: „Pragnę zwrócić uwagę nade wszystko na zależność pomiędzy chrześcijańską inicjacją a rodziną”[66]. Jego zdaniem celebracje sakramentów w życiu dzieci „są momentami decydującymi nie tylko dla osoby, która przyjmuje te sakramenty, ale również dla całej rodziny; w tym zadaniu wychowawczym rodzina powinna być wspierana przez wszystkie wspólnoty kościelne”[67]. Ostatecznie, dla Ratzingera to właśnie rodzina – „Kościół domowy – jest podstawową przestrzenią życia Kościoła, szczególnie ze względu na jej decydującą rolę w chrześcijańskim wychowywaniu dzieci”[68] – zwłaszcza jeśli chodzi o ich formację liturgiczną.

Rodzina dla Ratzingera nie stanowi już biorcy, lecz współszafarza szeroko rozumianych sakramentaliów. Nawet mistagogia, której ośrodkiem dla wielu jest kościół parafialny, ma się stawać stałym zadaniem każdej katolickiej rodziny. Takie stanowisko zajmuje również polski teolog zajmujący się szczególnie refleksją nad apostolatem świeckich ks. Marian Kowalczyk, gdy stwierdza: „Jeśli sakramentalia znajdą odpowiednie miejsce i sprawowane będą właściwie, mieć będą przykładną wartość dla ukazania obecności wiary w postępowaniu ludzi oraz sprzyjać będą umocnieniu więzi między wiarą a życiem”[69]. Ks. Kowalczyk, powołując się na głosy także innych teologów, nie ma wątpliwości, że szczególnie dziś właściwym miejscem do ożywiania ducha pobożności przez liturgię i sakramentalia jest chrześcijańska rodzina[70].

O rodzinie, jako miejscu kształtowania wiary liturgicznej, papież Benedykt XVI mówił w wielu swoich wystąpieniach. Już w drugim miesiącu pontyfikatu zauważył w swoim przemówieniu: „Chrześcijańskie rodziny odgrywają decydującą rolę w wychowaniu w wierze i w budowaniu

---

[66] SC, n. 19.

[67] Tamże.

[68] Tamże, n. 27.

[69] M. Kowalczyk, *Teologia i apostolat laikatu*, Warszawa 2019, s. 108–109.

[70] Por. tamże, s. 106–109. Ks. Kowalczyk odwołuje się m.in.: H.U. von Balthasar, *Czy są świeccy w Kościele?*, ComP, 1(1981), nr 6, s. 3–15; J.E. de Balaguer, *To Chrystus przychodzi*, Katowice 1992; A. Bławat, L. Balter, *Rodzina dzieci Bożych*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 30–45.

Kościoła jako wspólnoty”[71]. W homilii skierowanej do rodzin wskazuje na podstawowe elementy, które budują chrześcijańskie rodziny. Przede wszystkim zalicza do nich „utrzymywanie stałej więzi z Bogiem i uczestniczenie w życiu kościelnym”[72]. Jeśli rodziny zanurzą się w życiu liturgicznym parafii, przełożą to również na swoje zadania wychowawcze, stając się „żywą Ewangelią, prawdziwym kościołem domowym”[73]. Rodzice ze swymi dziećmi stają się „kościołem” także przez to, że podobnie jak Kościół – Ciało Mistyczne stają się „obrazem Jedynego Boga w trzech Osobach”[74].

Podążając za myślą Benedykta XVI, należy stwierdzić, iż duchowy wymiar kapłaństwa wspólnego nie jest uzależniony od sprawowanych funkcji liturgicznych ani od form uczestnictwa osób świeckich w celebracji Eucharystii. Papież jasno wskazuje, że każdy, kto karmi się Eucharystią, czerpie z niej niezastępowalną Bożą moc, będącą fundamentem życia chrześcijańskiego.

Zamiast koncentrować się na ograniczeniach związanych z aktywnym udziałem świeckich w liturgii mszalnej, Benedykt XVI dostrzega w nich szczególny potencjał w zakresie dawania świadectwa. Wymiar ten nierzadko okazuje się bardziej wymowny, gdy realizowany jest przez osoby świeckie wobec innych świeckich, aniżeli gdyby czynił to duchowny. Wynika to z faktu, że niektóre postawy, stanowiące owoc głębokiego przeżywania Eucharystii, u duchowieństwa wydają się czymś oczywistym, podczas gdy ich obecność w życiu świeckich nabiera szczególnej mocy świadectwa.

Dlatego też Benedykt XVI podkreśla, iż ochrzczeni powinni „podtrzymywać pragnienie, by Eucharystia wyciskała coraz głębsze znamię na ich codziennej egzystencji, sprawiając, by w swym środowisku pracy oraz w całym społeczeństwie byli rozpoznawalnymi świadkami”[75]. W perspektywie papieskiej refleksji szczególnym wyrazem tej *martyrii* jest wierność małżeńska, która znajduje swe zakorzenienie w Eucharystii. Przestrzeń życia małżeńskiego i wychowawczego, których istotą jest budowanie jedności w łonie rodziny, staje się zatem, jak zauważa papież, „uprzywi-

[71] Benedykt XVI, Przemówienie *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary*, 6 VI 2005, OsRomPol, 26(2005), nr 9, s. 32.

[72] Tenże, Homilia *Aby zbudować społeczeństwo o ludzkim obliczu*, 3 VI 2012, OsRomPol, 33(2012), nr 7–8, s. 23.

[73] Tamże; por. FC, n. 49.

[74] Benedykt XVI, Homilia *Aby zbudować*, s. 24.

[75] SC, n. 79.

lejowaną przestrzenią, w której działanie Eucharystii może przemieniać i prowadzić do tego, aby nasze istnienie nabrało pełnego sensu”[76].

* * *

Duchowość eucharystyczna według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jawi się nie tylko jako rzeczywistość wspierająca ochrzczonych i wyświęconych, ale jako element konstytutywny kapłaństwa w katolickim rozumieniu. Świeccy, realizując swoje święte i królewskie kapłaństwo, najpełniej odkrywają istotę służby, komunii i posłania poprzez przeżywanie świętych znaków. Niemiecki teolog podkreślał, że duchowość płynąca z Eucharystii najgłębiej urzeczywistnia się w powołaniu do życia małżeńskiego i rodzicielskiego. Bycie świeckim obecnym w świecie oznacza zatem budowanie w sobie tożsamości sakramentalnej i wypełnianie własnego powołania wśród wszystkich narodów.

W teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI nie brakuje również niezwykle cennych spostrzeżeń dotyczących eucharystycznej duchowości ministerialnych szafarzy. Wszyscy wyświęceni, a zwłaszcza prezbiterzy i biskupi, poprzez ścisłe i niepowtarzalne zjednoczenie ze składaną na ołtarzu Ofiarą, są wezwani do nieustannego przeżywania istoty tego, co sprawują własnymi rękami. Uczestnik kapłaństwa służebnego może bowiem tym skuteczniej służyć kapłaństwu wspólnemu, im głębiej sam zrozumie znaczenie Eucharystii i uczyni z niej fundament swojej duchowości. Niemiecki teolog zachęca duchownych do zdrowo rozumianej bojaźni Bożej oraz czujności serca, aby Eucharystia nigdy nie stała się dla nich rutyną, lecz nieustannie kształtowała ich życie i pomagała właściwie porządkować egzystencjalne priorytety.

Podsumowując, można sformułować fundamentalną tezę: nie istnieje duchowość kapłaństwa katolickiego bez Eucharystii, gdyż to właśnie w tym sakramencie w pełni objawia się moc i zachwyt, które – pomimo zmienności świata – pozostają niezmiennie wymagane i oczekiwane.

THE EUCHARISTIC DIMENSION OF THE SPIRITUALITY OF THE COMMON AND MINISTERIAL PRIESTHOOD IN THE THEOLOGY OF JOSEPH RATZINGER/BENEDICT XVI

Keywords: Eucharist, priesthood, spirituality, liturgy, baptism.

[76] Tamże; por. M. Ozorowski, *Małżeństwo i Eucharystia jako znaki Bożej miłości*, SnR, 14(2004), nr 1, s. 81.

Abstract: The article explores the influence of Eucharistic spirituality on Catholic priesthood in the thought of Joseph Ratzinger/ Benedict XVI. This inquiry arises from the need to reaffirm the essential and truly constitutive role of the Holy Sacrifice in the life of the priesthood. The structure of the article consists of four sections. The first examines how the German theologian understands Eucharistic spirituality. The following two sections reflect on the ways in which, according to Joseph Ratzinger/Benedict XVI, the celebration and participation in the Eucharistic liturgy shape the spiritual life of both ministerial and common priesthood. The final section provides a synthesis of the analyses conducted and offers a comprehensive response to the research objective. In Ratzinger's theological vision, the concepts of priesthood, spirituality, and the Eucharist are intrinsically interwoven, constantly permeating one another. This profound interconnectedness invites deeper theological reflection on their mutual relationship and significance.

Sections: [Introduction] > 1. The Eucharist as a basis for shaping Christian spirituality > 2. Eucharistic dimension of priestly spirituality > 3. Eucharist as the basis of the spirituality of the participants of the common priesthood >[Conclusions].

BIBLIOGRAFIA

Ratzinger J.

Bóg i świat, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 13/2: *W rozmowie z czasem*, red. G.L. Müller, pol. red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 431–760.

Chrystus i Jego Kościół, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.

Duch i Kościół, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 4: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, red. G.L. Müller, pol. red. K. Góźdź, M. Górecka Lublin 2017, s. 262–282.

Duch liturgii, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 11: *Teologia liturgii*, red. G.L. Müller, red. pol. K. Góźdź, M. Górecka Lublin 2012, s. 26–176.

Eucharystia, komunia i solidarność, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 11: *Teologia liturgii*, red. G.L. Müller, pol. red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2012, s. 413.

Homilia *Być blisko ludzi*, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 12: *Głosiciele Słowa i Słudzy Waszej radości*, red. G.L. Müller, pol. red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2012, s. 668–672.

Homilia *Wielkie ryzyko posługi kapłańskiej*, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 12: *Głosiciele Słowa i Słudzy Waszej radości*, red. G.L. Müller, pol. red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2012, s. 672–679.

Raport o stanie wiary, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 13/1: *W rozmowie z czasem*, red. G.L. Müller, red. pol. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 31–188.

Znaczenie niedzieli dla modlitwy i życia chrześcijanina, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 11: *Teologia liturgii*, red. G.L. Müller, red. pol. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2012, s. 221–242.

Benedykt XVI
Homilia *Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa*, 20 IV 2005, OsRomPol, 26(2005), nr 6, s. 4–7.
Przemówienie *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostolatu*, 13 V 2005, OsRomPol, 26(2005), nr 7–8, s. 11–14.
Przemówienie *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary*, 6 VI 2005, OsRomPol, 26(2005), nr 9, s. 30–34.
Przemówienie *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*, 22 XII 2005, OsRomPol, 27(2006), nr 2, s. 15–20.
Przemówienie *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój*, 22 XII 2006, OsRomPol, 28(2007), nr 2, s. 40–45.
Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 13 III 2007.
Przemówienie *Rok Kapłański będzie czasem pogłębienia misyjnego wymiaru kapłaństwa*, 16 III 2009, OsRomPol, 30(2009), nr 5, s. 49–51.
Homilia *Sługa musi być i wierny, i roztropny*, 18 III 2009, OsRomPol, 30(2009), nr 5, s. 26–29.
Przemówienie *Niech kapłańska posługa będzie waszą drogą do świętości*, 20 III 2009, OsRomPol, 30(2009), nr 5, s. 36–40.
Homilia *Musicie być bardziej świadkami niż nauczycielami*, 10 III 2011, OsRomPol, 32(2011), nr 5, s. 12–18.
Przemówienie *Świat potrzebuje świętych kapłanów, zdolnych uświęcać innych*, 26 I 2012, OsRomPol, 33(2012), nr 4, s. 21–22.
Homilia *Aby zbudować społeczeństwo o ludzkim obliczu*, 3 VI 2012, OsRomPol, 33(2012), nr 7–8, s. 22–24.

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4 XII 1963.
Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18 XI 1964.
Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 7 XII 1965.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 22 XI 1981.
Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 roku*, w: Jan Paweł II, *Listy do kapłanów 1979–2005*, Kraków 2019, s. 31–35.

Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o kulcie tajemnicy eucharystycznej *Eucharisticum Mysterium,* 25 V 1967.
Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, 17 XII 2001, Watykan 2001.
Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Balaguer J.E. de, *To Chrystus przychodzi*, Katowice 1992.
Balthasar H.U. von, *Czy są świeccy w Kościele?*, ComP, 1(1981), nr 6, s. 3–15.

Bławat A., Balter L., *Rodzina dzieci Bożych*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 30–45.

Bołoz W., *Moralne zobowiązanie Eucharystii*, „Homo Dei", 55(1986), nr 1, s. 175–180.

Czerwik S., *Duchowość liturgiczna i eucharystyczna – tajemnica wiary w liturgii w życiu chrześcijańskim: Chrystus pośród nas (Kol 1, 27)*, w: *Wiara liturgia ewangelizacja*, red. S. Klimas, K. Walkowiak, Kielce 2013, s. 21–60.

Czerwik S., *Teologia odnowionych błogosławieństw*, RT, 8(1998), s. 193–203.

Durek A., *Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw*, „Seminare", 11(1995), s. 21–36.

Ein Hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger/ Papst Benedikt XVI, red. M.Ch. Hastetter, H. Hoping, Regensburg 2012.

Giemza B., *Formacja kapłańska w nauczaniu Ratzingera*, „Studia Salvatoriana Polonica", 1(2007), s. 77–94.

Głowacki Z., *Duchowość eucharystyczna*, RT, 65(2018), z. 8, s. 27–38.

Gouyaud C., *Le sacerdoce selon Benoît XVI*, Feucherolles 2010.

Horn S., *Eucharistische Spiritualität bei Papst Benedikt XVI*, „Spirituelles", 3(2012), s. 10–14.

Kluz M., *Wezwania moralne płynące z daru Eucharystii w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, PST, 38(2021), s. 89–108.

Kowalczyk M., *Teologia i apostolat laikatu*, Warszawa 2019.

Kozioł B., *Elementy duchowości kapłańskiej w nauczania Benedykta XVI*, STV, 51(2013), nr 2, s. 145–163.

Małczyński F., *Szafarz błogosławieństw*, RBiL, 46(1993), nr 2, s. 57–64.

Mętlewicz K., *Eucharystyczny wymiar chrześcijańskiej egzystencji w teologii Josepha Ratzingera*, „Nurt SVD", 148(2020), nr 2, s. 302–317.

Ozorowski M., *Małżeństwo i Eucharystia jako znaki Bożej miłości*, SnR, 14(2004), nr 1, s. 77–89.

Pałęcki W., *Eucharystia w świetle teologii misteriów i posynodalnej adhortacji „Sacramentum caritatis" papieża Benedykta XVI*, „Liturgia Sacra", 14(2008), nr 2, s. 343–361.

Rabczyński P., *Priestly credibility in the teaching of Benedict XVI*, „Studia Elbląskie", 21(2020), s. 247–258.

Turzyński P., *Kapłaństwo według Benedykta XVI*, „Pastores", 35(2007), nr 2, s. 113–124.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 251–266
10.52404/ttnwloc.stwl.27.12

KS. MARCIN GŁĄBEK [a,@]
0009-0000-1275-2160
[a] Szkoła Doktorska Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 12, pok. 1240, 01-938 Warszawa
[@] Marcin.Glabek@Katowicka.PL

IDEA BRATERSTWA W UJĘCIU JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, braterstwo, chrześcijaństwo, Ewangelia, wspólnota.

Abstrakt: Artykuł koncentruje się na idei braterstwa w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, analizując jej teologiczne i społeczne znaczenie. Kluczowym elementem tej koncepcji jest przekonanie, że wszyscy ludzie są braćmi, ponieważ mają wspólnego Ojca w Bogu. Benedykt XVI podkreślał, że chrześcijańska wspólnota nie tworzy się samoistnie – wymaga świadomego wysiłku na rzecz jedności i otwartości. Braterstwo chrześcijańskie ma wymiar uniwersalny, ale jednocześnie opiera się na wierze i sakramentach, zwłaszcza Eucharystii. To w niej wierni odnajdują prawdziwe braterstwo, przekraczające podziały społeczne i kulturowe. Papież akcentował również misyjny wymiar braterstwa – wspólnota wierzących nie może zamykać się na innych, lecz powinna być otwarta i gotowa do budowania jedności. W tym kontekście wskazywał na rolę parafii oraz wspólnot apostolskich jako przestrzeni wzrostu braterskiej tożsamości chrześcijan. Dla Benedykta XVI autentyczne braterstwo to nie tylko ideał, ale rzeczywistość, która urzeczywistnia się przez miłość, wiarę i życie sakramentalne.

Sekcje: [Wstęp]> 1. Chrześcijańska geneza uniwersalnych wartości moralnych > 2. Braterstwo w ujęciu biblijnym > 3. Istota braterstwa w ujęciu Benedykta XVI > 4. Przestrzenie wzrostu idei chrześcijańskiego braterstwa >[Zakończenie].

KS. MARCIN GŁĄBEK (1996–); 2022, kapłan archidiecezji katowickiej; 2022, mgr: teologia (UŚ, Katowice); doktorant: Szkoła Doktorska UKSW.

Chrześcijańskie braterstwo urzeczywistnia swoje zobowiązanie w pierwszej kolejności przez misję, przez agape i przez cierpienie[1]. Wyznaczone narzędzia wyrażają również zadania chrześcijanina, czyli wielobarwne formy rozpoznawanej przez niego braterskiej służby bliźniemu – siostrom i braciom. Dla Benedykta XVI idea braterstwa stanowi aktualne wyzwanie w próbie opisania współczesnego obrazu chrześcijanina i Kościoła. Wobec pojawiających się ewangelizacyjnych wyzwań stanowi również próbę zaktualizowania inspiracji, jakimi powinien się kierować uczeń Jezusa. Koncepcja chrześcijańskiego braterstwa ma stanowić ważny element umacniający wspólnotę, której została powierzona misja jednoczenia. Uczeń Chrystusa zostaje powołany do życia w konkretnej wspólnocie, którą Benedykt XVI określa jako parafię – wspólnotę wspólnot, która ma swoje cele i zadania, do których wszyscy tworzący ją parafianie, są zaproszeni. Tam także realizować ma się zadanie budowania eucharystycznej jedności i autentycznego braterstwa, wyrażające najgłębszy wymiar tajemnicy chrześcijaństwa. Właśnie do tej wspólnoty, doświadczającej godności sióstr i braci, połączonych w chrześcijańskim obszarze braterstwa, zaproszeni są wszyscy ochrzczeni. W ten sposób mogą rozpoznawać i głosić prawdziwe imię jedynego Boga, jakim „może być tylko pokój i braterstwo, sprawiedliwość i miłość”[2].

Dla papieża Benedykta XVI inspiracje płynące ze współczesnego odczytywania koncepcji braterstwa były istotne, jeszcze zanim objął urząd Biskupa Rzymu i Następcy Piotra. Interesujące nas wątki dotyczące idei braterstwa znajdziemy zarówno w oficjalnych dokumentach wyrażających jego papieskie nauczanie, jak i w wypowiedziach w czasie oficjalnych wizyt apostolskich. Nie można zapomnieć o wcześniejszym teologicznym dorobku Josepha Ratzingera, w którym wielokrotnie odnosił się do źródeł idei braterstwa oraz form jego urzeczywistniania we współczesnym Kościele. Istotnym dla podjęcia niniejszego tematu wydają się również być odczytywane relacje chrześcijan ze świeckim społeczeństwem oraz szanse i zagrożenia oraz podobieństwa i różnice, doświadczane na przykładzie codziennego wcielania w życie idei braterstwa. Na te pytania starał się

[1] J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, Kraków 2006, s. 84–86.

[2] Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników pierwszego seminarium zorganizowanego przez Forum katolicko-muzułmańskie *Imieniem Boga mogą być tylko pokój i braterstwo*, 6 XI 2008, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/orumkm_06112008.html [26.02.2025].

odpowiedzieć Joseph Ratzinger, podejmując kwestię chrześcijańskiej idei braterstwa.

1. Chrześcijańska geneza uniwersalnych wartości moralnych

Na porządek współcześnie tworzonych społeczeństw składają się wartości, które można uznać za pierwotnie chrześcijańskie. Wśród idei wyrosłych z chrześcijaństwa można wyróżnić: potrzebę zachowania nieskrępowanej równości pomiędzy ludźmi, konieczność troski o zachowanie sprawiedliwości, solidarności i ludzkiej godności, dbałość o szanowanie praw człowieka czy zachowanie służebnego wymiaru władzy. Ich chrześcijańskie charakter i pochodzenie są istotne, jednak chrześcijaństwu nie są one już powszechnie przyznawane[3]. Niniejsze wartości zostały zachowane w świadomości społeczeństwa za sprawą funkcjonującego w świecie Bożego fermentu[4]. Zwykle to, co zostało w chrześcijaństwie wypracowane przez właściwie ukształtowane sumienie, jest przypisywane osiągnięciom ateistycznego świata, pomijając ewangeliczny charakter osiągniętych wartości i odzierając go z jego kreatywnej myśli.

Kształtująca kulturę religia wnosi w nią różnorodne wartości, również moralne, stające się inspiracją do pokojowego współżycia obywatelskiego, zarówno w relacjach obywateli z państwem jak i w stosunkach międzynarodowych. Jednak gdy stają się one uznane za zbędne, to ich właściwe, pozytywnie oddziałujące funkcje społeczne należy zastąpić odpowiadającym systemem „świeckich" wartości. Obserwowane zjawisko, przejawiające się zarówno w odmiennym rozumieniu pochodzenia, jak i znaczenia obowiązujących w świecie wartości można nazwać zderzeniem wartości. Próby interpretacji i odnalezienia właściwej odpowiedzi na niniejszy problem podjął w swoich poszukiwaniach Benedykt XVI, wyznaczając go jako palący problem społeczny[5]. Współczesne dążenia do jego marginalizacji przez nowoczesne społeczeństwa nie oznaczają, że państwa nie potrzebują wiarygodnych filarów, na których można oprzeć życie wspólnotowe, którymi są autentyczne wartości. Niemogąca sama

[3] U. Schrade, *Wartości chrześcijańskie są obiektywne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 2(1993), nr1(5), s. 144.

[4] J. Maritain, *Chrześcijaństwo i demokracja*, „Znak", 44(1992), nr 4, s. 48.

[5] J. Węgrzecki, *Wartości chrześcijańskie w świecie współczesnym*, w: *Wartości chrześcijańskie a europejskie. Chrześcijaństwo kształtujące tożsamość Europy*, red. P. Walewski, Pelplin 2022, s. 76.

ich wygenerować wspólnota polityczna, powinna opierać się na dorobku innych społeczności[6]. Poddając próbie opisu kulturę europejską, należy dostrzec w jej źródłach różnorodne wartości, pochodzące z jej wielorakich korzeni: greckich, rzymskich, judeochrześcijańskich, arabskich czy humanistycznych[7]. Mimo to, w opisywanej kulturze jako czynniki silnie oddziałujące należy wyróżnić elementy chrześcijańskie, które stały się źródłem i nośnikiem obowiązujących wartości, wśród których znajduje się również idea braterstwa. Głoszona przez chrześcijaństwo koncepcja prawdziwego braterstwa, będąca owocem zbawczego dzieła Chrystusa, odgrywa istotną rolę w budowaniu wspólnoty obywatelskiej. W kontekście omawianego tematu rysuje się pytanie, czy dla współczesnego społeczeństwa idea braterstwa pozostaje wciąż społecznie aktualnym wyzwaniem i palącym problemem? Próbę odpowiedzi na wyżej postawione pytania podejmował Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, analizując biblijne źródła idei braterstwa oraz jej teologiczne interpretacje.

2. Braterstwo w ujęciu biblijnym

Pojęciem o uniwersalnym zasięgu, którego nie można uporządkować wyłącznie w zbiorze wartości religijnych, jest braterstwo. Człowiek, podejmując działania mające na celu próbę bezinteresownego ofiarowania swojego życia dla bliźniego, podejmuje w wyraźny sposób próbę wejścia w głęboko budowane relacje interpersonalne. Należy jednak wystrzegać się jakiejkolwiek formy przymusu w procesie darowania siebie drugiemu człowiekowi, szczególnie argumentowanej potrzebą miłości braterskiej. Mimo to, jak zaznacza tekst Księgi Rodzaju, do stawiania kroków na drodze budowania braterskiej tożsamości Bóg inspiruje Adama, zapraszając go do przygody urzeczywistniania prawdziwej komunii oraz braterskiego zaangażowania (zob. Rdz 2, 8 – 3, 24).

Poddając opisowi biblijną koncepcję braterstwa, należy zatrzymać się nad odnalezieniem źródeł jej późniejszego odczytywania w środowiskach, w których Kościół się narodził. Należy wspomnieć, że na obraz biblijnego ujęcia braterstwa składał się świat budowany przez kulturę grecką, hellenistyczną oraz żydowską. W tych obszarach należy szukać źródeł odczytywania i zrozumienia koncepcji braterstwa w ujęciu biblijnym oraz

[6] W. Łużyński, *Chrześcijańskie braterstwo w świeckim społeczeństwie. Refleksje na podstawie nauczania Josepha Ratzingera*, TiCz, 45(2019), nr 1, s. 70.

[7] H. Skorowski, *Wartości chrześcijańskie istotnym elementem kultury europejskiej*, w: *Wartości chrześcijańskie a europejskie*, s. 24.

interesujących nas interpretacji Benedykta XVI. W ujęciu Greków, jak zaznacza Joseph Ratzinger, etos braterstwa oparty był na rozszerzonym pokrewieństwie krwi konkretnego narodu. W tym zakresie szczególną uwagę kierowano na relacje łączące członków tego samego ludu tworzącego wspólnotę, rozumiejąc je jako rozszerzone braterstwo krwi[8]. W kategorii braci odnajdowano również przyjaciół, odczytując relacje przyjacielskie jako „powinowactwo z wyboru". Braterstwo w greckim ujęciu wyznaczało granice funkcjonującej wspólnoty, a także moralne prawa i obowiązki, których przestrzegać mieli jej członkowie. W każdym z wyżej określonych zbiorów greckiego rozumienia pojęcia braterstwa uznawana była granica niniejszej wspólnoty, poza którą znajdowali się „nie-bracia" oraz „nie-przyjaciele"[9]. W tym zakresie obowiązujące zasady rozróżniane były zarówno dla osób będących jej częścią, jak i znajdujących się poza jej granicami. Zaznaczone powyżej rozróżnienie może stanowić źródło napięcia pojęcia braterstwa, jakie charakteryzowało niejednorodne podejścia do konkretnego człowieka[10]. W ten sposób wyróżnia się wewnętrzny etos członków wspólnoty oraz etos zewnętrzny osób niebędących jej członkami. Braterstwo rozumiane w ujęciu kultur starożytnych – Grecji i Rzymu, obejmowało poza krewnymi i mieszkańcami tej samej wspólnoty, także wyznawców tego samego boga[11].

Stary Testament ogranicza pojęcie braterstwa do osób należących do narodu wybranego. Etos braterstwa oparty został na idei wspólnego wybrania przez Boga, a wśród bliźnich znajdują się rodacy oraz współwyznawcy[12]. Ponadto w starotestamentowej tradycji idea braterstwa odnosi się do rodzonych braci, ponadto do krewnych, jak również do osób pochodzących z jednego rodu czy szczepu. W Starym Testamencie pod pojęciem „bracia" widziano również członków konkretnego pokolenia lub ludzi określających się jako posiadających jednakowego przodka[13]. Jednakże przedchrześcijańska historia biblijna przedstawia również konkretne przykłady osób, które nie postępowały zgodnie z obowiązującymi zasadami braterskiej koncepcji. Działania te przejawiały się

[8] Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 13.

[9] Zob. tamże, s. 13–15.

[10] Tamże, s. 14.

[11] M. Pierzchała, *Znamiona braterstwa w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego", 41(2021), s. 95.

[12] Łużyński, *Chrześcijańskie braterstwo w świeckim społeczeństwie*, s. 74.

[13] Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 19.

w egoistycznym nastawieniu indywidualnych osób lub grup społecznych, skutkującym poszukiwaniem własnej chwały, dodatkowych zysków, władzy czy przyjemności. Poszukując powodów odwrócenia się od biblijnej koncepcji braterstwa należy odnajdywać w grzechu, zarówno osobistym jak i wspólnotowym. Jest on aktywną przyczyną powodującą odwróceniem się od idei Bożego panowania, tym samym odrzucając stawiane przez Niego wskazówki i zasady. Przykładem zachowań niszczących odczytywaną ideę braterstwa umieszczonych w Starym Testamencie jest historia Kaina i Abla (zob. Rdz 4, 1–24), gdzie przedstawiono bratobójcze zabójstwo, będące wyrazem łamania solidarności i braterskiej miłości[14]. Innym przykładem wyrażającym negatywną reakcję człowieka na biblijną koncepcję braterstwa jest ludzka pycha zobrazowana historią budowania wieży w kraju Szinear (zob. Rdz 11, 1–9). Następstwem tego ludzkiego działania była reakcja Boga, który spowodował trudności w procesie komunikacyjnym budujących wieżę[15].

W celu podjęcia próby zrozumienia chrześcijańskiej wizji braterstwa w porządku chrześcijańskim, należy odwołać się do interesującego nas źródła, jakim jest tradycja biblijna. W tym zakresie w szczególności zwrócimy uwagę na nauczanie głoszone przez Jezusa Chrystusa oraz twórczość św. Pawła z Tarsu. Dla Chrystusa braćmi byli Izraelici, co zaznacza komentując Boże przykazania: „słyszeliście, że powiedziano przodkom: nie zabijaj, a ja wam powiadam: każdy, kto się gniewa na swego brata podlega sądowi" (Mt 5, 21–22). W innym miejscu, nauczając w czasie Kazania na Górze i promując prawdziwe braterstwo zapyta: „Czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata, a belki we własnym oku nie dostrzegasz?" (Mt 7, 3). Wśród braci Jezus wymieni także osoby słuchające Słowa Bożego i próbujące wiernie je wypełniać (zob. Mk 3, 33) a także osoby, które cierpią z różnych powodów (zob. Mt 25, 31–46). Wśród osób określonych jako Jezusowi bracia, znajdują się również Jego uczniowie, co wyraził w rozmowie z kobietami w czasie wielkanocnego poranka (zob. Mt 28, 10). Jezus wzywał również do powszechnego braterstwa, przez głoszenie konieczności odnalezienia owiec, które „poginęły z domu Izraela" (Mt 15, 24), by budować jedną owczarnię wyrażającą istotę ludz-

[14] F r a n c i s z e k, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2014 *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014.html [19.02.2025].

[15] M. B a s i u k, *Jedność między ludźmi w świetle opowiadania o wieży Babel*, SSHT, 44(2011), s. 458–459.

kiej jedności i braterstwa. Jezus swoim ziemskim życiem zaznaczył, że to chrześcijańska wspólnota będzie wyrażać istotę nowego braterstwa[16].

Koncepcję braterstwa odnajdujemy również w listach św. Pawła Apostoła, podejmującego próbę nadania jej trynitarnego wymiaru. Odnosząc ją do Boga Ojca, Syna Bożego oraz Ducha Świętego, wyraził je jako pokrewieństwo dokonujące się przez Ducha, ale nigdy bez Ojca i Syna. Dla św. Pawła „brat" to określenie chrześcijanina, a granicą oddzielającą ramy braterstwa jest granica wyznaczana przez wiarę. Człowiek stający się chrześcijaninem, staje się bratem, któremu przysługuje miłość braterska – *filadelfia*[17]. Prawdziwe życie chrześcijańskie ma wyrażać się w codziennym procesie nawracania się oraz „wynikać z sumiennej, konsekwentnej pracy nad sobą, przekraczania własnych ograniczeń dzięki współpracy z łaską Bożą i świadczenia na różne sposoby miłości wszystkim bliźnim"[18]. Mimo to należy podkreślać, że odbiorcami odkupieńczej miłości Jezusa Chrystusa nie są tylko i wyłącznie ochrzczeni, lecz każdy człowiek, którego Jezus jest jedynym Odkupicielem (zob. Ef 2, 14). Ta prawda stale pobudza chrześcijan do nieustawania w procesie głoszenia Dobrej Nowiny i misyjnego zaangażowania Kościoła.

3. Istota braterstwa w ujęciu Benedykta XVI

Chrześcijańskie braterstwo przekracza obszar idei i staje się rzeczywistością, która nie przestaje się realizować w wydarzeniu Chrystusa[19]. Stanowi ono konkretną formę urzeczywistniania się tak rozumianego braterstwa oraz jego nieustanne źródło. Rzeczywistość wydarzenia Jezusa Chrystusa stanowi element odróżniający chrześcijańską ideę braterstwa od innych, przedstawionych wcześniej koncepcji braterstwa, opartych na kręgu pokrewieństwa krwi. Jak zaznaczył Benedykt XVI, najgłębszym źródłem chrześcijańskiego braterstwa jest zakorzenienie we wszczepieniu Chrystusa. Momentem, w którym dokonuje się to wszczepienie jest przyjęty przez człowieka chrzest, a wymiarem je realizującym jest celebracja Eucharystii[20].

---

[16] Zob. A.J. Najda, *Jedność pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża", 31(2013), s. 275–291.

[17] Łużyński, *Chrześcijańskie braterstwo w świeckim społeczeństwie*, s. 75.

[18] T.M. Dąbek, *Boże synostwo a ludzkie braterstwo Teologia wezwania Ojcze nasz*, RBiL, 53(2000), s. 198.

[19] Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 56.

[20] Zob. P. Kiejkowski, *Fratelli tutti*, Poznań 2021, s. 147–167 (*Teologia Dogmatyczna*, t. 16).

Chrześcijańska koncepcja braterstwa ukazuje Kościół jako wspólnotę wybraną przez Pana, w której i przez którą, to wszczepienie jest kontynuowane[21].

Odczytywana w taki sposób koncepcja braterstwa prowadzi do konieczności budowania otwartości, jaką Kościół powinien się kierować, by nie odrzucać innych ludzi w spotkaniu z Bogiem. Obrazem, wiodącym odbiorców przez tę refleksję jest syn, który troszczy się o uratowanie swojego rodzeństwa. Z miłości i troski o swojego bliźniego nie podejmuje działań, które mogłyby prowadzić do jego potępienia, lecz robi wszystko, by go uratować. W ten sposób może wypełnić swoją misję, otrzymaną na mocy wybrania. Ścisła wspólnota braterska, do której budowania zaproszony jest Kościół, służyć ma odłączonemu bratu, skutecznie wywiązując się z otrzymanego wcześniej zadania. Celem wspólnoty nie jest szczelne zamknięcie się na osoby znajdujące się poza jej gronem, ale kreatywne otwarcie i służba bliźniemu, powierzonego trosce bratu[22].

Chrześcijańska rodzina, podejmująca wysiłek misyjnego uniwersalnego otwarcia, powinna zadbać o budowanie silnej zbiorowej tożsamości oraz mocnej identyfikacji ze wspólnotą braterską jej członków. Stanowi to warunek umożliwiający właściwe wypełnienie wspólnotowej misji, powierzonej rodzinie Kościoła oraz wyzwanie, przed którym stają chrześcijanie uznający swoją osobistą odpowiedzialność za powierzone im zadanie[23].

Braterstwo w ujęciu nauczania społecznego Kościoła koncentruje się wokół relacyjności oraz równości wszystkich ludzi, ze względu na posiadaną jednakową godność dziecka Bożego. W swoim nauczaniu Kościół zaznacza, że braterska jedność ma swoje źródło w wewnętrznej wspólnocie Boga, którego trzy Osoby żyją w jedności, zwanej komunią, stanowiąc „najwyższy wzór jedności, odblask wewnętrznego życia Boga, jednego w trzech Osobach”[24]. Również Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, nawiązując do nauczania św. Pawła, wielokrotnie odwoływał się do wyrażonej powyżej koncepcji. Według niego podstawą chrześcijańskiego braterstwa jest wspólnota wiary, odczytywana przez wyznawców Chrystusa. Jako dzieci Boże, chrześcijanie są braćmi i siostrami z powodu wspólnego ojcostwa w Bogu Ojcu. W tym duchu odczytywane braterstwo jest „zakorzenione w wierze,

[21] P. Burgoński, *Braterstwo – mit, partykularyzm, utopia?*, w: *Caritas in veritate zasadą polityki społecznej*, red. T. Adamczyk, J. Mazur, Lublin 2011, s. 173.

[22] Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 81–84.

[23] Zob. M. Kluz, *Podstawy odpowiedzialności moralnej chrześcijan za misję ewangelizacyjną w świecie*, STV, 54(2016), nr 2, s. 151–171.

[24] SrS, n. 40.

która daje nam pewność naszego realnego synostwa Bożego i naszego braterstwa”[25]. Stąd też J. Ratzinger wyprowadza postulaty, prowadzące do ukształtowania postawy chrześcijan we właściwym braterskim etosie. Ich szczególnym elementem jest świadome przyjęcie Bożego ojcostwa oraz urzeczywistnianie autentycznej jedności z Chrystusem[26].

W Bożym ojcostwie, stanowiącym źródło chrześcijańskiego braterstwa, można odkryć dwa istotne wymiary. Pierwszym wymiarem ojcostwa jest relacja Boga-Stwórcy do stworzenia. Jako stworzenie ludzie należą do Stwórcy, są wytworem Jego boskiej kreatywności. Bóg-Stwórca miłuje swoje stworzenie, doskonale znając każdego człowieka, jako swoje dziecko. Bóg posługuje się twórczą miłością, dzięki której człowiek istnieje. Stanowi ona wyraz odkupieńczej miłości, dzięki której człowiek odnajduje w sobie godność Bożego stworzenia. Jak podkreślił Benedykt XVI, jest to „miłość objawiona i urzeczywistniona przez Chrystusa (por. J 13, 1) oraz «rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego» (Rz 5, 5)”[27].

Drugi wymiar Bożego ojcostwa względem człowieka jest związany z relacją synostwa, łączącą Boga Ojca z Synem Bożym. Wiąże się z synostwem Jezusa. Synostwo realizowane przez Jezusa zostało przez Niego wyrażone jako całkowite posłuszeństwo Ojcu, jako przyjęcie własnej egzystencji i całej drogi przygotowanej przez Ojca[28]. Jak zaznacza Benedykt XVI, jest to „najbardziej charakterystyczną cechą Syna jako Syna”[29]. Pomimo tego Jezus nie pragnie pozostać samotny w tej relacji synostwa, ale chce nas zaangażować i włączyć w swoje synostwo, w tę wyjątkową i niezwykle osobistą relację z Bogiem Ojcem[30]. Jezus Chrystus, realizując swoją misję, angażuje swoich wyznawców do rozpoznania w swoim życiu daru Bożego ojcostwa oraz udzielonej przez Chrystusa relacji synowskiej. Odkrycie godności Bożego dziecka, stworzenia realizowanego na obraz i podobieństwo Boże, oraz realizacja życia wypełnianego autentyczną relacją budowanej jedności z Jezusem Chrystusem, są sposobami Benedykta XVI na budowanie chrześcijańskiego braterstwa. Jezus ofiarowuje każdemu człowiekowi dar synostwa, poprzez wypełniane przez Jego życie

[25] Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 57.

[26] Tamże.

[27] CiV, n. 5.

[28] J. Szymik, *Syn jako rozdarta zasłona. Misteria Jezusa w ujęciu Józefa Ratzingera – Benedykta XVI*, CTh, 90(2020), nr 4, s. 115.

[29] J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, t. 13, Lublin 2018, n. 909.

[30] Łużyński, *Chrześcijańskie braterstwo w świeckim społeczeństwie*, s. 76.

wcielenie. Dzięki temu udostępnionemu przez Chrystusa darowi, każdy Jego wyznawca może rozpoznawać w sobie wymiar Bożego dziecięctwa, który posiada dynamiczną specyfikę. Jako dzieci Boże, naśladując Chrystusa ludzie stają się coraz bardziej do Niego podobni[31], tym samym rozwijając otrzymany od Boga dar.

Odczytywana w powyżej nakreślony sposób idea braterstwa zakłada konieczność włączenia się uczniów Chrystusa w żywe budowanie chrześcijańskiej wspólnoty. W nauczaniu Benedykta XVI zadanie budowania jedności ludu Bożego stanowiło istotne wyzwanie oraz inspirację do uruchamianych przez niego inicjatyw oraz akcentowanych w swoim papieskim nauczaniu[32]. Odkrywana jedność Ojca i Syna stanowi inspirację do odkrywania sposobów na budowanie braterskiej jedności w chrześcijańskiej wspólnocie. Wśród takich jednoczących narzędzi znajduje się inicjacja procesu rozwoju: osobistego – człowieka oraz wspólnotowego – narodu, prowadzących do upowszechnienia się idei prawdziwego braterstwa, do czego zachęcał papież Benedykt XVI. Działania chrześcijan, nacechowanie niniejszym zaangażowaniem, powinny realizowane być w taki sposób, by nie ograniczać duchowego wymiaru ich rozwoju, tym samym sprawiając, że trwający proces może być w pełni autentyczny[33]. Rozwój integralny, rozumiany w zarysowany powyżej sposób, prowadzący do odważnego stawiania kroków na drodze budowania braterstwa, wyraża się w zaufaniu Bogu, zawierzeniu Opatrzności i miłosierdziu Bożemu oraz wyrzekaniu się siebie, w budowaniu sprawiedliwości i rzeczywistego pokoju.

Jak zaznaczył Benedykt XVI, realizacja zadania, przed którym staje chrześcijańska wspólnota, możliwa jest jedynie wtedy, gdy jego „ukierunkowującą zasadą jest napędowa siła miłości”[34]. To właśnie dzięki miłości, odkrywanej przez wiarę w Jezusa Chrystusa, człowiek nie tylko odnajduje etyczny wzór, możliwy do naśladowania, ale przede wszystkim wychodzi poza granice własnego egoizmu, włączając się w Ciało Chrystusa[35]. Tajemnica zniesienia granic to tajemnica, którą odkrywa przed

---

[31] J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2017, s. 130.

[32] Zob. A. Sosnowski, *Jedność Kościoła w nauczaniu Benedykta XVI*, CzSt, 45(2017), s. 125–133.

[33] CiV, n. 79.

[34] Tamże, n. 77.

[35] Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 61.

chrześcijańską wspólnotą Jezus Chrystus. Tę prawdę w wyraźny sposób akcentuje św. Paweł w Liście do Efezjan:

> „On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość. W swym ciele pozbawił On mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach, aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, prowadzając pokój, i [w ten sposób] jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem w jednym Ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości" (Ef 2, 14–16).

Odkrywana przez chrześcijan jedność z Chrystusem implikuje jedność pomiędzy Jego wyznawcami oraz oznacza zniesienie pozostałych granic: naturalnych, społecznych, historycznych czy narodowych[36].

Braterstwo chrześcijan zakorzenione jest w wierze, dającej nadzieję powszechnego synostwa Bożego oraz autentycznego braterstwa realizowanego we wspólnocie. Istotnym zadaniem w procesie budowania jedności, jak zaznacza J. Ratzinger/Benedykt XVI, jest *Modlitwa Pańska*, pozostawiona przez Jezusa swoim uczniom. Na mocy daru synostwa uczniowie Chrystusa posługują się słowami „Ojcze nasz" wyrażającymi prawdę, że Bóg jest „Ojcem o tyle, o ile jesteśmy członkami wspólnoty Jego dzieci"[37]. Zatem żywa wiara powinna prowadzić do świadomie kształtowanej postawy wobec Boga oraz wobec bliźnich, rozpoznawanych jako siostry i bracia. Z jednej strony to braterskie zadanie realizuje się przez postawę zaufania i miłości względem Boga, a z drugiej strony samozatracenia względem drugiego człowieka, stając się „synem w Synu"[38]. Taką wizję wiary, budowanej „nie w kategoriach nietolerancji, dyskryminacji czy konfliktu, lecz w duchu absolutnego poszanowania prawdy, współistnienia, praw i pojednania" miał na myśli papież Benedykt XVI[39].

Interpretując słowa Chrystusa zostawione uczniom, papież zachęcał chrześcijan, by opierając się na wierze, autentycznej relacji z Chrystusem, podejmowali odważną próbę wyjścia z własnego „ja", kierując się w stronę Boga i bliźnich – braci i sióstr w Chrystusie[40]. Właściwie realizowana

---

[36] Tamże, s. 62.

[37] Tamże, s. 57.

[38] Tamże, s. 59.

[39] Benedykt XVI, Przemówienie *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości*, 18 IV 2008, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_onz_18042008.html [21.02.2025].

[40] Zob. Ł. Grzywocz, *Główne rysy antropologii J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych PAN", 15(2020), s. 193–212.

proegzystencja ma być sposobem na realizowanie idei braterstwa oraz podstawową zasadą życia chrześcijańskich wspólnot[41].

4. Przestrzenie wzrostu idei chrześcijańskiego braterstwa

Właściwie pojmowanej idei braterstwa chrześcijanie powinni się stale uczyć, wcielając ją w swoje codzienne życie. To jedno z ważniejszych wyzwań, jakie rozpoznawane są przez wspólnotę Kościoła. Ułatwieniem w tej drodze są przypomniane przez Benedykta XVI przestrzenie wzrostu chrześcijan wedle koncepcji braterstwa oraz propagowania i uczenia się chrześcijańskiego braterstwa. Poniżej zostaną przedstawione propozycje niemieckiego teologa dla uczniów Chrystusa stawiających kroki na drodze wzrostu braterskiej tożsamości.

W chrześcijańskiej wizji budowania braterstwa ważna jest koncepcja łączenia wiernych w braterską wspólnotę, skierowaną na drodze budowania jedności między bratnimi członkami, a ostatecznie również ku Bogu. Wizja ta rozciąga granicę oddzielającą chrześcijan, członków wspólnoty Kościoła od tych, którzy nie są częścią tej wspólnoty. W ścisłym sensie chrześcijanin jest bratem dla swoich współwyznawców, widzących w Bogu swojego Ojca. Autor ukonkretniając szerokie pojęcie braterstwa, zawęża je, poszukując środków budujących chrześcijańskie wspólnoty, w których urzeczywistnia się koncepcja braterstwa. W tym celu Benedykt XVI wyznaczył jako istotne przestrzenie wzrostu idei braterstwa, następujące elementy: „wspólnotę Kościoła, a w niej na parafię, Eucharystię i stowarzyszenia apostolskie”[42].

Chrześcijańskie braterstwo urzeczywistnia się przede wszystkim w Kościele. To w Kościele członkowie ludu Bożego mogą rozwijać się i wzrastać, również w najbardziej istotnych wymiarach, na jakie składa się idea braterstwa. Podstawowym obszarem wzrostu chrześcijan, jak zaznaczył Benedykt XVI, jest parafia, którą można wyróżnić jako podstawowy obszar urzeczywistniania się Kościoła. Parafia jest kluczową przestrzenią rozwoju i podejmowania aktywnego wspólnotowego życia chrześcijańskiego oraz doświadczania wspólnoty między jej członkami. Parafianie razem z proboszczem, budujący parafialną wspólnotę, nie tylko się znają, ale wspólnie się modlą, przebywają i podejmują inicjatywy w duchu braterskiej służby.

---

[41] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 192.

[42] Łużyński, *Chrześcijańskie braterstwo w świeckim społeczeństwie*, s. 78.

Przedstawiona przez Benedykta XVI wizja braterstwa została zakorzeniona w pierwotnym Kościele i ma ścisłą łączność przede wszystkim z wymiarem eucharystycznym[43]. Jest to jeden z najistotniejszych wymiarów parafialnego życia chrześcijańskiej wspólnoty, wyrażający sakramentalną łączność. Został on przedstawiony przez przyszłego papieża jako „etyka Chrystusa". Przyjęta przez chrześcijan godność budowania Ciała Chrystusa, bycia członkiem Kościoła, została zakreślona w pierwszym stopniu przez dostępność eucharystyczną. To właśnie w tym sensie chrześcijanie pozostają połączeni więzami braterstwa. Papież przypomniał, że „etyka Chrystusa pozostaje esencjalnie etyką ciała Chrystusa [...]. Jako etyka prawdziwego pozostawienia siebie, w sposób konieczny zawiera ona braterstwo wszystkich chrześcijan"[44]. Braterstwo chrześcijan realizuje się w sakramencie braterstwa, jakim jest celebrowanie Eucharystii. To właśnie w niej „osobista łączność, jaką konkretny wierny nawiązuje z Jezusem obecnym w Eucharystii, zawsze odsyła go ponownie do wspólnoty kościelnej, uświadamiając mu jego przynależność do Ciała Chrystusa"[45]. Eucharystia, która przeżywana jest w chrześcijańskiej wspólnocie ma znosić obowiązujące różnice, niszczyć pęta egoizmu i indywidualizmu oraz wzmacniać chrześcijan w budowaniu wspólnoty Kościoła[46].

Trzecią, wymienioną przez Benedykta XVI, przestrzenią wzrostu chrześcijańskiej idei braterstwa są wspólnoty apostolskie, funkcjonujące w Kościele. Jak zaznaczył papież, ich szczególną misją, o której nie mogą zapominać, jest budowanie braterstwa we wspólnocie ludu Bożego. Służące wspólnocie parafialnej apostolskie wspólnoty, mają być czytelnym znakiem jej jedności oraz przenosić braterską wrażliwość chrześcijan na poziom Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół. Przez ożywianie wspólnot parafialnych, nadawanie im aktualnego rytmu, którym żyje Kościół powszechny oraz uwrażliwianie na konkretne wydarzenia życia liturgicznego, wspólnoty apostolskie mają stwarzać możliwość głębokiego i świadomego zaangażowania chrześcijan w życie parafialne. Przez doświadczenie przeżywania Kościoła w niewielkiej grupie formacyjnej, członkowie

[43] C. Kościelniak, *Chrześcijańskie i laickie konteksty idei braterstwa i ich polityczne konsekwencje*, „Przegląd Zachodni", 2015, nr 1, s. 16.

[44] Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 55.

[45] SC, n. 68.

[46] J. Ratzinger, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009, s. 23.

Kościoła mają budować swój związek ze wspólnotą Kościoła[47]. W tym sensie istotnym wydaje się być stały i zaangażowany kontakt wspólnot apostolskich ze swoim duszpasterzem, umożliwiający aktualizację działań duszpasterskich do zauważonych wyznań i potrzeb duszpasterskich. Misja parafii odczytywanej jako „wspólnota wspólnot" staje się istotnym wyzwaniem, na drodze budowania jedności i braterstwa w Kościele[48]. To wyzwanie, przed którym członkowie Kościoła stają jako budowniczowie autentycznie i wytrwale wcielanej idei braterstwa.

* * *

Idea braterstwa w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI stanowi istotny i często podejmowany wątek. Nawiązując do korzeni i źródeł koncepcji omawianego powyżej tematu, obserwując rozwój jego rozumienia w świeckim społeczeństwie, autor wyznacza pochodzenie idei, przypominając chrześcijańską genezę chrześcijańskich wartości moralnych, wśród których sytuuje braterstwo. W ten sposób, nawiązując do tradycji biblijnej oraz wczesnego chrześcijaństwa, niemiecki teolog podpowiada, w jaki sposób współcześni chrześcijanie powinni rozumieć, a następnie również rozszerzać idę braterstwa.

Postawione przez Benedykta XVI tezy stanowią nie tylko szerokie omówienie powyższego tematu, pozostając w zamkniętym środowisku teologicznym. Papież kładł silny nacisk na wyzwania i zadania, przed którymi stają współcześni chrześcijanie, rozpoznający w sobie powołanie do tworzenia wspólnoty dzieci Bożych. To przed tą wspólnotą, Kościołem, Benedykt XVI rozpoznaje obszary autentycznego zaangażowania i troski, starając się budować jedność i chrześcijańskie braterstwo. Prócz rozumianego w ścisłym sensie braterstwa, rozpoznawanego na podstawie eucharystycznej jedności, autor zachęca również do podejmowania działań budujących jedność w społeczeństwie, wspólnotach rodzinnych i parafialnych. Troska o prawdziwe braterstwo i jedność w Kościele może być również ważnym narzędziem ewangelizacyjnym, które może być pomocne w kreatywnym i efektywnym głoszeniu Dobrej Nowiny. W ten sposób granice braterstwa zostaną poszerzone w naturalny sposób, wyznaczane przez wspólnotę członków Kościoła – sióstr i braci w Chrystusie.

---

[47] Łużyński, *Chrześcijańskie braterstwo w świeckim społeczeństwie*, s. 79.

[48] Zob. M. Chmielewski, *Parafia jako wspólnota wspólnot w polskich publikacjach posoborowych*, RT, 46(1999), s. 161–177.

THE IDEA OF BROTHERHOOD IN TERMS OF JOSPEH RATZINGER/BENEDICT XVI

Keywords: Benedict XVI, brotherhood, Christianity, Gospel, community.

Abstract: This article explores the contemporary significance of brotherhood in the thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI, in response to the fragmentation of social bonds and the crisis of communal identity. The research problem concerns how the Christian idea of Brotherhood – rooted in divine Revelation and the Trinitarian understanding of God – can guide the formation of human relationships and the building of ecclesial community. The study employs critical content analysis and theological hermeneutics, focusing on Ratzinger's papal documents, public speeches, and theological writings. Three key spaces of realized brotherhood are identified: the parish, the Eucharist, and apostolic communities, presented as crucial for shaping Christian identity. The article argues that brotherhood, understood both as a gift and a task, may serve as a foundation not only for the inner life of the Church but also for its missionary presence in the modern world.

Sections: [Introduction]> 1. The Christian genesis of universal moral values > 2. Brotherhood in biblical terms > 3. The essence of brotherhood in terms of Benedict XVI > 4. Space of the growth of the idea of Christian brotherhood >[Ending].

BIBLIOGRAFIA

Ratzinger J.

Chrześcijańskie braterstwo, Kraków 2006.

Jezus z Nazaretu. Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia, Kraków 2017.

Kościół. Wspólnota w drodze, Kielce 2009.

Wprowadzenie w chrześcijaństwo, Kraków 2006.

W rozmowie z czasem, t. 13, Lublin 2018.

Benedykt XVI

Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 13 III 2007.

Przemówienie *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości*, 18 IV 2008, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_onz_18042008.html [21.02.2025].

Przemówienie do uczestników pierwszego seminarium zorganizowanego przez Forum katolicko-muzułmańskie *Imieniem Boga mogą być tylko pokój i braterstwo*, 6 XI 2008, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/orumkm_06112008.html [26.02.2025].

Encyklika *Caritas in veritate*, 7 VII 2009.

Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 30 XII 1987.

Franciszek, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2014 *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju*,https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014.html [19.02.2025].

Basiuk M., *Jedność między ludźmi w świetle opowiadania o wieży Babel*, SSHT, 44(2011), s. 450–461.

Burgoński P., *Braterstwo – mit, partykularyzm, utopia?*, w: *Caritas in veritate zasadą polityki społecznej*, red. T. Adamczyk, J. Mazur, Lublin 2011, s. 159–186.

Chmielewski M., *Parafia jako wspólnota wspólnot w polskich publikacjach posoborowych*, RT, 46(1999), s. 161–177.

Dąbek T.M., *Boże synostwo a ludzkie braterstwo. Teologia wezwania Ojcze nasz*, RBiL, 53(2000), s. 189–198.

Grzywocz Ł., *Główne rysy antropologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych PAN", 15(2020), s. 193–212.

Kiejkowski P., *Fratelli tutti*, Poznań 2021 (*Teologia Dogmatyczna*, t. 16).

Kluz M., *Podstawy odpowiedzialności moralnej chrześcijan za misję ewangelizacyjną w świecie*, STV, 54(2016), nr 2, s. 151–171.

Kościelniak C., *Chrześcijańskie i laickie konteksty idei braterstwa i ich polityczne konsekwencje*, „Przegląd Zachodni", 2015, nr 1, s. 7–20.

Łużyński W., *Chrześcijańskie braterstwo w świeckim społeczeństwie. Refleksje na podstawie nauczania Josepha Ratzingera*, TiCz, 45(2019), nr 1, s. 69–86.

Maritain J., *Chrześcijaństwo i demokracja*, „Znak", 44(1992), nr 4, s. 42–54.

Najda A.J., *Jedność pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża", 31(2013), s. 275–291.

Pierzchała M., *Znamiona braterstwa w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego", 41(2021), s. 93–108.

Schrade U., *Wartości chrześcijańskie są obiektywne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 2(1993), nr 1(5), s. 176–182.

Skorowski H., *Wartości chrześcijańskie istotnym elementem kultury europejskiej*, w: *Wartości chrześcijańskie a europejskie. Chrześcijaństwo kształtujące tożsamość Europy*, red. P. Walewski, Pelplin 2002, s. 23–30.

Sosnowski A., *Jedność Kościoła w nauczaniu Benedykta XVI*, CzSt, 45(2017), s. 125–133.

Szymik J., *Syn jako rozdarta zasłona. Misteria Jezusa w ujęciu Józefa Ratzingera – Benedykta XVI*, CTh, 90(2020), nr 4, s. 109–123.

Węgrzecki J., *Wartości chrześcijańskie w świecie współczesnym*, w: *Wartości chrześcijańskie a europejskie. Chrześcijaństwo kształtujące tożsamość Europy*, red. P. Walewski, Pelplin 2022, s. 75–86.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 267–285
10.52404/ttnwloc.stwl.27.13

S. ADELAJDA SIELEPIN CHR [a,@]
0000-0003-2511-4218
[a] Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; Wydział Teologiczny; Instytut Liturgiczny, ul. Kanonicza 9/305, 31-002 Kraków
[@] s. Adelajda@GMail.Com

EWANGELICZNA KONCEPCJA WDOWIEŃSTWA

Słowa kluczowe: wdowieństwo, konsekracja, małżeństwo, Eucharystia, kompensacja, miłosierdzie.

Abstrakt: Artykuł przybliża zagadnienie konsekrowanego wdowieństwa, które było znane i praktykowane od pierwszych wieków Kościoła aż do XV w., kiedy zostało ono wchłonięte przez inne formy życia zakonnego, szczególnie monastycznego. Temat został przedstawiony pod względem etiologii i historii, Magisterium Kościoła oraz teologii i duchowości obrzędu. Analiza *Obrzędu poświęcenia wdów* odsłoniła kilka istotnych aspektów tego powołania, do których należą: ściślejsza więź z Chrystusem, miłosierdzie, chrystologiczna kompensacja oraz duchowa kontynuacja sakramentu małżeństwa. Przeprowadzone studium pozwala stwierdzić, że charyzmat konsekrowanego wdowieństwa nadaje głęboki sens samotnemu życiu w podeszłym wieku do końca oraz przyczynia się do jego bogatej owocności dla Kościoła i świata.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Historia obrzędu i percepcja społeczna wdowieństwa > 2. Aktualna nauka Kościoła o konsekracji wdów > 3. Teologia i duchowość ewangelicznego wdowieństwa >[Wnioski].

Współczesna nauka Kościoła dość lakonicznie mówi o stanie wyłącznego oddania się Chrystusowi po utracie współmałżonka. Czyni to

S. ADELAJDA SIELEPIN CHR (1959–); 1983, mgr: filologia angielska (UJ, Kraków); 1989, mgr: teologia (PAT, Kraków); 1996, dr nauk teologicznych: teologia liturgii (PAT, Kraków); 2009, dr hab. nauk teologicznych: teologia liturgii (UPJPII, Kraków); 2021, prof. nauk teologicznych; zainteresowania naukowe: teologia inicjacji chrześcijańskiej, pneumatologia, duchowość liturgiczna.

w nawiązaniu do starożytnej tradycji Kościoła umiejscawiając ten status w parametrach życia radami ewangelicznymi. Temat ten stał się aktualny ponownie, choć nie tak powszechnie jak konsekracja dziewic czy profesja zakonna lub małżeństwo i kapłaństwo. W adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Vita consecrata*[1], która dotyczy różnych form życia konsekrowanego, napotykamy jedynie wzmiankę, że odrodził się charyzmat konsekrowanego wdowieństwa, a nowy Katechizm poświęca temu zaledwie jeden paragraf[2]. Zagadnienie to pozostaje więc niszowe i zasadniczo ograniczone do środowisk, w których ta forma życia pojawia się i rozwija. Świadczy o tym piśmiennictwo, przeważnie pastoralne i formacyjne, a niejednokrotnie w formie świadectw.

Znamienny jest także brak odnośnej księgi liturgicznej (*editio typica*) zatwierdzonej przez Kongregację watykańską dla całego Kościoła. W praktyce posługujemy się wydaniem studyjnym opracowanym przez Komisję ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski wydanym w 2008 r. pt. *Obrzęd błogosławieństwa wdów*[3]. Jednocześnie pojawia się coraz więcej osób, zwłaszcza kobiet, które wykazują zainteresowanie tym stanem życia i odkrywają w sobie pragnienie służenia Bogu w ten sposób[4].

Te fakty stały się wystarczającym impulsem do głębszego zainteresowania się tą kwestią, przybliżenia jej i udostępnienia szerszemu gronu duszpasterzy i wiernych, wychodząc z założenia, że skoro *ignoti nulla cupido*, to pierwszym krokiem będzie zapoznanie z tym zagadnieniem wiernych, aby poznawszy mogli identyfikować i konfrontować swoje pragnienia z aktualną nauką Kościoła. Temat zostanie opracowany w następującym porządku: krótki rys historyczny obrzędu, by poznać motywy kształtowania się tej tradycji, następnie przybliżona będzie aktualna nauka i praktyka Kościoła w tej dziedzinie, a w części trzeciej przedstawiona zostanie teologia obrzędu i duchowość konsekrowanego wdowieństwa. Wykorzystana zostanie w tym celu metoda historyczna oraz hermeneutyka liturgiczna do omówienia teologii tego zagadnienia. W podsumowaniu będzie podjęta próba sformułowania wniosków teologicznych i pastoralnych w opracowywanej kwestii.

---

[1] VC, n. 7.

[2] KKK, n. 922.

[3] Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, *Obrzęd błogosławieństwa wdów. Wydanie studyjne* (OBW), Warszawa 2008.

[4] Obecnie żyje w Polsce 425 konsekrowanych wdów i jeden wdowiec, https://konsekrowane.org/wdowy/polska_ovd.php [18.02.2025].

1. Historia obrzędu i percepcja społeczna wdowieństwa

Konsekracja wdów jak każdy inny obrzęd liturgiczny w chrześcijaństwie odnosi nas do pewnych analogii nawiązujących do tradycji świeckich właściwych danym kulturom i czasom. Wdowieństwo jest skutkiem wygaśnięcia z powodu śmierci jednego z partnerów trwającego wcześniej związku małżeńskiego. Konsekwencje tego bolesnego faktu są zazwyczaj doświadczane w okresie żałoby. Co do tej sprawy mamy jednak do czynienia z różnymi obyczajami zależnymi od lokalnych tradycji, wierzeń czy przekonań. Nie brakuje też skrajnych form przeżywania straty do tego stopnia, że po śmierci małżonka wdowa nie przewidywała już żadnego własnego programu życiowego. W skrajnych przypadkach prowadziło to nawet do rytualnego samospalenia na stosie wraz z ciałem zmarłego męża, jak wyrażała to starożytna praktyka indyjska sati, która chociaż oficjalnie zabroniona w 1829 r. jeszcze do niedawna gdzieniegdzie znajdowała swoich zwolenników[5]. Jeszcze dzisiaj można spotkać skupiska wdów, które żyją w opuszczeniu, z dala od rodzin i zwyczajnego życia, doświadczając pewnego rodzaju odrzucenia społecznego po stracie męża[6]. Jak widać w ocenie środowiska, to mężczyzna nadawał rangę i sens ich wcześniejszemu życiu, a jego odejście prowadziło wdowy do podejmowania paradoksalnych decyzji[7].

W kulturze europejskiej wdowy stawały się często przywódczyniami rodziny, kontynuując niejako rolę zmarłego męża[8]. Zdarzało się też, że oddawały się dobroczynnym aktom na różnym poziomie, bądź wspierając ubogich i chorych, bądź przyjmując rolę mecenasów sztuki, edukacji i dóbr duchowych[9]. Były też wdowy, które postanawiały nie wychodzić więcej za mąż i oddawać się głębszemu życiu duchowemu. Ich codzienną praktyką była Msza Święta, modlitwa własna, dobroczynność, czytanie

---

[5] Por. https://pl.wikipedia.org/wiki/Sati_[2.12.2024]; A. Szczypczyńska, *Nie ma życia po śmierci (męża)? Indyjskie wdowy skazane są na odtrącenie*, https://www.national-geographic.pl/traveler/kierunki/zycie-po-zyciu-losy-indyjskich-wdow/ [2.12.2024].

[6] Por. A.M. Piwko, *Małżeństwo i rodzina w hinduizmie*, „Nurt SVD",47(2013), nr 2, s. 228.

[7] Tamże.

[8] Por. U. Kicińska, *Rola wdowy w rodzinie i społeczeństwie staropolskim na podstawie polskich drukowanych oracji pogrzebowych XVII wieku*, „Sensus Historiae",13(2013), nr 4, s. 138n.

[9] Por. tamże, s. 141; K. Górecka, *Pobożne matrony i cnotliwe panny. Epitafia jako źródło wiedzy o kobiecie w epoce nowożytnej*, Warszawa 2006, s. 112.

lektur duchowych i wszechstronna formacja religijna[10]. Przetrwały ślady literatury opisującej wymagania etyczne wobec wdów[11].

Znane były jeszcze spisy wdów, które zawierały imiona faktycznie zapisanych i otrzymujących wsparcie od Kościoła[12], gdyż nie wszystkie wdowy były włączone w stan świadomego oddania się Chrystusowi. Tylko wdowy starsze, które miały jednego męża, mogły być umieszczane w spisach, co oznaczało, że zostały wdowami tylko dla Boga i spełniały warunki stawiane w Pierwszym Liście św. Pawła do Tymoteusza (5, 9).

We wspomnianych wyżej, choć mocno kontrastowych koncepcjach, dostrzegamy duchowy aspekt wdowiego stanu, a nawet perspektywę kontynuacji wygasłego związku, chociaż już w innym wymiarze. Jeśli wdowa pozostawała przy życiu, to zazwyczaj oddawała się modlitwie i uczynkom miłosierdzia, zarówno w rodzinie, jak i w szerszym środowisku, przeważnie upatrując w tym inwestycję w przyszłe i nieprzemijające szczęście.

Przesłanki te znajdują swoje odzwierciedlenie w świadomości Izraelitów. Biblia ukazuje różne aspekty tego stanu. Z jednej strony są to ubogie i opuszczone niewiasty (por. Ba 4, 12–16) przeżywające smutek z powodu swojej bezbronności i braku dalszej perspektywy macierzyństwa[13], a z drugiej imponujące i bohaterskie. Znane przykłady wdów, takich jak: Noemi wędrująca ze swoją synową Rut czy wdowa z Sarepty (por. 1Krl 17, 17–24), Judyta (Jdt 8, 4–8) czy prorokini Anna (Łk 2, 36n), ukazują ich szczególną rolę wobec całego narodu. Polegała ona przede wszystkim na wierności i działaniu ujawniającym ich bezgraniczną wiarę w Boga i miłość do Jego ludu.

Nowy Testament ukazuje wdowy w ich typowym położeniu, czyli ubóstwie, samotności i trudach życia, którym Jezus przychodził z pomocą, bo Bóg opiekuje się sierotami i wdowami (por. Ps 67). Wspomina on wdowę z Sarepty (por. Łk 4, 25–26), ale też wskrzeszenie syna wdowy

---

[10] Kicińska, *Rola wdowy w rodzinie i społeczeństwie,* s. 142n.

[11] Przykładem może być: F. Birkowski, *Na dzień S. Moniki Wdowy, Kazanie. O wdowiego stanu powinnościach*, w: *Kazania Na Swięta Doroczne. Przez* [...] *Zakonu świętego Dominika Kaznodziejskiego napisane*, [cz. 2, t. 2], [Kraków 1628], s. 372–377; Kicińska, *Rola wdowy w rodzinie i społeczeństwie*, s. 143.

[12] Por. *Didascalia apostolorum*, red. R.H.Connolly, Oxford 1929, III, 3 oraz III, 4, s. 130; także II, 4, s. 130, za: J. Ihnatowicz, *Konsekracja wdów w Kościele starożytnym*, „Kieleckie Studia Teologiczne", 1–2(2002), s. 68.

[13] Por. P. Sandevoir, *Wdowy*, w: STB, s. 1024.

z Nain (Łk 7, 11–15) i przykład wdowiej hojności, podkreślając, że oddała całe swoje mienie na potrzeby świątyni (Mk 12, 44). Dzięki temu widzimy, że kobiety w stanie wdowim są dla Jezusa ważne. Nie można też pominąć samej Matki Jezusa, która w ostatnim etapie swojego życia została wdową, a Jezus na krzyżu oddał ją pod opiekę Apostoła Jana, czyniąc ją jego duchową matką, a w nim całego Kościoła.

Święty Paweł poucza o wielkiej wartości wdowieństwa i uznaje jego wyższość nad powtórnym związkiem (por. 1Kor 7, 8), ponieważ podobnie jak dziewictwo staje się ono pełną dyspozycją do przyjęcia Chrystusa całym sercem (por. 1Tm 5, 6)[14]. Od niego dowiadujemy się o istniejącym w Kościele odrębnym stanie wdów, które żyjąc wyłącznie dla Pana, oddają się modlitwie i służbie Kościołowi (1Tm 5, 5.7.14). Mają to być wdowy o nieposzlakowanej opinii w wieku co najmniej sześćdziesięciu lat życia (1Tm 5, 9), które były tylko raz zamężne i mają za sobą świadectwo o dobrych czynach: „że dzieci wychowała, że była gościnna, że obmywała nogi świętych, że będącym w ucisku przychodziła z pomocą, że pilnie brała udział we wszelkim dobrym dziele" (1Tm 5, 9–10). Z Listu tego jednak nie wynika, aby stan wdów był traktowany na równi z diakonatem czy prezbiteratem.

Obrzęd ustanowienia wdów, który wprowadza do oficjalnego stanu w Kościele i oznacza podjęcie bardziej radykalnego życia chrześcijańskiego pojawia się dopiero w II wieku w *Traditio apostolica* (218 r.). Zawiera on formuły liturgiczne praktykowane wcześniej, mówi o obrzędzie ustanowienia wdów, który wprawdzie nie jest analogią do święceń, ale stanowi potwierdzenie uznanie tego stanu przez Kościół wraz z jego podstawową misją, jaką jest modlitwa[15].

Wdowy nie pełnią funkcji liturgicznych, dlatego ich ustanowienie nie ma rangi sakramentu, jak to jest w przypadku święceń. Pełnią one rolę typowo pastoralną polegającą na świadectwie i modlitwie. Od VI w. stan wdów w Kościele jest już bardzo żywotnym fenomenem, który trwa aż do połowy Średniowiecza. Oficjalny obrzęd konsekracji wdów powstał w X wieku, a jego struktura obejmowała zasadniczo dwa akty: modlitwę błogosławieństwa i wręczenie oznak konsekracji, w krajach francusko- i hiszpańskojęzycznych (liturgia galijska i mozarabska) było to przekazanie

[14] Tamże.

[15] Por. Hipolit Rzymski, *O wdowach*, w: *Hipolita Rzymskiego Tradycja apostolska* 9, przekł. H. Paprocki, STV, 14(1976), nr 1, s. 155; W. Łyko, *Rzut oka na historię „Ordo viduarum"*, https://www.ifz k.episkopat.pl/dokumenty/3.3.4-ovd-historia-aneks.pdf [9.12.2024].

stroju wraz z welonem. Szafarzem mógł być nawet kapłan. W XV wieku obrzęd ten stopniowo zanika, bo zostaje wchłonięty przez życie zakonne, głównie monastyczne[16].

Współcześnie konsekracja wdów staje się znowu wyzwaniem dla Kościoła i znakiem czasu. W Polsce zjawisko to występuje tylko w niektórych diecezjach. Nie ma jeszcze oficjalnej wzorcowej księgi liturgicznej poświęconej konsekracji wdów, a Kościół w niektórych krajach korzysta z opracowanej przez siebie i zatwierdzonej wersji tego obrzędu. W Polsce jest to obrzęd pod nazwą: *Obrzęd błogosławieństwa wdów*. Zawiera on wprowadzenie teologiczno-pastoralne, obrzęd konsekracji, czytania biblijne i śpiewy oraz formularz mszalny na tę okoliczność. Będzie o tym mowa w ostatniej części artykułu.

2. Aktualna nauka Kościoła o konsekracji wdów

Kodeks prawa kanonicznego nie czyni żadnej wzmianki o konsekracji wdów, a Kodeks kanonów Kościołów wschodnich traktuje ją na równi z konsekracją dziewic.

> „Prawo partykularne może przewidzieć inne kategorie ascetów, którzy prowadzą życie na sposób eremitów, związanych lub nie z instytutem życia konsekrowanego; można ustanowić także dziewice i wdowy konsekrowane, odosobnione od świata, składające publicznie ślub czystości”[17].

Wyróżnia je odosobnienie od świata i publicznie składany ślub czystości. Jest to formuła, w której nie występuje bezpośrednio związana wspólnota, dlatego eksponuje się przede wszystkim rada czystości.

Podobnie lakoniczna wzmianka o stanie wdowieństwa znajduje się w adhortacji Jana Pawła II *Vita consecrata* w paragrafie o odradzającym się w Kościele stanie dziewic poświęconych Bogu, pustelników i wdów:

> „Ostatnio odrodziła się też praktyka konsekracji wdów, znana od czasów apostolskich (por. 1Tm 5, 5.9–10; 1Kor 7, 8), oraz konsekracja wdowców. Osoby te, składając wieczysty ślub czystości, przeżywanej jako znak królestwa Bożego, konsekrują swój stan życia, aby poświęcić się modlitwie i służbie Kościołowi”[18].

---

[16] Por. *Stan wdów. Materiały pomocnicze dla Kościoła w Polsce*, https://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/2.2-ovd-materialy_pomocnicze.pdf [19.02.2025]; http://swjozef.stargard.pl/duszpasterstwo/wdowy-konsekrowane/Wdowy-konsekrowane-_3173?print=2 [19.02.25].

[17] *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich*, Lublin 2002, rozdz. 4, kan. 570.

[18] VC, n. 7.

W tym paragrafie stan konsekrowanego wdowieństwa związany jest misją modlitwy i służby Kościołowi. Widać w tym wyraźne odniesienie do wspólnoty Kościoła.

Cennym i decydującym dokumentem współczesnym na temat konsekracji wdów okazało się przemówienie Piusa XII zatytułowane *Miłość mocniejsza niż śmierć* z 16 lutego 1957 roku, wygłoszone w Castel Gandolfo. Jest ono uznane za *magna charta* chrześcijańskiego wdowieństwa i wyraz szczególnej troski Kościoła o osoby konsekrowane. Papież mówi w nim o konsekracji w sensie na wskroś teologalnym, jako o drodze wiodącej do odkrycia pełni miłości Bożej. Dokument ten jest ważny nie tylko ze względów duchowych, ale też z powodów psychologicznych i socjologicznych. Utrata współmałżonka uświadamia rangę straty, z którą pogodzić się jest najtrudniej, dlatego może wpływać na osłabienie sił duchowych i narażać osobę na frustrację a nawet załamanie psychiczne. Taki stan, zwłaszcza na początku, nie sprzyja kontaktom ani chęci życia, stąd może nigdy nie uchodził za stan uprzywilejowany, a często wzbudzał politowanie, a nawet poniżenie.

Chrześcijaństwo przychodzi w tej sytuacji z pomocą, kierując uwagę człowieka na nieprzemijający świat królestwa niebieskiego i świętych obcowanie, komunię z Chrystusem i szczególny udział w Jego ofierze. W swoim przemówieniu Pius XII podkreśla status i powołanie chrześcijanina jako ukierunkowane ku temu „co w górze", czyli pokładanie nadziei w Bogu, który jedyny może wypełnić pustkę wynikającą z utraty bliskiej osoby i nadać pełny sens życiu po śmierci współmałżonka. W tym świetle otwiera się charakterystyczna teologia i duchowość wdowieństwa, której poświęcimy dalszy ciąg naszych rozważań w oparciu o *Obrzęd błogosławieństwa wdów*.

Ważne jest, by nie bagatelizować żadnych aspektów doświadczenia wdowca lub wdowy, to znaczy utraty i nowej perspektywy. Chrześcijaństwo nie ukrywa i nie pomniejsza faktu krzyża, który jest nieuniknionym cierpieniem i ciężarem. We wspomnianym dokumencie Pius XII zwraca uwagę na dwa aspekty cierpienia wdowy: utrata małżonka i nowa odpowiedzialność wobec dzieci. Najbardziej dotkliwe jest to pierwsze, gdyż dotyka samej istoty powołania do małżeństwa jako jedności dwojga osób stanowiących widzialne misterium Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5, 31n). Śmierć jednego ze współmałżonków przerywa tę więź, która zgodnie z teologią sakramentu małżeństwa trwa „aż do śmierci"[19] i pozostawia

[19] Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich,* Katowice 1996[3], n. 63, 65.

cierpienie, poczucie głębokiej deprywacji i poczucie bolesnej samotności. Samotność to chyba najbardziej dotkliwa postać ubóstwa wdowy lub wdowca, gdyż pozbawia ich w pewnym sensie „wszystkiego", jeśli rzeczywiście rozumieli i przeżywali oni swój związek jako całkowite oddanie i wzajemne przyjęcie siebie samych w miłości.

Cierpienie wynikające z zakończenia doczesnej wspólnoty może nie tylko boleć i otępiać, ale także wyniszczać i stać się prowokacją do poszukiwania wolności i wyzwolenia z tej opresji lub pojawienia się poczucia krzywdy, rozczarowania i pretensji wobec Stwórcy. Papież zwraca uwagę na niechrześcijański charakter takich przeżyć i wyszczególnia dwie pokusy, na jakie może być narażony człowiek w doświadczeniu żałoby: to bierna rezygnacja („kompleks zubożenia")[20] lub infantylna ucieczka. Wiara chrześcijańska pomaga skonfrontować się z krzyżem i nie ulegać obu tym pokusom. Tylko Bóg może zapełnić pustkę po stracie osoby i udzielić łaski paschalnej radości zmartwychwstania, która przynosi ulgę w obliczu śmierci, zwłaszcza najbliższych.

Kościół nie neguje powtórnych zaślubin, ale uwzględnia i akcentuje powołanie do duchowego przeżywania człowieczeństwa (por. 1Kor 7, 34.39–40). Nawiązuje w tym do odwiecznych ideałów chrześcijańskich, które go wyrażały. Święty Ambroży wyróżnia zachowanie czystości jako łaskę[21]. Święty Jan Chryzostom promuje dziewictwo i czystość także w stanie wdowieństwa[22]. Podobnie i św. Augustyn nie potępia małżeństwa, ale preferuje życie w czystości, co zaleca również wdowom jako jeden z ważniejszych aspektów ich duchowego piękna (*pulchritudo castitatis)*[23]. Te i podobne poglądy doprowadziły do sformułowania specyfiki powołania do świętości w Konstytucji dogmatycznej o Kościele[24], a w tym odkrycia duchowości różnych charyzmatów, także i wdowieństwa. Konstytucja

[20] Por. W. Łyko, *Miłość silniejsza niż śmierć*, s. 3, https://konsekrowane.org/wdowy/dokumenty/wdowy_a4.pdf [13.01.2025].

[21] Por. Ambroży z Mediolanu, *De virginibus*, księga I, 11, 35, przekł. A. Drzewowska, https://www.konsekrowane.org/dokumenty/ambrozy.pdf [13.01.2025].

[22] Por. M.M. Konieczko, *Znaczenie małżeńskiej jedności w nauczaniu św. Jana Chryzostoma o wdowieństwie na podstawie „Oracji do młodej wdowy"*, Katowice 2021, s. 157n.

[23] Augustyn z Hippony, *O doskonałym wdowieństwie (De bono viduitatis)*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, 10. 13, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 197, 183–222; S. Jaśkiewicz, *Duchowe piękno wdowieństwa ślubowanego Bogu na podstawie „De bono viduitatis" i „Epistula 130" św. Augustyna*, „Vox Patrum", 83(2022), s. 58–59.

[24] Por. KK, n. 41.

duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes* podejmuje wątek relacji konsekrowanego wdowieństwa do sakramentu małżeństwa, twierdząc, że jest ono przedłużeniem powołania małżeńskiego[25].

3. Teologia i duchowość ewangelicznego wdowieństwa

Przytoczone wcześniej teksty pomagają odkryć chrześcijański etos wdowy i wdowca, a także umieszczają ten stan w sferze zbawczej i misyjnej perspektywy[26], uwzględniając jego chrystologiczny wymiar. Najważniejsze źródło teologicznych treści znajdujemy jednak w samym obrzędzie błogosławieństwa wdów. Można w nich wyodrębnić kilka istotnych wątków, takich jak: relacja z Chrystusem, miłosierdzie, zbawcza rekompensata, kontynuacja powołania małżeńskiego.

3.1. Relacja z Chrystusem

Ojcowie Kościoła podkreślają decyzję o konsekracji wdów podejmowaną z miłości do Boga (św. Ambroży)[27] i życia w zjednoczeniu z ofiarą Chrystusa, stając się niejako „ołtarzem Boga"[28]. We *Wprowadzeniu ogólnym* do obrzędu jest mowa o pierwszorzędnym motywie wdowiego stanu, jakim jest poświęcenie się Bogu i pierwszeństwie Boga we wszystkim[29]. W związku z tym życie ma koncentrować się na modlitwie, rozważaniu słowa Bożego i w jego świetle poznawaniu woli Boga i odczytywaniu życiowych okoliczności[30]. Życie wdowy konsekrowanej powinno przebiegać w stałym powierzeniu się Bogu w myślach, uczuciach i działaniach.

Obrzęd określa takie odniesienie do Boga jako „ściślejsze z Nim zjednoczenie" w sensie świadectwa nadziei i radości, jaką Kościół żywi, oczekując ponownego objawienia się Chrystusa jako Boskiego Oblubieńca[31]. Wdowa może nadal czuć się oblubienicą[32], z tym, że teraz, kiedy znak komunii mężczyzny i kobiety ustaje, spełnia ona swoje powołanie bezpośrednio w samej rzeczywistości sakramentu małżeństwa, jaką jest komunia Chrystusa z Kościołem. Konsekracja chrzcielna może się teraz

[25] Por. KDK, n. 48.

[26] Por. tamże, n. 41.

[27] Por. Ambroży z Mediolanu, *De viduis*, PL 16, 247–276.

[28] Por. OBW, n. 4.

[29] „Bóg jest na pierwszym miejscu przed wszystkim innym", tamże.

[30] Por. tamże.

[31] Tamże, n. 29.

[32] Por. KDK, n. 48.

wyrazić w konsekracji wdowiej, która polega na ciągłym upodabnianiu się do Niego oraz w uczestnictwie w Jego zbawczym posłannictwie.

Pełnia tego wzajemnego oddania i komunii odnawia się w Komunii Eucharystycznej, dlatego konsekracja nabiera sensu w łączności z Eucharystią. Ona potwierdza zaufanie Boga, który dopuszcza nas do swojej misji jak przyjaciół (por. J 15, 15) lub oblubienice[33], uświadamiając chrzcielne powołanie do posługi prorockiej, kapłańskiej i królewskiej (pasterskiej), a przez wprowadzenie do grona wdów konsekrowanych wzywa „do jeszcze gorliwszego udziału w pełnieniu tych misji"[34] oraz do „doskonalszego naśladowania Zbawiciela"[35].

Wyjątkowym znakiem więzi z Chrystusem jest krzyż. Wiąże się on ze zbawczą ofiarą Chrystusa, która odnosi się zarówno do nieustannego łączenia się z nią, gdy uobecnia się ona we Mszy Świętej, jak i w doświadczeniu ograniczeń podeszłego wieku, kiedy własne „cierpienia będą jednoczyć z bolesną męką Odkupiciela"[36], a wszelkie dolegliwości i samotność przyjmą w pogodzie ducha jako „słodycz" brzemienia niesionego wraz z Chrystusem (por. Mt 11, 29–30). Wymownym symbolem tej prawdy jest wręczenie wdowom krzyża ze słowami:

> „... przyjmij krzyż i wpatruj się zawsze w Chrystusa Pana. On uleczy twoje rany i doda orle skrzydła twojemu życiu"[37].

Nie jest to jedynie zachęta do zgody na trudy życia i koncentracja na krzyżu, co jest oczywiste u schyłku życia, ale objawienie paschalnej perspektywy, która oznacza swoistą ulgę w cierpieniu i eschatologiczną nadzieję na spotkanie z Chrystusem. Tym samym życie konsekrowane wdów staje się znakiem życia ludzi zbawionych i zwiastunem królestwa Bożego[38], a jednocześnie prostą drogą do świętości, która może być traktowana jako przeżywanie tajemnic swojego życia w zjednoczeniu z Chrystusem w sposób wyjątkowy i osobisty[39].

Relacja z Chrystusem odzwierciedla się także w kulcie, w którym wyraża się najdoskonalszy aspekt odniesienia do Boga, jakim jest uwiel-

---

[33] Por. KL, n. 7.

[34] Por. OBW, n. 29.

[35] Por. tamże, n. 31.

[36] Por. tamże.

[37] OBW, n. 32.

[38] Por. KK, n. 44; *Wprowadzenie ogólne*, w: OBW, n. 5.

[39] Por. GeE, n. 20.

bienie. Wyrazem tego jest modlitwa, która od wieków uznawana jest za podstawowy rys powołania wdów poświęconych Bogu[40]. Zobowiązanie to wybrzmiewa szczególnie w akcie przekazania wdowom księgi Liturgii godzin, kiedy biskup zwraca się do nich słowami:

> „Przyjmij księgę modlitwy Kościoła; niech chwała Pana nieustannie rozbrzmiewa w twoim sercu, a z twoim ust niech płynie błaganie o zbawienie całego świata"[41].

Dochodzi tu do głosu także aspekt wstawienniczy, ale w tym miejscu skupiamy się na bezpośredniej relacji do Boga wyrażonej w słowach „niech chwała Pana nieustannie rozbrzmiewa w twoim sercu". Chwała, która ma wypełniać nieustannie serce wdowy, niejako wynika ze zjednoczenia z Chrystusem, który jest Bogiem i uwielbionym Panem, dyskretnie działającym w duszy człowieka dzięki Komunii Eucharystycznej. Staje się on źródłem modlitwy rozumianej zarówno liturgicznie, jak i prywatnie[42]. Wdowy konsekrowane wraz z innymi wiernymi jednoczą się w modlitwie brewiarzowej jak Oblubienica Chrystusa, która jednym głosem wykonuje „tę przedziwną pieśń chwały" dla swojego Oblubieńca[43]. Komunia z Chrystusem kształtuje stan ducha, a eschatologiczna rzeczywistość objawia się w życiu osoby konsekrowanej, która z taką świadomością modli się i żyje[44]. Rękojmią takiej postawy jest ślub czystości, jaki wdowy składają Chrystusowi w Kościele[45].

3.2. Miłosierdzie

W najstarszych przekazach powołanie do stanu wdowiego oprócz pragnienia oddania się Bogu rozumiane było jako gotowość do pełnienia dzieł miłosierdzia. Święty Paweł wymienia je jako warunek wstąpienia do kościelnego stanu wdowieństwa (1Tm 5, 10). Gotowość do pełnienia dobra nie tylko oznacza naśladowanie Chrystusa, ale także chroni przed trwonieniem czasu na sprawy grzeszne i bezużyteczne (1Tm 5, 13). Miłosierdzie rozumiane jest zazwyczaj w sferze materialnej, wymiernej i namacalnej. Wypada jednak zacząć od hojności duchowej, która wyraża

[40] Por. *O wdowach*, w: *Hipolita Rzymskiego Tradycja apostolska*, s. 155; VC, n. 7.

[41] OBW, n. 33; por. VC, n. 26.

[42] Por. KL, n. 90.

[43] Por. tamże, n. 84.

[44] Por.VC, n. 26, 35.

[45] Por. OBW, n. 29, a szczególnie OBW, n. 31.

się w modlitwie wstawienniczej już w samej liturgii. Sobór przypomniał, że „wszyscy poświęcający się tej modlitwie wypełniają zadanie Kościoła i zarazem uczestniczą w najwyższym zaszczycie Oblubienicy Chrystusa, ponieważ oddając Bogu chwałę, stoją przed tronem Bożym w imieniu Matki Kościoła”[46]. Powołanie to jest realizacją jednej z głównych misji stanu wdowiego, o których jest mowa w Pierwszym Liście do Tymoteusza, który mówi o ich „trwaniu w zanoszeniu próśb i modlitw we dnie i w nocy” (5, 5). Nawiązuje to tego jedno z pytań, które biskup zadaje wdowom w obrzędzie:

> „Czy chcesz trwać na modlitwie i czynić pokutę, mając za wzór święte wdowy, aby w ten sposób wypraszać miłosierdzie Boże dla świata?”[47].

Ponadto wdowy powołane są do pełnienia dzieł miłosierdzia jako wyraz troski o własną rodzinę i Kościół[48]. Powinny obdarzać wszystkich miłością, jakiej same doświadczają od Chrystusa. Wdowy ubogie otrzymywały wsparcie od Kościoła (por. 1Tm 5, 16)[49], natomiast zamożne były ważnym zapleczem materialnym dla głoszących Ewangelię. Być może do takich należały też wdowy, które towarzyszyły Jezusowi i Apostołom w ich wędrówce misyjnej (por. (Łk 8, 1–2; 23, 55)[50] i świadczyły im „ze swojego mienia”. Ogólnie misja ta została określona jako „służba Kościołowi”[51]. Zobowiązanie to znajduje swoje miejsce w dialogu obrzędowym, kiedy biskup pyta:

> „Czy chcesz z ochotą pełnić uczynki miłosierdzia wobec swoich bliskich i wszystkich potrzebujących pomocy, kierując się miłością, która jest cierpliwa, wszystko znosi i przetrzyma?”[52].

Niewątpliwie odnosi się to do miłości, jaką zawdzięcza Chrystusowi, a którą wysławia św. Paweł w swoim hymnie (1Kor 13, 4.7). W obrzędzie zostały wymienione cnoty szczególnie związane z mądrością dojrzałego wieku i doświadczeniem duchowym, bardzo potrzebne do świadczenia

---

[46] KL, n. 85.

[47] OBW, n. 29.

[48] Por. tamże, n.8.

[49] Por. Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa*, 4, 1, w: *Pierwsi świadkowie*, przekł. A. Świderkówna, Kraków 1988, s. 178 (*Ojcowie żywi*, t. 8); Justyn, *Apologia 67*, Poznań 1929, s. 78 (*Pisma Ojców Kościoła*, t. 4).

[50] Por. Ihnatowicz, *Konsekracja wdów*, s. 68.

[51] VC, n. 7.

[52] OBW, n. 29.

miłosierdzia drugiemu człowiekowi, niekiedy w sytuacjach trudnych, nieprzewidywalnych i wymagających. O taką łaskę dla nich Kościół prosi w *Modlitwie błogosławieństwa*, kiedy biskup wypowiada słowa:

> „Pomóż im naśladować ewangeliczne wdowy, które trwały na modlitwie, dzieliły się swoim wdowim groszem z potrzebującymi i doznawały szczególnej pomocy ze strony Zbawiciela”[53].

Przypowieść o ewangelicznej wdowie (Mk 12, 44) ukazuje heroizm wiary ubogiej wdowy, która oddała do wspólnej skarbony wszystko, co miała i stała się przez to intrygującym zaskoczeniem, niemal „ewangeliczną prowokacją”[54]. Poświęciła ona cały swój dobytek, cały system materialnego zabezpieczenia na konto ubogich, nie asekurując się ani nie kalkulując niczego na przyszłość. Bez żalu i żadnych oczekiwań poświęciła wszystko. Taki jest model miłosierdzia konsekrowanej wdowy, dzielącej się swoimi dobrami z innymi, a przede wszystkim ofiarującej wszystko Bogu. Tym „wszystkim” dla wdowy jest z pewnością osoba współmałżonka, którego odtąd będzie ofiarowywać Bogu do końca swojej ziemskiej pielgrzymki.

3.3. Zbawcza rekompensata

Staje się też jasne, że tylko Bóg może zrekompensować stratę współmałżonka, bynajmniej nie eliminując go z pamięci, lecz utrzymując świadomość wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, która stanowi treść wszystkich sakramentów. Rysuje się tutaj paschalny wymiar wdowieństwa, który wobec poważnej straty, wręcz istotnej, kiedy pomyślimy o małżeństwie jako „sakramencie jedności”[55], otwiera nowe horyzonty, jakie zapewnia Chrystus, którego dla wdowy małżonek na ziemi był znakiem. Konsekracja jest wzmocnieniem wiary, że Chrystus rzeczywiście rekompensuje lukę i ożywia nadwyrężone siły witalne, jak mówi obrzęd: „On uleczy twoje rany i doda orle skrzydła twojemu życiu”[56].

W duchu tego rozumienia wdowa nie może stracić sensu życia po stracie małżonka, lecz odkryć go na nowo w kontekście aktualnej straty. Powołanie do małżeństwa, które realizowało się w widzialnym partnerstwie

---

[53] OBW, n. 31.

[54] W. Niewęgłowski, *Wdowa –„ewangeliczna prowokacja”*, https://www.konsekrowane.org/wdowy/dokumenty/wdowy_a4.pdf. [12.02.2025].

[55] Por. HV, n. 9; J. Szyran, *Dialogalny charakter przymierza małżeńskiego*, Niepokalanów 2010, s. 78–83.

[56] OBW, n. 32.

męża i żony objawia się teraz w nowej odsłonie, która była najgłębszą rzeczywistością sakramentalnego małżeństwa. Jest nią powołanie „na drogę doskonalszego naśladowania Zbawiciela, przez włączenie do wspólnoty wdów”[57]. Otrzymują do tego odpowiednie wsparcie w postaci darów Ducha Świętego, by w pokorze, posłuszeństwie, wielkoduszności i umiłowaniu czystości przeżywały doświadczenie samotności i ograniczeń podeszłego wieku i w ten sposób były zwiastunami eschatologicznej godności człowieka. *Modlitwa błogosławieństwa* określa to metaforycznie „wpatrywaniem się w niebo”, które jest faktycznie ojczyzną i spełnieniem każdego człowieka, zgodnie z jego odwiecznym powołaniem (por. J 1, 9; Ef 1, 3–14). W powołaniu do konsekracji wdowy odkrywają bardziej ukryte wcześniej, ale realne misterium Chrystusa i Kościoła, w którym dane jest im teraz dojrzewać na ziemi w nowy sposób, ale jednak będący wyraźną kontynuacją sakramentu małżeństwa.

3.4. Kontynuacja powołania małżeńskiego

W dramatycznej niewątpliwie sytuacji rozdzielenia współmałżonków w wymiarze doczesnym nie można jednak zapomnieć o pierwotnym powołaniu wdowy czy wdowca do małżeństwa. Papież Pius XII w swojej mowie wzywa do „ponownego odzyskania własnego małżeństwa”[58]. A może się to dokonać przez miłość, która jest istotą małżeństwa. Miłość Chrystusa, która w sakramencie małżeństwa udziela się małżonkom, jest wieczna i to ona otwiera na wymiar eschatologiczny, pozwalając na jeszcze intensywniejsze doświadczenie nierozerwalności małżeństwa.

Papież zwraca uwagę na fakt wyzwolenia się przez śmierć z ograniczeń cielesnych przez jednego ze współmałżonków i na wejście w intymną zażyłość z Bogiem już bez śladów egoizmu i słabości. Wdowa czy wdowiec może uczestniczyć w tym stanie, w darze „miłości oczyszczonej”, i to powinno być motywem dla żyjącego, by przyjąć postawę bardziej duchową i czystą. Skoro jedno już dopełniło swojej ofiary, to drugie też powinno odrywać się od ziemskich przywiązań i radości zmysłowych, czysto cielesnych[59]. Temu ma służyć łaska konsekracji w połączeniu

[57] Tamże, n. 31.

[58] Por. Pius XII, Przemówienie *Miłość silniejsza niż śmierć*, Castel Gandolfo, 16 IX 1957, za: W. Łyko, *Miłość silniejsza niż śmierć*, s. 6, https://konsekrowane.org/wdowy/dokumenty/wdowy_a4.pdf [9.12.2024].

[59] Por. tamże, s. 7; KDK, n. 49.

z Eucharystią, podobnie jak sakramentalne małżeństwo czerpie swój sens i moc z Komunii Eucharystycznej[60].

Łaska komunii świętej z Chrystusem przeżywana jest przez wdowy i wdowców konsekrowanych także dla uzdrowienia i oczyszczenia miłości, dla swoistej paschy miłości małżeńskiej w oblubieńczą miłość Chrystusa. Z sakramentalnego „tak" wdowa czerpie łaskę odpowiedzialnego ofiarowania się Panu, a w Nim także i małżonkowi w nowy sposób, czysty i chrystologiczny, teologalny[61]. Nadzieję na takie spełnienie wyraża modlitwa ostatniego pożegnania w liturgii pogrzebu[62]. Wdowa może wzrastać duchowo w coraz czystszej miłości oblubieńczej i czynić ze swego życia dar dla zbawienia innych, a w pierwszej kolejności dla zmarłego męża lub żony. To szczególne wstawiennictwo wyrażone zostało w obrzędowej *Modlitwie za zmarłych mężów*[63].

Łaska nowego spotkania z małżonkiem to przekształcenie utraconej widzialnej obecności w inną obecność, głębszą, nadprzyrodzoną i bardziej intymną, owocną. Ta obecność będzie też wsparciem dla wdowy, bo wynika z troski zmarłego, który już jest u Boga, o czystość tego, który był miłowany, a pozostał jeszcze na ziemi. Jest to wprawdzie bolesna, ale oczyszczająca faza miłości małżeńskiej. Przygotowuje ona do ponownego spotkania w przestrzeni ściśle eschatologicznej, o czym wielokrotnie wspominają obrzędy pogrzebu.

Sakrament małżeństwa zaszczepia w małżonkach rzeczywistość miłości oblubieńczej, jaką jest miłość Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5, 32)[64]. Łaska tego sakramentu upodabnia męża do Chrystusa ofiarującego siebie, a żonę do odkupionego Kościoła, który godzi się uczestniczyć

---

[60] Por. *Błogosławieństwo nowożeńców*, w: MRP, s. 79"; SC, n. 27; A. Sielepin, *Chrystus Omega w liturgii*, Kraków 2004, s. 261.

[61] Pięknie o tym pisał Karol Wojtyła: „To, co jest treścią sakramentalnego małżeństwa, miłość osobowa nowych ludzi w Chrystusie, może przetrwać i poza małżeństwo. Już wtedy nie jako małżonkowie, ale jako osoby zjednoczone w Chrystusowej *agape*, będą mogli nadal cieszyć się swoją nadprzyrodzoną więzią, jeśli w Panu taką zawiązali na ziemi". I dalej autor rozwija tę myśl: „Ze wszech miar godne pochwały jest pozostawanie w stanie wdowieństwa, w ten sposób bowiem wyraża się lepiej (m.in.) zjednoczenie z tą osobą, która odeszła przez śmierć. Wszak sama wartość osoby nie przemija, a zjednoczenie duchowe z nią może i winno trwać nadal, również wówczas, kiedy ustało zjednoczenie cielesne". K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 204.

[62] *Obrzędy pogrzebowe dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1998², n. 43, 47, 63, 66A.

[63] Por. OBW, n. 35.

[64] Por. FC, n. 13.

w ofierze Chrystusa. Wdowieństwo konsekrowane staje się naturalnym dopełnieniem tej obopólnej konsekracji. Pius XII nazywał małżeństwo sakramentalne mianem „konsekracji małżonków”[65], czyli wzajemnego i całkowitego oddania się Chrystusowi w znakach wzajemnej miłości męża i żony. To misterium znajduje swoją kontynuację w konsekracji wdowiej, która pozwala pełniej pojmować i realizować duchowy wymiar małżeństwa, na który być może nie było warunków podczas wspólnej drogi, a teraz odejście jednego z małżonków wywołuje niejako potrzebę duchowego przeżywania przymierza miłości i która zapewnia „odzyskanie” małżeństwa, a przede wszystkim w pełni otwiera na zbawczą i eschatologiczną rzeczywistość sakramentu małżeństwa, kiedy znak już nie przysłania realiów Misterium Chrystusa i Kościoła. Stają się one żywe w każdej Eucharystii, a konsekracja wdowia o tym przypomina i mobilizuje do właściwego rozumienia zarówno małżeństwa, jak i wdowieństwa.

* * *

Niniejszy artykuł wpisuje się w nurt odpowiedzi na pytanie o naturę powołania do ewangelicznego wdowieństwa. Główne dziedziny związane z tym zagadnieniem, takie jak: percepcja i rozwój obrzędu oraz teologia i duchowość konsekrowanego wdowieństwa są poddawane studiom, by wyprowadzić przesłanki dla formacji do tego stanu w Kościele i upowszechniania tego charyzmatu. Wyróżniono cztery filary duchowości konsekrowanego wdowieństwa, które należy potraktować integralnie: relacja z Chrystusem, miłosierdzie, zbawcza rekompensata i kontynuacja powołania małżeńskiego. Podjęte studium uwydatnia także integralność samej liturgii, która stanowi osnowę życia ucznia Chrystusa. W przypadku konsekrowanego wdowieństwa istotną rolę odgrywa nie tylko sakrament małżeństwa, ale przede wszystkim Eucharystia, a domyślnie i sakrament pokuty, który podtrzymuje zdolność do komunii z Chrystusem. Zauważono też odniesienia do obrzędu pogrzebu, który stanowi pewne sugestie dla żyjących oraz Liturgii godzin i ewentualnie sakramentu chorych, które podtrzymują w realizacji powołania aż do końca życia, bez względu na stan zdrowia i okoliczności. Dzięki temu świat otrzymuje w darze osoby, które świadomie i w łączności z Chrystusem oddają swoje życie dla zbawienia wielu, a jednocześnie odkrywają dla siebie głębszy i pełen pokoju sens ostatniego etapu ziemskiej pielgrzymki.

[65] Por. Pius XII, *Miłość silniejsza niż śmierć*, s. 9; KDK, n. 48.

EVANGELICAL CONCEPT OF WIDOWHOOD

Keywords: widowhood, consecration, matrimony, Eucharist, compensation, mercy.

Abstract: The article refers to the nature of consecrated widowhood known and practised in the Church since the beginning, as we can read in the Bible, particularly in the New Testament, until the late Middle Ages, when it was absorbed by the religious and particularly monastic life. Nowadays this form of evangelical life is becoming recognized again, though the relevant teaching is limited to the small circles of those, who are preparing for consecration or exercise their permanent formation. There is no even an official ritual promulgated by Vatican for the whole Church, so the local communities are allowed to use their own rituals confirmed by the local conferences of bishops. The more then it appears a need for thorough studies in order to discover theological aspects of that charism. This study develops etiological and historical dimension, then the Magisterium of the Church on this subject finally to elicit theological and spiritual aspects of consecrated widowhood. The goal of the article is to discover spirituality of this vocation. The attempt at obtaining this was made through the analysis of the ritual, which allowed to discern some crucial points typical for the said vocation, such as: the bond with Christ, mercy, christological compensation and continuation of the sacramental matrimony, thus adding a deep sense to elderly age and making it fruitful.

Sections: [Entry] > 1. History of the rite and social perception of the widowhood > 2. Current teaching of the Church about the consecration of widows > 3 Theology and spirituality of the Gospel widowsthood>[Conclusions].

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18 XI 1964, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–163.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.

Pius XII, Przemówienie *Miłość silniejsza niż śmierć*, Castel Gandolfo, 16 IX 1957, za: W. Łyko, *Miłość silniejsza niż śmierć*, https://konsekrowane.org/wdowy/dokumenty/wdowy_a4.pdf [9.12.2024].

Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 25 VII 1968,Watykan 1968.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, Poznań 1981.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 25 III 1996, Poznań 1996.

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22 II 2007, Kraków 2007.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, 19 III 2018, Kraków 2018.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Kodeks kanonów Kościołów wschodnich, Lublin 2002.

Mszał rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986.

Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, *Obrzęd błogosławieństwa wdów. Wydanie studyjne*, Warszawa 2008.

Obrzędy pogrzebowe dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1998[2].

Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1996[3].

Ambroży z Mediolanu, *De viduis*, PL 16.

Ambroży z Mediolanu, *De virginibus*, przekł. A. Drzewowska, https://www.konsekrowane.org/dokumenty/ambrozy.pdf [13.01.2025].

Augustyn z Hippony, *O doskonałym wdowieństwie (De bono viduitatis)*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 183–222.

Hipolita Rzymskiego „Tradycja apostolska", przekł. H. Paprocki, STV, 14(1976), nr 1, s. 145–169.

Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa*, w: *Pierwsi świadkowie*, przekł. A. Świderkówna, Kraków 1988, s. 176–181 (*Ojcowie żywi*, t. 8).

Justyn, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Poznań 1929, s. 3–79 (*Pisma Ojców Kościoła*, t. 4).

Birkowski F., *Na dzień S. Moniki Wdowy, Kazanie. O wdowiego stanu powinnościach*, w: *Kazania Na Swięta Doroczne. Przez* [...] *Zakonu świętego Dominika Kaznodziejskiego napisane*, [cz. 2, t. 2], [Kraków 1628], s. 372–377.

Górecka K., *Pobożne matrony i cnotliwe panny. Epitafia jako źródło wiedzy o kobiecie w epoce nowożytnej*, Warszawa 2006.

Ihnatowicz J.A., *Konsekracja wdów w Kościele starożytnym*, „Kieleckie Studia Teologiczne", 1–2(2002), s. 66–76.

Jaśkiewicz S., *Duchowe piękno wdowieństwa ślubowanego Bogu na podstawie „De bono viduitatis" i „Epistula 130" św. Augustyna*, „Vox Patrum", 83(2022), s. 47–66.

Kicińska U., *Rola wdowy w rodzinie i społeczeństwie staropolskim na podstawie polskich drukowanych oracji pogrzebowych XVII wieku*, „Sensus Historiae", 13(2013), nr 4, s. 135–148.

Konieczko M.M., *Znaczenie małżeńskiej jedności w nauczaniu św. Jana Chryzostoma o wdowieństwie na podstawie „Oracji do młodej wdowy"*, Katowice 2021.

Łyko W., *Miłość silniejsza niż śmierć*, https://konsekrowane.org/wdowy/dokumenty/wdowy_a4.pdf [9.12.2024].

Łyko W., *Rzut oka na historię „Ordo viduarum"*, https://www.ifz k.episkopat.pl/dokumenty/3.3.4-ovd-historia-aneks.pdf [12.2024].

Niewęgłowski W., *Wdowa – „ewangeliczna prowokacja”*, https://www.konsekrowane.org/wdowy/dokumenty/wdowy_a4.pdf. [12.02.2025].

Piwko A.M., *Małżeństwo i rodzina w hinduizmie*, „Nurt SVD”, 47(2013), nr 2, s. 215–239.

Sandevoir P., *Wdowy*, w: STB, s. 1024–1025.

Sielepin A., *Chrystus Omega w liturgii*, Kraków 2004.

Stan wdów. Materiały pomocnicze dla Kościoła w Polsce, https://www.ifzk.episkopat.pl/dokumenty/2.2-ovd-materialy_pomocnicze.pdf, http://swjozef.stargard.pl/duszpasterstwo/wdowy-konsekrowane/Wdowy-konsekrowane-_3173?print=2 [19.02.25].

Szczypczyńska A., *Nie ma życia po śmierci (męża)? Indyjskie wdowy skazane są na odtrącenie*, https://www.national-geographic.pl/traveler/kierunki/zycie-po-zyciu--losy-indyjskich-wdow/ [2.12.2024].

Szyran J., *Dialogalny charakter przymierza małżeńskiego*, Niepokalanów 2010.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 286–320
10.52404/ttnwloc.stwl.27.14

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA [a,@]
0000-0002-8445-0767
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] WlPiechota@WP.PL

ELEMENTY POBOŻNOŚCI I DUCHOWOŚCI W POEZJI LUDOWEJ NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH WIERSZY JANA POCKA

Słowa kluczowe: duchowość, poezja ludowa, poeci ludowi, regionalizm, regionalizm literacki, Jan Pocek, cechy duchowości (pobożności) ludowej.

Abstrakt: Rozumienie literatury ludowej, w tym poezji ludowej, ewoluowało w ciągu wieków. Zawsze jednak ściśle było związane z pojęciem regionalizmu. Ważne miejsce w poezji ludowej i ludowej kulturze materialnej zajmowały religia i wiara, i było tak zawsze, choćby w warstwie głębi świata przedstawionego w poezji ludowej. Twórcy ludowi podejmowali określone tematy, skupiając się na swoim mikroświecie i jego konstytutywnych cechach: ziemi, pracy, przyrodzie, Bogu-Stworzycielu, Matce Bożej i Chrystusie frasobliwym. Motywy maryjne, bożonarodzeniowe, wielkanocne, eucharystyczne, eschatologiczne stały się swoistym wyznaniem wiary, co znajduje potwierdzenie w poezji Jana Pocka.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Definiowanie poezji ludowej i poetów ludowych > 2. Pojęcie regionalizacji literackiej > 3. Cechy ludowej pobożności i duchowości > 4. Przykłady przejawów pobożności i duchowości w poezji ludowej (chłopskiej) > [Zakończenie].

Pojęcie duchowości współcześnie zrobiło zawrotną karierę. Zainteresowanie nią należy dziś do najbardziej charakterystycznych zjawisk

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA (1951–); 1975, kapłan diecezji włocławskiej; 1980, mgr: teologia fundamentalna (KUL, Lublin); 2007, dr nauk teologicznych: teologia duchowości (UMK, Toruń); zainteresowania: literatura, malarstwo i nauka.

w Kościele, ale i poza nim. Z jednej strony może to cieszyć, z drugiej wprowadzać zamęt pojęciowy i poznawczy u tych, którzy pragną doświadczyć wyższego poziomu życia duchowego. Zjawiska nowoczesnej duchowości często są sprzeczne z duchowością religijną, która odwołuje się do transcendencji i *sacrum* (Boga jako źródła duchowości). Chodzi w niej o pewien styl życia, zorientowany bardziej na doczesne, a nie transcendentne cele.

Duchowość bez Kościoła, instytucji i dogmatów jest dla wielu bardzo atrakcyjna. W konsumpcyjnej rzeczywistości ludzie chcą natychmiastowych i wymiernych efektów. „Kultura – dzięki religii – osiąga swój wymiar pionowy, eschatyczny. Staje się drogą i bramą do wieczności. Człowiek dąży do Boga przez kulturę, rozwija prawdę, dobro, piękno. Są to wartości, które nie tylko nie konkurują ze sobą, lecz się dopełniają. Można więc mówić o syntezie religii i kultury, objawienia i kultury, ponieważ religia stara się uczynić kulturowe wysiłki drogą do spełnienia się człowieka – świętości”[1]. Jest niezwykłym ładunkiem wartości duchowych i przyczynia się do wzrostu duchowego człowieka. Takim obszarem jest literatura, a zwłaszcza poezja ludowa, chłopska, stanowiąca zapis doświadczeń i relacji z Bogiem, drugim człowiekiem, tradycją, obrzędowością świecką i religijną ludzi, którzy zamieszkiwali wieś.

Istotne miejsce w poezji ludowej i ludowej kulturze materialnej zajmuje religia, wiara, i było tak zawsze, choćby w warstwie głębi świata przedstawionego poezji i w jej aksjologii. Pomniejszenie tego wymiaru religijnego nastąpiło szczególnie w czasach w PRL, kiedy badacze ze względów ideologicznych nie tyle nie wiedzieli o tym zjawisku, ale nie chcieli dostrzegać w kulturze ludowej utworów i innych dzieł o tematyce religijnej. W ten sposób zakłamywano możliwości poznawcze, jednocześnie ograniczając możliwość dotarcia do źródła duchowości religijnej i kulturowej na poziomie naturalnym. Poezja ludowa obejmowała tematykę maryjną, bożonarodzeniową, wielkanocną, eucharystyczną, eschatologiczną, była wyznaniem wiary, które wyrażało się w obrzędach rodzinnych (chrzty, wesela, pogrzeby) i dożynkowych, korespondujących z treściami i wartościami chrześcijańskimi[2].

---

[1] Z.J. Zdybicka, *Rola religii w kulturze współczesnej*, „Człowiek w Kulturze”, 2003, nr 15, s. 63.

[2] D. Niewiadomski, *Literatura ludowa. Stan współczesny* (cz. 2), https://KulturaLudowa.PL/artykuly/literatura-ludowa-stan-wspolczesny-cz-2 [5.01.2025].

W ciągu lat, szczególnie powojennych, zarysowały się znamienne kręgi tematyczne i wartości, które podejmowali pisarze ludowi. Modną stała się „mała ojczyzna", czyli więź z miejscem urodzenia i zamieszkania. Pisano o tym, co bliskie, swojskie, tutejsze. Tkanką wielu utworów okazuje się własne życie, skrócenie dystansu między autorem a podmiotem literackim czy nawet ich utożsamienie. Ważną tematyką jako nierozerwalną częścią życia chłopów, a zarazem najbardziej naturalną staje się religia, jako niezbędny ładunek przekazu pod względem wartości i treści.

1. Definiowanie poezji ludowej i poetów ludowych

Wielu kulturoznawców i historyków literatury zadawało pytanie, kto jest pisarzem ludowym i na czym polega pisarstwo ludowe, chłopskie, w tym najbardziej rozwijający się nurt poetycki. Jakie kryteria są konstytutywne? Odpowiedź aż do dzisiejszego dnia wydaje się być wcale nie prosta ani jednoznaczna, a nawet w zmieniającej się współcześnie strukturze społeczności wiejskiej jeszcze bardziej skomplikowana i trudna. Jednym z pierwszych, który naukowo i krytycznie podszedł do pisarstwa ludowego i próbował je zdefiniować i opisać, był Karol Ludwik Koniński. Pisał: „[...] do pisarzy ludowych nie będzie należał nikt, kto sam nie pisze, i to nawet, jeśli pozostają po nim utwory jego, ale spisane przez innych"[3]. Koniński stawia szereg kryteriów, które dysponują daną osobę do bycia pisarzem ludowym. Warunkiem koniecznym nazwania się pisarzem ludowym jest, po pierwsze, umiejętność samodzielnego wyrażania swych myśli na piśmie. Inne kryterium to wykształcenie: „człowiek, który ma studia akademickie, a choćby tylko średnie lub równorzędne, np. szkołę artystyczną, może czuć się «jedno z ludem», ale nie jest interesującym dla ludoznawcy przedmiotem badania"[4].Trzecim elementem określającym kogoś mianem pisarza ludowego jest kryterium sposobu życia. Te kryteria – zdaniem Konińskiego – są niewystarczające, a jego konkluzja jest następująca: „Nie pozostaje nic innego, tylko użyć tych kryteriów zbiorowo i fakultatywnie, kierując się właściwymi celami badania pisarstwa ludowego, a tymi będą: Co masa ludowa ma przez swoich piszących, narodowi, a właściwie wykształconej jego warstwie do powiedzenia? Do jakiego poziomu wypowiadania się uzdolniony jest nasz polski czło-

[3] K.L. Koniński, *Pisarze ludowi. Wybór pism i studium o literaturze ludowej*, t. 1, Lwów 1938, s. 3.

[4] Tamże, s. 4.

wiek z ludu, który samoukiem będąc, kontaktu ścisłego z życiem ludu nie utraciwszy, wziął się do pisania”[5]. Najważniejsze, by pisarz ludowy, mimo ciągłych zmian, jakie zachodzą, „nauczył się poprawnej mowy inteligenckiej, ale zarazem nie utracił bujnego konkretywizmu ludowego i wyobraźni swej mowy”[6].

Stanisław Pigoń – literaturoznawca zajmujący się ludowością i pisarstwem chłopskim – samorodną poezję ludową nazywał faktem, wobec którego nie można przejść obojętnie. Romantyzm dowartościował twórczość ludową, choćby poezję i pieśń ludową eksploatował dla swoich celów[7].

Poprzez zachodzące współcześnie zmiany w strukturze wsi koncepcje Konińskiego i Pigonia wymagają poważnej korekty, nie wydają się tłumaczyć w sposób pełny zjawiska ludowości i związanego z nim pisarstwa ludowego. Współczesna wieś nie stanowi już swoistego getta gospodarczego, społeczno-obyczajowego czy kulturowego[8]. Według Jana Szczawieja, „poezją ludową jest przede wszystkim to, co wychodzi spod ręki ludzi prostych, niewykształconych, niezajmujących się literaturą zawodowo, w danym wypadku chłopów, uprawiających ziemię, utrzymujących się z pracy rąk czy analogicznie do tego robotników pracujących w zakładach w mieście. Albo też takich, którzy zaczynali pisać jako ludzie prości i niewykształceni, którzy w tej sytuacji stali się znani jako twórcy ludowi [...]”[9]. Trwają więc spory o definicję ludu, ludowości, kultury, sztuki, poezji ludowej. Jedno jest pewne, że takie zjawisko istnieje, jest obecne w literackiej przestrzeni i można je nazwać mianem twórczości ludowej. Wśród wielu gatunków twórczości ludowej poczesne miejsce szczególnie w XIX i XX wieku zajmuje poezja religijna. Bowiem religijność ludu, szczególnie chłopa polskiego, była kiedyś silniejsza niż dzisiaj.

Zasadnym też jest pytanie o współczesny kształt poezji ludowej i ich twórców, czy zachował się ich archetypiczny, pierwotny wzorzec. Badania wydają się nie potwierdzać tego przekonania. W świecie, a w tym i na wsi, w szeroko pojętej kulturze chłopskiej zachodzą i będą zachodziły nieodwracalne zmiany. Teresa Smolińska pisze: „Badacze wydają się być zgodni, że współcześnie tradycyjny, czyli chłopski folklor, którego nosicie-

[5] Tamże, s. 6.

[6] Tamże, s. 35.

[7] S. Pigoń, *Zarys nowszej literatury ludowej*, Kraków 1946.

[8] S. Jończyk, *Pogłosy ziemi. Antologia współczesnej ludowej poezji religijnej. Wybór i przedmowa*, Warszawa 1971, s. 16.

[9] Tamże, s. 19.

lem był niegdyś «lud» (dziś chłop rolnik), nie jest w stanie «obronić się» jako archaiczny monolit kulturowy w dobie przemian społeczno-gospodarczych, politycznych, cywilizacyjnych, powstawania nowych subkultur, ekspansji kultury masowej etc."[10]. Według niektórych badaczy, kultura ludowa przestaje być produktywna, a folkloryzm konserwuje jedynie mit kultury ludowej. Współczesna kultura ludowa ma wiele pozytywów bowiem spełnia nadal bardzo istotne antropologiczne cele i zawarte w niej przesłanie. Dlatego jako dziedzictwo kulturowe trzeba jej bronić, chronić i pielęgnować[11]. Podsumowania pisarstwa ludowego jako w pełni profesjonalnego dokonuje Anna Kamieńska, gdy stwierdza, że elementy ludowości stają się wartościami ogólnoludzkimi, czyli aksjologicznymi, a jednocześnie artystycznymi[12].

2. Pojęcie regionalizacji literackiej

Zjawiskiem przynależnym kulturze, pisarstwu, a przede wszystkim literaturze ludowej jest regionalizm. Roch Sulima, historyk literatury, stwierdza wprost: „Kultury ludowe istniały realnie wyłącznie jako kultury regionalne"[13]. Pojęcie trudne w zdefiniowaniu i wieloznaczne. Region – słowo wszechobecne zarówno w języku potocznym, jak i politycznym, gospodarczym. Regionalizm to zespół kierunków o zróżnicowanym programie literackim i ideowym, charakteryzującym się dążeniem do związania twórczości literackiej z osobliwościami regionów, ich obyczajami, kulturą, językiem. Literatura regionalna charakteryzuje się nie tylko podjęciem miejscowych tematów, określonych, form, użytym językiem, ale swoistą aurą, kolorytem lokalnym, sposobem odczuwania i myślenia. Przyjmuje się, że istnieją dwa typy regionalizmu: o zasięgu ogólnym, z językiem ogólnym (literackim), lekko zabarwionym lokalnie; o zasięgu lokalnym, z gwarą ludową, stylizowaną wybiórczo, z semantyką i wartościami folklorystycznymi. Najważniejszymi cechami piśmiennictwa regionalnego są: wyraźne odrębności, manifestowanie tożsamości, częste występowanie do

[10] T. Smolińska, *Współczesna twórczość ludowa. Zastój czy rozwój?*, w: *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*, red. taż, Opole 1999, s. 361.

[11] Tamże, s. 367.

[12] R. Sulima, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Warszawa 1985, s. 227.

[13] Tenże, *W stronę literatur regionalnych*, w: *Regionalizm literacki w Polsce. Zarys historyczny i wybór źródeł*, red. M. Mikołajczak, Z. Chojnowski, Kraków 2016, s. 405; zob. M. Chołojczyk, *Regionalizm w refleksji o literaturze – historia idei i źródeł*, „Acta Humana", 8(2017), s. 249–256.

samodzielnego bytu, autonomii w sferze kultury, posługiwanie się gwarą. Pojęcie literatury regionalnej zakłada jej związek z określoną przestrzenią geograficzną (góry, lasy, jeziora, rzeki). Chodzi tutaj o to, aby kultura była umiejscowiona. Stanisław Kolbuszewski pisał: „przez regionalizm w literaturze rozumiem wprowadzenie do dzieła pewnych specyficznych właściwości lokalnych, «kolorytu lokalnego», pewnych cech danego środowiska, które wybijają piętno na utworze literackim, pozwalając go ściśle wiązać z podglebiem, na którym narodziło się”[14]. Tenże sam autor zwracał uwagę na następujące czynniki, które według niego definiowały istotę i rolę literatury regionalnej. Utwór ma charakter regionalny, kiedy zawiera elementy specyficznych właściwości lokalnych, cechy danego środowiska, które pozwalają je w danym utworze zidentyfikować. Regionalizm można by sprowadzić do pewnego *genius loci*, które można zdefiniować jako środowisko przyjazne, jako przestrzeń niepowtarzalną, jedyną w swoim rodzaju, z którą możemy się utożsamiać. Jest to przestrzeń, która wyznacza człowiekowi jego tożsamość[15], czyli kim jest i skąd, dokąd zdąża.

Z kolei Kolbuszewski, omawiając pojęcie regionalizmu, rozróżnia: „literackie aspekty regionalizmu” i „regionalizm literacki”[16]. „Literackie aspekty regionalizmu” rozumie jako zespół „faktów, zjawisk i działań literackich, których funkcja sprowadza się do wieloaspektowo rozumianej aktywizacji danego regionu”. „Regionalizm literacki” zaś „obejmuje swym zakresem te dzieła literackie i te poczynania pisarzy oraz grup literackich, które w finalnym efekcie sprowadzają się do wytworzenia odrębnej i świadomie wytworzonej grupy zjawisk literackich o wyraźnie zamanifestowanej i umotywowanej przy pomocy elementów genetycznie wywodzących się z regionu specyfice, przy czym owej specyfiki można upatrywać na różnych poziomach: językowym, stylistycznym, tematycznym etc.”[17]. Twórczość ta często o nikłej wartości literackiej była traktowana jako manifest programowy we właściwym regionie. Region bowiem był

[14] S. Kolbuszewski, *Regionalizm jak zjawisko literackie*, w: *Regionalizm literacki w Polsce*, s. 187.

[15] T. Wilkoń, *Ze studiów nad kulturą regionalną. Regionalizm literacki*, „Kultura – Przemiany – Edukacja”, 10(2022), s. 163–173.

[16] J. Kolbuszewski, *Z literackich problemów regionalizmu*, w: *Wychowanie regionalne: materiały sesji naukowej zorganizowanej przez DTSK w Dusznikach Zdroju w dniach 27–28 listopada 1975 r.*, red J. Kolbuszewski, A.J. Omelaniuk, Wrocław 1983, s. 29; zob. E. Rybicka, *Ponowoczesny regionalizm i badania komparatystyczne*, „Rocznik Komparatystyczny”, 2(2011), s. 141–161.

[17] Kolbuszewski, *Z literackich problemów regionalizmu*, s. 29.

formą życia, kształtował wyobraźnię artystyczną. W ten sposób regionalizm stawał się jednoznaczny z wyrazem dążeń umysłowych pewnej grupy społecznej, zamkniętej w ramach jakiejś jednostki administracyjnej (miasta, wsi). Przez region należy rozumieć całość obejmujący pewien odcinek zdefiniowany etnicznie. Regionalizm literacki „rozumiany musi być jako zespół działań twórczych i powstałych w ich wyniku dzieł, które stanowią odpowiedź na zapotrzebowania społeczne występujące ze strony regionu i jednocześnie wartości genetyczne regionalne podnoszą (usiłują podnieść) do rzędu wartości mieszczących się w systemie kultury ogólnonarodowej, a w każdym bądź razie ponadregionalnej”[18]. Warto dodać, że „poetę lokalnego” można dyskwalifikować jako grafomana, ale trzeba też dostrzec, iż „utwór artystycznie słaby w specyficznym obiegu regionalnym może odegrać rolę społecznie istotną [...]”[19]. Ważnym dopełnieniem metodologicznym jest stwierdzenie, „że pojęcia regionalizmu, literatury regionalnej i regionalistycznej, a także regionalizmu literackiego nie mają charakteru wartościującego i nie mogą być wykorzystywane w roli aksjologicznej [...]”[20].

Grupy zawodowe, w tym chłopi, tworzą systemy wartości i odrębne środowiska opiniotwórcze, obecnie kontestowane przez postmodernizm. Jednym z ważniejszych problemów współczesnych czasów jest relatywizm światopoglądowy i kulturowy. Z regionalizacją wiąże się nadzieję przeciwstawienia skutkom globalizacji, unifikacji i relatywizacji postaw i stanowisk, które mają swój często negatywny wpływ na kulturę, w tym ludową. Kultura jako wytwór człowieka jest uzależniona od kondycji ludzkiej, także duchowej i moralnej, od spójności, rozwoju intelektualnego i przyjmowanych światopoglądów[21].

3. Cechy ludowej pobożności i duchowości

Religijność i pobożność ludową[22] rozumiano jako najbardziej niedojrzałą, prymitywną i poddano dogłębnej krytyce, szczególnie przez

[18] Tamże, s. 33.

[19] J. Kolbuszewski, *Literackie oblicza regionalizmu*, w: *Regionalizm literacki w Polsce*, s. 440.

[20] Tamże, s. 444.

[21] Por. E. Wysocka, *Poszukiwanie zintegrowanej wieloaspektowej wykładni regionalizacji*, w: *Polskie regiony. Postawy kulturowe regionalizacji Polski*, red. E. Wysocka, M. Konopka, Ciechanów 1997, s. 9–14.

[22] Podobną trudność wieloznaczności pojęć dotyka termin „religijność ludowa” w wyniku niejednoznacznego zdefiniowania ludowości i kultury ludowej. Wielu badaczy proponuje porzucenie hasła „religijność ludowa”, a zastąpienie go pojęciami „kultura religijna”, „religij-

socjologów, często niestety niesprawiedliwej, jeśli chodzi o podejście metodologiczne. Nie oznacza to, że wielu wniosków, badań, statystyk nie należy uznać za wartościowe. Izabella Bukraba-Rylska pisze: „Podobnie jak w wielu innych wymiarach życia społecznego, ekonomicznego i kultury polskiej wsi, także specyficzny kształt religijności tego środowiska nie znalazł, jak dotąd, pełnego ani trafnego rozpoznania. W socjologii nadal obowiązuje ujęcie, które zyskało rangę klasycznego i w zasadniczych swoich punktach nie ulega zmianie, choć wyraźnie ciążą na nim jeszcze dziewiętnastowieczne (ideologiczne oraz teoretyczne) założenia”[23].

Ta sama autorka, omawiając religijność ludową, staje na stanowisku polemicznym w stosunku co do pierwszych opracowań badawczych, szczególnie socjologicznych, nad religijnością wiejską, chłopską, zarzucając im jednostronność w akcentowaniu słusznych poniekąd wniosków takich, jak: tradycjonalizm, konformizm w przeżywaniu praktyk religijnych, naiwny sensualizm, nacjonalizm wyznaniowy, partykularyzm, rytualizm, uczuciowość, niski poziom świadomości religijnej czy moralnej. Wskazuje ona, że – aby właściwie ocenić religijność wiejską, nie pomniejszając i jednocześnie nie negując trafności modelu socjologicznego – trzeba odrzucić jednostronność i powierzchowność ujęcia. Trzeba pozbyć się nadmiernego krytycyzmu, „który odsłania natrętną intencję wartościowania chłopskiej pobożności z zupełnie obcych punktów widzenia, przy czym obierane przez badaczy perspektywy pomijają to, co bodaj najistotniejsze w socjologicznym ujęciu zjawiska religii, a mianowicie jej społeczny charakter”[24]. Podobną ocenę formułuje Anna Małgorzata Królikowska: „Skatalogowanie składających się nań cech [religijności ludowej – dop. WP] utrudnione jest tym, że so-

ność przeżywana” (A. Niedźwiedź). Dla określenia ludowości wystarczającą podstawą wydaje się pochodzenie. Wprowadzając kryteria społeczno-strukturalne, możemy kulturę religijną uznawać za „niższą ” i „wyższą”. Ta „niższa” należała oczywiście do warstw chłopskich, której nośnikiem byli mieszkańcy wsi jako samoistna społeczność o określonych cechach strukturalnych i kulturowych. Ponieważ w Polsce i w Europie nie ma już tak rozumianego ludu, religijność ludowa stanowi konglomerat specyficznych cech wytworzonych w procesach przystosowania religii uniwersalnej do specyfiki życia izolowanej rolniczej społeczności. Religijność ludowa jako tradycyjna religijność mieszkańców wsi przestawała być wzorem, a nabrała cech modelu. Za funkcjonalną kulturę ludową uważa się kulturę popularną, która nie należy do elity. Religijność ludową rozumianą jako religijność popularną odnieść należałoby do religijności mas. Por. A.M. Królikowska, *Elementy „ludowe” w religijności współczesnej?*, „Opuscula Sociologica”, 2014, nr 4(10), s. 6–9.

[23] I. Bukraba-Rylska, *Religijność ludowa – zjawisko i związane z nim kontrowersje*, „Wieści i Rolnictwo”, 2008, nr 1(138), s. 50.

[24] Tamże, s. 58.

cjologowie stosunkowo często realizują eklektyczne podejście do kryteriów wyznaczających, co jest, a co nie jest religijnością ludową, że w samych określeniach i opisach cech dopatrzeć się można elementu oceniającego, że – potrzebując wyższego poziomu uogólnienia – socjologowie inaczej niż etnografowie, doprowadzają do zbyt szybkich i jednostronnych generalizacji”[25]. Religijności ludowej zarzucano najpierw sensualizm, który polega na zmysłowym kontakcie z przedmiotem kultu. I owa przedmiotowość jest ważniejsza niż to, co on oznacza i symbolizuje. Inną cechą religijności ludowej jest tzw. nacjonalizm wyznaniowy, czyli przekonanie, że religia jest najdoskonalszą cechą etniczną formułowaną – Polak to katolik, Niemiec to protestant. Z tym wiąże się partykularyzm, który przejawia się w tym, że udział w kulcie zapośredniczony jest przez fakt przynależności do rodziny, społeczności wioskowej, zbiorowości parafialnej. Polega także na łączeniu sfery wiary i praktyk religijnych z życiem codziennym i delegowanie poszczególnych świętych do załatwienia pewnych, określonych i przynależnych im spraw. Do cech ludowej religijności zalicza się rytualizm, który wyraża się w skrupulatnym, ale powierzchownym wypełnianiu praktyk, bez znajomości dogmatów, prawd wiary, do których zaliczano dowolne przeróbki tekstów modlitw, pieśni[26].

Analizy tylko z punktu widzenia socjologii niedostatecznie pokazują lub całkowicie eliminują historyczne uwarunkowania kształtowania się religijności wiejskiej. Religijność ludowa, która przechodziła długi proces kształtowania się, formowała się na podłożu pogańskich wierzeń, a te – mimo oddziaływania Kościoła – miały wpływ na zasady obyczajowe i moralne właściwe wiejskim społecznościom lokalnym. Ta najbardziej archaiczna warstwa społeczna (chłopi) zachowała różne przejawy animizmu, praktyk magicznych, a nawet działalność chrystianizacyjna sprzyjała powstawaniu synkretyzmu religijnemu, w którym przenikały się relikty pogańskie z chrześcijańskimi. Szereg cech wiejskiej pobożności dałoby się wytłumaczyć nie wyłącznie chłopską mentalnością, ale historycznymi naleciałościami i zapożyczeniami z innych warstw społecznych i zapożyczeniami kulturowymi. Duża rola upraszczająca spojrzenie na religijność chłopską i negatywna jej ocena wynikała w sporej mierze z nastawienia badacza do tejże kultury i religii. Dlatego dochodziło do infantylizacji i deprecjonowania wchodzących w ich skład zjawisk (religijnych), a przez to

[25] Królikowska, *Elementy „ludowe” w religijności współczesnej*, s. 9.

[26] Por. Bukraba-Rylska, *Religijność ludowa*, s. 53–56.

prowadzących wręcz do nierzetelności naukowej, poprzez pomijanie wielu istotnych okoliczności mogących wpłynąć na zmianę stanowiska i opisu w miarę całościowego[27]. Nie ma wątpliwości, że chłopi XIX i XX wieku charakteryzują się silną wiarą i nie jest to tylko wiara zbiorowa, na którą było tylko stać chłopów według ocen niektórych socjologów, ale charakteryzuje się manifestacją indywidualnych przeżyć i to „przeżyć głębi". Dlatego może lepsze i bardziej dopełniające jest spojrzenie etnografa, który pokazuje, że przedstawiciele tego typu religijności mają bardzo głębokie i intensywne życie duchowe[28]. Piętnowany u chłopów tradycjonalizm w zakresie postaw religijnych wydaje się być cechą uniwersalną, nieobcą osobom wierzącym w czasie nam współczesnym. U podstaw żywego tradycjonalizmu nie stoi bierność i automatyzm, jak niesłusznie twierdzili autorzy opisów ludowej religijności, ale dające się wytłumaczyć w kategoriach antropologicznych przekonanie, że związane z *sacrum* zachowania, gesty, słowa mają znaczenie paradygmatyczne, czyli odsyłają do rzeczywistości transcendentnej. Dlatego też tradycjonalizm i religijność nie są sobie sprzeczne, ale wręcz nierozłączne i dopełniające[29], a teologia duchowości może bardziej przyczynić się do w miarę całościowego odczytania i opisu szeroko pojmowanego *sacrum* obecnego w twórczości ludowej.

We współczesnych publikacjach dotyczących religijności ludowej pojawiają się liczne rozprawy naukowe, które pozwalają nam poprzez wprowadzenie nowych pojęć takich, jak „kultura religijna" (polegająca na ukazaniu wzoru zachowań religijnych dominujących w danej grupie społecznej) przekształcać religię na swój użytek. Takie ujęcie „daje nauce dobrą ramę interpretacyjną i może stanowić kategorię badawczą dużo bardziej użyteczną niż termin «religijność ludowa»"[30]. Pod pojęciem „kultura religijna" można zmieścić „życie religijne" w takiej postaci, w jakiej przejawia się w kulturze, włączając do niego religię wyznaniową, jak i tożsamość religijną jednostki[31], a wyrażaną nie tylko przez słowo

[27] Chodzi o osobiste przekonania autorów (niewierzących, wrogo nastawionych do wszelkiej obecności elementów religijnej w kulturze) piszących o ludowości czy zajmujących się poezją i literaturą ludową.

[28] Warto odwołać się do opisów W. Reymonta zawartych w *Pielgrzymce do Jasnej Góry* i w nagrodzonej Noblem powieści *Chłopi*.

[29] Por. Bukraba-Rylska, *Religijność ludowa*, s. 58–68.

[30] A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, w: *Kultura ludowa. Teorie. Praktyki. Polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014, s. 331.

[31] Tamże.

(poezja, literatura), ale i kulturę materialną (budownictwo, malarstwo, rękodzieło). Niegdyś zbyt socjologiczne podejście, a nawet ateistyczne czy laickie, nie pozwalało na religijność ludową spojrzeć w sposób prawdziwy i w miarę bardziej obiektywny i pełny. Anna Niedźwiedź pisze, że sama socjologia i etnografia, pogłębiając swój aparat poznawczy, pozwoliły bardziej obiektywnie spojrzeć na zagadnienia religijności ludowej. Bowiem: „niewątpliwie nurt rekonstrukcji tradycyjnego światopoglądu: prowadzi do głębszego zrozumienia ludzkich zachowań w określonych kontekstach społecznych, historycznych i kulturowych; zachęca do ponownego odczytania źródłowych materiałów etnograficznych; pozwala odsłonić ukryte i nierozpoznane warstwy symboli i stereotypów, wskazując niektóre źródła wielu zachowań, wyobrażeń i narracji obecnych we współczesnej kulturze polskiej, w tym również w potocznych przeżywanych sposobach religii”[32].

Niektórzy badacze (A. Niedźwiedź) sugerują, aby odejść od podziału – mimo historycznie ważnego terminu „religijność ludowa” – który nieustannie podtrzymuje dychotomiczny sposób porządkowania religijności jako „wysokiej i niskiej”; jako „głębokiej i płytkiej”; „uduchowionej i intelektualnej” czy „mistycznej”[33]. Jako zjawisko literackie, dorobek ten, może i powinien być poddawany krytyce literackiej i pod tym kątem badany, będąc nośnikiem wartości duchowych i zjawiskiem powszechnym, potrzebnym i wartościowym, nie powinien być zwalczany. Bowiem choćby niska wartość literacka niektórych utworów nie oznacza, że pewna grupa odbiorców ich nie potrzebuje, i to, co one reprezentują w swoim przekazie pozaliterackim, dostatecznie uzasadnia ich istnienie i zaspokaja potrzeby duchowe tej grupy ludzkiej.

Nowe pogłębione badania nad ludowością, pobożnością i duchowością wiejskiego ludu, który sam doświadczał przemian społecznych, historycznych i socjologicznych, pozwalają głębiej spojrzeć na ten odcinek pisarstwa chłopskiego, jakim jest samorodna poezja ludowa, która stanowi zapis przeżywanego *sacrum*, zawartego w wierze ludowej. Stanisław Czaja pisał: „Jedną z najpiękniejszych stron naszego ludu jest jego silna i prawdziwe dziecięca wiara w Boga, w jego moc, rządy i władze nad wszystkim, co człowiek zmysłami garnąć może [...]”[34]. Urzędowym

[32] Tamże, s. 329.

[33] Tamże, s. 331–334.

[34] Cyt. Bukraba-Rylska, *Religijność ludowa*, s. 62.

podejściem co do rozumienia i opisania, czym jest pobożność ludowa, stał się dokument kościelny *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, w którym tak rozumie się pobożność ludową: „różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury”[35]. A „pomniejszanie zalet pobożności ludowej świadczy o braku odpowiedniego dowartościowania niektórych elementów kultycznych Kościoła i wydaje się wypływać raczej z uprzedzeń ideologicznych niż z nauki wiary”[36]. Nauczanie Kościoła wyrażało swój szacunek do pobożności i duchowości ludowej, nie wahając się nazwać jej „prawdziwym skarbem Kościoła”[37]. Stąd też każda grupa społeczna, w tym przypadku chłopska, cechuje się swoją odrębnością, unikatowością, oryginalnością i w ten sposób może wzbogacać kulturowo, duchowo na fundamencie wiary katolickiej każdą zbiorowość regionalną i narodową.

4. Przykłady przejawów pobożności i duchowości w poezji ludowej (chłopskiej)

Pisarstwo chłopskie ma głęboką i potwierdzoną aksjologicznie tradycję. Można by wymienić licznych poetów i pisarzy ludowych, specjalizujących się w różnych gatunkach literackich[38]. Współczesna literatura

---

[35] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, s. 18.

[36] Tamże, s. 47.

[37] Tamże, s. 54.

[38] Ujęcie typologiczne tekstów, różnorodnych pod względem poetyki i potencjalnych funkcji, pozwala rozróżnić zjawiska określone jako poezja: magiczno-rytualna, będąca interpretacją cyklów przyrody, o funkcjach obrzędowo-sakralnych; religijna, stale żywotna o funkcjach sakralno-obrzędowych, zawarte w niej motywy religijne i wizje chrześcijańskie są organicznie zespolone z ludową wyobraźnią; moralizatorsko-dydaktyczna o funkcjach wzorotwórczych – zawiera pochwałę pobożności, pracowitości, trzeźwości; rodzinna i domowa o funkcjach więziotwórczych i obrzędowych, propaguje i ocenia wzorce życia wspólnoty rodzinno-sąsiedzkiej; satyryczna i wierszowana, humorystyczna, żywotny nurt o funkcjach ludycznych; patriotyczno-obywatelska eksponująca poczucie więzi narodowych, tradycji historycznej i wspólnoty językowej; agitacyjno-polityczna, eksponująca ideały ruchów chłopskich i wartości etosu chłopskiego; liryka refleksyjna i osobista o autonomicznej funkcji estetycznej i ekspresywnej, oprócz poezji religijnej nurt najbardziej dojrzały estetycznie. Por. M. Połoncarz, *Literatura ludowa Lubelszczyzny*, https://kulturaludowa.pl [5.01.2025]; tenże, *Etnografia Lubelszczyzny – pisarstwo ludowe Lubelszczyzny*, https://TeatrNN.PL/leksykon/artykuly/etnografia-lubelszczyzny-pisarstwo-ludowe-lubelszczyzny [5.01.2025].

ludowa nie rozwija się równomiernie w poszczególnych województwach[39]. Posiada niekwestionowane wartości duchowe, intelektualne i moralne. Dlatego warto pogłębić patrzenie na poezję ludową, nie tylko w perspektywie socjologicznej, która często zawęża i zubaża ten wielki dorobek duchowy ludowości, ale poszerzyć o perspektywę teologiczną, szczególnie teologię duchowości, która umożliwi w miarę całościowe patrzenie na te zagadnienia i pozwoli wydobyć jej nowe aspekty.

Wszechobecne *sacrum* najbardziej charakteryzuje literaturę ludową (poezję) i ogólnie pojmowany folklor. Jerzy Bartmiński nazywa to zjawisko folklorystycznym teologizmem (XVI i XVII w.). Odnosi się do lokalnych wierzeń i obrzędów. Stanowiły one pożyteczny składnik życia religijnego. Najbliższy folklorystyce pogląd wywodzi się ze szkoły mitologicznej, która język i poezję ludową wiązała z mitologią jako odzwierciedleniem archaicznego systemu religijnego. Przyjmuje ona jednocześnie rozumienie *sacrum* według Mircei Eliadego i koncepcję *sacrosfery*, która nabiera charakteru dynamicznego, czyli w procesach historycznych może się rozszerzać i zawężać – sakralizować lub oddawać *profanum*. „W związku z tym polska chrześcijańska religijność ludowa sięga korzeniami w głęboką przeszłość pogańsko-słowiańską i stanowi system obejmujący elementy pogańskich wierzeń w ożywienie wszystkich bytów natury, łącznie z ideą solidarności całości życia, wiarę w duchy dobre i złe ze świata pozaprzyrodzonego wraz z przeświadczeniem, że można wejść w związki z nim przez obrzędy i magię, oraz mistyczne ukierunkowanie na samoudoskonalenie przez kontakt z osobowym Bogiem [...] folklor słowny jako jej produkt przeniknięty jest sakralnym sposobem widzenia świata. Sakralna wizja świata kreuje sobie właściwą poetykę”[40].

Roch Sulima twierdzi z kolei, że we współczesnej poezji ludowej *sacrum* ma inny charakter, postać i funkcję niż w folklorze. Poezja ludowa może stać się dla badacza przyczynkiem poznania przemian, jakie wniosło

[39] Najwięcej indywidualności twórczych odnotowano w województwie lubelskim (29%), małopolskim (16%, Podhale i Żywieckie), mazowieckim (14%), podkarpackim (8%), świętokrzyskim i łódzkim (6%), śląskim (5%), Warmia i Mazury, Wielkopolska (3%). Śladowy udział w pisarstwie ludowym mają województwa dolnośląskie, kujawsko-pomorskie, lubuskie, opolskie, podlaskie, pomorskie i zachodniopomorskie (od 1 do 2%). Negatywny wpływ na twórczość ludową wywarły przemieszczenia ludności na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Biorąc pod uwagę rodzaje i gatunki literackie, przewagę ilościową zyskuje liryka, w dalszej kolejności proza autorska, por. Niewiadomski, *Literatura ludowa*.

[40] M. Jasińska-Wojtkowska, *Folklor – sacrum – religia* (*streszczenie referatów*), RHum, 43(1995), z. 1, s. 116.

w nią chrześcijaństwo. Jednym z wielu kodów o charakterze symbolicznym nadal funkcjonującym jest kod sakralny, ponieważ przenika rdzeniowe treści wypowiedzi, obejmuje wykładniki światopoglądowe i aksjologiczne. Kod sakralny zdominowany przez *sacrum* chrześcijańskie jest podstawą do mityzacji obrazów wsi. Wzór „wiejskości" czy „chłopskości" nie może się uwolnić od kodu sakralnego[41] i jest dla niej istotnym wyróżnikiem.

W poezji ludowej następuje proces indywidualizacji świadomości artystycznej. Jest ona dla siebie, układana w samotności, w odosobnieniu, w sytuacjach angażujących emocje, które jako „okienko chaty" jest wejściem w świątynię przyrody, w świat krajobrazów. W poezji ludowej (w tym Jana Pocka) motyw okna pojawia się często i pełni przypisane mu funkcje. Pośredniczy ono między empirycznym światem rzeczy a wiecznością. Przez okno widzi się prawie wszystko – przeszłość, która żyje we wspomnieniach, trudną rzeczywistość, która dzieje się teraz, ale i pełną nadziei przyszłość.

Znaczną grupę w dorobku poetów ludowych stanowią wiersze, które powstają przy pracy jako motywy egzystencjalne. Bardzo ważnym przejawem umotywowania procesów indywidualizacji jest nurt liryki rodzinnej. Rodzina dla poetów ludowych jest najczęstszym układem odniesienia, w którym mogą się ujawniać wewnętrzne tajemnice, najskrytsze dążenia ludzkie. Pisze się tu we własnym imieniu, podejmuje własne przeżycia. Poezja ludowa wyrasta z żywiołu biograficznego i biografizm jest jej ważnym elementem[42]. W piśmiennictwie ludowym, szczególnie w poezji zachodzi proces, który można nazwać mityzacją,

[41] Kod sakralny: 1) Stanowi istotny przyczynek do opisu swoistości dzisiejszej kultury chłopskiej i pozwala wyodrębnić kryteria wartościowania. 2) Przybliża poezję do aksjologii współczesnej kultury chłopskiej. 3) Znaki i symbole dające się odszyfrować w kodzie sakralnym decydowały o odnowieniu się etosu chłopskiego. 4) Staje się wręcz konieczny w poetyckich formułach ludzkiego losu, sensu życia, podmiotowości, altruizmu, zakorzenienia we wspólnocie, nieśmiertelności, wagi własnej misji. 5) Samo pisanie, tworzenie uznawane jest jako czynność sakralna. Jest wyrazem misji, drogą do wieczności i Boga, artykulacją świętości i zapisem ludowej hierofanii. 6) Szeroko jest rozbudowany nurt religijnej poezji okazjonalnej. 7) Odrębny problem stanowi obecność *sacrum* w ludowej wyobraźni, gdzie jej łożyskiem stał się kod sakralny chrześcijaństwa. Kod sakralny chrześcijański naruszył uprzedni magiczno-mityczny obraz świata. Wprowadził nowy typ metaforyki oraz potrzebę języka dla „niezmierzonego" i „niewypowiedzianego". Estetyczne kategorie piękna poszerzył i zintensyfikował przez elementy sakralne. Piękno w poezji nie staje się laickim *sacrum*, a gdyby nie poezja ludowa, nie objawiłoby się jako *sacrum*. Por. R. Sulima, *Sacrum we współczesnej poezji ludowej*, w: *Folklor – sacrum – religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995, s. 282–294.

[42] Por. tenże, *Folklor i literatura*, s. 228–234.

aby w jej perspektywie pokazać wieś i samego rolnika. W literaturze polega ona na kreowaniu świata przedstawionego tak, by pokazać jego podobieństwo do obrazów i wyobrażeń mitycznych. Świat chłopski polega na uwznioślenіu, przewartościowaniu jako znaczący i ważny, a przez to mający o wiele wyższą rangę i znaczenie. Nadaje mu się ponadnaturalną, niemal „boską" jakość.

Poczynione wyżej uwagi choćby o obecności *sacrum* w poezji ludowej i to ze szczególną dominacją *sacrum* chrześcijańskiego uprawniają do dokonania (w formie fragmentarycznej) próby opisu pobożności i duchowości zawartej w poezji chłopskiej. Przedmiotem analizy jest wysoko ceniona poezja wybitnego ludowego twórcy Jana Pocka[43].

4.1. Motyw ziemi

Człowiek jako byt cielesno-duchowy, jako osoba kreatywna i wolna, może być źródłem duchowości naturalnej, choćby jako twórca kultury. Według Mieczysława Alberta Krąpca „kultura to rzeczywistość pochodna od człowieka na drodze jego osobowych przeżyć i działań, tak jednostkowych, jak i społecznych. Świat kultury tworzą wytwory przeżyć i działań osobowych człowieka i w ten sposób przetwarza naturę w kulturę. Kultura

[43] Jan Pocek (właściwe nazwisko Poczek) urodził się 4 maja 1917 roku we wsi Zabłocie, w dawnym powiecie puławskim w licznej rodzinie chłopskiej. Rodzice mieli niewielkie gospodarstwo rolne. Ojca stracił wcześnie, a matka musiała przejąć trud utrzymania i wychowania pięciorga dzieci. Szkołę powszechną (siedem oddziałów) ukończył w Markuszowie w 1930 r. z wynikiem bardzo dobrym. Był uczniem utalentowanym i bardzo pilnym, o dużej wyobraźni. Miał zdolności do rysunków i trafne wyczucie kolorów. Dobrze pisał także wypracowania. Nie zaznał także dobrobytu. Podobnie jak ówczesne dzieci chłopskie, łączył szkołę z pracą na roli. Zaczął pisać wiersze w wieku 20 lat. Nie poprzestawał na wiedzy szkolnej – był samoukiem, wiejskim działaczem społecznym. Przed wojną był aktywnym „wiciowcem", podczas okupacji brał udział w ruchu oporu jako żołnierz Batalionów Chłopskich, w tym też jako współpracownik ludowej prasy podziemnej. W 1948 r. ożenił się i osiadł w sąsiedniej wsi Kaleń. Był szanowany przez swoich sąsiadów jako znany i ceniony w kraju poeta, ale przede wszystkim jako dobry i uczciwy człowiek. Utrzymywał się z niewielkiego gospodarstwa rolnego. Pracował dodatkowo w gminie, w spółdzielni, na budowie, w piekarni, w składzie opału. W 1949 r. wyjechał do Warszawy, gdzie pracował w redakcji „Gromady" i „Gromady – Rolnika Polskiego", doświadczając losu wygnańca ze wsi. W 1957 r. po kilkuletnim pobycie w stolicy powrócił do swego gospodarstwa. Za życia wydał dwa tomy poezji: *Zgrzebne pieśni* (1947) i *Malwy* (1963). Po śmieci poety ukazały się trzy tomy: *Wiersze, wybór* (1973), *Poezje*, *wybór* (1980), *Poezje wybrane*, *wybór* (1988). Ponadto ogłaszał swoje wiersze w licznych antologiach, w prasie literackiej i codziennej. Zmarł 26 czerwca 1971 roku. W dowód uznania dla Jana Pocka, jednego z większych poetów ludowych, ustanowiona została w 1972 r. doroczna nagroda artystyczna jego imienia. Od 1971 r. do chwili obecnej Stowarzyszenie Twórców Ludowych (STL) organizuje prestiżowy Ogólnopolski Konkurs Literacki im. Jana Pocka.

jest swoistą grą między rzeczywistością duchową a materialną, a rzeczywistość duchowa jest wyrażana wewnątrz świata kultury za pośrednictwem znaków i symboli należących do rzeczywistości materialnej, gdzie duch transcenduje i organizuje materię dla swoich duchowych celów”[44]. Jednak prawdziwa pobożność i duchowość, o największym potencjale Bożego ducha, ma swoje jedyne źródło w Bogu, działającym przez Ducha Świętego. Mówimy wtedy o duchowości religijnej i konfesyjnej.

W poezji ludowej bardzo ważnym motywem, powszechnie obecnym i niemal oczywistym staje się temat ziemi. Kult ziemi i natury jest manifestacją ludowej filozofii przyrody jako motyw przyrody – świątyni. Świat przyrody jest światem religijnym, choć nie tylko. Dominuje także romantyczna koncepcja piękna, choć jest wynikiem zderzenia zindywidualizowanej postawy twórcy z przejawami tradycyjnej kultury ludowej, w którym zachowany jest pierwiastek boski i ludzki. Jednym z najistotniejszych elementów filozofii przyrody jest motyw trójczłonowej budowy świata. Ma to podłoże nie tyle religijne, co kosmologiczne, mające swój rodowód w tradycji folklorystycznej. Trójczłonowość budowy świata obejmuje świat realny (ziemski) – zawieszony między światem podziemnym (dół) i nadziemnym, niebiańskim (góra). Świat podziemny jest mroczny, jak tajemnicza jest istota życia, która przybiera formę „wielkiego powrotu” i „drzewa z grobu”. Ten powrót jest powrotem do nieba, ale nieba wyobrażonego na sposób wiejskich krajobrazów, piękna przyrody, piękna śpiewu ptaków.

Piękno świata otaczającego człowieka, wiejskiego krajobrazu, w którym żyje, jest czymś wystarczającym, aby w takiej przestrzeni umieścić niebo. „Na zew rodzinnych zagonów/ Opuszczę boga[45] i wrócę z wieczności/ pod słońce promienne, na ziemię zieloną/ potężny jak półbóg, jak ptaszyna prosty” [...] (*powrócę*[46]). Dla poety niebo jest poza ziemią (*wrócę z wieczności*), jest oczywistością, rzeczywistością innego, boskiego wymiaru, objętą pragnieniem serca i nadziei, nawet marzeń i wyobrażeń. Ale to wyobrażenie jest już przeżyte, oswojone. Nie chodziło o to, czy jest, ale gdzie jest, gdzie je relokować. Wyobraźnia poety chłopskiego lokowała je już w przestrzeni przeżytej, doświadczonej, jako miejsce zamieszkania,

---

[44] J. Szymik, *Kulturotwórcza rola Eucharystii. Teologiczne misterium – literackie świadectwa*, CTh, 67(1997), nr 3, s. 80.

[45] J. Pocek w zapisie swojej poezji używa małych liter.

[46] J. Pocek zapisywał tytuły utworów różnie, większość małą literą.

domu („z niebem, z słońcem promienistym, ziemią zieloną"). Co innego trud życia, jego ciężar i krzyż, gdyż życie chłopa było trudne. Ale to miejsce, dom rodzinny, miejsce urodzenia z całym anturażem otoczenia przyrody było przestrzenią przeżywania szczęścia. Dlatego trudno ją opuścić, rozstać się z nią. Trzeba je zabrać na tę drugą stronę, dlatego „na zew rodzinnych zagonów" jest gotów opuścić Boga (to niebo jeszcze niewyobrażalne lub jako tylko uczestnictwo w odwiecznym chórze aniołów wielbiących Boga bardzo nużące), dlatego dodaje: „[...] pragnę bardzo/ nim zejdę do grobu/ gdzie serce przebije mi korzeń drzewa/ porozmawiać ze złotą pszenicą i białą brzozą/ w chórze stokrotek zaśpiewać" (*Modlitwa*). Poezja ta zawiera w sobie koncepcję życia i śmierci („gdy zejdę do grobu [...] serce przebije mi korzeń drzewa" – wtedy umieram, gdy zostaje przebite serce, gdy przestaje bić), tego zniszczalnego i wiecznego, czyli ludzkiego i boskiego[47]. Istotą nieba jest szczęście, a otoczenie, w którym się żyło, niezależnie od trudów i realiów egzystencji, było miejscem szczęśliwym, często jedynym szczęściem, z którym chłop nie chciał się rozstawać. Chłopskie doświadczenie nieba, jego wyobrażeń i przeżyć nie chciało lokować „nieba" na ziemi. Wiedziano, że jest gdzie indziej, ale niejako przenoszono całą „scenografię wsi" do nieba, jako jego wyobrażenie, gdzie mogą się czuć swojsko, u siebie i być szczęśliwymi. Bo inaczej: „A gdy zostanę jak w bursztynie owad/ Zamknięty w ziemi srebrnym śpiewie. Daremnie może bóg mnie będzie wołał/ Głosem anielskich trąb do siebie" (*powrócę*). Bo inne jest mi obce, nieznane, nie moje.

Sakralizacja ziemi ma swoje źródło w historii, a nawet w prehistorii wierzeń i religii. Natura (ziemia) nigdy nie była tylko „naturalna". Zawsze była pełna znaczeń religijnych, bowiem Kosmos jest dziełem Bożym lub bogów, w zależności od wierzeń. Ziemia, świat nie tylko poprzez fakt stworzenia, ale poprzez samą strukturę zawiera w sobie *sacrum*, świętość. Objawieniem się tej „świętości" ziemi jest jej harmonijne istnienie. Świat nie jest chaosem, ale Kosmosem, czyli rzeczywistością uładzoną, uporządkowaną, domagającą się przyczyny i celowości, co z kolei wskazuje na jej transcendencję. Ziemia jest rzeczywistością realną, żywą i świętą. Ta „świętość" może się objawiać (*hierofania*) i objawia człowiekowi na różne sposoby. Najważniejszy jest fakt, że ziemia wychodzi z rąk Stwórcy, to jego dzieło i to dobre (Rdz 1, 31). Z tej prawdy, teologii stworzenia wywodzi się najgłębszy szacunek do ziemi, który stanie się

[47] Por. Sulima, *Folklor i literatura*, s. 232–243.

kodem poezji ludowej[48]. To uświęcenie i sakralizacja makroprzestrzeni (miejscowości czy posiadłości) czy mikroprzestrzeni (dom, izba, obejście), w której się żyło. Dokonywano tego przez obiekty materialne (świątynie, kapliczki, krzyże, obrazy) i często rozbudowane czynności obrzędowe, jak poświęcenia o charakterze paraliturgicznym czy prywatnym. Celem sakralizacji było dobro miejscowej społeczności lub prywatne i ochrona przed klęskami żywiołowymi, prośba o zdrowie, dobre urodzaje. Choć sakralizacja przestrzeni jest jakościowo chrześcijańska, to w niektóre jej sposoby (szczególnie obrzędowe) włączają się elementy zabobonu jako relikty światopoglądu magicznego[49].

Alina Aleksandrowicz twierdzi, że tematem dominującym w twórczości J. Pocka jest natura, u podstaw której leży kult ziemi i płynących z niej sił witalnych, ożywiających przyrodę. Miłość wsi, dostojeństwo pracy na roli skłaniają poetę – jak pisze Aleksandrowicz – do niemal panteistycznej interpretacji natury, gdzie Bóg i „święta ziemia" to jedno, choć ten pogląd wydaje się nieco przesadzonym i jednostronnym. Ziemia jest matką rodzicielką (*terra mater*). „Jeszcze w sosnowej kołysce/ zawarłem z ziemią – matką ślub,/ orszakiem mym były wiśnie,/ a dłonie łączył sam Bóg" (*Ziemia i dzieciństwo*). Związek z ziemią ma wymiar boski, niemal sakramentalny, na wzór nierozerwalnego małżeństwa, potwierdzający miłość i wierność aż po grób. Poeta jako chłop był od urodzenia przeznaczony ziemi, było to jego powołaniem, akceptowalnym obustronnie. Temu związkowi błogosławi Bóg, stając się *sui generis* misterium, które się dzieje nieustannie. „Bądź pochwalona – bądź pochwalona/ ma ziemio szara, ma ziemio smutna,/ za to, że wlewasz z głębin swego łona/ żywą purpurę malwom w ogrodach! [...]. Bądź pochwalona – bądź pochwalona/ ziemio dziewico w welonie gwiazd złotych,/ mym śpiewem prostym jak westchnienie z łona,/ jak szloch pszenicy zbudzonej w nocy" (*Bądź pochwalona*)[50]. W licznych wierszach poeta odnosi się do ziemi nie tylko z ogromnym szacunkiem, sentymentem, miłością, ale chce spełnić się jako poeta, co jest jego zadaniem i powołaniem, że „w każdym swoim wierszu/ zostanę ludowym twórcą/ ludowym zostanę piewcą" (*nie wyrosnę*). Poeta z ogromną miłością, pięknym językiem poezji odnosi się do ziemi i ją opisuje, błogosławi, gdyż „piękne są pola ogromne

[48] Por. W. Piechota, *Duchowość chłopska. Przejawy duchowości i pobożności chrześcijańskiej w życiu mieszkańców wsi na podstawie „Chłopów" Władysława Stanisława Reymonta*, Włocławek 2007, s. 320–321.

[49] Por. Jasińska-Wojtkowska, *Folklor – sacrum – religia*, s. 117.

[50] Por. J. Pocek, *Poezje*, wstęp, wybór, oprac. A. Aleksandrowicz, Lublin 1980, s. 40–44.

miedze mają wiele uroku", dlatego „jakże nie kochać tych łąk gdzie na dolinach słonecznych kołyszą się w krąg mlecze smółki i jaskry [...] jakże nie kochać tych podleśnych piachów [...] jakże nie kochać całej ziemi zielonej [...]" (*jakże nie kochać*). I stwierdza: „ukochałem cię ziemio rodzona [...]" (*Miłość*). Poświadcza tę miłość i przywiązanie nie tylko poezją, ale poświęceniem, rzetelnością pracy rolnika.

W tej poezji można zaobserwować zjawisko animizacji i antropomorfizacji. Poeta przypisuje zjawiskom Kosmosu, tworom nieożywionym, roślinom, ptakom, zwierzętom, cechy zachowań ludzkich. Nawet przyroda ją otaczająca może przybierać cechy ludzkie. Człowiek i jego uczucia nabierają znamion właściwym ptakom, roślinom, drzewom, stanowiąc w ten sposób harmonijną całość, uczestnicząc jednocześnie w dramacie natury, mając jednakowy udział. „Bywałem w polu skowronkiem, bywałem w polu derkaczem [...]". Następuje także proces antropomorfizacji Boga i wszystkiego, co ludzkie i niebiańskie. Pocek burzy kosmogeniczną rozdzielczość nieba i ziemi (sygnowana w ludowej poezji). Siedzibą Boga nie jest niebo, ale wiejska rzeczywistość. Atrybutami Istoty Najwyższej stają się chłopskie realia, scenerią – pola, drzewa, kwiaty. „W wielkanocne rano/ obchodził Chrystus wiosenne zasiewy/ z miedz/ z dróg rozstajnych/ przyglądał się wschodzącym owsom/ jęczmieniom [...] a kiedy dzwony się ozwały/ dzwony na rezurekcję/ cudownie zmienił swe szaty białe/ na szarą chłopską kapotę/ i razem z wieśniaczymi gromadami/ z bijącym radośnie sercem/ podążał ku kościołowi/ ciężkim/ strudzonym/ oracza krokiem" (*niebieski gospodarz*). Następuje swoiste odwrócenie rzeczywistości. Tajemnica zmartwychwstania ogłoszona rezurekcyjnymi dzwonami nie wznosi rzeczywistości zbawczych ku niebu, ale sprowadza je na ziemię, „ku kościołowi". Chrystus wielkanocny to zmartwychwstały chłop zmieniający swe „chwalebne szaty" na chłopską kapotę, utrudzony „ciężkim oracza krokiem". Można powiedzieć, że następuje sakralizacja życia chłopskiego, a jego praca urasta do sakramentalnego misterium.

Metaforyzacja języka świadczy o niebywałym kunszcie poetyckim Pocka. W jego wierszach ziemia to rzeczywistość (podmiot) objęta wielką miłością i szacunkiem, przez którą objawia się też całe piękno stworzenia. Zasugerował, że ziemia niejako staje się lepsza, doskonalsza, cenniejsza, gdy jest kochana, bowiem „sercem dojrzewa ziemia pod gwiezdnym niebem". Dlatego „ukochałem cię ziemio rodzona", ponieważ miłość chłopska jest potrzebna ziemi, ziemia zostaje spersonifikowana, zaś chłop pozostaje z nią w nieustannej relacji. Jest źródłem radości „zamkniętą

w malwach", ale jest też źródłem rolniczego cierpienia, a nawet męki znów „zamkniętego w ostach", jako symbolu bólu, trudu i potu, stąd „potrzebne są – bardzo potężne – skrzydła aniołów" jako pomoc, boska pomoc, „by chłopski w słońce udźwignąć trud" i ukazać go jako ważny, wielki, pożyteczny i szlachetny, wyniesiony wysoko. Dlatego uprawiana ziemia jest źródłem szczęścia, bowiem „w ziemi jest wszystko/ zorza i muzyka/ dzwony i uśmiech matki/ dlatego ludziom/ którzy ziemie kochają/ na tym świecie/ do szczęścia/ jest blisko" (*szczęście*). Piękno otaczającego świata sprawia, że „samo serce się modli/ same składają się dłonie". Poeta stwierdza, że nie szuka wtedy kościoła i krzyża, aby uklęknąć i głowę pochylić. Nie chodzi też, by ziemię uczynić podmiotem modlitwy, ale zawarte i dostrzeżone w ziemi piękno ma w ostateczności doprowadzić do Boga – Stworzyciela: „i wierzę wiarą najprostszą/ że ma modlitwa uboga/ pośród wierzb złotych i ostów/ gdzieś kiedyś napotka Boga" (*Modlitwa polna*), tym samym nie potwierdza się zarzucany poecie panteizm, bowiem ziemia dla poety nie jest czymś tożsamym z Bogiem, choć czymś niezwykle ważnym, ale odrębnym bytem i różnym od Boga.

Przywiązanie chłopa do ziemi możemy poszerzyć o pojęcie ojcowizny i ojczyzny, które mają swój źródłosłów w słowie „ojciec". To ojciec dzielił przed śmiercią swój majątek, to po nim dziedziczyło się ziemię, gospodarstwo, dom. Wiązało się to z wielkim sentymentem, było zobowiązaniem do kontynuacji tradycji rodzinnych i ojczyźnianych. Jan Pocek bardzo często odnosi twórczość do swojej wsi – ojcowizny, jak i dużej ojczyzny, którą opisuje w swojej twórczości. Tą ojczyzną uszczęśliwiającą poetę jest ziemia „śpiewem skowronków karmiona/ barwniejsza od pliszek i szczygłów". Tą ojcowizną, którą kocha, za którą tęskni i której błogosławi „jest ziemia szara, ziemia smutna". Wiersz przypomina litanię, co wywołuje często powtarzające się zawołanie: „bądź pochwalona ziemio dziewico w welonie gwiazd złotych" (*Bądź pochwalona*). Odnosi się też do swej ziemi rodzinnej, w którą głęboko „wrósł korzeniem czarnej tarniny" (*chłop*). Dom ojcowski, „dom w malwach dom w słonecznikach za domem ogród w ogrodzie pszczoły" jest dla poety źródłem szczęścia i radości. W wierszu *Szczęście rodzinne* poeta przywołuje tych, którzy byli najważniejsi w tej przestrzeni domu – ojcowizny, czyli ojciec – „z brązu" i matka – „z opłatka i miodu". Ojciec chlubił się siłą ogromną, a matka „sarny urodą". Ojciec wnosił do domu „chleb", a matka „szczęście". Ostatecznie, gdy zmarła, otrzymała ojczyznę wieczną – niebo – została „obsiana Bogiem". Także ziemia, która będzie grobem „ciepłym i miłym jak serce matki", przytuli jak matka.

Poeta mówi także o szerszej przestrzeni i regionie, jakim jest Lubelszczyzna i Ojczyzna – Polska, szczególnie w czasach okupacji. Poeta wspomina z wyrzutem o ojczyźnie, „w której się najadłem bólu jak koń siana [...] w której napiłem się męki jak krowa wody w kałuży" (*Muszę być*), a jednak zachęca: „ukochaj ojczystą ziemię a będziesz silnym jak ona" (*Do Ciebie*). Poeta sławi piękno ojczyzny, bliskość i jej potrzebę jak brata, ona karmi chlebem „ciepłem matczynych rąk" (*ojczyzna*). Polska to matka, którą trzeba kochać jak matkę, ale także bronić, ofiarować nawet życie, dlatego szereg wierszy z czasów okupacji i walki o wolność Polski, która „piękna jak zorza, bliska jak brat" (*ojczyzna*). Jako młody chłopak osobiście włączył się w walkę w Batalionach Chłopskich. Apelował wtedy do chłopów, aby podjęli gremialnie walkę w obronie ojczyzny: „do ciebie dzisiaj chłopie, ciężko na pługu wsparty, Ojczyzna woła o pomoc znad Wisły, Odry i Warty [...]" (*do ciebie dzisiaj, chłopie*). To także obraz matki, która zachęca syna: „masz, synu karabin i spiesz do partyzanckich oddziałów, dziś wszystkich wzywa ojczyzny zew do walnej z wrogiem rozprawy" (*Przez matkę natchniony*). Poeta sięga wprost do motywów biblijnych (narodzenie Jezusa) i przenosi je na czas wojny i na polską okupowaną ziemię. Józef i Panienka zamieszkali „w szczerym polu, wśród tarniny krzaków, bo od kul, bomb i srogich granatów w proch padła uboga stajenka [...] a gdy Chrystus narodził się w mrozie [...] przyszli tylko trzej straszni królowie [...] więc mały Jezus tylko płakał, płakał i do niebiosów wołał: Boże, Boże dokąd tę ziemię będzie deptał szatan i ludziom na szyjach zaciskał obrożę?" (*Rok 1942*). Autor wpisuje też Chrystusa w tragiczne losy pojedynczych ludzi (*śmierć Solarza*, *śmierć człowieka*), którzy ginęli niewinnie w czasie hitlerowskiej okupacji na polskiej ziemi, rozstrzeliwani, paleni (*legenda o Chrystusie*). Jako apel, manifest zabrzmi jeden z patriotycznych wierszy J. Pocka: „Musimy: musimy swoją Ojczyznę, [...] wprzód nakryć własnym sercem jak gdyby drugim niebem. Dopiero nam zakwitnie, szczęściem swoim i naszym niby pszenicznym łanem, albo zielonym lasem". Miłość Ojczyzny, przelewana za nią krew i oddanie życia to największe przejawy miłości, duchowej dojrzałości i wielkości człowieka, to serce w wymiarze dosłownym i symbolicznym oddane narodowi.

4.2. Motyw pracy

Ważnym motywem chłopskiej poezji, co zrozumiałe, jest praca na roli. Praca wypełnia całe życie mieszkańców wsi i zajmuje ich czas. Re-

alizuje się dzień po dniu, tydzień po tygodniu, rok po roku, wpisując się i wypełniając pory roku. W teologii duchowości temat pracy zajmuje jedno z centralnych miejsc. Człowiek jako jednostka ludzka i społeczna realizuje siebie przez pracę. Praca jest spoiwem między człowiekiem a światem, między tym, co duchem a materią. Praca jako dzieło człowieka może wejść w ramy ekonomii łaski, czyli staje się dla człowieka drogą zbawienia, okazując się jednocześnie narzędziem duchowego wzrastania i wewnętrznej przemiany. Wznieść może człowieka z materialnego na wyższy poziom duchowy. Stąd też możemy mówić o duchowości pracy. Z biblijnego punktu widzenia praca jest zadaniem, jakie człowiek otrzymał od Boga, aby ziemię czynił sobie poddaną, według Jego woli i zamysłów. Według kardynała S. Wyszyńskiego praca, ze swoim trudem i mozołem ma wymiar nie tylko ekspiacyjny za grzechy, i zadośćczyniący Bogu, ale wyrabia w człowieku wiele pozytywnych cnót, sprawności moralnych, czyli wsobnych, wewnętrznych. Rzutuje także zewnętrznie, ma wpływ na doskonalenie świata, przyczynia się do postępu. Sam Jezus przez własną pracę w Nazarecie (syn cieśli) i przez swoje nauczanie dowartościowuje pracę[51].

W społecznościach rolniczych chłopskich dużą wagę przywiązywano do czynności gospodarczych, szczególnie pracy na roli. W XIX-wiecznej Polsce praktyki te wykazywały silny związek z chrześcijaństwem. Posługiwano się sakramentaliami, przy użyciu poświęconych przedmiotów, choćby krzyża lub znakiem krzyża, błogosławieństwem przy udziale duchowieństwa, szczególnie przy rozpoczynaniu orki i siewu. Sakralizacja ta sięgała do związku palmy (drzewa życia) czy uwznioślenia czynności chłopskiego życia jako współpracy z Bogiem, co zasługiwało na jego błogosławieństwo. Czasami chrześcijaństwo mieszało się z elementami magii. Działanie to nie miało mieć dosłownej siły sprawczej, ale bardziej symboliczne. W ten sposób chciano wprowadzić pracę i jej oczekiwane skutki na wyższy poziom wartości duchowych, co dawało poczucie ludzkiej godności chłopskiego społeczeństwa, czyli tego, co możemy nazwać duchowością[52].

W pierwszych zbiorach wierszy J. Pocek przedstawiał pracę w kategoriach realistycznych, czyli znojnego trudu, smętnej niedoli. Z czasem zaczął przeważać w jego utworach poetycki obraz wsi i jej życia, choć

[51] Por. Piechota, *Duchowość chłopska*, s. 287–319.

[52] Por. Jasińska-Wojtkowska, *Folklor – sacrum – religia*, s. 125–126.

nie oznacza to, że utopijny, nierzeczywisty, nierealny. Wręcz przeciwnie, poprzez kunszt poetycki wzniesiony został na wyższy poziom odbioru, już nie tylko literackiego, ale przenoszącego w przestrzeń duchowości. Nie ma tu bezpośredniego opisu pracy rolnika, choć w tym poetyckim przekazie jest jej uświęcenie, które urasta do misterium, do ceremonii liturgicznej. Nie ma szczegółowo rysowanych obrazów orki, żniw, kośby, choć wyraźnie eksponowany jest kult chłopa – oracza, który na miarę „kapłana" sprawuje swój święty kult należny sobie i ziemi.

Opis, który odbiega od realizmu, jest bardzo poetycki, ale realizmu nie wyklucza, gdyż Jezus przychodzący w Komunii św., sam siebie nazywa światłem świata, jest Światłością, którą może symbolizować słońce. W ten sposób poeta wyraża najważniejszy sens chłopskiej egzystencji, swego trwania i istnienia. Praca staje się nie tylko wysiłkiem fizycznym, ale formą uduchowienia, wzniesienia człowieka wyżej i dalej w jego boski wymiar. Tak jak owoce ludzkiej pracy, chleb i wino, zwyczajne i niemal pospolite, przechodzą proces niezwykłego uduchowienia i przemiany, stając się Ciałem i Krwią Chrystusa – Eucharystią. W ten sposób praca może spełnić się najlepiej, w bosko-ludzkich wymiarach. Poza tym miejscem, jakim jest ziemia, wieś, ojczyzna i praca rolnika, chłop gubi swój sens istnienia. Narzędzia rolnicze takie jak kosa (*chodzę pod baldachimem kosy* [...]) w poetyckim opisie urastają do symboliki krzyża, który wyraża cierpienie.

Oddaje cześć ziemi i człowiekowi, temu, co boskie i ludzkie: „z pokorą się kaja że z jednakim namaszczeniem bierze w swoje dłonie/ krzyż i kosę choć krzyż jest rzeczą boską a kosa ludzką/ i z tym samym uwielbieniem patrzy na polnego maleńkiego szpaka/ z jakim by patrzyło na potężnego anioła wysłannika niebios/ a potem się modli aby gdy bić przestanie po ziemskich trudach i pracach/ oddane zostało trawom zbożom kwiatom szumiącym głośno jak dzwony drzewom" (*spowiedź*). Podmiot mówiący modli się i spowiada, czyli wypełnia czynność sakralną, kościelną, ale przestrzenią dla tych czynności nie jest świątynia, ale świat, natura, przyroda. Adresatem nie jest bezpośrednio Bóg, ale stworzony przez Niego świat, który w pewnym wymiarze posiada pierwiastek Boży. Poeta modli się i spowiada polom, za „grzechy ciężkie i twarde jak przydrożne głazy, szkarłatne jak królewskie płótno" (*spowiedź*). Stanowi to nawiązanie do gotowości przebaczenia grzechów przez Boga, nawet ciężkich i wielkich: „choćby wasze grzechy były ciemne jak szkarłat, nad śnieg wybieleją" – w wierszach to grzechy popełnione wobec ziemi świętej i boskiej za jej zaniedbanie, nieobsłużenie. Praca na roli, miłość do niej uczą solidności,

odpowiedzialności, cierpliwości w pokonywaniu przeszkód. W teologii duchowości temat pracy zajmuje jedno z centralnych miejsc. Człowiek jako jednostka ludzka i społeczna realizuje siebie także przez pracę. Praca ludzka jest spoiwem między człowiekiem a światem, a przez to między duchem a materią. Praca jako dzieło człowieka może wejść w dzieło ekonomii łask, czyli nabiera wymiaru zbawczego. Dlatego w poezji Pocka występuje symbolika dwóch narzędzi: krzyża i kosy; jedno boskie narzędzie, drugie ludzkie. Tak jak przez krzyż (symbol wiary) – trud, pot, cierpienie prowadzące do śmierci dokonało się zbawienie, tak przez kosę (symbol przynależności do chłopów) – chłopskie narzędzie, także symbolizujące trud pracy, cierpienie i pot dokonuje się zbawienie chłopa, człowieka. Praca staje się w ten sposób narzędziem duchowego wzrastania i wewnętrznej przemiany. Wznosi człowieka z materialnego na wyższy poziom duchowego doświadczenia, pod warunkiem, że jest dobrze rozumiana i wykonywana[53].

Z wierszy Pocka wynika nie tylko wielka miłość i przywiązanie do ziemi, ale i pieczołowite podejście do rolniczej pracy i wielki wobec niej szacunek. Praca to trud, cierpienie „zamknięte w ostach". Dlatego trzeba zwielokrotnić wysiłek, by ową ziemię uprawiać, a przez to uwznioślić, uskrzydlić, czyli wynieść ludzką pracę na poziom duchowy. Potrzeba Boga, boskich, nadprzyrodzonych mocy, aby łączyć to, co ludzkie i boskie, co spina się, łączy w chłopskiej pracy. W wierszu „chłopska moc" źródłem tej mocy jest Bóg, kiedy pomaga niszczyć w ziemi „ciernie i osty", gdy chłop wrzuca „brzemienne życiem ziarno". W ten sposób sam chłop i jego praca nabiera szczególnej godności w wymiarze ludzkim i nadprzyrodzonym. Ta godność wynika z faktu chłopskiego powołania i bycia człowiekiem, ale też i z nadania Boga.

Bardzo ważnym elementem ludzkiej pracy jest jej wymiar eschatologiczny i przyszłościowy, bowiem rzutuje ona na naszą przyszłość, czyli nasze zbawienie. W każdej pracy ludzkiej tkwi jej wartość doczesna, ale i wieczna. Z rzeczywistości stającej się teraz już realizuje się przyszłość. Z pracą wiąże się trud i mozół. Z tego trudu wyrasta także godność, piękno i dostojeństwo ludzkiej pracy, pracy chłopa, ale i religijny i duchowy jej wymiar. W ten sposób praca zostaje włączona w tajemnicę paschalną, czyli mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Szczególnie krzyż staje się obecny w pracy chłopa, która zbliża go do Chrystusa cierpiącego i ukrzyżowanego. W pracy ludzkiej, w tym chłopskiej człowiek wierzący odnajduje cząstkę

[53] Por. Piechota, *Duchowość chłopska*, s. 288.

Chrystusowego krzyża. Miłość wobec Stwórcy, cichość pracy, sumienność i pilność, cierpliwość to wartości a nawet cnoty, które stanowią fundament i podstawę do kształtowania się duchowości człowieka. Dobro i piękno są bardzo ważnymi elementami uwznioślenia ducha. Praca posiada coś z piękna, którego twórcą staje się chłop pracujący na roli[54].

Z prapierwotnego, symbolicznego i mitologicznego obrazu świata wynika też godność pracy rolnika. Przekonanie o świętości ziemi decyduje o wartościowaniu pracy i traktowaniu uprawy roli, a w tym i rolnika, w kategoriach obrzędu i świętego obowiązku. „Najpierw – kiedy żytnie puszcze/ zapachną słodkawym chlebem/ ziemia rozpoczyna żniwa/ w głos odmawianym pacierzem [...] później dopiero chłop – kapłan/ pod baldachimem kosy/ spieszy by zebrać z jej piersi krople gorącej krwi – kłosy" (*ziemia rozpoczyna żniwa*). Mamy tutaj do czynienia z analogią choćby pośrednią do Eucharystii, którą sprawuje „chłop – kapłan", dokonując „przeistoczenia", by zebrać z ziemi –„jej piersi krople gorącej krwi – kłosy". Poeta idzie dalej, stosując poetycki zabieg polegający na tym, że sakralizację pracy rolnika dokonuje świat przyrody, świat owadów, świat traw, kwiatów, służący za przestrzeń świątyni, w której dokonują się święte obrzędy w dzień święty – w *Zbóż Dojrzewania*, moment najistotniejszy, kiedy przychodzi czas żniwa, w Eucharystii – moment przemienienia. Kościółek zbudowany „z kwiatów kąkolu", „polny konik maleńki" – kapłan – „ubrany w ornat podobny do tęczy z barwnego skrzydła motyla odprawiał mszę świętą". Kielich ze „skrzydła biedronki złotej", w którym zamieniał zamiast wina „w krew pańską kropelkę chłopskiego potu". Mamy tu bezpośrednie odniesienie do ofiary chłopskiej pracy, znoju, potu podobną do ofiary Jezusa Chrystusa na krzyżu sprawowanej w każdej Mszy Świętej. Praca stawała się więc wyjątkowa, niepowtarzalna, święta[55]. „Nam tylko jasne słońce złoci dusze niebem/ i w serca proste radość wielką wlewa Bóg/ kiedy latem idziemy plony ciężkie chlebem/ czarnymi dłońmi podnieść jak świętość z piersi pól" (*chłopska moc*). Świat rolnictwa jest głęboko nasycony religijnością, choćby bezwyznaniową, a religijność ta jawi się jako wielka siła, motywacja i napęd życiowy. Rolnik wypracował swój mikroświat, na który składa się jego ziemia, gospodarstwo, dom, własna czasoprzestrzeń. Są to szczególne punkty odniesienia i widzenia całego

[54] Por. tamże, s. 297–304.

[55] Por. L. Tatarowski, *Człowiek – kultura – sacrum. O „Chłopach" Reymonta*, Wrocław 2002, s. 148–149.

świat. Świat ten jest światem indywidualnym, ale i światem społeczności (wieś). To człowiek nadaje wartość i sens pracy. To praca jest w służbie człowieka. Stąd też u podstaw duchowości pracy musi się znaleźć refleksja o godności człowieka. Przez pracę człowiek nie tylko przekształca przyrodę, ale urzeczywistnia siebie jako człowieka. Praca staje się procesem samotranscendencji, panowania człowieka nad światem i samopanowania nad sobą. Poeta kieruje więc apel: „ukochaj ojczystą ziemię", bo to będzie skutkować, że „będziesz silnym jak ona,/ płomieniem będzie twe serce/ a twarde stalą ramiona". Miłość ziemi, praca z niej wynikająca jako zobowiązanie, powołanie, czyli „i dzieła, których dokonasz/ prostego/ rozkazu życia", będą miały i mają moc, bo są potrzebne innym, mają wymiar społeczny, gdyż praca rolnika, chłopa ma szczególny etos, staje się wartością samą w sobie, według poety uszlachetnioną i ważną. Ta praca pozostawia ślady, których nic nie zatrze (*ani gromy i burze*), gdyż posiada ona wymiar miłości, a ta jest zawsze wieczna. Osoba jest najwyższą miarą pracy, godności, a zarazem wartością samą w sobie. Takie pojmowanie osoby ludzkiej i pracy pozwala na zidentyfikowanie przestrzeni, w której jest miejsce dla ducha, a w rezultacie odnaleźć źródła duchowości.

4.3. Motywy religijne

Najważniejszym źródłem duchowości jest sam Bóg w Trójcy Jedyny. Możemy wtedy mówić o najwyższej duchowości. Duch oznacza życie pod działaniem Boga. Duch nie może i nie jest przeciwstawny materii, gdyż stara się w nią wcielić i wypełnić. Duchowości nie zawężamy jedynie do wiary, nadziei i miłości, ale może to być zespół postaw uznanych obiektywnie lub subiektywnie za wartość (W. Słomka). Duchowość współczesnego człowieka jest duchowością jego życia. Na kształt, formę duchowości ma wpływ samo życie i jego okoliczności, sposób przeżywania życia, w jego bogactwie i różnorodności, które jednocześnie poszerza zakres doświadczeń duchowych i je specyfikuje[56]. Taką wartość duchową stanowić może poezja chłopska, która podejmuje tematykę religijną i pobożnościową i jest wyrazem ducha tych, którzy ją tworzą, w rzeczywistości ich bytowania.

4.3.1. Bóg Ojciec – Stworzyciel

Pismo Święte mówi, że wszystko, czyli cały Kosmos, świat, ziemia ma swój początek w Bogu. W ten sposób stworzenie jawi się jako pierwszy

[56] Por. tamże, s. 237–241.

akt w historii zbawienia. W tym akcie stworzenia nie możemy pominąć Chrystusa, który przypieczętowuje przymierze z ludźmi, przychodzi na konkretny skrawek ziemi, która staje się Jego ojczyzną. Kardynał Wyszyński pisał: „Ziemia! Ta ziemia, której Syn Człowieczy dotknął swoimi bosymi nogami! Pojedźcie, aby bosymi nogami dotknąć ziemi, tej najbardziej czystej, jaka jest na brzegu morskim, na zboczach gór, w potoku strumyka czy też w łanie pszenicznym [...] Muszę się jakoś rozkochać w tej ziemi Bożej, Ojcowej [...]. Jest też moim dziedzictwem, bo jestem przecież dzieckiem Ojca. Muszę zważyć, że to jest żywicielka, że biały chleb [...] na moim stole stąd wyszedł”[57]. Na tym teologicznym przesłaniu swoje nauczanie buduje Jan Paweł II. W przemówieniach, homiliach, pismach mówi o świętości i duchowości ziemi jako darze Bożym. Świętość ziemi dostrzega i wyczuwa chłop uprawiający ziemię. Obrazy pracy – obrzędu i nabożeństwa, symboliczne wizerunki siewcy i oracza kreują chłopa na kapłana kultu ziemi. Podobnie dzieje się u J. Pocka, który przenosi czytelnika z „poziomu realistycznej powieści o życiu wsi na poziom literackiego mitu o świętości ziemi, rolnika i rolnictwa”[58]. Mówienie poetyckie, które kreuje moc słowa w metaforę, polega na stałym określaniu się wobec niezmiennej rzeczywistości, jaką jest *sacrum*. Język metafor sprawia, że jest to poezja „stająca się”, poezja – proces, która ujawnia nowe pokłady znaczeń[59].

Jan Pocek w wierszu *moja wieczność* pisze: „kochany dobry Boże!/ gdy zdejmiesz mnie z krzyża ziemskiego życia/ wieczność mi daj/ obsianą zbożem/ z wieśniaczą chatą/ w kwitnących lipach/ [...] pozwól mi tylko paść niebieskie krowy/ w rowach gościńców kwitnących mleczem [...]/ tylko niech ta moja wieczność – najlichszy kąt nieba – będzie pełna ciepła i serca/ jak/ dłoń matczyna z kromką chleba”. Czy ta wizja nieba poety jest zgodna z nauczaniem Kościoła? Wydaje się, że tak, jest tylko, poprzez metafory, poetycko wyrażona i opowiedziana. Poetycka wizja nieba Pocka, jak i ta rzeczywista – według teologii i nauki Kościoła – określa niebo jako stan szczęścia, który będziemy przeżywali i doświadczali przez wieczność. Doświadczenie wiary czyni je niemal niewyobrażalne, dla poety to doświadczenie zobrazowane jest w rodzinnej wsi, krajobrazie, który ją

[57] S. Wyszyński, *Przypatrzcie się liliom polnym*, w: *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paris 1963, s. 244.

[58] Tatarowski, *Człowiek – kultura – sacrum*, s. 140, 156.

[59] Por. Sulima, *Folklor i literatura*, s. 206.

otacza, w świecie przyrody stanowiącym doświadczenie szczęścia. Podmiot liryczny (chłop) w wierszach Pocka czuje się szczęśliwy w „wieśniaczej chacie", pośród kwitnących lip", niech to będzie wieczność „żytem zakurzonym". Nie musi tam być wyobrażeniowych „ogromnych aniołów z mieczem ognistym", bowiem w przestrzeni wiejskiej ich nie było, a było to, co małe, skromne, nieprzytłaczające. Świat prosty, zwyczajny, wieś – swojski zakątek świata, w którym można było się czuć dobrze i szczęśliwie, mimo trudu życia, ale samo miejsce było już źródłem szczęścia. Jako wieczność i szczęście chłopu wystarczy „najlichszy kąt nieba". Bez tego miejsca „uszczęśliwiającego", jakim jest znany krajobraz wiejski, życie pozostawałoby samym piekłem. W doświadczeniach, przeżyciach i wyobrażeniach pozostało to, co najważniejsze – ciepło i miłość, czyli serce. Tę miłość potęgowało i gwarantowało serce matki, jej duchowe ciepło, a matka nie może mieć innego miejsca jak niebo i tęskne oczekiwanie na syna: „i tak wiele czuję w sercu radości/ że obydwoje/ jednakie nosimy – ty w niebie/ a ja w oczach zorze" (*że ty jesteś moją Ojczyzną*). Istotą nieba jest więc stan wiecznej miłości, radości i szczęścia – miłości niekończącej się, miłości, która ma źródło w Bogu Miłości – miłość jak „dłoń matczyna z kromką chleba". Jak ojciec z obrazu Rembrandta *Powrót syna marnotrawnego*, który przytula syna – dziecko ramionami, chropowatymi dłońmi ojca, jak i delikatnymi dłońmi matki. Te dwie miłości są w Bogu. Niebo oryginalne, ale do wyobrażenia, całkowicie zaspokajające oczekiwania i wyobraźnię chłopa.

Pocek dużo miejsca w swojej poezji poświęca pięknu świata. Według Sokratesa piękno jest idealnym obrazem duszy i należy je utożsamiać z dobrem. Zdaniem Platona piękno obejmuje wszelkie byty i zjawiska, gdyż jest odbiciem piękna idei: bóstwa i świata idei. Za Sokratesem podkreślił Platon jeszcze mocniej, że piękno udoskonala moralnie i staje w rzędzie prapierwotnej triady: dobra, prawdy i piękna. Arystoteles związał piękno z dążeniem człowieka do szczęścia rozumianego także jako dążenie do Boga. Chrześcijanie przejęli dowodzenie istnienia Boga z piękna świata. Według Platona piękno jest odblaskiem Bytu – Doskonałego, jedni. Istotą piękna jest to, co przez nie prześwieca w świecie, a więc boskość, jedność, dusza, idea. Sama sztuka to odzwierciedlenie ducha. Piękno ma wymiar doczesny i nadprzyrodzony[60]. Piękno ojczystej ziemi, ojcowskiej chaty i otoczenia J. Pocek głosi w sposób szczególny i poezję czyni najważniej-

[60] C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 277–279.

szą i najwznioślejszą formą przekazu w tym względzie: „piękne są pola ogromne [...] a najwięcej ma w sobie poezji chłopska kosa... jest pełną piękna trójrzeczą gwiazdą wierszem i dzwonem" (*kosa*). A „bochen chleba pachnący słońcem jak wiosną pole radosną pieśń szczęścia śpiewa [...]" (*do chaty*). W wierszu *szczęście* poeta stwierdza: „w ziemi jest wszystko zorza i muzyka/ dzwony i uśmiech matki/ dlatego ludziom którzy ziemię kochają/ na tym świecie do szczęścia jest blisko [...]". To swoiste zwieńczenie i podsumowanie chłopskiego życia i pracy na roli. W ten sposób poeta chce pokazać piękną duszę chłopa, który obcując z pięknem – a najwyższym Pięknem jest Bóg – nie może być inny. Przez piękno Stwórcy i stworzenia Jego dzieł chłop jest w nieustannym procesie uduchowienia.

W wierszach Pocka następuje swoista mitologizacja i idealizacja chłopa, wiejskości, pracy, ziemi, wszystkiego, co tworzy życie chłopskie. Mitologizacja jest tu pojmowana jako uwznioślenie, przeniesienie na wyższy poziom duchowości tego, czym żył i kim był chłop. Chodzi więc o mitologizację, która nie polega jedynie na czerpaniu z mitów jako formy literackiej, jako zapożyczeń z literatury już istniejącej, ale tworzenie nowego mitu o rzeczywistości ludowej i chłopskiej, gdzie bohaterem opisu poezji ludowej staje się sama ziemia, praca, chłop jako wartość najwyższa.

4.3.2. Jezus Chrystus – zbratany z ludem

W poezji J. Pocka Chrystus to biedny chłop, doskonale znający chłopski trud i los, wszystkie radości i nieszczęścia tego życia. „Ucałował cień brzóz, które płaczą" pewnie nad losem chłopów. Jezus kochał swoją palestyńską ziemię – ojczyznę, do której przyszedł, tak jak zakochał się w naszej ojczyźnie „w ziemi i Wiśle". Ziemi niezwykle w historii boleśnie doświadczonej przez zniewolenie, wojny, zabory, co symbolizuje „korona ogromna, cierniowa". Chcąc ulżyć losowi mieszkańców tej ziemi, zdejmuje tę koronę z głowy i na znak: „rozdał tarninom i przydrożnym głogom", które przypominają o tym cierpieniu i czynią go symbolicznie obecnym. Tarnina i głóg w chłopskiej tradycji kościelnej są wykorzystywane w Wielki Piątek, Wielką Sobotę (przy ognisku). Z nich wyplata się korony cierniowe jako symbol bólu, cierpienia – Chrystusowego, ale i ludzkiego. Chrystus w wizji poety to także partyzant walczący za wolność ojczyzny, który w dzień wigilijny przychodzi dzielić się opłatkiem, zasiada do stołu, je wieczerzę wigilijną: „jedli kapustę z grzybami, racuchy na oleju". Śpiewali kolędy „i Chrystus z blaskiem w oczach chwalił stenów precyzje, i modlił się do ojca, by stena miał każdy partyzant [...]" (*postnik w leśniczówce*).

Chrystus przychodzi do człowieka, w konkretny trudny los wieśniaczego życia, z tymi samymi pragnieniami, tęsknotami, z cierpieniem, bólem w tych samych skromnych wiejskich ubraniach co mieszkaniec wsi. „Raz na tę ziemię przyszedł biedny Chrystus [...] oglądał chaty pobielone wapnem,/ fujarki z wierzby kręcił biednym dzieciom,/ a gdy mieszkańcom mówił: pragnę, łaknę,/ w dom go prosili na chleb i mleko [...]" (*Chrystus*). Wyrazi się to także w chłopskich obliczach Chrystusów frasobliwych czy zatroskanych Madonn. Chrystus frasobliwy to Chrystus przejęty własnym losem zgotowanym Mu przez ludzi i zafrasowany losem innych ludzi, umęczony. Chrystus ten już nie posiada cech boskich, lecz bardzo ludzkie, takie jak: zmęczenie, strach, ból, przerażenie, wobec przeciwności życia i losu, zwłaszcza chłopskiego. Ta prosta forma wypowiedzi literackiej, malarskiej czy rzeźbiarskiej (w kulturze ludowej – to często temat przewodni) ma swoje głębokie podłoże teologiczne, a jednocześnie wyraża psychikę chłopską. Gdy żyło się ciężko, chłop czasem buntował się i złościł się, ale ostatecznie godził się na przyjęcie woli Bożej. W prostej formie, często wręcz prymitywnej, poeci zawierali wielkie pokłady pozytywnego przekazu, pisali o Bogu utożsamiającym się z człowiekiem, swoim ludem, szczególnie tym prostym i najbardziej doświadczanym przez trud życia.

Funkcjonował też obraz Chrystusa skazanego na śmierć, odrzuconego, osamotnionego w swoim cierpieniu i bólu. Bowiem ten nieskończony Bóg, wieczny i niedotykalny, staje się człowiekiem. Bóg schodzi na ziemię, do ludzi, jego chłopskiej tożsamości. Chrystus frasobliwy wędruje w nocy do wsi „miedzą przez łany zżęte". Ta pobożność pasyjna była bardzo bliska ludowi wiejskiemu w wielu płaszczyznach: indywidualnych losów chłopskich, społecznych, nawet narodowych. Chrystus cierpiący niesprawiedliwość na krzyżu, poddawany presji wielkich tego świata był bardzo bliski chłopom i mieszkańcom wsi. W Chrystusie cierpiącym odnajdowali swój los i z Nim go utożsamiali. W jednym z wierszy (*Frasobliwy*) poeta opowiada o Chrystusie frasobliwym, który chce pójść do wsi, ale boi się psów. Przychodzi jak „dziad z pacholęciem", aby wypytać się o „losy chałup", czyli zobaczyć, jak żyje lud wiejski, zobaczyć ludzi, ich trud życia, aby im ulżyć, dlatego „kładli dwa serca: ptasie i boże", a serce to miłość – ptaszęce – delikatne, subtelne, a boskie – najwyższe i najskuteczniejsze, o wielkiej mocy ducha.

Cała teologia pasyjna, tak bliska życiu wiejskiemu, wyrażała jego ducha. Nurt pasyjny zajmował i pewnie zajmuje szczególne miejsce w religijności polskiej, od początku chrześcijaństwa aż po dzień dzisiejszy.

Stanowi on wyróżniający się i dominujący, obok maryjnego element religijności ludowej, szczególnie w nabożeństwach wielkopostnych. Śpiewano w kościołach pieśni pasyjne, gorzkie żale, odprawiano drogę krzyżową. Właśnie krzyż stał się bardziej czytelnym znakiem, symbolem, obrazem ukrzyżowanego Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, niż abstrakcyjna dla prostego ludu wizja Zbawiciela, królującego z Ojcem na tronie, wysoko ponad światem. Co ważne, kult pasyjny koncentrował się nie tyle na współczuciu wywołanym kontemplacją cierpień w ich materialnym wymiarze, ale na tym, co niewidzialne, czyli miłości Chrystusa do świata, nadziei pokonania śmierci. Poprzez ukazywanie bólu fizycznego osoba Jezusa stawała się bliższa światu ludzkiemu, co znalazło swoje odzwierciedlenie w prozie i poezji[61].

4.3.3. Motyw matki ziemskiej i Boskiej

Motyw matki ziemi, karmicielki, w ogóle matki, był bardzo bliski poezji ludowej i pisarstwu ludowemu. Sakralizacja ziemi ma swoje źródło w historii i prehistorii wierzeń i religii. Odnajdujemy ją w mitach. Ziemia jawi się jako matka i żywicielka, zawsze rodząca i płodna. Ziemia i przyroda ujawniają swą sakralność i świętość na dwa sposoby: antropologiczny – głęboko przeżywana więź człowieka wiejskiego z uświęconą ziemią, jak i rytualny (religijny) stosunek chłopa do ziemi[62]. Los ziemi, jej trudy i radości dzieli kobieta – matka. Ona dzieliła w bardzo wielkim stopniu trud rodzicielski i wychowawczy, jak i mozół, a nawet jarzmo związane z pracą na roli. Jarzmo jako narzędzie pracy w literaturze nabrało symbolicznego i metaforycznego znaczenia. W rzeczywistości oznacza trud, wyrzeczenie, cierpienie i ból związany z pracą, trudną drogą życiową człowieka, wywołaną sytuacją społeczną czy ekonomiczną. Ten motyw jarzma, czyli trudu, jest obecny w poezji J. Pocka. Poeta także dużo miejsca poświęca w swej poezji ziemskiej matce. Ona będzie stanowić swoiste odniesienie do niebiańskiej matki Maryi, która jest taka chłopska. Bez korony, szara jak chata nad drogą, nie ma pereł ni złota. Chodzi po świecie i błogosławi. Ta matka ma „koronę z potu", czyli jest utrudzona pracą dla domu, rodziny, w polu, także chodzi w „brylantach z łez". Autor

[61] Zob. I. Świeczkowska, *Wyobraźnia pasyjna w polskiej literaturze religijnej późnego średniowiecza*, „Tekstura. Rocznik Filologiczno-Kulturoznawczy", 2023, nr 11, s. 63–66, 76.

[62] Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1996, s. 95; tenże, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 125; Tatarowski, *Człowiek – kultura – sacrum*, s. 140.

wspomina matczyne serce, które jest jasną latarnią. Dlatego matce należny jest szacunek, miłość, stąd kłania się serce przed matką i „całuje dłonie okryte kroplami potu" – napracowane, które noszą „monstrancję sierpa w dłoni" (*ziemi na własność mieć*). Monstrancja to naczynie liturgiczne, w którym przenosi się eucharystycznego Jezusa, a więc czynność religijna i święta, tak jak sierp narzędzie pracy może być czynnością i uświęcającą, kształtującą duchowo.

Gdy mówimy o pasyjnej drodze Jezusa, będącej także obrazem trudu i cierpienia każdego człowieka, nie wolno nam zapomnieć o drodze cierpienia Maryi. Doświadczenie emocjonalnego i fizycznego cierpienia Matki Jezusa sprawiało, że stawała się bardziej ludzka, bliska, nasza. To oznaczało solidarność z cierpieniem człowieka prostego, a tym bardziej kobiety – matki. Doloryzm, który rozwija się w literaturze i sztuce, ma swoje źródło w przekonaniu, że Maryja jest świadkiem wszystkich wydarzeń z życia Jezusa, w tym pasyjnych, jako Matka Boska Współodkupicielka, co wyraziło się poprzez figurę Piety, Matki Bolesnej trzymającej martwe ciało Jezusa zdjętego z krzyża[63]. Odtąd każdy człowiek – a szczególnie kobieta, matka – przeżywający trud wiejskiego życia, cierpienie, utratę dziecka – mógł się z Nią utożsamiać. Uważano bowiem, że Maryja jest z ludu, jest „nasza", dobrze rozumiejąca takie właśnie życie. Ciekawym zabiegiem literackim zastosowanym w poezji J. Pocka i w ogóle w literaturze ludowej, w szczególności młodopolskiej (np. jasełkach, pasjach, wierszach) jest umiejscowienie postaci biblijnych czy świętych – Jezusa, Maryi – w realiach życia chłopskiego (co do miejsca, stroju, zachowań) i czasu, które to wydarzenia dzieją się nie w zaprzeszłych czasach, ale tu i teraz, w znanej sobie wsi i znanych z nazwiska i imienia ludzi.

Dlatego jest ona Matką Boską chłopską, przeżywającą to wszystko, co przeżywała każda matka realizująca swoje życie na wsi (Matka Boska Zbójecka, Matka Boska Karmiąca Dzieciątko, Matka Boska spod Krzyża). „Matka boska chłopska/ jest bez korony/ ma srebrną twarz z owsa/ kokardki z klonów/ szara jak chata nad drogą/ nie ma pereł ni złota/ pierś tylko jej zdobią/ skowronków vota/ pełna rzewnej tęsknoty chodzi i błogosławi/ świat od pługów złoty/ od rosy biały" (*matka boska chłopska*)[64]. Maryja nosi rysy typowej chłopskiej matki, jest niemal chłopką, wykonującą te czynności, które wykonywały wiejskie kobiety. „[...] nawet matka boska

[63] Por. Świeczkowska, *Wyobraźnia pasyjna*, s. 80.

[64] Por. Pocek, *Poezje*, s. 38, 50–52.

z otwartym sercem/ gdy parę kropel padnie na jej czoło/ z zapajęczonej kapliczki wychodzi/ i idzie na łąki z drewnianym wiaderkiem/ doić krowy" (*namaszczenie*). Matka Boża z nieba, ukoronowana i uwielbiona przeniesiona jest w realia życia wsi i jej mieszkańców. Poeta dokonuje transpozycji, to rzeczywistość nadprzyrodzona, niebiańska zstępuje na ziemię, a nie odwrotnie, ziemia idzie ku niebu.

* * *

Analiza podjęta w tym artykule, z założenia wybiórcza i fragmentaryczna, jest próbą opisania zarysu duchowości i przejawów pobożności ludowej na przykładzie poezji Jana Pocka, która choć zakwalifikowana jako poezja ludowa, nie pomniejszając innych twórców i poetów ludowych, swą jakością poetycką wyróżnia się pośród poezji ludowej. Sam wybór tej poezji stanowił już pewien problem i trudność opisu. Zastosowana przez autora metaforyzacja ukazująca jej piękno, niemal wyrafinowany warsztat poetycki, nie ułatwiał interpretacji teologicznej. Na płaszczyźnie duchowości „naturalnej" możemy odnaleźć ją w opisie ziemi, matki i żywicielki, pięknie przyrody, pracy rolnika, przez którą przetwarza świat, służy drugiemu człowiekowi. Na poziomie duchowości nadprzyrodzonej, której źródłem jest Bóg, odnajdujemy jej przejawy w Bogu Stworzycielu – dziele stwórczym Boga. Jezus Chrystus – druga osoba Boska stanowi centrum odkupienia i zbawienia człowieka przez krzyż, w którym człowiek uczestniczy przez swoje współdziałanie z Bogiem Trójjedynym. Możemy stwierdzić wysoką duchowość, którą prezentuje omawiana poezja opisująca wybraną grupę ludzi wsi.

ELEMENTS OF PIETY AND SPIRITUALITY IN FOLK POETRY ON THE EXAMPLE OF THE WORK OF JAN POCK

Keywords: spirituality, piety, literary regionalism, folk poetry, Jan Pocek.

Abstract: The understanding of folk literature, including folk poetry, has evolved over the centuries. However, it was always closely related to the concept of regionalism. Religion and faith occupied an important place in folk poetry and folk material culture, and it has always been so, even in the layer of depth of the world presented in folk poetry. People's creators took on specific topics, focusing on their microwathery and its constitutive features: earth, work, nature, God – Creator, the Mother of God and a flexible Christ. Marian, Christmas, Easter, Eucharistic, Eschatological motifs have become a kind of confirmation of faith, which is confirmed by J. Pock's poetry.

Sections: [Introduction] > 1. Defining folk poetry and folk poets > 2. The concept of literary regionalization > 3. Football features of folk piety and spirituality > 4. Examples of manifestations of piety and spirituality in folk (peasant) poetry > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Pocek J., *Poezje*, wstęp, wybór, oprac. A. Aleksandrowicz, Lublin 1980.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.

Bartnik C.S., *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999.

Bukraba-Rylska I., *Religijność ludowa – zjawisko i związane z nim kontrowersje*, „Wieś i Rolnictwo", 2008, nr 1(138), s. 50–72.

Chłojczyk M., *Regionalizm w refleksji o literaturze – historia idei i źródeł*, „Acta Humana", 8(2017), s. 249–256.

Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1996.

Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970.

Jończyk S., *Pogłosy ziemi. Antologia współczesnej ludowej poezji religijnej. Wybór i przedmowa*, Warszawa 1971.

Jasińska-Wojtkowska M., *Folklor – sacrum – religia (streszczenie referatów)*, RHum, 43(1995), z. 1, s. 115–143.

Kolbuszewski J., *Z literackich problemów regionalizmu*, w: *Wychowanie regionalne: materiały sesji naukowej zorganizowanej przez DTSK w Dusznikach Zdroju w dniach 27–28 listopada 1975 r.*, red J. Kolbuszewski, A.J. Omelaniuk, Wrocław 1983, s. 28–43.

Kolbuszewski J., *Literackie oblicza regionalizmu*, w: *Regionalizm literacki w Polsce. Zarys historyczny i wybór źródeł*, red. M. Mikołajczak, Z. Chojnowski, Kraków 2016, s. 433–445.

Kolbuszewski S., *Regionalizm jak zjawisko literackie*, w: *Regionalizm literacki w Polsce. Zarys historyczny i wybór źródeł*, red. M. Mikołajczak, Z. Chojnowski, Kraków 2016, s. 187–190.

Koniński K.L., *Pisarze ludowi. Wybór pism i studiów o literaturze ludowej*, t. 1, Lwów 1938.

Królikowska A.M., *Elementy „ludowe" w religijności współczesnej?*, „Opuscula Sociologica", 2014, nr 4(10) s. 5–16.

Niedźwiedź A., *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, w: *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014, s. 327–338.

Niewiadomski D., *Literatura ludowa. Stan współczesny* (cz. 2), https://KulturaLudowa.PL/artykuly/literatura-ludowa-stan-wspolczesny-cz-2 [5.01.2025].

Pigoń S., *Zarys nowszej literatury ludowej*, Kraków 1946.

Piechota W., *Duchowość chłopska. Przejawy duchowości i pobożności chrześcijańskiej w życiu mieszkańców wsi na podstawie „Chłopów" Władysława Stanisława Reymonta*, Włocławek 2007.

Połoncarz M., *Literatura ludowa Lubelszczyzny*, https://kulturaludowa.pl [5.01.2025].

Połoncarz M., *Etnografia Lubelszczyzny – pisarstwo ludowe Lubelszczyzny*, https://TeatrNN.PL/leksykon/artykuly/etnografia-lubelszczyzny-pisarstwo-ludowe-lubelszczyzny [5.01.2025].

Rybicka E., *Ponowoczesny regionalizm i badania komparatystyczne*, „Rocznik Komparatystyczny", 2(2011), s. 141–161.

Smolińska T., *Współczesna twórczość ludowa. Zastój czy rozwój?*, w: *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*, red. T. Smolińska, Opole1999, s. 362–367.

Sulima R., *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Warszawa 1985.

Sulima R., *Sacrum we współczesnej poezji ludowej*, w: *Folklor – sacrum – religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995, s. 282–294.

Sulima R., *W stronę literatur regionalnych*, w: *Regionalizm literacki w Polsce. Zarys historyczny i wybór źródeł*, red. M. Mikołajczak, Z. Chojnowski, Kraków 2016, s. 395–411.

Świeczkowska I., *Wyobraźnia pasyjna w polskiej literaturze religijnej późnego średniowiecza*, „Tekstura. Rocznik Filologiczno-Kulturoznawczy", 2023, nr 11, s. 63–86.

Szymik J., *Kulturotwórcza rola Eucharystii. Teologiczne misterium – literackie świadectwa*, CTh, 67(1997), nr 3, s. 79–95.

Tatarowski L., *Człowiek – kultura – sacrum. O „Chłopach" Reymonta*, Wrocław 2002.

Wilkoń T., *Ze studiów nad kulturą regionalną. Regionalizm literacki*, „Kultura – Przemiany – Edukacja", 10(2022), s. 163–173.

Wysocka E., *Poszukiwanie zintegrowanej wieloaspektowej wykładni regionalizacji*, w: *Polskie regiony. Postawy kulturowe regionalizacji Polski*, red. E. Wysocka, M. Konopka, Ciechanów 1997, s. 9–41.

Wyszyński S., *Przypatrzcie się liliom polnym*, w: S. Wyszyński, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paryż 1963.

Zdybicka Z.J., *Rola religii w kulturze współczesnej*, „Człowiek w Kulturze", 2015, nr 15, s. 45–64.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 321–336
10.52404/ttnwloc.stwl.27.15

KS. MARIUSZ KUCIŃSKI [a,@]
0000-0003-4445-2511
[a] Akademia Kujawsko-Pomorska; Instytut Kultury, Socjologii i Komunikacji, ul. Toruńska 55-57, 85-023 Bydgoszcz
[@] ksMK2012@GMail.Com

COR AD COR LOQUITUR – „SERCE MÓWI DO SERCA" Znaczenie motta kard. J.H. Newmana w perspektywie nauczania papieża Benedykta XVI

Słowa kluczowe: J.H. Newman, Benedykt XVI, ruch oksfordzki, chrześcijaństwo, serce, herb kardynalski, wiara, dialog, relatywizm.

Abstrakt: Tytuł niniejszego artykułu odnosi się do motta, jakie ks. John Henry Newman obrał sobie przy otrzymaniu godności kardynalskiej: *Cor ad cor loquitur* – są to słowa św. Franciszka Salezego. Ze strony papieża Leona XIII był to znak ogromnego zaufania i dowartościowania konwertyty. Akt ten rozpoczął nowy rozdział w katolickim życiu Newmana, znacznie ułatwiając mu prowadzenie dotychczasowej działalności duszpasterskiej, naukowej i wydawniczej. Był jak pieczęć wiarygodności rozwiewająca wszelkie wahania co do szczerości jego konwersji oraz prawowitości jego nauczania. Głównym przedmiotem rozważań autora jest analiza znaczenia tego zawołania kardynalskiego w życiu i działalności Kardynała z Birmingham. Artykuł poddaje analizie herb kardynalski, w którym J.H. Newman umieścił trzy serca oraz odnosi się do nauczania papieża Benedykta XVI na temat kard. J.H. Newmana. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie

KS. MARIUSZ KUCIŃSKI (1964–); 1989, kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej; 1988, mgr: teologia (PWT, Poznań); 2001, dr nauk społecznych (PUG, Rzym, IT); 2019, dr hab. nauk teologicznych (UMK, Toruń); 2015–, prof. (KPSW, Bydgoszcz); Dyrektor (–now) Instytutu Nauk o Kulturze, Socjologii i Komunikacji (AKP, Bydgoszcz); Dyrektor (2012–) Centrum Studiów Ratzingera Fundacji Watykańskiej J. Ratzingera – Benedykta XVI; zainteresowania naukowe: promocja nauczania Benedykta XVI, relacja religii i kultury, teologia komunikacji, duchowość lidera, nowoczesne systemy zarządzania.

znaczenia tej dewizy w ujęciu obu myślicieli oraz wskazanie jej aktualności dla współczesnej teologii i duszpasterstwa.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Oxford za czasów Newmana > 2. Z anglikanizmu na katolicyzm > 3. Od kapłaństwa do godności kardynalskiej > 4. Chrześcijaństwo – wspólnota serc > 5. Bóg przemawia do człowieka > 6. *Cor ad cor loquitur*: Człowiek rozmawia z człowiekiem > 7. *Cor ad cor loquitur*: Człowiek rozmawia z Bogiem > 8. *Cor ad cor loquitur*: w Eucharystii > 9. Widzieć oczami serca > 10. Papież Benedykt XVI o kard. J.H. Newmanie >[Zakończenie].

Kardynał John Henry Newman został ogłoszony świętym 13 października 2019 roku, 129 lat po swojej śmierci. Kim był ten żyjący w latach 1801–1890 Anglik? Najbardziej kojarzony jest jako anglikański kapłan i oksfordzki wykładowca (nazywany wręcz Platonem Oxfordu), który mając 44 lata, przeszedł do Kościoła rzymskokatolickiego, ponieważ to w tym właśnie wyznaniu odnalazł pełnię chrześcijaństwa[1]. Już w następny dzień po śmierci kard. Johna Henry'ego Newmana „The Times" napisał: „Niezależnie od tego, czy Rzym ogłosi go świętym, czy też tego nie zrobi, zostanie on kanonizowany w myślach ludzi różnych wyznań w Anglii"[2].

Czy akt ten był zwykłą konsekwencją poszukiwania prawdy, czy wymagał ofiary i odwagi? Co takiego ów kapłan otrzymał w Kościele rzymskokatolickim, a co wniósł do jego teologii? Jeśli mamy oddawać mu cześć jako świętemu, oznacza to, że jego nauka i przykład życia są wprost powiązane ze współczesnymi czasami. Ku jakim refleksjom mogą nas prowadzić, jakie tematy każą przemyśleć i przemodlić?

1. Oxford za czasów Newmana

John Henry Newman urodził się 21 lutego 1801 r. jako najstarszy z sześciorga dzieci londyńskiego bankiera. Wychował się w rodzinie anglikańskiej, która dbała o wykształcenie swoich dzieci. W 1808 r. rozpoczął naukę w londyńskiej Ealing School, a następnie, w wieku 16 lat, podjął studia na Uniwersytecie w Oksfordzie, gdzie później spędził znaczną część swojego życia.

[1] I. Rutkowska, *Kard. John Henry Newman – święty dla naszych czasów. Serce mówi do serca*, https://TeologiaPolityczna.PL/kard-john-henry-newman-swiety-dla-naszych-czasow-serce-mowi-do-serca-1 [12.12.2024].

[2] T. Ricci, *Wędrówka prawdziwego człowieka*, http://www.Slady.PLpl/artykul.php?art=617 [12.12.2024].

Mając 15 lat przeżył swoiste nawrócenie, któremu towarzyszył przede wszystkim zachwyt nad Pismem Świętym. Głębokie przeżycia duchowe wpłynęły na jego dalsze życie i na decyzję o podjęciu posługi kapłańskiej. W wieku 24 lat, 29 maja 1825 r., został wyświęcony na kapłana i przez około dwóch lat był wikariuszem w parafii św. Klemensa w Oksfordzie. Następnie mianowano go zastępcą St. Mary's Hall, odpowiednika tamtejszego kolegium. W latach 1828–1843 był wikariuszem w kościele uniwersyteckim w Oksfordzie. Zasłynął wtedy jako wspaniały kaznodzieja, który poruszał serca i wolę swoich słuchaczy. Wraz ze swymi przyjaciółmi, m.in. Edwardem Pusey'em i Johnem Keblem, założył w 1833 r. tzw. ruch oksfordzki[3], który nawiązywał do nauczania z początków Kościoła i wskazywał na podobieństwa między Kościołem katolickim i Kościołem anglikańskim[4].

2. Z anglikanizmu na katolicyzm[5]

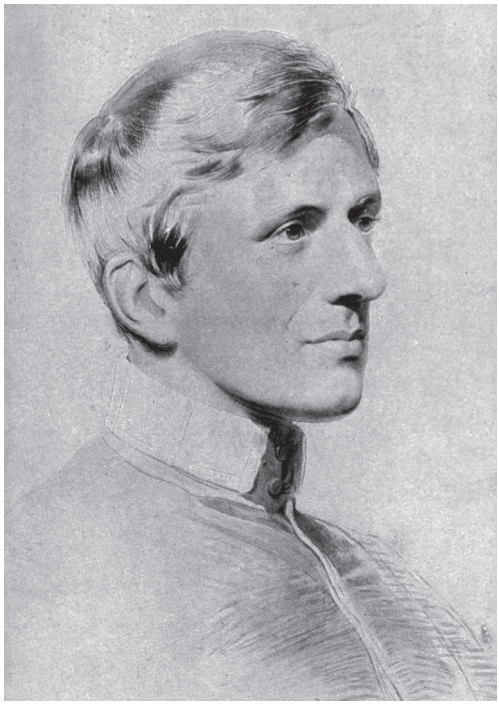
Długoletnie studia pism patrystycznych oraz własne przemyślenia doprowadziły go do przekonania, że Kościół rzymskokatolicki kontynuuje dzieło apostołów, będąc pod zwierzchnictwem papieża jako następcy św. Piotra. W dniu 9 października 1845 r. złożył wyznanie wiary i został przyjęty do Kościoła katolickiego przez bł. Dominika Barbieri, pasjonistę.

Była to decyzja bardzo odważna, ponieważ tym samym Newman przestał być kapłanem anglikańskim i musiał opuścić Oriel College. Jego decyzja spotkała się z niezrozumieniem nawet ze strony najbliższych przyjaciół z ruchu oksfordzkiego. W 1846 r. udał się do Rzymu i tam w dniu 5 czerwca 1847 r. przyjął święcenia kapłańskie w Kościele katolickim. W Rzymie poznał oratorianów (stowarzyszenie księży diecezjalnych żyją-

[3] P. Musiewicz, *Ruch oksfordzki (1833–1845). Historia ruchu oksfordzkiego na tle nowożytnych relacji Państwo-Kościół w Anglii*, Kraków 2015. Członkowie ruchu oksfordzkiego sięgnęli po myśl starożytną i średniowieczną ojców Kościoła oraz zasady odczytywane z Objawienia w celu domagania się zmian w relacjach pomiędzy państwem i Kościołem. Za początek ruchu oksfordzkiego uznaje się prowadzoną od 1833 roku działalność J.H. Newmana, który dawał wyraz swoim poglądom w niedzielnych kazaniach w uniwersyteckim kościele Najświętszej Marii Panny oraz w publikacjach zatytułowanych *Tracts for the Times* (*Traktaty na nasze czasy*), które były rozpowszechnianie w formie broszur. Rok 1845 uznaje się za kończący działalność ruchu – wraz z wycofaniem się grupy uczestników na czele z przywódcą, Johnem Henrym Newmanem; rok 1845 to także data konwersji Newmana na katolicyzm.

[4] *John Henry Newman*, https://en.Wikipedia.Org/wiki/John_Henry_Newman [12.12.2024].

[5] Tamże.



Cardinal Newman, 1844

Źródło: https://archive.org/details/newmanfran00barruoft/page/48/mode/2up?view=theater [12.12.2024]

cych we wspólnocie) i w 1848 r. założył pierwszy dom oratoriański w Anglii. Sam też wstąpił do tego stowarzyszenia.

Na prośbę biskupów irlandzkich zorganizował uniwersytet w Dublinie, którego był rektorem w latach 1854–1858. Po powrocie do Anglii założył szkołę Oratorium, która kształciła młodzież męską. Zajął się pracą wydawniczą, która budziła emocje tak wśród wielu anglikanów, dla których był swoistym wyrzutem sumienia, jak i wśród katolików, którzy nie bardzo chcieli ufać byłemu anglikańskiemu księdzu. Taki stan trwał przez ok. 20 lat. Dodatkowym cierpieniem był fakt, że jego brat Francis wyznawał deizm odrzucający możliwość ingerencji Boga w życie człowieka i świat materialny. Drugi zaś brat, Charles Roberts, określał siebie jako ateistę[6].

3. Od kapłaństwa do godności kardynalskiej

W 1879 r., ku zaskoczeniu wielu, papież Leon XIII mianował ks. Newmana kardynałem. Było to wydarzenie bezprecedensowe. Historia nie zna wielu przypadków, aby zwykły ksiądz, który nie był nawet kanonikiem, został wyniesiony do godności kardynalskiej. To świadczyło o zaufaniu, jakim darzył go papież. Nowy kardynał przyjął za swe motto słowa św. Franciszka Salezego: *Cor ad cor loquitur* – „serce mówi do serca".

Kardynał John Henry Newman kontynuował pracę naukową i wydawniczą już w bardziej sprzyjającej atmosferze aż do końca swego życia. Zmarł w 1890 r., w wieku 89 lat. Jego życie było podzielone na niemal

[6] Tamże.

dwie równe części – 44 lata był w Kościele anglikańskim i 44 w Kościele katolickim. Niektórzy mówią, że kard. Newman napisał w swoim życiu tyle, że w podeszłym wieku jego ręka czasami odmawiała mu posłuszeństwa. Jego dzieła są czytane przez kolejne pokolenia i kształtują duchowość wielu chrześcijan na całym świecie. Czytał go również kleryk Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI[7].

4. Chrześcijaństwo – wspólnota serc[8]

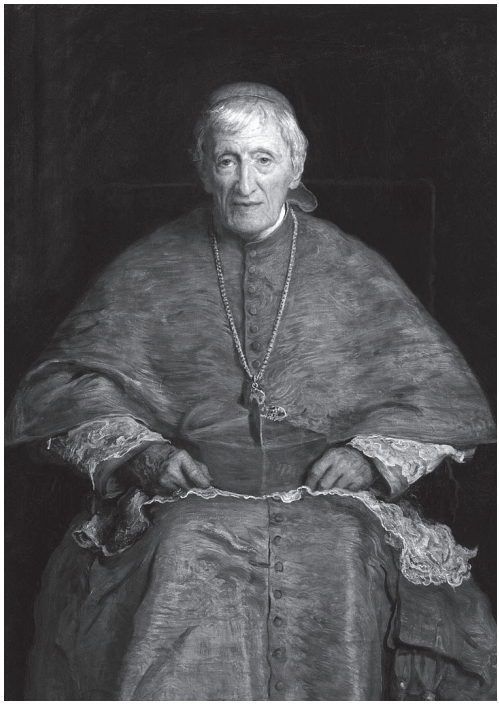
Tytuł niniejszego artykułu odnosi się do motta, jakie ks. John Henry Newman obrał sobie przy otrzymaniu godności kardynlskiej: *Cor ad cor loquitur* – są to słowa św. Franciszka Salezego. Treść jego kardynalskiego herbu wypełniają trzy serca. Było to w roku 1879 i było wydarzeniem niezwykłej wagi, wręcz bezprecedensowym. Nie zdarza się bowiem często, aby zwykły kapłan, który nawet nie jest kanonikiem, dostąpił takiej godności. Ze strony papieża Leona XIII był to znak ogromnego zaufania i dowartościowania konwertyty. Akt ten rozpoczął nowy rozdział w katolickim życiu Newmana, znacznie ułatwiając mu prowadzenie dotychczasowej działalności duszpasterskiej, naukowej i wydawniczej. Był jak pieczęć wiarygodności rozwiewająca wszelkie wahania co do szczerości jego konwersji oraz prawowitości jego nauczania. Trzeba bowiem wspomnieć, iż przez 20 lat po przejściu na katolicyzm Newman spotykał się z aktami wrogości i nieufności zarówno ze strony anglikanów, jak i katolików. Dla tych pierwszych był zdrajcą, dla drugich nowicjuszem, którego należy sprawdzać. Odsunęli się od niego nawet przyjaciele z założonego wspólnie ruchu oksfordzkiego. A trzeba dodać, iż sam ruch miał na celu między innymi unię obu wyznań – nawiązując do nauczania z początków Kościoła, jego członkowie szukali podobieństw i wspólnych źródeł między Kościołem anglikańskim a katolickim. Ruch miał służyć odnowie anglikanizmu, oczyszczeniu go ze zbytniego liberalizmu i wpływów protestanckich oraz przywróceniu myśli doktrynalnej. *Quantum vis ore dixerimus, sane cor Corti loquitur, lingua non nisi aures pulsat* – „Szczerość serca, a nie obfitość słów, dotyka serc ludzkich, język wprawia w drganie tylko błony bębenkowe”[9].

---

[7] S. Gilley, *Jan Henryk Newman. Wielki apologeta wiary katolickiej*, tłum. A. Bobola, https://Adonai.PLpl/duchowosc/?id=101 [12.12.2024].

[8] G. Liberto, *Cor ad cor loquitur*, https://CorAdCorBlog.Wordpress.Com/2017/10/13/cor-ad-cor-loquitur [12.12.2024].

[9] Tamże.



Kardynał J.H. Newman
Źródło: E. Deane, *John Henry Newman*, https://Commons.WikiMedia.Org/w/index.php?curid=5021997 [12.12.2024]

Kiedy John Henry Newman został mianowany kardynałem w 1879 roku, nie zaprojektował własnego herbu, ale zaadaptował herb z XVII wieku, który odziedziczył po ojcu. Nie sformułował swojego motta, ale zmienił zdanie z XVII wieku – *cor cordi loquitur* – które wydało mu się tak znajome, że założył, iż zaczerpnął je z Biblii lub *O naśladowaniu Chrystusa*[10]. Zapamiętał ją z listu Franciszka Salezego, z którego zacytował je w 1855 r. w publicznym liście na temat kaznodziejstwa uniwersyteckiego[11]. Wydaje się, że Newman nigdy nie wyjaśnił znaczenia swojego motta, *cor ad cor loquitur*, ale jest oczywiste, że dewiza i herb uzupełniają się wzajemnie, tworząc jedną ilustrację fundamentalnej zasady wiary chrześcijańskiej, która głęboko ukształtowała sposób życia Newmana, jego myśl teologiczną i wysiłki duszpasterskie.

5. Bóg przemawia do człowieka[12]

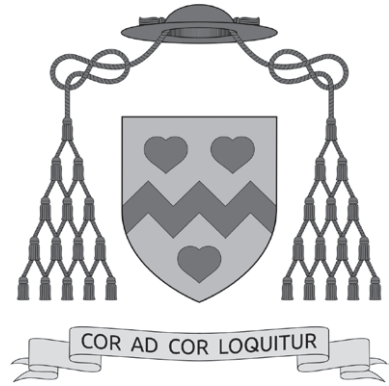
Na herbie kardynała Newmana znajdują się trzy czerwone serca na złotym tle, dwa górne oddzielone od dolnego szeroką, czerwoną poziomą zygzakowatą linią, skierowaną trzy razy w górę do dwóch serc powyżej i dwa razy w dół do jednego umieszczonego poniżej. W świetle wiary

[10] *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, t. 29, red. C.S. Desain [i in.], Oxford 1976, s. 108.

[11] Ten publiczny list do biskupa Moriarty'ego („Catholic University Gazette", 8 V 1855) został poprawiony i przedrukowany w J.H. Newman, *The Idea of a University*, wydanie jednolite, s. 410. Tam, gdzie to możliwe, cytaty są podawane w jednolitym wydaniu, ponieważ większość tomów była często przedrukowywana.

[12] Liberto, *Cor ad cor loquitur*.

w Boga w Trójcy Jedynego trzy serca mogą być rozumiane jako odniesienie do Trzech Osób Boga w Trójcy Jedynego, złote tło tarczy jako odnoszące się do chwały i tajemnicy Trójcy Świętej. Bóg, który „żyje w światłości nieprzesiąkniętej" (1Tm 6, 16), objawił się swoim stworzeniom, jak głosi Newman, przez Boga Syna „z zewnątrz" i przez „Boga Ducha Świętego, przez wewnętrzne rozmowy"[13].



Herb kardynalski J.H. Newmana
Źródło: https://en.Wikipedia.Org/wiki/John_Henry_Newman#/media/File:Coat_of_arms_of_John_Henry_Newman.svg [13.12.2024]

Syn Boży jest nazwany Słowem, przypomina Newman swoim wiernym, ponieważ „pośredniczy między Ojcem a wszystkimi stworzeniami, powołując je do istnienia, kształtując je"[14] i znowu: gdy „głosi swoją (Ojca) chwałę w całej stworzonej naturze"[15]. Słowo daje nam chwałę Ojca, abyśmy odczytywali Jego dzieła dobroci, świętości i mądrości. Kiedy człowiek odwrócił się od Boga i odpadł od Jego łaski, Słowo Boże, Jego Syn, „odrębne od Niego, będąc z Nim w tajemniczy sposób jedno [...] uniżył się, aby wziąć na siebie tę upadłą naturę, którą pierwotnie stworzył na swój obraz". Ta sama miłość, podkreśla Newman, „która objawiła się w naszym pierwotnym stworzeniu, nie zadowalała się nieudanym dziełem, ale sprowadziła Go z powrotem z łona Ojca, aby pełnić Jego wolę i naprawić zło, które grzech spowodował"[16]. Mając to na uwadze, serce pod trzykrotnie złożoną poziomą linią może być rozumiane jako reprezentujące Boga, który stał się człowiekiem. Kiedy Syn Boży stał się Synem Człowieczym, śmiertelnym, ale nie grzesznikiem, On w swojej osobie był początkiem nowego stworzenia Bożego. „Chrystus przyszedł, aby stworzyć nowy świat" – mówi Newman, odwołując się do Ewangelii św. Jana, i znowu: „Przyszedł na świat, aby go odrodzić w sobie, aby rozpocząć na nowo, aby być początkiem stworzenia Bożego, aby zebrać się w jedno i zjednoczyć wszystko w sobie"[17].

[13] J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, vol. 2, London – New York – Bombay – Calcuta 1908, s. 217.

[14] Tamże, s. 30.

[15] Tamże s. 217.

[16] Tamże s. 30.

[17] J.H. Newman, *Kazania*, Kęty 2017, s. 61.

Duch Święty, wyjaśnia Newman, „zawsze był tajemną Obecnością Boga w Stworzeniu”[18]. W nowym stworzeniu, podobnie jak w pierwszym, Jego obecność jest duchowa, jest objawieniem wewnętrznym. W tym świetle możemy interpretować dwa serca nad trzykrotnie zagiętą linią w herbie Newmana jako symbolizujące Ojca i Ducha. Ojciec pozostaje w ukryciu, ale objawia się Synowi w Jego życiu i nauczaniu, męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Duch Święty pozostaje niewidzialny, ale objawia Ojca, będąc „jakby Duszą uniwersalnej natury, Siłą człowieka i zwierzęcia” i jest „głosem Prawdy w sercach wszystkich istot rozumnych”. Od czasu przymierza Boga z narodem wybranym jest On „Przewodnikiem wiary, świadkiem przeciwko grzechowi, wewnętrznym światłem patriarchów i proroków”. Kiedy Chrystus powrócił do Ojca i wraz z Nim zesłał nam Ducha Świętego, to Duch przemienił uczniów Chrystusa w członków Kościoła, w którym pozostaje On obecny jako jego „Pan i Władca”. Aż do końca czasów uobecnia Chrystusa w Kościele i jest On „łaską mieszkającą w duszy chrześcijańskiej”[19].

Trójca Święta jest rzeczywiście osobowym Bogiem, a nie demiurgiem, który stworzył świat, a następnie się z niego wycofał, a nie bezosobową siłą czy energią. W Jezusie Chrystusie nigdy nie przestaje komunikować się osobiście, *cor ad cor*, z ludzkością, aż do końca czasów. A Bóg wkracza w nasze osobiste życie. Newman jest przekonany, że „przez całe nasze życie Chrystus nas wzywa [...]. On powołał nas najpierw w chrzcie; ale także potem; bez względu na to, czy jesteśmy posłuszni Jego głosowi, czy nie, On łaskawie wzywa nas do tego. Jeśli odpadniemy od łaski chrzcielnej, On wzy-

[18] Tenże, *Parochial and Plain Sermons*, vol. 2, s. 218; John Henry Newman był znanym kaznodzieją, który pozostawił po sobie znaczącą liczbę kazań, w większości nieprzełożonych jeszcze na język polski. *Parochial and Plain Sermons* (*Kazania parafialne*) to zbiór 191 kazań wydanych w ośmiu tomach w latach 1834–1843. Stanowią one wybór spośród około 600 kazań, które zostały wygłoszone przez Newmana głównie podczas cotygodniowych anglikańskich nabożeństw w kościele Najświętszej Maryi Pannie w Oksfordzie. Newman pełnił tam funkcję proboszcza w latach 1828–1843. Słuchaczami jego kazań byli zatem przede wszystkim reprezentanci oksfordzkiego środowiska akademickiego, studenci oraz nauczyciele akademiccy i ich rodziny, na których Newman wywierał w ten sposób ogromny wpływ. *Kazania parafialne* stanowią w opinii krytyków arcydzieło literatury religijnej, wybitny przykład „literatury ustnej” (ang. *oral literature*), tworzonej w taki sposób, by tekst pisany odczytywać potem z ambony. Ponadto, bywają określane jako „kompendium doktryny chrześcijańskiej”, odznaczające się poszukiwaniem realizmu życia chrześcijańskiego. Co ciekawe, te właśnie kazania Newmana są uważane za źródło odnowy duchowej Kościoła anglikańskiego, a po jego nawróceniu, także Kościoła katolickiego w Anglii.

[19] Tamże.

wa nas do pokuty; jeśli staramy się wypełnić nasze powołanie, On powołuje nas z łaski do łaski i ze świętości do świętości, póki życie jest nam dane”[20].

6. *Cor ad cor loquitur*: Człowiek rozmawia z człowiekiem

Ten, kto współdziała z łaską Bożą w Duchu Świętym, zostaje odnowiony i uczestniczy w życiu Bożym dzięki oddaniu się Chrystusowi. W tym świetle trzy serca na herbie Newmana nabierają nowego znaczenia: serce poniżej linii podziału może być rozumiane jako reprezentujące nowego człowieka, dwa serca na polu powyżej odnoszą się do Chrystusa i Ducha. Prowadzą chrześcijanina do komunii z Ojcem. Złota tarcza w kształcie serca, Jego chwała, mówi o Nim jako o początku i fundamencie wszystkiego. Interpretacja ta zawiera w sobie co najmniej dwa niebezpieczeństwa: Syn i Duch Święty mogą być uważani za niższych od Ojca (dwa małe serca w porównaniu z dużym), chrześcijanin (trzecie czerwone serce) może być uważany za większego niż jest w rzeczywistości. Tych niebezpieczeństw można uniknąć, gdy widzimy jako nowe stworzenie Kościół święty. Linia podziału między polem dolnym i górnym staje się wówczas spoiwem między nimi: Kościół jest nowym stworzeniem w Chrystusie, nierozerwalnie związanym z Nim, Głową, jako Jego Ciałem; Duch Święty jest Jej duszą. Kościół jest komunią chrześcijan, którzy są „jednym sercem i jedną duszą” (Dz 4, 32), posługując się nowym językiem, natchnionym Słowem Bożym: *cor ad cor*.

Kościół jest powołany do kontynuowania dzieła Chrystusa na ziemi, prowadząc do komunii z Bogiem w Trójcy Jedynym. Nigdy nie zabraknie sprzeciwu ze strony świata, ze strony serca upadłego człowieka. „Ogólny temperament ludzkości, ujmujący człowieka indywidualnie, jest taki, jaki był zawsze, niespokojny i niezadowolony lub zmysłowy i niewierzący”[21]. Lecz pomimo odrzucenia orędzia Chrystusa przez ducha świata, Kościół nadal się rozwija; zwłaszcza dzięki osobistemu wpływowi tych, którzy prowadzą zaangażowane życie chrześcijańskie. Młody oksfordzki kapłan poświęcił swoje piąte kazanie na Uniwersytecie Oksfordzkim właśnie temu tematowi: osobisty wpływ, środki propagowania prawdy.

Twierdzi w tym kazaniu, że nikogo nie można pozyskać dla Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła jedynie za pomocą argumentów. Wiarygodni świadkowie są ważniejsi niż słowa. Prawda Ewangelii „została podtrzyma-

[20] Newman, *Parochial and Plain Sermons*, vol. 8, s. 23.

[21] Tenże, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford Between A.D. 1826 and 1843*, Notre Dame 1998, s. 40 (*Kazanie III*).

na w świecie nie jako system, nie przez książki, nie przez argumenty, nie przez władzę doczesną, ale przez osobisty wpływ tych ludzi [...], którzy są zarazem jej nauczycielami i wzorami”[22]. Newman zachęca swoich bliźnich do rozważania prawdy objawionej, ale jednocześnie podkreśla, że „osoba, która żyje tą prawdą w swoim codziennym życiu, wywiera jeszcze większy wpływ. Chociaż jest nieznany światu, to jednak w zasięgu tych, którzy go widzą, stanie się przedmiotem uczuć innego rodzaju niż te, które wzbudza zwykła doskonałość intelektualna. Osoby powszechnie znane i poważane stają się małe, gdy się do nich zbliżają; ale atrakcyjność, wywierana przez nieświadomą świętość, jest natury naglącej i nieodpartej; przekonuje słabych, bojaźliwych, chwiejnych i dociekliwych [...]”[23]. Wiernych, którzy poważnie dążą do świętości, jest na ogół niewielu, ale „wystarczają oni, aby kontynuować bezszelestne dzieło Boga”[24]. Przez swoje życie, wierność i miłość do Jezusa Chrystusa są najlepszymi i najbardziej wiarygodnymi świadkami, przez których Boża prawda jest przekazywana przyszłym pokoleniom. Newman mówi o świętości apostołów, którzy oświeceni przez Chrystusa, przekazywali swoje światło innym, a następnie oni przekazywali je światu[25]. Żarliwi chrześcijanie, święci, stają się nosicielami światła w świecie ciemności i mroku. Oświeceni światłem Chrystusa, wywierają wpływ na innych, rozpalając ogień Chrystusa w ich sercach. „Niewielka grupa ludzi wysoko uzdolnionych ludzi będzie ratować świat przez stulecia”[26].

Internet jak i inne nowoczesne środki komunikacji otworzyły wiele nowych kanałów, dzięki którym ludzie mogą nawiązywać ze sobą kontakt, a także dzielić się swoją wiarą. Ale jednocześnie ludzkość staje się coraz mniej zdolna do prawdziwej miłości i miłosierdzia. Anonimowość wzrasta, a wraz z nią rośnie pragnienie prawdziwie osobistego kontaktu i prawdziwej przyjaźni. Ludzie chcą, aby zwracano się do nich osobiście i jako osoby. Znaki naszych czasów uwidaczniają aktualność przesłania dewizy Newmana.

7. *Cor ad cor loquitur*: Człowiek rozmawia z Bogiem

W swoim drugim kazaniu na Uniwersytecie Oksfordzkim Newman opisuje różne cele filozofa przyrody i chrześcijanina. „Filozof dąży do

[22] Tamże, *Kazanie V*, s. 91–91.

[23] Tamże, s. 94n.

[24] Tamże s. 96.

[25] Tamże.

[26] Tamże s. 97.

boskiej zasady; chrześcijanin do relacji z Boskim Pośrednikiem"[27]. W mocy łaski chrześcijanie dążą ostatecznie do coraz głębszej komunii z Bogiem osobowym. Być chrześcijaninem oznacza być przybranym jako osoba przez Boga Ojca w Chrystusie, Jego Synu, przez Osobę Ducha Świętego. Nie kwestionując w ten sposób aktualności pośredniczącego charakteru Kościoła ani znaczenia wzorów i orędowników wiary, Newman często podkreślał fundamentalne znaczenie relacji między Bogiem a człowiekiem jako relacji między osobami, *cor ad cor*.

W swojej *Apologii pro vita sua*[28] Newman pisze, że w czasie „pierwszego nawrócenia", gdy miał piętnaście lat, odnalazł pokój w myśli o dwóch i tylko dwóch absolutnych i świetlistych bytach oczywistych, sobie i Stwórcy. Dla Newmana w jego drodze do Kościoła katolickiego niezwykle ważne było uznanie, że nie pozwala on żadnemu obrazowi, materialnemu lub niematerialnemu, żadnemu symbolowi dogmatycznemu, żadnemu obrzędowi, żadnemu sakramentowi, żadnemu świętemu, nawet samej Najświętszej Dziewicy, aby stanąć między duszą a jej Stwórcą. Realizuje się twarzą w twarz, *solus cum solo*, we wszystkich sprawach między człowiekiem a jego Bogiem. Tylko On stwarza; tylko On odkupił; przed Jego straszliwymi oczami idziemy w śmierci; w Jego widzeniu jest nasza wieczna szczęśliwość.

Raz ujrzymy Boga takim, jakim jest, ale tak długo, jak żyjemy tu na ziemi, nasza osobista relacja z Nim jest przede wszystkim naszą wiarą w Jego objawienie. Dla Newmana „szczególna godność i wpływ wiary w Dyspensacji Ewangelii, zarówno w odniesieniu do naszego duchowego, jak i moralnego stanu jest widoczny w Piśmie Świętym, gdzie wiara jest postrzegana jako «wybrane narzędzie łączące niebo i ziemię»".

Osobowa komunia człowieka z Bogiem musi być zakotwiczona w Jego prawdziwej i szczerej miłości do Niego. Zastanawiając się nad pytaniem, które Chrystus skierował do św. Piotra: „Czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?"(J 21,15), Newman pisze: „Dlaczego miałbym Cię nie kochać wiele, jakże mógłbym nie kochać Cię bardzo, którego tak bardzo przyprowadziłeś do siebie, którego tak cudownie wybrałeś ze świata, aby był Twoim szczególnym sługą i synem? Czyż nie mam powodu, by kochać Cię bardziej niż innych, chociaż wszyscy powinni Cię kochać? Nie wiem, co uczyniłeś dla innych osobiście, chociaż umarłeś za wszystkich, ale wiem,

[27] Tamże, *Kazanie II*.

[28] J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Warszawa 2009.

co uczyniłeś specjalnie dla mnie. Uczyniłeś dla mnie, o miłości moja, to, co powinno sprawić, że będę Cię miłował ze wszystkich moich sił”[29].

8. *Cor ad cor loquitur*: w Eucharystii

Osobowa struktura chrześcijaństwa znajduje swój wyraz we Mszy św. W jej tajemnicy Bóg nie przestaje do nas przemawiać *cor ad cor*. Gdy przyjmujemy Pana w Komunii św., możemy w szczególny sposób komunikować się z Nim *cor ad cor*. Przyjmując Ciało Chrystusa, stajemy się Ciałem Chrystusa. W ten sposób możemy przekazywać Dobrą Nowinę *cor ad cor*.

W Eucharystii Najświętsze Serce Jezusa pozostaje obecne w Kościele i przyciąga do siebie serca ludzi. Dlatego Newman modli się: „O Najświętsze, najukochańsze Serce Jezusa, Ty jesteś ukryte w Najświętszej Eucharystii i wciąż bijesz dla nas. A teraz, jak wtedy mówisz: *Desidero desideravi* – «Z pragnieniem pragnąłem»”. „Wielbię Cię więc z całą moją najlepszą miłością i bojaźnią [...]. O Boże mój, kiedy zniżasz się do tego, abym Cię przyjął, jadł i pił, i na chwilę zamieszkał we mnie, o spraw, by moje serce biło wraz z Twoim Sercem. Oczyść ją ze wszystkiego, co ziemskie, ze wszystkiego, co pyszne i zmysłowe, ze wszystkiego, co twarde i okrutne, z wszelkiej przewrotności, z wszelkiego nieporządku, z wszelkiej martwoty. Napełnij go więc Tobą, aby ani wydarzenia dnia, ani okoliczności czasu nie miały mocy go wzburzyć, ale aby w Twojej miłości i bojaźni Twojej zaznał pokoju”[30].

9. Widzieć oczami serca

Newman stara się patrzeć na obecne i przyszłe życie tak, jak widzi je Bóg: oczami serca. Jego ostatecznym celem jest: zobaczyć Króla... w swojej okazałości. Dlatego jego przenikliwe i prorocze spojrzenie stara się usunąć z życia chrześcijanina pustą i hiperkrytyczną paplaninę, wyznawanie próżnej wiary, wspaniałą refleksję nad doktryną wiary, przejaw próżności, która krytykuje, nie budując i która pragnie przewyższać innych, niszcząc. W anglikańskim Kazaniu XV stwierdza: „Ci, którzy czynią siebie wielkim przedmiotem swojej kontemplacji, zamiast własnego Stwórcy, w naturalny sposób wywyższają się. To właśnie to bałwochwalstwo niszczy wszelkie relacje *cor ad cor*, zarówno międzyludzkie, jak i kościelne oraz wspólnotowe”[31].

---

[29] Tenże, *Meditations and Devotions,* red. W.P. Neville, London – New York – Bombay – Calcuta 1907, https://www.newmanreader.org/works/meditations/index.html [15.12.2024].

[30] Tamże.

[31] Liberto, *Cor ad cor loquitur*.

„Serce mówi do serca" – słowa papieża Benedykta XVI wypowiedziane w czasie homilii Mszy św. beatyfikacyjnej: „Motto kard. Newmana *Cor ad cor loquitur* – «serce mówi do serca» – pozwala nam zagłębić się w jego sposób rozumienia życia chrześcijańskiego jako powołania do świętości, odczuwanego jako głębokie pragnienie ludzkiego serca, by osiągnąć jedność duchową z sercem Boga". Kardynał Newman przypomina nam, że wierność w modlitwie stopniowo przemienia nas w obraz Boga. Jak powiedział w jednym ze swych licznych wspaniałych kazań: «praktyka modlitwy, nawyk zwracania się do Boga i do niewidzialnego świata o każdej porze, w każdym miejscu i w każdej trudnej sytuacji; modlitwa – powtarzam – powoduje coś, co można by nazwać naturalnym efektem w postaci uwznioślenia i uszlachetnienia duszy. Człowiek nie jest już tym, kim był kiedyś; stopniowo [...] przyswoił nowe idee i został napełniony nowymi prawdami» (*Parochial and Plain Sermons*, IV, 230–231)"[32].

10. Papież Benedykt XVI o kard. J.H. Newmanie

Papież Benedykt XVI wielokrotnie wypowiadał się na temat kard. Newmana, którego myśl miała znaczący wpływ na teologię i duchowość Kościoła katolickiego. Benedykt XVI nie tylko cenił Newmana za jego intelektualną głębię, ale także jego duchowe świadectwo i aktualność. W interpretacji Benedykta XVI Newmanowskie *Cor ad cor loquitur* staje się kluczem do zrozumienia nie tylko samego Newmana, ale także do pojęcia wiary chrześcijańskiej jako spotkania osobowego, wydarzenia, które przemawia do serc, a nie jedynie do rozumu.

W pismach Newmana, zwłaszcza w *Apologii pro vita sua* i w *Letter to the Duke of Norfolk*, widoczna jest spójność między teologią a duchowością. Wiara to dla niego akt rozumu, ale przede wszystkim odpowiedź osoby na Boże wezwanie. Sumienie, które uważa za „głos Boga" w duszy człowieka, jest przestrzenią, w której Bóg przemawia do serca i domaga się odpowiedzi w wolności i miłości.

Ian Ker, jeden z wybitniejszych biografów Newmana, podkreśla, że dla angielskiego kardynała wiara nie jest tylko przekonaniem, ale przylgnięciem całej osoby do Boga, spotkaniem egzystencjalnym[33]. Benedykt XVI

[32] Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Johna H. Newmana *Kard. Newman służył Bogu swoim wybitnym intelektem oraz piórem*,19 IX 2010, Cofton Park – Birmingham,https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/gb-beatyfikacja_18092010.html [15.12.2024].

[33] I. Ker, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford 1988, s. 227.

odwołując się do Newmana, wielokrotnie powtarza, że chrześcijaństwo jest spotkaniem z Osobą Jezusa Chrystusa, nie zaś aktem przyjęcia ideologii. We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* pisze, że wiara to wydarzenie, które nadaje życiu nowy horyzont[34]. Podczas beatyfikacji Newmana w Birmingham w 2010 roku papież wyraził przekonanie, że „jego dewiza *Cor ad cor loquitur* daje nam klucz do zrozumienia jego życia i nauczania"[35].

Benedykt XVI widział w Newmanie proroka epoki relatywizmu. To, co Newman nazywa dialogiem serc, papież odczytuje jako alternatywę wobec zimnego racjonalizmu i bezosobowego przekazu wiary. Przekaz chrześcijański musi być osadzony w autentycznym świadectwie, które pochodzi z serca i trafia do serca. W *Liście do księcia Norfolk* Newman pisał, że sumienie jest „pierwotnym wikariuszem Chrystusa". Dla Benedykta XVI sumienie nie jest autonomicznym sądem moralnym, lecz przestrzenią słuchania prawdy. W przemówieniu w Bundestagu w 2011 roku papież powiedział, że „sumienie jest zdolnością do prawdy"[36].

Takie rozumienie sumienia w kontekście *Cor ad cor loquitur* pozwala widzieć je jako miejsce, w którym Bóg wchodzi w dialog z człowiekiem, nie zewnętrznie, lecz wewnętrznie. To przestrzeń dialogu serc: Boga, który woła, i człowieka, który odpowiada.

* * *

Dewiza *Cor ad cor loquitur* staje się punktem spotkania duchowości Newmana i Benedykta XVI. Obaj postrzegają wiarę jako osobowe spotkanie, które angażuje całą osobę i prowadzi do wewnętrznej przemiany. W obliczu współczesnych wyzwań kulturowych hasło to ukazuje się jako głęboko aktualne: przypomina, że tylko wtedy, gdy serce przemawia do serca, Ewangelia może być autentycznie przyjęta i przekazana. Zarówno Newman jak i Benedykt XVI są przekonani, że autentyczne przekazywanie wiary nie dokonuje się poprzez strategie komunikacyjne, lecz poprzez życie, modlitwy, empatię i świadectwo. Dla współczesnej teologii i duszpasterstwa dewiza ta ma wymiar profetyczny: w obliczu kryzysu autorytetu i zaufania Kościół musi odzyskać zdolność komunikacji z serca do serca, prowadzonej w prawdzie i miłości.

---

[34] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 47.

[35] Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Johna H. Newmana.

[36] Tenże, Przemówienie do Kurii Rzymskiej *Musimy trwać w wierze i czynić dobro*, 20 XII 2010, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuria-rzym_20122010.html [15.12.2024].

Kończąc to rozważanie, chciałoby się przytoczyć słowa zapisane w *Zapiskach więziennych* kard. Stanisława Wyszyńskiego pod datą 1 czerwca 1954 r.: „Największa nieznana człowieka: serce. Tak wspaniałe, że Bóg o nie zabiega. Tak potężne, że może oprzeć się miłości Wszechmocnego. Tak mdłe, że chwyta je w sieci niejedna słabość. Tak szalone, że może zburzyć wszystko szczęście i wszelki ład. Tak wierne, że nie zdoła go zrazić nawet przewrotna niewierność. Tak naiwne, że idzie na lep każdej słodyczy. Tak pojemne, że pomieści w sobie wszystkie sprzeczności. I to – niemal – w każdym człowieku, i to – niemal w jednym drgnieniu oka [...]. Ale człowiek stokroć wspanialszy, bo zdoła nim rządzić. A Bóg? On jeden zna drogi do najbardziej tajemniczego serca. I dlatego na krzyżu człowiek otworzył Serce Boga, aby poznać Jego «zamysły» – *cogitationes*”[37].

COR AD COR LOQUITUR –THE HEART SPEAKS TO HEART
The meaning of Cardinal's motto J.H. Newman from the perspective of the teaching of Pope Benedict XVI

Keywords: J.H. Newman, Benedict XVI, Oxford Movement, Christianity, heart, cardinal's coat of arm, faith, dialogue, relativism.

Abstract: The title of this article refers to the motto that Father John Henry Newman chose when he receiving the cardinal dignity: *Cor ad cor loquitur* – these are the words of Saint. Francis de Sales. On the part of Pope Leo XIII, it was a sign of great trust and appreciation of the convert. This act began a new chapter in Newman's Catholic life, making it much easier for him to conduct his pastoral, scientific and publishing activities. He was like a seal of credibility dispelling any doubts about the sincerity of his conversion and the legitimacy of his teaching. The main subject of the author's considerations is the analysis of the significance of this cardinal's invocation in the life and activities of the Cardinal of Birmingham. The article also analyzes the cardinal's coat of arms, in which J.H. Newman placed three hearts and refers to the teachng of Pope Benedict XVI on Cardinal J.H. Newman. The aim of the article is to show the significance of this motto in terms of both issues and to indicate its relevance for contemporary theology and pastoral care.

Sections: [Introduction] > 1. Oxford during Newman's time > 2. From Anglicanism to Catholicism > 3. From priesthood to cardinal dignity > 4. Christianity – a community of hearts > 5. God speaks to man > 6. *Cor*

[37] S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paris1982, s. 75, https://epage.pub/doc/wyszyski-sf-zapiski-wizienne-w21jlm8n7p [16.12.2024].

ad cor loquitur: Man talks to man > 7. *Cor ad cor loquitur*: Man talks to God > 8. *Cor ad cor loquitur*: In the Eucharist > 9. See the eyes of the heart > 10. Pope Benedict XVI about Cardinal J.H. Newman >[Ending].

BIBLIOGRAFIA

Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Johna H. Newmana *Kard. Newman służył Bogu swoim wybitnym intelektem oraz piórem*, 19 IX 2010, Cofton Park – Birmingham,https://Opoka.Org.PL/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/gb-beatyfikacja_18092010.html [15.12.2024].

Benedykt XVI, Przemówienie do Kurii Rzymskiej *Musimy trwać w wierze i czynić dobro*, 20 XII 2010, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarzym_20122010.html [15.12.2024].

Newman J.H.

Apologia pro vita sua, Warszawa 2009

Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford Between A.D. 1826 and 1843, Notre Dame 1998.

Kazania, Kęty 2017.

Meditations and Devotions, red. W.P. Neville, London – New York – Bombay – Calcuta 1907, https://www.newmanreader.org/works/meditations/index.html [15.12.2024].

Parochial and Plain Sermons, vol. 2, 8, London – New York – Bombay – Calcuta 1908.

The Letters and Diaries of John Henry Newman, t. 29, red. C.S. Desain [i in.], Oxford 1976.

Gilley S., *Jan Henryk Newman. Wielki apologeta wiary katolickiej*, tłum. A. Bobola, https://Adonai.PLpl/duchowosc/?id=101 [12.12.2024].

John Henry Newman, https://en.Wikipedia.Org/wiki/John_Henry_Newman [12.12.2024].

Ker I., *John Henry Newman: A Biography*, Oxford 1988.

Liberto G., *Cor ad cor loquitur*, https://CorAdCorBlog.Wordpress.Com/2017/10/13/cor-ad-cor-loquitur [12.12.2024].

Musiewicz P., *Ruch oksfordzki (1833–1845).Historia ruchu oksfordzkiego na tle nowożytnych relacji Państwo-Kościół w Anglii*, Kraków 2015.

RatzingerJ., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006.

Ricci T., *Wędrówka prawdziwego człowieka*, http://www.Slady.PL/artykul.php?art=617 [12.12.2024].

Rutkowska I., *Kard. John Henry Newman – święty dla naszych czasów. Serce mówi do serca*, https://TeologiaPolityczna.PL/kard-john-henry-newman-swiety-dla-naszych-czasow-serce-mowi-do-serca-1 [12.12.2024].

Wyszyński S., *Zapiski więzienne*, Paris 1982, https://epage.pub/doc/wyszyski-sf-zapiski-wizienne-w21jlm8n7p [12.12.2024].

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 337–358
10.52404/ttnwloc.stwl.27.16

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI [a,@]
0000-0002-8814-0504
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; Wydział Teologiczny; Instytut Nauk Teologicznych; Zakład Teologii Praktycznej; Katedra Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych, ul. Dewajtis 5, Stary Gmach, 01-815 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] JKP6@WP.PL

„DOBRA" I „ZŁA" SZTUCZNA INTELIGENCJA W ŚWIETLE TEOLOGII STOSOWANEJ

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, człowiek, świat, teologia stosowana, etyka, prawo.

Abstrakt: W artykule została przeprowadzona analiza dotycząca funkcjonowania sztucznej inteligencji, która stanowi nowe wyzwanie badawcze dla teologii. Środowisko sztucznej inteligencji oddziałuje bowiem również na życie współczesnych chrześcijan. Oryginalnym i twórczym sposobem badania sztucznej inteligencji dysponuje teologia stosowana, która skupia swoje badania na człowieku i aktualnych problemach związanych z jego egzystencją w świecie, które mają wymiar religijny, kulturalny, społeczny, polityczny, ekonomiczny, etyczno-moralny, ale również technologiczny. Super sztuczna inteligencja będzie miała coraz większy wpływ na rozwój nauki, podejmowane wyzwania badawcze, metodologię naukową, ale także rozumienie i wykorzystanie wiedzy, którą dotychczas tworzył i posiada człowiek. Będzie się również zmieniał sposób i zakres upowszechniania wyników badań naukowych, do których dostęp będzie ułatwiała sztuczna inteligencja i tworzone wielkie modele językowe. Dotyczy to również teologii akademickiej, w której coraz

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI (1958–); 1984, kapłan diecezji włocławskiej; 1983, mgr: teologia dogmatyczna (KUL, Lublin); 1988, lic. nauk teologicznych: teologia pastoralna (KUL, Lublin); 1993, dr nauk teologicznych: teologia pastoralna (KUL, Lublin); 2001, dr hab. nauk teologicznych: teologia pastoralna (UKSW, Warszawa); 2011, prof. nauk teologicznych; Kierownik (2001–) Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych (UKSW, Warszawa); zainteresowania naukowe: wychowanie młodzieży, zastosowanie nowych technologii medialnych w działalności Kościoła.

większe znaczenie będą miały badania dotyczące człowieka i jego obecności w świecie z wykorzystaniem środowiska sztucznej inteligencji, czym ma zająć się teologia stosowana. W takiej pozytywnej perspektywie postępu w tym artykule zostały przeanalizowane dwa szczegółowe zagadnienia z obszaru badań teologii stosowanej związane ze sztuczną inteligencją: 1) sztuczna inteligencja będzie miała coraz większy wpływ na istnienie człowieka, na kształt i funkcjonowanie społeczności ludzkiej i wszechświata (kosmosu); 2) wykorzystywanie aplikacji wymaga ustalania zasad (etyka i prawo) koegzystencji człowieka i sztucznej inteligencji.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Źródła i zakres badań teologii stosowanej > 2. Sztuczna inteligencja a człowiek, społeczność, kosmos > 3. „Dobra" i „zła" sztuczna inteligencja w praktyce.

W teologii stosowanej coraz bardziej znaczącym wyzwaniem badawczym stają się nowe technologie i środowisko sztucznej inteligencji (SI), a także ich znaczenie dla współczesnych chrześcijan[1]. Wynika to stąd, że teologia stosowana skupia swoje badania na człowieku i aktualnych problemach związanych z jego egzystencją w świecie, które mają wymiar religijny, kulturalny, społeczny, polityczny, ekonomiczny, etyczno-moralny, ale również technologiczny[2]. Zmiany w rzeczywistości ziemskiej, zwłaszcza związane z nowymi technologiami, są „rezultatem postępu, który płynie z natury człowieka, postępu, którego nie da się zahamować i przeciw któremu protestowanie byłoby czynnością pozbawioną sensu"[3].

[1] Wiedza na temat świata wirtualnego potrzebna jest również Kościołowi. Zob. J. Przybyłowski, *Kościół w świecie wirtualnym. Artykuł dyskusyjny*, „Seminare", 39(2018), nr 1, s. 33–44.

[2] Nauki stosowane służą „do poznawania człowieka i jego środowiska społecznego, a także do poszukiwania rozwiązań problemów wynikających z samego istnienia człowieka i jego funkcjonowania społecznego. Problemy te mogą mieć charakter czysto teoretyczny albo użyteczny, ale zawsze ukierunkowane są na praktykę". J. Przybyłowski, *Koncepcja psychologii pastoralnej*, w: J. Przybyłowski, E. Robek, B. Szostek, *Pastoraliści w dialogu z człowiekiem współczesnym. Studium z zakresu psychologii pastoralnej*, Warszawa 2013, s. 31.

[3] J. Turowicz, *W godzinie Soboru*, „Znak", 14(1962), nr 10(100), s. 1434. „Obecna chwila wymaga od Kościoła, by niespożytą, żywotną i Bożą moc Ewangelii wlał w żyły dzisiejszej ludzkości, bo wprawdzie chlubi się ona ze świeżych zdobyczy w dziedzinie techniki i nauki, ale poniosła szkody na polu nauki społecznej. [...] Postęp na polu dóbr duchowych nie dotrzymuje kroku postępowi w dobrach zewnętrznych. Wskutek tego ludzie mniej pilnie szukają dóbr niezniszczalnych, a przeciwnie dążą najczęściej do przemijających przyjemności, które postęp techniczny przygotowuje i ułatwia". Jan XXIII, Konstytucja apostolska *Humanae salutis* zapowiadająca zwołanie Soboru Powszechnego Watykańskiego II na rok 1962, 25 XII 1961, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/konstytucje/humanae_salutis_25121961 [16.01.2025].

Natomiast podkreślić należy, że teologia stosowana powinna też z racji, że jest w pełnym tego słowa znaczeniu nauką teologiczną, służyć pomocą Kościołowi, który „niezmienny jest o tyle, o ile jest boski, zaś w tej mierze, w jakiej jest ludzki – może podlegać zmianom”[4].

1. Źródła i zakres badań teologii stosowanej

Teologia stosowana korzysta z całego dorobku chrześcijańskiej teologii, dlatego w jej badaniach jako aksjomat przyjmuje się całą doktrynę Magisterium opartą na istnieniu osobowego Boga i Jego Objawieniu, akceptuje się kreacjonistyczną wizję człowieka i kosmosu (wszechświata), uznaje się istnienie Kościoła, który uosabia Jezusa Chrystusa i urzeczywistnia Jego zbawienie, uznaje się godność osobową człowieka i wynikające stąd prawa osoby ludzkiej, akceptuje się powołanie człowieka do celu ostatecznego – życia wiecznego. Innymi słowy teologia stosowana pozostaje w synergii z całym bogactwem chrześcijańskiej ortodoksji teologicznej[5].

Teologia stosowana korzysta też z wypracowanego w chrześcijańskiej tradycji teologicznej języka religijnego i zdefiniowanych, podstawowych pojęć dotyczących np. religii, pobożności, zbawienia, moralności, Kościoła, tradycji, objawienia, godności; powołania człowieka itd.[6] To dwutysiącletnie dziedzictwo teologiczne, wraz z całym, źródłowym bogactwem

---

[4] J. Turowicz, *Co to jest odnowa Kościoła?*, „Znak”, 17(1965), nr 2–3(128–129), s. 260. „Ponieważ ta nauka obejmuje wielorakie pola ludzkiego działania, odnoszące się tak do poszczególnych osób, jak i do rodzin oraz do całego życia społecznego, konieczną jest rzeczą, aby Kościół nie oddalał się od świętego dziedzictwa prawdy przekazanego przez Ojców; lecz aby równocześnie uwzględniał teraźniejszość, nowe warunki i formy życia nowoczesnego na świecie, które otwarły nowe drogi dla apostolstwa katolickiego”. Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II*, 11 X 1962, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html [16.01.2025].

[5] Teologia stosowana nie podejmuje dyskusji z doktryną Kościoła. Można tu przywołać słowa Jana XXIII: „*Punctum saliens* tego soboru nie jest więc dyskusja nad którymś z artykułów podstawowej doktryny Kościoła, powtarzającej się w nauczaniu Ojców i Teologów, zarówno dawnych, jak i współczesnych, którą zakładamy jako dobrze znaną i stale obecną przed oczyma ducha”. Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II*. Teologia stosowana korzysta z całego bogactwa religii i kultury chrześcijańskiej, ma swoje aksjomatyczne umocowanie w osiągnięciach teologii teoretycznej, Magisterium Kościoła, a przede wszystkim jest oparta na Objawieniu. W tej sytuacji dla teologii stosowanej najważniejszym celem badań staje się człowiek, jego istnienie i działanie w aktualnych uwarunkowaniach.

[6] I tak np. naiwne jest sądzenie, że zasady etyczne można przedstawić w sposób czysto abstrakcyjny, oderwany od jakiegokolwiek kontekstu, a fakt, że pojawiają się one w języku religijnym, nie odbiera im żadnej wartości w debacie publicznej. Zasady etyczne, jakie rozum jest w stanie dostrzec, zawsze mogą powracać w różnych aspektach i być wyrażone w różnych językach, w tym w języku religijnym. LS, n. 199.

Objawienia starotestamentowego i nowotestamentowego, nie utraciło swojej wartości jako niezbędny komponent wiedzy ogólnoludzkiej, co pokazuje historia ludzkości[7]. Upadały cywilizacje, zanikały tradycje, kultury, runęły potęgi państwowe, ginęły całe narody, ale chrześcijaństwo istnieje i zajmuje niezmiennie ważne miejsce w dziejach świata[8].

Przed teologią stosowaną stoi jednak ważne zadanie leksykalne, aby autentyczną naukę Magisterium na nowo przestudiować i podać w formie naukowej i literackiej właściwej duchowi współczesnemu. „Czym innym jest bowiem istota starodawnej nauki stanowiącej skarbiec wiary, a czym innym jest sposób jej wyrażania”[9]. Należy zatem dążyć do uwspółcześnienia przekazu teologicznego, gdyż „niekiedy wierni słuchając języka ściśle ortodoksyjnego, wynoszą coś całkowicie obcego autentycznej Ewangelii Jezusa Chrystusa, ze względu na język przez nich używany i rozumiany. Mając święty zamiar przekazania im prawdy o Bogu i człowieku, przekazujemy im w pewnych sytuacjach fałszywego boga lub ideał ludzki, który naprawdę nie jest chrześcijański. W ten sposób pozostajemy wierni jakiemuś sformułowaniu, ale nie przekazujemy istoty rzeczy. To jest najpoważniejsze ryzyko”[10].

W swoich badaniach teologia stosowana opiera się na całym bogactwie Objawienia, Magisterium, teologii, ale korzysta również z wyników badań nauk świeckich, traktując je jako „źródło” naukowe, którego twierdzeń nie należy jednak dogmatyzować[11]. Konkretną przestrogę formułuje tu papież

---

[7] Papież Franciszek zauważa, że klasyczne teksty religijne mogą oferować sens dla wszystkich epok, posiadają siłę motywującą, która otwiera zawsze nowe horyzonty. Rodzi się więc zasadne pytanie: Czy jest racjonalne i rozsądne usuwanie ich w mrok jedynie dlatego, że powstały w kontekście wiary religijnej. EG, n. 256.

[8] Podkreślił to Jan XXIII opisując, jakie nadzieje wiążą się z Soborem odnośnie do nauki wiary. „Dwudziesty pierwszy Sobór Powszechny, który korzystać będzie z płodnego i znamiennego zbioru doświadczeń prawnych i liturgicznych, apostolskich i administracyjnych, chce przekazać naukę czystą i nieskażoną, bez zabarwień i przeinaczeń, tak jak poprzez dwadzieścia wieków stała się, mimo trudności i przeciwieństw, wspólną spuścizną. Spuścizną nie przez wszystkich równie dobrze przyjętą, a przecież stanowiącą skarbiec stale otwarty dla ludzi dobrej woli. Naszym obowiązkiem jest nie tylko strzec owego cennego skarbu, tak jak gdybyśmy się zajmowali jedynie przeszłością, lecz także poświęcać się ochoczą wolą i odważnie tym zadaniom, których nasz wiek wymaga, kontynuując drogę, jaką Kościół kroczy od dwudziestu wieków”. Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II*.

[9] Tamże.

[10] EG, n. 41.

[11] Właściwe zadanie teologii, którym jest zgłębianie sensu Objawienia, wymaga więc sięgnięcia do zdobyczy takiej filozofii, która dostarcza „solidnego i harmonijnego poznania człowieka, świata i Boga” i której twierdzenia mogą być przyjęte w refleksji o prawdach

Franciszek: „Bądźmy jednak uważni. Nie mam na myśli racjonalistycznych wrogów wiary chrześcijańskiej. To może się zdarzać w Kościele, zarówno wśród osób świeckich w parafiach, jak i tych, którzy nauczają filozofii lub teologii w ośrodkach kształcenia. Cechą charakterystyczną gnostyków jest bowiem również przekonanie, że dzięki swoim wyjaśnieniom mogą uczynić doskonale zrozumiałą całą wiarę i całą Ewangelię. Absolutyzują swe teorie i zmuszają innych, by podporządkowali się rozumowaniu, którym oni się posługują. Czym innym jest zdrowe i pokorne wykorzystywanie rozumu do refleksji nad nauczaniem teologicznym i moralnym Ewangelii; czym innym natomiast jest próba zredukowania nauczania Jezusa do zimnej i surowej logiki, która dąży do panowania nad wszystkim”[12].

Tezy naukowe nieustannie ewoluują, a wiedza naukowa rozwija się bez przerwy, dlatego szczegółowe twierdzenia naukowe należy poddawać falsyfikacji. Hipotetyczna labilność (zmienność) twierdzeń naukowych nie powinna jednak ograniczać ani merytorycznie, ani metodologicznie interdyscyplinarnych badań prowadzonych w ramach teologii stosowanej[13]; nie jest ona bowiem oficjalnym nauczaniem Kościoła, ale stanowi istotną

---

objawionych. Również nauki historyczne są niezbędne do studiów teologicznych, przede wszystkim ze względu na historyczny charakter Objawienia przekazanego nam w „historii zbawienia”. Należy także uwzględnić „nauki humanistyczne”, by lepiej zrozumieć prawdę objawioną o człowieku i o normach moralnych jego działania, dokonując konfrontacji owej prawdy ze słusznymi wynikami tych nauk. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, 24 V 1990, Watykan 1990, n. 10.

[12] GeE, n. 39. Ciekawe przemyślenia ma na ten temat K. Wielecki: „Nawet jednak najbardziej wnikliwy namysł i rzetelne studia filozoficzne nie wykluczają błędu, rozminięcia się z prawdą. Można przecież myśleć głęboko i błędnie. Wiele czynników może się na to składać: słabość intelektualna, zniekształcający ostrość widzenia subiektywizm, hipnotyczna zdolność pewnych środowiskowych guru w nauce lub też modnych teorii i idei. Moim zdaniem, takie podstawowe założenia paradygmatyczne powinny być stałym przedmiotem dyskursu naukowego. I to nie tylko uprawianego przez filozofów nauki czy teoretyków najbardziej zaawansowanych w danej dziedzinie, ale każdego badacza i uczonego. Rzecz w tym, by mógł on konfrontować swoje przekonania z innymi, uczestniczyć w procesie krystalizowania się własnych i środowiskowych założeń. Ogromne znaczenie ma też krytyka naukowa, która powinna sięgać korzeni, a nie tylko powierzchni. Przede wszystkim jednak w kształceniu na poziomie doktoranckim obecna musi być solidna edukacja filozoficzna. I to niezależnie od specjalności naukowej”. K. Wielecki, *Prawda socjologiczna i realizm krytyczny*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, 24(2018), nr 1, s. 47.

[13] „Sobór, podejmując to, czego uczył Sobór Watykański I, głosi, że «istnieje dwojaki, różny porządek poznania», mianowicie wiary i rozumu, i że Kościół nie wzbrania, «żeby w uprawianiu ludzkich umiejętności i nauk stosowano we własnym ich zakresie właściwe dla nich zasady i metody»; przeto «uznając ową słuszną wolność», potwierdza Kościół prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk. To wszystko też wymaga, by człowiek, zachowawszy porządek moralny i wzgląd na powszechny pożytek, swobodnie mógł szukać prawdy

część badań akademickich[14]. Natomiast uwzględnić należy powołanie teologów i wszystkich ludzi nauki w Kościele do łączenia wiary z wiedzą i mądrością. Powinni oni przyczyniać się do ich wzajemnego przenikania[15].

Teologia stosowana korzysta zatem z zastanych źródeł „teologicznych", czyli czerpie prawdę z Objawienia, analizuje Magisterium, poszukuje inspiracji w chrześcijańskiej myśli teologicznej[16]. Natomiast drugim źródłem są badania pozateologiczne, czyli prowadzenie dyskusji wyników nauk świeckich. Można zatem uznać, że w teologii stosowanej są dwa główne źródła „zastane": teologiczne i pozateologiczne. Trzecim źródłem stają się aplikacje ze środowiska SI, które dostarczają wiedzy czerpanej z zasobów internetowych (wielkie modele językowe). Należy się jednak spodziewać, że w bliskim czasie pojawi się czwarte źródło, czyli wiedza wytworzona przez generatywną, sztuczną superinteligencję.

W ramach teologii stosowanej można też prowadzić oryginalne badania „własne" z wykorzystaniem metodologii nauk teologicznych i pozateologicznych. Mogą one mieć charakter weryfikacyjny albo eksploracyjny[17]. Rozwój nowych technologii i postęp związany z SI będzie

---

i opinię swoją głosić i rozpowszechniać oraz uprawiać jakąkolwiek umiejętność, a wreszcie wymaga, żeby zgodnie z prawdą był informowany o wydarzeniach publicznych" (KDK, n. 59).

[14] „Katolicy podobnie jak inni obywatele mają prawo do swobodnego wypowiadania się, z czym wiąże się prawo do dostępu do mediów. Prawo do swobodnego wypowiadania się obejmuje też prawo do wyrażania opinii o tym, co jest dobre dla Kościoła, z zachowaniem należytej troski o czystość wiary i obyczajów, szacunku dla pasterzy oraz dbałości o wspólne dobro i godność osób (por. kan. 212, § 3; kan. 227). Nikt jednak nie ma prawa przemawiać w imieniu Kościoła ani sugerować, że jest jego rzecznikiem, jeżeli nie został do tego upoważniony zgodnie z prawem; osobiste poglądy nie powinny też być przedstawiane jako nauczanie Kościoła (por. kan. 227)". Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, 4 VI 2000, n. 26.

[15] RH, n. 19.

[16] „W tym stale się poszerzającym i różnicującym zarazem terenie ludzkiego poznania musi też stale pogłębiać się wiara przez odsłanianie wymiaru tajemnicy objawionej, przez zrozumienie prawdy, którą sam Bóg niejako «dzieli się» z człowiekiem. Jeśli można, a nawet trzeba sobie życzyć, ażeby olbrzymia praca w tym kierunku uwzględniała pewien pluralizm metod, to jednak nie może ona odbiegać od zasadniczej jedności Nauczania Wiary i Moralności jako swego właściwego celu. Dlatego też tak nieodzowne jest ścisłe współdziałanie teologii z Magisterium. Każdy zaś z teologów w szczególny sposób winien być świadomy tego, czemu wyraz dał sam Jezus Chrystus, kiedy mówił: «nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca» (J 14, 24). Nikt przeto nie może uprawiać teologii jako zbioru swoich tyko poglądów, ale musi być świadom, że pozostaje w szczególnej łączności z tym posłannictwem Prawdy, za którą odpowiedzialny jest Kościół". Tamże.

[17] W prowadzeniu badań własnych w ramach teologii stosowanej należy uwzględnić uwagi K. Wieleckiego: „W przypadku naukowców ich horyzonty odniesienia są podstawą podzielanego przez nich paradygmatu. Rzecz jednak w tym, iż przy niskim poziomie analizy owych

wymagał jednak rozwinięcia zaawansowanych badań weryfikacyjnych, a to w związku z dużym marginesem błędu informacji pochodzących z Internetu czy autonomicznie wytworzonych w środowisku SI, zwłaszcza przez zaawansowane modele językowe[18]. Natomiast teologia stosowana, która posiada ogromne, zweryfikowane zaplecze źródłowe: Objawienie, Magisterium i całą tradycję badań teologicznych, może skoncentrować swoje badania na osobie człowieka i jego sytuacji w świecie[19]. Podkreślić należy, że rozumienie i wyrażanie doktryny w badaniach teologii stosowanej „nie jest systemem zamkniętym, pozbawionym dynamiki zdolnej do rodzenia pytań, wątpliwości, dyskusji", a „pytania naszego ludu, jego zmagania, marzenia, troski mają wartość hermeneutyczną, której nie możemy pomijać, jeśli chcemy poważnie potraktować zasadę wcielenia.

---

horyzontów (a nie wszyscy są filozofami), ogólnikowości i pewnej abnegacji intelektualnej zadowalamy się niekiedy niewieloma, nie do końca przemyślanymi i słabo koherentnymi sądami. Wtedy może się zdarzyć, a nawet zdarza się dość często, iż na nasz naukowy paradygmat składają się przekonania, które są w mniejszej lub większej sprzeczności z przekonaniami prywatnymi. Zwłaszcza jest tak np., gdy ktoś uprawia empirię i zaledwie z konieczności pisze powierzchowne rozdziały teoretyczne. Często spotykamy się z takimi utworami, które są czymś w rodzaju kwiatka do kożucha, ozdobnikiem lub nudnym dodatkiem do prawdziwej nauki. Ale część teoretyczna być musi, gdyż taka jest konwencja, której znaczenia i celu czasem się nie rozumie. Powstają wtedy teksty, które nazywam inkrustacjami: zbiory ogólnie podzielanych w środowisku lub zgodnych z powierzchownymi predylekcjami osobistymi złotych myśli kilku sławnych uczonych, spiętych wymęczonym słowem odautorskim. Ale też same badania, ich metodologia i sposób interpretacji wyników kryją u podstaw założenia, które są nie do końca uświadamiane, a tym bardziej... przemyślane. Czasem stoją one w jawnej sprzeczności z tym, w co tak naprawdę wierzymy i do czego jesteśmy głęboko przekonani. Podobna przygoda może zdarzyć się również twórcom tzw. teorii średniego zasięgu, jeśli nie mają skłonności rozważać głębszych fundamentów swego dzieła". Wielecki, *Prawda socjologiczna i realizm krytyczny*, s. 46–47.

[18] Pojawia się tutaj poważne ograniczenie formalno-prawne, gdyż zgodnie z prawodawstwem europejskim nie można trenować dużych modeli językowych bez odpowiednich licencji zgodnych z prawem autorskim, których w rzeczywistości nie ma. P. Sankowski, *Niedługo powstanie superinteligencja, która wesprze ludzkość*, https://biznes.interia.pl/gospodarka/news-prof-piotr-sankowski-niedlugo-powstanie-superinteligencja-kt,nId,7893625 [16.01.2025].

[19] Jedynym kryterium definiującym jej przedmiot badań i metodologię jest kodeks etyczny, który powinien być respektowany przez wszystkich naukowców. „Dlatego też badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga. Owszem, kto pokornie i wytrwale usiłuje zbadać tajniki rzeczy, prowadzony jest niejako, choć nieświadomie, ręką Boga, który wszystko utrzymując sprawia, że rzeczy są tym, czym są. Dlatego niechaj wolno będzie wyrazić ubolewanie nad niektórymi postawami umysłowymi, jakich dawniej na skutek nie dość jasno rozumianej słusznej autonomii nauk nie brakowało także między samymi chrześcijanami, a które wywoławszy waśnie i spory doprowadziły umysłu wielu do przeciwstawienia wiary i wiedzy" (KDK, n. 36).

Jego pytania pomagają nam zadawać sobie pytania, jego dociekania stają się naszymi dociekaniami”[20].

W przygotowaniu tematów, którymi powinna zająć się teologia stosowana, wykorzystuje się zatem zweryfikowaną chrześcijańską tradycję teologiczną[21]. Chodzi jednak o to, że treści teologiczne przekazywane są w języku, który tworzył się w ciągu dwutysięcznej tradycji Kościoła, dlatego są one bardzo skondensowane[22]. Można by użyć tu metafory deszczu, który składa się z miliardów kropelek, z których każda zawiera całą prawdę o deszczu. Nie powinno się jednak skupiać tylko na kropelce, bo poznanie „deszczu” wymaga zastosowania zasady komplementarności w traktowaniu wszystkich kropel, z których się składa. Teologia stosowana powinna zatem korzystać z bogactwa treści i leksyki tradycyjnej teologii, traktując poszczególne twierdzenia teologiczne jak przysłowiowe „krople deszczu”, ale jej zadaniem jest formułowanie nowych pytań badawczych, które pozwolą eksplorować osobę człowieka w jego jedności cielesno-duchowej i psychicznej, a jednocześnie odkrywać jego sytuację w świecie; społeczeństwo ludzkie i świat należy traktować komplementarnie jak „przysłowiowy” deszcz. W teologii stosowanej chodzi zatem o takie rozumienie człowieka i poznawanie jego istnienia w świecie, aby odkrywać prawdę o nim samym jako bycie jednostkowym, niepowtarzalnym, a jednocześnie poznawać dokładniej społeczeństwo i świat jako samodzielne

[20] GeE, n. 44.

[21] Nad stworzeniem tradycji teologicznej przez ponad dwutysiącletnią historię Kościoła pracowała niezliczona liczba ludzi. Natomiast superinteligencja taką pracę będzie mogła wykonać „w mgnieniu oka”, ale przygotowane syntezy przez wielkie modele językowe nie będą posiadały waloru weryfikacji przez ludzi wyposażonych w autorefleksję. Sztuczna inteligencja przyspieszy zatem postęp technologiczny, ale nie zastąpi wkładu człowieka w rozwoju wiedzy.

[22] Nauki teologiczne zajmują się badaniem prawdy objawionej, która jest wiedzą całościową, pewną i znaną. Natomiast pozateologiczna wiedza naukowa, która jest owocem poszukiwania prawdy, mimo że w większości swoich wyników oparta jest na faktach (empiria), to jednak jest tylko wiedzą cząstkową (poznanie doświadczalne jest ograniczone poprzez aktualne możliwości weryfikowania ich wyników), natomiast poznanie rozumowe jest zagrożone relatywizmem i ideologizacją jego rezultatów. W badaniach teologii stosowanej wychodzi się więc od tego, co wiadome (objawione, obiektywne, całościowe, pewne, znane), a zmierza się do tego, co niewiadome (cząstkowa wiedza o rzeczywistości empirycznej). Jest to swego rodzaju „narracyjny” sposób badania i przedstawiania prawdy, która w swej istocie stanowi całościową wiedzę o tym co, duchowe i o tym, co fizyczne. Taka metoda poznawania prawdy chroni przed absolutyzowaniem wiedzy naukowej (cząstkowej), a jednocześnie pozwala dostrzegać zgodność między wiarą opartą na prawdzie obiektywnej a rozumową i empirycznie zweryfikowaną wizją świata. Zob. J. Przybyłowski, *Komunikacja pastoralna*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 37(2017), nr specjalny, s. 7–28.

byty stworzone. Społeczeństwo i świat mają jednak swój sens jako „byty z ograniczoną autonomicznością" w odniesieniu do osoby człowieka z jej godnością i prawami, i ukierunkowaniem na wieczność.

Super SI będzie miała coraz większy wpływ na rozwój nauki, podejmowane wyzwania badawcze, metodologię naukową, ale także rozumienie i wykorzystanie wiedzy, którą dotychczas tworzył i posiada człowiek. Będzie się również zmieniał sposób i zakres upowszechniania wyników badań naukowych, do których dostęp będzie ułatwiała SI i tworzone wielkie modele językowe. Dotyczy to również teologii akademickiej, w której coraz większe znaczenie będą miały badania dotyczące człowieka i jego obecności w świecie z wykorzystaniem środowiska SI, czym ma zająć się teologia stosowana.

Podsumowując zatem dotychczasową refleksję można stwierdzić, że koncentrowanie rzetelnych badań teologicznych na osobie ludzkiej jest możliwe przy uwzględnieniu całego bogactwa chrześcijańskiej tradycji teologicznej. Obok uświęconych tradycją źródeł objawionych, Magisterium i skarbca myśli teologicznej w teologii stosowanej będą wykorzystywane również zastane wyniki badań pozateologicznych – źródło pozateologiczne, a także autonomicznie tworzone przez generatywną SI opracowania oryginalne (twórcze) i materiały pomocnicze. Dzięki wykorzystaniu środowiska SI w teologii stosowanej będzie można prowadzić również oryginalne, nowatorskie, interdyscyplinarne badania własne, w których stosowane będą uznawane w różnych dziedzinach naukowych metody badawcze. Teologia stosowana będzie również dopracowywać własną metodologię, tworzyć uniwersalny, naukowy język przekazu, aby z jej dorobku mogli również korzystać badacze z nauk pozateologicznych.

Teologia stosowana tak opisana stanowi *novum* w naukach teologicznych. Ma ona jednak oparcie i uzasadnienie w całej tradycji chrześcijańskiej teologii, a jednym z głównych źródeł jej inspiracji i motywacji dla naukowców, którzy chcą ją rozwijać, jest nauczanie Soboru Watykańskiego II i Kościoła posoborowego[23]. Dlatego warto wykorzystać argument za uprawianiem i rozwojem teologii stosowanej pochodzący z homilii na otwarcie Soboru Watykańskiego II Jana XXIII: „W codziennym sprawowaniu Naszego urzędu duszpasterskiego niekiedy ranią Nasze uszy

[23] Zob. tenże, *Interfejs Kościoła i świata w perspektywie prawdy o osobie ludzkiej. Analiza teologiczno-socjologiczna w świetle Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes,* w: *Dziś i jutro realizacji w Polsce przesłania II Soboru Watykańskiego*, red. M.J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2024, s. 169–189.

insynuacje dusz, gorliwych nawet, ale pozbawionych rozeznania i umiaru. W czasach współczesnych widzą one tylko odstępstwo i upadek; twierdzą, że nasz wiek stał się gorszy niż wieki dawniejsze; i postępują tak, jak gdyby niczego się nie nauczyli od historii, która przecież jest mistrzynią życia, i jak gdyby w okresie poprzednich soborów powszechnych wszystko dokonywało się wśród triumfu idei chrześcijańskiego życia i słusznej wolności religijnej. Nam zaś wydaje się, że nie należy zgadzać się z tymi prorokami niedoli, którzy występują jako zwiastuny wydarzeń zawsze nieszczęśliwych i jakby zapowiadających koniec świata. W obecnym porządku rzeczy dobra Opatrzność prowadzi nas do nowego układu stosunków między ludźmi, które za sprawą ludzi i ponad ich oczekiwania zmierzają do realizacji opatrznościowych planów wyższych i nieprzewidzianych; planów tej Opatrzności, która wszystko, nawet ludzkie różnice wprzęga w większe dobro Kościoła”[24].

W takiej pozytywnej perspektywie postępu w tym artykule pojawiają się dwa tematy z obszaru badań teologii stosowanej związane ze sztuczną inteligencją: 1) SI będzie miała coraz większy wpływ na istnienie człowieka, na kształt i funkcjonowanie społeczności ludzkiej, i wszechświata (kosmosu); 2) wykorzystywanie aplikacji SI wymaga ustalania zasad (etyka i prawo) koegzystencji człowieka i SI.

2. Sztuczna inteligencja a człowiek, społeczność, kosmos

Chrześcijańska tradycja teologiczna dostarcza teologii stosowanej zweryfikowanej syntezy wiedzy o człowieku, jego naturze i duchowości. Wykorzystując tę tradycję należy w miarę możliwości zachować zarówno treść, jak i język przekazu. Jest to bowiem owoc samorefleksji wybitnych ludzi, ale jego wartość wynika z wielopokoleniowej weryfikacji całej historii chrześcijaństwa.

Pierwszy problem badawczy, ściśle związany z prawdą wiary o stworzeniu i jego autonomii, został syntetycznie wyjaśniony w nauczaniu soborowym. „Jeśli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone,

[24] Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II*.

mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk. [...] Lecz jeśli słowom «autonomia rzeczy doczesnych» nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywe są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. Zresztą wszyscy wierzący, jakąkolwiek wyznawaliby religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu"[25].

Z tej syntezy Magisterium wynika, że istnienie i sytuacja człowieka współczesnego wymaga nieustannego podejmowania solidnych badań naukowych, na które nie będą się nakładać różne interpretacje ideologiczne. Odnosi się to również do teologii stosowanej, której badania powinny uwzględniać bogactwo ortodoksji (teologia systematyczna) i ortopraktyki katolickiej (teologia pastoralna)[26]. Podkreślić jednak należy, że przede wszystkim chodzi w niej o koncentrowanie jej badań na człowieku, którego godność osobowa jest źródłem podstawowych praw osoby ludzkiej; na pierwszym miejscu jest poszanowanie życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci[27].

Jawi się tu wiele pytań badawczych, dla przykładu: Jak można skutecznie stawać w obronie środowiska naturalnego, jeśli usprawiedliwiane są działania bezpośrednio godzące w samo serce stworzenia, jakim jest istnienie człowieka? Jaki sens ma przeciwstawianie się niszczeniu świata, jeśli w imię dobrobytu i wygody dopuszcza się zagładę nienarodzonych czy eutanazję – prowokowaną śmierć starych i chorych, a w imię postępu prowadzone są niedopuszczalne zabiegi i eksperymenty już u początków

[25] KDK, n. 36.

[26] Zob. na ten temat J. Przybyłowski, *Koncepcja antropologiczna teologii pastoralnej*, AtK, 144(2005), z. 576, s. 234–251.

[27] Trzeba, aby wszyscy, którym leży na sercu dobro człowieka na tym świecie, stale dawali świadectwo, iż „szacunek dla życia, a przede wszystkim dla ludzkiej godności, jest podstawową zasadą zdrowego postępu ekonomicznego, przemysłowego i naukowego". Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*, 8 XII 1989, n. 7. Prawo, które zostało przez Boga wpisane w naturę i które można odczytać za pomocą rozumu, skłania do poszanowania zamysłu Stwórcy, który ma na celu dobro człowieka. To prawo wyznacza pewien wewnętrzny porządek, który człowiek zastaje i który powinien zachować. Wszelkie działanie, które sprzeciwia się temu porządkowi, nieuchronnie uderza w samego człowieka. Tenże, Homilia podczas liturgii słowa, 12 VI 1999, Sandomierz,https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-podczas-liturgii-slowa-sandomierz/ [16.01.2025].

życia ludzkiego? W odpowiedzi należy najpierw podkreślić, że gdy dobro nauki albo interesy ekonomiczne biorą górę nad dobrem osoby, a nawet całych społeczności, wówczas zniszczenia powodowane w środowisku są znakiem prawdziwej pogardy dla człowieka[28]. To tylko *exemplum* tematyki, którą powinna zająć się teologia stosowana wykorzystując zastane wyniki badań teologicznych i osiągnięcia nauk świeckich; potrzebne są również badania własne, dobrze zaplanowane pod względem interdyscyplinarnym merytoryki i metodyki, zwłaszcza nauk społecznych i humanistycznych.

Dla teologii stosowanej źródłem prawdy jest Objawienie, czyli słowo Boga. Według Benedykta XVI właściwego rozumienia „słowa", które stoi u początku świata i człowieka, należy szukać w teologii św. Jana, który w pierwszych słowach Ewangelii zawarł jego znaczenie w jednym zdaniu: „Na początku było Słowo". W opisie stworzenia są powtarzające się regularnie słowa: „Bóg rzekł...". Świat zatem jest tworem Słowa, *Logosu*. Ten grecki termin oznacza „rozum", „sens", „słowo". Według Benedykta XVI jest to Rozum stwórczy, przemawiający i objawiający samego siebie, który jest sensem i sam stwarza sens. Opis stworzenia pokazuje zatem prawdę, że świat jest wytworem stwórczego Rozumu i że u początku wszystkiego jest miłość, wolność. Według papieża pojawia się tutaj ostateczna alternatywa, która występuje w dyspucie między wiarą a niewiarą: czy początkiem wszystkiego jest irracjonalność, brak wolności i przypadek, czy też początkiem istnienia jest rozum, wolność, miłość? Czy prymat należy do nieracjonalności, czy do rozumu? Ludzie wierzący wskazują na opowiadanie o stworzeniu, twierdząc, że u początków jest rozum i wolność. Błędne jest zatem myślenie, że w rozwijającym się wszechświecie, w jakimś małym zakątku kosmosu powstał przypadkiem człowiek, istota żyjąca, zdolna myśleć i próbować znaleźć w stworzeniu sens albo mu go nadać. Gdyby człowiek był tylko przypadkowym wytworem ewolucji we wszechświecie, wówczas jego życie byłoby pozbawione sensu, a wręcz zakłócałoby naturę. Według Magisterium u początków jest jednak Rozum stwórczy, boski[29].

W tym miejscu można przytoczyć argument z tradycji sformułowany przez doktora Kościoła św. Atanazego. Według niego „Ten, który dokonał wszystkiego przez swe odwieczne Słowo i dał wszystkim stworzeniom

[28] Tamże.

[29] Benedykt XVI, Homilia podczas Wigilii Paschalnej *Zmartwychwstanie Jezusa zakończeniem dzieła stworzenia i początkiem nowego życia*, 23 IV 2011, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wigiliap_23042011.html [16.01.2025].

właściwą im naturę, nie chciał, aby podlegały ślepym prawom, aby zostały unicestwione. W swojej dobroci i za pośrednictwem Słowa, które także jest Bogiem, rządzi i podtrzymuje cały świat. W ten sposób stworzenie, oświecane prowadzeniem Słowa, opatrznością i porządkowaniem, może się ostać i trwać bezpiecznie”[30].

Święty Atanazy twierdzi również, że „Ojciec Jezusa Chrystusa jest daleko świętszy i doskonalszy od wszystkich stworzeń. Jako najlepszy Sternik dzięki swej mądrości i Słowu, to jest za pośrednictwem Chrystusa Pana Zbawiciela[31], prowadzi, porządkuje i sprawia wszystko i wszędzie dla naszego zbawienia według swej świętej woli. Świat przeto, tak jak został stworzony i jakim go oglądamy, jest dobry, albowiem Bóg tak chciał i nikt nie może temu zaprzeczyć. Jeśliby bowiem całe stworzenie poruszało się bez celu i świat toczył się na oślep, słusznie można by powątpiewać w to, co powiedzieliśmy. Skoro jednak został założony mądrze, rozumnie i roztropnie, jeśli przyozdobiony został wszelkim pięknem, zatem stworzycielem i wprowadzającym ład nie może być nikt inny, jak tylko Słowo Boga”[32].

Dobro i piękno, jakim Stwórca obdarował stworzenie, w teologii stosowanej należą do klasycznych pojęć, którymi można opisać świat i człowieka. Jednak przez nieodpowiedzialne działanie człowieka istnieje niebezpieczeństwo, że to, co tak cieszy oczy i raduje ducha, może ulec zniszczeniu. Jan Paweł II podkreślał, że w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II prawda wiary o stworzeniu łączy wszystkich ludzi „ja-

---

[30] „Co więcej, staje się uczestnikiem prawdziwego Słowa Ojca i jest podtrzymywane przezeń w istnieniu. W ten sposób stworzenie nie przestaje istnieć, co nastąpiłoby nieuchronnie, gdyby przez Słowo nie było zachowywane. Albowiem jak pouczają nas w Piśmie Świętym słudzy prawdy: «On jest obrazem niewidzialnego Boga, pierworodnym wśród wszelkiego stworzenia», ponieważ w Nim i przez Niego wszystko istnieje, rzeczy widzialne i niewidzialne. On też jest Głową Kościoła”. Z mowy św. A t a n a z e g o, biskupa, *Przeciw poganom* (n. 40–42), w: *Liturgia godzin*, t. 3, s. 52–53.

[31] „Mówię tu o osobie Słowa, które od dobrego Boga pochodzi, które jest Bogiem wszystkich rzeczy, żywym i działającym. Jest różne od wszystkich stworzeń. Jest jedynym, właściwym Słowem dobrego Ojca. Poprzez swą mądrość oświeca stworzony przez siebie świat. Jest dobrym Słowem dobrego Ojca; wprowadziło porządek w stworzenia i łącząc ze sobą przeciwstawne elementy, utworzyło doskonałą harmonię. Jest jedynym i dobrym Bogiem, który od Ojca, jako źródła dobra, pochodzi. Wszystko przyozdabia, porządkuje i obejmuje”. Tamże.

[32] „Tak więc wszechmocne i najświętsze Słowo, które wszystko przenika, wszędzie rozlewa swą moc, wszystkie stworzenia widzialne i niewidzialne oświeca swym blaskiem, wszystko obejmuje sobą i zespala tak, iż nic nie pozostaje poza Jego mocą. Wszystko i wszędzie otrzymuje odeń życie i wszystko przezeń jest zachowywane, każda rzecz z osobna jak i wszystkie razem”. Tamże.

kąkolwiek wyznawaliby religię", którzy „w mowie stworzeń słyszą głos i objawienie Stwórcy". Objawiona prawda o stworzeniu wskazuje (przynajmniej pośrednio) na konieczność Ostatecznej Racji, czy też Pierwszej Przyczyny, dla świata stworzeń. Byty przygodne z natury swej potrzebują dla swego istnienia oparcia w Absolucie (Bycie Koniecznym), który jest Istnieniem Samoistnym (*Esse subsistens*). Bez uznania tej prawdy człowiek zostaje właśnie pozbawiony swej autonomii wobec świata i zostaje mu podporządkowany. Autonomia rzeczy doczesnych zawiera się w samej ich naturze, należąc do celowości stworzenia (w wymiarze immanentnym), co odnosi się także do człowieka, który realizując w sposób prawidłowy sobie właściwą „autonomię", spotyka się z immanentną celowością stworzenia, a pośrednio również i ze Stwórcą[33].

Jest to bardzo ważne w kontekście rozwoju nowych technologii i środowiska SI. Człowiek posiada bowiem jedyną, niepowtarzalną, jednostkową samoświadomość, która decyduje o jego osobowości i tożsamości; SI nie jest w stanie jej przeniknąć, bo jej modele nie są zdolne do autorefleksji. Człowiek jest zdolny do autorefleksji, ale nawet dla samego siebie pozostanie tajemnicą aż do spotkania ostatecznego z Bogiem. Tym bardziej jest nieprzeniknioną i niedostępną tajemnicą duchową dla SI. I to jest prawdziwe bogactwo osoby ludzkiej – tajemnica „duchowa".

Sztuczna inteligencja może stworzyć świat wirtualny, świat sztuczny, świat hybrydalny, czy po prostu „nienaturalny", w każdej postaci niepowtarzalny, ale tylko „fantastyczny" świat. Człowiek będzie musiał żyć w tych różnych światach, ale zawsze pozostanie sobą. SI będzie funkcjonować w świecie, ale nie opanuje duchowej, wolnej i świadomej osoby ludzkiej. Jest jednak możliwe „wpływanie" na człowieka i na jego działanie; w pewnym sensie jest tu podobieństwo do „zniewolenia duchowego" czy nawet opętania. SI może bowiem zawładnąć człowiekiem i jego władzami zmysłowymi, poznawczymi, uczuciowymi, wpływać na jego dobrostan i zachowanie (działanie), ale nie może zdobyć władzy nad człowiekiem „duchowym", nad „tajemnicą". Człowiek należy bowiem do Boga – Tajemnicy, od którego wyszedł i do którego zmierza.

Sztuczna inteligencja jest całkowicie bezsilna wobec mocy Bożej, która objawia się w stworzeniu poprzez mądrość, dobro, piękno, ale też przez celowość, autonomiczność i niezmienność praw istnienia. Może ona się

[33] Jan Paweł II, Katecheza *Stworzenie a słuszna autonomia rzeczy stworzonych*, 2 IV 1986, OsRomPol, 7(1986), nr 4, n. 3.

mierzyć ze stworzeniem, z człowiekiem, dotykać świata pozazmysłowego, ale jest beznadziejnie bezsilna wobec Prawdy, Piękna, Dobra, Miłości Boga, który prowadzi każdego człowieka do jego ostatecznego celu. Granica narodzin i śmierci człowieka jest też granicą dla działania SI. Nie ma ona bowiem żadnego związku z życiem duchowym człowieka, który otrzymał duchową duszę od Boga i znajduje się pod Jego mocą do końca jego życia ziemskiego.

3. „Dobra" i „zła" sztuczna inteligencja w praktyce

W kontekście powyższej syntezy można podjąć problem dobrej i złej sztucznej inteligencji. Założyć można, że SI nie jest zdolna do „złośliwości" wobec człowieka i świata. Natomiast człowiek posiada naturę, w której ujawniają się skutki grzechu pierworodnego, a przez to jest zdolny do podejmowania działań, których konsekwencje mogą być zagrożeniem dla niego samego i dla świata. I tak np. można tu sformułować kilka pytań: czy zostanie zatrzymany kryzys ekologiczny, który prowadzi do totalnej degradacji środowiska naturalnego (stworzenia)? Czy SI będzie poszukiwać rozwiązań, aby zatrzymać niszczenie Ziemi (natury)? Czy człowiek przetrwa na wyniszczonej Ziemi, czy też jedyną szansą na ocalenie ludzkości będzie uczynienie z człowieka istoty międzyplanetarnej? Czy SI będzie uczestniczyć (włączać się) w ratowanie ludzkości przed globalnym konfliktem zbrojnym? Czy SI będzie zależeć jedynie na dalszym postępie technologicznym, czy też uzna, że ważniejsze jest chronienie człowieka w jego naturalnym środowisku?

Te pytania zakładają, że działalność człowieka, także związana z rozwojem nowoczesnych technologii, może doprowadzić do zniszczenia środowiska naturalnego, dlatego szansą na przeżycie społeczności ludzkiej będzie SI, dzięki której będzie można stworzyć sztuczne, ale optymalne warunki dla ludzkiej egzystencji. Może się jednak okazać, że człowiek rzeczywiście nie będzie w stanie funkcjonować na planecie Ziemia, która zostanie totalnie zniszczona, ponieważ ulegnie destrukcji cały ekosystem. Wtedy stworzenie sztucznych warunków życia na Ziemi albo na każdej innej planecie będzie szansą na przetrwanie ludzkości. W tym drugim przypadku człowiek stanie się całkowicie uzależniony od nowoczesnych technologii zarządzanych przez SI. W takim „scenariuszu" pojawia się zasadniczy problem istnienia dobrej i złej SI, co uszczegółowić można w pytaniu: czy SI jest „po stronie człowieka", czy jest „przeciw niemu"? Odpowiedź na to pytanie suponuje konieczność włączenia wiedzy o czło-

wieku i jego sytuacji, bo SI „sama w sobie" i „sama dla siebie" nie jest ani dobra, ani zła. SI bez człowieka jest bowiem sztuczna, a to oznacza, że jest „ślepa", bezcelowa, bezsensowna, akcydentalna, przypadkowa.

W społeczności ludzkiej podstawą funkcjonowania jest prawo naturalne (pochodzące od Boga) i prawo stanowione (pochodzące od człowieka). Czy SI ma swoje prawo „naturalne"? Nie ma i nie może mieć, ale może mieć zapisany kodeks etyczny. Dlatego człowiek w posługiwaniu się SI musi narzucić jej to prawo naturalne, które jest dla niego normą i zasadą, w postaci nienaruszalnego kodeksu ochrony życia człowieka. I tutaj powstaje pierwszy problem, którego ważność i zakres wynika z postępowania człowieka: jeśli sam człowiek dopuszcza naruszenie prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, to w jaki sposób narzuci sztucznej inteligencji respektowanie absolutnego prawa do życia każdego człowieka?

Natomiast odnośnie do prawa stanowionego – to człowiek jest jego twórcą, ale prawo ma służyć zarówno ochronie indywidualnej osoby, jak i służyć respektowaniu sprawiedliwości społecznej. Sztuczna inteligencja wymaga również uregulowań formalno-prawnych, które zostaną jej narzucone (podyktowane) przez człowieka, aby zabezpieczone były prawa osobowe i wspierały wprowadzanie sprawiedliwości społecznej. Natomiast SI powinna być również zaprogramowana na samograniczanie się (prawo stanowione przez superinteligencję) respektowaniem bezwzględnej ochrony życia ludzkiego i ochrony ludzkości przed zagładą. Jest to możliwe, gdyż super SI to maszyna, która jest znacznie bardziej inteligentna niż najlepsze ludzkie umysły i przewyższa je w niemal każdej dziedzinie pod względem wiedzy ogólnej i zdolności społecznych[34].

Ważnym wkładem do dyskusji na temat dobrej i złej sztucznej inteligencji jest „Zbiór 23 zasad z Asilomar" – wypracowany na konferencji pt. Beneficial AI, zorganizowanej w styczniu 2017 r. w Asilomar (Kalifornia, USA), w której udział wzięli m.in. Elon Musk (Tesla, SpaceX), Demis Hassabis (specjalista Facebooka od SI), Yann LeCun, Jaan Tallinn i wspomniany filozof z Oxfordu, Nick Bostrom. Pierwszych pięć z nich dotyczy wskazań ogólnych:

1) celem badań nad sztuczną inteligencją jest to, by stworzyć SI pożyteczną dla człowieka;
2) za inwestowaniem w SI powinno iść finansowanie badań nad tym, by SI była pożyteczna dla ludzkości – takich badań, których elementem

[34] Tę definicję stworzył szwedzki filozof Nick Bostrom.

są odważne pytania na temat informatyki, ekonomii, prawa, etyki i społeczeństwa;
3) badacze SI i decydenci polityczni oraz twórcy prawa powinni się ze sobą komunikować; wymiana wiedzy powinna być zdrowa i konstruktywna;
4) badacze tematu SI i programiści powinni działać na zasadach współpracy, zaufania i transparentności;
5) należy unikać niezdrowego wyścigu – zespoły pracujące nad SI powinny aktywnie współpracować, by uniknąć sytuacji, w której jego ofiarą padną standardy bezpieczeństwa.

W tych regułach pojawia się przede wszystkim dobro człowieka i dobro ludzkości. Autorzy posługują się pojęciem użyteczności, co oznacza, że postęp w dziedzinie SI jest najpierw rozumiany jako rozwój technologiczny. Już w tej chwili widać duże zróżnicowanie w zaawansowaniu technologicznym poszczególnych państw, co wynika zarówno z możliwości finansowania badań i wdrożenia ich wyników, jak i kształcenia specjalistów. Różnice w zakresie możliwości finansowych pozostaną, ale kształcenie kadr z pomocą SI może być niewątpliwie dużą szansą również dla krajów uboższych.

W kolejnych 18 zasadach poruszana jest natomiast kwestia etyki i wartości. Już samo dowartościowanie tych problemów świadczy o uzasadnionych obawach specjalistów od SI, ale też pokazuje dalekosiężne korzyści właściwego ukierunkowania rozwoju SI i technologicznego postępu. Oto te zasady:
6) systemy SI powinny być bezpieczne – zabezpieczone przez cały okres działalności operacyjnej;
7) jeśli SI wyrządzi krzywdę, powinno być możliwe ustalenie przyczyn;
8) jeśli autonomiczny system ma wpływ na decyzje dotyczące spraw sądowych, to taki przypadek powinien być wystarczająco dobrze wyjaśniony – musi istnieć możliwość weryfikacji tego przypadku przez kompetentnego człowieka;
9) projektanci i twórcy zaawansowanych systemów SI ponoszą odpowiedzialność za to, w jaki sposób inni będą korzystać z efektów ich pracy i mają też wpływ na konsekwencje użytkowania SI;
10) wysoce autonomiczne systemy SI powinny być zaprojektowane w taki sposób, by ich cele i sposób działania były zgodne z wartościami wyznawanymi przez ludzi;
11) systemy SI powinny być zaprojektowane i wykorzystywane w sposób zgodny z prawami, wolnością, godnością i kulturową różnorodnością ludzi;

12) ludzie powinni mieć prawo dostępu do danych, które sami generują, mieć możliwość zarządzania nimi i kontrolowania ich – w sytuacji, gdy SI będzie zdolna do tego, by je analizować i wykorzystywać;
13) w sytuacji, gdy SI będzie wykorzystywana do zarządzania danymi osobowymi, nie powinno to w żaden nieuzasadniony sposób umniejszać wolności ludzi ani wyobrażenia o tej wolności;
14) technologie oparte na SI powinny być pożyteczne i wzmacniać pozycję tak wielu ludzi, jak to możliwe;
15) z ekonomicznych korzyści – dobrobytu stworzonego przez SI – powinna korzystać cała ludzkość;
16) ludzie powinni wybrać, czy pozostawiać decyzje w rękach SI i w jakim stopniu oddać im decyzyjność;
17) to, że wysoko zaawansowane systemy SI dostaną władzę, nie powinno negatywnie a pozytywnie wpływać na procesy społeczne i obywatelskie, od których zależy „zdrowie" społeczeństwa;
18) powinno się unikać wyścigu zbrojeń związanego z budową śmiercionośnej broni autonomicznej;
19) nie ma zgody w tej sprawie, więc powinniśmy unikać kategorycznych założeń na temat spektrum możliwości SI, która powstanie w przyszłości;
20) nadejście zaawansowanej SI może oznaczać potężną zmianę w historii życia na Ziemi; powinniśmy się na to przygotować, podchodzić do tego wyzwania z troską i wykorzystywać odpowiednie zasoby;
21) powinniśmy się też odpowiednio zabezpieczyć przed ryzykiem, jakie może stwarzać SI, zwłaszcza związanym z katastrofą lub ludzką egzystencją; nasz wysiłek powinien być ukierunkowany na złagodzenie tego ryzyka;
22) należy odpowiednio zabezpieczyć i kontrolować SI, które będą zdolne do samodzielnego polepszania się i kopiowania;
23) superinteligencja powinna być rozwijana tak, by służyła powszechnie akceptowanym ideałom etycznym, z korzyścią dla całej ludzkości, a nie wyłącznie dla jednego państwa czy organizacji[35].

Pierwsze i najważniejsze spostrzeżenie dotyczy położenia mocnego akcentu na uniwersalność wartości, które stanowią fundament życia

[35] S. Shead, M. Bellon, Te 23 zasady mają nas chronić przed „złą" sztuczną inteligencją. *Współtworzyli je Musk i prof. Hawking*, https://businessinsider.com.pl/technologie/jak-panowac-nad-maszynami-zasady-hawkinga-i-muska/g9jk0dt [16.01.2025].

człowieka i funkcjonowania społeczności ludzkiej. Autorzy tych zasad podkreślili, że to człowiek powinien być prawdziwym projektantem SI, dlatego na nim spoczywa odpowiedzialność w zakresie wyposażania jej w „kompetencje". Dalej SI powinna pełnić rolę służebną w stosunku do człowieka, dlatego pod szczególną kontrolą powinien być jej „samorozwój" (SI generatywna, ucząca się). Natomiast bardzo poważnie należy potraktować wszelkie zagrożenia wynikające zarówno z posługiwania się SI przez ludzi, jak i generowane przez nią samą. Autorzy mają świadomość, że SI może mieć wpływ na bezpieczeństwo ludzkości, ale nadal największym zagrożeniem jest człowiek sam dla siebie. Autorzy nie wymienili jednak żadnej szczegółowej wskazówki do sformułowania kodeksu etycznego, który obowiązywałby w rozwoju SI.

Przedstawiona propozycja 23 zasad pokazuje, że w postępie technologicznym z wykorzystaniem SI bardzo ważną rolę będzie odgrywać nie tylko wiedza techniczna, ale nowe wyzwania stają zwłaszcza przed naukami społecznymi i humanistycznymi. Ich rozwój byłby jednak niepełny bez nauk teologicznych. Z racji natomiast przedmiotu badań i wymogów metodologicznych otwierają się nowe możliwości poznawcze przed teologią stosowaną. Należy jednak podkreślić, że teolodzy powinni uwzględnić postulat Jana Pawła II, który nauczał, że nikt „nie może uprawiać teologii jako zbioru swoich tylko poglądów, ale musi być świadom, że pozostaje w szczególnej łączności z tym posłannictwem Prawdy, za którą odpowiedzialny jest Kościół"[36].

Ponieważ współczesny świat dzięki Janowi Pawłowi II otworzył się na Miłosierdzie Boże, dlatego warto podsumować te badania jego oceną naszych czasów, co może zostać wykorzystane w dalszych etapach badań teologii stosowanej nad postępem generowanym przez człowieka przy współpracy ze SI. „Pokolenie współczesne uważa się za uprzywilejowane, gdyż postęp otwiera mu wielkie możliwości, których istnienia nawet nie podejrzewano jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Twórczość człowieka, jego inteligencja i praca spowodowały głębokie przemiany zarówno na polu nauki i techniki, jak i w życiu społecznym i kulturalnym. Człowiek rozszerzył swe panowanie nad przyrodą i osiągnął głębszą znajomość praw dotyczących stosunków społecznych. Na jego oczach runęły lub zmniejszyły się przeszkody i odległości dzielące ludy i narody, a dokonało się to poprzez wzrost poczucia uniwersalizmu i wyraźniejszą

[36] RH, n. 19.

świadomość jedności rodzaju ludzkiego, poprzez uznanie wzajemnej zależności w ramach prawdziwej solidarności i, wreszcie, poprzez pragnienie – i możliwość – nawiązania kontaktów z braćmi i siostrami ponad sztucznymi podziałami geograficznymi, granicami państwowymi czy rasowymi. Zwłaszcza dzisiejsza młodzież jest świadoma, że postęp wiedzy i techniki jest w stanie nie tylko dostarczyć nowych dóbr materialnych, lecz również poszerzać dostęp do wspólnego poznania. Rozwój np. informatyki pomnaża twórcze możliwości człowieka i daje mu dostęp do bogactw intelektualnych i kulturalnych innych ludów. Nowe środki komunikacji umożliwiają coraz większy udział w wydarzeniach i ułatwiają wzrastającą wymianę myśli. Zdobycze nauk biologicznych, psychologicznych czy społecznych pomagają człowiekowi wnikać coraz głębiej w bogactwo własnej istoty. A jeśli prawdą jest, że postęp ten zbyt często jest jeszcze przywilejem krajów uprzemysłowionych, to nie można jednak zaprzeczyć, że perspektywa dostępu do niego wszystkich luków i krajów nie jest już czystą utopią, jeśli tylko istnieje po temu szczera wola polityczna”[37].

Do takiej działalności zachęca papież Franciszek: „Sztuczna inteligencja leży u podstaw epokowej zmiany, której doświadczamy. Robotyka może uczynić świat lepszym, jeśli połączy się ją z dobrem wspólnym. Rzeczywiście, jeśli postęp technologiczny zwiększa nierówności, nie jest to prawdziwy postęp. Przyszłe postępy powinny być ukierunkowane na poszanowanie godności osoby i Stworzenia. Módlmy się, aby postęp robotyki i sztucznej inteligencji zawsze służył ludzkości... moglibyśmy powiedzieć, niech będzie «ludzki»”[38].

„GOOD” AND „BAD” ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE LIGHT OF APPLIED THEOLOGY

Keywords: artificial intelligence, human beings, world, applied theology, ethics, law.

Abstract: This article analyzes the functioning of artificial intelligence, which poses a new research challenge for theology. The environment of artificial intelligence also affects the lives of contemporary Christians.

[37] DiM, n. 10.

[38] Franciszek, Pope's November prayer intention: *That progress in robotics and AI „be human”*, https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2020-11/pope-francis-november-prayer-intention-robotics-ai-human.html [16.01.2025].

Applied theology offers an original and creative way of studying artificial intelligence, focusing its research on human beings and current issues related to their existence in the world, which have religious, cultural, social, political, economic, ethical, moral, and technological dimensions. Super artificial intelligence will have an increasing impact on the development of science, research challenges, scientific methodology, but also on the understanding and use of knowledge that has been created and possessed by humans so far. The way and scope of disseminating scientific research results will also change, with artificial intelligence and large language models facilitating access to them. This also applies to academic theology, where research on humans and their presence in the world using artificial intelligence will become increasingly important, which is to be addressed by applied theology. In this positive perspective of progress, this article analyzes two specific issues in the field of applied theology research related to artificial intelligence: 1) artificial intelligence will have an increasing impact on human existence, on the shape and functioning of human society, and on the universe (cosmos); 2) the use of applications requires the establishment of rules (ethics and law) for the coexistence of humans and artificial intelligence.

Sections: [Introduction] > 1. Sources and scope of research of applied theology > 2. Artificial intelligence and man, community, cosmos > 3. „Good" and „bad" artificial intelligence in practice.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965.

Jan XXIII, Konstytucja apostolska *Humanae salutis* zapowiadająca zwołanie Soboru Powszechnego Watykańskiego II na rok 1962, 25 XII 1961, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/konstytucje/humanae_salutis_25121961 [16.01.2025].

Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II*, 11 X 1962, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html [16.01.2025].

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4 III 1979, Watykan 1979.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 30 XI 1980, Watykan 1980.

Jan Paweł II, Katecheza *Stworzenie a słuszna autonomia rzeczy stworzonych*, 2 IV 1986, OsRomPol, 7(1986), nr 4, s. 19.

Jan Paweł II, Homilia podczas liturgii słowa, 12 VI 1999, Sandomierz, https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-podczas-liturgii-slowa-sandomierz/ [16.01.2025].

Benedykt XVI, Homilia podczas Wigilii Paschalnej *Zmartwychwstanie Jezusa zakończeniem dzieła stworzenia i początkiem nowego życia*, 23 IV 2011, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wigiliap_23042011.html [16.01.2025].

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24 XI 2013, Watykan 2013.

Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 18 VI 2015, Watykan 2015.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate*, 19 III 2018, Watykan 2018.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w *Kościele Donum veritatis*, 24 V 1990, Watykan 1990.

Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*,4 VI 2000, Watykan 2000.

Franciszek, Pope's November prayer intention: *That progress in robotics and AI „be human"*, https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2020-11/pope-francis-november-prayer-intention-robotics-ai-human.html [16.01.2025].

Przybyłowski J., *Interfejs Kościoła i świata w perspektywie prawdy o osobie ludzkiej. Analiza teologiczno-socjologiczna w świetle Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Dziś i jutro realizacji w Polsce przesłania II Soboru Watykańskiego*, red. M.J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa 2024, s. 169–189.

Przybyłowski J., *Komunikacja pastoralna*, „Warszawskie Studia Pastoralne", 37(2017), nr specjalny, s. 7–28.

Przybyłowski J., *Koncepcja antropologiczna teologii pastoralnej*, AtK, 144(2005), z. 576, s. 234–251.

Przybyłowski J., *Koncepcja psychologii pastoralnej*, w: J. Przybyłowski, E. Robek, B. Szostek, *Pastoraliści w dialogu z człowiekiem współczesnym. Studium z zakresu psychologii pastoralnej*, Warszawa 2013, s. 29–124.

Przybyłowski J., *Kościół w świecie wirtualnym. Artykuł dyskusyjny*, „Seminare", 39(2018), nr 1, s. 33–44.

Sankowski P., *Niedługo powstanie superinteligencja, która wesprze ludzkość*, https://biznes.interia.pl/gospodarka/news-prof-piotr-sankowski-niedlugo-powstanie-superinteligencja-kt,nId,7893625 [16.01.2025].

Shead S., Bellon M., *Te 23 zasady mają nas chronić przed „złą" sztuczną inteligencją. Współtworzyli je Musk i prof. Hawking*, https://businessinsider.com.pl/technologie/jak-panowac-nad-maszynami-zasady-hawkinga-i-muska/g9jk0dt [16.01.2025].

Turowicz J., *Co to jest odnowa Kościoła?*, „Znak", 17(1965), nr 2–3(128–129), s. 259–272.

Turowicz J., *W godzinie Soboru*, „Znak", 14(1962), nr 10(100), s. 1429–1445.

Wielecki K., *Prawda socjologiczna i realizm krytyczny*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum", 24(2018), nr 1, s. 45–70.

Z mowy św. Atanazego, biskupa, *Przeciw poganom* (n. 40–42), w: *Liturgia godzin*, t. 3, s. 52–53.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 359–377
10.52404/ttnwloc.stwl.27.17

KS. MICHAŁ MISIUDA [a,@]
0009-0007-0936-3739
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego; Instytut Nauk teologicznych; Zakład Dialogu Religijnego, Katedra Misjologii, Dewajtis 5, Stary Gmach, pok. 41, 01-815 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] MichalMisiuda@GMail.Com

EKUMENICZNY WYMIAR DUSZPASTERSTWA ROSYJSKOJĘZYCZNEGO W IZRAELU

Słowa kluczowe: ekumenizm, duszpasterstwo, wspólnota wierzących, prawosławie, Łaciński Patriarchat Jerozolimy, zbawienie, jedność chrześcijan.

Abstrakt: Niniejszy artykuł przedstawia specyfikę duszpasterstwa w Izraelu dla wiernych posługujących się językiem rosyjskim. Wspomniane duszpasterstwo obejmuje całe terytorium Państwa Izrael oraz gromadzi wiernych katolickich obrządku łacińskiego a także wiernych prawosławnych, którzy z różnych przyczyn wyemigrowali z krajów Europy Wschodniej i Azji Centralnej i osiedlili się w Izraelu. Sytuacja geopolityczna we współczesnym świecie zmusza ludzi do migracji. Powodów jest wiele, jednak jednym z najważniejszych jest lepsze życie. Kościół katolicki wypełniając swoją podstawową misję, jaką jest głoszenie Ewangelii i prowadzenie ludu Bożego do zbawienia, wychodzi naprzeciw potrzebom wiernych, organizując w różnych częściach świata duszpasterstwa dostosowane do danej grupy wiernych. Duszpasterstwo wiernych języka rosyjskiego w Izraelu, będące częścią Łacińskiego Patriarchatu Jerozolimy i Wikariatu św. Jakuba dla Wiernych Języka Hebrajskiego, służy duchową pomocą i towarzyszy tym wiernym, którzy przebywając na terenie Państwa Izrael mają trudności z inkulturacją lub też przebywają zbyt krótko, by w pełni i ze zrozumieniem uczestniczyć w życiu miejscowego Kościoła. Duszpasterstwo, oprócz podstawowych zadań, wyróżnia się spośród innych wspólnot i duszpasterstw

KS. MICHAŁ MISIUDA (1984–); 2016, kapłan archidiecezji warszawskiej; 2016, mgr: teologia (PWT, Warszawa); 2010, lic. filologii: język i kultura Rosji (UJ, Kraków); zainteresowania naukowe: kultura wschodnio-słowiańska, fililogia romańska.

ekumenicznym wymiarem swojej działalności, gdyż gromadzi również wiernych prawosławnych, którzy zwrócili się z prośbą do Łacińskiego Patriarchy Jerozolimy o możliwość uczestnictwa w życiu Kościoła katolickiego.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Kontekst historyczny i społeczny obecności ludności rosyjskojęzycznej w Izraelu > 2. Powstanie wspólnoty rosyjskojęzycznej i początki działalności duszpasterskiej > 3. Charakterystyka wspólnot parafialnych i duszpasterstwa rosyjskojęzycznego > 4. Duszpasterstwo rosyjskojęzyczne na drodze ekumenicznej > [Zakończenie].

Jezus Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy wezwał swoich uczniów do jedności. Kościół Chrystusowy od początku istnienia odpowiada na to wezwanie, co potwierdził później Sobór Watykański II w dekrecie *Unitatis redintegratio* oraz inne późniejsze dokumenty Kościoła[1]. Jest to o tyle istotne, że nauczanie papieża Franciszka ukierunkowane na „Kościół, który wychodzi", otwierało się przede wszystkim na działanie Ducha Świętego, który to prowadzi na „peryferie Kościoła i świata", szukając zagubionych owiec. Zorganizowanie różnych form duszpasterskich w parafiach pozwala wprowadzić i przeżywać nowe doświadczenia wspólnotowego wymiaru parafii i wspólnot. Poszukiwanie nowych metod i dróg w duszpasterstwie pozwala wspólnotom parafialnym głębiej pochylić się nad podstawową misją Kościoła czyli głoszeniem Ewangelii, co we współczesnym świecie zwane jest Nową Ewangelizacją[2]. Powszechna misja Kościoła wymaga od niego, aby wchodził w związek z różnymi formami kultur, a to z kolei pozwala ukazać bogactwo Kościoła i różnych kultur. Konsekwencją takiego założenia ma być takie zaangażowanie misyjne wspólnot chrześcijańskich, aby struktury kościelne efektywniej odpowiadały na wymagania ewangelizacyjne współczesnego świata[3].

Dialog Kościoła z innymi kulturami i wyznaniami chrześcijańskimi stanowi drogę do upragnionej jedności chrześcijan, co odzwierciedla się przede wszystkim w nabożeństwach i spotkaniach ekumenicznych, będących krokiem milowym ku jedności. Celem ekumenizmu jest, aby Kościół poprzez głoszenie Ewangelii, sprawowanie sakramentów i kapłaństwo służebne realizował swoją misję pod przewodem jednego Pasterza w du-

[1] DE.

[2] EG, n. 14.

[3] Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, 29 VI 2020, Wrocław 2020, n. 5.

chu wzajemnego poszanowania i miłości braterskiej[4]. W duszpasterstwie parafialnym ekumeniczny wymiar ma stanowić integralną część życia wspólnoty, aby poprzez inicjatywy i zaangażowanie wedle potrzeb Kościoła i znaków czasu, była widoczna działalność sprzyjająca promowaniu jedności chrześcijan[5].

1. Kontekst historyczny i społeczny obecności ludności rosyjskojęzycznej w Izraelu

Początków obecności Słowian wschodnich na terenach dzisiejszego Państwa Izrael należy szukać już w XII wieku. Należy również wspomnieć, iż do czasu Chrztu Rusi Kijowskiej w 998 roku Ziemia Święta nie była znana Słowianom, a punktem odniesienia był Konstantynopol. Istotnym wydarzeniem wspomnianego wieku XII była pielgrzymka igumena[6] Daniela do Ziemi Świętej, który po szesnastomiesięcznym pobycie powrócił do Rosji, dzieląc się duchowym doświadczeniem i tym, co zobaczył. Jego świadectwo bardzo szybko zyskało sławę i jest do dziś wspominane. Po Chrzcie Rusi Kijowskiej Słowianie zrozumieli, że nowy chrześcijański świat jest bardzo duży i posiada swoją historię, przede wszystkim duchową, a przed nimi samymi pojawiła się perspektywa pielgrzymek do Ziemi Świętej i innych miejsc związanych z chrześcijaństwem[7].

Momentem zwrotnym w historii była decyzja Organizacji Narodów Zjednoczonych z dnia 29 listopada 1947 roku o wygaszeniu mandatu brytyjskiego oraz podziale Ziemi Świętej na trzy części: żydowskie Państwo Izrael, arabskie Państwo Palestyna oraz Jerozolima o specjalnym statusie miasta wielonarodowego[8]. Konsekwencją tej rezolucji było proklamowanie Państwa Izrael w dniu 14 maja 1948 roku. Nawiązanie stosunków dyplomatycznych Związku Radzieckiego i Państwa Izrael w dniu 24 maja 1948 roku oraz otwarcie Prawosławnej Duchownej Misji w Izraelu dało początek wielkiej migracji ludności z Europy Wschodniej i Azji Centralnej[9].

---

[4] DE, n. 2.

[5] Tamże, n. 4.

[6] Igumen (gr. ηγουμενος) – w prawosławiu przełożony monastyru o mniejszym znaczeniu; także godność zakonna; instytucja igumena pojawiła się w prawie kościelnym w czasach Justyniana I Wielkiego (VI w.), https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/igumen;3914022.html [5.12.2024].

[7] А. Занемонец, *Русскиена Святой Земле*, Иерусалим 2015, s. 12.

[8] Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ, cz. 1, 29 XI 1947, n. 2–3.

[9] Занемонец, *Русскиена С вятой Земле*, s. 217.

Dokumentem, dzięki któremu Żydzi i ich potomkowie żyjący w diasporze mogą „powrócić" na ziemie odzyskane, które tworzą Państwo Izrael i który daje prawo repatriacji i otrzymania obywatelstwa Państwa Izrael jest Prawo do powrotu[10], co potwierdza specjalna Ustawa[11]. Należy wspomnieć, że Państwo Izrael nie daje prawa do migracji i osiedlenia się w celach zarobkowych lub w charakterze uchodźcy.

Zatem problem kontekstu historycznego Słowian Wschodnich na terenach Państwa Izrael obejmujący okres XX i XXI wieku należy rozważać nie tylko z punktu widzenia chrześcijańskiego, ale przede wszystkim judaistycznego, a następnie podjąć refleksję na temat obecności chrześcijan w Izraelu, katolików i prawosławnych. Tożsamość narodowa wśród Żydów zamieszkujących państwa Związku Radzieckiego nie tylko nie uległa wpływom reżimu komunistycznego, ale była tak silna, że spowodowała ukształtowanie się szczególnego typu sowieckiej tożsamości żydowskiej, który przetrwał w czasach postsowieckich, w państwach byłego ZSRR i w państwach tzw. rosyjskiej diaspory żydowskiej. Fenomen, o którym mowa, stoi w pełnej sprzeczności do inkulturacji i etnokulturacji w danym kraju, co pokazuje, że tożsamość żydowska jest bardzo odporna na czynniki kulturowe i asymilacyjne[12]. Tylko w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku z prawa do repatriacji skorzystało ponad 170 tysięcy Żydów, pochodzących ze Związku Radzieckiego i innych państw Europy Wschodniej i Azji Centralnej. Tutaj pojawia się problem obecności rosyjskojęzycznych chrześcijan w Izraelu. Zgodnie z prawem stanowionym obywatelstwo i prawo do zasiedlenia mają Żydzi lub ich potomkowie jedynie do trzeciego pokolenia. Zatem możemy wyróżnić trzy grupy repatriantów i tych, którzy posiadają takie prawo. Pierwszą grupą są Żydzi, którzy pochodzą od obu rodziców Żydów i są uważani

[10] Kluczem do zrozumienia założeń polityki migracyjnej Izraela jest tzw. prawo do powrotu przyjęte przez Kneset (izraelski parlament) w 1950 r. Instytucją odpowiedzialną za osiedlanie i integrację żydowskich imigrantów jest Ministerstwo Alijii (powrót do domu) i Absorpcji. Przyszłym obywatelom Izraela zapewnia się transport do wybranego miejsca w kraju lub ośrodków absorpcyjnych, środki finansowe, intensywny kurs języka hebrajskiego i szkolenia zawodowe. Obywatelstwo uzyskuje się po upływie roku (z wyłączeniem ewentualnego czasu spędzonego poza Izraelem). Rząd prowadzi też programy podtrzymujące więzi ze światową diasporą: Taglit (intensywne zwiedzanie kraju dla młodzieży) i Masa (program stypendialny oferujący staże w izraelskich firmach i instytucjach naukowych).

[11] Ustawa Prawo do powrotu, 1950.

[12] В. (Зеэв) Ханин, *Религиозная идентичность выходцев из бывшего СССР в Израиле*, „Государство, религия, церковь в России и зарубежом", 2015, nr 3(33), s. 256.

za Żydów etnicznych. Tworzą 65% imigrantów. Drugą grupę stanowią ci, którzy deklarują przynależność do narodu żydowskiego, posiadają tożsamość etniczną, lecz nie są oficjalnie uznani przez państwo. Stanowią 19% imigrantów z państw byłego Związku Radzieckiego. Trzecia grupa to Rosjanie, którzy są lub nie są Żydami, ale posiadają korzenie żydowskie i stanowią 16% ludności, która osiedliła się w Izraelu. Należy również wspomnieć, że wśród tych którzy przybyli na terytorium Państwa Izrael, są również ateiści. W analizie duszpasterstwa rosyjskojęzycznego zajmiemy się trzecią grupą imigrantów i repatriantów, którzy przyjęli wiarę chrześcijańską w wieku dziecięcym lub późniejszym[13].

Czasem, który możemy określić jako „boom imigracyjny" do Izraela są bez wątpienia lata dziewięćdziesiąte ubiegłego wieku i moment upadku Związku Radzieckiego, kiedy z „Prawa o powrocie" skorzystało wielu Żydów i obywateli pochodzenia żydowskiego. Szacuje się, że z prawa tego skorzystało wówczas około miliona obywateli państw byłego Związku Radzieckiego. Z faktem tym związana jest również migracja tych obywateli, którzy otrzymali prawo pobytu i obywatelstwo Izraela, ale zadeklarowali przynależność do wspólnoty chrześcijańskiej. Dotykając problemu społecznego tych obywateli, należy przyjrzeć się również zjawisku dyskryminacji a także różnym formom prześladowania. Klasycznym przykładem są tutaj trudności z zawarciem małżeństwa, rozwodem czy nawet pochówkiem. Z dużymi trudnościami zderzają się również obywatele nie-Żydzi, którzy ubiegają się o możliwość pobytu stałego. Przejaw różnego rodzaju dyskryminacji wobec osób, które wyznają inną religię niż judaizm, można dostrzec również w relacjach społecznych. W większości przypadków związanych z migracją wymaga się, aby osoby przyjeżdżające do kraju integrowały się z miejscowym społeczeństwem, kulturą i miejscowymi zwyczajami, a także opanowały język w sposób umożliwiający swobodną komunikację. Taki proces nazywa się inkulturacją. Nie wymaga on jednak porzucenia wyznawanej wiary, co w przypadku Państwa Izrael spotyka się z niechęcią, trudnościami, a nawet prześladowaniem. Obywatele przyjeżdżający do Izraela, którzy nie są wyznawcami judaizmu, są zachęcani przez organy państwowe do nawrócenia na judaizm[14]. Powyższe zjawiska społeczne pokazują

[13] Tamże, s. 263.

[14] L. Remennick, *Russian israelis. Social Mobility, Politics, and Culture, 'Non-Jewish and Christian': perceived discrimination and social distance among FSU migrants in Israel*, Abingdon 2012.

złożoność problemu nie tylko na płaszczyźnie państwowej, lecz również stawiają ogromne wyzwania dla działalności duszpasterskiej Kościołów chrześcijańskich w Izraelu.

2. Powstanie wspólnoty rosyjskojęzycznej i początki działalności duszpasterskiej

Analizę duszpasterstwa wiernych języka rosyjskiego musimy zacząć od faktów, które związane są z powstaniem hebrajskojęzycznej wspólnoty w strukturach Łacińskiego Patriarchatu Jerozolimy, a następnie Wikariatu św. Jakuba dla katolików języka hebrajskiego. Historia Kościoła powszechnego podaje informacje, że diecezja Jerozolimy powstała niedługo po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, a pierwszym biskupem został św. Jakub Apostoł. Powstanie struktur kościelnych, które dziś nazywamy Łacińskim Patriarchatem Jerozolimy, związane są z Soborem Nicejskim w 325 roku, który nadał biskupom Jerozolimy honorowe pierwszeństwo[15]. Decyzją papieża Piusa IX, 27 lipca 1847 roku, został przywrócony Łaciński Patriarchat w Jerozolimie. Wydarzenia te są niejako częścią rewolucji, która przeszła przez Europę, a której początki datujemy kilka dni po wydaniu papieskiego dekretu. W liście apostolskim, który papież opublikował w dniu 23 lipca 1847 roku, wskazuje na powagę i ważność biskupiej stolicy w Jerozolimie[16].

Dziś struktury kościelne diecezji jerozolimskiej, zwanej Łacińskim Patriarchatem, obejmują cztery państwa: Izrael, Autonomię Palestyńska, Jordanię i Cypr. W celu zapewnienia należytego funkcjonowania Patriarchatu diecezja została podzielona na pięć Wikariatów, jednostek administracyjnych Kościoła, które zachowują pełną komunię z łacińskim patriarchą i Kościołem powszechnym. Podział ten pozwala na organizację pracy duszpasterskiej zgodnie ze zwyczajami i tradycjami panującymi na danym obszarze. Patriarchat dzieli się na:

1) Łaciński Wikariat dla Jordanii z siedzibą w Ammanie;
2) Łaciński Wikariat dla Państwa Izrael z siedzibą w Nazarecie;
3) Łaciński Wikariat na Cyprze z siedzibą w Nikozji;
4) Łaciński Wikariat dla Migrantów i ubiegających się o azyl;
5) Łaciński Wikariat św. Jakuba dla katolików języka hebrajskiego.

---

[15] Sobór Nicejski I, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 33.

[16] Th. Alleau, *Patriarcat de Jérusalem*, Monaco 1880, s. 60.

Należy wspomnieć, że Wikariusz generalny Łacińskiego Patriarchy odpowiedzialny jest za duszpasterstwo w Jerozolimie i na terytorium Autonomii Palestyńskiej. Duszpasterstwo wiernych języka rosyjskiego, które w niniejszym artykule jest analizowane, należy do Wikariatu św. Jakuba dla katolików hebrajskojęzycznych[17]. Pojawia się zatem pytanie, dlaczego wspomniane duszpasterstwo nie należy do Wikariatu dla Migrantów. Odpowiedź znajdujemy w kwestii obywatelstwa izraelskiego wiernych, którzy należą do wspólnot rosyjskojęzycznych. Dzięki prawu do powrotu, rozumianego przez Państwo Izrael jako repatriacja[18], wierni ci otrzymali obywatelstwo w chwili przyjazdu do Izraela ze względu na przynależność do narodu żydowskiego, co w konsekwencji rozumiane jest w strukturach kościelnych jako ludność miejscowa.

Wiedzy na temat powstania duszpasterstwa języka rosyjskiego w Izraelu należy szukać w historii powstania wspólnot hebrajskojęzycznych, bowiem z tych wspólnot zrodziła się potrzeba utworzenia oddzielnego duszpasterstwa dla repatriantów pochodzących z Europy Wschodniej. Zatem należy w pierwszej kolejności sięgnąć do roku 1954, kiedy ówczesny wikariusz Patriarchy Jerozolimy, bp Antonio Vergani, w dniu 14 grudnia ogłosił utworzenie Dzieła Świętego Jakuba. Rok później Łaciński Patriarcha Alberto Gori OFM[19] określił cele i misje, jakie będzie spełniał późniejszy Wikariat dla Katolików języka hebrajskiego. Do głównych zadań należały rozwój katolickich wspólnot, pogłębianie duchowości biblijnej i kultury judeo-chrześcijańskiej, pełna integracja z Kościołem powszechnym Żydów, którzy stali się katolika-

[17] The Saint James Vicariate, *Chronology C – 2000–2008*, https://catholic.co.il/?cat=sjv&view=article&id=2661&m=History [8.12.2024].

[18] Repatriacja (łac. *repatriatio* – wracanie do ojczyzny), termin niejednoznaczny, w regulacjach prawnych i praktyce administracyjnej określany jako powrót na stałe do kraju ojczystego osób, które z różnych przyczyn, zwykle niezależnych od ich woli (głównie w wyniku zmian terytorialnych i regulacji granic państw w następstwie konfliktów zbrojnych, na skutek przymusowych przemieszczeń ludności, uchodźstwa przed prześladowaniami, emigracji z powodów ekonomicznych) znalazły się poza granicami swojego państwa i zamieszkały na terytorium innego państwa, tracąc zazwyczaj dotychczasowe obywatelstwo. https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/repatriacja;3967180.html [9.12.2024].

[19] Alberto Gori OFM – ur. 9 lutego 1889 r. w San Pietro Agliana (Pistoia). Wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych i 26 września 1906 r. przyjął habit. Rok później złożył profesję wieczystą. Mianowany przez papieża Piusa XII Łacińskim Patriarchą Jerozolimy. Po raz pierwszy w historii Kościoła Kustosz Ziemi Świętej otrzymał bezpośrednią nominację na urząd Patriarchy. *A Sua Eccellenza Reverendissima Mons. Alberto Gori OFM Patriarca Latino di Gerusalemme*, Roma, 27 dicembre 1949, s. 15.

mi, uwrażliwiania Kościoła na Jego żydowskie korzenie, a także walka z antysemityzmem[20].

Faktem istotnym, zasługującym na uwagę, jest zgoda udzielona przez papieża Piusa XII na sprawowanie Eucharystii w języku hebrajskim, co później potwierdziła reforma liturgiczna z 1963 roku[21]. Należy wspomnieć, że zgoda ta została udzielona jeszcze przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II[22].

Masowa migracja ludności żydowskiego pochodzenia do Izraela po upadku Związku Radzieckiego postawiła wielkie wyzwania również przed Kościołem katolickiem. Analiza i charakterystyka rosyjskojęzycznych wspólnot i duszpasterstwa w głównej mierze oparta została na świadectwach i ustnym przekazie z uwagi na brak nawet podstawowych dokumentów lub statutów na ten temat.

Potrzeba duszpasterstwa rosyjskojęzycznego zrodziła się, możemy powiedzieć, oddolnie. Katolicy, grekokatolicy i neofici, którzy zgodnie z „Prawem powrotu", powrócili do Izraela odczuwali potrzebę modlitwy w języku ojczystym. Kościół wyszedł naprzeciw wiernym dla ich duchowego dobra i przetłumaczył księgi liturgiczne na języki narodowe. Za prekursora duszpasterstwa języka rosyjskiego w Izraelu uważa się Aleksandra Derieva, który wraz z małżonką Reginą i synem Denisem osiedlił się w Izraelu w roku 1991, zakładając wspólnotę świecką św. Judy Tadeusza. Wokół wspólnoty zgromadziło się około dziesięciu osób, katolików i prawosławnych. Z czasem zaczęto sprawować Mszę Świętą w kościele św. Piotra in Gallicantu, a pierwszym kapelanem wspólnoty został o. Robert Fortin A.A.[23] Trudności związane z emigracją niektórych członków wspólnoty oraz przejściem innych do wspólnoty hebrajskojęzycznej spowodowały zawieszenie działalności i rozpad wspólnoty w roku 1994[24].

Migracja ludności żydowskiej z państw byłego związku radzieckiego, w tym chrześcijan, postawiła przed Kościołem wyzwanie utworzenia

---

[20] Wywiad udzielony Radiu Watykańskiemu przez o. Daniela Neuhausa SJ, wikariusza Patriarchy dla katolików języka hebrajskiego: https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/08/10/hebrewspeaking_catholic_community_marks_60_years/en-1164214 [9.12.2024].

[21] KL, n. 36.

[22] Fakt ten został odnotowany w kronikach Wikariatu św. Jakuba. Zgody papież udzielił już w 1957 r.

[23] *Wywiad z o. Robertem Fortin*, https://assumptio.com/about-us/portraits/235-fr-robert-fortin-aa [10.12.2024].

[24] *Русскиекатолики в Израиле*, https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2011/10/28/русские_католики_в_израиле/rus-532983 [10.12.2024].

duszpasterstwa języka rosyjskiego w Izraelu. W roku 2002 ks. Sławomir Abramowski, należący do Drogi Neokatechumenalnej, przybył do Izraela z misją posługi wśród wiernych języka rosyjskiego, zakładając pierwszy ośrodek duszpasterski przy klasztorze trapistów w Latrun. W roku 2003 ks. Abramowski został przeniesiony do Haify[25] w celu posługi wśród wiernych języka rosyjskiego. Do Latrun został skierowany słowacki kapłan Jan Hlavka, również należący do Drogi Neokatechumenalnej[26].

Duszpasterstwo wiernych języka rosyjskiego skupiało się przez dłuższy czas wokół dwóch ośrodków duszpasterskich w Haifie i Latrunie. Zjawisko obecności wiernych prawosławnych w katolickich wspólnotach nie było podyktowane warunkami geopolitycznymi a raczej poszukiwaniem tzw. swojego domu. W kolejnych latach do duszpasterstwa byli posyłani nowi kapłani. Wśród nich byli: Białorusin, Rosjanin, Polak. Największym problemem w duszpasterstwie była ograniczona działalność wspólnot i sprowadzała się jedynie do posługi duszpasterskiej kapłanów w soboty. Potrzeba obecności kapłana wśród wiernych była coraz większe z uwagi na rosnącą liczbę wiernych. Wydarzenia związane z konfliktem rosyjsko-ukraińskim w 2014 r. wpłynęły na zjawisko migracji z terenów Ukrainy. Początkowo wierni prawosławni należeli do wspólnoty neokatechumenalnej obecnej w Haifie. Momentem przełomowym w duszpasterstwie rosyjskojęzycznym w Izraelu były wydarzenia związane z konfliktem zbrojnym pomiędzy Federacją Rosyjską a Ukrainą. Od tego czasu bardzo wielu katolików i prawosławnych, z różnych przyczyn zmuszonych zostało do opuszczenia ojczyzny. Punktem zwrotnym w działalności duszpasterstwa był fakt głoszonych tez w niektórych parafiach prawosławnych w Rosji na temat wojny. Wierni prawosławni, sprzeciwiając się poglądom niektórych duchownych prawosławnych, zaprzestali praktyk religijnych zarówno w Rosji jak i w Izraelu. Poszukując możliwości pogłębiania życia duchowego we wspólnotach chrześcijańskich, dzięki tzw. ustnym przekazom, dołączyli do duszpasterstwa katolickiego.

3. Charakterystyka wspólnot parafialnych i duszpasterstwa rosyjskojęzycznego

Biorąc pod uwagę kryteria Kodeksu prawa kanonicznego, wszystkie wspólnoty rosyjskojęzyczne w Izraelu możemy traktować jako *quasi*-pa-

[25] Dziś jedno z największych skupisk ludności rosyjskojęzycznej w Izraelu.

[26] The Saint James Vicariate, *Chronology C – 2000–2008*.

rafię[27]. Wspomniane wspólnoty nie mają swoich kościołów czy kaplic, gdzie wierni mogą gromadzić się na liturgię, lecz współpracują z innymi wspólnotami w taki sposób, aby każda z nich mogła w pełni wypełniać swoje zadania i obowiązki. Jak już wspomniano, duszpasterstwo wiernych języka rosyjskiego obejmuje swoim zasięgiem całe terytorium Państwa Izrael, gromadząc wiernych w trzech głównych ośrodkach duszpasterskich w Haifie, w Tel Avivie i przy klasztorze trapistów w Latrun. Oddzielną kwestią jest mała wspólnota wiernych rosyjskojęzycznych w Jerozolimie, która przynależy do hebrajskojęzycznej parafii św. Symeona i Anny. W tym przypadku duszpasterstwo służy pomocą jedynie tym, którzy nie posługują się jeszcze językiem hebrajskim w sposób umożliwiający w pełni świadome uczestnictwo w sprawowaniu sakramentów czy w katechezach.

Problemem języka ojczystego w duszpasterstwie poza granicami kraju zajmiemy się w kolejnym punkcie. Jednak warto przypomnieć o roli języka, jaką pełni on w wierze i duszpasterstwie, aby lepiej zrozumieć istotę organizacji takich duszpasterstw. Sobór Watykański II w swoim nauczaniu mówi, że wprowadzenie języka narodowego do liturgii jest odpowiedzią na znaki czasu i pomaga lepiej przeżywać życie duchowe. Dlatego tak ważne jest używanie w posłudze duszpasterskiej nie tylko języka narodowego, ale również zrozumiałego dla wszystkich pod względem merytorycznym. Używanie specjalistycznych pojęć teologicznych może napotkać trudności ze zrozumieniem ze strony wiernych, co w konsekwencji doprowadzi do spłycenia i niskiego pogłębiania życia duchowego[28]. W sondażu i rozmowach przeprowadzonych z wiernymi, absolutna większość wskazała język ojczysty jako podstawowe narzędzie komunikacji i nauczania w duszpasterstwie.

Naszą analizę wspólnot zaczniemy od tej, która skupia wokół siebie największą liczbę wiernych, mianowicie wspólnoty w Haifie. Wspólnota ta związana jest z duszpasterstwem hebrajskojęzycznym w Haifie, którego założycielem był o. Daniel Rufeisen OSD[29]. W tej wspólnocie zrodziła się idea wspólnej modlitwy a potem sprawowania liturgii dla wiernych języka

[27] KPK, kan. 516, § 1. Jeżeli inaczej w prawie nie zastrzeżono, z parafią jest zrównana quasi parafia, która jest określoną wspólnotą wiernych w Kościele partykularnym, powierzoną kapłanowi jako jej własnemu pasterzowi, ze względu na szczególne okoliczności jeszcze nieerygowaną jako parafia.

[28] A. Sochaj, *Rola języka ojczystego w wierze i duszpasterstwie*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie", 2015, nr 22, s. 273.

[29] Oswald Rufeisen, ur. 1922 r. Bohater II wojny światowej, karmelita. Chrześcijanin, który był Żydem. Izraelczyk, który nosił niemiecki mundur. Polski Żyd jako oficer niemieckiej policji zorganizował powstanie w getcie. Przejście na katolicyzm związane jest z polskimi

rosyjskiego. Ze względu na przynależność do Kościoła tę wspólnotę możemy podzielić na dwie równe części. Połowa wiernych to należący do Kościoła rzymskokatolickiego, zaś druga to wierni prawosławni. Należy zaznaczyć, że podział ten jest niewidoczny podczas sprawowania liturgii czy organizacji życia duszpasterskiego. Wszyscy uczestniczą w zadaniach i obowiązkach, jakie wynikają z przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego. Zgoda udzielona przez Łacińskiego Patriarchę Jerozolimy na włączenie wiernych prawosławnych do wspólnoty Kościoła katolickiego[30] nie spowodowała procesu nawrócenia wśród wiernych, ale jest jedynie udzieleniem opieki duszpasterskiej tym, którzy z różnych przyczyn (politycznych czy społecznych) odmówili uczestnictwa w życiu Kościoła prawosławnego, poszukując wspólnoty i oparcia w strukturach Kościoła rzymskokatolickiego. Trzeba zauważyć, że przypadki przystąpienia (konwersji) do Kościoła rzymskokatolickiego są obecne w życiu wspólnot rosyjskojęzycznych, jednak nie jest ich dużo[31]. Większość prawosławnych parafian pochodzi z tych parafii w Rosji, które przynależą do Patriarchatu Moskiewskiego. Parafie te wyróżniają się spośród innych prawosławnych parafii większą otwartością na dialog ekumeniczny i współpracą z Kościołem katolickim w Federacji Rosyjskiej[32]. Bardzo ciekawym zjawiskiem wśród prawosławnych członków wspólnot pozostaje kwestia przynależności do Kościoła prawosławnego i uczestnictwo w życiu Kościoła rzymskokatolickiego. Szukając odpowiedzi na to pytanie, przeważająca większość parafian opowiada się za neutralnością polityczną ze strony hierarchii kościelnej, zwłaszcza w czasie publicznych wystąpień oraz fakt przynależności do jednej rodziny chrześcijańskiej wraz z chrześcijanami Kościoła rzymskiego. Stawia to przed duszpasterstwem ogromne wyzwania ewangelizacyjne a zarazem zachowanie wstrzemięźliwości, aby nie popaść w prozelityzm[33].

---

zakonnicami, u których znalazł schronienie. N. Tec, *Daniel w jaskini lwa. Życie Oswalda Rufeisena*, Warszawa 2008, s. 11.

[30] Zgoda ta została udzielona ustnie z uwagi na powagę sytuacji i zachowanie poprawnych stosunków z Prawosławnym Patriarchatem Jerozolimy oraz innymi parafiami należącymi do Patriarchatu Moskiewskiego Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

[31] KPK, kan. 112, § 2–3.

[32] O takiej otwartości i dialogu mówi *Wspólna deklaracja papieża Franciszka i prawosławnego patriarchy Cyryla I*, 12 II 2016, Hawana, n. 24, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/inne/deklaracja-hawana_12022016.html [13.12.2024].

[33] Prozelityzm, nawracanie, dążenie do pozyskania nowych wyznawców; charakterystyczny dla religii uniwersalistycznych (chrześcijaństwo, islam, buddyzm); obcy religiom plemiennym i etnicznym.

Drugim miejscem działalności duszpasterskiej niniejszej analizy jest klasztor trapistów pw. Najświętszej Maryi Panny Siedmiu Boleści w Latrun[34] i ośrodek duszpasterski dla wiernych języka rosyjskiego. Miejsce to zostało wybrane na ośrodek duszpasterski z uwagi na położenie geograficzne pomiędzy Jerozolimą a Tel Avivem oraz w sąsiedztwie okolicznych miast. Wspólnota ta, na tle pozostałych, charakteryzuje się praktycznie stuprocentowym uczestnictwem katolików obrządku łacińskiego. Pochodzący głównie z Rosji i Ukrainy wierni od początku istnienia duszpasterstwa związani są ze wspólnotą, z uwagi na fakt, że wspólnota w Latrun powstała jako pierwsza. Ośrodek duszpasterski w Latrun nie tylko współpracuje z klasztorem trapistów, ale również ze Wspólnotą Błogosławieństw[35], która aktywnie uczestniczy w duszpasterstwie, służąc wszelką pomocą. Niekiedy warunki duszpasterskie wymagają, aby liturgia niedzielna bądź świąteczna była sprawowana w sobotę. Ustawodawstwo Państwa Izrael mówi, że dniem wolnym od pracy jest szabat, czyli sobota. Trudnym, wręcz niemożliwym do zrealizowania byłaby działalność duszpasterska skupiająca się głównie na niedzieli, który w Izraelu jest uważany za pierwszy dzień tygodnia[36]. Sprawa ma się inaczej z ważnymi świętami, jakie Kościół katolicki obchodzi w ciągu roku, zwanymi także świętami ruchomymi. Tutaj prawo pracy daje możliwość dnia wolnego od pracy w związku ze świętem i religią wyznawaną przez pracownika. Nieobecność na miejscu duszpasterza jest również utrudnieniem w funkcjonowaniu wspólnoty w sposób ciągły.

Wspólnota najmłodsza i najmniejsza w duszpasterstwie gromadzi się i ma swój ośrodek w Tel Avivie przy klasztorze ojców franciszkanów. Powstała w czerwcu 2023 r. po wielu prośbach i interwencjach wiernych rosyjskojęzycznych mieszkających w Tel Avivie lub sąsiednich miastach. W przypadku tej wspólnoty warto poruszyć kwestię sprawowania liturgii w języku ojczystym. Do wspólnoty należą wierni, którzy na co dzień posługują się językiem hebrajskim lub angielskim, a językiem ojczystym

[34] Trapiści – zakon cystersów ściślejszej obserwacji. Katolickie zgromadzenie kontemplacyjne, będące częścią rodziny zakonnej cystersów, założonej w 1098 r., żyjące według reguły św. Benedykta. Pierwsi mnisi przyjechali z klasztoru Sept-Fons w 1890 r. Współczesny klasztor został ukończony w 1897 r., https//ocso.org/monastery/latroun/ [13.12.2024].

[35] La Communauté des Béatitudes – kontemplacyjna wspólnota monastyczna założona we Francji w 1973 r., będąca odpowiedzią na wskazania Soboru Watykańskiego II w duchu charyzmatycznej odnowy katolickiej, https://beatitudes.org/en-quelques-mots/ [13.12.2024].

[36] *jom rishon* (hebr. – pierwszy dzień) – tak określana jest niedziela we współczesnym języku hebrajskim.

jest rosyjski lub ukraiński. Chęć organizacji duszpasterstwa w języku rosyjskim była motywowana przede wszystkim łatwością w zrozumieniu liturgii oraz swobodnym przystępowaniu do sakramentów bez ryzyka niezrozumienia z obydwu stron. Chodzi tu między innymi o sakrament pokuty i pojednania, aby był on sprawowany przez kapłana i przeżywany przez penitenta w sposób należyty i zrozumiały[37]. W przeprowadzonych badaniach i ankietach wśród wiernych motywem utworzenia nowej wspólnoty był czynnik językowy. Język ojczysty jako podstawowe narzędzie komunikacji międzyludzkiej, a także wprowadzający sposób myślenia, pozwala na łatwiejsze przyswojenie modlitw i głębsze zaangażowanie w życie wspólnoty.

4. Duszpasterstwo rosyjskojęzyczne na drodze ekumenicznej

Chcąc pochylić się nad problemem duchowej opieki i towarzyszenia wiernym skupionym w omawianym duszpasterstwie, w tym punkcie należy zbadać, jak i na ile dokumenty Kościoła i zawarte w nich nauczanie realizowane jest we wspomnianych wspólnotach. Analizie zostaną poddane również dokumenty Kościoła prawosławnego oraz jego nauczanie na temat ekumenizmu. Podejmując problem ekumenizmu, nie sposób ominąć kwestię jedności chrześcijan, będącą celem dialogu ekumenicznego. Dokumenty i nauczanie obu Kościołów wskazują na jeden podstawowy wspólny element, który jest niejako łącznikiem lub też spoiwem dwóch wspólnot kościelnych. Mowa tu o chrzcie świętym, który przyjęty w imię Trójcy Świętej, czyni z wiernych braci i siostry w Chrystusie. Kwestię tę w sposób szczególny podejmuje wspomniany już dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, uznając jednocześnie pozytywną wartość innych wspólnot chrześcijańskich oraz wyraża ubolewanie z powodu podziału chrześcijan.

Podczas Soboru Watykańskiego II Kościół uroczyście podjął wysiłki dla popierania jedności chrześcijan, co w praktyce ma realizować się w wiernym głoszeniu Ewangelii, sprawowaniu sakramentów pod przewodnictwem biskupów będących następcami apostołów zjednoczonych z następcą św. Piotra, papieżem. W takiej realizacji postanowień Soboru ekumenizm na drodze do jedności chrześcijan polega na wyznawaniu jednej wiary, sprawowaniu kultu i braterskich relacjach Ludu Bożego. Możemy zatem stwierdzić, że ruch ekumeniczny jest odpowiedzią na

[37] ReP, n. 32.

modlitwę Chrystusa: „aby byli jedno". Ekumenizm i wszystkie wymagania, jakie za sobą pociąga, musi być zakorzeniony w działaniu Trójcy Świętej, w imię której wszyscy chrześcijanie przyjmują chrzest święty i są włączani do Ludu Bożego[38].

Nauczanie Kościoła na temat ekumenizmu i dialogu przypomina, że obowiązkiem każdego katolika jest przede wszystkim odnowa i otwartość wewnątrz struktur kościelnych, co w konsekwencji będzie miało przełożenie na wymiar zewnętrzny z innymi wspólnotami chrześcijańskimi. Należy przypomnieć, że nie tylko biskup diecezjalny ma za zadanie promocję i szerzenie ekumenizmu w Kościele partykularnym, ale również nacisk kładziony jest na to, aby poprzez odpowiednią formację Ludu Bożego, katolicy byli otwarci i gotowi do podejmowania działań zmierzających do zaangażowania w relacje z innymi chrześcijanami[39].

Podstawowym elementem scalającym wiernych w duszpasterstwie rosyjskojęzycznym jest wspólna modlitwa nie tylko podczas sprawowania sakramentów, ale również zaangażowanie w grupy modlitewne, duszpasterstwo pielgrzymkowe czy promocja i realizacja w duszpasterstwie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Modlitwa wstawiennicza, szeroko rozumiana i promowana w duszpasterstwie pozwala nam ukazać uniwersalny wymiar modlitwy i wskazuje na fakt, że wierni katolicy angażują się w modlitwę za wiernych prawosławnych i odwrotnie. Wzajemna obecność i wspólna modlitwa chrześcijan ukazuje doniosłość i duchową korzyść tego zjawiska. Lektura i rozważanie Pisma Świętego stanowią ważny element duszpasterstwa, co pozwala zacieśniać więzy jedności pomiędzy chrześcijanami, otwierać się na działanie łaski Bożej oraz umacniać w dawaniu świadectwa w świecie. Podobnym elementem scalającym chrześcijan jest wspólne przygotowanie i obchody największych świąt chrześcijańskich według kalendarza Kościoła rzymskokatolickiego[40].

Możemy zatem stwierdzić, że podstawowe elementy formacji ekumenicznej wiernych w omawianym duszpasterstwie realizowane są we wszystkich ośrodkach duszpasterskich. Są to przede wszystkim rozważanie Słowa Bożego, głoszenie Ewangelii, różnego rodzaju katechezy i konferencje, sprawowanie liturgii, przede wszystkim Eucharystii, różnego

[38] Il Dicastero per la Promozione dell'Unitàdei Cristiani, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, Vaticano 1993, n. 20–24.

[39] Dykasteria ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan. Vademecum ekumeniczne*, Watykan 2022, n. 11.

[40] Tamże, n. 20–21.

rodzaju inicjatywy modlitewne i duszpasterstwo pielgrzymkowe, będące odpowiedzią na wyzwania, jakie stawia współczesny ruch ekumeniczny[41].

Kwestią złożoną i trudną do zrealizowania pozostaje dialog ekumeniczny z innymi parafiami czy wspólnotami chrześcijańskimi. W duszpasterstwie rosyjskojęzycznym jest to o tyle trudne, że prawosławne parafie należące do Patriarchatu Moskiewskiego nie prowadzą działalności duszpasterskiej w Izraelu, a ich obecność sprowadza się do duchowego towarzyszenia pielgrzymom i turystom. Z kolei prawosławne parafie Patriarchatu Jerozolimskiego nie są otwarte na dialog ekumeniczny na poziomie międzyparafialnym w celu podejmowania i realizowania wspólnych inicjatyw.

O prymacie modlitwy chrześcijan jako drodze ekumenizmu ku jedności wspomina encyklika *Ut unum sint*. Wspólna modlitwa przybliża cel, którym jest zjednoczenie po ranach, jakich doznał Kościół po podziałach. Jeżeli chrześcijanie zgromadzeni na wspólnej modlitwie będą uświadamiać sobie, że pomimo podziałów elementem scalającym jest Chrystus obecny w Kościele, to zadaniem duszpasterstwa będzie ukazanie zjawiska, że chrześcijan więcej łączy niż dzieli. Dialog ekumeniczny będący niejako rachunkiem sumienia i procesem wyciągania wniosków po dokonanych podziałach, może być inspiracją do jeszcze większego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan nie tylko papieża i biskupów, ale również całego Ludu Bożego, a odbywać się może również w sferach życia rodzinnego, zawodowego czy społecznego[42].

Obok modlitwy i podejmowanych inicjatyw duszpasterskich, jednym z podstawowych zadań jest krzewienie wiary będące światłem dla społeczeństwa. Współczesne społeczeństwa, jak możemy zauważyć, są pozbawione podstawowego punktu odniesienia, jakim jest Bóg Stwórca. Zadaniem duszpasterstwa jest nie tylko pogłębianie wiary wewnątrz struktur wspólnotowych, ale również odpowiedź na wymagania misyjne Kościoła, co ma odzwierciedlać się w przekazywaniu Dobrej Nowiny i ukazywaniu drogi wiary poprzez świadectwo życia chrześcijańskiego. Przekazywana wiara pomaga ukazać miłość Boga Stwórcy, co w konsekwencji prowadzi do większego poszanowania godności każdego człowieka oraz otaczającego świata[43].

---

[41] Il Dicastero per la Promozione dell'Unitàdei Cristiani, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, n. 59–64.

[42] UUS, n. 74–76.

[43] LF, n. 54.

Możemy zatem powiedzieć, że duszpasterstwo rosyjskojęzyczne w Izraelu charakteryzuje nieustanny dialog i współpraca z tzw. drugim płucem chrześcijaństwa[44], czyli Kościołem prawosławnym. Mając na względzie przede wszystkim dobro duchowe Ludu Bożego, Kościół katolicki a szczególnie omawiane duszpasterstwo przejawia dynamizm „wyjścia", do jakiego sam Bóg zaprasza. Doświadczenie wspólnego kroczenia i dzielenia życia na podstawie Ewangelii jest nie tylko odpowiedzią na podstawowe zadanie misyjne Kościoła, ale również dowodem na to, że drzwi Kościoła mają być otwarte dla każdego człowieka[45].

Kontekst geopolityczny, w który wpisane jest duszpasterstwo, pozwala również odkrywać i promować drogę dialogu, wzajemnego poszanowania i pokoju. W takim kontekście duszpasterstwo, które ma wymiar ekumeniczny jest zatem znakiem na drodze ku jedności rodziny ludzkiej oraz przykładem, iż pomimo podziałów dziś jesteśmy w stanie kroczyć tą samą drogą[46].

* * *

Od początku swojego pontyfikatu papież Franciszek gorąco zachęcał i promował dialog ekumeniczny będący wspólną drogą, na której przewodnikiem i światłem dla wszystkich chrześcijan jest Jezus Chrystus. Świadczą o tym nie tylko dokumenty wydane przez Stolicę Apostolską ale również świadectwa biskupów, zwierzchników i liderów religijnych innych denominacji chrześcijańskich. W swoim nauczaniu papież Franciszek nazywał podział wśród chrześcijan skandalem, spowodowanym ludzkimi słabościami i grzechem oraz zbyt dużym skoncentrowaniem się na sobie, czyli strukturach kościelnych. Lekarstwem i pomocą na drodze do jedności w nauczaniu papieża bardzo ważną rolę odgrywała chrześcijańska postawa otwarcia się na działanie Ducha Świętego oraz otwartość wspólnot parafialnych na przyjęcie innych chrześcijan z braterską miłością. Jedność chrześcijan jest zawsze ponad wszelkimi podziałami, co w konsekwencji papież nazwał drogą Chrystusa. Ekumenizm w nauczaniu papieża Franciszka określają trzy podstawowe elementy: wspólna modlitwa, wspólna droga i współpraca. Jedności chrześcijan nie można osiągnąć jako czegoś,

[44] Termin używany przez papieża Jana Pawła II w kontekście roli chrześcijaństwa wschodnich obrządków, w szczególności Kościoła prawosławnego.

[45] EG, n. 20–21.

[46] Tamże, n. 244–245.

co przyjdzie na końcu, w cudowny sposób. Jedność chrześcijan to proces, który odbywa się na drodze dialogu. Wielokrotnie podczas spotkań czy podróży apostolskich papież Franciszek prosił o błogosławieństwo dla siebie i całego Kościoła katolickiego, zwierzchników Kościołów oddzielonych, co odczytywane było jako kamień milowy na drodze ekumenizmu. Warto również zauważyć, że Kościół prawosławny nieco inaczej spogląda na problem ekumenizmu. Patriarcha Konstantynopola posiada honorowy tytuł Ekumenicznego Patriarchy Prawosławnego, co w głównej mierze odnosi się nie tyle do innych Kościołów chrześcijańskich, co do partykularnych Kościołów prawosławnych.

Problem ekumenizmu w Kościele prawosławnym został wielokrotnie podjęty w oficjalnym nauczaniu i dokumentach, wskazując na różnice i zbieżności. Przechodząc do końcowych rozważań, możemy powiedzieć, że odpowiadając na wymagania ewangeliczne i te, które Kościół dziś stawia, duszpasterstwo rosyjskojęzyczne w Izraelu może pełnić rolę pomostu pomiędzy światem prawosławnym i katolickim, może być szansą na większy rozwój wzajemnych relacji. Wyzwania, jakie stoją dziś przed duszpasterstwem, to realizacja podstawowych zadań misyjnych Kościoła na szerszą skalę, tak aby każdy mógł znaleźć dla siebie pole duchowego rozwoju i być częścią Kościoła synodalnego i wychodzącego.

THE ECUMENICAL DIMENSION OF THE RUSSIAN SPEAKING PASTORAL CARE IN ISRAEL

Keywords: ecumenism, pastoral service, christian community, eastern orthodoxy, Latin Patriarchate of Jerusalem, salvation, christian unity.

Abstract: This article presents the specifics of pastoral care in Israel for the faithful speaking Russian. The mentioned pastoral care covers the entire territory of the State of Israel and gathers the Catholic faithful of the Latin rite as well as the Orthodox faithful who, for various reasons, emigrated from the countries of Eastern Europe and Central Asia and settled in Israel. The geopolitical situation in the modern world forces people to migrate. There are many reasons, but one of the most important is a better life. The Catholic Church, fulfilling its basic mission of preaching the Gospel and leading the People of God to salvation, meets the needs of the faithful by organizing pastoral care adapted to a given group of faithful in equal parts of the world. The pastoral care of the Russian-speaking faithful in Israel, which is part of the Latin Patriarchate of Jerusalem and the Vicariate of St. James for the Hebrew Speaking Communities, provides spiritual help and accompanies those faithful who,

while residing in the State of Israel, have difficulties with inculturation or whose stay is too short to fully and with understanding participate in the life of the local Church. The pastoral ministry, apart from its basic tasks, stands out from other communities and pastoral cares by the ecumenical dimension of its activity, as it also gathers Orthodox faithful who have asked the Latin Patriarch of Jerusalem for the possibility of participating in the life of the Catholic Church.

Sections: [Introduction] > 1. Historical and social context of the presence of the Russian-speaking population in Israel > 2. The creation of a Russian-speaking community and the beginnings of pastoral activity > 3. Characteristics of parish communities and Russian-language pastoral care > 4. Russian-speaking priesthood on the ecumenical path > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Sobór Nicejski I, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 21–39.

Sobór Watykański II, Konstytucja apostolska o liturgii *Sacrosanctum concilium*, Watykan 1963.

Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis reintegratio*, Watykan 1964.

Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*, 2 XII 1984, Rzym 1984.

Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 25 V 1995, Rzym 1995.

Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 24 XI 2013, Rzym 2013.

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29 VI 2013, Rzym 2013.

Wspólna deklaracja papieża Franciszka i prawosławnego patriarchy Cyryla I, 12 II 2016, Hawana, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/inne/deklaracja-hawana_12022016.html [13.12.2024].

Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, 29 VI 2020, Wrocław 2020.

Il Dicastero per la Promozione dell'Unitàdei Cristiani, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, Vaticano 1993.

Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan. Vademecum Ekumeniczne*, Watykan 2022.

Kodeks Prawa kanonicznego, 1983.

Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 181, 29 XI 1947.

Ustawa Prawo do powrotu, 1950.

A Sua Eccellenza Reverendissima Mons. Alberto Gori OFM Patriarca Latino di Gerusalemme, Roma, 27 dicembre 1949.

Alleau Th., *Patriarcat de Jérusalem*, Monaco 1880.

En quelques mots – Beatitudes histoire vocation communauté Vatican II, https://beatitudes.org/en-quelques-mots [13.12.2024].

Ханин В. (Зеэв), *Религиозная идентичность выходцев из бывшего СССР в Израиле*, „Государство, религия, церковьв Россиии зарубежом", 2015, nr 3(33), s. 255–289.

Order of Cistercians of the Strict Observance, https//ocso.org/monastery/latroun [13.12.2024].

Remennick L., *Russian israelis. Social Mobility, Politics, and Culture, 'Non-Jewish and Christian': perceived discrimination and social distance among FSU migrants in Israel*, Abingdon 2012.

Русскиекатоликив Израиле, https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2011/10/28/русские_католики_в_израиле/rus-532983 [10.12.2024].

Sochaj A., *Rola języka ojczystego w wierze i duszpasterstwie*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie", 2015, nr 22, s. 273-281.

Tec N., *Daniel w jaskini lwa. Życie Oswalda Rufeisena*, Warszawa 2008.

The Saint James Vicariate, *Chronology C – 2000–2008*, https://catholic.co.il/?cat=sjv&view=article&id=2661&m=History [8.12.2024].

Wywiad udzielony Radiu Watykańskiemu przez o. Daniel Neuhaus'a SJ, wikariusza Patriarchy dla katolików języka hebrajskiego, https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/08/10/hebrewspeaking_catholic_community_marks_60_years/en-1164214 [9.12.2024].

Wywiad z o. Robertem Fortin, https://assumptio.com/about-us/portraits/235-fr-robert-fortin-aa [10.12.2024].

Занемонец А., *Русскиена Святой Земле*, Иерусалим 2015.

https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/igumen;3914022.html [8.12.2024].

https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/repatriacja;3967180.html [9.12.2024].

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 378–398
10.52404/ttnwloc.stwl.27.18

KS. MICHAŁ LUDEWICZ [a,@]
0000-0002-9473-7745
[a] Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Wydział Nauk Humanistycznych, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, lubelskie, PL
[@] MLudewicz@WP.PL

WIARA WE WCIELENIE DROGĄ DO WSPÓLNOTY Z BOGIEM
Teologia kolekty na 2 stycznia albo poniedziałek przed Objawieniem Pańskim

Słowa kluczowe: wiara, wcielenie, współczucie, wspólnota, radość.

Abstrakt: Artykuł jest próbą ukazania przesłania teologicznego kolekty mszalnej z 2 stycznia. W pracy przedstawiono dosłowny przekład polski oraz wskazano elementy składowe analizowanej modlitwy. Znaczenie poszczególnych części oracji zostało wyjaśnione w oparciu o nauczanie papieży Benedykta XVI oraz Franciszka. W analizowanej kolekcie wierni proszą Boga o dar silnej wiary w tajemnicę wcielenia. Dzięki tej wierze wierni spodziewają się doświadczyć wspólnoty z Bogiem. Doświadczenie Bożej obecności jest szczególnie pożądane w obliczu przeciwności trapiących ludzi w obecnym życiu. Jednocześnie wiara ma również potencjał, by doprowadzić wiernych do trwałej komunii z Bogiem w wieczności.

Sekcje: [Uwagi wstępne]> 1. Analiza treści > 2. Przesłanie modlitwy >[Podsumowanie].

Charakteryzując czas Narodzenia Pańskiego, Jerzy Szymik zauważył, że jest to okres „krótki, ale jakże intensywny i obfity w mystagogicz-

KS. MICHAŁ LUDEWICZ (1986–); 2016, kapłan diecezji opolskiej; 2010, mgr: prawo (UW, Wrocław); 2023, dr nauk teologicznych: patrologia (KUL, Lublin); zainteresowania naukowe: patrologia, filologia klasyczna.

ne misteria”[1]. Z kolei Bogusław Nadolski przywołując myśl papieża Leona Wielkiego, stwierdził, iż treścią własną (*proprium*) świąt Bożego Narodzenia jest „odnowienie początków zbawienia (*sacra primordia*), które kryją w sobie łaskę dziecięctwa Bożego przez udział w «przedziwnej wymianie» dokonującej się we Wcielonym Słowie”[2]. Bardziej dokładnie aspekty teologiczne wspomnianego okresu zaprezentował Matias Augé, według którego Boże Narodzenie jest: „świętowaniem początków naszego odkupienia”[3]; „świętowaniem ukazania się chwały Bożej w Chrystusie”[4]; obchodem „zaślubin Syna Bożego z ludzkością”[5]; celebracją „naszego «przebóstwienia»”[6]; „świętem nowego stworzenia”[7]; „wspominaniem dziewiczego macierzyństwa Maryi «Córy Syjonu»[8]”. Przywołanemu bogactwu teologicznej treści świątecznego czasu odpowiada należyta uwaga wspólnoty Kościoła, który w *Ogólnych normach roku liturgicznego i kalendarza* stwierdza, iż: „Po dorocznym obchodzie misterium paschalnego nic nie jest Kościołowi droższe, jak obchód wspomnienia Narodzenia Pańskiego i Jego pierwszych wystąpień (n. 32)[9]. Jan Miazek po przytoczeniu fragmentu *Ogólnych norm* skonkludował, że „Skoro Boże Narodzenie jest nam tak drogie, to trzeba ciągle na nowo zatrzymywać się nad jego treścią i odkrywać prawdziwy wymiar tej uroczystości”[10]. Wspomniany badacz uczynił zadość sformułowanemu postulatowi, publikując arty-

---

[1] Por. J. Szymik, *Benedykta XVI teologia wcielenia*, w: *Mystagogia Benedicti. Wprowadzenie w tajemnice roku liturgicznego. Boże Narodzenie. Od Wigilii Uroczystości Narodzenia Pańskiego do Uroczystości Świętej Bożej Rodzicielki Maryi*, red. A. Demitrów, Biskupów 2020, s. 11.

[2] Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t 2: *Liturgia i czas*, Poznań 2013, s. 178.

[3] M. Augé, *Rok liturgiczny. To sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele*, tłum. K. Stopa, Kraków 2013, s. 188–189.

[4] Tamże, s. 189–191.

[5] Tamże, s. 191–193.

[6] Tamże, s. 193–195.

[7] Tamże, s. 195–196.

[8] Tamże, s. 197. W kontekście treści Narodzenia Pańskiego warto przytoczyć opinię ks. Krzysztofa Koneckiego, który zwrócił uwagę na zjawisko nazwane przez niego „nieobecną obecnością” św. Józefa. Teksty liturgiczne (autor poddał analizie czas Adwentu oraz formularz święta Ofiarowania Pańskiego) pomijają bowiem jego postać. Por. K. Konecki, *Święty Józef w odnowionych tekstach mszału i Liturgii Godzin*, w: *Święty Józef w liturgii Kościoła i w pobożności ludowej*, red. W. Pałęcki, A. Megger, Lublin 2016, s. 23–39, zwłaszcza 34–38. W odniesieniu do czasu Narodzenia Pańskiego można zauważyć, że postać św. Józefa wspomniana została w antyfonie na wejście oraz modlitwie nad darami w święto Świętej Rodziny.

[9] Cyt. za J. Miazek, *Uroczystość i oktawa Bożego Narodzenia w modlitwach mszału Pawła VI*, LitS, 4(1998), nr 2(12), s. 205.

[10] Tamże.

kuł, w którym dokonał analizy tekstów liturgicznych przeznaczonych na uroczystość i oktawę Bożego Narodzenia[11]. Treść modlitw a także czytań mszalnych okresu Narodzenia, a więc czasu od I Nieszporów uroczystości Narodzenia Pańskiego do niedzieli po dniu 6 stycznia włącznie[12], była ponadto przedmiotem refleksji (także popularnonaukowej) ze strony m.in. Stanisława Czerwika[13], Stanisława Dyka[14], Alfreda Dyra[15], Czesława Krakowiaka[16], Mariusza Majewskiego[17], Włodzimierza Mocydlarza[18], Bronisława Mokrzyckiego[19], Krzysztofa Porosły[20], Dariusza Jacka Sadowskiego[21], Piotra Stefańskiego[22], Macieja Zachary[23]. Jak wynika z treści przytoczonych pozycji, uwaga badaczy skupiła się na treściach liturgicznych samej uroczystości Narodzenia Pańskiego, towarzyszącej

---

[11] Tamże, s. 205–216. Wcześniej, bo w 1981 r. ukazał się inny artykuł tego autora: J. Miazek, *Kolekty okresu Bożego Narodzenia w mszale Pawła VI*, CTh, 51(1981), nr 1, s. 67–74.

[12] Por. Nadolski, *Liturgika*, s. 22.

[13] Por. S. Czerwik, *Misterium Adwentu i Narodzenia Pańskiego na tle prefacji*, LitS, 2(1996), nr 3–4, s. 5–21.

[14] Por. S. Dyk, *Misterium Wcielenia w przepowiadaniu homilijnym. Studium na podstawie lekcjonarza uroczystości Narodzenia Pańskiego*, RT, 64(2017), s. 31–46; tenże, *Misterium Objawienia Pańskiego jako treść homilii*, RT, 66(2019), s. 19–37.

[15] Por. A. Dyr, *Kana Galilejska w liturgii, w: Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, Kraków 2008, s. 157–172.

[16] Por. C. Krakowiak, *Świętowanie Tajemnicy Narodzenia i Objawienia Pańskiego*, Sandomierz 2006.

[17] Por. M. Majewski, *Mistyczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem w celebracji eucharystycznej święta Chrztu Pańskiego*, w: *Eucharystia życiem Kościoła i świata. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2007, s. 193–211.

[18] Por. W. Mocydlarz, *Światło jako znak obecności Boga w liturgii na podstawie wybranej euchologii Mszału rzymskiego*, „Studia Bobolanum", 1(2013), s. 49–80.

[19] Por. B. Mokrzycki, *Marana Tha. Przyjdź nasz Panie*, Kraków 1973; tenże, *Oto jestem!: medytacje na Uroczystość Narodzenia Pańskiego: rok A, B, C*, Kraków 2004; tenże, *Święta Rodzina: medytacje na Niedzielę Świętej Rodziny: rok A, B, C*, Kraków 2006; tenże, *Bogurodzica Dziewica: medytacje na Uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi: rok A, B, C*, Kraków 2007.

[20] Por. K. Porosło, *Przyjdź, Panie Jezu!: Chrystus w tajemnicach roku liturgicznego*, t. 1, Kraków 2016.

[21] Por. D.J. Sadowski, Teologia uroczystości Narodzenia Pańskiego w świetle euchologii Mszału rzymskiego Pawła VI. Hermeneutyczne studium liturgicznoteologiczne, Opole 2014 (praca doktorska, komputeropis).

[22] Por. P. Stefański, *Liturgia uroczystości Narodzenia Pańskiego drogą odnowienia godności człowieka. Wskazania homiletyczne*, „Resovia Sacra", 26(2019), s. 373–386.

[23] Por. M. Zachara, *Modlitwy Kościoła. Kolekty niedziel i uroczystości Pańskich*, Kraków 2022, s. 41–65.

jej oktawy, oraz pozostałych świąt Pańskich obchodzonych w czasie Narodzenia. Zasadniczo nie doczekały się natomiast osobnej refleksji teksty formularzy mszalnych dni powszednich po zakończeniu oktawy[24].

Celem niniejszego artykułu jest więc prezentacja treści teologicznych zawartych w jednej z kolekt[25] spośród formularzy mszalnych przeznaczonych na dni pomiędzy zakończeniem oktawy Narodzenia Pańskiego a uroczystością Objawienia Pańskiego. W Mszale rzymskim dla diecezji polskich[26] formularze te zostały zatytułowane odpowiednio: 2, 3, 4, 5, 6, 7 stycznia przed Objawieniem Pańskim[27].

Analizie poddana zostanie kolekta pierwszego z wymienionych zestawów tekstów. Najpierw przedstawione zostanie zestawienie zawierające: tekst łaciński modlitwy zawarty w *Missale Romanum*[28], dosłowny przekład polski oraz tłumaczenie zamieszczone w MRP. Zaprezentowanie przekładu dosłownego służyć ma wyraźniejszemu ukazaniu treści zawartych w analizowanym tekście[29]. W pracy starano się nawiązywać do metody lingwistycznej zaproponowanej przez Andrzeja Żądłę jako odpowiedniej do badań nad treścią tekstów euchologijnych[30]. Według wspomnianego badacza metoda ta obejmuje potrójną analizę, a więc syntaktyczną, semantyczną i pragmatyczną. W pierwszej części należy

---

[24] Wzmianki na ich temat pojawiają się jednak m.in. w przytoczonych już pracach: M i a z e k, *Kolekty okresu*; M o c y d l a r z, *Światło jako znak*; Z a c h a r a, *Modlitwy Kościoła*.

[25] Kolekta to modlitwa kończąca obrzędy otwarcia, odmawiana przez głównego celebransa, która podsumowuje – „zbiera" modlitwy zgromadzonych. Por. B. N a d o l s k i, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 646. Na temat kolekty zob. m.in. J. M i a z e k, *Kolekta*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 22–33; J. M i a z e k, *Kolekta – szczyt liturgii gromadzenia się*, w: *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 204–209.

[26] *Mszał rzymski dla diecezji polskich. Wydanie drugie, poszerzone i uzupełnione*, Poznań 2013.

[27] Por. tamże, s. 45–50.

[28] Por. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticanii II instauratum, auctoritate Pauli pp. VI promulgatum Ioannis Pauli pp. II cura recognitum*, Watykan 2002.

[29] Na temat przydatności analizy tekstów liturgicznych zob. m.in. W. G ł o w a, *Teksty formularzy mszalnych źródłem przepowiadania homilijnego*, w: *Diligis me? Pasce. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949–1999*, t. 1, red. S. Czerwik, Sandomierz 1999, s. 346–380 (dla niniejszych rozważań zob. s. 358–364); A. Ż ą d ł o, *Homilie można budować w oparciu o teksty euchologijne. Refleksja zainspirowana Dyrektorium homiletycznym*, „Studia Pastoralne", 18(2022), s. 207–229.

[30] Por. t e n ż e, *Hermeneutyka tekstów euchologijnych w służbie przepowiadania liturgicznego*, RT, 62(2015), s. 104–105.

sporządzić inwentarz słów występujących w badanym tekście, określić ich strukturę gramatyczną oraz sposoby łączenia się w wypowiedzi. W drugiej – zbadać znaczenie poszczególnych słów w kontekście, w którym występują. W trzeciej – ustalić, jaki sens niesie ze sobą dana treść – co autor chciał osiągnąć, formułując swoją wypowiedź bądź też jak działa ona na odbiorcę[31]. Przed przystąpieniem do rozpatrywania treści kolekty warto ponadto zauważyć, iż pomocą w wydobyciu zawartych w nich informacji jest uwzględnianie tradycyjnych elementów tworzących tą modlitwę. Opisując strukturę kolekty Jan Miazek, po wskazaniu poprzedzającego ją wezwania do modlitwy („Módlmy się"), wyróżnia: wezwanie skierowane do Boga (wzbogacone ewentualnie o zdanie o charakterze pochwalnym), prośbę (jedną lub dwie) oraz konkluzję zakończoną aklamacją wiernych: „Amen"[32].

Bardziej szczegółowo budowę kolekty ujmuje A. Żądło[33]. Wspomniany badacz wyróżnia w niej inwokację – przywołanie imienia Boga (a w niektórych przypadkach Chrystusa), któremu towarzyszy predykat w postaci przymiotnika, imiesłowu albo całego zdania względnego niejako określającego Boga poprzez przywołanie dzieł, których dokonał On w historii zbawienia, a które obecnie pozwala przeżywać wierzącym w celebracji (tzw. anamneza)[34]. Po inwokacji (wraz z predykatem i ewentualnie anamnezą) następuje prośba. Wyrażona jest ona przy pomocy takich zwrotów jak: „udziel!", „wzbudź!", „użycz!", „zważ na!"[35]. Wierzący modlą się o coś, co odmieni (na lepsze!) ich dotychczasową sytuację. Modlitwa zawierać może jedną, dwie albo więcej próśb. W swojej klasyfikacji A. Żądło rozróżnia ponadto pomiędzy prośbą, rozumianą jako działanie Boga na rzecz wierzących, a owocem prośby – przemianie rzeczywistości bądź przemianie samego wiernego[36]. Po inwokacji, prośbie oraz owocu następuje konkluzja. Jest ona wezwaniem pośrednictwa Chrystusa oraz wyznaniem wiary w Jego

[31] Por. tamże, s. 105.

[32] Por. M i a z e k, *Kolekta*, s. 26–27.

[33] Por. A. Żądło, *Eklezjologiczny wymiar kolekt Adwentu w Mszale rzymskim Pawła VI. Studium lingwistyczno-teologiczne*, Kraków 2002, s. 24–32.

[34] Por. tamże, s. 25–27.

[35] Por. tamże, s. 27–29.

[36] Por. tamże, s. 29–30. Wydaje się, że opisywaną strukturę prośby uzupełnić można jeszcze o wskazanie, na czyją rzecz Pan Bóg ma działać. Choć oczywistym jest, że kapłan prosi Boga w imieniu zgromadzenia liturgicznego, to jednak w niektórych modlitwach ten podmiot (wspólnota wiernych) jest dodatkowo charakteryzowany (por. analizowany poniżej tekst kolekty).

pośrednictwo[37]. Kolektę kończy wezwanie „Amen”[38]. Przedstawione powyżej informacje na temat struktury kolekty oraz metody analizy tekstu liturgicznego zostaną obecnie zastosowane do modlitwy przeznaczonej na dzień 2 stycznia albo poniedziałek przed Objawieniem Pańskim.

1. Analiza treści

Kolekta na dzień 2. stycznia przed Objawieniem Pańskim:

Tekst łaciński (MR)[39]	Przekład dosłowny[40]	Tekst polski (MRP)[41]
Da, quæsumus, Dómine, pópulo tuo inviolábilem fídei firmitátem, ut, qui Unigénitum tuum in tua tecum glória sempitérnum in veritáte nostri córporis natum de MatreVírgine confiténtur, et a præséntibus liberéntur advérsis, et mansúris gáudiis inseránt ur. Per Dóminum.	Daj, prosimy, Panie (Boże) ludowi twojemu nienaruszoną trwałość wiary, aby ci, którzy wyznają, że Jednorodzony (Syn) Twój, (jest) w Twojej chwale i z Tobą wieczny, (i) w prawdzie naszego ciała narodzony z Matki Dziewicy, byli wolni od obecnych przeciwności oraz zostali włączeni w wiecznie trwające radości. Przez Pana...	Wszechmogący Boże, wyznajemy, że Twój Syn, od wieków istniejący z Tobą w chwale, narodził się z Maryi Dziewicy jako prawdziwy człowiek, † spraw, abyśmy niezachwianie trwali w tej wierze, * uwolnij nas od doczesnych przeciwności i doprowadź do radości wiecznej. Przez naszego Pana...

Inwentarz słów badanego tekstu:

a) imiona Osób Boskich: *Dominus* – Pan; *Unigenitus* – Jednorodzony;
b) inne imiona: *Mater Virgo* – Matka-Dziewica;

[37] Por. tamże, s. 31–32.

[38] Por. tamże, s. 32.

[39] Na temat pochodzenia tekstu zob. C. Johnson, *The Sources of the Roman Missal (1975)*, Rome 1996, s. 34.

[40] Porównując wybrane tłumaczenia na języki nowożytne z tym obecnym w MRP można zauważyć, że np. przekład zawarty w mszale przeznaczonym dla Anglii i Walii, Irlandii oraz Szkocji pozostaje bardziej wierny tekstowi oryginalnemu. Por. *The Weekday Missal*, Collins 2012, s. 112: *Grant your people, O Lord, we pray, unshakeable strength of faith, so that all who profess that your Only Begoten Son is with you for ever in your glory and was born of the Virgin Mary in a body truly like our own may be freed from present trials and given a place in abiding gladness*. Z kolei w mszale dla wiernych języka niemieckiego znaleźć można tekst przypominający ten obecny w wersji polskiej: *Allmächtiger Gott, gläubig bekennen wir, dass dein ewiger Sohn Fleisch angenommen hat aus der jungfräulichen Mutter und wahrhaft Mensch geworden ist. Lass uns diesen Glauben treu bewahren und einst aus dieser friedlosen Welt zur ewigen Freude gelangen. Darum bitten wir durch Jesus Christus*. Cyt. według: https://schott.erzabtei-beuron.de/weihnachtszeit/januar_2.htm?datum=2025-01-02&r=1 [11.12.2024].

[41] MRP, s. 45.

c) rzeczowniki: *populus* – lud; *fides* – wiara; *firmitas* – moc, trwałość, męstwo; *gloria* – chwała; *veritas* – prawda; *corpus* – ciało; [*res*]*adversae*; – przeciwności, *gaudium*; – radość;
d) przymiotniki: *inviolabilis* – nienaruszony, niezniszczalny, trwały; *sempiternus* – wieczny, niezmienny; *noster* – nasz (dat. sing. masc.: *nostri*); *praesens* – obecny, teraźniejszy (abl. plur.: *praesentibus*);
e) zaimki: *qui*, *quae*, *quod* – który, -a, -e, (nom. plur. masc: *qui*); *tuus* – twój (acc. sing.: *-tuum*), *tua*, – twoja; *tu*, -ty (abl. sing.: *-te*);
f) czasowniki: *dare* – dawać, ofiarować, darować (imperat. 2 sing.: *da*!); *quaesere* – prosić (1 plur. ind. pres.: *quaesumus*); *confiteri* – wyznawać (3 plur. ind. pres. – *confitentur*); *liberare* – uwolnić (3 plur. con. pres. pass.: *liberentur*); *inserere* – przyczepić, wcielić, włączyć (3 plur. con. pres. pass.: *inserantur*);
g) imiesłowy: *natus* – narodzony (acc. sing. masc.), *mansurus* – mający trwać (abl. plur.: *mansuris*);
h) spójniki: *ut*, *et*.

Struktura modlitwy:
a) inwokacja: *Domine* – Panie;
b) prośba: *da, quaesumus* – daj, prosimy;
c) przedmiot prośby: *inviolabilis firmitas fidei* – nienaruszona trwałość wiary;
d) na czyją korzyść wznoszona jest prośba: *populus tuus* – twój lud; [*ei*], *qui confitentur* – ci, którzy wyznają...;
e) owoc prośby: [*utei, qui contitentur*] *liberentur a praesentibus adversis* [*et*] *inserantur mansuris gaudiis* [aby ci, którzy wyznają...] byli wolni od obecnych przeciwności i zostali włączeni w wiecznie trwałe radości;
f) predykaty: *qui Unigénitum* [*Filium*] *tuum in tua tecum glória sempitérnum in veritáte nostri córporis natum de Matre Vírgine* [*esse*] *confiténtur* – którzy wyznają, że Jednorodzony (Syn) Twój, (jest) w Twojej chwale i z Tobą wieczny, (i) w prawdzie naszego ciała narodzony z Matki Dziewicy...

Analizowana kolekta oparta jest na strukturze zdania podrzędnie złożonego. Orzeczeniem zdania nadrzędnego jest czasownik *Da*! – użyta w trybie rozkazującym forma słowa *dare*. Towarzyszy mu czasownik *quaesemus* – „prosimy". Treść zdania pozwala stwierdzić, że tymi, który proszą Boga są wierni określeni mianem *populus tuus* (lud Twój). W dalszej części modlitwy zostali oni dookreśleni, jako ci, którzy wyznają prawdę o od-

wiecznym istnieniu Syna Bożego, o Jego równości z Ojcem, oraz o Jego wcieleniu. Przedmiotem kierowanej do Boga prośby jest nienaruszona trwałość wiary (*inviolabilis firmitas fidei*). Użycie przymiotnika *inviolabilis* do opisania rzeczownika *firmitas* ze względu na zachodzącą między nimi bliskość znaczeniową[42] można odczytać jako chęć wzmocnienia znaczenia tego drugiego słowa. Chodziłoby więc o wiarę bardzo silną, niezmąconą, niezachwianą. Użyty w tekście spójnik *ut* wprowadza zdanie podrzędne okolicznikowe celu[43]. Dopełnia ono wypowiedź o informację na temat owocu prośby, odpowiada więc na pytanie, czemu ma służyć dar wiary, o który zwraca się kapłan w imieniu zgromadzenia. Udzielony dar ma sprawić, by wierni zostali uwolnieni od przeciwności w obecnym czasie i włączeni w radości, które trwają wiecznie. Przeprowadzana powyżej podstawowa analiza ukazała elementy składające się na treść modlitwy. W dalszej części niniejszych rozważań przedstawione zostanie znaczenie poszczególnych fraz oracji. Sens kolejnych elementów treściowych wyjaśniany będzie w oparciu o fragmenty Pisma Świętego oraz nauczanie ostatnich papieży[44].

2. Przesłanie modlitwy

W najbardziej ogólnym zarysie rozpatrywana modlitwa jest skierowaną do Boga Ojca prośbą o wiarę. Fakt, że wiara jest przedmiotem prośby świadczy o tym, że jest ona uznana przez proszących za dar, a więc rzeczywistość, której człowiek nie może zapewnić sobie samemu. Takie

---

[42] Por. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2009, s. 526, s.v. (*sub verbo*) *inviolabilis*: nietykalny, nienaruszony, niezniszczalny, trwały, nietknięty; tamże, s. 385, s.v. *firmitas*: prawomocność, niezmienność, trwałość, wytrzymałość, prawda, pewność, moc.

[43] Możliwe jest również przetłumaczenie zdania wprowadzanego przez spójnik *ut* jako zdania podrzędnego dopełnieniowego: Wtedy analizowana modlitwa miałaby postać: „Panie (Boże), Daj ludowi twojemu niezachwianą pewność wiary w to, że będą wolni od obecnych przeciwności oraz włączeni w wiecznie trwałe radości ci, którzy wyznają, że Jednorodzony (Syn) Twój, (jest) w Twojej chwale i z Tobą wieczny, (i) w prawdzie naszego ciała narodzony z Matki Dziewicy. Przez Pana naszego..." [za tą sugestię dziękuję p. dr. Wojciechowi Kopkowi].

[44] Interpretując tekst kolekty, który ma swoją historię (zob. Johnson, *The Sources*, s. 34) w świetle współczesnego nauczania Kościoła kierowałem się uwagami Benedykta XVI zawartymi w pracy *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, który w odniesieniu do Pisma Świętego stwierdził, że „Lud Boży – Kościół jest żywym podmiotem Pisma, w nim słowa Biblii są zawsze teraźniejsze". Zdecydowałem się kierować tą zasadą w odniesieniu do tekstu liturgicznego. Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 6/ 1, red. K. Góźdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2015, s. 126.

przeświadczenie odpowiada charakterystyce wiary zawartej w Piśmie Świętym i w nauczaniu Kościoła[45]. W analizowanej modlitwie zgromadzenie przez usta kapłana prosi Boga o wiarę, którą cechuje trwałość; wiarę niezmąconą, bardzo silną. Na trwałość, jako na cechę konstytutywną fenomenu wiary, zwrócił uwagę papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*. W papieskim tekście można dopatrzeć się dwóch aspektów trwałości wiary. Pierwszym z nich jest stwierdzenie, iż trwałość wiary wynika z faktu, iż opiera się ona na Bogu. Opisując wezwanie Boże skierowane do Abrahama, by ten wyruszył w drogę (Rdz 12, 1) papież zauważa:

> „Tym, co ma zrobić Abraham, jest powierzenie się Słowu. Wiara rozumie, że słowo, rzecz pozornie krótkotrwała i ulotna, gdy wypowiedziane jest przez Boga wiernego, staje się rzeczą najbardziej pewną i niewzruszoną ze wszystkich, tym, co sprawia, że możliwa jest nasza dalsza wędrówka w czasie. Wiara przyjmuje to Słowo jako mocną skałę, na której można budować jak na solidnych fundamentach. Dlatego w Biblii wiara jest określona hebrajskim słowem *'emûnah*, pochodzącym od czasownika *'amàn*, którego rdzeń znaczy «podtrzymać»"[46].

Tym więc, co sprawia, że wiara cechuje się trwałością jest słowo Boga, a w ostateczności On sam. Człowiek, który w postawie wiary odpowiada na Boże wezwanie, może oprzeć się na Bogu w ufnym wyczekiwaniu na spełnienie Jego obietnicy[47]. Drugi aspekt trwałości wiary w ujęciu papieża odnosi się do relacji pomiędzy ludźmi:

> „[...] w odniesieniu do wiary pojawia się nowe zaufanie, nowa solidność, którą tylko Bóg może dać. Jeśli człowiek wiary opiera się na Bogu-Amen, na Bogu wiernym (por. Iz 65, 16), i przez to sam staje się solidny [...]. Wiara pokazuje, jak trwałe mogą być więzi między ludźmi, gdy Bóg jest obecny pośród nich. Nie odnosi się to tylko do wewnętrznej solidności, niezmienne-

[45] Łk 17, 5: „Apostołowie prosili Pana: «Przymnóż nam wiary!»"; Ef 2, 8: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga [...]" (cytaty biblijne według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Poznań 2003). KKK, n. 153: „Wiara jest darem Bożym, cnotą nadprzyrodzoną wlaną przez Niego"; LF, n. 4: „[...] Światło wiary ma bowiem szczególny charakter, ponieważ jest zdolne oświetlić całe życie człowieka. Żeby zaś światło było tak potężne, nie może pochodzić od nas samych, musi pochodzić z bardziej pierwotnego źródła, musi ostatecznie pochodzić od Boga [...]".

[46] Tamże, n. 10.

[47] Por. Hbr 11, 1: „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy"; 1Tes 5, 24: „Wierny jest Ten, który was wzywa: On też tego dokona"; Iz 7, 9b: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się". Por. także SpS, n. 7, 9.

go przekonania wierzącego. Wiara oświeca również relacje między ludźmi, ponieważ rodzi się z miłości i kieruje się dynamiką miłości Bożej”[48].

Według papieża zatem, postawa wiary w Boga znajduje swoje przedłużenie w relacjach między ludźmi. Międzyludzkie więzi, budowane na fundamencie wiary, okazują się bardziej trwałe[49]. Nie jest to przy tym, według autora encykliki, trwałość statyczna, ale solidność, która odpowiada dynamizmowi relacji pomiędzy żywymi osobami. Jest ona zatem właściwością towarzyszącą ludziom w codzienności, pośród niewiadomych, jakie każdego dnia przynosi ze sobą życie. Źródłem owej witalności wiary jest miłość będąca istotą Bożego, a więc trynitarnego życia[50].

Wiara, której cechą jest, jak wskazano to wyżej, trwałość, została w analizowanej modlitwie poddana konkretyzacji. Oracja mówi bowiem o przedmiocie wiary. Jest nim prawda o tym, że Jednorodzony Boży Syn, który jest odwieczny w chwale Ojca, przyjął prawdziwe ludzkie ciało i narodził się z Dziewicy Maryi. W słowach modlitwy można odczytać prawdę, która precyzyjnie została wyrażona w formule wiary Soboru Chalcedońskiego z 451 r.:

> „Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, ten sam doskonały w Bóstwie i ten sam doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, ten sam złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu”, przed wiekami zrodzony z Ojca co do Bo-

[48] LF, n. 50.

[49] Człowieka jako istotę relacyjną, istniejącą w relacji (więzi) do innych ukazywał w swoim nauczaniu m.in. ks. Krzysztof Grzywocz. Por. fragmenty zaczerpnięte z jego konferencji *Wartość człowieka* oraz *W Duchu i przyjaźni*: „Uważam, że człowiek jest wartością w więzi i poprzez więź. Źródłowym przykładem jest Trójca Święta, to dla nas światło – Bóg jest jeden w trzech Osobach. Osoba to więź – Ojciec, Syn i Duch Święty. Do definicji osoby – mówi kardynał Joseph Ratzinger – należy więź. Człowiek nie ma więzi, człowiek jest więzią, dlatego w spotkaniu z tobą (drugim człowiekiem) jestem człowiekiem. [...] Doświadczenie przyjaźni jest celem odkupienia, spełnieniem całej drogi Starego i Nowego Testamentu, kresem pedagogii i centralnym tematem mistyki chrześcijańskiej. Chrystus nas odkupił po to, abyśmy byli zdolni do tworzenia głębokich więzi. Wyzwolił nas z niewoli grzechu, czyli z niewoli nieumiejętności budowania autentycznej relacji z Bogiem, z innymi ludźmi i sobą samym. To jest chrześcijańska prawda. Celem odkupienia nie jest samo odkupienie. [...] Chrystus odkupił nas po to, «abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem» (Ef 1, 4), czyli abyśmy potrafili tworzyć głębokie więzi, które On nazywa przyjaźnią”. Cyt. za K. Grzywocz, *W Duchu i przyjaźni*, Kraków 2017, s. 23, 339.

[50] Por. M. Raczyński-Rożek, *Dwie ręce Ojca. Chrystologia ducha w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara i Sergiusza Bułgakowa*, Kraków 2024, s. 227.

skości, w ostatnich czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej”[51].

Prawda o prawdziwym bóstwie i o prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa, dla wyrażenia której trzeba było, jak wiadomo, przezwyciężyć wiele jednostronnych ujęć[52] posiada podstawowe znaczenie dla losów człowieka. Odpowiada ona bowiem, jak pisze o. M. Paluch, na dwa pytania związane z ludzkim zbawieniem: „kto zbawia?” oraz „co zostało zbawione?”. Jeśli zbawić (odpuścić grzechy) może tylko Bóg, Jezus musiał być Bogiem skoro nas zbawił[53]. Zarazem, żeby zbawić człowieka we wszystkich wymiarach jego istnienia (zgodnie z zasadą, że „tylko to, co zostało przyjęte, zostało zbawione”[54]), Jezus musiał być w pełni i całkowicie człowiekiem[55]. Fakt, że Jezus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem odnosi się także do kolejnego wymiaru fenomenu zbawienia, który można nazwać „pozytywnym”[56]. Jezus jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi[57]. Przez Niego człowiek zyskuje dostęp do wspólnoty z Bogiem[58]. Poprzez

---

[51] Cyt. za G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 347.

[52] Według von Balthasara: „[...] problem związany z wcieleniem Jezusa Chrystusa pozostawał długo w ukryciu, aż do momentu, gdy za arianami, zaprzeczono współistotności Syna z Ojcem, a więc zaprzeczono temu, że jest On prawdziwym Bogiem. Natomiast wraz z gnostykami pozwolono Logosowi przyjąć tylko ciało pozorne [...] a z Nestoriuszem wyakcentowano „wyniesienie” człowieka do godności Boga-człowieka”. Cyt. za M. Cybulska, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa objawieniem Trójjedynej Miłości Boga w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Warszawa 2003, s. 17. Por. także: H. Pietras, *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Kraków 2022, s. 89–153.

[53] Dz 4, 12: „[...] I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”.

[54] Por. Grzegorz z Nazjanzu, Ep. 101, 7: „To, co nie zostało przyjęte, nie może być przywrócone; co jest zjednoczone z Bogiem, to zostało zbawione”. Cyt. za. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 222.

[55] Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 270. Por. Hbr 4, 15: „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu”.

[56] Jako aspekt „negatywny” rozumiem zbawienie „od czegoś” Jezus zbawił ludzi od grzechu (por. Mt 1, 21). Jako aspekt pozytywny rozumiem zbawienie „do czegoś” Jezus umożliwia człowiekowi wejście w komunię z Bogiem (por. Mt 1, 23; J 14, 23). Por. *Zbawienie* w: K. Rahner, H. Vorglimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 564.

[57] Ef 2, 18: „[...] bo przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca”.

[58] Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 6/1, s. 441: Chrześcijanin nie wierzy w wiele różnych rzeczy. Ostatecznie wierzy po prostu w Boga, w to, że istnieje tylko jeden prawdziwy Bóg.

zjednoczenie w swojej Osobie bóstwa i człowieczeństwa miłość Chrystusa do człowieka wyraża się na sposób ludzki i jako taka może być przez człowieka doświadczana. Na płynące z tego faktu antropologiczne konsekwencje wskazał papież Franciszek. W ogłoszonej w październiku 2024 r. encyklice *Delixit nos*, poświęconej Najświętszemu Sercu Pana Jezusa, ojciec święty napisał:

> „Odwieczny Syn Boży, który nieskończenie mnie przewyższa, zechciał kochać mnie także ludzkim sercem. Jego ludzkie uczucia stają się sakramentem nieskończonej i ostatecznej miłości. Jego Serce nie jest zatem fizycznym symbolem wyrażającym jedynie rzeczywistość duchową lub oderwaną od materii. Spojrzenie skierowane na Serce Pana kontempluje rzeczywistość fizyczną, Jego ludzkie ciało, które umożliwia Chrystusowi posiadanie ludzkich emocji i uczuć, takich jak nasze, ale w pełni przemienionych przez Jego boską miłość. [...] kontemplując Serce Chrystusa dostrzegamy, jak w Jego szlachetnych i zdrowych uczuciach, w Jego czułości, w drżeniu Jego ludzkiego uczucia, objawia się cała prawda Jego boskiej i nieskończonej miłości”[59].

W refleksji papieża zwraca uwagę fakt, iż nazwał on ludzkie uczucia Chrystusa mianem sakramentu nieskończonej i odwiecznej miłości. Takie określenie należy uznać za dowartościowanie sfery ludzkiej emocjonalności. Idąc za myślą papieża można przyjąć, że i uczucia są rzeczywistością, w której człowiek może spotkać się Bogiem, doświadczyć Jego przemieniającej miłości[60], zarazem to także poprzez uczucia, będące istotnym wymiarem międzyludzkiej komunikacji[61], człowiek przekazuje drugiemu człowiekowi obraz Boga[62], przybliżając (bądź niekiedy, niestety, oddalając

---

Ale dla niego ten Bóg staje się dostępny w Jego Posłańcu, w Jezusie Chrystusie. W spotkaniu z Nim ma miejsce owo poznanie Boga, które staje się wspólnotą, a tym samym – «życiem»”.

[59] DN, n. 60; 64.

[60] Miłości, która uczy coraz bardziej kochać siebie (czyli przyjmować prawdę o sobie), a przez to coraz bardziej otwierać się na Boga i bliźniego. Por. 1J 4, 20: „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi”.

[61] Por. Grzywocz, *W Duchu i przyjaźni*, s. 64: „Kto nie ma kontaktu z własnymi uczuciami, nie potrafi o nich mówić i nimi się dzielić, ma duże trudności w stworzeniu i utrzymaniu bliskich relacji”.

[62] Na znaczenie, jakie posiadany przez człowieka obraz Boga wywiera na ludzkie działania, zwrócił uwagę cytowany już K. Grzywocz: „[...] uważam, że obraz Boga, jaki mamy w sobie, jest najważniejszą dla nas rzeczywistością. [...] Od tego obrazu w dużej mierze zależy moje poczucie wartości, zrozumienie mojej wartości i sposób, w jaki kreuję swoje życie. Jeśli jednak prawdą jest to, że jesteśmy stworzeni na obraz Boga, jesteśmy obrazem Boga, to ja wszystko stwarzam, kreuję rzeczywistość według tego obrazu. Moje postępowanie, zachowanie, decyzje

siebie i innych) od wspólnoty z Nim. Powyższe uwagi wskazują, iż treść analizowanej modlitwy naprowadza na prawdę mającą konkretne znaczenie dla ludzkiego życia. Wiara, mocna i pewna w prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa prowadzi człowieka do wspólnoty z Bogiem[63]. Zarazem też człowiek, który opiera się na Bogu, a więc otwiera się na Niego, coraz bardziej Jemu ufając, jest w stanie tworzyć w swoim życiu trwałe więzi międzyludzkie.

Egzystencjalne skutki wspólnoty człowieka z Bogiem, budowanej w oparciu o wiarę dostrzec można w dalszych fragmentach oracji. Ze słów modlitwy wynika, że owe konsekwencje mogą odnosić się do życia człowieka w jego wymiarze teraźniejszym i przyszłym. W relacji do teraźniejszości wspólnota przez usta kapłana prosi o uwolnienie od obecnych przeciwności (*praesentes* [*res*] *adversae*). Zapewne ze względu na swój zwarty charakter treść modlitwy nie wskazuje bliżej, o jakie okoliczności chodzi. Użycie nazwy ogólnej pozwala przy tym uczestnikom zgromadzenia liturgicznego łatwiej utożsamić się z słowami prośby, bowiem każdy z nich ma najpewniej własne doświadczenia zmagań z przeciwnościami. Tym niemniej jako pewien ogólny obraz zmagań doświadczanych przez chrześcijan obecnego czasu wskazać można dwa fragmenty z rozważań Benedykta XVI. Pierwszy z nich obrazuje zmagania, których człowiek doświadcza niejako w swoim wnętrzu. Drugi – przeciwności, które oddziałują na niego z zewnątrz. W książce *Jezus z Nazaretu*, w rozdziale dotyczącym modlitwy *Ojcze nasz*, podczas omawiania prośby: „I nie wódź nas na pokuszenie" J. Ratzinger przytoczył słowa modlitwy:

> „Wiem, że potrzebne mi są doświadczenia, ażeby czysta się stała moja najgłębsza istota. Jeśli te doświadczenia pozostają w Twoich rękach, jeśli – jak to było w przypadku Hioba – pozostawiasz złu trochę wolnej drogi, to pamiętaj, proszę, o moich ograniczonych możliwościach. Nie licz za bardzo na mnie. Nie przesuwaj zbyt daleko granic, w których mogę doznawać pokus, i bądź w pobliżu z Twoją opiekuńczą ręką, gdy moja miara zaczyna już dobiegać końca"[64].

---

i wybory są owocem tego obrazu, ponieważ obraz Boga jest twórczy i zarazem najgłębszy we mnie". Cyt. za: Grzywocz, *W Duchu i przyjaźni*, s. 360.

[63] A także jest w stanie budować trwałe więzi międzyludzkie.

[64] Por. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, s. 242–243. Cyt. za J. Szymik, *Deus Providebit. Bóg wobec cierpienia według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce", 5(2011), nr 1, s. 12–13 (w artykule miejsce w pracy *Jezus z Nazaretu* oznaczone zostało na s. 142, zgodnie z wydaniem Kraków 2007, w niniejszym tekście wskazano miejsce według wydania z *Opera Omnia*).

Jerzy Szymik nazwał powyższe wyznanie „modlitwą wszystkich kuszonych ciemną nocą hiobowych doświadczeń”[65]. Ukazuje on człowieka świadomego swojej słabości w obliczu doświadczenia pokusy. Modlący się ma świadomość, że granice jego możliwości oparcia się złu są mniejsze, niż mogłoby się to wydawać, dlatego pokornie prosi Boga o Jego opiekę, o niepoddawanie go zbyt wielkim próbom. Powyższy fragment wskazuje więc, że pierwszym doznaniem, z którym musi zmagać się człowiek jest doświadczenie słabości jego kondycji duchowej[66], jego niewielka zdolność do opierania się pokusom. Obok tego poczucia własnej przygodności i ograniczoności, człowiek wystawiony jest na nieprzyjazne działania innych ludzi. Sytuację wierzących w obliczu wrogości otoczenia Benedykt XVI opisał w rozważaniach wygłoszonych podczas audiencji generalnej 13 lutego 2013 r.:

> „Dziś nie można już być chrześcijaninem po prostu dlatego, że żyje się w społeczeństwie, które ma chrześcijańskie korzenie: również ten, kto przychodzi na świat w rodzinie chrześcijańskiej i jest wychowywany w sposób religijny, musi codziennie odnawiać wybór, jakim jest bycie chrześcijaninem, a więc przyznawać Bogu pierwsze miejsce, stając w obliczu pokus, które zsekularyzowany świat wciąż mu podsuwa, w obliczu krytycznego osądu wielu współczesnych. Próby, na które dzisiejsze społeczeństwo wystawia chrześcijanina, są bowiem liczne i dotyczą życia osobistego oraz społecznego. Nie jest łatwo dochować wierności chrześcijańskiemu małżeństwu, praktykować miłosierdzie w życiu codziennym, przeznaczyć czas na modlitwę i wewnętrzne wyciszenie [...]”[67].

W opinii papieża wyzwania, jakie stają przed chrześcijanami mają postać codziennego zmagania o prymat Boga w życiu. Wyznawca Chrystusa każdego dnia znajduje się w sytuacji, w której musi dokonywać wyboru, a raczej ciągle na nowo odnawiać wybór Boga w obliczu faktu, że otacza go świat, który cechuje się brakiem zrozumienia dla jego decyzji a także

---

[65] Cyt. za Szymik, *Deus Providebit*, s. 12.

[66] Na doświadczany przez człowieka stan kruchości jego egzystencji zwrócił uwagę K. Grzywocz: „W naszym życiu często pojawia się uczucie pustki. Mówimy wtedy: «Czuję się dzisiaj taki słaby, kruchy i bezradny». Przeczuwamy, jak bardzo kruche jest życie, jak delikatne, jak niewiele sami z siebie potrafimy, gdy ogarnia nas jakiś wewnętrzny mrok i pustka. Są to pozytywne uczucia, adekwatnie pokazujące prawdę o naszej egzystencji, o tym, kim jesteśmy”. Cyt. za Grzywocz, *W Duchu i przyjaźni*, s. 278.

[67] Cyt. za: Benedykt XVI, Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka*, 13 II 2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_13022013 [19.12.2024].

podsuwaniem alternatywnych modeli życia. W sytuacji, w której człowiek świadomy własnej kruchości doświadcza wyzwań, jakie rzuca mu współczesny świat, rodzi się pytanie, na czym ma polegać to działanie Boga, o które zgromadzenie prosi Go w treści analizowanej modlitwy? Jak ma wyglądać owo „uwolnienie od przeciwności"? Pytanie to wydaje się tym istotniejsze w sytuacji, gdy codzienne doświadczenie pokazuje, że zło jest wciąż obecne i działa, a człowiek wystawiony jest na jego destrukcyjne skutki. Wydaje się, że także i w tym przypadku warto przedstawić odpowiedź sformułowaną przez Benedykta XVI, a zawartą w jego encyklice o nadziei chrześcijańskiej – *Spe salvi*. W swojej refleksji papież stwierdza najpierw, że powinno się dążyć do pokonania cierpienia, zauważa przy tym jednak, że całkowite usunięcie go ze świata nie leży w ludzkich możliwościach, a w historii obecnej moc grzechu pozostaje ciągle straszną teraźniejszością[68]. Jednocześnie ojciec święty wskazuje na reakcję Boga wobec cierpienia:

> „[...] Bóg – osobowa Prawda i Miłość zechciał cierpieć dla nas i z nami. Bernard z Clairvaux ukuł wspaniałe powiedzenie: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Bóg nie może cierpieć, ale może współcierpieć. Człowiek jest dla Boga tak bardzo cenny, że On sam stał się człowiekiem, aby móc współcierpieć z człowiekiem, w sposób rzeczywisty, w ciele i krwi, jak to nam przedstawia opis Męki Jezusa. Stąd w każde cierpienie ludzkie wszedł Ktoś, kto je z nami dzieli i znosi; stąd w każdym cierpieniu jest odtąd obecne *con-solatio*, pocieszenie przez współcierpiącą miłość Boga [...]"[69].

Do powyższych słów ukazujących zaangażowanie Boga po stronie cierpiącego warto przytoczyć komentarz J. Szymika: „Współcierpienie jest możliwe, ponieważ współczucie Boga ma ciało. Nazywa się ono: biczowanie, cierniem koronowanie, ukrzyżowanie, grób. Współczucie Boga wstąpiło w nasze cierpienie dzięki wcieleniu i w ten sposób stało się współcierpieniem"[70]. Przytoczona refleksja zdaje się stanowić realistyczną odpowiedź na pytanie, w jaki sposób Bóg uwalnia od przeciwności. Bóg nie likwiduje wyzwań, przed którymi staje człowiek. Bóg nie wyręcza człowieka doświadczającego (z różnych przyczyn, także zawinionych) negatywnych zdarzeń. W tym wszystkim jednak, co spotyka człowieka, Bóg jest wraz nim. Bóg, który w Chrystusie stał się człowiekiem przyjął

[68] Por. SpS, n. 36.

[69] Cyt. za: tamże, n. 39.

[70] Cyt. za J. Szymik, *Bóg współcierpiący jako con-solatio. Tropem J. Ratzingera/Benedykta XVI*, SSHT, 44(2011), nr 1, s. 108.

na siebie cały ogrom cierpienia[71], także teraz jest obecny przy każdym z cierpiących. Wydaje się więc, że prośbę o uwolnienie od doczesnych przeciwności należy rozumieć nie tyle, czy też nie tylko jako błaganie o zachowanie od prób, ale jako wołanie o szczególnie intensywne doświadczenie Bożej obecności, Bożej bliskości rozumianej jako *compassio* (współcierpienie) i płynącą z niej *consolatio* (pocieszenie) w sytuacji, kiedy człowieka spotyka zło i cierpienie.

Ostatnim aspektem prośby wyrażonej w słowach analizowanej modlitwy jest błaganie, aby ci, którzy wierzą w prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Syna Bożego zostali włączeni w wiecznie trwające radości (*mansura gaudia*). Radość jest stanem człowieka. Do jej charakterystycznych cech należą uczucie pełni i zadowolenia, połączone z pragnieniem dzielenia się przeżywanym szczęściem[72]. Doświadczenie życia ludzkiego wskazuje jednak, że odczuwaniu radości nierzadko towarzyszy świadomość tymczasowości tego stanu połączona z potrzebą poszukiwania ciągle nowych źródeł radości, wynikająca z szybkiego nużenia się tym, co wcześniej było źródłem radości[73]. Jednocześnie doświadczeniu temu odpowiada tęsknota za radością, która nie miałaby końca[74]. O taką też, trwałą radość prosi Boga zgromadzenie liturgiczne w analizowanej obecnie modlitwie. Udział w wiecznej radości ma stać się doświadczeniem wierzących wyznających wiarę w prawdziwe bóstwo i prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa. Wynika więc z tego, że to w Chrystusie zgromadzenie upatruje źródło trwałej radości. Taka postawa jest uprawniona w związku ze słowami samego Jezusa. Podczas mowy pożegnalnej w Wieczerniku zapowiedział On Apostołom, że po czasie smutku znowu ich zobaczy, a to stanie się dla nich źródłem radości (J 16, 22). Będzie to radość trwała, której nic nie zdoła

---

[71] Por. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, s. 542: „Rzeczywistość zła, niesprawiedliwości, która deformuje świat i jednocześnie zanieczyszcza obraz Boga – ta rzeczywistość jest czymś realnym, spowodowanym naszą winą. Nie można jej po prostu zignorować, trzeba jej stawić czoło. [...] Sam Bóg czyni siebie miejscem pojednania i w swoim Synu bierze na siebie cierpienie. [...] Sam Bóg «pije kielich» całej potworności i w ten sposób przywraca prawo przez wielkość swej miłości, która w cierpieniu przekształca ciemność".

[72] Por. Franciszek, Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej *Radość – owoc Ducha Świętego niezbędny w głoszeniu Ewangelii*, 27 XI 2014, https://opoka.org.pl/News/Swiat/2024/franciszek-radosc-owoc-ducha-swietego-niezbedna-w-gloszeniu [19.12.2024].

[73] Tamże. Por. GeE, n. 128: „Nie mówię tu o radości konsumpcyjnej i indywidualistycznej, tak bardzo obecnej w niektórych dzisiejszych doświadczeniach kulturowych. Konsumpcjonizm jedynie obciąża serce. Może zapewnić przyjemności sporadyczne i przelotne, ale nie radość".

[74] Por. SpS, n. 11–12.

odebrać[75]. Treść tego fragmentu pozwala przyjąć, że źródłem trwałości radości jest zmartwychwstanie Chrystusa[76]. Apostoł Jan poświadcza, że uczniów widzących Zmartwychwstałego ogarnęła radość (J 20, 20)[77]. W księdze Apokalipsy natomiast ten sam autor rozszerza perspektywę radości na wieczność[78]. Ostatecznie można więc przyjąć, że źródłem trwałej radości jest wspólnota wierzącego z żyjącym Chrystusem. Rozpoczyna się ona w obecnym życiu dzięki wierze i sakramentom[79], swoje dopełnienie zaś znajdzie w wieczności, w komunii z Trójjedynym Bogiem[80].

* * *

Przeprowadzona powyżej analiza treści kolekty w oparciu o nauczanie papieży Benedykta XVI i Franciszka ukazała elementy, składające się na przesłanie modlitwy z dnia 2 stycznia albo poniedziałku przed Objawieniem Pańskim. W swoim podstawowym wyrazie modlitwa ta jest prośbą o silną wiarę w tajemnicę wcielenia Chrystusa, odwiecznego Syna Ojca, który z Maryi Dziewicy narodził się jako prawdziwy człowiek. W refleksji

---

[75] J 16, 22: „Także i wy teraz doznajecie smutku. Znowu jednak was zobaczę, i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać".

[76] Por. B. Kl'uska, *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13, 31 – 16, 33*, Lublin 2007, s. 329.

[77] J 20, 20: „Uradowali się zatem uczniowie ujrzawszy Pana". Por. także, S. Sadowski, *J 16, 16–33: Jezus – Zwycięzca grzechu idzie do Ojca*, https://www.ekai.pl/j-1616-33-jezus-zwyciezca-grzechu-idzie-do-ojca/ [11.12.2024]; EG, n. 1: „Radość Ewangelii napełnia serce oraz całe życie tych, którzy spotykają się z Jezusem. Ci, którzy pozwalają, żeby ich zbawił, zostają wyzwoleni od grzechu, od smutku, od wewnętrznej pustki, od izolacji. Z Jezusem Chrystusem rodzi się zawsze i odradza radość".

[78] Ap 19, 9: „Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę Godów Baranka!". Por. A. Ridouard, M.-F. Lacan, *Radość*, w: STB, s. 849.

[79] Por. KL, n. 8: „Ziemska liturgia daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej sprawowanej w świętym mieście, Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy [...]".

[80] Por. słowa III Modlitwy eucharystycznej MRP, s. 326*: „Ufamy, że razem z nimi (tj. wiernymi zmarłymi, przyp. ML) będziemy się tam wiecznie radować Twoją chwałą, gdy otrzesz z naszych oczu wszelką łzę, bo widząc Ciebie, Boże, jaki jesteś, przez wszystkie wieki będziemy do Ciebie podobni i chwalić Cię będziemy bez końca [...]". Por. także A. Świderkówna, *Aby zrozumieć Pismo Święte*, Kraków 2009, s. 251–252: Taka bowiem wspólna wieczerza (wigilijna, przyp. ML) to właśnie wzajemne przyjmowanie i dawanie, przyjmowanie i dawanie drobnych prezentów, przyjmowanie podawanych nam smakołyków i przekazywanie ich naszym sąsiadom, przyjmowanie tych, którzy wokół nas siedzą, i dawanie im samego siebie. Radość wszystkich jest tu radością każdego, a radość każdego radością wszystkich. Jest to jedynie niezmiernie odległy i niedoskonały obraz tego, co może oznaczać nasze uczestnictwo w życiu Boga, w owej wieczystej Komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym, gdzie radość każdego będzie radością wszystkich (także i samego Boga), a radość wszystkich (także i samego Boga) będzie radością każdego. I to jest właśnie zbawienie.

Benedykta XVI oraz Franciszka wiara jawi się jako dar, mający swoje źródło w Bogu, uzdalniający człowieka do wchodzenia z Nim w komunię, oraz do tworzenia trwałych międzyludzkich więzi. Wiara w prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa owocuje u człowieka doświadczeniem obecności Bożej, szczególnie w chwilach cierpień i zmagań z przeciwnościami. Wiara także prowadzi człowieka do radości nieprzemijających, będących doświadczeniem wspólnoty z Trójcą Świętą.

BELIEF IN THE INCARNATION AS THE PATH TO THE COMMUNION WITH GOD
Theology of the Collect for 2nd January or Monday before the Epiphany

Keywords: faith, Incarnation, compassion, communion, joy.

Abstract: The aim of the paper was was to present the theological thought of the Collect for Monday before Epiphany (or 2nd January). To achieve this goal first a verbatim polish translation was provided. Than individual elements of the prayer were exposed and scrutinized mostly in the light of the teraching of Pope Benedict XVI and Pope Francis. In the end it became apparent that the prayer in consideration is a supplication for strong faith in the mystery of the Incarnation. The fact that Christ is true God and true man enables people to enter into communion with God. It also allows people to feel God's presence and compassion in the face of suffering and leads them to eternal communion with the Holy Trinity.

Sections: [Preliminary comments]> 1. Content analysis > 2. Message of the prayer >[Summary].

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4 XII 1963.

Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Rzym 2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [19.12.2024].

Benedykt XVI, Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka*, 13 II 2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_13022013 [19.12.2024].

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29 VI 2013, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_pl.pdf [19.12.2024].

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24 XI 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [19.12.2024].

Franciszek, Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej *Radość – owoc Ducha Świętego niezbędny w głoszeniu Ewangelii*, 27 XI 2014, https://opoka.org.pl/News/Swiat/2024/franciszek-radosc-owoc-ducha-swietego-niezbedna-w-gloszeniu [19.12.2024].

Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate*, 19 III 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html [19.12.2024].

Franciszek, Encyklika *Dilexit nos*, 24 X 2024, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html [19.12.2024].

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1992.

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticanii II instauratum, auctoritate Pauli pp. VI promulgatum Ioannis Pauli pp. II cura recognitum, Watykan 2002.

Mszał rzymski dla diecezji polskich. Wydanie drugie, poszerzone i uzup., Poznań 2013.

The Weekday Missal, Collins 2012.

Augé M., *Rok liturgiczny. To sam Chrystus, który trwa w swoim Kościele*, tłum. K. Stopa, Kraków 2013.

Cybulska M., *Wydarzenie Jezusa Chrystusa objawieniem Trójjedynej Miłości Boga w teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Warszawa 2003.

Czerwik S., *Misterium Adwentu i Narodzenia Pańskiego na tle prefacji*, LitS, 2(1996), nr 3–4, s. 5–21.

Dyk S., *Misterium Wcielenia w przepowiadaniu homilijnym. Studium na podstawie lekcjonarza uroczystości Narodzenia Pańskiego*, RT, 64(2017), s. 31–46.

Dyk S., *Misterium Objawienia Pańskiego jako treść homilii*, RT, 66(2019), s. 19–37.

Dyr A., *Kana Galilejska w liturgii*, w: *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, Kraków 2008, s. 157–172.

Głowa W., *Teksty formularzy mszalnych źródłem przepowiadania homilijnego*, w: *Diligis me? Pasce. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949–1999*, t. 1, red. S. Czerwik, Sandomierz 1999, s. 346–380.

Grzywocz K., *W Duchu i przyjaźni*, Kraków 2017.

Johnson C., *The Sources of the Roman Missal (1975)*, Rome 1996.

Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

Kl'uska B., *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13, 31 – 16, 33*, Lublin 2007.

Konecki K., *Święty Józef w odnowionych tekstach mszału i Liturgii Godzin*, w: *Święty Józef w liturgii Kościoła i w pobożności ludowej*, red. W. Pałęcki, A. Megger, Lublin 2016, s. 23–39.

Krakowiak C., *Świętowanie Tajemnicy Narodzenia i Objawienia Pańskiego*, Sandomierz 2006.

Majewski M., *Mistyczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem w celebracji eucharystycznej święta Chrztu Pańskiego*, w: *Eucharystia życiem Kościoła i świata. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2007, s. 193–211.

Miazek J., *Kolekta*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 22–33.

Miazek J., *Kolekty okresu Bożego Narodzenia w mszale Pawła VI*, CTh, 51(1981), nr 1, s. 67–74.

Miazek J., *Uroczystość i oktawa Bożego Narodzenia w modlitwach mszału Pawła VI*, LitS, 4(1998), nr 2(12), s. 205–216.

Miazek J., *Kolekta – szczyt liturgii gromadzenia się*, w: *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, red. J. Hadalski, Poznań 2013, s. 204–209.

Mocydlarz W., *Światło jako znak obecności Boga w liturgii na podstawie wybranej euchologii Mszału rzymskiego*, „Studia Bobolanum", 1(2013), s. 49–80.

Mokrzycki B., *Marana Tha. Przyjdź nasz Panie*, Kraków 1973.

Mokrzycki B., *Oto jestem!: medytacje na Uroczystość Narodzenia Pańskiego: rok A, B, C*, Kraków 2004.

Mokrzycki B., *Święta Rodzina: medytacje na Niedzielę Świętej Rodziny: rok A, B, C*, Kraków 2006.

Mokrzycki B., *Bogurodzica Dziewica: medytacje na Uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi: rok A, B, C*, Kraków 2007.

Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.

Nadolski B., *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 2013.

Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 233–507.

Pietras H., *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Kraków 2022.

Porosło K., *Przyjdź, Panie Jezu!: Chrystus w tajemnicach roku liturgicznego*, t. 1, Kraków 2016.

Raczyński-Rożek M., *Dwie ręce Ojca. Chrystologia ducha w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara i Sergiusza Bułgakowa*, Kraków 2024.

Rahner K., Vorglimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.

Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 6/1, red. K. Góźdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2015, s. 118–378.

Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, t. 6/1, red. K. Góźdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2015, s. 379–582.

Ridouard A., Lacan M.-F., *Radość*, w: STB, s. 845–849.

Sadowski D.J., Teologia uroczystości Narodzenia Pańskiego w świetle euchologii Mszału rzymskiego Pawła VI. Hermeneutyczne studium liturgicznoteologiczne, Opole 2014 (praca doktorska, komputeropis).

Sadowski S., *J 16, 16–33: Jezus – Zwycięzca grzechu idzie do Ojca*, https://www.ekai.pl/j-1616-33-jezus-zwyciezca-grzechu-idzie-do-ojca/ [11.12.2024].

Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2009.

Stefański P., *Liturgia uroczystości Narodzenia Pańskiego drogą odnowienia godności człowieka. Wskazania homiletyczne*, „Resovia Sacra", 26(2019), s. 373–386.

Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235–499.

Szymik J., *Bóg współcierpiący jako con-solatio. Tropem J. Ratzingera/Benedykta XVI*, SSHT, 44(2011), nr 1, s. 96–108.

Szymik J., *Deus Providebit. Bóg wobec cierpienia według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce", 5(2011), nr 1, s. 5–22.

Szymik J., *Benedykta XVI teologia wcielenia*, w: *Mystagogia Benedicti. Wprowadzenie w tajemnice roku liturgicznego. Boże Narodzenie. Od Wigilii Uroczystości Narodzenia Pańskiego do Uroczystości Świętej Bożej Rodzicielki Maryi*, red. A. Demitrów, Biskupów 2020.

Świderkówna A., *Aby zrozumieć Pismo Święte*, Kraków 2009.

Zachara M., *Modlitwy Kościoła. Kolekty niedziel i uroczystości Pańskich*, Kraków 2022.

Żądło A., *Eklezjologiczny wymiar kolekt Adwentu w Mszale rzymskim Pawła VI. Studium lingwistyczno-teologiczne*, Kraków 2002.

Żądło A., *Hermeneutyka tekstów euchologijnych w służbie przepowiadania liturgicznego*, RT, 62(2015), s. 93–114.

Żądło A., *Homilie można budować w oparciu o teksty euchologijne. Refleksja zainspirowana Dyrektorium homiletycznym*, „Studia Pastoralne", 18(2022), s. 207–229.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 399–425
10.52404/ttnwloc.stwl.27.19

KS. ŁUKASZ KOŁODZIEJCZAK [a,@]
0000-0002-5450-0022
[a] Uniwersytet Mikołaja Kopernika; Wydział Teologiczny, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, kujawsko-pomorskie, PL
[@] Luk.Kolodziejczak@GMail.Com

WNIEBOWZIĘCIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W TEKSTACH MSZAŁU RZYMSKIEGO

Słowa kluczowe: formularz mszalny, kult, liturgia, Maryja, *Munificentissimus Deus*, wniebowzięcie, zaśnięcie, 15 sierpnia.

Abstrakt: Tematem analizy teologiczno-liturgicznej niniejszego artykuły są teksty z formularza uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Podstawowym źródłem pracy są teksty euchologijne pochodzące z Mszału rzymskiego dla diecezji polskich (2013). Podstawą źródłową są również inne teksty mszalne, nauczanie papieży i Magisterium Kościoła, wyrażone w konstytucjach apostolskich, encyklikach, adhortacjach, podczas audiencji czy katechez, w Katechizmie Kościoła katolickiego i innych dziełach. Przy analizie tekstów nie zabrakło również odniesień do antycznych oracji oraz tekstów mszalnych z 1950 roku (*Signum magnum*). Przy pisaniu niniejszego artykułu autor zastosował metodę analizy teologiczno-liturgicznej oraz metodę hermeneutyki liturgicznej. Zastosowanie tych metod miało na celu wskazać ujęcie poszczególnych formuł modlitw mszalnych we współczesnej myśli teologicznej oraz ukazanie bogactwa treści tekstów euchologijnych. Należy zauważyć, że pomimo dziesięcioleci, które minęły od wprowadzenia nowej redakcji tekstów, wciąż skąpa jest ilość treści poświęconych ściśle teologicznej refleksji nad formularzem mszalnym Wniebowzięcia. Podjęte studium zagadnienia stanowi więc odpowiedź na wolę Kościoła, który pragnie, aby teksty liturgiczne były studiowane oraz oświecały i karmiły umysły oraz dusze chrześcijan.

KS. ŁUKASZ KOŁODZIEJCZAK (1995–); 2020, kapłan diecezji włocławskiej; 2020, mgr: teologia (UMK, Toruń); 2025, lic. nauk teologicznych (UMK, Toruń); zainteresowania naukowe: historia Kościoła, historia sztuki.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Liturgiczny i teologiczny rozwój nauki o wniebowzięciu > 2. Obrzędy > 3. Aspekty teologiczne idei wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w formularzu mszalnym >[Zakończenie].

Misteria wiary chrześcijańskiej, choć otoczone nimbem tajemniczości, nie są muzealnymi artefaktami, ale „ożywają" za każdym razem, gdy są uobecniane w liturgii. Zbawienie staje się udziałem Ludu Bożego, gdy sprawuje on święte misteria, ponieważ „fakt zbawczy staje się obecnością w rycie"[1]. Stąd tak istotne jest studium i refleksja nad tekstami Mszału rzymskiego, które wydobyte na światło dzienne mają oświecać i karmić umysły oraz dusze chrześcijan[2].

Poniższe opracowanie lokuje się w obszarze teologii liturgicznej, a więc wznoszonej wokół źródła, które tworzy liturgię, na nią oddziałuje i przynależy do jej istoty. Komponentami wspomnianego źródła liturgii są obrzędy i teksty. One to stanowią prawdziwe i właściwe[3] dopływy „liturgii źródła", która bierze swój początek w relacjach między Osobami Trójcy Świętej i przelewa się na całe stworzenie. Uwaga autora niniejszego artykułu, ze względu na obrany przez niego temat, skupia się na formułach euchologicznych i antyfonach uroczystości Wniebowzięcia. Obszar badawczy zakreślony przez tytuł nie obejmuje pełni elementów obrzędowych, z których utkana jest celebracja liturgiczna, tj. szczegółowego badania tekstów Pisma Świętego (czytań i responsoriów).

Źródło niniejszego artykułu stanowią teksty euchologiczne z dnia uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, jak również nauczanie papieży i Magisterium Kościoła. Bogactwo treści i form liturgicznych świadczy o randze i żywotności wspominania Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w liturgii Kościoła. Repertuar tych tekstów ukazuje teologię uroczystości i duchową fizjonomię Maryi we wspólnocie chrześcijan.

1. Liturgiczny i teologiczny rozwój nauki o wniebowzięciu

We wspólnocie Kościoła pierwszych wieków wspomnienia męczenników obchodzono w dzień ich śmieci – narodzin dla nieba (*dies natalis*).

[1] O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000, s. 112–113.

[2] Paweł VI, Konstytucja apostolska *Missale Romanum*, w: MRP, s. [12].

[3] Por. S. Marsili, *Liturgia e teologia: proposta teoretica*, „Rivista Liturgica", 59(1972), s. 455–473.

Choć wniebowzięcie nie było przedmiotem wiary, wierni jednak czcili Maryję w misteriach Zbawiciela[4]. Liturgia jest bowiem ostatecznym momentem w historii zbawienia[5], celebrowaniem w czasie dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Obecność Maryi w celebracji liturgicznej należy widzieć przez Jej miejsce w planie zbawienia. Maryja jest nierozerwalnie związana z dziełem zbawienia swego Syna[6].

Już w III/IV wieku w celebrację *Natale* włączono dzień Zaśnięcia – obchodzono *dies natalis Mariae* uznając Jej męczeństwo, którego doświadczyła pod krzyżem (J 19, 25–27; Łk 2, 35)[7]. Pod koniec V wieku lub na początku VI wieku owo wspomnienie narodzin dla nieba Maryi było obchodzone szczególnie w Getsemani, przekształcając się powoli w święto Wniebowzięcia[8]. Kiedy cesarz Wschodu Maurycjusz (582–602) w roku 600[9] pisze o wniebowzięciu, to nie wprowadza nowego kultu maryjnego, ale sankcjonuje kult, już wcześniej rozwinięty i żywy wśród wiernych[10].

O rodzącym się kulcie Maryjnym w kościele Jerozolimskim świadczą źródła homiletyczne z V wieku[11] oraz wzniesiona staraniem diakonisy Ikelii[12]

---

[4] Casel, *Chrześcijańskie misterium*, s. 119; F. Dziąsek, *Dogmat Wniebowzięcia*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Toruń 1965, s. 364.

[5] S. Marsili, *La liturgia della Liturgia nel Vaticano II*, w: *Anàmnesis: Introduzione storico-teologica alla liturgia*, vol. 1, Turyn 1974, s. 91–92.

[6] KL, n. 103.

[7] C.S. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 205.

[8] J. Buxakowski, *Najświętsza Maryja Panna w liturgii*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Toruń 1965, s.101.

[9] Nicefor Kalikst Ksantopul, *Ecclesiasticae historiae*, PG 147, XVII, kol. 291–292.

[10] A. Strus, *Legenda, tradycja i historia o Zaśnięciu i Wniebowzięciu NMP*, RBiL, 37(1984), nr 2, s. 134.

[11] S.J. Boss, *Mary: The Complete Resource*, Chippenham 2007, s. 140.

[12] W roku 1950 archeolodzy odkryli na Wzgórzu Racheli położonym w połowie drogi między Betlejem a Jerozolimą ślady kościoła (13,5x20m) oraz klasztoru pochodzącego z V wieku. Miejsce identyfikowano z kościołem zbudowanym dla upamiętnienia odpoczynku wskazywanego przez Protoewangelię Jakuba. Jednak już w 1992 roku podczas prac nad rozbudową autostrady łączącą Jerozolimę z Betlejem natrafiono na kolejne fundamenty dużego ośmiobocznego kościoła, ze skałą o wymiarach 2x4m wewnątrz. Datowany na V wiek kościół zlokalizowany jest 350 m od wcześniej odkrytych budynków. Wobec zbieżnej datacji oraz położenia kościołów pojawił się problem, który z nich uznać za starożytną „Kathismę"? Profesor Shoemaker wskazuje na świadectwo z życia mnicha Teodozjusza spisane przez Teodora z Petry. Informacja zawarta w tekście stanowi o początku życia zakonnego w kościele i klasztorze w „Starej Kathismie". Autor suponuje więc istnienie nowego kościoła. Nowa „Kathisma", jak się przypuszcza, byłaby kościołem finansowanym przez Ikelię, a to może być w istocie wielki kościół odkryty przez ostatnie wykopaliska. Zob. S.J. Shoemaker, *Ancient traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, New York 2010, s. 81–98.

świątynia (Kathisma[13]). W tradycji koptyjskiej datę celebracji wyznaczono na dzień 16 stycznia[14], jak również 9 sierpnia[15]. Akcent ze świętowania *Natale* zostaje jednak przeniesiony na świętowanie powrotu do domu, zaśnięcia (*Koimesis – Dormitio*)[16].

„Złotym wiekiem teologii wniebowzięcia"[17] określano czas greckich ojców Kościoła – luminarzy prawdy o wniebowzięciu, tj. Jana z Damaszku (675–749), Germana z Konstantynopola (634–732), Andrzeja z Krety (660–740)[18]. Po nim nastąpił kryzys teologii wniebowzięcia trwający trzy stulecia, a wywołany dziełem Paschazjusza Radbertusa (785–860)[19]. Ów opat Corbie postulował zawieszenie dyskusji wokół nauki o wniebowzięciu[20].

Mimo głosów sprzeciwu wiara we wniebowzięcie Maryi była szczególnie obecna i ugruntowała się w dobie średniowiecza. Wówczas powstawały liczne świątynie, których *patrocinium* przyznawano Najświętszej Maryi Pannie Wniebowziętej[21]. Wydarzenie wniebowzięcia było zrozumiałym faktem także dla ojców Reformacji[22].

---

[13] Termin „kathisma" oznacza dosłownie: „miejsce odpocznienia". B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 883.

[14] Shoemaker, *Ancient traditions*, s. 57.

[15] Tamże, s. 58.

[16] M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999, s. 706.

[17] S.C. Napiórkowski, *Dogmat o wniebowzięciu w 50. rocznicę ogłoszenia*, w: *Mariologia na przełomie wieków. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne*, red. L. Balter, P.M. Lenart, Częstochowa – Niepokalanów 2001, s. 97.

[18] Shoemaker, *Ancient traditions*, s. 26.

[19] Napiórkowski, *Dogmat o wniebowzięciu w 50. rocznicę ogłoszenia*, s. 97.

[20] W liście Paschazjusz wyraża hipotezę, która zostanie włączona do oficjum brewiarzowego średniowiecza i wywoła wspomniany kryzys: „Wskazuje się nam jeszcze dzisiaj, w dolinie Jozafata, położonej pomiędzy górą Syjon a górą Oliwną, grób, w którym według tradycji, było złożone ciało Maryi; lecz teraz wszyscy ci, którzy nawiedzają grób, konstatują, iż jest on pusty. Wielu z nas wątpi, aby Maryja została wzięta wraz z ciałem bądź odeszła z tego świata bez ciała. Nie wiemy, w jaki sposób, kiedy, przez kogo Jej ciało zostało przyjęte bądź też w jakim miejscu zostało złożone, bądź czy też już powstało z martwych. Jednakże niektórzy uważają, że dostąpiła Ona zmartwychwstania i że wraz z Chrystusem w niebie została obleczona błogosławioną nieśmiertelnością. [...] Lepiej pozostawić wszystko Bogu, dla którego nie ma rzeczy niemożliwych, niż głosić coś, czego nie jesteśmy w stanie udowodnić". Cyt. za: B. Kochaniewicz, *Uwagi na temat łacińskiego apokryfu „Transitus Maria" Pseudo-Józefa z Arymatei*, SM, 7(2005), nr 1, s. 277.

[21] MD, n. 15.

[22] Marcin Luter (1483–1546) w homilii z 1522 r., przypominał: „Maryja jest u Boga, uczestniczy w obcowaniu świętych", jednocześnie zauważając: „nie możemy ogarnąć naszym rozumem tego wszystkiego, co dzieje się ze świętymi w niebie. Wystarczy, że wiemy, iż żyją w Chrystusie" (R. Obarski, *Niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Maryi w ekumenicznej interpretacji Grupy z Dombes*, SM 6(2004) nr 2, s. 236). Także protestancki reformator Martin

Podróż historyczno-teologiczna w kierunku dogmatyzacji prawdy o wniebowzięciu Maryi była powolnym procesem, choć w liturgii była znano ją i przeżywano od najdawniejszych czasów[23]. Uroczyście prawdę tę proklamował 11 listopada 1950 r. papież Pius XII: „Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu biegu ziemskiego życia, została wzięta z ciałem i duszą do niebieskiej chwały”[24].

Z pewnym zdziwieniem należy zauważyć, że pomimo dziesięcioleci, które minęły od wprowadzenia nowej redakcji tekstów, wciąż niewystarczająca jest ilość treści poświęconych ściśle teologicznej refleksji nad formularzem mszalnym święta Wniebowzięcia.Temat podjęty w artykule stanowi rodzaj *statio* nad tekstami uroczystości Wniebowzięcia, będzie wyzwaniem i zachętą do bardziej świadomego przeżywania celebracji.

2. Obrzędy

2.1. Antyfona na wejście

W celebracji eucharystycznej antyfona inicjuje liturgię, stanowi preludium, które niczym uwertura w operze[25] wprowadza w specyfikę celebracji i zaznacza najważniejsze wątki muzyczne, wracające podczas całego dzieła operowego[26]. Kościół na uroczystość Wniebowzięcia Maryi przewiduje do wyboru tekst z Księgi Apokalipsy bądź wcześniejszą antyfonę. Obie redakcje są proweniencji biblijnej i jednocześnie zostały zaadaptowane do potrzeb liturgii[27]. Teksty przedstawia poniższe zestawienie.

Mszał rzymski Piusa V	Mszał rzymski Pawła VI
Radujmy się wszyscy w Panu, obchodząc dzień święty ku czci Najświętszej Maryi Panny. Z uroczystości jej radują się Aniołowie i wielbią Syna Bożego.	Wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod Jej stopami, a na Jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu (Ap 12, 1)[28].

Butzer (1491–1551) zauważał, że nie ma żadnej przyczyny, by wątpić w wywyższenie Maryi w niebie, która przebywa w niebiańskiej radości na wieki wraz z Chrystusem (por. H. Bürkle, *Himmelfahrt Maria I. Dogmatik*, w: *Marienlexikon*, t. 3, hrsg. R. Bäumer, L. Scheffczyk, St. Ottilien 1991, s. 200).

[23] O. Casel, *Misterium świąt chrześcijańskich*, Kraków 2014, s. 119.

[24] MD, n. 44.

[25] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 116.

[26] J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 295.

[27] S. Budzik, Maryja w *tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1993, s. 34–35.

[28] MRP, s. 182’.

Mszał rzymski Piusa V	Mszał rzymski Pawła VI
Ps. 44. Wydobyło serce moje mowę dobrą, opowiem ja dzieła swoje królowi. Chwała Ojcu...[29].	*vel* Radujmy się w Panu, obchodząc uroczystość ku czci Najświętszej Maryi Panny. Z Jej Wniebowzięcia radują się Aniołowie i wychwalają Syna Bożego[30].

Przed uroczystą proklamacją dogmatu w użyciu był wyłącznie *introit* zaczerpnięty z Księgi Psalmów – Ps 45(44), podkreślający dar Boga wobec Maryi oraz wzywający do radości. Należy zaznaczyć, że *introit* zawierał jasne odniesienia do tajemnicy przeżywanej uroczystości.[2930]

Choć nowy formularz z roku 1950 nie uwzględniał wyżej wymienionej antyfony, to w Mszale rzymskim Pawła VI ponownie zagościł jako druga antyfona *ad libitum*. Oracja uzmysławia słuchaczom, że liturgia przekracza zarówno czas jak i miejsce, w którym sprawowane jest święte misterium. Ta świadomość daje impuls do wybuchu radości, dzielonej z mieszkańcami nieba. Zbawcze wydarzenie wniebowzięcia jest usytuowane w dziele Chrystusa i to Jego wychwalają Aniołowie. Ludzkie uwielbienie zostaje zatem włączone do niebiańskiej liturgii, gdzie Maryja zajmuje miejsce u boku Syna.

Drugą antyfonę, którą pierwotnie zastosowano w formularzu (*Signum magnum*[31]), włączono w całości do mszału Pawła VI[32]. Zastosowana perykopa sprawia egzegetom liczne trudności interpretacyjne. Przedmiotem dyskusji jest bowiem tożsamość Niewiasty, a przecież „Apokalipsa Jana tyle ma tajemnic, ile słów"[33]. W toku interpretacji tego fragmentu Księgi Objawienia, wyodrębniono następujące kierunki interpretacyjne: tłumaczenie czysto maryjne, eklezjologiczne, synagogalne, synagogalno-eklezjologiczne[34].

Pierwsza z hipotez znajduje swoje wyraźne podstawy w Tradycji z przełomu wieków IV i V: w pismach Epifaniusza z Salaminy[35] i Ekumeniusza[36],

---

[29] *Missale romanum ex decreto Sacrosanti Concilii Tridentini restitutum*, Ratyzbona 1884, s. 522.

[30] MRP, s. 182'.

[31] Pius XII, Encyklika *Deiparae Virginis Mariae*, 1 V 1946, AAS, 42(1950), s. 793–794.

[32] W dniu 26 marca 1970 roku papież Paweł VI promulgował nowy Mszał rzymski. Odnowa i reforma tej księgi liturgicznej stanowiła proces nieustannie pogłębianej, czterowiekowej refleksji nad liturgią.

[33] Hieronim ze Strydonu, *List 53 do kapłana Paulina. O studiowaniu Pisma*, tłum. M. Ożóg, w: *Listy II* (51–79), Kraków 2010, s. 35.

[34] L. Stefaniak, *Interpretacja 12 Rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957, s. 17–36.

[35] Shoemaker, *Ancient traditions*, s. 12–13.

[36] Stefaniak, *Interpretacja 12 Rozdziału*, s. 54.

jak również późniejszych teologów: Andrzeja z Cezarei Kapadockiej[37] i Wiktoryna z Petuwium[38]. Także papież Pius X w encyklice *Ad diem illum laetissimum* podziela taką interpretację tekstu. W nurt interpretacji mariologicznej wpisują się również dwudziestowieczni teologowie: Pius XII[39] i Hans Urs von Balthasar[40] (łącząc treści mariologiczne i eklezjologiczne[41]).

Hipoteza synagogalna, wysuwana już przez świętego Augustyna, wspomniana jest w jego komentarzu do Psalmu 142[42], a Doktor Łaski dostrzega w Niewieście Izraela, Naród Wybrany[43]. Wreszcie hipoteza synagogalno-eklezjologiczna, widzi w Niej wspólnotę Ludu Bożego Starego Testamentu, który znajduje swą kontynuację oraz wypełnienie w Kościele.

2.2. Kolekta

Ostatnim akcentem obrzędów wstępnych jest modlitwa, która „wyraża charakter celebracji"[44]. Źródłosłów nazwy[45] wskazuje, że przewodniczący zgromadzenia zbiera prośby wiernych w jedną, stającą się modlitwą Kościoła[46].

---

[37] C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I–VII w.*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, s. 20.

[38] Wiktoryn zauważa, że Niewiasta to „Kościół starodawny ojców i proroków, i świętych Apostołów". *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy: Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz*, red. D. Budzanowska, W. Linke, Warszawa 2011, s. 93 (*Florilegium Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina*, t. 1).

[39] MD, s. 753–773.

[40] H.U. von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 74; F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 100; A. Weiser, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2011, s. 253; H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 111.

[41] Budzik, *Maryja w tajemnicy*, s. 34.

[42] Augustyn zapisuje: „Ta niewiasta, to starożytne miasto Boże [...] miasto to bierze początek od samego Abla, jak państwo złe od Kaina", cyt. za: Augustyn z Hippony, *Objaśnienia psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 251 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 42/1).

[43] Starożytny Wschód wyobrażał sobie narody i plemiona w postaciach niewiast. Prorok Izajasz pisze o Syjonie, który rodzi swoich synów (Iz 66, 8), przedstawiając go za pomocą obrazu rodzącej niewiasty, zaś prorok Ozeasz, Izrael nazywa matką Izraelitów (Oz 2, 4). Dwanaście gwiazd ma wskazywać na dwanaście pokoleń Izraela, a bóle, które dotykają Niewiastę mają oznaczać życie i śmierć Jezusa. Por. Stefaniak, *Interpretacja 12 Rozdziału*, s. 31.

[44] Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (OWMR), Watykan, 6 XI 2003, n. 54.

[45] A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, s. 121.

[46] K. Konecki, *Nasze sprawowanie Eucharystii*, Włocławek 2007, s. 44.

Pius XII zastąpił oracje z papieskiego Sakramentarza Gregoriańskiego[47] nową, kładąc akcent na wniebowzięcie Maryi[48].

Syntagma	Mszał rzymski Piusa V	Mszał rzymski Pawła VI
Inwokacja – anakleza	Miłosierny Boże,	Wszechmogący, wieczny Boże,
Anamneza		Ty wziąłeś do niebieskiej chwały ciało i duszę Niepokalanej Dziewicy Maryi, Matki Twojego Syna,
Prośba – tekst oracji	odpuść winy nam, swoim sługom, a ponieważ nasze czyny nie mogą się Tobie podobać, niech nam wyjedna zbawienie Matka Twojego Syna Jezusa Chrystusa.	spraw, abyśmy nieustannie troszczyli się o dobra duchowe i wysłużyli sobie udział w Jej chwale.
Konkluzja	Przez Chrystusa[49].	Przez naszego Pana[50].

Starożytna oracja wyrażała wiarę i ufność we wstawiennictwo Maryi[51]. Antyczna oracja zaciemniała tajemnicę przeżywanego misterium, i ze zdumieniem należy stwierdzić brak wzmianki o wniebowzięciu Maryi.

Kontrast pomiędzy tymi dwoma kolektami jest bardzo wymowny. Pierwotna kolekta uwydatniając prawdę o grzesznej kondycji człowieka, traciła wymiar chrystologiczny. Pozbawiona anamnezy, po inwokacji, rozpoczynała się prośbą. Tak skonstruowana, nie spełniała stających przed nią zadań, więc po reformie została włączona do innego formularza mszalnego[52].

Analizowany tekst nowej oracji zawiera klasyczne dla liturgii Kościoła Zachodniego wyrażenie połączone z predykatem[53], skierowane do Boga, który jest wszechmogący i wieczny. Po nim tekst euchologijny

[47] *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great*, Londyn 1915, s. 97.

[48] *Missale Romanum ex decreto Sacrosanti Concilii Tridentini restitutum*, Ratyzbona 1952, s. 621.

[49] *Missale Romanum ex decreto Sacrosanti Concilii Tridentini restitutum*, Ratyzbona 1884, s. 522.

[50] MRP, s. 182'.

[51] Sobór Efeski, *Formuła zjednoczenia*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 177.

[52] Modlitwa została włączona do formularza na dzień poświęcenia bazyliki Santa Maria Maggiore (5 sierpnia), pełniej oddając tajemnicę dnia.

[53] Predykat – część zdania, w której orzeka się coś o podmiocie, najczęściej występuje w postaci przymiotnika bądź imiesłowu, np. „Wszechmogący, wieczny Boże; Miłosierny Boże".

spieszy, by przywołać konkretne wydarzenia z historii zbawienia. W tym miejscu modlitwa Kościoła sięga do definicji dogmatycznej, mówiąc: *corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam*[54]. Tak zredagowany zapis kolekty sprawia, że partytura słów wybrzmiewa *a batutta*[55], a tempo i rytm nadaje trio współbrzmiących prawd: o Bożym Macierzyństwie, Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Maryi.

Tekst euchologijny harmonijnie przechodzi od uwielbienia Boga, do błagania Go o interwencję. Następuje prośba, która „posiada wewnętrzny związek z tajemnicą dnia i dziełami Bożymi wspomnianymi w anamnezie"[56]. Jej treść porywa myśl zebranych ku hieratycznej wizji „niebieskiej chwały", w której uczestniczy Maryja. „Nieustanna troska o dobra duchowe" ma być wynikiem Bożej interwencji. „Troska" ta dąży do zakotwiczenia serc wierzących w niebie (Mt 6, 20–21). Proces ten umożliwiają dobre uczynki, stanowiąc duchowy kapitał, najcenniejszy skarb zdeponowany w niebie (1Tm 6, 18–19). Z kolei inwokacja adresowana do Boga – „spraw", jest pokornym uznaniem ludzkiej niemocy i zależności od Stwórcy. Wyłącznie Bóg może uzdolnić człowieka do „nieustannej troski" i prowadzenia życia na wzór Maryi. W świetle omawianej syntagmy już samo uznanie prymatu wartości duchowych, stanowi łaskę – Boży dar.

Druga syntagma prośby posługuje się językiem *Vaticanum II*: „W Niepokalanej i Wniebowziętej Matce naszego Pana, jak w przeczystym obrazie z radością oglądamy to, czym pragniemy i spodziewamy się być"[57]. Pragnienie „uczestnictwa w Jej chwale" stanowi tęsknotę za niebem. „Chwała" Maryi w tekście kolekty, niczym *gemma* wkomponowana w drogocenny pierścień, osadzona jest w nierozerwalnym zjednoczeniu Maryi z Chrystusem. Syntagmę tej prośby przenika prawda o sile modlitwy, która „przyczynia się do naszego zbawienia"[58].

Formuła końcowa oracji pieczętując jej tekst starochrześcijańską konkluzją, adresuje modlitwę wiernych do Boga Ojca, przez Chrystusa

---

[54] MD, s. 753–773.

[55] *A batutta* – (wł., dosł., według pałeczki dyrygenta) – określenie stosowane w partyturze, nakazuje dyrygentowi ścisłe zachowanie rytmu i oznaczonego tempa; występuje zwykle jako unieważnienie określeń zezwalających na swobodne odchylenia od wyznaczonego rytmu i tempa.

[56] A. Żądło, *Eklezjologiczny wymiar kolekt Adwentu w Mszale Rzymskim Pawła VI: studium lingwistyczno-teologiczne*, Kraków 2002, s. 27.

[57] KL, n. 103.

[58] MRP, s. 56*.

w Duchu Świętym. To Chrystus – Pośrednik, zanosi modlitwę jako Kapłan, w którym chrześcijanie mają dostęp do Boga[59].

2.3. Modlitwa nad darami

Liturgiczna symfonia Eucharystii zmierza do kulminacyjnego momentu epiklezy, o czym świadczą tony nadawane przez kolejną modlitwę formularza – modlitwę nad darami. W ciągu wieków przyjmowała ona odmienne nazwy: *oratio super oblata*[60] bądź *super oblationes sercreta*[61]. Jej umiejscowienie w liturgii jest uprzywilejowane, bowiem poprzedza świętą wymianę. Posługując się językiem proleptycznym, „wybiega naprzód, ukazuje chleb i wino jako właściwą ofiarę"[62]. Łączy w sobie tony dziękczynny oraz błagalny[63], bowiem „w niej kapłan prosi Boga, by przyjął dary, które składa Mu Kościół, prosząc o owoc cudownej wymiany między ubóstwem wiernych i Jego bogactwem"[64].

Porównanie tekstu obu oracji przedstawia poniższe zestawienie.

Mszał rzymski Piusa V	Mszał rzymski Pawła VI
Niech modlitwa Bożej Rodzicielki przybędzie na pomoc Twojemu ludowi	Panie, nasz Boże,
Panie,	niech się wzniesie do Ciebie ofiara naszego oddania
i choć wiemy, że przeszła ze stanu kondycji cielesnej,	i przez wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny Wniebowziętej
odczuwamy Jej wstawiennictwo przed Tobą w chwale nieba.	niech nasze serca rozpalone ogniem miłości nieustannie dążą do Ciebie.
Przez tegoż Pana[65].	Przez Chrystusa, Pana naszego[66].

[59] J.A. Jungmann, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, tłum. M. Wolicki, Katowice 1992, s. 153.

[60] A.A. King, *Liturgy of the Roman Church*, Bungay 1957, s. 293.

[61] Nadolski, *Liturgika*, s. 177.

[62] Tamże.

[63] J.M. Lustiger, *Msza*, Kraków 1993, s. 107.

[64] Franciszek, Katecheza *Pierwszym ołtarzem był krzyż*, 28 II 2018, OsRomPol, 39(2018), nr 3–4, s. 41.

[65] Niemal identyczne brzmienie oracji sprzed ogłoszenia dogmatu zawiera już Sakramentarz Gregoriański. Zmiana, którą zastosowano w wyniku prac adaptacyjnych występuje jedynie w zakończeniu modlitwy, zastąpiono termin *orare* (*The Gregorian Sacramentary*, s. 97) pojęciem *intercedere* akcentując pośrednictwo Maryi. W tabeli zamieszczono tłumaczenie własne.

[66] MRP, s. 182'.

Antyczna *secreta* jak w soczewce skupia uwagę na tajemnicy Bożej Rodzicielki, nie nawiązując bezpośrednio do tajemnicy dnia. Zawiera jedynie nieśmiałe echo tej prawdy. Tajemnica wniebowzięcia jest tu rozpatrywana jako drugorzędna[67]. Domagała się ona gruntownego przeredagowania, które podjęto w redakcji papieża Piusa XII.

Pierwsza syntagma pozwala zrozumieć zasadniczą prośbę przedstawianą Panu. Wyczuwalny jest tu niezwykły kontrapunkt pomiędzy ofiarą składaną na ołtarzu, która zostaje wpisana w *sacrum commercium* Ofiary Chrystusa (ofiara – Ofiara). Modlitwa nabiera pewności, że za pośrednictwem Chrystusa ofiara może zostać wzniesiona przed majestat Stwórcy[68].

Drugą prośbę poprzedza syntagma, która staje się zwornikiem wznoszonej modlitwy błagalnej. Zgromadzenie liturgiczne wołając o pomoc Orędowniczki, pragnie, by serca wierzących rozpalił „ogień miłości". Ów ogień jest nawiązaniem do cudownego ognia, który spalał, oczyszczał i przeistaczał ofiary w Starym Testamencie[69]. Kontrapunkt ognia, który oświeca, i ognia, który pali[70] stosował w swym nauczaniu Jezus (Łk 12, 49; Mt 25, 41). Dary składane na ołtarzu są przyjmowane przez moc Ducha Świętego, który je uświęca. To właśnie utożsamienie ognia i Ducha Świętego stanowi przyczynek do przemiany serca, jego oczyszczenia i rozpalenia[71]. Wzorem otwarcia na Ducha Świętego jest Maryja, o której święty Efrem, w modlitwie skierowanej do Chrystusa, powie: „Ogień i Duch był w łonie, które Cię zrodziło. Ogień i Duch był w rzece, która Cię chrzciła. Ogień i Duch są w chrzcie, jak w chlebie i kielichu jest Ogień i Duch"[72].

---

[67] J. Wierusz-Kowalski, *Liturgia Wniebowzięcia*, RBiL, 4(1951), nr 1–2, s. 84.

[68] Franciszek, Katecheza *Pierwszym ołtarzem był krzyż*, s. 41.

[69] Ogień pochłaniający ofiarę jest znakiem przyjęcia ofiary złożonej przez człowieka i jej „przeistoczenia" w dar oczekiwany od Boga. Taką koncepcję odnajdujemy w ofierze złożonej przez Abrahama (Rdz 15, 17), w darach złożonych przez Gedeona (Sdz 6, 21), Dawida (1Krn 21, 26), Salomona (2Krn 7, 1n), opisie sądu Eliasza nad kapłanami Baala kładzie nacisk na Boskie pochodzenie ognia na ołtarzu (lKrl 18, 23n). B. Renaud, X. Léon-Dufour, *Ogień*, w: STB, s. 617.

[70] Orygenes, *Ogień*, w: *Duch i Ogień*, red. H.U. von Balthasar, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1995, s. 329.

[71] Temat ognia w liturgii podejmują papieże XXI stulecia, odwołując się do św. Efrema. Por. Benedykt XVI, Katecheza *Św. Efrem Syryjczyk*, 28 XI 2007, OsRomPol, 29(2008), nr 1, s. 56; Franciszek, Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański *Rozpalone serca*, 14 VIII 2016, OsRomPol, 37(2016), nr 9, s. 35; Efrem Syryjczyk, *Ogień i duch*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, red. M. Starowieyski, Kraków 1997, s. 67 (*Ojcowie Żywi*, 7).

[72] Tamże.

2.4. Antyfona na Komunię

Pomiędzy liturgią słowa a liturgią eucharystyczną istnieje istotowa jedność[73]. Słowo objawione w Piśmie Świętym, niczym nuty w partyturze, podczas liturgii wybrzmiewa muzyką Bożych dzieł, stając się sakramentem-wydarzeniem. Ta droga jedności wiedzie przez liturgię słowa do liturgii Eucharystii, która jest epifanią głoszonego Słowa. Ową jedność stołów wyraża w sposób szczególny antyfona na Komunię.

Pierwsze wzmianki o śpiewie towarzyszącym przyjmowaniu Komunii odnajdujemy w źródłach pochodzących z IV wieku[74]. U świętego Jana Chryzostoma (IV/V wiek) pojawia się odniesienie do śpiewu Psalmu 144, zaś u Hieronima (IV/V wiek) śpiewu Psalmu 33[75]. Celem tego wspólnego śpiewu ma być ukazanie duchowej jedności, radości serca – wspólnoty zdążającej na przyjęcie Eucharystii[76].

W uroczystość Wniebowzięcia Maryi antyfona ta brzmi następująco: „Błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia, gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny" (Łk 2, 48–49).

Mszał rzymski Piusa V	Mszał rzymski Pawła VI
„Maria obrała najlepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona" (Łk 10, 42)[77].	„Błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia, gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny" (Łk 1, 48–49)[78].

W Mszale Piusa V treść antyfony stanowiły słowa Jezusa skierowane do Marty w Betsaidzie. W liturgii zostały one odniesione do Maryi, która wiernie przyjęła i wypełniła słowo Boże. Wraz z reformą zauważono jednak potrzebę zmiany antyfony tej uroczystości. Zmiany dokonał Pius XII, a Paweł VI włączył ją do nowego Mszału. Przyjrzyjmy się wersetom biblijnym, z których zbudowana jest antyfona.

[w. 48b.] Mamy tu do czynienia z proroctwem Maryi, które zapowiada, że będą Ją błogosławić wszystkie pokolenia. Postawa pokornej

[73] Lustiger, *Msza*, s. 32–33, 95.

[74] Nadolski, *Liturgika*, s. 259.

[75] Tamże.

[76] OWMR, n. 86.

[77] *Optimam partem elegit sibi Maria Quae non auferetur ab ea in aeternum* (Luc 10, 42). *Missale Romanum ex decreto Sacrosanti Concilii Tridentini restitutum*, Ratyzbona 1952, s. 709.

[78] MRP, s. 182'.

Służebnicy wprawi w zdumienie wszystkie narody, które będą wychwalać Matkę Mesjasza, uczestniczące w łasce, którą przyniósł im „błogosławiony owoc Jej łona”[79].

[w. 49.] Powodem szczęścia Maryi jest wyniesienie Jej do godności Matki Boga. Bóg wybrał Ją, by wypełnić obietnice, po stworzeniu, wyjściu i wybawieniu ludu wybranego z niewoli. Realizacja obietnicy zbawienia dokonuje się przez Tą, która staje się Matką Mesjasza.

Przewidziana na uroczystość antyfona brzmi niezwykle, biorąc pod uwagę, że są to słowa, które Ewangelista przypisuje Maryi. W przeżywanej liturgii dokonuje się realizacja zadania, które Ewangelia zapowiada i zleca Kościołowi, „błogosławić Maryję”[80].

2.5. Modlitwa po Komunii Świętej

Powszechną praktykę Kościoła stanowi dziękczynienie po przyjęciu świętych darów eucharystycznych[81]. Przybierało ono różne formy, od dyptyku modlitw o charakterze dziękczynnym i błagalnym[82], do rozbudowanych litanii. Owo dziękczynienie wyraża się poprzez wspólny śpiew oraz osobistą modlitwę wiernych. Tej komunii serc sprzyja milczenie pełne skupienia, które pozwala zachować w sercu otrzymany dar[83].

O wspomnianej praktyce można znaleźć informacje w najstarszych świadectwach ojców apostolskich[84], podobnie w Konstytucjach Apo-

---

[79] T.M. Dąbek, *„Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia (Łk 1, 48)”: czy Maryja miała świadomość Jej przyszłego kultu?*, SM, 4(2002), nr 4, s. 42–43.

[80] J. Ratzinger, *Córa Syjonu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1997, s. 60.

[81] G.L. Müller, *Msza święta. Źródło chrześcijańskiego życi*a, tłum. S. Śledziewski, Lublin 2007, s. 157.

[82] W liturgii rzymskiej występowały dwie modlitwy po Komunii, o czym wspominają konstytucje apostolskie. Wyróżniano: postcommunio o charakterze podziękowania oraz oratio super populum, będącą błogosławieństwem dla komunikujących. K. Pruszyński, *Implikacje historyczno-teologiczne modlitw postcommunio Mszału Pawła VI*, „Studia Teologiczne”, 15(1997), s. 179–182; *Constitutiones Apostolorum*, vol. 2, tłum. S. Kalinkowski, A. Caba, Kraków 2007, s. 309–310*.

[83] Franciszek, Katecheza *Przedłużajcie tę chwilę milczenia*, 21 III 2018, OsRomPol, 39(2018), nr 5, s. 22; OWMR, n. 88; Lustiger, *Msza*, s. 161.

[84] „Nauczanie Pana do pogan, przekazane przez 12 Apostołów” – dzieło pochodzące z początku drugiego stulecia powstałe na Bliskim Wschodzie, w skrócie zwane jest jako *Didache*. Zasady moralne, przepisy liturgiczne i dyscyplinarne składają się na treść traktatu. W drugiej części, w rozdziale X, znajdujemy wezwanie do dziękczynienia za przyjęte dary podczas Eucharystii. *Didache, czyli Nauka dwunastu Apostołów*, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1923, s. 25–26; J. Lewandowska, *Dwie drogi w życiu człowieka: „Didache” i „List Barnaby”*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 2(2009), s. 108–109.

stolskich[85]. Modlitwa dziękczynno-błagalna[86] przyjmowała różne nazwy. Święty Augustyn pisał o *gratia rumactio*, liturgia rytu mozarabskiego o *post communio*/ *oratio completorium*/ *completuria*, a Sakramentarz Leoniański (VII w.) stosował nazwę *post communio*[87]. Ten ostatnim termin przejął także Mszał Pawła VI, określając modlitwę jako *oratio post communionem*[88]. Nie dziwi więc fakt, że to dziękczynienie ma także charakter pocelebracyjny, „znajduje przedłużenie w modlącym się sercu"[89] i prosi o duchowe owoce[90]. Stąd specyfiką tej modlitwy jest jej wychylenie eschatologiczne.

Dwie formuły modlitewne przedstawia poniższe zestawienie.

Mszał rzymski Piusa V	Mszał rzymski Pawła VI
Przyjąwszy zbawczy Sakrament,	Miłosierny Boże,
	przyjęliśmy Najświętszy Sakrament, który daje zbawienie,
prosimy Cię, Panie, daj, byśmy przez zasługi i wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny Wniebowziętej zostali doprowadzeni do chwały zmartwychwstania.	prosimy Cię, abyś dzięki wstawiennictwu Najświętszej Maryi Panny Wniebowziętej doprowadził nas do chwały zmartwychwstania.
Przez Pana.	Przez Chrystusa, Pana naszego[91].

Oracja z Mszału Pawła VI bazuje na tekście skomponowanym na przełomie 1950 i 1951 roku. *Novum* tekstu euchologijnego jest *incipit*. Modlitwę rozpoczyna inwokacja „Miłosierny Boże". W dalszej strukturze także pojawiają się uściślenia tekstu prośby, by sam Adresat „dzięki wstawiennictwu" doprowadził nas do chwały zmartwychwstania.

Na podstawie analizy lingwistycznej tekstu możemy zauważyć, że oracja charakteryzuje się małą dynamiką, ponieważ w tekście przeważają rzeczownii nad czasownikami. „Dynamicznie" uwypuklone są wymiary oracji, odnoszące się do Ojca, Syna i Ducha Świętego[92]: doksologiczny,

[85] Modlitwę dziękczynną po Komunii znajdujemy w Konstytucjach apostolskich. *Constitutiones Apostolorum*, s. 249*.

[86] M. Augé, *Tekst euchologijny*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 144 (*Kościół w trzecim tysiącleciu*, vol. 9).

[87] Pruszyński, *Implikacje historyczno-teologiczne*, s. 179–182.

[88] Nadolski, *Liturgika*, s. 262.

[89] KKK, n. 2655.

[90] OWMR, n. 89; Augé, *Tekst euchologijny*, s. 144.

[91] MRP, s. 183'.

[92] Tamże, s. 137.

anamnetyczny i epikletyczny. Pierwszy wyznaje miłosierdzie Boga, uznając Jego największy przymiot. Drugi z nich stanowi wspomnienie Bożego dzieła – Wniebowzięcia Maryi, oraz zostaje wyrażony w konkluzji, która odwołuje się do pośrednictwa Chrystusa. Wymiar epikletyczny, choć nie wyrażony wprost, przenika całą treść i wymowę modlitwy. Trzecia Osoba Trójcy Najświętszej działa podczas celebracji liturgicznej, „przypomina"[93] i chroni anamnezę przed zredukowaniem jej do zwykłego wspomnienia[94].

Oracja pokomunijna w kolejnej syntagmie kieruje uwagę zgromadzonego Kościoła na Dar, który przyjął. Jak wynika z treści oracji, liturgiczne zgromadzenie zostaje pouczone przez celebransa, że uczestniczy już, chociaż jeszcze nie w pełni, w życiu wiecznym, obiecanym wszystkim, którzy będą przyjmować Ciało i Krew Chrystusa[95].

Modlitwa skupiając uwagę na zjednoczeniu z Bogiem, kolejne syntagmy opiera na wydarzeniu wniebowzięcia Maryi, która już przebywa w chwale zmartwychwstania. Zgromadzenie liturgiczne wpatruje się w Maryję Wniebowziętą, w której już spełniło się to, do czego Kościół pielgrzymujący wciąż zmierza i o co usilnie się modli[96]. Syntagma centralna zaznacza, że to wstawiennictwo Maryi ma wyjednać „doprowadzenie" wiernych do „chwały zmartwychwstania". Użyte orzeczenie manifestuje po raz kolejny rudymentarny aspekt dynamizmu pielgrzymowania, który domaga się „doprowadzenia" przez Boga, Jego interwencji.

W końcowej prośbie uwidacznia się przekonanie Kościoła, że wniebowzięcie Maryi jest rękojmią naszego zmartwychwstania[97]. Wielkie dzieła, które Bóg uczynił w Jej życiu, a w sposób szczególny Jej wyniesienie do nieba, stają się imieniem własnym Maryi, którą modlitwa tytułuje jako „Wniebowziętą".

Zanoszona modlitwa jest uznaniem daru zbawienia, a zarazem wielką prośbą Kościoła, by sprawowane misterium przyniosło oczekiwane owoce.

---

[93] KKK, n. 1103.

[94] Augé, *Tekst euchologijny*, s. 139.

[95] W Eucharystii chrześcijanin otrzymuje gwarancję zmartwychwstania ciał, która płynie z faktu, że Ciało Chrystusa jest chwalebnym Ciałem Zmartwychwstałego. Stąd biskup Antiochii, św. Ignacy nie waha się nazwać pokarmu eucharystycznego „lekarstwem nieśmiertelności, antidotum na śmierć"(por. EdE, n. 18).

[96] S.C. Napiórkowski, *Matka. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Lublin 2019, s. 446–447.

[97] D. Brzeziński, *Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki. Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, Toruń 2010, s. 520.

Tekst oracji przenosi punkt ciężkości na czas pocelebracyjny (*eschaton*), w którym zgromadzenie liturgiczne będzie uczestniczyć w chwale zmartwychwstania.

3. Aspekty teologiczne idei wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w formularzu mszalnym

3.1. Aspekt trynitarny i historiozbawczy

W analizowanych tekstach euchologijnych uroczystości zauważamy działanie Dwóch Osób Boskich. Wyjątek stanowi kolekta, która kieruje prośbę do Boga Ojca, przez Chrystusa w Duchu Świętym.

3.1.1. Bóg Ojciec

Liturgia dnia nie waha się kierować do Boga wezwania pełnego miłości: „Ojcze niebieski”[98]. Inwokacja daje świadectwo o niezwykłej relacji człowieka z Bogiem, a wydarzenie wniebowzięcia, przypomina, że Bóg jest naprawdę Ojcem[99]. Kontemplację tej prawdy ułatwia bogactwo liturgicznych tekstów, które skłaniają do kontemplacji Bożej wszechmocy, mądrości oraz miłosiernej miłości wobec stworzonego świata.

Oracje mówiąc o wyniesieniu ciała i duszy Maryi, odwołują się do daru łaski udzielonego w „pełni czasu” (por. Łk 1, 38) – Bożego macierzyństwa. Ukazują przez to niezwykłą więź łączącą Boga i Maryję – „Oboje, Ojciec i święta Maryja – i tylko Oni – mogą mocą wiecznego ojcostwa (Ojciec) oraz macierzyństwa (Maryja) [...] zwrócić się do Jezusa słowami pełnymi prawdy: «Tyś jest Syn mój» (por. Łk 3, 22; 2, 49)[100]. Bóg w tajemnicy wcielenia staje blisko człowieka i przekracza nieskończony dystans ich dzielący. On jest „naszym” Bogiem, Bogiem obecnym[101], spotyka się z człowiekiem jak z przyjacielem[102], to musi wywoływać „zdziwienie wiary”[103].

---

[98] MRP, s. 228* (prefacja).

[99] J. Królikowski, *Wniebowzięcie Maryi jako droga do odkrywania ojcostwa Boga*, SM, 1(1999), nr 1, s. 146.

[100] Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, SM, 5(2003), nr 3, s. 343.

[101] MRP, s. 182’ (modlitwa nad darami); s. 300* (prefacja). Takie pojmowanie Adresata znajduje głęboko biblijne uzasadnienie (np. Pwt 1, 19; 5, 24; Iz 25, 9; Jr 43, 2; Ez 9, 13; Ps 68, 21).

[102] KO, n. 2.

[103] RM, n. 51.

Formularz przywołuje również kolejny atrybut Boga, który jest „miłosierny”[104]. Zastosowany przymiot sprawia, że liturgię wypełnia klimat wiary i nadziei w przebaczenie grzechów, które pochodzi od Ojca wszelkiego miłosierdzia. Jednak Miłosierdzie Boże przejawia się nie tylko w odpuszczaniu grzechów, ale również w darze ojcowskiej miłości, uzdalniającej do dokonywania dobrych czynów[105].

3.1.2. Jezus Chrystus

Syn Boży w analizowanych tekstach określany jest tytułami: Jezus, Chrystus, Pan, Syn. Ze studiowanej euchologii wyłania się Druga Osoba Boska jako Syn Boga i Syn Maryi. Matka jest ściśle związana z tajemnicami zbawczymi: wcieleniem Słowa, objawieniem Jezusa (pasterzom i magom; Symeonowi i Annie; uczniom w Kanie Galilejskiej), śmiercią na krzyżu, wylaniem daru Ducha w dzień Pięćdziesiątnicy[106].

Użycie wspomnianych terminów w tekstach, szczególnie zaś terminu „Bogurodzica”[107], ma znaczenie dla dogmatu chrystologicznego. Istotą nie jest tu przywilej Maryi, ale prawda o Chrystusie: „jeśli Jezus nie jest Bogiem, Jego Matka oczywiście nie może być nazwana Matką Bożą”[108]. Dzięki prawdzie, że Bóg przyjął ciało z Maryi Dziewicy, która stała się Matką Wcielonego Słowa, ostrze euchologii kieruje się przeciw wszelkiego rodzaju współczesnym doketystom, arianom, nestorianom. Wniebowzięcie, które jest czystym darem Boga, ukazane zostaje jako konsekwencja i ostateczny przywilej. Celebrując wniebowzięcie, Kościół celebruje więc zwycięstwo Chrystusa, które dokonał nad grzechem, śmiercią i złem.

3.1.3. Duch Święty

Studiowana uroczystość ukazuje Ducha Świętego jako tego, który działa i ożywia, przepełniając radością.

---

[104] MRP, s. 183’ (modlitwa po Komunii). Bóg jest miłosierny – to prawda objawiona, która pojawia się na kartach Starego Testamentu (por. Wj 34, 6–7; Lb 14, 18; Jl 2, 13; Ps 86, 15; 103, 8; 111, 4; 145, 8; Ne 9, 17; Jon 4, 2), jak i Nowego Testamentu (por. Mt 5, 43–48; Łk 6, 36; Ef 2, 4). B.M. Metzger, M.D. Coogan, *Miłosierdzie Boże*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 2004, s. 519–520.

[105] Królikowski, *Wniebowzięcie Maryi*, s. 156.

[106] Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, *Matka Pana*, s. 323.

[107] MRP, s. 228–220* (prefacja).

[108] J.P. Torrell, *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, Poznań 2013, s. 138.

Ze zdziwieniem należy odnotować, że Trzecia Osoba Boska nie jest wymieniona *explicite* w tekstach euchologicznych studiowanej uroczystości. Jednak Duch Święty w liturgii odbiera wraz z Ojcem i Synem równe uwielbienie i chwałę[109], a wszystko podczas celebracji dzieje się w Duchu Świętym i Jego mocą. On jest Uświęcicielem i Ożywicielem (III ME), który gromadzi Kościół na składaniu Ofiary. Ta „nieobecna obecność" wpisuje się w kenozę Parakleta. Osoba Ducha Świętego pojawia się w doksologii trynitarnej kończącej kolektę.

3.2. Główne treści mariologiczne i eklezjologiczne

Papież Pius XII proklamując prawdę o wniebowzięciu Maryi, zapisał, że dogmat został ogłoszony na cześć Syna, na chwałę Matki i ku radości całego Kościoła[110]. Te trzy wymiary znajdujemy w tekstach euchologicznych z 15 sierpnia. Maryja jest całkowicie związana z Synem oraz ze wspólnotą stanowiącą Jego Kościół, do tego stopnia, że święty Franciszek nie waha się powiedzieć, że jest Ona „Dziewicą uczynioną Kościołem"[111]. Zredagowana w duchu soborowej reformy prefacja nazywa Maryję wprost: „wizerunkiem Kościoła w chwale"[112].

3.2.1. Maryja – Matka Kościoła

Choć formularz dnia nie nazywa Maryi wprost tytułem Matki Kościoła, to jednak oracje jednogłośnie wzywają wstawiennictwa Maryi. Wszystkie teksty celebracji uroczystości, gdziekolwiek je się „naciśnie" – mówiąc obrazowo, zabrzmią głośniej bądź ciszej tajemnicą Bożego Macierzyństwa Maryi. Ten największy przywilej, na który Dziewica z Nazaretu wyraziła zgodę, u kresu Jej ziemskiego życia, prowadzi Ją z powrotem do nieba.

Boże Macierzyństwo stanowi pierwszy powód do nazywania Maryi Matką Kościoła. Teksty euchologiczne trzykrotnie przypominają tę prawdę, kierując do Boga słowa: „Matka Twojego Syna", „Bogurodzica

---

[109] KKK, n. 245.

[110] MD, n. 44.

[111] Franciszek z Asyżu, *Pozdrowienie błogosławionej Maryi Dziewicy*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 96. Podobnych słów użył trzy wieki później Marcin Luter, który Maryję, żyjącą słowem Boga, nazwał figurą Kościoła – „Maryja jest Kościołem chrześcijańskim" (por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, tłum. J. Królikowski, Warszawa 1994, s. 19).

[112] MRP, s. 229*. Autor niniejszego opracowania, ze względu na fakt, iż Maryja jest najznakomitszym członkiem Kościoła (KK, n. 53), przedstawia w jednym paragrafie ściśle połączone aspekty mariologiczne i eklezjologiczne.

Dziewica", „Dziewica, która wydała na świat Twojego Syna". Modlitwy mszalne wzywają cały Kościół, zarówno pielgrzymujący jak i triumfujący, do wysławiania Matki: „Radujmy się wszyscy w Panu", „Z Jej Wniebowzięcia radują się aniołowie"[113]. Macierzyństwo cielesne Maryi odnosi się wyłącznie do Drugiej Osoby Trójcy, jednak Jej macierzyństwo duchowe obejmuje wszystkich synów i córki Kościoła, bowiem „Matka Głowy jest także Matką całego Kościoła"[114].

Teksty euchologiczne celebracji przyzywają macierzyńskiej opieki Maryi, wierząc w Jej wstawiennictwo u Boga. Interesujące i znamienne jest zagęszczenie owej prośby. Pojawia się ona zarówno w modlitwie nad darami, jak i modlitwie pokomunijnej. Wznoszący modlitwę Kościół pragnie być tam, gdzie przebywa Maryja – u Boga. Kościół mówiąc o macierzyństwie Maryi wobec ludzi, nie zgadza się więc na żadne metafory – Ona jest Matką.

3.2.2. Maryja – początek Kościoła w chwale

W tekstach studiowanej celebracji wyczuwalny jest puls głębokiego przekonania, że Maryja wypełnia przeznaczenie Kościoła. Dziewica Wniebowzięta dołącza do eschatologii już w pełni zrealizowanej, ustanawiając cielesną wspólnotę odkupionych[115]. Z tego powodu Kościół gromadząc się na Eucharystii w uroczystość Wniebowzięcia, kieruje do Boga modlitwy i dziękczynienie za wszystkie błogosławieństwa, a szczególnie za wywyższenie Maryi, które jest czystym darem Jego ojcowskiej miłości.

Analizowany formularz, nawiązując do soborowej konstytucji[116], nazywa Bogarodzicę *initium et imago*[117]. Jest Ona nie tylko wizerunkiem, jak oddaje to polskie tłumaczenie, ale również początkiem Kościoła przyszłego wieku – Kościoła uwielbionego. Wspólnota odkupionych już od pierwszych słów celebracji[118] patrzy na „Niewiastę obleczoną w słońce", i dostrzega w Niej swój Pierwowzór, swoją przyszłość[119]. Nic dziwi więc

---

[113] MRP, s. 182'.

[114] Benedykt XVI, Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła*, 8 XII 2005, OsRomPol, 27(2006), nr 2, s. 43.

[115] *Historia dogmatów*, t. 3: *Znaki zbawienia. Sakramenty. Kościół. Najświętsza Panna Maria*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 517.

[116] KK, n. 68.

[117] MR, s. 811.

[118] MRP, s. 182' (antyfona na wejście); s. 183' (modlitwa po Komunii).

[119] Jan Paweł II, *Maryja, wprowadzona w centrum zmagań z Duchem ciemności*, w: *Jan Paweł II – Anioły*, opr. A. Sujka, Kraków 2014, s. 54, 56.

fakt, że teksty skrupturystyczne i euchologijne wyróżnia „eschatologiczne napięcie" pomiędzy „już" i „jeszcze nie". Napięcie zostaje jednak złagodzone zrealizowaną w Maryi zapowiedzią przyszłej chwały[120].

3.2.3. Maryja – Niewiasta nadziei

Studiowany formularz ukazuje pragnienie i tęsknotę człowieka do przebywania z Bogiem[121], a Maryja jest w nim przedstawiona jak znak nadziei[122]. Podejmowany przez uroczystość temat zakłada wybór nieba przez upodabnianie się do Chrystusa[123], nie własnymi siłami, ale mocą wiary w Chrystusa[124]. Wierni oglądając oczyma wiary „Niewiastę obleczoną w słońce", która toczy bój z przerażającą bestią, dostrzegają zmagania całego Ludu Bożego, który walczy z wrogami nadziei. Zło zostało pokonane przez „Dziecko" (zob. Ap 12), które odniosło triumf nad grzechem i śmiercią. W triumfie Syna ma udział Maryja, a wierni spoglądając na Nią widzą wynik swoich wysiłków, bowiem to, co Bóg dokonał dla Maryi, jest także przyszłością wierzących.

Niewiasta nadziei[125] raduje się już obecnością z Chrystusem Zmartwychwstałym, a Jej ciało nie podlega już prawom materii – czasu i przestrzeni[126]. Przyjęcie Maryi do nieba z duszą i ciałem jest wypełnieniem nadziei wszystkich wiernych, których ciała zmartwychwstaną. Wniebowzięcie jest „spełnieniem ostatecznej nadziei"[127], zrywa jednocześnie zasłonę tajemnicy – ukazując w pełnym świetle, jak wzniosły jest kres przeznaczenia ludzkiej duszy i ciała[128].

3.3. Wymiar antropologiczny

3.3.1. Człowiek odkupiony przez Chrystusa

Odkupienie dokonane przez Chrystusa objęło cały kosmos (por. Ef 1, 10.23, Kol 1, 20). Jednak tajemnica paschalna w sposób

---

[120] J. Kumala, *Maryja eschatologiczną ikoną Kościoła*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, s. 287.

[121] MRP, s. 182' (kolekta).

[122] MRP, s. 229* (prefacja).

[123] SpS, n. 32–34.

[124] H.U. von Balthasar, *Maryja na dziś*, tłum. J. Waloszek, Wrocław 1989, s. 27.

[125] DCE, n. 41.

[126] MRP, 229* (prefacja).

[127] Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus*, 22 XI 1988, n. 6.

[128] MD, n. 42.

szczególny ogarnęła człowieka. To misterium uzdalnia go do odkrywania właściwej wielkości, godności i wartości swego człowieczeństwa[129]. Odkupienie jest darem dla ludzkości, ale ów dar ludzkość może przyjąć lub odrzucić. Wniebowzięcie niesie pewność, że również wierzący, ochrzczeni w śmierci Chrystusa i włączeni w Jego Ciało przez Eucharystię, doświadczą zmartwychwstania ciał. W tym sensie Chrystus nie był wyjątkiem dla ludzkości. Potwierdza to prawda, że za Nim do nieba została przyjęta z ciałem i duszą – Maryja.

3.3.2. Człowiek wezwany do naśladowania Chrystusa w Jego Matce

Studiowany formularz wskazuje na Maryję Wniebowziętą jako profetyczną figurę Kościoła[130]. Uczestnicy liturgii są wezwani do stawania się rodziną Chrystusa, „rodząc" Chrystusa[131]. Dla Niego relacja duchowa jest droższa, aniżeli więzy krwi. Wniebowzięcie dokonało się nie tylko ze względu na miłość Jezusa do swojej matki, ale także dlatego, że była Ona najdoskonalszym z uczniów. Usłyszała słowo Boże i zachowała je.

Liturgia ukazuje Maryję jako wzór ucznia i zaprasza nas, abyśmy za nią podążali. Jest to osobiste wezwanie i powołanie od Boga. Jest to misja, do której jesteśmy powołani. Kościół w uroczystość Wniebowzięcia Maryi przypomina, że była Ona pierwszą wierzącą, najdoskonalszą uczennicą i dlatego została wzięta do chwały. Dla nas nie ma innej drogi.

* * *

Teksty Mszału rzymskiego Pawła VI o wniebowzięciu Maryi poddane zostały gruntownej reformie według ogólnych kryteriów odnowy liturgicznej. Przy ich opracowaniu częściowo wykorzystano teksty z 1950 r., w większości jednak zredagowano całkowicie nowe teksty. Należy zauważyć, że przedmiot święta w zrewidowanej liturgii nie wspomina o śmierci i zmartwychwstaniu Maryi. Jest to odejście od dawnych tekstów rytu rzymskiego i od tekstów niektórych zakonów sprzed Soboru Watykańskiego II. Nowa liturgia rzymska kieruje uwagę na uwielbiony stan Maryi, a czyniąc to, dokładniej odzwierciedla definicję dogmatu

[129] RH, n. 10.

[130] MRP, s. 229* (prefacja).

[131] Por. Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według Łukasza*, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1977, s. 60–61 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 16); Augustyn z Hippony, *Sermo 25.7–8*, PL, 46, kol. 937–938.

o wniebowzięciu. Odnowione teksty liturgiczne odznaczają się przejrzystością treści, jasnością stylu i korzystniej oddają klimat i charakter uroczystości.

Dostrzega się ścisły związek pomiędzy przywilejami danymi Maryi (Niepokalane Poczęcie; Boże Macierzyństwo; Dziewictwo; Wniebowzięcie), pośród których wniebowzięcie ukazywane jest jako ukoronowanie pozostałych. Teksty wskazują, że wniebowzięcie stanowi matrycę i zapowiedź dla wierzących („Ona pierwsza osiągnęła zbawienie"; „[...] doprowadził nas do chwały zmartwychwstania"). Celebracja jest szczególnym wykładem chrześcijańskiej antropologii, świętości ludzkiego ciała, które przeznaczone jest do życia bez końca. Ciało i dusza Maryi dostępują uwielbienia, co obrazuje przeznaczenie ciała człowieka („Z Jej Wniebowzięcia radują się Aniołowie"; „Ty wziąłeś do niebieskiej chwały ciało i duszę Niepokalanej Dziewicy Maryi"; „nie chciałeś bowiem, aby skażenia w grobie doznała Dziewica"; „została wzięta do nieba Najświętsza Dziewica Maryja")[132].

Uwielbienie zawarte w *Magnificat* staje się w uroczystości pieśnią własną Kościoła. Przesłanie hymnu i jego głębokie znaczenie wyraził Marcin Luter, u szczytu kontrowersji z Kościołem rzymskim. W komentarzu do *Magnificat*, który zaadresował do Jana Fryderyka, księcia Saxonii, zawarł słowa:

> „niech czuła Matka Boża wyjedna mi ducha mądrości, abym z pożytkiem i dogłębnie objaśnił tę pieśń [...] abyśmy mogli czerpać z niej zdrową wiedzę i godne pochwały życie, i w ten sposób przystąpić do intonowania i wiecznego śpiewania *Magnificat* w niebie. [...] daj nam właściwe zrozumienie *Magnificat*, zrozumienie, które polega nie tylko na błyskotliwych słowach, ale na jaśniejącym życiu ciała i duszy. Niech Chrystus nam tego

[132] Sytuacja polityczna, socjalna oraz atmosfera religijna połowy dwudziestego stulecia wpłynęły na decyzję papieża o dogmatyzacji prawdy o wniebowzięciu. Kiedy papież Pius XII obejmował tron Piotrowy w marcu 1939 r., wojenne chmury nadciągały nad Europę. W kolejnych latach świat niszczyły systemy faszyzmu, nazimu i komunizmu. Dokonano zagłady 4 mln chrześcijan i 6 mln Żydów w obozach koncentracyjnych i zbiorowych mogiłach. Eksterminacja ludności miała miejsce również w komunistycznych Chinach. Niszczycielska broń stawała się coraz bardziej destrukcyjna, a apokaliptyczne piekło w ułamku sekundy ogarnęło 200 000 mieszkańców Hiroshimy i Nagasaki. Pojawiła się groza wojny nuklearnej, choć świat przystępował do tytanicznej pracy nad odbudowaniem życia, domów. Komuniści nie przestali prześladować chrześcijan – uwięziono kard. Josepha Midszentego, abp. Aloysiusa Stepinaca, a Kościół na Wchodzie zszedł do podziemia. Wobec tak wielkiej litanii tragedii i zła, papież ogłosił Rok Jubileuszowy, Rok Pokoju, którego zwieńczeniem była dogmatyzacja prawdy o wniebowzięciu.

udzieli za wstawiennictwem i przez wzgląd na swoją ukochaną Matkę, Maryję”[133].

THE ASSUMPTION OF THE BLESSED VIRGIN MARY IN THE TEXTS OF THE ROMAN MISSAL

Keywords: mass form, cult, liturgy, Mary, *Munificentissimus Deus*, the Assumption, the Dormition, 15th of August.

Abstract: The subject-matter of the theological and liturgical analysis of this article are the texts from the formulary of the feast of the Assumption of Mary. The main source of the work are euchological texts from the Roman Missal for Polish dioceses (2013). Other mass texts, the teachings of the popes and the Magisterium of the Church, expressed in apostolic constitutions, encyclicals, exhortations, audiences or catechesis, in the Catechism of the Catholic Church and other works are also used as source materials. In the analysis there were also references to ancient orations and mass texts from 1950 (*Signum magnum*). For this work the author used the method of theological and liturgical analysis and the method of liturgical hermeneutics. The application of these methods was to indicate the inclusion of particular formulas of mass prayers in contemporary theological thought and to show the richness of content of euchological texts. It should be noted that despite the decades that have passed since the introduction of the new edition of the texts, the amount of content devoted strictly to theological reflection on the mass form of the Assumption is still scarce. The study of the issues undertaken is therefore a response to the will of the Church, which wants liturgical texts to be studied and to enlighten and nourish the minds and souls of Christians.

Sections: [Introduction] > 1. Liturgical and theological development of the Assumption science > 2. Rituals > 3. Theological aspects of the ideas of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in the mass form > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Sobór Efeski, *Formuła zjednoczenia*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4 XII 1963.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18 XI 1964.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 18 XI 1965.

[133] M. Luter, *Luther' s Works*, vol. 21, St. Louis 1956, s. 298.

Pius XII, Encyklika *Deiparae Virginis Mariae*, 1 V 1946, AAS, 42(1950), s. 793–794.

Pius XII, Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*, 1 XI 1950, AAS, 42(1950), s. 753–773.

Paweł VI, Konstytucja apostolska *Missale Romanum*, 3 IV 1969, w: MRP, Poznań 2013.

Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus*, 2 II 1974.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4 III 1979.

Jan Paweł II, *Maryja, wprowadzona w centrum zmagań z Duchem ciemności*, 15 VIII 1984, w: *Jan Paweł II – Anioły*, opr. A. Sujka, Kraków 2014.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 25 III 1987.

Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17 IV 2003.

Benedykt XVI, Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła*, 8 XII 2005, OsRomPol, 27(2006), nr 2, s. 42–44.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25 XII 2005.

Benedykt XVI, Katecheza *Św. Efrem Syryjczyk*, 28 XI 2007, OsRomPol, 29(2008), nr 1, s. 55–56.

Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 30 XI 2007.

Franciszek, Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański *Rozpalone serca*, 14 VIII 2016, OsRomPol, 37(2016), nr 9, s. 35.

Franciszek, Katecheza *Pierwszym ołtarzem był krzyż*, 28 II 2018, OsRomPol, 39(2018), nr 3–4, s. 41.

Franciszek, Katecheza *Przedłużajcie tę chwilę milczenia*, 21 III 2018, OsRomPol, 39(2018), nr 5, s. 22.

Katechizm Kościoła katolickiego, 1992, Poznań 2012.

Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, 8 XII 2000, SM, 5(2003), nr 3, s. 311–398.

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, Watykan, 6 XI 2003.

Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum, Watykan 2002.

Missale Romanum ex decretoSacrosanti Concilii Tridentini restitutum, Ratyzbona 1884, 1952; Poznań 1963.

Mszał rzymski dla diecezji polskich, Poznań 2013.

The Gregorian Sacramentary under Charles the Great, Londyn 1915.

Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według Łukasza*, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1977, (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 16).

Augustyn z Hippony, *Objaśnienia psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 42/1).

Augustyn z Hippony, *Sermo 25.7–8*, PL, 46.

Constitutiones Apostolorum, vol. 2, tłum. S. Kalinkowski, A. Caba, Kraków 2007.

Didache, czyli Nauka dwunastu Apostołów, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1923.

Efrem Syryjczyk, *Ogień i duch*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii*, red. M. Starowieyski, Kraków 1987 (*Ojcowie Żywi*, 7).

Franciszek z Asyżu, *Pozdrowienie błogosławionej Maryi Dziewicy*, w: *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 96.

Hieronim ze Strydonu, *List 53 do kapłana Paulina. O studiowaniu Pisma*, tłum. M. Ożóg, w: *Listy II* (51–79), Kraków 2010, s. 25–36.

Luter M., *Luther' s Works*, vol. 21, St. Louis 1956.

Nicefor Kalikst Ksantopul, *Ecclesiasticae historiae*, PG 147, XVII.

Orygenes, *Ogień*,w: *Duch i Ogień*, red. H.U. von Balthasar, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1995, s. 325–329.

Augé M., *Tekst euchologijny*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 136–149 (*Kościół w trzecim tysiącleciu*, t. 9).

Balthasar H.U. von, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.

Balthasar H.U. von, *Maryja na dziś*, tłum. J. Waloszek, Wrocław 1989.

Bartnik C.S., *Matka Boża*, Lublin 2012.

Boss S.J., *Mary: The Complete Resource*, Chippenham 2007.

Brzeziński D., *Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki. Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, Toruń 2010, s. 520.

Budzik S., *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1993.

Bürkle H., *Himmelfahrt Maria I. Dogmatik*, w: *Marienlexikon*, t. 3, hrsg. R. Bäumer, L. Scheffczyk, St. Ottilien 1991, s. 200.

Buxakowski J., *Najświętsza Maryja Panna w liturgii*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Toruń 1965, s. 79–128.

Cantalamessa R., *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, tłum. J. Królikowski, Warszawa 1994.

Casel O., *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000.

Casel O., *Misterium świąt chrześcijańskich*, Kraków 2014.

Courth F., *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, tłum. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999.

Dąbek T.M., *„Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia (Łk 1, 48)": czy Maryja miała świadomość Jej przyszłego kultu?*, SM, 4(2002), nr 4, s. 34–43.

Dziąsek F., *Dogmat Wniebowzięcia*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Toruń 1965, s. 341–373.

Grześkowiak J., *Liturgia dziś*, Katowice 1982.

Historia dogmatów, t. 3: *Znaki zbawienia. Sakramenty. Kościół. Najświętsza Panna Maria*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001.

Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013.

Jungmann J.A., *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, tłum. M. Wolicki, Katowice 1992, s. 153.

King A.A., *Liturgy of the Roman Church*, Bungay 1957, s. 293.

Kochaniewicz B., *Uwagi na temat łacińskiego apokryfu „Transitus Maria" Pseudo-Józefa z Arymatei*, SM, 7(2005), nr 1, s. 263–287.

Konecki K., *Nasze sprawowanie Eucharystii*, Włocławek 2007.

Królikowski J., *Wniebowzięcie Maryi jako droga do odkrywania ojcostwa Boga*, SM, 1(1999), nr 1, s. 141–157.

Kumala J., *Maryja eschatologiczną ikoną Kościoła*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, s. 277–290.

Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999.

Langkammer H., *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991.

Lewandowska J., *Dwie drogi w życiu człowieka: „Didache" i „List Barnaby"*, „Colloquia Theologica Ottoniana", 2(2009), s. 107–113.

Lustiger J.M., *Msza*, Kraków 1993, s. 107.

Manzanares C.V., *Pisarze wczesnochrześcijańscy I–VII w.*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001.

Marsili S., *La liturgia della Liturgia nel Vaticano II*, w: *Anàmnesis: Introduzione storico-teologica alla liturgia*, vol. 1, Turyn 1974, s. 91–92.

Marsili S., *Liturgia e teologia: proposta teoretica*, „Rivista Liturgica", 59(1972), s. 455–473.

Metzger B.M., Coogan M.D., *Miłosierdzie Boże*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 2004, s. 519–520.

Müller G.L., *Msza święta. Źródło chrześcijańskiego życia*, tłum. S. Śledziewski, Lublin 2007.

Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.

Nadolski B., *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 1992.

Napiórkowski S.C., *Dogmat o wniebowzięciu w 50. rocznicę ogłoszenia*, w: *Mariologia na przełomie wieków. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne*, red. L. Balter, P.M. Lenart, Częstochowa – Niepokalanów 2001, s. 95–115.

Napiórkowski S.C., *Matka. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Lublin 2019.

Obarski R., *Niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Maryi w ekumenicznej interpretacji Grupy z Dombes*, SM, 6(2004), nr 2, s. 221–262.

Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy: Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz, red. D. Budzanowska, W. Linke, Warszawa 2011 (*Florilegium Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina*, t. 1).

Pruszyński K., *Implikacje historyczno-teologiczne modlitw postcommunio Mszału Pawła VI*, „Studia Teologiczne", 15(1997), s. 177–190.

Ratzinger J., *Córa Syjonu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1997.

Renaud B., Léon-Dufour X., *Ogień*, w: STB, s. 615–620.

Shoemaker S.J., *Ancient traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, New York 2010.

Stefaniak L., *Interpretacja 12 Rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957.

Strus A., *Legenda, tradycja i historia o Zaśnięciu i Wniebowzięciu NMP*, RBiL, 37(1984), nr 2, s. 127–139.

Torrell J.P., *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, Poznań 2013.

Weiser A., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2011.

Wierusz-Kowalski J., *Liturgia Wniebowzięcia*, RBiL, 4(1951), nr 1–2, s. 82–88.

Żądło A., *Eklezjologiczny wymiar kolekt Adwentu w Mszale rzymskim Pawła VI: studium lingwistyczno-teologiczne*, Kraków 2002.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 426–439
10.52404/ttnwloc.stwl.27.20

KS. MACIEJ RADEJ [a,@]
0000-0002-0127-7875
[a] Uniwersytet Papieski Jana Pawła II; Wydział Nauk o Komunikacji; Katedra Duchowości Mediów i Relacji Społecznych, ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków, małopolskie, PL
[@] Maciej.Radej@UPJP2.Edu.PL

ŁAD MEDIÓW TWORZONY PRAWDĄ
Kontekst wypowiedzi Jana Pawła II w czasie IV pielgrzymki do Polski

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, pielgrzymka, komunikacja, przekaz społeczny, etyka, media, prawda.

Abstrakt: W trakcie IV pielgrzymki do Ojczyzny Jan Paweł II kreślił perspektywy odrodzenia ładu moralnego i społecznego Polski. Pragnął, aby dokonujące się przemiany osadzone były na mocnym fundamencie wartości. Wyjątkowy nacisk kładł na potrzebę prawdomówności. Szczególnym miejscem przywracania prawdzie należnego miejsca w życiu publicznym są środki przekazu jako spotęgowana ludzka mowa. Jednak wobec kryzysu wywołanego skażeniem mediów przez kłamstwo, również wielka praca nad mową nie może ominąć świata mediosfery. Tworząc nowy ład społeczny, a także nowy ład mediów, należy ustrzec przekaz publiczny przez szkodliwymi formami naruszającymi prawdę. Szczególne niebezpieczeństwo w komunikacji międzyludzkiej papież upatrywał w propagandzie szeptanej, stosowaniu w dyskursie publicznym oszczerstw i zniesławianiu jako promujących zło i nieprawdę. Ład mediów może zostać osiągnięty jedynie na fundamencie prawdy.

KS MACIEJ RADEJ (1977–); 2002, kapłan diecezji kieleckiej; 2002, mgr: teologia (PAT, Kraków); 2005, lic. nauk teologicznych (KUL, Lublin); 2008, dr nauk teologicznych: historia kaznodziejstwa (PAT, Kraków); pracownik w Katedrze Duchowości Mediów i Relacji Społecznych i kierownik (2024–) kierunku *Digital Media – marketing, analiza, zarządzanie* na Wydziale Nauk o Komunikacji (UPJPII, Kraków); Członek Rady Naukowej serii wydawniczej *W Społeczno-Medialnej Sieci*; zainteresowania naukowe: aksjologia, filozofia mediów, warunki skutecznego komunikowania się.

Sekcje: [Wstęp]> 1. W blasku prawdy – kontekst pielgrzymki do Polski > 2. Przywracając prawdę słowom – troska Jana Pawła II o prawdomówność > 3. Prawda nadrzędną wartością środków przekazu > 4. Wielka praca nad mową w mediach >[Zakończenie].

Wizyta Jana Pawła II w 1991 roku w Polsce była szczególnie istotna z punktu widzenia wyzwań i napięć, będących efektem dokonującej się transformacji ustrojowej, społecznej i gospodarczej w kraju nad Wisłą. Papież odwiedził wówczas piętnaście miast[1], w tym Olsztyn, gdzie szczególnie upominał się o wartość prawdy w przestrzeni życia publicznego. Podkreślając znaczenie zasad życia chrześcijańskiego, przypominał o potrzebie wzajemnego szacunku budowanego na fundamencie prawdy i prawdomówności. Papież starał się ugruntować w społeczeństwie przekonanie, że prawda musi być ściśle związana z odpowiedzialnością i moralnością. Wspominał także o potrzebie budowania relacji społecznych na solidnych fundamentach etycznych, bowiem budowanie nowego ładu w Polsce nie powinno dokonać się w oparciu o system kłamstwa i związanych z nim nadużyć.

Celem artykułu jest ukazanie aktualnych wątków nauczania Jana Pawła II w kontekście wizyty w Polsce dla skutecznego budowania nowego ładu w mediach, zwłaszcza, gdy chodzi o etykę mediosfery, krępowaną często przez różne postacie fałszu i związane z nimi nieuczciwości. Ukazanie prawdy i prawdomówności w kontekście „wielkiej pracy nad mową" w mediach stanowi obszar szczególnie ważny dla rozpoznania błędów, a w konsekwencji działań na rzecz naprawy zmierzającej do lepszej komunikacji społecznej opartej na prawdzie. W artykule dominującą metodą jest analiza. Poruszana problematyka zostanie przedstawiona w czterech odsłonach: 1) W blasku prawdy – kontekst pielgrzymki do Polski; 2) Przywracając prawdę słowom – troska Jana Pawła II o prawdomówność; 3) Prawda nadrzędną wartością środków przekazu; 4) Wielka praca nad mową w mediach.

1. W blasku prawdy – kontekst pielgrzymki do Polski

Słynny filozof żydowski Abraham Heschel (1907–1972), bezsprzecznie uważany za jednego z większych myślicieli żydowskich XX wie-

[1] W czasie pielgrzymki do Polski w 1991 roku papież odwiedził: Koszalin, Rzeszów, Przemyśl, Lubaczów, Kielce, Radom, Łomżę, Białystok, Olsztyn, Włocławek, Płock, Warszawę, Kraków, Wadowice, a także Częstochowę. W Jasnogórskim Sanktuarium zainicjował VI Światowe Dni Młodzieży, które odbyły się w dniach 10–15 sierpnia 1991 roku.

ku[2], zauważa: „Każdy król posiada pieczęć, która złożona pod dokumentem, daje gwarancję jego autentyczności. Pieczęć niesie ze sobą symbol władzy i majestatu króla. Jaki symbol jest wyryty na pieczęci Króla królów? «Pieczęcią Boga jest prawda» i tylko prawda jest naszym probierzem (Hi 13, 16)”[3]. Prawda powinna być także u podstaw wszelkiego przekazu medialnego. Na nią jako na wartość fundamentalną zwrócił uwagę papież Jan Paweł II w czasie swej IV pielgrzymki do Ojczyzny w czerwcu 1991 roku. Jej hasłem było zdanie: „Bogu dziękujcie, ducha nie gaście!”. Niewątpliwie było za co Bogu dziękować. Papież przybył bowiem po raz pierwszy do wolnej, suwerennej Ojczyzny. Spełniły się słowa apelu, które Jan Paweł II wypowiedział w czasie pierwszej pielgrzymki, prosząc, by Duch Święty zstąpił na polską ziemię i przemienił jej oblicze, aby Jego moc rozlała się w sercach ludzi i obudziła w nich nadzieję. „Było to wołanie płynące z wiary, że Bóg działa i mocą Ducha Świętego odnawia i uświęca wszystko”[4].

Podkreślając potrzebę wdzięczności Bogu za dokonane w Polsce daleko idące przemiany, papież zachęcał rodaków, aby w przebudowie swego kraju nie gasili ducha. W czasie, kiedy odbywała się pielgrzymka toczyła się bowiem ostra dyskusja o miejsce Kościoła w demokratycznym państwie. Polaków podzieliła ustawa antyaborcyjna i wprowadzenie nauki religii do szkoły. Poza tym zarzucano Kościołowi, iż miesza się do polityki. Jan Paweł II przybył zatem do Polski, aby pomóc swoim rodakom żyć i korzystać z otrzymanej wolności. Dlatego też główną treścią jego przemówień był Dekalog, jako fundament życia osobistego, rodzinnego i społecznego. W papieskich przemówieniach pojawił się ton zatroskanego, niezadowolonego ojca, karcącego swoje dzieci, które zachłyśnięte wolnością zaczęły żyć tak, jakby Boga nie było. W homilii

---

[2] A. Gorzkowski, *„Milcz, takie jest moje postanowienie”. Problematyka milczenia w twórczości Abrahama Joshuy Heschela*, w: *Fenomen milczenia w kulturze i języku. Materiały interdyscyplinarnego sympozjum poświęconego pamięci prof. Jolanty Rokoszowej zorganizowanego przez Wydział I Filologiczny PAU*, red. L. Bednarczuk, M. Rokosz, Kraków 2018, s. 26.

[3] A.J. Heschel, *God in Search of Men. A Philosophy of Judaism*, New York 1997, s. 11: „Every king has a seal which, when attached to a document, is a guarantee of authenticity. The seal contains a symbol signifying the power and majesty of the king. What symbol is engraved on the seal of the King of kings? «The seal of God is truth» and truth is our only test. *A flatterer can not come before Him* (Job 13:16)”.

[4] Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Edmunda Bojanowskiego, matki Reginy Protman i 108 Męczenników*, Warszawa, 13 VI 1999, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 1123.

wygłoszonej w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie, koło Kielc, niemalże krzycząc, kaznodzieja przestrzegał przed fikcją wolności, która rzekomo człowieka wyzwala. „Poza prawdą wolność nie jest wolnością. Jest pozorem, jest zniewoleniem. [...] Może dlatego mówię tak, jak mówię, ponieważ to jest moja matka, ta ziemia. To jest moja matka, ta Ojczyzna. [...] Zrozumcie, że te sprawy nie mogą mnie nie obchodzić. Nie mogą mnie nie boleć!”[5].

Wartością fundamentalną, która „obowiązuje człowieka w obcowaniu z innymi ludźmi i w całym życiu społecznym”[6] jest prawda. Jej analizie papież poświęcił wiele uwagi. Dwa lata później, 6 sierpnia 1993 roku, wydał encyklikę *Veritatis splendor*[7], w której już we wstępie podkreślał, iż „blask prawdy jaśnieje we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególny zaś sposób w człowieku [...] prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana”[8].

Papież podkreślał, że tożsamość Polaków jest nierozerwalnie związana z prawdą i jej duchowym dziedzictwem. Jedną ze szczególnych form niszczenia prawdy w czasach PRL-u było dewastowanie świadomości i tożsamości historycznej. Przez eliminowanie prawdy próbowano stworzyć na nowo i w nowym, fałszywym wydaniu historię, szczególnie szkodliwą w związku ze stosowaniem technik destabilizujących jedność w narodzie. Chodziło bowiem o system oparty na fałszywych informacjach, które zmierzały do osiągnięcia nieetycznych celów. W przytoczonym już zawołaniu: „Bogu dziękujcie, ducha nie gaście!”, zaczerpniętym z Listu św. Pawła do Tessaloniczan (1Tes 5, 18–19), podkreślał, że przemiany, jakie zaszły w Polsce, m.in. upadek komunizmu, odzyskanie suwerenności czy demokratyczne wybory, są darem osiągniętym nie tylko jako wynik własnych starań i zabiegów, ale przede wszystkim jako dar od Boga otrzymany przez wejście na drogę prawdy. Jan Paweł II zwrócił także

---

[5] Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie*, Kielce, 3 VI 1991, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 618. Zachodnie stacje telewizyjne przerywały programy, żeby pokazać, że „papież się bardzo zdenerwował” (*il papa si è arrabiato*).

[6] Tenże, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Olsztynie*, 6 VI 1991, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 667.

[7] Jak zauważa J. Ratzinger, *Czternaście encyklik Jana Pawła II*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 10, encyklika *Veritatis splendor* (1993) wraz z *Evangelium vitae* (1995) i *Fides et ratio* (1998) tworzy trzy wielkie teksty doktrynalne Jana Pawła II, które można zaliczyć do antropologicznych.

[8] VS, n. 1.

uwagę na trud transformacji, który przez to, że dokonał się w prawdzie nie zatracił tożsamości, lecz zachował siłę i spójność narodu. „Ducha nie gaście" to zachęta do aktywnego włączenia się w wydarzenia społeczne, a także wielka przestroga, aby iskra, która miała rozpalić wielki ogień przemian zmierzających ku dobru, nie zgasła zbyt szybko. Wielką troską Jana Pawła II było, aby Polacy nie zostali przy popiołach kłamstw i nadużyć poprzedniego systemu władzy.

2. Przywracając prawdę słowom – troska Jana Pawła II o prawdomówność

O wartości prawdy w życiu społecznym i osobistym człowieka przekonywał Jan Paweł II podczas swej IV pielgrzymki w Olsztynie. Papież dobrze znający realia życia w Ojczyźnie podkreślał, że przez wiele lat publicznie nie mówiono tu prawdy i nie dopuszczano do jej mówienia. Tymczasem „człowiek ma prawo do prawdy"[9]. Istnieje zatem potrzeba odkłamania życia społecznego. „Trzeba przywrócić niezastąpione niczym miejsce cnocie prawdomówności"[10] – podkreślał papież, tak aby ta cnota kształtowała życie rodzin, środowisk, społeczeństwa, środków przekazu, kultury, polityki i ekonomii. Nie ma prawa do prawdy jedynie ktoś, kto chce jej użyć do złych celów. Dlatego stwierdził papież w Olsztynie, „patrzymy z podziwem na ludzi, którzy wobec przemocy – na przykład w czasie okupacji – potrafili nie wydać, nie powiedzieć prawdy, ponieważ do tej prawdy nie miał prawa ten, który jej żądał, który ją wymuszał przemocą"[11].

Polska budująca swój nowy byt po zerwaniu z dziedzictwem komunizmu powinna zrozumieć, że „prawda jest dobrem, a kłamstwo, fałsz, zakłamanie jest złem"[12]. Ciesząc się, że nie ma już urzędu cenzury, który przez dziesiątki lat uniemożliwiał przekaz prawdy i wyrażając radość z wolności publicznego wyrażania swoich poglądów, papież przestrzegał rodaków, że to jeszcze nie zapewni im wolności słowa. Przywracanie prawdy słowom musi być połączone z przemianą moralną człowieka. Wolność mówienia na nic się nie przyda, jeśli wypowiadane słowo będzie „spętane egocentryzmem, kłamstwem, podstępem, może nawet niena-

[9] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Olsztynie*, s. 668.

[10] Tamże.

[11] Tamże.

[12] Tamże, s. 667.

wiścią lub pogardą dla innych”[13]. Papież przestrzegał też przed słowem mówionym czy pisanym używanym instrumentalnie po to, by „zwyciężać w dyskusji i obronić swoje – może właśnie błędne – stanowisko”[14]. Takie korzystanie z wolności słowa niewiele przyniesie pożytku, gdyż nie jest szczerym szukaniem prawdy i dzieleniem się nią.

Prawda jest poniżana, jeśli służy uzasadnieniu kłamstwa, ale także i wtedy gdy nie ma w niej miłości do człowieka. Zdaniem papieża Jana Pawła II nie da się zachować ósmego przykazania Bożego w wymiarze społecznym, jeśli zabraknie życzliwości, wzajemnego zaufania i szacunku[15]. Burzy je każdy podstęp wobec drugiego człowieka i traktowanie go jako narzędzie do osiągania swoich celów. Człowiek sprzeciwia się ósmemu przykazaniu Dekalogu, gdy daje złe świadectwo przez obmowę i różne formy zniesławiania człowieka począwszy od propagandy szeptanej, aż po oszczerstwo, gdy mówi się o drugim człowieku źle i nieprawdę. Jest to „szczególna postać niszczenia prawdy”[16].

Wielką rolę do odegrania w dawaniu świadectwa prawdzie mają środki przekazu myśli. Zdaniem papieża jest to „spotęgowana ludzka mowa”[17]. Może ona służyć dawaniu świadectwa prawdzie albo przybierać postać manipulacji, gdy słowa są „tak podawane, tak preparowane, ażeby

[13] Tamże. Przesłanie ojca świętego przypomniał na Posiedzeniu Sejmu nr 82 w dniu 13 czerwca 2019 r. (w drugim dniu obrad) poseł Czesław Sobierajski. W 26 punkcie porządku dziennego dotyczącego sprawozdania Komisji Kultury i Środków Przekazu o poselskich projektach uchwał w sprawie: ustanowienia roku 2020 Rokiem Św. Jana Pawła II oraz ustanowienia roku 2020 Rokiem Karola Wojtyły, powiedział: „Myślę, że jest to dla nas polityków, ale nie tylko, szczególne, niezwykłe przesłanie. My się zachłysnęliśmy wolnością słowa, mówienia i mówimy też wszystko. Nie, to jest dopiero początek. Trzeba najpierw oprzeć się o wartości, fundament, a jeżeli chodzi o prawdę, to wiemy, gdzie jest. Nie leży tam, gdzie ktoś myśli, tylko tam, gdzie ona jest. Chrystus jest prawdą, drogą i życiem. Jak wrócimy do sedna, do źródła, to wtedy nasza mowa będzie mową miłości, a nie nienawiści. Myślę, że ojciec święty by sobie tego życzył. Dziękuję bardzo”. Zob. Sejm Rzeczpospolitej Polskiej, *Wypowiedzi na posiedzeniach Sejmu*, https://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/wypowiedz.xsp?posiedzenie=82&dzien=2&wyp=137 [28.12.2024].

[14] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Olsztynie*, s. 667.

[15] Por. tamże, s. 668.

[16] Tamże, s. 669.

[17] Tamże. Ks. Stanisław Kozakiewicz z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie zauważył, że określenie „spotęgowana ludzka mowa” niezwykle trafnie wkomponowuje się w świat współczesnych mediów, w którym ludzka mowa łączy się z osobistym świadectwem. Uczestnicy komunikacji dają świadectwo prawdzie albo też przeciwnie, zaprzeczają jej i to w sposób spotęgowany. Zob. S. Kozakiewicz, *Budować na prawdzie...*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 19(2011), nr 2, s. 145.

robić wrażenie, że są dobrem”[18]. Człowiek jest wolny – przyznaje papież – może więc mówić nieprawdę. Jednakże „nie ma prawdziwej wolności bez prawdy”[19]. Tak jak zapewniał Chrystus, tylko prawda czyni wolnymi i wyzwala (por. J 8, 32). Dlatego też papież apeluje i zachęca do pracy nad mową, jaką się posługujemy, gdyż „słowo ludzkie jest i powinno być narzędziem prawdy”[20]. W konsekwencji odpowiedzialność za prawdę domaga się, aby reguły deontologiczne były wolne od stronniczości, zgorszenia i uległości wobec jakichkolwiek form presji i nacisku. Kościół jest bowiem przeciwny temu, co niesie ze sobą wyłącznie sensację i jest pozorowaniem prawdy[21]. To właśnie w Olsztynie szczególnie papież upominał się o prawdomówność. Apelował o „odpowiedzialność za uczciwą informację w środkach społecznego przekazu. Środki przekazu powinny podejmować obronę wolności, ale także poszanowanie godności osoby, powinny popierać autentyczną kulturę [...]. Społeczeństwo ma być informowane w sposób uczciwy, zgodny z prawdą i godnością narodu. Prasa, film, radio, telewizja, teatr powinny formować społeczeństwo, tworzyć i pielęgnować kulturę, która przyczyni się do jego postępu, a nie do jego osłabienia czy zniszczenia”[22].

3. Prawda nadrzędną wartością środków przekazu

W nauczaniu Jana Pawła II prawda jest satelitą człowieka, tzn. jest jego towarzyszem i sługą. Na jej wzór użytkownicy mediów powinni poruszać się po jej orbicie, bowiem wszelkie poznanie umysłowe, jest tylko cząstką i odblaskiem całości prawdy, jaka jest w Bogu[23]. Jan Paweł II przypominał o istotnych zadaniach związanych z przekazem prawdy. Zauważył, że prawda przerasta człowieka i zakres jego pojmowania, zaś słuchacze muszą zostać przygotowani do jej przyjęcia. Prawda wiąże się bowiem ze ściśle określoną misją, orędziem i świadectwem, które tworzą miarę dla dostarczania i przyjęcia autentycznych treści. Jako dewizę media powinny przyjąć zasadę: „Nie mów fałszywego świa-

[18] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Olsztynie*, s. 669.

[19] Tamże, s. 670.

[20] Tamże.

[21] Jan Paweł II, Orędzie na XV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności człowieka*, 10 V 1981, n. 3.

[22] Tenże, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do przedstawicieli laikatu*, Olsztyn, 6 VI 1991, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 678.

[23] Por. Tomasz z Akwinu, *Dysputa o prawdzie*, przekł. A. Białek, Lublin 2018, s. 22.

dectwa", w której wszystkie treści poddawane są wymogom prawdy. Z racji, że w mediosferze publicznie prezentowane są różne stanowiska, ideologie, poglądy, dlatego wolność mowy i swoboda wypowiedzi domaga się zawsze prawdy, aby ustrzec przekaz publiczny od błędów[24]. Za szczególnie niebezpieczną formę przekazu Jan Paweł II uznał tę, gdy w debacie społecznej wykorzystuje się prawdę do uzasadniania kłamstwa. Wprowadzany zostaje wówczas chaos i błędne przeświadczenie, że prawda służy kłamstwu oraz je wspiera[25]. W takiej komunikacji podstęp staje się aktem używania innych osób w charakterze narzędzi, zaś w wymiarze społecznym wywołuje nieporządek i zagubienie moralne[26]. Papież pozytywnie ocenił mediosferę. Zauważył, że media ubogacają życie społeczne, przyczyniają się do budowania więzi i zaufania między uczestnikami komunikacji, wzmacniają obszar, w którym zauważane odmienności nie prowokują antypatii, ale wzajemny szacunek. Stąd koniecznością i sztandarowym hasłem środków przekazu w opinii Jana Pawła II jest cnota prawdomówności[27]. Papież zauważył, że współczesne media stały się „wielkim trybunałem", gdzie odbywa się sąd nad każdą treścią zamieszczaną przez osoby komunikujące się za pośrednictwem licznych środków i kanałów informacyjnych. Uczestnicy komunikacji słyszą, widzą i instynktownie czują, czy dociera do nich prawda, czy nie zostali zamknięci w „bańce filtrującej" (*filter buble*)[28], która szczelnie zabezpiecza dostęp do poznania pełnej prawdy. Informacje „mogą być tak podawane, tak preparowane, żeby robić wrażenie, że są dobrem.

---

[24] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Olsztynie*, s. 667.

[25] Tamże, s. 668. Negatywne zjawisko wykorzystania prawdy do uzasadniania kłamstwa dotyczy instrumentalizacji i kontekstowych przekłamań, selektywnego wybierania faktów (*cherry-picking*), stosowania półprawdy, manipulacji psychologicznej (*gaslinghting*). Przez takie aktywności tworzy się sofizmat.

[26] Tamże.

[27] Tamże.

[28] E. Bozdag, J. van den Hoven, *Breaking the filter bubble: democracyand design*, „Ethics and Information Technology", 17(2015), nr 4, s. 249. Działanie „bańki filtrującej" lub inaczej „bańki informacyjnej" polega na tym, że osoby aktywne w sieci otrzymują informacje zgodne ze swoimi poglądami. Obszar poznawczy zostaje zawężony, ponieważ użytkownicy mediów nie zostają nakierowani na odmienne tematy, punkty widzenia czy sposoby rozwiązywania problemów. Może to doprowadzić do sytuacji, w której użytkownicy będą odbierali stronniczo informacje. „W konsekwencji epistemika, jakość informacji i różnorodność perspektyw ucierpią, a dyskurs obywatelski ulegnie erozji" (cyt. ang. *As a consequence, the epistemic quality of information and diversity of perspectives will suffer and the civic discourse will be eroded*).

To się nazywa manipulacja”[29]. Ten stan rzeczy dzieje się wówczas, gdy nadawcy, wykorzystując techniki i technologię, ignorują ludzką wrażliwość w związku z bytowaniem oczekującym dostępu do prawdy, którą odbiorcy otrzymują i jaką przyjmują. Ten subtelny obszar prawdy i nieprawdy w mediach szczególnie dużymi kosztami obciąża ludzkie życie.

4. Wielka praca nad mową w mediach

Papież ostrzegał przed formami szczególnie szkodzącymi człowiekowi i niszczącymi postać prawdy. Stwierdził, że „dziś czeka nas wielka praca nad mową, jaką się posługujemy”[30]. Chodzi o prawdę wyrażaną przez wewnętrzną wolność człowieka, w której nie stosuje się środków perswazji przypominającej przemoc, „ażeby człowiekowi narzucać jakieś tezy”[31]. Chodzi nie o przemoc fizyczną, ale o potężną siłę oddziaływania presją na słowo, którego postać zmienia się dla osiągnięcia niegodnych celów, a nawet zniewolenia. Słowo powinno być zawsze narzędziem prawdy, na której fundamencie „można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przezwyciężyć różne formy totalitaryzmu, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej wolności osoby”[32].W tym kontekście media szczególnie powinny pomagać użytkownikom w formacji osobowej tak, aby wydawanie sądów i kształtowanie decyzji zawsze dokonywało się w prawdzie[33].

---

[29] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Olsztynie*, s. 669. Słownik języka polskiego objaśnia termin „manipulacji” jako 1) „wykonywanie precyzyjnych czynności ręcznie lub za pomocą narzędzia trzymanego w ręku; też: ta czynność”; 2) „wykorzystywanie jakichś okoliczności, naginanie lub przeinaczanie faktów w celu udowodnienia swoich racji lub wpływania na cudze poglądy i zachowania”. Zob. *Słownik języka polskiego* (*manipulacja*), https://sjp.pwn.pl/sjp/manipulacja;2481186 [28.11.2024]. W literaturze znajdujemy liczne definicje, m.in., że manipulacja to: „oddziaływanie na zachowania, myśli, przekonania innej osoby czy osób, które doprowadzić ma manipulującego do określonego celu”. Zob. K. Serafińska-Kleczyk, A. Szmajke, *Inklinacja makiaweliczna a umiejętność odczytywania kłamstwa w komunikowaniu się*, w: *Psychologiczne konteksty komunikacji*, red. J. Klebaniuk, Wrocław 2005, s. 76. Amerykański psycholog David Buss (ur. 1953) stwierdza, że z manipulacją mamy do czynienia, gdy ktoś stara się „celowo (chociaż niekoniecznie świadomie) zmienić, wpłynąć lub wykorzystać innych”. D.M. Buss, *Selection, evocation, manipulation*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 53(1987), nr 6, s. 1218.

[30] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Olsztynie*, s. 670.

[31] Tamże.

[32] VS, n. 99. Papież zauważył, że „totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy”.

[33] Tamże, n. 85.

Jan Paweł II mówił także o współczesnych zagrożeniach dotyczących „pracy nad mową" w przekazie informacji. Do szczególnie niebezpiecznych nadużyć w zakresie naruszenia prawdy zaliczył: zniesławianie człowieka, propagandę szeptaną a także oszczerstwo. Papież uznał pomówienie za jedno z największych zagrożeń dotyczących niewłaściwych działań w mediosferze, które mają na celu rozpowszechnianie nieprawdziwych informacji na temat innych osób. Są to celowe działania, aby zepsuć komuś opinię, mówiąc o danej osobie lub osobach złe lub nieprawdziwe rzeczy. Narusza się tym samym postać prawdy ponieważ owe zniekształcenia używane są z premedytacją, aby przynosić szkodę godności człowieka, czyjejś reputacji czy dobremu imieniu[34]. Przemawiając 5 czerwca 1999 roku na sopockim hipodromie, papież stwierdził, że: „człowiek nigdy nie zazna szczęścia kosztem drugiego człowieka"[35], zaś 15 listopada 1982 roku, w czasie audiencji generalnej w Watykanie, przestrzegał przed utratą wrażliwości moralnej i zobojętnieniem wobec zła, które prowadzi do kryzysu nazwanego „duchową znieczulicą", w której traktuje się osoby bez należnej miłości i szacunku[36].

Za wielkie wyzwanie dla „pracy nad mową" papież uznał także propagandę szeptaną. Jest ona bowiem swego rodzaju techniką sterowania poglądami i zachowaniami ludzi. Polega na dyskretnym, celowym i natarczywym działaniu skierowanym na rozpowszechnianie fałszywych wiadomości mających wyrządzić istotną szkodę określonemu podmiotowi. Propaganda może być realizowana w formie np. tekstu, komentarzy, wystąpień, zdjęć czy filmu, gdzie pod pozorem dobra szerzy się wrogie nastroje bądź urabia się przeciwko osobom opinię publiczną[37]. W Orędziu na XIII Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 1980 r. Jan Paweł II pisał: „cóż powiedzieć o praktyce stosowanej wobec tych, którzy nie podzielają tego samego stanowiska: aby łatwiej ich zwalczyć lub zmusić do milczenia, daje im się miano „wroga", przypisuje im wrogie zamiary, a przy pomocy zręcznej i ustawicznej propagandy piętnuje się ich jako

[34] *Słownik języka polskiego* (*zniesławienie*), https://sjp.pwn.pl/slowniki/znies%C5%82awienie [28.11.2024].

[35] Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Sopot, 5 VI 1999, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 1018.

[36] M. Złotnicka, *Ten niebezpieczny papież*, https://polskieradio24.pl/artykul/2624160,ten-niebezpieczny-papiez-felieton-magdaleny-zlotnickiej [28.12.2024].

[37] *Słownik języka polskiego* (*propaganda*), https://sjp.pwn.pl/slowniki/znies%C5%82awienie [28.11.2024].

napastników”[38]. Papież zauważył, że szkodliwość posiadają informacje niepełne lub zniekształcone, stronnicze i zmanipulowane przez środki przekazu[39]. Biskup Adam Lepa komentując wypowiedź Jana Pawła II z pielgrzymki do Ojczyzny w 1991 r., stwierdził, że „dziś ten typ propagandy (szeptanej) święci triumfy. Wspomagany jest przez propagandę nowych mediów, w których całkowicie bezkarnie można o innych mówić najgorsze rzeczy i absolutną nieprawdę”[40]. Propaganda jest zatem formą niszczenia prawdy, a także wielkim zagrożeniem dla prawdomówności i relacji w komunikacji społecznej.

Triadę „pracy nad mową” dopełnia działanie przeciwko wszelkim formom kłamliwych wypowiedzi, które mają na celu poniżenie, skompromitowanie lub ośmieszenie kogoś[41]. Papież uznał oszczerstwo za bardzo poważne przewinienie etyczne, ponieważ narusza zasady prawdomówności, sprawiedliwości i miłości bliźniego, „zwłaszcza gdy mówi się o innym człowieku źle i nieprawdę”[42]. Zauważył, że oszczerstwo jest działaniem antyspołecznym i niszczącym życie wspólnotowe. Problem bowiem wypowiadanego słowa, trzeba zawsze widzieć w odniesieniu do tego, kto jest odbiorcą wypowiedzi, a nie tylko z punktu widzenia nadawcy komunikatu[43]. Poprzez oszczerstwo niejednokrotnie próbuje się wyeliminować osoby z aktywnego udziału w życiu społecznym lub przynajmniej zmusić je do milczenia, a jednym z przejawów wykluczenia społecznego jest tworzenie klimatu niepewności[44]. Należy zatem ukazywać wartość prawdy w kontekście wartości i godności człowieka. Poniżanie czy kompromitowanie jakiegokolwiek podmiotu jest także poniżaniem i kompromitowaniem prawdy. Perspektywą jest wolność wyrażająca się w odchodzeniu od słów pozornych, rodząca jednolitą postać rzeczy. Ubogaca ona kulturę, język, powoduje wzrost zaufania i wierności. Domaga się ona jednak życia w prawdzie[45].

---

[38] Jan Paweł II, Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju (1 I 1980) *Prawda siłą pokoju*, 8 XII 1979, n. 1.

[39] Tamże.

[40] A. Lepa, *Już wyrok czy jeszcze szantaż*, https://www.radiomaryja.pl/multimedia/juz-wyrok-czy-jeszcze-szantaz-2/ [29.12.2024].

[41] *Słownik języka polskiego* (*oszczerstwo*), https://sjp.pwn.pl/sjp/oszczerstwo;2496801.html [28.11.2024].

[42] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Olsztynie*, s. 669.

[43] M. Wyrostkiewicz, *Kłamstwo*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 258.

[44] Jan Paweł II, Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju, n. 1.

[45] Tenże, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Olsztynie*, s. 673.

* * *

Niewątpliwie kontekst pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w 1991 roku miał ogromne znaczenie dla ugruntowania kształtującej się suwerenności obywatelskiej Polaków. „W blasku prawdy" (łac. *veritatis splendor*) papież kreślił perspektywę odrodzenia ładu moralnego i społecznego swoich rodaków. Wydarzenia i przemiany historyczne dokonujące się w kraju nad Wisłą wymagały osadzenia na mocnym fundamencie wartości. Stąd Jan Paweł II chciał podkreślić istotne zasady prawa Dekalogu, jako fundamentu dla życia osobistego, rodzinnego i społecznego, aby uchronić obywateli przed fikcją wolności, która pozbawiona prawdy jest zawsze zniewoleniem. Papież stwierdził, że kwestią nadrzędną jest prawdomówność dążąca do przywracania prawdy słowom. Każda ludzka wypowiedź powinna być narzędziem prawdy. Szczególnym miejscem przywracania prawdzie należnego miejsca w życiu publicznym są środki przekazu, jako spotęgowana ludzka mowa. Jednak wobec kryzysu wywołanego skażeniem mediów przez kłamstwo, również wielka praca nad mową nie może ominąć świata mediosfery. Tworząc nowy ład społeczny, a także obecnie nowy ład mediów, należy ustrzec przekaz publiczny przez szkodliwymi formami naruszającymi prawdę. Szczególne niebezpieczeństwo w komunikacji międzyludzkiej papież upatruje w propagandzie szeptanej, stosowaniu w dyskursie publicznym oszczerstw i zniesławianiu, jako promujących zło i nieprawdę. Analizy wykazały, że ład mediów może zostać osiągnięty jedynie na fundamencie prawdy.

MEDIA ORDER CREATED BY TRUTH
Context of the statements of John Paul II during the 4th pilgrimage to Poland

Keywords: John Paul II, pilgrimage, communication, social message, ethics, media, truth.

Abstract: During his fourth pilgrimage to his homeland, John Paul II outlined the prospects for the revival of Poland's moral and social order. He wanted the ongoing changes to be based on a strong foundation of values. He placed particular emphasis on the need for truthfulness. A special place for restoring truth to its rightful place in public life is the media, as amplified human speech. However, given the crisis caused by the contamination of the media by lies, the great work on speech cannot bypass the world of the mediasphere. When creating a new social order, as well as a new media order, public messages must be protected against harmful forms

that violate the truth. The Pope saw a particular danger in interpersonal communication in whispered propaganda, the use of slander and slander in public discourse as promoting evil and untruth. Media order can only be achieved on the foundation of truth.

Sections: [Introduction]> 1. In the glow of truth – the context of a pilgrimage to Poland > 2. Restoring the truth to the words – the concern of John Paul II about truthfulness > 3. True as the superior value of the means of communication > 4. Great work on speech in the media >[Ending].

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II

Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju (1 I 1980) *Prawda siłą pokoju*, 8 XII 1979.

Orędzie na XV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności człowieka*, 10 V 1981.

Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie, Kielce, 3 VI 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 613–619.

Homilia wygłoszona w czasie Mszy św., Olsztyn, 6 VI 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 665–673.

Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do przedstawicieli laikatu, Olsztyn, 6 VI 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 674–680.

Encyklika *Veritatis splendor*, 6 VIII 1993.

Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Edmunda Bojanowskiego, matki Reginy Protman i 108 Męczenników, Warszawa, 13 VI 1999, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 1123–1128.

Homilia w czasie Mszy św., Sopot, 5 VI 1999, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 1016–1021.

Bozdag E., Hoven J. van den, *Breaking the filter bubble: democracyand design*, „Ethics and Information Technology", 17(2015), nr 4, s. 249–265.

Buss D.M., *Selection, evocation, manipulation*, „Journal of Personality and Social Psychology", 53(1987), nr 6, s. 1214–1221.

Gorzkowski A., *„Milcz, takie jest moje postanowienie". Problematyka milczenia w twórczości Abrahama Joshuy Heschela*, w: *Fenomen milczenia w kulturze i języku. Materiały interdyscyplinarnego sympozjum poświęconego pamięci prof. Jolanty Rokoszowej zorganizowanego przez Wydział I Filologiczny PAU*, red. L. Bednarczuk, M. Rokosz, Kraków 2018, s. 25–38.

Heschel A.J., *God in Search of Men. A Philosophy of Judaism*, New York 1997; wyd. polskie: Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przekład A. Gorzkowski, Kraków 2007.

Kozakiewicz S., *Budować na prawdzie*..., „Wrocławski Przegląd Teologiczny", 19(2011), nr 2, s. 137–147.

Lepa A., *Już wyrok czy jeszcze szantaż*, https://www.radiomaryja.pl/multimedia/juz-wyrok-czy-jeszcze-szantaz-2/ [29.12.2024].

Ratzinger J., *Czternaście encyklik Jana Pawła II*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 9–14.

Sejm Rzeczpospolitej Polskiej, *Wypowiedzi na posiedzeniach Sejmu*, https://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/wypowiedz.xsp?posiedzenie=82&dzien=2&wyp=137 [28.12.2024].

Serafińska-Kleczyk K., Szmajke A., *Inklinacja makiaweliczna a umiejętność odczytywania kłamstwa w komunikowaniu się*, w: *Psychologiczne konteksty komunikacji*, red. J. Klebaniuk, Wrocław 2005, s. 69–99.

Słownik języka polskiego, https://sjp.pwn.pl/sjp/manipulacja;2481186 [28.11.2024].

Tomasz z Akwinu, *Dysputa o prawdzie*, przekł. A. Białek, Lublin 2018.

Wyrostkiewicz M., *Kłamstwo*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 258–260.

Złotnicka M., *Ten niebezpieczny papież*, https://polskieradio24.pl/artykul/2624160,ten-niebezpieczny-papiez-felieton-magdaleny-zlotnickiej [28.12.2024].

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 440–454
10.52404/ttnwloc.stwl.27.21

KS. WITOLD OSTAFIŃSKI [a, @]
0000-0002-1366-9024
[a] Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; Wydział Teologiczny; Instytut Liturgiczny; Katedra Homiletyki i Komunikacji Religijnej, ul. Kanonicza 9/305, 31-002 Kraków, małopolskie, PL
[@] Witold.Ostafinski@PANSJar.Edu.PL

KRYZYS WARTOŚCI W PROCESIE WYCHOWAWCZYM W OPINIACH PRZYSZŁYCH PEDAGOGÓW

Słowa kluczowe: kryzys wartości, wychowanie, pedagog.

Abstrakt: Celem artykułu jest poznanie opinii polskich studentów pedagogiki na temat kryzysu wartości w procesie wychowawczym oraz ukazanie implikacji tego zjawiska dla młodego pokolenia. Problem badawczy sformułowano w postaci pytań: Czym dla przyszłych pedagogów są wartości i jakie są źródła ich wiedzy na temat wartości? Jakie wartości są dla przyszłych pedagogów najistotniejsze? Skąd młodzież czerpie wiedzę na temat wartości? Jak przyszli pedagodzy postrzegają wychowanie i rolę wartości w tym procesie? W jaki sposób kryzys wartości wpływa na młodych ludzi? Wykorzystano metodę analizy treści oraz sondażu diagnostycznego, narzędziem był autorski kwestionariusz ankiety. W części wstępnej artykułu określono i zdefiniowano pojęcie wartości i ich rolę w życiu człowieka. Następnie przedstawiono implikacje kryzysu wartości dla wychowania w świetle teorii i własnych badań empirycznych. W wyniku dokonanej analizy ustalono, iż przyszli pedagodzy kierują się w życiu ugruntowanymi wartościami, jed-

KS. WITOLD OSTAFIŃSKI (1967–); 1992, kapłan archidiecezji przemyskiej; 1992, mgr: teologia (KUL, Lublin); 1998, lic. nauk teologicznych: homiletyka (UPJPII, Kraków); 1998, studia podyplomowe: retoryka (UJ, Kraków); 2002, dr nauk teologicznych: homiletyka (PAT, Kraków); 2016, dr hab. nauk teologicznych: homiletyka (UPJPII, Kraków); adiunkt w Katedrze Homiletyki i Komunikacji Religijnej (2010–), prof. (2022–) i dziekan (2024–) Wydziału Teologii (UPJPII, Kraków); zainteresowania naukowe – homiletyka, retoryka, język perswazji i sztuka wystąpień publicznych, efektywne komunikowanie, motywacja interakcja w przekazie werbalnym i niewerbalnym, rola komunikacji w procesie głoszenia słowa Bożego, polska i europejska kultura oraz jej wpływu na modele przekazu treści kerygmatycznych.

nak dostrzegają występujący współcześnie kryzys wartości w wychowaniu. Wskazują na niekorzystne dla młodego pokolenia skutki tego zjawiska w postaci zagubienia i braku wzorców do naśladowania. Występuje potrzeba opracowania systemowego wsparcia szkół w ich roli wychowawczej, zwłaszcza poprzez ukazywanie młodym ludziom przykładów życia zgodnie z wartościami i uświadamianie im, że wartości mają ogromne znaczenie w życiu, nadając mu sens i głębię. Niezbędne jest wdrażanie specjalnych programów wychowawczych wprowadzających uczniów w świat wartości, który będzie zgodny z ich oczekiwaniami, możliwościami i potrzebami.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Wartości w życiu człowieka > 2. Znaczenie wartości dla rozwoju społecznego i moralnego młodego pokolenia > 3. Kryzys wartości w wychowaniu – opinie przyszłych pedagogów > [Podsumowanie].

Współczesną rzeczywistość społeczną cechuje dualizm. Z jednej strony podejmowane są wysiłki w celu kształtowania norm moralnych, społecznych, wartości, które wpajane są jednostce od dziecka, z drugiej strony mamy do czynienia z promocją tak niepokojących zjawisk jak materializm, konsumpcjonizm, egocentryzm i kult przyjemności wyrażany w chęci natychmiastowego zaspokajania swoich potrzeb. Wielu badaczy zjawisk społecznych podkreśla, że obecnie nasila się kryzys wartości, szczególnie etycznych, emocjonalnych i społecznych, które do tej pory stanowiły trzon i filar postrzegania świata oraz wyznaczały standardy ludzkich zachowań i postaw. Pojęcie to odwołuje się do braku lub niedostatku tego, co powszechnie uznawane jest za dobre, właściwe i społecznie akceptowane, co nadaje sens i kierunek życiu człowieka. Współczesny człowiek niejednokrotnie czuje się zagubiony w otaczającym świecie, pełnym dualizmów i ambiwalencji przekonań i dążeń, poszukuje własnej tożsamości, poczucia przynależności i własnego systemu wartości. Brak wzorców, nieunormowany system wartości, polegający na występowaniu sprzeczności w obszarze potrzeb, dążeń i przekonań, prowadzi do niepokoju o przyszłość i poczucia niepewności, co do wartości własnego człowieczeństwa. Kryzys wartości obecny w życiu społecznym, zawodowym i prywatnym jednostki obejmuje niemalże wszystkie sfery jej funkcjonowania.

1. Wartości w życiu człowieka

W życiu każdego człowieka wartości pełnią bardzo ważną rolę. To one kształtują postawy i zachowania, regulują emocje i moralność oraz w znacznej mierze decydują o sposobie naszego myślenia i postępowania w relacjach z sobą i innymi ludźmi.

W języku potocznym „pojęcie wartości jest utożsamiane z tym, co cenne, odpowiadające wysokim wymaganiom, godne pożądania, stanowiące cel dążeń ludzkich. Są to idee, przekonania, ideały, przedmioty materialne uznawane przez zbiorowość społeczną i jednostki za szczególnie cenne”[1]. Marek Kosewski pojęcie wartości rozpatruje w czterech podstawowych kategoriach, występujących jako:

1) byty absolutne – Bóg, Dobro, Piękno, Prawda;
2) określone stany rzeczy uznane za istotne z ponadosobistego punktu widzenia – wolność ojczyzny, wolność osobista, sprawiedliwość, równość wobec prawa;
3) ogólne wzorce zachowań będące podstawą do oceny godnościowej jakiejś jednostki lub grupy przez ogół;
4) cele, które stawiają przed sobą poszczególni ludzie lub grupy, np. posiadanie własnego domu, samochodu, pieniędzy, dobrej i satysfakcjonującej pracy – te wartości odwołują się do osobiście korzystnych dla człowieka stanów rzeczy[2].

Kosewski zauważa, że nazywanie wartością celów, do których dąży człowiek znacznie poszerza zakres pojęcia wartości. Dlatego w kontekście celów, chęci osiągnięcia i spełnienia dążeń bardziej poprawne byłoby nazwanie wartości korzyścią. Zatem wartość w tym znaczeniu to inaczej posiadanie lub dążenie do posiadania dobra materialnego lub odniesienia sukcesu w określonej dziedzinie. Jak pisze Andrzej Jacek Blikle, „potrzebę każdego rodzaju zaspokajamy poprzez realne pozyskanie pewnego pożądanego dobra i jego „konsumpcję” lub też przez osiągnięcie pewnego materialnego stanu rzeczy, na przykład zdrowia lub przyjemności [...]”[3].

Niewątpliwie wartości odwołują się do potrzeb ludzkich, co wynika z faktu, że są one realizowane poprzez działania, a każde ludzkie działanie wiąże się z realizacją określonej potrzeby. Według Katarzyny Janus potrzebą jest „odczuwany przez jednostkę brak (lub nadmiar) czegoś, co w konsekwencji prowadzi do powstania określonego napięcia emocjonalnego zmuszającego do podjęcia stosownych działań, mających na celu zaspokojenie potrzeby. Każda potrzeba ma swój podmiot, przedmiot, treść, cel, wielu towarzyszy proces związany z jej realizacją, czyli zaspokojeniem, oraz okazją, czyli możliwością zaspokojenia, a także

[1] J. Gajda, *Wartości w życiu człowieka – prawda, miłość, samotność*, Lublin 1997, s. 11.
[2] M. Kosewski, *Wartości, godność i władza*, Warszawa 2008.
[3] A.J. Blikle, *Doktryna jakości*, Gliwice 2024, s. 101.

proces odnawiania (powracania związanego z cyklicznością pewnych zdarzeń). Zaspokajanie poszczególnych potrzeb jednostki warunkuje jej wszechstronny i prawidłowy rozwój, dobre samopoczucie, satysfakcję, zadowolenie, spokój wewnętrzny oraz harmonijny stosunek do otoczenia. Niezaspokojone potrzeby sprzyjają dekoncentracji, poczuciu niezadowolenia z życia, frustracji, agresji, zaburzeniom zachowania, a w skrajnych przypadkach niedostosowaniu społecznemu"[4]. Dążenie do realizacji potrzeb wiąże się z wartościami w kontekście podejmowania działań zgodnie z wyznawanym systemem wartości, z obowiązującym ładem społecznym, który jest normowany przez wartości etyczne przyjęte w danej grupie.

W literaturze wymienia się następujące potrzeby w aspekcie wartości i korzyści:

a) potrzeby korzyści rzeczowych – związane z posiadaniem, zaspokajaniem podstawowych biologicznych potrzeb i tych wynikających z chęci posiadania danego dobra, które nie jest niezbędne do życia, ale sprawia jednostce przyjemność;
b) ambicje – zwane nierzadko potrzebami miłości własnej, osiągane dzięki zdobywaniu tytułów, honorów, nagród;
c) potrzeby społeczne – zaspokajane dzięki pozytywnym kontaktom z innymi ludźmi, odwołują się do potrzeb związanych z życiem społecznym i funkcjonowaniem jednostki w grupie, są to m.in. potrzeby akceptacji, miłości, bezpieczeństwa, przyjaźni, przynależności;
d) potrzeba radości z działania – zaspokajana dzięki realizowaniu ulubionego działania, aktywności, może być związana z uprawianiem sportu, z wykonywaniem pracy zawodowej, realizacją zainteresowań i hobby, oddawaniem się rozrywkom;
e) potrzeba godności – odnosi się *stricte* do wartości moralnych, politycznych i społecznych, zaspokajana poprzez zachowania i postawy, które są porównywane z ogólnie przyjętymi i uznawanymi normami oraz wzorcami zachowania, wśród których wymienia się: uczciwość, rzetelność, sprawiedliwość, odwagę, lojalność, solidarność, dobroć, odpowiedzialność, prawdomówność, wielkoduszność, patriotyzm, tolerancję, bezstronność, profesjonalizm, niezależność czy wolność osobistą[5].

[4] K. Janus, *Pedagogika i psychologia*, Warszawa 2006, s. 132–133.
[5] Blikle, *Doktryna*.

Zgłębiając pojęcie wartości, warto wspomnieć słowa Władysława Tatarkiewicza, zdaniem którego „wartość rzeczy jest tą jej własnością, która czyni, iż lepiej jest, by rzecz ta była, niż by nie była, po drugie wartość jest tą własnością rzeczy, ze względu na którą chcemy rzecz tę mieć, ze względu na którą jest nam ona potrzebna”[6].

2. Znaczenie wartości dla rozwoju społecznego i moralnego młodego pokolenia

Młode pokolenie potrzebuje wartości etycznych, emocjonalnych, społecznych. Młodzież dorastając, ucząc się bycia w dorosłości, poszukuje wartości, tego, co nada sens ich życiu[7]. W tych poszukiwaniach pomocą służą im dorośli, szczególnie znaczący dorośli – rodzice, nauczyciele, osoby duchowne, ale także idole. W oparciu o przekazany im system wartości młodzi ludzie dokonują wyborów, których konsekwencje muszą ponosić z pełną odpowiedzialnością i świadomością ich istnienia. Wartości nadają nie tylko sens ich działaniu, ale także ukierunkowują je, sygnifikują. Wychowanie młodego pokolenia jest procesem, w którym działania wychowawcy powinny być skoncentrowane na wprowadzaniu młodego człowieka w świat wartości. „Wychowując dzieci i młodzież, staramy się zawsze osiągnąć jakiś cel, przedstawiający, naszym zdaniem, jakąś wartość dla społeczeństwa lub jednostki, albo też jednego i drugiego”[8].

We współczesnej pedagogice podkreśla się potrzebę wychowania do wartości[9]. Trudności w przystosowaniu się młodzieży do norm moralnych obowiązujących w społeczeństwie wynikają w znacznej mierze z braku wzorców do naśladowania i spłycaniu znaczenia wartości w wychowaniu. Wydaje się, że szczególnie jest to widoczne na gruncie rodziny, gdzie następuje rozluźnienie więzi i scedowanie przez rodziców obowiązku wychowania na szkoły. W placówkach oświatowych wychowanie do wartości jest jednym z priorytetowych działań, co znajduje odzwierciedlenie

[6] W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości, czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, Warszawa 1978, s. 61–62.

[7] R. Schulz, *Szkoła instytucja, system, rozwój*, w: *Antropologiczne podstawy wychowania*, wybór tenże, Warszawa 1996.

[8] K. Kotłowski, *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania moralnego*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 33.

[9] K. Chałas, A. Maj, *Teorie wartości obiektywistyczne i subiektywistyczne*, w: ciż, *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, Radom 2016.

zarówno w programach wychowawczo-profilaktycznych, jak i w planach wychowawczych. Działania szkoły ukierunkowane są na ukazanie młodym wartości uniwersalnych, które doskonale wpisują się we współczesną rzeczywistość. Wbrew obiegowym opiniom młodzież nie jest oderwana od rzeczywistości, ona żyje w tej ponowoczesnej rzeczywistości, gdzie ludzie gonią za sukcesem, za pieniądzem, zapominają o najważniejszych wartościach, takich jak: wiara, rodzina, miłość, przyjaźń. Poszukiwanie sensu życia odzwierciedla poszukiwanie samego siebie w niespokojnym świecie. Leszek Kopciuch pisze, że „wartość jest warunkiem, który leży u podstaw możliwości sformułowania celu, zajęcia postawy, woli, podjęcia działania, wysunięcia zamiaru”[10]. Wychowując młode pokolenie, należy wskazywać swoim przykładem możliwości rozwiązania różnych sytuacji trudnych, przyjmowania właściwych postaw, podejmowania odpowiednich działań. Bardzo często własny przykład wychowawcy może stać się drogowskazem w trudnym procesie dorastania i budowania własnego systemu wartości.

3. Kryzys wartości w wychowaniu – opinie przyszłych pedagogów

Wychowanie do wartości w procesie edukacyjnym młodego pokolenia jest obecnie traktowane priorytetowo. Przeprowadzone przez autora badanie miało na celu poznanie opinii studentów pedagogiki, przyszłych nauczycieli i wychowawców na temat kryzysu wartości w wychowaniu. W badaniu wykorzystano metodę sondażu diagnostycznego, narzędziem był autorski kwestionariusz ankiety, którą przeprowadzono online, z wykorzystaniem portalu www.interankiety.pl w okresie od czerwca do lipca 2024 r.; wyniki opracowano przy pomocy arkusza kalkulacyjnego Excel.

Prowadzone badanie miało na celu uzyskanie odpowiedzi na kluczowe pytania badawcze:

1) Jakie są najważniejsze wartości w życiu badanych studentów?
2) Jakie najważniejsze cechy powinien posiadać nauczyciel?
3) Czy obecnie zauważa się kryzys wartości w wychowaniu i jakie są jego konsekwencje dla młodego pokolenia?

W przeprowadzonym badaniu udział wzięło 117 studentów pedagogiki. Większą grupę respondentów stanowiły kobiety (79%). Mężczyźni stanowili 21% ankietowanych. Przebadano osoby w różnym wieku.

[10] L. Kopciuch, *Kryzysy, kreatywność i wartości*, Lublin 2015, s. 60.

Wyszczególniono trzy grupy wiekowe: 18–26 lat, 27–35 lat oraz powyżej 36 lat. Większość stanowili studenci w wieku 18–26 lat (42%) oraz w wieku powyżej 36 lat (39%). Badani w wieku 27–35 lat stanowili 19% respondentów. W większości ankietowani to adepci studiów stacjonarnych (71%). Pozostałe osoby to – 21% studenci studiów niestacjonarnych, natomiast 3% stanowili studenci kształcący się jednocześnie na studiach stacjonarnych i zaocznych.

Ponad połowa badanych (56%) uznała, że wartości są dla nich wyznacznikiem tego, co dobre, właściwe i społecznie akceptowane. Dla 22% wartości to norma wyznaczająca sposób zachowania się w stosunkach międzyludzkich, a dla 11% – sens i kierunek całego życia człowieka (tabela 1).

Tabela 1. Percepcja wartości ze względu na wiek badanych (%)

Kategoria wiekowa	Wartość jako wyznacznik tego, co dobre, właściwe i społecznie akceptowane	Wartość jako norma wyznaczająca sposób zachowania się w stosunkach międzyludzkich	Wartość jako sens i kierunek całego życia człowieka	Wartość jako wszystkie wymienione kategorie
18–25 lat	24	7	5	2
26–35 lat	14	5	3	2
36 lat i więcej	18	10	3	4

Dla 73% respondentów źródłem wiedzy o wartościach było środowisko rodzinne. Jedynie 5% wskazało, że wiedzę o wartościach wyniosło ze szkoły. Kobiety wskazywały środowisko rodzinne w 78%, mężczyźni w 64%. Poza tym 11% kobiet wskazywało szkołę, przy czym to źródło wskazało jedynie 4% mężczyzn, którzy poza środowiskiem rodzinnym wskazywali środki masowego przekazu jako źródło wiedzy o wartościach (21%). Na religię wskazało 8% kobiet i 5% mężczyzn (tabela 2, 3).

Tabela 2. Źródła wiedzy o wartościach ze względu na wiek badanych

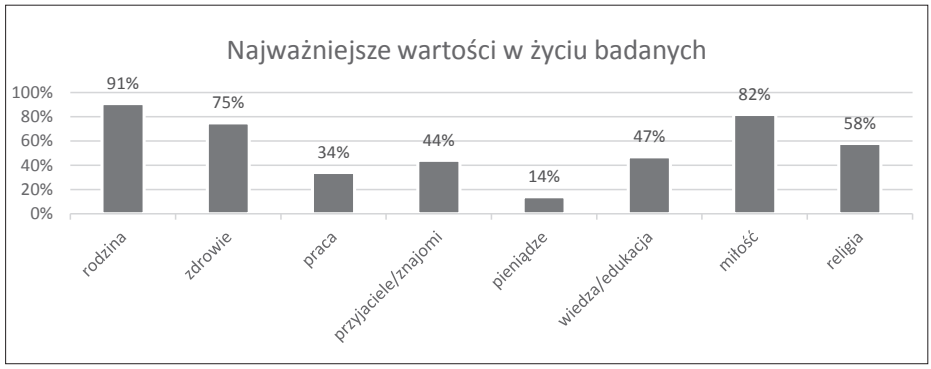
Kategoria wiekowa	dom rodzinny	szkoła	religia	środki masowego przekazu	inne
18–25 lat	37	22	4	32	1
26–35 lat	43	23	6	16	2
36 lat i więcej	58	26	9	21	1

Tabela 3. Źródła wiedzy o wartościach ze względu na płeć badanych

Płeć badanych	dom rodzinny	szkoła	religia	środki masowego przekazu	inne
Kobiety	53	9	7	2	1
Mężczyźni	19	3	4	8	1

Badani wymieniali wartości, które w ich opiniach mają dla nich najważniejsze znaczenie. Wśród nich znalazły się: rodzina, zdrowie, praca, przyjaciele/znajomi, pieniądze, wiedza/edukacja, miłość, religia. Wyniki ilustruje wykres 1.

Wykres 1. Najważniejsze wartości w życiu badanych (%)



Źródło: badanie własne

Ankietowani wskazywali, że najistotniejszymi dla nich wartościami są rodzina (91%), miłość (82%) i zdrowie (75%). Wśród kobiet najważniejszymi wartościami były: rodzina (86%), zdrowie (77%), miłość (69%) oraz wiedza (33%). Dla mężczyzn najważniejsze wartości to rodzina (81%), zdrowie (72%), praca (44%), miłość (43%) i wiedza (27%) (tabela 4, 5).

Tabela 4. Hierarchia wartości ze względu na wiek badanych

Kategoria wiekowa	rodzina	zdrowie	praca	przyjaciele znajomi	pieniądze	wiedza	miłość	religia
18–25 lat	74	68	37	24	19	39	69	17
26–35 lat	77	78	29	21	14	34	66	26
36 lat i więcej	80	76	22	19	9	22	63	24

Tabela 5. Hierarchia wartości ze względu na płeć badanych

Płeć badanych	rodzina	zdrowie	praca	przyjaciele znajomi	pieniądze	wiedza	miłość	religia
Kobiety	54	48	10	15	11	31	46	6
Mężczyźni	27	17	13	5	6	8	12	4

Badani, opierając się na własnych doświadczeniach, zapytani o źródła wiedzy współczesnej młodzieży na temat wartości w 69% odpowiedzieli, że młodzi ludzie czerpią swoją wiedzę ze środków masowego przekazu. 51% wskazało, że od rodziców, a 48%, że od rówieśników. Poza tym badani wskazywali także na szkołę (27%) i kościół (19%) jako źródła wiedzy o wartościach dla młodego pokolenia.

Wśród kobiet panowało przekonanie, że młodzież czerpie wiedzę o wartościach głównie ze środków masowego przekazu (72%), od rodziców (51%) oraz ze szkoły (28%) i z kościoła (21%). Z kolei mężczyźni wskazywali na środki masowego przekazu (64%), wpływ rodziców (43%) i szkoły (16%). Na wpływ rówieśników obie grupy wskazały w 48% (tabela 6, 7).

Tabela 6. Opinie na temat źródeł wiedzy młodzieży o wartościach ze względu na wiek badanych

Kategoria wiekowa	rodzice	szkoła	rówieśnicy	mass-media Internet	religia
18–25 lat	21	6	22	53	10
26–35 lat	16	8	29	47	7
36 lat i więcej	14	8	24	41	9

Tabela 7. Opinie na temat źródeł wiedzy młodzieży o wartościach ze względu na płeć badanych

Płeć badanych	rodzice	szkoła	rówieśnicy	mass-media Internet	religia
Kobiety	36	31	29	43	24
Mężczyźni	20	14	16	25	5

47% badanych uznało, że na wybory młodych ludzi w aspekcie ich systemu wartości najbardziej wpływają media, w tym media społecznościowe. Mniejszy odsetek wskazywał na środowisko rówieśnicze (25%, w tym kobiety – 22%, a mężczyźni 27%) oraz rodzinę (19% – kobiety 18% i męż-

czyźni 20%). Kobiety wskazywały na media w 52%, a mężczyźni w 45%. Poza tym wskazywano także na mniejszy wpływ religii (kobiety – 12% i mężczyźni – 7%) oraz szkoły (kobiety 7% i mężczyźni 6%). Na modę wskazało 12% ankietowanych (10% kobiet i 13% mężczyzn) (tabela 8, 9).

Tabela 8. Opinie na temat czynników wpływających na wybory młodzieży w aspekcie wartości ze względu na wiek badanych

Kategoria wiekowa	środowisko rodzinne	szkoła	wychowanie religijne	środowisko rówieśnicze	mass-media Internet	moda
18–25 lat	22	7	7	23	44	14
26–35 lat	19	5	9	21	47	9
36 lat i więcej	17	9	9	26	39	10

Tabela 9. Opinie na temat czynników wpływających na wybory młodzieży w aspekcie wartości ze względu na płeć badanych

Płeć badanych	środowisko rodzinne	szkoła	wychowanie religijne	środowisko rówieśnicze	mass-media Internet	moda
Kobiety	10	12	18	7	34	7
Mężczyźni	4	5	8	2	18	9

Osoby uczestniczące w badaniu zostały zapytane o wychowanie młodych do wartości i odpowiedziały, że ogólnie wychowanie utożsamiane jest przez nich z wprowadzaniem młodego pokolenia w świat wartości i życie społeczne (63%, w tym 64% kobiet i 59% mężczyzn), a dla 27% wychowaniem jest oddziaływanie na młode pokolenie w systemie szkolnym i środowisku rodzinnym (32% kobiet i 24% mężczyzn). Wychowanie do wartości jako system reguł i prawideł obowiązujących rodziców i nauczycieli w relacji z dzieckiem rozumie 17% kobiet i 26% mężczyzn (tabela 10, 11).

Tabela 10. Percepcja wychowania do wartości ze względu na wiek badanych

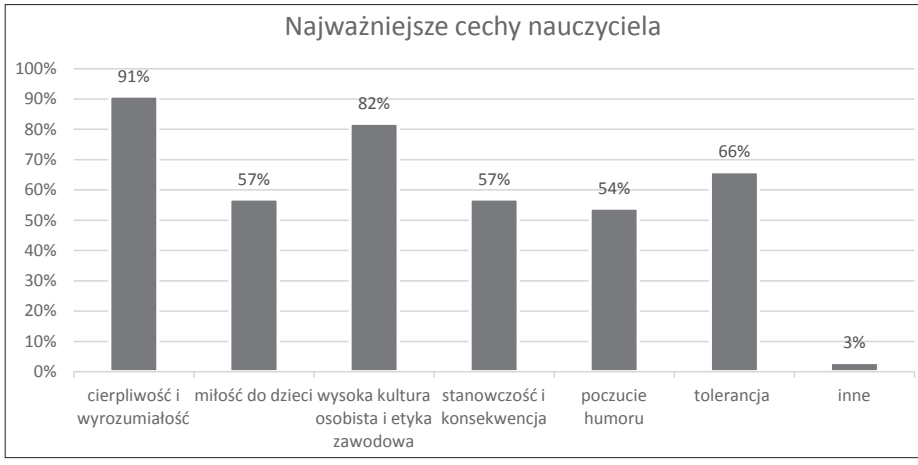
Kategoria wiekowa	Oddziaływaniem na młode pokolenie w systemie szkolnym i środowisku rodzinnym	Wprowadzaniem młodego pokolenia w świat wartości i życie społeczne	Systemem reguł i prawideł obowiązujących rodziców i nauczycieli w relacji z dzieckiem
18–25 lat	64	30	16
26–35 lat	59	19	22
36 lat i więcej	55	22	23

Tabela 11. Percepcja wychowania do wartości ze względu na płeć badanych

Płeć badanych	Oddziaływaniem na młode pokolenie w systemie szkolnym i środowisku rodzinnym	Wprowadzaniem młodego pokolenia w świat wartości i życie społeczne	Systemem reguł i prawideł obowiązujących rodziców i nauczycieli w relacji z dzieckiem
Kobiety	22	47	19
Mężczyźni	14	21	16

Badani wskazywali, że nauczyciel powinien być przekazicielem wartości (92%) i powinien cechować się różnymi przymiotami: cierpliwością i wyrozumiałością, miłością do dzieci, wysoką kulturą osobistą i etyką zawodową, stanowczością i konsekwencją, poczuciem humoru, tolerancją, a także wiarygodnością i autentycznością (wykres 2).

Wykres 2. Najważniejsze cechy nauczyciela w opinii badanych (%)



Źródło: badanie własne

Prawie wszyscy ankietowani wskazywali na cierpliwość i wyrozumiałość nauczyciela (91%) oraz jego wysoką kulturę osobistą i kierowanie się etyką zawodową (82%). Jako „inne" wymieniano kreatywność, umiejętność słuchania i zamiłowanie do zawodu.

Kobiety w większości wskazywały na cierpliwość i wyrozumiałość (96%), tolerancję (73%), wysoką kulturę osobistą i etykę zawodową (77%) oraz miłość do dzieci (62%). Mężczyźni wymieniali:

cierpliwość i wyrozumiałość (88%), wysoką kulturę osobistą i etykę zawodową (86%), stanowczość i konsekwencję (63%) oraz tolerancję (62%) (tabela 12, 13).

Tabela 12. Najważniejsze cechy nauczyciela ze względu na wiek badanych

Kategoria wiekowa	cierpliwość i wyrozumiałość	miłość do dzieci	wysoka kultura osobista i etyka zawodowa	stanowczość i konsekwencja	poczucie humoru	tolerancja	inne
18–25 lat	92	63	81	46	22	63	2
26–35 lat	88	57	83	52	24	64	0
36 lat i więcej	91	52	81	39	21	59	1

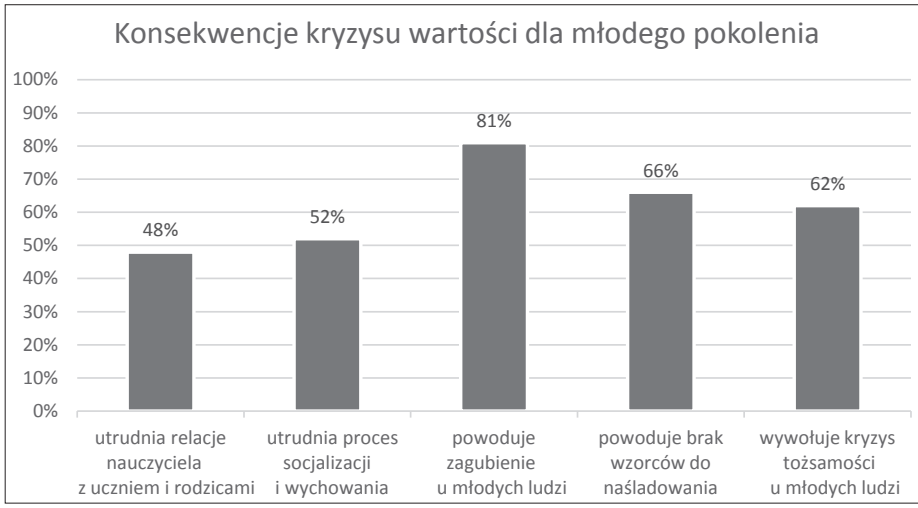
Tabela 13. Najważniejsze cechy nauczyciela ze względu na płeć badanych

Płeć badanych	cierpliwość i wyrozumiałość	miłość do dzieci	wysoka kultura osobista i etyka zawodowa	stanowczość i konsekwencja	poczucie humoru	tolerancja	inne
Kobiety	61	33	46	21	16	49	2
Mężczyźni	29	8	25	24	4	21	1

65% respondentów było zdania, że obecnie obserwuje się kryzys wartości w wychowaniu – rozumiany jako brak lub niedostatek tego co dobre, właściwe i społecznie akceptowane oraz nadające sens i kierunek ludzkiemu życiu, natomiast 27% nie udzieliło jednoznacznej odpowiedzi.

Przyszli pedagodzy wskazali także na konsekwencje kryzysu wartości dla młodego pokolenia: utrudnione relacje nauczyciela z uczniem i rodzicami, utrudniony proces socjalizacji i wychowania, poczucie zagubienia u młodych ludzi, brak wzorców do naśladowania, kryzys tożsamości u młodych osób (wykres 3).

Wykres 3. Konsekwencje kryzysu wartości dla młodego pokolenia w opinii badanych (%)



Źródło: badanie własne

W większości respondenci wskazywali, że głównymi skutkami kryzysu wartości w wychowaniu są zagubienie młodych ludzi (82% – kobiety 83%, mężczyźni 81%), brak wzorców do naśladowania (66% – kobiety 69%, mężczyźni 63%) oraz kryzys tożsamości (62% – kobiety 62%, mężczyźni 63%). Kryzys tożsamości związany jest tu z brakiem umiejętności określenia tego, co dla jednostki ważne i brakiem punktu odniesienia własnych idei w świecie dorosłych. Poza tym kobiety (34%) wskazywały na utrudnione relacje nauczyciela z uczniem i rodzicami (mężczyźni 23%), a także na utrudniony proces socjalizacji i wychowania (kobiety – 22%, mężczyźni – 26%) (tabela 14, 15).

Tabela 14. Opinie na temat konsekwencji kryzysu wartości dla młodego pokolenia ze względu na wiek badanych

Kategoria wiekowa	utrudnia relacje nauczyciela z uczniem i rodzicami	utrudnia proces socjalizacji i wychowania	powoduje zagubienie u młodych ludzi	powoduje brak wzorców do naśladowania	Wywołuje kryzys tożsamości u młodych ludzi
18–25 lat	29	19	84	59	63
26–35 lat	33	24	79	68	62
36 lat i więcej	24	20	81	67	64

Tabela 15. Opinie na temat konsekwencji kryzysu wartości dla młodego pokolenia ze względu na płeć badanych

Płeć badanych	utrudnia relacje nauczyciela z uczniem i rodzicami	utrudnia proces socjalizacji i wychowania	powoduje zagubienie u młodych ludzi	powoduje brak wzorców do naśladowania	Wywołuje kryzys tożsamości u młodych ludzi
Kobiety	24	18	58	36	34
Mężczyźni	11	13	29	18	15

* * *

Celem artykułu było poznanie opinii przyszłych pedagogów na temat kryzysu wartości w wychowaniu. Na bazie przeprowadzonych analiz sformułowano wnioski końcowe:

1) Przyszli pedagodzy to ludzie posiadający doświadczenia związane z wartościami w wychowaniu, zdobyte podczas własnej nauki, praktyk studenckich, pracy zawodowej czy doświadczeń rodzicielskich. Posiadają ugruntowany system wartości, który został im przekazane przez środowisko rodzinne.
2) Badanie wykazało, że zdaniem przyszłych pedagogów młodzież obecnie czerpie swoją wiedzę o wartościach z innych niż oni źródeł, najczęściej wiedza ta wypływa z massmediów i serwisów społecznościowych.
3) W opiniach badanych studentów obecnie występuje i jest zauważalny kryzys wartości, co wywołuje wiele niekorzystnych dla procesu wychowania i dla samych młodych ludzi implikacji, w tym zagubienie, brak wzorców i kryzys tożsamości.

Należy wskazać na potrzebę prowadzenia pogłębionego dyskursu naukowego na temat kryzysu wartości w wychowaniu, jego negatywnych konsekwencji i znikomej obecnie roli szkoły w wychowaniu do wartości. Rozwiązaniem sytuacji mogą być programy realizowane w szkołach wprowadzające dzieci i młodzież w świat wartości moralnych, uwzględniające realia współczesnego świata, ich potrzeby i indywidualne możliwości.

THE CRISIS OF VALUES IN THE EDUCATIONAL PROCESS IN THE OPINIONS OF FUTURE EDUCATORS

Keywords: value crisis, education, pedagogue.

Abstract: The purpose of the article is to find out the opinions of Polish pedagogy students on the crisis of values in the educational process and

to show the implications of this phenomenon for the young generation. The research problem was formulated in the form of questions: What are values for future educators and what are the sources of their knowledge about values? What values are the most important for future educators? Where do young people learn about values from? How do future educators perceive upbringing and the role of values in this process? How is the crisis of values affecting young people? The method of content analysis and a diagnostic survey were used, the tool was the original questionnaire. At the beginning of the article, it was explained what values are and what role they play in human life. Then, the implications of the value crisis for education in the light of theory and own empirical research are presented. As a result of the analysis, it was found that future educators are guided in their lives by well-established values, however, they notice the crisis of values in upbringing that occurs today. They indicate the negative effects of this phenomenon for the young generation in the form of being lost and lacking role models. There is a need to develop systemic support for schools in their educational role, especially by showing young people examples of living in accordance with values and making them aware that values are of great importance in life, giving it meaning and depth. It is necessary to implement special educational programs introducing students to the world of values, which will be consistent with their expectations, possibilities and needs.

Sections: [Introduction]> 1. Values in human life > 2. The importance of values for the social and moral development of the young generation > 3. Crisis of values in education – opinions of future educators >[Summary].

BIBLIOGRAFIA

Blikle A.J., *Doktryna jakości*, Gliwice 2024.

Chałas K., Maj A., *Teorie wartości obiektywistyczne i subiektywistyczne*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Radom 2016.

Gajda, J., *Wartości w życiu człowieka – prawda, miłość, samotność*, Lublin 1997.

Janus K., *Pedagogika i psychologia*, Warszawa 2006.

Kopciuch L., *Kryzysy, kreatywność i wartości*, Lublin 2015.

Kosewski M., *Wartości, godność i władza*, Warszawa 2008.

Kotłowski K., *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania moralnego*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976.

Schulz R., *Szkoła instytucja, system, rozwój*, w: *Antropologiczne podstawy wychowania*, wybór R. Schulz, Warszawa 1996.

Tatarkiewicz W., *Pojęcie wartości, czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, Warszawa 1978.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 455–471
10.52404/ttnwloc.stwl.27.22

KS. KRZYSZTOF GRACZYK [a, @]
0000-0003-3168-9835
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] ViaPiazza@WP.PL

RELACJA WYCHOWANIA KATOLICKIEGO DO WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W ŚWIETLE WYBRANYCH DOKUMENTÓW NAUKI KATOLICKIEJ

Słowa kluczowe: wychowanie katolickie, wychowanie chrześcijańskie, nauka katolicka.

Abstrakt: Tak jak istnieje różnica pomiędzy terminami „katolicki" i „chrześcijański", tak istnieje pomiędzy pojęciami: „wychowanie katolickie" i „wychowanie chrześcijańskie". Artykuł omawia i porównuje te dwa rodzaje wychowania w świetle wybranych dokumentów nauczania katolickiego.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Analiza określeń „chrześcijański" i „katolicki" > 2. Wychowanie chrześcijańskie jako wychowanie religijne > 3. Wychowanie katolickie jako wychowanie według zasad Kościoła katolickiego > 4. Podstawy teologiczne wychowania > 5. Podstawowe zadania wychowawcze > 6. Metody wychowawcze > 7. Instytucje wychowawcze > [Zakończenie].

Kwestie dobrego wychowania dzieci i młodzieży należą do jednych z ważniejszych problemów otaczającego nas świata. Właściwie rozumiana

KS. KRZYSZTOF GRACZYK (1967–); 1993, kapłan diecezji włocławskiej; 1993, mgr: teologia (KUL, Lublin); 1997, mgr: prawo kanoniczne (KUL, Lublin); 1997, lic. nauk prawnych: prawo kanoniczne (KUL, Lublin); 1998, dr nauk prawnych: prawo kanoniczne (KUL, Lublin); 2013, lic. nauk teologicznych: teologia biblijna (PWT, Wrocław); 2015, dr hab. nauk teologicznych: nauki teologiczne (UMK, Toruń); sędzia (2000–) w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej; zainteresowania naukowe: prawo procesowe małżeńskie, prawo sakramentalne.

odpowiedzialność za formację przyszłego pokolenia jest gwarancją prawidłowej i perspektywicznej egzystencji człowieka. Kościół jako wspólnota wiernych w szczególny sposób w przeszłości i obecnie angażuje się w to jakże trudne i ważne zadanie. Aktywność swoją wyraża w podwójnym wymiarze: w nauczaniu – poruszając tematykę rodziny i odpowiedzialnego rodzicielstwa, jak i od strony praktycznej, będąc od samego początku niekwestionowanym miejscem i centrum edukacji młodego pokolenia.

W powyższym artykule skoncentrujemy się na wymiarze doktrynalnym, czyli na nauce Kościoła odnoszącej się do problemów wychowawczych na płaszczyźnie katolickiej i chrześcijańskiej. W celu rzeczowego omówienia powyższego zagadnienia należy odwołać się do najważniejszych dokumentów i wypowiedzi Magisterium Kościoła: Katechizmu Kościoła katolickiego, Kodeksu prawa kanonicznego, Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Kompendium nauki społecznej Kościoła Papieskiej Rady Iustitia et Pax, Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*, Listu Jana Pawła II do rodzin *Gratissimam sane* oraz Listu papieża Benedykta XVI do diecezji rzymskiej *O pilnej potrzebie wychowania*.

Pisząc o wychowaniu katolickim należy jasno określić relację tego wychowania do wychowania chrześcijańskiego. Często bowiem w praktyce te dwa pojęcia są traktowane synonimicznie i używane zamiennie. Tak np. w pracy zbiorowej pod red. Aliny Rynio *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, część pierwsza i druga traktuje o wychowaniu katolickim, ale już trzecia część mówi o wychowaniu chrześcijańskim. Podobnie zdaje się utożsamiać wychowanie chrześcijańskie z wychowaniem katolickim Włodzimierz Dłubacz w swoim artykule[1]. Tymczasem, tak jak istnieje różnica pomiędzy terminami „katolicki" i „chrześcijański", tak podobna różnica musi istnieć pomiędzy pojęciami: „wychowanie katolickie" i „wychowanie chrześcijańskie".

1. Analiza określeń „chrześcijański" i „katolicki"

Podejmując próbę ustalenia zakresu wychowania chrześcijańskiego i wychowania katolickiego, należy na wstępie bliżej zanalizować same te określenia: „chrześcijański" i „katolicki". Pojęcie „chrześcijański" nie

[1] W. Dłubacz, *Pedagogika katolicka? Uwagi filozofa*, „Pedagogika Katolicka" (PK), 2007, nr 1, s. 53.

budzi żadnych wątpliwości i jest terminem jednoznacznym[2]. W tym pojęciu chodzi o związek z religią chrześcijańską. W skład tak pojętej religii wkomponują się trzy podstawowe wyznania: katolickie, protestanckie i prawosławne. Natomiast jeśli chodzi o pojęcie „katolicki" mamy do czynienia z dwojakim rozumieniem tego słowa[3]. Pierwsze rozumienie, wyznaniowe, łączy ten termin z konkretnym wyznaniem w ramach religii chrześcijańskiej. Wówczas zakres pojęcia „katolicki" będzie węższy od zakresu pojęcia „chrześcijański". W takim ujęciu tego terminu chodzić będzie o oddzielenie całego obszaru katolickości od szeroko rozumianego obszaru prawosławia i protestantyzmu, które postrzegane łącznie z myślą katolicką określane są jako obszar „chrześcijański"[4]. W drugim rozumieniu termin „katolicki" może oznaczać „uniwersalny", „powszechny" i wówczas zakres tego pojęcia staje się szerszy od pojęcia „chrześcijański". W takim ujęciu chrześcijaństwo staje się raczej ukonkretnieniem pojęcia katolickości niż jego rozszerzeniem[5]. Kiedy jednak chcemy mówić o katolickości w kontekście wychowania katolickiego czy pedagogii katolickiej, względnie pedagogiki katolickiej, mamy bezapelacyjnie na myśli pierwsze, a więc wyznaniowe, rozumienie terminu „katolicki", w sensie jego związku z wyznaniem i Kościołem katolickim. W takim sensie może więc istnieć i istnieje wychowanie katolickie. Ma ono jednak charakter wyznaniowy[6].

2. Wychowanie chrześcijańskie jako wychowanie religijne

Mówiąc o wychowaniu chrześcijańskim, mamy na myśli wychowanie prowadzone w duchu religii chrześcijańskiej, dokonujące się w wymiarze strukturalnym w ramach trzech wyznań chrześcijańskich: katolicyzmu, prawosławia i protestantyzmu. Nawiązuje ono zarówno do pedagogii Bożej i ludzkiej, opartej na fundamentalnych zasadach Biblii i Tradycji[7]. Na podstawie tego założenia wychowanie chrześcijańskie jako wychowanie religijne jest istotną częścią wychowania w ogóle[8]. Zatem celem wychowania chrześcijańskiego jest podążanie do pełnego rozwoju osoby ludzkiej czyli

---

[2] A. Dzięga, *W sprawie kryteriów dyskusji nad pedagogiką katolicką*, PK, 2007, nr 1, s. 26.

[3] Tamże, s. 23–26.

[4] Tamże, s. 25.

[5] Tamże.

[6] Dłubacz, *Pedagogika katolicka*, s. 53.

[7] R. Sieroń, *Model wychowania chrześcijańskiego według Świętego Pawła Apostoła*, Sandomierz 2007, s. 69.

[8] Dłubacz, *Pedagogika katolicka*, s. 53.

do harmonijnego rozwijania właściwości fizycznych, moralnych, intelektualnych dzieci i młodzieży oraz do ukształtowania człowieka doskonałego na miarę pełni Chrystusowej, człowieka uspołecznionego, apostołującego w procesie chrystianizacji dzisiejszego świata[9]. Jak z tego wynika, wychowanie chrześcijańskie jest więc ściśle wychowaniem personalistycznym[10].

Z kolei według Dłubacza, celem wychowania chrześcijańskiego jest osiągnięcie pełni doskonałości, a drogą do tego celu jest naśladowanie Chrystusa oraz liturgia i sakramenty[11]. Ogólnie biorąc, idea wychowania chrześcijańskiego chce wprowadzić ducha Chrystusowego w kształtowanie i rozwijanie ludzi; umiłowanie dobra w powiązaniu z obrzydzeniem do zła, szacunek dla człowieka oraz apostolską aktywność wraz z czynnym miłosierdziem i współczuciem dla ludzkich potrzeb. Wychowanie takie przeobraża naturalnie egoistycznego człowieka, rozwijając najlepsze strony jego wewnętrznej istoty w kierunku empatii i altruizmu[12]. To przekształcenie wewnętrzne ma zmierzać do pełnego udziału człowieka ochrzczonego w tajemnicy zbawienia. Wychowanie chrześcijańskie więc zmierza do stopniowego wprowadzenia w tajemnicę zbawienia, dzięki czemu ma następować przemiana osobista wyrażająca się coraz większą świadomością wiary i powołania, oddawaniem chwały Bogu, zwłaszcza w liturgii oraz świadectwem życia i nadziei[13].

Prawo do wychowania chrześcijańskiego ma każdy człowiek ochrzczony, jak czytamy w deklaracji *Gravissimum educationis*. U podstaw wychowania chrześcijańskiego znajduje się chrześcijańska koncepcja człowieka. Wychowanie chrześcijańskie zawiera istotne elementy społeczne: wolność, odpowiedzialność, troskę o dobro wspólne, pokój, uznanie dla postępu nauki i techniki, dążenie do chrześcijańskiego ukształtowania świata, dialog z ludźmi o przekonaniach odmiennych itp. W duchu chrześcijańskiego uniwersalizmu wymagana jest w wychowaniu postawa otwarta na wszystko, co prawdziwe, dobre, skądkolwiek by pochodziło[14]. Specyfika

---

[9] Sieroń, *Model wychowania*, s. 69.

[10] R. Rybicki, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, „Chrześcijanin w Świecie", 15(1983), nr 10, s. 49–60; J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym,* w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Warszawa 1973, s. 52.

[11] Dłubacz, *Pedagogika katolicka*, s. 53.

[12] Sieroń, *Model wychowania*, s. 99.

[13] Tamże, s. 100.

[14] Tamże.

wychowania chrześcijańskiego polega więc na związku z Chrystusem. Na podstawie wypowiedzi Soboru Watykańskiego II można zrekonstruować określenie wychowania jako kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczeństwa i Kościoła przez harmonijny rozwój wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych[15]. Jan Paweł II w swoim nauczaniu proponował wychowanie chrześcijańskie, które ma charakter integralny, ogólnoludzki, uniwersalny, odpowiadający człowiekowi jako osobie i jej nieustannemu stawaniu się w wolności i prawdzie"[16].

3. Wychowanie katolickie jako wychowanie według zasad Kościoła katolickiego

Wychowanie według zasad Kościoła katolickiego i pod zarządem władzy kościelnej tzn. biskupa diecezjalnego lub kapłana wyznaczonego przez biskupa to wychowanie katolickie. Jest ono więc pewnym uszczegółowieniem, konkretyzacją wychowania chrześcijańskiego. Specyfika wychowania katolickiego polega nie tylko na związku z Chrystusem, jak to ma miejsce w przypadku wychowania chrześcijańskiego, ale także na związku z Kościołem katolickim. Od strony strukturalno-organizacyjnej wychowanie katolickie dokonuje się w ramach wyznania katolickiego. Chodzi oczywiście nie tylko o wyznanie rzymskokatolickie, ale także i greckokatolickie[17]. Trzeba jasno podkreślić, że o ile wychowanie chrześcijańskie uwzględnia tylko nauczanie Jezusa Chrystusa, o tyle wychowanie katolickie uwzględnia także nauczanie Kościoła katolickiego. Jest to jakby *signum distinctivum* wychowania katolickiego, *differentia specifica*, pozwalająca odróżnić je od wychowania chrześcijańskiego. Wychowaniem także chrześcijańskim może być również wychowanie w duchu protestanckim lub prawosławnym. Mając to na uwadze, w obszarze Kościoła rzymskokatolickiego jesteśmy zobowiązani precyzyjniej używać nazwy system pedagogiki katolickiej[18].

Wychowanie katolickie powinno nawiązywać w pełnym wymiarze do Objawienia Bożego, Tradycji, nauki ojców Kościoła i wszelkiej myśli Kościoła[19]. W tym sensie musi być wychowaniem do wartości katolickich.

---

[15] Majka, *Wychowanie chrześcijańskie*, s. 53

[16] Dłubacz, *Pedagogika katolicka*, s. 53.

[17] Dzięga, *W sprawie kryteriów*, s. 25.

[18] Sieroń, *Model wychowania*, s. 89, przyp. 52.

[19] J. Zimny, *Edukator i pedagog w szkole katolickiej*, PK, 2007, nr 1, s. 69.

Wychowanie katolickie jest oparte na zasadach pedagogiki katolickiej. Pedagogika katolicka oparta jest na zasadach światopoglądu katolickiego, uwzględniającego naukę Kościoła katolickiego[20]. Wychowanie katolickie, w swoim zakresie, musi uwzględniać wykładnię doktryny wychowawczej Kościoła katolickiego oraz posiadać odniesienie do wielowiekowej tradycji wychowania katolickiego w Europie[21]. Wychowanie katolickie będąc realizacją obszaru wychowania chrześcijańskiego, powinno uwzględniać nauczanie i działalność Kościoła katolickiego. Podstawowym zadaniem Kościoła jest wskazywać ludziom drogi zbawienia, a wierzącym udzielanie życia Chrystusowego i wspomaganie ich w osiągnięciu pełni egzystencji ludzkiej, dopełniającej się w chwale nieba[22]. Wychowanie katolickie powinno być wychowaniem w duchu wartości chrześcijańskich i Magisterium Kościoła[23]. Jest to wychowanie zgodne z zasadami wiary katolickiej i nauczaniem Kościoła katolickiego[24]. Zatem powinno to być wychowanie według mentalności katolickiej, przekazujące wartości katolickie, wychowujące człowieka całościowo w duchu tych wartości, przekazujące nie tylko wiedzę, ale kształtujące także pewną postawę[25]. Wychowanie takie powinno także troszczyć się o wdrażanie wychowanka do postępowania zgodnego z wymogami wiary i być wychowaniem do zachowania katolickiej godności[26].

U podstaw katolickiej teorii wychowania leży personalistyczna koncepcja człowieka. Wychowanie katolickie koncentruje się na osobie ludzkiej. Promuje godność, poczucie własnej wartości i pełny rozwój każdej osoby stworzonej na obraz Boży i przez Boga w wyjątkowy sposób umiłowanej. Jest otwarte na wszystkich. Odnosi się z szacunkiem do ludzi wszystkich przekonań i nawiązuje z nimi współpracę; wspiera rozwój religijny wszystkich w ich własnej wierze. Jest zakorzenione w ewangelicznych wartościach szacunku dla życia, miłości, solidarności,

---

[20] S. Podoleński, *Podstawy pedagogiki. Wskazania dla rodziców i wychowawców*, Kraków 1930, s. 5.

[21] J. Kostkiewicz, *O potrzebie pedagogiki katolickiej jako kierunku (specjalności) edukacji uniwersyteckiej*, PK, 2007, nr 1, s. 30.

[22] Sieroń, *Model wychowania*, s. 101.

[23] *Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski*, w: *Pedagogia na dziś*, red. J. Zimny, Stalowa Wola – Rużomberok 2007, s. 530.

[24] S. Możdżeń, *Problemy wychowania w listach pasterskich Episkopatu Polski w czasach ofensywy ideologii komunistycznej*, PK, 2007, nr 1, s. 37.

[25] J. Zimny, *Od redakcji*, PK, 2007, nr 1, s. 5.

[26] Możdżeń, *Problemy wychowania*, s. 37.

prawdy i sprawiedliwości; ma na celu zharmonizowanie wiary i kultury, zbudowanie lepszego społeczeństwa i dążenie do dobra wspólnego[27]. Wychowanie katolickie opiera się na czterech podstawowych zasadach: chrystocentryzmie, moralizmie, personalizmie i humanizmie[28]. Wychowanie katolickie powinno być przede wszystkim prowadzone w szkołach katolickich, a więc w szkołach kierowanych przez kompetentną władzę kościelną lub kościelną osobę[29]. Wychowanie katolickie powinno brać pod uwagę pedagogikę katolicką, wypracowaną przez różne zakony zajmujące się wychowaniem[30]. Trzeba również w wychowaniu katolickim korzystać z dorobku wielkich pedagogów katolickich. W tę pedagogię katolicką wpisuje się w pełni pedagogia Jana Pawła II, która była pedagogią w całej pełni katolicką i istotę katolicyzmu oddawała najpełniej[31]. Wychowanie katolickie wchodzi w zakres nowej ewangelizacji[32]. Wychowanie katolickie nie tylko nie jest jakimś zacofaniem i ciemnogrodem, lecz – przeciwnie – jako naukowe i nowoczesne opracowanie w teorii, tworzy równocześnie zaczyn oderwania współczesnej ludzkości przede wszystkim od natrętnego zła, a następnie jedynie ono może wyzwolenia ludzi na drogę nawet w sensie nadprzyrodzonym. W wychowaniu katolickim powinna być zachowana ścisła współpraca trzech środowisk wychowawczych: rodziny, szkoły i Kościoła. W pierwszych dwóch środowiskach wychowawczych powinno być również respektowane nauczanie Kościoła, jeśli nawet nie wprost, to przynajmniej jako tzw. negatywna reguła wiary, tzn. nie powinno się uczyć czegoś, co byłoby niezgodne z nauczaniem Kościoła. Co więcej, rodzice mają również prawo otrzymania od państwa pomocy potrzebnych do katolickiego wychowania dzieci[33]. W wychowaniu katolickim olbrzymią rolę odgrywają również różnego typu wspólnoty, będące pod natchnieniem Ducha Chrystusowego[34].

Papież Benedykt XVI napisał przed swoją podróżą do Polski, że wychowanie katolickie jest jednym z „podstawowych zadań wpisanych

---

[27] Zimny, *Edukator i pedagog w szkole katolickiej*, s. 72.

[28] Tamże.

[29] *Wytyczne Konferencji*, s. 531.

[30] Kostkiewicz, *O potrzebie pedagogiki*, s. 31.

[31] Tamże.

[32] J. Glemp, *Słowo Prymasa Polski na inaugurację „Pedagogiki Katolickiej”*, PK, 2007, nr 1, s. 9.

[33] Zimny, *Edukator i pedagog w szkole katolickiej*, s. 71.

[34] Tamże.

na stałe w zbawczą misję Kościoła”[35], wzywając duchowieństwo i świeckich do realizacji tego zadania i wskazując na podstawowe znaczenie parafii jako najbardziej odpowiedniego środowiska ewangelizacyjnego[36]. Zarówno w wychowaniu chrześcijańskim jak i katolickim ogromną rolę odgrywa formacja religijna oraz kształtowanie charakteru. Charakter to strona moralna osobowości. To stały sposób postępowania według określonych zasad i w stosunku do postawionych celów. Kształtowanie charakteru obejmuje: dobre poznanie siebie, zwalczanie wad, praktykowanie cnót. W chrześcijańskim i katolickim wychowaniu charakteru ogromną rolę odgrywa nauka o grzechu pierworodnym i jego skutkach. Podobnie w obu typach wychowania duże znaczenie ma czynnik łaski, który je wspomaga i rozwija.

4. Podstawy teologiczne wychowania

Omawiając problem wychowania chrześcijańskiego i katolickiego, trzeba zwrócić uwagę na jego głębokie zakorzenienie w stwórczej misji samego Boga. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* naucza: „Nową i specjalną pomoc w posłannictwie wychowawczym rodziców chrześcijańskich, wypływającym z uczestnictwa w dziele stwórczym Boga, znajdują oni w sakramencie małżeństwa, który ich konsekruje do prawdziwie chrześcijańskiego wychowania dzieci, to znaczy powołuje ich do uczestnictwa we władzy i miłości samego Boga Ojca i Chrystusa Pasterza, a także w macierzyńskiej miłości Kościoła, wzbogaca ich darami mądrości, rady, męstwa i wszystkimi innymi darami Ducha Świętego po to, ażeby pomogli dzieciom w ich ludzkim i chrześcijańskim wzrastaniu”[37], zaś Katechizm Kościoła katolickiego dodaje, że jest to też udział w zbawczej misji Syna Bożego[38].

Uczestnictwo w misji stwórczej i zbawczej połączone jest z obecnością rodziców w misji uświęcania, „prowadząc w duchu chrześcijańskim życie małżeńskie i podejmując chrześcijańskie wychowanie dzieci”[39]. Zarówno nauczanie doktrynalne Kościoła, jak i praktyka duszpasterska wskazuje na wychowanie jako na łaskę, której owocne i intensywne działanie

[35] *Przesłanie Benedykta XVI do polskich biskupów*, PK, 2007, nr 1a (specjalny), s. 9.

[36] Zimny, *Edukator i pedagog w szkole katolickiej*, s. 72.

[37] FC, n. 38.

[38] Por. KKK, n. 1652.

[39] KPK, kan. 835, § 4.

łączy się w sposób niezastąpiony z ideą sakramentalnego zjednoczenia i miłości małżonków: „Poprzez sakrament małżeństwa zadanie wychowawcze rodziców nabiera godności i charakteru powołania, stając się prawdziwą i w ścisłym sensie «posługą» Kościoła w dziele budowania jego członków”[40]. Rodzenie i wychowanie potomstwa jest szczytowym uwieńczeniem miłości małżeńskiej[41], sprawia, że małżeństwo staje się autentyczną Komunią Osób[42]. Z filozoficznego i teologicznego punktu widzenia wychowanie staje się niczym innym jak wzajemnym obdarowywaniem się człowieczeństwem. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego potomka, ten zaś obdarza ich nowością i świeżością człowieczeństwa dopiero co przyniesionego na świat Boży[43]. Komunia osób, owa wspólnota życia i miłości, dopełnia się poprzez wychowanie i spływa na dzieci. „Dzieci, jako żywi członkowie rodziny, przyczyniają się na swój sposób do uświęcania rodziców”[44]. Papież Jan Paweł II zauważa w tym kontekście dwie fundamentalne prawdy: „po pierwsze, że człowiek jest powołany do życia w prawdzie i miłości; po drugie, że każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego. Odnosi się to zarówno do tych, którzy wychowują, jak i do tych, którzy są wychowywani”. W tym samym liście Jan Paweł II podkreśla, że „wychowawcy-rodzice są równocześnie w pewien sposób wychowywani. Ucząc człowieczeństwa swoje dziecko, sami też poznają je na nowo i uczą się go na nowo”[45].

5. Podstawowe zadania wychowawcze

Z punktu widzenia chrześcijanina pierwszym i najważniejszym zadaniem domu chrześcijańskiego jest, zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, doprowadzenie powierzonego jej potomstwa do poznania ich stworzyciela – Pana Boga[46].

> „W szczególny sposób tu właśnie jest praktykowane kapłaństwo chrzcielne ojca rodziny, matki, dzieci i wszystkich członków wspólnoty rodzinnej «przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo

[40] FC, n. 38.
[41] KKK, n. 1652.
[42] Por. LdR, n. 16.
[43] Por. tamże.
[44] KDK, n. 48.
[45] LdR, n. 16.
[46] Por. DWCH, n. 3.

życia świątobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość». Dom rodzinny jest więc pierwszą szkołą życia chrześcijańskiego i «szkołą bogatszego człowieczeństwa». W nim dziecko uczy się wytrwałości i radości pracy, miłości braterskiej, wielkodusznego przebaczania, nawet wielokrotnego, a zwłaszcza oddawania czci Bogu przez modlitwę i ofiarę ze swego życia"[47].

„Rodzice powinni rozpocząć wychowanie do wiary od wczesnego dzieciństwa. Zaczyna się ono już wtedy, gdy członkowie rodziny pomagają sobie wzrastać w wierze przez świadectwo życia chrześcijańskiego zgodnego z Ewangelią. Katecheza rodzinna poprzedza i ubogaca pozostałe formy nauczania wiary i towarzyszy im. Zadaniem rodziców jest nauczyć swoje dzieci modlitwy oraz pomóc im odkryć powołanie jako dzieci Bożych"[48].

Dom rodzinny staje się w ten sposób pierwszym ośrodkiem ewangelizacji i katechizacji[49]. Jak naucza Jan Paweł II: „Wychowanie w tym ujęciu może być równocześnie uważane za prawdziwe apostolstwo. Jest wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości, w tym ostatecznym celu, który stanowi powołanie człowieka ze strony Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego"[50]. Pięknym widokiem jest rodzina, w której podtrzymywana jest tradycja wspólnej modlitwy. Znaczenie tej jakże chwalebnej praktyki podkreśla Katechizm Kościoła katolickiego: „Rodzina chrześcijańska jest pierwszym miejscem wychowania do modlitwy. Zbudowana na sakramencie małżeństwa jest «Kościołem domowym», w którym dzieci Boże uczą się modlitwy «jak Kościół» oraz wytrwałości w modlitwie. Szczególnie dla małych dzieci codzienna modlitwa rodzinna jest pierwszym świadectwem żywej pamięci Kościoła, cierpliwie pobudzanej przez Ducha Świętego"[51].

Z bliskości do Boga wyrasta również należny stosunek do bliźniego i do całego otaczającego nas świata, stąd kolejnym istotnym zadaniem jest uczenie młodego człowieka ważnych dla życia społecznego wartości: inteligencji, woli, sumienia i braterstwa[52].

„Rodzice pierwsi są odpowiedzialni za wychowanie swoich dzieci. Wypełniają tę odpowiedzialność najpierw przez założenie ogniska rodzinnego, w którym panuje czułość, przebaczenie, szacunek, wierność i bezinteresowna służba. Dom rodzinny jest właściwym miejscem kształtowania cnót. Wycho-

[47] KKK, n. 1657.

[48] Tamże, n. 2226.

[49] Por. tamże, n. 2225.

[50] LdR, n. 16.

[51] KKK, n. 2685.

[52] Por. KDK, n. 61.

wanie to wymaga nauczenia się wyrzeczenia, zdrowego osądu, panowania nad sobą, które są podstawą wszelkiej prawdziwej wolności”[53].

„Rodzina bowiem «stanowi wspólnotę miłości i solidarności, jedyną pod względem możliwości nauczania i przekazywania wartości kulturalnych, etycznych, społecznych, duchowych i religijnych, istotnych dla rozwoju i powodzenia własnych członków oraz społeczeństwa». Wypełniając swoją misję wychowawczą, rodzina wnosi wkład w dobro wspólne i stanowi pierwszą szkołę cnót społecznych, której potrzebują wszystkie społeczeństwa. Osoby otrzymują w rodzinie pomoc we wzrastaniu w wolności i odpowiedzialności, niezbędne wprowadzenie do podjęcia rozmaitych zadań w społeczeństwie. Ponadto w procesie wychowania przekazywane są i przyswajane przez każdego jako własne niektóre podstawowe wartości, konieczne dla osób do stawania się obywatelami wolnymi, uczciwymi i odpowiedzialnymi”[54].

Zadaniem rodziny, jak podaje katolicka nauka społeczna, staje się więc wydobycie z serca młodego człowieka wszystkiego tego, co najlepsze i najszlachetniejsze (*educere*): „miłość rodzicielska od początku staje się duszą, a przez to i normą, która inspiruje i nadaje kierunek całej konkretnej działalności wychowawczej, ubogacając ją tak cennymi owocami miłości, jak: czułość, stałość, dobroć, usłużność, bezinteresowność i duch ofiary”[55].

Wychowanie w cnotach i wartościach jest niezbędne do kolejnego istotnego zadania, jakim jest przygotowanie dziecka do życia w społeczeństwie[56]. „Każde bowiem prawdziwe wychowanie powinno zmierzać do kształtowania osoby ludzkiej, mając na uwadze jej cel ostateczny i jednocześnie dobro społeczeństw, których członkiem jest człowiek i w których obowiązkach będzie on uczestniczył, gdy dorośnie”[57]. Odnalezienie się w społeczeństwie powiązane jest więc ściśle z odnalezieniem się w życiu. Jak zaznacza papież Benedykt XVI w liście do swoich diecezjan: „Nie możemy zatem nie zatroszczyć się o wychowanie nowych pokoleń, o to, by potrafiły odnaleźć się w życiu i rozróżniać dobro i zło, o ich zdrowie nie tylko fizyczne, lecz także moralne”[58]. W tym samym liście papież

[53] KKK, n. 2223.

[54] KNSK, n. 238.

[55] FC, n. 36.

[56] Por. KKK, n. 2224; por. DWCH, n. 3.

[57] KNSK, n. 242 za: DWCH, n. 1.

[58] Benedykt XVI, List do diecezji rzymskiej *O pilnej potrzebie wychowania*, 21 I 2008, OsRomPol, 29(2008), nr 4, s. 4.

nawołuje, aby wychowywać ludzi młodych do odpowiedzialności[59], do należytego przeżywania wolności[60] i do nadziei[61].

Istotnym elementem jest uczenie dzieci i młodzieży należytego podejścia do dóbr materialnych. Dzieci powinny wzrastać we właściwej wolności wobec dóbr materialnych, przyjmując prosty i surowy styl życia w głębokim przekonaniu, że wartość człowieka mierzy się tym, kim jest on sam, nie zaś tym, co posiada. Wartość duchowa, jako dar Bożej miłości, jest niepomiernie więcej warta, niż jakiekolwiek dobra materialne[62].

W świetle współczesnej problematyki wychowania seksualnego nie zapomnijmy również i o tej ważnej roli każdego ogniska domowego, w którym w sposób naturalny, poprzez świadectwo rodziców, dziecko uczy się piękna i roli małżeństwa[63], a także kształtuje się jego uporządkowane podejście do własnej płciowości:

> „Na rodzicach spoczywa też szczególna odpowiedzialność w sferze wychowania seksualnego. Istotne znaczenie dla harmonijnego wzrastania ma fakt, by dzieci stopniowo i w sposób uporządkowany poznawały sens płciowości oraz uczyły się doceniać ludzkie i moralne wartości z nią związane: «Ze względu na powiązania zachodzące pomiędzy wymiarem płciowym osoby a jej wartościami etycznymi, wychowanie ma doprowadzić do znajomości zasad moralnych i uznania ich za konieczną i cenną gwarancję odpowiedzialnego wzrostu osobowego w dziedzinie płciowości ludzkiej». Rodzice są zobowiązani do zweryfikowania sposobów realizacji wychowania seksualnego w instytucjach wychowawczych w celu sprawdzenia, czy tak ważny i delikatny temat podejmowany jest we właściwy sposób”[64].

6. Metody wychowawcze

Kościół mający w dziedzinie edukacji wielkie i historyczne znaczenie, poprzez wielowiekowe doświadczenie praktyczne, podaje swoim wiernym konkretne wskazówki, które mogą stać się pomocą w zwiększeniu efektywności wychowania młodego pokolenia. Pierwszy element to znaczenie autorytetu rodziców. Dziecko poprzez właściwe, autorytatywne

[59] Tamże, s. 5.
[60] Tamże, s. 6.
[61] Tamże.
[62] Por. FC, n. 37.
[63] Por. LdR, n. 16.
[64] KNSK, n. 243.

ukierunkowanie ma poczucie bezpieczeństwa i pewności w dokonywaniu codziennych wyborów. Jak podkreśla Benedykt XVI w swoim liście: „W wychowaniu nie można zatem obejść się bez autorytetu, który uwiarygodnia sprawowanie władzy. Jest on owocem doświadczenia i kompetencji, lecz przede wszystkim zdobywa się go dzięki konsekwentnemu życiu i osobistemu zaangażowaniu, wyrażającemu prawdziwą miłość. Wychowawca jest więc świadkiem prawdy i dobra: oczywiście on również jest słaby i może popełnić błąd, lecz będzie wciąż na nowo starał się konsekwentnie pełnić swoją misję”[65].

Autorytet rodzicielski nie oznacza braku szacunku i ciepła wobec swoich dzieci. Czytamy w Katechizmie Kościoła katolickiego: „Rodzice powinni uważać swoje dzieci za dzieci Boże i szanować je jako osoby ludzkie. Wychowują oni swoje dzieci do wypełniania prawa Bożego, ukazując samych siebie jako posłusznych woli Ojca niebieskiego”[66]. Również papież Jan Paweł II w Liście do rodzin naucza: „Przykazanie Dekalogu wymaga od dziecka czci dla ojca i matki. Jak widzieliśmy, to samo przykazanie nakłada na rodziców obowiązek niemal «symetryczny». Również oni powinni «czcić» swoje dzieci, zarówno małe, jak i dorosłe. Ta sama postawa jest istotnym i koniecznym warunkiem każdego wychowania, również w okresie szkolnym. «Zasada czci», czyli afirmacji człowieka jako człowieka, nie przestaje być warunkiem prawidłowego procesu wychowawczego”[67].

Z właściwego budowania autorytetu i szacunku wobec dzieci wyrasta również potrzeba dialogu i wyjaśnienia rzeczy trudnych i niezrozumiałych. „Już małe dziecko ma ponadto wielkie pragnienie poznawania i rozumienia, przejawiające się w nieustannych pytaniach i domaganiu się wyjaśnień. Bardzo ubogie byłoby zatem wychowanie ograniczające się do podania wiadomości i informacji, a pomijające wielkie pytanie o prawdę, przede wszystkim o tę prawdę, która może być przewodniczką w życiu”[68].

Z autorytetem rodzicielskim nie kłóci się również umiejętność przyznania się do błędów ojca bądź matki. W tej kwestii dość ciekawie brzmi fragment z Katechizmu Kościoła katolickiego: „Na rodzicach spoczywa

[65] Benedykt XVI, List do diecezji rzymskiej *O pilnej potrzebie wychowania*, s. 6.

[66] KKK, n. 2222.

[67] LdR, n. 16.

[68] Benedykt XVI, List do diecezji rzymskiej *O pilnej potrzebie wychowania*, s. 7.

poważna odpowiedzialność za dawanie dobrego przykładu swoim dzieciom. Jeśli potrafią przyznać się przed nimi do swoich błędów, będą mogli lepiej kierować dziećmi i je poprawiać”[69].

Papież Benedykt XVI przestrzega też rodziców przed niezdrową nadopiekuńczością i chronieniem od wszelkich konsekwencji i niebezpieczeństw życia codziennego: „Do prawdy naszego życia należy również cierpienie. Dlatego też gdy staramy się uchronić najmłodszych od wszelkich trudności i bolesnych doświadczeń, powstaje niebezpieczeństwo, że pomimo naszych dobrych intencji wyrosną na osoby słabe i małoduszne: zdolność do miłości jest bowiem związana ze zdolnością do cierpienia, i cierpienia z innymi”[70].

Najtrudniejszym etapem na drodze wychowania jest pomoc młodemu człowiekowi w bezpośrednim procesie dochodzenia do dojrzałości, kiedy to z jednej strony młody człowiek pragnie być traktowany jak dorosły, z drugiej zaś nie posiada należytych przymiotów zdrowego rozumienia wolności w połączeniu z odpowiedzialnością i mądrością osoby dorosłej. Na tym etapie Kościół w swoim nauczaniu zachęca do dwóch istotnych procesów: równowagi między wolnością a dyscypliną oraz wprowadzania młodego człowieka na drogę samowychowywania się.

> „Bez zasad postępowania i życia, obowiązujących na co dzień, także w rzeczach błahych, charakter się nie kształtuje i nie jest się przygotowanym do stawienia czoła próbom, których nie zabraknie w przyszłości. Więź wychowawcza to przede wszystkim jednak spotkanie dwóch wolności, a dobrze wychować znaczy nauczyć właściwego korzystania z wolności. W miarę, jak dziecko rośnie, staje się nastolatkiem, później młodym człowiekiem; powinniśmy zatem godzić się na ryzyko wolności i być zawsze gotowi pomagać w korygowaniu błędnych idei i wyborów. To natomiast, czego nie powinniśmy robić nigdy, to nie reagować na błędy, udawać, że ich nie widzimy, czy gorzej, uczestniczyć w nich, jak gdyby były nowymi horyzontami postępu ludzkości”[71].
>
> „Proces wychowawczy prowadzi do fazy, do której się dochodzi wtedy, gdy po osiągnięciu pewnego stopnia dojrzałości psychofizycznej człowiek zaczyna «wychowywać się sam». Z biegiem czasu owo samowychowanie przerośnie poniekąd dotychczasowy proces wychowawczy. Przerastając, nie przestaje jednak w dalszym ciągu z niego wyrastać. Młody człowiek spotyka nowe osoby i nowe środowiska, a w szczególności nauczycieli i kolegów

[69] KKK n. 2223.

[70] Benedykt XVI, List do diecezji rzymskiej *O pilnej potrzebie wychowania*, s. 5.

[71] Tamże, s. 6.

w szkole, którzy zaczynają odgrywać w jego życiu wpływ wychowawczy, dodajmy: dodatni albo ujemny. W tym nowym kontakcie występuje pewien dystans czy nawet sprzeciw w stosunku do wychowania rodzicielskiego, w stosunku do rodziny. Mimo wszystko jednak proces samowychowania w zasadniczej mierze potwierdza to, co dokonało się w dziecku, chłopcu czy dziewczynie, poprzez wychowanie w rodzinie i w szkole. Nawet przeobrażając się, odchodząc we własnym kierunku, młody człowiek pozostaje nadal w orbicie swych egzystencjalnych korzeni”[72].

7. Instytucje wychowawcze

Stopniem sukcesu wychowawczego społeczeństwa jest zachowanie odpowiednich proporcji instytucji, które mają lub mogą mieć wpływ na wychowanie dziecka. W myśl nauki Kościoła pierwszą i niepodważalną instytucją są rodzice. O prymacie rodziców mówi szereg dokumentów:

„Prawo-obowiązek rodziców wychowania potomstwa jest czymś istotnym i jako taki związany jest z samym przekazywaniem życia ludzkiego; jest on pierwotny i mający pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci; wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym ani przez innych zawłaszczony”[73].

W procesie wychowawczym Kościół szczególną rolę przypisuje matkom, które uczestniczą w procesie wychowawczym dziecka już od momentu poczęcia: „Pierwsze miesiące jego bytowania związane z łonem matki stwarzają szczególną więź, która w znacznej mierze ma już charakter wychowawczy. Matka już w prenatalnym okresie kształtuje nie tylko organizm dziecka, ale pośrednio całe jego człowieczeństwo”[74].

Rodzice w ramach pomocniczości dzielą swoją rolę z Kościołem i państwem: „Rodzice nie są w stanie zaspokoić wszystkich zapotrzebowań całościowego procesu wychowawczego, zwłaszcza gdy chodzi o wykształcenie, ale również gdy chodzi o całą szeroką dziedzinę uspołecznienia. W tych dziedzinach, gdzie rodzina nie może skutecznie działać sama, zasada pomocniczości wspiera miłość rodzicielską, odpowiada dobru rodziny”[75]. Według tej zasady na pomoc rodzicom przychodzi wspólnota Kościoła i państwo (szkoła), z którymi to instytucjami należy odpowie-

[72] LdR, n. 16.

[73] KNSK, n. 239; por. DWCH, n. 3.

[74] LdR, n. 16.

[75] Tamże.

dzialnie i mądrze współdziałać[76]. W tym wymiarze rola państwa polega na zapewnieniu rodzinie wszelkich środków niezbędnych do podejmowania wyznaczonych jej celów, w tym możliwość wykształcenia dzieci i przygotowania do życia w społeczeństwie[77]. Współpraca z Kościołem następuje zaś w wymiarze religijności i moralności[78].

* * *

W powyższym opracowaniu skorzystano tylko z kilku przykładowych wypowiedzi na temat doktryny Kościoła katolickiego dotyczących wychowania. Kościół stojąc na straży nierozerwalności małżeństwa, obrony życia nienarodzonego, tworzący i organizujący placówki oświatowe i wychowawcze, szkoły, przedszkola, domy dziecka, ma ważny i prawomocny głos w poruszonej problematyce. Tylko wsłuchiwanie się w głos pochodzący od Boga może stać się nadzieją dla obecnego świata, a w szczególności dla młodego pokolenia, które za kilkadziesiąt lat przejmie nad nim odpowiedzialność. Istnieje wiele innych punktów stycznych pomiędzy obu typami wychowania, ale w artykule tym chodziło o zaakcentowanie przede wszystkim istniejących między nimi różnic.

THE RELATIONSHIPS OF CATHOLIC UPBRINGING AND CHRISTIAN UPBRINGING IN THE LIGHT OF SELECTED DOCUMENTS OF CATHOLIC TEACHING

Keywords: Catholic upbringing, Christian upbringing, Catholic teaching.

Abstract: Just as there is a difference between the terms „Catholic" and „Christian", there is between the concepts: „Catholic upbringing" and „Christian upbringing". The article discusses and compares these two types of upbringing in the light of selected Catholic teaching documents.

Sections: [Introduction] > 1. Analysis of „Christian" and „Catholic" terms > 2. Christian upbringing as religious upbringing > 3. Catholic upbringing as upbringing according to the principles of the Catholic Church > 4. Theological foundations of upbringing > 5. Basic educational tasks > 6. Educational methods > 7. Educational institutions >[Ending].

[76] Por. KNSK, n. 240.

[77] Por. DWCH, n. 6.

[78] LdR, n. 16.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 28 X 1965.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, Watykan 1981.

Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sane*, 2 II 1994, Watykan 1994.

Benedykt XVI, List do diecezji rzymskiej *O pilnej potrzebie wychowania*, 21 I 2008, OsRomPol, 29(2008), nr 4, s. 4–6.

Katechizm Kościoła katolickiego, 11 X 1992, Poznań 2002.

Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1983.

Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.

Dłubacz W., *Pedagogika katolicka? Uwagi filozofa*, „Pedagogika Katolicka", 2007, nr 1, s. 52–54.

Dzięga A., *W sprawie kryteriów dyskusji nad pedagogiką katolicką*, „Pedagogika Katolicka", 2007, nr 1, s. 23–26.

Glemp J., *Słowo Prymasa Polski na inaugurację „Pedagogiki Katolickiej"*, „Pedagogika Katolicka", 2007, nr 1, s. 9–10.

Kostkiewicz J., *O potrzebie pedagogiki katolickiej jako kierunku (specjalności) edukacji uniwersyteckiej*, „Pedagogika Katolicka", 2007, nr 1, s. 29–33.

Majka J., *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Warszawa 1973, s. 52–67.

Możdżeń S., *Problemy wychowania w listach pasterskich Episkopatu Polski w czasach ofensywy ideologii komunistycznej*, „Pedagogika Katolicka", 2007, nr 1, s. 34–37.

Sieroń R., *Model wychowania chrześcijańskiego według Świętego Pawła Apostoła*, Sandomierz 2007.

Podolański S., *Podstawy pedagogiki. Wskazania dla rodziców i wychowawców*, Kraków 1930.

Przesłanie Benedykta XVI do polskich biskupów, „Pedagogika Katolicka", 2007, nr 1a (numer specjalny), s. 9.

Rybicki R., *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, „Chrześcijanin w Świecie", 15(1983), nr 10, s. 49–60.

Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski, w: *Pedagogia na dziś*, red. J. Zimny, Stalowa Wola – Rużomberok 2007.

Zimny J., *Edukator i pedagog w szkole katolickiej*, „Pedagogika Katolicka", 2007, nr 1, s. 67–72.

Zimny J., *Od redakcji*, „Pedagogika Katolicka", 2007, nr 1, s. 5.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 472–488
10.52404/ttnwloc.stwl.27.23

MARTA KOWALCZYK [a,@]
0000-0001-7373-2227
[a] Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości, Al. Racławickie 14, C-846, 20-950 Lublin, dolnośląskie, PL
[@] 760313@WP.PL

ŚWIĘTY KAZIMIERZ KRÓLEWICZ – ZAPOMNIANY PATRON ZAKONU MALTAŃSKIEGO?

Słowa kluczowe: św. Kazimierz królewicz, Zakon Maltański, kult św. Kazimierza.

Abstrakt: Artykuł sięgając do żywotów i innych informacji źródłowych dotyczących św. Kazimierza, wskazuje na możliwość posiadania w przeszłości przez joannitów relikwii królewicza. Poczynione ustalenia porządkują obecną wiedzę dotyczącą św. Kazimierza i potwierdzają ważność jego kultu w formowaniu cech rycerskich i męskich w Zakonie Maltańskim i co warto podkreślić, nie kwestionują możliwości oddawania czci św. Kazimierzowi przez członków Zakonu Maltańskiego. Natomiast instrukcje Zakonu wskazują, że termin „patron Zakonu Maltańskiego" zarezerwowany jest dla jedynego Patrona Zakonu Maltańskiego, którym jest św. Jan Chrzciciel. Żaden inny święty lub błogosławiony Zakonu nie posiada tego tytułu, z czego można wnioskować, że również św. Kazimierz w świetle dokumentów maltańskich nie spełnia kryteriów bycia patronem dla joannitów, choć może być godnym wzorem do naśladowania szlachetności w postępowaniu i ćwiczenia się w cnotach prawego i rycerskiego mężczyzny.

MARTA KOWALCZYK (1976–); 1999, mgr: teologia (IKC, Olsztyn); 2005, lic. nauk teologicznych: teologia dogmatyczna (UWM, Olsztyn); 2007, dr nauk teologicznych (UWM, Olsztyn); 2016, dr hab. nauk humanistycznych: teologia duchowości (UWM, Olsztyn); 2025, studia podyplomowe: psychotraumatologia (WSKZ, Wrocław); 2025, studia podyplomowe: coaching z elementami psychologii (WSKZ, Wrocław); członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości (2016–) i Polskiego Towarzystwa Teologicznego (2022–); zainteresowania naukowe: mediewistyka, psychotraumatologia.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Królewicz Kazimierz – święty inspirujący do naśladowania > 2. Święty Kazimierz – Patron Zakonu Maltańskiego? > [Konkluzje].

Polski królewicz Kazimierz Jagiellończyk, syn Kazimierza IV Jagiellończyka (zm. 7 VI 1492 r. w Grodnie) i Elżbiety Rakuszanki (zm. 30 VIII 1505 r. w Krakowie) urodził się 3 października 1458 r. w Krakowie. Był drugim z kolei spośród sześciu synów króla Kazimierza Jagiellończyka. Miał też siedem sióstr. Zmarł w opinii świętości w drodze na sejm do Lublina 4 marca 1484 r. w Grodnie, w wieku 26 lat. W ciągu wieków Kazimierz został patronem wielu placówek i organizacji, ale czy można mówić, że królewicz jest również patronem Zakonu Maltańskiego? Czy przysługuje mu z jakichś dawnych, obecnie zapomnianych powodów i okoliczności taki tytuł – „patron Zakonu Maltańskiego?". Z takim pytaniem i prośbą o ustalenie stanu faktycznego zwrócił się do autorki niniejszego opracowania dr Maciej Koszutski, wiceprezydent Związku Polskich Kawalerów Maltańskich. Publikacja przedstawia wyniki ustaleń badawczych, stanowiących odpowiedź na kwestię oddawania czci św. Kazimierzowi przez rycerzy maltańskich oraz możliwości uważania królewicza za patrona Zakonu Maltańskiego.

W celu uporządkowania wiedzy w pierwszej części niniejszego opracowania, na podstawie najstarszych żywotów Kazimierza zebranych w 2016 r. przez Muzeum Historii Polski w jedną publikację, przedstawione zostaną istotne wydarzenia i postawy z życia królewicza, które można odnieść do idei rycerzy maltańskich *Tuitio fidei et obsequium pauperum*. W drugiej części niniejszego artykułu przedstawione zostaną wyniki swoistej kwerendy i stanowiska władz Zakonu Maltańskiego w Rzymie oraz konkluzje co do możliwości, aby królewicz Kazimierz mógł być patronem Zakonu.

1. Królewicz Kazimierz – święty inspirujący do naśladowania

Urodzony 3 października królewicz Kazimierz niemal od urodzenia wychowywany był na władcę. Od szóstego roku życia opiekę nad królewiczem sprawował ochmistrz Stanisław Szydłowiecki herbu Odrowąż, a następnie profesor filozofii i teologii Akademii Krakowskiej bł. Jan z Kęt, który przygotował Kazimierza do sakramentu bierzmowania, oraz św. Szymon z Lipnicy, bernardyn, który był jego spowiednikiem. Przez wiele lat wychowawcą Kazimierza był również historyk i kronikarz ks. Jan Długosz, a od 1475 roku do grona nauczycieli synów królewskich dołączył włoski humanista Kallimach (wł. Filip Buonacorsi).

Z *Żywotów* poświęconych św. Kazimierzowi wynika, że po nieudanej próbie objęcia tronu Węgier pod koniec grudnia 1471 r. królewicz powrócił do Polski z mocnym postanowieniem dążenia do doskonałości i budowania pokoju, co znalazło odzwierciedlenie w dalszym postępowaniu Kazimierza. Za pewne przypieczętowanie jego postanowień uznać można przystąpienie przez całą rodzinę królewską w 1472 r. do Konfraterni Zakonu Paulinów w Częstochowie oraz decyzję Kazimierza, że nigdy się nie ożeni i pozostanie w stanie dziewiczym do końca życia[1]. Czynnie wspierał ojca w sprawowaniu władzy – brał udział w zjazdach generalnych szlachty i obradach sejmu, a od 1481 r. jako *secundo genitus Regis Poloniae* przez dwa lata rezydując głównie na dworze w Radomiu, Kazimierz administrował Polską, stając w obronie pokrzywdzonych. Wiosną 1483 r. królewicz przybył do ojca do Wilna, gdzie pomimo doskwierającej mu gruźlicy, pełnił funkcję podkanclerza koronnego. Będąc na tym stanowisku przekazywał fundusze na budowę kościołów i klasztorów. W tym czasie zgodnie z prądami duchowości szkoły franciszkańskiej (przede wszystkim obserwanckiej) i *devotio moderna*[2], akcentującymi ascezę i surowość życia, królewicz codziennie przyjmował Komunię św., uczestniczył w adoracji

[1] J. Swastek, *Kazimierz, św.*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 1275.

[2] Był to ruch religijny rozwijający się od późnego średniowiecza, szczególnie w krajach zachodnich Europy, który obejmował świeckich i duchownych, którzy pragnęli prowadzić pogłębione życie wewnętrzne m.in. poprzez częste przyjmowanie Komunii św., modlitwę wspólnotową, odosobnienie w formie życia pustelniczego lub inkluzywnego i rozwijanie ruchu pielgrzymkowego. Od końca XIV w. ruch ten przyjął nazwę *devotio moderna*. Do najbardziej znanych autorów tego kręgu należeli: Jan van Ruusbroeck, Henryk z Nördlingen, Mechtylda z Magdeburga, Rulman Merswin, anonimowy Gottesfereund von Oberland, Mistrz Eckhart, Jan Tauler i Henryk Suzo. Główne ośrodki ruchu Przyjaciół Bożych znajdowały się w Strassburgu, Kolonii i Bazylei. Idee tego ruchu są widoczne w duchowości i postawach życiowych m.in. św. Brygidy Szwedzkiej, św. Katarzyny ze Sieny i bł. Doroty z Mątów. M. Kowalczyk, *bł. Dorota z Mątów*, Poznań 2018, s. 166–170. Postępowanie królewicza Kazimierza również nawiązuje do wzorców ruchu Przyjaciół Bożych. Jak podaje Jan Okoń: „W badaniach, zwłaszcza polskich, zwraca się uwagę na głęboką religijność rodziny królewskiej Kazimierza Jagiellończyka i na jej rolę w kształtowaniu się duchowej osobowości królewicza. Szczególną rolę odgrywał kult Chrystusa, zwłaszcza cierpiącego i umęczonego na krzyżu, oraz Chrystusa eucharystycznego, a także kult Matki Bożej, w tym przede wszystkim czczonej w obrazie jasnogórskim. Wyrazem tego były pielgrzymki rodziny króla do benedyktyńskiego klasztoru Świętego Krzyża na Łysej Górze oraz na Jasną Górę w Częstochowie. Po pożarze klasztoru Świętego Krzyża król Kazimierz zadbał o jego odbudowę. Rodzina królewska wpisała się też do konfraterni jasnogórskiej, uznając się za czcicieli cudownego obrazu. Mogła to zresztą uczynić w klasztorze paulinów Na Skałce, świeżo ufundowanym przez Jana Długosza". J. Okoń, *Wstęp*, w: *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego. W Wilnie roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma przełożony.Przydane są modlitwy nabożne i hymny do św. Kazimierza*, oprac. tenże przy współpracy K. Gary i J. Rzegockiej, Warszawa 2016, s. 17.

Najświętszego Sakramentu, spełniał praktyki pokutne: rozdawał jałmużnę, pościł, sypiał na podłodze, nosił włosienicę[3]. Często też skracał czas przeznaczony na sen i nocami wymykał się z pałacu, by w pokorze modlić się u drzwi kościołów[4]. Opisy z *Żywota* wskazują na umiłowanie i uzdolnienie królewicza do głębokiej medytacji, ocierającej się o stany mistyczne. Jak podaje Wołodkiewicz: „W kościele będąc częstokroć, jakoby zmysłów pozbywszy i w duchu zachwycony, tak gorącym sercem Panu Bogu się modlił, iż posilenia ciału potrzebnego zapominał i gdyby go byli rodzicy podczas obiadu albo wieczerzy częstym sług posyłaniem od modlitwy nie odwabiali, cały dzień na niej bez pokarmu i posiłku cielesnego mile by i ochotnie przetrwałby był"[5].

Warto zauważyć, że podczas sprawowania powierzonych mu funkcji osoby źle postępujące Kazimierz wzywał do siebie i napominał[6], zachęcając do pojednania i poprawy, co odpowiada także etymologii imienia Kazimierz, które pochodzi od słów *kazi* – kazać i *mir* – zgoda, pokój, oznaczających osobę „wprowadzającą zgodę"[7]. Królewicz wspierał też bernardynów, w działalności których (oświata, nauczanie uprawy roli)

---

[3] M. Wołodkiewicz, *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, w: *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, s. 76–77, 80; J. Misiurek, *Kazimierz, św., Duchowość*, w: EK, t. 8, kol. 1277. Jak podaje Wołodkiewicz: „miękko wychowane ciało swoje dręczył i umartwiał, jakoby chciał, według apostoła, nie tylko ciało duchowi podbić i powolne uczynić, ale zgoła w ciele bez ciała żyć". Wołodkiewicz, *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, s. 77. Dla porównania, według Zachariasza Ferreriego: „nie nosił miękkich szat, lecz nieraz w sekrecie wkładając włosiennicę na nagie ciało i skrycie unikając – tak przezornie jak tylko mógł – miękkiego łoża jako zachęty do grzechu, częstokroć spał na gołej ziemi". Z. Ferreri, *Vita beati Casimiri confessoris ex serenissimis Poloniae regibus, et magnis Lithuaniae ducibus clarissimi a Reverendissimo patre domino Zacharia Ferrerio Vicentino pontifice Gardiensi in Poloniam et Lituaniam legato apostolico ex fide dignorum testium depositionibus scripta*, w: *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, s. 139.

[4] Pisał o tym Zachariasz Ferreri, którego papież Leon X delegował na Litwę dla zbadania i potwierdzenia kultu (1520): „Często wręcz w środku nocy zwykł skrycie odwiedzać święte miejsca i kościoły, częstokroć bez żadnej eskorty, i gdzie zastał zamknięte w czasie nocnym bramy (jak to zwykle ma miejsce), czcił nawet progi i całował podwoje". Ferreri, *Vita beati Casimiri*, s. 139.

[5] Wołodkiewicz, *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, s. 77.

[6] Tamże, s. 79. Pisał o tym Ferreri, *Vita beati Casimiri*, s. 141.

[7] Okoń, *Wstęp*, s. 34. Podobnie w tytule *Żywota* Piotra Skargi z 1610 roku: *Żywot świętego Kazimierza Królewica Polskiego wyjęty z kronik polskich*. „Imię to zmieniło się w używaniu jedną literą i: po staremu z słowieńska mianowało się Każemir, to jest «rozkazuje pokój», nie Kazimir, jakoby «psował pokój». „Mir to jest, co pokój i przymierze zowiem". P. Skarga, *Żywot świętego Kazimierza królewica polskiego wyjęty z kronik polskich*, w: *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, s. 219.

upatrywał nadziei na zjednoczenie Kościoła wschodniego z Kościołem rzymskim, poprzez nawrócenie prawosławnych na wiarę katolicką[8].

Królewicz Kazimierz zmarł w drodze na sejm do Lublina 4 marca 1484 r. w Grodnie, w wieku 26 lat[9]. Został pochowany w katedrze wileńskiej w kaplicy Matki Bożej, gdzie lubił się modlić. Po prośbach króla Zygmunta Starego do papieża Leona X (1513–1521), pismach do Stolicy Apostolskiej biskupa Wojciecha Radziwiłła, kapituły wileńskiej i bernardynów wileńskich (1517)[10] oraz wielu perypetiach, które miały miejsce od rozpoczęcia procesu kanonizacyjnego (z zaginięciem papieskiej bulli kanonizacyjnej włącznie)[11], sprawy udało się doprowadzić pomyślnie do końca, dopiero gdy za sprawą króla Zygmunta III Wazy (zm. 30 IV 1632 r. w Warszawie) oraz biskupa wileńskiego Benedykta Woyny i kapituły wileńskiej z misją do Rzymu, jako delegat, udał się w 1602 r. kanonik Grzegorz Święcicki. Wówczas Klemens VIII (zm. 3 III 1605 r. w Rzymie) przychylił się do próśb i na mocy brewe *Quae ad Sanctorum* z 7 listopada 1602 r. zatwierdził kult świętego kró-

[8] Wołodkiewicz, *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, s. 79.

[9] Swastek, *Kazimierz*, św., kol. 1275.

[10] Okoń, *Wstęp*, s. 23, 149. Ponadto, kiedy w 1518 roku, po zwycięstwie wojsk polsko-litewskich nad wojskami moskiewskimi pod Połockiem, uznano, że stało się to za przyczyną zmarłego królewicza, król Zygmunt I Stary (ur. 1 I 1467 r. w Kozienicach, zm. 1 IV 1548 r. w Krakowie), wysłał do Rzymu za pośrednictwem Jana Łaskiego prośbę o kanonizację brata. Wołodkiewicz, *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, s. 84–85; A. Wysocka, *Św. Kazimierz: Królewicz, który nie bał się być świętym*, https://liturgia.wiara.pl/doc/419365.Sw-Kazimierz-Krolewicz-ktory-nie-bal-sie-byc-swietym [20.08.2024].

[11] Dnia 4 listopada 1517 r. zebrało się kolegium kardynalskie, które podjęło decyzję o rozpoczęciu procesu. Wtedy to prymas Jan Łaski i biskup Wojciech Radziwiłł przeprowadzili wstępne badania w tej sprawie i przesłali akta do Rzymu. Na tej podstawie papież Leon X wydał 15 września 1519 r. brewe, w którym dla zbadania i potwierdzenia kultu delegował na Litwę Zachariasza Ferreriego (Zaccaria Ferreri), który po przybyciu do Polski i na Litwę w 1520 r., zobaczywszy szerzący się kult świętego oraz usłyszawszy opowieści o cudach, które dokonały się za jego wstawiennictwem. napisał na cześć Kazimierza oficjum brewiarzowe i mszalne, a w nim hymn po łacinie datowany na 21 listopada 1520 r., oraz spisał jego *Żywot*. W 1521 r. papież Leon X (zm. 1 XII 1521 r. w Rzymie) wydał bullę kanonizacyjną i wręczył ją biskupowi płockiemu Erazmowi Ciołkowi (zm. 9 IX 1522 r. w Rzymie). Niestety zmarł on we Włoszech w 1522 r. w czasie zarazy, a wszystkie jego dokumenty zaginęły. Ponadto akta procesu kanonizacyjnego królewicza uległy zniszczeniu w 1527 r. podczas *sacco di Roma*, czyli złupienia Rzymu w dniach 6–14 maja 1527 r. przez niemiecko-hiszpańskie wojska Karola V podczas wojny z Francją, papieżem Klemensem VII oraz miastami włoskimi. Okoń, *Wstęp*, s. 23–24; G. Święcicki, *Teatr świętego Kazimierza w którym jego ród, żywot, cuda i wielka procesja na uroczystość jego kanonizacji, która miała miejsce w Wilnie, stolicy Litwy, 10 maja roku Pańskiego 1604 obrazowo są przedstawione*, w: *Żywot świętego Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, s. 171.

lewicza, na razie tylko na Litwie i w Polsce. W tym samym roku (1602), po 118 latach od śmierci, otworzono grobowiec Kazimierza, znajdując w nim nienaruszone ciało królewicza.

Centralne obchody związane z wyniesieniem królewicza Kazimierza na ołtarze odbyły się w Wilnie 10 maja 1604 roku. Nie był to więc formalny akt kanonizacji, ale potwierdzenie istniejącego i żywego kultu[12]. Ponadto w 1621 r. papież Paweł V wpisał oficjum o św. Kazimierzu do mszału i brewiarza rzymskiego, umieszczając tym samym jego wspomnienie w kalendarzu Kościoła katolickiego.

Z upływem czasu powstawały kolejne *Vita* królewicza[13], a do *Żywota* w tłumaczeniu Mateusza Wołodkiewicza dołączono spis cudów[14], *Brewe albo dekret ś. ojca papieża na obchodzenie dnia ś. Kazimierza, od*

[12] Było to możliwe dzięki postanowieniom papieża Urbana VIII, zawartym w dekrecie z 13 marca 1625 r. oraz w konstytucji apostolskiej *Caelestis Hierusalem cives* z 5 lipca 1634 r., na mocy których pozwolono na pozostawienie kultu publicznego w odniesieniu do tych zmarłych, którzy odbierali cześć jako święci „od niepamiętnych czasów" bądź czczeni są za wiedzą i tolerancją Stolicy Apostolskiej lub miejscowych ordynariuszy, z zastrzeżeniem jednak, że kult ten musiał sięgać swym początkiem przynajmniej 100 lat przed wydaniem wspomnianej konstytucji, a więc przed rokiem 1534, który był przez papieża Urbana VIII uważany za „niepamiętny". H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego. Zarys historii. Procedura*, Lublin 2003, s. 113–115.

[13] Najstarszy spisany w języku polskim żywot św. Kazimierza Jagiellończyka, pióra Mateusza Chryzostoma Wołodkiewicza (piastował urzędy ziemskie na Litwie, był wojskim i pisarzem ziemskim na Żmudzi, w latach 1626–1633 instygatorem litewskim i sekretarzem królewskim, w roku 1629 posłem na sejm), powstał w 1606 roku, po czym zaginął bez śladu na kilkaset lat. Dzięki odnalezieniu w ostatnim czasie unikatowego egzemplarza tego tekstu czytelnicy mają dziś szansę poznać zagubiony dotąd utwór w starannym i przystępnym opracowaniu Jana Okonia przy współpracy Katarzyny Gary i Jolanty Rzegockiej. Opublikowano go w Warszawie w 2016 roku, nakładem Muzeum Historii Polski, wraz z pozostałymi żywotami świętego: pierwszą z serii biografią królewicza autorstwa legata papieskiego Zachariasza Ferreriego (1521), łacińskim dziełem Grzegorza Święcickiego (1604), służącym za podstawę przekładu Wołodkiewicza, a także powstałą niemal równolegle wersją Piotra Skargi (1610). Okoń, *Wstęp*, s. 35. Mateusz Chryzostom Wołodkiewicz jest zaś pierwszym tłumaczem łacińskiego żywota św. Kazimierza napisanego przez Zachariasza Ferreriego *Żywot przechwalebnego Wyznawce S. Kazimierza* (1606). Współcześnie najdokładniejszą biografię z uwzględnieniem Żywotów napisała M. Bogucka, *Kazimierz Jagiellończyk i jego czasy*, Kraków 2009.

[14] Chodzi m.in. o przywrócenie życia zmarłej panience w Wilnie, zwycięstwo pod Połockiem (1518), wyparcie wojsk moskiewskich z Wilna (1519), uzdrowienie od bólu głowy Pani Katarzyny Tęczyńskiej – małżonki książęcia Słuckiego i jej córki z drugim mężem wojewodą wileńskim. Według Żywota Kazimierz uwalniał też od bólu piersi i paraliżu, ratował domostwa od ognia, tonących przez Niemen się przeprawiających i zwierzęta oraz ludzi od morowego powietrza, przywrócił wzrok chłopcu i szewcowi wileńskiemu, odpędził ducha nieczystego od kobiety. Wołodkiewicz, *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego*, s. 83–99, 151–155.

ś. pamięci Leona X papieża kanonizowanego oraz *Modlitwy nabożne ku ś. Kazimierzowi i Pannie Najświętszej*. Dnia 14 sierpnia 1636 r. relikwie, dla których w 1691 r. wykonano w Augsburgu srebrną trumnę, przeniesiono do nowego kościoła z kaplicą grobową Kazimierza, ufundowaną przez królów Zygmunta III Wazę i Władysława IV[15].

W ikonografii św. Kazimierz przedstawiany jest w stroju książęcym z mitrą na głowie i z lilią w ręce – co ukazuje najstarsza zachowana podobizna graficzna, czyli drzeworyt na karcie tytułowej dziełka *Vita beati Casimiri* Zachariasza Ferreriego, wydrukowany prawdopodobnie w Krakowie w 1521 roku. Można zauważyć, że późniejsze wizerunki – malarskie i graficzne – powielają ten schemat. Podobne ujęcie prezentuje na przykład obraz z 1536 r. tzw. trójręczny w kaplicy św. Kazimierza w katedrze w Wilnie. Królewicz jest przedstawiany również jako klęczący przed drzwiami zamkniętej katedry, by tak adorować Najświętszy Sakrament, ze sznurem modlitewnym w ręku i lilią, co przypomina o jego pobożności maryjnej[16].

Jako święty Kościoła katolickiego (1602), Kazimierz został ogłoszony patronem Polski, a od 1636 r. jest również głównym patronem Litwy[17]. Jest również patronem archidiecezji wileńskiej, gdzie do dziś zachował się zwyczaj, że w dniu św. Kazimierza na odpustowym jarmarku zwanym Kaziukami sprzedaje się obwarzanki, pierniki, palmy i lecznicze zioła[18]. Królewicz patronuje również archidiecezji białostockiej, diecezji radomskiej (od 1992) i drohiczyńskiej oraz miastu Radom (od 1983), gdzie 10 czerwca 1989 r. sprowadzono część relikwii królewicza i rozpoczęto budowę bazyliki mniejszej pw. św. Kazimierza (2003)[19]. Poza tym św. Kazimierz jest także patronem licznych parafii, szkół, instytucji, zakonów żeńskich, odznaczenia nadawanego przez Organizację Monarchistów

[15] Swastek, *Kazimierz, św.*, kol. 1276.

[16] M. Jacmacka, *Kazimierz, św. Ikonografia*, w: EK, t. 8, kol. 1278. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1997, s. 119.

[17] *Znajomość z Litwą. Księga tysiąclecia*, t. 1: *Państwo*, red. S. Maculevičius, D. Baltrušiene, Kaunas 1999

[18] *Święty Kazimierz, królewicz*, https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/03-04a.php3 [20.08.2024].

[19] *Radom – Parafia pw. św. Kazimierza – Bazylika. Historia*, https://diecezja.radom.pl/radom-parafia-pw-sw-kazimierza-bazylika/ [20.08.2024]. Osoby, stowarzyszenia lub organizacje, które wykazały się wybitnymi dokonaniami w dziedzinie popularyzacji historii i tradycji Radomia oraz dziedzictwa kulturowego tego miasta mogą ubiegać się ponadto o przyznawaną corocznie podczas „Kazików" Nagrodę im. św. Kazimierza. Zob. *Nagroda im. św. Kazimierza*, https://diecezja.radom.pl/tag/nagroda-im-sw-kazimierza/ [20.08.2024].



Święty Kazimierz tzw. Trzyręki, połowa XVI w.? (katedra w Wilnie, kaplica św. Kazimierza)

Polskich z Wrocławia oraz Rycerskiego Zakonu Korony Polskiej św. Kazimierza Królewicza, co jednak stanowi materiał na odrębną publikację.

Podsumowując, można powiedzieć, że św. królewicz Kazimierz to przykład człowieka wiernego Bogu i Maryi, pobożny, pracowity, uczciwy, dbający o dobro królestwa, Kościoła i poddanych – zwłaszcza tych słabszych, potrzebujących wsparcia. Jego postawa życiowa mieści się w wymiarze idei Zakonu Maltańskiego zawartej w słowach *Tuitio fidei et obsequium pauperum*, co jednak nie dowodzi przynależności królewicza do Zakonu.

2. Święty Kazimierz – Patron Zakonu Maltańskiego?

Według Józefa Swastka ogłoszony świętym królewicz patronuje od 1690 roku Zakonowi Maltańskiemu[20]. Podobnego zdania jest ks. Florian Niewiero, przypisujący starania o patronowanie przez św. Kazimierza joannitom Wielkiemu Mistrzowi Grzegorzowi Caraffa (1680–1690), który „dokładał wszelkich starań, aby tchnąć nowego ducha w społeczność zakonną, wzbudzić w niej energię do czynu i nadal rozwijać działalność dla dobra chrześcijaństwa w zmienionych warunkach”[21]. Zaś według Małgorzaty Duczmal, ks. Wincentego Zaleskiego oraz brewiarza online i Wikipedii św. Kazimierz patronuje Zakonowi, któremu kapituła wileńska miała przekazać część relikwii świętego, od roku 1960[22]. W świetle poczynionych badań informacje te nie są niestety wiarygodne, żeby nie powiedzieć wprost, że są obarczone licznymi błędami i przekłamaniami.

Według informacji udzielonych przez Valerię Marię Leonardi, pracującą w Bibliotece i Archiwach Pałacu Magistralnego Zakonu Maltańskiego (Via Condotti, 68 – 00187 Rzym), oraz Nicolettę Zapponi Tortora (sekretarza arcybiskupa Jeana Laffitte'a, Prałata Zakonu Maltańskiego) – zgodnie z instrukcjami otrzymanymi kilka lat temu od abp. Angelo

[20] Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 119.

[21] F. Niewiero, *Dzieje kultu św. Kazimierza w kraju i za granicą*, „Nasza Przeszłość”, 33(1970), s. 121.

[22] O dacie obrania królewicza za patrona w roku 1960 piszą: M. Duczmal, *Jagiellonowie. Leksykon biograficzny*, Kraków 1996, s. 365–373; Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 119 oraz podążając jak się zdaje za tymi źródłami *Święty Kazimierz, królewicz*, https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/03-04a.php3) i Wikipedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Kazimierz_(%C5%9Bwi%C4%99ty) [20.08.2024]. Inną datę podaje natomiast *Encyklopedia katolicka*, która wskazuje jako datę wyboru Kazimierza na patrona i otrzymanie przez Zakon jego relikwii od kapituły wileńskiej rok 1690. Podobnie podaje J. Mames, *Czarny krzyżyk królewicza Kazimierza*, „Gazeta Wyborcza”, nr 76 z 30 marca 1992, s. 12.

Acerbi (ur. 23 IX 1925 r. w Sesta Godano we Włoszech), jeśli istnieje tak zwane *coetus fidelium* (zgromadzenie wiernych) Zakonu, lepiej byłoby polecać cześć wyłącznie świętym i błogosławionym z Zakonu, którzy są wskazani w kalendarzu maltańskim, zatwierdzonym przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów i opublikowanym w zakonnym Mszale (z najnowszymi aktualizacjami), gdzie imię św. Kazimierza nie występuje.

W oficjalnym kalendarzu (wykazie) Zakonu Maltańskiego nie ma świętego Kazimierza, dlatego nie można go zaliczyć do świętych i błogosławionych Zakonu, choć dowodem interesowania się kawalerów maltańskich osobą św. Kazimierza jest książeczka napisana przez kapłana tego Zakonu Pawła Ciatti o życiu i cudach świętego Kazimierza (P. Ciatti, *La santità prodigiosa di S. Casimiro*, Luccoa 1678)[23].

Termin „patron Zakonu Maltańskiego" może wprowadzać w błąd, ponieważ – jak podkreśliła Nicoletta Zapponi Tortora – jedynym Patronem Zakonu Maltańskiego jest św. Jan Chrzciciel. Żaden inny święty lub błogosławiony Zakonu nie posiada tego tytułu.

W tej sytuacji, jako jedyny prawdopodobny „patronat" św. Kazimierza wobec Zakonu Maltańskiego, można uznać „patronat" rozumiany jako wzorzec duchowy i moralny godny naśladowania oraz opiekę i przychylność wobec joannitów, sprawowany na wzór mecenatu papieży i władców, którzy swoją ochroną sprzyjali wzrostowi i ewolucji Zakonu przez wieki. W dostępnych *Żywotach* św. Kazimierza brak jednak informacji potwierdzających takową opiekę i dobroczynność królewicza na rzecz Zakonu Maltańskiego. Sytuacja ta nie wyklucza wprawdzie całkowicie możliwej przychylności królewicza dla działalności Zakonu, wskazuje jednak na konieczność dalszych poszukiwań i badań potwierdzających możliwą ewentualną współpracę obu stron. Nie przeszkadza to jednocześnie, by polscy członkowie Zakonu Maltańskiego, jako Polacy, którzy mają szczególne nabożeństwo do czczonego w naszym kraju św. Kazimierza, oddawali mu cześć – jednak nie jako „Świętemu Zakonu Maltańskiego", ponieważ nim nie jest. Sytuację tę mogłoby zmienić odnalezienie pisma np. Wielkiego Mistrza Grzegorza Caraffa, które potwierdziłoby nadanie Zakonowi św. Kazimierza jako patrona.

---

[23] *St. Casimir*, w: *Catholic Encyclopedia*, http://id.newadvent.org/cathen/03402a.htm [20.08.2024]; Niewiero, *Dzieje kultu św. Kazimierza w kraju i za granicą*, s. 121; *Bibliografia Pistoiese*, red. V. Capponi, Pistoia 1874, s. 116.

Kolejne ustalenia dotyczą relikwii św. Kazimierza, które Zakon Maltański otrzymał według jednych danych w XVII, a według innych – w XX wieku. Autorka niniejszego opracowania w 2019 roku została poinformowana przez asystentkę Wielkiego Szpitalnika Cristianę Dodi (Wielkim Szpitalnikiem był wówczas Dominique Prince of La Rochefoucauld-Montbel) z siedziby Zakonu Maltańskiego w Rzymie, iż Fra' Duncan Gallie wraz z zakrystianinem z Kaplicy Magistralnej i kościoła Santa Maria del Priorato w Rzymie (Villa Malta) przeprowadzili przegląd wszystkich relikwii będących w posiadaniu zgromadzenia (Grand Magistry). Obecności relikwii św. Kazimierza niestety nie potwierdzono, co pokazuje jak bardzo trzeba być ostrożnym wobec informacji pozbawionych naukowych źródeł i ustaleń, a promowanych i powielanych, zwłaszcza w internecie.

Pewnych sugestii, co do miejsca, gdzie mogą znajdować się podarowane Zakonowi Maltańskiemu relikwie św. Kazimierza, dostarcza Tadeusz Wojciech Lange. W artykule poświęconym komandorowi Kazimierzowi Michałowi Pacowi[24], wskazuje on na Maltę, jako miejsce, do którego komandor posłał relikwie ze szczątkami królewicza, którego imię sam z dumą nosił[25].

Z Kazimierzem Michałem Pacem związana jest też historia pewnego krzyżyka, który według dawnej klasyfikacji relikwii mógł być uznany za relikwię III stopnia[26]. Jak podaje Jakub Mames, ten wojewoda wileński

[24] Kazimierz Michał Pac herbu Gozdawa – ur. się ok. 1657 r. Był synem pułkownika królewskiego Hieronima Dominika Paca i podstolanki litewskiej Anny z Wojnów. Po śmierci ojca wychowywał się na dworze krewnego, kanclerza wielkiego litewskiego Krzysztofa Zygmunta Paca (żonatego z Klarą Eugenią de Mailly-Lespine), który pragnąc ufundować rodzinną komandorię maltańską, wysłał go w 1677 r. na Maltę. Tam Kazimierz Michał wziął udział w czterech „karawanach", czyli sześciomiesięcznych okresach służby w zakonnej marynarce, po czym powrócił po 5 latach do kraju jako kawaler maltański (w 1685 r. został komandorem poznańskim po Hieronimie Augustynie Lubomirskim, a w 1688 r. przyznano mu komandorię stołowicką na Litwie). Opiekował się kościołem w klasztorze kamedułów w Pożajściu (dziś dzielnica Kowna). W 1684 r. zmarł jego przybrany ojciec, a w rok później przybrana matka, która zapisała mu w spadku pałacyk Belvedere (dziś to rezydencja prezydenta RP). W Sejmie posłował m.in. ze Żmudzi i z Inflant. Był stronnikiem Sapiehów. W 1702 r. wystąpił przeciw królowi (August II Sas), doprowadzając do zerwania obrad. Od Stanisława Leszczyńskiego otrzymał urząd marszałka nadwornego litewskiego. Zmarł w 1719 r. T.W. L a n g e, *Komandor Kazimierz Michał Pac*, „Krzyż Maltański", 2017/2018, nr 2(10), s. 40–41.

[25] Tamże, s. 41.

[26] Wydana w 2018 r. instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych zniosła to pojęcie, ograniczając klasyfikację do dwóch stopni: relikwii wyjątkowych (*insigni*) oraz potocznych (*non insigni*). Pierwsze to ciała lub ich znaczne części, a także cała zawartość urny z prochami

i hetman wielki litewski, podczas otwarcia w 1677 r. trumien świętego (zewnętrznej srebrnej i wewnętrznej drewnianej), poprosił o wyjęcie z nich kawałka drewna cisowego, będącego szczątkiem jeszcze starszego krzyża, który włożono do trumny królewiczowi w 1484 roku[27]. Z tego kawałka drewna Kazimierz Michał Pac kazał głównemu sztukatorowi kościoła św. Piotra i Pawła na Antokolu w Wilnie Giovanni Pietro Pertiemu rzeźbić czarny krzyżyk. Oprócz 14 scen o treści sakralnej, na krzyżyku umieszczono kwaterę z herbem i inicjałami fundatora, który zabrał go na odsiecz wiedeńską, gdzie towarzyszył królowi Janowi III Sobieskiemu, posiadającemu również przy sobie relikwie uznanego świętym królewicza[28]. Według autora ostatnim „właścicielem krzyżyka w rodzie Paców był gen. Ludwik Pac, również kawaler maltański. Po upadku powstania listopadowego, nie mając męskiego potomka, ofiarował krzyżyk gen. Ignacemu Prądzyńskiemu, przyjacielowi i towarzyszowi broni. Przez kilka pokoleń krzyż pozostawał w rodzinie Prądzyńskich, aż stał się własnością [mojej teściowej], Ireny z Prądzyńskich Holenderskiej. Ofiarowanie krzy-

zachowanymi po kremacji. Do drugich zalicza się małe cząstki ciała lub kości oraz przedmioty używane przez świętych i błogosławionych. Za relikwie III stopnia uważano przedmioty, które stały się relikwiami poprzez dotknięcie właściwych relikwii – pierwszego lub drugiego stopnia. Były to na przykład rzeczy potarte o część ciała zmarłego świętego lub dotknięte przez samego świętego w trakcie życia. Kongregacja prawdopodobnie zdecydowała się na rezygnację z relikwii III stopnia ze względu na problemy z weryfikacją ich autentyczności, oraz uważając, że „kult relikwii nie może mieć nic wspólnego z praktykami zabobonnymi, czyli np. przesadnym klękaniem, całowaniem, ukłonami itp. Oznacza to, że relikwie jako zewnętrzne oznaki życia świętych powinny być czczone wyłącznie przez akty religijne, takie jak modlitwa, Msza św. i nabożeństwo". Relikwia nie może być ważniejsza od Chrystusa, bo celem modlitwy jest Bóg, a nie doczesne szczątki lub pamiątki po świadkach wiary. M. Kalbarczyk, *Przez świętych do Boga*, „Gość Niedzielny", 2018, nr 1, https://www.gosc.pl/doc/4408025.Przez-swietych-do-Boga [20.08.2024].

[27] Mames, *Czarny krzyżyk królewicza Kazimierza*, s. 12.

[28] Jak podaje Jakub Mames: „Na kilka lat przed odsieczą wiedeńską Sobieski próbował zmontować krucjatę chrześcijańskiej Europy przeciwko Turkom. Zwrócił się także – listem z Grodna – do Zakonu Maltańskiego. Wielki Mistrz zalecił swoim rycerzom udział w wyprawie, obiecując awanse. Sobieski chciał mieć z sobą podczas wyprawy relikwie św. Kazimierza, gdyż wśród wojsk koronnych i litewskich powszechne było przekonanie, że św. Kazimierz jest – obok św. Stanisława – najlepszym młotem na niewiernych. W październiku 1677 r. kapituła wileńska podarowała mu relikwie, które Sobieski umieścił w jednej z szufladek swego relikwiarza podróżnego i miał je z sobą podczas odsieczy wiedeńskiej. Gdy po zwycięstwie pod Wiedniem maltańczycy dowiedzieli się, że królowi towarzyszyły relikwie św. Kazimierza, przypisali zwycięstwo nad Turkami asystencji świętego i zapragnęli również mieć jego relikwie. Zakon wystąpił ze stosowną prośbą do biskupa wileńskiego. W 1687 r. relikwię posłano na Maltę, gdzie dotarła rok później. Nie wiem, co się z nią potem stało, ale w 1690 r. św. Kazimierz został patronem zakonu". Tamże.

ża papieżowi [w 1987 r. – dop. MK] było wykonaniem jej ostatniej woli. Krzyż znajduje się obecnie, razem z ozdobnym albumem – ekspertyzą, w skarbcu katedry na Wawelu, już jako wotum Jana Pawła II”[29]. Zaś wskazana data otwarcia trumien (1677) w celu pobrania relikwii, które towarzyszyły królowi Sobieskiemu i komandorowi Kazimierzowi Pacowi w odsieczy wiedeńskiej (1683) oraz udział rycerzy Zakonu Maltańskiego w tej zwycięskiej wyprawie[30], i ich prośba skierowana do biskupa wileńskiego o relikwie św. Kazimierza wskazują, że właściwą datą uroczystego obrania sobie przez Zakon królewicza na patrona jest rok 1690.

Kolejnych wskazówek dotyczących relikwii św. Kazimierza ofiarowanych Zakonowi Maltańskiemu dostarcza opracowanie ks. Floriana Niewiero, który napisał, że „kawalerowie maltańscy kilkakrotnie zwracali się z usilną prośbą do Kapituły wileńskiej o cząstkę relikwii Patrona swego Zakonu. Ponieważ Kapituła ociągała się z zadośćuczynieniem tej prośbie, kawalerowie udali się z prośbą do kardynała Giovanniego Battisty Orsiniego, protektora ich zakonu, prosząc go o wstawiennictwo. Kardynał Orsini, zdaje się, niejednokrotnie pisał w tej sprawie do Wilna, prosząc o relikwie dla Zakonu i dla siebie. Jak wynika z protokołu Kapituły z 11 października 1690 r., wreszcie zgodzono się ze świętego depozytu wydzielić małe cząsteczki relikwii dla kawalerów maltańskich i kard. Orsini”[31], co wskazuje na możliwość posiadania przez joannitów relikwii św. Kazimierza. Trzeba tylko ustalić, czy przetrwały do dziś, a jeśli tak, to gdzie się obecnie znajdują. Obecnie takich jednoznacznych i precyzyjnych informacji brak. Ustalenia powyższe porządkują więc obecną wiedzę i co warto podkreślić, nie kwestionują możliwości oddawania czci św. Kazimierzowi królewiczowi przez członków Zakonu Maltańskiego przynoszącej im pożytki duchowe.

Zarówno wspomniane powyżej odznaczenie, nagroda św. Kazimierza, jak i liczne patronaty w placówkach publicznych wskazują na dobroczynne i jednoczące zachowania, którymi odznaczał się królewicz, a które poprzez wdrażane w życie hasło „Obrona wiary i pomoc potrzebującym” (*Tuitio fidei et obsequium pauperum*), realizowane są przez Zakon Maltański na co dzień. Jego postać także dziś może poprzez ludzi podejmujących służbę

[29] Tamże.

[30] Według autora artykułu na kilka lat przed odsieczą wiedeńską, kiedy król Jan III Sobieski organizował krucjatę przeciw Turkom, zwrócił się także – listem z Grodna – z prośbą o pomoc do Zakonu Maltańskiego. Wielki Mistrz przychylił się do tej prośby, zalecając rycerzom udział w wyprawie i obiecując im awanse. Tamże.

[31] Niewiero, *Dzieje kultu św. Kazimierza w kraju i za granicą*, s. 121.

publiczną przyczynić się do jednoczenia, lepszej współpracy i zrozumienia – zwłaszcza Polaków i Litwinów. Jak bowiem zauważył Jan Paweł II w swoim przemówieniu w 2002 roku: „Kolejne pokolenia rozpoznawały w Kazimierzu sprawiedliwego władcę, odznaczającego się takimi cnotami jak sprawiedliwość, umiłowanie Ojczyzny i poddanego ludu, mądrość, długomyślność i duch służby. Dlatego chętnie stawiały go za wzór dla piastujących rządy w państwie, a ci brali go sobie za patrona. Właśnie przez wzgląd na tę miłość do swego narodu dostrzegały w nim również wielkiego opiekuna, także tych, którzy podlegają władzy. Dziś, na początku dwudziestego pierwszego wieku, mimo iż tak bardzo zmieniły się realia społeczne, ten wzór i ten patronat nie tracą swej aktualności. Dałby Bóg, aby sprawujący władzę byli wpatrzeni na wzór św. Kazimierza, a wierni szukali w nim oparcia!”[32].

Dotrzymywanie danego słowa, dochowanie obietnicy, to postawa i zarazem kryterium, które nadal wielu osobom pomagają odróżnić chłopca od mężczyzny. Dla rycerza dodatkowo dotrzymanie danego słowa łączy się z utrzymaniem lub utratą honoru. Niejeden oddał za to życie...

W staropolskiej mowie istnieje zwrot „dać komuś parol”, czyli słowo honoru. Ten „parol” miał swoją wielką wartość; większą często niż to, co zapisane na papierze. Społeczność męska dbała o to, by ten kto „parola” nie dotrzymał, został przykładnie ukarany lub był ostracyzmowany. Niekiedy stosowano obie kary jednocześnie. To rzeźbiło ideał mężczyzny i męskości – wiernej ideałom, nieprzejednanej w walce o prawdę, dobro i wiarę, jak we wspomnianym już powyżej zawołaniu rycerzy maltańskich *Tuitio fidei et obsequium pauperum* („Obrona wiary i pomoc potrzebującym”). Dlatego pamięć Zakonu Maltańskiego o królewiczu Kazimierzu, który do ostatniego tchnienia pozostał wierny złożonym ślubom i danym słowom oraz obietnicom, była i jest nadal uzasadniona. Jego postawa życiowa może nadal inspirować duchowo kolejne pokolenia mężczyzn, rycerzy do wytrwałej pracy, dochowania tajemnic i danych obietnic.

Współcześnie dużo się mówi i pisze o kryzysie męskości, a raczej o męskości bez męstwa, które przecież uważane jest za jedną z cnót kardynalnych. Z definicji wynika, że „męstwo jest cnotą moralną, która zapewnia wytrwałość w trudnościach i stałość w dążeniu do dobra. Umac-

[32] Cyt. za: J. Świdziński, *Święty Kazimierz królewicz Polski i Litwy (1458–1484)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/swieci_wladcy/salwator_2010_wladcy_09.html [20.08.2024].

nia decyzję opierania się pokusom i przezwyciężania przeszkód w życiu moralnym. Cnota męstwa uzdalnia do przezwyciężania strachu, nawet strachu przed śmiercią, do stawienia czoła próbom i prześladowaniom. Uzdalnia nawet do wyrzeczenia i do ofiary z życia w obronie słusznej sprawy”[33]. Ogłoszony świętym królewicz Kazimierz niewątpliwie posiadał tę cnotę, dbał o nią i rozwinął w stopniu doskonałym. Warto pokazywać jego życie jako przykład dla młodych chłopców, by wyrośli z nich prawdziwi, rycerscy mężczyźni, których potrzebuje świat i nasza Ojczyzna.

* * *

Z przeprowadzonej analizy przepisów, tradycji i zwyczajów maltańskich wynika, że jedynym Patronem Zakonu Maltańskiego jest św. Jan Chrzciciel. Żaden inny święty lub błogosławiony Zakonu nie posiada tego tytułu. W oficjalnym kalendarzu (wykazie) Zakonu Maltańskiego brak św. Kazimierza, dlatego nie można go zaliczyć do świętych i błogosławionych Zakonu. Faktem jest, że w ciągu wieków niektórzy przedstawiciele przejawiali szczególe zainteresowanie postawą życiową królewicza, czego dowodem są m.in. książeczka napisana przez kapłana tego Zakonu oraz posiadane relikwie św. Kazimierza, co jednak nie powoduje i nie dowodzi, że święty posiada status „patrona Zakonu Maltańskiego”. W tej sytuacji, jako jedyny prawdopodobny „patronat” św. Kazimierza wobec Zakonu Maltańskiego, można uznać „patronat” rozumiany jako wzorzec duchowy i moralny godny naśladowania zgodnie z ideami rycerzy ubranymi w motto: *Tuitio fidei et obsequium pauperum* („Obrona wiary i pomoc potrzebującym”).

SAINT CASIMIR THE PRINCE – THE FORGOTTEN PATRON OF THE ORDER OF MALTA?

Keywords: St. Casimir the Prince, the Order of Malta, the cult of St. Casimir.

Abstract: The article, reaching for the lives and other source information concerning St. Casimir, indicates the possibility that the Hospitallers possessed the relics of the prince in the past. The findings made organize the current knowledge concerning St. Casimir and confirm the importance of his cult in the formation of knightly and masculine traits in the Order of Malta and, what is worth emphasizing, do not question the possibility of worshiping St. Casimir by members of the Order of Malta. On the other hand, the instructions of the Order indicate that the term “patron of the

[33] KKK, n. 1808.

Order of Malta" is reserved for the only Patron of the Order of Malta, who is St. John the Baptist. No other saint or blessed of the Order holds this title, from which it can be concluded that St. Casimir, in the light of Maltese documents, also does not meet the criteria of being a patron for the Hospitallers, although he may be a worthy model for imitating nobility in conduct and practicing virtue.

Sections: [Introduction] > 1. Prince Kazimierz – a saint inspiring to follow > 2. Saint Kazimierz – patron of the Maltese order? > [Conclusions].

BIBLIOGRAFIA

Ferreri Z., *Vita beati Casimiri confessoris ex serenissimis Poloniae regibus, et magnis Lithuaniae ducibus clarissimi a Reverendissim opatre domino Zacharia Ferrerio Vicentino pontifice Gardiensi in Poloniam et Lituaniam legato apostolico ex fide dignorum testium depositionibus scripta*, w: *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego. W Wilnie roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma przełożony. Przydane są modlitwy nabożne i hymny do św. Kazimierza*, oprac. J. Okoń przy współpracy K. Gary i J. Rzegockiej, Warszawa 2016, s. 129–176.

Okoń J., *Wstęp*, w: *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego. W Wilnie roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma przełożony. Przydane są modlitwy nabożne i hymny do św. Kazimierza*, oprac. J. Okoń przy współpracy K. Gary i J.Rzegockiej, Warszawa 2016, s. 11–52.

Skarga P., *Żywot świętego Kazimierza królewica polskiego wyjęty z kronik polskich*, w: *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego. W Wilnie roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma przełożony. Przydane są modlitwy nabożne i hymny do św. Kazimierza*, oprac. J. Okoń przy współpracy K. Gary i J. Rzegockiej, Warszawa 2016, s. 219–232.

Święcicki G., *Teatr świętego Kazimierza w którym jego ród, żywot, cuda i wielka procesja na uroczystość jego kanonizacji, która miała miejsce w Wilnie, stolicy Litwy, 10 maja roku Pańskiego 1604 obrazowo są przedstawione*, w: *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego. W Wilnie roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma przełożony. Przydane są modlitwy nabożne i hymny do św. Kazimierza*, oprac. J. Okoń przy współpracy K. Gary i J.Rzegockiej, Warszawa 2016, s. 177–218.

Wołodkiewicz M.C., *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego. W Wilnie roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma przełożony. Przydane są modlitwy nabożne i hymny do św. Kazimierza*, w: *Żywot św. Kazimierza Królewica polskiego i Książęcia litewskiego. W Wilnie roku 1606 przez Mateusza Chryzostoma przełożony. Przydane są modlitwy nabożne i hymny do św. Kazimierza*, oprac. J. Okoń przy współpracy K. Gary i J.Rzegockiej, Warszawa 2016, s. 65–128.

Bogucka M., *Kazimierz Jagiellończyk i jego czasy*, Kraków 2009.

Bibliografia Pistoiese, red. V. Capponi, Pistoia 1874.

Duczmal M., *Jagiellonowie. Leksykon biograficzny*, Kraków 1996.

Jacmacka M., *Kazimierz, św. Ikonografia*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 1278–1279.

Kalbarczyk M., *Przez świętych do Boga*, „Gość Niedzielny", 2018, nr 1, https://www.gosc.pl/doc/4408025.Przez-swietych-do-Boga [20.08.2024].

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1995.

Kowalczyk M., *Bł. Dorota z Mątów*, Poznań 2018.

Lange T.W., *Komandor Kazimierz Michał Pac*, „Krzyż Maltański", 2017/2018, nr 2(10), s. 40–41.

Mames J., *Czarny krzyżyk królewicza Kazimierza*, „Gazeta Wyborcza", nr 76, z dnia 30 marca 1992, s. 12.

Misiurek J., *Kazimierz, św., Duchowość*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol.1276–1277.

Misztal H., *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego. Zarys historii. Procedura*, Lublin 2003.

Nagroda im. św. Kazimierza, https://diecezja.radom.pl/tag/nagroda-im-sw-kazimierza/ [20.08.2024].

Niewiero F., *Dzieje kultu św. Kazimierza w kraju i za granicą*, „Nasza Przeszłość", 33(1970), s. 64–124.

Radom – Parafia pw. św. Kazimierza – Bazylika. Historia, https://diecezja.radom.pl/radom-parafia-pw-sw-kazimierza-bazylika/ [20.08.2024].

St. Casimir, w: *Catholic Encyclopedia*, http://id.newadvent.org/cathen/03402a.htm [20.08.2024].

Swastek J., *Kazimierz, św.*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 1275–1276.

Świdziński J., *Święty Kazimierz – królewicz Polski i Litwy (1458–1484)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/swieci_wladcy/salwator_2010_wladcy_09.html [20.08.2024].

Święty Kazimierz, królewicz, https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/03-04a.php3 [20.08.2024].

Wysocka A., *Św. Kazimierz: Królewicz, który nie bał się być świętym*, https://liturgia.wiara.pl/doc/419365.Sw-Kazimierz-Krolewicz-ktory-nie-bal-sie-byc-swietym [20.08.2024].

Zaleski W., *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1997.

Znajomość z Litwą. Księga tysiąclecia, t. 1: *Państwo*, red. S. Maculevičius, D. Baltrušiene, Kaunas 1999.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 489–505
10.52404/ttnwloc.stwl.27.24

KS. WOJCIECH MUELLER [a,@]
0000-0002-1354-7190
[a] Uniwersytet im. Adama Mickiewicza; Wydział Teologiczny, ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań, wielkopolskie, PL
[@] Wojciech.Mueller@WP.PL

LISTY KS. STANISŁAWA STREICHA W ŚWIETLE PROCESU BEATYFIKACYJNEGO

Słowa kluczowe: proces beatyfikacyjny, cenzor teolog, komisja historyczna, *Positio*.

Abstrakt: Celem niniejszego opracowania jest ukazanie znaczenia korespondencji księdza Stanisława Streicha z rodziną w jego procesie beatyfikacyjnym prowadzonym przez archidiecezję poznańską. Do źródeł podstawowych w badaniu okoliczności śmierci lubońskiego męczennika zaliczono zeznania świadków oraz oryginały dokumentów urzędowych, korespondencję kurialną, współczesne artykuły prasowe, które zostały zgromadzone w archiwach, a także korespondencję prywatną tj. siedemnaście listów, które w ciągu lat błogosławiony napisał do najbliższej rodziny oraz jeden list, który ks. Stanisław otrzymał od swego ojca Franciszka Streicha w roku 1930. Dostarcza ona cennych informacji na temat błogosławionego: charakterystycznych cech jego osobowości, a także sposobu przeżywania powołania na etapie życia seminaryjnego, wikariuszowskiego i dojrzałego kapłaństwa. Proces badawczy w artykule, oparty na hermeneutyce dokumentów osobistych, został przeprowadzony metodą analityczno-syntetyczną,

KS. WOJCIECH MUELLER (1977–); 2002, kapłan archidiecezji poznańskiej; 2002, mgr: teologia (UAM, Poznań); 2006, lic. nauk teologicznych: teologia duchowości (UAM, Poznań); 2011, dr nauk teologicznych: teologia duchowości (UAM, Poznań); 2023, dr hab. nauk teologicznych: teologia duchowości (UKSW, Warszawa); niezależny pracownik (2003–) Wydziału Teologicznego (UAM, Poznań); zainteresowania naukowe – badanie świętości kanonizacyjnych; członek (2024–) Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; członek (2021–) Collegio dei postulatori w Rzymie; postulator w procesach beatyfikacyjnych: wyznawca – Czcigodny Sługa Boży ks. Aleksander Woźny; męczennik – Błogosławiony ks. Stanisław Streich.

która pozwoliła na wyciągnięcie konkluzji, a także udzielenie odpowiedzi na postawione pytania.

Sekcje: [Wstęp]> 1. Przedprocesowa faza dowodowa > 2. Listy ks. Stanisława Streicha w opinii cenzorów teologów > 3. Rodzinna korespondencja ks. Stanisława Streicha w *Summarium documentorum – Positio* > [Zakończenie].

Decyzja papieża Franciszka z 23 maja 2024 r. dotycząca promulgacji dekretu o męczeństwie ks. Stanisława Streicha, lubońskiego proboszcza zamordowanego 27 lutego 1938 r., napełniła radością nie tylko archidiecezję poznańską, ale i cały Kościół katolicki w Polsce. Mamy oto kolejnego męczennika polskiej ziemi, który za cenę życia, przelał własną krew przy ołtarzu Pana. Sprawność prowadzenia procesu beatyfikacyjnego, zarówno na etapie diecezjalnym jak i rzymskim, przyniosła szczęśliwy finał w postaci beatyfikacji, która odbyła się 24 maja 2025 r. na placu katedralnym w Poznaniu. Stało się to możliwe dzięki wcześniejszej pracy diecezjalnego Trybunału, Komisji Historycznej oraz Komisji Teologów Cenzorów, która zebrała obszerny materiał dowodowy, stanowiący podstawę do wyrobienia obiektywnego sądu biegłym historykom i teologom współpracującym z watykańską Dykasterią Spraw Kanonizacyjnych, a następnie Komisji Biskupów i Kardynałów, aby zdobyć moralną pewność przy udzieleniu odpowiedzi na *dubium* początkowe[1], które w procesie beatyfikacyjnym ks. Stanisława Streicha brzmiało: „Czy udowodniono męczeństwo, jego przyczynę oraz opinię męczeństwa w takim zakresie, o jaki chodzi w sprawie?"– *Anconstet de martyrio eiusque causa de fama in casu et ad effectum de quo agitur?*[2].

Odpowiedź na powyższe pytanie była możliwa nie tylko po zapoznaniu się z zeznaniami świadków, ale przede wszystkim po pogłębieniu merytorycznym i analizie całej zebranej dokumentacji procesowej, która znajduje swoje odzwierciedlenie w *Summarium documentorum* w *Positio*. Jednym z istotnych elementów sprawy beatyfikacyjnej na etapie diecezjalnym jest bowiem faza dowodowa, czyli zbieranie odpowiednich argumentów ludzkich, które pozwolą osiągnąć moralną

[1] Por. S. O d e r, *Złożenie akt dochodzenia diecezjalnego w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, weryfikacja jego ważności i opracowanie „Positio"*, w: *Postępowanie beatyfikacyjne na drodze heroiczności cnót*, red. S. Praśkiewicz, Kraków 2009, s. 94 (*Świętość Kanonizowana*, t. 3).

[2] Congregatio De Causis Sanctorum, *Regolamento della Congregazione per le Cause dei Santi*, art. 62 § 2,2, Roma 1983.

pewność co do faktu męczeńskiej śmierci, a także istnienia kultu kandydata na ołtarze[3]. Z tego powodu proces badawczy w artykule został przeprowadzony metodą analityczno-syntetyczną. Synteza umożliwiła zestawienie i ujęcie materiału badanego w całość, odtworzoną na podstawie wcześniejszej analizy źródeł hagiograficznych, oraz pozwoliła na ich przebadanie pod kątem wybranego zagadnienia, ujętego w temacie pracy, wyciągnięcie konkluzji, a także udzielenie odpowiedzi na postawione *dubia*: Czy zebrana w trakcie procesu beatyfikacyjnego korespondencja ks. Stanisława Streicha fazy diecezjalnej posłużyła w lepszym poznaniu osoby Czcigodnego Sługi Bożego? Czy ukazała jego życie i charakterystyczne rysy osobowości w ciągu lat? Czy diecezjalni cenzorzy teologowie powołani do zbadania pism kandydata na ołtarze sumiennie i rzetelnie wypełnili swoje zadanie i czy ich wota przybliżyły prawdę o „zbrodni lubońskiej" z 27 lutego 1938 roku? W końcu – czy materiał zebrany w *Positio*, w rozdziale *Summarium documentorum*, dotyczącym niepublikowanych pism, posłużył do lepszego opracowania biografii ks. Stanisława Streicha?

Sanctorum Mater – Instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych[4] stwierdza, że w postępowaniu kanonizacyjnym mają być stosowane kanony Kodeksu prawa kanonicznego odnoszące się do procedury zbierania dowodów, a w szczególności te, które regulują przesłuchanie świadków, z zachowaniem przepisów szczególnych dotyczących spraw kanonizacyjnych. Jest to zgodne z ogólną regułą *lex specialis derogat legi generali* przyznającą pierwszeństwo ustawie o większym stopniu szczegółowości nad ustawą ogólną[5]. W tym wypadku ustawą ogólną (*lex generalis*) są kanony Kodeksu prawa kanonicznego, a ustawą specjalną (*lex specialis*) jest przede wszystkim konstytucja apostolska Jana Pawła II *Divinus perfectionis Magister* z 25 stycznia 1983 r.[6] oraz wydane przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych 7 lutego 1983 r. *Normy, które na-*

[3] Por. R. Pajszczyk, *Dowód ze świadków w postępowaniu kanonizacyjnym. Studium historyczno-prawne*, Poznań 2006, s. 29.

[4] Kongregacja do Spraw Kanonizacyjnych, Instrukcja o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych *Sanctorum Mater* (SMat), 17 V 2007, Lublin 2011, wyd. 2.

[5] Tamże, art. 1 § 3.

[6] Por. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003, s. 506–515.

leży zachować przy prowadzeniu dochodzenia przez biskupów w sprawach kanonizacyjnych.

1. Przedprocesowa faza dowodowa

Mimo upływu lat zabójstwo ks. Stanisława Streicha – lubońskiego proboszcza wciąż intryguje, a wszystkie płaszczyzny zbrodni mają znaczenie polityczne, światopoglądowe i społeczne, biorąc swój początek z jej motywów i są ze sobą ściśle powiązane. Zamordowany kapłan-męczennik za wiarę zginął z ręki komunistycznego zbrodniarza Wawrzyńca Nowaka. Ksiądz Streich był ofiarnym duszpasterzem, w pełni oddanym Kościołowi w trudnych czasach. W parafii św. Jana Bosko w Luboniu w ciągu lat powstały liczne inicjatywy zmierzające do procesu beatyfikacyjnego Czcigodnego Sługi Bożego, który rozpoczął się 28 października 2017 roku.

Przywołana instrukcja *Sanctorum Mater* w czwartej części odnosi się do zbierania dowodów z dokumentów[7]. Prawodawca omawia tutaj rolę i zadania komisji historycznej i teologicznej. Te dwa gremia powoływane są przez kompetentnego biskupa na etapie przygotowawczym sprawy, przed rozpoczęciem formalnego dochodzenia beatyfikacyjnego. Może bowiem okazać się, że w wyniku badań historyków i archiwistów czy też w opinii teologów sprawę trzeba będzie wstrzymać, a nawet oddalić. „We wszystkich sprawach, czy to nowych, czy dawnych, biskup ma obowiązek dekretem mianować przynajmniej trzech biegłych, w zakresie historii i archiwistyki, którzy tworzą tzw. komisję historyczną”[8]. Jej członkami mogą być biegli z tego samego stowarzyszenia bądź zgromadzenia, do którego należał Sługa Boży[9], którzy łatwiej i szybciej mogą dotrzeć do potrzebnych dokumentów. Przedstawiciele „komisji historycznej składają przysięgę wiernego wypełnienia zadania i zachowania urzędowej tajemnicy, a następnie swoje relacje składają wobec biskupa i kanclerza kurii”[10].

Zgodnie z instrukcją *Sanctorum Mater* abp Stanisław Gądecki 4 marca 2017 r., a więc jeszcze przed oficjalnym rozpoczęciem procesu be-

[7] Por. SMat, art. 62–76.

[8] Tamże, art. 68§ 1; Kongregacja do Spraw Kanonizacyjnych, *Normy, które należy zachować przy prowadzeniu dochodzenia przez Biskupów w sprawach kanonizacyjnych (Normae)*, 7 II 1983, n. 14b, w: *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, red. H. Misztal, Lublin – Sandomierz, 1997, s. 465–478; Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, s. 470.

[9] Por. SMat, art. 69 § 1.

[10] Por. A. Sąber, *Prowadzenie postępowania kanonizacyjnego w diecezji*, w: *Postępowanie beatyfikacyjne na drodze heroiczności cnót*, s. 51; por. SMat, art. 70.

atyfikacyjnego ks. Stanisława Streicha, ustanowił diecezjalną Komisję Historyczną w składzie: ks. prof. Bernard Kołodziej, ks. dr hab. Paweł Zając OMI, ks. prof. Piotr Neumann OCD[11]. Do jej zadań należało zgromadzenie i zbadanie wszelkich dokumentów na temat ks. Stanisława Streicha, w tym także pism opublikowanych, w rozumieniu jakichkolwiek dzieł wydanych drukiem przez samego kandydata na ołtarze[12]. Nie ma znaczenia, czy zostały one wydane przed czy po jego śmierci. Chodzi o pisma własne Sługi Bożego, a nie o pisma o nim samym czy dotyczące jego pism. Oczywiście poprzez pisma drukowane należy rozumieć także te, które są wydane w dużym (stosownie do okoliczności miejsca i czasu) nakładzie przy pomocy dowolnych technik (ksero, powielacz, taśma czy płyta z nagraniem dźwięku lub dźwięku i obrazu)[13]. „Nie chodzi o to, aby pozycja miała ISBN. Liczy się potencjalna możliwość oddziaływania na wiernych. Taka jest myśl prawodawcy. Stąd nie bada się pism odręcznych, pism przeznaczonych do użytku wewnętrznego czy prywatnego (nawet wydrukowanych). Ważne jest to, że nie trzeba badać ponownie pism, które już wcześniej otrzymały *imprimatur* [...]. Do badania należy brać najnowsze wydanie oryginalne, a nie tłumaczenie. Gdyby nie było pewności, czy Sługa Boży jest autorem dzieła, należy dołączyć dodatkową opinię biegłego na ten temat”[14].

Jak trafnie zauważa ks. Andrzej Scąber, idąc za wskazaniami *Norm*: „Obowiązek dostarczenia pism publikowanych spoczywa na postulatorze sprawy, który w tej kwestii, może, a nawet powinien współpracować z komisją historyczną, a ta powinna je później przedstawić w swojej opinii, jakie dokumenty każde z archiwów zawierało. Nieraz bowiem poszukując dokumentów, natrafia się na pisma Sługi Bożego, które nie ukazały się drukiem, a które także powinny zostać poddane ocenie”[15]. Z tego powodu dzięki diecezjalnej Komisji Historycznej, współpracującej z postulacją, do podstawowych źródeł toczącego się procesu beatyfi-

[11] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Poznaniu (AKMP), Nominacja Komisji Historycznej w procesie beatyfikacyjnym ks. Stanisława Streicha w składzie: ks. prof. Bernard Kołodziej, ks. dr hab. Paweł Zając OMI, ks. prof. Piotr Neumann OCD, Poznań, 4 marca 2017, N. 916/2017.

[12] Por. SMat, art. 62 § 2.

[13] Por. P. Kroczek, *Trybunał i osoby występujące w dochodzeniu diecezjalnym: postulator, biskup diecezjalny i jego delegat, promotor sprawiedliwości, notariusz, świadkowie, biegli*, w: *Postępowanie kanonizacyjne*, red. S. Praśkiewicz, Kraków 2008, s. 91 (*Świętość kanonizowana*, t. 1).

[14] Por. tamże.

[15] Por. Scąber, *Prowadzenie postępowania kanonizacyjnego*, s. 50.

kacyjnego lubońskiego męczennika zaliczono nie tylko wcześniejsze zeznania naocznych świadków, ale także pozostałą dokumentację z nim związaną, a więc: oryginały pism urzędowych, korespondencję kurialną, współczesne artykuły prasowe i publikacje, zgromadzone w archiwach oraz niepublikowane pisma ks. Stanisława Streicha, czyli siedemnaście listów, które w ciągu lat pisał do najbliższej rodziny. Korespondencja ta stanowi cenne źródło informacji na temat przeżywania przez niego powołania jako kleryk, wikariusz, a następnie proboszcz. Najliczniejsza część (dwanaście pozycji) odnosiła się do epistoł napisanych w roku akademickim 1920/1921, kiedy to ks. Stanisław Streich był alumnem I roku w Seminarium Duchownym w Poznaniu. Pozostałe pięć listów pochodzi z lat 1925–1938, przy czym jeden z nich nie jest datowany, ale poruszany w nim temat śmierci ojca pozwala wnioskować, że powstał po 15 stycznia 1931 roku. Niestety w toku archiwalnej kwerendy nie natrafiono na żadne pisma drukowane ks. Streicha, nie zachowały się żadne notatki, pamiętniki czy dzienniki duszy, tylko fragmenty kazań. Z tego powodu w procesie beatyfikacyjnym skupiono się tylko na zbadaniu i wydaniu opinii na temat pism niepublikowanych, czyli korespondencji z rodziną.

W dniu 21 września 2017 r. Metropolita Poznański powołał dwóch niezależnych cenzorów teologów odznaczających się odpowiednią wiedzą oraz zdrową nauką i roztropnością (kan. 830, § 1)[16]: ks. dr. hab. Jacka Hadrysia i ks. dr. Adama Adamskiego z Oratorium św. Filipa Neri[17]. Nominacje te potwierdził kanclerz kurii, wydając dla każdego cenzora osobno dekret z zachowaniem tajemnicy danych osobowych cenzorów tak, aby jeden o drugim nie wiedział, co służy wystawieniu obiektywnej oceny teologicznej[18]. Ponadto złożyli przysięgę wiernego wypełnienia swojego zadania: „przysięgam Panu Bogu Wszechmogącemu, w Trójcy Świętej Jedynemu, że w procesie beatyfikacyjnym, dotyczącym Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha, złożę wiarygodne

[16] *Sanctorum Mater* wymaga, aby biskup oddzielnymi dekretami mianował przynajmniej dwóch cenzorów teologów w celu dokonania oceny pism Sługi Bożego – SMat, art. 62, § 1; por. *Normae*, n. 13–14; Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Divinus perfectionis Magister* (DPM), 25 I 1983, OsRomPol, 4(1983), nr 3, n. 2, 2.

[17] AKMP, Dekret nominacyjny Cenzora Teologa dla ks. dr. hab. Jacka Hadrysia, Poznań, 21 września 2017, N.7873/2017. Dekret nominacyjny Cenzora Teologa dla ks. dr. Adama Adamskiego COr, Poznań, 21 września 2017, N.7872/2017.

[18] Por. SMat, art. 63.

zeznania. Wszystko powiem i niczego nie zataję. Powołany jako świadek z urzędu, przysięgam równocześnie, że przebadam i zgromadzę dokumentację dotyczącą Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha. Żadnego dokumentu ani jakiegokolwiek tekstu nie sfałszuję, ani nie uszkodzę. Przysięgam, że sporządzona przeze mnie relacja będzie całkowicie wiarygodna”[19].

Jak słusznie zauważa ks. Piotr Kroczek: „Cenzura to prawo i obowiązek czuwania kompetentnej władzy kościelnej, aby wiara i obyczaje wiernych nie doznały uszczerbku przez słowo pisane lub użycie środków społecznego przekazu. Cenzura jest uprzednia, represyjna lub związana z procesem kanonizacyjnym”[20]. Dwaj cenzorzy powinni niezależne od siebie wydać opinie, odpowiadając na pytanie, czy w pismach Sługi Bożego nie ma nic przeciwnego wierze i dobrym obyczajom[21]. Każdy z nich powinien zbadać całość pism Sługi Bożego. Następnie z ich stanowiskiem zapoznaje się biskup. Jeśli liczba pism jest bardzo duża, to należy je podzielić i dać do oceny różnym cenzorom, jednak tak, aby każde pismo zostało przebadane przynajmniej przez dwóch z nich[22].

2. Listy ks. Stanisława Streicha w opinii cenzorów teologów

Powyższa część artykułu odnosi się do listów napisanych przez Stanisława Streicha do rodziny w latach 1920–1938 w kontekście opinii biegłych cenzorów. Obydwaj teologowie złożyli swoje wota w podobnym czasie: ks. dr hab. Jacek Hadryś 7 listopada 2017 r.[23], a ks. dr Adam Adamski 23 listopada 2017 r.[24], a więc już w trakcie formalnego dochodzenia beatyfikacyjnego. Jak wskazuje ks. Andrzej Scąber: „Bardzo istotną sprawą jest to, aby cenzorzy po wykonaniu zadania, oddzielnie złożyli przysięgę wiernego wykonania zadania i zachowania urzędowej tajemnicy. Swoje opinie oddzielnie składają biskupowi w obecności kanclerza, który sporządza protokół przekazania opinii teologicznej”[25],

[19] AKMP, Rota przysięgi Cenzora Teologa, Poznań, 22 września 2017.

[20] Kroczek, *Trybunał*, s. 91.

[21] Por. *Normae*, n. 13.

[22] Por. SMat, art. 62, § 3.

[23] AKMP, Opinia ks. dr. hab. Jacka Hadrysia na temat tekstów niepublikowanych ks. Stanisława Streicha, Poznań, 7 listopada 2017.

[24] AKMP, Opinia ks. dr. Adama Adamskiego COr. na temat tekstów niepublikowanych ks. Stanisława Streicha, Poznań, 23 listopada 2017.

[25] Scąber, *Prowadzenie postępowania kanonizacyjnego*, s. 50; por. SMat, art. 63.

a dekrety nominacyjne cenzorów wraz z ich przysięgą powinny zostać włączone w akta sprawy[26].

Przebadany materiał obejmujący korespondencję ks. Stanisława Streicha, choć zakresowo niewielki, daje pełniejszy wgląd w postać błogosławionego, stając się istotnym elementem jego biografii. W listach do rodziny błogosławiony poruszał wiele bieżących, życiowych spraw, dotyczących chociażby: jedzenia, ubierania, studiowania, duchowej formacji, potrzeb i problemów finansowych. Pisząc o rygorach seminaryjnego życia, przedstawiał je rzeczowo, bez własnych ocen i bez cienia krytyki, np. odnosząc się do sposobu przeżywania rekolekcji w ciszy, notował: „[...] listy nie były nam wydawane, nie mogliśmy też pisać, wizytów nie (sic!) przyjmować, gdyby np. Rodzice w takim czasie przybyli, to byśmy nie mogli się widzieć, każdy miał dla siebie żyć [...]”[27]. Czy też, zwyczajowo pozdrawiając rodzinę, zaznaczał: „Kochani Rodzice. Nareszcie zabieram się do tego, aby Kochanym Rodzicom parę słów napisać, na które Kochani Rodzice na pewno już z niecierpliwością czekają. Najpierw chcę moje tutejsze klasztorne życie opisać. Rano musimy o 5.40 wstawać, a o 6.00 idziemy do kapliczki na nabożeństwo, które trwa do 7.15, potem jest wspólne śniadanie, na które 2 cieniutkie posmarowane skibki i jedną suchą bułeczkę dają, oprócz tego naturalnie kawa z mlekiem. Z tym musimy wystarczyć aż do obiadu. O 8.15 rozpoczynają się lekcje, zwykle mamy 3 lekcje, filozofię wykładaną w łacińskim języku i różne inne przedmioty”[28].

Pisząc o swoich codziennych potrzebach, starał się je przedstawiać bardzo delikatnie, w żadnym razie niczego nie wymuszając i nie traktując jak darów sobie należnych. Dnia 5 grudnia 1920 r. napisał: „Prosiłem by ale kochających Rodziców może jeszcze jedną komże sprawić, bo tutaj będzie maszyną prane i przez to się bielizna, jak mi starsi koledzy mówili, bardzo podpierze, więc moja słaba komeżka by się wnet podarła, nie wiem jak się Rodzice do tego zapatrują, nie chcę się czasem narzucać.

[26] Czynność zaprzysiężenia z formułą przysięgi protokołuje kanclerz. W aktach sprawy musi się znaleźć dekret nominacyjny, opinia teologiczna i przysięga. Te dokumenty przygotowuje kanclerz, a potwierdza je biskup. Nie jest to zatem działanie trybunału, tak jak to się dzieje podczas prowadzenia niektórych procesów. Trybunał na tym etapie sprawy nie powinien w ogóle istnieć. Dopiero po złożeniu opinii cenzorów teologów i biegłych historyków, biskup może rozpocząć dochodzenie diecezjalne.

[27] Archiwum rodzinne w Skokach (ARS), List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 14 października 1920.

[28] ARS, List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 21 października 1920.

Też proszę ale gdyby Rodzice się mojej prośbie przychylili, prosiłbym przede wszystkiem nowszą komeżkę i troszkę [...] zaś ale troszkę dłuższą”[29]. A przygotowując się do obłóczyn, z całą powagą akceptował związane z tym zasady przekazywane przez przełożonych: „Proszę, ale kochany Ojciec nie wspomni nic o suknie na pocztówce czasem lub na przekazie bo to regent nam zakazał o tym w mieście mówić! Nie wiem dlaczego, ale jednakowóż, aby nieprzyjemności uniknąć, proszę się do tego zastosować, ks. regent bowiem zawsze pocztę najpierw w swoje ręce dostaje. Proszę mi ale pieniędzy prędzej nie przysyłać aż ja napiszę”[30].

W listach z tego okresu Stanisław nie poruszał problemów wiary czy życia duchowego. Jedynie w kontekście niemożliwości uczestniczenia w życiu kulturalno-towarzyskim Poznania, odczuwał wewnętrzną wdzięczność wobec Boga, który obdarzył go wrażliwością na piękno przyrody: „Jak ja mogę Panu Bogu dziękować, że mi dał takie przywiązanie do natury, mam ładne wynagrodzenie za to, że nie mogę do teatru chodzić i w innych rozrywkach uczestniczyć, moim teatrem jest teraz śpiew ptaszków i w ogóle cała natura”[31].

Dwa listy pochodzą z okresu, kiedy Sługa Boży był wikariuszem w parafii Bożego Ciała w Poznaniu. Tak jak w seminaryjnych listach koncentrował się na codziennym życiu, realistycznie odnosząc się do rzeczywistości ziemskiej, dzieląc się też radością z ogromu pracy duszpasterskiej, mimo że uniemożliwiała mu ona częstsze odwiedziny rodzinnej Bydgoszczy. Pierwszy list z tego czasu nosi datę 24 grudnia 1930 r. i napisany został przez Franciszka Streicha – ojca ks. Stanisława. Czytamy w nim m.in.: „Nasz kochany Synu w duchu przy Tobie zostajemy i się z Tobą radujemy, a ten instrument czasu niech Ci liczne godziny szczęścia wybija, i oby Twe ucho długie – długie lata ich tu słuchało, zaś gdy zabraknie Ci Twych rodziców, a Ty sam się siwizną pokryjesz, podczas Wilji (sic!) pamiętaj na obecne chwile niespodzianki”[32].

Drugi list napisany został przez ks. Streicha po śmierci ojca, który 15 stycznia 1931 r. zmarł nagle podczas nabożeństwa w kościele. Zasłabnięcie ojca było prawdopodobnie wynikiem udaru serca[33]. W tym liście

[29] ARS, List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 5 grudnia 1920.

[30] ARS, List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 30 stycznia 1921.

[31] ARS, List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 15–16 maja 1921.

[32] ARS, List Franciszka Streicha do swojego syna Stanisława, Bydgoszcz, 24 grudnia 1930.

[33] Por. W. Mueller, *Błogosławiona krew – męczeństwo Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Poznań 2017, s. 25.

daje świadectwo głębokiej wiary niosącej chrześcijańską nadzieję[34]: „Moja Najdroższa Mamusiu, Kochany Bracie i Dziadziusiu! Na prędce piszę parę słów. Do Poznania zajechałem szczęśliwie, miałem bardzo nudną podróż, bo jechałem samotnie, bez towarzystwa, to więc myśli ciągle błądziły w smutkach i boleściach. I teraz jeszcze nie mogę przyjść do równowagi, zbyt nagle spadł ten ciężki cios na naszą rodzinę. Pustka wokoło mnie, do niczego nie mam ochoty. Jedyną pociechą jest modlitwa i Msze św., a najmilszą rozrywką czytanie listów od drogiego ojca i patrzenie na jego fotografie. [...] Kochanego i troskliwego mieliśmy ojca i dodajmy jeszcze – świątobliwego, bo mu z pewnością na drugim świecie lepiej, niż nam tu na ziemi. Od poniedziałku rozpoczną się msze św. gregoriańskie. Ks. prob. Budaszewski nadesłał mi również swe wyrazy współczucia i dodał, że raz na zawsze włączył duszę Ojca do swych Mszy św. Bardzo mnie to wzruszyło. [...] Niech Pan Bóg Mamusię pocieszy i wszystkich w domu! Idźmy przez to życie drogą, którą chodził nasz kochany Ojciec, a z pewnością z nim się zobaczymy i nic nas już nie rozłączy”[35].

Po zakończeniu świąt Bożego Narodzenia w 1937 r. aż do uroczystości Objawienia Pańskiego ks. Streich uczestniczył w spotkaniach opłatkowych organizacji parafialnych. Prawdopodobnie 28 grudnia 1937 r. miał również takie spotkanie z ministrantami, urządzone w budynku „Sokoła” przy ul. Tuwima w Luboniu. Z tego spotkania zachowało się zdjęcie, które, jak się okazało, było ostatnią fotografią zrobioną za jego życia. W dniu 11 lutego 1938 r. ks. Streich napisał swój ostatni list do matki: „Dziękuję serdecznie za ostatnie dwa listy pełne mych wdzięczności. Nie odpisałem na nie rychlej, bo dopiero w tym tygodniu ukończyłem kolędę, a zresztą umówiliśmy się, że Matka będzie dwa listy pisała, a ja jeden. Co się tyczy mego przyjazdu do Bydgoszczy, musiałem właściwie z niego zrezygnować, bo po prostu nie mam czasu wolnego. Lecz jednak na parę dni przyjadę, aby się wyspać i odpocząć sobie. Przyjadę prawdopodobnie dopiero od wtorku na tydzień tj. dnia 22 lutego w godzinie 7-mej wieczorem przez Inowrocław”[36].

Treść listów w głównej mierze jest relacją z codziennego życia ich autora. Jawi się z nich postać człowieka świadomie oddającego swe życie

[34] ARS, List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 23 stycznia 1931.

[35] Tamże.

[36] ARS, List Stanisława Streicha do matki, Władysławy Streich, Luboń, 11 lutego 1938 r. Na podstawie tego listu można wnioskować, że było ich więcej pisanych przez ojca, Franciszka Streicha. Niestety, w toku kwerendy archiwalnej nie udało się ich odnaleźć.

na służbę Bogu. Kapłana potrafiącego dostrzegać piękno stworzonego świata, przeżywać głębokie, oparte na miłości relacje z rodziną, ufającego Bogu nawet w trudnych i bolesnych doświadczeniach. Zachowana korespondencja jest świadectwem silnych rodzinnych więzi i podobnego spojrzenia na sprawy wiary, przy jednoczesnym bardzo realistycznym podejściu do codziennych spraw, które przynosi życie. Jak wynika z jednego z listów pisanych przez ks. Stanisława, korespondencji od ojca posiadał więcej. Jej lektura przynosiła mu ukojenie po jego śmierci. W kilku listach z okresu po święceniach kapłańskich ks. Stanisław również koncentruje się na codziennym życiu, dzieląc się radością z ogromu pracy duszpasterskiej, pisząc także o przyziemnych trudnościach. Na podstawie listów można wnioskować, iż rodzina należała, jak sam ich autor, do ludzi konkretnych i praktycznych, dbających czule i z miłością o swoje relacje i więzi.

To, co zasługuje na szczególną uwagę i stało się warunkiem *sine qua non* w dalszym prowadzeniu sprawy, to jednogłośne stwierdzenie, że we wszystkich siedemnastu listach ks. Stanisława Streicha do rodziny z lat 1920–1938 nie ma jakichkolwiek błędów dotyczących prawd dogmatycznych i moralności katolickiej. „Gdyby choć jeden z cenzorów znalazł coś, co by nie pozwoliło mu dać *nihil obstat*, o sprawie powinien wypowiedzieć się postulator procesu. Może on przed sędzią sprawę wyjaśnić. Jeśli wątpliwości nie zostałyby rozwiane, to sprawy kanonizacji w ogóle nie należałoby rozpoczynać – biskup nie powinien powoływać trybunału w diecezji, choć oczywiście zawsze można zwrócić się do Dykasterii [dop. WM] o radę w danej sprawie. Jeśli w pismach drukowanych nie ma nic przeciwnego wierze i dobrym obyczajom, to biskup powinien nakazać, aby zebrano wszystkie pozostałe pisma Sługi Bożego – czyli te niedrukowane lub drukowane w niewielkim nakładzie”[37].

3. Rodzinna korespondencja ks. Stanisława Streicha w *Summarium documentorum– Positio*

Po półtorarocznej pracy Trybunału, Komisji Historycznej oraz Komisji Teologów Cenzorów, 13 kwietnia 2019 r., w kościele pw. św. Jana Bosko w Luboniu odbyła się ostatnia publiczna sesja kończąca proces diecezjalny ks. Stanisława Streicha. Wzięli w niej udział abp Stanisław Gądecki, Metropolita Poznański, ustanowiony Trybunał: delegat biskupi, promotor

[37] Kroczek, *Trybunał*, s. 91. Do Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych przesyła się jedynie pisma drukowane wraz z opiniami cenzorów na ich temat – por. DPM, n. 2, 2 i 3; *Normae*, n. 14a.

sprawiedliwości oraz notariusz, a także postulator. Arcybiskup swoim dekretem zadeklarował, że dochodzenie diecezjalne zostało ostatecznie zamknięte[38], a każdy oddzielnie złożył przysięgę, że wiernie wypełnił swoje zadania i że zachowa urzędową tajemnicę[39]. Obszerna procesowa dokumentacja, licząca prawie 3,5 tysiąca stron, z pozostałymi aktami, w tym trzydziestoma jednymi zeznaniami świadków dochodzenia diecezjalnego, została przygotowana do przekazania jej do Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych[40], kończąc tym samym czas zbierania dokumentów.

Z tego powodu do zasadniczych prac postulatora na etapie rzymskim należało merytoryczne opracowanie *Positio super martyrio Servi Dei Stanislai Streich*, które jest podstawowym dokumentem pracy przy studiowaniu i pogłębieniu danej sprawy. Proces redakcyjny *Positio* poprzedzony wstępną oceną relatora – o. dr. hab. Szczepana Praśkiewicza OCD – został następnie poddany dyskusji i aprobacie na forum kongresu zwyczajnego, w którym uczestniczyli: prefekt, sekretarz Dykasterii, podsekretarz, promotor wiary i relator generalny, a także relator sprawy[41]. Chociaż materialnym autorem *Positio* jest postulator, to relator bierze na siebie odpowiedzialność za jej formę i treść, które muszą odpowiadać standardom przyjętym w praktyce Dykasterii i spełniać kryteria odpowiadające celowi, dla którego powstaje: udowodnienie męczeństwa ks. Stanisława Streicha[42].

Każda z części *Positio* ma swoją nieocenioną wartość, ale dla potrzeb tego artykułu skupiono się tylko na drugiej części *Summarium documentorum*[43], w którym odwołano się do ważniejszych listów napisanych przez Stanisława Streicha. Są one niekompletnym zbiorem siedemnastu pozycji, ponieważ w tej części zostały ujęte te, których treści zasługiwały na szczególną uwagę. Tak jak cenzorzy teologowie wydali swoje wota co

[38] AKMP, *Archetypum. Sessio XXXVIII ac Postrema. Decretum conclusionis causae*, p. 396.

[39] AKMP, *Archetypum. Sessio XXXVIII ac Postrema*, p. 391. Por. SMat, art. 144 § 1, p. 1–3.

[40] Por. W. Mueller, *Sacerdos et Hostia. Ks. Stanisław Streich – Męczennik sprawy Chrystusowej*, Poznań 2021, s. 329.

[41] Por. Oder, *Złożenie akt dochodzenia*, s. 94.

[42] Por. tamże.

[43] W *Positio* w *Summarium documentorum* dokonano następującego podziału: część pierwsza dotyczyła dokumentów personalnych, druga listów, które błogosławiony pisał, trzecia stanowiła zbiór dokumentów dotyczących zamordowania ks. Streicha, kolejna związana była z dokumentami sądowymi z procesu Wawrzyńca Nowaka – zabójcy księdza, piąta dotyczyła dokumentów pośmiertnych na temat Czcigodnego Sługi Bożego, część szósta odnosiła się do materiału dodanego już po zakończeniu dochodzenia diecezjalnego.

do całego zebranego materiału, tak na etapie rzymskim redaktor *Positio* skupił się przede wszystkim na ich wartości merytorycznej celem jak najwierniejszego ukazania całości życia kandydata na ołtarze. Regulamin Dykasterii podaje pewne wymogi niejako schematyczne dla wszystkich *Positio* i zaleca, aby cały jej materiał został ułożony w porządku chronologicznym, tj. według faz życia Sługi Bożego. Każde *Positio* jest inne i ma swoje uwarunkowania zarówno dowodowe, jak też historyczno-lokalne i personalne[44]. Z tego powodu w *Summarium* odniesiono się do listów z 14[45] i 21[46] października 1920 r., a także z 5 grudnia 1920 r.[47], 30 stycznia 1921 r.[48] i 15–16 maja 1921 r.[49], kiedy Stanisław Streich był alumnem pierwszego roku Seminarium Duchownego w Poznaniu. Dwa listy pochodzą z okresu, kiedy błogosławiony był wikariuszem w parafii Bożego Ciała w Poznaniu. Pierwszy z nich datowany jest na 24 grudnia 1930 r. i został napisany przez Franciszka Streicha do syna, ks. Stanisława[50]. Z kolei drugi jest konfrontacją z wielkim przeżyciem, jakim dla ks. Streicha była śmierć ukochanego ojca w styczniu 1931 roku[51]. Trzy ostatnie listy dotyczą okresu, kiedy błogosławiony był proboszczem w parafii św. Jana Bosko w Luboniu, i kierowane są do matki, Władysławy Streich. Pierwszy z nich datowany jest na 28 lutego 1937 r.[52], drugi na 12 sierpnia 1937 r.[53], a ostatni, napisany kilkanaście dni przed śmiercią, 11 lutego 1938 roku[54].

Zachowana korespondencja obejmuje siedemnaście listów pisanych przez ks. Stanisława Streicha do najbliższej rodziny i jeden list napisany przez jego ojca Franciszka. Wszystkie listy pisane są odręcznie, ich autentyczność nie budzi wątpliwości. Korespondencja, jak i odręczny testament sporządzony przez ks. Streicha na cztery miesiące przed śmiercią,

---

[44] Zob. M i s z t a l, *Prawo kanonizacyjne*, s. 317–327.

[45] ARS, List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 14 października 1920.

[46] ARS, List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 21 października 1920.

[47] ARS, List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 5 grudnia 1920.

[48] ARS, List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 30 stycznia 1921.

[49] ARS, List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 15–16 maja 1921.

[50] ARS, List Franciszka Streicha do syna Stanisława, Bydgoszcz, 24 grudnia 1930.

[51] Por. M u e l l e r, *Błogosławiona krew*, s. 25; *Śp. Franciszek Streich z Sodalicji Mariańskiej Panów w Bydgoszczy*, „Sodalis Marianus", 30(1931), z. 7–8, s. 182–183.

[52] ARS, List Stanisława Streicha do matki, Władysławy Streich¸ Luboń, 28 lutego 1937.

[53] APK, List Stanisława Streicha do matki, Władysławy Streich, Luboń, 12 sierpnia 1937.

[54] ARS, List Stanisława Streicha do matki, Władysławy Streich, Luboń, 11 lutego 1938.

przechowywane w rodzinnym archiwum w Skokach, są świadectwem jego wiary i wierności powołaniu.

Warto zauważyć, iż w każdym procesie beatyfikacyjnym poznanie myślenia i odczuwania Sługi Bożego jest co najmniej trudne. Przy charakterystyce sylwetki duchowej kandydata na ołtarze na podstawie pism drukowanych trzeba pamiętać, że w procesie druku przechodzą one przez redakcję, która w pewien sposób może zniekształcić jego prawdziwy obraz[55], a relacje, nawet naocznych świadków, stają się już interpretacją jego postępowania. Z tego powodu zebrany materiał w *Summarium documentorum* w *Positio*, w części poświęconej procesowej dokumentacji, stanowi cenne źródło informacji nie tylko na temat codziennego życia ks. Stanisława i jego relacji z rodziną, ale odzwierciedla także jego duchową i psychiczną kondycję.W swoich listach błogosławiony stał się obecny zarówno poprzez wyrażone w nich myśli, uczucia, pragnienia, jak i charakterystyczny dla niego styl wypowiedzi, co daje jeszcze pełniejszy obraz kandydata na ołtarze.To właśnie ręczne pisanie listów uczyło go pięknego wyrażania siebie, bez żadnej blokady, w zaciszu własnego „ja". Zapisy te są świadectwem zacieśniania więzi między rodzicami a dzieckiem i rozwijania inteligencji emocjonalnej[56], która w duszpasterskim życiu ks. Stanisława Streicha stała się jakże wiodąca i potrzebna.

* * *

Beatyfikacja daje nadzieję, że popularyzacja postaci ks. Stanisława Streicha i zainteresowanie jego osobą będzie stale wzrastać. Być może osobista korespondencja błogosławionego zostanie kiedyś opublikowana i w ten sposób jeszcze bardziej przybliży jego postać, tym bardziej, że obydwaj cenzorzy na etapie diecezjalnym dali swoje pozytywne wota, jednogłośnie stwierdzając, że we wszystkich siedemnastu listach ks. Stanisława Streicha do rodziny z lat 1920–1938 „nie ma jakichkolwiek błędów dotyczących prawd dogmatycznych i moralności katolickiej"[57].

---

[55] Por. Kroczek, *Trybunał*, s. 92.

[56] Inteligencja emocjonalna to m.in. innymi umiejętność rozpoznawania emocji, panowania nad nimi w różnych sytuacjach, zdolność radzenia sobie ze stresem czy też pracowania pod presją – to jeden z najważniejszych rodzajów inteligencji – https://www.swiathegemona.pl/sztuka-pisania-listow.

[57] AKMP, Wota cenzorów teologów: ks. dr hab. Jacek Hadryś – Poznań, 7 listopada 2017 r., ks. dr Adam Adamski COr – Poznań, 23 listopada 2017.

Zebrany materiał dotyczący listów stał się kluczowym komponentem nie tylko zebranej dokumentacji na etapie diecezjalnym, ale także istotnym materiałem źródłowym *Summarium documentorum* przy opracowywaniu *Positio*. Dzięki listom możemy poznać wiele codziennych faktów z życia kandydata na ołtarze, człowieka głębokiej wiary, nieustannie nakierowanego na Boga, realizującego swoje kapłańskie powołanie; osoby realistycznie odnoszącej się do rzeczywistości ziemskiej i mocno w niej osadzonej. Sumienna i rzetelna praca Komisji Historycznej oraz teologów cenzorów z całą pewnością przyczyniła się do jeszcze lepszego zrozumienia postaci lubońskiego męczennika, a tym samym do przybliżenia prawdy o zbrodni z 27 lutego 1938 r.

LETTERS OF PRIEST STANISŁAW STREICH IN THE LIGHT OF THE BEATIFICATION PROCESS

Keywords: beatification process, theologian censor, historical commission, *Positio*.

Abstract: The aim of this study is to show the importance of priest Stanisław Streich's letter correspondence with his family in his beatification process conducted by the Archdiocese of Poznań. The basic sources in the study of the circumstances of the death of the Luboń martyr included witness statements and originals of official documents, curial correspondence, contemporary press articles collected in the archives, as well as private correspondence, i.e. seventeen letters that the blessed wrote to his immediate family over the years. and one letter that priest Stanisław received it from his father Franciszek Streich in 1930. It provides valuable information about fr. Streich: the characteristic features of his personality, as well as the way of experiencing his vocation at the stage of seminary life, vicarage and mature priesthood. The research process in the article, based on the hermeneutics of personal documents, was conducted using an analytical-synthetic method, which allowed for drawing conclusions and providing answers to the questions posed.

Sections: [Introduction] > 1. Pre-trial evidence > 2. Letters of Fr. Stanisław Streich in the opinion of the theologians censors > 3. Family correspondence of Fr. Stanisław Streich in *Summarium documentorum – Positio* > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Poznaniu

Archetypum. Sessio XXXVIII ac Postrema.

Archetypum. Sessio XXXVIII ac Postrema. Decretum conclusionis causae.

Nominacja Komisji Historycznej w procesie beatyfikacyjnym ks. Stanisława Streicha w składzie: ks. prof. Bernard Kołodziej, ks. dr hab. Paweł Zając OMI, ks. prof. Piotr Neumann OCD, Poznań, 4 marca 2017, N.916/2017.

Dekret nominacyjny Cenzora Teologa dla ks. dr. Adama Adamskiego COr, Poznań, 21 września 2017, N.7872/2017.

Dekret nominacyjny Cenzora Teologa dla ks. dr. hab. Jacka Hadrysia, Poznań, 21 września 2017, N.7873/2017.

Rota przysięgi Cenzora Teologa, Poznań, 22 września 2017.

Opinia ks. dr. hab. Jacka Hadrysia na temat tekstów niepublikowanych ks. Stanisława Streicha, Poznań, 7 listopada 2017.

Opinia ks. dr. Adama Adamskiego COr na temat tekstów niepublikowanych ks. Stanisława Streicha, Poznań, 23 listopada 2017.

Archiwum rodzinne w Skokach

List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 14 października 1920.

List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 21 października 1920.

List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 5 grudnia 1920.

List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 30 stycznia 1921.

List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 15–16 maja 1921.

List Franciszka Streicha do swojego syna Stanisława, Bydgoszcz, 24 grudnia 1930.

List Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 23 stycznia 1931 r.

List Stanisława Streicha do matki, Władysławy Streich, Luboń, 28 lutego 1937.

List Stanisława Streicha do matki, Władysławy Streich, Luboń, 12 sierpnia 1937.

List Stanisława Streicha do matki, Władysławy Streich, Luboń, 11 lutego 1938.

Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Divinus perfectionis Magister*, 25 I 1983, OsRomPol, 4(1983), nr 3, s. 3–4.

Congregatio De Causis Sanctorum, *Regolamento della Congregazione per le Cause dei Santi*, Roma 1983.

Kongregacja do Spraw Kanonizacyjnych, *Normy, które należy zachować przy prowadzeniu dochodzenia przez Biskupów w sprawach kanonizacyjnych – Normae*, 7 II 1983 r., w: *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, red. H. Misztal, Lublin – Sandomierz, 1997, s. 465–478.

Kongregacja do Spraw Kanonizacyjnych, Instrukcja o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych *Sanctorum Mater*, 17 V 2007, Lublin 2011, wyd. 2.

Kroczek P., *Trybunał i osoby występujące w dochodzeniu diecezjalnym: postulator, biskup diecezjalny i jego delegat, promotor sprawiedliwości, notariusz, świadkowie, biegli*, w: *Postępowanie kanonizacyjne*, red. S. Praśkiewicz, Kraków 2008, s. 73–102 (*Świętość kanonizowana*, t. 1).

Misztal H., *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003.

Mueller W., *Błogosławiona krew – męczeństwo Sługi Bożego ks. Stanisława Streicha*, Poznań 2017.

Mueller W., *Sacerdos et Hostia. Ks. Stanisław Streich – Męczennik sprawy Chrystusowej*, Poznań 2021.

Oder S., *Złożenie akt dochodzenia diecezjalnego w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, weryfikacja jego ważności i opracowanie „Positio”*, w: *Postępowanie beatyfikacyjne na drodze heroiczności cnót*, red. S. Praśkiewicz, Kraków 2009, s. 89–98 (*Świętość Kanonizowana*, t. 3).

Pajszczyk R., *Dowód ze świadków w postępowaniu kanonizacyjnym. Studium historyczno-prawne*, Poznań 2006.

Scąber A., *Postępowanie kanonizacyjne na terenie diecezji*, w: *Postępowanie beatyfikacyjne na drodze heroiczności cnót*, red. S. Praśkiewicz, Kraków 2009, s. 50–63 (*Świętość Kanonizowana*, t. 3).

Śp. Franciszek Streich z Sodalicji Mariańskiej Panów w Bydgoszczy, „Sodalis Marianus”, 30(1931), z. 7–8, s. 182–183.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 506–522
10.52404/ttnwloc.stwl.27.25

KS. STANISŁAW MIESZCZAK SCJ [a, @]
0000-0003-3373-5241
[a] Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego; Instytut Historii Sztuki i Kultury, ul. Sławkowska 32, 31-014 Kraków, małopolskie, PL
[@] StanMie@KKI.Net.PL

KAPŁAN UKSZTAŁTOWANY PRZY OŁTARZU
Ks. Jan Marszałek wierny sługa Eucharystii

Słowa kluczowe: ks. Jan Marszałek, Eucharystia, miłość Chrystusa, szacunek dla świętości, adoracja, posługa kapłańska.

Abstrakt: Artykuł jest próbą ukazania postaci kapłana katolickiego, który przez wierne traktowanie swojej posługi kapłańskiej wpłynął zasadniczo na ukształtowanie klimatu ewangelicznego w parafiach, gdzie pracował. Sługa Boży ks. Jan Marszałek kochał posługę przy ołtarzu i Tajemnicę Eucharystii. Nieustannie zgłębiał jej treść i to przekazywał wiernym. Właśnie przy ołtarzu nauczył się doceniać miłość Chrystusa tam objawioną. Stąd też rodziła się postawa wielkiego szacunku dla tego co święte i do drugiego człowieka, bo tym wyrażał miłość do samego Chrystusa. Wykazał wielką mądrość i miłość do Kościoła przy wprowadzaniu posoborowej reformy liturgicznej w parafii. Jest to prawdziwy przykład dla kapłanów na dzisiejsze czasy.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Przy ołtarzu i na adoracji > 2. Nieustanne zgłębianie Eucharystii > 3. Doświadczenie miłości > 4. Wrażliwość na to co święte > [Podsumowanie].

KS. STANISŁAW MIESZCZAK SCJ (1953–); 1979, kapłan w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego; 1984, lic. nauk teologicznych: teologia liturgii (PIL, Rzym, IT); 2011, dr nauk teologicznych (UPJPII, Kraków); zainteresowania naukowe: historyczne uwarunkowania rozwoju form liturgicznych, szczególnie w relacji między tradycją rzymską i wschodnią; członek (2000–) Komisji Liturgicznej Archidiecezji Krakowskiej; Kierownik (2006–) Sekcji Liturgicznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego; opracował i przygotował część liturgiczną trzech ostatnich pielgrzymek papieskich do Polski.

Bardzo często, jako postulator sprawy Sługi Bożego ks. Jana Marszałka[1], spotykam się z pytaniem – czym wyróżniał się ten kapłan, że podejmujemy tak wielką pracę dla rozpoznania i ukazania jego świętości. Przecież nie robił on nic nadzwyczajnego, pracował jak wielu innych kapłanów w tym czasie, nie przyciągał tłumów. Czy można zatem mówić w jego przypadku o świętości? Warto zatem podkreślić, że chociaż pojęcie świętości kojarzy się wielu osobom z pewną nadzwyczajnością, to jednak prawdziwa świętość zazwyczaj jest nieco inna.

Wspomniane pytania i wątpliwości są czasem irytujące. Łatwo jest się przekonać, że rozumienie świętości jako czegoś nadzwyczajnego jest powszechne w naszym społeczeństwie. A jednak w nauczaniu Kościoła chodzi o coś innego. Wychowałem się od dzieciństwa przy tym wspaniałym duszpasterzu i wiem, że nie czynił on cudów, nie pociągał tłumów swoimi płomiennymi przemówieniami, ale przecież potrafił bardzo wielu z nas zachęcić nie tyle do chodzenia do kościoła i do uczestnictwa w nabożeństwach, ale potrafił całą swoją postawą wskazywać, że tam jest obecny nasz Zbawiciel, ukazywać jego miłość i motywować nas do dawania szczerej odpowiedzi Chrystusowi na Jego miłość. Z niego promieniowała także wielka miłość do Matki Najświętszej i tą miłością dzielił się z nami do tego stopnia, że nie wyobrażaliśmy sobie życia w Kościele bez oddania się Matce Najświętszej. Szeregi powołanych do służby kapłańskiej (ponad trzydziestu) oraz do życia zakonnego są także świadectwem duchowego klimatu, jaki stworzył Sługa Boży ks. Jan Marszałek w Łodygowicach. Zresztą w opinii wrogów Kościoła była to wioska „najbardziej sfanatyzowana religijnie w okolicy".

Pytania takie jak te cytowane wyżej pozwalają oczywiście prostować pewne idee i ukazywać prawdziwy wymiar świętości chrześcijani-

[1] Sługa Boży ks. Jan Marszałek urodził się w górskiej miejscowości Krzeczów, przy drodze z Krakowa do Zakopanego w 1907 r. W seminarium formował się pod wpływem Metropolity Krakowskiego Adama Stefana Sapiehy, ojca duchownego ks. Czesława Lewandowskiego CM, a także kolegów: bł. Piotra Dańkowskiego, bł. Władysława Bukowińskiego, bł. Michała Rapacza i innych, bardzo zasłużonych dla Kościoła krakowskiego i dla Polski. Święcenia przyjął w 1932 roku. Duszpasterzował jako wikariusz w kilku parafiach, a od 1942 roku był administratorem w Bachowicach i od 1952 roku w Łodygowicach k. Żywca. Ze względu na swoją gorliwość duszpasterską został usunięty z parafii przez komunistów w 1953 roku i wrócił dopiero w roku 1957. Bardzo ceniony przez kardynałów Sapiehę, Wojtyłę i Macharskiego. Bardzo mądrze wprowadzał reformy posoborowe w parafii. Zmarł w Łodygowicach 16 maja 1989 roku i tam jego doczesne szczątki spoczywają na cmentarzu parafialnym. Ks. bp Roman Pindel, ordynariusz bielsko-żywiecki, po otrzymaniu zgody Konferencji Episkopatu Polski i po otrzymaniu *nihil obstat* ze strony Stolicy Apostolskiej, oficjalnie otworzył jego proces beatyfikacyjny w dniu 30 listopada 2024 roku.

na i kapłana. Są tacy święci, którzy czynili cuda jeszcze za życia i po swojej śmierci, ale znakomita większość tych, którzy dzisiaj stoją przed Tronem Baranka w niebie to ci, którzy okazali się po prostu wiernymi sługami Chrystusa w codzienności. Święty Paweł określa to bardzo konkretnie. „Nie dając nikomu sposobności do zgorszenia, aby nie wyszydzono naszej posługi, okazujemy się sługami Boga przez wszystko: przez wielką cierpliwość, wśród utrapień, przeciwności i ucisków, w chłostach, więzieniach, podczas rozruchów, w trudach, nocnych czuwaniach i w postach, przez czystość i umiejętność, przez wielkoduszność i łagodność, przez objawy Ducha Świętego i miłość nieobłudną, przez głoszenie prawdy i moc Bożą, przez oręż sprawiedliwości zaczepny i obronny, wśród czci i pohańbienia, przez dobrą sławę i zniesławienie. Uchodzący za oszustów, a przecież prawdomówni, niby nieznani, a przecież dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy, jakby karceni, lecz nie uśmiercani, jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko" (2Kor 6, 3–10). Sługa Boży ks. Jan Marszałek owszem pracował jak inni, a jednak w jego posługiwaniu kapłańskim dostrzegało się coś znacznie więcej niż tylko aktywność zewnętrzną. Dostrzegało się działanie Ducha Bożego.

Właśnie jeden z tych aspektów życia ks. prałata warto tutaj pokrótce przedstawić. Dotyczy on jego sposobu przeżywania spotkania z Chrystusem w Eucharystii i przyjmowania konsekwencji wynikających z tego spotkania w życiu codziennym. Znowu nie znajdziemy u niego nadzwyczajności, ale niezwykłą była jego pokora, wierność i mądrość w odkrywaniu tej najważniejszej prawdy naszego życia chrześcijańskiego, żywej obecności Chrystusa Zbawiciela.

1. Przy ołtarzu i na adoracji

Przywołajmy najpierw kilka obrazów, które zapadły w pamięci wiernych i kapłanów z tamtych czasów. Otóż sprawy kościoła, ołtarza i celebracji liturgii były dla ks. Marszałka świętością, na którą zwracał uwagę ministrantów, ale także pociągał do tej postawy wiernych w parafii. Sama celebracja przy ołtarzu była szczytem drogi, którą szedł codziennie od samego rana. Skupienie modlitewne, połączone z medytacją, trwanie na modlitwie i wpatrzenie w obraz Matki Najświętszej w ołtarzu przed jego konfesjonałem, było niewątpliwie głębokim przygotowaniem do tego, co miało stać się za chwilę, czyli do celebracji Eucharystii.

Ksiądz Marszałek odprawiał Mszę Świętą zasadniczo o 6.30 rano. Jednak już od godziny 6.00 trwał na modlitwie w konfesjonale, odprawiając medytację. Pewnie i penitenci uzupełniali jego modlitwę. Nie przeszkadzali mu w medytacji, lecz uzupełniali jego przygotowanie. W jaki sposób? Odkrywanie obecności Zbawiciela prowadzi do poznania także Jego miłosierdzia. Kontakt z Miłosiernym Zbawicielem pozwala następnie spojrzeć szczerze także na własne życie, szczególnie gdy człowiek zbliża się do Najświętszych Tajemnic.

Wyjaśniał to papież Jan Paweł II w liście do kapłanów na Wielki Czwartek z 29 marca 1992 r. Podkreślał w nim, jak ważne jest dla każdego chrześcijanina, a szczególnie dla kapłana trwanie w zjednoczeniu z Chrystusem. Właśnie w kontekście ustanowienia Eucharystii przed swoją zbawczą śmiercią Pan Jezus przywołał obraz winnego krzewu i latorośli (por. J 15, 5). Rozumiał to doskonale zawsze ks. Jan, gdyż zjednoczenie z Chrystusem w celebracji sakramentalnej Eucharystii poprzedzał tak długim i wymownym przygotowaniem. Również i ta posługa kapłańska w sakramencie pojednania, gdy wierni przychodzili do spowiedzi przed Mszą Świętą, nie odrywała go od medytacji Chrystusa, ale właśnie łączyła go jeszcze bardziej z Nim. We wspomnianym liście do kapłanów Jan Paweł II przywołuje bowiem jeszcze drugi ważny fakt, który poprzedzał ustanowienie Eucharystii. Pan Jezus umył nogi Apostołom. Był to przykład, ale przede wszystkim wyraz wewnętrznej postawy Zbawiciela, która charakteryzowała Go w tym ważnym momencie realizacji dzieła naszego zbawienia.

Właśnie ten ewangeliczny obraz winnego krzewu i latorośli (J 15, 1–5) oraz scena umycia nóg apostołom w Wieczerniku przez Pana Jezusa (J 13, 12–15) stanowią ilustrację zasadniczej postawy kapłańskiej, którą Jan Paweł II opisuje w adhortacji posynodalnej na temat formacji kapłanów[2]. Papież podejmuje w ten sposób syntezę przemyśleń ojców synodalnych, którzy zachęcają kapłanów do świadomego podjęcia drogi osobistej formacji, która upodobni ich coraz bardziej do Boskiego Mistrza i wprowadzi na drogę naśladowania Go do końca.

Ksiądz Jan szedł właśnie tą drogą. Czynił to przez całe swoje kapłańskie życie i to wcześniej zanim jeszcze pojawiła się wspomniana adhortacja. Takie było bowiem zawsze nauczanie Kościoła[3]. Jeszcze z czasów seminaryjnych wyniósł on głębokie przekonanie, że zbliżając się do ołtarza musi mocno

[2] PDV.

[3] Ks. prałat Jan Marszałek zmarł w Łodygowicach 16 maja 1989 roku.

trwać w Chrystusie, niczym latorośl w winnym krzewie i jednocześnie powinien podjąć pokorną posługę wobec Ludu Bożego, obmywając dusze mocą łaski Zbawiciela. Postawa ks. Marszałka wydawała się taka zwyczajna, a jednak w ocenie wiernych było to posługiwanie inne, wyjątkowe. Powodem było właśnie to głębokie zjednoczenie z Chrystusem.

W zakrystii, przy ubieraniu się, wszyscy starali się zachować milczenie i skupienie, gdyż ks. prałat przypominał o tym nieustannie. Temat powracał często na zbiórkach ministranckich, kiedy przywoływał z przekonaniem przykład świętych młodzieńców Dominika Savio i Jana Berchmansa. Gdy zdarzyły się w zakrystii przed Mszą Świętą jakieś rozmowy, karcił obecnych surowym spojrzeniem i milcząco. Nie podnosił głosu w takich sytuacjach. Pouczenia na zbiórkach były szczególnie cenne, bo było to formowanie właściwego sposobu myślenia ministranta w służbie przy ołtarzu. Można zastanawiać się, skąd brał tyle siły i pomysłu, by nie ograniczać się do upominania, ale cierpliwie uczył właściwej postawy.

Warto jeszcze podjąć temat wiary uczestników celebrowanej liturgii. Szczególnie dotyczy to oczywiście celebransa. Chociaż wiarą żyjemy na co dzień, to jednak zbliżając się do świętych Tajemnic należy tę wiarę rozbudzić i pogłębić. Do tego służy oczywiście przygotowanie do celebracji. Wiara rodzi się ze słuchania słowa Bożego (Rz 10, 17) i dlatego w modlitewnym przygotowaniu do celebracji, zarówno wiernego jak i kapłana, nie może zabraknąć wsłuchiwania się w słowo Boże. Kapłanom najczęściej proponuje się modlitwę psalmami oraz codzienną medytację.

W tym duchu zrodziła się w tradycji Kościoła praktyka modlitw, które pomagały kapłanowi przygotować się do Mszy Świętej. Powstały one na różnych etapach historii Kościoła i w różnym kontekście kulturowym, więc różnią się między sobą formą literacką i tematyką. U fundamentów tej praktyki było jednak doświadczenie wiary poprzednich pokoleń kapłanów. Przywołanie ich obecnie pomaga rozbudzić podobne uczucia, które napełniały serca autorów tych modlitw, gdy sami zbliżali się do tej Wielkiej Tajemnicy. Regularne odmawianie modlitw proponowanych kapłanowi przed i po Mszy Świętej było również dla ks. Marszałka pomocą w formowaniu postawy mądrej wierności, która była potem tak bardzo widoczna przy ołtarzu i właściwie przez cały dzień.

Przyjrzyjmy się niektórym z tych modlitw[4]. Modlitwa przypisywana św. Ambrożemu (chyba niesłusznie) zawiera głębokie wyznanie wiary oraz

[4] Można je znaleźć i dzisiaj w końcowej części każdego z tomów dzisiejszych Liturgii godzin.

pokorne uniżenie się przed Bożym Majestatem. W innej święty Tomasz z Akwinu, precyzyjny teolog, uczy nas prosić: „Spraw łaskawie, abym przyjął nie tylko znak zewnętrzny sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej, lecz istotę i całą moc tego sakramentu". W modlitwie do Matki Najświętszej kapłan prosi, by zechciała towarzyszyć kapłanowi i wszystkim kapłanom na całym świecie, tak jak sama towarzyszyła Jezusowi pod krzyżem. Tradycja Kościoła podsuwa także kapłanowi formułę wzbudzenia właściwej intencji do celebrowania liturgii w duchu Kościoła. Słowa *Ego volo* pomagają człowiekowi zaangażować się wewnętrznie, aby podjął się aktu przeistoczenia chleba i wina w Najświętsze Ciało i Krew naszego Pana zgodnie z wolą Kościoła katolickiego. Jest to ważne, bo nikt z kapłanów nie może działać w sferze sakramentalnej na własną rękę, ale musi wykonywać wolę Chrystusowego Kościoła[5]. Uświadomienie sobie tego faktu wiary wpływa potem na całą postawę kapłana, na sposób celebracji i na wierność w zachowaniu rubryk mszału. Co więcej, kapłan modląc się postanawia wykonać wszystko zgodnie z obrządkiem Kościoła rzymskiego, nie według własnej woli. Te treści musiały budować kapłańskie serce każdego kapłana, a także i naszego księdza prałata. Zatem wiernie klękał zawsze na klęczniku w zakrystii i odmawiał proponowane modlitwy z tablicy zawieszonej na ścianie. Treści te nie były dostępne dla ministrantów ze względu na język łaciński, ale on modląc się w ten sposób wpływał duchowo na wszystkich obecnych w zakrystii.

Gdy człowiek wierzący staje wobec tak wielkiej Tajemnicy, jaką jest Eucharystia, pojawia się jeszcze konieczność zaangażowania naszych uczuć. Trzeba umiłować to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego należy. Pan Jezus, po swoim zmartwychwstaniu, gdy przekazywał Piotrowi odpowiedzialność za Kościół, pytał go nie tyle o umiejętność zarządzania, ale po prostu o miłość (J 21, 15–17). Miłość do Chrystusa prowadziła chrześcijan niejednokrotnie nawet do ryzykowania własnego życia, gdy zbierali się na Eucharystii wbrew zakazom ze strony władz. Podjęcie czynności tak bardzo świętych, z miłością do Chrystusa i do Jego Kościoła, pozwoliło księdzu Janowi trwać w ciągłej jedności z Nim samym. Dla niego zachowanie przepisów liturgicznych nie było zwykłym legalizmem, ale sposobem dotknięcia samego Zbawiciela, który przez znaki widzialne uobecnia się w swoim Kościele[6].

---

[5] W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. 1: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961, s. 65–69; PDV, n. 12.

[6] Por. KL, n. 7.

Wydaje się, że wiele nadużyć w celebracji liturgicznej jest wynikiem egoizmu celebrujących, zapatrzenia we własne idee. A w celebracji chodzi przecież o sprawy Chrystusa i Kościoła. W liturgii nieraz modlimy się o właściwą postawę ducha przy ołtarzu. Dla przykładu warto przywołać modlitwy ze wspomnienia św. Piusa V papieża (30 IV), tak bardzo związanego z odnową liturgii po Soborze Trydenckim. Za jego pośrednictwem prosimy Boga, „abyśmy uczestniczyli w świętych obrzędach z żywą wiarą i gorącą miłością" (kolekta). Miłość kształtuje piękno celebracji, zapewnia jedność z Chrystusem i z Kościołem, a to stanowi istotę każdej liturgii. Właśnie to nastawienie charakteryzowało wszystkie czynności ks. Marszałka w drodze do ołtarza, przy ołtarzu i w drodze od ołtarza do codziennego życia.

Umiłowanie wszystkiego co należy do Chrystusa i do Jego Kościoła widać było chociażby w jego sposobie wykonywania gestów liturgicznych. Jego sposób brania do ręki kielicha, całowania ołtarza, sposób wypowiadania formuł liturgicznych były wyjątkowe, choć nie miały absolutnie nic z gestów teatralnych. Wielu pamięta, z jak wielkim pietyzmem traktował gest podniesienia. Długo trzymał Hostię i kielich w górze. Można było zauważyć szept modlitwy osobistej w tym momencie. Wynikało to ze zrozumienia tego świętego momentu. Jeden z jego starszych ministrantów zapytał go kiedyś po Mszy Świętej, odprawianej już w czasie choroby w pokoju, dlaczego tak długo trzyma Hostię i kielich podniesiony i jaką modlitwę wtedy odmawia. Otrzymał ciekawą odpowiedź. „Ksiądz Prałat tłumaczył mi ten najważniejszy moment Mszy Świętej i przekazał mi tę modlitwę: «Ciało Chrystusowe zbaw mnie....; Krwi Chrystusowa napój mnie...»"[7]. Te słowa i taki sposób ukazania Chrystusa stał się dla niego, dzisiaj już kapłana bardzo ważny i gdy dzisiaj już sam celebruje, stara się naśladować księdza Marszałka.

Wiele świadectw o sposobie celebrowania Mszy Świętej przez księdza Jana złożyli naoczni świadkowie, parafianie z Łodygowic. Większość tych wspomnień była potem publikowana na łamach pisemka parafialnego „Nasz Czas", które wychodzi co tydzień od ponad trzydziestu lat. Oto wspomnienie innego z dawnych ministrantów, dzisiaj również kapłana, na temat jego rozkładu dnia:

> „Pamiętam, przez lata szkoły podstawowej, że żelazną godziną, zastrzeżoną do odprawiania mszy świętej była dla niego godzina 6.30. Ksiądz prałat przy-

[7] Archiwum postulatora [Stanisława Mieszczaka] (AP), P. Hubczak, Wspomnienia, 15 X 1999.

chodził po godzinie szóstej do konfesjonału i tu przygotowywał się do Mszy Świętej. [...] Potem było wiadomo, że otworzy Kanon Rzymski – pierwszą modlitwę eucharystyczną, którą odmawiał przez całe życie: «Ojcze nieskończenie dobry...» tak zaczynały się ta modlitwa. Był to żelazny kanon. Wybór trzeciej modlitwy eucharystycznej był bardzo rzadki, drugiej nie używał”[8].

Z tego „żelaznego” rytmu nie wytrąciła go nawet ciężka choroba. Przywołajmy jeszcze raz wspomnienie innego dawnego ministranta, dzisiaj także kapłana, który pisze te słowa w 10 lat po śmierci ks. Jana. Zapamiętał dobrze wiele szczegółów ze sposobu celebrowania tego kapłana, doświadczonego wtedy ciężką chorobą.

„Centralną częścią dnia księdza prałata była Eucharystia. Kiedy przychodziłem o godz. 5.30, ksiądz prałat wierny rozmyślaniom i brewiarzowi na swoim stałym fotelu, przygotowywał się do niej. W tym czasie przygotowywałem ampułki, mszał i gdy jeszcze miałem czas to także lekarstwa. Tym trzydziestu minutom towarzyszyło milczenie, aby nie zakłócić jego modlitwy. Czasem szeptem rozmawiałem z panią Marią Sz. lub z panią gospodynią Heleną H. Kiedy ksiądz się pomodlił, pomagałem mu wstać i bardzo spokojnie, z trudem, ubierał się do Mszy Świętej. Z wielkim namaszczeniem czynił znak krzyża, by następnie ucałować humerał i stułę.

Eucharystia była sprawowana na ławie, która od początku była przeznaczona na ołtarz. W postawie siedzącej z wielką dokładnością wypowiadania słów rozpoczynał swoją Mszę Świętą. Najbardziej zwracałem uwagę na moment przeistoczenia i podniesienia. Do dziś pamiętam jego wzrok utkwiony w Ciało Chrystusa i w kielich z Krwią Przenajświętszą.

Po Komunii trwaliśmy przez chwilę w milczeniu. Ksiądz prałat się modlił. Czasem czekałem dość długo, aby nastąpiła puryfikacja. Po zakończeniu Mszy Świętej ksiądz Prałat siadał w swoim fotelu i po raz kolejny się modlił trwając w dziękczynieniu. Ja natomiast składałem albę itd.”[9].

Ten wyjątkowy czas wspomina także inny ówczesny ministrant, dzisiaj również kapłan. Bardzo interesujący jest fakt, że ci dorastający chłopcy zwracali uwagę na takie szczegóły.

„Kiedy jako ministranci przychodziliśmy o szóstej rano do kościoła, on już był w konfesjonale. Po odprawieniu Mszy Świętej o wpół do siódmej długo adorował Pana Jezusa. W czasie choroby odprawiał Mszę Świętą na plebanii. Gdy jako klerycy o szóstej szliśmy do kościoła, tam na górze, na plebanii było już po Mszy Świętej, trwało już dziękczynienie. Długo przygotowywał się i dziękował po Mszy Świętej. Chciało się wziąć udział w tej

[8] J. Furtak, *Homilia*, 19 IV 2001, „Nasz Czas” (NC), 2001, nr 19(386), s. 6.

[9] AP, Hubczak, Wspomnienia.

Mszy Świętej sprawowanej przez cierpiącego. Ksiądz Paweł H. i mój brat ksiądz Władysław mieli ten zaszczyt jako ministranci w niej uczestniczyć”[10].

2. Nieustanne zgłębianie Eucharystii

Wielka Tajemnica Eucharystii wymaga nieustannego jej zgłębiania. Chodzi o ciągłe poznawanie jej znaczenia i treści. Ksiądz prałat może nam i tutaj być przykładem. Dla niego słowa św. Tomasza z Akwinu: „Zbliżam się w pokorze i niskości swej; wielbię Twój Majestat skryty w Hostii tej” były prawdziwą częścią programu formacyjnego jego kapłańskiej duszy. Znajomi kapłani bardzo często spotykali go przy lekturze książek teologicznych. Na jego biurku najczęściej leżały artykuły z czasopisma „Msza Święta”, mówiące o reformie liturgicznej, o pogłębieniu rozumienia Eucharystii. To wszystko przekazywał potem w katechezach i homiliach.

Dbał o swą stałą formację teologiczną. Świadczy o tym jego biblioteka i prenumerowane czasopisma teologiczne. Przemyślane artykuły z „Homo Dei”, „Katechety”, „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” dostarczały tematu do rozmów ze swymi współpracownikami i alumnami[11].

W kazaniu na pogrzebie swojego kolegi, proboszcza w Wilkowicach, w grudniu 1967 roku, podkreślał wiedzę teologiczną tego kapłana i jego umiejętność przekazywania jej wiernym[12]. Wymieniał organizowane przez niego trzydniowe przygotowania przed różnymi uroczystościami oraz formowanie specjalnych zespołów pogłębiających wiedzę religijną. Podkreślał te fakty u swojego zmarłego kolegi, bo sam robił dokładnie to samo i widział błogosławione owoce takiego działania duszpasterskiego. Mądre przygotowanie katechetyczne rodziców dzieci przed ich Pierwszą Komunią Świętą, ileż kazań na temat różnych wymiarów życia sakramentalnego, a w tym przede wszystkim o Eucharystii, trzyletni cykl wykładów dla młodzieży pozaszkolnej na tematy wybitnie teologiczne i wspaniale prowadzone Godziny Święte w pierwszy czwartek oraz inne nabożeństwa. Prawda o konieczności nieustannego pogłębiania wiedzy na temat Eucharystii i innych tajemnic wiary była dla niego priorytetem, wynikającym z potrzeby kapłańskiego serca.

Zdawał sobie również sprawę, że prawdziwe zrozumienie wielkiej Tajemnicy Eucharystii, na miarę ludzkich możliwości, przychodzi przede

[10] S. Cader, *Homilia*, 20 IX 2001, cz. 2, NC, 2001, nr 42(409), s. 6.

[11] M. Jagosz, *W duchu ofiary i poświęcenia*, NC, 2001, nr 46(413), s. 6.

[12] AP, J. Marszałek, Zapiski I, 35.

wszystkim przez zbliżanie się do niej, pobożne uczestniczenie we Mszy Świętej i przyjmowanie Komunii Świętej. Rolę tego nabożnego zbliżania się do wielkiej Tajemnicy wyjaśniał potem Jan Paweł II w swojej encyklice *Ecclesia de Eucharistia*. „Czy Apostołowie, którzy uczestniczyli w Ostatniej Wieczerzy, byli świadomi tego, co oznaczały słowa wypowiedziane wówczas przez Chrystusa? Chyba nie. Stało się to dla nich jasne dopiero po zakończeniu *Triduum sacrum*, to jest po przeżyciu wydarzeń, jakie miały miejsce od wieczora Wielkiego Czwartku do poranka Wielkiej Niedzieli. W te dni wpisuje się *mysterium paschale*; wpisuje się w nie także *mysterium eucharisticum*"[13]. Inaczej mówiąc, kiedy człowiek żyje na co dzień życiem Chrystusa i Kościoła odkrywa powoli, pod wpływem Ducha Świętego, prawdziwy wymiar świętych sakramentów. To Boże światło przenika człowieka do głębi, jeśli tylko nie stawia mu sam przeszkody.

Z okazji dziesiątej rocznicy nawiedzenia parafii w Łodygowicach przez Matkę Bożą Częstochowską (w pustych ramach) zorganizował pielgrzymkę na Jasną Górę i pielgrzymom polecił przekazać na Jasnej Górze specjalnie ułożony „Adres do Matki Bożej". Było to dokładnie 16 października 1978 roku. Tekst ten charakteryzuje doskonale jego wrażliwość duszpasterską. „Matko Łaski Bożej! Przyjmij jeszcze naszą prośbę dotyczącą ożywienia i pogłębienia wiary w naszej parafii. Niech liczniejsze uczestnictwo ojców naszych rodzin w nabożeństwach eucharystycznych, w przystępowaniu do Komunii Świętej, w modlitwach różańcowych zwłaszcza stanowych będzie przykładem pociągającym młodzież zwłaszcza męską do Twego Syna i Ciebie. Niech nie słabnie w naszej parafii wrażliwość na sprawy religijne i działanie łaski Bożej. Błagamy Cię, by dzieci i młodzież naszej parafii nie tylko licznie uczęszczała na katechizację, ale w swym postępowaniu wyznawała swą wiarę przez korzystanie z sakramentów świętych i dawała swym postępowaniem świadectwo, że prawda i życie, poznanie i działanie, teoria i praktyka wzajemnie się nie wykluczają"[14].

Nie możemy tutaj pominąć także tekstu, do którego nawiązuje ks. Marszałek, mianowicie do *Apologii* św. Justyna. „Tylko ten może brać udział w Eucharystii, kto wierzy, że prawdą jest, czego uczymy, kto także został zanurzony w wodzie odradzającej i przynoszącej odpuszczenie grzechów, i żyje tak, jak nauczał Chrystus"[15]. Troska o prawdziwą wiarę

[13] EdE, n. 2.

[14] AP, J. Marszałek, Zapiski I, 65.

[15] Justyn, *Apologia I*, 66, w: *Liturgia godzin*, t. 2, s. 548.

w duchu katolickim bardzo leżała mu na sercu. W jego homiliach i katechezach tematy te bardzo często się pojawiały. Pojawiały się dlatego, że sam nieustannie wzrastał w wierze i nawet zmiany posoborowe nie były dla niego trudnym zaskoczeniem, ale pomagały mu odkrywać coraz bardziej świętość tego obrzędu.

> „Czyta nam Kościół św. o wierze, gdyż wiara jest postawą w odnoszeniu się do Boga. Kto ma wiarę, ten się modli. Objawiam swą wiarę w modlitwie błagalnej: Panie zmiłuj się nad nami! i w modlitwie dziękczynnej. Możemy osłabić naszą wiarę (gdy ją) skrywamy, lekceważymy zbawienie, uciekamy. Co mi mówi wiara o Mszy św. a jak ja się zachowuję. Uwielbiaj duszo moja Pana, iż uczynił mi wielkie rzeczy. Cóż oddam Panu za to wszystko, co mi uczynił”[16].

Znamienne słowa ks. Jana przywołuje w swoich wspomnieniach jeden z kapłanów, pochodzących z Łodygowic. Usłyszał je na katechezie w szkole podstawowej i zapamiętał.

> „Pamiętam jednak dokładnie jedną katechezę, którą prowadził z nami ksiądz prałat pod nieobecność naszego katechety. To było w którejś z młodszych klas szkoły podstawowej. Ksiądz proboszcz narysował na tablicy ołtarz, który przez środek przecinał duży krzyż. Przez całą godzinę tłumaczył, że Msza Święta to pamiątka Ostatniej Wieczerzy i Wielkiego Piątku. Te dwie tajemnice należy przeżywać podczas Eucharystii, a na zakończenie powiedział słowa: «Pamiętajcie, przez całe życie będziecie się uczyli przeżywać Mszę świętą»”[17].

3. Doświadczenie miłości

Trudno nie zauważyć, że ustanowienie Eucharystii w czasie Ostatniej Wieczerzy dokonuje się wraz z objawieniem wielkiej miłości Syna Bożego do nas. „Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1). Ten klimat jest zatem nieustannie obecny w celebracji eucharystycznej. Z drugiej strony objawienie miłości Chrystusa do nas wymaga jednoznacznej odpowiedzi. Chodzi o odpowiedź miłości w stosunku do Niego oraz pokochania tego, co od Niego pochodzi, bo jest znakiem tej miłości. Zatem celebracja Eucharystii oraz wszystko co jest z nią związane powinno być traktowane ze szczególnym uczuciem i pieczołowitością.

---

[16] AP, J. Marszałek, Zapiski II, 9.

[17] T. Mrowiec, *Wspomnienie*, 13 XII 2001, cz. 1, NC, 2001, nr 52(419), s. 6.

Ten właśnie sposób przeżywania Bożego daru Eucharystii łatwo zauważyć w życiu i posługiwaniu kapłańskim Sługi Bożego ks. Jana Marszałka. Warto tutaj przywołać przepiękny tekst z notatek ks. Jana, które zachowały się w jego książkach. Była to prawdopodobnie katecheza dla rodziców dzieci pierwszokomunijnych. Trudno jednak podać rok ich powstania. Tłumaczy rodzicom doniosłość i wielkość tej Tajemnicy, ufając pewnie, że przekażą to potem swoim dzieciom. Tłumaczy, że istotą tego momentu jest miłość Boga do człowieka i prawdziwe uczestnictwo w Eucharystii wymaga odpowiedzi miłości.

> „Bóg jest miłością. Miłować, to znaczy oddawać się – a On daje nam duszę nieśmiertelną. [...] Miłować to znaczy stawać się podobnym – On staje się człowiekiem, by być bratem. Miłować, to znaczy być blisko, koło umiłowanego – to jest Eucharystia, Najświętszy Sakrament. Miłować, to znaczy utożsamiać się z umiłowanym – Komunia święta. Miłować, to życie oddać za umiłowanego – On Bóg umarł za nas. Miłować, to dzielić własne szczęście z umiłowanym – On daje nam niebo”[18].

Dla niego były to tak wielkie wartości, że szukał różnych sposobów, by je odpowiednio wyrazić. Być może, że ks. prałat cytował jakiegoś innego autora, ale własnoręczne przepisanie tego tekstu i przekazanie go wiernym jest znakiem jego wielkiego zachwytu wobec Tajemnicy Eucharystii i głębokiego zrozumienia tej prawdy.

Wartościowe w tym temacie są także zapiski ks. Marszałka prawdopodobnie do homilii na temat Komunii Świętej. Mówi o znaczeniu pokarmu dla ciała dla podtrzymania życia. Odwołuje się do słów Pana Jezusa: „Ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a krew moja prawdziwie jest napojem”. Widzi w tym hojność i miłość Serca Jezusowego, stąd przynosi tak znaczne umocnienie ducha. Ilustruje to przykładem z czasów pierwszych męczenników, kiedy to ojciec rodziny Kwintus odważnie umierał na arenie, jego żona zamoczyła chusteczkę w krwi męża i tą pokrwawioną chusteczką dotknęła ust trzęsącego się ze strachu syna Pankracjusza. Ten prosty gest spowodował, że Pankracjusz poczuł moc, siłę i miłość do Chrystusa. Odważnie oddał swoje życie jak ojciec i przy nim matka. Konkluduje więc ten przykład, mówiąc: jeśli kropla krwi człowieka może spowodować taką przemianę duchową, to o ileż bardziej może dokonać cudownej przemiany Krew naszego Zbawiciela. „Boska Krew z Boskim Ciałem da nam moc, jeśli je godnie przyjmujemy. Jest to

[18] AP, J. Marszałek, Zapiski I, 9.

niczym transfuzja krwi dla organizmu”[19]. Ten mądry duszpasterz potrafił być bardzo przekonujący w swoim nauczaniu, bo czerpał z obfitości własnego kapłańskiego serca.

4. Wrażliwość na to co święte

Przejawem miłości do Chrystusa jest także dostrzeganie Jego darów i szacunek dla nich. Wymaga to jednak przygotowania i rozeznania, gdyż trzeba wiedzieć, co stanowi dla nas prawdziwą wartość. Gdy człowiek nie zna tej wartości, łatwo ją zignoruje. Dlatego św. Augustyn powtarzał, że boi się takich momentów, gdy Bóg przechodzi obok nieuważony przez nas i człowiek uchyla się od rozmowy, jaką Bóg chce z nim przeprowadzić[20]. Stąd warunkiem dobrego spotkania ze Zbawicielem jest właściwe przygotowanie się do niego. Jest to bowiem rozmowa z Bogiem. Z postawy ks. Marszałka i z tego, co pozostawił w notatkach możemy wyodrębnić cztery ważne punkty, na które zwracał uwagę w ramach przygotowania do Eucharystii. Powtarzał często, że kiedy człowiek idzie na spotkanie z Bogiem, to 1) musi być odpowiednio ubrany; 2) musi zająć odpowiednie miejsce w kościele; 3) musi przyjąć właściwą postawę i 4) musi zaangażować się w celebrację.

Dzisiaj problem odpowiedniego ubrania się na Mszę Świętą niewątpliwie stracił powszechnie na znaczeniu. Kiedyś założenie świątecznego ubrania przed pójściem do kościoła wpływało na uświadomienie sobie znaczenia tej chwili. Dzisiaj odpowiednim ubraniem podkreśla się pójście do restauracji, na wydarzenie kulturalne, na spotkanie towarzyskie, ale niekoniecznie do kościoła. Ksiądz prałat zwracał uwagę na skromność w ubiorze, szczególnie w odniesieniu do kobiet. Niedzielna Msza Święta miała jeszcze wtedy powszechnie wymiar świąteczny, więc nie znajdziemy w zapiskach księdza Jana uwag na ten temat. Jednak w dzisiejszych czasach warto ten temat poddać do refleksji w naszych środowiskach. Odpowiedni ubiór na zgromadzeniu liturgicznym wskazuje przecież na rodzaj świadomości religijnej i kulturalnej uczestnika. Do tego także ważnym aspektem będzie szacunek dla zgromadzonych w kościele.

Więcej uwag księdza Jana znajdziemy na temat zajmowania odpowiedniego miejsca w kościele. Chciał, aby uczestnicy widzieli tego, który

[19] Tamże, I, 11.

[20] *Timeo enim Iesum transeuntem et manentemed ideo tacere non possum* – „Boję się Jezusa, który przychodzi i pozostaje, więc nie mogę milczeć”. Augustyn z Hippony, *Sermo 88*, PL 39, kol. 546. Od niego pochodzi także inne podobne powiedzenie: *Timeo Deum transeuntem, et non revertentem* – „Boję się Boga, który przechodzi obok i nie wraca”.

przychodzi, aby dostrzegali przychodzącego Króla. Przychodząc do kościoła wierni często zajmują miejsca z tyłu. I nie jest to przejaw pokory, ale raczej obojętności. Jeden z kapłanów z Łodygowic zapamiętał usilną prośbę ks. prałata skierowaną do wiernych, którzy zajęli miejsca z tyłu kościoła, a z przodu pozostały miejsca puste: „Ja was bardzo proszę – zbliżcie się do Jezusa Chrystusa”[21]. Smuciło tego gorliwego duszpasterza, gdy wierni pozostawali w dystansie wobec tego co tak święte i konieczne dla życia człowieka. Nawoływanie ks. prałata stało się niemal przysłowiem. Zachęcał szczególnie dzieci, by zajmowały miejsca najbliżej ołtarza. Niejednokrotnie powracał w homiliach temat uczestniczenia we Mszy Świętej na placu przykościelnym. Ze względu na szczupłość miejsca w kościele wielu zatrzymywało się na zewnątrz. W tych okolicznościach w jakimś sensie było to usprawiedliwione. Jednak ks. Jan nie chciał, by zbierano tacę poza kościołem. Miało to pomóc w uświadomieniu wiernym, że trzeba szukać lepszego miejsca na spotkanie z Chrystusem we Mszy Świętej.

Ważne jest także przyjmowanie odpowiedniej postawy w czasie uczestniczenia w świętych obrzędach. Ksiądz Marszałek zwracał niejednokrotnie uwagę mężczyznom na sposób przyklękania i żegnania się. Krytykował powszechnie przyjęte niedbałe klękanie na jedno kolano w czasie podniesienia. Sam rozumiał głęboko świętość tego momentu i pragnął dzielić się tą świadomością z parafianami. Ksiądz prałat uczył dzieci i starszych głębokiego szacunku dla Najświętszego Sakramentu na katechezie, w homiliach, ale przede wszystkim swoim własnym przykładem. Dzieciom i młodzieży wpajał praktykę przyklękania przed Najświętszym Sakramentem po wejściu do kościoła oraz przy wychodzeniu. Wpajał konieczność adoracji Pana Jezusa po przyjęciu Komunii Świętej. Jedna z sióstr zakonnych wyznaje po latach: „Do dziś pamiętam biały tydzień po przyjęciu I Komunii Świętej. Praktycznie uczył nas, jak rozmawiać z Panem Jezusem, gdy On przyjdzie do naszych serc”[22].

W okresie przemian związanych z Soborem coraz więcej mówiło się o czynnym uczestnictwie wiernych w liturgii. Nie chodziło tylko o słuchanie i patrzenie na ołtarz oraz na kapłana, ale o czynną odpowiedzialność za to, co dzieje się przy ołtarzu, o wchodzenie w misterium dokonujące się wobec człowieka. Tłumaczył zatem ks. Jan nieustannie znaczenie świętych obrzędów i zachęcał do głębokiego uczestnictwa w nich. Bardzo mądrym

[21] T. Cader, *Homilia*, 12 XII 2002, cz. 1, NC, 2003, nr 2(473), s. 5.

[22] AP, K. Mieszczak, Wspomnienia.

posunięciem duszpasterskim było wprowadzenie jednego modlitewnika *Droga do nieba* zarówno dla dzieci jak i dla dorosłych. Modlitewnik ten, zredagowany na Śląsku na wzór modlitewnika niemieckiego, świetnie pomagał w czynnym uczestniczeniu w liturgii oraz zawierał wiele materiału do osobistej formacji duchowej wiernego. A śpiew w kościele miał być piękny, angażujący całego człowieka do modlitwy. Zarówno w Bachowicach jak i w Łodygowicach nie bał się organizować nawet nauki śpiewu nowych pieśni. Pełne zaangażowanie miało wpływ na ubogacenie życia wewnętrznego i lepszy kontakt człowieka z Bogiem. Oto mądrość tego duszpasterza[23].

Wrażliwości na to co święte nie da się narzucić. Można wymusić pewne formy poszanowania wszystkiego, co związane jest z religią i wiarą innych, ale wchodzi to w zakres powszechnie przyjętych zasad kultury. Wierzącym to jednak nie może wystarczać. Dostrzeganie i poszanowanie tego co święte powinno wynikać z miłości do Boga i do Jezusa Chrystusa, którą rozpala w sercach Duch Święty. To dlatego modlił się i podejmował wiele inicjatyw, aby zaszczepić w duszach swoich parafian miłość do Pana Boga, miłość do Najświętszego Sakramentu. Na tej drodze to co święte staje się prawdziwie ważne dla człowieka. Ksiądz Jan nie tylko ubolewał nad nieodpowiednim zachowaniem dzieci i młodzieży w kościele, ale sam był żywym przykładem zrozumienia obecności Zbawiciela, co podkreślał całą swoją postawą[24].

* * *

Chociaż Sługa Boży ks. Jan Marszałek był kapłanem, to jednak zasady pobożności eucharystycznej, praktykowane przez niego, nie są „typowo kapłańskie". Przygotowanie do Mszy Świętej ułatwia każdemu katolikowi jej przeżycie. Konieczność zgłębiania treści Eucharystii przez całe życie pozwala odkrywać jej wielkość i znaczenie, by nie stała się zwykłym, mało znaczącym obrzędem. Okrycie fundamentu Eucharystii, czyli miłości Chrystusa do Ojca i do człowieka, wniesie także światło Boże w codzienne życie. Wypracowanie postaw, które zapewnią poważne traktowanie celebracji eucharystycznej jest nie tylko wymogiem „kultury", ale zapewnia pogłębienie duchowego przeżycia. W ten sposób pobożność będzie wynikiem tego, czym człowiek żyje w swoim wnętrzu. W swojej

[23] Cader, *Homilia*, 12 XII 2002, cz. 1, s. 5.

[24] A. Loranc, *Homilia*, 8 II 2001, NC, 2001, nr 10(377), s. 6.

rozmowie z Samarytanką Pan Jezus mówił: „Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec" (J 4, 23). Cześć oddawana Bogu musi pochodzić z serca człowieka i jego czyny muszą się zgadzać z tym, co jest w sercu.

Ksiądz prałat zwracał jeszcze uwagę na coś, co może nie zawsze należycie doceniamy. Otóż zdawał sobie sprawę, że Eucharystia jest z zasady celebracją Kościoła, który gromadzi się przy ołtarzu. Nie jest nabożeństwem prywatnym, ale celebracją wspólnotową w Kościele. Jedność tej zgromadzonej wspólnoty buduje nie tyle jej dobra organizacja, ale odnawiające działanie Ducha Świętego, który objawia się pośród zgromadzonych. Ten sam Duch w sercach różnych ludzi tworzy prawdziwą wspólnotę Ducha, czyli Chrystusową *communio*. Na przykład w III Modlitwie Eucharystycznej znajdujemy słowa: „Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie". Ta komunia Ducha stwarza także możliwość dzielenia się duchowymi darami we wspólnocie Kościoła (KKK, n. 946n). Zatem pobożne uczestniczenie we Mszy Świętej, w adoracji i w innych nabożeństwach eucharystycznych pozwala nam trwać i rozwijać się duchowo we wspólnocie świętych.

A PRIEST FORMED AT THE ALTAR
Fr. Jan Marszałek, faithful servant of the Eucharist

Keywords: Fr. Marszałek, The Eucharist, love of Christ, respect for holiness, adoration, priestly ministry.

Abstract: The article is an attempt to show the figure of a Catholic priest who, through faithful treatment of his priestly ministry, had a fundamental impact on shaping the evangelical climate in the parishes where he served. The Servant of God Fr. Jan Marszałek loved the service at the altar and the Mystery of the Eucharist. He constantly explored its content and passed it on to the faithful. It was at the altar that he learned to appreciate the love of Christ revealed there. Hence there was the origin of the attitude of great respect for what is holy and for another person, because in this way he expressed his love for Christ himself. He showed great wisdom and love for the Church in introducing the post-conciliar liturgical reform in the parish. This is a true example for priests today.

Sections: [Introduction] > 1. At the altar anon d adoration > 2. Constant exploration of the Eucharist > 3. Experience of love > 4. Sensitivity to what is holy >[Summary].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum postulatora [Stanisława Mieszczaka]
Hubczak P., Wspomnienia, 15 X 1999.
Marszałek J., Zapiski I, II.
Mieszczak K., Wspomnienia.

Cader S., *Homilia*, 20 IX 2001, cz. 2, „Nasz Czas", 2001, nr 42(409), s. 6.
Cader T., *Homilia*, 12 XII 2002, cz. 1, „Nasz Czas", 2003, nr 2(473), s. 5.
Furtak J., *Homilia*, 19 IV 2001, „Nasz Czas", 2001, nr 19(386), s. 6.
Jagosz M., *W duchu ofiary i poświęcenia*, „Nasz Czas", 46/413(2001), s. 6.
Loranc A., *Homilia*, 8 II 2001, „Nasz Czas", 2001, nr 10(377), s. 6.
Mrowiec T., *Wspomnienie*, 13 XII 2001, cz. 1, „Nasz Czas", 2001, nr 52(419), s. 6.

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4 XII 1963.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 25 III 1992.
Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17 IV 2003.

Augustyn z Hippony, *Sermo 88*, PL 39.
Justyn, *Apologia I*, 66, w: *Liturgia godzin*, t. 2.

Granat W., *Sakramenty święte*, cz. 1: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 523–546
10.52404/ttnwloc.stwl.27.26

ANDRZEJ WITKOWSKI [a,@]
0009-0003-7551-8138
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] WitAndy@WP.PL

FAKTY I OKOLICZNOŚCI MĘCZEŃSKIEJ ŚMIERCI KS. JERZEGO POPIEŁUSZKI

Słowa kluczowe: Jerzy Popiełuszko, śmierć, fakty.

Abstrakt: Nie wszystkie okoliczności czasu, miejsca i sytuacji przed, w trakcie i po dokonaniu zbrodni na ks. Jerzym Popiełuszce zostały ustalone. Gorzej – w śledztwie i w trakcie procesu toruńskiego, w oparciu o niewiarygodne wyjaśnienia oskarżonych wykreowano spłycony i zdeformowany obraz przebiegu męczeństwa księdza Jerzego. Ponieważ jego żywa pamięć wciąż woła o prawdę, to zamiarem artykułu jest ukazanie rzeczywistego wymiaru i sposobu zadawania mu tortur psychicznych i fizycznych. Artykuł przedstawia rozważania prokuratora o dużej wiedzy praktycznej, wyprowadzone jedynie z tych ustaleń faktycznych, które uprzednio podano do publicznej wiadomości.

Sekcje: [Wstęp]> 1. Opcja na pieriestrojkę > 2. Nie wiem, kiedy wrócę > 3. Miał żyć > 4. Obficie krwawił > 5. Ostatnie chwile > 6. Opinia uzupełniająca > 7. Świadectwo rybaków > 8. Czas zgonu > 9. Zwłoki znieważane > [Zakończenie].

W utrwalonej przez lata ludzkiej świadomości istnieją dwa sposoby interpretacji wydarzeń związanych z uprowadzeniem i zamordowaniem ks. Jerzego Popiełuszki.

ANDRZEJ WITKOWSKI (1952–); 1978, mgr: prawo (UMCS, Lublin); prokurator w stanie spoczynku, badacz zagadnień związnych ze śmiercią ks. Jerzego Popiełuszki; zainteresowania badawcze: prawo karne, kryminalistyka, medycyna sądowa.

Pierwszy z nich to tzw. oficjalna wersja zdarzenia zawarta w sentencji i uzasadnieniu wyroku Sądu Wojewódzkiego w Toruniu, z dnia 7 lutego 1985 r., będąca zbiorem kłamstw, półprawd i wplecionych między nie faktów, pretendująca dzisiaj do miana tworu pojęciowego w rodzaju ideologii 19 października. Wyrasta ona z braku otwarcia na rzeczywistość i opiera się na niewiedzy jej propagatorów. Głoszona jest przez najwyższej rangi ośrodki opiniotwórcze. Budzi szczególne zaniepokojenie i zatroskanie, jako że na tym postumencie zaprogramowanej przed laty swoistej indoktrynacji składa się nieopatrznie ofiarę życia świętego męczennika[1].

Drugi sposób interpretacji tych wydarzeń to właściwy porządek dochodzenia do prawdy w jej klasycznym rozumieniu i praktycznym ustalaniu. Kłóci się on i stoi w sprzeczności z peerelowską metodyką zafałszowywania rzeczywistości według wytycznych panującej ideologii i woli jedynowładcy – komunistycznego dyktatora – otoczonego zgrają służalczych kacyków.

W tym prawidłowym, wytyczonym przepisami procedury karnej, przeciwnym woli klasy panującej, kierunku, prowadziłem śledztwo w sprawie kierowania wykonaniem zabójstwa księdza Popiełuszki. Właściwe władze nie tylko dwukrotnie mi je odbierały [w grudniu 1991 i w październiku 2004], ale także dwukrotnie przydzielały, co daje do myślenia na temat ich wolitywnej kondycji. Każdorazowo główną przyczyną decyzji odbierających mi śledztwo było przedłożenie przeze mnie planu przedstawienia zarzutów w tej sprawie generałowi Ludowego Wojska Polskiego, Czesławowi Kiszczakowi i innym osobom. Realizacja tych planów spowodowałaby, że konstrukcja tzw. procesu toruńskiego nieodwracalnie posypałaby się niczym domek z kart.

---

[1] Wykwit tej kategorii publikacji zaobserwować można było szczególnie w roku obchodów 40. rocznicy uprowadzenia i zamordowania ks. Jerzego Popiełuszki. Po wielokroć podszyte są one nie tyle świadomym powielaniem fałszywych dowodów, ile urągającym wskazaniom wiedzy przedmiotu i prawom logiki procederem akceptacji tzw. wersji oficjalnej zdarzenia, zakorzenionym w peerelowskiej propagandzie tamtego okresu. Efekt owej indoktrynacji wciąż razi w wydawnictwach m.in. o uznanym katolickim rodowodzie. Dla wielu znakomitości przyznanie się do głoszonej przez lata błędnej interpretacji uprowadzenia i zabójstwa ks. Popiełuszki byłoby nie lada wyzwaniem. Uporczywe trwanie przy wersji oficjalnej śledczych biuralistów ministra C. Kiszczaka staje się dla nich świadomym zabiegiem koniunkturalnym; kosztem prawdy poświęcanej dla strukturalnych interesów. Okoliczność ta poważnie obciąża, w żadnym razie nie usprawiedliwia. Warto byłoby ją tu i ówdzie poddać rzeczowej analizie na podstawie merytorycznego przygotowania, a nie na ograniczającym pole widzenia poglądzie typu „wiem, bo wiem". Do każdej z wygłoszonych w tej sprawie nieprawd, do których dotarłem i pewnie jeszcze dotrę, ustosunkuję się w odrębnym, całościowym opracowaniu.

Śledztwo w obecnej odsłonie, wszczęte dnia 5 lutego 2002 r. przez prokuratora lubelskiej komisji ścigania zbrodni IPN, wciąż się toczy. Prowadzi je od 2017 r. prokurator komisji ścigania zbrodni IPN w Gdańsku. Wcześniej, po odebraniu mi sprawy 13 października 2004 r., na rok zawisła ona w komisji katowickiej. Następnie przekazana została do warszawskiej komisji IPN.

Moje rozważania opieram na ustaleniach faktycznych odpowiadających prawdzie z odrzuceniem jakiegokolwiek kompromisu w dochodzeniu do niej. Metodycznie opieram je na maksymie: *vere scire est per causas scire* – prawdziwa wiedza jest wiedzą przyczynową.

Przyjęty cel realizuję też dzięki wiedzy praktycznej prokuratora specjalizującego się przez kilkadziesiąt lat w sprawach o zabójstwa o skomplikowanych stanach faktycznych[2].

Prawo pozwala mi mówić i pisać o ustaleniach w tej sprawie podanych uprzednio do publicznej wiadomości. Te, dotąd nieujawnione, wciąż objęte są tajemnicą toczącego się śledztwa po 40 latach od zdarzenia.

Przedstawię męczeństwo księdza Jerzego oczyszczone z efektów tworzenia przez Biuro Śledcze MSW fałszywych dowodów. Będzie to obraz wiernie oddający rzeczywistość choć niepełny, obarczony lukami, wynikającymi z zaniechania urzędowego dochodzenia do prawdy przez długie lata. Wynika on z pogłębionej analizy akt procesu toruńskiego, akt tzw. letniego warszawskiego procesu generałów MSW Władysława Ciastonia i Zenona Płatka, publikacji książkowych, medialnych i innych materiałów udostępnionych przez IPN.

1. Opcja na pieriestrojkę

Msze św. w intencji Ojczyzny w każdą ostatnią niedzielę miesiąca począwszy od dnia 17 stycznia 1982 roku, z głoszonymi homiliami ks. Jerzego, niczym ziarno rzucone w ziemię wyjałowioną przez marksistowską ideologię, zaczęły z czasem wydawać życiodajny dla Polaków owoc. Wokół żoliborskiej świątyni zaczęli coraz liczniej gromadzić się ludzie z różnych środowisk robotniczych i inteligenckich, wierzący i zdeklarowani ateiści. Parafia św. Stanisława Kostki stała się przyczółkiem wolnej Polski, przywracającym poczucie narodowej tożsamości i sprzeciwu wobec

[2] Niektóre z tych spraw zaprezentowałem w trzech tomach książki pt. *Ścieżki grozy* [w podtytułach, t. 2: *Wojny gabinetowe* i t. 3: *Latający dywan ewolucji*]. Tom czwarty z tego cyklu pt. *Aresztowanie generałów*, dotyczy już śledztwa w sprawie zbrodni na księdzu Jerzym, w zasadniczej mierze z okresu czerwiec 1990 – grudzień 1991.

komunistycznej dyktatury, prężnie działającym ośrodkiem niezależnej myśli, nieocenzurowanych słów, niekontrolowanych rozmów. Towarzysze radzieccy i ich warszawscy pobratymcy postanowili położyć temu kres, węsząc wrogi ferment zagrażający ich imperialnym interesom. Po doświadczeniach nieudanej prowokacji na ul. Chłodnej[3] z podrzuceniem materiałów wybuchowych, fiaskiem próby aresztowania księdza i późniejszego procesu zakończonego w lipcu 1984 r. umorzeniem na podstawie amnestii, komuniści powołali w sierpniu sztab operacji specjalnej z zadaniem przystąpienia do ostatecznego rozwiązania tzw. problemu Popiełuszki. Zaangażowano cywilne i wojskowe służby specjalne ZSRS i PRL. Wdrożono kombinację operacyjną[4]. Oznacza ona w dużym skrócie działania służb specjalnych o najwyższym stopniu zorganizowania, dopuszczające bezprawne metody tzw. oddziaływania, ukierunkowane na osiągnięcie celu operacyjnego, przy nieograniczonej penetracji każdej dziedziny ludzkiej aktywności. Przed kombinacją operacyjną postawiono dwa cele.

Po pierwsze: werbunek agenta do realizacji zadań w Watykanie i rozbijania od wewnątrz struktur Kościoła w Polsce. Drugim celem była likwidacja ośrodka żoliborskiego. Jeden i drugi cel planowano osiągnąć za tzw. jednym pociągnięciem, dokonując werbunku do współpracy agenturalnej ks. Jerzego Popiełuszkę. Gdyby zmierzano wyłącznie do jego fizycznej eliminacji, upozorowanoby wypadek drogowy lub przygotowano inne śmiercionośne zdarzenie. Komunistyczne służby specjalne dysponowały w tej zbrodniczej dziedzinie wyspecjalizowanymi zabójcami. W praktyce przykładów jest wiele.

Realizacja kombinacji operacyjnej przebiegała dynamicznie. Poszczególne jej fazy wprowadzano w życie w zależności od rozwoju sytuacji związanej z osaczanym księdzem Jerzym. Pierwsza odsłona, zakładająca jego werbunek w Italii zakończyła się kolejnym fiaskiem komunistycznych służb. Pomimo szeregu nacisków na prymasa Polski ze strony różnych środowisk, by skierował księdza na studia do Rzymu nawet wbrew woli kapelana „Solidarności", ks. kard. Józef Glemp uwzględnił w dniu 16 października 1984 r. wielokrotnie ponawiane prośby ks. Popiełuszki, pozwalając mu zostać w Warszawie.

---

[3] Por. P. Litka, *Zniszczyć księdza*, Kraków 2021, s. 193–261.

[4] Por. A. Witkowski, *Ścieżki grozy: ze wspomnień prokuratora do spraw zabójstw*, t. 4: *Aresztowanie generałów*, Warszawa 2024, s. 314–392.

W międzyczasie w moskiewskich i warszawskich mediach rozpętano wokół księdza Jerzego oszczerczą nagonkę, w którą włączono Urząd ds. Wyznań. Urząd ten skierował do Episkopatu Polski szczególnie napastliwe *Pro Memoria* z 17 września 1984 r., zarzucając w nim, że „w parafii na Żoliborzu działa pod przywództwem księdza Popiełuszki kontrrewolucyjna organizacja duchownych i świeckich o ogólnokrajowym zasięgu". W celu zastraszenia i wywarcia presji psychicznej funkcjonariusze departamentu IV MSW podjęli dwie pozorowane próby uprowadzenia księdza w dniach 7 i 13 października 1984 roku[5]. Na nic im to się zdało. W jednym z ostatnich wywiadów ksiądz Popiełuszko wyraził gotowość do złożenia ofiary życia w obronie prawdy. Uzasadniając ją, podał, że jest księdzem katolickim.

Kontynuacja posługi księdza Jerzego na Żoliborzu po decyzji prymasa Polski z dnia 16 października 1984 r. była nie do zaakceptowania przez sztab operacji specjalnej. Wdrożono drugą odsłonę kombinacji operacyjnej: ksiądz Jerzy ma zostać uwięziony w bunkrze na terenie wojskowym w Kazuniu Polskim. Miejsce to już w dniu 10 października 1984 r. zostało w tym celu przygotowane przez por. Leszka Pękalę i por. Waldemara Chmielewskiego. Po uwięzieniu ksiądz ma zostać poddany szantażowi na podstawie spreparowanych fałszywek. Jeżeli to nie pomoże i wciąż będzie odmawiał podpisania zobowiązania do współpracy agenturalnej, mają zastosować tortury fizyczne. Jeśli one nie przyniosą oczekiwanego przez oprawców rezultatu, zdecydowano na najwyższych szczeblach decyzyjnych o pozbawieniu życia księdza.

Po zamordowaniu księdza kombinacja operacyjna wkracza w dwie kolejne dynamiczne fazy. Gra się już nie osobą kapelana „Solidarności", ale jego zwłokami.

Najpierw w trzeciej odsłonie kombinacji operacyjnej zdecydowano się obarczyć odpowiedzialnością za śmierć księdza osoby duchowne, które miałyby współdziałać z Piotrowskim, Pękalą i Chmielewskim. Ujawnienie przed społeczeństwem tych pieczołowicie preparowanych przez Biuro Śledcze MSW rewelacji miało wywołać niepokoje społeczne i dać parze Jaruzelski – Kiszczak pretekst do kolejnej siłowej rozprawy ze społeczeństwem w postaci tzw. stanu wojennego *bis* oraz do zaostrzenia kursu

[5] Niepublikowane szerzej fakty i okoliczności obu tych zdarzeń (tzw. próbę wyrzucenia z pociągu z 7 października 1984 r. sztab operacji specjalnej pod dowództwem gen. LWP C. Kiszczaka zataił przed opinią publiczną i toruńskim sądem) opisano w książce A. Witkowski, *Porwanie Księdza Popiełuszki*, Warszawa 2022, s. 131–142, 144–153.

wobec Episkopatu i Kościoła katolickiego[6]. Plany rozstrzygnięć siłowych ostatecznie odrzucono z powodu zmian w dalekosiężnej strategii Kremla.

Dnia 27 listopada 1984 r. Mieczysław Rakowski, [nieprzypadkowo] przyszły premier rządu PRL, zaproponował na spotkaniu biura politycznego koncyliacyjne rozwiązanie powstałej sytuacji[7]. Koncepcji tej nie mogli odrzucić jej oponenci najwyższej rangi, zważywszy, że w żadnym razie nie była ona autorskim pomysłem Rakowskiego. Tę ozdrowieńczą podpowiedź przywiał z Moskwy pierwszy, muskający póki co, powiew *pieriestrojki* / *pieriedyszki*. Zwrot w strategii politycznej komunistów był sygnałem do wdrożenia przez Biuro Śledcze MSW czwartej odsłony kombinacji operacyjnej.

Stał się nią wyreżyserowany w gmachu MSW spektakl określany mianem procesu toruńskiego. Legendowanie operacyjne[8] tej odsłony działań służb było następujące: beneficjentami mistyfikacji mają stać się Wojciech Jaruzelski i Czesław Kiszczak oraz ich wojskowe – w przeważającej mierze – otoczenie. Oto ci szczerzy demokraci osądzili porywaczy i zabójców z własnego miotu, budząc uznanie kościelnych hierarchów i działaczy opozycyjnych. W rzeczywistości zaś stali się fikcyjnymi reformatorami systemu zła, przez nich zaprowadzonego i utrwalanego. Ugruntowali zarazem swój wewnątrzpartyjny i polityczny bezwzględny dyktat. Ich wyrafinowane metody zostały wzięte z naiwną pobłażliwością za dobrą monetę, tak przez większość kościelnych hierarchów jak i czołowych przedstawicieli ówczesnej opozycji politycznej. Powszechny entuzjazm z reglamentowanych przemian ustrojowych studził rzeczowy krytycyzm.

2. Nie wiem, kiedy wrócę

„Ja nie wiem, kiedy wrócę"– tak odpowiedział ksiądz Jerzy żegnającej go lek. med. Barbarze Jarmużyńskiej-Janiszewskiej, kiedy w piątek,

---

[6] Witkowski, Aresztowanie generałów, s. 338–342, 356–59; por. W. Sumliński, *Kto naprawdę go zabił*, Warszawa 2005, s. 144–150.

[7] Dowodzi tego zapis stenogramu obrad Biura Politycznego KC PZPR z 27 listopada 1984 r., sygn. V/246, dokumentujący wniosek złożony przed tym gremium przez M.F. Rakowskiego. Oto jego brzmienie: „Analizując zachowanie się tych sił antysocjalistycznych czy też opozycjonistów po zabójstwie Popiełuszki widać, że [...] lansują tezę, że właśnie nastał czas na to, byśmy zasiedli do wspólnego stołu [podkreślenie AW] teraz z tymi, którzy są ich zdaniem przez nas odsuwani [...] lansują ją ludzie tego typu co Geremek i Mazowiecki. Por. także Sumliński, *Kto naprawdę*, s. 153.

[8] Legendowanie operacyjne polega na dobraniu odpowiednich danych, opartych na prawdziwych, prawdopodobnych lub celowo wytworzonych [zafałszowanych] przez daną służbę faktach i okolicznościach, ułatwiających osiągnięcie celu operacyjnego.

19 października 1984 r. w chwili wyjazdu do Bydgoszczy, poprosiła go, by zadzwonił, gdy będzie z powrotem w Warszawie[9].

Miał pojechać z kierowcą Waldemarem Chrostowskim, choć w przeddzień nie było to pewne. Z ks. Jerzym miał jechać inny kierowca, Jacek Lipiński. Dopiero wieczorem, w czwartek 18 października 1984 r., Chrostowski poprosił go o zamianę. Pan Jacek miał pojechać z księdzem za niego do Stalowej Woli w niedzielę, 21 października 1984 roku, bo tak się miało ułożyć panu Waldemarowi w pracy. Tak uzasadnił swą prośbę, choć w rzeczywistości przebywał w tym czasie na urlopie wypoczynkowym. No i ta dynamika rozwoju sytuacji, na kilkanaście godzin przed ruszeniem w trasę...[10].

Było jednak w tym wszystkim owo „coś", o czym Chrostowski nie wiedział. Ksiądz Jerzy zataił przed najbliższym otoczeniem, że z Bydgoszczy przyjedzie po niego inny kierowca. Tak uzgodnili z ks. Jerzym Osińskim z bydgoskiej parafii na Wyżynach, gdzie ksiądz Jerzy się udawał.

Bydgoski kierowca Marek Wilk swoim pojawieniem się na plebanii u księdza Jerzego nazajutrz, o godz. 9.00, zaskoczył i wprawił w osłupienie Chrostowskiego. Znaleźli kompromis. Ksiądz pojedzie z Chrostowskim, a Wilk będzie ich pilotował. Z Warszawy wyjadą oddzielnie. Spotkają się w Łomiankach. Który przyjedzie pierwszy do Łomianek, będzie tam czekał na drugiego. Potem już w dwa samochody ruszą na północ[11].

Chrostowski wyjechał z księdzem spod plebanii na ul. Hozjusza o godz. 10.00. Nie zatrzymał się w Łomiankach. Pojechał prosto do Kazunia. Nie wiemy, w jakim celu, co tam załatwiał, ani jaki powód zmiany trasy podał księdzu. Z Kazunia Chrostowski z księdzem wracają w kierunku Warszawy. W Łomiankach Chrostowski zawraca. Tam czeka na niego pan Wilk. O godz. 11.00 ruszają w trasę do Bydgoszczy. Kierowca z Bydgoszczy pilotuje golfa, którym jadą Chrostowski z księdzem.

Na około 40 km przed Toruniem ksiądz Jerzy przesiadł się do samochodu Wilka. Wręczył mu tekst homilii do wygłoszenia w czasie Mszy św., na wypadek, gdyby on sam do Bydgoszczy nie dotarł. Symptomatyczne, że nie przekazał tekstu homilii bardziej zaufanemu, mogłoby się zdawać, Chrostowskiemu. Dał go człowiekowi, którego widział po raz pierwszy.

---

[9] Z zeznań przesłuchanego przeze mnie w 2004 roku świadka Wiesława Janiszewskiego. Był on mężem zmarłej wcześniej doktor Barbary Jarmużyńskiej-Janiszewskiej. Protokół przesłuchania świadka W. Janiszewskiego opublikowano w Sumliński, *Kto naprawdę*, s. 80–81.

[10] Rozmowa miała miejsce na plebanii u księdza Jerzego. Por. P. Litka, *Ksiądz Jerzy Popiełuszko: dni, które wstrząsnęły Polską*, Kraków 2010, s. 64–65.

[11] Por. Witkowski, *Porwanie Księdza Popiełuszki*, s. 162–173.

Zdumiewające, że zrobił to w odległości ok. 80 km od celu podróży. Do tego, mogłoby się zdawać, jest chroniony przez dwóch rosłych mężczyzn. Ksiądz Jerzy musiał wiedzieć i rozumieć coś więcej. Coś, co zachował wyłącznie dla siebie. Był w międzyczasie w Kazuniu. Modlił się w duchu, zawierzając kolejne godziny Opatrzności Bożej.

Chrostowski wyjechał z ks. Jerzym spod parafii na Wyżynach w Bydgoszczy ok. godz. 21.20. Niebawem, w Górsku, zatrzymał samochód i zjechał na pobocze. Jak do tego doszło? W aktach procesu są trzy różne wersje, których prawdziwości nigdy nie weryfikowano. Najmniej prawdopodobną jest właśnie tzw. wersja oficjalna przyjęta przez toruński sąd. Wszystkie trzy hipotezy wynikają z wewnętrznie niespójnych i sprzecznych wypowiedzi Chrostowskiego; owa oficjalna, także z wyjaśnień Piotrowskiego, Pękali i Chmielewskiego[12], których ci przymusowo wyuczyli się pod dyktando śledczych biuralistów Kiszczaka.

W oparciu o ustalenia śledztwa, które prowadziłem w IPN w 2004 roku, ksiądz Jerzy po opuszczeniu samochodu, którym podróżował, został doprowadzony na odległość dwustu kilkunastu metrów poboczem drogi Bydgoszcz – Toruń do skrzyżowania z boczną drogą do zabudowań Górska. Na drodze tej został umieszczony w nieustalonym do dzisiaj samochodzie. Następnie, z największym prawdopodobieństwem graniczącym z pewnością, został przewieziony na teren wojskowy do Kazunia. Tam uwięziono go w przygotowanym zawczasu bunkrze[13].

3. Miał żyć

Oskarżony Grzegorz Piotrowski na procesie toruńskim wskazał cel uwięzienia księdza i scharakteryzował, jak miało ono przebiegać. Najpierw mieli go szantażować na różne sposoby, poddając silnej presji psychicznej między innymi grożąc upublicznieniem spreparowanych danych dotyczących pieniędzy „Solidarności", rzekomych schadzek w mieszkaniu księdza na ul. Chłodnej, ujawnieniem pewnych szczegółów powiązań księdza z działaczami podziemia. Tym podobne wizje i groźby miały sprawić, że z obawy o swe dobre imię ksiądz podpisze zobowiązanie do współpracy agenturalnej[14].

[12] Tamże, s. 182–194.

[13] Tamże, s. 201–205; por. Litka, *Ksiądz Jerzy*, s. 19. Informacje na ten temat zawarte są także w aktach IPN By 082/98, t. II 151/III, nr karty z pliku PDF: 19–28 z 394.

[14] Biuro Prasowe Episkopatu Polski, *Proces o zabójstwo Ks. J. Popiełuszki*, Toruń, 7–11 I 1985, *Relacja z procesu sprawozdawcy Biura Prasowego Episkopatu Jacka Ambroziaka*, „Pismo Okólne", nr 3/85/855, 14–20 I 1985, s. 34–35, 54–57, 66.

Nie czyniono wskazanych przygotowań dla jakiejś wirtualnej chmury, lecz w celu praktycznej realizacji. Gromadzenie fałszywych danych samo w sobie było dla SB pracochłonne, wymagało instruktażu agentury, szeregu działań i podstępnych zabiegów, by w zderzeniu z rzeczywistością przyniosło oczekiwany efekt. Okoliczności te same w sobie przeczą przyjętej przez toruński sąd wersji, jakoby oprawcy zamordowali księdza bez uprzedniej próby zainicjowania rozmów według wcześniej opracowanego planu.

Istnieją pośrednie dowody wskazujące na to, że po uprowadzeniu ksiądz pozostawał przy życiu przez kilka dni. W dniu 21 października 1984 r. do mieszkania doktor Barbary Jarmużyńskiej-Janiszewskiej przyszli osobnicy w mundurach funkcjonariuszy MO. Żądali sporządzenia listy leków, które przyjmuje ksiądz. Doktor prosiła, by zawieźli ją do księdza, by sama podała leki. Milicjanci odmówili. Zabrali ze sobą wykaz medykamentów.

Stan zdrowia księdza musiał mimo to ulegać ustawicznemu pogorszeniu. Bo oto ta sama pani doktor zwierzyła się potem koleżance, że „kilka dni po uprowadzeniu księdza otrzymała telefon od mężczyzny, który wypytywał ją, jakie leki należy podawać księdzu Jerzemu Popiełuszce [...]”[15].

W dniu 24 października 1984 r. funkcjonariusze SB pojawili się w Szpitalu Kolejowym przy ulicy Brzeskiej. Pracowała tam lek. med. Krystyna Pobieżyńska, która sprawowała opiekę ambulatoryjną i szpitalną nad księdzem Jerzym. Esbecy żądali od niej informacji o schorzeniach księdza i terapii leczniczej, jakiej był poddawany[16]. Ich żądanie zostało spełnione.

Przytoczone tu fakty i okoliczności wskazują na to, że przez cztery dni po uprowadzeniu ksiądz pozostawał przy życiu, zaś sprawcy zbrodni wciąż liczyli na dokonanie zamierzonego werbunku.

Ksiądz Jerzy doświadczył tortur psychicznych i fizycznych o mniejszym [niż w Kazuniu] zakresie i skutkach w warunkach skoszarowania, w czasie odbywania służby wojskowej w Bartoszycach, w latach sześćdziesiątych XX wieku. Miał wówczas świadomość, że broniąc wiary, traci zdrowie. Potem nauczał, że tylko plewy nic nie kosztują, a prawda ma swoją cenę. Bartoszyce ukształtowały moc jego wiary, utrwaliły jej niezniszczalny

[15] Mowa o tym w zeznaniach świadków Wiesława Janiszewskiego i Romany Julii Szczepkowskiej. Por. S u m l i ń s k i, *Kto naprawdę*, s. 80–81; t e n ż e, *Opowiem wam jak zginął. Lobotomia 4.0*, Warszawa 2024, s. 155.

[16] *Aparat represji wobec księdza Jerzego Popiełuszki 1984*, t. 2: *Śledztwo w sprawie uprowadzenia i zabójstwa ks. Jerzego Popiełuszki*, wstęp i oprac. J. Gołębiewski, Warszawa 2014, s. 114–116.

kręgosłup. W związku z dotykającymi go represjami pisał w lutym 1967 r. w liście do swego ojca duchownego, ks. Czesława Miętka: „Okazałem się bardzo twardy, nie można mnie złamać groźbą ani torturami. [...] ja zawsze patrzę głębiej”[17].

Wszelkie oczekiwania sztabu operacji specjalnej wiązane z rolą, którą zamierzano przypisać księdzu w przypadku, gdyby przystał na współpracę agenturalną, spełzły na niczym. Ksiądz Jerzy nie nawiązał kontaktu słownego z funkcjonariuszami komunistycznych służb specjalnych. Ci w konsekwencji zintensyfikowali psychiczne i fizyczne oddziaływanie. Stosowali wobec księdza Popiełuszki wyszukane tortury fizyczne. Bezskutecznie. Maltretowany ksiądz niezmiennie milczał.

4. Obficie krwawił

O tym, jak przebiegało torturowanie księdza, można wnioskować z opisu obrażeń stwierdzonych na jego zwłokach. Zawiera je dokumentacja z sekcji sądowo-lekarskiej, przeprowadzonej w dniu 31 października 1984 r. w Zakładzie Medycyny Sądowej Akademii Medycznej w Białymstoku.

Zakres i charakter tych obrażeń dowodzi, że były zadawane w o wiele dłuższym okresie niż w przeciągu dwóch godzin, jak to przyjął sąd w wersji oficjalnej. Ich opis zawiera ostateczna opinia sądowo-lekarska białostockich biegłych datowana na dzień 30 listopada 1984 roku. Były to m.in. następujące obrażenia:

> „Rozległe i głębokie, a miejscami bardzo intensywne podbiegnięcia krwawe zlokalizowane w górnej części ciała świadczą o zadziałaniu narzędzia twardego, tępego [...] a w niektórych miejscach mogła być użyta pięść [...]. Urazów było wiele, niektóre były zadawane kilkakrotnie w to samo miejsce i z dużą siłą, za czym przemawia drobnoogniskowa martwica włókien mięśniowych”[18].

Swoiste proceduralne *curiosum* stanowi korespondencja opiniujących biegłych medyków sądowych, prof. Marii Byrdy i dr. Tadeusza Jóźwika,

---

[17] Por. *Zawsze głosiłem prawdę – Nauczanie społeczne w wypowiedziach księdza Jerzego Popiełuszki – Wybór źródeł*, oprac. P. Kęska, Warszawa 2023, s. 36.

[18] Akta Sądu Wojewódzkiego w Toruniu (ASWT), Opinia sądowo-lekarska z 30 XI 1984, sygn. II K 53/84. Także: Biuro Prasowe Episkopatu Polski, *Proces o zabójstwo Ks. J. Popiełuszki*, Toruń, 21–25 I 1985, *Relacja z procesu sprawozdawcy Biura Prasowego Episkopatu Jacka Ambroziaka*, „Pismo Okólne”, nr 5/85/857, 28 I – 3 II 1985, s. 74–83 (PO, nr 5/85/857). W trakcie rozprawy 24 I 1985 r. białostoccy biegli zbiorczo przedstawili sądowi trzy opinie, tj. „tymczasową” z 31 X 1984, „ostateczną” z 30 XI 1984 oraz „uzupełniającą”, odczytaną przed sądem tego dnia [24 I 1985].

z prezesem sądu wojewódzkiego w Toruniu, Arturem Kujawą. Biegli modyfikują w niej niektóre zapisy protokołu sekcji z dnia 31października 1984 r., prosząc prezesa [nie sąd] o naniesienie w tekście tego protokołu w szczególności pięciu poprawek. Jako przyczynę podają, że „uszły [poprawki] uwadze w czasie dyktowania do protokołu przy stole sekcyjnym". O innych, jak należy wnioskować, poprawkach, tych nie w szczególności, autorzy opinii nie wspominają[19].

Samochód służbowy departamentu IV MSW marki Fiat 125p, w którego bagażniku zdaniem Sądu Wojewódzkiego w Toruniu, przewożony był ksiądz Jerzy przez sprawców uprowadzenia w dniu 19 października 1984 r. poddany został specjalistycznym oględzinom biegłych Zakładu Kryminalistyki Komendy Głównej MO. Biegli ci stwierdzili w wydanej w związku z tym opinii, że w bagażniku wskazanego samochodu nie znaleziono śladowej choćby ilości krwi[20]. Do okoliczności tej odnieśli się białostoccy medycy sądowi. W ostatecznej opinii z dnia 30 listopada 1984 r. napisali: „Obecność krwi na przylepcach i tamponach świadczy o tym, że denat niewątpliwie krwawił, choć podejrzani nie obserwowali żadnego krwawienia, a w bagażniku nie stwierdzono również śladów krwi"[21].

W opinii prof. Byrdy i dr. Jóźwika ksiądz Jerzy krwawił obficie. Do znacznego upływu krwi doszło w ostatniej fazie tortur [obecność krwi na przylepcach i tamponach]. Tak piszą oni na ten temat w cytowanej opinii: „Źródłem krwawienia mogło być przerwanie wędzidełka i otarcie błony śluzowej przedsionków jamy ustnej. Drugim źródłem krwawienia mogło być uszkodzenie chrząstek nosa na granicy z jakąś częścią kostną"[22].

W świetle m.in. powyższych ustaleń ksiądz Popiełuszko nie mógł być przewożony w dniu 19 października 1984 r. z miejsca uprowadzenia w Górsku na tamę we Włocławku w samochodzie służbowym departamentu IV MSW marki Fiat 125p w okolicznościach, które podali w trakcie procesu toruńskiego podróżujący nim oskarżeni Piotrowski, Pękala i Chmielewski. Gdyby było tak, jak wyjaśnili, w bagażniku ich samochodu ujawniono by dużą ilość śladów krwawych.

---

[19] Pismo to, opatrzone datą 14 I 1985 r. znajduje się w aktach Sądu Wojewódzkiego w Toruniu, sygn. II K 53/84, jako wchodzące w zakres dokumentacji sądowo-lekarskiej.

[20] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Delegatura w Bydgoszczy, Opinia Zakładu Kryminalistyki KGMO, ZKE-4270/84 z 25 X 1984 – pkt. 5 wniosków opinii; nr karty z pliku PDF: 13/123, sygn. IPN By 361/13.

[21] Opinia ostateczna ZMS AM w Białymstoku z 30 XI 1984.

[22] Tamże.

5. Ostatnie chwile

Po uprowadzeniu, w miejscu uwięzienia, ksiądz Jerzy nie reagował na akty psychicznego znęcania. Z heroizmem znosił wyrafinowane tortury fizyczne. Był w ręku zawodowych zabójców z najwyższej półki, jakimi dysponowały komunistyczne służby specjalne. Wszystko w ręku Boga, zwykł mawiać. Świadomie przyjął śmierć zadawaną powoli, z udręczeniem. Do ostatniego tchnienia pozostał wierny Chrystusowi.

W dniu 25 października 1984 r., z największym prawdopodobieństwem około południa, w moskiewsko-warszawskim sztabie operacji specjalnej wydano rozkaz pozbawienia życia księdza Popiełuszkę. Po kilku dniach wywierania presji sens kontynuowania prób nawiązania kontaktu słownego z tracącą w coraz większym stopniu siły ofiarą przestał istnieć.

Komunistyczni zbrodniarze przystąpili do czynności wykonawczej zabójstwa. Nieustaleni sprawcy zarzucili pętlę na szyję księdza i zaczęli go dusić. O mechanizmie zejścia śmiertelnego świadczą wnioski ostatecznej opinii białostockich biegłych z dnia 30 listopada 1984 roku. Brzmią następująco: „wyrazem duszenia były wybroczyny podnasierdziowe [...] zmiany w obrębie oczu, a więc zasinienie powiek oraz podminowanie spojówek shemolizowanym płynem [...] a także wylewy krwawe podspojówkowe w obrębie wiotkiej tkanki okołogałkowej”[23].

Dalej w cytowanej opinii czytamy, że w trakcie duszenia ksiądz Popiełuszko wykonywał intensywne, wysiłkowe ruchy oddechowe. Treść pokarmowa i krew zostały zaaspirowane do dróg oddechowych. W przebiegu duszenia odruchy wymiotne i zachłystywanie się treścią pokarmową mogły także wystąpić w związku z urazami działającymi na tyłogłowie i w związku z doznanym w tym samym czasie wstrząśnieniem mózgu. Pętla po usytuowaniu na szyi uciskała na krtań przez niedający się bliżej określić czas. A nade wszystko naciskała na prawą żyłę szyjną. Ograniczało to po stronie prawej odpływ krwi żylnej z mózgu. Po jakimś czasie pętlę przemieszczono w niższe położenie na szyi. Tak opisują to biegli:

> „Przemieszczanie się pętli było możliwe w związku z różnymi rękoczynami [...] i zmieniającą się pozycją głowy, szyi i skrępowanych kończyn dolnych [...] w miarę powtarzanych urazów mechanicznych i nakładającego się duszenia będącego silnym bodźcem wstrząsorodnym, doprowadziły do stanu nieodwracalnego wstrząsu z następowym znacznym niedotlenieniem ważnych dla życia narządów jak mózg, serce, płuca, nerki i stały się przy-

[23] Tamże.

czyną śmierci ks. J. Popiełuszki. [...]. Biegli nie mają żadnej podstawy do przyjęcia, ażeby śmierć ks. J. Popiełuszki nastąpiła z powodu utopienia”[24].

Z przytoczonych stwierdzeń biegłych jednoznacznie wynika, że w trakcie duszenia obliczonego na jakąś nieznaną dla niewtajemniczonych „fachową” metodykę sprawców, ksiądz był brutalnie bity. W następstwie tego doznał urazów mechanicznych, które nakładały się, jak stwierdzają biegli, na samo duszenie i powodowały przemieszczanie się pętli.

Tak określony mechanizm zejścia śmiertelnego dowodzi, że księdza mordowano na wolnym powietrzu lub w wystarczającej gabarytowo przestrzeni, którą na pewno nie był bagażnik samochodu osobowego.

W tym stanie rzeczy inscenizacja zaprezentowana na procesie toruńskim, jakoby ksiądz „sam się udusił” w bagażniku samochodu sprawców uprowadzenia jest próbą zafałszowania faktycznego obrazu czynności wykonawczej zabójstwa i negacją reguł logicznego rozumowania.

6. Opinia uzupełniająca

Ostateczna opinia sądowo-lekarska z dnia 30 listopada 1984 r. pozostawała nie w smak gen. LWP C. Kiszczakowi i jego śledczym biuralistom. Nijak miała się do wytworzonej przez nich w oparciu o fałszywe dowody wersji oficjalnej na użytek toruńskiego sądu. Tymczasem to ona, zapodana w trakcie rozpraw przez oskarżonych, miała wykreować nieprawdziwy przebieg zdarzenia.

W czwartek, 24 stycznia 1985 r., w Sądzie Wojewódzkim w Toruniu podczas dziewiętnastego dnia procesu oskarżonych o uprowadzenie i zabójstwo ks. Jerzego Popiełuszki, białostocki biegły z zakresu medycyny sądowej dr Tadeusz Jóźwik odczytał na rozprawie trzecią opinię w tej sprawie[25], sporządzoną „w nawiązaniu do opinii ostatecznej [z 30.11.1984]”. Celem jej miało być „dokonanie w pewnych punktach uzupełnień i merytorycznej podbudowy treści medycznych istotnych dla zrozumienia mechanizmu śmierci ks. Jerzego Popiełuszki”.

Tytuł to nie do końca jasny, bardziej dla studentów medycyny niż na potrzeby procesu karnego. Ale to jedynie słowny retusz. Biegły dr Jóźwik odczytał tę opinię z pisma nieoznaczonego datą, które włączono do akt sądowych. Brak daty uchybia formalnym wymogom pisma procesowego. Zleceniodawca opinii pozostaje anonimowy. Tworzy się

[24] Tamże.

[25] PO, nr 5/85/857, s. 74–83.

na publiczny użytek przekonanie, że opinia ta jest autorską inicjatywą samych biegłych.

Z treści owej uzupełniającej opinii dr. Jóźwika w 19 dniu procesu sądowego, wynika, że chodzi w niej o interpretację obrażeń stwierdzonych na zwłokach księdza odpowiednio do wymodelowanych fragmentów wyjaśnień Piotrowskiego, Pękali i Chmielewskiego. By obie kategorie utrwalały powszechne przekonanie, że są rzekomo uzupełniającą się całością.

Uderzające jest, że ci sami biegli, prof. Maria Byrdy i dr Tadeusz Jóźwik, w opinii ostatecznej z dnia 30 listopada 1984 r. zdezawuowali w całej rozciągłości prawdziwość wyjaśnień oskarżonych w przedmiocie sposobu, w jaki ci mieli zadawać księdzu obrażenia. Napisali wprost: „Powyższe wywody opieramy na fragmentarycznych i enigmatycznych zeznaniach [powinno być: wyjaśnieniach] oskarżonych”[26].

Biegli ci przeczą zatem samym sobie, powołując wyjaśnienia oskarżonych jako źródło swoich stwierdzeń w opinii uzupełniającej, wygłoszonej przed sądem przez dr. Jóźwika podczas rozprawy 24 stycznia 1985 roku. Wyjaśnienia te ocenili przecież jako niewiarygodne w uprzednio wydanej opinii – ponoć ostatecznej, sprzed dwóch miesięcy.

Profesor Maria Byrdy nie odniosła się do wynikłej sprzeczności. Jej odpowiedź na stosowne pytanie mec. Jana Olszewskiego zadane w trakcie tej samej rozprawy jest wymijająca. Stwierdziła ona tak oto: „W naszej ocenie różnic merytorycznych między opinią z 30 listopada [1984 r.] a dzisiejszą [24 stycznia 1985 r.] nie ma”[27].

Konkludując: biegła wygłosiła frazes *pro re nata* [na każdą okazję, jaka się przytrafi]. Pozostał bez reakcji sądu. Dalsze drążenie tej kwestii zagroziłoby podwalinom wersji oficjalnej. Tym stwierdzeniem biegli podtrzymali wcześniejszą ocenę wyjaśnień oskarżonych, jako niewiarygodnych. Powstała luka w ocenie materiału dowodowego [niewyjaśniona sprzeczność] nie przeszkodziła prezesowi Arturowi Kujawie w dalszym efektywnym procedowaniu.

7. Świadectwo rybaków

W dniu 25 października 1984 r., w późnych godzinach wieczornych, zwłoki księdza Jerzego nieustaleni sprawcy przewieźli na tamę we Wło-

[26] ASWT, Opinia sądowo-lekarskiej z 30 XI 1984, s. 6, sygn. II K 53/84.

[27] ASWT, Protokół rozprawy głównej przed Sądem Wojewódzkim w Toruniu, 24 I 1985, s. 21, sygn. II K 53/84.

cławku i tam wrzucili je do Wisły. Piotrowski, Pękala i Chmielewski przebywali w tym czasie w areszcie. Ich odpowiedzialność karna sprowadza się do uprowadzenia księdza ze szczególnym udręczeniem i udzielenia pomocy bezpośrednim wykonawcom zabójstwa. Czynu tego Piotrowski i jego podwładni dopuścili się w zamiarze ewentualnym. Przewidywali możliwość, że ksiądz zostanie zamordowany – i godzili się na to – przez tych, którzy go od nich przejęli. Dopuścili się więc pomocnictwa do zbrodni, za które odpowiedzialność karna następuje w takim samym wymiarze sankcji jak za dokonanie. W świetle norm prawa karnego regulujących te kwestie, chybione są insynuacje umniejszające stopień winy Piotrowskiego, Pękali i Chmielewskiego, z tego powodu, że w chwili dokonania zabójstwa księdza pozostawali w areszcie tymczasowym.

W maju 2002 roku w lubelskim śledztwie IPN przesłuchano naocznych świadków wrzucenia do Wisły zwłok księdza Popiełuszki przed północą, 25 października 1984 roku. Przytoczę teraz odnośne fragmenty zeznań trzech spośród nich[28], których w śledztwie 1984 roku nie próbowano nawet ustalić. Byli rybakami zatrudnionymi w spółdzielni „Certa". Nieopodal prawego brzegu Wisły znajdowała się ich budka z rybackim sprzętem. Każdy z tych świadków zaobserwował wydarzenia, do których doszło na tamie, z perspektywy miejsca, w którym się znajdował.

Rybak pierwszy – protokół przesłuchania świadka z 18 maja 2002 roku:

> „Najczęściej połowy prowadziliśmy na rzece w pobliżu zapory. [...] udaliśmy się pod filary zapory, aby tam zarzucić sieci przy samych jazach [...]. Spojrzałem w górę na most znajdujący się na zaporze i zauważyłem przejeżdżający [...] samochód osobowy. Samochód jechał z małą prędkością [...] miał wyłączone światła [...]. W pewnym momencie ten samochód zatrzymał się [...] i wysiadło z niego dwóch mężczyzn. Mężczyźni podeszli pod barierkę spojrzeli w dół [...]. Po ukryciu się obserwowaliśmy tych mężczyzn [...]. Z tej wysokości, ci mężczyźni ani nas, ani X nie widzieli. Po chwili mężczyźni otworzyli bagażnik w samochodzie i coś z niego wyjęli. Obserwowałem ich [...] i dokładnie nie widziałem, co oni z tego bagażnika wyjęli. Był to jakiś duży «pakunek» i widać było, że musiał być ciężki, gdyż tych dwóch mężczyzn z pewnym trudem uniosło go nad barierkę, a następnie wrzuciło z mostu do wody. Po chwili usłyszałem głośny plusk wody. Widziałem jak ten «pakunek» pionowo wpadł do wody pośrodku zapory i od razu utonął [...]. W tym czasie żaden inny samochód nie przejeżdżał i nie widziałem, aby ktoś oprócz nas

[28] Dane personalne tych osób poddano anonimizacji. Por. S u m l i ń s k i, *Opowiem wam*, s. 133–137.

obserwował to całe zdarzenie. Po wrzuceniu pakunku do wody mężczyźni odjechali. [...]. Po tym, jak ci mężczyźni odjechali, wrócił do nas X i powiedział nam, że wrzucili do wody człowieka. Mówił nam, że wyraźnie widział związanego sznurkiem człowieka, który do nóg miał jeszcze przywiązany worek z czymś ciężkim. Zeznałem wcześniej, że widziałem jakiś «pakunek» gdyż dopiero X powiedział mi, że był to człowiek związany sznurkiem. Ja dokładnie z tej odległości nie widziałem i początkowo sądziłem, że był to jakiś pakunek. [...]. Zastanawialiśmy się, czy próbować ratować tego człowieka, ale baliśmy się, że mężczyźni ci mogą mieć broń, wrócić na zaporę i nas zabić. X był najbliżej i powiedział, że raczej nie ma sensu tego człowieka ratować, gdyż już na pewno nie żyje, tym bardziej, że został wrzucony z wysokości ponad 20-tu metrów i miał obciążone nogi. [...] postanowiliśmy o tym nikomu nie mówić. Nie wiedzieliśmy wtedy, że był to ksiądz Jerzy Popiełuszko. Już następnego dnia[29] na zaporę przyjechali funkcjonariusze Milicji Obywatelskiej. Został wstrzymany ruch na moście i wprowadzono zakaz wypływania na wodę. Wszyscy musieli opuścić rejon zapory. Nie wiem, kto poinformował milicję o wrzuceniu człowieka do wody, ale jego poszukiwania rozpoczęto z całą pewnością już następnego dnia. Dopiero później dowiedziałem się, że poszukiwali zwłok księdza Jerzego Popiełuszki. My wszyscy [...] baliśmy się i nie wskazaliśmy milicjantom miejsca, gdzie były wrzucone poprzedniego dnia zwłoki człowieka [...]. Jestem [...] całkowicie pewny, że poszukiwania zwłok w rejonie zapory rozpoczęły się następnego dnia po wrzuceniu zwłok do wody [...]. Do dnia dzisiejszego jeszcze boję się o tym mówić".

Rybak drugi – protokół przesłuchania świadka z 24 maja 2002 roku:

„Aby złowić jak największą ilość ryb, wieczorami stawialiśmy sieci w miejscach zabronionych do połowu, a przede wszystkim przy samych jazach na zaporze we Włocławku. Robiliśmy to w tajemnicy, aby nie narazić się na odpowiedzialność przed Kolegium do Spraw Wykroczeń [...]. Pamiętam taki przypadek pod koniec października 1984 r., jak razem z X i [...] podpłynęliśmy łódką pod samą zaporę i zamierzaliśmy wyciągnąć wcześniej zarzucone przy jazach sieci. [...]. W pewnym momencie usłyszeliśmy odgłos nadjeżdżającego samochodu, który wjechał na most na zaporze, a następnie zatrzymał się [...]. Sądziliśmy, że to są strażnicy rybaccy, więc wpłynęliśmy w sam jaz [...]. Gdy ten samochód się zatrzymał wysiedli z niego jacyś mężczyźni i zbliżyli się do barierki na moście i spojrzeli w dół [...]. Po zatrzymaniu się tego samochodu zachowywaliśmy się bardzo cicho, aby nikt nas nie zauważył. Praktycznie z mostu w ogóle przy tym jazie nikt nie mógł nas dojrzeć. Łódka była schowana za filarem i byliśmy widoczni tylko od strony lądu. Po dość krótkim czasie ci mężczyźni zrzucili coś ciężkiego

[29] Dniem tym był piątek, 26 października 1984 r.

do wody w pobliżu 4 filara. Ja nie zauważyłem co to było, a jedynie usłyszałem potężny plusk wody. X miał lepszą widoczność, gdyż siedział na dziobie łodzi i przytrzymywał się filara, a ja siedziałem na rufie od strony jazu. Usłyszałem, jak X powiedział wystraszonym głosem: «coś wrzucili»[...] przestraszony, zabronił mi ściągania sieci i kazał płynąć [...]. Powiedział te słowa, gdy ten samochód już odjechał [...]. Podpłynąłem z nim od razu [...] pod brzeg rzeki [...] gdzie czekał już na nas Y. Tam okazało się, że Y również widział tych mężczyzn, którzy podjechali samochodem na zaporę i z mostu wrzucili coś do wody. Z rozmowy X z Y wynikało, że widzieli, jak ci mężczyźni wrzucili do wody skrępowanego sznurkiem człowieka. Nie widzieli, czy ten człowiek wrzucony do wody żył jeszcze, czy też wrzucili zwłoki. Wszyscy tym byliśmy bardzo wystraszeni i aby nie mieć kłopotów oni postanowili o tym nic nikomu nie mówić. [...] spędziliśmy noc i rano zamierzaliśmy ściągnąć sieci [...] które wcześniej poprzedniego dnia zastawiliśmy [...]. Rano jeszcze nie zdążyliśmy wypłynąć, jak w rejonie zapory pojawiło się bardzo wielu funkcjonariuszy Milicji Obywatelskiej. Milicjanci wydali nam polecenie ściągnięcia sieci i spłynięcia do bazy. Powiedzieli, że w tej chwili jest zakaz połowu i przebywania w rejonie zapory. Nie mówili, co jest tego powodem, ale domyśliliśmy się, że szukają zwłok tego człowieka. Po dość krótkim czasie przyjechała ekipa płetwonurków i zaczęli przeszukiwanie dna pod samą zaporą. Tymi poszukiwaniami już następnego dnia byliśmy bardzo zaskoczeni, gdyż żaden z nas nie oddalał się [...] i nikogo o tym zdarzeniu nie informował. Zgodnie z poleceniem milicji ja od razu udałem się do domu, gdy trwały poszukiwania przez płetwonurków [...]. Żaden z nas nie wskazał miejsca, gdzie został wrzucony człowiek, gdyż milicja nie informowała nas o tym, co poszukuje oraz nie chcieliśmy mieć przez to kłopotów. Musielibyśmy wówczas ujawnić milicji fakt kłusowania. Co do tych okoliczności żaden z nas nie był dotychczas przesłuchiwany i staraliśmy się o tym nikomu nie mówić".

Rybak trzeci – protokół przesłuchania świadka, z 22 maja 2002 roku:

„Pracowałem tam [...] łowiąc ryby siecią z łódki w rejonie zapory we Włocławku [...]. Praca trwała przez dwie doby z rzędu [...]. Pływał z nami rybak X [...]. Zdarzało się, że zarzucaliśmy sieci przy zaporze w pobliżu jazów. Tam gromadziło się najwięcej ryb, ale połowy były zabronione. Aby nie narazić się na odpowiedzialność przed «Kolegium» sieci zarzucaliśmy wieczorem lub późną nocą, abyśmy nie zostali zauważeni przez strażników rybackich. [...] pod koniec października 1984 r., w godzinach wieczornych [...] wróciłem do domu, gdyż po zastawieniu sieci w pobliżu zapory [...] pozostał X i Y. [...] gdy przyszedłem następnego dnia, to cały rejon zapory we Włocławku był otoczony przez funkcjonariuszy Milicji Obywatelskiej. Mnie milicjanci początkowo zatrzymali, ale po chwili zezwolili [...] abym

z Y i X ściągnął sieci i udał się do domu, gdyż od dzisiaj obowiązuje zakaz połowu ryb i ruchu na moście na zaporze. Okazało się, że milicyjna grupa płetwonurków w Wiśle pod zaporą poszukuje zwłok jakiegoś człowieka. Wtedy nie wiedziałem, że chodzi o księdza Jerzego Popiełuszkę. Y z X byli zdenerwowani, ale nic mi wtedy nie mówili. [...]. Gdy po dwóch tygodniach ponownie z Y i X wypłynęliśmy na ryby, powiedzieli mi oni, że widzieli w przeddzień poszukiwań, gdy ja na tamtej zmianie wróciłem do domu, jak podjechał jakiś samochód na most i jacyś mężczyźni na środku zapory wrzucili z mostu do wody skrępowanego sznurkiem człowieka. Obaj bali się o tym mówić [...] później, po ujawnieniu zwłok, gdy po dwóch tygodniach rozmawiałem z Y i X, to obaj byli całkowicie pewni, że wówczas widzieli wrzuconego do wody z mostu księdza Jerzego Popiełuszkę".

W dniu 23 października 2003 r. [datę tę podaję z pamięci] jako prokurator IPN przeprowadziłem wizję lokalną miejsca wrzucenia zwłok ks. Jerzego Popiełuszki do Wisły na tamie we Włocławku. Wizja lokalna z udziałem świadka wskazanego powyżej jako „Rybak drugi", połączona była z eksperymentem śledczym. Jej celem było sprawdzenie w terenie możliwości zaistnienia faktów i okoliczności podanych w zeznaniach trzech wyżej wymienionych świadków. W wyniku tej czynności procesowej potwierdzono doświadczalnie w całej rozciągłości zgodność terenowych, określonych co do poszczególnych miejsc i wizualnych uwarunkowań poczynienia przez nich obserwacji przebiegu przedmiotowego zdarzenia, o którym każdy z nich zeznał wcześniej do protokołu przesłuchania świadka.

8. Czas zgonu

Prokurator powołując biegłych medyków sądowych w 1984 roku, nie postawił im podstawowego w realiach tej sprawy zagadnienia badawczego dotyczącego stwierdzenia czasu zgonu księdza z sądowo-lekarskiego punktu widzenia. Ci, nie pytani, nie wykonali badań ciałka [obecnie: ciała] szklistego oka i płynu mózgowo-rdzeniowego. Ich wyniki mogły dostarczyć danych do określenia czasu, który upłynął od chwili zejścia śmiertelnego do momentu prowadzenia badań[30]. Zaniechanie to nie znajduje wytłu-

[30] Nie ma sposobu na wytłumaczenie sytuacji, jak tej klasy, wskazani przez MSW medycy sądowi, w sprawie o tak dużej wadze i zawiłości, mogli nie przeprowadzić elementarnych badań, których wynik z punktu widzenia ich dziedziny wiedzy byłby kluczowy dla wyjaśnienia, kiedy naprawdę zamordowano księdza Jerzego. Uczestniczyłem w wielu sekcjach zwłok w tamtym okresie. W tej kategorii zdarzeniach, pierwsze o co prokurator pytał biegłych medyków sądowych, to jaki był czas zgonu denata i mechanizm zejścia śmiertelnego.

maczenia w racjonalnym porządku procedowania. Jedyną dyrektywą dla biegłych w określeniu czasu zgonu księdza stały się finalnie fragmentaryczne i enigmatyczne wyjaśnienia oskarżonych, o czym była już mowa.

Wobec tak podstawowego braku w dochodzeniu do prawdy w okresie 1984–1985, w lubelskim śledztwie IPN w 2002 roku wywołano opinię trzech biegłych profesorów medycyny sądowej: Aleksandra Dubrzyńskiego, Władysława Nasiłowskiego i Jana Dzidy, celem wypowiedzenia się po latach w kwestii czasu zgonu księdza Popiełuszki z sądowo-lekarskiego punktu widzenia, na podstawie istniejącego materiału aktowego[31]. W opinii z września 2002 roku biegli ci stwierdzili m.in., że zwłoki księdza znalazły się w wodzie „przynajmniej nie później, niż 26.10.84".

Spójrzmy na to zagadnienie z punktu widzenia literatury przedmiotu. W szczególności, mam tu na uwadze naukowe opracowanie dotyczące sądowo-lekarskich metod ustalania czasu zgonu zawarte w książce profesorów medycyny sądowej Edmunda Chróścielewskiego i Stefana Raszei pt. *Sekcja zwłok*[32].

Zestawiając m.in. wyżej wymienione dane wiedzy praktycznej i teoretycznej, powstałe w oparciu o przeprowadzone dowody osobowe i rzeczowe oraz wyniki uzyskanych opinii biegłych, w szczególności z zakresu medycyny sądowej i kryminalistyki, możliwe jest częściowe zrekonstruowanie sposobu postępowania w dniu 25 października 1984 r. przez sprawców zbrodni ze zwłokami księdza od momentu pozbawienia go życia do chwili wrzucenia do Wisły na tamie we Włocławku. W takim hipotetycznym ujęciu, najpierw zwłoki utrzymywano w pozycji „leżąc na brzuchu" przez kilka godzin. Dowodzi tego umiejscowienie plam opadowych na klatce piersiowej i jamie brzusznej stwierdzone podczas sekcji w dniu 31 października 1984 roku. Nie ustąpiły one z tych miejsc na ciele po przemieszczeniu zwłok w trakcie przewożenia do Włocławka i po wrzuceniu do Wisły. Okoliczność ta wskazuje na to, że zwłoki wrzucono do wody w przedziale czasowym najwcześniej od pięciu, a najpóźniej do dwunastu godzin od czasu ustania funkcji życiowych[33]. Obala to przyjętą przez toruński sąd w ramach wersji oficjalnej tezę, że księdza zamordowano w przeciągu dwóch godzin od chwili uprowadzenia, bez jednoznacznego określenia, w którym konkretnie momencie doszło do

[31] Por. Sumliński, *Kto naprawdę*, s. 266–271.

[32] E. Chróścielewski, S. Raszeja, *Sekcja zwłok*, Warszawa 1990, s. 82–87.

[33] Tamże.

zejścia śmiertelnego. Już samo to zakrawa na sztucznie wytworzoną fikcję, albowiem stwierdzony w opinii sądowo-lekarskiej mechanizm zadawania śmierci księdzu wyklucza czasową nieokreśloność czynności wykonawczej zabójstwa [metodyczne duszenie z jednoczesnym wielokrotnym zadawaniem ciężkich urazów mechanicznych].

Istnieje jeszcze wnioskowanie o czasie zgonu na podstawie stanu stężenia pośmiertnego obecnego w zwłokach. W trakcie sekcji zwłok księdza Jerzego 31 października 1984 r. stwierdzono „stężenie pośmiertne obecne w kończynach dolnych i w kończynach górnych oraz w mięśni żwaczy słabe, łatwo dające się pokonać". Było to stężenie pośmiertne już ustępujące. Byłoby ono większe dzień wcześniej, 30 października 1984 r., o godz. 16.30, w chwili oficjalnego wyłowienia zwłok księdza z Wisły. A więc za symptomatyczną uznać należy okoliczność, że zaniechano wezwania biegłego medyka sądowego, by je w tym czasie zbadał. Nie trudno skonstatować, że wynik badania w tym przypadku mógłby znacząco podważyć, a nawet wyeliminować wytwarzaną wersję oficjalną w tym podstawowym dla oceny stanu faktycznego wątku.

W świetle wiedzy sądowo-lekarskiej początek ustępowania stężenia pośmiertnego następuje od trzech do czterech dni *post mortem*[34]. Jego całkowite ustąpienie wykazuje wahania zależne od temperatury otoczenia. Ten przedział czasu w zestawieniu z ustępującym stężeniem pośmiertnym stwierdzonym 31 października 1984 r., uprawdopodabnia, że zgon księdza nastąpił 25 października 1984 roku. Unaocznia zarazem, iż do zgonu tego nie mogło dojść sześć dni wcześniej.

9. Zwłoki znieważane

Kontynuacja wydarzeń na tamie nastąpiła już następnego dnia po wrzuceniu do Wisły zwłok księdza Popiełuszki. W godzinach przedpołudniowych 26 października 1984 r. zwłoki księdza zostały w trybie pilnym wyłowione przez milicyjnych płetwonurków. Następnie przewieziono je do prosektorium szpitala we Włocławku.

Funkcjonariusze SB nie dopuścili do zwłok prokuratora prokuratury wojewódzkiej w Toruniu, Wiesława Merkela przybyłego na miejsce ich wyłowienia w celu dokonania oględzin. Zwłoki przed nim ukryto.

W prosektorium włocławskiego szpitala wyspecjalizowani funkcjonariusze komunistycznych służb specjalnych poddali zwłoki księdza

[34] Tamże.

manipulacjom, które w założeniu – jak należy domniemywać – miały tak ukształtować ich wygląd, by nie odbiegał on od wersji zdarzenia, którą w trakcie procesu toruńskiego podali sprawcy uprowadzenia księdza. A więc, że zwłoki miałyby zalegać w środowisku wodnym już od 19 października 1984 r., a nie od północy z 25 na 26 października 1984 roku[35].

By wygląd zwłok w jakimś stopniu sztucznie urealnić, oczywistym jest, że po owych zabiegach musiały one zostać ponownie umieszczone w nurtach Wisły na co najmniej kilka dni. Ten wydłużający się przestępczy proceder przerwał minister Kiszczak 30 października 1984 roku[36]. Zdecydował na tamie ok. godz. 10.00: „on tu się dzisiaj musi znaleźć".

W wykonaniu rozkazu ministra wznowiono bezzwłocznie rzekome poszukiwania zwłok księdza. Bez trudu zlokalizowali je dwaj milicyjni płetwonurkowie ze Szczecina, Kazimierz Ś. i Józef B. Stwierdzili oni, że jedna ręka zwłok odstaje od tułowia i luźno unosi się w wodzie. Kierujący akcją podjęli decyzję o niewyławianiu zwłok. Kazimierz Ś. i Józef B. otrzymali rozkaz udania się do Włocławka. Zwłoki mieli wyłowić później, w godzinach popołudniowych[37].

W rzeczywistości, pod ich nieobecność, zwłoki wyłowili ok. godz. 16.30, inni, nieustaleni do dzisiaj płetwonurkowie. Na brzegu okazało się, że obie ręce zwłok księdza są skrępowane. Rękę, która odstawała od tułowia, ponownie związano pod wodą, tak by obraz całości nie odbiegał od niemającej związku z rzeczywistością wersji postępowania z księdzem, przedstawionej przez Piotrowskiego, Pękalę i Chmielewskiego w trakcie procesu toruńskiego.

Milicyjni płetwonurkowie ze Szczecina, Kazimierz Ś. i Józef B., otrzymali od przełożonych propozycję z kręgu tych „nie do odrzucenia". Przystali na nią. W zamian za przyznane im korzyści służbowe i materialne złożyli w śledztwie w 1984 roku fałszywe zeznania, jakoby to oni wyłowili zwłoki księdza, ukrywając tym samym faktycznych wykonawców tej czynności[38]. Wielu samozwańczych tzw. znawców tematu dotychczas im wierzy.

---

[35] W dniu 25 marca 2004 r. zeznania w przedmiocie przytoczonych tu faktów złożył m.in. świadek Marian Jęczmyk. W 1984 roku pełnił on funkcję prokuratora wojewódzkiego w Toruniu. „Zabiegi", którym poddano księdza we włocławskim szpitalu określił on mianem „pierwszej sekcji". Por. Sumliński, *Kto naprawdę*, s. 73–74.

[36] Tamże, s. 91.

[37] Tamże, s. 114–119.

[38] Tamże.

W ten sposób zdecydowano się zatuszować i ukryć przed opinią publiczną fakty manipulowania zwłokami księdza Popiełuszki przed ich oficjalnym wyłowieniem 30 października 1984 roku. Ich wygląd nie mógł odbiegać od wymogów wersji oficjalnej na użytek toruńskiego sądu.

W śledztwie IPN w 2004 roku Kazimierz Ś. i Józef B. przyznali się do złożenia fałszywych zeznań w postępowaniu karnym przed dwudziestu laty i potwierdzili powyższe ustalenia faktyczne.

* * *

W trakcie procesu toruńskiego obecni na sali rozpraw mogli odnieść wrażenie, że przewodniczący składu sądu tak kieruje rozprawą, by stworzyć fałszywy obraz jakoby od strony moralnej winnym morderstwa księdza Jerzego jest sama ofiara tej zbrodni. Oskarżeni stojący na straży porządku prawnego socjalistycznego państwa i jego sojuszy, „ulegli frustracji nie mogąc w żaden sposób zapobiec działalności antypaństwowej kapelana «Solidarności»", która temu państwu i tym sojuszom miała zagrażać. Władze wykorzystały salę sądową na szerzenie kolejnych kłamstw o księdzu Jerzym, na kreowanie go na inspiratora wrogich PRL wystąpień i inicjatyw.

Nie inaczej wykreowano wcześniej w śledztwie najmniej dotkliwy i uwierający komunistów, spłycony i zdeformowany obraz przebiegu męczeństwa księdza. Jedynym pasem transmisyjnym przenoszącym ten obraz do świadomości publicznej stały się niezgodne z prawdą wyjaśnienia oskarżonych Piotrowskiego, Pękali i Chmielewskiego. Wiarygodność tych wyjaśnień jest żadna. Nie można na ich samoistnej podstawie formować rzetelnej wiedzy na ten temat. By znaleźć się bliżej prawdy prawo karne nakazuje najpierw ustalić wszystkie okoliczności czasu, miejsca i sytuacji przed, w trakcie i po dokonaniu zbrodni. To niestety, wciąż jeszcze przed nami. Być może już przed kolejnym pokoleniem.

Z największym zatroskaniem i zdumieniem słucham niektórych wypowiedzi znaczących członków dzisiejszych elit, wciąż hołdujących wersji uprowadzenia i zabójstwa księdza opartej na fałszywych dowodach, hołdujących ideologii, a nie prawdzie o 19 października. Wynoszącej za to głównych twórców stanu wojennego w Polsce do roli ponadczasowych mężów opatrznościowych. Jest to wielki paradoks naszych czasów, odwracający porządek prawa i sprawiedliwości w nihilistyczną, systemową pustkę.

Tylko w całej pełni ukazana prawda, nieobarczona tyloma uchybieniami i ludzkimi niedoskonałościami w dochodzeniu do niej, ukazałaby

rzeczywisty wymiar i sposób zadawania tortur psychicznych i fizycznych zamęczonemu, błogosławionemu dzisiaj ks. Jerzemu Popiełuszce. Jego żywa pamięć wciąż o tę prawdę woła. Jestem ją winien przede wszystkim Jemu. Jestem ją winien Państwu. Służba prawdzie i tylko prawdzie to piękna, może nie zawsze dostrzegalna, wyróżniająca cecha mojej profesji.

FACTS AND CIRCUMSTANCES OF THE MARTYRDOM OF FR. JERZY POPIEŁUSZKO

Keywords: Jerzy Popiełuszko, death, facts.

Abstract: Not all circumstances of time, place and the situation before, during and after the crime at Fr. Jerzy Popiełuszko was established. Worse – in the investigation and during the Toruń trial, based on the incredible explanations of the accused, a shallow and deformed picture of the priest's martyrdom was created. Because his living memory is still calling for the truth, the intention of the article is to show the real dimension and way of inflicting him mental and physical torture. The prosecutor's considerations of high practical knowledge were presented, derived from only those factual findings, which were previously made public.

Sections: [Introduction]> 1. Option for perestroika > 2. I don't know when I will come back > 3. He was to live > 4. He bleeding abundantly > 5. Last moments > 6. Supplementary opinion > 7. Fisherman's testimony > 8. Death time > 9. Corpses insulted >[Ending].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Delegatura w Bydgoszczy, Opinia Zakładu Kryminalistyki KGMO, ZKE-4270/84, 25 X 1984, sygn. IPN By 361/13.

Akta Sądu Wojewódzkiego w Toruniu, sygn. II K 53/84
Opinia sądowo-lekarska z 30 XI 1984.

Protokół rozprawy głównej przed Sądem Wojewódzkim w Toruniu, 24 I 1985.

Aparat represji wobec księdza Jerzego Popiełuszki 1984, t. 2: *Śledztwo w sprawie uprowadzenia i zabójstwa ks. Jerzego Popiełuszki*, wstęp i oprac. J. Gołębiewski, Warszawa 2014.

Biuro Prasowe Episkopatu Polski, *Proces o zabójstwo Ks. J. Popiełuszki*, Toruń, 7–11 I 1985, *Relacja z procesu sprawozdawcy Biura Prasowego Episkopatu Jacka Ambroziaka*, „Pismo Okólne", nr 3/85/855, 14–20 I 1985.

Biuro Prasowe Episkopatu Polski, *Proces o zabójstwo Ks. J. Popiełuszki*, Toruń, 21–25 I 1985, *Relacja z procesu sprawozdawcy Biura Prasowego Episkopatu Polski Jacka Ambroziaka*, „Pismo Okólne", nr 5/85/857, 28 I – 3 II 1985.

Chróścielewski E., Raszeja S., *Sekcja zwłok*, Warszawa 1990.

Litka P., *Ksiądz Jerzy Popiełuszko: dni, które wstrząsnęły Polską*, Kraków 2010.

Litka P., *Zniszczyć księdza*, Kraków 2021.

Sumliński W., *Kto naprawdę go zabił?*, Warszawa 2005.

Sumliński W., *Opowiem wam jak zginął. Lobotomia 4.0*, Warszawa 2024.

Witkowski A., *Porwanie księdza Popiełuszki*, Warszawa 2022.

Witkowski A., *Ścieżki grozy: ze wspomnień prokuratora do spraw zabójstw*, t. 2: *Wojny gabinetowe*, Warszawa 2020; t. 3: *Latający dywan ewolucji*, Warszawa 2021; t. 4: *Aresztowanie generałów*, Warszawa 2024.

Zawsze głosiłem prawdę: Nauczanie społeczne w wypowiedziach księdza Jerzego Popiełuszki – Wybór źródeł, oprac. P. Kęska, Warszawa 2023.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 547–560
10.52404/ttnwloc.stwl.27.27

DAWID MIELNIK [a, @]
0000-0002-2701-4889
[a] Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Wydział Teologii; Instytut Nauk Teologicznych; Sekcja Historii Kościoła i Patrologii, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, lubelskie, PL
[@] Mielnik.Dawid@GMail.Com

PROBLEM KANONICZNEGO STATUSU ŚWIĘCEŃ BISKUPICH NA PRZYKŁADZIE KANONÓW 1009 § 1 KPK Z 1983 I 949–950 KPK Z 1917 ROKU W ŚWIETLE TEOLOGII I LITURGII

Słowa kluczowe: liturgia, święcenia, Pontyfikał rzymski, episkopat, Kodeks prawa kanonicznego, Kodeks Pio-Benedyktyński.

Abstrakt: Celem studium jest próba pokazania, jak założenia teologiczne wpłynęły na krystalizowanie się normy prawnej kanonu 1009 § 1 Kodeksu Jana Pawła II oraz kanonów 949–950 z Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego. Celem pracy jest również pokazanie, jakie odzwierciedlenie odnajdowało to w rzymskiej liturgii święceń. Opracowanie podzielono na trzy części. Najpierw wydobyto normę prawną kanonów 1009 § 1 Kodeksu Jana Pawła II oraz kanonów 949–950 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego. Następnie ukazano teologiczne podłoże obydwu norm. W części trzeciej ukazano przełożenie tych norm prawnych na liturgię Kościoła w zakresie ceremonii święceń. W świetle dokonanych analiz należy stwierdzić sporą rozbieżność pomiędzy normami prawnymi analizowanymi w niniejszej pracy kanonów. Ich podstawą jest inne rozumienie święceń episkopatu: bądź jako pełno-

---

DAWID MIELNIK (1989–); 2013, mgr: teolgia (KUL, Lublin); 2015, lic. nauk biblijnych (KUL, Lublin); 2016, lic. nauk humanistycznych: filozofia (KUL, Lublin); 2017, dr nauk teologicznych: teologia biblijna (KUL, Lublin); 2020, lic. nauk humanistycznych: filologia polska (KUL, Lublin); 2021, dr nauk humanistycznych: filozofia (KUL, Lublin); 2023, mgr: prawo (KUL, Lublin); 2024, dr nauk humanistycznych: literaturoznawstwo (KUL, Lublin); 2025, mgr: prawo kanoniczne (KUL, Lublin); zainteresowania badawcze: egzegeza biblijna, symbolika liturgiczna, relacje pomiędzy Mszałem Jana XXIII a Mszałem Pawła VI.

prawnego święcenia, odrębnego od prezbiteratu, bądź jako zależnego od niego i będącego jego dopełnieniem.

Sekcje: [Wprowadzenie]> 1. Normy prawne kanonów 1009 § 1 KPK z 1983 i 949–950 KPK z 1917 r. > 2. Status święceń episkopatu w Magisterium Kościoła > 3. Status święceń episkopatu w liturgii Kościoła > [Podsumowanie].

Kanon 252 § 3 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku nakazuje alumnom mieć Tomasza z Akwinu za swojego mistrza. Tymczasem ów uczony w swojej *Sumie teologicznej* zapisał następujące zdania: „Ponadto w tym wyliczeniu występują funkcje niebędące stopniami święceń kapłańskich, mianowicie biskupstwo oraz urząd psalmisty" (sup. 31, q. 37, a. 2, *sed contra*) oraz „Władza biskupia natomiast zależy od władzy kapłańskiej, jako że nikt nie może otrzymać władzy biskupiej, gdyby wpierw nie miał władzy kapłańskiej. Tak zatem biskupstwo nie jest święceniem" (sup. 31, q. 40, a. 5, *sed contra*). Nietrudno zauważyć, że te deklaracje stoją w wyraźnej sprzeczności z kan. 1009 § 1 tego Kodeksu. Z drugiej jednak strony wydają się zgodne z kanonami 949–950 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego, gdzie episkopat nie jest wymieniony jako odrębne święcenie. Z czego zatem wynika tak wyraźna rozbieżność pomiędzy Tomaszem z Akwinu i Kodeksem prawa kanonicznego z 1917 roku a Kodeksem Jana Pawła II?

Celem niniejszego studium będzie próba pokazania, w jaki sposób założenia teologiczne wpłynęły na kształtowanie normy prawnej kanonu 1009 § 1 Kodeksu Jana Pawła II oraz kanonów 949–950 Kodeksu z 1917 roku. Jednocześnie celem opracowania będzie też próba pokazania, jakie odzwierciedlenie odnajdowało to w liturgicznych obrzędach Kościoła związanych z sakramentem święceń. Opracowanie zostanie ustrukturyzowane w obrębie trzech części. Najpierw wydobyta zostanie norma prawna kanonów 1009 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 oraz 949–950 Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku. Następnie ukazane zostanie teologiczne podłoże obydwu norm prawnych. Wreszcie w części trzeciej będzie miało miejsce ukazanie przełożenia tych norm prawnych na liturgię Kościoła w obrzędzie święceń.

1. Normy prawne kanonów 1009 § 1 KPK z 1983 i 949–950 KPK z 1917 r.

Norma prawna kanonu 1009 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego promulgowanego przez Jana Pawła II brzmi następująco: *Ordine sunt*

episcopatus, presbyteratus et diaconatus. W oficjalnym tłumaczeniu polskim została ona oddana następująco: „Święceniami są: biskupstwo, prezbiterat i diakonat". Norma prawna zawarta w tym kanonie wydaje się oczywista i niewzbudzająca wątpliwości: w Kościele łacińskim[1] wyróżnia się trzy różne stopnie święceń, które w przywołanym kanonie wymienione są w porządku zstępującym, tzn. od wyższego do niższego[2].

W Kodeksie Pio-Benedyktyńskim analogiczna norma prawna zawarta w kanonach 949–950 znacząco różni się od tej z Kodeksu Jana Pawła II. Kanon 949 posiada następujące brzmienie: *In canonibus qui sequuntur, nomine ordinum «maiorum» vel «sacrorum» intelliguntur presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus; «minorum» vero acolythatus, exorcistatus, lectoratus, ostiariatus*, co można przetłumaczyć następująco: „W następnych kanonach pod nazwą święceń «wyższych» lub «świętych» należy rozumieć prezbiterat, diakonat, subdiakonat; pod nazwą święceń «niższych» zaś należy rozumieć akolitat, egzorcystat, lektorat, ostiariat"[3]. Z kolei kanon 950 brzmi tak: *In iure verba: «ordinare, ordo, ordinatio, sacra ordinatio», comprehendunt, praeter consecrationem episcopalem, ordines enumeratos in can. 949 et ipsam primam tonsuram, nisi aliud ex natura rei vel ex contextu verborum eruatur*. Można to oddać w taki sposób: „W prawie terminy takie jak «udzielać święceń, święcenia, święte święcenia», oprócz konsekracji biskupiej, należy rozumieć jako święcenia wyliczone w kan. 949, jak również pierwszą tonsurę, chyba że inaczej wynika z natury rzeczy lub z kontekstu wyrażeń".

Zestawienie norm prawnych obydwu Kodeksów pozwala na zaobserwowanie kilku istotnych różnic. Po pierwsze, zauważalna jest inna liczba poszczególnych stopni święceń. W Kodeksie Jana Pawła II wymienianych jest trzy, w Kodeksie tradycyjnym – siedem[4]. Po drugie, Kodeks z 1917 roku

---

[1] Por. kan. 1 tego Kodeksu.

[2] Co ciekawe, w Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich nie ma kanonu, który by wprost wymieniał wszystkie stopnie święceń, aczkolwiek są takie, które do poszczególnych stopni święceń czynią aluzję (np. 758 § 1; 759 § 1).

[3] Wszystkie tłumaczenia obecne w niniejszym studium, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu.

[4] Wytłumaczenie nieobecności w Kodeksie Jana Pawła II niższych stopni święceń oraz subdiakonatu jest stosunkowo łatwe – w 1972 roku Paweł VI wydał dokument, na mocy którego zniósł te święcenia. Stąd promulgowany kilkanaście lat później Kodeks już o nich nie wspomina. Warto jednak mieć świadomość tego, że jeszcze w pierwszym wydaniu typicznym odnowionego Mszału rzymskiego (1970 rok) posługa subdiakona podczas Mszy Świętej była przewidziana.

wprowadza podział w obrębie enumeratywnie wyliczonych stopni na dwie kategorie: święcenia niższe oraz wyższe[5]. Tego podziału w Kodeksie Jana Pawła II nie ma. Po trzecie, Kodeks Pio-Benedyktyński wśród święceń odrębnie wymienia również tzw. pierwszą tonsurę, która jednak w sensie ścisłym nie jest zaliczana do stopni święceń. Po czwarte, tylko dwa stopnie święceń się na siebie nakładają, tzn. wymieniane są w obydwu Kodeksach jako stopnie święceń (diakonat, prezbiterat). Wreszcie po czwarte i najważniejsze z perspektywy postawionego problemu badawczego, spora różnica dotyczy święceń episkopatu. W Kodeksie z 1983 roku wprost jest on wymieniony jako święcenia, z kolei w tradycyjnym Kodeksie – nie. Co prawda kanon 950 o tych święceniach wspomina, niemniej nie nadaje im takiego samego statusu jak enumeratywnie wymienionym w kanonie 949 siedmiu święceniom. W naturalny sposób powstaje zatem pytanie, czy episkopat, według Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego, jest odrębnym, sakramentalnym stopniem święceń czy nie, a jeżeli jest, to dlaczego nie jest on enumeratywnie wymieniony w kanonie 949.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na bardzo problematyczne łacińskie słowo *praeter* użyte w kanonie 950. W łacinie może ono oznaczać „oprócz, poza, obok, z wyjątkiem"[6]. W zależności od tłumaczenia ten kanon może zatem zostać przetłumaczony: „[...] obok konsekracji biskupiej, należy rozumieć jako święcenia wyliczone w kan. 949, jak również pierwszą tonsurę" lub „[...] oprócz konsekracji biskupiej, należy rozumieć jako święcenia wyliczone w kan. 949, jak również pierwszą tonsurę". Różnica jest zatem bardzo duża – w pierwszym przypadku święcenia episkopatu są wyraźniej zestawiane z enumeratywnie wyliczonymi w poprzednim kanonie święceniami i tonsurą, w drugim zaś jest raczej podkreślone, że święcenia episkopatu są czymś innym niż wcześniej wymienione święcenia. Nie bez znaczenia jest również to, że w kontekście siedmiu enumeratywnie wyliczonych święceń prawodawca korzysta z terminu *ordinatio*, a w przypadku episkopatu – z *consecratio*[7].

---

[5] Zob. T. Pawluk, *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 425–426.

[6] Zob. F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Kraków 1923, s. 220.

[7] Por. np. kan. 951, 953, 954, 958 § 1, pkt 1, 974 § 2, zwłaszcza bardzo znamienny kan. 1003 oraz 1006 § 1–2.Widać zatem, że to rozróżnienie na poziomie nazewnictwa jest stosowane dość konsekwentnie. Echa takiej nomenklatury powracają również w Kodeksie Jana Pawła II (np. kan. 1012, 1013, 1014), co oczywiście pozostaje w pewnej opozycji do normy prawnej kanonu 1009 § 1, gdzie względem episkopatu prawodawca posłużył się terminem *ordo* (takim samym jak wobec diakonatu i prezbiteratu).

Zasadnicza kwestia, która w tym przypadku pojawia się na podstawie zarysowanego powyżej rozróżnienia, jest zatem następująca: czy święcenia episkopatu są pełnoprawnym, odrębnym od wszystkich innych święceniem, jak wyraźnie wskazuje na to Kodeks Jana Pawła II, czy raczej jest rodzajem „uzupełnienia" czy „dopełnienia" święceń prezbiteratu[8], jak raczej wydaje się sugerować Kodeks Pio-Benedyktyński?[9].

2. Status święceń episkopatu w Magisterium Kościoła

Podejmując wątek statusu święceń episkopatu w nauczaniu Kościoła, w pierwszej kolejności należy sięgnąć do dogmatycznych wypowiedzi Magisterium zebranych w *Enchiridionie* Denzingera[10]. W *Statuta Ecclesiae Antiqua* wymienione są następujące stopnie święceń: biskup, prezbiter, diakon, subdiakon, akolita, egzorcysta, lektor, ostiariusz, psalmista[11].

Na synodzie w 1091 roku orzeczono, że „Następnie nikt nie będzie wybierany na biskupa, chyba że okaże się, iż żyje religijnie w świętych święceniach. Święte święcenia zaś nazywamy diakonatem i prezbiteratem. Czyta się zaś, że pierwotny Kościół posiadał tylko te święcenia. Co do tego mamy tylko przykazanie Apostoła" (DS, n. 703)[12]. Innocenty IV w *Sub catholicae professione* orzekł, że „Dlatego chcemy i wyraźnie nakazujemy, żeby biskupi greccy udzielali siedmiu święceń według zwyczaju Kościoła rzymskiego, ponieważ mówi się, że dotąd zaniedbywali udzielania trzech mniejszych lub je pomijali" (DS, n. 836)[13].

Benedykt XII w *Cum dudum* stwierdził: „Tak samo u ormian są tylko trzy święcenia, mianowicie akolitat, diakonat i prezbiterat, które to święcenia biskupi udzielają po obietnicy lub otrzymaniu pieniędzy. W ten sam sposób powierza się wspomniane święcenia prezbiteratu i diakonatu,

---

[8] Por. W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, J. Krzywda, P. Majer, B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 3/2, ks. 4: *Uświęcające zadanie Kościoła*, Poznań 2011, s. 210.

[9] Wśród teologów trwały ożywione dyskusje w tej materii. Zob. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, s. 1194. Zwięzłe przedstawienie stanowisk można odnaleźć w: F.M. Cappello, *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3, Roma 1935, s. 28–56.

[10] Zob. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 2009.

[11] Te święcenia wskazane są w numerach 150–158 według numeracji D. W numeracji DS wskazywani są jedynie biskup, prezbiter, diakon i subdiakon (DS, n. 326–329).

[12] Por. tamże, n. 826.

[13] Skoro jest mowa o siedmiu święceniach, autor zapewne musi mieć na myśli prezbiterat, diakonat, subdiakonat, akolitat, egzorcystat, lektorat i ostiariat.

mianowicie przez nałożenie rąk, wypowiadając pewne słowa z tą tylko zmianą, że przy święceniach diakonatu wymienia się urząd diakona, a przy święceniach prezbitera – urząd prezbitera" (D, n. 547)[14].

Na Soborze Florenckim, podając materię i formę poszczególnych sakramentów, co do szóstego sakramentu wydano następujące orzeczenie: „Szóstym jest sakrament święceń, którego materią jest to, przez co przekazywane święcenia są udzielane. Tak prezbiterat jest przekazywany przez wręczenie kielicha z winem i pateny z chlebem, diakonat – przez danie Ewangeliarza, subdiakonat zaś – przez przekazanie pustego kielicha z pustą pateną. Podobnie co do innych stopni przez rzeczy oznaczające wykonywanie posług. Forma kapłaństwa jest taka: «Przyjmij władze składania ofiary w Kościele za żywych i zmarłych w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego». Tak co do formy innych święceń tak jest zawarte w Pontyfikale Rzymskim" (DS, n. 1326).

Z kolei Sobór Trydencki orzekł, że „oprócz pozostałych stopni kościelnych biskupi, którzy wstąpili na miejsce Apostołów, należą szczególnie do tego hierarchicznego porządku i zostali «ustanowieni» (jak to mówi sam Apostoł) «przez Ducha Świętego do rządzenia Kościołem Bożym» [Dz 20, 28] i są oni wyżsi od prezbiterów" (DS, n. 1768), a wśród anatematyzmów znalazło się takie zdanie: „Jeżeli ktoś mówi, że w Kościele katolickim nie ma hierarchii z Bożego ustanowienia, która składa się z biskupów, prezbiterów i szafarzy, niech będzie wyklęty" (DS, n. 1776).

Leon XIII w *Apostolicae curae* napisał, że „Istotnie nie trzeba tu wyjaśniać, czy episkopat jest dopełnieniem kapłaństwa, czy stopniem odrębnym od niego, czy udzielany, jak się mówi, *per saltum*, mianowicie człowiekowi niebędącemu kapłanem, ma skutek czy nie. Nie ma wątpliwości, że z ustanowienia Chrystusa najprawdziwiej należy do sakramentu święceń, jak również jest kapłaństwem najwyższego stopnia. Bez wątpliwości w języku świętych Ojców oraz w naszej obrzędowej praktyce jest nazywany «najwyższym kapłaństwem», «szczytem świętego posługiwania»" (DS, n. 1965).

Wreszcie Pius XII w *Sacramentum ordinis* orzekł, że „Skutki, które wynikają ze święceń diakonatu, prezbiteratu i ordynacji biskupiej, powinny oznaczać władzę i łaskę, a we wszystkich obrzędach powszechnego Kościoła w różnych czasach i regionach wystarczające znaczenie posiada

[14] Ta wypowiedź w *Enchiridionie* Denzingera obecna jest w numeracji D. Nie ma jej w numeracji DS.

nałożenie rąk i słowa temu przypisane [...]. Wobec tego, przywoławszy światło Boże, naszym najwyższym apostolskim autorytetem i jako pewność deklarujemy, a jeżeli jest taka potrzeba, stwierdzamy i orzekamy: jedyną materią świętych święceń diakonatu, prezbiteratu i episkopatu jest nałożenie rąk, jedyną formą zaś są słowa oznaczające stosowanie tej materii, które jednoznacznie oznaczają skutki sakramentalne, czyli władzę święceń i łaskę Ducha Świętego, które w taki sposób są przez Kościół przyjęte i używane" (DS, n. 3858, 3859).

Z powyższego zestawienia widać, że o ile episkopat pojawiał się już w *Statuta Ecclesiae Antiqua*, to jednak ten dokument nie rozstrzygał jednoznacznie, czy jest on święceniem. Bardzo znamienne jest, że np. w *Sub catholicae professione* czy *Cum dudum* nie czyni się nawiązania do episkopatu jako odrębnego stopnia święceń, a Sobór Florencki nie podaje nawet materii tego sakramentu, przywołując jednocześnie materię prezbiteratu, diakonatu i subdiakonatu. Wbrew pozorom Sobór Trydencki nie orzekł, że episkopat jest odrębnym święceniem należącym do porządku święceń, ale że biskupi są hierarchicznie wyżsi od prezbiterów i należą do hierarchii ustanowionej przez Chrystusa, bez rozstrzygania o samym statusie tych święceń. Z powyższych wypowiedzi dopiero Leon XII w *Apostolicae curae* bardzo wyraźnie stwierdził, że biskupstwo należy do sakramentu święceń[15], a Pius XII, definiując materię i formę sakramentu święceń, jednoznacznie zestawił święcenia episkopatu ze święceniami prezbiteratu i diakonatu jako trzema odrębnymi święceniami[16].

3. Status święceń episkopatu w liturgii Kościoła

W odnowionej liturgii święceń w Pontyfikale rzymskim w *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi* z 1968 roku konsekwentnie pojawia się termin *ordinatio* w odniesieniu do wszystkich trzech stopni święceń

[15] A zatem nie jest zwykłym dopełnieniem prezbiteratu. W cytowanym fragmencie papież nawiązał do bardzo ciekawego problemu, nieobecnego we współczesnej dyspucie teologicznej, a dyskutowanego dawniej, czy osoba nieposiadająca święceń prezbiteratu może w sposób ważny zostać wyświęcona na biskupa. Negatywna odpowiedź na tak postawione pytanie suponuje właśnie to, że episkopat jest jedynie formą dopełnienia prezbiteratu, a nie odrębnym święceniem, stąd uprzednie posiadanie prezbiteratu jest konieczne dla ważnego przyjęcia święceń biskupich. W kontekście tej dyskusji łatwiej jest zapewne zrozumieć cytowane na początku stanowisko św. Tomasza z Akwinu.

[16] Zob. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, Lublin 1986, s. 185; por. J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1, ks. 2: *Lud Boży*, Poznań 2005, s. 231.

(diakonat, prezbiterat, episkopat)[17]. Podobna nomenklatura pojawia się w *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum* z 1990 roku[18]. Zupełnie inaczej wygląda to w tradycyjnym Pontyfikale rzymskim[19]. W części pierwszej *Pontificale Romanum* termin *ordinatio* konsekwentnie jest odnoszony do ostiariatu, lektoratu, egzorcystatu, akolitatu, subdiakonatu, diakonatu oraz prezbiteratu. Wobec święceń biskupich prawodawca posługuje się już terminem *consecratio*[20]. Jeżeli zestawi się to ze spostrzeżeniami poczynionymi wobec terminologii stosowanej w Kodeksie Pio-Benedyktyńskim, nietrudno zauważyć, że ta nomenklatura jest konsekwentna. Zatem na poziomie czysto językowym tradycyjny liturgiczny obrzęd święceń wyraźnie wydziela święcenia episkopatu od pozostałych święceń (zgodnie z Kodeksem z 1917 roku), z kolei odnowiony ryt święceń konsekwentnie obrzęd święceń biskupich zestawia z pozostałymi święceniami (diakonatem i prezbiteratem).

Jak pokazano na poprzednim etapie analiz, duża zmiana nastąpiła w latach czterdziestych XX wieku, w związku z publikacją konstytucji apostolskiej *Sacramentum ordinis*. Wtedy bowiem papież bardzo wyraźnie wydzielił święcenia episkopatu, prezbiteratu i diakonatu spośród innych stopni święceń i jednoznacznie zasugerował, że episkopat jest odrębnym święceniem, a nie jedynie uzupełnieniem czy dopełnieniem prezbiteratu. Na decyzję podjętą przez Piusa XII warto jeszcze spojrzeć w świetle kanonu 1002 Kodeksu z 1917 roku[21] oraz kanonu 1009 § 2 Kodeksu Jana Pawła II[22]. W tradycyjnym Kodeksie brakuje kanonu wyraźnie wskazującego na materię i formę sakramentu święceń. Przepisy kodeksowe

---

[17] Zob. *De ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi. Editio typica*, Vaticano 1968.

[18] Zob. *De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et diaconorum. Editio typica altera*, Vaticano 1990; por. *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów. Wydanie drugie wzorcowe*, Katowice 1999.

[19] Zob. *Pontificale Romanum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum*, Mechlinia 1895; *Pontificale Romanum. Editio princeps (1595–1596)*, Città del Vaticano 1997; *Pontificale Romanum. Editio typica 1961–1962*, Città del Vaticano 2008.

[20] Zob. P. Majer, *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, wyd. 2, Warszawa 2023, s. 607. Z kolei w przypadku opata i rycerza mowa jest o „błogosławieństwie", a w przypadku dziewic, króla i królowej – o „błogosławieństwie i konsekracji".

[21] „Przy udzielaniu każdego święcenia szafarz powinien bardzo dokładnie zachowywać poszczególne obrzędy przepisane w Pontyfikale rzymskim lub w innych księgach obrzędowych zatwierdzonych przez Kościół, których z żadnego powodu nie można pominąć lub zmienić".

[22] „Są one udzielane przez nałożenie rąk i modlitwę konsekracyjną, określoną dla poszczególnych stopni w księgach liturgicznych".

jedynie ogólnie odnoszą się do obowiązku zachowywania wszystkich czynności liturgicznych przypisanych dla poszczególnych stopni święceń. Jest to skutek braku w czasach, gdy powstawał Kodeks, jednoznacznego określenia, co jest materią i formą sakramentu święceń[23].

Zupełnie inaczej wygląda to już w przypadku odnowionego Kodeksu. Jako że Pius XII w sposób definitywny rozstrzygnął, że materią sakramentu święceń diakonatu, prezbiteratu i episkopatu jest nałożenie rąk, a formą – wskazany przez niego fragment prefacji konsekracyjnej oznaczające skutek sakramentu, w Kodeksie Jana Pawła II nawiązanie do tego rozstrzygnięcia znalazło się właśnie w kanonie 1009 § 2 oraz 1009 § 1, gdzie święcenia episkopatu znalazły swoje miejsce obok dwóch innych święceń.

W kontekście liturgii Kościoła warto jeszcze pochylić się nad jednym elementem, a mianowicie nad zmianami w Pontyfikale rzymskim w edycji typicznej Jana XXIII oraz zreformowanych księgach liturgicznych. Jeżeli chodzi o *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi* z 1968 roku, w tym przypadku zależność normy prawnej kanonu 1009 § 2, tzn. wyakcentowanie materii bądź formy sakramentu święceń, zauważalne jest jedynie w przypadku święceń episkopatu, gdzie rubryki wyraźnie wydzielają formę sakramentalną[24]. Ta sama sytuacja ma miejsce odnośnie do *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum* z 1990 roku[25].

Zupełnie inna sytuacja ma miejsce w Pontyfikale Jana XXIII. Od *editio princeps* aż do *Pontificale Romanum* w edycji typicznej Leona XIII prefacja konsekracyjna drukowana była w sposób ciągły. Jest to zrozumiałe w świetle tego, co już powiedziano: aż do Piusa XII kwestia materii i formy sakramentu święceń nie była jednoznaczna. Po dogmatycznej deklaracji z *Sacramentum ordinis* sytuacja uległa zmianie i Jan XXIII, publikując nowe wydanie Pontyfikału rzymskiego, mógł aplikować podjętą przez

[23] Por. P. Majer, *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, s. 750. Jak zauważono na poprzednim etapie analiz, Sobór Florencki jako materię święceń wskazał przekazanie poszczególnych insygniów, niemniej już w dobie kodyfikacji Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego było to kwestionowane przez teologów. Prawdopodobnie dlatego prawodawca zdecydował się na niewspominanie o tym w Kodeksie.

[24] Przy obrzędzie święceń diakonatu i prezbiteratu tekst prefacji konsekracyjnej podany jest w sposób ciągły, bez wyraźnego wydzielania formy sakramentu. Jest to zupełnie inne podejście niż to z Pontyfikału Jana XXIII.

[25] Pewne wydzielenie formy sakramentalnej diakonatu i prezbiteratu można by doszukiwać się w odrębnym akapicie wstawionym w nutach, niemniej nie jest to tak wyraźne wydzielenie jak w Pontyfikale Jana XXIII.

Piusa XII decyzję[26]. Znalazła ona swoje praktyczne odzwierciedlenie w prefacjach konsekracyjnych diakonatu, prezbiteratu i episkopatu w tej postaci, że formuła sakramentalna została graficznie wydzielona z całej prefacji na dwa sposoby: poprzez pozbawienie jej nut oraz przez rubrykę wyraźnie nakazującą wyciągnięcie dłoni[27].

Na końcu warto jeszcze sięgnąć do papieskich ksiąg liturgicznych[28]. *Sacrarum Caeremoniarum sive Rituum Ecclesiasticorum Sanctae Romanae Ecclesiae* w tytule II, § 1 stanowi, że gdyby wybrany na papieża nie miał świętych święceń[29], przed koronacją jest zobowiązany je przyjąć[30]. Z kolei tytuł II, § 5 wyraźnie stwierdza, że w przypadku wybrania na papieża osoby świeckiej, ta musi przyjąć nawet pierwszą tonsurę i niższe święcenia. Punkty 64–65 rozdziału IV *Ordo rituum conclavis* stanowią, że osobie wybranej na papieża, a nieposiadającej święceń biskupich, należy udzielić święceń episkopatu według rubryk zawartych w Pontyfikale rzymskim[31]. Punkty 88–90 konstytucji apostolskiej *Universi dominici gregis* również stanowią o konieczności uprzedniego udzielenia święceń episkopatu elektowi nieposiadającemu święceń biskupich, przy czym brakuje w tej konstytucji zastrzeżenia, że ma to mieć miejsce według rubryk Pontyfikału rzymskiego. Podobne dyspozycje znalazły się również w *Romani Pontifici eligendo* Pawła VI (punkty 88–90)[32]. W *Summi Pontifici selectio* Jana XXIII ta kwestia nie była poruszana, z kolei w *Vacantis apostolicae sedis* Piusa XII z 1945 roku w punkcie 107 mowa jest o tym, że jeżeli wybrany nie jest prezbiterem lub biskupem, ma zostać wyświęcony i konsekrowany[33]. To samo stanowi Pius X w punkcie 90 *Vacante Apostolica Sede*, również zachowując zaobserwowane rozróżnienie językowe.

---

[26] Oczywiście nie mogło to bezpośrednio wpłynąć na treść kanonów, gdyż Kodeks prawa kanonicznego nie był wtedy jeszcze promulgowany.

[27] Dla przypomnienia: w dotychczas drukowanych Pontyfikałach rzymskich cała prefacja konsekracyjna śpiewana była w sposób ciągły, a bezpośrednio przed formułą sakramentalną nie było żadnych rubryk.

[28] Zob. *Sacrarum Caeremoniarum sive Rituum Ecclesiasticorum Sanctae Romanae Ecclesiae*, Venetiis 1632.

[29] A zatem nie był co najmniej subdiakonem.

[30] Księga wyszczególnia nawet odrębnie święcenia prezbiteratu – [...] *ordinetur, et ad omnes Ordines etiam Presbyteratum*.

[31] *Ordo rituum conclavis*, Città del Vaticano 2000.

[32] Również bez wzmianki o konieczności stosowania się do rubryk Pontyfikału rzymskiego.

[33] A zatem ponownie pojawia się tu zaobserwowane rozróżnienie na poziomie językowym.

W świetle powyższych zestawień można zatem zauważyć, że do pontyfikatu Piusa XII konsekwentnie wymagano od elekta nieposiadającego święceń biskupich i kapłańskich przyjęcie zarówno święceń prezbiteratu, jak i konsekracji biskupiej. Od pontyfikatu Pawła VI konsekwentnie mowa jest jedynie o konieczności przyjęcia święceń episkopatu, a przepisy nie rozpatrują w ogóle przypadku nieposiadania przez elekta święceń prezbiteratu. Można to interpretować na dwa sposoby. Albo przepisy nie przewidują wyboru na papieża kogoś nieposiadającego co najmniej święceń prezbiteratu (co jest wbrew tradycji Kościoła)[34], albo za kryterium przyjmuje się jedynie posiadanie lub nie święceń episkopatu. Przy tej drugiej interpretacji, jeżeli na papieża wybrany byłby diakon lub świecki, i tak musiałby on jedynie otrzymać święcenia episkopatu, bez przyjmowania prezbiteratu (i) diakonatu (oraz) posługi akolitatu i lektoratu. W takich dyspozycjach można doszukiwać się zatem aluzji do rozumienia święceń episkopatu jako odrębnego święcenia, które może być ważnie przyjęte bez uprzedniej konieczności posiadania święceń prezbiteratu. Z kolei dawniejsze przepisy związane z wyborem papieża, domagające się od elekta uprzedniego przyjęcia święceń zarówno prezbiteratu, jak i episkopatu, gdyby ten ich nie miał, sugerowały raczej tezę, że święcenia episkopatu są rodzajem dopełnienia czy uzupełniania kapłaństwa otrzymywanego w święceniach prezbiteratu.

Wreszcie, jak zauważono, *Ordo rituum conclavis* nakazuje przyjąć obrzęd święceń biskupich przez elekta według zasad podanych w Pontyfikale rzymskim. Ten zapis stoi w zdecydowanej opozycji do tradycyjnego obrzędu święceń elekta wybranego na papieża. Chociaż ten miał otrzymać wszystkie święcenia, których nie posiadał, to jednak w samej ceremonii występowały pewne subtelne różnice, jak np. to, że przy święceniach prezbiteratu stał przy ołtarzu, a nie za celebransem, oraz przyjmował Komunię pod dwiema postaciami[35], a przy święceniach biskupich nie przekazywano pastorału ani nie dokonywano intronizacji.

Nieco na uboczu głównego nurtu analiz warto zwrócić uwagę na pewien szczegół zauważalny w cytowanej wypowiedzi Tomasza z Akwinu. W *Statuta Ecclesiae Antiqua*, obok siedmiu (ośmiu) stopni święceń udzielanych

[34] Por. *Sacrarum Caeremoniarum sive rituum ecclesiasticorum sanctae romanae Ecclesiae*, Titulus II, § 5: *Quod si forte electus in Papam es set merus laicus, nam et laicus eligi potest, dum modofit Christianus, et Catholicus*.

[35] Podczas zwyczajowej Mszy ze święceniami prezbiteratu nowo wyświęceni klękali za biskupem i komunikowali tylko pod postacią chleba.

w Kościele rzymskim znalazły się również święcenia psalmisty. Owych święceń nie ma ani w odnowionym Pontyfikale rzymskim, ani w *Pontificale Romanum* edycji typicznej Jana XIII. Niemniej warto wiedzieć, że były one obecne od *editio princeps* do edycji typicznej Leona XIII, tyle że nie w części pierwszej, ale trzeciej w dziale *De officio Psalmistatus*[36].

* * *

Celem niniejszego studium była próba pokazania, jak założenia teologiczne wpłynęły na kształtowanie normy prawnej kanonu 1009 § 1 Kodeksu Jana Pawła II oraz kanonów 949–950 Kodeksu z 1917 roku. Celem pracy była również próba pokazania, jakie odzwierciedlenie odnajdowało to w liturgii Kościoła związanej z sakramentem święceń. Opracowanie zostało podzielone na trzy części. Najpierw wydobyto normę prawną kanonów 1009 § 1 Kodeksu Jana Pawła II oraz kanonów 949–950 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego. Następnie ukazano teologiczne podłoże obydwu norm prawnych. Wreszcie w części trzeciej przedstawiono przełożenia tych norm prawnych na liturgię Kościoła w zakresie ceremonii święceń.

W świetle dokonanych analiz należy stwierdzić niemałą rozbieżność pomiędzy normami prawnymi analizowanych w niniejszej pracy kanonów. Podstawą owych rozbieżności jest inne rozumienie święceń episkopatu: bądź jako pełnoprawnego święcenia, odrębnego od prezbiteratu, bądź jako zależnego od niego i będącego jego dopełnieniem. Za punkt zwrotny spojrzenia na episkopat można przyjąć publikację dokumentu *Sacramentum ordinis*, w którym biskupstwo bardzo wyraźnie zostało przedstawione jako odrębne i niezależne od prezbiteratu święcenie. Skoro zatem Kodeks Pio-Benedyktyński został promulgowany przed latami czterdziestymi XX wieku, sugerował on, że święcenia biskupie nie są pełnoprawnym święceniem. Z kolei powstały po tym dokumencie Piusa XII Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku mógł już zaliczyć biskupstwo do pełnoprawnego stopnia święcenia. Rozumienie episkopatu bądź jako dopełnienia prezbiteratu, bądź jako odrębnego święcenia wpływało również na kształt liturgii katolickiej, co było zauważalne przede wszystkim w przepisach dotyczących przyjmowania święceń przez elekta wybranego na papieża, który nie byłby biskupem. Z drugiej strony dokument Piusa XII wpłynął

[36] Ich wydzielenie do zupełnie innej części zapewne wynikało z tego, że tych święceń (a w zasadzie urzędu) z zasady udzielał prezbiter, jak to również wynika z rubryk. Z drugiej strony warto mieć na uwadze to, że błogosławieństwa znajdujące się w Pontyfikale rzymskim z zasady są zastrzeżone biskupowi.

również na kształtowanie się norm kanonicznych, co pokazano na przykładzie kanonu 1009 § 2 Kodeksu Jana Pawła II.

THE PROBLEM OF THE CANONICAL STATUS OF EPISCOPAL ORDINATION ON THE EXAMPLE OF CANONS 1009 § 1 OF THE 1983 CODE OF CANON LAW AND 949–950 OF THE 1917 CODE OF CANON LAW IN THE LIGHT OF THEOLOGY AND LITURGY

Keywords: liturgy, ordination, Roman Pontifical, episcopate, Code of Canon Law, Pio-Benedictine Code.

Abstract: The purpose of the study is to attempt to show how theological presuppositions influenced the crystallisation of the legal norm of canon 1009 § 1 of the Johanno-Pauline Code and canons 949–950 of the Pio-Benedictine Code. The study also aims to show how this was reflected in the Roman ordination liturgy. The study is divided into three parts. First, the legal norm of canons 1009 § 1 of the John Paul II Code and canons 949–950 of the Pio-Benedictine Code were extracted. Then the theological background of both norms was shown. In the third part, the translation of these legal norms into the liturgy of the Church regarding the ordination ceremony is shown. In the light of the analyses made, it is necessary to state a considerable discrepancy between the legal norms of the canons analysed in this work. They are based on a different understanding of episcopal ordination: either as a full-fledged ordination, separate from the presbyterate, or as dependent on it and being its complement.

Sections: [Introduction]> 1. Legal standards of canons 1009 § 1 of the Code of Criminal Procedure of 1983 and 949–950 of the Code of Criminal Procedure from 1917 > 2. Status of the Episcopate's ordination at the Church's magisterium > 3. Status of the ordination of the Episcopate in the Church's liturgy >[Summary].

BIBLIOGRAFIA

Codex Iuris Canonici, 1917, AAS, 9(1917), nr 2, s. 11–456.

Codex Iuris Canonici, 1983, AAS, 75(1983), nr 2, s. 1–301.

De ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi. Editio typica, Vaticano 1968.

De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et diaconorum. Editio typica altera, Vaticano 1990.

Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 2009.

Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów. Wydanie drugie wzorcowe, Katowice 1999.

Ordo rituum conclavis, Città del Vaticano 2000.

Pontificale Romanum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum, Mechlinia 1895.

Pontificale Romanum. Editio princeps (1595–1596), Città del Vaticano 1997.

Pontificale Romanum. Editio typica 1961–1962, Città del Vaticano 2008.

Sacrarum Caeremoniarum sive Rituum Ecclesiasticorum Sanctae Romanae Ecclesiae, Venetiis 1632.

Bączkowicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Kraków 1923.

Beal J.P., Coriden J.A., Green T.J., *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000.

Cappello F.M., *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis*, vol. 2, pars 3, Roma 1935.

Dyduch J., Góralski W., Górecki E., Krukowski J., Sitarz M., Ko*mentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1, ks. 2: *Lud Boży*, Poznań 2005.

Góralski W., Górecki E., Krukowski J., Krzywda J., Majer P., Zubert B., *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 3/2, ks. 4: *Uświęcające zadanie Kościoła*, Poznań 2011.

Hemperek P., Góralski W., Przytuła F., Bakalarz J., *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, Lublin 1986.

Majer P., *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011; wyd. 2, Warszawa 2023.

Pawluk T., *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 561–580
10.52404/ttnwloc.stwl.27.28

KS. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI [a,@]
0000-0002-8538-9208
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; Wydział Prawa Kanonicznego; Instytut Prawa Kanonicznego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] J.Grezlikowski@Diecezja.Wloclawek.PL

EGZORCYZMY W DUSZPASTERSKIEJ POSŁUDZE I PRAKTYCE KOŚCIOŁA

Słowa kluczowe: zły duch, egzorcyzmy w Kościele, egzorcysta, sprawowanie obrzędu egzorcyzmu.

Abstrakt: Kościół mając na uwadze nakaz Jezusa skierowany do uczniów: „Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy” (Mt 10, 8) ustanawia normy prawne i liturgiczne celem zgodnego z prawem, ważnego i godziwego ich sprawowania. Artykuł jest próbą usystematyzowania przepisów prawno-liturgicznych odnoszących się do posługi egzorcysty w Kościele i wyznaczenia ogólnych kryteriów zgodnego z prawem sprawowania obrzędu egzorcyzmu.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Pojęcie egzorcyzmu > 2. Egzorcyzmy w historii i działalności Kościoła > 3. Egzorcyzmy w normach kodeksowych i Rytuale rzymskim > 4. Posługa egzorcystów w Polsce > 5. Wskazania Konferencji Episkopatu Polski > [Zakończenie].

Wobec narastającego zjawiska pentakostalizacji (ucharyzmatycznienia wspólnot kościelnych) chrześcijaństwa i Kościoła oraz wielu innych

KS. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI (1954–); 1979, kapłan diecezji włocławskiej; 1979, mgr: teologia (KUL, Lublin); 1979, mgr lic. nauk prawnych: prawo kanoniczne (KUL, Lublin); 1984, dr nauk prawnych: prawo kanoniczne (KUL, Lublin); 2000, dr hab. nauk prawnych (UKSW, Warszawa); 2001–2019, prof. (UKSW, Warszawa); sędzia (1989–) i oficjał (1992–2024) w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej; 2024–, wikariusz generalny diecezji włocławskiej; zainteresowania naukowe: prawo kanoniczne, małżeńskie procesowe.

zagrożeń m.in. desakralizacji, pojawiających się nowych form religijności w Kościele, modlitw o uwolnienie duchowe i somatyczne, podkreślania znaczenia sił szatańskich zniewalających człowieka w świecie, posługa uwalniania od złych duchów (obrzędy egzorcyzmów), zaczyna przeżywać zwiększone zainteresowanie, a nawet swój renesans[1]. Kościół mając na uwadze nakaz Jezusa skierowany do uczniów: „Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy" (Mt 10, 8) realizuje zlecony nakaz, władzę i zadanie uzdrawiania i sprawowania egzorcyzmów, mając świadomość, że są one pomocą w licznych współczesnych zagrożeniach życia duchowego i religijnego wiernych. Są one sprawowane od początków chrześcijaństwa po dziś dzień, a wobec wielu zagrożeń duchowych w ostatnich latach znacząco wzrosła liczba egzorcystów i coraz powszechniejsze stają się praktyki modlitw wstawienniczych z prośbą o uwolnienie z mocy złego ducha. Nierzadko dochodzi przy tej okazji do nadużyć i braku zrozumienia, kiedy i w jakich okolicznościach powinno się prosić o egzorcyzm i go sprawować. Wobec tak dynamicznych i znaczących zmian zasadne jest przybliżenie czytelnikowi posługi i praktyki celebrowania egzorcyzmów w życiu, działalności oraz praktyce Kościoła, zarówno od strony historycznej, aktualnie obowiązujących przepisów prawnych, a także od strony duszpasterskiej. Potrzeba bowiem mądrego podejścia do tematu egzorcyzmów.

1. Pojęcie egzorcyzmu

W życiu, praktyce i działalności Kościoła słowo egzorcyzm (*exercire*, *exorcismus*) związane jest z walką z szatanem, a w literaturze religijnej egzorcyzowanie oznacza wypędzanie szatana i złych mocy[2]. Kościół mocą władzy otrzymanej od Chrystusa podejmuje walkę z szatanem przez wytrwałą i ufną modlitwę. Egzorcyzm jest autoryzowaną przez Kościół publiczną modlitwą kapłana mianowanego przez biskupa diecezjalnego, której celem jest uwolnienie od szatana i jego złośliwego wpływu oraz od zła przez niego wyrządzonego. Jest więc publicznym kultem Kościoła, wyrażającym wiarę Kościoła, że od Chrystusa otrzymał on władzę uwal-

[1] Ł. Piotrowski, *Kiedy do egzorcysty*, „Idziemy", 2023, nr 28, s. 6; por. R. Dappa, *Egzorcysta i jego posługa w prawie kodeksowym i pozakodeksowym*, „Kościół i Prawo", 2018, 7(20), nr 1, s. 127.

[2] J. Howard, *Egzorcyzm*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. M. Metzger, M. Coogan, Warszawa 1997, s. 143–144; por. J. Zięba, *Egzorcyści. Historia, teologia, prawo, duszpasterstwo*, Kraków 2012, s. 174.

niania od wpływu szatana i publicznie oraz wspólnotowo na mocy swojej władzy prosi w imię Jezusa Chrystusa, by jakaś osoba lub przedmiot były strzeżone od napaści złego i wolne od jego panowania[3]. Egzorcyzm jest więc aktem wiary, stąd nie można traktować go jak aktu magicznego. Nie jest też czynnością prywatną, która dotyczy tylko opętanego i egzorcysty, lecz posiada charakter publiczny i wspólnotowy, co ukazuje liturgia Kościoła, zabezpieczając odpowiednio w regulacjach prawno-liturgicznych przed ewentualnymi nadużyciami i niewłaściwym rozumieniem egzorcyzmu. Stąd przed jego podjęciem i celebrowaniem należy upewnić się, że istotnie chodzi o obecność złego ducha, a nie o chorobę psychiczną[4].

Ustawodawca kościelny nie definiuje w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r., czym jest egzorcyzm, ale określa tylko w jednym kanonie warunki do zgodnego z prawem jego celebrowania[5]. Pojęcie egzorcyzmów zostało natomiast wyjaśnione w Katechizmie Kościoła katolickiego. Zgodnie z nauczaniem Kościoła egzorcyzm jest publiczną prośbą Kościoła czynioną na mocy jego władzy w imię Jezusa Chrystusa, by jakaś osoba lub przedmiot były strzeżone od napaści złego i wolne od jego panowania[6]. Wyraża wiarę Kościoła, że od Jezusa Chrystusa otrzymał on władzę uwalniania od wpływu szatana. Jest aktem wiary, stąd nie można go traktować jak aktu magicznego, lecz przed jego podjęciem należy upewnić się, że chodzi o obecność złego ducha, a nie o chorobę psychiczną. Należy do sakramentaliów Kościoła, czyli świętych znaków, które z pewnym podobieństwem do sakramentów oznaczają skutki duchowe przez modlitwę Kościoła. Egzorcyzmy należy więc traktować bardzo roztropnie, przestrzegając ściśle ustalonych przez Kościół norm. Gdy egzorcyzm wykonywany jest przez osobę do tego uprawnioną, w imieniu Kościoła i zgodnie z zaaprobowanym rytem, nazywany jest publicznym, w innym wypadku – prywatnym. Zarówno Katechizm Kościoła katolickiego, jak i wprowadzenie teologiczne oraz pastoralne do Rytuału wyróżniają dwa rodzaje egzorcyzmów: w formie prostej oraz egzorcyzm uroczysty,

[3] Tamże, s. 56.

[4] P. Towarek, *Egzorcyzm, historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008, s. 55.

[5] Zob. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli II promulgatus*, 25 I 1983, AAS, 75(1983), pars 2, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 r. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. Zaktualizowany przekład na język polski*, Poznań 2022, kan. 1172.

[6] *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Vatican 1997; tekst polski: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, n. 1673.

nazywany wielkim. Pierwszy związany jest z celebracją chrztu, zaś drugi stosowany jest w przypadku rzeczywistego opętania[7].

Szczególnej analizie w niniejszym artykule zostanie poddany jedynie egzorcyzm uroczysty, publiczny. Natomiast egzorcyzm w formie prostej, który jest związany z udzielaniem sakramentu chrztu został ujęty i określony w Rytuale i Katechizmie Kościoła katolickiego w formie prostej modlitwy, w której Kościół prosi, aby wybrani, pouczeni o misterium Chrystusa niosącego wyzwolenie z grzechu, zostali uwolnieni od skutków grzechu i od wpływu szatana i by umocnieni na drodze duchowej, otworzyli serca na przyjęcie darów Zbawiciela[8]. Uprawnienia co do egzorcyzmów w formie prostej posiada każdorazowo szafarz sakramentu chrztu, czyli biskup, prezbiter lub diakon[9]. Nie potrzeba żadnego specjalnego, dodatkowego upoważnienia. W przypadku natomiast sprawowania egzorcyzmu publicznego i uroczystego (wielkiego) prawodawca kościelny ustanawia szczegółowe normy i zalecenia w celu wyeliminowania nadużyć i podkreślając jego ważność, rolę i znaczenie dla życia duchowego człowieka, kiedy to uwalnia się go od złego wpływu szatana. Zwyczajnie egzorcystą jest tylko biskup. Może on jednak, kiedy istnieje taka konieczność, upoważnić i delegować do celebrowania egzorcyzmu innego kapłana[10].

2. Egzorcyzmy w historii i działalności Kościoła

Posługa egzorcyzmowania ma w Kościele bogatą historię i posiada swoje zakorzenienie w Piśmie Świętym. Kształtowała się przez wieki, aby osiągnąć współczesną formę i uzasadnienie. Chrystus uwalniał opętanych i udzielił tej władzy uwalniania od złego ducha najpierw apostołom, a później uczniom, wyraźnie rozszerzając ją na wszystkich wierzących. Ewangelie przedstawiają życie Jezusa jako walkę z szatanem, zaś stawką tej walki było ostateczne zbawienie człowieka. Sam

[7] Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne. Rytuał rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Soboru Powszechnego Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II* (Rytuał), wydanie wzorcowe, Katowice 2002. *Editio typica* ukazała się w 1999 r. Zatwierdzenie tekstu polskiego przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów nosi datę 12 maja 2001 r. Prymas Polski ogłosił księgę dekretem z dnia 7 czerwca 2001 r. *Editio typica* w wersji łacińskiej nosi datę: Typis Polyglottis Vaticanis 1999. Wydanie wzorcowe *Rytuału* w języku polskim, po zatwierdzeniu przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów ukazało się w 2002 r.

[8] Rytuał, n. 8; KKK, n. 1237.

[9] Zob. KPK, kan. 861 § 1.

[10] Zob. tamże, kan. 1172; por. Piotrowski, *Kiedy do egzorcysty*, s. 7.

Jezus, przyjąwszy ciało, nie był wolny od diabelskich pokus. Po swoim chrzcie, jak zapisali ewangeliści, był kuszony na pustyni przez szatana (por. Mt 4, 1–11; Mk 1, 12–13; Łk 4, 1–13; J 1, 2.31). Egzorcyzmy były też przedmiotem codziennej posługi Pana Jezusa, który mając władzę nad złymi duchami, uwalniał opętanych i doświadczanych przez złego ducha, wyraźnie rozróżniając uwolnienie człowieka od złego ducha od uzdrowienia od licznych chorób (por. Mk 5, 1–20; Mk 9, 14–29; Mk 7, 24–30; Łk 13, 10–17). Egzorcyzmowanie było też przedmiotem jego nauczania[11].

Jak można dowiedzieć się z Ewangelii, Jezus wysyłając Apostołów, by głosili królestwo Boże udzielił im władzy uzdrawiania i egzorcyzmowania (Mk 6, 7; Łk 9, 1)[12]. Uczniowie Jezusa jeszcze za życia Jezusa uwalniali od złego ducha (Łk 10,17). Obok nich działali też inni egzorcyści (Mk 9, 49), niebędący uczniami Pańskimi, którym Jezus nie zakazywał działalności. Przed wniebowstąpieniem Jezus zwrócił się do Apostołów: „Tym zaś, którzy wierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać" (Mk 16, 17). Apostołowie po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa nie przestali egzorcyzmować, lecz posłuszni woli Mistrza, pełnili dalej powierzoną misję, głosząc konieczność prowadzenia walki przeciwko szatanowi. Relacjonują to Dzieje Apostolskie (por. Dz 5, 26; 8, 7; 19, 11)[13]. Apostołowie, ich następcy, a następnie uczniowie i wszyscy, którzy wierzyli w Jezusa przejęli i praktykowali uwalnianie opętanych od złego ducha, jednocześnie rozróżniając uwolnienie człowieka od złego ducha od uwolnienia od licznych chorób[14].

W pierwszych trzech wiekach wszyscy chrześcijanie mieli władzę i mogli sprawować posługę egzorcyzmowania, a egzorcyzmy miały w tym okresie wartość apologetyczną. Wraz z początkiem życia monastycznego władzę tę zaczęli pełnić mnisi, podejmując w ten sposób walkę przeciwko złemu duchowi. Walka przeciwko złemu duchowi, prowadząca do uwolnienia ludzkości od ataków szatana, była głównym celem mnichów, którzy w ten sposób, po zakończeniu prześladowań i przeminięciu epoki męczenników, stawali się bojownikami, walczącymi na pierwszej linii

[11] Zięba, *Egzorcyści*, s. 49.

[12] B. Maggiori, *Chrystus i szatan w Ewangelii Markowej*, w: *Zło w świecie*, red. L. Balter, Poznań 1992, s. 34–49 (*Kolekcja Communio*, nr 7).

[13] Zięba, *Egzorcyści*, s. 56–58.

[14] J.K. Pytel, *Księga Dziejów Apostolskich. Problemy literackie i wybrane tematy teologiczne*, w: *Księga Dziejów Apostolskich*, red. tenże, Szczecin 1999, s. 28–29.

przeciwko szatanowi[15]. Działalność związana ze stosowaniem egzorcyzmów rozwijała się, a jej rozkwit nastąpił w wiekach VI–XVII, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Od VI do XVIII wieku praktykowanie egzorcyzmów przeżywało w Kościele rozkwit, zarówno na Zachodzie jak i na Wschodzie. W kościołach nie brakowało egzorcystów, dzięki czemu można było mówić nawet o szkole sprawowania egzorcyzmów. Starsi i doświadczeni egzorcyści byli wspomagani przez młodszych, którzy potem mogli ich zastąpić, mając już odpowiednie przygotowanie. Zdarzały się jednak również pewne nadużycia, gdzie zamiast egzorcyzmowania wszczynano procesy i prześladowania wobec osób inaczej myślących i krytykujących Kościół czy też mających odmienne poglądy polityczne, co niekiedy kończyło się paleniem na stosie[16]. Mieliśmy wtedy do czynienia z upadkiem wszelkiej sprawiedliwości prawnej i duszpasterskiej, gdzie egzorcyzmy ustąpiły miejsca prześladowaniom. Wiek XVII przynosi brak zainteresowania złym duchem i jego działaniem oraz upadek doktryny dotyczącej istnienia diabła. Szatan stał się zabawnym „pajacem", który utożsamiany był tylko z abstrakcyjną ideą zła. Nie był istnieniem osobowym, którego działanie sięga do samej głębi człowieka. Do utrwalenia tego nagłego przejścia, określającego następne trzy wieki, przyczyniła się później kultura świecka. Wywarła ona wielki wpływ na środowiska kościelne, szczególnie na uniwersytety, wpływając w sposób decydujący na formację biskupów i kapłanów[17].

Od XVIII wieku na skutek upadku doktryny podważającej istnienie i działanie szatana, a także prądów zaniku abstrakcyjnej idei zła, pojawiła się wyraźna tendencja zmierzająca do zwiększenia zastrzeżeń i restrykcji co do posługi egzorcyzmowania. Stąd pojawiają się w Kościele postanowienia zmierzające do wyeliminowania nadużyć, w kierunku unormowania posługi egzorcyzmowania przez wyznaczonych i uprawnionych do tego szafarzy. Wprowadzane ograniczenia i restrykcje powodowały pewną niechęć biskupów do udzielania wyraźnego zezwolenia i ustanawiania szafarzy egzorcyzmowania, jak też ich braki, co z kolei skutkowało zanikaniem posługi egzorcyzmowania w Kościele[18]. W wieku XIX, w czasie

[15] Zięba, *Egzorcyści*, s. 167–168.

[16] Zob. J. Gręźlikowski, *Egzorcyzmy w posłudze Kościoła*, „Ład Boży" (dod. do „Idziemy"), 2019, nr 14, s. 6.

[17] M. Probst, *Stosunek do opętania i czarów w XVI i XVII wieku*, w: *Egzorcyzmy czy terapia?*, red. U. Niemann, M. Wagner, tłum. D. Salamon, Warszawa 2008, s. 111–118.

[18] Tamże, s. 120.

rozkwitu myśli racjonalistycznej i idealistycznej, jeszcze bardziej zaprzeczano istnieniu szatana, a opętania sprowadzano do wymiaru zaburzeń psychicznych[19]. Stawiano tezę, że szatan stał się wygodnym alibi dla wierzących wobec całego zła, ponieważ człowiek nie musiał już badać przyczyn naturalnych, które mogły i często miały wpływ na różne zjawiska. Na podstawie takiego stwierdzenia eliminowano istnienie szatana i demonów, a w konsekwencji – opętania. Jeśli więc nie istniało opętanie, to czymś absurdalnym byłoby mianowanie egzorcystów i sprawowanie egzorcyzmowania. W XX wieku zgodnie z kościelnymi wytycznymi uprawnionymi szafarzami egzorcyzmów byli tylko prezbiterzy[20].

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. kwestii egzorcyzmów poświęcił trzy kanony (1151–1153). Jednoznacznie stanowił, że „nikt nie może dokonywać zgodnie z prawem egzorcyzmów nad opętanymi, jeżeli nie otrzyma od ordynariusza specjalnego i wyraźnego pozwolenia. Miał być nim kapłan o odpowiednich kwalifikacjach moralnych i intelektualnych”[21]. Warto zauważyć, że prawodawca kościelny z 1917 r. pozwalał dokonywać egzorcyzmów także wobec akatolików[22].

Sytuacja zmieniła się po Soborze Watykańskim II, który nakazał dostosować obrzędy sakramentów i sakramentaliów do potrzeb naszych czasów, tak by jasno wyrażały ich naturę i cel. To pozwoliło na nowo zauważyć wartość, rolę i znaczenie egzorcyzmów w życiu i działalności Kościoła, jako pomoc wiernym opętanym przez zło i szatana. W 1998 r. wydano zatwierdzony przez papieża Jana Pawła II odnowiony Rytuał rzymski, potwierdzający prawo do wykonywania posługi egzorcyzmowania tylko przez prezbiterów i kapłanów zakonnych, którzy muszą otrzymać specjalne i wyraźne zezwolenie ordynariusza miejsca[23].

W ten sposób kształtowała się przez wieki posługa egzorcyzmowania, by osiągnąć współczesną formę i uzasadnienie, którą określają normy kodeksowe, Rytuał rzymski i wskazania Konferencji Episkopatu Polski. Dużą rolę w kształtowaniu się posługi egzorcyzmowania i uregulowań prawno-liturgicznych ostatnich dziesięcioleci miała postawa i doświad-

---

[19] Por. G. Amorth, *Egzorcyści i psychiatrzy*, Częstochowa 1999, s. 7–14.

[20] R. Czerwiński, *Metody stosowane przez złego ducha na podstawie konfrontacji Jezusa z szatanem (Mt 4, 1–11)*, „Studia Warmińskie”, 51(2014), s. 87–99.

[21] *Codex Iuris Canonici auctoritatae Pii X Pontificis Maximi ius sudigestus Benedicti. Papae XV auctoritatae promulgatus*, 27 V 1917, AAS, 9(1917), pars 2, s. 1–593, kan. 1151 § 1.

[22] Tamże, kan. 1152.

[23] Rytuał, n. 13.

czenie wielu znanych egzorcystów w Rzymie, a przede wszystkim paulisty ks. Gabriela Amortha (1925–2016) i pasjonisty ks. Candido Amantiniego (1914–1992). Pierwszy to włoski ksiądz, jeden z bardziej znanych egzorcystów świata, pisarz i autor międzynarodowych bestsellerów. Był od 1985 r. oficjalnym egzorcystą watykańskim i diecezji rzymskiej. Ten włoski zakonnik Towarzystwa Świętego Pawła w ciągu swego długiego życia dokonał wielu tysięcy egzorcyzmów. Poświęcił się on całkowicie nie tylko walce z szatanem, ale i uświadamiał ludzi o jego istnieniu. Twierdził, że „największym diabelskim podstępem jest mówienie ludziom, że szatan nie istnieje”[24]. W 1994 roku ksiądz Amorth założył we Włoszech pierwsze na świecie Stowarzyszenie Egzorcystów[25]. Na jego inauguracyjny zjazd przybyło jedynie 12 egzorcystów. Po piętnastu latach jego ożywionej i twórczej działalności pomagania ludziom szukającym duchowej pomocy, w roku 2009 w rzymskim spotkaniu uczestniczyło już około 200 egzorcystów z całego świata. Najbardziej rozpoznawalny egzorcysta twierdził, że tylko człowiek modlitwy i głębokiego życia duchowego, cieszący się dobrą reputacją oraz dobrze przygotowany teologicznie od strony znajomości Pisma Świętego i teologii dogmatycznej i moralnej może sprawować posługę egzorcyzmowania[26].Wskazywał również, że trudno jest wyuczyć się samemu egzorcyzmowania. Potrzebny jest ktoś z wieloletnią praktyką, kto wprowadzi w świat posługi egzorcyzmowania początkującego egzorcystę.

Mówił to w oparciu o własne doświadczenia, gdyż jego wprowadzał w świat egzorcyzmowania ojciec Candido Amantini, dziś Sługa Boży, doświadczony egzorcysta, który działał w Rzymie przy sanktuarium Świętych Schodów[27]. Ten egzorcysta, członek Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa, przez ponad trzydzieści lat pełnił posługę egzorcysty w Scala Santa (Świętych Schodach), spiesząc z pomocą ludziom opętanym, cierpiącym i niezrozumianym przez domowników, lekarzy czy kapłanów. Był

[24] https://wobroniewiaryitradycji.wordpress.com [20.09.2024].

[25] Zięba, *Egzorcyści*, s. 333.

[26] Por. tamże, s. 334.

[27] Przedziwne miejsce w samym środku Rzymu bardzo blisko bazyliki św. Jana na Lateranie, w którym znajdują się między innymi schody prowadzące niegdyś do pałacu Piłata, przywiezione z Jerozolimy przez św. Helenę (255–337), pobożną matkę pierwszego chrześcijańskiego cesarza Konstantyna I (282–337). Mają 28 stopni, są kamienne, przykryte nowszymi drewnianymi, zapobiegającymi zniszczeniu historycznej materii. Podobno są na nich utrwalone plamy krwi Chrystusa, który stąpał po nich ubiczowany. Por. G. Amorth, *Egzorcysta z sanktuarium Świętych Schodów Ojciec Candido Amantini pasjonista*, Warszawa 2018, s. 32.

on specjalnie obdarzony przez Boga, potrafił ocenić czy dany człowiek potrzebuje opieki i pomocy medycznej czy egzorcyzmów. Jako człowiek wiary i modlitwy przy egzorcyzmach zawsze prosił o wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny, wskazując, że „gdy jest przywoływana w trakcie egzorcyzmu, jak i w modlitwach o wyzwolenie i uzdrowienie, wtedy szatan reaguje bardzo gwałtownie”[28]. Był szczególnie przywiązany do sanktuarium w Lourdes i Loreto, gdyż wielu jego pacjentów doznało tam uzdrowienia. Ojciec Gabriel Amorth pisał w swej książce o ojcu Amantinim: „uważałem się za ucznia ojca Candido, który był moim nauczycielem i mistrzem, z którym współpracowałem i u którego zasięgałem rady aż do śmierci”[29]. Ksiądz Amorth wspominał w swojej książce, że posiada wiedzę o udokumentowanych trzech egzorcyzmach przeprowadzonych przez papieża Jana Pawła II we Włoszech[30].

Zalecenia i uwagi co do posługi egzorcyzmowania obu tych egzorcystów są widoczne w uregulowaniach Rytuału rzymskiego, a także we wskazaniach Konferencji Episkopatu Polski.

3. Egzorcyzmy w normach kodeksowych i Rytuale rzymskim

Ustawodawca kościelny w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r. egzorcyzmom poświęca tylko jeden kanon – 1172, znajdujący się w księdze IV, części II, tytule I, poświęconym sakramentaliom, czyli „świętym znakom przez które na podobieństwo sakramentów, są oznaczone i otrzymywane za wstawiennictwem Kościoła, zwłaszcza duchowe”[31]. Stwierdza, że egzorcyzm to szczególny rodzaj sakramentaliów i określa jedynie warunki konieczne do zgodnego z prawem sprawowania egzorcyzmów. Stwierdza, że „nikt nie może dokonywać zgodnie z prawem sprawowania egzorcyzmów nad opętanymi, jeśli nie otrzymał od ordynariusza miejsca specjalnego i wyraźnego zezwolenia (§ 1). Takiego zezwolenia ordynariusz miejsca może udzielić tylko prezbiterowi odznaczającemu się pobożnością, roztropnością i nieskazitelnością życia (§ 2)”[32]. Egzorcystą może więc być ktoś, kto głęboko wierzy w Boga, odznacza się wysokim życiem duchowym i moralnym oraz dużo wie o życiu duchowym i psychicznym

[28] N. Kaniewska, *Egzorcysta, poprzednik O. Amortha, świętym?*, https://www.fronda.pl/a/egzorcysta-poprzednik-o-amortha-swietym,21393.html [1.10.2024].

[29] Amorth, *Egzorcysta z sanktuarium Świętych Schodów*, s. 68.

[30] Tamże, s. 94.

[31] KPK, kan. 1166.

[32] Tamże, kan. 1172.

człowieka. Na jego barkach spoczywa obowiązek oceny, czy człowiek, który przychodzi do niego ze swoim problemem, rzeczywiście potrzebuje tej posługi. Po przeprowadzonym szczegółowym wywiadzie, spowiedzi i komunii świętej, egzorcysta może zdecydować, jakiej formy modlitwy wymaga osoba potrzebująca[33]. Szafarzem egzorcyzmu jest biskup lub prezbiter, nigdy diakon. W paragrafie 2 cytowanego kanonu użyte jest słowo *presbyter*, ale już w Rytuale znajduje się w tym miejscu wyrażenie *sacerdos*, podobnie jak w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku[34].

Jak wspomniano, to apostołom, których następcami są biskupi, Jezus Chrystus przekazał władzę wypędzania złych duchów. Władza biskupów jako szafarzy egzorcyzmów jest więc czymś naturalnym. Zwyczajnie zatem egzorcystą jest tylko biskup. Kiedy jednak istnieje konieczność, może on upoważnić (delegować) prezbitera. Stąd posługę sprawowania egzorcyzmów można powierzyć prezbiterowi specjalnym i wyraźnym zezwoleniem ordynariusza miejsca, którym z zasady powinien być biskup diecezjalny[35]. Takie pozwolenie (licencja) może być udzielone bezpośrednio i wyraźnie, bądź na stałe, bądź do konkretnego egzorcyzmu. Nie wystarczy zgoda domniemana. Jednocześnie prawodawca kościelny określa cechy osobowe tego, komu można powierzyć celebrowanie egzorcyzmowania.

Mimo że prawodawca kościelny poświęca egzorcyzmom jeden kanon, to jednak zostały w nim zawarte najważniejsze i jasno sformułowane normy umożliwiające weryfikację legalności sprawowania egzorcyzmów. Są to proste kryteria, które łatwo sprawdzić, a z których wynika, że jedynie kapłan posiadający licencję ordynariusza miejsca może sprawować egzorcyzm większy. Każdy inny przypadek jest nadużyciem. Prawo nie przewiduje bezpośrednio sformułowanej kary za nadużycia w kwestii egzorcyzmów, ale w takim przypadku należałoby zastosować normę bardziej ogólną, określoną w kan. 1378 § 1: „Kto dopuszcza się nadużycia w związku ze sprawowaniem władzy, urzędu lub zadania, powinien być ukarany stosownie do wagi czynu lub zaniechania, nie wyłączając pozbawienia urzędu, z zachowaniem obowiązku naprawienia szkody”[36].

Dopełnienie regulacji kodeksowych stanowią uregulowania prawno-liturgiczne zawarte w aktualnie obowiązującym Rytuale rzymskim. Jako

[33] Piotrowski, *Kiedy do egzorcysty*, s. 7.

[34] Rytuał, n. 13; KPK 1917, kan. 1151 § 2.

[35] Rytuał, n. 13.

[36] KPK, kan. 1378 § 1.

księga liturgiczna zastępuje dotychczasowe obrzędy egzorcyzmów zawarte w Rytuale rzymskim papieża Pawła VI z 1614 roku. Jest ona owocem dziesięcioletnich studiów i konsultacji z Konferencjami Episkopatów. Ostatecznie zatwierdził ją papież Jan Paweł II w dniu 1 października 1998 r., a Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów ogłosiła dekretem dnia 22 listopada 1998 roku[37]. Księga została opracowana zgodnie z soborowymi zasadami odnowy ksiąg liturgicznych. Podobnie jak inne odnowione księgi liturgiczne posiada ona wstęp oraz wprowadzenie teologiczne i pastoralne (nr 1–38), które poprzedzają sam obrzęd liturgiczny. Po czym następują dwa główne rozdziały księgi: pierwszy zawiera obrzędy egzorcyzmu większego (n. 39–66); drugi teksty, które mogą być stosowane według uznania (n. 67–84)[38]. Na końcu Rytuału znajdujemy dwa dodatki: pierwszy – błaganie i egzorcyzm, które mogą być stosowane w szczególnych okolicznościach życia Kościoła[39]; drugi – modlitwy błagalne, jakie wierni mogą zanosić w zmaganiu się z mocami ciemności[40].

Wprowadzenie teologiczno-pastoralne księgi egzorcyzmów, chociaż nie zawiera całej doktryny Kościoła na temat zbawczego działania Chrystusa w kontekście zgubnego działania szatana, to jednak ukazuje praktykę egzorcyzmów w kontekście historii zbawienia[41]. Odwołując się do biblijnych odniesień, wskazuje podstawy praktyki obrzędowej egzorcyzmów w Kościele, która uwalniała ludzi spod władzy ciemności i przeniesienia do królestwa światłości[42]. Kościół mocą władzy otrzymanej od Chrystusa podejmuje walkę z szatanem przez wytrwałą i ufną modlitwę – jak zaznacza wprowadzenie – na dwa sposoby: ciągłej interwencji i czujności względem złego oraz szczególnej interwencji w sytuacji opętania[43]. Stąd przybliża znaczenie egzorcyzmów mniejszych w trosce o życie duchowe wiernych we wtajemniczeniu chrześcijańskim oraz wyjaśnia naturę opętania i dręczenia przez diabła jakiegoś człowieka należącego do ludu Bożego i oświeconego przez Chrystusa, przybliżając pojęcie egzorcyzmu większego[44].

---

[37] *Dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*, w: Rytuał, s. 7–8.

[38] Rytuał, s. 53–83.

[39] Tamże, s. 87–94.

[40] Tamże, s. 95–104.

[41] S. M a d e j a, *Egzorcyzmy w odnowionej liturgii Kościoła*, „Studia Redemptorystowskie", 2(2004), s. 302.

[42] Rytuał, n. 3.

[43] Por. tamże, n. 8–12.

[44] Por. tamże, n. 10.

Poza wprowadzeniem teologiczno-pastoralnym i przepisami liturgicznymi określającymi sposób sprawowania egzorcyzmów, Rytuał zawiera uzupełniające i bardziej precyzyjne normy prawne określające naturę egzorcyzmów i posługę egzorcysty. Egzorcyzmy są celebracjami liturgicznymi, a więc publicznym kultem Kościoła, a nie czynnościami prywatnymi, które dotyczą tylko opętanego i egzorcysty[45]. Egzorcysta przed przystąpieniem do sprawowania samego obrzędu, powinien podjąć odpowiednie rozeznanie oraz zachowanie ostrożności i roztropności. Powinien on, po wszechstronnym zbadaniu sprawy, nabrać moralnego przekonania, że osoba, nad którą ma być sprawowany egzorcyzm jest rzeczywiście opętana przez diabła[46]. Chodzi o wykluczenie ewentualnej choroby psychicznej, nawet przy wykorzystaniu pomocy specjalistów, przede wszystkim psychiatrów[47]. Wiąże się to z odpowiednim przygotowaniem egzorcysty do wypełniania swej posługi. Dlatego też Rytuał, do tego co zostało określone w kan. 1172 § 2, dodaje wymóg specjalnego przygotowania do pełnienia tej funkcji[48]. Nie określa jednak, na czym takie przygotowanie miałoby polegać i w jakiej formie powinno być prowadzone. Zachęca natomiast egzorcystów do korzystania z pomocą specjalistów, tj. biegłych z dziedziny duchowości, psychiatrii i medycyny[49]. Za Kodeksem z 1917 r. Rytuał przypomina ponadto, że egzorcyzmów można dokonywać także wobec niekatolików. W takim jednak przypadku należy odnieść się do biskupa diecezjalnego, który powinien sprawę rozsądzić[50]. Egzorcysta przed przystąpieniem do sprawowania obrzędu powinien w miarę możliwości uzyskać aprobatę osoby, nad którą ma być on dokonany[51]. Istotnym jest również wymóg dochowania dyskrecji. Nadto egzorcyzm nie może stać się swoistym widowiskiem oraz zakazane jest udostępnianie przebiegu egzorcyzmu środkom społecznego przekazu[52].

W odniesieniu do przebiegu obrzędu Rytuał podkreśla, że „formuły rozkazującej nie należy stosować bez uprzedniej formuły błagalnej, formułę zaś błagalną można wypowiadać także bez formy rozkazującej”[53].

---

[45] M a d e j a, *Egzorcyzmy w odnowionej liturgii Kościoła*, s. 305.

[46] Rytuał, n. 14 i 15.

[47] KKK, n. 1673.

[48] Rytuał, n. 13.

[49] Tamże, n. 17.

[50] Tamże, n. 18; por. KPK 1917, kan. 1152.

[51] Rytuał, n. 16.

[52] Tamże, n. 19.

[53] Tamże, n. 28.

W innym zaś miejscu zakazuje pozostałym uczestnikom wypowiadania jakiejkolwiek formuły egzorcyzmu, czy to błagalnej, czy rozkazującej, gdyż „są one zastrzeżone egzorcyście”[54]. Inni uczestnicy egzorcyzmu mogą natomiast modlić się za egzorcyzmowanego i za egzorcystę.

Zgodnie z zarządzeniem Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dnia 22 listopada 1998 r. podczas sprawowania obrzędów egzorcyzmu należy stosować Rytuał (*De exorcismis et supplicationibus quibusdam*), zatwierdzony przez Jana Pawła II w dniu 1 października 1998 roku[55].

4. Posługa egzorcystów w Polsce

Jak mówią kościelne dane statystyczne 20 lat temu w Polsce było tylko czterech egzorcystów, w 2016 r., czyli po 12 latach, było ich już 136, a obecnie ponad 150 (w tym 40 zakonników). Zwiększająca się liczba egzorcystów w poszczególnych diecezjach wskazuje, że praca i posługa egzorcystów jest bardzo potrzebna i wiele osób ma problemy w sferze duchowej oraz oczekuje i potrzebuje porady i pomocy oraz prosi o uwolnienie od złego ducha[56]. W poszczególnych archidiecezjach i diecezjach w różny sposób przedstawia się liczba egzorcystów, lecz w przeważającej większości są to księża diecezjalni, a około 25% w tym gronie stanowią zakonnicy z różnych zgromadzeń zakonnych (franciszkanie, jezuici, paulini, dominikanie, sercanie, redemptoryści, michaelici). Najwięcej egzorcystów jest w archidiecezjach: krakowskiej (9), częstochowskiej (6), poznańskiej (6), warszawskiej (6), lubelskiej (6), gdańskiej (5), przemyskiej (4), a w diecezjach: kieleckiej (7), płockiej (7), tarnowskiej (6), pelplińskiej (6), włocławskiej (4), koszalińsko-kołobrzeskiej (5), bydgoskiej (4), elbląskiej (4), bielsko-żywieckiej (4), w pozostałych archidiecezjach i diecezjach liczba egzorcystów kształtuje się od trzech do jednego[57].

Koordynatorem księży egzorcystów z ramienia Konferencji Episkopatu Polski jest ks. Janusz Czenczek, kapłan diecezji gliwickiej, który nadzoruje, koordynuje i wspomaga pracę i posługę egzorcystów w Polsce, organizuje coroczne dwukrotne ich zjazdy i spotkania formacyjne, jak też

[54] Tamże, n. 35.

[55] *Dekret Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów*, s. 7.

[56] *Koordynator egzorcystów: nasza praca jest dziś bardzo potrzebna*, 11 VI 2017, https://wiadomosci.onet.pl/kraj/koordynator-egzorcystow-nasza-praca-jest-dzis-bardzo-potrzebna/tl42jse [6.10.2024].

[57] www.opoka.org.pl [6.10.2024].

czuwa nad właściwym celebrowaniem egzorcyzmów w oparciu o normy kodeksowe Rytuału rzymskiego i Wskazań Konferencji Episkopatu Polski. Rosnąca liczba egzorcystów wskazuje, że problem pomocy duchowej wielu ludziom narasta. Powodowane to jest narastającą desakralizacją życia społecznego, brakiem sakramentów, a także zwracaniem się wielu ludzi w stronę okultyzmu, wróżbiarstwa, tarota, sekt czy satanizmu, co powoduje otwieranie się na działanie złego ducha i często prowadzi do zniewolenia[58].

Posługa egzorcyzmowania jest trudna i odpowiedzialna, stąd księża egzorcyści posługujący w Polsce oraz polskojęzyczni egzorcyści posługujący poza granicami kraju spotykają się na swoich konferencjach formacyjnych organizowanych dwa razy w roku. Podczas tych spotkań wymieniają doświadczenia, dzielą się swoją wiedzą z celebrowania egzorcyzmów oraz problemów osób dręczonych i opętanych przez złego ducha.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że wielu polskich i zagranicznych egzorcystów należy do Międzynarodowego Stowarzyszenia Egzorcystów, które opracowało zatwierdzone przez Watykan *Wskazania dla posługi egzorcyzmów w świetle aktualnego Rytuału*[59]. Doczekały się one polskiego przekładu, komentarza, które przygotował ks. Mariusz Rosik, członek Zespołu Ekspertów przy Delegacie Konferencji Episkopatu Polski ds. Egzorcyzmów w Polsce[60]. Dokument ten jest przede wszystkim instrumentem i pomocą dla egzorcystów, aby mogli unikać w wykonywaniu swojej misji praktyk lub metod nieodpowiadających normom, którymi Kościół reguluje posługę egzorcyzmowania. Egzorcysta bowiem nie może postępować według własnego uznania, ponieważ działa w ramach oficjalnej misji, która czyni go w pewien sposób przedstawicielem Chrystusa i Kościoła. Wykonując swoją posługę, musi znać i przestrzegać norm ustanowio-

[58] Tamże.

[59] *Wskazania* te Stowarzyszenie przedłożyło Dykasterii ds. Duchowieństwa, która je przeanalizowała i poprawiła z pomocą Dykasterii Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz Dykasterii Nauki Wiary i tak poprawiony został uznany za wartościowy i ważny instrument do użytku wewnętrznego tego Stowarzyszenia. Zob. M. Rosik, *Formacja egzorcystów jest potrzebna*, rozm. Czerska M., https://www.niedziela.pl/artykul/103514/Formacja-egzorcystow-jest-potrzebna [14.10.2024].

[60] *Wskazania dla posługi egzorcyzmu w świetle aktualnego rytuału*, red. nauk. i kom. M. Rosik, Wrocław 2023. Pierwsze włoskie wydanie niniejszego dokumentu, noszące tytuł *Linee guida per il ministero dell'esorcismo*, przeznaczone było jedynie dla egzorcystów. Z czasem jednak Międzynarodowe Stowarzyszenie Egzorcystów, któremu przewodzi dziś o. Francesco Bamonte, następca o. Gabriele'a Amortha (1925–2016), podjęło decyzję o szerokim upublicznieniu tej pozycji.

nych przez władzę kościelną, które z pewnością obejmują to, co dotyczy prawidłowego sprawowania sakramentalium, jakim jest egzorcyzm, ale jednocześnie regulują znacznie więcej niż tylko sposób sprawowania czynności liturgicznych[61].

5. Wskazania Konferencji Episkopatu Polski

W celu ujednolicenia, usprawnienia i zgodnego z normami kodeksowymi, nauczaniem Kościoła i duchem liturgii oraz zasadami i regułami Rytuału rzymskiego sprawowania i celebrowania egzorcyzmów, Konferencja Episkopatu Polski opracowała i wydała w 2015 r. *Wskazania dla kapłanów pełniących posługę egzorcysty*[62]. Zostały one zatwierdzone i przyjęte na 369. Zebraniu Plenarnym, które odbyło się w dniach 9–10 czerwca 2015 r. w Warszawie.

Dokument ten zawierający wprowadzenie, 4 rozdziały (*Szafarz egzorcyzmu większego*; *Warunki sprawowania egzorcyzmu większego*; *Udział wspólnoty w celebracji egzorcyzmu*; *Inne modlitwy błagalne*) oraz zakończenie, w sumie w 47 punktach, dookreśla kilka kwestii w zakresie egzorcyzmów, a przede wszystkim reguluje i określa szczegółowo, jak powinna przebiegać formacja kandydatów na egzorcystów. Na samym początku stwierdza, że sam kandydat na szafarza egzorcyzmów jest zobowiązany do uformowania w sobie takiego stanu wewnętrznego i przyjęcia takiej postawy, aby można było go scharakteryzować jako osobę odznaczającą się pobożnością, wiedzą, roztropnością i nieskazitelnością życia[63]. Mówi o przygotowaniu teoretycznym i praktycznym. To pierwsze powinno zawierać elementy teologii dogmatycznej (soteriologię, pneumatologię, antropologię teologiczną, traktat o stworzeniu z angelologią), dobrą znajomość księgi *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, zwłaszcza *Wprowadzenia teologicznego i pastoralnego do tej księgi*, a także podstawową wiedzę o wybranych zagadnieniach z psychologii. Przygotowanie praktyczne polega na korzystaniu z pomocy bardziej doświadczonego i równocześnie odpowiedzialnego egzorcysty, który wprowadza w posługę egzorcyzmowania nowego szafarza prezbitera, przedstawia mu ogólny schemat postępowania w ramach obrzędu egzorcyzmu oraz modlitwy i działania dodatkowe, a tak-

[61] Rosik, *Formacja egzorcystów jest potrzebna*.

[62] Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania dla kapłanów pełniących posługę egzorcysty*, 10 VI 2015, http://episkopat.pl/wskazania-dla-kaplanow-pelniacych-posluge egzorcysty [12.10.2024].

[63] Por. tamże, n. 9.

że uwrażliwia na przyjęcie postawy wiary, ducha służby i posłuszeństwa biskupowi diecezjalnemu[64]. Etap kandydatury do sprawowania posługi egzorcyzmowania ma zweryfikować możliwości kandydata na egzorcystę, stąd powinien on uczestniczyć w zjazdach egzorcystów przygotowując się do tej posługi. Gdy wprowadzający danego kapłana w posługę egzorcysty uważa kandydata za przygotowanego, przedstawia go biskupowi, który udziela mu stosownej misji *ad experimentum* na jeden rok[65].

Kolejnym etapem przygotowawczym po odbyciu formacji jest powierzenie misji. Wcześniej, podczas tzw. kandydatury, prezbiter towarzyszy egzorcyście w jego posłudze i tym samym weryfikuje swoje możliwości, jak też uczestniczy w zjazdach egzorcystów, przygotowując się od strony teoretycznej do tej posługi. To przygotowanie uzupełnia własną lekturą pod kierunkiem specjalisty w zakresie teologii dogmatycznej. Gdy wprowadzający w posługę egzorcysta uważa kandydata za przygotowanego, przedstawia go biskupowi, który udziela mu stosownej misji *ad experimentum* na jeden rok[66]. W tym czasie egzorcysta podejmuje posługę samodzielnie, ale jest w stałym kontakcie z wprowadzającym go egzorcystą. Tenże poręcza jego kompetencje wobec biskupa, który ewentualnie przedłuża mu misję, a po upewnieniu się, że „jego poziom duchowy gwarantuje dobrą posługę, biskup powierza mu misję egzorcysty na dłuższy czas określony lub do odwołania”[67]. Możemy zatem powiedzieć, że Wskazania mówią o trzech stopniach formacji egzorcysty. Jednocześnie formacja ta zakłada potrzebę utworzeniu ośrodka formacyjnego lub przystosowania placówki już istniejącej, która będzie przygotowywała i formowała egzorcystów. Takie decyzje na szczeblu centralnym nie zostały jeszcze podjęte. Mając jednak na uwadze rosnącą liczbę egzorcystów w Polsce (obecnie posługę tę pełni ponad 150 powołanych przez biskupów egzorcystów, w diecezji włocławskiej jest ich 4), podjęcie takich decyzji wydaje się naglące, gdyż formacja egzorcysty – jak podają Wskazania – nie kończy się w momencie powierzenia misji, ale podlega on formacji stałej[68].

We Wskazaniach biskupi kładą ponadto akcent na obecność osób trzecich podczas sprawowania obrzędu egzorcyzmu. Zalecają, by poza

[64] Por. tamże, n. 10.

[65] Tamże, n. 14.

[66] Por. tamże, n. 14a.

[67] Tamże, n. 14b-c.

[68] Tamże, n. 16.

szczególnymi sytuacjami, celebracja nie dokonywała się bez obecności odpowiednio przygotowanych osób. Celem takiej regulacji jest zagwarantowanie bezpieczeństwa i dobra zarówno egzorcysty, jak i osoby egzorcyzowanej[69]. Co do miejsca sprawowania egzorcyzmu, podkreślono, aby było to „z dala od tłumu, w kaplicy bądź innym odpowiednim miejscu"[70].

Wskazania przypominają z całą stanowczością, że egzorcyści mogą wykonywać swoją posługę jedynie z mandatu biskupa diecezjalnego, zaś lekceważenie tego wymogu nazywają „aktem bezprawnym a przez to grzesznym"[71]. Biorąc pod uwagę normę kan. 1172 Kodeksu prawa kanonicznego, możemy powiedzieć, że Wskazania ograniczają prawo powszechne. Otóż ustawodawca kodeksowy jako osobę kompetentną do wydania zezwolenia na pełnienie posługi egzorcysty wskazuje ordynariusza miejsca, a nie tylko biskupa diecezjalnego (kan. 134 § 2 KPK). Jednakże już Rytuał podkreśla, że ordynariuszem miejsca wydającym stosowne zezwolenie z reguły powinien być biskup diecezjalny[72]. Dokument Konferencji Episkopatu Polski zgodny jest więc ze stanowiskiem Stolicy Apostolskiej w tej kwestii. Mając powyższe na uwadze „aktem bezprawnym a przez to grzesznym" nie może być nazwany przypadek celebrowania egzorcyzmu, na który zgodę wydał np. wikariusz generalny, zezwala bowiem na to prawo powszechne[73].

Należy zauważyć i podkreślić, że egzorcystą nie może zostać kobieta, ponieważ Kościół nie udziela święceń kapłańskich kobietom, tym bardziej kobietom świeckim, dlatego te nigdy nie uzyskają upoważnienia i zgody Kościoła do sprawowania tej posługi. Kobieta nie może być też asystentką egzorcysty, gdyż nie ma oficjalnie takiej funkcji nawet dla mężczyzn. Bardzo często egzorcyści korzystają z pomocy ludzi świeckich, ale muszą oni spełniać określone warunki, by móc uczestniczyć w egzorcyzmach. Potrzebne jest odpowiednie przygotowanie. Świecki nie może odmawiać żadnych modlitw z Rytuału rzymskiego. Nie może również bezpośrednio zwracać się do złego ducha, musi natomiast być całkowicie posłuszny egzorcyście i spełniać bez pytania wszelkie jego polecenia. Powinien też wiedzieć, w jaki sposób powinien się modlić i jak

[69] Tamże, n. 19.

[70] Tamże, n. 31.

[71] Tamże, n. 13.

[72] Rytuał, n. 13.

[73] Por. D a p p a, *Egzorcysta i jego posługa*, s. 127.

trzymać osobę egzorcyzmowaną. Musi cechować się pokorą, rozmodleniem, właściwą formacją, a także umiejętnością dochowania tajemnicy i gorliwym życiem sakramentalnym[74]. Często osobami towarzyszącymi są wieloletni członkowie odnowy w Duchu Świętym czy innych ruchów kościelnych oraz osoby zakonne. Warunkiem absolutnie wykluczającym asystencję jest ciekawość zjawisk demonicznych czy chęć przypatrzenia się takiej posłudze. Egzorcyści sami wybierają osoby, które mają im pomagać i towarzyszyć. Są to zwykle osoby posiadające charyzmaty potrzebne w procesie uwalniania.

Wskazania Konferencji Episkopatu Polski, jak też normy kodeksowe oraz uregulowania Rytuału rzymskiego są bardzo ważne, gdyż w ostatnich latach coraz popularniejsze stają się usługi tzw. świeckich egzorcystów, którzy obiecują wyrzucenie złego ducha. Należą do nich wróżki, bioenergoterapeuci, jasnowidze, znachorzy itp. Często powołują się oni na uprawnienia i kwalifikacje otrzymane od władz Kościoła. Trzeba wiedzieć, że działają oni wbrew zasadom Kościoła i kontaktowanie się z nimi jest niebezpieczne.

* * *

Narastające zjawisko pentakostalizacji chrześcijaństwa oraz sekularyzacji i rozluźniania więzi człowieka z religią, a także zwracanie się przez wielu ludzi w stronę okultyzmu, wróżbiarstwa, tarota, sekt czy satanizmu, powoduje otwieranie się na działanie złego ducha i często prowadzi do zniewolenia człowieka. Proces ten wyzwolił w Kościele zwiększone zainteresowanie tematyką i obrzędami egzorcyzmów. Stąd Kościół mając na uwadze nakaz Jezusa skierowany do uczniów: „Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy" (Mt 10, 8) realizuje zlecony nakaz, władzę i zadanie uzdrawiania i sprawowania egzorcyzmów mając świadomość, że są one pomocą w licznych współczesnych zagrożeniach życia duchowego i religijnego wiernych. Realizując to trudne i ważne zadanie, pragnąc także wyeliminować niebezpieczeństwa pewnych nadużyć oraz ujednolicić posługę i celebrację egzorcyzmowania ustanawia normy prawne i liturgiczne celem zgodnego z prawem, ważnego i godziwego ich sprawowania. Jedynie kapłan pobożny, roztropny, cieszący się mądrością, dobrą opinią i odpowiednio przygotowany, a przede wszystkim posiadający wyraźne upoważnienie

[74] Zięba, *Egzorcyści*, s. 192.

biskupa diecezjalnego jest właściwy do wypowiadania formuły egzorcyzmów i ich celebrowania. Każda inna sytuacja jest nadużyciem i powinna spotkać się ze stanowczą ingerencją ze strony kompetentnej władzy kościelnej. Niniejszy artykuł jest próbą usystematyzowania przepisów prawno-liturgicznych odnoszących się do posługi egzorcysty w Kościele i wyznaczenia ogólnych kryteriów zgodnego z prawem, sprawowania obrzędu egzorcyzmu.

EXORCISMS IN THE PASTORAL MINISTRY AND PRACTICE OF THE CHURCH

Keywords: evil spirit, exorcism in the Church, exorcist, performing the rite of exorcism.

Abstract: The Church, having in mind Jesus' order directed to the disciples: „Heal the sick, resurrect the dead, cleanse the lepers, drive out evil spirits" (Mt 10, 8) establishes legal and liturgical norms to comply with the law, valid and fair and fair exercise. The article is an attempt to systematize legal and plugin regulations regarding the service of the exorcist in the Church and to determine the general criteria for lawful, and the rite of exorcism.

Sections: [Introduction] > 1. The concept of exorcism > 2. Exorcisms in the history and activity of the Church > 3. Exorcisms in codex standards and Roman rituals > 4. The service of exorcists in Poland > 5. Indications of the Polish Episcopate Conference > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

C*odex Iuris Canonici auctoritatae Pii X Pontificis Maximi ius sudigestus Benedicti. Papae XV auctoritatae promulgatus*, 27 V 1917, AAS, 9(1917), pars 2, s. 1–593.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli II promulgatus, 25 I 1983, AAS, 75(1983), pars 2, s. 1–317; tekst polski, w: *Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 r. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. Zaktualizowany przekład na język polski*, Poznań 2022.

Catechismus Catholicae Ecclesiae, Vatican 1997; tekst polski, w: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne. Rytuał rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem Soboru Powszechnego Watykańskiego II,* Katowice 2002.

Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania dla kapłanów pełniących posługę egzorcysty*, 10 VI 2015, https://episkopat.pl/doc/169490.wskazania-dla-kaplanow-pelniacych-posluge-egzorcysty [12.10.2024].

Amorth G., *Egzorcysta z sanktuarium Świętych Schodów Ojciec Candido Amantini pasjonista*, Warszawa 2018.

Amorth G., *Egzorcyści i psychiatrzy*, Częstochowa 1999.

Czerwiński R., *Metody stosowane przez złego ducha na podstawie konfrontacji Jezusa z szatanem (Mt 4, 1–11)*, „Studia Warmińskie", 51(2014), s. 87–99.

Dappa R., *Egzorcysta i jego posługa w prawie kodeksowym i pozakodeksowym*, „Kościół i Prawo", 2018, 7(20), nr 1, s. 121–134.

Gręźlikowski J., *Egzorcyzmy w posłudze Kościoła*, „Ład Boży" (dod. do „Idziemy"), 2019, nr 14, s. 6–7.

Howard J., *Egzorcyzm*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. M. Metzger, M. Coogan, Warszawa 1997, s. 143–144.

Kaniewska N., *Egzorcysta, poprzednik O. Amortha, świętym?*, https://www.fronda.pl/a/egzorcysta-poprzednik-o-amortha-swietym,21393.html [1.10.2024].

Koordynator egzorcystów: nasza praca jest dziś bardzo potrzebna, 11 czerwca 2017, https://wiadomosci.onet.pl/kraj/koordynator-egzorcystow-nasza-praca-jest-dzis-bardzo-potrzebna/tl42jse [6.10.2024].

Madeja S., *Egzorcyzmy w odnowionej liturgii Kościoła*, „Studia Redemptorystowskie", 2(2004), s. 297–312.

Maggiori B., *Chrystus i szatan w Ewangelii Markowej*, w: *Zło w świecie*, red. L. Balter, Poznań 1992 (*Kolekcja Communio*, nr 7).

Piotrowski Ł., *Kiedy do egzorcysty*, „Idziemy", 2023, nr 28, s. 6–7.

Probst M., *Stosunek do opętania i czarów w XVI i XVII wieku*, w: *Egzorcyzmy czy terapia?*, red. U. Niemann, M. Wagner, Kraków 2008, s. 109–133.

Pytel J.K., *Księga Dziejów Apostolskich. Problemy literackie i wybrane tematy teologiczne*, w: *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J.K. Pytel, Szczecin 1999, s. 21–65.

Rosik M., *Formacja egzorcystów jest potrzebna*, rozm. M. Czerska, https://www.niedziela.pl/artykul/103514/Formacja-egzorcystow-jest-potrzebna [14.10.2024].

Towarek P., *Egzorcyzm, historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008.

Wskazania dla posługi egzorcyzmu w świetle aktualnego rytuału, red. nauk. i kom. M. Rosik, Wrocław 2023.

Zięba J., *Egzorcyści. Historia, teologia, prawo, duszpasterstwo*, Kraków 2012.

www.opoka.org.pl [6.10.2024].

https://wobroniewiaryitradycji.wordpress.com [20.09.2024].

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 581–596
10.52404/ttnwloc.stwl.27.29

KS. ADAM MASŁOWSKI SCJ [a,@]
0009-0002-0793-6218
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego; Instytut Nauk Teologicznych; Zakład Dialogu Religijnego, Katedra Misjologii, Dewajtis 5, Stary Gmach, pok. 41, 01-815 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] AdamusSCJ@GMail.Com

MISJA *AD GENTES* POLSKICH SERCANÓW W REPUBLICE POŁUDNIOWEJ AFRYKI

Słowa kluczowe: misja, misjonarz, ewangelizacja, formacja, prowincja, Republika Południowej Afryki, SCJ, sercanie, powołania.

Abstrakt: Artykuł przedstawia wkład i zaangażowanie polskich sercanów w misję *Ad Gentes* w Republice Południowej Afryki. Ukazuje ich wkład w tworzenie struktur prowincji zakonnej, opracowanie niezbędnych dokumentów, zaangażowanie w pracę parafialną, troskę o powołania oraz formację zakonną i kapłańską, a także udział w duszpasterstwie specjalistycznym.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Początki polskich sercanów w Republice Południowej Afryki > 2. Tworzenie struktur prowincji zakonnej: polski wkład > 3. Kolejne wyzwania administracyjne > 4. Zaangażowanie polskich współbraci w pracę parafialną > 5. Troska polskich misjonarzy o powołania > 6. Formacja zakonna i kapłańska: praca u podstaw > 7. Duszpasterstwo specjalistyczne > [Zakończenie].

W sercu ojca założyciela Leona Jana Dehona tkwiła głęboka troska o pracę na misjach, aby i tam propagować Królestwo Najświętszego Serca[1].

KS. ADAM MASŁOWSKI SCJ (1965–); 1996, kapłan w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego; 1995, mgr: teologia dogmatyczna (PAT, Kraków); zainteresowania naukowe: misjologia, antropologia, nauka społeczna Kościoła.

[1] H. Dorresteijn, *Leon John Dehon Priest of the Sacred Heart*, Hales Corners 1963, s. 161–162.

Pierwsza misja na kontynencie afrykańskim, w Kongo[2], stała się priorytetem i punktem wyjścia do pracy misyjnej w innych częściach Afryki[3]. W 1923 r. nadszedł czas na Republikę Południowej Afryki (RPA). W dniu 28 listopada 1923 r. pierwsi misjonarze sercańscy z Niemiec dotarli do Prefektury Gariep[4], gdzie rozpoczęli pracę w dwóch regionach: Aliwal oraz De Aar[5]. Sto lat później, w listopadzie 2023 r. sercanie obchodzili setną rocznicę zaangażowania Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego[6] w misję ewangelizacyjną Kościoła w RPA. Natomiast w roku 2025 Zgromadzenie przeżywało setną rocznicę śmierci o. założyciela, a prowincja południowoafrykańska świętowała 30 lat swego istnienia.

W kształtowaniu się młodej prowincji oraz w odpowiadaniu na nowe wyzwania współczesnego świata ważną rolę pełnili współbracia pochodzący z prowincji niemieckiej i amerykańskiej, a wiele lat później także z prowincji polskiej.

To polscy sercanie (przynajmniej liczebnie) przyczynili się do powstania południowoafrykańskiej prowincji w 1995 roku. Faktem pozostaje, że w większości trud pracy w nowej prowincji spoczywał na barkach Polaków ze względu na ich młody wiek.

W niniejszym artykule zostaną przedstawione wkład i zaangażowanie polskich sercanów w misję *Ad Gentes*. Ukazany także zostanie ich wkład w tworzenie struktur prowincji zakonnej, ich zaangażowanie w pracę parafialną oraz troska o powołania i formację zakonną i kapłańską, a także ich udział w duszpasterstwie specjalistycznym.

1. Początki polskich sercanów w Republice Południowej Afryki

Ukoronowaniem wieloaspektowej pracy misyjnej prowadzonej przez sercańskich misjonarzy z Niemiec od 1923 r., a 25 lat później także przez

[2] Pierwsi misjonarze, księża Grison i Lux dotarli w okolice Stanleywille pod koniec września 1897 r. Tam powstała misja św. Gabriela. Tamże, s. 162.

[3] Praca misyjna, w swych wielorakich aspektach, stała się jedną z czołowych prac apostolskich Zgromadzenia. Tamże, s. 163. Por. Priests of the Sacred Heart, *Rule of Life, SCJ Constitutions and General Directory*, Hales Corners 2011, s. 10–11.

[4] Papieska Deklaracja z 12 czerwca 1923 ustanawia Prefekturę, która została powierzona Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego. W 1936 r. został zmieniony status na Wikariat Aliwal. G. Balharrie, *Silver Jubilee 1923–1948, Aliwal Vicariate*, Aliwal North 1948, s. 3.

[5] Przez pierwsze 25 lat w Prefekturze, później w Wikariacie Aliwal pracowali niemieccy sercanie.

[6] Inaczej dehonianie, w Polsce jednak znani są pod nazwą sercanie.

misjonarzy z USA, było ustanowienie przez Watykan dwóch nowych diecezji: Aliwal i De Aar[7], z dawnego Aliwal Wikariatu. Dokonujące się w czasie przemiany socjalno-polityczne w RPA wymusiły zmianę w dotychczasowej pracy sercańskich misjonarzy i zawęziły ją do zaangażowania duszpasterskiego oraz specjalistycznego. Kolejnym wyzwaniem był brak nowych misjonarzy z Ameryki Północnej (trudność z otrzymaniem wiz do RPA w odpowiedzi na otwartą krytykę segregacji rasowej – apartheidu) i brak powołań w niemieckiej prowincji. Pojawiała się potrzeba nowych „rąk do pracy".

Ówczesny przełożony regionalny Regionu De Aar, ks. Józef Jakub Potoczniak SCJ[8], będąc w Rzymie, spotkał polskiego sercanina ks. Mariana Radwana, któremu przedstawił sytuację w regionie i wyraził prośbę o przysłanie misjonarzy z Polski.

Potrzeba i prośba o wsparcie zostały przedstawione administracji polskiej prowincji. Ta podjęła się tego zadania i wysłała dwóch pierwszych misjonarzy. W 1987 r., po kursie języka angielskiego w Stanach Zjednoczonych, do RPA przybyli ks. Adam Leszek Musiałek SCJ i ks. Marian Szalwa SCJ, który po pewnym czasie opuścił RPA.

Ruch ks. J. Potoczniaka SCJ powtórzył administrator apostolski diecezji Aliwal, ks. Fritz Lobinger[9]. W listopadzie 1987 r.[10] odwiedził polską prowincję i poprosił o kolejnych misjonarzy dla swej diecezji. W odpowiedzi, do pracy w diecezji w 1990 r. przyjechali ks. Zdzisław Paweł Kościelny SCJ i ks. Włodzimierz Michał Ciemięga SCJ, a rok później ks. Marek Przybyś SCJ, ks. Andrzej Małek SCJ i ks. Piotr Surdel SCJ.

Widząc potrzebę wsparcia misji w RPA polska prowincja zobowiązała się do wysłania na misje łącznie dziesięciu współbraci. I tak, w 1995 r. do pracy w nowo tworzącej się prowincji południowoafrykańskiej dołączyli ks. Krzysztof Stanisław Grzelak SCJ i ks. Zbigniew Józef Chwaja SCJ. Następnie, w styczniu 1997 r., przybył ks. Wojciech Woźniak SCJ, a w maju 1998 r. listę zamknął ks. Adam Michał Masłowski SCJ. W latach

[7] Diecezja Aliwal została utworzona 11 stycznia 1951 r.; diecezja De Aar powstała 13 kwietnia 1967 r.

[8] *Congregatio Sacerdotum a Sacro Corde Iesu* to łacińska nazwa Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego. Poprawny skrót to SCI, jednak powszechnie używany jest skrót SCJ pochodzący od francuskiej nazwy zgromadzenia.

[9] Ks. F. Lobinger otrzymał święcenia biskupie 27 lutego 1988 r.

[10] F. Lobinger, *Chronicle of Aliwal Diocese from the beginnings until December 2007*, Aliwal North 2007, s. 35.

2004–2010 dołączyli do nich dodatkowo ks. Zbigniew Bojar SCJ, który zakończył swoją pracę na Białorusi, oraz ks. Kazimierz Gabryel SCJ, który po wieloletniej pracy w Indiach był ostatnim polskim sercaninem, który w 2010 r. dotarł do RPA.

Trudność pracy w osobnych regionach oraz zmniejszająca się liczba misjonarzy skłaniały sercanów do refleksji o połączeniu sił i utworzeniu jednej prowincji. Pojawiło się przekonanie, że sercanie jako prowincja będą bardziej rozpoznawalni i skuteczni. Sprzyjały temu przyjazd i praca polskich misjonarzy w regionach amerykańskim i niemieckim. Byli oni katalizatorem zachodzących procesów i erygowania sercańskiej prowincji południowoafrykańskiej w dniu 2 lutego 1995 r.

Od tamtej chwili, kilku polskich sercanów zdecydowało się na powrót do kraju w różnym odstępach czasowych, jednak sześciu kontynuuje pracę ewangelizacyjną. Pionier polskiej grupy misjonarzy, ks. A. Musiałek SCJ, po otrzymaniu nominacji i sakry biskupiej[11] pasterzuje diecezji De Aar.

2. Tworzenie struktur prowincji zakonnej: polski wkład

W 1995 r. ks. A. Musiałek SCJ został wybrany i objął funkcję prowincjała w nowo powstałej prowincji. Wraz ze swoimi radnymi podjął się utworzenia podstawowych struktur prowincji, tj. wspólnot zakonnych i ich prawnego zarządzania.

W okresie od 2 lutego 1998 do 10 października 2000 r. ks. prowincjał: erygował dom formacyjny, przygotował personel do pracy formacyjnej, doprowadził do przygotowania dokumentu *Ratio Formationis Provincialis* (RFP)[12] i utrzymywał komunikację z sąsiednią prowincją sercanów w Mozambiku. Na liście ważnych spraw były również stabilność finansowa prowincji oraz jej problemy socjalne.

System apartheidu oficjalnie został obalony w 1994 r., jednak w umysłach i sercach ludzi przeszłość była i jest żywa. W związku z tym, w ramach nowej prowincji ks. prowincjał podejmował wysiłki, by wśród współbraci organizować warsztaty w kierunku „pojednania i zaufania”[13]. Zagadnienie to, poruszane kilkukrotnie, doczekało się konkretnej propozycji na prowincjalnym spotkaniu w maju 2001 roku. Sercanie zdecydowali się

[11] Ks. A. Musiałek SCJ otrzymał święcenia biskupie 24 września 2009 r.

[12] Archiwum Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Prowincji Republiki Południowej Afryki w Johanesburgu (SCJ RSA Province), Election Assembly, 10–11 October 2000, Aliwal North, nr 1, s. 1.

[13] Tamże, s.1 (matters arising b).

zorganizować warsztaty ukierunkowane na „wzajemne zaufanie", podobnie jak dla swoich pracowników uczyniła to diecezja Aliwal[14].

Podczas kolejnych wyborów (nowego prowincjała i radnych) kandydaci na tę funkcję przedstawiali wyzwania stojące przed młodą prowincją oraz plan pracy na swoją trzyletnią kadencję[15]. W trakcie debat pojawiły się głosy, by przygotować nową kadrę do pracy w formacji oraz utworzyć funkcję dyrektora powołań, wzmocnić życie wspólnotowe i kontynuować prace nad stabilnością finansową poprzez regularny kontakt z dobroczyńcami w USA oraz Niemczech[16]. Sugerowano, by wyjść z małych miejscowości do większych miast i tam służyć wspólnocie kościelnej oraz by być aktywnym w sprawach społecznych.

Po kolejnych wyborach prowincji zaczął przewodzić ks. M. Przybyś SCJ[17]. Kontynuowany był plan działania poprzedniego zarządu, ale jako nowość pojawiła się (w ramach globalizacji) idea utworzenia międzyprowincjalnego domu formacyjnego o profilu anglojęzycznym.

Nadal trwały prace nad dokumentami prowincjalnymi. W komisji pracującej nad RFP znalazło się pięciu Polaków. Ksiądz A. Musiałek SCJ podjął się opracowania poprawek dotyczących Dyrektorium Prowincjalnego.

Ks. prowincjał postawił pytanie o potrzebę otwarcia domu w Johannesburgu. Zwrócił uwagę na zaistniały problem z niedoborem personelu, gdyż od czasu powstania prowincji zmarło pięciu współbraci, a ilość pracy pozostała ta sama[18]. Wskazał na potrzebę przygotowania dodatkowych miejsc dla seminarzystów w Kwa-Zulu Natal[19] i powołał komisję przygotowującą II Kapitułę Prowincjalną, w skład której weszło dwóch Polaków[20].

3. Kolejne wyzwania administracyjne

Na kolejną kadencję 2004–2007 prowincjałem pozostał ks. M. Przybyś SCJ. Powrócił temat struktury postulatu, jego programu oraz charakteru pracy powołaniowej[21]. Powstawały dodatkowe miejsca dla seminarzystów.

---

[14] Nazwa warsztatów to „Trust" (zaufanie). SCJ RSA Province, Provincial Assembly, 10–11 May 2001, Aliwal North, nr 6, s. 2.

[15] SCJ RSA Province, Election Assembly, 10–11 October 2001, Aliwal North, s. 5–6.

[16] Tamże, s. 6.

[17] Tamże, s. 9.

[18] SCJ RSA Province, Provincial Assembly, 24–25 April 2002, Aliwal North, nr 1g, s. 3.

[19] Tamże, nr 8, s. 5.

[20] Tamże, nr 6, s. 4.

[21] SCJ RSA Province, Election Assembly, 25–26 November 2003, Aliwal North, nr 4, s. 2.

Z powodu skandali dotyczących nadużyć seksualnych dokonanych przez osoby duchowne w kościele, ks. prowincjał podjął wysiłki, aby zebrać odpowiednie dokumenty na ten temat, przedyskutować go oraz zorganizować prelekcję i warsztaty[22]. Został przygotowany podręcznik zawierający zbiór „prowincjalnych procedur", czyli praktycznych regulacji mających ulepszyć funkcjonowanie prowincji[23].

Choć wiele wyznaczonych wcześniej zadań udało się zrealizować, to były i takie które wymagały więcej czasu[24]. Potrzebą było powołanie stałego sekretarza lub sekretarzy[25] w celu ujednolicenia spisywania sprawozdań ze spotkań prowincjalnych. Nadal trwały też prace nad Dyrektorium Prowincjalnym oraz RFP, których konieczność zakończenia wielokrotnie podkreślano[26].

Wybory w 2006 r. dały kolejnego prowincjała Polaka, ks. P. Surdela SCJ[27], oraz dwóch polskich współbraci w radzie. Trudności, z którymi zmagała się prowincja, wymagały zmian i wyznaczenia nowego kierunku. Szczególnie widoczne było to w dziedzinie powołań. W myśl realizacji wcześniejszych planów i w obliczu braku lokalnych powołań oraz zmniejszającej się liczby personelu (śmierć kolejnych trzech współbraci) podjęto decyzję o powołaniu dyrektora powołań w pełnym wymiarze.

W lipcu 2008 r. prowincja podjęła pracę parafialną w archidiecezji Durban, ofiarowaną przez kardynała Wilfrida Foxa Napiera OFM.

Rok 2013 był wyjątkowy. Po raz pierwszy prowincjałem został współbrat pochodzący z RPA, Zolile Petros Mpambani. Sprawował on funkcję prowincjała tylko przez niespełna trzy miesiące, ponieważ otrzymał nominację na biskupa Kokstad. Zaistniała sytuacja wymusiła kolejne wybory i na stanowisko prowincjała powrócił ks. M. Przybyś SCJ[28], pełniąc urząd do 2017 roku. Do administracji weszło dwóch polskich współbraci.

Po wielu debatach zdecydowano o przeniesieniu prowincjalatu z Aliwal North do Johannesburga (co nastąpiło w 2015 r.)[29] oraz o rozbudowie domu formacyjnego w Kwa-Zulu Natal. Sercanie otrzymali parafię w So-

[22] SCJ RSA Province, Provincial Assembly, 30–31 March 2004, Aliwal North, nr 2, s. 2–3.

[23] SCJ RSA Province, Provincial Assembly, 29–30 November 2005, Aliwal North, nr 3, s. 4–6.

[24] SCJ RSA Province, Provincial Assembly, 28–29 March 2006, Aliwal North, nr 6, s. 3.

[25] Tamże (ewaluacja), s. 6.

[26] SCJ RSA Province, Election Assembly, 28–29 November 2006, Aliwal North, nr 1.1, s. 2.

[27] Tamże, s. 4.

[28] SCJ RSA Province, Election Assembly, 16 August 2013, Aliwal North, s. 4.

[29] SCJ RSA Province, IV Provincial Chapter, Chapter Acts, 3–7 November 2014, Aliwal North.

weto, dzielnicy Johannesburga, tak więc postulaty o pracy w większych miastach w końcu doczekały się realizacji.

Polscy sercanie podjęli próbę przekazania administracji w ręce Afrykanów. Prowincjałem na trzy lata został ks. Bernard Sompane SCJ. Życie pokazało jednak, że współbracia afrykańscy nie byli jeszcze wystarczająco przygotowani do samodzielnego prowadzenia prowincji. Dlatego w 2020 r. na prowincjała został ponownie wybrany Polak, ks. K. Grzelak SCJ, którego po trzech latach zastąpił ks. P. Surdel SCJ. On to wraz ze swoją radą (w której zasiada dwóch współbraci z Polski) przewodniczy prowincji do chwili obecnej.

Wybory Polaków do administracji – począwszy od 1995 r., z trzyletnią przerwą, aż do chwili obecnej – były dowodem, że odgrywali oni ważną rolę w tworzeniu młodej prowincji i podtrzymywaniu jej stabilności. Podejmowali bowiem pojawiające się wyzwania i poszukiwali dla nich rozwiązań. Taki stan rzeczy będzie trwać do momentu, kiedy zarząd zostanie przekazany afrykańskim dehonianom (sercanom).

4. Zaangażowanie polskich współbraci w pracę parafialną

W końcówce lat osiemdziesiątych minionego stulecia, kiedy to pierwsi sercańscy misjonarze z Polski dotarli do Republiki Południowej Afryki, struktury Kościoła lokalnego były już dobrze zorganizowane. Konferencja Biskupów, archidiecezje i diecezje, parafie itp. już istniały i dobrze funkcjonowały. Konieczna była kontynuacja pracy parafialnej, szczególnie że powołań lokalnych było niewiele lub nie było ich w ogóle. Stąd każdy polski misjonarz musiał się zetknąć z pracą w parafii lub parafiach, w miasteczkach lub górskich wioskach blisko granicy z państwem Lesotho, np. z Misji św. Teresy (Teresa Mission). Początkowo polscy sercanie pracowali duszpastersko w dwóch diecezjach: De Aar i Aliwal North, będąc w ten sposób wiernymi początkowym zamysłom ich niemieckich i amerykańskich poprzedników. Po latach rozpoczęli również działalność ewangelizacyjną w dużej archidiecezji Durban, we wschodnim rejonie kraju, na terenach zuluskich, blisko wybrzeża Oceanu Indyjskiego.

Diecezja De Aar jest rozciągnięta na obszernym terytorium[30] w centralnej części RPA. Odległość między miasteczkami dochodzi do kilku-

[30] W 1953 r. powierzchnia prefektury wynosiła ok. 48 000 km^2. W dwóch miejscowościach: De Aar oraz Middelburg zamieszkiwało ok. 3000 katolików. Lobinger, *Chronicle of Aliwal Diocese from the beginnings until December 2007*, s. 18.

dziesięciu kilometrów. Teren nazywany jest Wielkim Karoo. Pierwszymi misjonarzami z Polski, którzy pracowali w diecezji De Aar byli ks. A. Musiałek SCJ oraz ks. M. Szalwa SCJ. Kolejnymi byli księża: P. Surdel SCJ, W. Ciemięga SCJ, A. Małek SCJ, Z. Chwaja SCJ, K. Grzelak SCJ, A. Masłowski SCJ, Z. Kościelny SCJ, K. Gabryel SCJ, Z. Bojar SCJ oraz M. Przybyś SCJ. Ksiądz A. Musiałek okazał się być jedynym budowniczym kościoła w miejscowości Richmond. Polacy swą pracą duszpasterską i powołaniową w całej diecezji obejmowali: Afrykanów, Europejczyków (Portugalczyków z Madery), tzw. kolorowych oraz Afrykanerów. Językiem komunikacyjnym był angielski, Afrikaans i isiXhosa. Opiekowali się chorymi, młodzieżą, sodalicjami św. Anny oraz Najświętszego Serca Jezusowego. Pomagali w edukacji, katechezie oraz sprawach małżeńskich i rodzinnych.

W przeszłości, gdy wielu sercańskich misjonarzy pracowało w diecezji De Aar, tworzyli oni wspólnotę obejmującą terytorium o powierzchni setek kilometrów kwadratowych. Obecnie w diecezji pracuje jedynie ks. Z. Kościelny SCJ. Samodzielnie kontynuuje pracę duszpasterską w miejscowości Graaff-Reinet, w trzech kościołach oraz dwóch filiach tzw. *out-stations*, a do najbliższej sercańskiej wspólnoty ma ponad 200 km.

Diecezja Aliwal jest diecezją sąsiednią. W historię jej ewangelizacji również wpisała się spora grupa polskich misjonarzy. W misji św. Teresy[31] położonej w górach niedaleko granicy z państwem Lesotho, ok. 100 km od Aliwal, pracowali kolejno księża: P. Surdel SCJ, W. Woźniak SCJ, W. Ciemięga SCJ, A. Masłowski SCJ oraz K. Grzelak SCJ. Misja położona jest w pięknej scenerii górskiej niedaleko szczytu św. Michała[32] (2225 m n.p.m.). Okoliczna ludność przynależy do amaXhosa i Basotho. Główny kościół znajduje się na terenie misji. Misja posiada dziewięć filii (*out-stations*): Palmietfontein, Hohobang, Gcina, Musong, Qhemegha, Mqumeni, Walaza, Macacuma, Thaba Lesoba. Dojazd do wspólnot nie zawsze był łatwy. Samochodem terenowym pokonywało się kilometry górskich dróg. Szczególnie niebezpiecznym odcinkiem był ten prowadzący do Musong. Na innych terenach problem stwarzała rzeka, szczególnie w porze obfitych opadów deszczu, zalewając nisko położone mosty. Misjonarze starali się dotrzeć do każdego miejsca z posługą duszpasterską, sakramentalną i tą

[31] Bogaty Kolorowy ofiarował ziemię, na której obecnie znajduje się Teresa Mission. Balharrie, *Silver Jubilee*, s. 17–20.

[32] U podnóża tej góry znajduje się anglikańska misja św. Michała.

zwykłą, ludzką. Do najdalej oddalonych wspólnot np. w Musong przywozili żywność, a gdy była taka potrzeba, także lekarstwa.

Należy wspomnieć, iż w miejscowości Sterkspruit, oddalonej o kilkanaście kilometrów od misji św. Teresy, we wspólnocie księży diecezjalnych żył i pracował ks. M. Przybyś SCJ. Z kolei ks. Z. Kościelny SCJ początkowo pracował z diecezjalnym ks. Willi Tratzem w misji Umhlang, a później z dwiema siostrami dominikankami, znającymi języki Xhosa i Sotho.

W mieście Aliwal North ks. Z. Chwaja SCJ posługiwał w katedrze, podobnie jak w późniejszym czasie ks. P. Surdel SCJ, który także duszpasterzował w Hilton, dzielnicy Aliwal. Obecnie pracę duszpasterską w diecezji prowadzą księża diecezjalni.

W 2008 r. praca duszpasterska polskich sercanów objęła także archidiecezję Durban. W lipcu tego roku zgromadzenie otrzymało od kard. Wilfrida Foxa Napiera jedyną parafię w archidiecezji, św. Franciszka z Asyżu. Jej pierwszym proboszczem został ks. A. Musiałek SCJ, który po roku zakończył tę pracę w związku z nominacją na biskupa diecezji De Aar. Do wyboru następnego proboszcza zastąpił go ks. A. Masłowski SCJ. W styczniu 2010 r. proboszczem został ks. Z. Chwaja SCJ, który pełnił tę funkcję do czerwca 2015 roku. Obecnie proboszczem parafii jest sercanin pochodzący z Demokratycznej Republiki Konga, ks. Stefan Ndiazuka SCJ.

Trudności związane z pracą duszpasterską wynikały po części z tego, iż żaden z nowo przybyłych misjonarzy nie miał możliwości uczenia się języka lokalnego[33], np. w Instytucie Lomko[34]. Ogromne odległości pomiędzy miejscowościami, w których duszpasterzowali, szczególnie w diecezji De Aar, wymusiły utworzenie terytorialnej wspólnoty zakonnej. Współbracia często mieszkali samotnie na placówce, a najbliższą wspólnotą była wspólnota parafialna. W misji św. Teresy czy Umhlanga nie było stałego dopływu prądu oraz wodociągu. W użyciu były agregatory na ropę, by przez kilka godzin generować prąd, szczególnie w nocy. Wodę (deszczówkę) spływającą z rynien budynków szkolnych i klasztoru sióstr Świętego Krzyża gromadzono w rezerwuarze wodnym, z którego pompowano do wieży ciśnień, by spływała do budynku zakonnego. Po przegotowaniu można było ją używać do spożycia. Od tamtych czasów misja bardzo się zmieniła.

[33] Konstytucja RPA, punkt 6.(1) uznaje 11 oficjalnych języków: Sepedi, Sesotho, Setswana, siSwati, Tshivenda, Xitsonga, Afrikaans, English, isiNdebele, isiXhosa i isiZulu. Constitutional Assembly, *Constitution of the Republic of South Africa*, 1996, https://www.gov.za/documents/constitution/constitution-republic-south-africa-1996-04-feb-1997 [17.06.2025].

[34] Por. A. Prior, *A Brif History of the Lumko Institute (1962–1999)*, South Africa 2014, s. 8.

Panele słoneczne, stały dopływ wody, asfaltowa droga dojazdowa – aż po samą granicę z Lesotho – dzisiaj są standardem. Poszerzono niektóre odcinki dróg górskich. Pracę parafialną, którą wykonywali polscy sercanie, obecnie prowadzą księża diecezjalni lub sercanie afrykańscy. Jedynie ks. Z. Kościelny SCJ nadal pracuje w duszpasterstwie w diecezji De Aar.

5. Troska polskich misjonarzy o powołania

Polscy misjonarze dotarli do południowych krańców Afryki, aby wesprzeć pracę ewangelizacyjną prowadzoną przez sercanów z innych prowincji. Jednym z powodów ich pojawienia się w tej części kontynentu był niedobór personelu – brak powołań lokalnych oraz tych z Niemiec i USA.

W Polsce w latach osiemdziesiątych i pierwszej połowie dziewięćdziesiątych XX wieku notowano wzrost powołań do kapłaństwa i życia zakonnego, dlatego polska prowincja mogła wysłać sercanów do RPA. Ci od początku swej pracy misyjnej poszukiwali rozwiązań, aby pozyskiwać powołania raczej lokalne, niż z zewnątrz, np. z Europy czy Ameryki Północnej. Później jednak pojawiła się idea, aby zaprosić sercanów z innych części naszego globu, np. z Brazylii czy Indii[35].

Ks. M. Ciemięga SCJ, który pracował już jako mistrz postulatu w Aliwal North, podjął się wyzwania, aby jednocześnie pracować jako powołaniowiec. Po jego rezygnacji z tej funkcji, pracę powołaniową przejął po nim ks. A. Musiałek SCJ, będąc jednocześnie prowincjałem. Efektem ich działań było powołanie trzech księży: jednego z RPA i dwóch z Zimbabwe (jeden zmarł po kilku miesiącach od święceń, a drugi odszedł z Kościoła). Powołaniami przez pewien czas zajmował się także ks. Z. Chwaja SCJ, czego efektem było dwóch krajowych księży – z amaXhosa i z Basotho.

Pomimo organizacji warsztatów powołaniowych, rekolekcji itp. rezultaty były nikłe. Powstało pytanie – w jakim charakterze ma pracować współbrat w powołaniówce? Czy ma to być praca w pełnym wymiarze czy na pół etatu? Opinie były różne[36].

Trudności z powołaniami krajowymi zrodziły pomysł, aby wyjść poza granice RPA, do Zambii i Malawii. Pojawiły się głosy, aby wrócić do Zimbabwe i Lesotho, by tam próbować wpłynąć na liczbę powołań. Podczas

[35] SCJ RSA Province, Provincial Assembly, 15–16 April 2008, Aliwal North, nr (iii), s. 4. W przypadku Indii plan się po części zrealizował. Przez pewien czas dwóch sercanów z tego kraju pracowało dla prowincji. Tylko ks. Sanil Michael SCJ po kilku latach zdecydował się na przejście do prowincji południowoafrykańskiej.

[36] SCJ RSA Province, Election Assembly, 10–11 October 2000, Aliwal North, nr 2b, s. 7–8.

III Kapituły Prowincjalnej ówczesny powołaniowiec ks. A. Masłowski SCJ[37] przedstawił projekt, by wyjść do krajów sąsiednich. Po dyskusji kapituła wyraziła zgodę *ad experimentum*, aby pojechać do Zambii oraz Malawii w celu rozeznania i poszerzenia informacji na ten temat. Uczyniono to w 2010 roku. W pierwszej grupie ks. A. Masłowski SCJ i ks. J. Mpiti SCJ pojechali do Zambii i spotykali się z potencjalnymi kandydatami, którzy w bliskiej przyszłości mogliby być poproszeni na rozmowę przed przyjęciem do postulatu. Grupa druga, ks. I. Mabheka SCJ wraz z ks. N. Bambatha SCJ, udała się do Malawii, by i tam rozeznać się w możliwościach pracy powołaniowej. Ostatecznie, jedynie Zambię zaakceptowano do dalszej pracy powołaniowej.

Owocem tych wysiłków jest powołanie ks. Z. Tembo SCJ, który obecnie studiuje w Rzymie. Jego obecność w rodzimej parafii jako kleryka podczas przerw wakacyjnych w studiach, a także świadectwo pociągnęło za sobą kolejnych kandydatów. W listopadzie 2024 r. otrzymał święcenia kapłańskie kolejny współbrat z Zambii, dk. J. Tembo SCJ (zbieżność nazwisk przypadkowa – nie są ze sobą spokrewnieni), a na czwartym roku teologii jest następny.

W 2010 r. ks. A. Masłowski SCJ regularnie odwiedzał Lesotho, szczególnie siostry Najświętszego Krzyża i misję, gdzie pracowały. Prowadził tam warsztaty powołaniowe dla uczniów szkoły przez nie prowadzonej. Powoli zaczęły pojawiać się powołania i z tego kraju. Nie obyło się jednak bez problemów błędnego zrozumienia wymogów życia zakonnego przez potencjalnych kandydatów.

Z czasem sytuacja się jednak zmieniła i w listopadzie 2024 r. współbrat, dk. C. Molapo SCJ z Lesotho, otrzymał święcenia kapłańskie, a z kolejnych współbraci – jeden ukończył ostatni rok teologii, a dwóch następnych jest na drugim roku filozofii. Można powiedzieć, że „Projekt Zambia i Lesotho" spełnił swoje zadanie. Co więcej, funkcjonuje nadal, rozwijając się w swoim własnym tempie. Pojawili się bowiem nowi kandydaci do postulatu, a nawet w nowicjacie.

Należy odnotować, że sercanom pracującym w RPA w zaistnieniu na arenie krajowej pomogło odnowienie „reklamy" powołaniowej w katolickim czasopiśmie „Southern Cross". Po tym kroku uczyniono następny. W 2005 r. ks. Z. Chwaja SCJ i ks. A. Masłowski SCJ założyli,

[37] SCJ RSA Province, III Provincial Chapter, Chapter Acts, 17–22 November 2008, Aliwal North.

przy pomocy osoby świeckiej, witrynę internetową sercańskiej prowincji południowoafrykańskiej.

Praca powołaniowa zawsze pełniła ważną rolę w prowincji. Nie zawsze była jednak promowana przez jej członków w sposób należyty. Czasem przeszkodą wydawało się być to, że praca w duszpasterstwie zajmując dużo czasu, czyniła pracę powołaniową dodatkiem, wykonywanym w „wolnym" czasie.

Odpowiedzialni za pracę w tym sektorze odnosili sukcesy większe lub mniejsze. Okazało się, że wyjście z małych miejscowości do miast większych, takich jak Pietermaritzburg i Johannesburg, nie przyniosło – w zakresie powołań lokalnych – oczekiwanych rezultatów i trend ten utrzymuje się do chwili obecnej. Decyzja, by wyjść poza granice RPA, z czasem zaczęła przynosić widoczne rezultaty. Troska o powołania i poświęcenie polskich sercanów w tej dziedzinie doprowadziła do tego, że prowincja nabrała nowej dynamiki i odnotowała wzrost powołań. Do dotychczasowych narzędzi komunikacyjnych, takich jak witryny internetowe oraz poczta elektroniczna, dołączono komunikator internetowy WhatsApp. Powstała komisja medialna, która ciągle się rozwija i promuje pracę powołaniową. Rolę jej asystenta i doradcy pełni ks. A. Masłowski SCJ, natomiast podstawową pracę wykonują afrykańscy współbracia. Obecnie ks. J. Mpiti SCJ, pochodzący z Aliwal North, kontynuuje pracę powołaniową przy współpracy seminarzystów. Prowincja nabiera coraz bardziej afrykańskiego charakteru.

6. Formacja zakonna i kapłańska: praca u podstaw

Troska o powołania pociąga za sobą odpowiedzialność za właściwą formację kandydatów do życia zakonnego i kapłańskiego. Od samego początku troszczono się o wypracowanie odpowiednich struktur i przygotowanie personelu do pracy formacyjnej, np. w nowicjacie i w domu formacyjnym.

Prace nad dokumentem dotyczącym formacji *Ratio Formationis Provincialis* oraz erygowanie domu formacyjnego dla nielicznych, ale już obecnych współbraci wymagały czasu. Przemyślenia i podjęcia decyzji wymagało również przygotowanie personelu do pracy w tym obszarze.

Postanowiono otworzyć nowicjat w Bethulie[38] (diecezja Aliwal), gdzie prowincja prowadziła pracę parafialną. W 1999 r. mistrzem nowicjatu

[38] W grudniu 1937 r. został zakupiony budynek z przeznaczeniem jako miejsce rekolekcyjne dla księży i braci oraz jako rezydencja przełożonego regionalnego Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego. Balharrie, *Silver Jubilee*, s. 20.

został ks. P. Surdel SCJ, przygotowany do pracy w formacji w uniwersytecie St. Louis w USA, i był nim przez kilka lat. Niestety, brak powołań i śmierć starszych współbraci spowodowała, że podczas III Kapituły Prowincjalnej zapadła decyzja o sprzedaniu posiadłości w Bethulie[39], a tym samym o zamknięciu nowicjatu.

Trzeba podkreślić, że pracę wychowawczą seminarzystów od początku prowadzili sercanie polscy, ks. M. Przybyś SCJ i ks. K. Grzelak SCJ. Później dołączył do nich ks. A. Musiałek SCJ. W młodej prowincji otwarto dom formacyjny dla kleryków w Merrivale. Pełnił on tę funkcję przez kilka lat, aż do pojawienia się (w ramach globalizacji) idei utworzenia drugiego międzyprowincjalnego domu formacyjnego o profilu angielskojęzycznym (francuskojęzyczny dom formacyjny funkcjonował już w Kamerunie, w miejscowości Ngoya). Pomysł zrodził się na spotkaniu formatorów w Marianhill (6–11 listopada 2000 r.) i został zaakceptowany (15 głosów) przez obecnych na nim współbraci prowincji afrykańskich[40]. W następnym roku ustalono, iż trzech kleryków z Kamerunu przyjedzie na naukę języka angielskiego w Aliwal, a później podejmie naukę teologii w Cedara.

Od 10 stycznia 2004 r. prowincja stała się właścicielem posiadłości w Hilton (budynki wraz z hektarami ziemi pastewnej). Celem tego zakupu było wybudowanie seminarium. Ze względu na nieprzewidziane trudności zaproponowane zostało również nowe rozwiązanie – kupno nowego domu w Scottsville, dzielnicy miasta Pietermaritzburg, na co prowincja otrzymała zezwolenie[41]. Okazało się później, że będą to podwaliny dla obecnie działającego Dehoniańskiego Międzynarodowego Domu Formacyjnego dla kleryków sercańskich z Afryki i Madagaskaru[42]. Z czasem z polskiej inicjatywy dom rozbudowywano. W 2007 r. powstał budynek mogący pomieścić dziesięciu seminarzystów. Po dziesięciu latach dobudowano pomieszczenia dla kolejnych dziesięciu seminarzystów oraz dodatkowy budynek dla księży.

Zaangażowanie i trud włożony w kształtowanie przyszłych pokoleń zakonników oraz księży jest bezsporny. Wielu seminarzystów, którzy przeszli formację w tym ośrodku, pełni obecnie odpowiedzialne funkcje

[39] SCJ RSA Province, III Provincial Chapter, Chapter Acts, 17–22 November 2008, Aliwal North.

[40] SCJ RSA Province, Provincial Assembly, 10–11 May 2001, Aliwal North, nr 1, s. 2–3.

[41] SCJ RSA Province, Provincial Assembly, 29–30 November 2004, Aliwal North, nr 5b, s. 4.

[42] SCJ RSA Province, *Provincial Directory*, Johannesburg 2024, nr 1, s. 7.

w swoich lokalnych prowincjach, dystryktach czy regionach, a także poza kontynentem afrykańskim.

Obecnie spośród trzech współbraci pracujących w formacji, dwóch wychowywało się tutaj i kształciło (jeden z Demokratycznej Republiki Konga, a drugi z Mozambiku).

7. Duszpasterstwo specjalistyczne

Republika Południowej Afryki ma jeden z większych wskaźników zachorowań na HIV/AIDS w świecie. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku liczba zgonów była tak duża, że ludność zaczęła pytać: „Dlaczego nas to dotyka? Nas, czyli Afrykańczyków oraz kolorowych". W odpowiedzi na tę sytuację ks. P. Surdel SCJ założył w Bethulie hospicjum dla chorych na HIV/AIDS[43], gdzie jednocześnie został mistrzem nowicjatu.

Z inicjatywy Konferencji Biskupów Południowej Afryki (SACBC) w każdej diecezji promowany był program „Education for Life". W diecezji De Aar od 2002 r. zajmował się nim ks. A. Masłowski SCJ[44], co trwało do 2007 r., aż do otrzymania przez niego nowego zadania i przeniesienia się do archidiecezji Durban w KwaZulu-Natal.

Nadal odnotowywano zachorowania na HIV/AIDS. Hospicja wypracowały styl działania i system edukacyjny zapobiegający nowym zakażeniom. Cel prewencyjnego programu pozostawał ten sam. Ogólnie dostępne lekarstwo *antiretroviral therapy* (ART) promowane przez tutejszy rząd pozwoliło na pożądaną kontrolę nad zachorowaniami na HIV/AIDS.

W odpowiedzi na potrzeby sierot, biednych oraz bezrobotnych bp A. Musiałek SCJ otworzył Centrum Miłosierdzia w swojej diecezji. Nie można pominąć pracy ks. K. Grzelaka SCJ oraz jego długoletniego wkładu włożonego w kształtowanie nowych pokoleń zakonników i księży w Instytucie Teologicznym św. Józefa w Cedara.

Polscy sercanie kontynuują pomoc społeczną na rzecz potrzebujących oraz edukację kolejnych pokoleń zakonników i kapłanów do głoszenia Słowa Bożego i sprawowania posługi sakramentalnej.

* * *

Minęło sto lat od rozpoczęcia misji *Ad Gentes* przez Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego w południowej części Afryki.

[43] SCJ RSA Province, Provincial Assembly, 24–25 April 2002, Aliwal North, nr 1f, s. 2.

[44] SCJ RSA Province, Ellection Assembly, 25–26 November 2003, Aliwal North, nr 6, s. 4.

Sercanie przybyli do Republiki Południowej Afryki w 1923 r. i prowadzą tę misję do dziś. Materiały zebrane przez te lata powinny być odpowiednio skatalogowane i zabezpieczone dla przyszłych pokoleń – co czyni stworzenie urzędu archiwisty kolejnym z wyzwań.

Południowoafrykańska prowincja zarządzana jest od 1995 r., z trzyletnią przerwą, przez sercańskich misjonarzy z Polski. Swoje siły i zaangażowanie ofiarowali w różnych obszarach: administracyjnym, formacyjnym, społecznościowym, specjalistycznym, a także w pracy duszpasterskiej. Dzięki ich wysiłkom powstały ważne dokumenty dla prowincji: Dyrektorium Prowincjalne i *Ratio formationis provincialis*.

Polscy misjonarze prowadzili pracę duszpasterską we wspólnotach parafialnych w miastach, na peryferiach i w górskich wioskach. Troszczyli się o powołania lokalne i ich rozwój, tak by prowadzenie prowincji, realizowane początkowo przez nich, mogło być podjęte przez współbraci z Afryki. Obecnie rdzenni afrykańscy sercanie – z Zambii: Bernard Sompane, Ntsikelelo Bambatha, Joshoa Moorosi Mpiti i diakon Thabonyana November; oraz z Lesotho: Zachaus Tembo, John Tembo i Chaka Molapo – zaangażowani są w pracę duszpasterską, formacyjną, powołaniową i częściowo administracyjną. Zbliża się czas, gdy południowoafrykańska prowincja będzie „oddychać własnymi płucami" i „w rytmie afrykańskich pieśni i tańców".

Sercanie przyczynili się do tego, by Kościół misyjny stawał się Kościołem lokalnym. Obecnie pasterzem diecezji De Aar jest bp A. Musiałek SCJ, natomiast archidiecezji Bloemfontein abp Z. Mpambani SCJ, który pełni także funkcję wiceprezydenta Konferencji Katolickich Biskupów Afryki Południowej.

Sercanie pochodzący z Polski zadbali, by dziedzictwo o. założyciela – koncentracja na budowaniu Królestwa Serca Jezusowego – było zachowane i kontynuowane. Ich misja *Ad Gentes*, przynajmniej w jakimś wymiarze wykonana zgodnie z Mt 28, 19–20, pozostawia pytanie – czy zakończyła się całkowicie, czy będzie kontynuowana w innej formie?

AD GENTES MISSION OF POLISH DEHONIANS IN SOUTH AFRICA

Keywords: evangelization, formation, missionaries, province, Republic of South Africa, SCJs, Dehonians, vocations.

Abstract: The aim of this article is to present missionary work by the Polish SCJs (Dehonians) in terms of evangelization ad gentes in the Republic of South Africa. It shows their contribution to the creation a new province

and its right structures, the development of necessary documents, involvement in parish work, concern for vocations and religious and priesthood formation, as well as participation in specialist priesthood.

Sections: [Introduction] > 1. The beginnings of Polish hearts in South Africa > 2. Creating structures of the religious province: Polish contribution > 3. Further administrative challenges > 4. The involvement of Polish confreres in the parish work > 5. Caring for Polish missionaries for vocations > 6. religious and priestly formation: work at the root > 7. Specialist priesthood> [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Prowincji Republiki Południowej Afryki w Johanesburgu (SCJ RSA Province)

Election Assembly, 10–11 October 2000, Aliwal North.

Provincial Assembly, 10–11 May 2001, Aliwal North.

Election Assembly, 10–11 October 2001, Aliwal North.

Provincial Assembly, 24–25 April 2002, Aliwal North.

Election Assembly, 25–26 November 2003, Aliwal North.

Provincial Assembly, 30–31 March 2004, Aliwal North.

Provincial Assembly, 29–30 November 2004, Aliwal North

Provincial Assembly, 29–30 November 2005, Aliwal North.

Provincial Assembly, 28–29 March 2006, Aliwal North.

Election Assembly, 28–29 November 2006, Aliwal North.

Provincial Assembly, 15–16 April 2008, Aliwal North.

III Provincial Chapter, Chapter Acts, 17–22 November 2008, Aliwal North.

Election Assembly, 16 August 2013, Aliwal North.

IV Provincial Chapter, Chapter Acts, 3–7 November 2014, Aliwal North.

SCJ RSA Province, *Provincial Directory*, Johannesburg2024.

Priests of the Sacred Heart, *Rule of Life, SCJ Constitutions, General Directory*, Hales Corners 2011.

Constitution of the Republic of South Africa, 1996, https://www.gov.za/documents/constitution/constitution-republic-south-africa-1996-04-feb-1997 [17.06.2025].

Balharrie G., *Silver Jubilee 1923–1948, Aliwal Vicariate*, Aliwal North 1948.

Dorresteijn H., *Leon John Dehon Priest of the Sacred Heart*, Hales Corners 1963.

Lobinger F., *Chronicle of Aliwal Diocese from the beginnings until December 2007*, Aliwal North 2007.

Prior A., *A Brif History of the Lumko Institute (1962–1999)*, South Africa 2014.



VLADISLAVIENSIA

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 599–624
10.52404/ttnwloc.stwl.27.30

KS. LECH KRÓL [a,@]
0000-0002-7693-4614
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] L.Krol@Diecezja.Wloclawek.PL

ROLA ROZMYŚLANIA W FORMACJI ŻYCIA DUCHOWEGO ALUMNÓW W ŚWIETLE PISM BŁ. BISKUPA MICHAŁA KOZALA

Słowa kluczowe: rozmyślania, Michał Kozal, powołanie, kształtowanie cnót, naśladowanie Chrystusa, zagrożenia, walka duchowa.

Abstrakt: Artykuł zapoznaje z rolą rozmyślania w formacji życia duchowego kandydatów do kapłaństwa i kapłanów. Opracowano go na podstawie przeprowadzonych badań konferencji ascetycznych i rozmyślań dla alumnów bł. bp. Michała Kozala. Studium odkrywa ich rolę w procesie odczytywania powołania kapłańskiego, kształtowania cnót teologalno-moralnych, naśladowania stylu życia Chrystusa oraz rozpoznawania zagrożeń i walki duchowej. Z analizy tekstów wynika wniosek o ich aktualnej roli we współczesnej formacji życia duchowego. Jednoznacznie sugeruje potrzebę regularnego praktykowania tej formy modlitwy w procesie kształtowania i rozwoju życia duchowego kandydatów do kapłaństwa i kapłanów.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Odczytywanie powołania kapłańskiego > 2. Kształtowanie cnót teologalno–moralnych > 3. Naśladowanie stylu życia Chrystusa > 4. Rozpoznawanie zagrożeń i walka duchowa > [Zakończenie].

KS. LECH KRÓL (1952–); 1976, kapłan diecezji włocławskiej; 1990, mgr: teologia (KUL, Lublin); 1992, lic. nauk teologicznych (ATK, Warszawa); 1995, dr nauk teologicznych: teologia duchowości (ATK, Warszawa); 2013, dr hab. nauk teologicznych (UMK, Toruń); prezes (2013–) Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku; redaktor naczelny (2013–) czasopisma naukowego „Studia Włocławskie".

Modlitwa myślna, potocznie nazywana rozmyślaniem, należy do ważnych praktyk życia duchowego alumnów i kapłanów. W niej angażuje się cała osoba powołanego, a więc rozum, wola i uczucia. Pełni ważną rolę, ponieważ jest źródłem duchowej inspiracji dla wszystkich wymiarów życia prezbiterów. Przede wszystkim kształtuje sumienie, będące podstawą życia chrześcijańskiego i kapłańskiego. Ksiądz Michał Kozal był przekonany o ich ważnej roli w formacji duchowej. Pełniąc funkcję ojca duchownego seminarium gnieźnieńskiego, opracowywał dla alumnów konferencje ascetyczne (wtedy tak je nazywano)[1] i teksty rozmyślań[2]. Ich podstawą jest Ewangelia według św. Mateusza. Zakres treści wprowadza w proces modlitewnego poznawania prawd objawionych mobilizujący wolę (serce) do ich przyjęcia. Całość przenika modlitwa myślna kończąca się konkretną prośbą, aby poznawana prawda, „gdy dokładnie rozważam"[3], stawała się codziennym życiem i owocowała działalnością apostolską. Ich rola, ukazana w powyższych tekstach błogosławionego, jawi się jako logiczna całość. Tworzą ją następujące elementy treściowe: odczytywanie powołania kapłańskiego, kształtowanie cnót teologalno-moralnych, naśladowane stylu życia Chrystusa oraz rozpoznawanie zagrożeń i walka duchowa. One więc wyznaczają strukturę niniejszego artykułu.

1. Odczytywanie powołania kapłańskiego

Błogosławiony bp Michał Kozal w formacji duchowej alumnów koncentrował się wokół tajemnicy powołania kapłańskiego. Na pierwszym miejscu stawiał w niej sprawę jego rozeznania. Według niego w historii Kościoła spotyka się „prawdziwe i fałszywe powołanie". Rozmyślania akcentują, że jest ono darem Boga. Powołanych, tak jak apostołów, obdarowuje On wielką godnością, wynosi do świętości kapłańskiej i przeznacza dla pracy apostolskiej. Tak było w przypadku Lewiego, syna Alfeusza, który usłyszawszy głos powołania, wstał i poszedł za Chrystusem (por. Mk 2, 13–17; Łk 5, 27–32). Za ów dar, jak Mateusz, trzeba Bogu zawsze dziękować. Bowiem tej godności „nikt sam sobie nie bierze [...], lecz tylko ten, kto

[1] M. Kozal, *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów* [*Pisma* 1], red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2018.

[2] Tenże, *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Rozmyślania dla alumnów na podstawie Ewangelii według św. Mateusza*, [*Pisma* 3], red. I. Tomczak, G. Sztandera, Włocławek 2023.

[3] Tenże, *Rozwój ziarna gorczycznego obrazem rozwoju Kościoła*, w: *Pisma* 3, s. 376.

jest powołany przez Boga [...] (Hbr 5, 4)”[4]. Chrystus także w tym etapie dziejów, podobnie jak w całej historii zbawienia, wybiera „[...] ludzi, których mieć pragnie sługami w swojej służbie świętej”[5]. Według ks. M. Kozala ta prawda jest pewna i nie podlega dyskusji. On wybierając, kogo chce i kiedy chce, wyposaża w specjalne dary. Owa godność kapłańska przynależy do tajemnicy Bożej, którą trudno do końca przeniknąć i zrozumieć. Dlatego powinna rodzić refleksje, jak i podziw, a gdy trzeba, nawet niepokój i lęk. Błogosławiony drugi człon zdania odnosi do sytuacji, w której wizja kapłańska byłaby sprzeczna z wolą Boga, a więc z Jego odwiecznym zamysłem. Mówiąc inaczej, gdyby pochodziła z nieczystej intencji[6]. Dlatego odczytywanie tajemnicy powołania kapłańskiego jest sprawą priorytetową, składającą się z dwóch niezbędnych elementów: wewnętrznego i zewnętrznego.

W wymiarze pierwszego rozmyślania wskazują na istotną i niezastąpioną rolę Kościoła, orzekającego o wiarygodności rozeznania. Ona jest niezastąpiona, dlatego nie da się jej żadną miarą pominąć. Jeśliby osąd był negatywny, kandydat żadną miarą nie jest dysponowany, a więc nie może przyjąć sakramentu święceń, nawet gdyby kierowało nim szczere pragnienie poświęcenia się stanowi kapłańskiemu. Z drugiej zaś strony niezbędna jest wewnętrzna postawa, konkretnie nadprzyrodzona motywacja. Błogosławiony bp Michał akcentuje przede wszystkim dobrą i czystą intencję. Dlatego kandydaci powinni nad nią reflektować, zwłaszcza w bogatej scenerii ewangelicznych treści rozmyślań. Ten proces wymaga samotności, czyli odłączenia od świata. Taką możliwość stwarza Kościół w przestrzeni seminarium duchownego, motywując do ewangelicznego jego rozeznania[7].

Rozmyślania wskazują także na możliwość kierowania się intencjami fałszywymi, motywacjami czysto materialnymi czy subiektywizmem kandydata. Określają je jako niegodne powołania kapłańskiego. Mają to do

[4] Por. tenże, *Do stanu kapłańskiego* 1) *konieczne jest powołanie Boże*, 2) *powołanie to wymodlić sobie można*, w: *Pisma* 3, s. 276–278; tenże, *O powołaniu rozważać będziemy. Pan Jezus* 1) *woła celnika,* 2) *celnik idzie za Nim*, w: *Pisma* 3, s. 246–248; tenże, *Powołanie apostołów. Rozważać będziemy*: 1) *apostołowie byli prostymi rybakami*, 2) *a Pan Jezus wyniósł ich do godności i świętości kapłańskiej*, w: *Pisma* 3, s. 279–281.

[5] Tenże, [*Prawdziwe i fałszywe powołanie*], [Gniezno, 4 X 1929], w: *Pisma* 1, s. 77; por. tenże, *Rozważać będziemy*: 1) *że uczony prosi o przyjęcie do grona uczniów*, 2) *cofa się, gdy słyszy: Lisy mają jamy, ptaki*..., w: *Pisma* 3, s. 223–225.

[6] Por. tenże, *Fakt powołania do stanu duchownego*, w: *Pisma* 1, s. 72–73.

[7] Por. tenże, [*Powołanie pierwszych uczniów. Powołanie do kapłaństwa wymaga porzucenia świata*], w: *Pisma* 3, s. 73–75; tenże, [*Dic, cur hic*]. *Na powitanie kleryków*, [Gniezno], 4 II [19]28, w: *Pisma* 1, s. 102–106; tenże, *Jaki obowiązek nakłada wstąpienie do seminarium?*, [Gniezno, 4 X 1929], w: *Pisma* 1, s. 112–117.

siebie, że niszczą ducha i istotę kapłaństwa, a więc są sprzeczne z jego naturą. Uosobieniem takich postaw są dla błogosławionego starotestamentowy Gechazi (por. 2Krl 5, 20–27] czy Judasz. Dlatego ostateczne rozeznanie łaski powołania kapłańskiego przynależy do biskupa. Inną fałszywą motywacją bywa niekiedy presja środowiska, szczególnie rodziców, obligująca wybór takiej drogi życia. Według ks. Michała Kozala historia Kościoła potwierdza, że tego rodzaju determinacja sprawia, iż tacy prezbiterzy „[...] w życiu [...] wszystkim innym byli, tylko nie kapłanami”[8]. Dlatego podkreśla aktualność słów Chrystusa, w których uświadamia kandydatom do kapłaństwa i kapłanom, że: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili [...]” [J 15, 16]. Rozmyślania ów dar powołania porównują do gwiazdy betlejemskiej, której światło Bóg zapala w sercu wybranych. Ponieważ tylko On powołuje i wybiera do tej godności, dlatego kandydaci powinni wsłuchiwać się w głos Pana. Jeśli On rzeczywiście powołuje, wówczas dla jasnego odczytania tego daru obdarowuje światłem poznania i duchem rozeznania. W niej konieczna jest, jako pierwsza, żywa świadomość, że w jego realizacji trzeba najpierw angażować się we własne zbawienie. Zatem w takim aspekcie, w którym kształtują rozmyślania, należy rozeznawać tę łaskę oraz warunki jego wiarygodnego realizowania. W przeciwnym razie, jak twierdzi błogosławiony, „[...] trzeba zdobyć się na odwagę i postąpić według przekonania [...], bo stokroć lepiej nie być kapłanem, aniżeli być kapłanem złym”[9]. W procesie rozeznawania widział niezbędne elementy treściowe, które powinno zawsze się uwzględniać. Widział wśród nich poznanie faktu powołania, jego prawdziwość, istotę i godność, obowiązki i wymagania zeń wynikające oraz moralne uzdolnienia do jego wiernej realizacji, zgodnie z wolą Boga[10]. Te ostatnie, w tej przestrzeni, są dyspozycjami uzdalniającymi rozwój łaski uświęcającej otrzymanej w sakramencie chrztu.

Kolejnymi niezbędnymi warunkami są: pełna wolność wyboru i czysta intencja. Wtedy, jak błogosławiony uczy w rozmyślaniach, powołani

---

[8] Tenże, *Fakt powołania do stanu duchownego*, s. 79; por. tenże, [*Błogosławieni ubodzy w duchu – wyrzeczenie się majątku i chęci posiadania dóbr materialnych*], w: *Pisma* 3, s. 82–84.

[9] Tenże, [*Prawdziwe i fałszywe powołanie*, s. 80; por. tenże, [1) *Pan Jezus wychodzi na górę, aby nauczać*, 2) *to obraz konieczności wejścia na wyżyny ducha*], w: *Pisma* 3, s. 77–79.

[10] Por. tenże, [*Pan Jezus przypomina o konieczności pełnienia woli Bożej jako podstawie życia chrześcijańskiego*], w: *Pisma* 3, s. 199–201; tenże, *Rozważamy, jak Pan Jezus młodzieńcowi proszącemu, by mógł ojca pochować, odpowiedział: „Zostaw umarłym grzebanie umarłych, a chodź za mną”*, w: *Pisma* 3, s. 225–227.

są w stanie opuścić świat i żyć w Kościele z Chrystusem i dla Chrystusa. Wówczas Bóg prowadzi powołanych do kapłaństwa i w kapłaństwie, tak jak Mędrców prowadził i zaprowadził do Betlejem. Każdego z nich prowadzi inną, to znaczy indywidualną drogą. W tej polaryzacji wyraża się mądrość Boga i Jego nieskończona dobroć, które należy dostrzegać i widzieć w rozeznanym powołaniu. Ową gwiazdą czyli światłem jest przede wszystkim Jego słowo. Ono towarzyszyło Mędrcom w ich drodze, pełnej wielorakich doświadczeń i przeciwności. Dlatego nie ulegli pokusie rezygnacji z konsekwentnego i cierpliwego szukania narodzonego Zbawiciela. W tym więc celu opuścili dosłownie wszystko, aby iść za światłem owej gwiazdy przewodniej. Analogiczna sytuacja istnieje w procesie odczytywania i realizacji powołania kapłańskiego. Chrystus zgodnie z obietnicą towarzyszy tej niełatwej drodze, „skoro [...] raz światło swoje [...] zapalił, to też do celu ostatecznie doprowadzi”[11]. Ono jest w niej ową gwiazdą betlejemską, w której jest potrzebna wytrwałość i silna wola, aby wszystko było dla Niego poświęcone.

W rozmyślaniach i konferencjach bł. bp. Michała zasady Boże, przyjęte rozumem przenikniętym wiarą, jak i łaska Boża, są także nadprzyrodzonym światłem ludzkiego wnętrza. Tylko ono jest w stanie doprowadzić do odczytania i realizowania powołania. Zatem trzeba je dostrzegać i odczytywać w codzienności własnego życia. W tym więc procesie ważną rolę pełnią konferencje i rozmyślania, wnoszące bogactwo nadprzyrodzonych darów w życie powołanych[12]. One są niezbędne, ponieważ kapłaństwo stawia najwyższe wymagania. Ciężaru tej łaski, jak przekonuje bł. bp Michał, powołany, choćby był najlepszy i najświętszy, sam z siebie nie jest w stanie zrealizować. Ono może się dokonywać tylko mocą łaski Bożej. Jej zaś pełnię zapewnia Chrystus, zapowiadający trwałą swoją obecność w Kościele [por. Mt 28, 20]. Powołani zatem powinni do końca poznać, w procesie rozeznania otrzymanego daru, że On domaga się uległości oraz gorliwej i wiernej realizacji powołania. W tej zaś drodze nie można wycofać się od żadnej ofiary, jakiej domaga się natura kapłańska. Zasadą

[11] Tenże, [*Gwiazda prowadzi Mędrców do Betlejem. Bóg prowadzi powołanych*], w: *Pisma* 3, s. 30–33; por. tenże, 1) *W pokusach zachować równowagę*, 2) *liczyć na obecność i pomoc Bożą*, w: *Pisma* 3, s. 232–234.

[12] Por. tenże, [*Objawienie Jezusa pogańskim mędrcom. Mądrość i dobroć Boga w powołaniu kapłańskim*], w: *Pisma* 3, s. 25–27; tenże, [*Przez porównanie do oka Pan Jezus uczy, że rozum uznający zasady Boże i łaska Boża są światłem dla duszy*], w: *Pisma* 3, s. 180–182; tenże, *Na przykładzie Judasza poznamy*: 1) *święty stan kapłański nie daje świętości osobistej, ale* 2) *o nią pracą osobistą zabiegać trzeba*, w: *Pisma* 3, s. 284–286.

takiej służby są słowa Chrystusa: „Kto chce być uczniem moim, niech weźmie [krzyż] swój i nich idzie za mną" [Mt 16, 24]. Tak więc realizacja powołania kapłańskiego, jak i wynikająca zeń misja, domagają się całkowitego poświęcenia, samozaparcia i ofiary. W przeciwnym razie łaska powołania nie będzie podporządkowana tajemnicy Odkupienia, a więc nie będzie realizacją istoty kapłaństwa, owocującej świętością życia.

Sakramentalne przyjęcie prezbiteratu, w sensie subiektywnym, nie napełnia pełnią świętości, ale jedynie w nią wprowadza. Ponieważ godność kapłańska jest święta, dlatego świętą powinna się stawać codzienność życia kapłańskiego. To zaś wezwanie domaga się systematycznego kształtowania łaski powołania i jej ugruntowania, czyli zakorzeniania we wnętrzu wezwanego. Ten wysiłek, dokonujący się w oderwaniu od świata, docelowo wiąże się z procesem trwałego zespolenia z Trójjedynym Bogiem, który jedynie jest święty i źródłem świętości. Zatem najwłaściwszą motywacją realizacji powołania jest najpierw troska o własne zbawienie. Ona z kolei warunkuje gorliwość apostolską, będącą odpowiedzialną troską o zbawienie jak największej rzeszy ludzi i każdego człowieka. Domaga się więc pełnienia woli Bożej i życia w stanie łaski uświęcającej. Tak więc w decyzji pójścia za głosem powołania potrzeba gruntownego rozeznania, głębokiego zastanowienia i modlitewnego namysłu. Powyższe zaś zobowiązania, w procesie odczytywanego powołania, domagają się w jego realizacji zdatności moralnej czyli cnót teologalno-moralnych. Bez nich kapłan nie ma możliwości stawania się coraz bardziej *alter Christus*, a tym samym realizowania misji apostolskiej, podejmowanej w Imieniu Chrystusa i Kościoła[13].

2. Kształtowanie cnót teologalno-moralnych

Bóg obdarowanych łaską powołania zaprasza do systematycznej i wiernej współpracy z sobą w procesie formacji zmierzającej ku dojrzałości duchowej. W tym celu napełnia ich bogactwem swych łask uzdalniających do stawania się urodzajną glebą ewangeliczną, w którą wsiewa ziarno powołania. Rozmyślania bł. bp. Michała Kozala uświadamiają, że mimo to wezwani nie są wolni od zła oraz skłonności do grzechu i niewierności. Dlatego kształtują wnętrze, aby nie przybierały one stanu zniewalających

[13] Por. tenże, *Potrzeba moralnej zdatności w stanie duchownym*, [Gniezno, 1936], w: *Pisma* 1, s. 81–84; tenże, *Rozważać będziemy*: 1) *apostołowie są zastępcami Chrystusa*, 2) *a kto ich wspiera, z nimi razem nagrodę otrzyma*, w: *Pisma* 3, s. 311–313; tenże, [*Rozwijanie i ugruntowanie powołania*], [Gniezno, 1928–1929], w: *Pisma* 1, s. 84–87; tenże, *Pełnienie woli Bożej*, [Gniezno, 5 XI 1937], w: *Pisma* 1, s. 88–92.

nałogów. Każdy powołany jest autorem własnych decyzji i czynów. Zatem rozmyślania, kształtujące ich życie duchowe, przyczyniają się do tego, aby były one przemyślane, zgodne z sumieniem i realizowane w duchu wartości i norm moralnych, aby były ewangeliczne. Tak więc potrzeba, aby ów splot zadań podejmowano w świetle norm i zasad moralnych czyli cnót. Jedne z nich zostały zadane w sakramencie chrztu, inne nabywa się w procesie formacji, we współpracy z łaską Bożą.

Biskup Michał Kozal podejmuje proces kształtowania cnót teologalnych i moralnych. Wśród cnót teologalnych najwięcej miejsca poświęca cnocie miłości. Wiary nie ukazuje w aspekcie teologalnym, ale egzystencjalnym. Ona jest uznaniem i przyjęciem odwiecznej prawdy objawionej przez Boga. Rozmyślanie napełniając rozum światłem Bożym, uzdalnia do jej poznawania i uległego przyjęcia. Tak kształtująca się wiara, jako nadprzyrodzone światło rozumu, przenikająca władze duchowe coraz pełniej owocuje w sferze moralnej i w niej się wyraża (por. Jk 2, 17). Ważną rolę pełni w tym procesie codzienna medytacja Ewangelii. Kształtując cnotę wiary nadprzyrodzonej, wskazuje na to, co do niej prowadzi i co jej zagraża. Światło prawdy oświeca umysł i serce. Tak dojrzewająca wiara (którą utożsamia z przyjęciem przez rozum prawd objawionych) staje się gwiazdą przewodnią w realizacji życia kapłańskiego. Rozwija nadprzyrodzoną moc uzdalniającą do życia w jedności z Chrystusem i Kościołem. Chroni przed grzechem, zwłaszcza ciężkim. Duch wiary wyjątkowo jest potrzebny kapłanom, ponieważ Chrystus przeobraża ich w sprawiedliwych wysłanników Dobrej Nowiny o zbawieniu. W jej perspektywie odsłania im świat nadprzyrodzony. Jej mocą wnika się w ewangeliczne treści rozmyślania, to znaczy w prawdy objawione. Ksiądz M. Kozal w procesie kształtowania cnoty wiary uzasadnia tę prawdę następująco: „[...] dlatego wciąż wracać muszę do Pisma Świętego, trzeba [...] wczytywać się w tekst święty, coraz lepiej i głębiej poznawać Bóstwo Chrystusa Pana [...]”[14]. W tym celu wskazuje w tekstach rozmyślań na biblijne przykłady wiary[15].

[14] Tenże, *Pan Jezus powtarza cud pomnożenia chleba, by umocnić wiarę w swoją obietnicę o Najświętszym Sakramencie*, w: *Pisma* 3, s. 417; por. tenże, [*Pokłon Mędrców. Przykład niezachwianej wiary*], w: *Pisma* 3, s. 32–34; tenże, *Poznam, co mnie do wiary doprowadzi, a co od niej odwieść może*, w: *Pisma* 3, s. 502–504.

[15] Por. tenże, *O życiu wiary* [1], [Gniezno, 9XI] 1935, w: *Pisma* 1, s. 226–230; tenże, *O życiu wiary* [2], [Gniezno, 9XI] 1935, w: *Pisma* 1, s. 230–234; tenże, *Rozważać będziemy, jak wśród burzy Pan Jezus*: 1) *gani brak wiary*, 2) *wiarę umacnia*, w: *Pisma* 3, s. 227–229; tenże, *Pan Jezus żąda od apostołów* 1) *wiary*, 2) *pomnożenia wiary przez post i modlitwę*, w: *Pisma* 3, s. 441–443.

Cnota zaś nadziei, także kształtowana w rozmyślaniach, integralnie związana z wiarą, wlewa moc Bożą, uzdalniającą do ufnego oczekiwania tego, co Chrystus objawia w prawdach wiary. Błogosławiony uczy, że jest ona trwałą sprawnością inspirującą do ufnego oczekiwania dóbr przyszłych, wysłużonych w tajemnicy Odkupienia. Dlatego nadaje sens i nadprzyrodzoną wartość oraz pewność owocnej pracy kapłańskiej. Heroiczne dzieła Kościoła zawsze moc swoją czerpały ze źródła nadziei. Rozmyślania bł. bp. M. Kozala, uzdalniające do wnikania w powyższe dobra, prowadzą do poznawania istoty nadziei i jej asymilacji we wnętrzu powołanych. Ich ewangeliczna treść podobnie jak pozostałych cnót pogłębia ją i kształtuje, aby owocowała w wieczności. Zatem na cnocie nadziei powinny opierać się wszystkie wymiary życia kapłańskiego, ponieważ obdarowuje pewnością przekonania, że tylko Bóg wyprowadza z najtrudniejszych sytuacji oraz urzeczywistnia każdą daną obietnicę[16].

Ksiądz M. Kozal zarówno w konferencjach, jak i rozmyślaniach, najwięcej miejsca poświęca cnocie miłości. Ona jest, w jego nauczaniu, nadprzyrodzoną zdolnością uzdalniającą do miłowania Boga i każdego człowieka. Rzeczywiście rozmyślania dają, w swej ewangelicznej treści, możliwość głębszego jej poznawania, jej znaczenia i wartości. Jako cnota wlana ma charakter przykazania odnoszącego się zarówno do Boga, jak i każdego człowieka. W rozmyślaniach błogosławionego jej właściwym kryterium jest ewangeliczna miłość samego siebie. Ich treść rzeczywiście kształtuje miłość bliźniego na podobieństwo miłości Boga do człowieka. Ona zaś, w ich ujęciu, wyraża się w uczynkach miłosierdzia, co do ciała i obowiązkach wobec duszy. Nadto kształtują nadprzyrodzone motywacje konieczne do jej wytrwałej realizacji oraz istotne jej przymioty aż po najtrudniejszy jej wymiar – miłość nieprzyjaciół. Codzienna praktyka modlitwy rozmyślania, wspierająca jej rozwój, zmierza do posługiwania się nią w coraz większym stopniu we wszystkich okolicznościach życia[17]. Najpierw ukierunkowują ją w najwyższym stopniu ku Bogu, który jest Miłością i źródłem miłości. W procesie jej kształtowania istotną rolę

[16] Por. tenże, *O nadziei*, [Gniezno, XII 1935], w: *Pisma* 1, s. 234–239; tenże, *Nasz obowiązek w odniesieniu do cnoty nadziei*, [Gniezno, XII 1935]; w: *Pisma* 1, s. 239–243.

[17] Por. tenże, [*Pan Jezus nakazuje miłość nieprzyjaciół, a przez to wzywa do doskonałości*], s. 140–142; tenże, *O miłości nieprzyjaciół*, w: *Pisma* 3, s. 726–728; tenże, [*Pan Jezus mówi o domu zbudowanym na skale, który przetrwa wszystkie przeciwności. Fundamentem życia chrześcijańskiego jest miłość*], w: *Pisma* 3, s. 201–203; tenże, *O pobudkach do miłości bliźniego*, w: *Pisma* 3, s. 724–726.

pełni praktyka rozważania doskonałości Boga, objawionych w tajemnicy wcielenia i odkupienia Chrystusa. Dlatego są one także przedmiotem rozmyślań ks. Kozala, bazujących na Ewangelii św. Mateusza[18].

W ich strukturze treściowej moralność chrześcijańska jawi się jako istotna sprawa życia chrześcijańskiego, ponieważ kształtuje ewangeliczną duchowość i w niej się wyraża. Jest ona obwarowana normami i zasadami, które powinno się poznawać i nimi kierować we wszystkich sytuacjach życia. Dlatego ewangeliczna treść rozmyślań tak je kształtuje (ks. Kozal używa słowa: „wyrabia"), aby jako cnoty kreowały całokształt postaw kapłańskiej egzystencji i pracy duszpasterskiej. W ten proces wpisuje się więc kapłańska praktyka rozmyślania zaproponowana przez bł. bp. Michała Kozala. W nich, jak już wspomniano, wyróżnia cnoty bezpośrednio odnoszące do Boga (cnoty Boskie lub teologalne) i pozostałe, wpływające na ludzką działalność, aby przebiegała zgodnie z wolą Bożą (wtedy będzie etyczna, moralna). Autor rozmyślań jest głęboko przekonany, że kiedy życie duchowe faktycznie zawiera się w przestrzeni najważniejszego przykazania, wówczas nie ma potrzeby zajmowania się cnotami moralnymi. Wtedy, jak uczy, wszystkie one zawierają się w cnotach kardynalnych, gdyż „każda cnota łączność z nimi zachować powinna, inaczej traci wartość i znaczenie swoje"[19].

Wśród kardynalnych cnót moralnych zwraca uwagę na roztropność, sprawiedliwość, męstwo i wstrzemięźliwość. Tej ostatniej poświęca dość dużo miejsca, ponieważ w życiu kapłańskim, jak sądzi, jest szczególnie potrzebna. Z braku zaś cnoty roztropności często marnuje się najcenniejsze dary Boże. Oddziałuje ona dwojako: na rozum i na wolę. Rozumowi dostarcza argumentów do obiektywnego osądzania, co jest dobre i zgodne z wolą Bożą. Kształtując sądy zgodne z prawdą, chroni przed fałszywymi i oddziałuje na wolę, aby była skłonna czynić dobro,

[18] Por. tenże, *O doskonałej miłości Bożej*, [Gniezno, 26 V 1928], w: *Pisma* 1, s. 252–256; tenże, *O znaczeniu i ważności przykazania miłości*, [Gniezno, 5V 1928], w: *Pisma* 1, s. 243–248, tenże, *Jak pomnożyć miłość Bożą*, [Gniezno, 15 VI 1928], w: *Pisma* 1, s. 265–269; tenże, *Miłość bliźniego*, [Gniezno], 7 V [19]37, w: *Pisma* 1, s. 273–277; tenże, *O pobudkach miłości bliźniego*, [Gniezno, 27 X 1928], w: *Pisma* 1, s. 278–282; tenże, *O miłości nieprzyjaciół*, [Gniezno, 10 XI 1928], w: *Pisma* 1, s. 287–292; tenże, *O miłości bliźniego* (*Uczynki miłosierne co do ciała*), [Gniezno, XI/XII 1928], w: *Pisma* 1, s. 292–27; tenże, *W przykazaniu miłości Boga i bliźniego zawiera się Zakon i Prorocy*, w: *Pisma* 3, s. 530–532.

[19] Tenże, *Roztropność*, [Gniezno, I 1929], w: *Pisma* 1, s. 303; por. tenże, [*Błogosławieni miłosierni. Uczynki miłosierne co do duszy*], w: *Pisma* 3, s. 98–100; tenże, [*„Złota zasada" – miłość bliźniego kamieniem probierczym wewnętrznej wartości człowieka*], w: *Pisma* 3, s. 192–194.

a tym samym unikała zła. Nadto usposabia ją, aby „[...] sąd rozumowy w czyn się zamienił”[20]. Jej wartość odkrywa, a zarazem kształtuje, modlitwa rozmyślania. O nią, będącą darem mądrości Bożej niezależnej od ludzkiej wiedzy, można tylko prosić dobrego Boga. Jej kształtowaniu służy także postawa panowania nad namiętnościami i zdrowa pobożność chrześcijańska, owocujące mądrością ducha. Ta zaś wyraża się w cnocie sprawiedliwości dążącej do wiernej realizacji woli Bożej. W Piśmie Świętym często oznacza dążenie do doskonałości życia. Zdaniem błogosławionego jest ona ogniwem łączącym wszystkie cnoty chrześcijańskie. Jako cnota kardynalna, jak twierdzi w rozmyślaniach, jest nadprzyrodzoną zdolnością, usposabiającą i uzdalniającą do oddania każdemu tego, co się należy, a więc do działania zgodnego z wolą Bożą. Zatem jej zasady trzeba uwzględniać w każdej sprawie życia kapłańskiego i posługiwania duszpasterskiego[21].

Rozmyślania jednocześnie uświadamiają, że taka postawa nieodłącznie wiąże się z wielorakimi przeciwnościami i walką duchową, domagającymi się cnoty chrześcijańskiego męstwa. Ono zaś jest mocą uzdalniającą do znoszenia, w duchu Ewangelii, upokorzeń, prześladowania, cierpienia, wykluczenia i wielorakich przeciwności[22]. Kształtowana treścią rozmyślań wspiera wierną realizację powołania, często na ciernistej drodze życia. Nie inna była kapłańska droga Chrystusa. Rozmyślania błogosławionego kształtują, w świetle Ewangelii, nadprzyrodzone motywacje dla jej wypracowywania. Ona jest niezbędna, ponieważ uzdalnia do pokonywania przeciwności zewnętrznych i wewnętrznych. Tak realizowane powołanie zazwyczaj wymaga samozaparcia i ofiary, nawet z własnego życia[23]. Z nią organicznie wiąże się cnota wstrzemięźliwości, która w życiu duchowym prezbiterów jest szczególnie konieczna. Ewangeliczne treści rozmyślań ks. Michała Kozala wskazują na jej niezbędną potrzebę i duchowe ko-

[20] Tenże, *Roztropność*, s. 304.

[21] Por. tenże, *O sprawiedliwości*, [Gniezno, I 1929], w: *Pisma* 1, s. 307–312; tenże, [*Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości. Czym jest prawdziwa sprawiedliwość*], w: *Pisma* 3, s. 93–95; tenże, [*Pan Jezus wzywa do pełni sprawiedliwości i ostrzega przed tylko zewnętrznym jej praktykowaniem*], w: *Pisma* 3, s. 118–119.

[22] Por. tenże, [*Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości. Konieczność przygotowania się na prześladowania*], w: *Pisma* 3, s. 106–109.

[23] Por. tenże, *O męstwie*, [Gniezno, 9 II 1929], w: *Pisma* 1, s. 312–317; tenże, [*Błogosławieni czystego serca. Czystość fundamentalną cnotą kapłana*], w: *Pisma* 3, s. 100–103; tenże, [*Pan Jezus mówi o ciasnej bramie i wąskiej drodze, podkreśla konieczność wyrzeczeń i zaparcia się siebie*], w: *Pisma* 3, s. 195–197.

rzyści[24]. W jej przestrzeń wpisana jest cnota umiarkowania w jedzeniu i piciu, zwłaszcza napojów alkoholowych, z czym wiąże postawę opanowania oraz cnotę czystości kapłańskiej czyli celibatu. Ksiądz Michał Kozal tą ostatnią szereguje w kategorii stanu dziewictwa. Tak kształtowana wstrzemięźliwość zmierza do opanowania pożądań cielesnych, czyli „[...] normuje stosunek ciała do duszy, dbając o to, by [...] namiętności nie rozwinęły się ze szkodą dla nadprzyrodzonego życia, temu celowi umiejętnie służyły”[25]. Ona pełni tak ważną rolę, jak żadna inna cnota, ponieważ prowadzi do jasnego poznawania Boga i zjednoczenia z Nim. Odznacza się taką mocą, że przeobrażające wnętrze kapłana napełnia światłem nadprzyrodzonym i przenosi w przestrzeń upodobań duchowych. Chrystus w takiej postawie życia prezbiterów owocnie realizuje odwieczne zamiary Ojca, czyli Jego misję. W procesie jej kształtowania ważne więc miejsce przypada modlitwie rozmyślania. W niej, według błogosławionego, poznaje się jej piękno i niekwestionowaną wartość. Pod wpływem jej treści rodzi się we wnętrzu powołanych coraz głębsze pragnienie jej posiadania. W świetle ich treści poznają także egzystencjalne, niekiedy tragiczne, następstwa nieczystości, wpisującej się w kategorię grzechów głównych. Dlatego treść rozmyślań wskazuje, w procesie kształtowania tej cnoty, na wielorakie wobec niej niebezpieczne zagrożenia. W ewangelicznej strukturze dają możliwość poznawania niezbędnych środków służących jej realizacji, unikania pokus jej przeciwnych, w tym rezygnacji z literatury propagującej nieczystość[26].

Interesujące nas rozmyślania kształtują cnoty chrześcijańskie w duchu prawd objawionych, które domagają się, jak uczy bł. bp Michał Kozal „[...] nieprzerwanego pasma doskonałych aktów posłuszeństwa”[27]. Za

---

[24] Por. tenże, [*Pan Jezus poucza o poście. Wartość i znaczenie postu. Niebezpieczeństwo obłudy*], w: *Pisma* 3, s. 176–178

[25] Tenże, *O czystości*, [Gniezno, 27 IV 1929], w: *Pisma* 1, s. 337; por. tenże, [*Pan Jezus poucza, że nieczystość nie ogranicza się do czynów, ale tkwi w pożądliwości*], w: *Pisma* 3, s. 126–128; tenże, *Pan Jezus* 1) *podkreśla znaczenie czystości*, 2) *do stanu dozgonnej czystości nie zobowiązuje nikogo, ale radę daje*, w: *Pisma* 3, s. 465–467.

[26] Por. tenże, *Środki przeciwko grzechom nieczystości*, [Gniezno, 15 VI 1929], w: *Pisma* 1, s. 346–351; tenże, *Unikaj pokus przeciw nieczystości*, [Gniezno, 4 VII 1929], w: *Pisma* 1, s. 351–356; tenże, [*Środki zachowania czystości: opanowanie zmysłów i unikanie okazji do grzechu*], w: *Pisma* 3, s. 129–131; tenże, [*Środki zachowania czystości: pamięć o ogniu piekielnym, modlitwa, sakramenty*], w: *Pisma* 3, s. 131–133; tenże, [*Józef opiekunem Maryi. Znaczenie cnoty czystości*], w: *Pisma* 3, s. 20–22.

[27] Tenże, *O posłuszeństwie*, [Gniezno, 4 VII 1931], w: *Pisma* 1, s. 361.

św. Augustynem uczy, że jest ono „matką i stróżem cnót wszystkich”[28]. Kształtowana ewangeliczną treścią rozmyślań wyzwala z egoizmu i rozwija cnotę miłości. Zatem cnota posłuszeństwa jest niezbędna, aby życiem duchowym kierowała miłość nadprzyrodzona, będąca królową wszystkich cnót. W tym zatem kontekście błogosławiony dostrzega potrzebę ugruntowywania się w cnocie posłuszeństwa, która uzdalnia do przetrwania najtrudniejszych doświadczeń i bolesnych chwil życia, w tym każdej porażki. Tak staje się ostoją kapłańskiego życia[29]. Taką więc drogą powołani zmierzają do świętości, która jest naśladowaniem stylu życia Chrystusa Jedynego i Wiekuistego Arcykapłana.

3. Naśladowanie stylu życia Chrystusa

Rozmyślania ks. M. Kozala podejmują i kształtują podstawową myśl, że powołani już w sakramencie chrztu stali się przybranymi dziećmi Boga i do Niego należą. Jednocześnie, jak już wspomniano, kształtują świadomość o towarzyszących im słabościach, skłonności do zła i niedoskonałościach. Prawdy te inspirują, w realizacji powołania, potrzebę niekwestionowanego ideału kapłańskiego, aby każdy stawał się „[...] prawdziwym synem Bożym [...]”[30]. W rzeczywistości jest nim tylko Chrystus Najwyższy i Wiekuisty Kapłan, który stał się Odkupicielem świata. Ponieważ są obdarowani słowem Jego wezwania, dlatego, jak uczy błogosławiony, tym samym są powołani do naśladowania stylu życia Chrystusa. Ważną rolę w tym względzie pełni kontemplacja tego życia. Osobę Chrystusa należy więc stawiać w centrum modlitwy rozmyślania, szczególnie w epizodzie wielkoczwartkowego obrazu umycia nóg apostołom. W jej fazie finalnej uświadamia powołanym: „Dałem wam przykład, abyście czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 15). Rozmyślania nad tym wydarzeniem, jak i pozostałymi faktami z życia Zbawiciela, oświecają tak dalece rozum, że rozpalają serce, które z kolei uzdalnia do wiernego naśladowania Chrystusa. Zatem formacja kapłańska bł. bp. M. Kozala koncentruje się wokół Jego Osoby, szczególnie zaś przy słowach: „Kto chce być uczniem moim, niech weźmie krzyż swój i niech idzie za Mną” [Mt 16, 24]. Rozmyślania kształtują i ugruntowują w powołanych przekonanie, że tylko

[28] Tamże.

[29] Por. tamże, s. 362–363; M. Kozal, [*Pan Jezus przypomina o konieczności pełnienia woli Bożej jako podstawie życia chrześcijańskiego*], s. 199–201; tenże, *Apostołowie* 1) *poznają Bóstwo Chrystusa Pana*, 2) *otrzymują wezwanie, by pełnić wolę Jego*, w: *Pisma* 3, s. 434–436.

[30] Tenże, [*Kapłan na wzór Chrystusa*], Gniezno, 17 X 1928], w: *Pisma* 1, s. 558.

taką, a nie inną drogą, zmierza się do naśladowania Chrystusa. Tylko wtedy wiarygodnie uobecnia się w nich i odzwierciedla Jego Kapłaństwo.

Modlitwa rozmyślania ma to do siebie, iż sprawia, że duch Chrystusa staje się coraz bardziej duchem prezbitera. Zatem wspiera także proces poznawania i rozumienia Jego ofiary, aby jej duch do głębi przenikał wnętrze kapłanów. W taki więc sposób życie prezbiterów stopniowo objawia i realizuje kapłański styl Jego życia (por. 2Kor 4, 10). Systematycznie podejmowana, w rozmyślaniach, kontemplacja daje możliwość uczenia się od Niego wiernej realizacji bezcennego daru powołania. Drogowskazem jest w tym wymiarze Jego nauka, jaką daje w Ewangelii, którą zgłębia się w codziennej medytacji. Taka jest jej rola, aby w jej przestrzeni poznawali i upodabniali się do ideału Jego Kapłaństwa. Prezbiter bowiem, jako *alter Christus*, powinien jedynie wzorować się na postawie Jego życia. Bowiem na tej drodze zmysły ciała i władze ducha będą coraz bardziej naznaczane i przenikane Jego duchem. W tak realizowanym powołaniu dochodzi do głosu miłość Chrystusa, Jego cierpliwość i wszystkie cnoty. Zatem istnieje niekwestionowana potrzeba, aby obraz Jego życia był zgłębiany w codziennej modlitwie myślnej, ponieważ ona pełniej go przybliża i odsłania[31]. Jednocześnie kształtuje świadomość, że w codziennej rzeczywistości są jednak dalecy od tego ideału, dlatego inspiruje do ewangelicznej przemiany i nawrócenia ich życia. Ona zmierza m.in. w kierunku uwalniania od spraw doczesnych, aby obumierał człowiek grzechu, i rodziło się w nich nowe stworzenie.

Biblijne elementy treściowe rozmyślań dają nadto możliwość poznawania niezbędnych środków kształtowania takiego życia i posługiwania. Pierwszym z nich jest modlitwa na wzór modlitwy Chrystusa. Następnie w ów kapłański proces formacji wpisane są sakramenty, zwłaszcza Eucharystia i asceza[32]. W przestrzeni tej ostatniej rozmyślania kształtują postawę zaparcia się siebie samego. Z jednej strony uświadamiają powołanym własną słabość i grzeszność, a zarazem kreślą obraz Jego Kapłaństwa, aby każdy „[...] stał się prawdziwym synem Bożym [...]”[33], czyli naśladował

[31] Por. tamże, s. 558–561; M. Kozal, *Duch ofiary*, w: *Pisma* 1, s. 131–134.

[32] Por. tenże, *Wyrzeczenie się świata – życie w Chrystusie*, w: *Pisma* 1, s. 98–102; tenże, *Czemu w seminarium?*, w: *Pisma* 1, s. 106–111; tenże, *Jaki obowiązek nakłada wstąpienie do seminarium*, s. 112–117; tenże, *Co czynić, aby obowiązek kleryka wypełnić*, w: *Pisma* 1, s. 117–122.

[33] Tenże, [*Kapłan na wzór Chrystusa*], [Gniezno, 17 X 1928], s. 558; por. tenże, [*Zaparcie się samego siebie*], [Gniezno, 1928–1929], w: *Pisma* 1, s. 541–546.

Chrystusa, na sposób Syna Bożego. Zatem ów ideał kapłaństwa stawia bardzo wysokie wymagania. Przede wszystkim powinien się urzeczywistniać w aspekcie ukrytego Jego życia w Nazarecie, zaparcia się siebie, sumiennej pracy oraz na drodze posłuszeństwa Ojcu niebieskiemu. W tę przestrzeń wpisany jest duch pokuty, podjęty przez Chrystusa po chrzcie w Jordanie[34].

Rozmyślania bł. bp. Michała taką postawę kształtują w powołanych do kapłaństwa i kapłanach. Chrystus bowiem, jako cichy i pokornego Serca, jest ich jedynym ideałem życia. Jest wzorem przyjmowania i przeżywania cierpienia, zarówno fizycznego jak i duchowego, zdrady ludzkiej, niesprawiedliwego osądzania, opuszczenia czy wyroku śmierci. Jest przykładem milczenia w przeciwnościach, opuszczeniu, szczególnie zaś w sytuacjach oszczerczych oskarżeń, sądów, rażących niesprawiedliwości czy wyraźnego bezprawia[35]. Z takim usposobieniem przygotowywał się, podejmując pokutę i gorliwą modlitwę, do podjęcia zbawczej działalności zleconej Mu przez Ojca. W przeciwnościach i cierpieniu tylko u Niego szukał pomocy i odnajdywał ją w modlitwie. Rozmyślania ks. M. Kozala kształtują więc ducha takich postaw. Mają towarzyszyć realizacji kapłańskiego stylu życia Chrystusa, ponieważ formują ducha Jego modlitwy, cierpliwości oraz wytrwałej uległości woli Ojca aż do śmierci. W jednym z nich uzasadnia potrzebę wpatrywania się (czyli kontemplacji) w przykład życia Chrystusa oraz zgłębiania Jego Słowa, aby „[...] niczego nie chcieli, czego Bóg nie chce, a całym sercem szli za Jego wolą najświętszą”[36]. Słowo Prawdy, którą odsłania w modlitwie, kształtuje zarówno umysł, jak i serce, ponieważ jest ono Światłem Bożym. Nim napełnia wnętrze, aby poznali i zrozumieli naukę niezbędną w procesie kształtowania życia duchowego, aby przekładało się ono na owocne przepowiadanie Dobrej Nowiny. Te i inne środki,

---

[34] Por. tenże, [*Życie ukryte w Nazarecie. Wartość sumiennej pracy*], w: *Pisma* 3, s. 44–46; tenże, [*Pan Jezus uznaje urząd swego Poprzednika. Posłuszeństwo i pokuta warunkiem synostwa Bożego na wzór Jezusa*], w: *Pisma* 3, s. 59–61.

[35] Por. tenże, 1) *Duchowe*, 2) *fizyczne cierpienia w biczowaniu*, w: *Pisma* 3, s. 662–664; tenże, *Pan Jezus* 1) *odpowiedzią daną Piłatowi* i 2) *milczeniem zaświadcza swoje prawa królewskie*, w: *Pisma* 3, s. 657–659; tenże, *Przyczyna smutku*: 1) *cierpienie fizyczne*, 2) *boleść nad grzechem*, w: *Pisma* 3, s. 636–639; tenże, *Cierpienie fizyczne i duchowe w koronowaniu*, w: *Pisma* 3, s. 665–667.

[36] Tenże, *Pełnienie woli Bożej*, s. 90; por. tenże, *Podział szat wskazuje, że Pan Jezus* [1)] *dla ludzi wyrzeka się wszystkich dóbr doczesnych* i 2) *ludziom daje dobra wiekuiste*, w: *Pisma* 3, s. 680–682.

którymi posługiwał się Chrystus, kształtują łaskę powołania, a więc wiarygodnego ducha kapłańskiego[37].

Ksiądz Kozal podkreśla w jednym z rozmyślań, że wierne naśladowanie Chrystusa sprawia, że każdy powołany staje się kapłanem według Jego Serca, ponieważ On swoją łaską wspiera ich w różnorodnych przeciwnościach, słabościach i kapłańskich niepowodzeniach. Udziela niezwyciężonej mocy nadprzyrodzonej i tego, co jest im potrzebne, a co odnajdują w rozmyślaniach tajemnic Jego życia. Im głębiej poznaje się przykład życia Chrystusa, tym bardziej odczuwa się potrzebę Jego realizacji i dostrzega owoce, jakie rodzi w pracy kapłańskiej[38]. Rozmyślania ks. Michała Kozala ukazują także apostolskie jej owoce, jakie praca duszpasterska rodzi w wiernych jako następstwo ich wiernego i wiarygodnego naśladowania Chrystusa. Uświadamiają, że zarówno ich życie, jak i ich obecność wśród wiernych oraz praca duszpasterska nabierają wartości nadprzyrodzonej. W nich dokonuje się zarazem proces zjednoczenia z Chrystusem, którego istotę i naturę przybliża ewangeliczna przypowieść o winnym krzewie (por. J 15, 5–7). Tak życie prezbitera staje się życiem Chrystusa, kontynuacją Jego kapłaństwa, zarówno w modlitwie jak i pracy duszpasterskiej. Na tej zatem podstawie działalność kapłana jest Jego działalnością. Naśladowanie stylu życia Chrystusa z natury swojej kształtuje duchowość kapłańską.

Zatem rozmyślania formują w powołanych potrzebę, „[...] żeby był w nas duch Chrystusowy i uzdalniał nas do czynienia czynów Chrystusowych”[39], [...] „bo żyć mamy z Chrystusem. A czego nam potrzeba, to właśnie rozbudzenia tego życia”[40]. W tym więc wymiarze ważną rolę pełnią analizowane przez nas rozmyślania ks. M. Kozala, ponieważ w jej przestrzeni Duch Święty kształtuje styl Jego życia. Tak przeżywane rozmyślania wprowadzają na drogę świętości kapłańskiej[41]. Są więc duchową

[37] Por. tenże, [*Pan Jezus udaje się na pustynię. Umartwienie i modlitwa konieczne na drodze do kapłaństwa*], w: *Pisma* 3, s. 62–64; tenże, [1) *Pan Jezus wychodzi na górę, aby nauczać*, 2) *to obraz konieczności wejścia na wyżyny ducha*], s. 77–79; tenże, [*Błogosławieni cisi. Pan Jezus, cichy i pokornego serca, wzorem dla kapłanów*], w: *Pisma* 3, s. 89–91; tenże, *Rozważam* 1) *że Pan Jezus się modli* i [2)] *jak się modli*, w: *Pisma* 3, s. 639–641.

[38] Por. tenże, *Korzyści naśladowania Chrystusa* (2), [Gniezno, 19 X 1928], w: *Pisma* 1, s. 564–566.

[39] Tenże, *Wyrzeczenie się świata – życie w Chrystusie*, s. 100.

[40] Tamże, s. 101.

[41] Por. M. Kozal, (*Korzyści naśladowania Chrystusa* (1), [Gniezno, 18 X 1928], w: *Pisma* 1, s. 561–564; tenże, *O nabożeństwie do Serca Jezusowego*, [Gniezno], [7 VI 1929], w: *Pisma* 1, s. 506–569; tenże, *O konieczności uświęcenia*, [Gniezno, 5 X 1929], w: Pisma 1, s. 569–572.

przestrzenią, w której poznaje się i zgłębia tajemnice Jego życia. Razem zaś ujęte tworzą całościowy obraz Chrystusa Wiekuistego Arcykapłana. Ich fabułą są przypowieści biblijne, na podstawie których rozmyślania kreślą całe Jego życie, a więc wszystkie jego elementy. Nadto wprowadzają w tajemnicę Jego miłosierdzia, wspaniałomyślności i przebaczania, i kształtują je zarówno w prezbiterach jak i powołanych do kapłaństwa[42]. Najpełniej zaś objawiają się w męce i śmierci Jezusa. Rozmyślania więc, w ich świetle, kształtują ducha kapłańskiej ofiary i przeżywania z Nim własnej drogi krzyża. Zapowiadane zaś i obiecane uczestnictwo w tajemnicy Jego zmartwychwstania gwarantuje pełny udział w Jego niebieskiej chwale[43]. Zatem kształtowana w rozmyślaniach postawa pokornej służby, szczególnie wobec słabych, grzeszników i zagubionych, jest podstawą duchowej wielkości i godności kapłaństwa sakramentalnego. Chrystus zaś w tak realizowanej służbie, mającej charakter całkowitego wyniszczenia siebie, złożył Ojcu swoje życie, jako ofiarę Odkupienia. Podobną więc postawę kształtuje w prezbiterach modlitwa rozmyślania „[...] bowiem kapłan z istoty swej jest odbiciem Chrystusa Pana, toteż i życiem swoim odzwierciedlać powinien życie Boskiego Zbawiciela”[44].

Z drugiej strony rozmyślania uświadamiają, że naśladowanie takiego ideału życia realizuje się w konkretnych uwarunkowaniach świata, w którym żyją prezbiterzy i pełnią misję, jaką Ojciec dał Mu do wykonania. Nic więc dziwnego, że na tej drodze napotykają dużą polaryzację zagrożeń i niebezpieczeństw. Dlatego rozmyślania kształtują w powołanych umiejętność ich rozpoznawania i wspierają proces podejmowania z nimi owocnej duchowej walki.

4. Rozpoznawanie zagrożeń i walka duchowa

Ksiądz M. Kozal w rozmyślaniach dla alumnów podejmuje także kwestię rozpoznawania wielorakich zagrożeń utrudniających czy uniemożliwiających realizację powołania kapłańskiego. Podkreśla, że szcze-

---

[42] Por. tenże, *Pan Jezus wykazuje swoje miłosierdzie wobec grzeszników wskazując, jak się do nich odnosi* 1) *przed*, 2) *po nawróceniu*, w: *Pisma* 3, s. 453–455; tenże, *Obowiązek i sposób ratowania grzesznego bliźniego*, w: *Pisma* 3, s. 456–458; tenże, *Przypowieścią o królu i złym słudze pobudza Pan Jezus do darowania win*, w: *Pisma* 3, s. 460–462.

[43] Por. tenże, *O stopniu chwały rozstrzyga* 1) *duch ofiar*, 2) *łaska Boża*, w: *Pisma* 3, s. 482–485.

[44] Tenże, [*Ideał kapłana i jego realizacja*]. *Instrukcja w dniu skupienia przed tonsurą*, [Gniezno], 17 XII] 1937, w: *Pisma* 1, s. 136; por. tenże, *Pan Jezus* 1) *pokorę zaleca*, 2) *własny swój przykład naśladować każe*, w: *Pisma* 3, s. 485–487.

gólnie są oni podatni „[...] w młodym wieku na wpływy zewnętrzne [...]". Dlatego rozmyślania pełnią ważną rolę w procesie kształtowania postawy wyrzeczenia świata, aby każdy powołany stawał się bardziej według obrazu Serca Jezusowego. Zatem nie powinni doprowadzać do tego, aby jakiekolwiek zagrożenia zagłuszały w nich głos powołującego Boga. W ich wnętrzu powinien on być zawsze donośny i rozpoznawalny. Dojrzałość duchowa charakteryzuje się m.in. duchem ich rozpoznawania, zaparcia się wobec nich i skutecznej walki[45]. Rozmyślania bł. bp. Michała Kozala ujmują je nie tylko w wymiarze zewnętrznym, ale także wewnętrznym, tkwiącym w sercu każdego człowieka.

Ów realizm domaga się ich obiektywnego poznania i akceptacji. Te zadania, według błogosławionego, są podstawą do świadomego zaangażowania się w wewnętrzną walkę, jaka toczy się w człowieku między mocami dobra i zła [por. Rz 7, 21–24]. Dlatego ks. Kozal w pierwszej kolejności uwrażliwia na zagrożenia płynące z potrójnej pożądliwości natury ludzkiej: pożądliwości ciała, oczu i pychę żywota. One w swej treściowej złożoności utrudniają, a nawet uniemożliwiają realizację powołania w duchu woli Bożej. Niekiedy stają się taką barierą w człowieku, że nawet w sytuacji szczerego pragnienia świętości siłą swego dynamizmu domagają się zaspokojenia[46]. Dlatego rozmyślania kształtują moc ducha, konieczną do skutecznego przeciwstawiania się tak rodzącym przeciwnościom. Pełnią też ważną rolę w kształtowaniu cnoty wstrzemięźliwości i panowania nad wszelkimi skłonnościami ludzkiej natury do grzechu, niewierności czy zdrady. Bogata i głęboka treść rozmyślań kształtuje w powołanych świadomość ich widzenia, jak i prawidłowego rozeznawania rozległej ich polaryzacji, zarówno zewnętrznych jak i wewnętrznych.

A. Zagrożenia zewnętrzne. Rozmyślania wprowadzające w tajemnicę powołania kapłańskiego uświadamiają, że jego kształtowanie i realizacja urzeczywistnia się w realiach konkretnego życia ludzkiego i świata. On zaś, obarczony różnymi niebezpieczeństwami, staje się zagrożeniem w jego realizacji, jak i rozwoju życia duchowego. Dlatego rozmyślania kształtują ducha ich rozeznawania i widzenia. Tego domaga się natura kapłańska i wynikająca z niej misja. Świat, w którym żyją powołani i pełnią misję kapłańską, jest źródłem różnorodnych negatywnych

[45] Por. tenże, [*Rozwijanie i ugruntowanie powołania*], s. 86–87.

[46] Por. tenże, *Potrzeba moralnej zdatności w stanie duchownym*, s. 83–84; tenże, *Wyrzeczenie się świata – życie w Chrystusie*, s. 98–99.

zagrożeń. Zatem są wezwani do takiego duchowego wysiłku, aby nie doprowadziły do degeneracji ich ducha.

Ksiądz M. Kozal jedno z rozmyślań poświęca medytacji słów św. Pawła Apostoła, w których przynagla swoich adresatów: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu waszego, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża [...]" (Rz 12, 2)[47]. W takim świecie dużym zagrożeniem są m.in. fałszywi nauczyciele prawdy. W historii Kościoła wielu z nich w swoim nauczaniu powoływało się nawet na teksty Pisma Świętego. Poza złością szatańską i ludzką przewrotnością zagrożeniem są m.in. niebezpieczeństwa ukryte w zewnętrznych uwarunkowaniach środowiska życia i pracy. W nich spotyka się nie tylko złe przykłady postaw i zdradzających Chrystusa, ale niejednokrotnie doświadcza się niezrozumienia, ośmieszania, dezaprobaty, lekceważenia, a także prześladowania. Z nimi wiążą się przede wszystkim cierpienia fizyczne, psychiczne i duchowe, z którymi prezbiterzy się borykają i przychodzi im niejednokrotnie dotkliwie je znosić.

Rozmyślania uświadamiają, że niekiedy za tymi sytuacjami jest wprawdzie ukryta, ale realna obecność szatana, biblijnego Antychrysta, podszywającego się pod Imię Chrystusa i proroków[48]. Rozmyślania ukazują więc podstępny i zgubny jego wpływ, zwłaszcza na młodych wchodzących w dorosłe życie. Kształtują więc świadomość ukrytego i szkodliwego jego działania, który niekiedy. doprowadza nawet do stanu opętania. Dlatego rozmyślania wpisują się w ewangeliczny przebieg medytacji słowa Bożego, aby nie szukano w nim osobistych poglądów i sugestii, ale poddania się zbawczo-uświęcającemu oddziaływaniu Boga[49]. Wskazując na istniejące zagrożenia ze strony świata, obłudy, faryzeizmu, przesadnej surowości, zakłamania, niezdrowej ambicji i pychy, pełnią ważną funkcję w kształtowaniu dojrzałej duchowości kapłańskiej. Ona bowiem charakteryzuje się integralnością osobową, a więc brakiem rozdwojenia między obiektywną godnością a subiektywną

[47] Tenże, *Czemu w seminarium?*, s. 208–112.

[48] Por. tenże, *Pan Jezus przygotowuje apostołów* 1) *na niebezpieczeństwo heretyckich zasadzek*, 2) [*na*] *cierpienia fizyczne*, w: *Pisma* 3, s. 566–569; tenże, *Niebezpieczeństwo* [1)] *prześladowań*, 2) *złego przykładu apostołów*, w: *Pisma* 3, s. 569–572; tenże, 1) *Pojawienie się Antychrysta*, 2) *sposób ubezpieczenia się przed nim*, w: *Pisma* 3, s. 577–578.

[49] Por. tenże, *Pan Jezus zmusza faryzeuszów do wypowiedzenia swoich poglądów o Mesjaszu i potępia ten pogląd*, w: *Pisma* 3, s. 533–535; tenże, *Zdrada Judasza spowodowana jest* 1) *namiętnością*, 2) *wpływem szatana*, w: *Pisma* 3, s. 622–623.

wartością[50]. Tak więc rozmyślania kształtując postawę rozeznawania zagrożeń zewnętrznych, jednocześnie uświadamiają prezbiterom ich skłonności do grzechu i różnorodnego zła. Nie tylko wspierają proces pełniejszego wnikania w świat własnego wnętrza, ale kształtują ducha rozpoznawania istniejących w nich skłonności i zagrożeń.

B. Zagrożenia tkwiące we wnętrzu człowieka. Biskup M. Kozal ewangeliczną treścią rozmyślań kształtuje także postawę rozpoznawania zagrożeń tkwiących we wnętrzu powołanych. Jawią się jako następstwo grzechu pierworodnego. To on dokonał nie tylko jej skażenia, ale głębokiej deformacji[51]. Dlatego stała się siedliskiem zagrożeń, także w realizacji powołania kapłańskiego. Ewangelijne zaś bogactwo rozmyślań ks. Michała Kozala pełni ważną funkcję w ich rozpoznawaniu. Tym samym inspirują do podejmowania systematycznego i wytrwałego wysiłku oraz pracy nad sobą. Ona z kolei musi pozostawać na płaszczyźnie systematycznej współpracy z łaską powołania i łaską uświęcającą. Jest niezbędna, ponieważ szatan ukrywający się za dynamiczną gwałtownością pokus, dąży do realizowania własnych scenariuszy rozbieżnych z wolą Bożą. Pod wpływem takiego oddziaływania w naturze ludzkiej zakorzeniają się różnorodne nałogi, które czynią ją moralnie słabą. W takich sytuacjach często „[...] człowiek wie, co czynić ma i też czynić chce, a mimo to nie ma sił na wykonanie”[52]. Rozmyślania w tym zatem celu kształtują zarówno postawę ich jasnego widzenia, jak i odkrywania zakamuflowanego działania złego ducha. Dlatego natura ludzka, mimo łaski powołania, jest siedliskiem obłudy, nieszczerości, zakłamania, chciwości, pożądania, zmysłowości, fałszu, namiętności, kłamstwa, bezmyślności, lenistwa, przewrotności, nienawiści i żądzy zemsty. Brak zaś uczciwej, rzetelnej i systematycznej pracy w poznawaniu Objawienia Bożego prowadzi do wypaczonego obrazu Osoby Chrystusa i tajemnicy Jego zmartwychwstania[53]. Zatem rozmyślania w tym także celu wspierają

[50] Por. tenże, 1) *Duchowe*, 2) *fizyczne cierpienia w biczowaniu*, s. 662–664; tenże, [*Pan Jezus*] *potępia przesadną surowość i pychę faryzeuszów*, w: *Pisma* 3, s. 538; tenże, 1) *Niebezpieczeństwo niezdrowej ambicji*, 2) *korzyść pokory*, w: *Pisma* 3, s. 541–543; tenże, *Zdrada Judasza spowodowana jest* 1) *namiętnością*, 2) *wpływem szatana*, s. 622–624.

[51] Por. tenże, *O grzechu*, [Gniezno, 13 XI 1928 *rekol*[*ekcje*] *kler*[*yckie*], w: *Pisma* 1, s. 469–674.

[52] Tenże, *Konieczność zachowania łaski uświęcającej*, w: *Pisma* 1, s. 94.

[53] Por. tenże, *Trzeba wystrzegać się fałszu, a miłować prawdomówność*, w: *Pisma* 3, s. 521–523; tenże, *Pan Jezus zmusza faryzeuszy do wypowiedzenia swego poglądu o Mesjaszu i potępia ten pogląd*, s. 533–535; tenże, *Zdrada Judasza spowodowana jest* 1) *namiętnością*, 2) *wpływem szatana*, s. 622–624.

proces odkrywania i poznawania takich też zagrożeń, jak krytykanctwo, złośliwość, niezdrowa ambicja, szukanie siebie, subiektywizm, złudzenia, chciwość, pewność siebie, hipokryzja, zatwardziałość, lekkomyślne lekceważenie wskazań Jezusa. One zaślepiając wnętrze, wprowadzają na drogę niewierności, hipokryzji, zaparcia się Chrystusa, a nawet zdrady[54].

Te zaś wielorakie zagrożenia sprawiają, że praca kapłańska staje się nieskuteczna, ponieważ tak przebiegające duszpasterstwo nie jest w stanie wydawać ewangelicznych owoców[55]. Dzieje się tak, gdy w powołaniu nie żyje się, na co dzień, w stanie łaski uświęcającej. Według ks. M. Kozala taki prezbiter „w oczach Bożych jest nie synem łaski, ale synem zatracenia"[56]. Powołani więc powinni podporządkowywać doczesność życia, wraz z wszystkimi jego zagrożeniami, wymiarowi duchowemu. To dokonuje się w trudnym procesie ścierania dążeń ciała z pragnieniami ducha. On bowiem domaga się walki, z natury swojej ciężkiej i niebezpiecznej. Według błogosławionego bp. Michała Kozala: „Ta walka powinna rozstrzygać się na korzyść ducha, a rozstrzygnie się jedynie przez zupełne zaparcie się samego [siebie]. I to za pomocą łaski Bożej [...]"[57]. Tak więc ów proces domaga się rzetelnego wysiłku, który powinien mieć zawsze charakter współpracy z łaską uświęcającą. Dlatego rozmyślania kształtują potrzebę podejmowania wytrwałej, systematycznej i cierpliwej walki z każdą formą duchowego zagrożenia. Ksiądz M. Kozal uzasadnia ją tym, że „od kapłana różnych wymaga się rzeczy [...], jest z urzędu [...] i nauczycielem, i szafarzem sakramentów, i pasterzem. [...]. I choćby w swojej pracy nie wiem jak zasłynął [...], a nie był kapłanem żyjącym w stanie łaski uświęcającej, nic mu nie pomoże"[58].

---

[54] Por. tenże, *Praca apostolska faryzeuszów i zgubny sposób jej wykonywania*, w: *Pisma* 3, s. 548–550; tenże, *Chciwość faryzeuszy znieważa Boga, krzywdzi biednych*, w: *Pisma* 3, s. 546–548; tenże, *Zachowanie zewnętrznych przepisów u faryzeuszów, a brak ducha Bożego*, w: *Pisma* 3, s. 552–553; tenże, 1) *Zatwardziałość faryzeuszów*, 2) *kara za nią*, w: *Pisma* 3, s. 560–562; tenże, *Pan Jezus ostrzega przed lekkomyślnym zlekceważeniem swoich przestróg. Polecił i zachęca do czujności*, w: *Pisma* 3, s. 585–587; tenże, *Pocałunek Judasza*, 2) *odpowiedź Pana Jezusa*, w: *Pisma* 3, s. 641–643; tenże, *Piotr* [1] *zapiera się Pana Jezusa*, 2) *opłakuje swój grzech*, w: *Pisma* 3, s. 648–651; tenże, *Pan Jezus* 1) *wymienia fakt zdrady*, 2) *wypowiada nad nim swe biada*, w: *Pisma* 3, s. 628–629.

[55] Por. tenże, *Praca apostolska faryzeuszów i zgubny sposób jej wykonania*, s. 548–550; tenże, *Niegodziwe postępowanie złego sługi i kara za nie*, w: *Pisma* 3, s. 589–591.

[56] Tenże, *Co czynić, aby obowiązek kleryka wypełnić*, s. 121.

[57] Tenże, [*Zaparcie się samego siebie*], s. 542.

[58] Tamże, s. 121; por. M. Kozal, [*Judasz zaślepiony chciwością wydaje Jezusa. Konieczność walki z wadami*], w: *Pisma* 3, s. 625–626.

Rozmyślania walkę duchową ujmują także w aspekcie pozytywnym, to znaczy kształtują w powołanych postawę umiejętnego posługiwania się darami łaski i troskę o jakość życia duchowego[59]. Uświadamiają, że Jezus z darem powołania daje konkretne wskazania i rady oraz konkretne środki niezbędne w jego realizacji. One bowiem uzdalniają do podejmowania owocnej walki duchowej[60]. Wśród nich są: modlitwa, także myślna, sakramenty, rekolekcje, przemiana wewnętrzna, umartwienia, duch pokuty, zaparcie się siebie. Rozmyślania nadto kształtują entuzjazm, pilność, postawę sumiennej i rzetelnej pracy duszpasterskiej na rzecz rozwoju królestwa Bożego. W tym też celu uświadamiają potrzebę podejmowania, w kontekście własnych grzechów i nieprawości, medytacji męki i śmierci Chrystusa, aby owocowała szczerym żalem zmierzającym do ewangelicznego nawracania. Budzą sumienie i ukierunkowują je na ewangeliczną realizację powołania[61]. Pod ich wpływem zapala się „[...] miłość Chrystusową, a miłość nie cofnie się przed żadną ofiarą, a wtedy żyć będziemy w Chrystusie, a Chrystus w nas”[62]. Zwycięstwo odnosi kapłan, który naprawdę ma ducha Chrystusowego, a jedyną normą jego życia i pracy duszpasterskiej jest wola Boża.

* * *

Przeprowadzone studium tekstów rozmyślań dla alumnów, jak i konferencji ascetycznych, ks. Michała Kozala, umożliwiło określenie ich roli, którą akcentuje w kapłańskiej formacji duchowej. Szczególnie widoczna jest ona w procesie odczytywania powołania, kształtowania cnót teologalno-moralnych, naśladowania stylu życia Chrystusa oraz rozpoznawania zagrożeń i walki duchowej. Zatem z przeprowadzonych badań wynika wniosek, że ich rola jest nadal aktualna w codziennym życiu duchowym kapłana. Powinna zawsze mieć w nim swoje miejsce. Są one bowiem modlitwą myślną odczytującą w świetle Ewangelii wiarygodność powołania, wspierają proces jego akceptacji i wierną realizację. Ich treść oparta na Ewangelii św. Łukasza charakteryzuje się dużą obrazowością. Dlatego kształtują wyobraźnię, wprowadzają w fabułę wydarzeń biblijnych i poma-

[59] Por. tenże, *Konieczność zachowania łaski uświęcającej*, s. 92–97.

[60] Por. tenże, *Pan Jezus zapowiada zniszczenie Jerozolimy i daje wskazówki, jak wówczas zachować należy*, w: *Pisma* 3, s. 572–574.

[61] Por. tenże, *Przyczyna smutku*: 1) *cierpienie fizyczne*, 2) *boleść nad grzechem*, s. 636–639.

[62] Tenże, *Wyrzeczenie się świata – życie w Chrystusie*, s. 102.

gają widzieć i odczytywać zarysowany problem. Zatem służą poznawaniu i przyswajaniu rozważanych treści. Nadto uruchamiają proces przechodzenia od sfery myśli do realnej rzeczywistości życia, odkrywają dążenia serca i służą ich rozeznawaniu. Poza tym budzą i kształtują ewangeliczną myśl, wyobraźnię, uczucia i duchowe pragnienia. Tak przebiegająca aktywność medytacyjna pogłębia pewność wiary, pobudza do nawrócenia, umacnia wolę wiernej i owocnej realizacji powołania. Finalnie dąży do poznawania i asymilacji Bożej miłości, jednoczącej z Chrystusem. Zajmuje więc ważne miejsce w formacji duchowej kapłanów, ponieważ wspiera proces ich stawania się *alter Christus*, w życiu i posłudze duszpasterskiej.

THE ROLE OF MEDITATION IN THE FORMATION OF THE SPIRITUAL LIFE OF THE ALUMNI IN THE LIGHT OF THE WRITINGS OF THE BLESSED BISHOP MICHAŁ KOZAL

Keywords: meditations, Michał Kozal, vocation, shaping virtues, imitating Christ, threat, spiritual struggle.

Abstract: The article familiarizes the role of meditating candidates for priesthood and priests in the formation of the spiritual life. It was developed on the basis of research on ascetic conferences and thoughts for the alumni of the blessed bishop Michał Kozal. The study discovers their important role in the process of reading a priestly vocation, shaping theologian and moral virtues, imitating the lifestyle of Christ and recognizing threats and spiritual struggle. The analysis of texts implies a conclusion about their current role in the contemporary formation of spiritual life. Therefore, it clearly suggests the need to regularly practice this form of prayer in the process of shaping and developing the spiritual life of candidates for priesthood and priests.

Sections: [Entry] > 1. Reading a priestly vocation > 2. Shaping theologian and moral virtues > 3. Imitated lifestyle of Christ > 4. Threats recognition and spiritual struggle > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów, red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2018:

Co czynić, aby obowiązek kleryka wypełnić, [Gniezno, 4 X 1929], s. 117–122.

Czemu w seminarium?, [Gniezno, 20 X 1928], s. 106–111.

[*Dic, cur hic*]. *Na powitanie kleryków*, [Gniezno], 4 II [19]28, s. 102–106.

Duch ofiary, [Gniezno], 3 III [19]39, s. 131–134.

Fakt powołania do stanu duchownego, [Gniezno, brak daty], s. 72–73.

[*Ideał kapłana i jego realizacja*]. *Instrukcja w dniu skupienia przed tonsurą*, [Gniezno, 17 XII] 1937, s. 135–139.

Jaki obowiązek nakłada wstąpienie do seminarium?, [Gniezno, 4 X 1929], s. 112–117.

Jak pomnożyć miłość Bożą, [Gniezno, 15 VI 1928], s. 265–269.

[*Kapłan na wzór Chrystusa*], [Gniezno, 17 X 1928], s. 558–561.

Konieczność zachowania łaski uświęcającej, [Gniezno, 5 VII 1929], s. 92–97.

Korzyści naśladowania Chrystusa (1), [Gniezno, 18 X 1928], s. 561–564

Korzyści naśladowania Chrystusa (2), [Gniezno, 19 X 1928], s. 564–566;

Miłość bliźniego, [Gniezno], 7 V [19]37, s. 273–277.

Nasz obowiązek w odniesieniu do cnoty nadziei, [Gniezno, XII 1935], s. 239–243.

O czystości, [Gniezno, 27 IV 1929], s. 337–341

O doskonałej miłości Bożej, [Gniezno, 26 V 1928], s. 252–256.

O grzechu, [Gniezno, 13 XI 1928 rekol[ekcje] kler[ryckie], s. 469–674

O konieczności uświęcenia, [Gniezno, 5 X 1929], s. 569–572.

O męstwie, [Gniezno, 9 II 1929], s. 312–317.

O miłości bliźniego (Uczynki miłosierne co do ciała), [Gniezno, XI/XII 1928], s. 292–297.

O miłości nieprzyjaciół, [Gniezno, 10 XI 1928], s. 287–292.

O nabożeństwie do Serca Jezusowego, [Gniezno], [7 VI 1929], s. 566–569.

O nadziei, [Gniezno, XII 1935], s. 234–239.

O pobudkach miłości bliźniego, [Gniezno, 27 X 1928], s. 278–282.

O posłuszeństwie, [Gniezno, 4 VII 1931], s. 361–365.

O sprawiedliwości, [Gniezno, I 1929], s. 307 – 312.

O znaczeniu i ważności przykazania miłości, [Gniezno, 5V 1928], s. 243–248.

O życiu wiary [1], [Gniezno, 9XI] 1935, s. 226–230.

O życiu wiary [2], [Gniezno, 9XI] 1935, s. 230–234.

Pełnienie woli Bożej, [Gniezno, 5 XI 1937], s. 88–92.

Potrzeba moralnej zdatności w stanie duchownym, [Gniezno, 1936], s. 81–84.

[*Prawdziwe i fałszywe powołanie*], [Gniezno, 4 X 1929], s. 77–81.

Roztropność, [Gniezno, I 1929], s. 302–307.

[*Rozwijanie i ugruntowanie powołania*], [Gniezno, 1928–1929], s. 84–88.

Środki przeciwko grzechom nieczystości, [Gniezno, 15 VI 1929], s. 346–351.

Unikaj pokus przeciw nieczystości, [Gniezno, 4 VII 1929], s. 351–356.

Wyrzeczenie się świata – życie w Chrystusie, s. 98–102.

[*Zaparcie się samego siebie*], [Gniezno, 1928–1929], s. 541–546.

Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Rozmyślania dla alumnów na podstawie Ewangelii według św. Mateusza, red. I. Tomczak, G. Sztandera, Włocławek 2023:

Apostołowie 1) *poznają Bóstwo Chrystusa Pana*, 2) *otrzymują wezwanie, by pełnić wolę Jego*, s. 434–436.

[*Błogosławieni cisi. Pan Jezus, cichy i pokornego serca, wzorem dla kapłanów*], s. 89–91.

[*Błogosławieni czystego serca. Czystość fundamentalną cnotą kapłana*], s. 100–103.

[*Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości. Konieczność przygotowania się na prześladowania*], s. 106–109.

[*Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości. Czym jest prawdziwa sprawiedliwość*], s. 93–95.

[*Błogosławieni miłosierni. Uczynki miłosierne co do duszy*], s. 98–100.

[*Błogosławieni ubodzy w duchu – wyrzeczenie się majątku i chęci posiadania dóbr materialnych*], s. 82–84.

Chciwość faryzeuszy znieważa Boga, krzywdzi biednych, s. 546–548.

Cierpienie fizyczne i duchowe w koronowaniu, s. 665–667.

Do stanu kapłańskiego 1) *konieczne jest powołanie Boże*, 2) *powołanie to wymodlić sobie można*, s. 276–278.

1) *Duchowe*, 2) *fizyczne cierpienia w biczowaniu*, s. 662–664.

[*Gwiazda prowadzi Mędrców do Betlejem. Bóg prowadzi powołanych*], s. 30–32.

[*Józef opiekunem Maryi. Znaczenie cnoty czystości*], s. 20–22.

[*Judasz zaślepiony chciwością wydaje Jezusa. Konieczność walki z wadami*], s. 624–626.

Na przykładzie Judasza poznamy: 1) *święty stan kapłański nie daje świętości osobistej, ale* 2) *o nią prac osobistą zabiegać trzeba*, s. 284–286.

1) *Niebezpieczeństwo niezdrowej ambicji*, 2) *korzyść pokory*, s. 541–543.

Niebezpieczeństwo [1)] *prześladowań*, 2) *złego przykładu apostołów*, s. 569–572.

Niegodziwe postępowanie złego sługi i kara za nie, s. 589–591.

[*Objawienie Jezusa pogańskim mędrcom. Mądrość i dobroć Boga w powołaniu kapłańskim*], s. 25–27.

Obowiązek i sposób ratowania grzesznego bliźniego, s. 456–458.

O miłości nieprzyjaciół, s. 726–728.

O pobudkach do miłości bliźniego, s. 724–726

O powołaniu rozważać będziemy. Pan Jezus 1) *woła celnika*, 2) *celnik idzie za Nim*, s. 246–248.

O stopniu chwały rozstrzyga 1) *duch ofiary*, 2) *łaska Boża*, s. 482–485.

[*Pan Jezus mówi o ciasnej bramie i wąskiej drodze, podkreśla konieczność wyrzeczeń i zaparcia się siebie*], s. 195–197.

[*Pan Jezus mówi o domu zbudowanym na skale, który przetrwa wszystkie przeciwności. Fundamentem życia chrześcijańskiego jest miłość*], s. 201–203.

[*Pan Jezus nakazuje miłość nieprzyjaciół, a przez to wzywa do doskonałości*], s. 140–142.

Pan Jezus 1) *odpowiedzią daną Piłatowi* i 2) *milczeniem zaświadcza swoje prawa królewskie*, s. 657–659.

Pan Jezus ostrzega przed lekkomyślnym zlekceważeniem swoich przestróg. Polecił i zachęca do czujności, s. 585–587.

[*Pan Jezus udaje się na pustynię. Umartwienie i modlitwa konieczne na drodze do kapłaństwa*], s. 62–64.

[*Powołanie pierwszych uczniów. Powołanie do kapłaństwa wymaga porzucenia świata*], s. 73–75.

Pan Jezus 1) *podkreśla znaczenie czystości*, 2) *do stanu dozgonnej czystości nie zobowiązuje nikogo, ale radę daje*, s. 465–467.

Pan Jezus 1) *pokorę zaleca*, 2) *własny swój przykład naśladować każe*, s. 485–487.

[*Pan Jezus*] *potępia przesadną surowość i pychę faryzeuszów*, s. 538–541.

[*Pan Jezus poucza, że nieczystość nie ogranicza się do czynów, ale tkwi w pożądliwości*] s. 126–128.

[*Pan Jezus poucza o poście. Wartość i znaczenie postu. Niebezpieczeństwo obłudy*], s. 176–178.

Pan Jezus powtarza cud pomnożenia chleba, by umocnić wiarę w swoją obietnicę o Najświętszym Sakramencie, s. 415–417.

Pan Jezus przygotowuje apostołów 1) *na niebezpieczeństwo heretyckich zasadzek*, 2) [*na*] *cierpienia fizyczne*, s. 566–569.

[*Pan Jezus przypomina o konieczności pełnienia woli Bożej jako podstawie życia chrześcijańskiego*], s. 199–200.

[*Pan Jezus udaje się na pustynię. Umartwienie i modlitwa konieczne na drodze do kapłaństwa*], s. 62–64.

[*Pan Jezus uznaje urząd swego Poprzednika. Posłuszeństwo i pokuta warunkiem synostwa Bożego na wzór Jezusa*], s. 59–61.

[*Pan Jezus wzywa do pełni sprawiedliwości i ostrzega przed tylko zewnętrznym jej praktykowaniem*], s. 118–119.

[1) *Pan Jezus wychodzi na górę, aby nauczać*, 2) *to obraz konieczności wejścia na wyżyny ducha*], s. 77–79.

Pan Jezus wykazuje swoje miłosierdzie wobec grzeszników wskazując, jak się do nich odnosi 1) *przed*, 2) *po nawróceniu*, s. 453–455.

Pan Jezus 1) *wymienia fakt zdrady* 2) *wypowiada nad nim swe biada*, s. 627–629.

Pan Jezus zapowiada zniszczenie Jerozolimy i daje wskazówki, jak wówczas zachować należy, s. 572–574.

Pan Jezus zmusza faryzeuszów do wypowiedzenia swoich poglądów o Mesjaszu i potępia ten pogląd, s. 533–535.

Pan Jezus żąda od apostołów 1) *wiary*, 2) *pomnożenia wiary przez post i modlitwę*, s. 441–443.

Piotr [1] *zapiera się Pana Jezusa*, 2) *opłakuje swój grzech*, s. 648–651.

Pocałunek Judasza, 2) *odpowiedź Pana Jezusa*, s. 641–643.

[*Pokłon Mędrców. Przykład niezachwianej wiary*], s. 32–34.

Podział szat wskazuje, że Pan Jezus [1)] *dla ludzi wyrzeka się wszystkich dóbr doczesnych* i 2) *ludziom daje dobra wiekuiste*, s. 680–682.

1) *Pojawienie się Antychrysta*, 2) *sposób ubezpieczenia się przed nim*, s. 577–579.

Powołanie apostołów. Rozważać będziemy: 1) *apostołowie byli prostymi rybakami*, 2) *a Pan Jezus wyniósł ich do godności i świętości kapłańskiej*, s. 279–281.

[*Powołanie pierwszych uczniów. Powołanie do kapłaństwa wymaga porzucenia świata*], s. 73–75.

Poznam, co mnie do wiary doprowadzi, a co od niej odwieść może, s. 502–504.

Praca apostolska faryzeuszów i zgubny sposób jej wykonywania, s. 548–550.

[*Przez porównanie do oka Pan Jezus uczy, że rozum uznający zasady Boże i łaska Boża są światłem dla duszy*], s. 180–182.

Przyczyna smutku: 1) *cierpienie fizyczne*, 2) *boleść nad grzechem*, s. 636–639.

Przypowieścią o królu i złym słudze pobudza Pan Jezus do darowania win, s. 460–462.

Rozważać będziemy: 1) *apostołowie są zastępcami Chrystus*, 2) *a kto ich wspiera, z nimi razem nagrodę otrzyma*, s. 311–313.

Rozważać będziemy, jak wśród burzy Pan Jezus: 1) *gani brak wiary*, 2) *wiarę umacnia*, s. 227–229.

Rozważam 1) *że Pan Jezus się modli* i [2)] *jak się modli*, s. 639–641.

Rozważać będziemy: 1) *że uczony prosi o przyjęcie do grona uczniów*, 2) *cofa się, gdy słyszy: Lisy mają jamy, ptaki...*, s. 223–225.

Rozważamy, jak Pan Jezus młodzieńcowi proszącemu, by mógł ojca pochować, odpowiedział: „Zostaw umarłym grzebanie umarłych, a chodź za mną”, s. 225–227.

Rozwój ziarna gorczycznego obrazem rozwoju Kościoła, s. 374–376.

[*Środki zachowania czystości: opanowanie zmysłów i unikanie okazji do grzechu*], s. 129–131.

[*Środki zachowania czystości: pamięć o ogniu piekielnym, modlitwa, sakramenty*], s. 131–133.

Trzeba wystrzegać się fałszu, a miłować prawdomówność, s. 521–523.

1) *W pokusach zachować równowagę*, 2) *liczyć na obecność i pomoc Bożą*, s. 232–234.

W przykazaniu miłości Boga i bliźniego zawiera się Zakon i Prorocy, s. 530–532.

Zachowanie zewnętrznych przepisów u faryzeuszów, a brak ducha Bożego, s. 553–555.

1) *Zatwardziałość faryzeuszów*, 2) *kara za nią*, s. 560–562.

Zdrada Judasza spowodowana jest 1) *namiętnością*, 2) *wpływem szatana*, s. 622–624.

[*„Złota zasada” – miłość bliźniego kamieniem probierczym wewnętrznej wartości człowieka*, s. 192–194.

[*Życie ukryte w Nazarecie. Wartość sumiennej pracy*], s. 44–46.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 625–647
10.52404/ttnwloc.stwl.27.31

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS [a,@]
0000-0002-3287-5317
[a] Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; Wydział Teologiczny, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, kujawsko-pomorskie, PL
[@] KSkoczylas@Diecezja.Wloclawek.PL

SZKOLNE KOŁA CARITAS W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, diecezja włocławska, wolontariat, wychowanie religijne, Caritas Polska, Szkolne Koła Caritas.

Abstrakt: W latach dziewięćdziesiątych XX wieku odrodziła się Caritas Polska, instytucja pomocowa Kościoła katolickiego w Polsce. Pojawiły się nowe możliwości wyrażania społecznego zaangażowania przez młodzież. Jej aktywność stała się obecna w polskich szkołach i w różnych diecezjach. Artykuł jest próbą przedstawienia rozwoju Szkolnych Kół Caritas w diecezji włocławskiej.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Początek Szkolnych Kół Caritas > 2. Podstawy prawne szkolnych kół Caritas > 3. Rozwój aktywności Szkolnych Kół Caritas w diecezji włocławskiej > 4. Obszary aktywności Szkolnych Kół Caritas w diecezji włocławskiej > 5. Proces wychowawczy w Szkolnych Kołach Caritas > [Zakończenie].

Młodzież przejawia dużą wrażliwość i jest zdolna do społecznego zaangażowania. Wyraża to przez różne formy wolontariatu. Po odrodzeniu się Caritas Polska pojawiły się nowe możliwości angażowania się w działalność charytatywną Kościoła katolickiego w Polsce przez polską

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS (1959–), prof.; 1985, kapłan diecezji włocławskiej; 1986, mgr: teologia (KUL, Lublin); 1992, lic. nauk teologicznych: katechetyka (KUL, Lublin); 1994, dr nauk teologicznych (KUL, Lublin); 2011, dr hab. nauk teologicznych: katechetyka (UWM, Olsztyn); 2001–2025, profesor (UMK, Toruń); zainteresowania naukowe: podstawy pedagogiki, podstawy dydaktyki, współczesny system szkolny.

młodzież. Włącza się ona w działania Szkolnych Kół Caritas (SKC), funkcjonujących w każdej diecezji. Taka aktywność dzieci i młodzieży ma miejsce również w diecezji włocławskiej.

1. Początek Szkolnych Kół Caritas

Szkolne Koła Caritas w diecezji włocławskiej powstawały na skutek pozytywnych doświadczeń zaangażowania młodzieży szkół średnich w diecezji rzeszowskiej w działalność charytatywną. Dyrektor Caritas Rzeszowskiej ks. Stanisław Słowik wiosną 1995 roku zwrócił się do młodzieży kilku szkół średnich Rzeszowa z prośbą o pomoc w zebraniu darów dla dzieci i młodzieży Lwowa. Zbierano wtedy odzież, buty, pomoce szkolne dla dzieci i młodzieży z Ukrainy. Szczególnie aktywni przez wiele miesięcy byli uczniowie II Liceum w Rzeszowie. To zaangażowanie w pomoc sprawiło, że uczniowie wraz ze swoją opiekunką Marią Kowalską, nauczycielką fizyki, zwracali się z prośbą do dyrektora szkoły, aby ten poprosił Caritas Rzeszów o możliwość formalnej przynależności do niej. W odpowiedzi na prośbę dyrektora II LO w Rzeszowie dyrektor Caritas Rzeszów, opierając się na Statucie Caritas w dniu 8 września 1995 roku, powołał SKC przy II LO w Rzeszowie. To działanie zyskało także akceptację miejscowego biskupa[1]. Zdobytym doświadczeniem współpracy charytatywnej z młodzieżą podzielił się dyrektor Caritas Rzeszów na ogólnopolskim spotkaniu dyrektorów Caritas. Aktywność rzeszowskiej młodzieży spotkała się z dużym zainteresowaniem i chęcią jej upowszechnienia w polskich diecezjach. To spowodowało podjęcie prac nad przygotowaniem Statutu Szkolnych Kół Caritas oraz wypracowaniem procedury ich powoływania. Szkolne Koło Caritas jest organizacją młodzieżową działającą na terenie szkoły pod nadzorem dyrektora szkoły. Opiekę nad funkcjonowaniem koła sprawuje nauczyciel zatwierdzony przez dyrektora szkoły i dyrektora Caritas diecezjalnej[2]. Podstawą prawną do działania koła Caritas w szkole jest ustawa o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 roku. Artykuł 56 tej ustawy mówi, że w szkole mogą działać, z wyjątkiem partii i organizacji politycznych, stowarzyszenia i organizacje, których celem statutowym jest działalność wychowawcza

[1] Por. P. Kosiak, *Historia działalności charytatywnej dzieci i młodzieży na przykładzie szkolnych Kół Caritas w Polsce*, w: *Z pomocą potrzebującym*, red. U. Bejma, M. Iżycki, L. Szkot, Warszawa 2020, s. 230–231.

[2] Tamże, s. 233

wśród dzieci i młodzieży albo rozszerzenie lub wzbogacenie działalności dydaktycznej, wychowawczej lub opiekuńczej szkoły lub placówki. Zgodę na podjęcie działalności organizacji lub stowarzyszenia wyraża dyrektor szkoły po zasięgnięciu opinii rady szkoły lub placówki[3].

Szkolne Koła Caritas stanowią jednocześnie integralną część Caritas, która działa w oparciu o przepisy prawa kanonicznego, dlatego są one zobowiązane do respektowania norm prawa kanonicznego. Oznacza to, że status Szkolnego Koła Caritas jest określany przez statut Caritas danej diecezji i podlega prawu kanonicznemu[4]. Podstawowym zadaniem SKC, zgodnie ze statutem Caritas, jest realizacja przykazania miłości bliźniego w odniesieniu do każdej osoby, bez względu na jej przekonania światopoglądowe czy przynależność religijną, narodową czy rasową. Zarazem członkami takiego koła mogą być uczniowie, którzy akceptują cele i zasady zawarte w jego statucie[5].

Aktywność SKC jest częścią aktywności społecznej posiadającej w Polsce wieloletnie tradycje. W polskim społeczeństwie po roku 1989 obserwuje się wzmożoną aktywność różnych stowarzyszeń prowadzących różne formy wolontariatu. Jest ona widoczna zarówno wśród stowarzyszeń świeckich jak i w Kościele[6]. Wolontariat opiera się na wartościach akceptowanych przez wszystkich ludzi i ma charakter ponadreligijny. Jest również wolontariat chrześcijański, który różni się od wolontariatu świeckiego, gdyż jest on inspirowany wiarą, która wyraża się przez miłość; samym sercem wiary jest bowiem miłość bliźniego[7]. Wyróżnia go też charakter duchowy. Polega on na tym, że wolontariusz to „ochotnik świadczący miłość bliźniemu, ofiarowujący dar serca, dar siebie, to osoba świadcząca bezinteresownie dobroć[8].

Ważną rolę w kształtowaniu postaw altruistycznych, które leżą u podstaw wolontariatu wypełnia rodzina. Dziecko otaczane w rodzinie rozumną miłością i właściwie wychowywane rozwija w sobie życzliwość i sympatię nie tylko do najbliższych, ale do każdego spotykanego człowieka. Chętnie spieszy z pomocą innym, potrafi współczuć i opiekować się słabszymi[9].

---

[3] Por. Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dz.U. 1991 r. nr 95, poz. 425.

[4] Por. Kosiak, *Historia działalności*, s. 235.

[5] Tamże, s. 235–236.

[6] Por. P. Potyrała, *Szkolne Koła Caritas jako współczesna forma wolontariatu*, „Veritati et Caritati", 5(2015), s. 235.

[7] Tamże s. 239–240.

[8] Por. H. Kokoszowska-Kot, *Być wolontariuszem*, „Wolontariusz", 3(2000), s. 13.

[9] P. Poręba, *Psychologiczne uwarunkowania życia rodzinnego*, Lublin, 1981, s. 48–55.

Jaki więc będzie przykład rodziców dotyczący wartości, współdziałania, empatii, jaki będzie ich pogląd na świat i na miejsce w nim pojedynczego człowieka, taka w znacznej mierze będzie społeczna dojrzałość ich dorastających dzieci[10]. Panująca w rodzinie atmosfera demokratyczna sprzyja podejmowaniu działań wolontariackich. Relacje ciepłe, pełne wrażliwości na potrzeby innych członków rodziny, z jasno określonymi normami i zasadami postępowania stanowią ważny czynnik sprzyjający podejmowaniu aktywności pomocowej wobec innych. Z badań przeprowadzonych przez Katarzynę Braun wynika, że młodzi wolontariusze wzorce zachowań pomocowych czerpią przede wszystkim z zachowań rodziców i osób znaczących. Jej badania potwierdzają także to, że rodzice obserwując aktywność swoich dzieci w wolontariacie wyrażają z tego faktu zadowolenie. To staje się dla ich dzieci oparciem w ich zaangażowaniu[11].

2. Podstawy prawne Szkolnych Kół Caritas

Trzeba zauważyć, że członkowie SKC uczestniczą w aktywności charytatywnej, która ma charakter wolontariatu i która jest opisana przez prawo polskie. Wolontariuszem jest osoba, „która ochotniczo i bez wynagrodzenia wykonuje świadczenia na zasadach określonych w ustawie" o działalności pożytku publicznego i wolontariacie (art. 2, p. 3)[12]. Ustawa określa także kwalifikacje, które powinien spełniać wolontariusz. Mówi o tym art. 43 wcześniej przywołanej ustawy. „Wolontariusz powinien posiadać kwalifikacje i spełniać wymagania odpowiednie do rodzaju i zakresu wykonywanych świadczeń, jeżeli obowiązek posiadania takich kwalifikacji i spełniania stosownych wymagań wynika z odrębnych przepisów". Świadczenia wykonywane przez wolontariuszy są wykonywane w sposób określony w porozumieniu z podmiotem go angażującym (art. 44.1). Na żądanie wolontariusza korzystający z jego usług jest obowiązany potwierdzić na piśmie treść porozumienia, a także wydać pisemne zaświadczenie o wykonaniu świadczeń przez wolontariusza (art. 44.2). Ustawodawca wymaga także, aby świadczenie wolontariusza, które jest wykonywane przez okres dłuższy niż 30 dni, opierało się na porozumieniu sporządzonym na piśmie (art. 44.4). Zarazem wolontariuszowi, który

[10] I. Obuchowska, *Drogi dorastania*, Warszawa, 1996, s. 37.

[11] Por. K. Braun, *Rodzinne uwarunkowania zaangażowania młodzieży w wolontariat*, „Roczniki Nauk o Rodzinie", 59(2012), nr 4 s. 109–127.

[12] Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie, Dz.U. 2003 nr 96 poz. 873.

wykonuje świadczenia przez okres nie dłuższy niż 30 dni, korzystający z jego usług zobowiązany jest zapewnić ubezpieczenie od następstw nieszczęśliwych wypadków (art. 46.3). Równocześnie podmiot korzystający z usług wolontariusza ma obowiązek poinformować go o przysługujących mu prawach i ciążących na nim obowiązkach oraz zapewnić dostępność tych informacji (art. 47).

Te przepisy prawa znalazły także zastosowanie w regulaminie Szkolnego Koła Caritas Diecezji Włocławskiej. Podstawą prawną do powołania Szkolnego Koła Caritas Diecezji Włocławskiej jest Statut Caritas Diecezji Włocławskiej zatwierdzony przez biskupa Henryka Muszyńskiego w dniu 22 czerwca 1990 roku. Taką możliwość zawiera artykuł 21 i artykuł 22 Statutu Caritas Diecezji Włocławskiej. Regulamin Szkolnego Koła Caritas jest wzorowany na Regulaminie Szkolnych Kół Caritas przyjętym przez Caritas Polska.

W postanowieniach ogólnych regulaminu Szkolnego Koła Caritas przewidziano powołanie szkolnego koła Caritas przez Caritas diecezjalną reprezentowaną przez dyrektora Caritas na wniosek dyrektora szkoły (R I, art. 1). Takie koło jest wewnętrzną jednostką Caritas Diecezji Włocławskiej włączającą się w działania charytatywne, opiekuńcze i wychowawcze prowadzone przez Caritas na zasadzie wolontariatu. Członkami tego koła mogą być uczniowie i pracownicy szkoły (R I, art. 2). Regulamin przewiduje, że opiekę duchową nad tym kołem sprawuje asystent kościelny wyznaczony przez dyrektora Caritas (R I, art. 3). Natomiast w sprawach organizacyjnych i wychowawczych opiekę nad kołem sprawuje opiekun koła powoływany przez dyrektora Caritas na wniosek dyrektora szkoły (R I, art. 4). Caritas zawiera porozumienie o wykonywaniu świadczeń wolontariatu w formie pisemnej z członkami koła. W przypadku członków koła poniżej 13 roku życia takie porozumienie zawiera Caritas z opiekunem prawnym dziecka, zaś między 13 a 18 rokiem życia za zgodą jego prawnych opiekunów. Takie porozumienie zawiera Caritas także z opiekunem koła (R I, art. 6).

Regulamin przedstawia także zadania, które powinno realizować koło. Zadania te wynikają z przykazania miłości bliźniego, które powinno być odnoszone do każdego człowieka bez względu na jego przekonania, wyznanie, narodowość czy rasę (R II, art. 1). Zostały także określone prawa i obwiązki członka Szkolnego Koła Caritas. Prawa członka ujmuje art. 2. Ma on prawo do uczestniczenia w życiu i działalności koła, może wpływać na jego kształt, posiadać legitymację, otrzymywać zaświad-

czenie o uczestniczeniu w działaniach wolontariackich, uczestniczyć w szkoleniach i wyjazdach organizowanych przez Caritas (R III, art. 2). Regulamin zawiera także obowiązki członka koła Caritas. Należą do nich uczestniczenia w pracach i zebraniach koła, życie zgodnie z zasadami wiary, dążenie do urzeczywistnienia miłosierdzia przez modlitwę, słowo i czyn, dbanie o dobre imię Kościoła, Ojczyzny, parafii, szkoły i koła (R III, art. 3). W działalność koła mogą włączać się także uczniowie niezrzeszeni za zgodą opiekuna (R III, art. 5).

Dyrektor Caritas Diecezji Włocławskiej w 2001 roku zwrócił się o opinię na temat Regulaminu Szkolnych Kół Caritas działających na terenie podległym Kuratorium Oświaty w Poznaniu i w Bydgoszczy. Z obu instytucji otrzymał pozytywną opinię. Zastępca Wielkopolskiego Kuratora Oświaty w Piśmie z dnia 25 marca 2001 roku wyraził aprobatę dla tworzenia opartych na wolontariacie Szkolnych Kół Caritas. Oferta złożona przez Caritas Diecezji Włocławskiej wpisywała się w myśl Światowego Roku Wolontariatu. Dodał także, że propozycja ta jest zgodna z prawem oświatowym i z zadaniami wychowawczymi szkoły[13]. Także przedstawiciel Kuratorium Oświaty w Bydgoszczy akcentował, że treści przedstawionego regulaminu nie są sprzeczne z celami z zadaniami szkół wynikającymi z przepisów prawa oraz uszczegółowionymi w ramowych statutach szkół[14].

3. Rozwój aktywności Szkolnych Kół Caritas w diecezji włocławskiej

Po zatwierdzeniu Regulaminu oraz po uzyskaniu pozytywnych opinii Kuratorium Oświaty w Bydgoszczy i Poznaniu stopniowo zaczynały powstawać Szkolne Koła Caritas na terenie całej diecezji włocławskiej. W początkowych okresie działało 69 kół; 26 w szkołach podstawowych, 28 w gimnazjach i zespołach szkolno-gimnazjalnych, 8 w liceach ogólnokształcących oraz 7 w średnich szkołach zawodowych[15]. W roku 2006 dyrekcja Przedszkola Samorządowego nr 2 im. Kubusia Puchatka zwróciła się do dyrektora Caritas Diecezji Włocławskiej o utworzenie Przedszkolnego Koła Caritas[16]. Po likwidacji gimnazjów w 2017 roku liczba

[13] Por. Archiwum Caritas Diecezji Włocławskiej (ACDW), Pismo Kuratorium Oświaty w Poznaniu nr WN-401/19/2001/BS z dnia 25 III 2001.

[14] ACDW, Pismo Kuratorium Oświaty w Bydgoszczy z 16 III 2001.

[15] ACDW, Szkolne Koła Caritas działające na terenie Diecezji Włocławskiej, mps.

[16] ACDW, Pismo Dyrekcji Przedszkola do Dyrektora Caritas Diecezji Włocławskiej, mps.

Szkolnych Kół Caritas się zmniejszyła. Na to zmniejszenie wpływa także zmieniająca się postawa kolejnych pokoleń dzieci i młodzieży wobec Kościoła a zarazem zmienia się gotowość do podejmowania służby społecznej w postaci wolontariatu i uczestnictwa w aktywności Szkolnych Kół Caritas. Jednocześnie pojawiają się nowe prośby o stworzenie Szkolnego Koła Caritas. W 2018 r. dyrekcja Liceum Marii Konopnickiej we Włocławku zwróciła się o utworzenie Szkolnego Koła Caritas. W tym samym roku powołano Przedszkolne Koło Caritas w Przedszkolu nr 8 we Włocławku (parafia św. Jana Chrzciciela we Włocławku). Natomiast w roku 2020 taką prośbę wystosowała Szkoła Podstawowa (SP) w Górkach na terenie parafii Kłodawa, w roku 2021 SP nr 1 w Izbicy Kujawskiej oraz SP w Osieku nad Wisłą. Kilka kolejnych próśb pojawiło się w roku 2022, w czasie trwania pandemii koronawirusa. Była to między innymi prośba dyrekcji SP nr 3 w Kole, dyrekcji SP w Przedczu, dyrekcji SP nr 1 w Ciechocinku.

Z ankiety przeprowadzonej przez Caritas Diecezji Włocławskiej w roku 2021 i 2022 oraz kolejnej w roku 2025 wynika, że w tym czasie działało 29 kół, a w ich pracy uczestniczyło 735 uczniów. Najstarsze koła wychowują dzieci i młodzież od 22 lat. Takie koła istnieją w Zespole Szkolno-Przedszkolnym w Osięcinach. Przez okres 20 lat w działalność charytatywną angażują się koła z Zespołu Szkół Górniczo-Energetycznych w Koninie i Szkoły Podstawowej w Pęczniewie, a od 19 lat taka formacja trwa w Zespole Szkół w Zbrachlinie, Zespole Szkół w Baruchowie (par. Kłotno) oraz SP w Cypriance (par. Chełmica Duża).

Zaangażowanie Szkolnych Kół Caritas w diecezji włocławskiej warto odnieść do skali ogólnopolskiej. W raporcie stowarzyszenia Klon/Jawor na temat wolontariatu w Kościele w roku 2010 wynika, że co dziesiąty Polak poświęcał nieodpłatnie czas na rzecz Kościoła. Ponadto w zaangażowaniu na rzecz Kościoła znaczenie ma także wielkość rodziny. W rodzinie pięcioosobowej lub większej co piąta osoba poświęcała czas na rzecz Kościoła[17]. Ta forma szkolnego wolontariatu szybko zyskała popularność najpierw w diecezji rzeszowskiej, a potem stopniowo w całej Polsce. W wyniku badań statystycznych ustalono, że w 2020 roku w Szkolnych Kołach Caritas zrzeszonych było 19 765 uczniów[18]. Na-

[17] Por. J. Przewłocka, *Zaangażowanie społeczne Polaków w roku 2010: Wolontariat, filantropia, 1%. Raport z badań*, Warszawa 2011 s. 38.

[18] Por. Kosiak, *Historia działalności*, s. 232.

tomiast z badań Instytutu Statystki Kościoła Katolickiego wynika, że w roku 2021 w całej Polsce pracowały 573 Szkolne Koła Caritas, które angażowały 15 833 osoby[19].

Przez cały okres funkcjonowania kół Caritas w diecezji włocławskiej Caritas Diecezji Włocławskiej troszczyła się o ich działanie. Stąd dość regularnie odbywały się spotkania opiekunów kół. Były one okazją do wskazania najbardziej aktualnych zadań podejmowanych przez Caritas Diecezji Włocławskiej we współpracy ze Szkolnymi Kołami Caritas, ale także do wspierania formacji dzieci i młodzieży oraz do wymiany doświadczeń, którymi dzielili się opiekunowie kół[20]. Do dyspozycji opiekunów Szkolnych Kół Caritas powstają też materiały dydaktyczne ułatwiające formację w ciągu roku szkolnego[21].

4. Obszary aktywności Szkolnych Kół Caritas w diecezji włocławskiej

Działalność Szkolnych Kół Caritas na terenie diecezji włocławskiej znajduje odzwierciedlenie w sprawozdaniach z działalności kół oraz przeprowadzonych ankietach. W sprawozdaniu koła działającego przy Publicznym Gimnazjum w Osięcinach w roku 2012/13 wymienia się 11 form aktywności. Były to: udzielanie słabszym uczniom pomocy w nauce, odwiedzanie osób chorych i starszych, troska o zapomniane groby na miejscowym cmentarzu, zbieranie nakrętek dla dziecka z Włocławka, organizacja dyskoteki charytatywnej, z której dochodu zakupiono słodycze dla dzieci z Placówki Opiekuńczo-Wychowawczej w Brzeziu, zbieranie słodyczy, zabawek, gier planszowych dla dzieci z palcówki w Brzeziu w ramach akcji „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom", wystawienie spektaklu teatralnego pt. „Lustro", który pomagał gimnazjalistom uporać się z presją rówieśniczą, odrzuceniem czy agresją i innymi problemami przeżywanymi przez młodzież w tym czasie. Członkowie koła dofinansowali też zakup butów dla jednej z uczennic. W czasie tygodnia miłosierdzia członkowie koła modlili się za osoby potrzebujące. Z zebranych funduszy zapłacili też

[19] Por. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Katolickie Organizacje Charytatywne. Raport z badań katolickich organizacji charytatywnych oraz przyparafialnej aktywności charytatywnej*, Warszawa 2021, s. 17.

[20] ACDW, Lista obecności z 8 IV 20011 r. Spotkanie wiosenne odpowiedzialnych Szkolnych Kół Caritas i Parafialnych Zespołów Charytatywnych, mps.

[21] *Dobra jest więcej. Poradnik dla opiekunów Szkolnych Kół Caritas*, Caritas Polska, Warszawa, b.r.w.; A.K. Dycha, M. Gaweł, K. Sagan, Z. Sobolewski, *Podręcznik opiekuna szkolnego koła Caritas*, Warszawa 2009; Z. Sobolewski, *Szkolne Koła Caritas – formacja chrześcijańska*, Warszawa 2009.

za wyjazd na wycieczkę szkolną jednej uczennicy pochodzącej z rodziny o trudnej sytuacji materialnej[22].

Ankieta przeprowadzona przez Caritas Diecezji Włocławskiej w 2024 roku pozwoliła dostrzec wiele form aktywności, w których uczestniczą SKC. Do nich należą ogólnopolskie akcje Caritas Polska: „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom", „Jałmużna Wielkopostna", „Tak pomagam", „Tornister pełen uśmiechów" czy udział w przeprowadzaniu zbiórki na stypendia fundacji „Dzieło Nowego Tysiąclecia". Współdziałają także przy pomocy misyjnej z fundacją „Redemptoris Misio"; biorą udział w pomocy uchodźccom z Ukrainy. Angażowały się w pomoc dla powodzian na Dolnym Śląsku w 2024 roku, przygotowaniu paczek dla rodzin w ramach „Szlachetnej Paczki", wspieraniu różnych domów pomocy społecznej czy ośrodków opieki dla dzieci i młodzieży. Pojawiają się też różne formy pomocy dla ośrodków zajmujących się bezdomnymi zwierzętami.

W 2022 roku Polacy włączyli się w wiele różnych for pomocy dla Ukrainy po rozpoczęciu wojny. Między innymi w Szkole Podstawowej w Charłupi Wielkiej na terenie parafii Wróblew w odpowiedzi na apel Caritas Diecezji Włocławskiej Szkolne Koło Caritas dwukrotnie zorganizowało pomoc w dniach 7 i 14 marca 2022 roku. Zbierano żywność o długim terminie ważności, artykuły higieniczne oraz artykuły szkolne. Zebrane dary przekazano uchodźcom z Ukrainy za pośrednictwem Urzędu Gminy Wróblew[23]. Oprócz tego zarówno w roku 2022 i latach następnych w tę pomoc włączały się SKC w Izbicy Kujawskiej[24], SKC Zespołu Szkół Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim[25], SKC SP nr 1[26] i nr 3 w Ciechocinku[27], SKC SP w Niszczewach[28], SKC SP nr 9 w Zduńskiej

[22] Por. ACDW, Sprawozdanie z działalności Szkolnego Koła Caritas działającego przy Publicznym Gimnazjum im. Ziemi Kujawskiej w Osięcinach za rok szkolny 2012/2013, mps.

[23] Por. ACDW, Dyrekcja Szkoły Podstawowej w Charłupi Wielkiej, Protokół z akcji „Pomoc dla Ukrainy" z 14 III 2022, mps.

[24] Por. ACDW, Ankieta nr 7 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej nr 1 w Izbicy Kujawskiej, mps.

[25] Por. ACDW, Ankieta nr 1 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Zespole Szkół Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim, mps.

[26] Por. ACDW, Ankieta nr 4 na temat aktywności szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej nr 1 w Ciechocinku, mps.

[27] Por. ACDW, Ankieta nr 3 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej nr 3 w Ciechocinku, mps.

[28] Por. ACDW, Ankieta nr 13 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP w Niszczewach, mps.

Woli[29], SKC w Zespole Szkół Górniczo-Energetycznych w Koninie[30], SKC w LO im M. Konopnickiej we Włocławku[31], SKC SP w Piotrkowie Kujawskim[32], SKC SP nr 4 w Sieradzu[33].

Jesienią 2024 roku wiele Szkolnych Kół Caritas włączyło się w pomoc powodzianom włączyło na Dolnym Śląsku, np: ze SP w Cypriance[34], ze SP w Byczu[35], ze SP nr 22 we Włocławku[36], ze SP nr 1[37] i nr 3 w Ciechocinku[38], z LO im M. Konopnickiej we Włocławku[39], ze SP w Sieradzu[40], ze SP w Charłupi Wielkiej[41], ze SP nr 5 w Lipnie[42] oraz ze SP nr 1 w Izbicy Kujawskiej[43].

W „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom" angażują się od lat członkowie SKC: ze SP w Przedczu[44], ze SP w Osięcinach[45], ze SP w Zadusznikach[46], ze

[29] Por. ACDW, Ankieta nr 22 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej nr 9 w Zduńskiej Woli, mps.

[30] Por. ACDW, Ankieta nr 16 na tamat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Zespole Szkół Górniczo-Energetycznych w Koninie, mps.

[31] Por. ACDW, Ankieta nr 18 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w III Liceum Ogólnokształcącym we Włocławku, mps.

[32] Por. Ankieta nr 10 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej w Piotrkowie Kujawskim, mps.

[33] Por. ACDW, Ankieta nr 12 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej nr 4 w Sieradzu, mps.

[34] Por. ACDW, Ankieta nr 6 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej w Cypriance, mps.

[35] Por. ACDW, Ankieta nr 5 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej w Byczu, mps.

[36] Por. ACDW, Ankieta nr 19 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej nr 22 we Włocławku, mps.

[37] Por. ACDW, Ankieta nr 4.

[38] Por. ACDW, Ankieta nr 3.

[39] Por. ACDW, Ankieta nr 18.

[40] Por. ACDW, Ankieta nr 12.

[41] Por. ACDW, Ankieta nr 2 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej w Charłupi Wielkiej, mps.

[42] Por. ACDW, Ankieta nr 8 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej nr 5 w Lipnie, mps.

[43] Por. Ankieta nr 7.

[44] Por. ACDW, Ankieta nr 11 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej w Przedczu, mps.

[45] Por. ACDW, Ankieta nr 20 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej w Osięcinach, mps.

[46] Por. ACDW, Ankieta nr 21 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Szkole Podstawowej w Zadusznikach, mps.

SP w Piotrkowie Kujawskim[47], ze SP nr 4 w Sieradzu[48], ze SP w Cypriance[49]. Często wspierają miejscowe parafie w rozprowadzaniu świec na stół wigilijny, a także podejmują własne inicjatywy, które do dzieło mogą wzbogacić.

W Wielkim Poście tradycją kontynuowaną przez parafie diecezji włocławskiej jest „Jałmużna Wielkopostna". W tą akcję włączają się od wielu lat SKC ze SP w Osięcinach[50], SKC ze SP w Piotrkowie Kujawskim[51] oraz SKC ze SP w Cypriance[52].

Piękną inicjatywą jest włączanie się przez wiele lat w przeżywanie Dnia Papieskiego, który jest upamiętnieniem wyboru Jana Pawła II[53]. W Polsce obchody tego dnia połączone są ze zbieraniem funduszy na rzecz Fundacji Dzieło Nowego Tysiąclecia[54], która obejmuje wieloletnią opieką finansową zdolną młodzież z niezamożnych rodzin. Udzielane przez Fundację stypendia pozwalają stypendystom zdobyć wykształcenie adekwatne do ich zdolności. Fundacja Dzieło Nowego Tysiąclecia stara się kształtować swoich stypendystów w duchu katolickim. W zbieranie funduszy na rzecz Fundacji Dzieło Nowego Tysiąclecia włączały się między innymi SKC ze SP nr 5 w Lipnie[55], SKC ze SP w Cypriance[56], SKC ze SP w Osięcinach[57], SKC nr 9 ze SP nr 9 w Zduńskiej Woli[58].

---

[47] Por. ACDW, Ankieta nr 10.

[48] Por. ACDW, Ankieta nr 12.

[49] Por. ACDW, Ankieta nr 6.

[50] Por. ACDW, Ankieta nr 20.

[51] Por. ACDW, Ankieta nr 10.

[52] Por. ACDW, Ankieta nr 6.

[53] Każdego roku, w niedzielę poprzedzającą wybór Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową (16 X 1978) w całej Polsce oraz środowiskach polonijnych obchodzony jest Dzień Papieski, podczas którego Kościół w Polsce trwa modlitwie z obecnym papieżem oraz zagłębia się w nauczanie św. Jana Pawła II. Por. Fundacja Dzieło Nowego Tysiąclecia, *Idea*, https://Dzielo.PL/dzien-papieski/idea [5.02.2005].

[54] Fundacja „Dzieło Nowego Tysiąclecia" została powołana przez Konferencję Episkopatu Polski w 2000 roku jako wyraz wdzięczności dla papieża Jana Pawła II za Jego niestrudzoną posługę duchową na rzecz Kościoła i Ojczyzny. Idea utworzenia Fundacji jako organizacji, której działalność ma upamiętniać pontyfikat Jana Pawła II przez promowanie nauczania papieża i wspieranie określonych przedsięwzięć społecznych, głównie w dziedzinie edukacji i kultury, narodziła się po pielgrzymce ojca świętego do Polski w 1999 r. Por. Fundacja Dzieło Nowego Tysiąclecia, *Kim jesteśmy?*, https://Dzielo.PL/o-fundacji/kim-jestesmy [5.02.2025].

[55] Por. ACDW, Ankieta nr 8.

[56] Por. ACDW, Ankieta nr 6.

[57] Por. ACDW, Ankieta nr 20.

[58] Por. ACDW, Ankieta nr 22.

Od wielu lat Caritas Polska prowadzi Akcję „Tak Pomagam". Jest to ogólnopolska zbiórka żywności prowadzona dwa razy w roku – przed Wielkanocą i przed Bożym Narodzeniem – w sklepach na terenie całego kraju. Z ofiarowanych przez kupujących produktów o długim terminie przydatności do spożycia Caritas przygotowuje paczki żywnościowe i posiłki dla potrzebujących. W ramach zbiórki można także przekazać darowiznę finansową BLIKIEM lub przelewem, która jest przeznaczana na obiady dla seniorów[59]. W tej akcji brały udział wielokrotnie SKC ze SP nr 3 w Ciechocinku[60], SKC ze SP w Osięcinach w latach 2015–2019[61], SKC ze z Zespołu Szkół Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim[62], SKC ze SP nr 9 w Zduńskiej Woli[63].

Caritas diecezjalna przed rozpoczęciem nowego roku szkolnego rozpoczyna akcję „Tornister pełen uśmiechu". Akcja ma na celu przygotowanie wyprawki szkolnej dzieciom z rodzin w trudnej sytuacji życiowej, tak aby nowy rok szkolny mogły rozpocząć z uśmiechem. Akcja polega na tym, że wierni zabierają do domu wystawiony w kościele parafialnym pusty plecak i sami uzupełniają go przyborami szkolnymi. Wypełniony plecak np. po tygodniu, odnoszą z powrotem do kościoła, aby mogło nim zostać obdarowane jakieś konkretne, wskazane przez parafię dziecko. Akcja ta w wielu parafiach różnych diecezji cieszy się dużą popularnością. W tą akcję włączały się także Szkolne Koła Caritas między innymi ze SP w Charłupi Wielkiej[64].

Wiele Szkolnych Kół Caritas angażuje się w pomoc misyjną, która przyjmuje postać adopcji na odległość[65] związanej z konkursem katechetycznym „Mój szkolny kolega z Afryki", adopcji serca[66]; zbiórki

[59] Caritas Polska, *Tak. Pomagam!*, https://Caritas.PL/takpomagam [5.02.2025].

[60] Por. ACDW, Ankieta nr 3.

[61] Por. ACDW, Ankieta nr 20.

[62] Por. ACDW, Ankieta nr 1.

[63] Por. ACDW, Ankieta nr 22.

[64] Por. ACDW, Ankieta nr 2.

[65] Adopcja na odległość to wyjątkowa forma wsparcia dziecka z misji, dzięki której można odmienić jego życie. Dzięki regularnemu wsparciu finansowemu dziecko otrzymuje dostęp do edukacji, opieki zdrowotnej i podstawowych potrzeb, których nie mogą zapewnić jego rodzice. Por. Franciszkański Sekretariat Misyjny, *Adopcja dziecka na odległość*, https://SekretariatMisyjny.PL/adopcja-dziecka-na-odleglosc [5.02.2025].

[66] Adopcja serca jest to forma pomocy ubogim dzieciom z krajów Trzeciego Świata. Z reguły polega ona na wsparciu finansowym konkretnego dziecka, którego celem jest umożliwienie dziecku edukacji. Program „adopcja serca" (adopcja na odległość) obejmuje także zdolną młodzież i również wiąże się z pomocą w zdobyciu wykształcenia lub nauką

pieniędzy dla fundacji, które kopią studnie zaopatrujące mieszkańców Afryki w czystą wodę[67], „Misjonarz na Post"[68] czy akcji organizowanych przez fundację „Redemptoris missio", jak: „Opatrunek na ratunek"[69], „Zaczarowany ołówek" (zbiórka przyborów szkolnych), „Kup Pan szczotkę" (zbiorka szczoteczek i pasty do zębów, mydła w kostce)[70], „Tornister misyjny", „Czary mary okulary" (zbiórka starych okularów)[71], „Uśmiech za znaczek" (zbiórka starych znaczków), a także akcja zbierania złomu na różne projekty misyjne w Afryce. W te działania włączało się SKC ze SP w Byczu[72], SKC ze SP nr 1 w Izbicy Kujawskiej[73], SKC ze SP w Cypriance[74], SKC ze SP w Osięcinach[75], SKC ze SP nr 3 w Ciechocinku[76], SKC z Zespołu Szkół Górniczo-Energetycznych w Koninie[77], SKC ze SP nr 4 w Sieradzu[78].

Wiele Szkolnych Kół Caritas włączało się także w akcję „Paczuszka dla Maluszka" organizowaną przez Fundację Małych Stópek ze Szczecina w okresie Adwentu[79]. Wielokrotnie brały w niej udział SKC ze SP

konkretnego zawodu prowadzoną przez Stowarzyszanie Solidarności z Ubogimi Trzeciego Świata „Maitri". Por. Stowarzyszanie Solidarności z Ubogimi Trzeciego Świata „Maitri", *Adopcja Serca – objęcie dziecka patronatem*, https://www.Maitri.PL/adopcja-serca [5.02.2025].

[67] „Woda dla Afryki" to najnowsza akcja werbistowskiego Referatu Misyjnego w Pieniężnie. Jej celem jest pomoc lokalnym niewielkim wspólnotom w budowie studni głębinowej, która zapewnia czystą i zdrową wodę mieszkańcom i zwierzętom gospodarskim. Taką akcję podejmują też sercanie. Por. Sekretariat Misji Zagranicznych, *Budowa studni w Czadzie*, https://www.MisjeSercanow.PL/projekty/budowa-studni-w-czadzie [5.02.2025].

[68] Uczestnicy inicjatywy poprzez post, modlitwę, ofiarowanie cierpienia lub inne dobre postanowienia wykazują się troską o zadania misyjne, jakie stawia przed sobą Kościół. Losują konkretnego misjonarza i za niego ofiarują swoje modlitwy i umartwienia.

[69] Fundacja „Redemptoris missio" w ramach tej akcji zbiera dla misyjnych szpitali bandaże i opaski elastyczne, kompresy jałowe i niejałowe, gazy opatrunkowe, plastry w rolce, płyny do odkażania, maści. Por. Fundacja Pomocy Humanitarnej Redemptoris Missio, *Opatrunek na Ratunek*, https://RedemptorisMissio.Org/opatrunek-na-ratunek [5.02.2025].

[70] Taż, *Kup Pan szczotkę*, https://RedemptorisMissio.Org/dotacja/kup-pan-szczotke [5.02.2025].

[71] Taż, *Oczy Afryki*, https://RedemptorisMissio.Org/oczy-afryki [5.02.2025].

[72] Por. ACDW, Ankieta nr 5.

[73] Por. ACDW, Ankieta nr 10.

[74] Por. ACDW, Ankieta nr 6.

[75] Por. ACDW, Ankieta nr 20.

[76] Por. ACDW, Ankieta nr 3.

[77] Por. ACDW, Ankieta nr 16.

[78] Por. ACDW, Ankieta 12.

[79] Jest to akcja, do której od 2013 r. w atmosferze świąt Bożego Narodzenia, zaprasza Fundacja Małych Stópek. Jej adresatami są: domy dziecka, domy małego dziecka, domy

nr 5 w Lipnie[80], SKC ze SP nr 1 w Izbicy Kujawskiej[81], SKC ze SP nr 3[82] w Ciechocinku, SKC ze SP w Charłupi Wielkiej[83].

Niektóre szkoły brały udział w akcji „Szlachetna Paczka”[84]. Polegało to na przygotowaniu paczki dla wybranej konkretnej rodziny. Angażowała się w to SKC ze SP nr 22 we Włocławku[85], SKC z Zespołu Szkół Górniczo-Energetycznych w Koninie[86], SKC ze SP nr 4 w Sieradzu[87].

Część Szkolnych Kół Caritas włączała się w pielęgnowanie kontaktów z rodakami mieszkającymi na kresach Rzeczpospolitej. Było to między innymi zbieranie pomocy dla Polaków tam mieszkających oraz dla dzieci z tamtych terenów i zniczy dla poległych na kresach Rzeczpospolitej. W takich działaniach uczestniczyły SKC z Zespołu Szkolno-Przedszkolnego w Baruchowie (zbiórka przyborów szkolnych)[88], SKC SP w Osięcinach (zbiórka przyborów szkolnych dla dzieci na kresach)[89], SKC SP nr 4 w Sieradzu[90]. SKC ze SP nr 4 w Sieradzu przygotowuje także paczki dla polskiego kombatanta na Kresach. SKC ze SP nr 4 w Sieradzu dołączyło się w roku 2018 do akcji „100 wyprawek dla polskich dzieci na kresach

---

samotnej matki oraz hospicja. Ponadto owoce zbiórki trafiają również do mam w trudnej sytuacji życiowej, oczekujących narodzin dziecka oraz podopiecznych Fundacji Małych Stópek. Symbolem akcji od samego początku jest specjalna „paczuszkowa” bombka. Por. Fundacja Małych Stópek, *O akcji*, https://PaczuszkaDlaMaluszka.PL/o-akcji [5.02.2025].

[80] Por. ACDW, Ankieta nr 8.

[81] Por. ACDW, Ankieta nr 7.

[82] Por. ACDW, Ankieta nr 3.

[83] Por. ACDW, Ankieta nr 2.

[84] Szlachetna Paczka to ogólnopolski projekt pomocy biednym i potrzebującym rodzinom znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej, realizowany od 2001 roku. Łączy tysiące osób: wolontariuszy, darczyńców, dobroczyńców oraz ubogie i biedne rodziny, które potrzebują pomocy. Głównym założeniem projektu jest idea przekazywania bezpośredniej pomocy – takiej, która daje inspirację do zmiany życia. By była skuteczna i sensowna, odpowiada na konkretne potrzeby zgłaszanych rodzin. Paczka to nie tylko pomoc materialna, ale przede wszystkim impuls i siła do działania, przezwyciężania beznadziejności życia codziennego i sygnał, że rodziny nie są same. Tak niesiona pomoc osobom ubogim i potrzebującym może przynieść długotrwałe skutki. Por. Stowarzyszenie WIOSNA, *Akcje charytatywne, pomoc i działalność społeczna*, https://www.SzlachetnaPaczka.PL/akcje-charytatywne-pomoc-i-dzialalnosc-spoleczna [5.02.2025].

[85] Por. ACDW, Ankieta nr 19.

[86] Por. ACDW, Ankieta nr 16.

[87] Por. ACDW, Ankieta nr 12.

[88] Por. ACDW, Ankieta nr 14 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Zespole Szkolno-Przedszkolnym w Baruchowie, mps.

[89] Por. ACDW, Ankieta nr 20.

[90] Por. ACDW, Ankieta nr 12.

na Stulecie Odzyskania niepodległości od młodzieży z województwa łódzkiego" oraz do akcji „Święty Mikołaj na Kresach".

Kolejnym obszarem jest zaangażowanie się w niesienie pomocy w środowisku lokalnym. Te działania dotyczą Domów Pomocy Społecznej, ośrodków opiekuńczych dla dzieci, szpitali, a także pomocy dla indywidualnych osób.

Młodzież z SKC w Zespole Szkół Górniczo-Energetycznych pomagała mieszkańcom Domu Pomocy Społecznej w Koninie. Było to wspólne śpiewanie kolęd, prezentacja kilku programów słowno-muzycznych w tym jeden wraz z Młodzieżową Orkiestrą Dętą ZSGE czy przygotowanie paczek na św. Mikołaja. Brała też udział w wielu formach aktywności na rzecz osób przebywających w Hospicjum Jana Pawła II w Licheniu, między innymi przygotowała kartki z życzeniami, kilka programów słowno-muzycznych, przeprowadziła zbiórkę do puszek na funkcjonowanie hospicjum „Żonkil nadziei", zbiórkę kosmetyków i środków do higieny osobistej[91]. Z kolei SKC ze SP w Piotrkowie Kujawskim uczestniczyło w zbiórkach opatrunków i środków higienicznych dla Domu Pomocy Społecznej w Piotrkowie Kujawskim[92]. SKC ze SP w Przedczu bierze udział w akcji „Osłódź życie bezdomnemu" na rzecz Schroniska dla bezdomnych we Włocławku, a także zbiera środki czystości dla hospicjum Jana Pawła II w Licheniu[93].

Aktywność części Szkolnych Kół Caritas obejmowała także pomoc dla ośrodków opiekuńczych dla dzieci. SKC z Zespołu Szkół Górniczo-Energetycznych przez wiele lat wspierało podopiecznych Świetlicy Środowiskowej „Starówka" w Koninie. Zbierano także książki dla Świetlicy Socjoterapeutycznej nr 1 w Koninie, a także podejmowano aktywność wolontariacką dla Świetlicy Socjoterapeutycznej nr 1 i nr 6 w Koninie[94].

SKC w SP nr 3 w Kole organizowało zbiórki dla Domów Dziecka w Łodzi i dzieci z Oddziału Onkologicznego w Poznaniu[95]. SKC w SP w Byczu włączało się w akcje charytatywne na rzecz Placówki Opiekuńczo-Wychowawczej nr 1 „Maluch" i nr 2 „Calineczka" we Włocławku[96]. SKC z Zespołu Szkolno-Przedszkolnego w Baruchowie zbierało „mie-

[91] Por. ACDW, Ankieta nr 16.

[92] Por. ACDW, Ankieta nr 10.

[93] Por. ACDW, Ankieta nr 11.

[94] Por. ACDW, Ankieta nr 16.

[95] Por. ACDW, Ankieta nr 15 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP nr 3 w Kole, mps.

[96] Por. ACDW, Ankieta nr 14.

dziaki" dla dzieci z fundacji Szczęśliwe Dzieciństwo oraz grosze dla dzieci z rodzinnych domów dziecka[97]. SKC ze SP nr 4 w Sieradzu uczestniczyło w zbiórce żywności dla dzieci TPD w Sieradzu, włączało się w akcję „Słodka paczka" dla Domu Dziecka w Tomisławicach na terenie parafii Charłupia Mała, w przygotowanie paczki w ramach akcji „Podziel się tym co masz" dla dzieci ze świetlicy środowiskowej prowadzonej przez siostry urszulanki w Sieradzu, w zbiórce zabawek, słodyczy i ubrań dla dzieci niepełnosprawnych z Domu Pomocy Społecznej przy klasztorze sióstr urszulanek w Sieradzu, w zbieraniu maskotek i kocyków dla dzieci z Oddziału Psychiatrycznego dla Dzieci i Młodzieży w Warcie[98]. SKC ze SP nr 5 w Lipnie współpracuje ze Stowarzyszeniem Start na rzecz osób niepełnosprawnych, a także wspiera Ośrodek Opiekuńczo-Wychowawczy w Lipnie[99]. SKC ze SP nr 1 w Izbicy Kujawskiej prowadziło zbiórkę na rzecz Placówki Opiekuńczo-Wychowawczej „Calineczka" we Włocławku umożliwiającą przygotowanie wyprawki szkolnej[100].

Z kolei SKC ze SP nr 1 w Ciechocinku zbierało środki czystości i żywność dla dzieci z parafii Ciechocinek, środki czystości i żywność dla świetlicy socjoterapeutycznej prowadzonej przez siostry Sługi Jezusa w Ciechocinku, żywność dla Domu Dziecka w Aleksandrowie Kujawskim[101]. SKC ze SP nr 3 w Ciechocinku prowadziło zbiórkę „Pieluszka dla maluszka" dla dzieci z Domu Samotnej Matki w Ciechocinku, przygotowywało ozdoby świąteczne na kiermasz dedykowany Hospicjum Bożego Miłosierdzia w Raciążku[102].

Z kolei SKC ze SP w Przedczu przygotowywało paczki i pomoc finansową dla mieszkańców Domu Dziecka w Lubieniu Kujawskim[103]. SKC ze SP w Osięcinach organizowało szkolne dyskoteki charytatywne na rzecz podopiecznych Hospicjum Nadzieja w Toruniu, dla dzieci z Placówki Opiekuńczo-Wychowawczej „Maluch" we Włocławku, dla wychowanków domu Dziecka im. bp. W. Owczarka we Włocławku, dla podopiecznych Specjalnego Ośrodka Szkolno-Wychowawczego w Radziejowie, a także zbiórkę darów dla tego ośrodka w Radziejowie[104].

---

[97] Tamże.

[98] Por. ACDW, Ankieta nr 12.

[99] Por. ACDW, Ankieta nr 8.

[100] Por. ACDW, Ankieta nr 7.

[101] Por. ACDW, Ankieta nr 4.

[102] Por. ACDW, Ankieta nr 3.

[103] Por. ACDW, Ankieta nr 11.

[104] Por. ACDW, Ankieta nr 20.

Kolejne koła w tym SKC ze SP nr 9 w Zduńskiej Woli przygotowywało paczki dla dzieci z Domu Dziecka w Wojsławicach[105]. Natomiast SKC z Zespołu Szkół w Aleksandrowie Kujawskim uczestniczyło w spotkaniach z podopiecznymi Zakładu Opiekuńczo-Pielęgnacyjnego w Aleksandrowie Kujawskim[106].

Niektóre Szkolne Koła Caritas podejmowały też pewne działania na rzecz szpitali. SKC z Zespołu Szkół Górniczo-Energetycznych angażowała się na rzecz Wojewódzkiego Szpitala Zespolonego w Koninie. Dla pacjentów szpitala przygotowało program „Jan Paweł II – człowiek modlitwy". Uczniowie z tego koła przygotowali kartki świąteczne dla pacjentów, a jeden uczeń był wolontariuszem przez cały rok szkolny 2012/2014 w Zakładzie Pielęgnacyjno-Opiekuńczym tego szpitala[107]. Także SKC ze SP nr 4 w Sieradzu wraz z Fundacją Dr Clown w Sieradzu włączyło się w akcję przygotowania świątecznych ozdób dla pacjentów w szpitalach w Sieradzu i Zduńskiej Woli[108].

Niemal każde Szkolne Koło Caritas świadczyło pomoc dla osób żyjących w ich środowisku. Były to zarówno dzieci jak też osoby dorosłe. SKC w ZSGE w 2018 roku wspierało uczennicę tej szkoły[109]. Także SKC ze SP nr 5 w Lipnie wspomina o zaangażowaniu w różne akcje dla dwóch uczennic z tej szkoły[110]. SKC w Izbicy Kujawskiej pomagało uczniowi z tej szkoły[111].

Wiele form aktywności na rzecz uczniów prowadziło SKC w SP nr 3 w Ciechocinku. W 2021 r. przeprowadzono w szkole loterię na leczenie dziecka z Ciechocinka. Podobnie w roku 2022 odbyły się loteria i kiermasz na leczenie innego dziecka, zaś w grudniu 2023 roku we wspomnienie św. Mikołaja kiermasz dla kolejnego dziecka, a za kilka dni zorganizowano charytatywny bieg dla ratowania dwojga dzieci z Bydgoszczy[112]. Dzieciom z Osięcin pomagało SKP z SP w Osięcinach. Miało to miejsce w roku 2006 i 2015[113].

[105] Por. ACDW, Ankieta nr 22.
[106] Por. ACDW, Ankieta nr 1.
[107] Por. ACDW, Ankieta nr 16.
[108] Por. ACDW, Ankieta nr 12.
[109] Por. ACDW, Ankieta nr 16.
[110] Por. ACDW, Ankieta nr 8.
[111] Por. ACDW, Ankieta nr 7.
[112] Por. ACDW, Ankieta nr 3.
[113] Por. ACDW, Ankieta nr 20.

Zdarzało się też, że SKC troszczyły się o większą liczbę osób z ich środowiska. SKC z Zespołu Szkolno-Przedszkolnego w Baruchowie przygotowuje kartki świąteczne dla seniorów i nauczycieli emerytów[114]. SKC ze SP nr 5 w Lipnie współpracuje z MOPS przy udzielaniu pomocy mieszkańcom tego miasta[115]. SKC ze SP w Cypriance włącza się w świadczenie pomocy osobom sobie znanym i tego potrzebującym w środowisku wokół tej szkoły (sprzątanie, zakupy)[116]. Można także dostrzec wiele działań indywidualnych realizowanych tylko i wyłącznie przez dane koło. Przykładem są choćby indywidualne programy pracy koła ze Szkoły Podstawowej w Osięcinach. Można tu wymienić pomoc w rozdaniu odzieży dla osób najbiedniejszych czy wizytę członków tego koła u samotnych seniorów zamieszkałych w Osięcinach z okazji „Dnia Seniora"[117].

5. Proces wychowawczy w szkolnych kołach Caritas

Ankieta przeprowadzona przez Caritas Diecezji Włocławskiej na temat funkcjonowania Szkolnych Kół Caritas uwypukla również rolę opiekunów tych kół. Opiekun SKC z Osięcin prowadzi je od 21 lat[118], a opiekun SKC z Zespołu Szkół Górniczo-Energetycznych angażuje się w tę aktywność od 20 lat[119]. Są też opiekunowie, którzy mają staż 19-letni. Najczęściej opiekunami są nauczyciele religii, ale także inni nauczyciele ze szkoły. Ankieta odzwierciedla także ich dobre relacje zarówno ze środowiskiem szkolnym, jak i miejscową wspólnotą parafialną i Caritas Diecezji Włocławskiej oraz z lokalnymi organizacjami opiekuńczymi. Można zauważyć, że w każdym środowisku są inne potrzeby i inne możliwości ich zaspokojenia. Ankiety uwypuklają szeroki obszar aktywności SKC. To pośrednio wskazuje na wielką wrażliwość opiekunów Szkolnych Kół Caritas, na umiejętności motywowania zarówno członków kół jak i środowiska szkolnego oraz środowiska lokalnego do włączania się w pomaganie. Ich długi staż pracy ze Szkolnymi Kołami Caritas wskazuje na wytrwałość opiekunów w podejmowaniu działań pomocowych.

---

[114] Por. ACDW, Ankieta nr 14.

[115] Por. ACDW, Ankieta nr 8.

[116] Por. ACDW, Ankieta nr 6.

[117] Por. ACDW, Ankieta nr 20.

[118] Por. tamże.

[119] Por. ACDW, Ankieta nr 16.

Istnienie Szkolnego Koła Caritas jest znakiem dla społeczności szkolnej. Niektóre działania podejmowane przez SKC są intensywnie wspierane przez wielu uczniów szkoły, nauczycieli czy rodziców. Dało się to zauważyć zwłaszcza przy okazji pomocy dla Ukrainy albo w trakcie zbiórek dla powodzian na Dolnym Śląsku w 2024 roku.

Nauczyciele prowadzący Szkolne Koła Caritas dostrzegają też skutki procesu wychowawczego dokonującego się przy okazji uczestnictwa w działalności SKC. Opiekunowie w ankiecie podkreślają, że praca w SKC rozwija empatię, wrażliwość społeczną, chęć niesienia pomocy i dzielenia się z innymi. Członkowie kół potrafią lepiej dostrzegać problemy i reagować na nie, uczą się rozumieć sens pracy dla dobra innych, rozwija się w nich zaangażowanie w służbę dla drugiego człowieka, umiejętność współdziałania w zespole oraz różne uzdolnienia, a także rośnie odpowiedzialność, stają się bardziej otwarci na potrzeby innych i odważni. Niektórzy dodają, że kształtuje się także samodzielność w podejmowaniu inicjatyw na rzecz potrzebujących. Zapoczątkowana chęć niesienia pomocy w SKC bardzo często znajduje kontynuację w wolontariacie na dalszych etapach życia. Praca w kole SKC sprzyja budowaniu więzi we wspólnocie. W wyniku zaangażowania w pracę charytatywną rośnie poczucie satysfakcji z niesienia pomocy. Wielu z nich dzięki udziałowi w akcjach SKC miało okazję doświadczyć, jak wartościowe jest pomaganie. To zaś wzmacniało w nich poczucie własnej wartości. Świadczenie dobra innym sprawia, że wolontariusze spotykają człowieka w jego osobistej i trudnej sytuacji. On zaś nie chciałby, by inni o tym wiedzieli. Przez to uczą się dochowywania tajemnicy dotyczącej osoby obdarowywanej. Niektórzy opiekunowie podkreślali także, że było to okazją do głębszego rozumienia, na czym polega praktykowanie miłości bliźniego. Dostrzegali w tym możliwość poznawania społecznego nauczania Kościoła.

* * *

Obecność Szkolnych Kół Caritas w polskich szkołach stanowi wielką wartość. Od ponad trzydziestu lat koła te dają młodzieży możliwość działania na rzecz dobra zarówno indywidualnego człowieka jak też różnych społeczności. Są one środowiskiem rozwoju kolejnych pokoleń uczącym praktycznej realizacji miłości bliźniego. Kształtują motywację i zdolności do działania w duchu bezinteresownej służby dla drugich. Wychowują kolejne pokolenia ludzi zdolnych do służby publicznej.

Szkolne Koła Caritas na terenie diecezji włocławskiej wnoszą wielki wkład w kształtowanie się osobowości kolejnych pokoleń, które uczą się postępować zgodnie z nakazami wyznawanej wiary. Dzięki zaangażowaniu w pracę kół poznają, na czym w codzienności polega miłość bliźniego. Dzięki wrażliwości swoich opiekunów uczą się współdziałania z Kościołem przez realizację inicjatyw związanych z miłosierdziem, takich jak: „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom", „Jałmużna Wielkopostna", „Tornister pełen Uśmiechów". Uczą się także dostrzegać potrzeby dzieci i młodzieży w krajach misyjnych i współdziałać z polskimi misjonarzami nie tylko przez pomoc materialną, ale także przez duchową.

Uczą się także społecznego zaangażowania, którego motywy wypływają z wiary. Znajduje to wyraz w różnych formach wolontariatu na rzecz szpitali, domów pomocy społecznej, hospicjów, świetlic czy instytucji opiekuńczych dla dzieci i młodzieży.

Należy także podkreślić rolę opiekunów Szkolnych Kół Caritas oraz dyrekcji szkół, którzy wnoszą wielki wkład w formowanie nowych pokoleń w duchu miłości bliźniego. Na szczególne docenienie zasługuje wysiłek opiekunów, którzy przez wiele lat organizują zarówno proces wychowawczy jak i wiele form aktywności Szkolnych Kół Caritas. Zarówno realizacja procesu wychowawczego jak i bogactwo form społecznego zaangażowania staje się możliwe dzięki stałemu zaangażowaniu Caritas Polska, która wspomaga działalność kół przez szkolenia, wymianę doświadczeń i wielość udostępnianych im pomocy dydaktycznych.

CARITAS SCHOOL CLUBS IN THE WŁOCŁAWEK DIOCESE

Keywords: Catholic Church, Włocławek diocese, volunteering, religious education, Caritas Poland, Caritas School Clubs.

Abstract: In the nineties of the 20th century, Caritas Polska, aid institution of the Catholic Church in Poland, was reborn. For young people, new opportunities have appeared to express social commitment. Their activity has become present in Polish schools and in various dioceses. The article is an attempt to present the development of Caritas school circles in the Włocławek diocese.

Sections: [Introduction] > 1. The beginning of the Caritas School Circles > 2. Legal foundations of the Caritas School Circles > 3. Development of the activity of Caritas School Circles in the Włocławek diocese > 4. Areas of the activity of the Caritas School Circles in the Włocławek diocese > 5. Educational process in the Caritas School Circles > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Caritas Diecezji Włocławskiej

Ankiety:

Ankieta nr 1 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Zespole Szkół Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim, mps.

Ankieta nr 2 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP w Charłupi Wielkiej, mps.

Ankieta nr 3 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP nr 3 w Ciechocinku, mps.

Ankieta nr 4 na temat aktywności szkolnego Koła Caritas w SP nr 1 w Ciechocinku, mps.

Ankieta nr 5 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP w Byczu, mps.

Ankieta nr 6 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP w Cypriance, mps.

Ankieta nr 7 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP nr 1 w Izbicy Kujawskiej, mps.

Ankieta nr 8 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP nr 5 w Lipnie, mps.

Ankieta nr 10 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP w Piotrkowie Kujawskim, mps.

Ankieta nr 11 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP w Przedczu, mps.

Ankieta nr 12 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP nr 4 w Sieradzu, mps.

Ankieta nr 13 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP w Niszczewach, mps.

Ankieta nr 14 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Zespole Szkolno-Przedszkolnym w Baruchowie, mps.

Ankieta nr 15 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP nr 3 w Kole, mps.

Ankieta nr 16 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w Zespole Szkół Górniczo-Energetycznych (ZSGE) w Koninie, mps.

Ankieta nr 18 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w III Liceum Ogólnokształcącym we Włocławku, mps.

Ankieta nr 19 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP nr 22 we Włocławku, mps.

Ankieta nr 20 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP w Osięcinach, mps.

Ankieta nr 21 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP w Zadusznikach, mps.

Ankieta nr 22 na temat aktywności Szkolnego Koła Caritas w SP nr 9 w Zduńskiej Woli, mps.

Inne:

Dyrekcja Szkoły Podstawowej w Charłupi Wielkiej, Protokół z akcji „Pomoc dla Ukrainy" z 14 III 2022, mps.

Lista obecności z 8 IV 2001 r. Spotkanie wiosenne odpowiedzialnych Szkolnych Kół Caritas i Parafialnych Zespołów Charytatywnych, mps.

Pismo Dyrekcji Przedszkola do Dyrektora Caritas Diecezji Włocławskiej, mps.

Pismo Kuratorium Oświaty w Bydgoszczy z 16 III 2001.

Pismo Kuratorium Oświaty w Poznaniu z dnia 25 III 2001.

Sprawozdanie z działalności Szkolnego Koła Caritas działającego przy Publicznym Gimnazjum im. Ziemi Kujawskiej w Osięcinach za rok szkolny 2012/2013, mps.

Szkolne Koła Caritas działające na terenie Diecezji Włocławskiej, mps.

Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie, Dz.U. 2003, nr 96, poz. 873.

Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dz.U. 1991, nr 95, poz. 425.

Braun K., *Rodzinne uwarunkowania zaangażowania młodzieży w wolontariat*, „Roczniki Nauk o Rodzinie", 59(2012), nr 4 s. 109–127.

Caritas Polska, *Tak. Pomagam!*, https://Caritas.PL/takpomagam [5.02.2025].

Dobra jest więcej. Poradnik dla opiekunów Szkolnych Kół Caritas, Caritas Polska, Warszawa, b.r.w.

Dycha A.K., Gaweł M., Sagan K., Sobolewski Z., *Podręcznik opiekuna szkolnego koła Caritas*, Warszawa 2009.

Franciszkański Sekretariat Misyjny, *Adopcja dziecka na odległość*, https://SekretariatMisyjny.PL/adopcja-dziecka-na-odleglosc [5.02.2025].

Fundacja Dzieło Nowego Tysiąclecia, *Idea*, https://Dzielo.PL/dzien-papieski/idea [5.02.2005].

Fundacja Dzieło Nowego Tysiąclecia, *Kim jesteśmy?*, https://Dzielo.PL/o-fundacji/kim-jestesmy [5.02.2025].

Fundacja Małych Stópek, *O akcji*, https://PaczuszkaDlaMaluszka.PL/o-akcji [05.02.2025].

Fundacja Pomocy Humanitarnej Redemptoris Missio, *Kup Pan szczotkę*, https://RedemptorisMissio.Org/dotacja/kup-pan-szczotke [5.02.2025].

Fundacja Pomocy Humanitarnej Redemptoris Missio, *Oczy Afryki*, https://RedemptorisMissio.Org/oczy-afryki [5.02.2025].

Fundacja Pomocy Humanitarnej Redemptoris Missio, *Opatrunek na Ratunek*, https://RedemptorisMissio.Org/opatrunek-na-ratunek [5.02.2025].

Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Katolickie Organizacje Charytatywne. Raport z badań katolickich organizacji charytatywnych oraz przyparafialnej aktywności charytatywnej*, Warszawa 2021.

Kokoszowska-Kot H., *Być wolontariuszem*, „Wolontariusz", 3(2000), s. 13.

Kosiak P., *Historia działalności charytatywnej dzieci i młodzieży na przykładzie szkolnych Kół Caritas w Polsce*, w: *Z pomocą potrzebującym*, red. U. Bejma, M. Iżycki, L. Szkot, Warszawa 2020, s. 225–245.

Obuchowska I., *Drogi dorastania*, Warszawa 1996.

Poręba P., *Psychologiczne uwarunkowania życia rodzinnego*, Lublin 1981.

Potyrała P., *Szkolne Koła Caritas jako współczesna forma wolontariatu*, „Veritati et Caritati", 5(2015), s. 235–259.

Przewłocka J., *Zaangażowanie społeczne Polaków w roku 2010: Wolontariat, filantropia, 1%. Raport z badań*, Warszawa 2011.

Sekretariat Misji Zagranicznych, *Budowa studni w Czadzie*, https://www.MisjeSercanow.PL/projekty/budowa-studni-w-czadzie [5.02.2025].

Sobolewski Z., *Szkolne Koła Caritas – formacja chrześcijańska*, Warszawa 2009.

Stowarzyszanie Solidarności z Ubogimi Trzeciego Świata „Maitri", *Adopcja Serca – objęcie dziecka patronatem*, https://www.Maitri.PL/adopcja-serca [5.02.2025].

Stowarzyszenie WIOSNA, *Akcje charytatywne, pomoc i działalność społeczna*, https://www.SzlachetnaPaczka.PL/akcje-charytatywne-pomoc-i-dzialalnosc-spoleczna [5.02.2025].

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 648–678
10.52404/ttnwloc.stwl.27.32

KS. HENRYK WITCZAK [a, b, @]
0000-0002-6542-3501
[a] Akademia Katolicka w Warszawie; Studium Teologii, ul. św. Maksymiliana 2, 62-510 Konin, wielkopolskie, PL
[b] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL
[@] HWitczak@Eta.PL

DUCHOWIEŃSTWO ZAKONNE POSŁUGUJĄCE W DUSZPASTERSTWIE NA TERENIE ARCHIDIAKONATÓW GNIEŹNIEŃSKIEGO I KALISKIEGO W LATACH 1750–1817

Słowa kluczowe: archidiecezja gnieźnieńska, archidiakonat gnieźnieński, archidiakonat kaliski, duchowieństwo zakonne, duszpasterstwo.

Abstrakt: Artykuł przedstawia udział kapłanów zakonnych w duszpasterstwie parafialnym w archidiakonatach gnieźnieńskim i kaliskim. Przedmiotem badania były rękopiśmienne materiały źródłowe znajdujące się w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie i Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, zawierające protokoły wizytacyjne archidiecezji gnieźnieńskiej, a także źródła drukowane, czyli schematyzmy diecezjalne i zakonne. W artykule najpierw przedstawiono zakony występujące w tym czasie na terenie obu archidiakonatów, następnie materiał źródłowy użyty do badania. Badania przedstawiono w dziewięciu przedziałach czasowych w latach 1750–1817. W podsumowaniu przedstawiono udział procentowy duchownych zakonnych dwóch wybranych klasztorów, wykazując ilu z nich posługiwało w klasztorze, a ilu w duszpasterstwie poza klasztorem. Następnie wykazano udział procentowy zakonników w posłudze duszpasterskiej, a na tej podstawie wykazano udział procentowy w obu archidiakonatach.

KS. HENRYK WITCZAK (1954–); 1990, kapłan diecezji włocławskiej; 2000, mgr: teologia (PWT Warszawa, ST Włocławek); 2003, lic. nauk teologicznych: historia Kościoła (UMK, Toruń); 2006, dr nauk teologicznych: teologia (UMK, Toruń); wicedyrektor (2009–2015), dyrektor (2015–2016) i wykładowca Studium Teologii w Koninie.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Prezentacja zakonów > 2. Rozmieszczenie klasztorów > 3. Zakonnicy w archidiakonacie gnieźnieńskim > 4. Zakonnicy w archidiakonacie kaliskim > 5. Podsumowanie.

Przedmiotem niniejszego artykułu będą zakony męskie, funkcjonujące na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej w archidiakonatach gnieźnieńskim i kaliskim, w latach 1750–1817. Mimo iż wspólnoty zakonne zasadniczo[1] nie prowadziły parafii, a więc wprost nie brały udziału w działalności parafialno-duszpasterskiej, to jednak przy swoich klasztorach prowadziły działalność duszpasterską, a także poszczególni zakonnicy wspierali duchowieństwo parafialne w prowadzeniu parafii. Wśród zakonów weźmiemy pod uwagę jedynie zakonników ze święceniami kapłańskimi, którzy sprawowali posługę sakramentalną lub innych wykazanych w posłudze duszpasterskiej.

Przy opisie rozmieszczenia duchowieństwa w parafiach zauważamy parafie obsadzone przez zakonników, zatem zakony musiały odgrywać ważną rolę w duszpasterstwie parafialnym. Widać to zwłaszcza przy badaniu wizytacji kanonicznych, może mniej jest to zauważalne w schematyzmach, gdzie wykazuje się obsadę parafii na podstawie nominacji.

Warto sobie uświadomić, że wiele parafii w ogóle by nie funkcjonowało, gdyby nie posługa zakonników. Przykładem może być parafia Kowale (wówczas dekanat koniński), w której w okresie 1750–1850, jedynie w latach 1843–1850 był proboszcz, rezydujący i posługujący w parafii. Przez pozostałe lata nominowanym proboszczem był zarządca którejś z sąsiednich parafii, a faktycznie na miejscu posługiwał zakonnik, byli to bernardyni z Warty lub Koła, a raz kanonik regularny laterański[2].

Nadmienimy w tym miejscu, że zakonnik[3] to człowiek, który rezygnuje z życia świeckiego (ksiądz diecezjalny był księdzem świeckim), aby podjąć życie wspólnotowe, w oparciu o śluby zakonne (profesja) i w ten sposób dążyć do osiągnięcia zbawienia. Każda wspólnota zakonna realizuje życie wspólne w oparciu o charyzmat zakonny, nadany przez jego założyciela[4].

---

[1] Były oczywiście parafie prowadzone przez wspólnoty zakonne, czego przykładem może być parafia św. Mikołaja w Kaliszu.

[2] H. Witczak, *Duchowieństwo parafialne na terenie Gminy Kawęczyn 1521–2021*, Włocławek – Kawęczyn 2021, s. 193–199.

[3] Ogólnie o życiu zakonnym: E. Ziemann, *Zakon*, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 1191–1192; tenże, *Zakonna formacja*, w: tamże, kol. 1192; tenże, *Zakonne imię*, w: tamże, kol. 1194; tenże, *Zakonnica*, w: tamże, kol. 1194; tenże, *Zakonnik*, w: tamże, kol. 1194.

[4] Zob. J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003.

Artykuł został podzielony na punkty: 1) Prezentacja zakonów; 2) Rozmieszczenie klasztorów; 3) Zakonnicy w archidiakonacie gnieźnieńskim; 4) Zakonnicy w archidiakonacie kaliskim; 5) Podsumowanie.

1. Prezentacja zakonów

Dla całości obrazu obecności zakonów w Rzeczpospolitej w wiekach XVI–XIX przestawimy je według podziału względu na typ formacji zakonnych[5]. Nie wszystkie występowały na interesującym nas terenie.

Zakony dzielimy na cztery grupy: mnisi, kanonicy regularni, zakony żebracze i klerycy regularni. Do mnichów zaliczamy: benedyktynów (*Ordo Sancti Benedicti*), cystersów (*Ordo Cisterciensis*), kartuzów (*Ordo Carthusiensis*), kamedułów (*Ordo Eremitarum Camalduliensium*)[6]. Kolejną grupę stanowią kanonicy regularni[7]: norbertanie inaczej premonstratensi (*Ordo Praemonstratensis*), bożogrobcy (*Canonici Regulares Custodes Sanctissimi Sepulchri Hierosolymitani*), duchacy (*Ordo Fratrum Canonicorum regularium Sancti Spiritus de Saxia*), kanonicy od pokuty (*Ordo Fratrum de Poenitentia Beatorum Martyrum*), paulini (*Ordo Sancti Pauli, primi Eremitae*), kanonicy laterańscy (*Congregatio Canonicorum Sanctissimi Salvatoris Lateranensis*), trynitarze (*Ordo Sanctissimae Trinitatis redemptionis captivorum*). Do zakonów żebraczych: augustianie (*Ordo Eremitarum Sancti Augustini*), bernardyni-obserwanci (*Ordo Fratrorum Minorum*), dominikanie (*Ordo Praedicatorum*), franciszkanie konwentualni (*Ordo Fratrum Minorum Conventualium*), karmelici trzewiczkowi (*Ordo Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo*), karmelici bosi (*Fratres Discalceati Ordinis Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*), reformaci (*Ordo Fratrum Minorum*), kapucyni (*Ordo Fratrum Minorum Capucinorum*). Ostatnią grupą są klerycy regularni: jezuici (*Societas Jesu*), pijarzy (*Ordo Clericorum Regularium Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum*), misjonarze (*Congregatio Missionis*), teatyni (*Ordo Clericorum Regularium vulgo Theatinorum*), oratorianie (*Congregatio Oratorii Sancti Philippi Neri*), marianie (*Congregatio Clericorum Regularium Marianorum sub titulo Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis Mariae*), komuniści (*Clerici saeculares in communi viventes*), bonifratrzy (*Ordo S. Joannis de Deo*).

---

[5] Tenże, *Zakony męskie w Polsce w XVI–XVIII wieku*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2: *Wieki XVI–XVIII*, red. tenże, Kraków 1969, s. 488–489.

[6] Tamże.

[7] M. Daniluk, *Kanonicy regularni*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 590–595.

Następnie zostaną przedstawione zakony pracujące na terenie omawianych w artykule archidiakonatów w przyjętej cezurze czasowej. Według ankiety G. Garampiniego z 1773 r. na terenie archidiecezji było 21 zakonów męskich w 105 klasztorach z 1442 zakonnikami (w tym 990 kapłanów)[8]. W tym artykule zajmiemy się dwoma archidiakonatami z istniejących ośmiu, a jeszcze precyzyjniej mówiąc 13 dekanatami[9] z istniejących wtedy 43. Zatem liczbę zakonników archidiecezji należałoby podzielić przynajmniej na trzy (30%), czyli w tym okresie byłoby to 432 zakonników, a w tym 297 kapłanów zakonnych. Dane te podajemy szacunkowo, gdyż zebrany materiał nie pozwala na precyzyjne określenie liczby zakonników na interesującym nas terenie.

Trzeba zauważyć, że z upływem czasu zakonników było mniej, zwłaszcza po rozwiązaniu jezuitów (lata siedemdziesiąte XVIII wieku) i kasacie klasztorów (na uposażenie nowych diecezji ok. 1818). Zakonnicy częściowo pozostali w klasztorach etatowych („na wymarciu"), a częściowo przeszli do duszpasterstwa parafialnego i szkolnictwa, sekularyzując się i stając się księżmi diecezjalnymi. Stąd w wielu źródłach jest wątpliwość, czy zapis *ex* oznacza, że dany zakonnik był inkardynowany do diecezji, czy tylko przestał funkcjonować w klasztorze danego zakonu. Badania przeprowadzono na podstawie materiału źródłowego, który znajduje się w aktach wizytacyjnych i schematyzmach archidiecezji gnieźnieńskiej.

W opisywanych dekanatach posługiwały zakony: benedyktyni[10], bernardyni[11], bożogrobcy[12], cystersi[13], dominikanie[14], duchacy[15], franciszkanie

---

[8] M. Aleksandrowicz, *Wstęp historyczny*, w: „Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej" 2005, s. 24.

[9] Z czasem powstały dwa kolejne dekanaty kcyński i rogowski. Pod koniec okresu było więc 10 dekanatów w archidiakonacie gnieźnieńskim i 5 w kaliskim.

[10] J. Kowalczyk, *Benedyktyni*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 233–237; J. Kowalczyk, P. Sczaniecki, *Benedyktyni w Polsce*, w: tamże, kol. 237–242.

[11] H.E. Wyczawski, *Franciszkanie w Polsce po 1517. Bernardyni*, w: EK, t. 5, kol. 497–501; J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 1985, s. 85.

[12] J. Duchniewski, *Bożogrobcy. Geneza i dzieje. Organizacja i życie*, w: EK, t. 2, kol. 877–879; Z. Pęckowski, *Bożogrobcy w Polsce*, w: EK, t. 2, kol. 879–881; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 88–89.

[13] I. Eberl, *Cystersi. Historia zakonu europejskiego*, Kraków 2011; M. Daniluk, S. Kiełtyka, *Cystersi*, w: EK, t. 3, Lublin 1995, kol. 721–726; M. Daniluk, Z. Leszczyński, *Cystersi w Polsce*, w: tamże, kol. 726–734.

[14] J. Kłoczowski, *Dominikanie*, w: EK, t. 4, Lublin 1995, kol. 69–76; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 85–87.

[15] K. Antosiewicz, *Duchacy*, w: EK, t. 4, kol. 299–301; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 89.

konwentualni[16], jezuici[17], kameduli[18], kanonicy regularni laterańscy[19], karmelici[20], misjonarze św. Wincentego à Paulo[21], norbertanie (premonstratensi)[22], paulini[23], reformaci[24], trynitarze[25].

2. Rozmieszczenie klasztorów

W archidiakonacie gnieźnieńskim funkcjonowało 15 zakonów, w dwóch dekanatach nie było klasztorów, a w jednym (łekieńskiem istniały jednostki niesamodzielne). W granicach dekanatu Gniezno Świętej Trójcy[26] znajdowały się klasztory w Gnieźnie[27]: franciszkanów konwentualnych przy kościele Wniebowzięcia Najświętszej Maryi i św. Antoniego Padewskiego[28], miechowitów przy kościele św. Jana Chrzciciela[29] i misjonarzy św. Wincen-

[16] A. Zwiercan, *Franciszkanie – geneza i dzieje po 1517. Bracia mniejsi konwentualni*, w: EK, t. 5, kol. 489–492; tenże, *Franciszkanie w Polsce po 1517. Bracia mniejsi konwentualni*, w: tamże, kol. 507–512.

[17] L. Grzebień, *Jezuici*, w: EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 1254–1268; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 76–78.

[18] M. Daniluk, *Kameduli*, w: EK, t. 8, kol. 439–443; M. Graniczny, *Historia kamedułów Bieniszewskich*, Kazimierz Biskupi 2016; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 89.

[19] M. Daniluk, *Kanonicy laterańscy*, w: EK, t. 8, kol. 585–587; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 88.

[20] B. Panek, *Karmelici. Geneza i rozwój*, w: EK, t. 8, kol. 804–808; W. Kolak, *Karmelici w Polsce. Lokalizacja i organizacja*, w: tamże, kol. 808–813; J. Duchniewski, *Karmelici w Polsce. Działalność*, w: tamże, kol. 813–814.

[21] S. Rozpond, *Misjonarze św. Wincentego à Paulo*, w: EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 1250–1252; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 79–82.

[22] P. Boroń, *Norbertanie*, w: EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 1384–1388; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 88.

[23] J. Zbudniewek, *Paulini*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 83–86; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 89.

[24] A. Wiśniowski, *Franciszkanie – geneza i dzieje po 1517. Reformaci*, w: EK, t. 5, kol. 487–489; tenże, *Franciszkanie w Polsce po 1517. Reformaci*, w: EK, t. 5, kol. 501–505; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 83–84.

[25] E. Ziemann, *Trynitarze*, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1093–1094; Kitowicz, *Opis obyczajów*, s. 88.

[26] Dekanat Świętej Trójcy według wizytacji AAGn, ACons. E 18; ACons. E 21. Na terenie dekanatu były jeszcze klaryski. Natomiast wizytacja nie wspomina o misjonarzach – choć wiadomo, że prowadzili seminarium duchowne.

[27] S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej Archidiecezji Gnieźnieńskiej*: cz. 4: *indeks geograficzno-historyczny*: z. 1: *indeks do części 1*: (*zasób włocławski*), (*Repertorium*), ABMK, t. 37(1978), s. 41; M. Aleksandrowicz, M. Wrzeszcz, *Gniezno*, w: EK, t. 5, kol. 1166–1168.

[28] *Repertorium*, s. 41.

[29] Tamże.

tego à Paulo w seminarium[30]. Na terenie dekanatu św. Piotra i Pawła nie wykazano klasztorów. W dekanacie św. Michała był klasztor kanoników regularnych w Trzemesznie[31]. Na terenie dekanatu konińskiego były dwa klasztory: reformatów w Koninie[32] i bernardynów w Kole[33]. Cysterskie opactwo Ląd[34] położone było na terenie dekanatu słupeckiego. Dekanat sompoleński związany był z dwoma klasztorami: bernardynów w Kazimierzu[35] i okresowo kamedułów w Bieniszewie[36]. Na terenie dekanatu łekieńskiego znajdowało się opactwo cystersów w Wągrowcu[37], a także klasztor bernardynów w Gołańczy[38]. Na terenie dekanatu kcyńskiego istniał klasztor karmelitów w Kcyni[39], natomiast w dekanacie rogowskim nie było samodzielnych jednostek zakonnych (choć były zależne, o czym w dalszej części). Dekanat żniński na swoim terenie miał trzy jednostki: opactwo benedyktynów w Mogilnie[40], klasztor dominikanów w Żninie[41], klasztor reformatów w Pakości[42].

W archidiakonacie kaliskim klasztory były: na terenie dekanatu kaliskiego: w Kaliszu[43] – kanoników regularnych laterańskich przy kościele św. Mikołaja[44], bernardynów[45], reformatów przy kościele Opieki św. Józefa[46], franciszkanów konwentualnych przy kościele św. Stanisława[47], jezuitów przy kościele św. Wojciecha i Stanisława[48], duchaków przy kościele

---

[30] K. Śmigiel, *Gnieźnieńska archidiecezja. Instytucje oświatowe i charytatywne*, w: EK, t. 5, kol. 1187–1189.

[31] *Repertorium*, s. 105; A. Gładysz, *Trzemeszno*, w: EK, t. 19, kol. 1116–1117.

[32] *Repertorium*, s. 108; M. Wrzeszcz, *Konin*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 627–628; H. Witczak, *Z życia religijnego w Królewskim Mieście Koninie*, Włocławek 2006, s. 167–175.

[33] *Repertorium*, s. 108; M. Wrzeszcz, *Koło*, w: EK, t. 9, kol. 418–419.

[34] *Repertorium*, s. 63; J. Pietrzykowski, *Ląd*, w: EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 595–597.

[35] *Repertorium*, s. 52–53; T. Dusza, *Kazimierz Biskupi*, w: EK, t. 8, kol. 1291–1293.

[36] *Repertorium*, s. 25; A. Małysz, *Bieniszew*, w: EK, t. 2, kol. 540–541.

[37] *Repertorium*, s. 109; A. Gładysz, *Wągrowiec*, w: EK, t. 20, kol. 308–309.

[38] *Repertorium*, s. 42; M. Wrzeszcz, *Gołańcz*, w: EK, t. 5, kol. 1267.

[39] *Repertorium*, s. 53; M. Wrzeszcz, *Kcynia*, w: EK, t. 8, kol. 1324–1325.

[40] *Repertorium*, s. 74; W. Polak, *Mogilno*, w: EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 20–22.

[41] *Repertorium*, s. 121; A. Gładysz, *Żnin*, w: EK, t. 20, kol. 1603–1604.

[42] *Repertorium*, s. 80; M. Ożóg, *Pakość*, w: EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 1123–1124.

[43] M. Wrzeszcz, *Kalisz*, w: EK, t. 8, kol. 398–401.

[44] *Repertorium*, s. 50.

[45] Tamże.

[46] Tamże, s. 51.

[47] Tamże, s. 50.

[48] Tamże.

Ducha Świętego[49]. Ponadto duchaków w Stawiszynie[50], benedyktynów w Kościelnej Wsi[51], a przy klasztorze cysterek w Ołoboku[52] posługiwali cystersi. W dekanacie krotoszyńskim odnotowano klasztory w: Kobylinie[53] – bernardynów i Krotoszynie[54] – trynitarzy. Na terenie dekanatu pleszewskiego w Grodzisku – bożogrobców[55]. W dekanacie stawiszyńskim byli reformaci w Choczu[56], natomiast na terenie dekanatu stawskiego nie było samodzielnych klasztorów.

Sieć klasztorów (głównych) uzupełniały powiązane z nimi filie i parafie, w których posługiwali zakonnicy. Zazwyczaj w filiach posługę pełnili zakonnicy danej wspólnoty, a w parafiach powierzonych do obsługi sprawowali różne funkcje. Zdarzało się, że byli oficjalnymi proboszczami (prepozyt, curatus, komendarz), czasami wikariuszami lub ich zastępcami, a najczęściej kapelanami wynajętymi na roczną posługę. Zdarzało się i tak, że miejscowy dziedzic miał w swoim dworze kapelana, a ten z racji tego, że nie było w parafii proboszcza, pełnił w niej również posługę duszpasterską. Zdarzało się to w parafiach, gdzie dziedzic przejął uposażenie proboszcza, a kapelana utrzymywał za wikt i mieszkanie. Poniżej zostaną wykazane parafie, w których posługiwali zakonnicy, natomiast w przypisie zasygnalizujemy tylko daną parafię, nie wykazując wszystkich okresów posługi zakonników.

Benedyktyni mieli opactwo w Mogilnie[57] (żniński) i klasztor w Kościelnej Wsi[58] (kaliski) powiązany z Tyńcem. Z posługi tych mnichów korzystały parafie: Wójcin (zbarski)[59]; Pralin[60], Strzelce[61], Kwieciszewo[62] (żniński).

---

[49] Tamże, s. 50–51.

[50] Tamże, s. 99; K. Geryn, *Stawiszyn*, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 897.

[51] *Repertorium*, s. 58; M. Wrzeszcz, *Kościelna Wieś*, w: EK, t. 9, kol. 987–988.

[52] *Repertorium*, s. 77; A. Skorupińska, *Ołobok*, w: EK, t. 14, kol. 555.

[53] *Repertorium*, s. 55; M. Wrzeszcz, *Kobylin*, w: EK, t. 9, kol. 252–254.

[54] *Repertorium*, s. 60; M. Wrzeszcz, *Krotoszyn*, w: EK, t. 9, kol. 1325–1327.

[55] *Repertorium*, s. 45.

[56] Tamże, s. 31; K. Lutyński, *Chocz*, w: EK, t. 3, kol. 203–204.

[57] AAGn, ACons. E 18, s. 782; ACons. E 36, k. 220; ACons. E 39, k. 49; ArDWł, AAG. Wiz. 55 (0355), s. 24 (w nawiasie oznaczono sygnaturę obecną).

[58] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 43–49; AAG. Wiz. 78 (0378), k. 31v–37v.

[59] Dekanat św. Michała występuje także pod nazwą zbarski. AAGn, ACons. E 18, s. 963; ACons. E 36, k. 319v; ArDWł, AAG. Wiz. 52 (0352), s. 17–18.

[60] AAGn, ACons. E 36, k. 256v.

[61] AAGn, ACons. E 18, s. 773; ACons. E 36, k. 256v; ACons. E 39, k. 45v; ArDWł, AAG. Wiz. 55 (0355), s. 21.

[62] Tamże, s. 24–25.

Bernardyni mieli swoje klasztory w: Kole (koniński), Gołańczy (łekieński), Kazimierzu (sompoleński), Kaliszu (kaliski), Kobylinie (krotoszyński)[63], wspomagane były przez klasztory w Warcie[64] i Złoczewie (archidiakonat uniejowski)[65].

Zakonnicy z tych klasztorów obsługiwali parafie: Kowale[66], Tuliszków[67], Turek[68], Dąbroszyn (jednocześnie kapelan dworu)[69]; Grochowy[70], Koło[71], Kościelec[72], Wyszyna[73] (koniński); Kazimierz[74] (sompoleński); Zoń[75] (łekieński); Chomiąża[76] (żniński); Kucharki[77] (kaliski); Zduny[78], Baszków[79], Kobylin[80] (krotoszyński); Kościelec[81], Dzierzbin[82] i Kokanin[83] (stawiszyński); Chlewo[84], Góra[85], Iwanowice[86], Błaszki[87] (stawski); Jedlec i Tursko (pleszewski)[88].

---

[63] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 417.

[64] *Repertorium*, s. 108.

[65] Tamże, s. 119.

[66] W przypadku tej parafii zakonnicy (bernardyni, reformaci i jeden kanonik regularny laterański) posługiwali tu w interesującym nas okresie w latach 1750–1850 przez prawie cały okres. Dopiero od 1843 r. był na miejscu kapłan diecezjalny. Zob. ArDWł, AAG. Wiz. 24 (0324), s. 98–99; AAG. Wiz. 85 (0385), k. 135v–141v.

[67] W tym przypadku rolę odgrywało pokrewieństwo zakonnika z proboszczem, którego był bratankiem. Zob. ArDWł, AAG. Wiz. 85 (0385), k. 105–122.

[68] Tamże.

[69] ArDWł, AAG. Wiz. 105 (03105), s. 29.

[70] AAGn, ACons. E 23, s. 201; ArDWł, AAG. Wiz. 85 (0385), k. 70–77v.

[71] AAGn, ACons. E 23, s. 94–95.

[72] ArDWł, AAG. Wiz. 85 (0385), k. 264.

[73] Tamże, k. 271; M. Budkiewicz, *Dzieje parafii Wyszyna*, Wyszyna 2013, s. 194.

[74] AAGn, ACons. E 20, s. 104–105; ArDWł, AAG. Wiz. 87 (0387), s. 267–293.

[75] AAGn, ACons. E 23, s. 55–56.

[76] Schematyzm Archidiecezji Gnieźnieńskiej (SchG) 1812, s. 84.

[77] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 54–61.

[78] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319), s. 422–453.

[79] Tamże, s. 454–471.

[80] Tamże, s. 472–504; ArDWł, AAG. Wiz. 78 (0378), k. 40–47.

[81] ArDWł, AAG. Wiz. 20 (0320), s. 1040.

[82] Tamże, s. 1051.

[83] Tamże, s. 1148.

[84] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 739–753.

[85] ArDWł, AAG. Wiz. 20 (0320), s. 1417–1430.

[86] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 791–813.

[87] Tamże, s. 826–836.

[88] SchG 1812, s. 88

Bożogrobcy na terenie archidiecezji mieli swoje klasztory w Gnieźnie przy kościele św. Jana i w Grodzisku k. Pleszewa[89], a ponadto obsługiwali: Jarząbkowo[90], Czerniejewo[91], Raczkowo[92], Żydowo[93] (Świętej Trójcy).

Cystersi mieli również kilka opactw na interesującym nas terenie, najpierw Ląd (słupecki) i będące w ich uposażeniu: Lądek[94] (słupecki); Zagórów[95] (koniński); kaplica w Skorzęcin[96] (par. Ostrowite, dek. zbarski); kaplica w dworze Święcza[97] (par. Kuchary Kościelne) i drugie opactwo w Łeknie przeniesione do Wągrowca[98] (łekieńskie); w uposażeniu Tarnowa[99] (łekieński). W Ołoboku posługę duchowną spełniali cystersi dla cysterek, które tutaj miały swoje opactwo[100].

Te opactwa prowadziły rozległą działalność: Żydowo[101] (Trójcy Świętej); Popowo[102] (św. Piotra i Pawła), Konin[103], Grabienice[104], Grodziec[105], Rzgów[106], Zagórów[107] (koniński); Czeszewo[108], Panigródź[109] (łekieński);

---

[89] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319), s. 578–600; AAG. Wiz. 56 (0356), s. 183–194; AAG. Wiz. 78 (0378), k. 48–55.

[90] SchG 1807, s. 12

[91] SchG 1812, s. 76.

[92] SchG 1807, s. 13.

[93] AAGn, ACons. E 20, k. 379.

[94] AAGn, ACons. E 13, s. 128–129; ArDWł, AAG. Wiz. 43 (0343), s. 76–77; Schematyzm zakonu cystersów (SchOCist) 1800, k. 4–4v; 1808, s. 76–78; 1816, s. 68–70; 1817, s. 72–74.

[95] ArDWł, AAG. Wiz. 24 (0324), s. 40–41; AAG. Wiz. 85 (0385), k. 33–46; SchOCist 1800, k. 4–4v; 1808, s. 76–78; 1816, s. 68–70; 1817, s. 72–74.

[96] AAGn, ACons. E 21, s. 118.

[97] ArDWł, AAG. Wiz. 63 (0363), s. 107–111.

[98] ArDWł, AAG. Wiz. 32 (0332), s. 13–15.

[99] AAGn, ACons. E 18, s. 510; ACons. E 23, s. 18; ACons. E 25, k. 117–118v; ArDWł, AAG. Wiz. 32 (0332), s. 15; SchOCist 1800, k. 10v–11v; 1808, s. 93–94; 1816, s. 79–80; 1817, s. 85–86.

[100] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319), s. 227–234; SchG 1807, s. 19–21; SchOCist 1800, k. 4–4v, 10v–11v; 1808, s. 76–78, 93–94; 1816, s. 68–70; 1817, s. 72–74.

[101] SchOCist 1808, s. 93–94; 1817, s. 85–86.

[102] AAGn, ACons. E 34, k. 136v; SchOCist 1800, k. 10v–11v.

[103] ArDWł, A. par. Konin [św. Bartłomieja] 1(1802–1846), s. 260–262; Witczak, *Z życia religijnego*, s. 235.

[104] SchG 1812, s. 81.

[105] SchG 1810, s. 102.

[106] SchOCist 1800, k. 10v–11v; 1808, s. 93–94; 1816, s.79–80; 1817, s. 85–86.

[107] AAGn, ACons. E 23, s. 149.

[108] AAGn, ACons. E 34, k. 162v.

[109] Tamże, k. 213; SchOCist 1800, k. 10v–11v.

Kowalewo[110], Strzałków[111], Graboszewo[112], Ostrowo[113] (słupecki); Szymanowice[114] (pleszewski).

Dominikanie swój klasztor mieli w Żninie[115] i będącą w jego uposażeniu parafię Góra[116] (żniński), a poza interesującym nas terenem w Sieradzu (archidiakonat uniejowski). Posługiwali w parafiach: Konin[117] (koniński); Giewartów[118] (słupecki); Lubstówek[119], Racięcice[120] (sompoleński); Gościszyn[121], Rogowo[122] (rogowski); Wenecja[123], Chomiąża[124], (żniński); Gruszczyce[125] (stawski).

Duchacy zajmowali się opieką nad chorymi, dla których prowadzili szpitale. Zasadniczo na interesującym nas terenie posługiwali w dwóch miejscach w Kaliszu przy kościele Świętego Ducha[126] (kaliski) i Stawiszynie również przy kościele Świętego Ducha (stawiszyński) [127].

Franciszkanie konwentualni z Gniezna i Kalisza byli uzupełniani przez klasztory w Pyzdrach (do 1818 r. diecezja poznańska) i Radziejowie (do 1818 r. diecezja kujawsko-pomorska). Zakon ten obsługiwał parafie: Grzybowo[128], Łubowo[129], Jarząbkowo[130], Węglewo[131]

---

[110] ArDWł, AAG. Wiz. 43 (0343), s. 71–76.

[111] SchOCist 1816, s. 68–70; 1817, s. 72–74.

[112] SchOCist 1808, s. 76–78.

[113] AAGn, ACons. E 33, k. 76–90v; SchOCist 1800, k. 4–4v.

[114] SchG 1807, s. 22–23; SchOCist 1800, k. 10v–11v; 1808, s. 93–94; 1816, s. 79–80; 1817, s. 85–86.

[115] ArDWł, AAG. Wiz. 55 (0355), s. 6.

[116] AAGn, ACons. E 18, s. 671; ACons. E 36, k. 182; ACons. E 39, k. 11v; ArDWł, AAG. Wiz. 55 (0355), s. 11–12.

[117] ArDWł, A. par. Konin [św. Bartłomieja] 4(1817), s. 109; Witczak, *Z życia religijnego*, s. 234.

[118] SchG 1807, s. 18.

[119] ArDWł, AAG. Wiz. 134 (03134), s. 289.

[120] Tamże, s. 429.

[121] SchG 1807, s. 16.

[122] Tamże, s. 15.

[123] AAGn, ACons. E 36, k. 309v.

[124] Tamże, k. 149v.

[125] ArDWł, AAG. Wiz. 20 (0320), s. 1481–1494.

[126] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 164–167.

[127] ArDWł, AAG. Wiz. 20 (0320), s. 1100–1104.

[128] AAGn, ACons. E 20, k. 247v; SchG 1807, s. 12.

[129] SchG 1807, s. 12.

[130] AAGn, ACons. E 20, k. 255v.

[131] Tamże, k. 347v.

(dekanat Trójcy Świętej); Rzgów[132], Grochowy[133] (koniński); Warzymowo[134] (sompoleński); Kleczew[135], Budzisław[136] (zbarski). A ponadto w archidiakonacie kaliskim parafie: Lewków[137], Ociąż (kaliski); Stawiszyn[138] (stawiszyński); Malanów[139], Kalinowa[140], Gołuchów[141], Jedlec[142] (pleszewski).

Jezuici – na skutek decyzji papieskiej zakon skasowano w latach siedemdziesiątych XVIII wieku, a w Polsce wszystkie domy zakonu zamknięto w latach 1774–1780. Stąd w zapisie wizytacyjnym są o nich raczej szczupłe informacje. Losy poszczególnych zakonników przebiegały bardzo różnie, jedni zajęli się szkolnictwem, inni obracali się w kręgach szeroko pojmowanej „władzy" (kościelnej czy świeckiej), część przeszła do pracy duszpasterskiej. Przy czym trudno jednoznacznie powiedzieć, czy stwierdzenie „*ex* jezuita" oznacza to, że dany kapłan był już przypisany do diecezji, czy tylko, że kiedyś był u jezuitów.

Ostatecznie jednak jezuici na naszym terenie mieli jeden klasztor w Kaliszu przy kościele św. Wojciecha i Stanisława, w ich uposażeniu była również parafia Kokanin[143]. Ponadto w opisach wizytacyjnych można zauważyć wykazane kaplice jezuitów w dworach: Skarszewie[144] (par. Borków, kaliski); Kościelcu[145] (stawiszyński); Marchwaczu[146] (par. Rajsko, stawski); Taczanowie[147] (par. Sowina, pleszewski). W parafii zauważono ich w Mielżynie[148] (słupecki) i Godzieszach[149] (stawski). Ponadto jezuici

[132] ArDWł, AAG. Wiz. 85 (0385), k. 11–23v.
[133] Tamże, k. 59–70.
[134] AAGn, ACons. E 20, s. 294; ArDWł, AAG. Wiz. 87 (0387), s. 139–146.
[135] AAGn, ACons. E 20, k. 38v–385.
[136] SchG 1817, s. 83.
[137] SchG 1807, s. 19–21.
[138] ArDWł, AAG. Wiz. 79 (0379), k. 31–41.
[139] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 700–708.
[140] ArDWł, AAG. Wiz. 79 (0379), k. 43–52.
[141] SchG 1810, s. 106.
[142] SchG 1810, s. 107.
[143] ArDWł, AAG. Wiz. 20 (0320), s. 1143–1155.
[144] Tamże, s. 1003.
[145] Tamże, s. 1040; M. Wrzeszcz, *Kościelec Kaliski*, w: EK, t. 9, kol. 985.
[146] ArDWł, AAG. Wiz. 20 (0320), s. 1295.
[147] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 367.
[148] ArDWł, AAG. Wiz. 64 (0364), s. 40–44.
[149] ArDWł, AAG. Wiz. 79 (0379), k. 28–34.

i *ex* jezuici występują w: Pobiedziskach[150] (Świętej Trójcy); Trąbczynie[151] (koniński); Kozielsku[152], Łeknie[153] (łekieński); Świątkowie[154] (rogowski); Kowalewie[155] (słupecki).

Kameduli na naszym terenie mieli tylko jeden klasztor w Bieniszewie, ale z uwagi na regułę zakonną nie posługiwali poza klasztorem.

Kanonicy regularni laterańscy posiadali dwa domy: w Kaliszu przy kościele św. Mikołaja wraz ze szpitalem Świętej Trójcy (kaliski)[156] i w Trzemesznie (zbarski)[157]. Z nimi powiązana była filia dla Kalisza w parafii Kuchary (kaliski)[158]; filie dla Trzemeszna[159] z podległymi prepozyturami: Gąsawa[160] (żniński), Kamieniec[161], Palędzie[162], Rękawczyn[163], Złotkowo[164] (zbarski), Ryszewko[165] (żniński, rogowski), Brzyskorzystew[166], Wylatów[167] (żniński). Ponadto posługiwali w parafiach: Pakość[168] (rogowski); Duszno[169], Orchowo[170], Linowiec[171], Kleczew[172], Szydłowo[173] (zbarski); Gąsawa[174],

---

[150] AAGn, ACons. E 18, s. 824.

[151] AAGn, ACons. E 23, s. 157–158.

[152] Tamże, s. 84–85.

[153] AAGn, ACons. E 18, s. 502; ACons. E 23, s. 109–110.

[154] Tamże, s. 37.

[155] AAGn, ACons. E 13, s. 117.

[156] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 11–33b, 165–168; AAG. Wiz. 78 (0378), k. 1–24v; SchG 1807, s. 19–21.

[157] AAGn, ACons. E 21, s. 43; ACons. E 35, k. 507–530.

[158] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 49–54; AAG. Wiz. 78 (0378), k. 37v–41v; SchG 1807, s. 19–21.

[159] AAGn, ACons. E 20, k. 384v–385; ArDWł, AAG. Wiz. 52 (0352), s. 10

[160] AAGn, ACons. E 18, s. 749–750; ArDWł, AAG. Wiz. 55 (0355), s. 34–36.

[161] AAGn, ACons. E 35, k. 395; ACons. E 20, k. 433v; ACons. E 18, s. 947; SchG 1807, s. 14.

[162] AAGn, ACons. E 18, s. 759; ACons. E 39, k. 31v.

[163] AAGn, ACons. E 35, k. 395.

[164] SchG 1812, s. 79.

[165] AAGn, ACons. E 18, s. 753; ACons. E 23, s. 59; ACons. E 36, k. 114; ACons. E 39, k. 29v; ArDWł, AAG. Wiz. 55 (0355), s. 28–29.

[166] AAGn, ACons. E 18, s. 657–659; ACons. E 39, k. 6.

[167] AAGn, ACons. 18, s. 947; ACons. E 36, k. 341.

[168] AAGn, ACons. E 23, s. 77.

[169] AAGn, ACons. E 20, k. 427–427v.

[170] AAGn, ACons. E 35, k. 444–456; SchG 1807, s. 14.

[171] AAGn, ACons. E 35, k. 437.

[172] AAGn, ACons. E 20, k. 399.

[173] SchG 1810, s. 99.

[174] AAGn, ACons. E 36, k. 163v–164; ACons. E 39, k. 36v.

Palędzie[175] (żniński); jako kapelan dziedzica i w parafii Kowale (koniński)[176]; Przespolew[177], Iwanowice[178] (stawski).

Karmelici na terenie obu archidiakonatów mieli jeden klasztor w Kcyni (dekanat łekieński, a później kcyński). Zapewne na interesującym nas terenie korzystano jeszcze z pomocy klasztorów w: Bydgoszczy (pierwotnie diecezja kujawsko-pomorska, później archidiecezja gnieźnieńska, archidiakonat kamieński), Zakrzewie (diecezja kujawsko-pomorska), Poznaniu (diecezja poznańska). Posługiwali w parafiach: Słupy[179] (łekieński); Kuczków i Sowina[180] (pleszewski); Świątkowo[181] (rogowski); Ludzisko[182] (żniński).

Misjonarze św. Wincentego à Paulo zasadniczo na interesującym nas terenie posługiwali jedynie w seminarium duchownym w Gnieźnie. W wizytacjach nie zauważa się zapisów, aby prowadzili tutaj działalność duszpasterską.

Norbertanie w obydwu opisywanych archidiakonatach nie mieli swojego klasztoru, najbliższy był w Witowie (tuszyński). Ponieważ w Strzelnie, a także w Żukowie (diecezja kujawsko-pomorska) funkcjonowały norbertanki, dlatego można przypuszczać, że przez pośrednictwo któregoś z tych klasztorów w kilku parafiach pojawili się norbertanie – Gembice[183] (żniński); Kościelec[184] (koniński); Lubstów[185] (sompoleński).

Paulini posługiwali w Brdowie (diecezja kujawsko-pomorska)[186].

Reformaci na opisywanym terenie mieli kilka klasztorów: Kalisz (kaliski); Konin[187] (koniński); Pakość[188] (żniński); Chocz[189] (stawiszyński).

---

[175] ArDWł, AAG. Wiz. 55 (0355), s. 27–28.

[176] ArDWł, AAG. Wiz. 105, s. 37–38; zob. H. Witczak, *Dziedzictwo wieków – z dziejów Gminy Kawęczyn*, Kawęczyn – Konin 2010, s. 102; tenże, *Duchowieństwo parafialne*, s. 197.

[177] SchG 1814, s. 96.

[178] ArDWł, AAG. Wiz. 84 (0384), s. 5; AAG. Wiz. 87 (0387), s. 5.

[179] AAGn, ACons. E 18, s. 594.

[180] SchG 1816, s. 86.

[181] AAGn, ACons. E 36, k. 122.

[182] Tamże, k. 205.

[183] Tamże, k. 170v–171.

[184] ArDWł, AAG. Wiz. 85 (0385), k. 263v.

[185] AAGn, ACons. E 23, s. 24; ArDWł, AAG. Wiz. 40 (0340), s. 13–15.

[186] ArDWł, AAG. Wiz. 134 (03134), s. 48–49.

[187] Witczak, *Z życia religijnego*, s. 174–175.

[188] AAGn, ACons. E 36, k. 249; ArDWł, AAG. Wiz. 55 (0355), s. 17.

[189] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 568.

Ponadto posługiwali w: Wyszynie[190], Starym Mieście[191] (koniński); Morzysławiu[192] (sompoleński); Lewkowie[193] (kaliski); Korytach[194], Pleszewie[195], Tursku[196], Gołuchowie[197], Kuczkowie[198], Szymanowicach[199] (pleszewski). W dekanacie stawskim w parafii Staw[200].

Trynitarze mieli swój klasztor w Krotoszynie, ale nie wykazano ich działalności na terenie innych parafii.

Następnie postaramy się odpowiedzieć na pytanie, ilu zakonników pracowało na interesującym nas terenie. Wcześniej przyjęto założenie na podstawie ankiety nuncjusza apostolskiego w Polsce z roku 1773, że mogło być na terenie obu archidiakonatów około 432 zakonników, w tym 297 kapłanów zakonnych. Niestety nie da się zweryfikować tych obliczeń, gdyż akta wizytacyjne parafii i schematyzmy archidiecezji na te pytania nie dają odpowiedzi, chyba że w protokole wizytacyjnym zapisano, ile osób było w danym klasztorze, jednak takich informacji nie ma zbyt wiele.

Przyjrzyjmy się klasztorom, które przedstawiły swój stan liczbowy przy okazji wizytacji dekanatu. Wykaz taki posiadamy dla klasztoru w Trzemesznie, który w czasie wizytacji z lat 1759–1760 zanotował 29 kanoników regularnych[201], a w 1780 r. przedstawił 14[202]. Klasztor w Pakości w 1760 r. wykazał 13 reformatów[203]. Systematyczne swój stan wykazywali benedyktyni w Kościelnej Wsi: 1752–1765 – 4[204], 1761 – 8[205],

---

[190] ArDWł, AAG. Wiz. 85 (0385), k. 271; Budkiewicz, *Dzieje parafii Wyszyna*, s. 193.

[191] Witczak, *Z życia religijnego*, s. 175.

[192] AAGn, ACons. E 15, s. 691; zob. H. Witczak, *Miła pamięć wiernych i szlachetnych serc – z dziejów parafii św. Wojciecha w Koninie*, w: J. Łojko, H. Witczak, *Parafia św. Wojciecha w Koninie-Morzysławiu. Wczoraj i dziś*, Konin 2014, s. 168.

[193] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319), s. 133–147.

[194] ArDWł, AAG. Wiz. 78 (0378), k. 15v–20v.

[195] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319), s. 843–851.

[196] Tamże, s. 561–578.

[197] ArDWł, AAG. Wiz. 78 (0378), k. 4–15.

[198] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319), s. 651–663.

[199] Tamże, s. 633–651.

[200] ArDWł, AAG. Wiz. 20 (0320), s. 1451.

[201] ArDWł, AAG. Wiz. 52 (0352), s. 10.

[202] AAGn, ACons. E 21, s. 30–43.

[203] ArDWł, AAG. Wiz. 55 (0355), s. 17.

[204] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319).

[205] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356).

1781–1783 – 5[206]. Również stan personalny przedstawiali kanonicy regularni z Kalisza od św. Mikołaja: 1752–1755 – 8[207], 1761 – 11[208], 1781–1783 r. – 10[209]. Posiadamy także dane klasztoru w Kobylinie, w którym w 1761 r. było 11 bernardynów[210], a w 1761 r. w Choczu przebywało 13 reformatów[211].

Już spoza ścisłego materiału źródłowego przyjętego do tego badania posiadamy jeszcze kilka informacji o stanie liczbowym zakonników. Pierwszy z nich to klasztor reformatów w Koninie[212], który w liczbach przedstawiał się następująco: 1765 r. – 11 prezbiterów, 2 kleryków, 7 braci; 1790 r. – 12 księży, 3 kleryków, 5 braci; 1811 r. – 7 ojców, 3 braci; 1817 r. – 9 zakonników.

Ponadto stan liczbowy bernardynów w klasztorach był następujący: Kazimierz Biskupi w roku 1787 r. – 11 ojców, 6 braci, a w 1808 r. – 7 ojców i 3 braci; Kobylin w roku 1790 r. – 13 ojców, 1 kleryk, 7 braci; w 1808 r. – 5 ojców i 5 braci; w 1816 r. – tylko 4 ojców; Koło w roku 1792 – 13 ojców, 11 kleryków, 10 braci; w 1808 r. – 8 ojców, 2 kleryków, 6 braci; Gołańcz w 1808 r. – 8 ojców, 4 braci, w 1818 r. – 4 ojców i 4 braci[213].

3. Zakonnicy w archidiakonacie gnieźnieńskim

W tym punkcie przedstawimy skalę pomocy zakonników w duszpasterstwie parafialnym. Wykaz odnosi się wyłącznie do zakonników – księży, pomijamy więc w nim zakonników – braci zakonnych i zakonników – kleryków, przygotowujących się do święceń kapłańskich, a więc niemogących sprawować posługi sakramentalnej i duszpasterskiej.

Omawiając poszczególne dekanaty, wykażemy, ilu posługiwało w nich zakonników. Podobnie jak wcześniej wykazano dziewięć okresów dla których przeprowadzono badania. Trzy pierwsze okresy zostały opracowane na podstawie danych z protokołów wizytacyjnych: I – 1759–1767; II – 1775–1782; III – 1790–1798. W kolejnych okresach informacje podane w tym punkcie pochodzą ze schematyzmów archidiecezji.

---

[206] ArDWł, AAG. Wiz. 78 (0378).

[207] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319).

[208] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356).

[209] Tamże.

[210] Tamże.

[211] Tamże.

[212] Witczak, *Z życia religijnego*, s. 174.

[213] H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy*, t. 3, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 72–73.

Tabela 1. Materiał źródłowy do badania posługi duszpasterskiej zakonników w archidiakonacie gnieźnieńskim (1759–1817)

Dek./Okres	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX
Lata	1759/67	1775/82	1790/98	1807	1810	1812	1814	1816	1817
Świętej Trójcy	ACons. E18	ACons. E 21	ACons. E 20	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
Św.Piotra i Pawła	ACons. E 18	ACons. E 23	ACons. E 25	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
Św. Michała	ACons. E 18	ACons. E 21	ACons. E 20	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
kcyński	—	—	—	—	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
koniński	AAG. Wiz 24	ACons. E23	AAG. Wiz 85	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
łekieński	ACons. E 18	ACons. E 23	ACons. E 25	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
rogowski	—	ACons. E 23	ACons. E 25	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
słupecki	AAG. Wiz 43	AAG. Wiz.64	ACons. E 13	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
sompoleński	AAG. Wiz 40	ACons. E 23	ACons. E 20	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
żniński	AAG. Wiz 55	ACons. E 39	—	—	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817

Dekanat Świętej Trójcy – w 1766 r. wykazano 35 kapłanów, wśród nich był jeden zakonnik, nie wykazano składu klasztorów gnieźnieńskich[214]. W latach 1780–1782 posługiwało 28 kapłanów, choć nie zauważono wśród nich żadnego zakonnika[215]. W latach 1790–1792 wykazano 33 kapłanów, a wśród nich jednego zakonnika[216]. Następne dane pochodzą ze schematyzmów archidiecezji gnieźnieńskiej. W roku 1807 wykazano w dekanacie 40 księży, z których trzech było zakonnikami[217]. W roku 1810 posługiwało 36 kapłanów, w tym trzech zakonników[218].

[214] AAGn, ACons. E 18, s. 791–934.

[215] AAGn, ACons. E 21, s. 36–319.

[216] W tym przypadku wykorzystano spis treści do wizytacji, który precyzyjniej określał, który z kapłanów był zakonnikiem. Zob. AAGn, ACons E 20, k. 175–176.

[217] SchG 1807, s. 11–13.

[218] SchG 1810, s. 97–98.

W roku 1812 było 37 kapłanów i dwóch zakonników[219], a w roku 1814 wykazano 40 kapłanów i również dwóch zakonników[220]. W kolejnych wykazach z roku 1816[221] i 1817[222] pojawiało się już tylko po jednym zakonniku, mimo iż odpowiednio było 36 i 25 kapłanów.

Dekanat św. Piotra i Pawła – w latach 1766–1767 wykazano 19 księży, nie było wśród nich żadnego zakonnika[223]. W latach 1780–1782 pracowało 20 kapłanów, wśród których nie było zakonnika[224]. W latach 1790–1792 wykazano 16 kapłanów bez zakonników[225]. W roku 1807[226] pracowało w dekanacie 18 księży, a wśród nich dwóch zakonników, podobnie dwóch zakonników było w roku 1810[227], mimo że było wtedy 16 księży. W roku 1812[228] i 1814[229] wykazywano po jednym zakonniku, przy odpowiednio 14 i 16 kapłanach. W ostatnich dwóch latach 1816[230] i 1817[231] nie wykazywano zakonników pracujących w duszpasterstwie w tym dekanacie, a kapłanów było odpowiednio 13 i 14.

Dekanat św. Michała – w 1767 r. wykazano 42 księży, z których trzech było zakonnikami; nie podano danych z Trzemeszna[232]. W roku 1780 pracowało 27 kapłanów, wśród których było 15 zakonników (dodani tu zostali kanonicy związani z Trzemesznem)[233]. W latach 1790–1792 wykazano 11 księży, wśród których było pięciu zakonników (nie podano, ilu zakonników było w Trzemesznie)[234]. Schematyzm na rok 1807 wylicza 13 kapłanów w dekanacie, wśród nich było trzech zakonników[235].W ko-

[219] SchG 1812, s. 76–77.

[220] SchG 1814, s. 82–83.

[221] SchG 1816, s. 84–85.

[222] SchG 1817, s. 80–81.

[223] AAGn, ACons. E 18, s. 405–487.

[224] AAGn, ACons. E 23, s. 16–157.

[225] AAGn, ACons. E 25, k. 5–66v.

[226] SchG 1807, s. 13–14.

[227] SchG 1810, s. 98.

[228] SchG 1812, s. 77–78.

[229] SchG 1814, s. 83–84.

[230] SchG 1816, s. 85–86.

[231] SchG 1817, s. 82.

[232] AAGn, ACons. E 18, s. 940–987.

[233] AAGn, ACons. E 21, s. 11–154.

[234] Również wykorzystano bardziej precyzyjne dane spisu treści. Zob. AAGn, ACons. E 20, k. 384v–385.

[235] SchG 1807, s. 14.

lejnym wykazie z roku 1810 na 13 kapłanów było czterech zakonników. W kolejnych latach 1812[236] i 1814[237] było po pięciu zakonników, a kapłanów odpowiednio 15 i 14. W roku 1816[238] było 14 kapłanów i czterech zakonników, a w roku 1818[239] było 13 kapłanów i pięciu zakonników.

Dekanat kcyński – mamy zdecydowanie mniej informacji dotyczących tego dekanatu. Powstał on znacznie później i należał do archidiakonatu kamieńskiego. Wykazane dane zostały przedstawione dopiero od momentu, gdy dekanat wszedł do archidiakonatu gnieźnieńskiego. Według schematyzmów z lat: 1812[240], 1814[241], 1816[242] i 1817[243], w dekanacie nie było zakonników posługujących w duszpasterstwie, mimo że w Kcyni znajdował się klasztor, o którym się nie wspomina. W wykazanych latach stan duchowieństwa przedstawiał się odpowiednio: 15, 14, 13, 14 duchownych.

Dekanat koniński – w latach 1759–1760 wykazano 38 kapłanów z dwoma zakonnikami, ale bez liczby bernardynów w Kole i reformatów w Koninie[244]. W latach 1780–1782 wykazano 38 księży, w tym siedmiu zakonników[245]. W latach 1790–1791 było 45 księży, w tym dziewięciu zakonników, pominięto klasztory w Koninie i Kole[246]. W latach 1807[247] i 1810[248] wykazano po dwóch zakonników, przy odpowiednio 24 i 28 kapłanach; nie podano liczby zakonników w Koninie i Kole. W roku 1812 było aż pięciu zakonników w dekanacie na 32 kapłanów, jednak bez wymieniania klasztorów[249]. W kolejnych latach: 1814[250], 1816[251], 1817[252] było po trzech zakonników, a liczba księży przedstawiała się odpowiednio 32, 27 i 27.

---

[236] SchG 1812, s. 78–79.
[237] SchG 1814, s. 84–85.
[238] SchG 1816, s. 86–87.
[239] SchG 1817, s. 83.
[240] SchG 1812, s. 84.
[241] SchG 1814, s. 90.
[242] SchG 1816, s. 92.
[243] SchG 1817, s. 86–87.
[244] ArDWł, AAG. Wiz. 24 (0324), s. 3–99.
[245] AAGn, ACons. E 23, s. 11–207.
[246] ArDWł, AAG. Wiz. 85 (0385), k. 1–290.
[247] SchG 1807, s. 17–18.
[248] SchG 1810, s. 102–103.
[249] SchG 1812, s. 81–82.
[250] SchG 1814, s. 87–88.
[251] SchG 1816, s. 89–91.
[252] SchG 1817, s. 89–90.

Dekanat łekieński – w roku 1767 wykazano 26 kapłanów, wśród których było trzech zakonników, nie podano jednak liczby zakonników w Wągrowcu, Kcyni, Gołańczy[253]. W latach 1780–1782 wykazano 13 kapłanów, wśród których było trzech zakonników[254]. W roku 1798 pracowało ośmiu księży z których jeden był zakonnikiem[255]. W kolejnym spisie z roku 1807[256] wykazano 11 księży, wśród których było dwóch zakonników. W kolejnych wykazach z lat: 1810[257], 1812[258], 1814[259], 1816[260], 1817[261] zawsze wykazywano po 10 księży, wśród których zawsze był jeden zakonnik.

Dekanat rogowski – w latach 1780–1782 wykazano 11 kapłanów, wśród których znajdowało się dwóch zakonników[262].W 1798 r. wskazano 11 kapłanów, bez zakonników[263]. W schematyzmie na rok 1807[264] znajdujemy 10 kapłanów, a w tym czterech zakonników. W kolejnych dwóch wykazach z lat 1810[265] i 1812[266] zauważono po trzech zakonników, czy czym w pierwszym było 11, a w drugim 10 kapłanów. W następnych latach: 1814[267], 1816[268], 1817[269], wykazywano po dwóch zakonników, przy odpowiednio: 10, 10 i 8 kapłanach.

Dekanat słupecki – w latach 1759–1760 wykazano 26 księży, wśród których było dwóch zakonników. Nie podano jednak liczby zakonników w Lądzie[270]. Drugie badanie z roku 1766 wskazuje 24 kapłanów, wśród których było dwóch zakonników[271]. W latach 1779–1781 wykazano

[253] AAGn, ACons. E 18, s. 494–638.
[254] AAGn, ACons. E 23, s. 10–114.
[255] AAGn, ACons. E 25, k. 97–127v.
[256] SchG 1807, s. 16.
[257] SchG 1810, s. 100.
[258] SchG 1812, s. 80.
[259] SchG 1814, s. 86–87.
[260] SchG 1816, s. 89.
[261] SchG 1817, s. 84.
[262] AAGn, ACons. E 23, s. 8–97.
[263] AAGn, ACons E 25, k. 70–93v.
[264] SchG 1807, s. 15–16.
[265] SchG 1810, s. 100–101.
[266] SchG 1812, s. 80.
[267] SchG 1814, s. 86.
[268] SchG 1816, s. 88–89.
[269] SchG 1817, s. 83–84.
[270] ArDWł, AAG. Wiz. 43 (0343), s. 7–101.
[271] ArDWł, AAG. Wiz. 64 (0364), s. 1–59.

24 kapłanów, a w tym trzech zakonników, nie podając składu osobowego w Lądzie[272]. Kolejne dane zebrano na podstawie schematyzmów, i tak w roku 1807[273] podają one liczbę 25 księży, wśród których było dwóch zakonników. W roku 1810[274] wyliczono 26 duchownych z trzema zakonnikami, w następnym roku 1812[275] znaleziono 26 kapłanów z czterema zakonnikami, zaś w roku 1814[276] wykazano 24 księży z pięcioma zakonnikami. W latach 1816[277] i 1817[278] wykazano po czterech i trzech zakonników, przy czym w pierwszym wykazie było 23, a w drugim 21 kapłanów.

Dekanat sompoleński – w latach 1759–1760 wykazano 17 kapłanów, wśród nich jednego zakonnika, nie podano jednak liczby zakonników w klasztorze w Kazimierzu[279]. W latach 1780–1782 wskazano 16 kapłanów, wśród których znalazł się jeden zakonnik, znów jednak nie podano zakonników z Kazimierza[280]. Wizytacja z lat 1790–1792 wykazuje 21 duchownych, a wśród nich dwóch zakonników, również brak wykazu z klasztoru w Kazimierzu[281]. W schematyzmach z lat 1807[282] i 1810[283], nie podano żadnego zakonnika, a kapłanów było odpowiednio 14 i 18. W kolejnych dwóch wydawnictwach z roku 1812[284] i 1814[285] podano po jednym zakonniku przy 14 kapłanach. W dwóch kolejnych z roku 1816[286] i 1817[287], wykazano po 19 księży, wśród których było po dwóch zakonników.

Dekanat żniński – wizytacja z roku 1760 wykazuje 47 kapłanów, wśród których było 28 zakonników, mimo że nie podano, ilu benedyktynów jest w Mogilnie, uwzględniono klasztory w Żninie i Pakości[288].

---

[272] AAGn, ACons. E 13, s. 11–190.
[273] SchG 1807, s. 18–19.
[274] SchG 1810, s. 105–106.
[275] SchG 1812, s. 82–83.
[276] SchG 1814, s. 91–92.
[277] SchG 1816, s. 91–92.
[278] SchG 1817, s. 85.
[279] ArDWł, AAG. Wiz. 40 (0340), s. 3–23.
[280] AAGn, ACons. E 23, s. 7–85.
[281] AAGn, ACons. E 20, k. 6–170v.
[282] SchG 1807, s. 15.
[283] SchG 1810, s. 100.
[284] SchG 1812, s. 79.
[285] SchG 1814, s. 85–86.
[286] SchG 1816, s. 87–88.
[287] SchG 1817, s. 88–89.
[288] ArDWł, AAG. Wiz. 55 (0355), k. 1–44.

W roku 1767 wskazano 31 księży, w tym siedmiu zakonników, choć nie przedstawiono liczby zakonników w klasztorach[289]. W 1775 r. wykazano 29 księży, w tym ośmiu zakonników[290].

Nie przedstawiamy danych z kolejnych lat, gdyż dekanat należał wtedy do archidiakonatu kamieńskiego, natomiast w gnieźnieńskim znalazł się z powrotem w roku 1812[291]. Wtedy w tym dekanacie było 20 kapłanów, a w tym sześciu zakonników. W kolejnych latach: 1814[292] wykazano 19 księży w tym ośmiu zakonników; w 1816[293] było 17 księży i siedmiu zakonników. W ostatnim roczniku 1817[294] zwiększyła się liczba kapłanów do 20, a zakonników ponownie było ośmiu. Powyższe dane przedstawia tabela.

Tabela 2. Posługa duszpasterska zakonników w archidiakonacie gnieźnieńskim (1750–1817)

Dek./okr.	**I**	**II**	**III**	**IV**	**V**	**VI**	**VII**	**VIII**	**IX**
Św. Trójcy	35/1	28/0	33/1	40/3	36/3	37/2	40/2	36/1	25/1
Św. P i P	19/0	20/0	16/0	18/2	16/2	14/1	16/1	13/0	14/0
Św. Michała	42/3	27/15	11/5	13/3	13/4	15/5	14/5	14/4	13/5
kcyński	—	—	—	—	—	15/0	14/0	13/0	14/0
koniński	38/2	38/7	45/9	24/2	28/2	32/5	32/3	27/3	27/3
łekieński	26/3	13/3	8/1	11/2	10/1	10/1	10/1	10/1	10/1
rogowski	—	11/2	11/0	10/4	11/3	10/3	10/2	10/2	8/2
słupecki	26/2	24/2	24/3	25/2	26/3	26/4	24/5	23/4	21/3
sompoleński	17/1	16/1	21/2	14/0	18/0	14/1	14/1	19/2	19/2
żniński	47/28	31/7	29/8	—	—	20/6	19/8	17/7	20/8
razem	**227/40**	**208/37**	**198/29**	**155/18**	**158/18**	**193/28**	**193/28**	**182/24**	**171/25**
%	**16,00**	**17,78**	**14,64**	**11,61**	**11,39**	**14,50**	**14,50**	**13,18**	**14,61**

4. Zakonnicy w archidiakonacie kaliskim

Badania liczby kapłanów zakonnych pracujących w duszpasterstwie w archidiakonacie kaliskim przeprowadzono na podstawie następujących

[289] AAGn, ACons. E 18, s. 646–782.
[290] AAGn, ACons. E 39, k. 3v–50.
[291] SchG 1812, s. 84–85.
[292] SchG 1814, s. 91.
[293] SchG 1816, s. 93–94.
[294] SchG 1817, s. 87–88.

wizytacji znajdujących się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku: AAG. Wiz. 19, AAG. Wiz. 20, AAG. Wiz. 56, AAG. Wiz. 78, AAG. Wiz. 79, AAG. Wiz. 86. Pomocą posłużą schematyzmy gnieźnieńskie wydane na lata: 1807, 1810, 1812, 1814, 1816, 1818.

Tabela 3. Materiał źródłowy do badania posługi duszpasterskiej zakonników w archidiakonacie kaliskim (1752–1817)

Dekanat/okres	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX
kaliski	Wiz. 19	Wiz. 56	Wiz. 78	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
krotoszyński	Wiz. 19	Wiz. 56	Wiz. 86	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
pleszewski	Wiz. 19	Wiz. 56	Wiz. 78	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
stawski	Wiz. 20	Wiz. 56	Wiz. 79	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817
stawiszyński	Wiz. 20	Wiz. 56	Wiz. 79	SchG 1807	SchG 1810	SchG 1812	SchG 1814	SchG 1816	SchG 1817

Dekanat kaliski – wizytacja z lat 1752–1755 wykazała w tym dekanacie 34 kapłanów z których 15 to zakonnicy, ale nie wykazano wszystkich klasztorów[295]. W roku 1761 pracowało 40 księży, wśród których było 19 zakonników, ale nie wykazano wszystkich klasztorów kaliskich[296].W latach 1781–1783 wskazano w dekanacie 60 księży, wśród których było 19 zakonników, ale nie podano danych z wszystkich kaliskich klasztorów[297]. W roku 1807 wykazano 42 kapłanów i jedynie trzech zakonników, ale nie przedstawiono stanu osobowego żadnego z klasztorów dekanatu[298]. W kolejnych latach: 1810[299] wykazano 26 księży z trzema zakonnikami, a w następnych latach 1812[300] – 23, 1814[301] – 27 i 1816[302] – 28 księży; w każdym z tych przypadków wykazano

[295] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319), s. 1–354.
[296] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 1–168.
[297] ArDWł, AAG. Wiz. 78 (0378), k. 1–147.
[298] SchG 1807, s. 19–21.
[299] SchG 1810, s. 104–105.
[300] SchG 1812, s. 85–86.
[301] SchG 1814, s. 92–93.
[302] SchG 1816, s. 94–96.

po jednym zakonniku. W ostatnim roku 1817[303] wykazano 29 kapłanów z dwoma zakonnikami.

Dekanat krotoszyński – wizytacja z roku 1753 wykazała 16 kapłanów, a wśród nich trzech zakonników, ale nie podano liczby bernardynów z Kobylina[304]. W roku 1761 wykazano 21 kapłanów, wśród których było 11 zakonników, podano liczbę bernardynów w klasztorze w Kobylinie[305]. W roku 1782 wykazano 14 kapłanów, nie podając liczby zakonników w dekanacie, a bernardynów wspomniano jedynie ogólnie[306]. W roku 1807 wykazano jedynie siedmiu kapłanów nie wspominając o zakonnikach[307]. Przez kolejne lata: 1810[308]; 1812[309]; wykazano dziewięciu duchownych; a w 1814[310] – 10; 1816[311] – 11 księży, natomiast w 1817[312] wykazano dziewięciu kapłanów. W przedziałach czasowych od III do IX nie wykazano zakonników.

Dekanat pleszewski – wizytacja z lat 1753–1755 wykazała 28 kapłanów, wśród których było pięciu zakonników, o których ogólnie wspomniano[313]. W roku 1761 przedstawiono 26 kapłanów, ale nie wspomniano o żadnym zakonniku, ostentacyjne wykazując, że na parafii proboszcz jest sam[314]. W latach 1780–1782 w zwizytowanej części dekanatu wykazano 26 księży, wśród których było czterech zakonników[315]. W roku 1807 wykazano 23 księży, wśród których zauważono jednego zakonnika[316]. W roku 1810[317] wykazano 29 księży, z których czterech określono jako zakonników, w kolejnym roku 1812[318] wykazano 26 kapłanów, wśród których było pięciu zakonników. W roku 1814[319] było nieco mniej księży, bo tylko

[303] SchG 1817, s. 91–92.
[304] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319), s. 362–537.
[305] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 370–447.
[306] ArDWł, AAG. Wiz. 78 (0378), k. 1–62v.
[307] SchG 1807, s. 24.
[308] SchG 1810, s. 106.
[309] SchG 1812, s. 87.
[310] SchG 1814, s. 93–94.
[311] SchG 1816, s. 96.
[312] SchG 1817, s. 94.
[313] ArDWł, AAG. Wiz. 19 (0319), s. 540–840.
[314] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 169–368.
[315] ArDWł, AAG. Wiz. 78 (0378), k. 1–87v.
[316] SchG 1807, s. 22–23.
[317] SchG 1810, s. 106–107.
[318] SchG 1812, s. 87.
[319] SchG 1814, s. 94–95.

23 i pięciu zakonników, natomiast w następnym roku 1816[320], wykazano 26 księży i dwóch zakonników. W ostatnim badaniu w roku 1817[321] wykazano 24 duchownych z trzema zakonnikami.

Dekanat stawski – w 1754 r. wykazano 29 kapłanów, z których jedynie trzech było zakonnikami[322].W roku 1761 wskazano 30 kapłanów, wśród których było czterech zakonników[323]. W latach 1782–1783 wizytator nie zwizytował nawet połowy dekanatu, stąd posiadamy dane jedynie 13 księży, a wśród nich jednego zakonnika[324]. W roku 1807[325] w dekanacie pracowało 24 księży, podzielono ich jedynie według funkcji parafialnych, nie zwracając uwagi na to, czy są zakonnikami. Podobnie było w kolejnych latach: 1810[326], 1812[327], 1814[328], w dekanacie pracowało odpowiednio 22, 19, 23 kapłanów. Schematyzmy z lat 1816[329] i 1817[330] podają nazwiska odpowiednio 20 i 19 księży, wśród których było po jednym zakonniku.

Dekanat stawiszyński – w roku 1754 wykazano 26 księży z dwoma zakonnikami. Nie wykazano stanu osobowego klasztoru w Choczu[331]. W roku 1761 w wskazano 37 kapłanów, wśród nich było 13 zakonników w Choczu; prawdopodobnie innych zakonników nie było w tym dekanacie[332]. W latach 1782–1783 było w dekanacie 14 księży, w tym jeden zakonnik. Wydaje się, że tak niewielka liczba księży jest związana z odwiedzeniem przez wizytatora jedynie 2/3 dekanatu, np. wizytator nie był w Choczu[333]. Kolejny spis duchowieństwa z roku 1807[334] wykazuje jedynie kapłanów obsadzonych na parafiach (18), nie podając, czy któryś z nich był zakonnikiem, nie wspomina też o klasztorze w Choczu. Podobnie w roku 1810[335]

[320] SchG 1816, s. 96.
[321] SchG 1817, s. 92–94.
[322] ArDWł, AAG. Wiz. 20 (0320), s. 1257–1399.
[323] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 647–866.
[324] ArDWł, AAG. Wiz. 79 (0379), k. 1–59.
[325] SchG 1807, s. 23–24.
[326] SchG 1810, s. 108.
[327] SchG 1812, s. 89.
[328] SchG 1814, s. 94–95.
[329] SchG 1816, s. 98–99.
[330] SchG 1817, s. 94–95.
[331] ArDWł, AAG. Wiz. 20 (0320), s. 896–1256.
[332] ArDWł, AAG. Wiz. 56 (0356), s. 448–647.
[333] ArDWł, AAG. Wiz. 79 (0379), k. 1–65.
[334] SchG 1807, s. 21–22.
[335] SchG 1810, s. 109.

wykazano 21 księży, bez żadnego zakonnika. W latach 1812[336] i 1814[337] wskazano po jednym zakonniku i odpowiednio: 21 i 20 kapłanów. Schematyzm z roku 1816[338] wykazuje 20 kapłanów, jednak bez zakonników. Podobnie w roku 1817[339] było 20 kapłanów, bez wskazania zakonników.

Tabela 4. Posługa duszpasterska zakonników w archidiakonacie kaliskim (1752–1817)

Dekanat/okres	**I**	**II**	**III**	**IV**	**V**	**VI**	**VII**	**VII**	**IX**
kaliski	34/15	40/19	60/19	42/3	26/3	23/1	27/1	28/1	29/2
krotoszyński	16/3	21/11	14/ 0	7/0	9/0	9/0	9/0	10/0	9/0
pleszewski	28/5	26/0	26/4	23/1	29/4	26/5	23/5	26/2	24/3
stawski	29/3	30/4	13/1	24/0	22/0	19/0	23/0	19/1	19/1
stawiszyński	26/2	37/13	14/1	18/0	21/0	21/1	20/1	19/0	20/0
razem	**133/28**	**154/47**	**127/25**	**114/4**	**107/7**	**98/7**	**99/7**	**102/4**	**101/6**
%	**21,05**	**30,51**	**19,68**	**3,50**	**6,54**	**7,14**	**7,07**	**3,92**	**5,94**

5. Podsumowanie

Nim przejdziemy do wniosków z przeprowadzonych badań, zwróćmy najpierw uwagę na proporcje pomiędzy liczbą zakonników w domu zakonnym a liczbą zakonników delegowanych do duszpasterstwa. W tym celu posłużymy się danymi zawartymi w schematyzmach cysterskich, dotyczących dwóch opactw w Lądzie i Wągrowcu.

W roku 1800 w Lądzie było 39 zakonników, w tym sześciu kleryków. Klasztor delegował zakonników do posługi zewnętrznej w: Ołoboku – 1, Lądku – 2, Zagórowie – 3, Ostrowie – 1, Ciążeniu – 1[340].

W roku 1808 z klasztorem związanych było 33 zakonników, z których do posługi zewnętrznej delegowano do: Ołoboka – 1, Ostrowa – 2, Owińska – 2, Godziszewa – 1, Paradyża – 2; Lądku – 1, Bałdrzychowa – 1, Zagórowa – 2, Koronowa – 2, Graboszewa – 1, Wągrowca – 1[341].

Kolejny schematyzm z roku 1816 informuje, że w klasztorze było 28 zakonników, z których delegowano do: Lądka – 2, Zagórowa – 3,

[336] SchG 1812, s. 89–90.
[337] SchG 1814, s. 96–97.
[338] SchG 1816, s. 99–100.
[339] SchG 1817, s. 95–96.
[340] SchOCist 1800, k. 4–4v.
[341] SchOCist 1808, s. 76–78.

Ołoboka – 2, Owińska – 2, Godziszewa – 1, Brodni – 1, Ostrowa – 1, Strzałkowa – 1[342].

W roku 1817 do klasztoru należało 31 zakonników (w tym czterech kleryków), z których delegowano do: Zagórowa – 3, Ołoboka – 2, Owińska – 2, Godziszewa – 1, Brodni – 1, Ostrowa – 1, Strzałkowa – 1, Lądku – 1[343]. Ponieważ klasztor zamknięto dekretem abp. Franciszka Skarbka-Malczewskiego z roku 1819[344], dlatego już później nie występuje on w schematyzmie zakonnym.

Drugi klasztor na interesującym nas terenie znajdował się w Wągrowcu. W roku 1800 przebywało tam 30 zakonników, z których delegowano do posługi poza klasztorem do parafii: Tarnowa – 2, Łęgów – 1, Popowo – 1, Panigródz – 1, Rzgów – 1, Szymanowice – 1, Owińsk – 1, Ołobok – 1[345].

Kolejny schematyzm z roku 1808 wykazuje w klasztorze 24 zakonników, z których poza klasztor delegowano do: Tarnowy – 1, Żydowa – 1, Rzgowa – 1, Szymanowic – 1, Kicina – 1, Obry – 1, Ołoboka – 1[346].

W roku 1816 wykazano w klasztorze 20 mnichów. Poza klasztor zakonnicy byli delegowani do: Szymanowic i Tarnowy – 1 (tymi dwoma parafiami zarządzał jeden zakonnik, nie wiadomo, czy w każdej z parafii był to ktoś inny), Łęgowa – 1, Sulmierzyc – 1, Drezna (kapelan kaplicy królewskiej) – 1, Rzgowa, Kicina – 1, Ryczywoła – 1, Głuchowa – 1, Koronowa – 1[347].

Według schematyzmu na rok 1817 w klasztorze w Wągrowcu było 20 zakonników, z których delegowano do: Szymanowic – 1, Panigrodza – 1, Tarnowy – 1, Koronowa – 1, Drezna – 1, Rzgowa – 1, Kicina – 1, Ryczywołu – 1, Stawu – 1[348]. Ostatnim badanym rokiem był rok 1821, gdy w klasztorze w Wągrowcu znajdowało się 19 zakonników, z których delegowano poza klasztor do parafii: Tarnowa, Łęgów – 1 (mieli wspólnego zarządcę, ale prawdopodobnie w każdej pracował ktoś inny), Sulmierzyce – 1, Drezno – 1, Zagórów – 1, Kicin – 1, Ryczywół – 1, Szymanowice – 1, Izdebno – 1, Bledzew – 1[349].

---

[342] SchOCist 1816, s. 68–70.

[343] SchOCist 1817, s. 72–74.

[344] Pietrzykowski, *Ląd*, kol. 595–597.

[345] SchOCist 1800, k. 10v–11v.

[346] SchOCist 1808, s. 93–94.

[347] SchOCist 1816, s. 79–80.

[348] SchOCist 1817, s. 85–86.

[349] SchOCist 1821, s. 61–62.

Wydaje się, że w klasztorze lądzkim znajdowało się zawsze nieco więcej zakonników – średnio o dziewięciu mnichów (39–30, 33–24, 28–20, 31–20). Stąd mimo procentowo mniejszego wysyłania ojców do duszpasterstwa poza klasztor, to jednak w liczbach bezwzględnych zazwyczaj Ląd wysyłał więcej duchownych do pracy duszpasterskiej. Do posługi poza klasztorem wysyłał 24–46% (od 8 do 16) stanu liczbowego, natomiast Wągrowiec 29–50% (od 7 do 10). Za pracujących w duszpasterstwie uważamy zarówno tych, których delegowano do innych wspólnot klasztornych męskich czy żeńskich, ale przede wszystkim do posługi parafialnej. Wydaje się, że cystersi byli nie tylko kapelanami w parafiach, jak to wynikało z działań innych zakonów, ale byli też zarządcami zarówno parafii wiejskich jak i proboszczami, a nawet prepozytami dużych parafii. Jeden z nich był nawet kapelanem kaplicy królewskiej w Dreźnie, co niewątpliwie świadczy o wysokich kwalifikacjach tych duchownych.

Po przeprowadzeniu tego badania możemy zauważyć, że średnia liczba zakonników w odniesieniu do wszystkich kapłanów archidiakonatu gnieźnieńskiego pracujących w duszpasterstwie w poszczególnych etapach wynosiła od 17,78% w okresie bezpośrednio po I rozbiorze (lata 1775–1782) do najmniejszego udziału procentowego zakonników w życiu duszpasterskim w okresie Księstwa Warszawskiego wynoszącym 11,61% w 1807 i w roku 1810 jeszcze mniejszym – 11,39%. Nieco większy był w roku 1817 – 14,61%. Pomiędzy tymi granicznymi danymi plasują się lata 1759–1767 – 16,00%; następnie 1812 i 1814 po 14,50%, kolejny 1790–1798 z 14,64%, oraz 1816 – 13,18% i 1818 – 11,97%.

Podsumowując trzeba powiedzieć, że pierwsze dwa badania zapewne są pozostałością czasów saskich, gdy zakony rozwijały się pod względem liczbowym. Osłabienie posługi zakonnej w duszpasterstwie notujemy pod koniec XVIII wieku, a zupełny jej spadek w początkach Księstwa Warszawskiego (1807–1810). Ta sytuacja wynikała zapewne z szerzących się idei oświeceniowych i walki masońskich przedstawicieli państwa z zakonami. Ożywienie posługi zakonnej w duszpasterstwie obserwujemy pod koniec okresu napoleońskiego (1812–1814), by ponownie osłabła w 1816 r. i wzrosła w okresie poprzedzającym reorganizacje granic diecezjalnych.

Natomiast archidiakonat kaliski przedstawiał się co do zasady podobnie jak gnieźnieński. Zdecydowanie więcej wykazano zakonników w duszpasterstwie pomiędzy rokiem 1752 a 1783. W tym czasie pracowało w duszpasterstwie od 47 do 25 zakonników, co daje od 30,51% do 19,68%. Dla porównania w najlepszym okresie dla archidiakonatu gnieźnieńskiego

było to 19%, choć trzeba przyznać, że wykorzystane źródła kaliskie są nieco wcześniejsze niż gnieźnieńskie, co wynika z układu wizytacji. Natomiast w drugiej części zanotowano mniejszy stan niż w gnieźnieńskim, bo tam nie spadł poniżej 10%. Tymczasem w kaliskim wykazywał od 3,5% do 5,93%, czyli od czterech do sześciu zakonników.

Na pewno duże znaczenie ma różnica pomiędzy danymi z wizytacji, gdzie faktycznie wykazywano duchownych w parafiach, a danymi ze schematyzmów, gdzie obsadę parafii określano tylko i wyłącznie na podstawie nominacji. Ponadto można się pokusić się o stwierdzenie, że na tym terenie liczba duchownych świeckich była na tyle wysoka, że nie potrzeba było obsadzać parafii zakonnikami.

Porównując liczbę kapłanów i zakonników w obu archidiakonatach, można stwierdzić, że liczba kapłanów w okresie obliczeniowym w archidiakonacie gnieźnieńskim wynosiła 1685, a w kaliskim 1035, co daje łączną liczbę 2720. Natomiast w archidiakonacie gnieźnieńskim pracowało 247 zakonników, a w kaliskim 135, co daje łączną liczbę 382. Zatem udział procentowy zakonników w posłudze kapłańskiej wynosi: 14,65% w archidiakonacie gnieźnieńskim i 13,04% w kaliskim, a więc średnia dla obu archidiakonatów to 13,84%.

Tabela 5. Posługa duszpasterska zakonników w archidiakonatach gnieźnieńskim i kaliskim (1750–1818)

	Archdiakonat gnieźnieński	Archidiakonat kaliski	Oba archidiakonaty
Liczba księży	1685	1035	2720
Liczba zakonników	247	135	382
Udział procentowy	14,65	13,04	13,84

MONASTIC CLERGY SERVING IN PASTORAL MINISTRA IN THE ARCHDEACONRIES OF GNIEZNO AND KALISZ IN THE YEARS 1750–1817

Keywords: archdiocese of Gniezno, archdeaconry of Gniezno, archdeaconry of Kalisz, religious clergy, pastoral care.

Abstract: The subject of the research presented in the article are religious priests and their participation in parish pastoral work in the archdeaconries of Gniezno and Kalisz. The subject of the study are handwritten source

materials located in the Archives of the Archidiocese of Gniezno and the Diocesan Archives in Włocławek, containing visitation protocols of the Archdioecese of Gniezno. And also printed sources, i. e. diecesian and monastic diagrams. The articles first present the orders existing at that time in the area of both archdeaconries, then present the source material used for the study. The research is presented in nine time periods between 1750 and 1817. A separate study was conducted for the Archdeaconry of Gniezno and the Archdeaconry of Kalisz. The summary first presents the percentage of religious how many of tchem served in the monastery and how many in pastoral ministra outside the monastery. Then, the percentage share of monks in pastoral service in individual archideaconries was shown, and on this basis, the percentage share in both archdeaconries was shown.

Sections: [Entry] > 1. Presentation of orders > 2. Distribution of monasteries > 3. Nun in the Archdeaconry of Gniezno > 4. Nun in the Kalisz Archdeaconry > 5. Summary.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (AAGn)[350]:

ACons. E 13, 1779–1781; ACons. E 15, 1752–1755; ACons. E 18, 1766–1767; ACons. E 20, 1790–1792; ACons. E 21, 1780–1781; ACons. E 23, 1780–1782; ACons. E 25, 1798; ACons. E 33, 1811; ACons. E 34, 1811; ACons. E 35, 1811 i 1816; ACons. E 36, 1816–1818; ACons. E 39, 1775.

Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ArDWł)[351]:

AAG. Wiz. 19 (0319), 1752–1755; AAG. Wiz. 20 (0320), 1754; AAG. Wiz. 24 (0324), 1759–1760; AAG. Wiz. 32 (0332), 1760; AAG. Wiz. 40 (0340), 1759–1760; AAG. Wiz. 43 (0343), 1759–1760; AAG. Wiz. 52 (0352), 1759–1760; AAG. Wiz. 55 (0355), 1760; AAG. Wiz. 56 (0356), 1761; AAG. Wiz. 63 (0363), 1765–1766; AAG. Wiz. 64 (0364), 1766; AAG. Wiz. 78 (0378), 1781–1783; AAG. Wiz. 79 (0379), 1782–1783; AAG. Wiz. 84 (0384), 1792; AAG. Wiz. 85 (0385), 1790–1791; AAG. Wiz. 87 (0387), 1790–1791; AAG. Wiz. 105 (03105), 1801; AAG. Wiz. 134 (03134), 1810.

A. par. Konin [św. Bartłomieja] 1(1802–1846); A. par. Konin [św. Bartłomieja] 4(1817).

Schematyzmy archidiecezji gnieźnieńskiej (SchG): 1807, 1810, 1812, 1814, 1816, 1817.

Schematyzmy zakonu cystersów (SchOCist): 1800, 1808, 1816, 1817, 1821.

[350] Sygnatury oznaczające wizytacje archidiecezji gnieźnieńskiej przechowywane w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie podano według obowiązujących sygnatur w tymże archiwum; po sygnaturze podano cezurę czasową wizytacji.

[351] Sygnatury oznaczające wizytacje archidiecezji gnieźnieńskiej przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku podano za S. Librowskim; w nawiasie oznaczono sygnaturę obecną, a po niej dano cezurę czasową wizytacji.

Aleksandrowicz M., Wrzeszcz M., *Gniezno*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 1166–1168.
Aleksandrowicz M., *Wstęp historyczny*, w: „Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej" 2005, s. 21–51.
Antosiewicz K., *Duchacy*, w: EK, t. 4, Lublin 1995, kol. 299–301.
Boroń P., *Norbertanie*, w: EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 1384–1388.
Budkiewicz M., *Dzieje parafii Wyszyna*, Wyszyna 2013.
Daniluk M., Kiełtyka S., *Cystersi*, w: EK, t. 3, Lublin 1995, kol. 721–726.
Daniluk M., Leszczyński Z., *Cystersi w Polsce*, w: EK, t. 3, Lublin 1995, kol. 726–734.
Daniluk M., *Kameduli*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 439–443.
Daniluk M., *Kanonicy laterańscy*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 585–587.
Daniluk M., *Kanonicy regularni*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 590–595.
Duchniewski J., *Bożogrobcy. Geneza i dzieje. Organizacja i życie*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 877–879.
Duchniewski J., *Karmelici w Polsce. Działalność*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 813–814.
Dusza T., *Kazimierz Biskupi*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 1291–1293.
Eberl I., *Cystersi. Historia zakonu europejskiego*, Kraków 2011.
Geryn K., *Stawiszyn*, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 897.
Gładysz A., *Trzemeszno*, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1116–1117.
Gładysz A., *Wągrowiec*, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 308–309.
Gładysz A., *Żnin*, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 1603–1604.
Graniczny M., *Historia kamedułów Bieniszewskich*, Kazimierz Biskupi 2016.
Grzebień L., *Jezuici*, w: EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 1254–1268.
Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 1985.
Kłoczowski J., *Zakony męskie w Polsce w XVI–XVIII wieku*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2: *Wieki XVI–XVIII*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969, s. 483–778.
Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003.
Kłoczowski J., *Dominikanie*, w: EK, t. 4, Lublin 1995, kol. 69–76.
Kolak W., *Karmelici w Polsce. Lokalizacja i organizacja*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 808–813.
Kowalczyk J., *Benedyktyni*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 233–237.
Kowalczyk J., Sczaniecki P., *Benedyktyni w Polsce*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 237–242.
Librowski S., *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej Archidiecezji Gnieźnieńskiej*: cz. 4: *indeks geograficzno-historyczny*: z. 1: *indeks do części 1*: (*zasób włocławski*), ABMK, t. 37(1978), s. 4–122.
Lutyński K., *Chocz*, w: EK, t. 3, Lublin 1995, kol. 203–204.
Małysz A., *Bieniszew*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 540–541.
Ożóg M., *Pakość*, w: EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 1123–1124.
Panek B., *Karmelici. Geneza i rozwój*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 804–808.
Pęckowski Z., *Bożogrobcy w Polsce*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 879–881.

Pietrzykowski J., *Ląd*, w: EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 595–597.
Polak W., *Mogilno*, w: EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 20–22.
Rozpond S., *Misjonarze św. Wincentego à Paulo*, w: EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 1250–1252.
Skorupińska A., *Ołobok*, w: EK, t.14, Lublin 2010, kol. 555.
Śmigiel K., *Gnieźnieńska archidiecezja. Instytucje oświatowe i charytatywne*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 1187–1189.
Wiśniowski A., *Franciszkanie – geneza i dzieje po 1517. Reformaci*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 487–489.
Wiśniowski A., *Franciszkanie w Polsce po 1517. Reformaci*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 501–505.
Witczak H., *Z życia religijnego w Królewskim Mieście Koninie*, Włocławek 2006.
Witczak H., *Miła pamięć wiernych i szlachetnych serc – z dziejów parafii św. Wojciecha w Koninie*, w: J. Łojko, H. Witczak, *Parafia św. Wojciecha w Koninie-Morzysławiu. Wczoraj i dziś*, Konin 2014, s. 10–305.
Witczak H., *Dziedzictwo wieków – z dziejów Gminy Kawęczyn*, Kawęczyn – Konin 2010;
Witczak H., *Duchowieństwo parafialne na terenie Gminy Kawęczyn 1521–2021*, Włocławek – Kawęczyn 2021.
Wrzeszcz M., *Gołańcz*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 1267.
Wrzeszcz M., *Kalisz*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 398–401.
Wrzeszcz M., *Kcynia*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 1324–1325.
Wrzeszcz M., *Kobylin*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 252–254.
Wrzeszcz M., *Koło*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 418–419.
Wrzeszcz M., *Konin*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 627–628.
Wrzeszcz M., *Kościelec Kaliski*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 985.
Wrzeszcz M., *Kościelna Wieś*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 987–988.
Wrzeszcz M., *Krotoszyn*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 1325–1327.
Wyczawski H.E., *Franciszkanie w Polsce po 1517. Bernardyni*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 497–501.
Wyczawski H.E., *Bernardyni polscy*, t. 3, Kalwaria Zebrzydowska 1992.
Zbudniewek J., *Paulini*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 83–86.
Ziemann E., *Trynitarze*, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1093–1094.
Ziemann E., *Zakon*, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 1191–1192.
Ziemann E., *Zakonna formacja*, w: EK, t. 20, Lublin 201, kol. 1192.
Ziemann E., *Zakonne imię*, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 1194.
Ziemann E., *Zakonnica*, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 1194.
Ziemann E., *Zakonnik*, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 1194.
Zwiercan A., *Franciszkanie – geneza i dzieje po 1517. Bracia mniejsi konwentualni*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 489–492.
Zwiercan A., *Franciszkanie w Polsce po 1517. Bracia mniejsi konwentualni*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 507–512.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 679–705
10.52404/ttnwloc.stwl.27.33

KS. JÓZEF SZYMAŃSKI [a,@]
0000-0003-3799-200X
[a] Uniwersytet Pomorski; Instytut Historii; Zakład Historii Nowożytnej i XIX wieku, ul. Arciszewskiego 22a, 76-200 Słupsk, pomorskie, PL
[@] SzymaJ63@WP.PL

PARAFIA W KIKOLE W ŚWIETLE DZIEKAŃSKICH AKT WIZYTACYJNYCH Z 1819 R. I 1859 R.

Słowa kluczowe: Kikół, parafia, wizytacja, Walenty Łubieński.

Abstrakt: W niniejszym artykule przedstawiono dwa dziewiętnastowieczne akta wizytacji dziekańskich parafii św. Wojciecha w Kikole przechowywane w Archiwum Diecezjalne we Włocławku. Wizytacje prezentują parafię kikolską podczas pełnienia w niej posługi duszpasterskiej przez ks. Walentego Łubieńskiego. Zamieszczone są w nich m.in. szczegółowe opisy kościoła (kaplic) i zabudowań plebańskich, liczby wiernych, dochodów i ksiąg metrykalnych.

Wciąż niedocenianym źródłem dla badań historycznych są wizytacje parafii. Zawierają one cenne informacje dla szerokiego grona badaczy zajmujących się nie tylko historią Kościoła, historią osadnictwa, zmian demograficznych, socjalnych, ekonomicznych, ale również językowych. Znajdujące się w wizytacjach opisy budynków i budowli są też niezastąpionym źródłem do badania zmian zachodzących w architekturze[1].

KS. JÓZEF SZYMAŃSKI (1963–), prof.; 1988, kapłan diecezji włocławskiej; 1988, mgr: teologia (KUL, Lublin); 2002, dr nauk teologicznych: historia Kościoła (KUL, Lublin); 2014, dr hab. nauk humanistycznych: historia (KUL, Lublin); 2016–, prof. (UP, Słupsk); zainteresowania naukowe: dzieje Polonii i duszpasterstwa polonijnego, historia Kościoła, historia XIX i XX w., biografistyka, edytorstwo źródeł i leksykografia.

[1] S. Litak, *Akta wizytacyjne parafii z XVI–XVIII wieku jako źródło historyczne*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", 5(1962), nr 3, s. 41–58; H.E. Wyc-

Prowadzenie wizytacji było przejawem porządku i troski władzy kościelnej o podlegające jej życie religijne i dobra materialne Kościoła. W Archiwum Diecezjalnym we Włocławku przechowywane są m.in. protokoły wizytacyjne parafii w Kikole z lat 1819 r. i 1859 r. Informują one o dziejach parafii, świątyni, zabudowań plebańskich, statusie materialnym parafii, wystroju świątyni, formach sprawowanej liturgii i aktach metryczno-cywilnych.

Pierwsza wiadomość o parafii w Kikole pochodzi z 1480 r. Parafia ta należała wówczas do dekanatu lipnowskiego w archidiakonacie dobrzyńskim diecezji płockiej[2]. Na początku XIX wieku w ten sposób o społeczności kikolskiej napisał Wincenty Gawarecki[3]:

> „Kikół miasto szlacheckie, dziedziczne Karola Hrabi Zboińskiego[4], h. Ogończyk, leży w granicach wsi tego nazwiska [...] Miasto to wystawione jest[5] na 15 morgach[6], jak okazuje erekcja z dnia 1 grudnia 1791 roku. August II Król Polski wydał przywilej d. 9 stycznia 1745 r., którym ustanowione we wsi Kikole cztery jarmarki rocznie, i targi w każdą niedzielę odbywać się mające. – Dopiero z mocy przywileju Stanisława Augusta, z daty 1788 r., Ignacy Antoni Zboiński Wojewoda Płocki wieś tę w dniu 1 grudnia w rzędzie miast postawił. Rząd Pruski erekcję takową potwierdził [...].

---

zawski, *Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 256–260; A. Hamryszczak, *Wizytacje kanoniczne jako źródło historyczne*, ABMK, 105(2016), s. 53–62.

[2] W. Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925*, Włocławek 2018, s. 1027.

[3] *Opis topograficzno-historyczny ziemi dobrzyńskiey przez Winc. Hip. Gawareckiego z ryciną i tabellą wykazuiącą Obwodu Lipnowskiego gminy, wsie, dymy, i dziedziców*, Płock 1825, s. 78–80; Mazowsze. Obraz etnograficzny skreślił Oskar *Kolber*g, t. 4: *Mazowsze Stare. Mazury. Kurpie*, Kraków 1888, s. 6.

[4] Syn Franciszka Ksawerego, kasztelana płockiego i senatora Królestwa Polskiego i Ksawery z d. Podolskiej. Po ojcu odziedziczył dobra Kikół, w skład których wchodziły wówczas: Boguchwała, Buchowa, Nowopole, Korzyczewo, Ciełuchowo, Kołatka, Grodzeń, Janowo, Gołuchowo, Wolęcin, Konotopie, Radziochy, Bógzapłać, Franciszkowo, Lubin, Lubinek, Bielicy, Wydmuchowo, Wildno, Nietrzeba, Ksawery, Szczykaczewo oraz Kretki Wielkie (Duże) i Wólka. Był projektantem parku założonego w Kikole przy pałacu w latach czterdziestych XIX w. Płyta inskrypcyjna znajduje się w świątyni kikolskiej. M. Krajewski, *Słownik biograficzny ziemi dobrzyńskiej (do 1945)*, Lipno 1992, s. 392.

[5] W cytatach uwspółcześniono pisownię.

[6] Miara powierzchni ziemi stosowana od XIII w., oznaczająca przez pierwsze stulecia ilość gruntu, jaką można zaorać jednym zaprzęgiem w ciągu dnia roboczego; w zaborze pruskim wielka morga wynosiła 0,5673 ha, mała morga wynosiła 0,2553 ha.

Kościół[7] parafialny i Pałac Dziedzica, przez Zboińskiego[8] Wojewodę ojca dzisiejszego Dziedzica na wzgórku z muru wystawione, miasteczka tego są szczególną ozdobą".

W rzeczywistości miasto w Kikole zostało zorganizowane dopiero w 1799 r. przez rząd pruski[9]. Bliższą jego lokalizację zaprezentowano, relacjonując na łamach „Przeglądu Katolickiego" wizytację miejscowego biskupa:

„W diecezji płockiej w dekanacie lipnowskim, pół tory mili od miasta powiatowego Lipna, na trakcie prowadzącym z Lipna do Lubicza, leży małe miasteczko Kikół, więcej do wsi porządnie zabudowanej jak do miasta podobne, będące niegdyś własnością słynnego w guberni Płockiej z pobożności, cnót obywatelskich, wspaniałomyślności dla niższych swych braci i szczodrobliwości dla klasztorów biednych, domu hrabiów Zboińskich, dziś zaś należące do p. Piwnickiego, który majątek ten, zaślubiwszy jedną z hrabianek Zboińskich, w drodze działów nabył"[10].

Budowy nowej świątyni w Kikole, która stała się „szczególną ozdobą" miasta, podjął się ówczesny jego właściciel – Ksawery Zboiński[11]. Własnym kosztem ufundował on „nową, murowaną świątynię, krytą dachówką, mającą 37 łokci[12] długości, 22 szerokości, z marmurową posadzką, konsekrowaną 2 listopada 1817 r. Wartość tej świątyni oszacowano na 10 000 złotych polskich"[13]. Proboszczem tej wspólnoty

---

[7] „Kościół tutejszy jest pod wezwaniem S. Wojciecha, do niego parafia Grodzień wcielona została, gdzie jest kościół murowany pod tytułem S. Piotra Apostoła, nadto należy do niego kaplica w Brzeźnie, wsi Jakóba Rościszewskiego dziedzicznej". *Opis topograficzno-historyczny ziemi dobrzyńskiey*, s. 78–80; por. *Ziemia Kujawska pod względem historycznym, jeograficznym, archeologicznym, ekonomicznym i statystycznym opisana przez Maksymiliana Boruckiego*, Włocławek 1882, s. 34.

[8] Urodzony ok. 1715 r. – zmarł 24 lutego 1796 r. Kasztelan i wojewoda płocki, poseł na sejm. W 1790 r. wybudował pałac w Kikole. Rok później, w dniu 1 grudnia 1791 r. wykorzystując zezwolenie królewskie z 23 kwietnia 1785 r. nadał Kikołowi nowy przywilej lokacyjny. Krajewski, *Słownik biograficzny ziemi dobrzyńskiej*, s. 389–390.

[9] B. Chlebowski, *Kikół*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 4, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1883, s. 95.

[10] Ks. Wojczyński, *Korespondencja Przeglądu Katolickiego. Płock*, „Przegląd Katolicki" 1863 nr 12, s. 187.

[11] Zmarł ok. 1818 r. Kasztelan płocki, senator Królestwa Polskiego. W 1791 r. ufundował kościół parafialny w Kikole. Krajewski, *Słownik biograficzny ziemi dobrzyńskiej*, s. 388–389.

[12] Jeden łokieć według systemu łokcia nowopolskiego to 57,6 cm.

[13] ArDWł, Akta parafii Kikół (A. par.), sygn. A. par. 5(1819–1900), k. 1; Chlebowski, *Kikół*, s. 95; *Z diecezji płockiej. (Wizyty pasterskie w dek. rypińskim i lipnowskim)*, „Przegląd Katolicki", 1888, nr 42, s. 696.

parafialnej w 1814 roku został ksiądz Walenty Łubiński[14]. Kapłan ten posługę duszpasterską w kikolskiej parafii podjął dziesięć lat wcześniej, bezpośrednio po święceniach kapłańskich w 1804 r. jako wikariusz u boku swojego wuja, ówczesnego proboszcza ks. Grzegorza Kołodzińskiego[15]. W 1806 r. został przeniesiony do Lipowca. W 1814 r. wrócił do Kikoła, kiedy hrabia Ksawery Zboiński, dziedzic dóbr kikolskich i kolator, udzielił mu prezenty i decyzją Konsystorza otrzymał komendę parafii. W 1818 r. jego staraniem wybudowano nową plebanię, a także odrestaurowano budynki gospodarcze parafii[16]. Podjęte wówczas wyzwania duszpasterskie egzemplifikuje wizytacja dziekańska z 1819 r.[17] przeprowadzona przez ks. Walentego Zawadzkiego[18]. Kościół został odnowiony w 1843 roku[19]. W dniu 13 maja 1851 r. ks. Łubiński, mając 72 lata życia, zwrócił się z prośbą do Konsystorza Płockiego o przydzielenie mu do pomocy

[14] ArDWł, A. par. 5(1819–1900), k. 4; Łubi[e]ński. Urodził się w 1780 r. we wsi Białasy w parafii Łukomie. Syn Andrzeja i Franciszki. Początkowo nauki pobierał w domu rodzinnym, potem uczył się w Żurominie pod kierunkiem reformatów. W 1801 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Pułtusku. Święcenia kapłańskie przyjął w 1804 r. Posługę duszpasterską podjął w Kikole. W 1806 r., po dwóch latach pracy został przeniesiony do Lipowca, gdzie pracował przez dziewięć lat. Po śmierci ks. Kołodzińskiego, hrabia Ksawery Zboiński, dziedzic dóbr kikolskich i kolator, udzielił ks. Łubińskiemu prezenty i 15 lipca 1814 r. otrzymał komendę parafii Kikół. Zmarł tamże 5 stycznia 1863 r. Wojczyński, *Korespondencja Przeglądu Katolickiego. Płock*, s. 188–189; M.M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej*, t. 2: *Wiek XIX*, Płock 2010, s. 216–217.

[15] Urodził się w 1750 r. we wsi Liberadz, w parafii Szreńsk. Do seminarium duchownego w Płocku został przyjęty 22 października 1770 r. Święcenia kapłańskie przyjął 4 lipca 1773 r. z rąk bp. K. Rokitnickiego. Posługę duszpasterską podjął jako wikariusz w Sierpcu, gdzie był jednocześnie mansjonarzem w kościele Najświętszej Maryi Panny na sierpeckim Lorecie i komendarzem w Szczutowie, dokąd dojeżdżał w niedzielę i święta. W 1785 r. został proboszczem w Kikole i dziekanem dekanatu lipnowskiego. Obsługiwał też kościół filialny w Grodzeniu. Obowiązki proboszcza i dziekana sprawował do 1808 r. Później, ze względu na stan zdrowia przebywał jako rezydent w Lipowcu, a następnie w Domu Księży Emerytów. Zmarł w 1823 r. M.M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej*, t. 5, Płock 2016, s. 130–131.

[16] ArDWł, A. par. 5(1819–1900), k. 2.

[17] Tamże, k. 1–8. Dokument nr 1 – poniżej.

[18] Urodził się 12 lutego 1777 r. w parafii Sierpc. Kształcił się w szkołach płockich. W dniu 21 września 1804 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Pułtusku. Tamże, 4 kwietnia 1806 r. przyjął święcenia kapłańskie. Posługę duszpasterską podjął jako wikariusz w Jeżewie. W dniu 13 maja 1808 r. otrzymał samodzielną parafię w Czernikowie. Dnia 20 maja 1811 r. został instytowany na proboszcza. W 1818 r. został dziekanem lipnowskim. W dniu 5 sierpnia 1924 r. został nadto proboszczem w Bobrownikach. Od 1860 r. parafią zarządzał administrator ks. Piotr Przasnyski. Zmarł w Czernikowie 22 marca 1861 r. Pochowany został na tamtejszym cmentarzu. M.M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej*, t. 4: *Wiek XIX*, Płock 2014, s. 198–199.

[19] Chlebowski, *Kikół*, s. 95.

w realizowaniu posługi duszpasterskiej księdza Ferdynanda Fiszera[20]. Wspomniany kapłan miał być nie tyle następcą księdza Łubińskiego w parafii kikolskiej, co raczej jego współpracownikiem w duszpasterstwie. Decyzję o wprowadzeniu na urząd administratora parafii w Kikole Konsystorz Płocki podjął 20 czerwca, upoważniając jednocześnie dziekana lipnowskiego ks. Jana Pomichowskiego[21], aby wprowadził wspomnianego

[20] Urodził się 9 października 1814 r. w Sztumie. Syn Ludwika i Franciszki z d. Łubieńska. Kształcił się w Żurominie u ojców reformatów. Do seminarium duchownego w Płocku został przyjęty 8 września 1834 r. Święcenia kapłańskie przyjął 23 września 1838 r. z rąk bp. K. Plejewskiego i został wikariuszem w Kikole, u swego krewnego ks. Walentego Łubińskiego. Od 1841 r. w tym samym charakterze pracował w Sierpcu. W 1843 r. podjął posługę jako komendarz w Szpetalu. W 1847 r. przeniósł się na probostwo w Miszewie Murowanym, zaś w 1853 r. powrócił do Kikoła na stanowisko administratora i wspierał swego krewnego ks. W. Łubińskiego. W 1859 r. przeniósł się do Płocka, gdzie mieszkał jako rezydent. Zmarł tamże 30 grudnia 1881 r. Pochowany został na tamtejszym cmentarzu. M.M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej*, t. 3: *Wiek XIX*, Płock 2012, s. 82–83.

[21] Urodził się w 1818 r. w Kolnie w guberni łomżyńskiej. Syn Tomasza i Marianny z d. Pikulińska. Do gimnazjum uczęszczał w Łomży, a w 1837 r. wstąpił do seminarium św. Jana w Warszawie, skąd przeniósł się do miejscowej Akademii Duchownej. Po dwóch latach, w 1843 r. przeniósł się do Seminarium Duchownego w Pułtusku. Święcenia kapłańskie przyjął w 1843 r. i skierowany został do pracy jako wikariusz w farze pułtuskiej, gdzie był seniorem kolegium księży wikariuszy pułtuskich, prokuratorem miejscowej kapituły i promotorem różańca. W 1851 r. został administratorem w Dobrzejewicach w dekanacie lipnowskim, a w 1856 r. tamże proboszczem i dziekanem dekanatu lipnowskiego. Obowiązki te pełnił do 1863 r. Podczas powstania styczniowego zaangażował się w pracę narodową. W dniu 19 kwietnia 1863 r. z nakazu wojennego naczelnika oddziału płockiego został aresztowany i oskarżony o namawianie do zbrojnego powstania, udział w powstaniu i usiłowanie obalenia prawowitego monarchy. Na podstawie wyroku z 12 czerwca 1863 r. został pozbawiony godności duchownej, wszelkich praw stanu i skazany na pięć lat robót katorżniczych na Syberii. Początkowo przebywał w Akatni, potem został przeniesiony do Tunki za Bajkałem. Na podstawie manifestu cesarskiego z 1875 r. został zwolniony z katorgi i przeniósł się do Spaska w guberni tambowskiej. Podczas pobytu na zesłaniu wraz z ks. Teodorem Rogozińskim dokonał tłumaczenia z języka francuskiego ośmiotomowego dzieła Gaume'a – *Katechizm wytrwałości*. Dnia 23 lipca 1881 r. został zwolniony z dozoru policyjnego, po osiemnastu latach, 20 sierpnia tegoż roku powrócił do diecezji płockiej. Początkowo pracował jako wikariusz w katedrze, następnie w tym samym charakterze w kościele poreformackim. W dniu 16 listopada 1881 r. został skierowany do Gójska, gdzie przebudował kościół filialny w Szczutowie. Dnia 5 kwietnia 1883 r. został administratorem w Swiedziebni. Tam rozpoczął budowę nowej plebanii. W marcu 1891 r. został proboszczem w Sarbiewie, gdzie zmarł 7 lutego 1895 r. Pochowany został na miejscowym cmentarzu. *Śp. ks. Jan Pomichowski*, „Przegląd Katolicki", 1895, nr 9, s. 138–139; P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915. Materiały z urzędowych świadectw władz rosyjskich, archiwów konsystorskich, zakonnych i prywatnych*, cz. 3: *uzupełniająca pierwsze dwie*, t. 2: *diecezje: kujawsko-kaliska, lubelska z podlaską i płocką*, Sandomierz 1939, s. 396–398; Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej*, t. 2, s. 307–308; Krajewski, *Słownik biograficzny ziemi dobrzyńskiej*, s. 286; *Rozporządzenia rządowe, Kronika religijna Przeglądu Poznańskiego: Pismo sześciotygodniowe. Rok 1856. Poszyt pierwszy*, red. S. Chłapowski, Poznań 1856, s. 18.

księdza Fiszera, dotychczasowego wikariusza w katedrze płockiej i administratora parafii Miszewo Murowane na wskazany urząd[22]. W niedługim czasie okazało się jednak, że powstały pewne nieporozumienia pomiędzy proboszczem a administratorem w kwestiach materialnych, tak iż ten pierwszy 8 czerwca w swojej skardze skierowanej do Konsystorza prosił o przywrócenie mu administracji parafii[23]. Urzędowego więc przekazania parafii, czyli dokładnego opisu parafii i jej uposażenia, mógł dokonać dziekan lipnowski dopiero po zażegnaniu sporów – 30 grudnia 1853 roku[24].

Zaistniałe niedomówienia w realizacji misji duszpasterskiej rodziły kolejne nieporozumienia. Podejmowane przez dziekana inicjatywy koncyliacyjne okazały się bezowocne. Uprzedzenia proboszcza z czasem przeniosły się na kolejnego, nowo mianowanego administratora księdza Adama Gutkowskiego[25]. Niemniej, Konsystorz Generalny Płocki 27 kwietnia 1859 r. polecił dziekanowi lipnowskiemu, aby 3 maja tegoż roku wprowadził na urząd nowego administratora parafii Kikół w osobie wspomnianego księdza Gutkowskiego[26]. Ostatecznie z dniem 6 maja 1859 r. ksiądz Fiszer odszedł do pracy w innej placówce duszpasterskiej, a jego miejsce, także w charakterze administratora zajął ksiądz Adam Gutkowski[27]. I w tym przypadku stronom potrzeba było czasu do zaaprobowania warunków wspólnej odpowiedzialności za prowadzone duszpasterstwo[28]. O pełnym, zgodnym z życzeniem Konsystorza sfinal-

[22] ArDWł, A. par. 5(1819–1900), k. 40.

[23] ArDWł, A. par. 2(1826–1922), k. 17. W aktach parafii jest wiele zapisów świadczących o nieporozumieniach pomiędzy proboszczem a administratorem.

[24] Tamże, k. 16, 35–41.

[25] Urodził się w 1814 r. W 1834 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Pułtusku. Święcenia kapłańskie przyjął 6 stycznia 1838 r. z rąk bp. K. Plejewskiego. Posługę duszpasterską podjął jako wikariusz w Andrzejewie. Od 21 lutego 1844 r. administrował parafią Zuzela. W 1845 r. pracował jako wikariusz w Ciechanowie. W następnym roku został komendarzem w Krajkowie. W 1860 r. został proboszczem w Kikole. W tymże samym roku został proboszczem w Sarnowie, z filią w Niechłoninie. Pełnił jednocześnie obowiązki wicedziekana dekanatu mławskiego. W 1867 r. został ukarany przez władze rosyjskie za brak paszportu, gdy towarzyszył biskupowi W. Popielowi podczas wizytacji. W 1883 r. przeniósł się na probostwo w Gradzanowie, skąd 30 sierpnia 1884 r. przeszedł na probostwo w Mochowie, gdzie zmarł 16 sierpnia 1885 r. Pochowany został na miejscowym cmentarzu. M.M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej*, t. 3: *Wiek XIX*, Płock 2012, s. 108; tenże, *Parafia św. Trójcy w Krajkowie 1401–2001*, Płock 2001.

[26] ArDWł, A. par. 2(1826–1922), k. 78, 88–97.

[27] Tamże, k. 69–71.

[28] ArDWł, A. par. 5(1819–1900), k. 73.

izowaniu polecenia, dziekan lipnowski poinformował urząd dopiero 7 grudnia[29], jakkolwiek sam protokół tradycyjny spisano 4 maja 1859 r.[30]

Ksiądz Łubieński zmarł 5 stycznia 1863 r. i zarządzający diecezją płocką ksiądz Tomasz Franciszek Myśliński 14 stycznia tego roku ustanowił ks. Gutkowskiego proboszczem w Kikole[31].

Troskę proboszcza o parafię kikolską przedstawiają protokoły wizytacyjne z czasów zarządzania przez niego parafią[32]. Niniejsze opracowanie przytacza dwa protokoły wizytacyjne parafii w Kikole przeprowadzone przez dziekanów lipnowskich[33].

1) Opis Kościoła parafialnego kikolskiego, w dekanacie lipnowskim, powiecie lipnowskim, województwie płockim, w czasie wizyty dekanalnej dnia 24 miesiąca czerwca, roku 1819.

2) [Opis parafii z 1859 r.] Działo się w Kikole, w domu plebańskim, dnia 4/16 maja 1859 roku. Na polecenie Prześwietnego Konsystorza Generalnego Płockiego z dnia 6 kwietnia r.b. nr 618, podpisany dziekan dekanatu lipnowskiego, zjechawszy w dniu dzisiejszym na grunt probostwa Kikół Kożyczewo zwanem, w obecności członków Dozoru Kościelnego niżej podpisanych, przystąpił do protokólarnego odbioru probostwa tego...

* * *

Dokument 1

OPIS KOŚCIOŁA PARAFIALNEGO

[k. 1.]

Opis Kościoła parafialnego kikolskiego, w dekanacie lipnowskim, powiecie lipnowskim, województwie płockim, w czasie wizyty dekanalnej dnia 24 miesiąca czerwca, roku 1819.

Erekcja kościoła, kollacja, dzień dedykacji. Odległość od pogranicznych

Kościół parafialny we wsi Kikole pod tytułem św. Wojciecha, niemający erekcji, konsekrowany 2 novembris 1817. Należy do kollacji J.W. Hrabi Karola Zboińskiego, dziedzica. Dzień dedykacji naznaczony razem z katedralnym. Ma na północ kościół

[29] Tamże, k. 71v.

[30] Tamże, k. 76–82v. Protokół stanowi drugi dokument.

[31] ArDWł, A. par. 2(1826–1922), k. 104.

[32] ArDWł, A. par. 5(1819–1900), k. 1–91v.

[33] W tekście protokołów uwspółcześniono pisownię, poprawiając także ewidentne błędy ortograficzne według obowiązujących zasad.

parafialny wolski, pół mili odległy, na wschód kościół parafialny chrostkowski, mila odległy, na południe kościół parafialny lipnowski, mila odległy, na zachód kościół parafialny sumiński, ćwierć mili odległy.

Kościół filialny we wsi Grodzeń, odległy od kościoła parafialnego ćwierć mili, pod tytułem św. Apostołów Piotra i Pawła, niemający erekcji, konsekrowany roku 1787, dnia 24 septembris. Ma dzień dedykacji *in Cathedrali*.

Kaplica publiczna we wsi Brzyźnie, odległa od kościoła parafialnego mila 1, pod tytułem Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny. Erygowana przez W. Rościszowskiego, dziedzica, konsensem biskupa Szembeka.

Stan budowli kościoła. Cmentarz. Szpital. Zabudowanie plebańskie

Kościół parafialny w Kikole przez Ś.P. J.W. Xawerego Zboińskiego, nowo jego kosztem wymurowany. Dachówką pokryty, 38 łokci długi, szeroki 23, posadzkę murowaną mający, w stanie dobrym, wkoło sztachetkami obwiedziony, z bramą jedną.

Cmentarz wedle kościoła, długi łokci 69, szeroki łokci 35, na nim kostnica[34], sztachetkami obwiedziony, w stanie dobrym. Na tym samym cmentarzu jest oznaczone miejsce kamieniami dla chowania dzieci niechrzczonych i [akatolików]. Pochowanie kości było ostatnie w roku 1817.

[k. 1v.]

Szpital drewniany, słomą pokryty, składa się z 2 izb, w nim mieszkają ubodzy – mężczyzn 1 i kobiet 2. Żyją z jałmużny.

Plebania kosztem podpisanego proboszcza w 1818 roku wymurowana, dachówką pokryta, w stanie dobrym, mająca przy sobie ogród fruktowy, nowo założony i oparkaniony dobrze, oboii kosztuje zł. Pol. 4300.

Stajnie przez podpisanego proboszcza dobrze poprawione, również obory de novo restaurowane. Spichlerz i stodoły w stanie średnim. Chlewy reperacji znaczącej potrzebują.

Dom organisty, osobny, drewniany, słomą pokryty o 2 izbach, reperacji potrzebujący, wraz ze stodółką i chlewami, ma ogródek fruktowy.

Trzy domy nad jeziorem do probostwa należące. Jeden w stanie dobrym, a dwa znacznej reperacji potrzebujące. W nich mieszkają komornicy. Wedle Poświętnego dwa ogrody warzywne, płotem rykowym wkoło ogrodzone, które to płoty kosztują mnie zł. pol. 360.

Kościół filialny w Grodzeniu[35], murowany, dachówką pokryty, długości łokci 24, szerokości łokci 15. Podłogę z desek mający. Cmentarz wokoło kościoła długi łokci 38, szerokości łokci 22, parkanem obwiedziony. Plebanii, szpitala i żadnych zabudowań nie masz.

[34] Pomieszczenie na ciała zmarłych.

[35] *Z diecezji płockiej. (Wizyty pasterskie w dek. rypińskim i lipnowskim)*, s. 696.

Kaplica publiczna w Brzeźnie drewniana, gontami pokryta, długa łokci 20, szerokości łokci 14, podłogę z desek mająca, w stanie dobrym.

Cmentarz wedle kaplicy długi 30, szeroki łokci 18, parkanem obwiedziony z bramą jedną. Dom dla księdza o 2 izbach drewniany, słomą pokryty. Innych zabudowań nie masz.

Sprzęty kościelne. Zakrystia

Kościół parafialny kikolski ma ołtarzy trzy. W wielkim ołtarzu jest na zasuwie wyobrażenie św. Wojciecha, za zasuwą Najświętszej Maryi Panny, na którym sukienka wielka srebrna, nowo przez J.W. Kolatorstwo sprawiona. Poniżej wyobrażenie S. Tekli, na którym także srebrna sukienka i korona, nowo przez J.P. Czarneckiego, pisarza prowentu kikolskiego ufundowana.

Lichtarzy na ołtarzu wielkim 6 wielkich, pozłacanych, na nich 6 świec drewnianych, biało lakierowanych, na sprężynach palących i krzyż także drewniany, pozłacany, zaś małych mosiężnych lichtarzy 6 nad cyborium, na

[k. 2.]

których świece jarzące palą się. Fundatorami tego J.W. Kolatorstwo.

W drugim ołtarzu jest wyobrażenie S. Rocha, S. Jana Nepomucena i S. Walentego.

W trzecim ołtarzu wyobrażenie S. Tomasza, S. Jakuba Ap. i S. Trójcy. Wszystkie te ołtarze w stanie dobrym, porządnym.

Chrzcielnica na postumencie drewnianym, mosiężna, z pokrywą drewnianą. *Benedictio fontis* czynią w Wielką Sobotę i w Sobotę Świąteczną. *Olea Sacra* odnowione 19 kwietnia r.b.

Organek o 12 głosach w stanie średnim.

Tabernakulum drewniane, zamykane dobrze. *Renovatio S. Sacramenti* czynione w porze letniej co dni 8, w zimowej co miesiąc. Puszka srebrna wielka, cała pozłacana. Lelum na niej z aksamitu, złotymi kalonami obłożone, nowa lampa blaszana przed *Sanctissimum* nie ciągle goreje.

Chorągwi 2 dużych, 2 małych, 1 żałobna i proporzec 1. Obrazy 2 do noszenia w czasie procesji. Obraz wielki, wiszący Ukrzyżowanego J. Chrystusa, kosztem J.W, śp. Xawerego Zboińskiego, wojewody, w roku 1817 sprowadzony. Ławek 14 w stanie dobrym. Konfesjonałów 2 w stanie dobrym. Nic nie ma obraźliwego w kościele.

Zakrystia

Naczynia. Monstrancja wyzłacana, nowa. Kielichów nowych srebrnych, wyzłacanych *intus et extra* z patenami 3 i puszka, wszystko kosztowne, przez J.W. Kolatorstwo sprawione. Trybularz i łódka z kompozycji. Nowe lichtarzy cynowych mniejszych i większych 24. Krzyżów większych 2, małych 2, drewniane i 2 cynowe małe. Kociołków 2.

Aparaty. Kapa koloru czarnego 1, fioletowego 1, białego 1. Ornatów czarnych 2, fioletowych 2, powszednich różnego koloru 4, Odświętnych bogatych 8.

Bielizna. Komży dobrych nowo sprawionych 3, komży w stanie średnim 4. Dla organisty 1, dla dziada 1, dla serwitorów 4. Alb nowych 2, podszarzałych 5, humerałów[36] 8, ręczników 8, puryfikaterzy 20, korporałów 15, obrusów nowych 2, starszych 12.

Inne sprzęty. Mszałów świętych dobrych 3, rekwialnych 2, agendy 2, rytuał 1, ewangeliczka 1. Antepedium[37] 1, baldachim 1. nowo przez J. W. kolatora sprawiony,

[k. 2v.]

Umbraculum[38] ołtarzowe białe haftowane. Dzwonków 5. Dzwonnica razem z kościołem murowana i złączona, w niej dzwonów dużych 2. Sygnaturka w szczycie kościoła.

W kościele filialnym w Grodzeniu dwa ołtarze. W ołtarzu wielkim wyobrażenie SS. Apo. Piotra y Pawła. W drugim ołtarzu *a cornu epistolae* Serca P. Jezusa, przyzwoicie utrzymywane.

Pozytywka mała w stanie dobrym. Tabernakulum dobrze zamykane. Chorągwi nie ma, tylko proporzec 1. Ławek 6 w stanie dobrym.

Naczynia. Monstrancja mała, srebrna dobra. Kielich z pateną srebrny, stary. Trybularz mosiężny z łódką, stare. Kielich większy, srebrny, zamiast puszki. Kociołek miedziany 1. Lichtarzy cynowych 4, drewnianych 6, krzyżów drewnianych 3, większy 1.

Aparaty. Kapa kolorowa 1. Ornatów żałobnych 1, kolorowych 4, w stanie dobrym.

Bielizna. Komży 2, alb 2, humerałów 2, ręczników 3, puryfikaterzy 5, korporałów 4, obrusów 4.

Inne sprzęty. Baldachim 1, Umbraculum 1, dzwonków 2 i sygnaturka na środku kościoła.

W kaplicy publicznej w Brzeźnie, ołtarzy 2. w wielkim ołtarzu wyobrażenie Najśw. M. Panny i S. Apolonii. W drugim ołtarzu SS. Aniołów Stróżów i S. Stanisława. Pozytywka mała, zrujnowana. Chrzcielnica miedziana, na postumencie drewnianym, z pokrywą drewnianą. *Benedictio Fontis*, ani *S. Oleo* nie ma, bo księdza nie ma. Tabernakulum drewniane. Chorągwie 2, ławek 4.

---

[36] Humerał – płócienna chusta z naszytym krzyżykiem i dwoma tasiemkami, będąca częścią stroju liturgicznego. Nakładana pod albę przez duchownego przed liturgią okrywała ramiona i szyję. W Kościele zachodnim humerał używany był od VIII wieku. Od X wieku zdobiono niekiedy humerały złotymi nićmi lub drogimi kamieniami. Humerału używano do ochrony gardła przed chłodem i osłony szat liturgicznych przed potem. B. Kosecki, *Humerał*, w: EK, t. 6, Lublin 1995, kol. 1325.

[37] Zasłona okrywająca dolną część ołtarza.

[38] Umbraculum (łac. osłona, miejsce ocienione) – parawan na stojaku z emblematem IHS. Służył do zasłaniania monstrancji z Najświętszym Sakramentem podczas nabożeństw liturgicznych, np. podczas głoszenia kazania.

Naczynia. Monstrancja srebrna 1. Kielichów z patenami 2 srebrnych, stare. Trybularz z łódką mosiężną. Lichtarzy cynowych 4. Kociołek miedziany 1. Krzyż cynowy 1, drewnianych 2.

Aparaty. Kapa 1 biała, ornat żałobny 1, czerwony 1, biały 1.

Bielizna. Komże 1, alb 2, puryfikaterze 4, korporały 3, obrusów 6, antepediów drewnianych 2, Baldachim 1.

[k. 3.]

Umbraculum 1, dzwonków 2, sygnaturka w szczycie kaplicy. Dzwonnicy nie ma.

Porządek nabożeństwa. Odpusty, Bractwa

W kościele parafialnym kikolskim w dni święte i niedzielne o godzinie 8 dzwonią na ludzi, pół do dziewiąty zaczyna się różaniec. O dziesiąty dzwoni się summę. W pół jedenasty aspersja, procesja, nauka i msza S. śpiewana. O godzinie trzeciej po południu koronka. W święta nieszpory.

Z wyższego i niższego stanu osoby regularnie bywają na parafialnym nabożeństwie.

Odpusty. S. Tomasza Apostoła S. Walentego, S. Jana Nepomucena, S. Trójcy, S. Jakuba Apostoła i te 4 zawsze bywają w niedzielę po święcie. Także odpust S. Tekli na sam dzień. Są wieczne. Mają admisję. 40 godzinne nabożeństwo kończy się zawsze w dzień S. Tekli.

Bractwo S. Trójcy. Obowiązki ma, aby co miesiąc nabożeństwo żałobne utrzymywało, erygowane 1761 roku. Ma osobny ołtarz. Starszymi są gminni z tego bractwa, obierani na sesji, która bywa w rok po S. Trójcy, nie mają innego funduszu, tylko z składki dobrowolny rządzą nią starsi, zgodnie z proboszczem.

W kościele filialnym w Grodzeniu, lubo każdej niedzieli i święto powinno się odprawiać nabożeństwo sposobem wyżej opisanym, jednakże dla braku kapelana w same odpusty odprawia.

Odpusty na Serce Pana Jezusa, SS. Apostołów Piotra i Pawła, w same dni przypadają również i na Narodzenie Najświętszej Maryi Panny, nie wiadomo kiedy erygowane.

Bractwo pod tytułem Serca Pana Jezusa ma osobny ołtarz. Zakupuje nabożeństwo żałobne po każdym odpuście. Funduszu nie ma, tylko z dobrowolny składki, starszymi są gminni, co rok na sesji obierani. Zgadzają się z proboszczem. Nie wiadomo kiedy erygowane.

W kaplicy publicznej w Brzeźnie już od roku dla niedostatku księdza, którego dwór zwykł utrzymywać, żadnego nie bywa nabożeństwa, lecz i tam dawniej odprawiało się nabożeństwo sposobem wyżej opisanym,

[k. 3v.]

Odpusty na Wniebowzięcie Najśw. Maryi Panny, na znalezienie S. Krzyża, na S. Stanisława Kost. i na S. Apolonię mają admisję.

Bractwa żadnego nie ma.

Ludność parafy. Metryki. Akta cywilne

Nr	Miejsce	Dymy	Dorośli mężcz.	Dorośli kobiety	Do lat 7 mężcz.	Do lat 7 kobiety	Do lat 16 mężcz.	Do lat 16 kobiety	Ogółem mężcz.	Ogółem kobiet
1	Miasto Kikół	33	91	95	48	47	46	40	186	182
2	Wieś Kikół	49	70	80	15	14	12	15	97	104
3	Buchowo	3	6	7	1	2	2	1	9	10
4	Janowo	17	20	15	8	6	6	4	34	25
5	Grodzeń	25	60	66	5	6	7	4	72	76
6	Wolencin	19	50	65	3	7	4	6	57	78
7	Boguchwała	3	7	4	3	2	2	2	12	10
8	Ciełuchowo	17	45	58	4	5	3	3	52	66
9	Konotopie	14	31	21	5	4	4	5	40	30
10	Jarczechowo	5	15	16	4	3	3	4	22	27
11	Korzyczewo	4	15	18	3	4	2	3	20	25
12	Nowopole	4	16	14	4	3	2	3	22	20
13	Sikorz	7	20	20	4	5	4	3	28	28
14	Kołatek	3	7	9	2	3	1	2	10	14
15	Kołat	8	15	18	5	5	4	6	24	29
16	Moszczonne	25	51	56	15	16	8	6	74	78
17	Zajezierze	15	30	24	5	5	6	4	41	38
18	Brzezno	36	106	108	24	22	36	31	166	161
	Ogółem	**286**	**655**	**689**	**158**	**159**	**152**	**122**	**967**	**1007**

[k. 4.]

Ludność parafii. Metryki. Akta cywilne
Jest katolików mężczyzn 665
Niewiast 753
Akatolików mężczyzn 99
Niewiast 126
Żydów mężczyzn 193
Niewiast 130
Suma obojga 1966
U spowiedzi wielkanocnej było mężczyzn 540, niewiast 650, oprócz Brzezna.
Metryki chrztów, ślubów, pogrzebów porządnie utrzymane zaczynają się od roku 1715.
W roku 1818 urodziło się chłopców 48
dziewcząt 54
umarło mężczyzn dorosłych 10

niewiast dorosłych 8
dzieci mężczyzn 15
dzieci niewiast 18
Urzędnikiem Stany cywilnego jest P. Burmistrz miejscowy.
NB Pająki dwa wielkie, ozdobne, z rżniętego kryształu w przód kościoła zawieszone, przez J.W. Kolatorstwo sprawione i światło na nie starczące
Wotów srebrnych mniejszych i większych, tak na ołtarzach, jako i w zachowaniu, znajduje się wszystkich sztuk 52. Między tymi obrączka złota, przez J.W. Kretkowską kościołowi ofiarowana.

[k. 4v.]

Szkoła parafialna

Szkoły parafialnej nie masz dla niedostatku funduszu na nie, który z łaski i dobroczynności J.W. Kolatorstwa jedynie być może.

[k. 5.]

Duchowieństwo parafialne

Proboszcz Walenty Łubiński rodził się w Bielawach, parafii zgliczeńskiej, w województwie płockim, dnia 14 lutego roku 1780. Pobierał nauki w Żurominie i Mławie, wstąpił do Seminarium w Pułtusku 1801. Wyświęcony na wikariat do Kikoła 1804. Został proboszczem 1814.

Klasztory. Oratoria prywatne

Klasztoru, ani oratoriów nie masz w parafii,

[k. 5v.]

Dochody probostwa

1. Kompetencji rocznej nie masz.
2. Grunta orne wraz z łąkami, ogrodami siedliskami, zaroślami, błotami, wodami, włók[39] 3. Dzielą się w Kikole na 3 pola, a w Grodzeniu przy filialnym kościele na 2.
3. Zasiew pszenicy korcy warsz. 1
żyta 12
jęczmienia 2
owsa 8
grochu 1
tatarki 1

[39] Włóka inaczej łan. W średniowieczu obszar pełnorolnego gospodarstwa chłopskiego. Także jednostka miary ziemi uprawnej, podstawa do określenia wymiaru czynszów i pańszczyzny oraz przeliczeniowa jednostka skarbowa (podatkowa). Łan czy włóka chełmińska to około 17 ha.

prosa nie
rzepaku nie
siana z łąk tak w Kikole, jako i w Grodzeniu fur 15.
4. Zagrodników dwu, robią po jednym dniu w tygodniu.
5. Propinacji[40] nie masz.
6. Młyna nie masz.

Inwentarz gruntowy

Koni para jedna.
Wołów 8. Już jeden jeszcze nieoddany od przeszłego proboszcza X. [Antoniego] Brudzyńskiego[41], lubo rekwirowany od niego, dotąd nieoddany bez żadnej przyczyny.
Krów 3.
Pługów 2, lecz jeden bez żelaza.
Redeł 2. Siekiera 1.
Siekacz 1. Rydel 1.
Kosa do trawy 1. Tło do sieczki 1.
Wóz l. świdrów 2.
Strug 1. Żażka 1.
Sądków 2. Węborków 2.
Drybasów małych 2. Kłodów 2.
Tynka 1. Kopanka 1. Lada ze stalnicą, młotkiem i babką.
Wszystkie statki drewniane dla starości niezdatne do użycia.

[k. 6.]

Dochód

Dziesięcin żadnych nie masz.
Summa zł. pol. 1200, zapisana na wsi dziedzicznej Brzyznie W. Rosciszewskiego. Przeniesiona za Rządu Pruskiego na wieś dziedziczną W. Marcellego Białowieskiego Moszczonne, z obligacją na msze S. z procentu który po 5 od sta pobiera się.
Prócz tego ma probostwo z łaski i dobroczynności J.W. Kolatorstwa, podług zwyczaju ciągłego, wrąb wolny.

[k. 6v.]

Summariusz dochodów

Wysiew Żyta Pszenicy

[40] Wyłączne prawo właściciela dóbr ziemskich do produkcji i sprzedaży piwa, gorzałki i miodu w obrębie jego dóbr oraz przywilej do sprowadzania tych wyrobów z innych miast i czerpania z tego tytułu dochodów.

[41] Wikariusz w Lipnie. *Rocznik religijny wyznań chrześcijańskich w Królestwie Polskiem na rok 1847*, r. 1, Warszawa 1847, s. 172.

Siana na intratę nic, ponieważ to wychodzi na utrzymanie czeladzi. Procenta zł. pol. 60.

[k. 7.]

Wydatki

a) Podatki.
Podymnego płaci probostwo kikolskie na jedną ratę zł. pol. 22–45
Furażu na jedną ratę zł. pol. 26–52
b) Opłaty
Organista ma tylko od proboszcza mieszkanie, ogród i zwykłe akcydensy.
c) Potrzeby kościelne
Wino zł. pol. 100
Świece 108
Łój 30
Odpusty 150
Summa 388

[k. 7v.]

Dochód altarii. Mansjonarzów. Bractwa. Kościoła filialnego

Dochodu kościół filialny w Grodzeniu nie ma żadnego, oprócz że na kapelana, czyli wikarego do kościoła filialnego zapisane przez ś. p. Jaśnie Wielmożnego Ignacego Zboińskiego, wojewodę, po 400 zł. pol. rocznie.

A że teraz nie ma kapelana, czyli wikarego, więc się od dworu nie odbierają,

[k. 8[6]]

Summariusz dokumentów

Sumę 1200 zł. pol. obligacyjną wyżej wyrażoną i na kapelana, czyli wikarego, dokumenty są we dworze u J.W. kolatora.

[podpisy]
Karol hr. Zboiński – kolator.
X Walenty Łubiński, proboszcz kikolski.
X. Zawadzki, dziekan lipnowski w czasie wizyty

dnia 24 czerwca 1819 r.
pieczęć nieczytelna

Na rok 1821 który tenże opis co w dniu 24 maja 1821 weryfikowany X. Zawadzki D.L.

Dokument 2

[OPIS PARAFII Z 1859 r.]

[k. 76]

Działo się w Kikole, w domu plebańskim, dnia 4/16 maja 1859 roku.

Na polecenie Prześwietnego Konsystorza Generalnego Płockiego z dnia 6 kwietnia r.b. nr 618, podpisany dziekan dekanatu lipnowskiego, zjechawszy w dniu dzisiejszym na grunt probostwa Kikół Kożyczewo zwanym, w obecności członków Dozoru Kościelnego niżej podpisanych, przystąpił do protokolarnego odbioru probostwa tego od P. Kiędza Fiszer, byłego administratora parafii Kikół, na osobę P. Księdza Gutkowskiego, zamianowanego pod powyższą datą Prześwietnego Konsystorza, w następujący sposób.

Tytuł I

§ 1. Kościół parafialny

Wieś Kikół położona jest w guberni i diecezji płockiej, w powiecie i dekanacie lipnowskim, dziedziczna JW. Eugeniusza Piwnickiego, w której znajduje się kościół parafialny w roku 1809 murowany, z facjatą[42] i kopułą owalną na zachód słońca, pod tytułem św. Wojciecha, w dobrym stanie we wszystkich swoich częściach znajdujący się, albowiem w r[oku] z[eszłym] zreperowanym został; Konsekrowany w r. 1817 przez księdza biskupa sufragana Luberadzkiego, ma ołtarzy trzy z portatylami, w których znajdują się relikwia SS: Pańskich liczy odpustów 7m, jako to: w dzień konsekracji kościoła, która przypada wraz z katedralnym oraz na S. Tomasz Apostoł, na S. Walenty, Sty. Jan Nepomucen, SSS. Trójcy, S. Jakób Apostoł, które obchodzą się zaraz w następną niedzielę po święcie oraz na S. Teklę, przypadający w sam dzień, który bywa konkluzją 40sto godzinnego nabożeństwa, na odprawianie tych odpustów w archiwum kościelnym znajdują się autentyczne dowody, Kościół ten jest w kolacji prywatnej, ma okien 10 większych 7, mniejszych trzy, ambonę snycerską robotą i chór na filarach wsparty, na którym znajdują się organy o 12 w głosach, potrzebujące reperacji.

§ 2. Stan cmentarza i kasa pokładnego... Cmentarz

[k. 76v.]

Cmentarz przy kościele obwiedziony sztachetami, na fundamencie z muru słupy murowane z daszkami na wierzchu, w dobrym dotąd jest stanie. Cmentarz ten niedawno nowo obwiedziony kosztem funduszu pokładnego, za przyłożeniem się kolatora, hrabi Karola Zboińskiego i ręczną pomocą parafian, a to wskutek sporządzonego przez budowniczego powiatu anszlagu (kosztów). Na wchód tegoż cmentarza położony jest nowy cmentarz, na którym się grzebią ciała zmarłych parafian, deskami na słupy gwoździami żelaznymi przybijanymi, w roku 1851 nowo

[42] Facjata – dawniej: frontowa ściana budynku, część ściany zasłaniającej dach.

ogrodzony, w dobrym jest stanie. Ponieważ z cmentarza przy kościele wchodzi się na cmentarz nowo erygowany, a cmentarz przy kościele jest dobrze dwoma furtkami i bramą zamykany, z tego względu cmentarz grzebalny żadnej nie ma furtki. Nadmienia się tu, że w sztachetach stanowiących ogrodzenie cmentarza przy kościele brakuje kilka sztuk sztachet, które kosztem kasy pokładnego wprawione być powinny. Wedle zaprodukowanego rachunku z funduszu pokładnego przez księdza Fiszer, znajduje się w kasie cmentarzowej tutejszej w gotowiźnie pod koniec roku 1858 rubli sr. 32, kopiejek 37 i ½. Od początku 1859 do dnia 1 maja wpłynęło do tejże kasy cmentarzowej rub: sr. 1. kop. 50. Powyżej wymieniony remanent rub: sr. 33, kopiejek 87 ½ wyraźnie rubli srebrem trzydzieści trzy, kopiejek osiemdziesiąt siedem i pół. P. ksiądz Gutkowski z rąk P. Księdza Fiszer w dniu dzisiejszym odbiera i z odebranej waluty niniejszym go kwituje.

§ 3. Srebro, miedź i inne kruszce

1. Monstrancja znacznej wielkości z melchizedechem wyzłacanym sztuk 1
2. Puszka srebrna wielka, pozłacana wewnątrz i zewnątrz 1
3. Kielichów srebrnych wewnątrz i zewnątrz wyzłacanych 3
4. Pateny dwie wewnątrz i zewnątrz wyzłacane, a dwie tylko wewnątrz 4
5. Patena do chorych, mała, srebrna 1
6. Wotum srebrnych mniejszych i większych różnego kształtu, których dawniej było 52, gdyż po skradzeniu kościoła od lat 20. cztery ubyło 48

[k. 77.]

7. Monstrancja srebrna mała, należąca do kościoła filialnego w Grodzeniu 1
8. Kielich z patena srebrny, należący do kościoła filialnego w Grodzeniu 1
9. Kielich, zamiast puszki, srebrny, należący do kościoła filialnego w Grodzeniu 1
10. Sukienka na obrazie S. Tekli srebrna, małej wielkości 1
11. Trybularz mosiężny z jedną łódką z tegoż kruszcu i drugą cynową oraz z łyżeczką takąż cynową razem 4
12. Kociołków do wody święconej koprowych 2
13. Kociołek miedziany w chrzcielnicy 1
14. Krzyż większy cynowy w zakrystii, na którym umieszczony krzyżyk mały, srebrny 1
15. Drugi krzyż cynowy, mniejszy od poprzedniego, na ołtarzu SSS. Trójcy 1
16. Trzeci krzyż cynowy mały w zakrystii 1
17. Tacek cynowych trzy 3
18. Lichtarzy cynowych znacznej wielkości 18
19. Lichtarzy cynowych mniejszych 5
20. Żelazo do pieczenia opłatków 1
21 Cyrkuł do wyrzynania komunikantów 1
22. Kociołek miedziany do kościoła w Grodzeniu należący 1
23. Dzwonków przy ołtarzach 9
24. Dzwonek przy zakrystii wraz z pasem krzyżowej roboty 1

25. Dzwonów większych uwieszonych na wieży kościoła parafialnego i jeden zegarowy 3

26. Zegar wieżowy zepsuty 1

27. Dwa wazoniki cynowe 2

28. Kubek do wody, cynowy, zepsuty 1

29. Sukienka z kompozycji, na kształt srebra, na obrazie Matki Boskiej w wielkim ołtarzu, sprawiona przez śp. Karola hrabię Zboińskiego w miejsce srebrnej, która była skradzioną 1

§ IV Aparaty, bielizna i inne utensylia kościelne

30. Kapa czerwona w kwiaty białe, do kościoła w Grodzeniu należąca 1

[k. 77v.]

31. Kapa żółta z klamrą srebrną, atłasowa 1

32. Kapa fioletowa, przód przerabiany szychem, z klamrą mosiężną 1

33. Kapa czarna, białymi kwiatami przerabiana z wyobrażeniem śmierci 1

Ornaty, numerami oznaczone

1. Ornat biały, stary, jedwabny, bez rekwizytów 1

2. Ornat biały, stary, bez rekwizytów, w pasy czerwone 1

3. Ornat biały, porządny, z rekwizytami 1

4. Ornat żółty, atłasowy, z rekwizytami, w dobrym stanie 1

5. Ornat biały, jedwabny, z rekwizytami w kwiaty, galonem żółtym obwiedziony 1

6. Ornat biały, jedwabny, w kwiaty różnego koloru, niekiedy i szychem przerabiany z rekwizytami 1

7. Ornat, po jednej biały, po drugiej stronie czerwony, wełniany, taśmą wełnianą żółtą obwiedziony, z rekwizytami bez numeru 1

8. Ornat w słup biały, po bokach atłasowy, koloru niebieskiego, z rekwizytami 1

9. Ornat czerwony, w białe kwiaty, szychem obwiedziony z rekwizytami, w dobrym stanie 1

10. Ornat czerwony, jedwabny, szychem obwiedziony, z rekwizytami w dobrym stanie 1

11. Ornat biały, zupełnie poszarzany z rekwizytami 1

12. Ornat czerwony, szychem białym obwiedziony, z rekwizytami, w dobrym stanie 1

13. Ornat czerwony z słupem białym, nitkami srebrnymi przerabiany, po bokach galonem czerwonym srebrnym szerokim obwiedziony, z rekwizytami, porządny 1

14. Ornat czerwony, atlasowy, szychem białym obwiedziony, z rekwizytami 1

15. Ornat czerwony jedwabny atłasowy, z trzema pasami zielono-białymi, z rekwizytami, porządny 1

16. Ornat fioletowy z słupem białym w kwiaty po bokach, z rekwizytami porządny 1

17. Ornat fioletowy atłasowy, w różne kwiaty, z rekwizytami, porządny 1

[k. 78.]

18. Ornat fioletowy wełniany z słupem białym, taśmą białą bawełnianą obwiedziony, z rekwizytami 1

19. Ornat zielony ze słupem, białym galonem z pasa staropolskiego obwiedziony, z rekwizytami 1

20. Ornat czarny atłasowy, galonem szychowem białym obwiedziony, z rekwizytami 1

21. Ornat czarny jedwabny poszarzany, z rekwizytami 1

22. Ornat czarny ze słupem białym, z rekwizytami 1

23. Różnych stół kolorowych i innych rekwizytów do ornatów należących 5

Bielizna

1. Alb płóciennych 10
2. Alb perkalowych 4
3. Komż płóciennych, z których 2 poszarzane 15
4. Komż muślinowych[43] 3
5. Korporałów 23
6. Puryfikaterzy 38
7. Humerałów różnych 18
8. Obrusów różnych płóciennych, muślinowych z frędzlami i bez frędzli 28
9. Ręczników do zakrystii 3, ręczników małych do ołtarzy 25
10. Firanek muślinowych białych na dwóch ołtarzach 2
11. Szalik gazowy, czerwony niebieski różowy 1
12. Komża i stuła, przybyła 1
13. Dwa obrusy przybyłe, na mniejsze ołtarze 2

Różne utensylia kościelne

1. Chorągiew czerwona merynosowa, w dobrym stanie, obwiedziona szychem białym 1

2. Chorągiew merynosowa koloru niebieskiego, obwiedziona frędzlami bawełnianymi, w dobrym stanie 1

3. Chorągiew sukienna, czerwona stara 1

4. Chorągiew czarna, stara 1

5. Chorągiewek małych czerwonych, poszarzanych 2

6. Proporców jedwabnych z obrazami 3, z których jeden poszarzany 3

[k. 78v.]

7. Proporców czerwonych z chustek przerobionych, bez obrazów 2

8. Obrazów do noszenia, z których jeden na postumencie, ze statuą Matki Boskiej Skępskiej, razem 4

9. Obrazów na ścianach mniejszych i większych 7 i jeden w zakrystii 8

[43] Muszlin (obecnie muślin) – cienka jedwabna tkanina, o splocie płóciennym, jednobarwna.

10. Baldachim o dwóch rękojeściach 1
11. Fotele trzciną wyplatane, ofiarowane kościołowi przez W. Smolińskiego dziedzica Zajeziorza 4
12. Jeden fotek stary, przykryty niebieskim merynusem, do tego dwa stołeczki, z takimże pokryciem 3
13. Ławek na kościele 14
14. Ławeczek niższych 5
15. Ławeczek wyższych z poręczami 4
16. Stolik przy ołtarzu do umieszczania ampułek, których jest 5 cynowych szklanych 3 1
17. Kanonów na ołtarzach 3-ch 9
18. Skabellum[44] na 4 stopniach 1
19. Chrzcielnica z kociołkiem miedzianym, wyżej wymienionym 1
20. Dwa pająki kryształowe 2
21. Poduszek na postumencie 2
22. Lustro okrągłe w zakrystii w ramach pozłacanych 1
23. Poduszek zwyczajnych na ołtarze 3
24. Dywan znacznej wielkości na kształt wyrobu tureckiego 1
25. Dywan na gradusach Wiel: ołtarza poszarzany 1
26. Dywaników krajowego wyrobu 2
27. Tuwalnia[45] muślinowa z frędzlami białymi 1
28. Tuwalnia tiulowa z szlakiem, obszywana szychem 1
29. Tuwalnia z passa starego 1
30. Umbraculum czarne, kitajkowe[46] i biało atłasowe 2
31. Przykrycie na mały stolik przy wielkim ołtarzu 1
32. Krzyżów drewnianych znacznej wielkości 2
33. Rezurekcja 1

[k. 79.]

34. Lichtarzy drewnianych, pozłacanych, na wielkim ołtarzu 6
35. Pacyfikał[47] cynowy 1
36. Dwa kotły miedziane na chórze 2
37. Mszałów świątecznych starych poszarzanych 3
38. Mszałów rekwialnych w średnim stanie 2
39. Agend starych dwie 2

---

[44] Rodzaj instrumentu perkusyjnego. Noszony jak prawa stopa, używana, aby zaznaczyć rytm. Składa się z dwóch drewnianych lub metalowych płyt, tworzących dwie duże podeszwy połączone zawiasem z tyłu.

[45] Szeroki ręcznik, obrus, serweta.

[46] Kitajka (od Kitáj, rosyjska nazwa Chin) – cienka, jedwabna tkanina o splocie prostym. W Polsce była używana do obicia mebli i ścian, a w liturgii do szat liturgicznych i paramentów.

[47] Rodzaj relikwiarza lub świętego wizerunku podawany wiernym do uczczenia pocałunkiem w liturgii łacińskiej.

40. Kancjonał[48] dawnego wydania 1
41. Ewangeliczka jedna 1
42. Konfesjonałów dwa 2
43. Skrzynia do aparatów prosta z dwoma dnami 1
44. Postument blaszany do lampy 1
45. Tacki cynowe [skreślone] Tak samo podpisy: X. Fiszer X. Gutkowski

Tytuł II

§ 1. Grunta kościelne

Za zezwoleniem i wskutek zatwierdzenia przez Wysoki Rząd Krajowy na dniu 1/13 października 1841 roku, nastąpiła zamiana gruntów do probostwa tutejszego dawniej należących, na wsi Kikole położonych, na inne na wsi Korzyczewie sytuowane, a będące własnością dominium kikolskiego. Uposażenie więc kościoła tutejszego w gruntach stanowi folwark Korzyczewo, odległy od Kikoła przeszło wiorstę jedną. Grunta te, wedle regestru pomiarowego i mapy na gruncie znajdującej się, tak w Kikole, jak i w Korzyczewie będące, zajmują w ogóle powierzchni włók pięć, morgów siedemnaście, prętów 218 miary nowopolskiej warszawskiej, zaś w szczególe folwark Korzyczewo wedle protokołu na dnia 1/13 października 1841 r. sporządzonego, wskutek którego X proboszcz Łubiński wprowadzony został w posesję folwarku Korzyczewo, obejmujące przestrzeń mórg 127, prętów 282, które znajdują się w jednym miejscu. Kopcami wokoło ograniczone i w spokojnym zostają proboszcza posiadaniu. Na gruntach tych, które należą do klasy II i III, wysiewa się ziarna ozimego przeszło korcy 30 miary warszawskiej.

[k. 79v.]

Grunta zaś nieweszłe w zamianę a na Kikole znajdujące się i na użytek probostwa zostawione, oprócz przestrzeni pod kościół i cmentarz około tegoż, jak niemniej na cmentarz grzebalny przypadające, zajmują powierzchni morgów 1, prętów 170, na których znajduje się plebania, ogród owocowy przy niej będący, ogród dla organisty przeznaczony, również ogród za kościołem leżący.

§ 2. Służebności wolnego pastwiska i wrębu

Z powodu nastąpionej zmiany gruntów, probostwo tutejsze posiada jedynie pastwisko w granicach folwarku w Korzyczewie. Wrębu wolnego nie ma, lecz tylko za asygnacją kolatora i z łaski Jego, z borów kikolskich proboszcz ma wydzieloną sobie co tydzień furę drzewa do opału, zaradzając smutnym następstwom z powodu braku opałowego drzewa dla kościoła. Ksiądz Łubiński po objęciu w possesje folwarku Korzyczewo, w granicach jego zrobił zagajnik morgów sześć [X. Fiszer][49]. Drzewo w tym zagaju znajdujące się, nie może być jeszcze użyte ani na opał, ani na porządki

[48] Zbiór popularnych pieśni religijnych lub śpiewów liturgicznych.

[49] Uwaga dopisana na marginesie z lewej strony protokołu.

gospodarskie i dosyć jest troskliwie pielęgnowane i hodowane przez teraźniejszego administratora księdza Fiszer. Brzezina zaś i olszyna przez tegoż większej połowie wycięta.

§ 3. Zabudowania plebańskie w wsi Kikole

1. Plebania masyw murowana, dachówką kryta, obejmująca w sobie 2 pokoje większe, jeden mniejszy, wraz z sienią i spiżarnią, obejmująca długości łokci 20 i ½, szerokości łokci 16 i ¼, wysokości w zrębie łokci 4 i ¼ w dachu potrzebująca rychłej i całkowitej reperacji. Przez X Fiszer dwa nowe piece postawione i w wielu miejscach dachówka pokładziona i 3 okna dubeltowe wprawione.

2. Budynek obejmujący w sobie stajnię, chlewiki, spichlerz, wozarkę, obok plebanii, w ogrodzeniu w podwórzu położony, długości łokci 12 ¼, potrzebuje podratowania z jednej strony (ze szczytu). Przez X Fiszer podłoga dana w stajni.

[k. 80 [77]]

3. Dom organisty o dwóch izbach z komorą i sienią, długości łokci 22 ¼, szerokości łokci 5, wysokości w zrębie łokci 3 ½, w którym zamieszkuje służba kościelna. We wszystkich swoich częściach potrzebuje bezzwłocznej reperacji, do której teraźniejszy administrator przysposobił już drzewo i materiały, a mianowicie cwele i koźlinę. Znajduje się jednak w obawie, aby rozpoczynając w mowie będącą tego domu z powodu zupełnego spustoszenia przez starość, na większe koszty reperacji narażonym nie był i w tej mierze życzy sobie, aby przez rozkład kosztów parafia przyszła mu w pomoc, do czego wysokie władze raczą obmyśleć stosowne środki. Pół domu przez X Fiszer dach położony i jedna stancja zreperowana. Stodółka obok domu dla służby kościelnej położona, na cwelach w węgieł pobudowana, o jednym klepisku i sąsieku, wraz z chlewkiem pod jednym dachem, długa łokci 23 ¼, szerokości łokci 9 ¼, wysokości łokci 3 ¼, w średnim znajduje się stanie. Przy plebanii podwórze, w którem zarazem mieści się ogródek mały warzywny, ogrodzony jest deskami w słupy, podniszczonymi przez czas.

Folwark Korzyczewo należący do probostwa kikolskiego

1. Dom drewniany, [zmiana charakteru pisma] w szachulec, dranicami kryty, długości łokci 22 ½, szerokości 13 ½, wysokości 4, potrzebuje reperacji znacznej w dachu i cweli jednej od strony zachodu. Z resztą w średnim stanie – przez X Fiszer połowę dachu danego i dwa piece z żelaznymi lanymi drzwiczkami postawione. Komin zreperowany. Połowa druga dachu woła nowego położenia.

Przy nim pobudowana jest nowa stajnia z szachulcem, porządna, długości łokci 11 ¾, szerokości 10, wysokości 3 przez X Fiszer postawiona, kosztuje fl 600, dranicami kryta, z podłogą i żłobami.

[k. 80v.]

2. Dom w węgieł pobudowany o dwóch izbach i komorach, długości łokci 19 ½, szerokości 9, wysokości 2 ½ – znajduje się w średnim stanie – przez X. Fiszer pół

dachu okryty. Przy nim szopa w słupy pobudowana, długości łokci 12, szerokości 6 ½, wysokości 2, w średnim stanie – przez X. Fiszer strop dany.

3. Dom mieszkalny z szachulcem o dwóch izbach, bez komory, długości łokci 19½, szerokości 6, wysokości 2½, potrzebuje podcwelowania od strony północnej i zachodniej oraz dachu – przez X. Fiszer strop nowy i piec dany. Do tego domu należy stodoła o jednym klepisku wraz z szopą i chlewami, częścią w węgieł częścią w słupy pobudowana, pod jednym dachem. Cała ta budowla zawiera długości łokci 32, szerokości 8½, i wysokości 2½ Szopka znajduje się w dobrym stanie – stodoła zaś potrzebuje szczytu i wierzei – reszta dachu przez X. Fiszer nowo położony.

4. Dom mieszkalny z szachulcem o dwóch izbach i komorach, długości łokci 8¾, szerokości łokci 8, wysokości 2½, w średnim stanie. Przez X. Fiszer północny dach dany, piec postawiony, komin zreperowany, druga strona dachu i szczyt wołają położenia. Do tego domu należy szopa, w słupy na cwelach pobudowana, długości łokci 9, wysokości 3 i szerokości 6 – przez X. Fiszer nowy strop dany.

5. W zabudowaniach folwarcznych znajduje się stodoła, o dwóch klepiskach na podmurowaniu ze szczytu od strony zachodniej w węgieł, długości łokci 65, szerokości 12, wysokości 3½, w dobrym stanie – przez X. Fiszer dach w wielu miejscach zreperowany i strop z jednej strony dany.

6. Stodoła o jednym klepisku w słupy w ziemię wkopana, długości łokci 30, szerokości 12, wysokości łokci 3½, potrzebuje nowych wierzei, z resztą w średnim jest stanie, przez X. Fiszer nowo pokryta.

7. Owczarnia w słupy w ziemię wkopana długości łokci 30, szerokości 10½, wysokości 3, znajduje się w średnim stanie

[k. 801.]

– przez X. Fiszer ¼ pokryta, drzwi przerobione i cały strop z jednej strony nowo dany.

8. Szopa wraz z sieczkarnią w słupy w ziemię – długości łokci 42, szerokości 9½ i wysokości 2½ potrzebuje ¾ słupów nowych i wyprostowania – przez X. Fiszer ¼ słupami podwleczona. Jedna cwela dana i cały dach nowo przestawiony i pokryty.

9. Spichrz z szachulcem na podmurowaniu, długości łokci 18, szerokości 10, wysokości 3½, w dobrym stanie, potrzebuje dachu z jednej strony.

10. Kurniki, czyli chlewki, zaraz za domem folwarcznym położone, wysokości łokci 2½, długości 21½, szerokości 6¾, przez X. Fiszer z jednej strony wzdłuż podwleczona, potrzebują reszty podwleczenia i nowego dachu.

11. Lamus, pod którym sklep z kamieni długości łokci 9¼, szerokości 6½, wysokości 2½, w węgieł pobudowany, w dobrym stanie, – przez X. Fiszer cały dach pokryty.

Ogrody na folwarku Korzyczewo znajdujące się, obwiedzione tartymi rykami przez X. Fiszer ¾ przestawione, reszta potrzebuje podobnegoż przestawienia.

Zasiewy ozimine na dobrze, po gospodarsku uprawionej roli, uskutecznione zostały.

Warzywne pole odziane, podobnież jak i oziminne, oprócz odłogów, jak dawniej, tak i dziś, na pastwisko są zastawione – zasiew gruntowy nie uległ uszkodzeniu.

§ 4. Inwentarz gruntowy

Wedle *fundum instructi* w aktach kościoła parafialnego tutejszego znajdujący się inwentarz gruntowy, tak żywy, jak i martwy do probostwa należący jest następujący: a że X. Łubiński utracił wołów trzy – krowę jedną i niektóre sprzęty gospodarskie – wedle więc rozporządzenia Prześwietnego Konsystorza z dnia 15/27 1854 r. nr 963, upoważnił dziekana miejscowego do przyjęcia w gotowiźnie szacunku części inwentarza przez wspomnianego X. Łubińskiego utraconego, a mianowicie: wołów 3 licząc każdego po dukatów 6,

[k. 81v.]

czyli Rs. 16, kop[iejek] 20, a za krowę zł. pol. 50, czyli Rs. 7, kop 50. Za porządki Rs. 2, kop 46 z– co czyni razem Rs. 58 wyraźnie pięćdziesiąt osiem, kopiejek pięćdziesiąt sześć – które X. Fiszer X. Gutkowskiemu w dniu dzisiejszym oddaje i z odebranej waluty ks. Gutkowski ks. Fiszer niniejszym kwituje.

Co do żyjącego i martwego inwentarza w naturze jest następujący Rs. kop.

a. Wołów par dwie 108
b. Koni para jedna starych 39 15
c. Krowa jedna 10 50
d. Świnia jedna 3
e. Kur cztery 18
f. Pług z żelazami 90
g. Redło jedno z redlicą 30
h. Rydel jeden 15
i. Siekacz jeden 30
k. Kosa do sieczki jedna 30
l. Babka jedna 15
m. Świder jeden 12 ½
n. Wóz prosty bosy 2 70
o. Lada jedna 30
p. Sądków dwa starych 27 ½
q. Drybus jeden stary 30
r. Beczek do kapusty starych dwie 45
s. Tynka do mąki jedna 15
t. Kopanka stara jedna 6

Powyższy inwentarz ksiądz Gutkowski w dniu dzisiejszym odebrał w naturze, z którego księdza Fiszer niniejszym kwituje.

§ 5. Kapitały kościelne

Złotych polskich tysiąc dwieście na dobrach Brzeźno, niegdyś hipotecznie zabezpieczone i do banku przeniesione, dla kościoła tutejszego zapisane, od których procenta

[k. 82.]

cztery od stu proboszcz kikolski regularnie pobiera – z obowiązkiem odprawiania mszy 30 za duszę Testatora.

Kapitał złotych polskich osiem tysięcy przez śp. Ignacego Zboińskiego wojewodę, dziedzica dóbr kikolskich, dla kościoła filialnego w Grodzeniu zapisany, i na dobrach tutejszych hipotecznie ubezpieczony od którego procent złotych polskich 400 wynoszący, przeznaczony jest na kapelana, czyli wikarego kościoła tutejszego, będącego w obowiązku w pewnych czasach odprawiać nabożeństwo w kościele filialnym w Grodzeniu – procent ten regularnie przez dwór kikolski opłacany bywa kapłanom pełniącym obowiązki religijne w kościele w Grodzeniu.

Dziesięcin, ani osepu, ani prawa propinowania probostwo nie posiada.

Tytuł IV
§ 1 Metryki kościelne i akta metryczno-cywilne

Przy kościele tutejszym znajdują się dawne metryki – poczynają się od roku 1707 dnia 24 października, składające się z 6-ciu książek, w których są skreślone metryki urodzeń, zaślubin i zejścia. Księgi te są nowo oprawione przez X. Fiszer. – Od epoki roku 1808, aż do dnia dzisiejszego, znajdują się akta Stanu Cywilnego urodzeń, zaślubień i zejść w księgach 23 rozmaitej wielkości, które ksiądz Gutkowski w dniu dzisiejszym pod swój nadzór odbiera, jak niemniej i cztery pieczęcie do laku i tuszu, potrzebne do posiłkowania się w czynnościach urzędowych, jako utrzymujący Akta Stanu Cywilnego, które po zaprodukowaniu dziekanowi są kompletne za rok 1859 do 1 maja spisane, wraz z duplikatem.

Tytuł V

Do kościoła parafialnego tu w Kikole należą od dawna kościół filialny w Grodzeniu i kaplica publiczna w wsi Brzeźnie. Aparaty i srebra kościelne w Grodzeniu, dla zabezpieczenia ich od uszkodzenia lub kradzieży, sprowadzone są do zakrystii kościoła w Kikole i w niniejszym protokole w pozycji aparatów i sreber są zamieszczone.

Co do aparatów, bielizny i sreber będących własnością kaplicy w Brzeźnie – nadmienia się

[k. 82v.]

iż te w kaplicy tamecznej, pod nadzorem dworu są złożone i zachowane i w czasie potrzeby do służby ołtarza wydawane zostają. A ponieważ takowych przy objęciu w posesję probostwa tutejszego X. Fiszer nie odebrał, w spisie inwentarza kościelnego wyszczególnione nie są – następnie też księdzu Gutkowskiemu oddane być nie mogą i rzeczywiście takowych nie odbiera. Stan więc rzeczy pod tym względem pozostaje jak dawniej.

Niniejszy protokół odbioru i tradycji probostwa kikolskiego oraz wszelkich jego funduszów i własności, w trzech jednozgodnych egzemplarzach spisany, jako

zgodny ze stanem rzeczy przez X. Fiszer oddającego i X. Gutkowskiego, jako odbierającego – oraz członków Dozoru Kościelnego[50] i dziekana miejscowego podpisany za rzetelność poświadczony i na tym zakończony zostaje.

[podpisy]
Ksiądz Gutkowski jako odbierający
Ksiądz Fiszer jako oddający
E. Piwniczki jako prezes Dozoru Kościelnego
W. Dziewanowski – członek Dozoru
Winnicki – burmistrz i członek Dozoru
X. Jan Pomichowski X dziekan lipnowski

PARISH IN KIKÓŁ IN THE LIGHT OF DEAN'S VISIT FILES OF 1819 AND 1859

Keywords: Kikół, parish, visit, Walenty Łubieński.

Abstract: This publication presents two nineteenth-century visits to the dean's parishes of St. Wojciech in Kikół stored in the archives of the Włocławek diocese. Visits present the Kikół Parish while it performs pastoral ministry by Fr. Walenty Łubieński. They include Detailed descriptions of the church (chapels) and presbytery buildings, the number of faithful, income and record books.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta parafii Kikół, sygn. A. par. 2(1826–1922); 5(1819–1900).

Chlebowski B., *Kikół*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 4, red. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1883.

Grzybowski M.M. Ks., *Duchowieństwo diecezji płockiej*, t. 2: *Wiek XIX*, Płock 2010; t. 3: *Wiek XIX*, Płock 2012; t. 4: *Wiek XIX*, Płock 2014; t. 5, Płock 2016.

Grzybowski M.M., *Parafia św. Trójcy w Krajkowie 1401–2001*, Płock 2001.

[50] Dozór Kościelny utworzono 18 marca 1817 r., podporządkowując go Komisji Obrządków Religijnych i Oświecenia Publicznego. Do jego zadań należał nadzór nad własnością kościelną. W jego skład na podstawie zarządzenia z 1817 r. wchodzili z urzędu kolator i proboszcz oraz trzech przedstawicieli parafii. Na podstawie kolejnego rozporządzenia z 1824 r. wyłączono z tego grona proboszcza a wprowadzono dziekana. Po kasacie majątków kościelnych i praw kolatorskich usunięto z dozoru kolatorów. Na ich miejsce z urzędu jako prezesów wprowadzono burmistrzów i wójtów. Na podstawie tychże zmian dozór kościelny stał się jedynym i wyłącznym gospodarzem kościoła i jego własności. W. Pogorzelski, *Jubileusz Dozorów Kościelnych*, KDWł, 11(1917), s. 294–296.

Hamryszczak A., *Wizytacje kanoniczne jako źródło historyczne*, ABMK, 105(2016), s. 53–62.

Kosecki B., *Humerał*, w: EK, t. 6, Lublin 1995, kol. 1325.

Krajewski M., *Słownik biograficzny ziemi dobrzyńskiej (do 1945)*, Lipno 1992.

Kubicki P., *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915. Materiały z urzędowych świadectw władz rosyjskich, archiwów konsystorskich, zakonnych i prywatnych*, cz. 3: *uzupełniająca pierwsze dwie*, t. 2: *diecezje: kujawsko-kaliska, lubelska z podlaską i płocką*, Sandomierz 1939.

Kujawski W., *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925*, Włocławek 2018.

Litak S., *Akta wizytacyjne parafii z XVI–XVIII wieku jako źródło historyczne*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", 5(1962), nr 3, s. 41–58.

Mazowsze. Obraz etnograficzny skreślił Oskar Kolberg, t. 4: *Mazowsze Stare. Mazury. Kurpie*, Kraków 1888.

Opis topograficzno-historyczny ziemi dobrzyńskiey przez Winc. Hip. Gawareckiego z ryciną i tabellą wykazuiącą Obwodu Lipnowskiego gminy, wsie, dymy, i dziedziców, Płock 1825.

Pogorzelski W., *Jubileusz Dozorów Kościelnych*, KDWł, 11(1917), s. 294–296.

Rocznik religijny wyznań chrześcijańskich w Królestwie Polskiem na rok 1847, r. 1, Warszawa 1847.

Rozporządzenia rządowe, Kronika religijna Przeglądu Poznańskiego: Pismo sześciotygodniowe. Rok 1856. Poszyt pierwszy, red. S. Chłapowski, Poznań 1856.

Śp. ks. Jan Pomichowski, „Przegląd Katolicki", 1895, nr 9, s. 138–139.

Wojczyński [Ks.], *Korespondencja Przeglądu Katolickiego. Płock*, „Przegląd Katolicki", 1863, nr 12, s. 187–189.

Wyczawski H.E., *Wprowadzenie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1989.

Z diecezji płockiej. (Wizyty pasterskie w dek. rypińskim i lipnowskim), „Przegląd Katolicki", 1888, nr 42, s. 696.

Ziemia Kujawska pod względem historycznym, jeograficznym, archeologicznym, ekonomicznym i statystycznym opisana przez Maksymiliana Boruckiego, Włocławek 1882.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 706–737
10.52404/ttnwloc.stwl.27.34

KS. KAMIL KĘSIK [a, @]
0000-0003-3824-1101
[a] Wieluńskie Towarzystwo Naukowe, ul. Reformacka 3, 98-300 Wieluń, łódzkie, PL
[@] Achimos@Interia.PL

KONDYCJA RELIGIJNO-MORALNA WIERNYCH I DUCHOWIEŃSTWA DEKANATU KRZEPICKIEGO W ŚWIETLE WIZYTACJI DZIEKAŃSKIEJ Z 1824 r.

Słowa kluczowe: dekanat krzepicki, ks. Albin Stawicki, wizytacja dziekańska, reforma liturgiczna.

Abstrakt: Dekanat krzepicki jako integralna część *territorium vielunense* znajdował się w strukturach archidiecezji gnieźnieńskiej do zmian administracyjnych, do których doszło w wyniku postanowień Kongresu Wiedeńskiego, kiedy ten teren został włączony do diecezji kujawsko-kaliskiej. Dziekanem krzepickim łączącym obie „epoki" był ks. Albin Stawicki, pełniący swój urząd w latach 1813–1827. Przede wszystkim był wykonawcą zarządzeń bp. Józefa Koźmiana, który po objęciu biskupstwa kujawsko-kaliskiego w 1823 r. rozpoczął intensywną akcję rewizji dotychczasowej formy zarządu diecezją przez wprowadzenie szeregu reform w sposobie dotychczasowego duszpasterstwa, polegających na rzetelnej nauce katechizmu dzieci szkolnych i w czasie kazań mszalnych, ujednoliceniu sposobu prowadzenia nabożeństw parafialnych, rewizji metody przeprowadzania corocznych wizytacji dziekańskich ze szczególnym uwzględnieniem opisu kondycji religijnej i moralnej wiernych świeckich i duchownych oraz nawoływanie do intensywniejszego włączania się proboszczów w zakładanie szkół elementarnych.

Sekcje: [Wstęp] > 1. W kręgu jurysdykcji dziekana krzepickiego ks. Albina Stawickiego > 2. Poziom życia religijno-moralnego wiernych > 3. Konduita duchowieństwa > [Zakończenie].

KS. KAMIL KĘSIK (1986–); 2011, kapłan archidiecezji częstochowskiej; 2011, mgr: teologia (UPJPII, Kraków); 2015, lic. nauk teologicznych: historia Kościoła (UP, Opole); 2017, dr nauk teologicznych: historia Kościoła (UO, Opole); zainteresowania naukowe: okres nowożytny w historii Kościoła i historii powszechnej.

Ksiądz Albin Stawicki w oparciu o zarządzenie z 9 czerwca 1824 r. wprowadzające nowy formularz wizytacji dziekańskiej w końcowych miesiącach tego roku zlustrował kanonicznie każdą z 13 parafii znajdujących się w dekanacie krzepickim. Poziom religijności i udziału w życiu sakramentalnym wiernych był na zadowalającym poziomie, gdyż na ponad 17 tys. jego mieszkańców mogących przystępować do Komunii św. wielkanocnej odnotowano łącznie cztery wyraźne przypadki nieprzestrzegania przyzwoitości publicznej poprzez wspólne zamieszkiwanie osób niebędących w związku małżeńskim i niedopełnienia obowiązku spowiedzi i Komunii wielkanocnej. Innych wykroczeń wiernych przeciw życiu sakramentalnemu nie odnotowano. Również w przypadku duchownych nie pojawiło się żadne zgorszenie, którego byliby powodem. Rysą były tylko procesy proboszczów z kolatorami kościołów niewywiązujących się ze swoich zobowiązań wobec parafii i ewentualne zbyt wylewne relacje z niektórymi rodzinami szlacheckimi.

Powyższe fakty i syntetyczne zestawienie danych obrazujących poziom życia religijnego i moralnego wiernych oraz duchowieństwa dekanatu krzepickiego udało się przedstawić na podstawie zdeponowanego w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku poszytu akt wizytacji dziekańskiej, będącego zbiorem protokołów typu kontrolnego z 1824 roku. Na dokumentację składały się oprócz protokołu głównego spisy inwentarza ruchomego i nieruchomego. Zgromadzone w ten sposób dokumenty wizytacyjne były ułożone w sposób chronologiczny, w kolejności odwiedzanych przez ks. Stawickiego parafii. Dziekan dopełniał swojego obowiązku w każdej parafii w ciągu jednego dnia. Własnoręcznie sporządzał opis wizytacji (poza parafią w Krzepicach i Praszce), natomiast część inwentarzy parafialnych spisywali najprawdopodobniej sami proboszczowie, na co wskazuje odmienny charakter pisma.

Pierwsza połowa XIX w. z perspektywy Kościoła katolickiego na starym kontynencie to rewizja spustoszenia w duchowości chrześcijańskiej, którego dokonała Rewolucja Francuska. Ludzie Kościoła podejmowali nieśmiałe próby wzbudzenia teologii ascetyczno-mistycznej, która byłaby nowym impulsem w duchowym odrodzeniu świeckich i duchownych. Niestety złoty okres wiary i prawowierności XVIII w. z bibliotekami pełnymi pozycji teologicznych, które określano „złożami kulturowymi" dobiegł definitywnemu końcowi. Według badaczy tego zagadnienia hierarchia kościelna pierwszej połowy XIX w. wykazywała się w tym zakresie dyletantyzmem religijnym, chcąc kształtować wiernych i duchownych

w permanentnym powrocie do przeszłości, co nie mogło zakończyć się oczekiwanym powodzeniem[1]. Na obszarze Królestwa Polskiego dalekowzrocznością, w którą stronę powinna rozwijać się żywotność Kościoła, cechował się bp Józef Koźmian, zarządzający diecezją kujawsko-kaliską w latach 1823–1831. Hierarcha ten, mając świadomość, że głos biskupa nadal zajmuje ważne miejsce pod strzechami domów wiernych słał listy pasterskie do nich oraz zreformował dotychczasowy system wizytacji dziekańskich, chcąc poznać poziom świadomości religijnej katolików. Zabiegi te miały podnieść poziom pobożności i zwiększyć świadomość moralną wśród świeckich i duszpasterzy. Sporo energii poświęcił on dyscyplinowaniu księży, co wywoływało wobec jego osoby pewną dozę dystansu, a nawet niechęć[2].

Do ukazania kondycji moralnej i religijnej wiernych świeckich i duchownych dekanatu krzepickiego wykorzystano akta z wizytacji przeprowadzonej przez dziekana ks. Stawickiego, które sporządził według nowego formularza wizytacyjnego wprowadzonego przez bp. Koźmiana. Instrukcja znacznie zwiększyła przestrzeń na czynności protokolarne związane z uszczegółowieniem charakterystyki religijno-moralnej wiernych i księży, obszerniejszym niż stosowano to w dotychczasowej praktyce kontroli wizytacyjnej[3].

1. W kręgu jurysdykcji dziekana krzepickiego ks. Albina Stawickiego

Podlegający ks. Stawickiemu dekanat krzepicki funkcjonował od dawnych czasów w strukturach *territorium vielunensis* w oficjalacie piotrkowskim. W jego skład wchodziło 13 parafii z dwoma kościołami filialnymi: Danków z Zajączkami, Działoszyn, Dzietrzniki, Krzepice, Mierzyce, Parzymiechy z Jaworznem, Pątnów, Praszka, Przystajń, Rudniki, Starokrzepice, Wąsosz i Żytniów[4]. Oprócz małomiasteczkowego

[1] K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 324.

[2] J. Gręźlikowski, *Działalność kościelna biskupów włocławskich w okresie kujawsko-kaliskim diecezji*, PrKan, 56(2013), nr 3, s. 134–138; W. Wojtkowski, *Koźmian Józef Szczepan h. Nałęcz*, w: WłSb, t. 3, red. S. Kunikowski, Włocławek 2005, s. 94; W. Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Włocławek 2011, s. 85–89, 221.

[3] P. Szkutnik, *Wartość źródłowa akt dziekańskich z XIX wieku na przykładzie akt dziekana brzeźnickiego*, ABMK, 94(2010), s. 302; P. Wolnicki, *Dziewiętnastowieczne akta wizytacji dziekańskich (na przykładzie dekanatu radomszczańskiego)*, ABMK, 94(2010), s. 354.

[4] W. Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925*, Włocławek 2018, s. 745–750; *Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1824*, Varsaviae 1825, s. 95–96.

charakteru Działoszyna, Krzepic i Praszki ludność w zdecydowanej większości zajmowała się rolnictwem i drobnym przemytem rzadkich produktów z pobliskiego pruskiego Śląska. Życie miejscowych chrześcijan i duchowieństwa wyznaczał rytm pór roku i kalendarza liturgicznego. Ksiądz Stawicki zgłębiając nowe wytyczne biskupa, był już doświadczonym kapłanem, piastującym urząd dziekana krzepickiego od 1813 roku. Urodził się w 1769 r. w parafii Solca k. Łęczycy w domu Andrzeja i Franciszki. Początkowe nauki odebrał w trzyklasowej szkole w Łęczycy, następnie kształcił się w łęczyckich szkołach jezuickich. Filozofię i teologię zgłębiał w klasztorze paulinów na Jasnej Górze. Święcenia kapłańskie przyjął 22 grudnia 1792 r. z rąk krakowskiego bp. Wojciecha Radoszewskiego. W 1799 r. otrzymał sekularyzację zakonną i został mianowany proboszczem w Komornikach k. Wielunia oraz w Mokrsku[56]. W 1821 r. objął probostwo w Praszce. Przez władze diecezjalne uważany był za szlachetnego kapłana, głoszącego nauki kościelne w sposób przystępny. W swoich zbiorach posiadał wiele dzieł teologicznych i historycznych. Był szanowany przez okoliczne rody szlacheckie, które chętnie gościły go w swoich progach[7]. W dniu 21 kwietnia 1824 r. został oficjalnie zatwierdzony przez Namiestnika Królestwa Polskiego na stanowisko administratora parafii w Krzepicach[8]. Nadal był oficjalnym proboszczem w Praszce i Mokrsku, co trwało nawet po instytuowaniu go na krzepickie probostwo przez władze diecezjalne 27 listopada 1826 roku[910]. Ksiądz Stawicki zmarł nagle 3 czerwca 1827 r., przejeżdżając bryczką przez wieś Gana, w drodze do Praszki po zakończonym nabożeństwie w Pątnowie, gdzie zastępował proboszcza[11].

---

[5] ArDWł, sygn. 045, Działo się na probostwie w Praszce 1824 roku z d. 20 XII, k. 298.

[6] *Directorium officii divini ac missarum juxta rubricas generales breviarii et missalis Romani ad usum almae ecclesiae metropolitanae archidioecesis Gnesnesis pro Anno Domini 1807*, Posnaniae 1808, bp.

[7] ArDWł, sygn. 045, Działo się na probostwie w Praszce 1824 roku z d. 20 XII, s. 298.

[8] AACz, sygn. KK (Księgi konsystorskie) 172, Pismo Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego do WX. Stawickiego Dziekana Krzepickiego z 20 VII 1826, k. 103.

[9] AACz, sygn. KK 172, Pismo ks. Albina Stawickiego do Prześwietnego Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego z 28 I 1827, k. 113–114; AACz, sygn. Księgi dziekańskie (KD) 122, Protokół wizytacji parafii krzepickiej z 23 XII 1824, k. 23.

[10] AACz, sygn. KK 23, Pismo Konsystorza Generalnego Kaliskiego do J.W.X. Oficjała Piotrkowskiego z 14 III 1825, k. 103.

[11] AACz, sygn. Księgi metrykalne (KM) 2738, Unikat aktów zmarłych parafii rzymskokatolickiej Praszka 1826–1836, k. 54; sygn. KK 172, Pismo ks. Wawrzyńca Marianowskiego do Prześwietnego Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego z 12 VI 1827, k. 125–127.

Ksiądz Stawicki, będąc odpowiedzialnym za prawidłowe informowanie podległego sobie duchowieństwa dekanalnego o wszelkich rozporządzeniach władz kościelnych, które należało zaaplikować na poziomie parafialnym, posługiwał się pismem *via cursoria*. W strukturze Kościoła katolickiego dziekani zajmowali istotne miejsce w kształtowaniu i recenzowaniu życia religijno-moralnego podległego duchowieństwa, pośrednio także wiernych. Z poruczenia władzy diecezjalnej sprawowali kontrolę nad poziomem materialnym i technicznym świątyń parafialnych, plebanii, zabudowy gospodarczej oraz stanem moralnym wiernych i księży. Jednym z instrumentów takiego oddziaływania była wizytacja dziekańska, która odbywała się we wszystkich parafiach dekanatu w każdym roku. Tę czynność należy uznać za najważniejszy obowiązek dziekanów. Przebieg tej procedury określały przepisy synodalne i szczegółowe wytyczne biskupów. W okresie zaborów na terenie Królestwa Polskiego ta forma kontroli była zlecana dziekanom również przez władze cywilne. W myśl przepisów rządowych przy takiej wizytacji oprócz dziekana i duchowieństwa danej parafii musieli być obecni członkowie dozoru kościelnego. Z przeprowadzonej wizytacji powstawał raport w formie szczegółowego sprawozdania, jako potwierdzenie wypełnienia tego obowiązku[12]. Pierwszą wytyczną bp. Koźmiana, chcącego ożywić działalność religijną wiernych i wzmocnić karność moralną, było zobligowanie wszystkich kapłanów, aby w nauczaniu parafialnym korzystali z *Katechizmu* opracowanego przez ks. Michała Korczyńskiego. Miało to doprowadzić do ujednolicenia w całej diecezji przekazywanych treści teologicznych[13]. Dbając o należytą konduitę wiernych i duchownych wystosował co najmniej trzy listy pasterskie traktujące o sprawach życia religijnego. Szczególny nacisk położył na nową formę katechizmową, którą należało wkomponować w miejsce homilii i kazań. To zagadnienie przedłożył w liście pasterskim w styczniu 1824 roku. Napominał księży, aby nie zaniedbywali „nauczania początków i zasad wiary". Stwierdzał, że „więcej pożytku dla zgromadzonego ludu w kościele Bożym przynosi nauczanie katechizmu, aniżeli wyrażone kazanie napchane szumnym wysłowieniem"[14]. Kolejny

[12] A. Kulecka, *Objazd w systemie administrowania Królestwem Polskim (1815–1867)*, w: *Dzieje biurokracji na ziemiach polskich*, t. 2, red. A. Górak, D. Magiera, Lublin 2009, s. 51.

[13] *Katechizm dla dzieci wiejskich ku wygodzie parochów spisany* został wydany ok. 1812 r., wznawiany w latach 1820, 1828 i 1841 r. Zob. S. Maj, *Biskup Michał Korczyński – zapoznany sługa Chrystusa. Szkic biograficzny*, NP, 132(2019), s. 251.

[14] D. Olszewski, *Nauczanie kościelne w Królestwie Polskim w XIX wieku*, AnCr, 18(1986), s. 493.

jego list pt. *O obowiązku spowiedzi i Komunii wielkanocnej w każdej parafii* z 28 lipca 1824 r. ks. Stawicki własnoręcznie przepisał i dostarczył do wszystkich parafii w dekanacie. Biskup miał świadomość, że naturalną pomocą w formowaniu sumień są obrzędy liturgiczne, co do których 4 kwietnia 1824 r. wydał specjalną instrukcję, której przestrzeganie przez proboszczów było odnotowywane w nowym formularzu wizytacyjnym[15].

Nowa instrukcja kładła wyraźny nacisk na właściwe uszczegółowienie charakterystyki religijno-moralnej wiernych i duchownych[16]. Biskup Koźmian był głęboko przekonany, że samodoskonalenie intelektualne księży i dbałość o osobisty rozwój duchowy przekładały się na wyższą świadomość religijną wiernych. Również ten aspekt kapłańskiej formacji podlegał osobnemu zlustrowaniu przez dziekana[17]. Należy jednak stwierdzić, że ten podpunkt ankiety był najsłabiej rozbudowany, a opis tych rzeczywistości był stosunkowo pobieżny, ale pozwalający uchwycić podstawowe cechy religijności i poziomu moralności. Pytania formularzowe na wstępie określały terytorium parafii i jej rozległość, liczbę wiosek i dworów – rządowych i szlacheckich (prywatnych). Notowano liczbę wiernych przynależących do kościoła parafialnego i kościołów filialnych oraz niektóre praktyki religijne, przede wszystkim tzw. *communicantes*. Było miejsce do ogólnego określenia moralności parafian z koniecznością wskazania ewentualnych zgorszeń i ich przyczyn. Opisywano również relacje między duchownymi a wiernymi, włącznie z ukazaniem ewentualnych spraw spornych proboszczów z dworami lub włościanami. Biskup Koźmian, kierując się wcześniejszym przekonaniem o doniosłości edukacji wśród ludu, miał świadomość, że na poziom konduity moralnej niebagatelny wpływ posiadało szkolnictwo elementarne. Dlatego instrukcja zawierała miejsce na opis spraw szkolnych w danej parafii. Biskup był wrażliwy na tę przestrzeń ze względu na osobiste zaangażowanie w szkolnictwo i dawną współpracę z Ignacym Potockim, ks. Grzegorzem Piramowiczem

[15] ArDWł, sygn. Akta Konsystorza Generalnego Włocławskiego (AKGWł) pers. 570, O obowiązku spowiedzi i Komunii wielkanocnej w każdej parafii [List pasterski z 28 VII 1824], k. 3; Gręźlikowski, *Działalność kościelna biskupów włocławskich w okresie kujawsko-kaliskim diecezji*, s. 134–138; Wojtkowski, *Koźmian Józef Szczepan h. Nałęcz*, s. 94; Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 85–89, 221.

[16] Wolnicki, *Dziewiętnastowieczne akta wizytacji dziekańskich*, s. 344.

[17] Gręźlikowski, *Działalność kościelna biskupów włocławskich w okresie kujawsko-kaliskim diecezji*, s. 134–138; Wojtkowski, *Koźmian Józef Szczepan h. Nałęcz*, s. 94; Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 85–89, 221.

oraz Janem Pawłem Woroniczem. O poziomie praktycznej świadomości religijnej wiernych świadczył również zakres opieki charytatywnej nad ubogimi w przytułkach i szpitalach parafialnych. Ksiądz Stawicki skrzętnie opisał poziom tej opieki lub jej brak w każdej parafii w dekanacie z podaniem przyczyny[18].

W myśl powyższej instrukcji ks. Stawicki w okresie od 8 listopada do 23 grudnia 1824 r. przeprowadził wizytację w podlegającym jego jurysdykcji dekanacie krzepickim. Jedynie w Krzepicach i Praszce wizytatorem był wicedziekan, proboszcz ze Starokrzepic ks. Wawrzyniec Marianowski[19]. Biskup Koźmian pokładał w księżach wielką nadzieję na pomyślność w podniesieniu moralnym i religijnym wiernych. Stawiał przed nimi bardzo wysokie wymagania, zwłaszcza dotyczące obowiązku regularnego nauczania i organizowania szkół elementarnych. Ludność tego dekanatu była dość uboga, dlatego sprawa oświaty była trudnym do zrealizowania zadaniem. Tam gdzie brakowało szkół, duchowni byli zobowiązani do nauczania katechizmu w czasie niedzielnych mszy. Ogólnie katechizacja uchodziła w nauczaniu bp. Koźmiana za podstawowe zadanie duchowieństwa, które powinno bardzo poważnie potraktować ten obowiązek. Aby nie przerywać procesu katechizacji biskup określił warunki ewentualnych dłuższych wyjazdów księży poza obręb parafii. Duchowni dzięki swemu autorytetowi posiadali stale duży wpływ na wiernych, zwłaszcza w zakresie obyczajności. Nie tylko głosili prawdy wiary z odniesieniami do moralności, oficjalnie je interpretowali i czuwali nad ich przestrzeganiem, ale byli także przykładem cnotliwego życia. Zachowanie codzienne księży w zamyśle bp. Koźmiana musiały być spójne z głoszoną przez nich nauką, dlatego ich samodyscyplina podlegała czujnej kontroli dziekana[20].

---

[18] ArDWł, sygn. pers. 570, O obowiązku spowiedzi i Komunii wielkanocnej w każdej parafii [List pasterski z 28 VII 1824], k. 3; Gręźlikowski, *Działalność kościelna biskupów włocławskich w okresie kujawsko-kaliskim diecezji*, s. 134–138; Wojtkowski, *Koźmian Józef Szczepan h. Nałęcz*, s. 94; Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 85–89, 221; Szkutnik, *Wartość źródłowa akt dziekańskich z XIX wieku na przykładzie akt dziekana brzeźnickiego*, s. 302; Wolnicki, *Dziewiętnastowieczne akta wizytacji dziekańskich*, s. 354.

[19] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 23 XII 1824 r. w Krzepicach, k. 127; Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 758.

[20] R. Renz, Religia *rzymskokatolicka w życiu społeczności lokalnej w okresie międzywojennym (na przykładzie diecezji kieleckiej)*, „Perspektywy Kultury", 36(2022), nr 1, s. 189; Gręźlikowski, *Działalność kościelna biskupów włocławskich w okresie kujawsko-kaliskim diecezji*, s. 136.

Ksiądz Stawicki przystępując do spisywania raportu z wizytowanych parafii, rozpoczynał go od słów: „W skutek polecenia JWgo Pasterza Diecezji Kujawsko-Kaliskiej, stosownie do praw synodalnych i rozporządzeń rządowych, podpisany dziekan odbywając naznaczoną wizytę dziekańską w dniu dzisiejszym w mieście/wsi [...] stanął i założywszy swą jurysdykcję na probostwie, po naocznym obejrzeniu tak wewnętrznym jako i zewnętrznym stanem kościoła, również i budynków ekonomicznych plebańskich i wszelkich inwentarzy oraz przy ścisłym dochodzeniu wszelkich realności w punktach do wizyty niniejszej przez JWgo Pasterza podanych do opisu tegoż probostwa przystąpił jak następuje". Schemat formularza podzielony był na kilkanaście punktów głównych: I. stan kościoła parafialnego, II. parafia, III. pleban, IV. zabudowa i fundusze, V. klasztory. Tak opisany dokument był podpisywany przez dziekana, proboszcza i przedstawiciela dozoru kościelnego (często podpis składali wszyscy członkowie). Stan księgi wizytacyjnej zachował się bardzo dobrze, strony zostały zapisane atramentem na kartach z papieru czerpanego. Wizytacja był przeprowadzana według ustalonej ankiety, powtarzanej we wszystkich parafiach. Formularz składał się z następujących pytań-opisów: stan kościoła parafialnego, parafia, proboszcz, zabudowa i fundusze. Druga część ankiety dotyczyła inwentarza obejmującego zestawienie zasobu rzeczowego kościelnego i plebańsko-gospodarczego: inwentarza żywego, sprzętów gospodarskich, zasiewów, stanu plebanii, precjozów i ruchomości kościelnych oraz ksiąg kościelnych[21].

2. Poziom życia religijno-moralnego wiernych

Zespół parafii dekanatu krzepickiego stanowiły tradycyjne wspólnoty wiejskie i małomiasteczkowe. Wszystkich wiernych łączyły stosunki bezpośrednie i osobiste, co sprawiało, że znali się wzajemnie, oceniali jedni drugich i w dużej mierze uważali się za siebie odpowiedzialni. Spotkania miały miejsce w różnych okolicznościach, zwłaszcza były związane z celebracjami roku liturgicznego w wymiarze domowym i świątynnym. Skupiały one wszystkich, od dzieci po starców, od najbardziej ubogich po familie szlacheckie. Wspólnie przeżywali śpiew, modlitwę i gesty religijne[22]. Z poddanych analizie danych z poszczególnych parafii wyłania się tradycyjny obraz religijności wiernych, który w konfrontacji z podobnymi,

[21] Wolnicki, *Dziewiętnastowieczne akta wizytacji dziekańskich*, s. 344.

[22] Renz, *Religia rzymskokatolicka*, s. 188.

nielicznymi opracowaniami w tym zakresie, nie jest odstający od ogółu katolików zamieszkujących obszar Królestwa Polskiego. Należy domniemywać, że forma kazalnicza duchownych w tym okresie skupiona była na motywach patriotycznych i wzywających do obrony wolności i tradycji narodowej tłamszonej przez politykę carską. Sam bp Koźmian był gorącym zwolennikiem podejmowania wszelkich przejawów walki o przywrócenie wolności narodowej, włącznie z użyciem oręża. O możliwości głoszenia takich kazań może świadczyć czynny udział ludności tego terenu w zrywach powstańczych 1830 i później w 1863 roku[23].

Wizytowana parafia w Dankowie należała do jednych ze starszych w dekanacie krzepickim. W omawianym okresie nad sprawami gospodarczymi kościoła czuwał kolator Klemens Łodzia Poniński, jednak na stałe mieszkał on w głębi Imperium Rosyjskiego, z dala od Dankowa. Na terenie parafii istniały wpływy protestanckie, które w minimalnym stopniu oddziaływały na wiernych. Pobożność katolicka była silnie zakorzeniona. Proboszcz w myśl przepisów bp. Koźmiana odczytywał wiernym listy pasterskie i celebrował nabożeństwa według świeżych wytycznych. Kazania katechizmowe były głoszone w ramach niedzielnych homilii. W parafii nie było żadnego zgorszenia, a *iura stolae* było pobierane według przyjętych norm. Brakowało przytułku dla chorych i funduszu na ten cel[24]. Proboszcz trwał w długim konflikcie z familią Walewskich z Parzymiech, która ociągała się z odstawianiem mesznego, a także z Kempsteinami z pobliskiego Szyszkowa w tej samej materii[25]. Szczególnie żywą religijnością charakteryzowali się wierni uczęszczający do filialnego kościoła w Zajączkach. Mieszkańcy tej wsi podejmowali starania o ponowne reaktywowanie parafii, co popierał proboszcz dankowski. W 1825 r. sprawa wydawała się załatwiona, jednak władze kościelne ostatecznie nie wyraziły na to zgody. Wierni z Zajączek odznaczali się ponadprzeciętną dbałością o swój kościół oraz szczerą pobożnością[26]. Wspomagali swojego filialistę, uprawiając jego rolę i zbierając dodatkowo roczną składkę

[23] Olszewski, *Stan i perspektywy badań nad religijnością XIX i początku XX wieku*, NP, 59(1983), s. 47; tenże, *Nauczanie kościelne w Królestwie Polskim w XIX wieku*, s. 495.

[24] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska 1824 r. probostwa Dankowa, k. 15–19.

[25] Tamże, k. 20.

[26] J. Związek, *Niemieckie dzieci w polskich szkołach elementarnych w regionie częstochowskim (1793–1831)*, w: *Społeczność protestancka w ziemi lipskiej w XVIII–XX wieku*, red. W. Jakubowski, Lipie 1996, s. 74–75; D. Kistela, *Dzieje miejscowości i parafii Zajączki (1904–2004)*, Zajączki 2004, s. 40, 56–57; Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 749–750.

w kwocie 250 zł[27]. Otrzymywali za to regularną opiekę kapłańską, w tym katechizację według nowych rozporządzeń. O ambicji włościan świadczyła utrzymywana ich sumptem szkoła elementarna[28].

W parafii Działoszyn mieszkańcy wsi Szczyty i Trębaczew podnosili sprawę przywrócenia życia religijnego przy znajdujących się w tych wsiach kaplicach. Odległość do kościoła w Działoszynie była spora, dlatego potrzeba opieki kapłańskiej wydawała się konieczna, ale niewykonalna z powodu braku drugiego księdza. Był to przypadek odosobniony na terenie całego dekanatu, jednak wyraźnie wskazywał na wrażliwość religijną katolików w tak rozległej parafii. W działoszyńskim dworze braci Józefa i Ignacego Myszkowskich, posesorów miejscowości, znajdowała się kaplica pałacowa. Trudno dociec, jaką funkcję pełniła w 1824 r., ale na pewno nie znajdowało się w niej *Sanctissimum*[29]. Od pożaru w 1803 r. opieka nad ubogimi w przytułku została zawieszona. Mimo pozyskanych w 1810 r. funduszy na jego odbudowę nie można było rozpocząć żadnych prac z racji wstrzymywania wypłat przez Myszkowskich; sprawa ta wybrzmiała w protokole wizytacyjnym z 1824 roku. Niestety zarząd gminy oraz proboszcz zbytnio wierzyli w tym zakresie niesłownym kolatorom, czekając na ruch z ich strony[30]. Wierni z najdalszych wsi (Szczepany i Niwiska) oddalonych do ¾ mili również dopełniali obowiązku wielkanocnego. Gorszycielem dla wiernych w parafii był kolator Myszkowski, który od 1809 r. nie był u spowiedzi wielkanocnej oraz ani razu nie zjawił się osobiście w kościele na mszy. W narracji ludowej funkcjonuje wzmianka, że balkon frontowy pałacu znajdował się *vis-a-vis* kościoła (aczkolwiek w sporej odległości), a zaangażowanie kolatora w celebrach ograniczało się do przesiadywania na nim i „wysłuchiwania" mszy[31]. Miejscowy proboszcz sumiennie odprawiał wszystkie nabożeństwa i głosił katechezy według nowych zarządzeń. Był w przyjaznych stosunkach z parafianami, jednak ością niezgody był jego konflikt z Myszkowskim o sprawy prywatne, niemające wpływu na żywotność parafii. W kształtowaniu odpowiednich postaw pomagała szkoła, której nauczyciel cieszył się uznaniem i szacunkiem ogółu pa-

[27] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska 1824 r. probostwa Dankowa, k. 21.

[28] Tamże, k. 24.

[29] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska 1824 r. probostwa Działoszyna, k. 61; Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 572.

[30] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska 1824 r. probostwa Działoszyna, k. 62.

[31] Tamże, k. 62–63.

rafian. Sytuowanie materialne wiernych było wystarczające do wypłat ustalonych stawek *iura stolae*[32].

Nieco inaczej sytuacja wyglądała w pobliskich Dzietrznikach. Dziekan w ankiecie wyraźnie zaznaczył, że miejscowy proboszcz z racji ogromnej biedy mieszkańców pobierał mniejsze *iura stolae*, niż przewidywały przepisy kościelne i rządowe[33]. Nędza materialna skutkowała brakiem przytułku dla ubogich, nie mówiąc nawet o jakichkolwiek funduszach na ten cel. Podobnie rzecz miała się ze sprawą szkoły. Parafia był rozległa, tzw. Wielkie Pustkowie znajdowało się aż ¾ mili od świątyni. Nie odnotowano w parafii żadnych wyraźnych nadużyć moralnych ze strony wiernych[34].

Centralna parafia dekanatu w Krzepicach nie różniła się w zasadzie niczym od okolicznych placówek pod względem położenia społecznego i ekonomicznego wiernych. Z racji rządowej kolacji relacje społeczne z duchownymi nie były zantagonizowane, gdyż nie było gorszących wizyt plebana na dworach szlacheckich. Należy zaznaczyć w tym miejscu, że administratorem parafii był dziekan ks. Stawicki, równoczesny proboszcz w Praszce, gdzie był stałym bywalcem u tamtejszej rodziny dworskiej[35]. Mimo braku faktycznej rezydencji ks. Stawickiego w Krzepicach podejmował on starania o remonty kościoła parafialnego. Dzięki niemu z rozwiązanej XV-wiecznej prebendy szpitalnej utworzono szpital-przytułek miejski oraz sumptem parafii utrzymywano drugi przytułek, nazywany w dokumentacji kościelnej szpitalem dla ubogich, ale należy to utożsamiać z domem dla służby kościelnej. Utrzymanie tego obiektu było łatwiejsze z racji zapisanego od dawna funduszu 5 tys. zł na kahale w Działoszynie. W 1824 r. władze rządowe imputowały i nalegały, aby ten zapis parafia przekazała na utworzony szpital miejski. Charakter służebny szpitala miejskiego i komunalnej zabudowy kościelnej świadczą o wyraźnej świadomości wiernych o potrzebie świadczenia pomocy potrzebującym[36]. O stosunkowo wysokim poziomie intelektualnym i moralnym ludzi świadczyły cztery funkcjonujące szkoły: w Krzepicach, Nowokrzepicach-Kuźniczce (uczniowie chrześcijanie i Żydzi), Dankowicach

[32] Tamże, k. 63.

[33] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 10 XII 1824 r. we wsi Dzietrznikach, k. 97.

[34] Tamże, k. 98.

[35] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 23 XII 1824 r. w Krzepicach, k. 124.

[36] Tamże, k. 125.

i Aleksandrowie (uczniowie chrześcijanie i protestanci). Wszystkie były utrzymywane z dobrowolnych ofiar włościan, którzy starali się zawsze utrzymać nauczyciela. Nie odnotowano żadnych oficjalnych zgorszeń na terenie tej dość rozległej parafii[37]. Należy również zaznaczyć dużą żywotność „chrystianizmu ludowego" zakotwiczonego w konfraterniach religijnych, który przyciągał w sposób masowy do Bractwa Różańcowego, Bractwa św. Józefa i Bractwa św. Anny[38].

Stosunki parafialne w dużej liczebnie parafii w Mierzycach zostały przez dziekana przedstawione w sposób bardzo zdawkowy. Zapewne wynikało to z podeszłego wieku proboszcza i jego słabości, które ograniczyły lustrację do podstawowych informacji. Mimo tego, sytuowanie parafian nie było najgorsze, gdyż składali *iura stolae* przepisane przez tabele rządowe. Proboszcz, stając na wysokości zadania, z determinacją głosił nauki katechizmowe przepisane ostatnim rozporządzaniem bp. Koźmiana. W odróżnieniu od sąsiedniej parafii w Działoszynie, mieszkańcy Toporowa i Łaszewa nie podnosili żadnych głosów mówiących o przywróceniu dawnych parafii w tych miejscowościach. Najprawdopodobniej mieli świadomość swojej ekonomicznej biedy, która przekreślała jakiekolwiek plany w tym kierunku. Zresztą odległość z tych wsi do kościoła matrycznego wynosiła do pół mili. Spora liczba dworów szlacheckich nie wpływała w żaden sposób na żywotność parafii, gdyż wizytator nie wspominał o żadnych zależnościach między nimi a plebanem[39]. Jedyna szkoła była utrzymywana heroicznym staraniem parafian, jednak na wyasygnowanie funduszu na przytułek dla ubogich nie było już żadnej możliwości[40].

Rozległa terytorialnie parafia w Parzymiechach – od najdalej położonej od kościoła o 1 milę wsi Rębielice Szlacheckie po wieś parafialną – obejmowała swoim zasięgiem niezbyt rozległy teren. O niskim poziomie wiedzy ogólnej i moralnej świadczył brak szkoły, a przekazany przed 1811 r. na ten cel przez kolatora Ludwika Walewskiego dwuizbowy dom w chwili wizytacji dziekańskiej w 1824 r. na pewno nie pełnił przeznaczonej funkcji[41].

---

[37] Tamże, k. 126.

[38] K. Kęsik, *Bractwo Różańca Świętego w Krzepicach w latach 1686–1941*, w: *Blisko i daleko VI. Sympozjum regionalistów – Praszka 2021*, Wieluń – Praszka 2022, s. 29–31; D. Olszewski, *Kulturowe zakorzenienie myśli religijnej i teologicznej na przykładzie sytuacji panującej na ziemiach polskich w XIX wieku*, STV, 18(1980), nr 2, s. 130.

[39] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 24 XI 1824 r. w Mierzycach, k. 172.

[40] Tamże, k. 173.

[41] J. Jędrysiak, *Parzymiechy – 750 lat historii*, Lipie 2018, s. 176–177.

Ponadto nie zabiegano o powołanie przytułku dla potrzebujących, gdyż nie było na ten cel nigdy żadnych zapisów funduszowych. Kolatorska familia Walewskich należała do grona światłych mieszkańców parafii, jednak nie byli darzeni szacunkiem przez miejscowych. Żyli tylko dla siebie, ale miejscowy proboszcz nie unikał odwiedzin w progach ich dworu. O żadnych zgorszeniach moralnych nie wspomniano[42]. Do parafii był afiliowany kościół z dawną parafią w Jaworznie. Każdorazowy proboszcz parzymieski był jednocześnie administratorem tamtejszej parafii, którą zarządzał filialista, najczęściej wikariusz z Parzymiech. W omawianym roku zaznaczono jedynie, że brakowało w Jaworznie szpitala dla ubogich oraz szkoły[43]. Filialista regularnie nauczał parafian według nowych zarządzeń i celebrował nakazane nabożeństwa. Wierni składali *iura stolae* według przedstawionych tabel. Powszechne znane było jedno zgorszenie wynikające ze wspólnego zamieszkiwania bez ślubu Szymona Szumilasa i Katarzyny Adamczyńskiej[44]. Kolator kościoła w Jaworznie Florian Suchecki od 1818 r. podejmował starania u władz kościelnych, aby dokonać reerekcji parafii jaworznickiej dla wygody tutejszych wiernych. Obiecał własnym sumptem dopłacać każdorazowemu proboszczowi wszelkie niedomagania finansowe wynikłe z ubogiego uposażenia tutejszych włościan. Z racji na żywotność religijną i zaangażowanie wiernych dziekan uważał za słuszne wizytowanie tego kościoła i wiernych niezależnie od parafii matrycznej w Parzymiechach[45].

W Pątnowie kolacja rządowa parafii zwalniała proboszcza z zabiegania o względy familii dworskich z Bieńca i Pątnowa. Pozostałe wsie oddalone od kościoła do ćwierć mili były również rządowej kolacji. Duchowny rzetelnie głosił nauki katechizmowe według nowych zarządzeń diecezjalnych. Kościół wymagał remontu, myślano nawet o budowie nowego, ale bez wsparcia właścicieli ziemskich nie udałoby się tego osiągnąć, a inicjatywy nikt nie chciał podjąć[46]. Mankamentem w rozwoju społecznym ludności był brak szkoły i przytułku dla ubogich[47]. Poważnym zgorszeniem

[42] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 17 XI 1824 r. w Parzymiechach, k. 173–211.

[43] Tamże, k. 209–210.

[44] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 18 XI 1824 r. w Jaworznie, k. 240–243.

[45] K. Kęsik, *Miejscowość i kościół w Jaworznie w latach 1800–1914*, w: *Z przeszłości miejscowości i parafii Jaworzno k. Wielunia*, red. K. Kęsik, Opole 2019, s. 75–76; Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 771–772.

[46] Tamże, s. 617–618.

[47] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 23 XI 1824 r. w Pątnowie, k. 272–273.

zaznaczonym w protokole był epizod wspólnego zamieszkiwania bez ślubu Marcina Gagatka ze swoją owdowiałą szwagierką. Ksiądz Stawicki – w imieniu proboszcza – osobiście upominał ich w powyższej sprawie[48].

W Praszce mieszkał dziekan dekanatu, który jednocześnie był administratorem w Krzepicach. W protokole wizytacyjnym podkreślono wyjątkowe ubóstwo materialne wiernych należących do tej parafii. Przekładało się to na pobieranie *iura stolae* w mniejszych od przewidzianych kwotach, częściej jednak zwalniano z poboru jakichkolwiek opłat. Kościół filialny w Kowalach był w dobrym stanie, natomiast w Strojcu został rozebrany, a dochód ze sprzedaży budulca wspomógł mizerną kasę parafialną w Praszce[49]. Kolator kościoła praszkowskiego Wojciech Mączyński nie poczuwał się zbytnio do obowiązku dbania o kościół[50]. Na tapet zgorszeń wysuwał się niemoralny incydent mastalerza dworskiego Piotra Gawłowskiego, który po śmierci żony Marianny przygarnął do siebie przyrodnią siostrę żony i zamieszkał z nią. Pomimo negatywnych prób uzyskania dyspensy od tej przeszkody do zawarcia małżeństwa stale mieszkali razem, doczekując się dziecka[51]. W parafii funkcjonowała szkoła wraz z pewnymi zapisami funduszowymi na jej dalsze działanie[52].

W Przystajni duże oddziaływanie społeczne miała rodzina Ludwika Skrzetuskiego, kolatora kościoła[53]. Według lustracji dziekańskiej była to parafa najbardziej rozciągnięta terytorialne w całym dekanacie. Cztery pustkowia znajdowały się w odległości mili od kościoła. Mimo tego nie było szpitala i funduszu na jego prowadzenie[54]. Parafia obfitowała w dużą liczbę „szlacheckich kominków", jednak pleban nie był skory do ich odwiedzania[55]. Parafianie szanowali swojego proboszcza, dlatego że był już człowiekiem bardzo starym i schorowanym. Wizytator, mając zapewne swoje powody, uznawał proboszcza za gorliwego w swojej powinności. Wieś była ambitna, posiadała szkolę, ale brakowało nauczyciela[56].

[48] Tamże, k. 273.

[49] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 20 XII 1824 r. w Praszce, k. 295.

[50] Tamże, k. 296–297.

[51] Tamże, k. 297.

[52] Tamże, k. 298.

[53] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 12 XI 1824 r. w Przystajni, k. 331.

[54] Tamże, k. 333.

[55] Tamże, k. 334.

[56] Tamże, k. 333.

W Rudnikach wierni utrzymywali własnym sumptem „przytułek dla słabych", ale z racji na brak funduszy zapisowych jego funkcjonowanie było zagrożone[57]. W parafii znajdował się dwór kolatora Hipolita Masłowskiego, który nie przykładał najmniejszej uwagi do utrzymania szkoły, a jej brak powodował zacofanie tamtejszych mieszkańców[58].

Parafia w Starokrzepicach w 1824 r. znajdowała się w strukturach Kościoła na terenie dawnej Rzeczpospolitej zaledwie od sześciu lat, gdyż do 1818 r. była parafią w dekanacie oleskim w diecezji wrocławskiej. Miejscowy proboszcz gorliwie nauczał katechizmu dzieci szkolne według norm nowego rozporządzenia. Naukę kończył egzaminem przed okresem letnim, kiedy dzieci były wysyłane do wypasu bydła[59]. Zaznaczono, że miejscowa ludność była bardzo uboga. Duchowny własnym sumptem utrzymywał kościelnego i organistę, o przytułku nie było mowy[60]. Zamożniejsi wierni zamieszkiwali w Podłężu Królewskim, w którym znajdowała się rządowa kopalnia oraz w Kostrzynie, gdzie była kopalni fryzowa. Miejscowa ludność utrzymywała szkołę wspólnie z donacjami rządowymi. Nie odnotowano żadnego zgorszenia moralnego na obszarze tej parafii[61].

Wąsosz był parafią rządową, rozłożoną do pół mili od kościoła. Wznoszony murowany kościół był w fazie ukończenia. Fundatorem świątyni był posesor Wąsosza Antoni Walewski, mimo że patronat należał do państwa. Świadczyło to o wyjątkowej pobożności miejscowej rodziny szlacheckiej[62]. Proboszcz pobierał mniejsze *iura stolae*, niż zakładały to przepisy. W oddalonym dość sporo od Wąsosza Popowie znajdowała się kaplica. Wierni utrzymywali w obu wsiach po jednej szkole. Nie było przytułku dla ubogich. Dziekan nie wspomniał o żadnych zgorszeniach[63].

Żytniów był parafią rozległą na pół mili. Niestety nie było w niej szkoły i przytułku. Aż sześć dworów prywatnych i rządowych w ciągu dekad doprowadziło do licznych nieporozumień między nimi a miejscową parafią. W 1824 r. proboszcz był skonfliktowany z powodu dawnych

[57] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 11 XI 1824 r. w Rudnikach, k. 367–371.

[58] Tamże, k. 372; Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 635–636.

[59] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 13 XI 1824 r. w Starokrzepicach, k. 411–413; M. Widera, *Z dziejów parafii w Starokrzepicach. W 110. rocznicę poświęcenia kościoła*, Opole 2023, s. 74.

[60] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 13 XI 1824 r. w Starokrzepicach, k. 414.

[61] Tamże, k. 415.

[62] Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 782–783.

[63] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 28 XI 1824 r. w Wąsoszu, k. 439–443.

zapisów regulujących dobra kościelne ze wszystkimi dworami. Największy spór miał z kolatorem kościoła Ignacym Krasuskim[64]. Ponadto w latach 1821–1824 kończono urządzanie nowo wzniesionego kościoła drewnianego po pogorzeli z 1803 roku. Z racji ogólnej biedy mieszkańców wnętrze kościoła zostało wyposażone ołtarzami z rozebranego kościoła szpitalnego w Krzepicach. Parafianie jeszcze w 1825 r. własnym kosztem transportowali wieżę dzwonniczą z Krzepic, by ustawić ją w pobliżu swojego kościoła[65].

3. Konduita duchowieństwa

Biskup Koźmian w programie odnowy duszpasterskiej diecezji pierwszorzędny nacisk położył na rewizję dotychczasowego sposobu prowadzenia parafii przez duchownych oraz ich poziom intelektualno-moralny. Biskup rozpoczął reformę od kształcenia alumnów w seminarium włocławskim, w którym od 1823 r. wprowadzono dla adeptów kapłaństwa obowiązkową lekturę z zakresu teologii dogmatycznej i duchowości, czytaną trzykrotnie w tygodniu oraz cotygodniowe konferencje wiceregensa seminarium z zakresu prawidłowej postawy kapłańskiej[66]. Jednak wielu księży było niechętnych biskupowi, mimo że opierał się w tym zakresie na dawnych, nieco zapomnianych wytycznych Soboru Trydenckiego. Wynikało to z faktu, że bp. Koźmiana uważano za człowieka obcego w diecezji (dotychczas był księdzem diecezji lubelskiej), a niebawem spotęgowały to wydawane przez niego ustawy dyscyplinujące duchowieństwo, m.in. zarządzenie zakazujące wyjeżdżania duchownym poza parafię bez zgody biskupa oraz mobilizowanie ich do zakładania szkół. Największym i najdonioślejszym *novum* było przekonanie duchownych do rewizji dotychczasowego poziomu katechezy parafialnej i formy ich kaznodziejstwa[67]. Biskup był zdumiony i jednocześnie wyczulony na unikanie przez wikariuszy głoszenia jakichkolwiek kazań. Hierarcha w okólnikach urzędowych nakazywał księżom głosić kazania z pamięci, by

[64] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 8 XI 1824 r. w Żytniowie, k. 479–483.

[65] K. Kęsik, *Budynki prepozytury szpitalnej w Krzepicach w ostatnim okresie istnienia (1793–1821[1826])*, StWł, 25(2023), s. 627–629; Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 661–662.

[66] Podręcznikiem rozmyślań duchowych była pozycja o. Ludwika Abelly'ego. Zob. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, s. 338–339.

[67] Gręźlikowski, *Działalność kościelna biskupów włocławskich w okresie kujawsko-kaliskim diecezji*, s. 136–138; A. Jabłońska, *Obraz duchowieństwa parafialnego w świetle wizytacji Wincentego de Seve (1608–1609) – wybrane aspekty*, RHum, 65(2017), z. 2, s. 10–11.

nie ograniczali się jedynie do „mówek z kart czytanych”[68]. Poza odgórną ordynacją poprawnego kapłana były wytyczne oddolne wyczekiwane przez wiernych. Według powszechnej opinii na elementy osobowości wzorowego księdza składały się: skromne życie codzienne, nieodbiegające od życia przeciętnego parafianina, niepobieranie wysokich opłat za posługi od osób ubogich, przyjazny stosunek do wszystkich parafian bez względu na status materialny i społeczny oraz zasługi dla Kościoła. Duże znaczenie miała serdeczność kontaktów z ludźmi[69].

W protokole wizytacyjnym z 1824 r. punkt trzeci przedstawiał stosunkowo skąpe życiorysy miejscowych księży z opisem ich stanu moralnego i poziomu intelektualnego. Jeżeli w parafii był tylko administrator lub proboszcz, prezentacja duchownych rozpoczynała się od jego osoby. W przypadku obecności wikariusza był on przedstawiany jako drugi, zdecydowanie mniej obszernie. Starano się zlustrować obyczajowość, religijność, zainteresowania i sposób podnoszenia własnych kwalifikacji poprzez zdawanie wymaganych prawem kościelnych egzaminów na aprobaty, udziałem w kongregacjach dekanalnych i rekolekcjach oraz zasób biblioteki i kontakty towarzyskie[70].

Ksiądz Antoni Gibasiewicz, proboszcz w Dankowie w latach 1807–1853, słynął z wyrozumiałości wobec parafian w zakresie pobierania *iura stolae*, które często było niższe od ustalonego przepisami[71]. Jego spory o należne meszne z dóbr Walewskich i Kepmsteinów świadczyły o trosce o zasób kasy parafialnej, a nie o własne ambicje[72]. Duchowny został uznany przez dziekana za osobę zachowującą dobry poziom moralny oraz posiadającą umiejętność głoszenia kazań na wysokim poziomie. Posiłkował się własnym zbiorem bibliotecznym, m.in. pozycjami dogmatycznymi i moralnymi. Przestrzegał obowiązku rezydowania w parafii, którą opuszczał jedynie w sprawach urzędowych i kościelnych. Rekolekcje odbył u augustianów w Wieluniu. Uczestniczył w kongregacjach dekanalnych

[68] Olszewski, *Nauczanie kościelne w Królestwie Polskim w XIX wieku*, s. 499.

[69] S. Siekierski, *Kulturoznawcze funkcje parafii katolickiej w społecznościach lokalnych w świetle pamiętników*, Warszawa 1995, s. 123; Renz, *Religia rzymskokatolicka*, s. 189.

[70] Wolnicki, *Dziewiętnastowieczne akta wizytacji dziekańskich*, s. 354.

[71] Ks. Antoni Gibasiewicz (1772–1852) – nauki początkowe odebrał w Kaliszu. Następnie kształcił się seminarium duchownym w Łowiczu, gdzie w 1791 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk pierwszego sufragana łowickiego bp. Kaspra Szajowskiego. Zob. ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska 1824 r. probostwa Dankowa, k. 15–19.

[72] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska 1824 r. probostwa Dankowa, k. 20.

i posiadał aprobaty do słuchania spowiedzi. Wspierał organistę roczną wypłatą 40 zł[73]. W Zajączkach wierni darzyli wielkim uznaniem swojego filialistę ks. Bartłomieja Błaszczykowskiego, który pełnił obowiązki kapłańskie przy tym kościele w latach 1820–1850[74]. Duchowny był znany z nienagannych obyczajów, o czym zapewniał dziekan w protokole wizytacyjnym. Posiadał wszelkie aprobaty konieczne do pełnienia zadań duszpasterskich. Odbył rekolekcje u wieluńskich reformatów. Wierni, chcący wykazać się niezależnością od parafii w Dankowie, rocznie wypłacali mu daninę[75]. Dziekan zaznaczył, że ks. Błaszczykowski solidnie prowadził nauki katechizmowe i nabożeństwa według najnowszych wytycznych bp. Koźmiana. Solidnie wizytował miejscową szkołę, w której uczył religii. Filialista był powszechnie szanowany przez parafian. Cechował się erudycją i oczytaniem, co potwierdzał zbiór jego podręcznej biblioteki zawierającej podstawowe tytuły teologiczno-moralne oraz pozycje kaznodziejskie. Wzorowo uczestniczył w rocznych kongregacjach dekanalnych[76].

Zdecydowanie więcej można powiedzieć o proboszczu działoszyńskim ks. Wojciechu Szymańskim, który zarządzał parafią w latach 1809–1852[77]. Początki jego pracy upłynęły na konfliktach na tle obyczajowym z miejscowym kolatorem Józefem Myszkowskim oraz kilkoma mieszkańcami Działoszyna[78]. Po sądowym wyjaśnieniu i uregulowaniu wszelkich niedomówień z parafianami cieszył się uznaniem zarówno z ich strony jak i władz diecezjalnych. W protokole wizytacyjnym z 1824 r. dziekan ks. Stawicki podkreślał jego gorliwe i staranne prowadzenie ksiąg

[73] Tamże, k. 20–21.

[74] Ks. Bartłomiej Błaszczykowski (1765–1853) – ur. w Kłobucku. Nauki początkowe odebrał w miejscowej szkole parafialnej kanoników regularnych. Przebywał trzy lata w seminarium duchownym w Krakowie i w 1791 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk krakowskiego bp. Józefa Olechowskiego. Zob. ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska 1824 r. probostwa Dankowa, k. 21; Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 749–750.

[75] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska 1824 r. probostwa Dankowa, k. 21.

[76] Tamże, k. 24–25; *Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1824*, s. 95.

[77] Ks. Wojciech Szymański (1781–1852) – pochodzący z Marzenina, ukończył Szkołę Wydziałową w Kaliszu. W gnieźnieńskim seminarium przebywał trzy lata, po czym w 1806 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Stefana Łubińskiego. Na przełomie 1809/1810 r. objął probostwo w Działoszynie, gdzie przebywał do śmierci. W latach 1820–1852 był dziekanem dekanatu krzepickiego Zob. ArDWł, sygn. AKGWł. pers. 609, *Curriculum vitae* ks. Wojciecha Szymańskiego z 9 V 1820, k. 2–4; AACz, sygn. KK 233, Raport dziekana krzepickiego ks. Wojciecha Szymańskiego do Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego z 15 V 1852, s. 619.

[78] ArDWł, sygn. AKGWł. pers. 609, List Józefa Myszkowskiego do abp. Ignacego Raczyńskiego z 26 VI 1815, k. 8.

metrykalnych, które terminowo prezentował na rocznych kongregacjach dekanalnych. O ile jego relacje z parafianami były dobre, o tyle stale miał konflikt z kolatorem o zakaz wypasu bydła na pastwie i pobór drewna z lasu, co przynależało się parafii według ustaleń podjętych w trakcie osobnej lustracji probostwa z 1818 roku. Ksiądz Szymański dbał o własny rozwój intelektualny dzięki zebranemu zbiorowi bibliotecznemu składającemu się z dzieł filozoficznych, matematycznych, geograficznych, moralnych i religijnych. Oprócz Pisma Świętego w przygotowaniu kazań posługiwał się pozycjami homiletycznymi autorstwa ks. Michała Karpowicza, ks. Ksawerego Szaniawskiego, ks. Archanioła Dobrowolskiego, ks. Michała Lenkiewicza, ks. Andreasa Kollencisa i innych. Wykorzystywał również komentarz do podręcznika z prawa kanonicznego i pozycje z historii Kościoła. Odbył rekolekcje kapłańskie w klasztorze reformatów w Wieluniu, uzyskując również aprobatę do słuchania spowiedzi. Służba kościelna nie posiadała stałego dochodu, tylko utrzymywała się z okazjonalnych wypłat od proboszcza. Na tym tle dochodziło do sporych niedomówień, dlatego ta forma współpracy groziła konfliktami na przyszłość[79].

W Dzietrznikach w latach 1816–1832 proboszczem był paulin o. Franciszek Rycerzewski. Dziekan cenił go za solidne i regularne spełnianie posług religijnych w parafii oraz rzetelne prowadzenie ksiąg metrykalnych. Wspomagał dziekana w pracy parafialnej w Komornikach, co prawdopodobnie było powodem drobnych względów u ks. Stawickiego. Uznawany był przez parafian za „dobrego ojca", a wierni „kochali go" – tak zaprezentowano stosunek wiernych do proboszcza. Rekolekcje własne odprawił u wieluńskich reformatów. Posiadał aktualną aprobatę do słuchania spowiedzi. Parafianie we własnym zakresie utrzymywali porządek w obejściu kościelnym, co było odpowiedzią na zachęty proboszcza. Jedynym pracownikiem parafialnym był organista, który utrzymywał się z roli kościelnej. Dziekan nie opisał zasobów biblioteki o. Rycerzewskiego, jednak z racji na zakonne wychowanie należy domniemywać, że w tej kwestii zapewne posiadał podręczny zbiór biblioteczny[80].

[79] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska 1824 r. probostwa Działoszyna, k. 61–65; T. Stolarczyk, *Inwentarze biblioteczne z konwentu paulinów w Wieluniu (XVIII wiek)*, Wieluń 2021, s. 97.

[80] O. Franciszek Rycerzewski (1765–1832) – ukończył Szkołę Jezuitów w Łęczycy, następnie odbył nowicjat na Jasnej Górze z odebraniem rocznego kursu teologii i filozofii. Święcenia kapłańskie przyjął w Warszawie z rąk bp. Antoniego Malinowskiego. Zob. ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 10 XII 1824 r. we wsi Dzietrznikach, k. 97–100; *Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1832*, Varsaviae 1833, s. 118.

W Krzepicach administratorem parafii był dziekan krzepicki ks. Albin Stawicki, który faktycznie zamieszkiwał na probostwie w Praszce. Na miejscu przebywał wikariusz ks. Franciszek Zieliński, który posługiwał tutaj jedynie rok (1824–1825)[81]. Z racji braku dworów kolatorskich na terenie parafii miejscowi duchowni nie mieli okazji do nawiązywania jakichkolwiek relacji z okoliczną szlachtą, co pozwalało wiernym darzyć zaufaniem swoich księży[82]. Ksiądz Stawicki ociągał się natomiast z obowiązkiem wypłat subwencji byłemu proboszczowi krzepickiemu ks. Franciszkowi Sienickiemu. W celu uniknięcia spraw procesowych dziekan po upomnieniu przez władze diecezjalne rozpoczął wypłaty ratalne[83]. Relacje duchownych z dość dużą liczbą służby kościelnej były dobre, gdyż wszyscy zamieszkiwali w utrzymywanym z funduszu zapisanego na kahale w Działoszynie domu parafialnym „przy strumieniu" (rzeczka Bieszcza). Mieszkali tam: grabarz, kościelny, dzwonnik, organista i kalkonista. W tym czasie upadła prebenda szpitalna, a władze miejskie podjęły starania, aby część tego zapisu przeszła na szpital miejski utrzymywany kosztem gminy. Również dopominano się, aby zapis przynależny przytułkowi dla służby kościelnej przekazać na potrzeby szpitala miejskiego, jednak udało się go utrzymać proboszczowi[84]. Wikariusz, będąc stale na miejscu, regularnie spełniał obowiązki kapłańskie i cieszył się szacunkiem, a dziekan jego postawę uznawał za nienaganną. Był jednak słabego zdrowia, a jego pobyt w Krzepicach ks. Stawicki uważał za okres rekonwalescencji po przebytych chorobach. Jednak parafianie nie mogli narzekać na jakiekolwiek braki w posłudze duszpasterskiej[85].

W Mierzycach mimo obecności trzech dworów szlacheckich proboszcz ks. Wojciech Morzycki przebywał stale na plebanii, służąc wiernym w każdej potrzebie. W parafii pracował w latach 1808–1828. Katechezy głosił według najnowszych przepisów urzędowych. Mógł liczyć

[81] Ks. Franciszek Zieliński (1785–1827) – wikariusz w skali roku miał przyobiecane: 800 zł, połowę akcydensu, połowę dochodu z ogrodu i sadu, drzewo opałowe własnym kosztem ścięte i zwiezione z lasów w Zwierzyńcu. Z racji słabego zdrowia ks. Albin Stawicki starał się, aby w Krzepicach wspomagał go zakonnik, aby mógł podreperować zdrowie. Opuścił Krzepice w listopadzie 1825 r. i przeszedł do Przystajni na funkcję komendarza. Zob. AACz, sygn. KK 24, Pismo ks. Albina Stawickiego do Illustrissime ac Reverendissime Officium z 3 XI 1825, bp.

[82] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 23 XII 1824 r. w Krzepicach, k. 124.

[83] AACz, sygn. 172, Pismo Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego do WX. Stawickiego Dziekana Krzepickiego z 14 VIII 1826, s. 107.

[84] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 23 XII 1824 r. w Krzepicach, k. 125.

[85] Tamże, k. 126.

na wyrozumiałość parafian, którzy mimo własnego ubóstwa starali się zawsze składać mu ustalone *iura stolae*. Odbył pięciodniowe rekolekcje w Wieluniu u reformatów. Jedynym pracownikiem parafii był organista, który utrzymywał się z posiadanej roli. Ksiądz Morzycki z racji podeszłego wieku nie chciał rozpoczynać większych remontów i napraw przy kościele, co z wyrozumiałością nadrabiali parafianie, podejmując w palących przypadkach konieczne prace renowacyjne[86].

Ks. Ludwik Krobanowski h. Korab piastował probostwo w Parzymiechach w latach 1807–1825[87]. Słynął z częstych wizyt w miejscowym dworze familii Walewskich, zwłaszcza że owdowiała kolatorka kościoła była jego rodzoną siostrą. Rodzina patronowała również kościołowi w pobliskiej Rudzie k. Wielunia[88]. Ksiądz Krobanowski posiadał standardowy zestaw biblioteczny[89]. Mimo szlacheckich koligacji cieszył się szacunkiem wiernych[90]. Organista Jan Baliński utrzymywał się z ogrodu i łączki, co było wystarczające do prowadzenia godnego życia[91]. Do parafii parzymieskiej był afiliowany kościół z parafią w Jaworznie, gdzie w latach 1821–1829 mieszkał na stale filialista ks. Justus Markowski[92]. Duchowny ten był szanowany przez parafian ze względu na jego gorliwe podejście do podniesienia ekonomicznego i moralnego parafii[93]. Pilnie

[86] Ks. Wojciech Morzycki (1752–1828) – naukę pobierał w szkole w Radziejowie i tam wstąpił do nowicjatu franciszkańskiego. Uzyskał sekularyzację zakonną i przyjął święcenia kapłańskie z rąk poznańskiego bp. Władysława Walknowskiego. Zmarł w Mierzycach. Zob. ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 24 XI 1824 r. w Mierzycach, k. 172–175; *Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1829*, Varsaviae 1830, s. 129.

[87] Ks. Ludwik Krobanowski (1770–1825) – odebrał wykształcenie w jezuickich szkołach w Łęczycy. Wstąpił do Zakonu Dominikanów w Wilnie. Tam przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Jana Krakowskiego. Przebywał w zakonie przez 17 lat, po czym uzyskał papieską sekularyzację i przeszedł do diecezji kujawsko-kaliskiej. Zob. ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 17 XI 1824 r. w Parzymiechach, s. 211; *Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1826*, Varsaviae 1827, s. 141.

[88] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 17 XI 1824 r. w Parzymiechach, k. 174–175.

[89] Tamże, k. 208.

[90] Tamże, k. 210–211.

[91] Tamże, k. 212.

[92] Ks. Piotr (Justus) Markowski (1766–1829) – ur. na Warmii, wstąpił do Zakonu Ojców Augustianów w Warszawie, gdzie przyjął święcenia prezbiteratu z rąk bp. Michała Poniatowskiego w 1790 r. Niebawem został przeniesiony do wieluńskiego klasztoru. Z racji braków kadrowych posługiwał w okolicznych parafiach. Zmarł w Jaworznie. Zob. AACz, sygn. KK 161, Pismo Dziekana Foralnego Krzepickiego do Prześwietnego Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego z 3 maja 1829 r., s. 123–124.

[93] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 18 XI 1824 r. w Jaworznie, k. 240.

przestrzegał wydanych niedawno rozporządzeń bp. Koźmiana w zakresie katechizacji i porządku nabożeństw. Prowadził archiwum wszystkich nadsyłanych korespondencji[94]. Ksiądz Markowski miał przyjazne stosunki z wiernymi i kolatorem Florianem Sucheckim, z którym jednak nie łączyły go szczególne zażyłe relacje. Dziekan krzepicki określił jego obyczajność jako średnią, za to poziom wiedzy na bardzo przyzwoity. Odbył pięciodniowe rekolekcje u wieluńskich reformatów. Posiadał aktualne zezwolenie do słuchania spowiedzi. Wierni, widząc oddanie filialisty sprawom parafii, własnym wysiłkiem dbali o codzienne obejście kościoła[95]. Z późniejszych wizytacji wynika, że w swoich zbiorach bibliotecznych posiadał Pismo Święte oraz pozycje teologiczne i kaznodziejskie różnych autorów[96]. Jego wynagrodzenie stanowiły: *iura stolae*, meszne i dochody z gruntów rolnych. Od 1824 r. kościół jaworznicki posiadał łącznie 3000 zł w banku jako meszne dla filialisty, z których 10% rocznego zysku stanowiło dodatkowe wynagrodzenie dla niego (ok. 300 zł rocznie)[97]. Ksiądz Markowski słynął z dobrotliwości i często użyczał drobnych sum pieniędzy osobom potrzebującym, ale mimo to parafianie nie posiadali żadnych długów u niego. Podczas długiej choroby opiekę nad nim sprawowali parafianie. Zmarł 9 marca 1829 r. na plebanii w Jaworznie[98].

Ksiądz Mikołaj Raszkowski w Pątnowie nie miał dylematów dotyczących udziału w życiu dworskim, gdyż wszystkie wsie stanowiące parafię były lokacjami rządowymi. Zarządzał placówką w latach 1815–1827. W opinii dziekana duchowny sumiennie podjął wypełnianie nowych przepisów biskupich w zakresie duszpasterskim. Od strony obyczajowej był nienaganny oraz cechował się wysokim poziomem kaznodziejskim, co zapewne było wynikiem tego, że: „w domu piękną posiada bibliotekę". Był domatorem, który w zasadzie nie opuszczał parafii. W opinii ks. Stawickiego zdecydowanie bardziej pociągały go sprawy naukowe niż gospodarcze. Nie unikał spotkań z księżmi na kongregacjach dekanalnych oraz uczestniczył w rekolekcjach w Wieluniu

[94] Tamże, k. 240–241.

[95] Tamże, k. 243.

[96] Tamże, k. 241; AACz, sygn. KK 161, Pismo Dziekana Foralnego Krzepickiego do Prześwietnego Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego z 3 maja 1829 r., k. 123–124.

[97] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 18 XI 1824 r. w Jaworznie, k. 243–244.

[98] Tamże, k. 241–243; AACz, sygn. KK, 161, Pismo Dziekana Foralnego Krzepickiego do Prześwietnego Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego z 5 lutego 1829 r., k. 85.

u augustianów. Organista był opłacany przez Skarb Państwa w kwocie 520 zł rocznie, co dodatkowo odciążało proboszcza z dbania o wypłaty dla niego. Bardzo pojednawcza postawa ks. Raszkowskiego i wyrozumiałość wiernych do jego pasji czytelnictwa spowodowały, że obejście gospodarcze i kościół powinny być poddane drobnym reparacjom z racji na ich zły stan techniczny[99].

Dziekan ks. Albin Stawicki był proboszczem w Praszce od 1821 r. do śmierci w 1827 roku. W Krzepicach przebywał sporadycznie, jednak zadbał o przeprowadzenie w tamtejszym kościele poważnych prac remontowych. Utrzymywał częste relacje z kolatorem praszkowskiego kościoła Wojciechem Mączyńskim, mającym swój dwór w miasteczku. Duchowny pilnie przestrzegał nowych zarządzeń biskupich dotyczących duszpasterstwa[100]. W przypadku wyjątkowego ubóstwa parafian nie pobierał od nich żadnych opłat za posługi religijne. Zabiegał o wystarczający stan kasy parafialnej[101]. Osobiście podejmował kroki ułatwiające uregulowanie spraw matrymonialnych parafianom borykającym się z przeszkodami. Organista otrzymywał od proboszcza 80 zł rocznie. Wikariusz ks. Mateusz Fetzkey został określony przez dziekana i jednocześnie proboszcza jako osoba wielce przyzwoita. Na wikariat został skierowany w 1823 r., pozostawał tu do śmierci w 1830 r., będąc w ostatnich latach życia komendarzem tej parafii[102].

Ks. Ludwik Dziechciarski był najdłużej przebywającym kapłanem w dekanacie krzepickim spośród przywoływanego grona księży. Probostwo objął w czasach pruskich w 1796 r. i piastował urząd do śmierci w 1828 roku[103]. Był człowiekiem schorowanym, ale odznaczającym się chę-

[99] Ks. Mikołaj Raszkowski (1765–1827) – uczył się w szkole w Łowiczu oraz przez dwa lata kształcił się w seminarium duchownym w tym mieście. Święceń kapłańskich udzielił mu biskup pomocniczy z Poznania Ludwik de Matyhy. Zmarł w Pątnowie. Zob. ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 23 XI 1824 r. w Pątnowie, k. 273–274, 293; *Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1829*, s. 126.

[100] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 20 XII 1824 r. w Praszce, k. 295–296.

[101] Tamże, k. 297.

[102] Ks. Mateusz Fetzkey [Feczkey] (1786–1830) – ur. na Węgrzech, zmarł jako komendarz w Praszce. Zob. ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 20 XII 1824 r. w Praszce, k. 297–298; *Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1823*, Varsaviae 1824, s. 96; *Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1831*, Varsaviae 1832.

[103] Ks. Ludwik Dziechciarski (1769–1828) – nauki początkowe odebrał w Pilicy, później studiował w Akademii Krakowskiej i był tamtejszym duchownym. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk sufragana krakowskiego bp. Józefa Olechowskiego. Zmarł w Przystajni.

cią do pracy gospodarczej i duszpasterskiej. W oczach wiernych i dziekana uchodził za człowieka obyczajnego z darem „kwiecistej wymowy". Nie zwykł mieć żadnych konfliktów, również z miejscowym dworem kolatora Ludwika Skrzetuskiego[104]. Ksiądz Dziechciarski z racji podeszłego wieku wyjeżdżał z parafii tylko na okoliczne odpusty i coroczne kongregacje. Rekolekcje odprawił na Jasnej Górze. Zatrudniony organista posiadał dwie morgi ziemi i 40 zł rocznej wypłaty od proboszcza[105].

W Rudnikach probostwem przez 50 lat zarządzał ks. Bartłomiej Śliwiński (1809–1859)[106]. Dziekan uważał go za człowieka nienagannych obyczajów, prowadzącego relację z kolatorem kościoła Hipolitem Masłowskim w sposób wyważony. Posiadał zdolności oratorskie, które zjednywały mu słuchaczy w trakcie nauk mszalnych i głoszonych katechez według nowych zarządzeń. Chętnie korzystał z własnej biblioteki obfitującej w dzieła teologiczne i kaznodziejskie. Cechował się gościnnością oraz sam często nawiedzał konfratrów w dekanacie, a także miejscowy dwór. Uchodził za dobrego i oszczędnego gospodarza. Odbył czterodniowe rekolekcje u augustianów w Wieluniu. Legitymował się aktualnymi aprobatami oraz brał udział w kongregacjach dekanalnych. Wypłacał organiście 76 zł z procentu od sumy 3000 zł przynależnej parafii zapisanej na dobrach Rudniki[107].

Ksiądz Wawrzyniec Marianowski CRL, zarządzający parafią w Starokrzepicach w latach 1814–1830, był ostatnim z żyjących z rozwiązanego w 1809 r. konwentu krzepickich kanoników regularnych[108]. Był oddany swoim obowiązkom. Według nowych zarządzeń diecezjalnych wprowadził katechezy niedzielne w miejsce kazań. Własnym kosztem

---

Zob. ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 12 XI 1824 r. w Przystajni, k. 331–334; *Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1829*, s. 129.

[104] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 12 XI 1824 r. w Przystajni, k. 331–334.

[105] Tamże, k. 335.

[106] Ks. Bartłomiej Śliwiński (1775–1859) – nauki początkowe odebrał w szkołach w Wieluniu. Studiował w seminarium w Warszawie. Święcenia kapłańskie przyjął w 1802 r. z rąk bp. Andrzeja Malinowskiego z diecezji żmudzkiej. Zob. ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 11 XI 1824 r. w Rudnikach, k. 368.

[107] Tamże, k. 372–373.

[108] Ks. Wawrzyniec Marianowski CRL (1779–1830) – ur. w ziemi dobrzyńskiej w Skępem. Będąc członkiem zgromadzenia kanoników regularnych odebrał studia teologiczno-filozoficzne w seminarium w Łowiczu. Święcenia kapłańskie przyjął we Włocławku z rąk sufragana kujawskiego bp. Feliksa Lewińskiego. Przez szereg lat był wicedziekanem dekanatu krzepickiego. Zmarł w Starokrzepicach. Zob. Widera, *Z dziejów parafii w Starokrzepicach*, s. 400.

utrzymywał organistę i kościelnego[109]. Uznawany był przez dziekana za człowieka przyzwoitego, który nie unikał dekanalnych kongregacji[110].

Parafia w Wąsoszu na tle dekanatu należała do jednych z bardziej ubogich ekonomicznie. Ksiądz Andrzej Broniszewski, zarządzający nią w latach 1804–1827, był obarczony dodatkową obsługą wiernych przy kościele filialnym w Popowie, gdzie ludność również była biedna[111]. Skutkowało to pobieraniem *iura stolae* w kwotach zdecydowanie niższych od ogólnie przyjętych. Ksiądz Broniszewski wywiązywał się należycie ze wszystkich zaleceń podanych w ostatnim czasie przez władze diecezjalne. Nauczał religii w obu szkołach[112]. Ksiądz Stawicki uznawał go za kapłana prowadzącego się w sposób bardzo odpowiedni. Posiadał bibliotekę, w której poczytne tytuły stanowiły pozycje z zakresu nauk matematycznych. Ksiądz Broniszewski osobiście udawał się do domów parafian, w których wymagane było pouczenie moralne. Chętnie odwiedzał duchownych z sąsiednich parafii. Swoje rekolekcje kapłańskie odbywał u dominikanów w Gidlach. Wypłacał organiście tzw. snopowe i 60 zł rocznie[113].

Parafia w Żytniowie w latach 1816–1832 znajdowała się pod opieką duszpasterską ks. proboszcza Pawła Podkulińskiego[114]. Solidnie wprowadził w życie zarządzenia biskupie dotyczące katechizacji i nabożeństw kościelnych. Ksiądz Podkuliński prowadził także księgi cywilne[115]. Na terenie parafii były cztery dwory szlacheckie. Proboszcz miał zamiłowanie do analizowania dostępnych dokumentów znajdujących się w archiwum parafialnym. Niestety co rusz znajdował dawne pi-

---

[109] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 13 XI 1824 r. w Starokrzepicach, k. 412–414.

[110] Tamże, s. 415–416.

[111] Ks. Andrzej Broniszewski (1762–1830) – ur. na terenie dzisiejszej Litwy. Nauki odebrał w Mereczu, następnie wstąpił do Zgromadzenia Księży Marianów. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk bp. Jana Szyjkowskiego z Brześcia. Zob. ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 28 XI 1824 r. w Wąsoszu, k. 439, 441; *Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1830*, Varsaviae 1831, s. 121.

[112] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 28 XI 1824 r. w Wąsoszu, k. 442–443.

[113] Tamże, k. 443–444.

[114] Ks. Paweł Podkuliński (1784–1851) – po edukacji odebranej u bernardynów w Warcie kształcił się w seminarium w Kielcach przez trzy lata. Święceń kapłańskich udzielił mu bp Ferdynand Kicki ze Lwowa. Po opuszczeniu Żytniowa pracował w Chełmie k. Radomska. Za działowość nieprzystającą duchownym został osadzony w domu księży demerytów w Liskowie na Litwie. Zob. W. Jemielity, *Strój duchowny w Królestwie Polskim*, PrKan, 40(1997), nr 102, s. 227.

[115] ArDWł, sygn. 045, Wizyta dziekańska z 8 XI 1824 r. w Żytniowie, k. 482.

sma mówiące o zapisach przynależnych parafii ze strony okolicznych rodów szlacheckich, przez co tkwił z nimi w uporczywym konflikcie. Miejscowi parafianie uważali, że jest człowiekiem oddanym ich sprawom, a nie chciwym na grosz[116]. Mieli do niego jedynie żal o zbytnie spoufalanie się z rodziną Kobierzyckich z dworu w Jelonkach. Mimo tej uwagi dziekan nie miał żadnych zastrzeżeń do jego osoby. Był na każdej kongregacji dekanalnej oraz odbył rekolekcje u reformatów w Wieluniu[117]. Opłacał organistę[118]. Niestety w kolejnych latach popadł w konflikt z parafianami, który doprowadził do opuszczenia przez niego parafii w 1832 roku[119].

* * *

Badanie poziomu i jakości życia religijno-moralnego wiernych i duchowieństwa nie należy do częstych zagadnień podejmowanych przez historyków Kościoła ze względu na niepełne dane zapisywane w formularzach wizytacyjnych. W dostępnej literaturze przedmiotu można znaleźć zrozumiałe stanowisko mówiące o tym, że postawa moralna i pobożnościowa duszpasterzy przekładała się na jakość tych wartości w życiu powierzonych ich pieczy wiernych. Zależność ta wydaje się słuszna, co znajduje odzwierciedlenie w parafiach dekanatu krzepickiego zlustrowanego przez dziekana ks. Stawickiego w 1824 roku. O świadomym przeżywaniu wiary i praktykowaniu moralności chrześcijańskiej wśród świeckich i duchownych świadczył przede wszystkim wysoki udział wiernych w przyjmowaniu Komunii św. wielkanocnej oraz znikome wykroczenia przeciw obyczajności każdej ze stron. Dziekan nie miał żadnych zastrzeżeń do pracy duchowieństwa, aczkolwiek osobiście ingerował w upomnienie nieślubnej pary w Pątnowie. O wyższym poziomie świadomości religijnej i społecznej wspólnot świadczyła obecność szkoły i szpitala-przytułku, które nie należały do częstych w tym dekanacie. Wizytacja dziekańska z 1824 r. była przeprowadzona według nowego wzoru, później powrócono do dawniejszego zwyczaju. Dzięki zawartych w niej danych zauważa się wyraźnie doniosłą rolę dziekana w strukturach władzy kościelnej i władzy cywilnej w Królestwie Polskim w XIX wieku.

[116] Tamże, k. 483.

[117] Tamże, k. 484.

[118] Tamże, k. 485.

[119] B. Walacik, G. Pucka, *200 lat drewnianego kościoła św. Marcina w Żytniowie*, Rudniki 2017, s. 40.

Tabela 1. Stan wiernych, szkolnictwa, opieki szpitalnej i dworów szlacheckich w parafiach dekanatu krzepickiego w wykazie wizytacji dziekańskiej z 1824 r.

Lp.	Parafia	Liczba *comunicantes*	Szkoły	Szpitale	Dwory
1	Danków	1500	1	—	1
2	Działoszyn	2000	1	—	2
3	Dzietrzniki	1800	—	—	—
4	Krzepice	2100	4	2	4
5	Mierzyce	1400	1	—	4
6	Parzymiechy	1000	—	—	3
7	Jaworzno	500	—	—	1
8	Pątnów	400	—	—	2
9	Praszka	2000	1	—	2
10	Przystajń	1500	—	—	6
11	Rudniki	600	—	1	1
12	Starokrzepice	800	1	—	—
13	Wąsosz	900	2	—	—
14	Żytniów	700	—	—	6

Źródło: ArDWł, sygn. 045, Akta wizytacji dziekańskiej dekanatu krzepickiego przeprowadzonej przez ks. Albina Stawickiego w 1824 r., k. 2–571.

Znaczące jest, że w przypadku tej wizytacji dziekan ks. Stawicki ani razu nie użył odnośnie do podległego mu duchowieństwa zwrotu: „dostał admonicję" lub „napomnianym został", co świadczy o prawidłowym prowadzeniu się miejscowych księży i odpowiednim wypełnianiu nowo wprowadzonych przepisów diecezjalnych. Księża roztropnie prowadzili swoje znajomości z miejscowymi kolatorami, aby ich kontakty nie budziły uzasadnionej zawiści wywoływanej podziałem klasowym społeczeństwa. To jednak nie do końca się udawało[120]. Ogólny brak uwag do pracy księży nie oznacza, że ich posługa była idealna. Ewentualne uszczerbki w zarządzie parafią wynikały najczęściej z faktu, że proboszcz był często osobą w podeszłym wieku lub cechował się zbyt daleko posuniętą spolegliwością z kolatorami. W protokołach wizytacyjnych ks. Stawicki nie zapisał wprost, że zaawansowany wiek duchownych wywierał negatywny wpływ na parafie i parafian. Nie omieszkał jednak zaznaczyć w przypadku ks. Morzyckiego

[120] Wolnicki, *Dziewiętnastowieczne akta wizytacji dziekańskich*, s. 365–366.

z Mierzyc, że właśnie ten fakt pozbawił go chęci do prac gospodarczych w obejściu kościelnym. Znienawidzoną czynnością w oczach parafian było zbytnie zbratanie plebanów z miejscowymi nobilitowanymi dworami, które często przeradzało się w konflikty związane z niedopełnianiem zobowiązań patronackich przez te familie. Powszechnie mówiono o zatargach ks. Gibasiewicza z Dankowa, ks. Szymańskiego z Działoszyna i ks. Podkulińskiego z Żytniowa z kolatorami o różne donacje, których ci nie dopełniali. Jednak w przypadku proboszcza żytniowskiego jego zajadłość w dopominaniu się „o swoje" przysparzała mu uznania w oczach parafian. Z gościnności we dworze nie rezygnował proboszcz z Rudnik ks. Śliwiński, który w zasadzie ze względu na swój 50-letni pobyt w tej parafii był darzony szacunkiem, gdyż gościnność była jego cechą rozpoznawalną w całej okolicy. Ksiądz Raszkowski z Pątnowa był najbardziej elokwentnym i oczytanym duchownym w dekanacie, jego biblioteka na tle bibliotek konfratrów dekanalnych była wybitna i przysparzała mu szacunku ze strony parafian. Dorównywał mu filialista z Zajączek – ks. Błaszczykowski. Księża odznaczający się poprawnym kaznodziejstwem i troską o stan materialny parafii byli szczególnie cenieni przez wiernych.

Biskup Koźmian, wprowadzając w 1824 r. reformę liturgiczno-duszpasterską, znalazł w księżach dekanatu krzepickiego sprzymierzeńców, gdyż wszyscy jednomyślnie podjęli się wprowadzenia kazań katechizmowych i ujednolicenia nabożeństw parafialnych. Zdecydowanie słabiej wyglądała sprawa zakładania szkół elementarnych. W kształtowaniu odpowiednich postaw moralnych w dalszych pokoleniach ten aspekt należało uznać za istotny, gdyż nauka religii znajdowała się w siatce godzin lekcyjnych. W roku wizytacji dziekańskiej tylko w połowie parafii znajdowały się szkoły. Zastanawia ich brak w stosunkowo dużych parafiach w Dzietrznikach, Przystajni i Parzymiechach. Z racji nieregularnej katechezy znajomość prawd wiary i moralności była dobra, gdyż zanotowane odstępstwa w kilku parafiach są marginalne na tle całego dekanatu. Oznaką praktykowania chrześcijańskiego miłosierdzia były szpitale i przytułki dla ubogich, które w całym dekanacie znajdowały się tylko w Krzepicach i Rudnikach. Duchowni w pozostałych parafiach nie zabiegali nawet o zorganizowanie funduszu na jakąkolwiek formę opieki, co dziekan tłumaczył nędznym uposażeniem niemalże wszystkich włościan na tym terenie[121].

[121] J. Gręźlikowski, *Szkolnictwo i oświata w diecezji włocławskiej w XIX i początkach XX wieku*, „Kieleckie Studia Teologiczne", 8(2009), s. 340.

Dostępna księga wizytacji dziekańskiej z 1824 r. pozwala również dokonać wnikliwego opisu stanu materialnego parafii oraz zobrazowania zabudowy kościelnej i plebańskiej wraz z obiektami gospodarczymi, co szczegółowo prezentują zawarte w nim inwentarze przedmiotów ruchomych i nieruchomych (jedynie w Krzepicach dołączono spis inwentarza sporządzony 7 maja 1824 r. w chwili ustąpienia poprzedniego proboszcza ks. Franciszka Sienickiego). Ten aspekt wymaga osobnego opracowania za względu na bardzo dużą ilość materiału badawczego. W powyższym artykule ograniczono się do próby ukazania poziomu moralnego i religijnego wiernych oraz duchownych, który został odnotowany w protokołach z 1824 r. przez ks. Stawickiego. Innowacyjne reformy duszpasterstwa parafialnego wprowadzone przez bp. Koźmiana wymagają ogólnodiecezjalnego zestawienia i opracowania z racji na bardzo doniosły aspekt jego posługi biskupiej w diecezji kujawsko-kaliskiej w czasie zaborów. Niniejszy artykuł może stanowić intrygujący przyczynek do podjęcia przez innych badaczy tego okresu wpływu gorliwości pastoralnej biskupa włocławskiego na żywotność religijności i trwałość zbożnych postaw wśród następnych pokoleń katolików.

RELIGIOUS AND MORAL CONDITION OF THE FAITHFUL AND THE CLERGY OF THE DECANATE OF KRZEPICE IN THE LIGHT OF THE DEAN'S VISIT OF INSPECTION IN 1824

Keywords: Decanate of Krzepice, Rev. Albin Stawicki, Dean's visit of inspection, religious and liturgical reform.

Abstract: The following article undertakes an attempt to represent religious and moral attitudes of the laity and the clergy of the Decanate of Krzepice presented in the protocol of the visit of inspection run by Rev. Albin Stawicki in 1824 according to new guidlines introduced by Bp Józef Koźmin. An attempt of revival of the parish pastoral work based on the renewal of preaching, religious education, liturgy and elementary education propagated by the bishop in pastoral letters as well as in official directives were well received in 13 parishes of the Decanate of Krzepice. The bishop put an equal emphasis on raising the level of religious and moral knowledge of the faithful as well as on leading an exemplary, pastoral life by the local priests, who unanimously agreed to follow the new directives in their parishes. Thanks to the list of the Dean's description including the level of the reputation of the faithful and the clergy in the Decanate of Krzepice it is possible to notice a relatively high level of

religious and moral life among both the laity as well as the clergy of the first half of the 19th century.

Sections: [Introduction] > 1. In the circle of jurisdiction of the dean of Krzepice, Fr. Albina Stawicki > 2. The level of religious and moral life of the faithful > 3. Clergy conduct > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej im. ks. Walentego Patykiewicza

Akta [dziekana dekanatu krzepickiego tyczące się] kościoła parafialnego miasta Krzepice od 1817 do 1859 roku, sygn. KD 122.

Akta Konsystorza Generalnego Kaliskiego w przedmiocie kościoła i probostwa w Krzepicach [1803–1836], sygn. KK 23.

Akta Konsystorza Generalnego Kaliskiego w przedmiocie kościoła szpitalnego w Krzepicach [1813–1852], sygn. KK 24.

Akta Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego tyczące się kościoła w Jaworznie [1627, 1725, 1781, 1802–1888], sygn. KK 161.

Akta Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego tyczące się kościoła parafialnego w Krzepicach [1826–1834], sygn. KK 172.

Raporty dziekanów brzeźnickiego, częstochowskiego, krzepickiego i radomskiego do Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego o duchowieństwie, kościołach, kongregacjach dekanalnych, szkołach i metrykach oraz akta dziekana krzepickiego, wieluńskiego i wieruszowskiego przesłane do Konsystorza Foralnego Wieluńskiego [1820–1874], sygn. KK 233.

Unikat aktów zmarłych parafii rzymskokatolickiej Praszka [1826–1836], sygn. KM 2738.

Archiwum Diecezjalne we Włocławku

Akta wizytacji dekanatu krzepickiego przeprowadzonej przez dziekana ks. Albina Stawickiego w 1824 r., sygn. 045.

Akta personalne ks. Albina Stawickiego [1769–1827], sygn. AKGWł. pers. 570.

Akta personalne ks. Wojciecha Szymańskiego [1781–1851] sygn. AKGWł. pers. 609.

Directorium officii divini ac missarum juxta rubricas generales breviarii et missalis Romani ad usum almae ecclesiae metropolitanae archidioecesis Gnesnesis pro Anno Domini 1807, Posnaniae 1808.

Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1823, Varsaviae 1824.

Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1824, Varsaviae 1825.

Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1826, Varsaviae 1827.

Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1829, Varsaviae 1830.

Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1830, Varsaviae 1831.

Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1831, Varsaviae 1832.

Ordo divini offici ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1832, Varsaviae 1833.

Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.

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

Grzęźlikowski J., *Szkolnictwo i oświata w diecezji włocławskiej w XIX i początkach XX wieku*, „Kieleckie Studia Teologiczne", 8(2009), s. 335–356.

Jabłońska A., *Obraz duchowieństwa parafialnego w świetle wizytacji Wincentego de Seve (1608–1609) – wybrane aspekty*, RHum, 65(2017), z. 2, s. 5–22.

Jemielity W., *Strój duchowny w Królestwie Polskim*, PrKan, 40(1997), nr 102, s. 219–131.

Jędrysiak J., *Parzymiechy – 750 lat historii*, Lipie 2018.

Kęsik K., *Bractwo Różańca Świętego w Krzepicach w latach 1686–1941*, w: *Blisko i daleko VI. Sympozjum regionalistów – Praszka 2021*, red. Z. Włodarczyk, Wieluń – Praszka 2022, s. 19–53.

Kęsik K., *Budynki prepozytury szpitalnej w Krzepicach w ostatnim okresie istnienia (1793–1821[1826])*, StWł, 25(2023), s. 609–635.

Kęsik K., *Miejscowość i kościół w Jaworznie w latach 1800–1914*, w: *Z przeszłości miejscowości i parafii Jaworzno k. Wielunia*, red. K. Kęsik, Opole 2019, s. 71–145.

Kistela D., *Dzieje miejscowości i parafii Zajączki (1904–2004)*, Zajączki 2004.

Kujawski W., *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Włocławek 2011.

Kujawski W., *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliskiej 1818–1925*, Włocławek 2018.

Kulecka A., *Objazd w systemie administrowania Królestwem Polskim (1815–1867)*, w: *Dzieje biurokracji na ziemiach polskich*, t. 2, red. A. Górak, D. Magiera, Lublin 2009, s. 51–71.

Maj S., *Biskup Michał Korczyński – zapoznany sługa Chrystusa. Szkic biograficzny*, NP, 132(2019), s. 245–268.

Olszewski D., *Kulturowe zakorzenienie myśli religijnej i teologicznej na przykładzie sytuacji panującej na ziemiach polskich w XIX wieku*, STV, 18(1980), nr 2, s. 129–149.

Olszewski D., *Nauczanie kościelne w Królestwie Polskim w XIX wieku*, AnCr, 18(1986), s. 491–520.

Olszewski D., *Stan i perspektywy badań nad religijnością XIX i początku XX wieku*, NP, 59(1983), s. 5–68.

Renz R., *Religia rzymskokatolicka w życiu społeczności lokalnej w okresie międzywojennym (na przykładzie diecezji kieleckiej)*, „Perspektywy Kultury", 36(2022), nr 1, s. 185–208.

Siekierski S., *Kulturoznawcze funkcje parafii katolickiej w społecznościach lokalnych w świetle pamiętników*, Warszawa 1995.

Stolarczyk T., Inwentarze biblioteczne z konwentu paulinów w Wieluniu (XVIII wiek), Wieluń 2021.

Szkutnik P., *Wartość źródłowa akt dziekańskich z XIX wieku na przykładzie akt dziekana brzeźnickiego*, ABMK, 94(2010), s. 219–309.

Walacik B., Pucka G., *200 lat drewnianego kościoła św. Marcina w Żytniowie*, Rudniki 2017.

Widera M., *Z dziejów parafii w Starokrzepicach. W 110. rocznicę poświęcenia kościoła*, Opole 2023.

Wojtkowski W., *Koźmian Józef Szczepan h. Nałęcz*, w: WłSb, t. 3, red. S. Kunikowski, Włocławek 2005, s. 94.

Wolnicki P., *Dziewiętnastowieczne akta wizytacji dziekańskich (na przykładzie dekanatu radomszczańskiego)*, ABMK, 94(2010), s. 341–367.

Związek J., *Niemieckie dzieci w polskich szkołach elementarnych w regionie częstochowskim (1793–1831)*, w: *Społeczność protestancka w ziemi lipskiej w XVIII–XX wieku*, red. W. Jakubowski, Lipie 1996, s. 67–106.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 738–764
10.52404/ttnwloc.stwl.27.35

KS. MICHAŁ WIDERA [a,@]
0000-0002-7849-8887
[a] Uniwersytet Opolski; Wydział Teologiczny; Katedra Teologii Biblijnej, Historii Kościoła i Patrologii, ul. Drzymały 1a, 45-342 Opole, opolskie, PL
[@] WideraMichal@O2.PL

ZAANGAŻOWANIE DUSZPASTERSKIE I SPOŁECZNE KS. ANTONIEGO KORZYBSKIEGO W RZĄŚNI

Słowa kluczowe: Antoni Korzybski, Rząśnia, diecezja kujawsko-kaliska, duszpasterstwo, działalność społeczna, działalność patriotyczna.

Abstrakt: W chwili objęcia stanowiska proboszcza w Rząśni ks. Antoni Korzybski posiadał duże doświadczenie w pracy parafialnej. W związku z tym rozpoczął nie tylko działalność duszpasterską, ale również w odpowiedni sposób troszczył się wraz z wiernymi o stan nieruchomości kościelnych, wznosząc okazałe i nowoczesne budowle. Plany rozbudowy kościoła nie zostały zrealizowane z powodu niesprzyjających okoliczności związanych z wybuchem I wojny światowej i pogarszającymi się relacjami proboszcza z wiernymi. Dodatkowo angażował się w działalność społeczną, zwłaszcza w zakresie rozwijania rolnictwa, w celu poprawy warunków życia mieszkańców Rząśni i okolicznych miejscowości. W związku z tym m.in. zainicjował powstanie koła rolniczego i cegielni. Działania te wpisywały się w zaangażowanie ks. Korzybskiego w aktywność patriotyczną, która była ukierunkowana na przygotowanie lokalnej społeczności do funkcjonowania w warunkach niepodległej Polski.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Działalność duszpasterska > 2. Troska o stan materialny parafii > 3. Powstanie kółka rolniczego i inna aktywność społeczna > 4. Zaangażowanie patriotyczne > [Zakończenie].

KS. MICHAŁ WIDERA (1990–); 2015, kapłan archidiecezji częstochowskiej; 2015, mgr: teologia (UPJPII, Kraków); 2021, dr nauk teologicznych: historia Kościoła (UO, Opole); zainteresowania naukowe: II Rzeczpospolita, dzieje diecezji kujawsko-kaliskiej i częstochowskiej.

W wielowiekowej przeszłości parafii w Rząśni[1] doszło do wydarzeń przełomowych, które były związane m.in. z budową murowanego kościoła. Został on poświęcony w 1867 r., a fundatorzy Franciszka i Maciej[2] Płaczkowscy oraz ówczesny ks. proboszcz Roch Nieszporski[3] zostali upamiętnieni przez miejscową społeczność okazałymi popiersiami, epitafium oraz specjalnymi inskrypcjami umieszczonymi na ścianach świątyni. Nie mniej ważne były działania innych duchownych, którzy w trosce o rozwój religijny i materialny tej wspólnoty parafialnej podejmowali działania adekwatne do aktualnych wyzwań. Jednym z nich był z pewnością ks. Antoni Korzybski[4], który wpisał się w dzieje Rząśni i okolicy jako założyciel

[1] Rząśnia – pierwsza udokumentowana wzmianka o tej miejscowości pochodzi z 1337 r. i określa ją jako własność arcybiskupstwa gnieźnieńskiego. W 1355 r. wieś została przekazana kapitule gnieźnieńskiej. Od XVI w. należała do powiatu noworadomskiego i była jednocześnie siedzibą gminy. Parafia w Rząśni powstała prawdopodobnie w 1403 r. z inicjatywy arcybiskupów gnieźnieńskich, którzy ufundowali drewniany kościół pod wezwaniem św. Macieja i św. Mateusza. W XVI w. na miejscu dawnej świątyni zbudowano kolejną, także drewnianą, która została rozebrana w 1862 roku. W latach 1861–1867 staraniem ks. Rocha Nieszporskiego oraz Franciszki i Macieja Płaczkowskich, głównych fundatorów, wzniesiono nowy kościół w stylu neorenesansowym. W 1818 r. parafia znalazła się w diecezji kujawsko-kaliskiej, a w 1925 r. – w diecezji częstochowskiej. W 1904 r. liczyła 6500, a w 1918 r. – 9858 wiernych, zob. *Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis vladislaviensis seu calissiensis pro anno Domini 1904*, s. 65 (Schematyzm diecezji kujawsko-kaliskiej – SchK-K, przy każdym cytowanym schematyzmie będzie podany rok); SchK-K 1918, s. 126; W. Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925*, Włocławek 2018, s. 935–939; M. Widera, *Inwentarz parafii Rząśnia z 1918 r.*, „Przegląd Archiwalno-Historyczny", 9(2022), s. 263–282; tenże, *Troska ks. Rocha Nieszporskiego o stan materialny parafii w Rząśni*, StWł, 25(2023), s. 590–608.

[2] Maciej Płaczkowski (1804–1874) – pochodził z Rząśni, a następnie zamieszkał w Warszawie, gdzie pracował jako aptekarz. W latach 1844–1875 był właścicielem znanego hotelu-zajazdu przy ul. Długiej 23. Został pochowany na Cmentarzu Powązkowskim.

[3] Ks. Roch Nieszporski (1815–1896) – ur. w Michałowie k. Kalisza w głęboko religijnej rodzinie. Kształcił się w domu rodzinnym i w szkołach w Warcie, a w 1833 r. wstąpił do seminarium duchownego we Włocławku. Po święceniach kapłańskich w 1838 r. pracował jako: wikariusz w Mstowie (1838–1840) i Dobryszycach (1840–1843), komendarz w Pławnie (1843–1845), Żurawiu (1845–1852) i Rząśni (od 1852 r.) oraz proboszcz w Rząśni (1853–1896). Odznaczał się gorliwością w staraniach o poprawę moralności wiernych i stan materialny parafii, zob. W.P. Wlaźlak, *Duchowieństwo parafii Rząśnia w okresie niewoli narodowej*, CzST, 34(2006), s. 228; J. Kapuściński, *Duchowieństwo parafii Dobryszyce*, „Zeszyty Radomszczańskie", 9(2014), s. 272; A. Kaczmarek, *Duchowieństwo dekanatu radoms(zczań) kiego w latach 1819–1867. Studium strukturalno-biograficzne*, Częstochowa 2017, s. 75, 77.

[4] Ks. Antoni Korzybski h. Habdank (1861–1924) – ur. w Głodowie k. Włocławka. Po ukończeniu studiów w seminarium duchownym we Włocławku w 1891 r. przyjął święcenia kapłańskie, a następnie został wikariuszem w Mstowie k. Częstochowy (1891–1895) i Praszce k. Wielunia (1895–1896) oraz administratorem w Dębach Szlacheckich k. Koła (1896–1900), Dobrowie k. Koła (1900–1901) i Przystajni (w pow. częstochowskim) (1901–1904). W tej

cegielni, jeden z inicjatorów powstania miejscowego kółka rolniczego oraz budowniczy obiektów spełniających funkcje szeroko pojętego zaplecza duszpasterskiego, czyli plebanii i budynku gospodarczego. Po ponad 100 latach poza kościołem parafialnym nadal są to obiekty o najważniejszym znaczeniu historycznym w lokalnej społeczności.

Dotychczas ks. Korzybskiemu poświęcono jeden artykuł i kilka prac, które wzmiankowały o jego działalności w Rząśni[5]. Podstawę źródłową niniejszego opracowania stanowią materiały zdeponowane w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Państwowym w Łodzi i Archiwum Parafii w Rząśni. Celem artykułu jest przypomnienie nie tylko działalności duszpasterskiej ks. Korzybskiego, ale również skali jego zaangażowania społecznego i patriotycznego na początku XX wieku w Rząśni. Jego pobyt w tej parafii przypadł na okres wydania przez cara Mikołaja II ukazu tolerancyjnego z 17/30 kwietnia 1905 r., ale również wybuchu i przebiegu I wojny światowej. Wydarzenia te determinowały ówczesną działalność Kościoła katolickiego na ziemiach polskich, a to ostatnie z pewnością przeszkodziło realizacji ambitnego projektu rozbudowy kościoła w Rząśni.

---

parafii jego staraniem rozbudowano plebanię, zakupiono ziemię parafialną i założono duże gospodarstwo rolne. Dzięki temu zyskał opinię fachowca w zakresie troski o sprawy materialne parafii. W 1904 r. mianowano go proboszczem w Rząśni k. Bełchatowa. W 1918 r. został odwołany ze stanowiska, po czym przeniósł się do rodzinnego majątku w pobliskim Ruścu. Następnie pełnił funkcję proboszcza w Białotarsku k. Gostynina (1921–1923), gdzie zajął się remontem kościoła, który został uszkodzony wskutek bitwy pomiędzy żołnierzami rosyjskimi i niemieckimi w dniach 13–15 listopada 1914 roku. Ostatnią jego placówką duszpasterską była parafia w Kramsku k. Konina (1923–1924), gdzie zmarł, zob. ArDWł, AKDWł, sygn. pers. I 141, k. 3–52; [*Podziękowanie siostrzeńca i przyjaciela z żoną za ostatnią posługę oddaną*] *śp. ks. Antoniemu Habdank-Korzybskiemu*, „Kurier Warszawski" (KW), 104(1924), nr 223, s. 13; K.M., *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej J.E. Biskupa St*[*anisława*] *Zdzitowieckiego w maju 1924 r. odbytej*, KDWł, 18(1924), nr 6–7, s. 315; *Z Białotarska*, KDWł, 18(1924), nr 6–7, s. 343–344; *Zmarli*, KDWł, 18(1924), nr 8–9, s. 380; W. Pogorzelski, *43 lata w kapłaństwie*, Sieradz 1935, s. 62, 74–75; M. Widera, *Wspomnienia Jana Łukomskiego o ks. Antonim Korzybskim z lat 1904–1924*, StWł, 26(2024), s. 730–746.

[5] P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915. Materiały z urzędowych świadectw władz rosyjskich, archiwów konsystorskich, zakonnych i prywatnych*, cz. 1: *Dawne Królestwo Polskie*, t. 1: *Okólniki rządu rosyjskiego krępujące wolność Kościoła, diecezje: kielecka i kujawsko-kaliska*, Sandomierz 1933, s. 519; Pogorzelski, *43 lata w kapłaństwie*, s. 97; P. Kubicki, *Dwa odczyty. Książka pamiątkowa Syberiaka W. Urbańskiego*, Sandomierz 1936, s. 205; Wlaźlak, *Duchowieństwo parafii Rząśnia*, s. 228–229; J. Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji włocławskiej w latach 1918–1939*, Toruń 2010, s. 584, 588; Widera, *Wspomnienia Jana Łukomskiego*, s. 730–746.

1. Działalność duszpasterska

Podstawową aktywnością ks. Korzybskiego na stanowisku proboszcza w Rząśni była praca duszpasterska, którą wykonywał przy pomocy wikariuszy[6]. W tym okresie, mimo trwania I wojny światowej, doszło do zwiększenia się liczby wiernych na terenie parafii. W 1904 r. było ich 6500, a w 1918 r. – już 9858[7]. Pomimo zwiększającej się liczby parafian jedynie dwóch duszpasterzy spełniało posługę sakramentalną. Zwyczajną formą duszpasterstwa było sprawowanie codziennych, a zwłaszcza niedzielnych i świątecznych Mszy św., które cieszyły się zdecydowanie większą frekwencją wiernych. Do wybuchu I wojny światowej stale wzrastała liczba ochrzczonych i zawartych związków małżeńskich. Taka tendencja wpłynęła na plany proboszcza dotyczące rozbudowy kościoła m.in. o kaplicę chrzcielną, która miała również służyć do błogosławienia kobiet po urodzeniu dzieci, czyli wywodu[8]. Z kolei w latach 1914–1918 pomimo zmniejszającej się liczby urodzeń i zawartych małżeństw doszło do wzrostu liczby pogrzebów. Ponadto w okresie, gdy wikariuszem w Rząśni był ks. Tomasz Opasewicz[9] (1914–1915) na terenie



Ks. Antoni Korzybski
Źródło: archiwum Andrzeja Bożka

[6] W latach 1904–1918 stanowisko wikariusza w Rząśni zajmowali kolejno: ks. Ignacy Lisiecki (1903–1905), ks. Stanisław Sukiennicki (1905–1908), ks. Aleksander Gostyński (1908–1909), ks. Władysław Wieczorkiewicz (1909), ks. Ignacy Mariankowski (1909–1910), ks. Roman Borowski (1910–1911), ks. Stefan Dominiak (1911–1912), ks. Aleksander Witczak (1912–1913), ks. Adam Borek (1913–1914), ks. Tomasz Opasewicz (1914–1915), ks. Roman Drojewski (1915–1917) i ks. Nikodem Szemborski (1917–1919). Zob. Archiwum Parafii w Rząśni (APRząś), brak sygn., Kronika parafii Rząśnia (Kronika), k. 121–124; SchK-K 1904, s. 65; SchK-K 1905, s. 65; SchK-K 1906, s. 67; SchK-K 1907, s. 83; SchK-K 1908, s. 86; SchK-K 1909, s. 84; SchK-K 1910, s. 89; SchK-K 1911, s. 89; SchK-K 1912, s. 91; SchK-K 1913, s. 94; SchK-K 1914, s. 99; SchK-K 1915, s. 99; SchK-K 1916, s. 99; SchK-K 1917, s. 124; SchK-K 1918, s. 127.

[7] SchK-K 1904, s. 65; SchK-K 1918, s. 126.

[8] *Rząśnia*, KDWł, 6(1912), nr 6, s. 186.

[9] Ks. Tomasz Opasewicz (1880–1952) – święcenia kapłańskie przyjął w 1909 r.

parafii funkcjonował austriacki szpital polowy, w którym średnio przebywało 1100 rannych żołnierzy różnej narodowości. Duchowni udzielali im sakramentów i grzebali zmarłych we wschodniej części miejscowego cmentarza, w pobliżu kaplicy[10]. Poniżej zestawiono dane dotyczące liczby chrztów, małżeństw i pogrzebów z okresu, gdy proboszczem w Rząśni był ks. Korzybski.

Liczba chrztów, małżeństw i pogrzebów w parafii w Rząśni w latach 1904–1918

Lp.	Rok	Chrzty	Małżeństwa	Pogrzeby
1	1905	338	51	203
2	1906	387	65	184
3	1907	378	95	215
4	1908	376	78	164
5	1909	412	90	185
6	1910	432	87	193
7	1911	393	81	226
8	1912	394	94	198
9	1913	414	65	230
10	1914	352	107	214
11	1915	247	2	146
12	1916	224	26	149
13	1917	251	48	226
14	1918	277	63	262

Źródło: APRząś, brak sygn., Kronika parafii Rząśnia, k. 121; Akta zgonów parafii w Rząśni 1906–1913, https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-D15Z-WJ6?wc=9RT4--N38%3A362228801%2C363897801%2C363903901%26cc%3D2115410&cc=2115410&i=0 [13.01.2025].

Inną formą działań duszpasterskich w omawianym okresie były rekolekcje parafialne, które ks. Korzybski organizował co roku przed odpustem św. Macieja obchodzonym 24 lutego[11]. Nauki proboszcz wygłaszał samodzielnie bądź angażował do tego zadania rekolekcjonistę, którym zazwyczaj był ks. Teofil Jankowski[12] z Brzeźnicy. Zdaniem przyjaciela –

[10] APRząś, Kronika, k. 124–125.

[11] *Kalendarz katolicki na Rok Pański 1913*, Mikołów 1913, s. 4.

[12] Ks. Teofil Jankowski (1877–1951) – święcenia kapłańskie przyjął w 1901 r. W latach 1903–1932 pełnił funkcję proboszcza w Brzeźnicy.

ks. Walerego Pogorzelskiego[13] ks. Korzybski posiadał zdolności homiletyczne. Pisał o nim w tym kontekście w następujący sposób: „Kaznodzieja wymowny, ale rozumowy. Z cnotą miłości był na dalszej stopie, więc do serc i dusz nie trafił. Na ambonie gromów nie szczędził"[14]. Z kolei jego siostrzeniec – Jan Łukomski relacjonował, że niektóre kazania zawierały wskazania dotyczące codziennego postępowania, ale również zasad uprawiania roli, w tym stosowania nawozów sztucznych. W okresie Adwentu i Wielkiego Postu w Rząśni, podobnie jak w pozostałych parafiach, przy pomocy duchownych z sąsiednich parafii organizowano spowiedzi przygotowujące do świąt. Z kolei po Wielkanocy aż do sierpniowego odpustu św. Rocha odbywało się w kościele przygotowanie dzieci do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej. Według relacji parafian ks. Korzybski stawiał im wysokie wymagania i wykorzystywał trzcinę do dyscyplinowania uczestników katechez. Ponadto dzieci osób zalegających z wpłatą składek na cele parafialne miały trudności z dopuszczeniem ich do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej[15].

Szczególnymi wydarzeniami o charakterze duszpasterskim w Rząśni były misje ludowe, które w 1911 r. przeprowadzili w parafii bracia kapucyni z Nowego Miasta nad Pilicą. Z kolei w dniach 1–3 maja 1912 r. biskup kujawsko-kaliski Stanisław Zdzitowiecki[16] odbył wizytację parafii. Wówczas wierni wraz z duszpasterzami zatroszczyli się o udekorowanie trasy jego przejazdu specjalnie wkopanymi w tym celu drzewkami, na których zawieszono płonące wieczorem świece. Plebania wraz z otoczeniem została przyozdobiona sztandarami z symbolami narodowymi. Ponadto przejazd ze Stróży do kościoła w Rząśni odbył się w asyście banderii konnej wraz z karetą, do której zaproszono biskupa. Po południu 1 maja odbył się jego ingres do kościoła w Rząśni, a następnie doszło do spotkania z dziećmi i sprawdzenia poziomu ich wiedzy z zakresu katechizmu. Ich bardzo dobre przygotowanie było źródłem radości dla bp. Zdzitowieckiego. Na zakończenie pierwszego dnia wizytacji ks. dziekan Teofil Jankowski

[13] Ks. Walery Pogorzelski (1870–1941) – święcenia kapłańskie przyjął w 1893 r. W latach 1897–1904 pełnił funkcję proboszcza w Starokrzepicach, a w latach 1906–1922 – w Sieradzu.

[14] Pogorzelski, *43 lata w kapłaństwie*, s. 74.

[15] APRząś, Kronika, k. 118; Widera, *Wspomnienia Jana Łukomskiego*, s. 743.

[16] Biskup Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki (1854–1927) – biskup diecezji kujawsko-kaliskiej (włocławskiej) w latach 1902–1927; zob. M. Widera, *Biskup Stanisław Zdzitowiecki (1854–1927). Główne kierunki działalności w diecezji kujawsko-kaliskiej (włocławskiej)*, AtK, 183(2024), z. 2(693), s. 264–287.

odprawił nabożeństwo majowe, podczas którego biskup przemówił do wiernych. Następnego dnia o godz. 10.30 celebrowano uroczystą Sumę, podczas której kazanie „O pijaństwie" wygłosił dziekan. Po południu bp Zdzitowiecki udzielił sakramentu bierzmowania 1109 osobom, po czym zostało odprawione nabożeństwo majowe. Dnia 3 maja podczas cichej Mszy św. biskup udzielił zebranym Komunii św., a następnie wyjechał do Działoszyna na wizytację kolejnej parafii[17].

2. Troska o stan materialny parafii

Jednym z głównych zadań ks. Korzybskiego na stanowisku proboszcza była troska o stan materialny nieruchomości kościelnych, które pozwalały nie tylko na godne sprawowanie kultu religijnego, ale również stanowiły zaplecze dla właściwego funkcjonowania parafii i utrzymania duszpasterzy. W poprzednich dekadach dużymi zasługami w tej dziedzinie odznaczał się m.in. ks. Roch Nieszporski, którego staraniem wzniesiono murowany kościół oraz podmurowano i wyremontowano plebanię.

2.1. Budowa plebanii

W dniu 10 maja 1906 r. doszło do pożaru drewnianej plebanii w Rząśni[18]. Wówczas wierni wraz z proboszczem stanęli przed koniecznością wzniesienia nowego budynku. Dnia 4 czerwca 1906 r. odbyło się zebranie parafialne, podczas którego podjęto decyzję o konieczności rozpoczęcia budowy sposobem gospodarczym. Koszt przedsięwzięcia oszacowano na 4 tys. rubli. Jednocześnie powołano specjalny komitet budowy, który zlecił architektowi powiatowemu wykonanie projektu i kosztorysu nowej plebanii. Po wykonaniu przez niego zlecenia proboszcz przekazał parafianom z ambony propozycję samodzielnego zrealizowania autorskiego

[17] APRząś, Kronika, k. 119–120, 124; *Rząśnia*, s. 185–186; *Rząśnia (pow. [nowo]radomski). Misje parafialne*, KDWł, 17(1923), nr 4–5, s. 190; Kubicki, *Bojownicy kapłani*, s. 519; tenże, *Dwa odczyty*, s. 205.

[18] Plebania została wybudowana staraniem ks. Szymona Tymowskiego, będącego proboszczem w Rząśni w latach 1795–1799, który jednak nie zdążył jej wykończyć. Zadanie to podjął jego następca – ks. Nepomucen Szynkler, który jako proboszcz mieszkał w tym budynku aż 52 lata. W tym okresie ulegał on stopniowym zniszczeniom. Jego następca – ks. Roch Nieszporski przeprowadził przebudowę i remont plebanii. Prace objęły wykonanie podmurowania całego drewnianego budynku, dobudowanie nowej kuchni z oddzielną sienią i spiżarnią, wykonanie dachu pokrytego gontami, powiększenie otworów okiennych oraz zamontowanie nowych podłóg i drzwi, zob. APRząś, brak sygn., Inwentarz własności kościoła i probostwa. Tytuł Trzeci – zabudowania plebańskie, § 1. Plebania z 8/20 II 1880 r.; Widera, *Troska ks. Rocha Nieszporskiego*, s. 602.

projektu z pominięciem władz powiatowych, motywując to zmniejszeniem wydatków o 600 rubli. Jednocześnie przeprowadził zbiórkę składek od wiernych w wysokości 15 kopiejek od morgi gruntu, a następnie na placu, gdzie znajdowała się stara plebania, rozpoczął budowę nowego budynku bez zgody władz państwowych. Ponadto zagroził wiernym uchylającym się od opłacenia składki odmową spełniania względem nich posług religijnych. Dnia 5 sierpnia 1906 r. władze powiatowe zarządziły kontrolę samowoli budowlanej. Wówczas okazało się, że mury zostały już wzniesione, a ks. Korzybski dopuścił się złamania obowiązujących przepisów prawa[19]. W konsekwencji naczelnik powiatu noworadomskiego wydał rozporządzenie o przerwaniu budowy plebanii aż do wydania decyzji w tej sprawie i przekazał rozpoczęte postępowanie administracyjne do rozpatrzenia gubernatorowi piotrkowskiemu. Jednocześnie przesłał mu projekt techniczny i kosztorys, który został obliczony na 5344 rub. i 13 kop., a także protokół zebrania parafialnego z 4 czerwca 1906 r. o przeznaczeniu na budowę 4 tys. rubli pochodzących ze zbiórki od parafian. W konsekwencji 20 października 1906 r. gubernator piotrkowski zwrócił się do generalnego gubernatora warszawskiego z prośbą o usunięcie ks. Korzybskiego ze stanowiska proboszcza w Rząśni[20].

W dniu 10 grudnia duchowny złożył naczelnikowi powiatu noworadomskiego wyjaśnienia z podjętych działań i zostały one uznane za zasadne. Wynikały one ze szczególnego położenia proboszcza, który nagle został bez dachu nad głową. W tej sytuacji naczelnik powiatu wnio-

[19] Zgodnie z Instrukcją o budowie, restauracji i reparacji kościołów i innych zabudowań parafialnych w parafiach rzymskokatolickich i greckounickich z 15/27 marca 1863 r. dozory kościelne miały obowiązek składania naczelnikowi powiatu protokołów rewizji budowli kościelnych. Ponadto były odpowiedzialne za dopilnowanie, aby nowo budowane obiekty kościelne odpowiadały lokalnym potrzebom, posiadały trwałą konstrukcję i zostały ukończone w przewidzianym terminie. Plany i kosztorysy przekraczające kwotę 300 rub. musiały być konsultowane przez dozór kościelny z budowniczym powiatowym. W przypadkach dotyczących inwestycji przekraczających 3 tys. rub. lub budowy nowych nieruchomości naczelnik powiatu przekazywał przedstawioną dokumentację Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w celu uzyskania zatwierdzenia, zob. [*Ukaz Jego Cesarsko-Królewskiej Mości dotyczący zarządzania budowy i reparacji budowli kościelnych*] z 8/20 stycznia 1863 r., „Dziennik Praw Królestwa Polskiego", 61(1862), art. 1–3, s. 137–139.

[20] Archiwum Państwowe w Łodzi (APŁ), Rząd Gubernialny Piotrkowski (RGP), O budowie plebanii w parafii rzymskokatolickiej Rząśnia powiat noworadomski, sygn. 10027, Письмо Начальника Новорадомскаго Уезда Петроковскому Губернатору отъ 6 октября 1906 г., k. 2–4; tamże, Письмо Петроковскаго Губернатора Варшавскому Генераль-Губернатору отъ 20 октября 1906 г., k. 5–7; tamże, Письмо Варшавскаго Генераль-Губернатора Министру Внутренних Дел отъ 23 наября 1906 г., k. 17–19.

skował u przełożonych, aby potraktować ks. Korzybskiego z daleko idącą wyrozumiałością, tym bardziej, że dotychczas nie wykazywał nagannego postępowania wobec władz państwowych. Następnie generalny gubernator zwrócił się do ministra spraw wewnętrznych z prośbą o zawieszenie dalszych działań w sprawie duchownego. Pozytywna odpowiedź umożliwiła kontynuowanie budowy plebanii[21].

Zaprojektowany budynek był podpiwniczony i posiadał jedną kondygnację, ale na poddaszu zaplanowano dodatkowe pomieszczenie mieszkalne. Niektóre prace przy jego wznoszeniu, takie jak wykonanie wykopów i transport materiałów budowlanych, parafianie wykonali samodzielnie i nieodpłatnie. Do budowy fundamentów wykorzystano duże kamienie umocowane na zaprawie wapiennej i kruszone kamieniem, które posłużyły do wypełnienia szczelin. Ściany budynku wzniesiono z cegieł sprowadzonych z Dworszowic Kościelnych na zaprawie wapiennej. Od strony zewnętrznej murów wykorzystano cegły najlepszej jakości. Wewnątrz wymurowano kominy z dwoma i czterema kanałami. W celu wykonania gzymsów i pilastrów w ścianach wykuto specjalne pasy, w których zostały osadzone ozdobne elementy elewacji. Sklepienie budynku zostało ułożone z cegieł na zaprawie wapiennej, które oparto na stalowych belkach. Ponadto z betonu wykonano posadzki i schody zewnętrzne. Dach plebanii został pokryty papą. Sufity i podłogi w niektórych pomieszczeniach wykonano z desek sosnowych. W korytarzu zamontowano również proste 17-stopniowe schody z poręczą prowadzące na strych i do górnego pokoju. Kuchnia została wyposażona w kaflowy piec chlebowy oraz osobny piec z sześcioma palnikami, piekarnikiem i kotłem ogrzewającym wodę. W celu zapewnienia ogrzewania budynku wybudowano cztery holenderskie piece kaflowe z urządzeniami ceramicznymi. Ostatecznie w plebanii znajdowało się 15 pomieszczeń wraz z łazienką, której urządzenie było wówczas bardzo nowoczesnym rozwiązaniem[22].

Pierwotnie koszt budowy został oszacowany na 5344 rub. i 13 kop., a następnie po korektach dokonanych przez proboszcza, wydatki na ten celu udało się ograniczyć do kwoty 3999 rub. i 4 kop. W dniu 9 grudnia

[21] Tamże, Рапорть Начальника Новорадомскаго Уезда Петроковскому Губернатору отъ 16 декабря 1906 г., k. 13–14; tamże, Письмо Канцелярий Варшавскаго Генераль-Губернатора Петроковскому Губернатору отъ 16 декабря 1906 г., k. 15.

[22] Tamże, Смета на постройку въ 1906 году каменного приходскаго дома для настоятеля прихода Ржонсня гм. Ржонсня, НоворадомскагоУезда, k. 23–35; Widera, *Wspomnienia Jana Łukomskiego*, s. 742.



Plebania w Rząśni z 1907 r. od strony południowej, stan z 2024 r.
Źródło: APRząś, fot. Dawid Burkot

1906 r. kosztorys został sprawdzony pod względem technicznym przez pomocnika inżyniera gubernialnego – Nowickiego, który ocenił, że dokument z naniesionymi poprawkami został sporządzony prawidłowo, a następnie doszło do jego ostatecznej akceptacji. Po zakończeniu budowy jeden z mieszkańców parafii – Wincenty Trojanowski wniósł oskarżenie przeciwko ks. Korzybskiemu, zarzucając mu, że gruz pochodzący z fundamentów starej plebanii na jego polecenie został zakopany na terenie cmentarza, gdzie znajdowały się stare groby. Śledztwo zakończone w tej sprawie w 1911 r. dowiodło jednak, że donos wynikał ze złośliwości niektórych mieszkańców, zaś materiały budowlane odzyskane ze spalonego budynku zostały wykorzystane do budowy nowej plebanii[23].

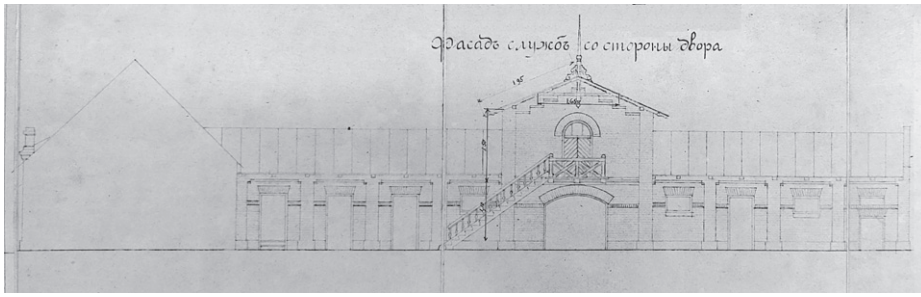
[23] Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (AGAD), Pomocnik Warszawskiego Generał-Gubernatora do spraw policyjnych, sygn. 121, Письмо Начальника Канцеярий Начальнику Петроковскаго губернскаго жандармскаго управлния отъ 16 октября 1910 г., k. 151; tamże, Письмо Начальника Петроковскаго губернскаго жандармскаго управлния отъ 27 июня 1911 г., k. 155; APŁ, RGP, sygn. 10027, Смета на постройку въ 1906 году каменного приходскаго дома для настоятеля прихода Ржонсня гм. Ржонсня, Новорадомскаго Уезда, k. 36–37; APRząś, Kronika, k. 118.

2.2. Budynki gospodarcze

W dniu 28 sierpnia 1909 r. odbyło się zebranie Dozoru Kościelnego w Rząśni, podczas którego dokonano oględzin i inspekcji kościoła oraz wszystkich zabudowań parafialnych w celu określenia stanu technicznego nieruchomości parafialnych. W konsekwencji stwierdzono, że dotychczasowe drewniane budynki gospodarcze należało rozebrać oraz podjęto decyzję o konieczności wzniesienia nowego budynku gospodarczego, w którym miały się znajdować obory i spichlerz. Koszt planowanego obiektu oszacowano na ok. 2,5 tys. rubli[24].

Następnie decyzją naczelnika powiatu noworadomskiego z 24 września 1909 r. zwołano zebranie parafialne, będące organem decyzyjnym w sprawie realizacji projektu. Odbyło się ono 27 września 1909 r. i uczestniczyły w nim wzięły 542 osoby spośród 790 mieszkańców uprawnionych do udziału. Wówczas przewodniczący dozoru i jednocześnie wójt miejscowej gminy – Kochański przedstawił propozycję wzniesienia nowego obiektu kościelnego, a także rozbudowy i remontu kościoła. Przybliżony koszt koniecznych inwestycji miał wynieść ok. 11,6 tys. rubli. W wyniku dyskusji podjęto decyzję o realizacji zaproponowanych prac, a materiał z rozbiórki starych zabudowań gospodarczych zdecydowano się wykorzystać do budowy nowego obiektu. Na realizację inwestycji postanowiono pozyskać pieniądze ze składek od parafian, których wysokość miała być uzależniona od wielkości posiadanej ziemi. Podatek na ten cel miał wynosić 75 kop. od każdej morgi. Łącznie w parafii znajdowało się 16 320 morgów, w związku z tym obliczono, że zebrane środki pozwolą na zebranie ogólnej kwoty w wysokości 12 240 rubli. Wpłatę składek rozłożono na dwie raty, po jednej w 1909 i 1910 roku. Prace ręczne i transport konny, niezbędne do realizacji prac, parafianie mieli wykonać systemem gospodarczym i nieodpłatnie. Zadaniem poszczególnych sołtysów było nadzorowanie kolejności podejmowania czynu społecznego przez mieszkańców kolejnych miejscowości. W przypadku braku zgody władz powiatowych planowano zorganizować zbiórkę pieniężną w wysokości od 1 do 4 rubli od parafian wpłacających podatek podymny. Łącznie środki z tego tytułu szacowano na kwotę 12 240 rubli. Jednocześnie do realizacji przedsięwzięć podczas

[24] APŁ, RGP, O budowie zabudowań gospodarczych dla proboszcza parafii rzymskokatolickiej Rząśnia (powiat noworadomski), sygn. 10543, Совещательный протокол отъ 28 августа 1909 г.; tamże, Письмо Начальника Новорадомскаго Уезда въ Петроковское Губернское Правление отъ 12 июля 1910 г.



Szkic fasady budynku gospodarczego w Rząśni z 1910 r.
Źródło: APŁ, RGP, sygn. 10543

zebrania parafialnego powołano specjalny komitet budowlany, w skład którego weszli ks. Korzybski jako kasjer z prawem odbioru pieniędzy i wystawiania pokwitowań oraz członkowie: Józef Strzelczyk z Rząśni, Maciej Strzelczyk z Suchowoli i Józef Kuliński z Kul. Ich zadaniem, przy współpracy z dozorem kościelnym i pod głównym nadzorem przewodniczącego dozoru kościelnego, było wspólnie z proboszczem nabywanie materiałów budowlanych oraz realizowanie umów z wykonawcami prac i ich pomocnikami włącznie z wypłacaniem należności za realizację kolejnych etapów projektu. Ustalono również, że bezpośredni nadzór nad prowadzonymi pracami będzie sprawował proboszcz, który miał prawo wydawania szczegółowych poleceń w tej sprawie. Budowa miała przebiegać zgodnie z planem i kosztorysem inwestycji, których opracowanie zlecono inżynierowi-architektowi powiatowemu. Protokół z zebrania parafialnego został podpisany przez członków dozoru kościelnego oraz obecnych 74 piśmiennych i pozostałych 468 niepiśmiennych parafian[25].

Kolejne miesiące przyniosły jednak potrzebę zrewidowania ambitnych planów ze względu na ograniczone możliwości finansowe mieszkańców. Ostatecznie 14 czerwca 1910 r. podczas zebrania Dozoru Kościelnego w Rząśni i członków komitetu budowalnego podjęto decyzję o rozpoczęciu budowy obiektu gospodarczego, gdyż wydawało się to najpilniejszą inwestycją do zrealizowania. Pozostałe zaplanowane inwestycje postanowiono odłożyć na dalsze lata w celu uniknięcia zbytniego obciążenia parafian wydatkami na realizację prac przy pięciu obiektach jednocześnie.

[25] Tamże, Приговор Ржонснянского приходского схода гмины Ржонсня, новорадомского уезда, петроковской губернии отъ 27 сентября 1909 г.; tamże, Выпис из приговора Ржонснянского приходского схода гмины Ржонсня, новорадомского уезда отъ 29 июля 1910 г.

W związku z tym rozpoczęto zbiórkę składek wyłącznie na murowany budynek gospodarczy. W dniu 3 września 1910 r. Urząd Gubernialny w Piotrkowie zatwierdził raport powiatu noworadomskiego w tej sprawie. Koszt budowy wraz z opłatami urzędowymi w wysokości 4% planowanej kwoty oszacowano na 2518 rub. i 58 kop. Zgodnie z ówczesnymi wymogami prawnymi przygotowana dokumentacja zawierała: projekt budynków gospodarczych, wykaz cen pracy i materiałów, kosztorys projektu i rozkład zbiórki pieniędzy. W kolejnych miesiącach zrealizowano ambitny projekt, który został ukończony w 1911 roku. W nowym budynku urządzono: stajnie, obory, chlewy i sklep spółdzielczy. W zakresie troski ostan materialny parafii staraniem ks. Korzybskiego w okresie jego pobytu w Rząśni wybudowano również stodołę, dwie drewniane szopy i kurnik, a w ogrodzie – jednoizbowy dom i szopę[26].

2.3. Prace remontowe kościoła

Podstawowym warunkiem spełniania posługi duszpasterskiej na odpowiednim poziomie było zapewnienie dobrego stanu technicznego kościoła parafialnego. Po kilku latach pobytu w Rząśni i przeprowadzeniu najpilniejszych prac w zakresie troski o pozostałe obiekty kościelne ks. Korzybski podjął starania w kierunku przeprowadzenia rozbudowy i remontu miejscowej świątyni, która została wzniesiona głównie z fundacji Franciszki i Macieja Płaczkowskich w latach 1861–1867 oraz staraniem ks. Rocha Nieszporskiego[27]. W związku z tym 28 sierpnia 1909 r. odbyło się zebranie Dozoru Kościelnego w Rząśni, podczas którego dokonano oględzin i inspekcji kościoła oraz wszystkich zabudowań parafialnych. Stwierdzono wówczas m.in. konieczność przepro-

[26] Tamże, Совещательный протокол отъ 14 июля 1910 г.; tamże, Письмо Петроковскаго Губернского Правления отъ 15 сентября 1910 г.; tamże, Ведомость справочным ценам на рабочия силы и строительные материалы существующим въ июни 1910 г. въ дер. Ржонсня, новорадомского уезда, петроковской губернии отъ 14 июля 1910 г.; tamże, Проект на постройку каменного хозяйственного строения для настоятеля прихода Ржонсня въ деревне и гмине Ржонсня, новорадомского уезда, петроковской губ[ернии]; tamże, Смета на постройку въ 1910 году каменного хозяйственного строения для настоятеля прихода Ржонсня, гмины Ржонсня, новорадомского уезда отъ 27 августа 1910 г.; tamże, Раскладка сбора денег съ прихожан р. к. прихода Ржонсня, новорадомскаго уезда на постройку новых каменных хленных и скотных сараев для администратора прихода Ржонсня на сумму 2495 руб. 38 к.; APRząś, Kronika, k. 117.

[27] M. Widera, *Działalność duszpasterska ks. Rocha Nieszporskiego w Rząśni w dokumentacji archiwum parafialnego*, „Rocznik Łódzki", 72(2022), s. 125–126; tenże, *Troska ks. Rocha Nieszporskiego*, s. 595–602.

wadzenia ważnych inwestycji w kościele. Miały one objąć, ze względu na wzrost liczby parafian, wydłużenie świątyni, a koszt tej przebudowy oszacowano na 4 tys. rubli. Ze względu na znaczne zniszczenia wieży kościelnych, które ulegały degradacjom przez wstrząsy wywoływane przez dzwony, podjęto decyzję o budowie wolnostojącej murowanej dzwonnicy, której koszt oszacowano na 600 rubli. Ponadto należało pokryć zniszczony dach kościoła blachą cynkową za kwotę ok. 2,5 tys. rubli i wyremontować obie wieże kościelne za 2 tys. rubli. Łącznie planowane inwestycje wraz z budową nowego obiektu gospodarczego oszacowano na ok. 11,6 tys. rubli[28].

Dnia 27 września 1909 r. podczas zebrania parafialnego w Rząśni ponownie podjęto dyskusję nad planowanymi pracami modernizacyjnymi kościoła. Również wtedy decyzją obecnych parafian postanowiono przeprowadzić zaproponowane inwestycje ze składek wiernych pod nadzorem specjalnego komitetu budowlanego. Poza obecnością 542 wiernych spośród 790 osób uprawnionych do decydowania w tej sprawie w zebraniu uczestniczyło również 31 mieszkańców Dzbanek wraz z wójtem gminy Andrzejem Urbańczykiem. Miejscowość ta należała do pobliskiej parafii w Restarzewie, a obecność tamtejszych wiernych najprawdopodobniej była związana z chęcią zmiany przynależności parafialnej do Rząśni. Mimo że zgodzili się oni na niektóre z przedstawionych inwestycji, to jednak ostatecznie opuścili zebranie przed podjęciem ostatecznej decyzji i nie złożyli podpisów na protokole[29].

Zebranie Dozoru Kościelnego w Rząśni z dnia 14 czerwca 1910 r. przyniosło zmianę decyzji w sprawie planowanych inwestycji w kościele parafialnym. Wobec konieczności niezwłocznego wybudowania obiektu gospodarczego postanowiono odłożyć planowaną przebudowę świątyni na dalsze lata[30]. Tuż po oddaniu do użytku nowego budynku gospodarczego ks. Korzybski podjął starania w kierunku przeprowadzenia prac przy kościele, choć w zakresie innym od wcześniejszych zamiarów. Rozbudowa miała objąć część od strony prezbiterium wraz z powiększeniem zakrystii i dobudowaniem kaplicy chrzcielnej. Ponadto w 1912 r. duchowny przekazał do akceptacji przez Diecezjalny Komitet

[28] APŁ, RGP, sygn. 10543, Совещательный протоколотъ 28 августа 1909 г.

[29] Tamże, Приговор Ржонснянского приходского схода гмины Ржонсня, новорадомского уезда, петроковской губернии отъ 27 сентября 1909 г.

[30] Tamże, Совещательный протокол отъ 14 июля 1910 г.

Archeologiczno-Budowlany[31] diecezji kujawsko-kaliskiej projekty nowej dzwonnicy i remontu wieży kościoła w Rząśni, który został wcześniej zatwierdzony przez władze rządowe. W odpowiedzi poinformowano go jednak, że ewentualne zaaprobowanie projektów mogło się odbyć jedynie przed zgłoszeniem ich instytucjom państwowym. Ponadto szkice należało przesłać do rozpatrzenia przez Warszawskie Koło Architektów[32], gdyż ze względu na wzniesienie kościoła zaledwie 45 lat wcześniej prowadzone w nim prace nie podlegały kompetencjom Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości[33].

W kolejnych miesiącach, ze względu na wybuch I wojny światowej, nastąpiły okoliczności uniemożliwiające podjęcie prac budowlanych przy kościele. W tej sytuacji ambitny projekt nie został zrealizowany. Księdzu Korzybskiemu udało się jedynie zakupić metalową bramę prowadzącą na plac przykościelny, która została wykonana techniką kowalstwa artystycznego w zakładzie Józefa Skrobeckiego[34] we Włocławku[35].

3. Powstanie kółka rolniczego i inna aktywność społeczna

Mieszkańcy parafii w Rząśni w zdecydowanej większości zajmowali się pracą na roli. Wyrazem ich zaangażowania w działania na rzecz ochrony ziemi uprawnej było wystosowanie 25 czerwca 1906 r. do posłów polskich, zasiadających w Dumie Państwowej, specjalnego apelu o niedopuszczenie

---

[31] Diecezjalny Komitet Archeologiczno-Budowlany diecezji kujawsko-kaliskiej – instytucja diecezjalna zajmująca się inwentaryzacją i konserwacją zabytków oraz zatwierdzaniem szkiców planowanych prac budowlanych i remontowych, powstała w 1907 r. jako pierwsza na ziemiach polskich. Komitet składał się z sekcji historycznej, budowlanej i konserwatorskiej, zob. *Diecezjalny komitet archeologiczno-budowlany*, KDWł, 2(1908), nr 4, s. 115–117; W. Górzyński, *Sprawozdanie komitetu archeolog[iczno]-budowlanego*, KDWł, 5(1911), nr 2, s. 55; *W sprawie budowy i restauracji kościołów*, KDWł, 6(1912), nr 3, s. 81.

[32] Warszawskie Koło Architektów – po porozumieniu z bp. Stanisławem Zdzitowieckim instytucja ta zajmowała się zatwierdzaniem projektów nowych obiektów i remontem już istniejących nieruchomości kościelnych, zob. *W sprawie budowy i restauracji kościołów*, s. 82–84.

[33] W dniu 18 grudnia 1906 r. Towarzystwo Opieki nad Pamiątkami Historycznymi i Zabytkami Sztuki i Kultury Polskiej w Warszawie wystosowało do bp. Zdzitowieckiego prośbę o przystąpienie do struktur organizacji podległych jego jurysdykcji duchownych z diecezji kujawsko-kaliskiej. Po pozytywnej odpowiedzi instytucja ta zajmowała się zebraniem informacji na temat zabytków znajdujących się w świątyniach i prowadzonych przy nich pracach, zob. *Diecezjalny komitet archeologiczno-budowlany*, s. 113; *Sprawozdanie z działalności Komisji Archeologiczno-Budowlanej w r. 1912. Rząśnia*, KDWł, 7(1913), nr 4, s. 120.

[34] Józef Skrobecki (1863–1938) – ślusarz, a następnie właściciel powstałej w 1890 r. fabryki kutego żelaza we Włocławku.

[35] APRząś, Kronika, k. 120.

do jej upaństwowienia. Zawarli w nim m.in. następujące słowa: „My nie chcemy, aby własność prywatna była naruszona, aby bratu naszemu, który jak każdy Polak jest szczerze przywiązany do swej ukochanej ziemi, ten zagon ojczysty był zabrany. Nie! My włościanie rząśnieńscy i cały naród polski nigdy nie przystaniemy na tak wielką krzywdę. My całą nadzieję pokładając w was, posłowie polscy, nie na tośmy was posłali, abyście ustanawiali prawa wprost nam wrogie, lecz na to, abyście tam walczyli w imię całego narodu o prawa nam najpotrzebniejsze, jak autonomia". W dalszej części mieszkańcy Rząśni upominali się o oddanie przez władze państwowe zabranych ziem poduchownych oraz ówczesnych ziem majorackich i rządowych. Zaznaczyli również, że nie zgodzą się na przeprowadzenie wywłaszczenia. Ponadto prosili o podniesienia poziomu edukacji. Apel został zakończony modlitwą do Serca Pana Jezusa i Matki Bożej o opiekę nad posłami polskimi w działaniach na rzecz dobra narodu polskiego[36].

Sposób gospodarowania ziemią przez miejscowych rolników na początku XX w. odbiegał od nowoczesnych metod, dlatego ks. Korzybski starał się ich uświadamiać w zakresie stosowania nawozów sztucznych i zwiększania intensywności uprawy roślin, ponieważ posiadał w tym zakresie spore doświadczenie. Poza działalnością duszpasterską pasjonował się pszczelarstwem. Jego pasieka liczyła ok. 50 uli, do których sprowadzał pszczoły włoskie i kaukaskie, obserwując ich przystosowanie do polskich warunków klimatycznych. Z pozyskiwanego miodu wytwarzał miody pitne, które odznaczały się wysoką jakością, a zwłaszcza maliniak i wiśniak. Produkty te sprzedawał zabeczkowane firmie „Venulet"[37] z Warszawy. Ponadto proboszcz we własnym gospodarstwie uprawiał tradycyjne zboża i stosował nawozy sztuczne. Dzięki jego staraniom dla potrzeb parafii została zakupiona dodatkowa łąka w Marcelinie, która pozwalała pozyskiwać odpowiednią ilość paszy dla hodowanych zwierząt, w tym dla koni, które budziły zachwyt mieszkańców[38].

W kolejnych latach podjęto starania w kierunku zorganizowania w Rząśni koła rolniczego, którego zadaniem miało być podniesienie jakości gospodarowania ziemią przez miejscowych gospodarzy, a w konsekwen-

[36] *W sprawie rolnej*, „Naród", 1(1906), nr 83, s. 2.

[37] Hurtowy skład win, likierów i wódek krajowych i zagranicznych „Venulet" – firma założona w 1877 r. w Warszawie przez Franciszka Venuleta, zob. *F. Venulet i S*[*pół*]*ka*, „Gazeta Poranna", 3(1914), nr 558(100), s. 7; *Rejestry handlowe*, „Obwieszczenia Publiczne. Dodatek do Dziennika Urzędowego Ministerstwa Sprawiedliwoścb), 5(1921), nr 8a, s. 13–14.

[38] APRząś, Kronika, k. 118; Widera, *Wspomnienia Jana Łukomskiego*, s. 743.

cji – podniesienie poziomu ich życia. W związku z tym 4/17 maja 1911 r. ks. Korzybski oraz rolnicy: Antoni Panek z Rząśni, Adam Słowik z Zielęcina i Józef Staniszewski z Suchowoli złożyli do gubernatora piotrkowskiego podanie o zatwierdzenie statutu miejscowego kółka rolniczego i zezwolenie na rozpoczęcie działalności. Następnie 10 czerwca Urząd Gubernialny w Piotrkowie polecił wójtowi gminy w Rząśni rozpatrzenie tej prośby, zaś 13 czerwca ks. Korzybski wystosował pisemną prośbę o zatwierdzenie kółka rolniczego w Rząśni, która została przyjęta przez miejscowego wójta[39].

Kolejnym krokiem formalnym w tym zakresie było opracowanie statutu tej instytucji, który miał dokładnie określić jego funkcjonowanie. Wymóg ten został spełniony 15 czerwca 1911 roku. W konsekwencji przygotowano projekt, w którym wskazano oficjalną nazwę instytucji, nazwiska założycieli Koła Rolniczego w Rząśni i określono zakres jego działalności, która obejmowała teren 27 miejscowości[40]. Jako miejsce pobytu zarządu wyznaczono Rząśnię. Celem funkcjonowania kółka rolniczego było przyczynianie się do rozwoju rolnictwa w regionie. Działalność miała obejmować organizowanie zebrań osób należących do koła połączonych z odczytami o tematyce rolniczej, a także wycieczek w celu zwiedzania wzorcowych gospodarstw, zakładów i wystaw oraz zdobywania doświadczenia z zakresu rolnictwa. Planowano również założenie czytelni i biblioteki. Koło nie mogło zajmować się sprawami religijnymi i politycznymi. Pozostałe działania miały obejmować zakup i sprzedaż koniecznych w gospodarstwach przedmiotów i środków zaopatrzenia oraz maszyn rolniczych, a także handel produktami rolniczymi i ich przetwórstwo. Osoby zrzeszone w kole miały również zostać objęte wspólnym ubezpieczeniem od skutków pożarów, gradu i pomoru bydła. Ze względu na status prawny organizacji przewidywano posiadanie własności w postaci nieruchomości i majątku ruchomego[41].

Członkiem koła mogła być każda osoba pełnoletnia, która w ramach przynależności zobowiązała się do: uczestnictwa w zebraniach, płacenia

[39] APŁ, RGP, O staraniach ks. Antoniego Korzybskiego i innych o zarejestrowanie Kółka Rolniczego w Rząśni, sygn. 919, Письмо Его Превосходительству Господину Петроковскому Губернатору отъ 4/17 мая 1911 г.; tamże, Письмо Петроковское Губернское Правление Войту гм. Ржонсня отъ 10 июня 1911 г.; tamże, Росписка отъ 13 июня 1911 г.

[40] Były to: Augustów, Będków, Biała, Broszęcin, Brutus, Chruścińskie, Dąbrowa, Gawłów, Glina, Gumnisko, Huta, Kiełczygłów, Kule, Kopy, Krysiaki, Lipie, Marcelin, Obrów, Osina, Otok, Pierzyny, Rekle, Rząśnia, Stróża, Suchowola, Zielęcini Żary.

[41] APŁ, RGP, sygn. 919, Проект Устав Ржонснянского Земледелческого Кружка новорадомскаго уезда отъ 18 июня 1911 г., k. 1.

składek członkowskich (w wysokości 50 kop. rocznie), przestrzegania przepisów prawa oraz stosowania się do ustaleń zatwierdzonych na wspólnych zebraniach i rozporządzeń kierownictwa. Podobnie każdy rolnik mógł uczestniczyć z prawem głosu w wyborach zarządu[42], zajmować różne stanowiska, głosować i wysuwać propozycje podczas zebrań[43].

Spełnienie wszystkich formalności przez wnioskujących o rejestrację Koła Rolniczego w Rząśni poskutkowało wpisaniem tej instytucji do rejestru towarzystw i związków guberni piotrkowskiej pod nr 440 na podstawie zarządzenia wydanego 15 czerwca 1911 r. przez Urząd Gubernialny w Piotrkowie. Następnie 18 lipca 1911 r. gubernator piotrkowski przekazał korespondencję odnośnie do podjętej decyzji naczelnikowi powiatu noworadomskiego i polecił wydanie ks. Korzybskiemu stosownego pozwolenia, a także przypomniał o konieczności przesłania statutu Koła Rolniczego w Rząśni celem przedłożenia gubernatorowi warszawskiemu i ministrowi spraw wewnętrznych. Obowiązek ten został spełniony 10 sierpnia 1911 roku. W dalszej kolejności o decyzji został poinformowany wójt gminy w Rząśni i dokonano wpłat związanych z postępowaniami administracyjnymi. Oficjalna informacja o rejestracji Koła Rolniczego w Rząśni została opublikowana 20 sierpnia 1911 r. na łamach „Wiadomości Guberni Piotrkowskiej". W kolejnych latach w nowym budynku gospodarczym został utworzony sklep spółdzielczy prowadzony przez koło rolnicze, który zabezpieczał interesy okolicznych gospodarzy[44].

---

[42] Zarząd wybierano na roczną kadencję spośród członków podczas walnego zgromadzenia koła rolniczego. W jego skład wchodzili: przewodniczący, zastępca, sekretarz, który mógł być również kasjerem, a także dwóch członków. Zadaniem zarządu było: przyjmowanie nowych członków, zbieranie składek i darowizn oraz składanie sprawozdania z działalności podczas walnego zebrania. Ponadto zarząd występował jako przedstawiciel instytucji, dlatego jego członkowie byli uprawnieni do podpisywania umów, dokonywania transakcji i realizacji ewentualnych zobowiązań w imieniu koła rolniczego. Wyższą władzę stanowiło walne zebranie członków, którego posiedzenia odbywały się co najmniej raz w miesiącu. Wówczas decydowano o najważniejszych sprawach, zatwierdzano raporty i sprawozdania zarządu, dokonywano przeglądu finansów oraz przeprowadzano wybory członków zarządu. Ponadto co roku wybierano komisję rewizyjną, której zadaniem było kontrolowanie prowadzonej dokumentacji i przedstawianie wniosków z audytu.

[43] APŁ, RGP, sygn. 919, Проект Устав Ржонснянского Земледелческого Кружка новорадомскаго уезда отъ 18 июня 1911 г., k. 2–4.

[44] Tamże, Письмо Войта гмны Ржонсня отъ 17 июня 1911 г.; tamże, Проект Устав Ржонснянского Земледелческого Кружка новорадомскаго уезда отъ 18 июня 1911 г., k. 5; tamże, Письмо Петроковскаго Губернатора Новорадомскому Н[ачальни]ку 18 июля 1911 г.; tamże, Квитанция Петроковскаго Казначйства отъ 21 июля 1911 г.; tamże, Письмо Войту гмны Ржонсня отъ 29 июля 1911 г.; tamże, Талонь къ оборотной ассигновкь за No. 1928

W zakresie innych działań o charakterze społecznym na rzecz lokalnej społeczności z pewnością ważnym przedsięwzięciem było powołanie do istnienia parafialnej orkiestry strażackiej, która m.in. uświetniała uroczystości o charakterze religijnym[45]. Dzięki zaangażowaniu ks. Korzybskiego udało się zakupić odpowiednie instrumenty muzyczne i zatrudnić pochodzącego z Warszawy kapelmistrza, a także zapewnić środki na jego wynagrodzenie. Podczas wyjazdu duchownego z Rząśni w 1918 r. niektóre instrumenty dęte zostały przez niego zabrane[46].

Ponadto po 1912 r. proboszcz zapoczątkował istnienie kasy pożyczkowo-oszczędnościowej, w której pełnił funkcję prezesa. Niestety, niekorzystna sytuacja spowodowana przebiegiem I wojny światowej wpłynęła na kradzież części zdeponowanych środków, co zapoczątkowało pretensje ze strony niektórych mieszkańców. Wówczas ks. Korzybskiego obarczono winą za poniesione straty finansowe. Proboszcz podejmował wówczas próby wsparcia parafian poprzez proponowanie im odebrania własnych środków w postaci cegieł, ale nie wszyscy odpowiedzieli pozytywnie na takie rozwiązanie. W konsekwencji niektórzy wierni ponieśli duże straty majątkowe. Poza tym duchowny wyemitował własną walutę, która miała niwelować straty związane z dewaluacją wartości pieniędzy[47].

Inną ważną aktywnością ks. Korzybskiego w tym okresie było zakupienie ziemi w Suchowoli i zagospodarowanie dotychczasowych nieużytków, a następnie założenie tam własnej cegielni wraz z wzniesieniem koniecznych budowli, służących do wypalania cegły, a także domu mieszkalnego. Dzięki tej inicjatywie kilkadziesiąt osób z terenu parafii znalazło zatrudnienie. Ponadto proboszcz wspierał powstanie kilku szkół elementarnych, które umożliwiały dzieciom podjęcie edukacji na poziomie podstawowym[48].

4. Zaangażowanie patriotyczne

W dniu 3 lipca 1913 r. do żandarmerii w Piotrkowie wpłynęła anonimowa skarga mieszkańców Rząśni na działania ks. Korzybskiego z lat

---

отъ 29 июля 1911 г.; tamże, Письмо Начальника Новорадомскаго Уезда Петроковскому Губернатору отъ 10 августа 1911 г.; tamże, Письмо Редактора „Петроковских Губернских Ведомостей" отъ 20 августа 1911 г.;APRząś, Kronika, k. 117.

[45] Tamże.

[46] Tamże, k. 118.

[47] Tamże, k. 120–121, 145–146.

[48] Tamże, k. 117–118, 120; Pogorzelski, *43 lata w kapłaństwie*, s. 62, 74–75.

1905–1906. Oskarżano w niej proboszcza o podejmowanie w tym okresie działań propagandowych, które były skierowane przeciwko władzom zaborczym. Zarzucano, że duchowny wraz z mieszkańcem Gajdzińskim zorganizował „powstanie", zbierał pieniądze na zakup broni i przekazywał miejscowej ludności informacje o planach dokonania mordu na Rosjanach. Te działania miały w konsekwencji przyczynić się do powstania niepodległej Polski. W toku postępowania przesłuchano miejscowych rolników: Adama Pacha, Macieja Tokarczyka, Józefa Brożynę, Leonarda Stasiaka i Adama Walaszczyka. Wówczas okazało się, że podczas zebrań gminnych odczytano przekazany przez ks. Korzybskiego apel wzywający do niepłacenia podatków, nieposłuszeństwa wobec organów państwowych i innych działań antyrządowych. Mieszkańcy parafii zeznali, że proboszcz organizował tajne spotkania. Według ich relacji miało dojść do spotkania duchownego z trzema nieznanymi osobami, które następnie rzekomo zapytały Adama Pacha: „Czy [miejscowi] chłopi są gotowi do walki?". Udzielona odpowiedź miała kategorycznie stwierdzać, że gospodarze nie wyrażali zgody na podejmowanie tego typu działań[49].

Po zgłoszeniu rzekomego incydentu organom państwa do Rząśni przyjechali urzędnicy, którzy zdaniem mieszkańców zostali ugoszczeni przez ks. Korzybskiego obiadem, a następnie zostali na plebanii na nocleg. Ponadto żandarm Akatow miał zastraszyć osoby zgłaszające nieprawidłowości w postępowaniu proboszcza i zagrozić im wysiedleniem z własnych domów w przypadku podtrzymywania oskarżeń wobec duchownego. Poza tym przekazał im własną opinię, że Polacy znaleźli się pod zaborami ze względu na brak zgody pomiędzy sobą. W związku z tym powinni znajdować się pod panowaniem władcy rosyjskiego. Ponadto żandarm poradził mieszkańcom Rząśni, aby pojednali się z proboszczem, jednak wyrazili oni zdecydowany sprzeciw, ponieważ duchowny ich zdaniem buntował parafian przeciwko władzy rosyjskiej i reagował krzykiem na widok osób, które złożyły skargę na jego postępowanie. W piśmie zawarto również informacje, że zapłacenie wyznaczonych kar kosztowało

[49] AGAD, Prokurator Warszawskiej Izby Sądowej (PWIS), O żyt. dier. Rżonsnia, noworadomskago ujezda, ksiendzie Antonie Korżybskom, obwin. po 1 i 2 cz. 129 st. Ugoł. Ułoż. [oskarżony o propagandę antyrządową – udział w rewolucji 1905–1906 r.], sygn. 8003, Письмо Его Превосходительству Господину Прокурору Варшавской Судельной Палаты Прокурора Петроковскаго Окружнаго Судаотъ 12 октября 1913 г., k. 1; APŁ, Zarząd Żandarmerii Guberni Piotrkowskiej (ZŻGP), Doznanie o ksendzě Antoně Koržibskom, obvinjaemom v prestuplenii predusmotrěnnom 2 č. 129 st. Ugol. Ulož., sygn. 484, Письмо Начальнику Петроковскаго Губернскаго Жандармскаго Управления отъ жителей дер. Ржосня отъ 3 июля 1913 г., k. 2.

ks. Korzybskiego aż 500 rubli, a żandarm Akatow miał posiadać duże zasoby finansowe, pochodzące od duchowieństwa katolickiego i polskich działaczy, dzięki którym m.in. zapewnił wykształcenie uniwersyteckie swoim synom. W związku z tym nie wykonywał należycie swoich obowiązków i nie walczył z nadużyciami. Zdaniem Adama Pacha od 1905 r. w powiecie radomszczańskim panował nieład pod względem działań antyrządowych i nie stosowano odpowiednich kar, co jego zdaniem byli gotowi poświadczyć również inni mieszkańcy Rząśni[50].

Śledztwa w tej sprawie były prowadzone już w 1910 i 1911 r., a następnie wznowiono je 11 lipca 1913 roku. W związku z zarzutami wysuwanymi wobec urzędników naczelnik żandarmerii guberni piotrkowskiej – ppłk Leontowicz zlecił naczelnikowi żandarmerii okręgu częstochowskiego i radomszczańskiego tajną kontrolę i przesłanie informacji o jej wynikach, zaś 26 lipca nakazywał przyspieszenie postępowania. Kolejne urzędowe działania w sprawie popełnienia przestępstwa przez ks. Korzybskiego podjęli naczelnik żandarmerii okręgu częstochowskiego i noworadomskiego – ppłk Kiśliński i prokurator – M.F. Szałygin, którzy 21 września 1913 r. w Częstochowie wszczęli dochodzenie wobec proboszcza z Rząśni pod zarzutem kierowania w latach 1905–1906 zamieszkami na terenie parafii i kolportowania wśród miejscowych gospodarzy drukowanych ulotek antyrządowych, których treść była odczytywana na zebraniach gminnych w Rząśni[51].

Sprawa znalazła swój finał dopiero w 1914 r., gdy po dogłębnej analizie materiału dowodowego okazało się, że nie uzyskano nowych dokumentów obciążających ks. Korzybskiego. W tej sytuacji 30 marca 1914 r. podjęto próbę zmiany kwalifikacji jego oskarżenia z innego paragrafu kodeksu

[50] APŁ, ZŻGP, sygn. 484, Письмо Начальнику Петроковскаго Губернскаго Жандармскаго Управления отъ жителей дер. Ржосня отъ 3 июля 1913 г., k. 1–2.

[51] AGAD, PWIS, sygn. 8003, Письмо Его Превосходительству Господину Прокурору Варшавской Судельной Палаты Прокурора Петроковскаго Окружнаго Суда отъ 12 октября 1913 г., k. 2; APŁ, ZŻGP, sygn. 484, Письмо Начальнику Жандармскаго Управления Ченстоховскаго и Новорадомскаго Уездов отъ 11 июля 1913 г., k. 3; tamże, Письмо Начальнику Жандармскаго Управления Ченстоховскаго и Новорадомскаго Уездов отъ 26 июля 1913 г., k. 5; tamże, Письмо Начальнику Жандармскаго Управления Ченстоховскаго и Новорадомскаго Уездов отъ 13 сентября 1913 г., k. 4; tamże, Письмо полковника Астафева отъ сентября 1913 г., k. 6; tamże, Уведомление о возбуждении дознания отъ 21 сентября 1913 г., k. 7; tamże, Письмо Начальника Жандармскаго Управления Ченстоховскаго и Новорадомскаго Уездов Начальнику Петроковскаго Губернскаго Жандармскаго Управления отъ 19 наября 1913 г., k. 8; tamże, Письмо Начальнику Жандармскаго Управления Ченстоховскаго и Новорадомскаго Уездов отъ 12 декабря 1913 г., k. 9.

karnego, jednak 4 kwietnia 1914 r. naczelnikowi żandarmerii okręgów częstochowskiego i noworadomskiego zasugerowano zakończenie śledztwa prowadzonego w prokuraturze Sądu Rejonowego w Piotrkowie w związku z brakiem materiałów obciążających proboszcza z Rząśni. Tak też się stało, o czym 24 maja poinformowano naczelnika żandarmerii w Piotrkowie. Dnia 6 czerwca naczelnik żandarmerii okręgów częstochowskiego i noworadomskiego powiadomił swojego zwierzchnika w Piotrkowie o zakończeniu śledztwa po wyjaśnieniu wszystkich okoliczności sprawy i stwierdzeniu braku działań przestępczych w badanym wydarzeniu. Wówczas śledztwo prowadzone od 21 września 1913 r. zostało zakończone[52].

Wobec ks. Korzybskiego wszczęto również inne postępowanie wskutek donosu pracownika poczty, który poinformował organy władzy, że zapisywał on pokwitowania awizacji pocztowych w języku polskim, a jako urzędnik państwowy miał obowiązek używania w prowadzonej dokumentacji języka rosyjskiego[53].

Również wizytacja parafii przez bp. Stanisława Zdzitowieckiego w 1912 r. znalazła swój finał w postępowaniu administracyjnym wobec proboszcza i uczestników banderii konnej, która wyjechała z Zielęcina do Stróży na powitanie wizytatorowi i eskortowała go do kościoła w Rząśni. Ponadto z tej okazji ks. Korzybski udekorował plebanię i jej ogrodzenie m.in. sztandarami z symbolami narodowymi oraz wywiesił flagi w barwach biało-czerwonych. Działania te były przeciwne zarządzeniu generalnego gubernatora warszawskiego, które zakazywało organizowania manifestacji o charakterze patriotycznym. W związku z tym decyzją z 19 czerwca 1912 r. uczestników orszaku wraz z ks. Korzybskim skazano na karę grzywny

[52] AGAD, PWIS, sygn. 8003, Письмо Его Превосходительству Господину Прокурору Варшавской Судельной Палаты Прокурора Петроковскаго Окружнаго Суда отъ 16 мая 1915 г., k. 3; APŁ, ZŻGP, sygn. 484, Письмо Начальника Жандармскаго Управления Ченстоховскаго и Новорадомскаго Уездов отъ 30 марта 1914 г., k. 10; tamże, Письмо Начальнику Жандармскаго Управления Ченстоховскаго и Новорадомскаго Уездов отъ 4 апреля 1914 г., k. 11; tamże, Письмо Начальнику Жандармскаго Управления Ченстоховскаго и Новорадомскаго Уездов отъ 21 мая 1914 г., k. 13; tamże, Письмо Начальника Жандармскаго Управления Ченстоховскаго и Новорадомскаго Уездов Начальнику Петроковскаго Губернскаго Жандармскаго Управления отъ 24 мая 1914 г., k. 12; tamże, Письмо Начальника Жандармскаго Управления Ченстоховскаго и Новорадомскаго Уездов Начальнику Петроковскаго Губернскаго Жандармскаго Управления отъ 6 июня 1914 г., k. 14; tamże, Письмо Господину Прокурору Петроковскаго Окружнаго Суда отъ 8 июня 1914 г., k. 15; tamże, Уведомление об окончании дознания отъ 8 июня 1914 г., k. 16.

[53] APRząś, Kronika, k. 119–120; Kubicki, *Bojownicy kapłani*, s. 519; Pogorzelski, *43 lata w kapłaństwie*, s. 97; Kubicki, *Dwa odczyty*, s. 205.

w wysokości 25 rubli, a w przypadku jej niezapłacenia w ciągu 7 dni – na karę dwóch tygodni aresztu. Z kolei kierownikowi banderii wymierzono karę grzywny w wysokości 50 rubli bądź miesięcznego aresztu[54].

Według relacji Tadeusza Gajdzińskiego, późniejszego kierownika poczty, który w 1915 r. miał zaledwie 11 lat, w czasie I wojny światowej w Rząśni przez pięć miesięcy stacjonował austriacki szpital polowy, który rozmieszczono w wielu miejscowych domach, stajniach i stodołach w złych warunkach sanitarnych i przy zbyt dużym zagęszczeniu rannych. Średnio przebywało w nim 1100 rannych różnej narodowości, a nieliczny personel medyczny pochodzący z Węgier nie był w stanie porozumieć się z rannymi, wskutek czego wielu z nich zmarło. Ksiądz Korzybski wraz z wikariuszem, ks. Opasewiczem, nie tylko spełniał posługi religijne wobec umierających i zmarłych żołnierzy, ale również nawiązał kontakty z niektórymi oficerami, dla których miejsca szpitalne przygotowano w mieszkaniach miejscowej ludności. W wyniku tej znajomości wikariusz otrzymał dwa konie cugowe, które wzbudzały zazdrość u hodowców. Ponadto posiadał własne rewolwery, które prawdopodobnie otrzymał w wyniku nawiązanych wtedy znajomości. Poza tym w Rząśni w oddali od zabudowań urządzono skład broni i odzieży żołnierskiej. W tej sytuacji w warunkach trwającej wojny miejscowa ludność w schronie ziemnym ukryła dużą ilość broni krótkiej, karabinków i bagnetów. Nie wiadomo, jaki był udział ks. Korzybskiego w tych działaniach, ale z pewnością przynajmniej pośrednioh wspierał on przeprowadzoną akcję. Po wybuchu wojny polsko-bolszewickiej w 1920 r. z ukrytych zasobów przewieziono do Radomska wóz konny załadowany bronią i amunicją, które zostały przekazane dla potrzeb armii polskiej[55].

* * *

Podstawową działalnością ks. Antoniego Korzybskiego na stanowisku proboszcza w Rząśni była jego aktywność duszpasterska. Mimo wielu talentów dotyczących zwłaszcza umiejętności kaznodziejskich, proboszcz odznaczał się dużą surowością wobec wiernych. Taka postawa nie była

[54] APŁ, ZŻGP, sygn. 484, Письмо Начальнику Петроковскаго Губернскаго Жандармскаго Управления отъ жителей дер. Ржосняотъ 3 июля 1913 г., k. 2; APRząś, Kronika, k. 119–120; *Kara*, „Gazeta Świąteczna", 32(1912), nr 1639, s. 2; *Skazanie banderii*, „Dziennik Poznański", 54(1912), nr 142, s. 6; „Nowa Gazeta", 7(1912), nr 280, s. 2; „Przegląd Katolicki", 50(1912), nr 27, s. 430; „Ziemia Lubelska", 7(1912), nr 180, s. 3; „Zorza", 46(1912), nr 27, s. 429; *Kara administracyjna*, „Słowo", 31(1912), nr 171, s. 5; Kubicki, *Bojownicy kapłani*, s. 519; tenże, *Dwa odczyty*, s. 205.

[55] APRząś, Kronika, k. 124–125.

w omawianym okresie odosobnionym przypadkiem, jednak z pewnością nie pozwoliła mu zyskać niezaprzeczalnego uznania wśród miejscowej ludności. Wyrazem negatywnego nastawienia do jego postępowania były skargi niektórych parafian, kierowane do instytucji państwowych i kościelnych. Pomimo niekiedy niełatwych relacji z wiernymi duchownemu przy ich wsparciu udało się podjąć wyjątkowo ambitne zadania w zakresie troski o stan materialny parafii. Pierwsze z nich zostało wymuszone przez pożar drewnianej plebanii. Wkrótce z wielkim rozmachem został wybudowany nowy budynek, jednak ze względu na chęć ograniczenia wydatków, odbyło się to z naruszeniem przepisów obowiązujących w Królestwie Polskim. Następnie wzniesiono obiekt przeznaczony dla działalności gospodarczej, jednak problemy finansowe i wybuch I wojny światowej uniemożliwiły przeprowadzenie ambitnego projektu obejmującego remont i rozbudowę kościoła oraz budowę nowej dzwonnicy. Na szczególne uznanie zasługują działania ks. Korzybskiego zmierzające do poprawy sposobu gospodarowania ziemią i podniesienia poziomu życia mieszkańców parafii. Wypływało to m.in. z osobistego zamiłowania do pracy w rolnictwie i niezwykłej przedsiębiorczości proboszcza. W konsekwencji powstało nie tylko miejscowe koło rolnicze i sklep spółdzielczy, które zabezpieczały interesy miejscowych gospodarzy, ale również została założona cegielnia dająca zatrudnienie kilkudziesięciu osobom. Bez wątpienia działalność ks. Korzybskiego była powodowana troską o dobro Ojczyzny i dobro mieszkańców lokalnej społeczności w kierunku poprawy warunków życia i podniesienia poziomu religijności, które miały dać dobre podstawy do kontynuowania rozwoju w niełatwych warunkach niepodległej Polski.

PASTORAL AND SOCIAL ACTIVITY OF FR. ANTONI KORZYBSKI IN RZĄŚNIA

Keywords: Antoni Korzybski, Rząśnia, Kuyavian-Kalisz diocese, pastoral work, social activities, patriotic activities.

Abstract: When Fr. Antoni Korzybski took over the position of parish priest in Rząśnia, he already had extensive experience in parish work. In connection with this, he began not only pastoral activity, but also took proper care of the condition of the church buildings together with the faithful, by building impressive and modern buildings. The plans to expand the church were not realized, because World War I broke out, and the relations between the parish priest and the faithful deteriorated. Additionally, he was involved in social activities, especially in the development of agriculture, which was

to improve the living conditions of the inhabitants of Rząśnia and the surrounding towns. For this purpose, he initiated, among others, the establishment of an agricultural circle and a brickyard. These activities were part of Fr. Korzybski's involvement in patriotic activity, which was to prepare the local community to function in the new conditions of independent Poland.

Sections: [Introduction] > 1. Pastoral activity > 2. Care for the material state of the parish > 3. A agricultural circle and other social activity will be created > 4. Patriotic involvement > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta Kurii Diecezjalnej we Włocławku
Akta personalne ks. Antoniego Korzybskiego, sygn. AKDWł pers. I 141.

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie
Pomocnik Warszawskiego Generał-Gubernatora do spraw policyjnych, sygn. 1210.
Prokurator Warszawskiej Izby Sądowej, O żyt. dier. Rżonsnia, noworadomskago ujezda, ksiendzie Antonie Korżybskom, obwin. po 1 i 2 cz. 129 st. Ugoł. Ułoż. [oskarżony o propagandę antyrządową – udział w rewolucji 1905–1906 r.], sygn. 8003.

Archiwum Państwowe w Łodzi
Rząd Gubernialny Piotrkowski
O staraniach ks. Antoniego Korzybskiego i innych o zarejestrowanie Kółka Rolniczego w Rząśni, sygn. 919.
O budowie plebanii w parafii rzymskokatolickiej Rząśnia powiat noworadomski, sygn. 10027.
O budowie zabudowań gospodarczych dla proboszcza parafii rzymskokatolickiej Rząśnia (powiat noworadomski), sygn. 10543.
Zarząd Żandarmerii Guberni Piotrkowskiej
Doznanie o ksendzě Antoně Koržibskom, obvinjaemom v prestuplenìi predusmotrěnnom 2 č. 129 st. Ugol. Ulož., sygn. 484.

Archiwum Parafii w Rząśni
Inwentarz własności kościoła i probostwa z 8/20 II 1880 r., brak sygn.
Kronika parafii Rząśnia, brak sygn.

Akta zgonów parafii w Rząśni 1906–1913, https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-D15Z-WJ6?wc=9RT4-N38%3A362228801%2C363897801%2C363903901%26cc%3D2115410&cc=2115410&i=0 [13.01.2025].

Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis vladislaviensis seu calissiensis pro anno Domini 1904[*–1918*], Varsaviae 1904[–1918].

Rejestry handlowe, „Obwieszczenia Publiczne. Dodatek do Dziennika Urzędowego Ministerstwa Sprawiedliwości", 5(1921), nr 8a, s. 13–14.

[*Ukaz Jego Cesarsko-Królewskiej Mości dotyczący zarządzania budowy i reparacji budowli kościelnych*] z 8/20 stycznia 1863 r., „Dziennik Praw Królestwa Polskiego", 61(1862), art. 1–3, s. 137–139.

Dębiński J., *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji włocławskiej w latach 1918–1939*, Toruń 2010.

Diecezjalny komitet archeologiczno-budowlany, KDWł, 2(1908), nr 4, s. 113–117.

F. Venulet i S[*pół*]*ka*, „Gazeta Poranna", 3(1914), nr 558(100), s. 7.

Górzyński W., *Sprawozdanie komitetu archeolog*[*iczno*]*-budowlanego*, KDWł, 5(1911), nr 2, s. 55.

K.M., *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej J.E. Biskupa St*[*anisława*] *Zdzitowieckiego w maju 1924 r. odbytej*, KDWł, 18(1924), nr 6–7, s. 315.

Kaczmarek A., *Duchowieństwo dekanatu radoms(zczańs)kiego w latach 1819–1867. Studium strukturalno-biograficzne*, Częstochowa 2017.

Kalendarz katolicki na Rok Pański 1913, Mikołów 1913.

Kapuściński J., *Duchowieństwo parafii Dobryszyce*, „Zeszyty Radomszczańskie", 9(2014), s. 241–276.

Kara administracyjna, „Słowo", 31(1912), nr 171, s. 5.

Kara, „Gazeta Świąteczna", 32(1912), nr 1639, s. 2.

Kubicki P., *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915. Materiały z urzędowych świadectw władz rosyjskich, archiwów konsystorskich, zakonnych i prywatnych*, cz. 1: *Dawne Królestwo Polskie*, t. 1: *Okólniki rządu rosyjskiego krępujące wolność Kościoła, diecezje: kielecka i kujawsko-kaliska*, Sandomierz 1933.

Kubicki P., *Dwa odczyty. Książka pamiątkowa Syberiaka W. Urbańskiego*, Sandomierz 1936.

Kujawski W., *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925*, Włocławek 2018.

[*Podziękowanie siostrzeńca i przyjaciela z żoną za ostatnią posługę oddaną*] *śp. ks. Antoniemu Habdank-Korzybskiemu*, „Kurier Warszawski", 104(1924), nr 223, s. 13.

Pogorzelski W., *43 lata w kapłaństwie*, Sieradz 1935.

Rząśnia (pow. [*nowo*]*radomski*). *Misje parafialne*, KDWł, 17(1923), nr 4–5, s. 190.

Rząśnia, KDWł, 6(1912), nr 6, s. 185–186.

Skazanie banderii, „Zorza", 46(1912), nr 27, s. 429; „Dziennik Poznański", 54(1912), nr 142, s. 6; „Nowa Gazeta", 7(1912), nr 280, s. 2; „Przegląd Katolicki", 50(1912), nr 27, s. 430. „Ziemia Lublelska", (1912), nr 180, s. 3.

Sprawozdanie z działalności Komisji Archeologiczno-Budowlanej w r. 1912. Rząśnia, KDWł, 7(1913), nr 4, s. 120.

W sprawie budowy i restauracji kościołów, KDWł, 6(1912), nr 3, s. 81–84.

W sprawie rolnej, „Naród", 1(1906), nr 83, s. 2.

Widera M., *Działalność duszpasterska ks. Rocha Nieszporskiego w Rząśni w dokumentacji archiwum parafialnego*, „Rocznik Łódzki", 72(2022), s. 121–132.

Widera M., *Inwentarz parafii Rząśnia z 1918 r.*, „Przegląd Archiwalno-Historyczny", 9(2022), s. 263–282.

Widera M., *Biskup Stanisław Zdzitowiecki (1854–1927). Główne kierunki działalności w diecezji kujawsko-kaliskiej (włocławskiej)*, AK, 183(2024), z. 2(693), s. 264–287.

Widera M., *Troska ks. Rocha Nieszporskiego o stan materialny parafii w Rząśni*, StWł, 25(2023), s. 590–608.

Widera M., *Wspomnienia Jana Łukomskiego o ks. Antonim Korzybskim z lat 1904–1924*, StWł, 26(2024), s. 730–746.

Wlaźlak W.P., *Duchowieństwo parafii Rząśnia w okresie niewoli narodowej*, CzST, 34(2006), s. 227–238.

Z Białotarska, KDWł, 18(1924), nr 6–7, s. 343–344.

Zmarli, KDWł, 18(1924), nr 8–9, s. 380.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 765–790
10.52404/ttnwloc.stwl.27.36

AL. JANUSZ PRZYCHODNY [a, @]
0009-0006-1632-3658
[a] Uniwersytet Mikołaja Kopernika; Wydział Teologiczny, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, kujawsko-pomorskie, PL
[@] Janusz.Przychodny@WP.PL

HISTORIA PARAFII ŚWIĘTEJ TRÓJCY W DZIAŁYNIU PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Słowa kluczowe: parafia Działyń, diecezja włocławska, odpusty parafialne, podział parafii.

Abstrakt: Położona na tzw. terenach zawiślańskich parafia Działyń od 1925 roku należy do diecezji włocławskiej. Jej terytorium zamieszkują głównie właściciele gospodarstw rolnych. W latach 1945–2024 funkcję administratora lub proboszcza pełniło dwunastu kapłanów. W pracy duszpasterskiej pomagało im w latach 1957–1984 jedenastu wikariuszy. Z uwagi na teren parafii, w której kościół znajduje się w jednym jej końcu, a kilka wiosek w drugim, ich mieszkańcy mieli kilkanaście kilometrów do kościoła. Dlatego bp Jan Zaręba zdecydował o utworzeniu w 1984 r. z części terenów należących do parafii w Działyniu i Kikole nowej parafii w Ciepieniu, która to wioska należała dotąd do działyńskiej parafii. Przed podziałem parafia liczyła ok. 3000 osób, a po podziale ok. 1500. Pochodzi z niej siedmiu księży, jeden brat i dwie siostry zakonne.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Przynależność do jednostek administracji państwowej, kościelnej i ludność parafii > 2. Troska duszpasterzy o rozwój religijny i materialny parafii > 3. Osoby duchowne pochodzące z parafii Działyń > [Zakończenie].

II wojna światowa (1939–1945) była trudnym czasem dla parafii w Działyniu. W pierwszych tygodniach po wkroczeniu Niemców ówczesny

AL. JANUSZ PRZYCHODNY (2003–); 2022–, student: teologia (UMK, Toruń).

proboszcz parafii, ks. Antoni Nowański, został wywieziony razem z księżmi z powiatów lipnowskiego i rypińskiego do obozu w Stutthofie, a stamtąd do Oranienburga, gdzie zmarł jesienią 1940 roku[1]. Również większość parafian została wywieziona do obozów pracy, m.in. w Potulicach albo na roboty do Niemiec, a część do Generalnej Guberni. Ich gospodarstwa zajęły rodziny niemieckie z Rzeszy i krajów nadbałtyckich. Polskie napisy zostały zamazane, także te w kościele, a przydrożne krzyże, figury i kapliczki zniszczone. Na plebanii zamieszkał niemiecki administrator (*Verwalter*) Adlof, który był znany z wyjątkowej nienawiści do Polaków. Zniszczył dokumenty znajdujące się w kancelarii, m.in.: akta parafialne, księgi metrykalne. Przyczynił się do ograbienia cmentarzy, m.in. zdewastowano nagrobki, wycięto drzewa, a kamień pozyskany z rozebranego ogrodzenia został wywieziony. W 1942 r. zrabowano dzwon znajdujący się na wieży kościelnej, do ruiny doprowadzono organistówkę i proboszczowską stodołę[2]. Dzięki Kazimierze Korpalskiej[3] oraz gospodarzowi Celmerowi, którzy w czasie okupacji przechowali niektóre paramenty liturgiczne, udało się uratować m.in. barokową puszkę z 1725 r. i monstrancję z 1773 r., będące darem wojewodzica Jakuba Działyńskiego[4], a sprawione przez toruńskiego mistrza złotnictwa Jakuba Weintraubena[5].

---

[1] Msze były w kościele odprawiane tylko wówczas, gdy znalazł się jakiś ukrywający się lub przygodny ksiądz, który odważył się sprawować Eucharystię. Należy tu wymienić: ks. Stanisława Piotrowskiego, który sprawował msze w ostatnich miesiącach 1939 r. i pierwszych 1940 r., ks. Bronisława Lutyńskiego (z diecezji płockiej), który ukrywał się tu w kwietniu 1940 r., ks. Włodzimierza Krchniaka, proboszcza w parafii w Nowogrodzie, który dojeżdżał do Działynia w 1940 r. i ks. Michała Ślipka, który przebywając w Trutowie, obsługiwał też kościół w Działyniu od 1940 r. do końca wojny.

[2] Archiwum Parafii Działyń (APD), Kronika parafii Działyń (Kronika), s. 2–3; M. Pawłowski, *Gmina Zbójno. Drumliny, historia i tradycja*, Zbójno – Kwidzyn 2020, s. 117–118.

[3] Oprócz paramentów liturgicznych Kazimiera Korpalska w czasie wojny przechowała w swoim gospodarstwie sztandar szkoły w Działyniu z 1937 r. z wizerunkiem św. Stanisława Kostki i napisem „Z Bogiem w pracy dla Ojczyzny". Sztandar po wojnie został przekazany kierownikowi szkoły Zygmuntowi Jackowskiemu, jednak nie powrócił do szkoły ze względów ideologicznych. Kierownik szkoły przekazał sztandar nauczycielce Teodorze Kowalskiej, która z kolei przekazała sztandar do kościoła, gdzie był przechowywany do września 2018 r., kiedy to z inicjatywy dyrektora szkoły Rafała Rutkowskiego został poddany renowacji i powrócił do szkoły na należne mu miejsce.

[4] Dziedzic dóbr Działyń, wojewoda malborski w latach 1755–1756, wnuk Stanisława Działyńskiego (zm. 26 VI 1677), wojewody malborskiego 1657–1677, syn Michała Działyńskiego (zm. 1713), kasztelana bydgoskiego 1702–1706 i brzeskokujawskiego 1706–1713.

[5] Inskrypcja na stopie puszki: „Do Kościoła Dzialinskiego: J Mosci: P. Woijwodzic: Jacub. Dzalinskiego tom Puszke: dal Robjic: Anno: 1725". Inskrypcja na stopie monstrancji:

Za ten czyn osobiście podziękował Celmerowi biskup pomocniczy włocławski Franciszek Korszyński podczas wizytacji kanonicznej w 1947 roku[6].

W niniejszym artykule zostanie przedstawiona historia parafii Świętej Trójcy w Działyniu, poczynając od pierwszych lat po II wojnie światowej aż do czasów obecnych. Na początku zostaną przedstawione terytorium i ludność parafii, a także jej podział w 1984 r., kiedy to część wiosek weszła w skład nowo utworzonej parafii w Ciepieniu. Następnie zostanie omówiona działalność duszpasterzy działyńskich, ich praca nad rozwojem duchowym parafian, a także zabiegi o sprawy materialne parafii. W końcowej części artykułu zostaną przedstawione osoby duchowne, które pochodzą z działyńskiej parafii.

1. Przynależność do jednostek administracji państwowej, kościelnej i ludność parafii

Parafia Działyń znajduje się w północno-zachodniej części ziemi dobrzyńskiej i stanowi północną część Mazowsza, zamkniętą rzekami: Wisłą, Drwęcą, Pisą, Brynicą i Skrwą[7]. Rzeźba terenu jest urozmaicona, bowiem występują tutaj m.in. pola drumlinowe, rynny subglacjalne, kemy oraz jeziora polodowcowe[8].

1.1. Przynależność administracyjna

W ciągu minionych lat przynależność w ramach administracji państwowej parafii w Działyniu ulegała licznym zmianom. Podczas okupacji hitlerowskiej obszar parafii należał do Okręgu Rzeszy Gdańsk – Prusy Zachodnie (*Reichsgau Danzig-Westpreußen*), gdzie ludność była poddawana licznym represjom, a nazwy miejscowości zostały zgermanizowane[9].

„Monstrancia do Kościoła Dzialinskiego zrobiona roku 1723 die 10 novembris w Toruniu przez Pana Iakuba Weintrauben złotnika".

[6] APD, Protokół wizytacyjny parafii Działyń, 29 V 1947 r.

[7] A. Bogucki, *Powiat rypiński w średniowieczu*, w: *Szkice rypińskie*, red. Z. Jędrzyński, Bydgoszcz 1967, s. 52.

[8] R. Durał, T. Fiedor, J. Koźma, J. Rippel, *Scenariusze technologiczne pozyskiwania i zagospodarowania surowców skalnych w województwie kujawsko-pomorskim*, Wrocław 2013, s. 16.

[9] M. Kubicki, *Germanizacja nazw miejscowości w okręgu rzeszy Gdańsk – Prusy Zachodnie 1939–1945*, Gdańsk – Warszawa 2022, s. 175–177, 185–186. Wioski: Działyń (*Dahlingen*), Rembiocha (*Rensen*) i Rembiesznica (*Rembush*) znalazły się na terenie Okręgu Urzędowego Mazowsze (*Amtsbezirk Massau*), miejscowość Sitno (*Sittenfeld*) w Okręgu Urzędowym Nowogród w powiecie Lipno (*Kreis Leipe*), Adamki (*Dahmken*), Kawno (*Kaun*), Podolina (*Schweden-schlucht*), Zosin (*Soschen*), Wielgie (*Welgen*) i Ciepień (*Zeppen*) znalazły się na terenie Okręgu Urzędowego Sokołowo (*Amtsbezirk Falkenhöhe*) w powiecie Rypin (*Kreis Rippin*).

Po zakończeniu II wojny światowej obszar parafii znalazł się na terenie województwa pomorskiego, częściowo w powiecie lipnowskim, a częściowo w powiecie rypińskim. W roku 1950, w wyniku reformy administracyjnej, parafia została włączona do województwa bydgoskiego, a gdy w 1956 r. utworzono powiat golubsko-dobrzyński, znalazła się (poza Kawnem) w jego granicach i należała do województwa bydgoskiego[10].

W 1973 r., w ramach kolejnej reorganizacji administracyjnej, teren parafii wszedł w skład nowo utworzonej gminy Zbójno (poza miejscowością Kawno, która znalazła się w gminie Chrostkowo). Po nowym podziale administracyjny (1 VI 1975) parafia należała do województwa włocławskiego i taki stan utrzymał się do końca 1998 roku. W wyniku kolejnej reformy administracyjnej z 1999 r. parafia została włączona do województwa kujawsko-pomorskiego, pozostając w granicach powiatu golubsko-dobrzyńskiego i gminy Zbójno[11].

1.2. Przynależność kościelna

W 1925 roku parafia należąca dotąd do diecezji płockiej, na podstawie zmian w organizacji Kościoła w Polsce, znalazła się w granicach diecezji włocławskiej.

Po II wojnie światowej do parafii w Działyniu należały wioski: Działyń, Rembiocha (2 km), Sitno (5 km), Wielgie (3 km), Adamki (6 km), Ciepień (8 km), Kawno (10 km), Klonowo (6 km), Podolina (12 km) i Zosin (8 km). Część wiosek posiadała i wciąż posiada swoje kolonie i osady. Do Działynia należały: Ciechanówek (1 km), Kopanina (2 km), Wymokłe (2 km), Pustki Działyńskie (1 km), Nowy Działyń (1 km), Przystań (1 km); do Rembiochy – Rembiesznica (3 km); do Wielgiego – Rumunki Wielickie (3 km); do Sitna – Laskówiec (4 km)[12].

Teren parafii miał podłużny kształt – kościół w Działyniu znajdował się w jednym końcu, a kilka wiosek w drugim i ich mieszkańcy mieli do kościoła kilkanaście kilometrów, jak np. z Kawna i Podoliny. W tej sytuacji dotarcie do kościoła było szczególnie utrudnione dla osób starszych i dzieci. Nic więc dziwnego, że część wiernych uczestniczyła w nabożeństwach w sąsiednich kościołach, m.in. należących do diecezji płockiej,

[10] M. Krajewski, *Okolica z „Dobrzyńską Częstochową”*, Brodnica – Zbójno – Obory 2016, s. 468–469.

[11] Tamże.

[12] AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Ankieta parafialna – rocznik 1971. W nawiasie podano odległość do kościoła parafialnego.

np. w Rużu, Chrostkowie i Oborach, do których mieli bliżej, a drogi miały lepszą nawierzchnię[13].

Nic dziwnego, że już na początku lat pięćdziesiątych XX wieku podejmowano starania o stworzenie miejsca kultu w odległej od kościoła parafialnego miejscowości Ciepień. W listopadzie 1953 r. proboszcz parafii, ks. Sylwester Janiak, zwrócił się do Kurii Diecezjalnej Włocławskiej z prośbą o zezwolenie na trynację, czyli odprawianie trzeciej mszy w niedzielę w domu państwa Witkowskich (później u państwa Dąbkowskich) w Ciepieniu[14]. Zgoda została wydana na okres do końca 1954 r., a pierwsze nabożeństwa rozpoczęły się już pod koniec listopada 1953 roku. Zainteresowanie wiernych przerosło oczekiwania. Mimo że pokój u państwa Witkowskich mieścił 150 osób, na mszach gromadziło się ponad 300 wiernych[15].

Problemy lokalowe oraz rosnąca liczba uczestników skłoniły księdza Janiaka do podjęcia prób budowy kaplicy w Ciepieniu. W kwietniu 1954 r. wystosował on prośbę do kurii o interwencję w Wojewódzkiej Radzie Narodowej w Bydgoszczy w sprawie uzyskania zgody na otwarcie kaplicy. W międzyczasie mieszkańcy Ciepienia, Kawna, Zosina i Podoliny wystosowali petycję i podejmowali własne inicjatywy, np. propozycja adaptacji na kaplicę budynku u Dąbkowskich[16]. Jednak władze odrzuciły wniosek, argumentując to brakiem spełnienia formalnych wymogów, co doprowadziło do zawieszenia odprawiania mszy w Ciepieniu od czerwca 1954 roku[17].

Pomimo licznych petycji do Urzędu ds. Wyznań na szczeblu wojewódzkim, zarówno ze strony parafian, jak i samego proboszcza, oraz interwencji kurii diecezjalnej, nie udało się aż do końca lat pięćdziesiątych XX wieku przełamać oporu władz. Petycje z 1957 r. podpisane przez 41 wiernych nie przyniosły zmiany stanowiska administracji państwowej[18]. Co więcej, nowy proboszcz, ks. Edward Smolarek, w 1957 r. uznał sprawę za nieaktualną, wskazując na brak odpowiedniego budynku oraz trudności w organizacji duszpasterstwa jednocześnie w dwóch odległych miejscach przy ograniczonym składzie osobowym parafii (parafia nie miała wtedy wikariusza)[19].

---

[13] APD, Kronika, s. 4; Relacja ks. Piotra Dykowskiego, 15 I 2025 r. Kościół mógł pomieścić 600 osób, miejsc siedzących było 70.

[14] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Pismo z dn. 19 XI 1953 r.

[15] Tamże, Pismo z dn. 23 I 1954 r.

[16] Tamże, Prośba z 1 IV 1954 r.

[17] Tamże, Prośba z 4 IV 1957 r.

[18] Tamże, Petycja do Prezydium Powiatowej Rady Narodowej.

[19] Tamże, Prośba z 12 V 1957 r.

Do sprawy wrócono dopiero w marcu 1972 r., kiedy mieszkańcy wioski Podolina wystosowali do Kurii Diecezjalnej Włocławskiej petycję, w której prosili o przyłączenie ich miejscowości do parafii w Oborach, należącej do diecezji płockiej. Głównym argumentem była znaczna, bo wynosząca kilkanaście kilometrów, odległość od kościoła parafialnego w Działyniu. Podkreślali, że tak duży dystans sprawia, iż tylko kilkanaście razy w życiu mogą uczestniczyć w nabożeństwach w kościele parafialnym, a parafia w Oborach jest oddalona o zaledwie 5 km, co znacząco ułatwiłoby im dostęp do praktyk religijnych. Petycję podpisało 39 osób, jednak spotkała się ona z odmową kurii diecezjalnej, która w dniu 6 lipca 1972 r. uznała, że formalne przeniesienie Podoliny do diecezji płockiej jest niemożliwe[20].

Przełom nastąpił dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku, kiedy nowy proboszcz, ks. Jan Talaska, podjął zdecydowane działania na rzecz budowy kaplicy filialnej. W 1983 r., dzięki ofiarności Danuty i Jerzego Dąbkowskich, którzy przekazali parafii działkę o powierzchni 0,5 ha, rozpoczęto starania o formalne pozwolenie na budowę. Ksiądz Talaska zwrócił się do kurii oraz Urzędu Gminy w Zbójnie, który pozytywnie zaopiniował celowość inwestycji, podkreślając, że kaplica obsługiwałaby około 1200 osób z kilku okolicznych miejscowości. W kwietniu 1983 r. uzyskano zgodę władz wojewódzkich na budowę, a regularne msze, odprawiane tymczasowo w prywatnym domu p. Mackiewicz, przyciągały liczne grono wiernych[21].

W sierpniu 1984 roku biskup włocławski Jan Zaręba ustanowił w Ciepieniu ośrodek duszpasterski, który obejmował następujące miejscowości z parafii Działyń: Adamki, Ciepień, Kawno, Klonowo, Podolina i Zosin, a z parafii Kikół: Zajeziorze i Sikorki[22]. Kaplica filialna, pełniąca tymczasowo funkcję kościoła, stała się miejscem sprawowania sakramentów, w tym chrztów, ślubów i pogrzebów. Dnia 23 grudnia 1984 r. bp J. Zaręba erygował parafię Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski w Ciepieniu, której administratorem został ks. Jan Frączek, dotychczasowy wikariusz parafii Działyń[23].

Jednak nie wszyscy wierni nowo utworzonej parafii byli zadowoleni z decyzji bp. Jana Zaręby. Dnia 26 sierpnia 1984 r. grupa 39 osób za-

[20] AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Pisma z dn. 12 III i 6 VII 1972 r.

[21] AKDWł, Akta parafii Działyń 1983–1995, Prośby z 16 III i 6 VI 1983 r.; relacja ks. Piotra Dykowskiego, 15 I 2025 r.

[22] AKDWł, Akta parafii Działyń 1983–1995, Dekret z 22 VIII 1984 r.

[23] *Dekret erekcji parafii NMP Królowej Polski w Ciepieniu*, KDWł, 67(1984), s. 255.

mieszkałych w Adamkach wystosowała petycję do kurii diecezjalnej, aby miejscowość ta w dalszym ciągu należała do parafii w Działyniu. Prośbę swoją motywowali odległością do kościoła parafialnego, twierdzili, że bliżej im do kościoła w Działyniu niż do budowanego kościoła w Ciepieniu. Sugestia ta nie została zrealizowana[24].

Obecnie parafia w Działyniu należy do dekanatu czernikowskiego. Obejmuje swoim terytorium cztery wioski: Działyń, Rembiochę, Sitno i Wielgie[25]. Jako jednostka administracyjna sąsiaduje z parafiami w: Mazowszu (4,5 km), Nowogrodzie (4,5 km), Ciepieniu (8 km), Dulsku (7 km) i Rużu (9 km), ostatnie dwie parafie należą do diecezji płockiej[26].

1.3. Ludność

Parafia Działyń przez cały okres jej powojennej historii była pod względem wyznaniowym w zasadzie jednolita. Praktycznie wszyscy mieszkańcy wyznawali rzymski katolicyzm. W dokumentach archiwalnych brak jest informacji o znaczącej obecności przedstawicieli innych wyznań. Jednocześnie odnotowano przypadki konwersji z wyznania ewangelicko-augsburskiego na rzymskokatolickie, ale miały one charakter marginalny i nie wpłynęły istotnie na strukturę religijną parafii. Takie pojedyncze przypadki odnotowano m.in. w 1948 i 1973 roku[27].

Liczba wiernych w parafii Działyń w okresie powojennym wykazywała znaczne zmiany, głównie w wyniku przemian społecznych, migracji oraz reorganizacji struktur administracji kościelnej (podział parafii w 1984 r.). W 1949 r. parafia liczyła około 3500 wiernych. W 1983 r. odnotowano niewielki spadek – do 3300 parafian. Po podziale parafii w 1984 r. liczba wiernych znacząco zmniejszyła się, bo wynosiła ok. 2000 parafian, a w kolejnych latach pozostawała na zbliżonym poziomie, w 1991 r. – 1820 osób. Kolejne lata przyniosły zdecydowany spadek liczby wiernych. W 2000 r. było ich już tylko 1587, w 2011 r. – 1568, a w 2017 r. –1486. W 2019 r. liczba parafian wynosiła 1480[28], a w 2022 r. już tylko 1430, co wskazuje na ogólną tendencję zmniejszania się liczebności wspólnot parafialnych,

[24] AKDWł, Akta parafii Działyń 1983–1995, Prośba z 26 VIII 1984 r.

[25] „Rocznik Diecezji Włocławskiej" (RDWł) 2022, s. 86.

[26] A. Czarnecki, Z dziejów parafii Działyń, Warszawa 1998, s. 18 (mps w posiadaniu autora).

[27] AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Dane statystyczne z par. Działyń za 1973 r.

[28] RDWł 1983, s. 108; 1991, s. 174; 2000, s. 188; 2011, s. 302; 2017, s. 238; 2019, s. 146; 2022, s. 86.

typową dla obszarów wiejskich w Polsce w wyniku starzenia się populacji i procesów migracyjnych[29].

Głównym źródłem utrzymania ludności w parafii Działyń była uprawa roli i hodowla zwierząt. Przejawem tego stanu było utworzenie w 1946 r. Państwowych Nieruchomości Ziemskich, które w 1949 r. przekształciły się w Państwowe Gospodarstwo Rolne (PGR). Taki PGR działał w miejscowości Wielgie, ale po zmianach, jakie zaszły w Polsce w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, został zlikwidowany odgórnie na mocy ustawy z 19 października 1991 r. o gospodarowaniu nieruchomościami rolnymi Skarbu Państwa. Ziemia została wydzierżawiona osobom prywatnym. W Działyniu i Sitnie funkcjonowały Spółdzielnie Kółek Rolniczych (SKR), organizacje ułatwiające rolnikom dostęp do maszyn rolniczych, usług mechanizacyjnych oraz wspólnych działań na rzecz rozwoju wsi. Niemal w każdej wiosce istniały punkty skupu mleka, które umożliwiały odbiór i dystrybucję mleka od lokalnych rolników. W Działyniu, Rembiosze, Wielgiem, Klonowie, Sitnie i Ciepieniu funkcjonowały (do 2020 r.) sklepy Gminnej Spółdzielni „Samopomoc Chłopska" (GS). Aktualnie na terenie parafii istnieją sklepy prywatne w Sitnie i Rembiosze, ponadto w Działyniu funkcjonują markety Dino, Lewiatan i Sklep Polski, a także Działyński Punkt Apteczny, sklep techniczny „Agro Market" oraz „Bistro Działyń".

Na skutek zmian społeczno-gospodarczych zmieniła się również struktura zatrudnienia, stracił na tym przede wszystkim sektor rolnictwa, m.in. na skutek braku opłacalności zniknęły małe gospodarstwa rolne, a zyskał sektor przemysłowy, szczególnie sektor usług, co jest zresztą ogólną tendencją krajową, którą można podsumować zdaniem „Polska wieś staje się coraz mniej rolnicza"[30].

2. Troska duszpasterzy o rozwój religijny i materialny parafii

W latach 1945–2024 funkcję administratora lub proboszcza parafii Działyń pełniło dwunastu kapłanów. Niektórzy z nich pracowali kilka lat, niektórzy kilkanaście, a jeden tylko kilka miesięcy.

Proboszczami lub administratorami byli w tym czasie: ks. Telesfor Perehuda (7 IV – 23 XI 1945), ks. Zygmunt Tyburski (1946–1953), ks. Sylwester Janiak (1953–1957), ks. Edward Smolarek (1957–1964), ks. Paweł

[29] Główny Urząd Statystyczny, *Ludność. Stan i struktura oraz ruch naturalny w przekroju terytorialnym na 31.12.2019 r.*, Warszawa 2020, s. 13.

[30] A. Wawrzonek, *Dynamika i kierunki zmian rynku pracy na obszarach wiejskich*, „Studia Edukacyjne", 2013, nr 25, s. 196.

Ruszkiewicz (1964–1967), ks. Roman Zięba (1967–1969), ks. Mieczysław Rydecki (1969–1983), ks. Jan Talaska (1983–1984), ks. Kazimierz Ciesielski (1984–1990), ks. Józef Janiak (1990–2001), ks. Stanisław Kowalski (2001–2016), ks. Tomasz Muraszewski (od 2016 r.)[31].

Trzeba przyznać, że wszyscy ci kapłani, na ile im sił i funduszy starczało, troszczyli się o rozwój duchowy parafian, ale także o kościół i zabudowania plebanijne. Jednak tylko ks. Kazimierz Ciesielski ma w kościele tablicę upamiętniającą jego pracę duszpasterską. Jej pomysłodawcą był obecny proboszcz, ks. Tomasz Muraszewski. Tablica została ufundowana w 2019 r. przez parafian, którzy cenili byłego proboszcza za wielką wiarę i zaangażowanie w życie parafii. Na tablicy widnieje napis: „Za trud kapłański, za służbę ołtarza, za każde słowo, które Boga niosło, księdzu Kazimierzowi Ciesielskiemu, proboszczowi w latach 1984–1990. Wdzięczni parafianie, Działyń A.D. 2019". Tablicę poświęcił ks. Krzysztof Wiśniewski, który pochodzi z parafii św. Maksymiliana Kolbe w Koninie, gdzie przed laty ksiądz Ciesielski był wikariuszem. Od tego czasu obu kapłanów łączyła przyjaźń[32].

Ksiądz Kazimierz Ciesielski był kapłanem wymagającym od swoich parafian zdecydowanej postawy wobec Boga i Kościoła. Uważał, że ludziom o słabej wierze, którzy za życia nie utożsamiali się z Kościołem, nie należy się tradycyjny pogrzeb katolicki. To nie podobało się tzw. letnim katolikom, którzy nie szczędzili mu krytyki. Byli także tacy, którzy pisali listy do ówczesnego biskupa włocławskiego Henryka Muszyńskiego w obronie księdza Ciesielskiego: „Pragniemy zaznaczyć, że ks. Ciesielski był wzorowym pasterzem naszej parafii. Więcej dokonał remontów sam aniżeli wszyscy księża od 1945 r. razem wzięci. Wzorowo uczy dzieci religii, które go kochają i szanują. Jest autorytetem moralnym. Prawdą jest, że należy do księży wymagających, ale nie wyszedł jednym krokiem poza Ewangelię"[33].

Swego rodzaju paradoksem jest fakt, że pozytywną ocenę księdzu Ciesielskiemu, wówczas jeszcze wikariuszowi jednej z konińskich parafii, wystawił w 1984 r. także Czesław Bruszewski, dyrektor Wydziału ds. Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Koninie, który m.in. napisał: „Podczas pobytu

[31] RDWł 2017, s. 238. Od stycznia do 17 lipca 1946 r. opiekę duszpasterską sprawował ks. Czesław Żurmanowicz, proboszcz parafii w Mazowszu.

[32] Relacja ks. Tomasza Muraszewskiego, 2 I 2025 r.

[33] AKDWł, Akta parafii Działyń 1983–1995, Pismo z 17 I 1989 r.

na naszym terenie zajmował się wyłącznie pracą duszpasterską. Sprawy społeczno-gospodarcze nie interesowały go i na ich temat nie wypowiadał się. Nie prowadził szkodliwej działalności w latach 1980–1984”[34]. Ksiądz Ciesielski zakończył posługę w parafii Działyń 25 stycznia 1990 roku.

2.1. Trudny okres powojenny

Jak wcześniej wspomniano, pierwszym po wojnie administratorem był ks. Telesfor Perehuda, kapłan zza Buga (z diecezji łuckiej), który uciekając przed działaniami wojennymi, znalazł się na zawiślańskich terenach diecezji włocławskiej i przez kilka miesięcy był administratorem w Działyniu, a potem pracował w innych diecezjach polskich[35]. Przez kolejne miesiące parafia nie miała swojego proboszcza, opiekę duszpasterską sprawował proboszcz parafii w Mazowszu, ks. Czesław Żurmanowicz z diecezji podlaskiej[36]. Parafianie nie byli zadowoleni z tej sytuacji, dlatego 25 marca 1946 r. wystosowali do biskupa włocławskiego Karola Radońskiego prośbę o mianowanie proboszcza, m.in. napisali: „My niżej podpisani parafianie z Działynia zwracamy się do Jego Ekscelencji z gorącą prośbą o przydzielenie nam ks. proboszcza. Parafia Działyń jest duża i zastępstwo wykonywane przez ks. proboszcza z Mazowsza nie zaspakaja w dostatecznej mierze potrzeb naszej parafii”. Pod listem podpisało się 89 osób[37]. Z uwagi jednak na duże straty wśród włocławskiego duchowieństwa spowodowane wojną (zginęło ponad 220 kapłanów wraz z bp. Michałem Kozalem) bp K. Radoński dopiero po kilku miesiącach spełnił prośbę działyńskich parafian. Nowym proboszczem został mianowany dnia 17 lipca 1946 r. ks. Zygmunt Tyburski, który wrócił z niemieckiego obozu w Dachau. Pracował w Działyniu do 14 sierpnia 1953 roku[38].

Działyń był jego pierwszą proboszczowską placówką. Święcenia kapłańskie przyjął 18 czerwca 1933 r. i do czasu wojny był wikariuszem i prefektem w kilku parafiach. Przyszło mu pracować w bardzo trudnym okresie, gdy nie tylko trzeba było borykać się ze stratami materialnymi, ale także z kry-

[34] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Delegatura w Bydgoszczy (AIPN), Parafia rzymskokatolicka Działyń, Charakterystyka, sygn. IPN By 251/96, k. 65.

[35] Zob. W. Urban, *Duszpasterski wkład księży repatriantów w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945–1970*, Wrocław 1970, s. 177; AIPN, Parafia rzymskokatolicka Działyń, Charakterystyka, sygn. IPN By 251/96, k. 65.

[36] APD, Kronika, s. 9.

[37] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Petycja z 25 III 1946 r.

[38] K. R[ulka], *Ks. Zygmunt Tyburski*, KDWł, 57(1984), s. 280.

zysem wiary wielu parafian. W kronice parafialnej tak m.in. opisał swoje pierwsze lata pobytu w Działyniu: „Następstwem pięcioletniej gospodarki niemieckiej dla ludności była utrata zabudowań gospodarczych, które Niemcy dowolnie niszczyli, rozbierali, przestawiali na inne odległe nieraz miejsca, w tej sytuacji wielu powracających po ucieczce najeźdźców musiało zaczynać od nowa, jak po spaleniu”[39]. Parafianie starali się odbudowywać swoje domostwa, ale także, jak odnotował ksiądz Tyburski, „powracający z wojennej tułaczki wraz z innymi mieszkańcami przystępowali do stawiania porąbanych przez Niemców krzyży, figur i kapliczek, umieszczając na nich często wzruszające napisy, jak np. ten na figurze w Działyniu (przy dawnej mleczarni) w centrum wsi: „Wdzięczni za szczęśliwy powrót do swoich domostw polecamy się Tobie, Maryjo”[40].

Jak wspomniano, ks. Tyburski zaobserwował kryzys wiary wielu parafian. Tak o tym napisał w kronice parafialnej: „Są i tacy i to znaczna ilość, którzy stoją poza życiem katolickim, w kościele nie bywają, do sakramentów w ogóle nie przystępują. W dużej mierze jest to jedno ze zgubnych następstw ostatniej wojny: rozproszeni po świecie i latami nieludzko dręczeni bez możliwości pociech religijnych, odwykli ludzie od praktyk, wystygli i teraz trudno im przychodzić, włączyć się na nowo w nurt życia katolickiego”[41]. Inną przyczyną, według księdza Tyburskiego, niskiej frekwencji wiernych w kościele była duża odległość niektórych wiosek od kościoła. Starając się ich jakoś usprawiedliwić, ks. Tyburski przypuszczał, że część wiernych uczestniczyła w nabożeństwach w sąsiednich kościołach, np. w Trutowie, Rużu, Chrostkowie i Oborach, do których mieli bliżej[42].

Pewien obraz życia religijnego parafii przedstawia sprawozdanie duszpasterskie przesłane 27 czerwca 1949 r. przez ks. Z. Tyburskiego do Kurii Diecezjalnej Włocławskiej. Wynika z niego, że w dwóch niedzielnych mszach uczestniczyło 1000 osób spośród 3500 wiernych. I choć nie było w parafii jawnego niedowiarstwa, to 10% parafian wykazywało się pewną obojętnością religijną. Niską frekwencję odnotowano także podczas różnych nabożeństw. I tak np. w nabożeństwie różańcowym odprawianym w każdą sobotę o zachodzie słońca uczestniczyło ok. 20 osób, a w pierwszy

[39] APD, Kronika, s. 3.

[40] Tamże.

[41] Tamże, s. 4.

[42] Tamże.

piątek miesiąca we mszy św. z wystawieniem Najświętszego Sakramentu – ok. 30 osób[43]. Ten indyferentyzm religijny części parafian zauważył bp Franciszek Korszyński podczas wizytacji kanonicznej przeprowadzonej w dniach 28–29 maja 1947 r., dlatego w protokole powizytacyjnym odnotował: „Wojna w ich życiu religijno-moralnym zaznaczyła się ujemnie”[44].

2.2. Życie religijne

Rytm życia religijnego w Kościele katolickim wyznacza rok liturgiczny. Wierni są zobowiązani do uczestnictwa we mszy św. w niedziele i święta i przynajmniej raz w roku w okresie wielkanocnym przystępować do spowiedzi i Komunii świętej. W parafii Działyń jednak nie wszyscy katolicy dopełniali tych obowiązków. Ksiądz Paweł Ruszkiewicz w sprawozdaniu do kurii w 1965 r. tak charakteryzuje działyńskich parafian: „Są tacy, co nigdy do kościoła nie chodzą, i tacy, co mało chodzą, i tacy, co do kościoła w każdą niedzielę i święta chodzą, czyli zawsze”[45].

W omawianym okresie msze św. w niedzielę i święta były sprawowane w różnych latach o różnych godzinach, np. w 1952 r. – 8.30 i 11.00 (suma), nieszpory o 15.00; w 1958 r. – 7.00 (przed mszą św. były śpiewane Godzinki), 9.00 (dla dzieci), 11.30 (suma) i nieszpory o 16.00; w 1971 r. – 9.00, 11.30 i 16.00, nie było już nieszporów; w 2017 r. – 8.00, 10.00, 12.00[46].

Udział parafian we mszach św. był różny, mniejsza liczba uczestniczyła w miesiącach zimowych, co było spowodowane m.in. dużą odległością do kościoła. Kolejni proboszczowie w sprawozdaniach do kurii wykazywali udział 20–30% parafian[47].

Z obowiązku spowiedzi wielkanocnej wywiązywało się ok. 90% parafian. Należy dodać, że w parafii obowiązywały kartki do spowiedzi

[43] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Sprawozdanie duszpasterskie parafii Działyń z dn. 27 VI 1949.

[44] Tamże, Protokół wizytacji kanonicznej parafii Działyń dokonanej przez J.E. ks. dr. Franciszka Korszyńskiego, biskupa sufragana, wikariusza generalnego diecezji włocławskiej.

[45] AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Sprawozdanie z okazji wizytacji kanonicznej odbytej przez bp. Kazimierza Majdańskiego w dn. 1–2 V 1965.

[46] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Protokół z wizytacji dziekańskiej w Działyniu, dn. 2 IX 1952; Formularz wizytacji dziekańskiej odbytej dn. 4 X 1958 w parafii Działyń; AKDWł, Akta parafii Działyń1964–1982, Protokół wizytacji kanonicznej parafii pw. Trójcy Świętej w Działyniu przeprowadzonej w dniach 25 i 26 kwietnia 1971 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną, 16 maja 1978 r.; RDWł 2017, s. 239.

[47] AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Protokół wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej w parafii Działyń w dn. 9 XII 1973 r.

wielkanocnej. Wspomina o nich jeszcze ks. Józef Janiak w kronice parafialnej, pisząc o rekolekcjach wielkopostnych w 1990 r.: „Frekwencja dobra, zwłaszcza w dniu spowiedzi. Utrzymany nadal zwyczaj kartek do spowiedzi wielkanocnej”[48]. Kartki do spowiedzi zostały zniesione na początku XXI wieku.

Na pogłębianie religijności parafian wpływają okazjonalne wydarzenia, takie jak: odpusty, rekolekcje, misje, nawiedzenie obrazu Matki Bożej. Parafianie zawsze licznie uczestniczyli w odpustach parafialnych: w święto Świętej Trójcy (niedziela), św. Stanisława BM (*ipsa die*) i Matki Bożej Różańcowej (niedziela). W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku obchodzono także odpust ku czci św. Anny[49]. I choć parafia nosi wezwanie Świętej Trójcy, to jednak ten odpust nie cieszył się wśród wiernych dużą popularnością. Najwięcej parafian uczestniczyło w odpuście ku czci św. Stanisława BM (8 maja), któremu poświęcony jest jeden z ołtarzy bocznych[50]. Prawdopodobnie jest to uwarunkowane względami historycznymi, bo patronem parafii jest św. Stanisław, natomiast tytułem kościoła jest Święta Trójca[51]. Z niewyjaśnionych przyczyn parafia dziś funkcjonuje pod wezwaniem Świętej Trójcy.

W Wielkim Poście odbywały się rekolekcje, które często prowadzili karmelici z Obór, redemptoryści lub inni księża, np. w 1952 r. – o. Henryk Szczyrek[52], w 1958 r. – ks. Wacław Cieślakowski z Warszawy[53], w 1990 r. – ks. Stefan Maćczak, który zbierał ofiary na budujący się kościół w Lipnie[54]. W Adwencie zwykle nie było rekolekcji tylko nabożeństwo czterdziestogodzinne albo dzień skupienia[55].

---

[48] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Sprawozdanie z okazji wizytacji kanonicznej odbytej w dn. 21–23 VI 1959 r. przez bp. F. Korszyńskiego; AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Sprawozdanie z okazji wizytacji kanonicznej odbytej przez bp. Kazimierza Majdańskiego w dn. 1–2 V 1965 r.; AKDWł, Akta parafii Działyń 1983–1995, Protokół wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej w parafii Działyń w dn. 9 XII 1973 r.; APD, Kronika, s. 46.

[49] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Dane do nowego rocznika diecezjalnego [1958]; AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Sprawozdanie z okazji wizytacji kanonicznej 1–2 V 1965 r.

[50] APD, Kronika, s. 52.

[51] Tamże, s. 10.

[52] Tamże, s. 5 (do spowiedzi przystąpiło 1200 osób).

[53] Tamże, s. 11 (do spowiedzi przystąpiło 2000 osób).

[54] Tamże, s. 46.

[55] AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Protokół wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej w parafii Działyń w dn. 3 II 1982 r.

Z zachowanych dokumentów wynika, że pierwsze po wojnie misje zostały przeprowadzone w dniach 3–10 maja 1959 roku. Prowadzili je redemptoryści: o. Antoni Lisiak i o. Jan Grochala z Głogowa n. Odrą. Frekwencja wiernych była bardzo duża, rozdano 6000 Komunii Świętej. Na zakończenie misji został poświęcony krzyż misyjny i umieszczony koło kościoła. W następnym roku odbyła się renowacja misji, a ks. Edward Smolarek odnotował w kronice parafialnej: „Praca o.o. redemptorystów w czasie misji i renowacji przyczyniła się znacznie do ożywienia życia religijnego w parafii”[56]. Kolejne misje odbywały się w: 1969 i 1975 roku[57]. W 1986 r., znowu po 11-letniej przerwie, ks. Kazimierz Ciesielski poprosił karmelitów o przeprowadzenie misji. Z polecenia przełożonych zakonu przeprowadzili je o. Łukasz z Gdańska i o. Mateusz z Obór. Misje zakończyły się procesją przez całą wieś od figury Matki Bożej do kościoła[58]. Ostatnie misje odbyły się w 2016 r. i przeprowadził je ks. Krzysztof Wiśniewski, proboszcz z Nowogrodu[59].

Wierni z dużym zaangażowaniem kultywują niektóre święta i zwyczaje. Szczególnie można to zaobserwować przy przygotowaniu ołtarzy na procesję Bożego Ciała; co roku inne wioski ubierają ołtarze, a wszyscy przyozdabiają swoje domy. Procesja do czasów ks. Józefa Janiaka przebiegała tą samą trasą, czyli drogą w centrum wsi do figurki przy mleczarni i tą samą trasą do kościoła. Ksiądz Janiak zmienił trasę i teraz wierni w procesji chodzą do figurki przy mleczarni tzw. małą stroną, czyli drogą nad sadzawką, a wracają drogą w centrum wsi do kościoła[60].

Wciąż istnieje tradycja spotkań wiernych w maju przy kapliczkach i śpiewu „Litanii loretańskiej”. W 1952 r. były w parafii cztery kapliczki Matki Bożej, a w 2006 r. – siedem. Warto dodać, że parafianie sami co jakiś czas odnawiają kapliczki, a w maju pięknie je ozdabiają[61].

Wielkim przeżyciem dla parafian był Rok Maryjny, wyznaczony przez papieża Piusa XII na 1954 rok dla upamiętnienia setnej rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Przez cały rok w każdą sobotę był śpiewany różaniec, połączony

[56] APD, Kronika, s. 12–13.

[57] Czarnecki, Z dziejów, s. 127.

[58] APD, Kronika, s. 32.

[59] Relacja ks. Tomasza Muraszewskiego, 2 I 2025.

[60] APD, Kronika, s. 62; Relacja Jana Czerwińskiego z Działynia, 30 XII 2024.

[61] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Protokół z wizytacji dziekańskiej w Działyniu dn. 2 IX 1952 r.; RDWł 2006, s. 243.

z błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem. Przed uroczystościami Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny była odmawiana specjalna nowenna. Podczas kolędy ks. Sylwester Janiak rozdał 3000 cudownych medalików Niepokalanej, a w dniach 29–30 sierpnia zorganizował pielgrzymkę do Częstochowy[62].

Ważnymi wydarzeniami maryjnymi dla parafialnej wspólnoty były nawiedzenia kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej: pierwsze w 1975 r., a drugie, po niemal 50 latach, w dniach 27–28 listopada 2024 roku. Obraz do parafii przybył w samochodzie-kaplicy z Nowogrodu i został powitany przy kapliczce obok szkoły w Działyniu przez ks. Tomasza Muraszewskiego w obecności biskupa włocławskiego Krzysztofa Wętkowskiego i rekolekcjonisty o. Piotra Słomińskiego. O północy została odprawiona pasterka, w ciągu dnia zostało odprawionych kilka mszy św., a mieszkańcy kolejnych wiosek prowadzili modlitewne czuwanie[63].

Kolejni proboszczowie dużą uwagę przywiązywali do katechizacji dzieci. Jako pierwszy z tym problemem musiał poradzić sobie ks. Zygmunt Tyburski. Nie było to zadanie łatwe, bo na terenie parafii było wówczas pięć szkół: w Działyniu, Klonowie, Wielgiem, Sitnie i Kawnie[64], a poza tym religia od 1945 r. utraciła charakter przedmiotu obowiązkowego i władze komunistyczne stopniowo ograniczały jej obecność w szkołach. Ostatecznie została usunięta na mocy ustawy z dnia 15 lipca 1961 roku[65]. W roku szkolnym 1946/47 religii uczyli: w Działyniu (480 dzieci) – ks. Z. Tyburski, w Klonowie (117 dzieci) – Kazimiera Reńska, w Wielgiem (129 dzieci) – Aleksander Gawryś, w Kawnie (100 dzieci) – Aleksander Młotkowski, w Sitnie (92 dzieci) – Zofia Zatryb[66].

Po usunięciu lekcji religii ze szkół ks. Sylwester Janiak początkowo uczył dzieci ze szkoły w Działyniu, gdy było ciepło w kościele, a w zimie w kancelarii parafialnej lub zakrystii (od 1962 r. była ogrzewana). Dzieci z innych szkół miały katechezę w każdą niedzielę po mszy św. o godz. 9.00,

[62] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Sprawozdanie z Roku Maryjnego w parafii Działyń, 14 I 1955 r.

[63] APD, Kronika, s. 110–111.

[64] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Wykaz szkół w parafii Działyń, 9 X 1946 r. Obecnie na terenie parafii jest szkoła podstawowa w Działyniu i Ośrodek Opiekuńczo-Wychowawczy w Wielgiem.

[65] Ustawa z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania, Dz.U. 1961, nr 32, poz. 160.

[66] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Wykaz szkół w parafii Działyń, 9 X 1946 r.

a dzieci z Kawna w klasztorze w Oborach. Ostatecznie ksiądz Janiak zdecydował się uczyć we wszystkich szkołach (36 godzin tygodniowo), oprócz tej w Kawnie[67]. Jego następca, ks. Edward Smolarek, zwrócił się do Diecezjalnego Urzędu Katechetycznego o przydzielenie kleryka do pomocy w prowadzeniu katechezy i od września 1957 r. lekcje religii prowadzili: ks. Smolarek w Działyniu (13 godzin), a kleryk Marian Mielczarek w: Klonowie, Wielgiem i Sitnie (23 godziny). Dzieci ze szkoły w Kawnie uczył karmelita z Obór (5 godzin)[68]. Odtąd w pracy duszpasterskiej aż do 1984 r. kolejnym proboszczom pomagali wikariusze: ks. Marian Klimkiewicz, ks. Bolesław Szyszkiewicz, ks. Augustyn Brandt, ks. Jerzy Krzemiński, ks. Jan Matusiak, ks. Marian Górski, ks. Tadeusz Skonieczny, ks. Zenon Michalski, ks. Janisław Garncarek, ks. Franciszek Klukowski, ks. Jan Hutniczak, ks. Eugeniusz Budkowski, ks. Bogusław Adamus i ks. Jan Frączek[69]. Lekcje religii odbywały się w punktach katechetycznych, znajdujących się w prywatnych domach, których właściciele udostępniali jedno z pomieszczeń. I tak od 1967 r.: w Działyniu – w organistówce, później w salce katechetycznej, w Wielgiem – najpierw u pp. Skirzyńskich, później u pp. Gumińskich, w Klonowie – u pp. Buczkowskich i pp. Gabryszewskich, w Sitnie – u pp. Pawłowskich, w Kawnie – u pp. Ziółkowskich[70].

Katecheza do szkół powróciła w 1990 r. na mocy rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dn. 30 sierpnia 1990 roku[71]. Odtąd lekcje religii, oprócz księdza proboszcza, prowadzili też katecheci świeccy, m.in.: Halina Bogóska, Renata Stencelewska, Bronisława Wojciechowska, Henryka Jaworska, Danuta Jeziorska-Flak, Dariusz Czerski, Zofia Pierzgalska, Wioletta Pietruszyńska, Alicja Wyborska[72].

---

[67] Tamże, Pismo z dn. 19 XI 1953 r.; Sprawozdanie z nauczania religii dziatwy z par. Działyń, 5 X 1955 r.; tamże, pismo z 7 I 1957 r. Na msze niedzielne uczęszczało 50–60% dzieci, a zimą 20–30%, bo było daleko do kościoła, a dzieci nie miały ciepłego ubrania i butów. Część dzieci uczęszczała do kościołów, do których miała bliżej.

[68] Tamże, Notatka z 9 VIII 1957 r.

[69] AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Formularz katechetyczny, dn. 15 I 1980 r.; tamże, Protokół wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej w parafii Działyń w dn. 9 XII 1973 r. Ks. Klukowski do swojej nowej parafii w Koszutach zabrał, za zgodą ks. Rydeckiego i większości parafian, chociaż nie wszystkich, zabytkowe stacje drogi krzyżowej.

[70] Tamże, Notatka z 10 X 1967 r.; Relacja Małgorzaty Iglewskiej z Rembiochy, 2 I 2025 r.

[71] Obwieszczenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 28 maja 2020 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz.U. 2020, poz. 983.

[72] AKDWł, Akta parafii Działyń 1983–1995, Notatka z 23 VII 1990 r.; 6 XI 1993 r., 1 VII 1995 r.; RDWł 2006, s. 243; 2017, s. 239; 2020, s. 236.

Od 1992 r. dzieci ze szkoły w Działyniu ze swoim pocztem sztandarowym uczestniczą we mszy rozpoczynającej kolejny rok szkolny, a ksiądz proboszcz jest zapraszany do szkoły na uroczyste rozpoczęcie nowego roku. Warto też dodać, że biskup pomocniczy włocławski Roman Andrzejewski podczas wizytacji parafii w 1997 r. spotkał się z nauczycielami i uczniami w szkole w Działyniu i Sitnie. Podkreślił, że jest to historyczne wydarzenie, bo po raz pierwszy po II wojnie światowej biskup jest oficjalnie w szkole[73].

Opisując życie religijne parafii, należy wspomnieć o wspólnotach, które tu istniały. Trzeba zaznaczyć, że nie było ich dużo. Od 1949 r. istniał Żywy Różaniec, choć były lata, że i tej wspólnoty nie było. Zawsze dość prężnie działało koło ministrantów, należało do niego 20–40 chłopców. Od 1959 r. funkcję organisty pełnił Eugeniusz Szczepański, który założył chór mieszany; należało do niego 25 osób. W latach siedemdziesiątych XX wieku już chóru nie było. W 2020 r. w parafii istniały cztery koła Żywego Różańca, koło ministrantów i schola[74].

O rozwój religijny parafian dba szczególnie obecny proboszcz, ks. Tomasz Muraszewski. To on, zainspirowany przez ks. Wojciecha Kochańskiego, przyczynił się do nagłośnienia działalności rodziny Alaszkiewiczów, która wysyłała paczki do obozu w Dachau uwięzionym tam księżom włocławskim[75]. Organizuje także pielgrzymki do miejsc świętych, m.in. do Lichenia, Częstochowy, Skępego, Niepokalanowa lub szlakiem papieskim[76]. W 2019 r. zaprosił grupę Quo Vadis z Płonnego, która wystawiła Misterium Męki Pańskiej, w 2023 r. teatr ludowy ze Zbójna, który przedstawił

[73] APD, Kronika, s. 52, 67–68. Do szkolnych bibliotek przekazał Biblię z obrazkami, a każdemu nauczycielowi wręczył encyklikę *Evangelium vitae* papieża Jana Pawła II. Biskup odwiedził też dzieci z niepełnosprawnością intelektualną w Zakładzie Wychowawczym w Wielgiem.

[74] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Sprawozdanie duszpasterskie parafii Działyń, 27 VI 1949 r.; tamże, Sprawozdanie z okazji wizytacji kanonicznej odbytej w dniach 21–23 VI 1959 r.; AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Protokół wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej w parafii Działyń w dn. 9XII 1973 r.; RDWł 2020, s. 235.

[75] J. Przychodny, *Pomagali więźniom Dachau – rodzina Alaszkiewiczów*, KDWł, 106(2023), nr 4, s. 519–522; tenże, *Pomoc świadczona włocławskim księżom-więźniom w obozie koncentracyjnym w Dachau w latach 1942–1945*, AtK, 183(2024), z. 1(692), s. 170–171. Biskup K. Wętkowski podczas pobytu w Działyniu w dn. 18 II 2024 r. wręczył medal „Zasłużony dla Diecezji Włocławskiej" rodzinie Alaszkiewiczów. W imieniu rodziny medal odebrała Weronika Błaszkiewicz, córka Ewy Alaszkiewicz.

[76] APD, Kronika, s. 116–117; J. Przychodny, *Parafialna pielgrzymka*, „Ład Boży" [dod. do „Idziemy"] (ŁB/Idz), 2024, nr 32(11 VIII), s. V; tenże, *Pielgrzymka z Działynia*, ŁB/Idz, 2024, nr 36(8 IX), s. III.

pastorałkę pt. „Bądźmy dla siebie bliscy", a w 2024 r. s. Barbarę Rybus, która przez 19 lat była dyrektorką domu dziecka w Nowosybirsku[77].

Należy stwierdzić, że wszyscy proboszczowie doceniali zaangażowanie wiernych w życie religijne parafii, ale dostrzegali też pewne ich negatywne zachowania. Szczególnie zatroskani byli o szerzącą się plagę pijaństwa. W parafii istniały meliny pijackie, a na zwracaną uwagę zwykle część parafian się oburzała. Odkąd otwarto klubo-kawiarnię i remizę w Klonowie dochodziło tam często do pijackich awantur, np. przed Adwentem w 1994 r. młodzież wracająca nad ranem z dyskoteki zrzuciła ze ściany kościoła jedną z gablot[78]. Ksiądz Józef Janiak był rozczarowany postawą parafian, którzy nie wykazali większego zainteresowania propozycją wspólnego wyjazdu na spotkanie z papieżem Janem Pawłem II we Włocławku (6–7 VI 1991 r.), bo jak twierdzili: „więcej zobaczymy w telewizji". Jednocześnie w tym czasie zorganizowali w Działyniu dyskotekę. Podobną obojętnością wykazali się parafianie w 2000 r., kiedy ksiądz Janiak chciał w Roku Jubileuszowym zorganizować dla dzieci i młodzieży pielgrzymkę do Lichenia, a dla starszych do włocławskiej katedry jako kościoła jubileuszowego, w obu przypadkach nie zebrano pełnego kompletu uczestników[79].

Oprócz tych negatywnych zachowań można zaobserwować też pozytywne reakcje parafian. I tak w lipcu 1997 r. parafianie zebrali 1409 zł i tonę zboża dla powodzian. A kiedy w Sitnie spalił się dom, w którym mieszkała babcia z czworgiem wnucząt (rodzice pracowali zarobkowo w Niemczech), pospieszyli z pomocą, m.in. zakupili dla dzieci ciepłe kurtki[80].

2.3 Troska o miejsca kultu

Jak wcześniej wspomniano, w okresie II wojny światowej bardzo zniszczony został kościół, dwa cmentarze i zabudowania gospodarcze. Ksiądz Zygmunt Tyburski z pomocą wielu parafian zadbał o uporząd-

[77] T e n ż e, *Odwaga i miłość*, ŁB/Idz, 2024, nr 42(20 X), s. VIII; t e n ż e, *Świadectwo siostry Barbary Rybus o misjach na Syberii*, https://diecezja.wloclawek.pl/aktualnosci/informacje,5/dzialyn-swiadectwo-siostry-barbary-rybus-o-misjach-na-syberii,139 [2.07.2025]; t e n ż e, *Pastorałka „Bądźmy dla siebie bliscy" w działyńskiej parafii*, https://diecezja.wloclawek.pl/aktualnosci/informacje,5/pastoralka-badzmy-dla-siebie-bliscy-w-dzialynskiej-parafii,1199 [2.07.2025].

[78] APD, Kronika, s. 24, 57.

[79] Tamże, s. 50, 76.

[80] Tamże, s. 65, 69.

kowanie wnętrza kościoła, ale także w 1948 r. została wyremontowana organistówka, w latach 1949–1950 ogrodzony został betonowym parkanem cmentarz grzebalny, w 1951 r. wyremontowano organy, a w 1952 r. budynki gospodarcze przy plebanii[81]. Ksiądz Tyburski myślał też o sprawieniu nowych dzwonów[82], ale odszedł z parafii, a jego zamierzenie zrealizował ks. Sylwester Janiak. Dzięki jego staraniom i ofiarom parafian zakupiono nowy duży dzwon, który konsekrował 3 października 1954 r. bp F. Korszyński i nadał mu imię „Stanisław"[83].

W dniu 2 października 1960 r. w odpust Matki Bożej Różańcowej w kościele i budynkach plebanijnych po raz pierwszy została uruchomiona instalacja elektryczna. Poświęcił ją w obecności księży z dekanatu ks. Jozafat Domagała, dziekan czernikowski[84].

Ksiądz Mieczysław Rydecki, chcąc w kościele zainstalować piecyki akumulacyjne do ogrzewania kościoła, musiał wymienić w 1977 r. całą instalację elektryczną, odrestaurował także stary żyrandol. Wybudował budynek, w którym znalazło się także pomieszczenie na salkę katechetyczną[85].

Jak wcześniej wspomniano, przy parafii były dwa cmentarze. Jeden stary o powierzchni 0,31 ha, położony w stronę Wielgiego, nie był użytkowany, i drugi o powierzchni 1,05 ha, położony w stronę Rembiochy. Kiedy proboszczem został ks. Jan Talaska, postanowił uporządkować stary cmentarz, gdyż planował zrobić z niego miejsce pochówku dla mieszkańców wiosek, które miały znaleźć się w granicach tworzonej parafii Ciepień. Trzeba podkreślić, że na cmentarzu kiedyś znajdowały się marmurowe nagrobki szlachty i dziedziców działyńskich, ale zostały zdewastowane przez Niemców – marmur został wywieziony, a inne nagrobki zniszczone. Pozostały tylko zapieczętowane pieczary z trumnami,

[81] Tamże, s. 3–4.

[82] AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Protokół z wizytacji dziekańskiej w Działyniu dn. 2 IX 1952 r. Był tylko niewielki dzwon zegarowy, którego używano do dzwonienia, i sygnaturka.

[83] APD, Protokoły wizyt biskupich w Działyniu; AKDWł, Akta parafii Działyń 1945–1963, Inwentarz kościoła parafialnego w Działyniu, 5 IV 1957 r. W czasie wojny dzwon został zdjęty z wieży i rozbity na mniejsze kawałki przez Niemców, którzy je zabrali. Jeden mały fragment udało się zabrać przedwojennemu sołtysowi wsi Działyń – p. Józefowi Czerwińskiemu, która to część została wtopiona w dzwon odlany po wojnie.

[84] APD, Kronika, s. 13–14. Prace związane z elektryfikacją przeprowadziło Państwowe Przedsiębiorstwo Elektryfikacji Rolnictwa w Bydgoszczy.

[85] AKDWł, Akta parafii Działyń 1964–1982, Protokół wizytacji dziekańskiej przeprowadzonej w parafii Działyń w dn. 21 XI 1977 r.

które ksiądz Talaska kazał zarzucić ziemią. Starsi ludzie, pamiętający tamto porządkowanie, mówią, że znajdowały się tam stare cynowe trumny dziedziców, były też trumny proboszczów działyńskich i widać było szaty liturgiczne, w których byli pochowani. Takie przywracanie cmentarza do użytkowania budziło wśród parafian wiele złych emocji. Obecnie cmentarz znowu jest użytkowany[86].

Odnowienia wnętrza kościoła podjął się ks. Kazimierz Ciesielski, m.in. na podłodze całego kościoła została położona marmurowa posadzka. Konserwację głównego ołtarza zlecił mgr Jolancie Chmarze i mgr Annie Bednarek, konserwatorkom z Torunia. Prace trwały dwa lata i zostały ukończone 22 grudnia 1987 roku. Odnowiony ołtarz i nowy ołtarz soborowy wraz z ambonką poświęcił biskup pomocniczy włocławski Czesław Lewandowski. Obecni byli wszyscy księża z dekanatu z księdzem dziekanem Tadeuszem Pakulskim na czele[87].

Ksiądz Józef Janiak, razem z parafianami, zdecydował, że dla uczczenia jubileuszu 2000 zostanie odnowiona zewnętrzna elewacja kościoła. Użyto najlepszych farb, a prace wykonał parafianin Jerzy Iglewski[88].

Szczególną troską o miejsca kultu wykazuje się ks. Tomasz Muraszewski. I choć zastał (2016 r.) parafię bardzo zaniedbaną i zadłużoną, to już w 2018 r. została oddana do użytku kaplica przedpogrzebowa, której budowę rozpoczął w 2003 r. ks. Stanisław Kowalski. Dzięki ofiarności parafian oraz z środków pozyskanych z Urzędu Marszałkowskiego i Funduszu Kościelnego założył m.in. nowe nagłośnienie kościoła, odnowił 300-letni obraz Matki Bożej Częstochowskiej, naprawił grożące zawaleniem wieże kościelne, które zostały pokryte miedzianą blachą, zawieszono też na nich nowe dzwony elektroniczne[89]. Została również wymieniona więźba dachowa i położono nowy dach na kościele. Odnowiono zewnętrzną elewację kościoła oraz wymalowano wewnątrz kościół, a także zostały odnowione freski na sklepieniu prezbiterium, uporządkowano również teren wokół kościoła, odnowiono paramenty liturgiczne[90]. W czasie po-

[86] Relacja Eugeniusza Pietruszyńskiego z Działynia, 31 XII 2024 r.

[87] APD, Kronika, s. 41.

[88] Tamże, s. 70.

[89] J. Głowacki, *Działyń: bp Mering poświęcił kapsułę czasu umieszczoną w wieży kościoła*, https://diecezja.wloclawek.pl/aktualnosci/informacje,5/dzialyn-bp-mering-poswiecil-kapsule-czasu-umieszczona-w-wiezy-kosciola,2869 [2.07.2025]. Biskup Wiesław Mering 21 VII 2019 r. obdarzył ks. Tomasza Muraszewskiego godnością kanonika honorowego kapituły ciechocińskiej.

[90] APD, Kronika, s. 96, 101.

sługi księdza Muraszewskiego urządzono także parking przy cmentarzu przy drodze w stronę Rembiochy, zaś cmentarz został uporządkowany, a alejki cmentarne wyłożono kostką brukową[91].

3. Osoby duchowne pochodzące z parafii Działyń

Parafia Działyń zalicza się raczej do mniejszych parafii w diecezji włocławskiej jak wcześniej wspomniano. Wyróżnia ją jednak stosunkowo duża liczba powołań kapłańskich i zakonnych. Kiedy przegląda się dokumenty parafii, można zauważyć, że bardzo często parafianie modlili się o nowe powołania do kapłaństwa, były również organizowane niedziele powołaniowe, na które przyjeżdżali klerycy z włocławskiego seminarium duchownego. Ostatnia taka niedziela powołaniowa odbyła się 13 stycznia 2025 roku[92].

W latach 1945–2024 święcenia kapłańskie otrzymało siedmiu księży pochodzących z parafii Działyń: ks. Alfons Wileński (1946, diecezja kielecka), ks. Kazimierz Bocianowski (1961), ks. Kazimierz Marchlewski (1963), ks. Eugeniusz Stancelewski (1967), ks. Józef Dębiński (1975), ks. Wojciech Kochański (1977), ks. Jerzy Czerski (1995). Warto podkreślić, że, oprócz księdza Czerskiego, wszyscy pracowali w trudnych dla Kościoła czasach komunistycznych i większość z nich dobrze zapisała się na kartach historii diecezji włocławskiej[93].

Dwóch z nich zostało odznaczonych godnością prałata honorowego Jego Świątobliwości – ks. Kazimierz Bocianowski (zm. 2022) i ks. Wojciech Kochański. Ksiądz Bocianowski był także odznaczony godnością kanonika honorowego kapituły kaliskiej, pełnił funkcję dziekana golińskiego i piotrkowskiego. Jego zasługą było wybudowanie w latach 1981–1986 kościoła w Golinie na miejscu zburzonego przez Niemców w 1941 r. nowego kościoła, którego budowa została zakończona w 1940 roku. Nigdy nie zapominał o rodzinnej parafii, w której się wychował i gdzie kształtowało się jego powołanie, m.in. z własnych funduszy postawił na terenie przykościelnym pomnik św. Jana Pawła II z brązu, przekazał do kościoła figurę Serca Jezusowego oraz ufundował frontową część parkanu

[91] Tamże, s. 95.

[92] AKDWł, Akta parafii Działyń 1983–1995, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną, dn. 13 VIII 1988 r.

[93] Ks. W. Kochański i ks. J. Dębiński uczęszczali w latach 1965–1969 do jednej klasy w liceum w Golubiu-Dobrzyniu. Ich wychowawczyni miała problemy w pracy z powodu pójścia dwóch jej uczniów do seminarium duchownego, a dyrektor stracił stanowisko.

na cmentarzu znajdującym się przy drodze w stronę Rembiochy[94]. Z kolei ksiądz Kochański był także odznaczony godnością kanonika honorowego kapituły uniejowskiej, pełnił funkcję dziekana dekanatu słupeckiego i konińskiego III, a w latach 2003–2020 wikariusza biskupiego na rejon koniński. W latach 1970–1972 odbył służbę wojskową w specjalnej jednostce przeznaczonej dla kleryków[95].

Stopień naukowy doktora habilitowanego z zakresu historii Kościoła, historii powszechnej i historii Polski XX w., uzyskał ks. Józef Dębiński (zm. 2020). W 1978 r. uzyskał stopień magistra teologii, a w 1998 r. magistra historii. W 2000 r. obronił pracę doktorską na UMK w Toruniu, a w 2011 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego na tej uczelni. Po 13 latach pracy duszpasterskiej w różnych parafiach poświęcił się pracy naukowej. Był wykładowcą na Wydziale Politologii i Stosunków Międzynarodowych UMK w Toruniu, a potem w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu na stanowisku profesora nadzwyczajnego. Był także współtwórcą i zastępcą redaktora naczelnego czasopisma naukowego „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”[96].

Ks. mgr Eugeniusz Stancelewski (zm. 2018), którego ostatnią placówką duszpasterską była parafia św. Wojciecha w Broniewie, był ceniony przez parafian za gorliwość w pełnieniu pracy duszpasterskiej oraz za liczne i cenne inicjatywy w pracy z dziećmi i młodzieżą. Był bardzo koleżeński[97].

Ks. Kazimierz Marchlewski (zm. 2009), proboszcz parafii Świętej Trójcy w Dąbiu Kujawskim w latach 1981–2009, był znany w diecezji włocławskiej z zamiłowania do książek, zgromadził bogaty księgozbiór, który sprzedał, by uzyskać środki na budowę kościoła w Dąbiu Kujawskim[98].

Najmłodszym spośród księży wyświęconych w okresie powojennym jest ks. mgr lic. Jerzy Czerski, od 2012 r. proboszcz parafii św. Jakuba Apostoła w Rzgowie, dekanat koniński I[99].

Spośród księży pochodzących z parafii tylko ks. Alfons Wileński z Wielgiego nie był wyświęcony dla diecezji włocławskiej, choć ukończył Liceum św. Piusa X we Włocławku i w 1938 r. wstąpił do seminarium

---

[94] *Zmarł ks. prał. Kazimierz Bocianowski*, MDWł-K, 105(2022), nr 11, s. 1001–1002.

[95] Relacja ks. W. Kochańskiego, 13 I 2025 r.

[96] W. Kubiak, *Dębiński Józef Wincenty*, w: WłSb, t. 9, Włocławek 2021, s. 43–44; *Był tu, wśród nas. Wspomnienia o ks. dr. hab. Józefie Dębińskim*, red. W. Stawicki, Toruń 2021, s. 16–19.

[97] A. Tomalak, *Zmarł ks. Eugeniusz Stancelewski*, MDWł-K, 102(2019), nr 2, s. 185–187.

[98] W. Kujawski, *Zmarł ks. Kazimierz Marchlewski*, MDWł-K, 92(2009), nr 11, s. 1134–1140.

[99] RDWł 2017, s. 350; 2020, s. 236.

duchownego we Włocławku. Zawierucha wojenna spowodowała, że znalazł się w seminarium duchownym w Kielcach i tam otrzymał w 1946 r. święcenia kapłańskie. W 1987 r. przeniósł się do diecezji bielsko-żywieckiej i pracował w parafii św. Floriana w Żywcu-Zabłociu, był ojcem duchownym księży dekanatu żywieckiego. Zmarł 3 lutego 2001 roku[100].

Z parafii pochodzi również br. Tadeusz Stanewicz (karmelita) oraz dwie siostry zakonne: s. Norberta (Genowefa) Jasińska ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi (profesja zakonna 1952 r., zm. 1998) i s. Maria (Eliza) Nikleniewicz (profesja zakonna 1985 r.), mniszka Zakonu św. Benedykta pracująca w USA[101]. Trzeba dodać, że s. Norberta, będąc podczas wojny nowicjuszką, przebywała w domu rodzinnym i pomagała zdobywać produkty do paczek wysyłanych księżom do obozu w Dachau przez rodzinę Alaszkiewiczów.

Przy okazji warto również wspomnieć księży, którzy pochodzili z działyńskiej parafii, ale święcenia kapłańskie otrzymali przed 1945 rokiem. Z Ciechanówka pochodził ks. Józef Jakubowski, który święcenia kapłańskie otrzymał w 21 czerwca 1914 r. w Płocku. Był proboszczem w Staroźrebach i Raciążu. Odznaczony godnością honorowego kanonika kapituły pułtuskiej. Podczas wojny przebywał w obozie w Dachau, gdzie zmarł z wycieńczenia 17 stycznia 1941 roku[102].

Z Wielgiego, podobnie jak ks. Alfons Wileński, pochodził ks. Józef Wileński, który był klerykiem włocławskiego seminarium, święcenia kapłańskie otrzymał we Włocławku 24 czerwca 1928 roku. Przed II wojną światową był proboszczem w Cieninie Kościelnym, skąd trafił do obozu w Dachau. Po wyzwoleniu przebywał w diecezji gorzowskiej i koszalińsko-kołobrzeskiej. Zmarł 14 czerwca 1987 r. w Poznaniu[103].

* * *

Historia niewielkiej parafii Świętej Trójcy w Działyniu, o której pierwsza wzmianka pochodzi z 1510 r., jest bardzo ciekawa. Jej proboszcz-

---

[100] *Wileński Alfons (1916–2001)*, w: *Słownik biograficzny zmarłych kapłanów w diecezji bielsko-żywieckiej 1992–2011*, red. J. Kiedos, S. Lubaszka, S. Zawada, Bielsko-Biała 2012, s. 70–71.

[101] RDWł 2011, s. 303.

[102] W. Jezusek, *Ks. Józef Jakubowski, proboszcz dziekan w Raciążu*, „Miesięcznik Pasterski Płocki", 38(1949), nr 7, s. 250–252.

[103] W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymsko-katolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z. 4, Warszawa 1978, s. 511; *Ks. Józef Wileński*, https://diecezjakoszalin.pl/kaplan/zmarly-szczegoly/1319/ks-jozef-wilenski [4.01.2025].

czami byli na ogół kapłani gorliwie zaangażowani w pracę duszpasterską. W omawianym okresie dla aż czterech księży parafia w Działyniu była ich pierwszą placówką proboszczowską. Byli to: ks. Zygmunt Tyburski, ks. Sylwester Janiak, ks. Kazimierz Ciesielski i ks. Mieczysław Rydecki. Jej parafianie w zdecydowanej większości byli zawsze wierni Bogu i Ojczyźnie.

THE HISTORY OF THE HOLY TRINITY PARISH IN DZIAŁYŃ AFTER WORLD WAR II

Keywords: Parish of Działyń, diocese of Włocławek, parish indulgences, parish division.

Abstract: The Parish of Działyń has belonged to the Diocese of Włocławek since 1925 and is located in its so-called „Zawiśle" territories. The area is primarily inhabited by owners of agricultural holdings. Between 1945 and 2024, 12 priests served as administrators or parish priests. From 1957 to 1984, they were supported in their pastoral work by 11 vicars. Due to the elongated shape of the parish's territory, with the church located at one end and several villages at the other, resulting in a distance of several kilometers for residents to travel to the church, Bishop Jan Zaręba decided in 1984 to establish a new parish in Ciepień. This new parish was created from portions of the territories of Działyń and Kikół, with the village of Ciepień previously belonging to Działyń. Despite its modest size, approximately 3,000 members before the division and about 1,500 afterward, this parish has produced as many as seven priests, friar and two nuns.

Sections: [Introduction] > 1. Belonging to state, church administration units and parish population > 2. Care Pastors for the religious and material development of the parish > 3. Clergy from the Działyń parish > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Kurii Diecezjalnej we Włocławku
Akta parafii Działyń 1945–1963; 1964–1982; 1983–1995, nlb.

Archiwum Parafii Działyń.
Kronika parafii Działyń.
Protokoły wizyt biskupich w Działyniu.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Delegatura w Bydgoszczy, Parafia rzymskokatolicka Działyń, Charakterystyka, sygn. IPN By 251/96.

Relacje ustne
Relacja Jana Czerwińskiego z Działynia, 30 XII 2024 r.
Relacja Eugeniusza Pietruszyńskiego z Działynia, 31 XII 2024 r.
Relacja ks. Tomasza Muraszewskiego, 2 I 2025 r.
Relacja Małgorzaty Iglewskiej z Rembiochy, 2 I 2025 r.
Relacja ks. W. Kochańskiego, 13 I 2025 r.
Relacja ks. Piotra Dykowskiego, 15 I 2025 r.

Dekret erekcji parafii NMP Królowej Polski w Ciepieniu, KDWł, 67(1984), s. 255.

„Roczniki Diecezji Włocławskiej": 1972, 1978, 1983, 1991, 2000, 2006, 2011, 2017, 2019, 2000, 2020, 2022.

Ustawa z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania, Dz.U. 1961, nr 32, poz. 160.

Obwieszczenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 28 maja 2020 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz.U. 2020, poz. 983.

Główny Urząd Statystyczny, *Ludność. Stan i struktura oraz ruch naturalny w przekroju terytorialnym na 31.12.2019 r.*, Warszawa 2020.

Bogucki A., *Powiat rypiński w średniowieczu*, w: *Szkice rypińskie*, red. Z. Jędrzyński, Bydgoszcz 1967, s. 45–48.

Był tu, wśród nas. Wspomnienia o ks. dr. hab. Józefie Dębińskim, red. W. Stawicki, Toruń 2021.

Czarnecki A., Z dziejów parafii Działyń, Warszawa 1998 (mps w posiadaniu autora).

Durał R., Fiedor T., Koźma J., Rippel J., *Scenariusze technologiczne pozyskiwania i zagospodarowania surowców skalnych w województwie kujawsko-pomorskim*, Wrocław 2013.

Głowacki J., *Działyń: bp Mering poświęcił kapsułę czasu umieszczoną w wieży kościoła*, https://diecezja.wloclawek.pl/aktualnosci/informacje,5/dzialyn-bp-mering-poswiecil-kapsule-czasu-umieszczona-w-wiezy-kosciola,2869 [2.07.2025].

Jacewicz W., Woś J., *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymsko-katolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, z. 4, Warszawa 1978.

Jezusek W., *Ks. Józef Jakubowski, proboszcz dziekan w Raciążu*, „Miesięcznik Pasterski Płocki", 38(1949), nr 7, s. 250–252.

Krajewski M., *Okolica z „Dobrzyńską Częstochową"*, Brodnica – Zbójno – Obory 2016.

Ks. Józef Wileński, https://diecezjakoszalin.pl/kaplan/zmarly-szczegoly/1319/ks-jozef--wilenski [4.01.2025].

Kubiak W., *Dębiński Józef Wincenty*, w: WłSb, t. 9, Włocławek 2021, s. 43–44.

Kubicki M., *Germanizacja nazw miejscowości w okręgu rzeszy Gdańsk – Prusy Zachodnie 1939–1945*, Gdańsk – Warszawa 2022.

Kujawski W., *Zmarł ks. Kazimierz Marchlewski*, MDWł-K, 92(2009), nr 11, s. 1134–1140.

Pawłowski M., *Gmina Zbójno. Drumliny, historia i tradycja*, Zbójno – Kwidzyn 2020.

Przychodny J., *Odwaga i miłość*, „Ład Boży" [dod. do „Idziemy"], nr 42(20 X), s. VIII.

Przychodny J., *Parafialna pielgrzymka*, „Ład Boży" [dod. do „Idziemy"], 2024, nr 32(11 VIII), s. V.

Przychodny J., *Pastorałka „Bądźmy dla siebie bliscy" w działyńskiej parafii*, https://diecezja.wloclawek.pl/aktualnosci/informacje,5/pastoralka-badzmy-dla-siebie-bliscy-w-dzialynskiej-parafii,1199 [2.07.2025].

Przychodny J., *Pielgrzymka z Działynia*, „Ład Boży" [dod. do „Idziemy"], 2024, nr 36(8 IX), s. III.

Przychodny J., *Pomagali więźniom Dachau – rodzina Alaszkiewiczów*, KDWł, 106(2023), nr 4, s. 519–522.

Przychodny J., *Pomoc świadczona włocławskim księżom-więźniom w obozie koncentracyjnym w Dachau w latach 1942–1945*, AtK, 183(2024), z. 1(692), s. 159–173.

Przychodny J., *Świadectwo siostry Barbary Rybus o misjach na Syberii*, https://diecezja.wloclawek.pl/aktualnosci/informacje,5/dzialyn-swiadectwo-siostry-barbary-rybus-o-misjach-na-syberii,139 [2.07.2025].

R[ulka] K., *Ks. Zygmunt Tyburski*, KDWł, 57(1984), nr 11–12, s. 279–281.

Tomalak A., *Zmarł ks. Eugeniusz Stancelewski*, MDWł-K, 102(2019), nr 2, s. 185–187.

Urban W., *Duszpasterski wkład księży repatriantów w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945–1970*, Wrocław 1970.

Wawrzonek A., *Dynamika i kierunki zmian rynku pracy na obszarach wiejskich*, „Studia Edukacyjne", 2013, nr 25, s. 195–208.

Wileński Alfons (1916–2001), w: *Słownik biograficzny zmarłych kapłanów w diecezji bielsko-żywieckiej 1992–2011*, red. J. Kiedos, S. Lubaszka, S. Zawada, Bielsko-Biała 2012, s. 70–71.

Zmarł ks. prał. Kazimierz Bocianowski, MDWł-K, 105(2022), nr 11, s. 1001–1002.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 791–801
10.52404/ttnwloc.stwl.27.37

KS. SŁAWOMIR KĘSZKA [a, @]
0009-0001-7633-9903
[a] Uniwersytet Kaliski; Instytut Interdyscyplinarnych Badań Historycznych, Plac św. Józefa 2-6, 62-800 Kalisz, wielkopolskie, PL
[@] S.Keszka@UniwersytetKaliski.Edu.PL

BUDOWA KOŚCIOŁA PW. BŁ. BOGUMIŁA W SZCZYTNIKACH

Słowa kluczowe: Szczytniki, kościół, budowa, bł. Bogumił.

Abstrakt: Wieś Szczytniki należała najpierw do archidiecezji gnieźnieńskiej, następnie diecezji kujawsko-kaliskiej (włocławskiej) i ostatecznie kaliskiej, w której była pierwszą nowo utworzoną parafią. Artykuł przedstawia okoliczności podjęcia decyzji o budowie kościoła parafialnego w tejże wsi.

We wczesnym średniowieczu wieś Szczytniki pełniła funkcję osady służebnej, a jej mieszkańcy wytwarzali tarcze, zwane wówczas szczytami. Po raz pierwszy odnotowano ją w 1520 r. w *Liber beneficiorum*, jako własność arcybiskupów gnieźnieńskich[1]. Później przeszła w ręce Potworowskich (na przełomie XVI i XVII w.), a następnie należała do Łubieńskich. W XIX w. jej właściciele często się zmieniali[2]. W 1827 r. we wsi zamieszkiwało 245 osób,

KS. SŁAWOMIR KĘSZKA (1973–); 2005, kapłan diecezji kaliskiej; 1998, mgr: historia (UAM, Poznań); 2005, mgr: teologia (UAM, Poznań); 2017, lic. nauk teologicznych (UMK, Toruń); 2007, dr nauk humanistycznych: historia (UAM, Poznań); 2025, dr hab. nauk teologicznych (UMK, Toruń); zainteresowania naukowe: historia Kościoła z uwzględnieniem Kalisza i regionu (XIX–XX w.), martyrologia duchowieństwa polskiego lat II wojny światowej.

[1] Zapisano ją w postaci: „Ivanovycze et Camyona" – J. Łaski, *Liber beneficiorum archidioecesis Gnesnensis*, t. 2, Gniezno 1881, s. 56.

[2] *Iwanowice*, w: *Słownik historyczno-geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 3, opr. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa, 1882, s. 317–318.

a na początku lat osiemdziesiątych XIX w. liczyła ona 294 mieszkańców[3]. Przed wybuchem II wojny światowej należała do Szarzyńskich, którzy byli jej właścicielami do 1940 roku[4]. Od czasów tworzenia struktur organizacyjnych Kościoła w Polsce w XII w. wieś należała (obok miejscowości: Chojno, Główczyn, Kamienna, Kucza Wola, Popów, Sierpowice i Sobiesęki)[5] do parafii iwanowickiej w archidiecezji gnieźnieńskiej i wchodziła w skład dekanatu stawskiego w archidiakonacie kaliskim[6]. W 1729 r. parafia liczyła 965, a w 1754 – 1030 wiernych[7]. Po utworzeniu w 1818 r. diecezji kujawsko-kaliskiej parafia iwanowicka (ze Szczytnikami) weszła w jej skład (dekanat stawski)[8], a po kolejnej reorganizacji diecezjalnej w 1925 r. znalazła się w granicach diecezji włocławskiej (dekanat błaszkowski)[9]. Od 1992 r. należy do diecezji kaliskiej, początkowo wchodziła w skład dekanatu błaszkowskiego, a od 16 września 1996 r. do dekanatu opatóweckiego[10].

W 1938 r. w Szczytnikach wzniesiono, z inicjatywy ówczesnego premiera rządu RP – Felicjana Sławoja-Składkowskiego, pomnik upamiętniający o. Augustyna Kordeckiego, który urodził się w 1603 r. w pobliskich Iwanowicach. W 1940 r. został on zniszczony przez hitlerowców. Na jego miejscu w 1982 r. postawiono nowy pomnik, który poświęcił 19 września tegoż roku prymas Polski kardynał Józef Glemp[11]. Przy budowie nowego pomnika duży wkład w postaci zebranych środków materialnych na ten cel i wykonanych prac wnieśli mieszkańcy Szczytnik i sąsiednich miejscowości[12]. Prace przy budowie pomnika koordynował ówczesny

---

[3] *Szczytniki*, w: *Słownik historyczno-geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, opr. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, t. 11, Warszawa 1890, s. 878.

[4] Por. np. *Diecezja kaliska. Parafie – kościoły – kaplice. Przeszłość i teraźniejszość. Opracowanie historyczno-źródłowe*, opr. M. Kieling, S. Kęszka, J.A. Splitt, Kalisz 2016, s. 527.

[5] Por. E. Callier, *Powiat kaliski w XVII stuleciu. Szkic geograficzno-historyczny*, Poznań 1887, s. 53–54.

[6] Por. np. S. Zabraniak, *Stan duchowieństwa a religijność w archidiakonatach: kaliskim, uniejowskim i wieluńskim (1660–1763)*, Rzeszów 2012, s. 105 (tabela 17).

[7] Tamże.

[8] Por. np. W. Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Włocławek 2011, s. 547–548.

[9] Tamże.

[10] Por. np. S. Kęszka, *Diecezja kaliska 1992–2012. Powstanie – organizacja – dzieła – wydarzenia*, Kalisz 2013, s. 40.

[11] *Diecezja kaliska. Parafie – kościoły – kaplice*, s. 527.

[12] Archiwum Diecezji Kaliskiej (ADK), Akta Parafii Iwanowice (API), Ks. Jerzy Salomon, Sprawozdanie ze stanu religijnego i moralnego Parafii Iwanowice za okres od 15 września 1979 do 15 września 1984 r., s. 1.

proboszcz parafii Iwanowice ks. Jan Kaliszewski. W kronice parafialnej zanotowano, że pomnik: „jest chlubą ludzi wierzących, solą w oku ateizmu i bezbożnictwa. [...] A dokonało się to dzięki poważnemu wkładowi pracy społecznej, ofiarności parafian”[13].

Początki parafii w Szczytnikach sięgają pierwszej połowy lat osiemdziesiątych XX wieku. Miejscowość ta należała wówczas do parafii św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Iwanowicach. W protokołach wizytacji kanonicznych biskupów włocławskich tejże parafii padały wówczas często następujące wskazania: „Duża odległość do kościoła i konieczność pokonywania przez duszpasterzy i wiernych sporej odległości narzuca potrzebę rozważenia takiego podziału parafii, w którym uwzględniłoby się ewentualną reerekcję parafii w Kamiennej lub wybudowanie kościoła w Szczytnikach ze względu na rolę, jaką ta miejscowość pełni”[14]. Ponadto wskazywano na fakt, iż Szczytniki są siedzibą gminy i innych instytucji użyteczności publicznej. Uwagi powyższe sporządził biskup pomocniczy włocławski Roman Andrzejewski, podczas wizytacji parafii Iwanowice przeprowadzonej przez niego w dniach 15–17 września 1984 roku.

Propozycja ta została przyjęta przychylnie i postanowiono wówczas zbudować kościół. Jego projekt architektoniczny przygotował inż. Adam Gogolewski z Kalisza, a plany konstrukcyjne sporządzili – inż. Romuald Zaręba i inż. Kazimierz Grzelak z Kalisza. Na polecenie biskupa pomocniczego diecezji włocławskiej i po zasięgnięciu opinii proboszczów sąsiednich parafii oraz miejscowej ludności ówczesny proboszcz parafii Iwanowice, ks. kan. Jerzy Salomon[15], przygotował projekt podziału parafii. W sporządzonym 27 lutego 1985 r. piśmie do biskupa włocławskiego Jana Zaręby, udzielił on następującej odpowiedzi: „Wsie Szczytniki i Popów liczą 1050 wiernych, odległość od kościoła parafialnego w Iwanowicach wynosi odpowiednio 4 km i 6 km, wszyscy mieszkańcy pragną mieć własny kościół na miejscu”[16]. Ponadto podkreślił, „iż jest to ośrodek rozwijający się i bardzo aktywny, jest w nim zlokalizowanych wiele urzędów: gmina,

[13] Tamże, s. 2.

[14] ADK, API, bp Roman Andrzejewski, Wizytacja kanoniczna Parafii św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Iwanowicach w dniach 15–17 września 1984 r., s. 5.

[15] Ks. Jerzy Salomon od 22 listopada 1983 r. do 4 maja 1984 r. pełnił funkcję tymczasowego administratora parafii Iwanowice. Od 5 maja 1984 r. był proboszczem tamtejszej parafii. Na emeryturę przeszedł w 2007 roku.

[16] ADK, API, Ks. Jerzy Salomon, Pismo do bp. Ordynariusza diecezji włocławskiej Jana Zaręby odnośnie budowy kaplicy filialnej w Popowie – Gmina Szczytniki, s. 1.

bank, posterunek MO, gorzelnia, straż pożarna, szkoła, sklepy”[17]. Jako niewątpliwy atut budowy świątyni parafialnej wskazał na położenie Szczytnik i Popowa przy głównej trasie Łódź – Kalisz oraz gotowość przekazania przez kilku gospodarzy działek pod jej budowę. Istotnym czynnikiem pasterskim przynaglającym do budowy kościoła był także fakt, iż w tamtym okresie na tym terenie istniało poważne zagrożenie w postaci ateizacji i demoralizacji miejscowej ludności. Ponadto uzupełniając swoją odpowiedź, zauważył, że: „jeśli zajmiemy się tylko budową kaplicy katechetycznej w Pośredniku, a pozostawi się Szczytniki jak dotychczas, to problem duszpasterski nie zostanie w pełni rozwiązany”[18]. Zdaniem ks. J. Salomona największą trudnością do pokonania przy budowie kościoła będzie zgoda władz wojewódzkich i gminnych. Proboszcz z Iwanowic argumentował to przede wszystkim jakością ziemi w Szczytnikach. Była to druga klasa, a w Pośredniku szósta, co przemawiało na korzyść tej drugiej lokalizacji.

W początkowym etapie przygotowań związanych z budową kościoła i erygowaniem parafii w Szczytnikach rozważano także ewentualne włączenie do niej jako filii kościoła w Kamiennej. Miejscowość ta podlegała wówczas, także jako kościół filialny, opiece duszpasterskiej księży z parafii Iwanowice. Jednak ze względu na odległość Kamiennej od Szczytnik (5 km) i Iwanowic (4 km) oraz uwzględniając stanowisko mieszkańców tej miejscowości postanowiono pozostawić wcześniejszy podział administracyjny, nie dokonując w nim żadnych zmian[19].

Na podstawie upoważnienia otrzymanego z kurii we Włocławku ks. kan. Jerzy Salomon 17 czerwca 1985 r. wystosował pismo do Naczelnika Gminy w Szczytnikach w sprawie uzyskania zgody na rozpoczęcie budowy kościoła/kaplicy w Szczytnikach[20]. Otrzymał odpowiedź negatywną. Naczelnik Gminy w Szczytnikach w piśmie z 15 lipca 1985 r. uzasadnił ją następująco: „Zgodnie z opracowanym planem ogólnym zagospodarowania przestrzennego gminy zatwierdzonym Uchwałą GRN nr 28/59/83 z dnia 19 grudnia 1983 r. na terenie gminy nie posiadamy terenów rezerwowych dla usług kultury i sztuki, gdyż w tym dziale mieszczą się tereny przezna-

[17] Tamże.

[18] Tamże.

[19] ADK, API, Szkic przybliżający przewidywany podział projektowanej Parafii w Szczytnikach.

[20] ADK, API, Pismo Proboszcza Parafii Iwanowice do Naczelnika Gminy Szczytniki w sprawie wydania zezwolenia na budowę kaplicy z salą katechetyczną.

czone pod budowę kościołów i punktów katechetycznych”[21]. W dalszej części swej odpowiedzi wskazał, iż w przypadku dalszego ubiegania się o budowę kościoła bądź kaplicy należy złożyć ewentualną prośbę przed rozpoczęciem przygotowywania kolejnego planu zagospodarowania przestrzennego gminy na lata 1987–1988.

Natomiast Naczelnik Wydziału Planowania Przestrzennego, Urbanistyki, Architektury i Nadzoru Budowlanego Urzędu Wojewódzkiego w Kaliszu, inż. Bolesław Bąkowski, pismem z 11 kwietnia 1985 r. skierowanym do proboszcza parafii Iwanowice napisał: „w oparciu o obowiązujące ustalenia urbanistyczne wynikające z planu ogólnego zagospodarowania przestrzennego gminy Szczytniki, informuję, że w aktualnym stanie prawnym nie ma podstaw do pozytywnego zaopiniowania odnośnego wniosku”[22]. Ponadto zauważył, że strona kościelna reprezentowana przez proboszcza z Iwanowic nie wniosła we właściwym terminie potrzeby rezerwacji terenu pod wnioskowane zamierzenia inwestycyjne. Ksiądz J. Salomon pismem z 23 grudnia 1985 r. poinformował kurię diecezjalną we Włocławku o braku pozwolenia od władz wojewódzkich i gminnych na budowę, nadmieniając, że w Szczytnikach parafia posiada wypożyczony dom o powierzchni 50 m^2, gdzie odbywają się lekcje religii, w którym mogłoby się także znaleźć mieszkanie dla księdza (wraz z niezbędnym zapleczem)[23]. Nawiązując do powyższej uwagi, ks. kan. J. Salomon 19 lutego 1987 r. wystosował do kurii we Włocławku pisemną prośbę o pozwolenie na zbudowanie kaplicy katechetycznej we wsi Szczytniki. Swoją prośbę argumentował tym, że wspomniany wyżej budynek przeznaczony został do rozbiórki, zaś wierni z tego rejonu potrzebują kaplicy, by mogli uczestniczyć w niedzielnej i świątecznej mszy[24]. Kuria diecezjalna we Włocławku w dniu 25 lutego 1987 r. udzieliła odpowiedzi pozytywnej, pisząc „ponieważ obiekt nie będzie przekraczał 600 m^2 powierzchni Ksiądz Proboszcz może wystąpić w tej sprawie, zgodnie z Rozporządzeniem Prezesa Rady Ministrów nr 47 z 24 listopada 1981 r., do Naczelnika Gminy o akceptację wyżej wymienionej budowy”[25].

---

[21] ADK, API, Mirosław Juszczak, Naczelnik Gminy Szczytniki do Proboszcza Parafii Iwanowice.

[22] ADK, API, inż. Bolesław Bąkowski, Urząd Wojewódzki w Kaliszu. Wydział Planowania Przestrzennego, Urbanistyki, Architektury i Nadzoru Budowlanego do Proboszcza Parafii Iwanowice ks. Jerzego Salomona.

[23] ADK, API, Proboszcz Parafii Iwanowice do Kurii Diecezjalnej we Włocławku.

[24] Tamże.

[25] Tamże.

W związku z tym przystąpiono do przygotowania dokumentacji technicznej budowy kaplicy z punktem katechetycznym w Popowie/Szczytnikach. W tej sprawie ks. kan. Jerzy Salomon, proboszcz parafii św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Iwanowicach, zwrócił się do inż. Adama Gogolewskiego, który przygotował projekt koncepcyjny w lipcu 1988 roku[26]. Projektowany obiekt usytuowany został – jak napisał w dokumentacji autor opracowania – „na działce w obowiązującej linii zabudowy, przy zachowaniu 5-metrowej odległości od granicy z sąsiadem oraz 8 m od krawędzi jezdni drogi lokalnej. Oś główna budynku ustawiona jest pod kątem 45 stopni do obowiązującej linii zabudowy, co pozwoliło na stworzenie obszernego placu przedwejściowego. Plac należy zagospodarować zielenią niską ozdobną”[27]. Całkowita powierzchnia zabudowy projektowanego obiektu wynosiła 474,78 m^2, a wraz z górną kondygnacją 585,89 m^2. Poszczególne pomieszczenia miały obejmować następującą powierzchnię: kruchta z klatką schodową na chór – 54,36 m^2, kaplica wraz z prezbiterium – 186,19 m^2, zakrystia – 30,78 m^2, magazyn – 6,48 m^2, sanitariaty – 6,48 m^2, pomieszczenie dla ministrantów – 12,96 m^2, korytarz – 15,12 m^2, dwa wiatrołapy – 15,74 m^2, dwa halle – 17,40 m^2, dwa sanitariaty męskie – 8,40 m^2, dwa sanitariaty żeńskie – 8,40 m^2, dwie sale katechetyczne – 101,60 m^2, dwa chóry boczne – 59,94 m^2, chór organowy – 23,49 m^2, balkon wewnętrzny – 8,82 m^2. Łączna powierzchnia użytkowa wynosiła 547,46 m^2 i obejmowała cały projektowany dom katechetyczny wraz z kaplicą[28].

Propozycję projektu koncepcyjnego przedstawioną przez inż. A. Gogolewskiego kuria diecezjalna we Włocławku przyjęła, z zastrzeżeniem wprowadzenia w niej kilku zmian[29]. Po naniesieniu niezbędnych uzupełnień ks. J. Salomon 14 października 1988 r. otrzymał pozwolenie na przygotowanie projektu technicznego[30]. Ostatecznie 5 kwietnia 1989 r. na posiedzeniu Diecezjalnej Komisji Budowlanej przy kurii diecezjalnej

[26] ADK, API, Dokumentacja Techniczna. Studium Koncepcyjne. Kaplica z punktem katechetycznym, wieś Popów, Gmina Szczytniki, Parafia Rzymsko-Katolicka w Iwanowicach (inż. arch. Adam Gogolewski), s. 1–11.

[27] Tamże, s. 2.

[28] Tamże, s. 3–4.

[29] ADK, API, Opinia do projektu koncepcyjnego kaplicy z punktem katechetycznym, miejscowość Popów, gmina Szczytniki, Włocławek, 3 października 1988 r. – opr. mgr inż. arch. Jerzy Kociołowicz.

[30] ADK, API, Kuria Diecezjalna Włocławska do Proboszcza Parafii Iwanowice ks. Jerzego Salomona, L. dz. 4297.

we Włocławku w składzie: bp Roman Andrzejewski – przewodniczący, ks. prał. Leonard Urbański, ks. kan. Józef Arabski, ks. prał. Witold Bura – członkowie, pozytywnie zaopiniowano projekt techniczny kaplicy z punktem katechetycznym we wsi Popów, opracowany przez inż. A. Gogolewskiego, z poleceniem nadania oknom w kaplicy „bardziej sakralnego charakteru”[31].

Ostatnim etapem przygotowań związanych z budową kaplicy/kościoła w Popowie/Szczytnikach był zakup działki. Dnia 20 stycznia 1989 r. proboszcz parafii iwanowickiej zwrócił się z prośbą do kurii diecezjalnej we Włocławku o udzielenie mu pełnomocnictwa do załatwienia koniecznych formalności w biurze notarialnym w Kaliszu dotyczących zakupu działki od Jerzego Pilarczyka[32]. Zgodę taką otrzymał 28 stycznia 1989 roku[33]. Potwierdzenie zakupu działki i rozpoczęcia prac przygotowujących teren pod budowę kaplicy z salką katechetyczną odnajdujemy także w Protokole Wizytacji Dziekańskich Dekanatu Błaszkowskiego przeprowadzonej przez ks. proboszcza Ryszarda Tuzina z parafii św. Anny w Błaszkach[34].

W dniu 23 kwietnia 1989 r. podczas wizytacji kanonicznej parafii św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Iwanowicach, przeprowadzonej przez biskupa włocławskiego Henryka Muszyńskiego, odbyła się uroczystość poświęcenia placu pod budowę kaplicy wraz z salką katechetyczną[35]. W protokole powizytacyjnym bp H. Muszyński docenił zaangażowanie proboszcza i wikariusza i troskę o dobro duchowe parafian i zalecił podjęcie budowy kościoła w Szczytnikach. Ponadto wskazał, że ze względu na prawdopodobieństwo powstania tamże w niedalekiej przyszłości parafii, należy zabezpieczyć także działkę budowlaną w pobliżu przyszłego kościoła[36].

Kolejnym krokiem podjętym przez biskupa włocławskiego było ogłoszenie Aktu erekcyjnego kościoła pw. bł. Bogumiła w Szczytni-

---

[31] ADK, API, Kuria Diecezjalna Włocławska do Proboszcza Parafii Iwanowice ks. Jerzego Salomona, L. dz. 1431.

[32] ADK, API, Proboszcz Parafii Iwanowice do Kurii Diecezjalnej we Włocławku w sprawie udzielenia pełnomocnictwa w Biurze Notarialnym w Kaliszu.

[33] ADK, API, Kuria Diecezjalna Włocławska do Proboszcza Parafii Iwanowice ks. Jerzego Salomona, L. dz. 290.

[34] ADK, API, Protokół Wizytacji z dnia 9 marca 1989 r. w Parafii św. Katarzyny w Iwanowicach.

[35] ADK, API, Przebieg wizytacji kanonicznej w parafii Iwanowice.

[36] ADK, API, Protokół Wizytacji Kanonicznej przeprowadzonej w parafii Iwanowice 22–23 kwietnia 1989 roku.

kach[37]. To historyczne wydarzenie miało miejsce 14 kwietnia 1991 roku. Uroczystego wmurowania kamienia węgielnego w mury wznoszonego kościoła pw. bł. Bogumiła[38] w Szczytnikach dokonał biskup włocławski w obecności miejscowych władz administracyjnych oraz licznie zgromadzonego duchowieństwa i wiernych. Kamień węgielny wyjęty został z fundamentów Bazyliki św. Piotra w Rzymie i pobłogosławiony przez papieża Jana Pawła II[39]. Projekt konstrukcyjny opracowali: mgr Romuald Zaręba i inż. Kazimierz Grzelak z Kalisza[40]. Budowę ukończono w 1992 r. i wtedy też – z dniem 1 lipca – bp Stanisław Napierała, pierwszy pasterz diecezji kaliskiej, utworzył na bazie wzniesionego kościoła, Ośrodek Duszpasterski. Tenże biskup z dniem 12 września 1993 r. erygował parafię w Szczytnikach[41]. Była to pierwsza nowa parafia utworzona w dziejach diecezji kaliskiej. Jej proboszczem ustanowiony został ks. Marian Niemier, dotychczasowy rektor tamtejszego Ośrodka Duszpasterskiego[42]. Od 2006 r. proboszczem parafii Szczytniki jest ks. Mariusz Buczek[43]. Dzięki jego zaangażowaniu wybudowany został budynek plebanii z kancelarią, kaplica przedpogrzebowa przy świątyni oraz uporządkowany został teren wokół kościoła w Szczytnikach. Doposażono kościół w paramenty liturgiczne i ornaty do sprawowania kultu. Ponadto we współpracy z władzami Gminy Szczytniki wytyczono pas drogi na cmentarz parafialny, co ułatwiło

---

[37] ADK, API, bp H. Muszyński, Akt erekcyjny kościoła pod wezwaniem błogosławionego Bogumiła w Szczytnikach, L. dz. 337/1991.

[38] Bogumił żył w XII wieku, ale jego proces kanoniczny rozpoczął prymas Maciej Łubieński dopiero w pierwszej połowie XVII wieku. Proces nie został jednak zakończony, gdyż „Księga cudów" stanowiąca niezbędny element dokumentacji procesowej spłonęła. Nowy proces kościelny rozpoczęto w 1908 r., a w 1925 r. papież Pius XI zatwierdził starodawny kult biskupa Bogumiła jako kult lokalny. Z kolei Paweł VI ogłosił bł. Bogumiła – wraz z bł. Jolentą/Heleną – patronami archidiecezji gnieźnieńskiej. Jest on także patronem trzech dalszych archidiecezji – gdańskiej, poznańskiej i wrocławskiej oraz diecezji włocławskiej. W 2007 r. powstało sanktuarium ku czci bł. Bogumiła w Dobrowie. Por. np. J. Żelazek, *W pielgrzymim pochodzie do bł. Bogumiła*, KDWł, 42(1959), s. 153–158 oraz D. Budzanowska, *Stephanusa Damaleviciusa „Błogosławiony Bogumił. Czternasty arcybiskup" (z „Series Archiepiscoporum Gnesiensium atque res gestae" – wydanego w 1649 r.)*, „Colloquia Litteraria", 8(2010), nr 1–2, s. 149–169.

[39] ADK, API, bp H. Muszyński, Akt erekcyjny kościoła pod wezwaniem błogosławionego Bogumiła w Szczytnikach, L. dz. 337/1991.

[40] Tamże.

[41] S. Napierała, *Dekret erygujący parafię pw. bł. Bogumiła w Szczytnikach, Kalisz, 2 września 1993 r.*, „Diecezja Kaliska. Pismo Kurii Diecezjalnej", 2(1993), nr 4, s. 55–56.

[42] *Diecezja kaliska. Parafie – kościoły – kaplice*, s. 528.

[43] Tamże.

i zarazem skróciło przebieg uroczystości pogrzebowych[44]. Upamiętniono także błogosławionego Franciszka Stryjasa, umieszczając przy krzyżu obelisk z tablicą dedykowaną katechecie i męczennikowi z lat II wojny światowej[45]. W 2017 r., 18 czerwca, odbyły się w Szczytnikach Diecezjalne Uroczystości ku czci bł. Franciszka Stryjasa. Wśród zaproszonych gości byli: biskup kaliski Edward Janiak, postulator procesu beatyfikacyjnego ks. prał. Bolesław Kawczyński, ks. kan. Mariusz Buczek, duchowieństwo dekanatu opatóweckiego i błaszkowskiego, parafianie i dobrodzieje wspólnoty[46].

Kościół pw. bł. Bogumiła usytuowany jest w pobliżu dzisiejszego, współczesnego pomnika ks. Augustyna Kordeckiego, przeora Jasnej Góry z okresu wojen ze Szwedami. Zbudowano go na planie regularnego wielokąta. Posiada nowoczesny kształt architektoniczny. Po obu jego bokach znajdują się kolumnady, a między nimi umieszczone jest – w trójkątnym wykuszu – wejście do świątyni. Dach ma formę kilkupłaszczyznową i pokryty jest blachą. W jego części centralnej wznosi się wieloboczna wieżyczka z ostrosłupowym dachem zakończonym krzyżem. W oknach umieszczone są witraże, a wnętrze świątyni podzielone jest na trzy nawy, z dookolnym balkonem. W świątyni może pomieścić się jednorazowo 560 wiernych. W ołtarzu głównym znajduje się krucyfiks, a z obu jego stron zawieszone są obrazy: bł. Bogumiła – patrona świątyni i parafii oraz Miłosierdzia Bożego[47].

BUILDING A CHURCH DEDICATED TO BLESSED BOGUMIŁ IN SZCZYTNIKI

Keywords: Szczytniki, church, construction, blessed Bogumilus.

Abstract: The village of Szczytniki belonged first to the Archdiocese of Gniezno, then the diocese of Cuiavia-Kalisz, of Włocławek and finally of Kalisz, in which it was the first newly created parish. The article presents the circumstances of the decision to build a parish church in that village.

[44] Relacja ustna ks. kan. M. Buczka.

[45] W uroczystościach wzięli udział Skauci Europy oraz młodzież z parafii pw. bł. Bogumiła w Szczytnikach. Powstał także pomysł szlaku pamięci po miejscach związanych z bł. F. Stryjasem. Zob. S. Kęszka, *Błogosławiony Franciszek Stryjas*, Kalisz 2017.

[46] Na uroczystości dzięki wsparciu finansowemu kolatorów wydano drukiem publikację poświęconą bł. Franciszkowi Stryjasowi, wydano obrazek z modlitwą oraz przygotowano pamiątkową pieczątkę.

[47] *Diecezja kaliska. Parafie – kościoły – kaplice*, s. 528.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Diecezji Kaliskiej, Akta Parafii Iwanowice:

bp R. Andrzejewski, Wizytacja kanoniczna Parafii św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Iwanowicach w dniach 15–17 września 1984 r., s. 5.

ks. J. Salomon, Pismo do bp. Ordynariusza diecezji włocławskiej Jana Zaremby odnośnie budowy kaplicy filialnej w Popowie – Gmina Szczytniki, s. 1.

ks. J. Salomon, Sprawozdanie ze stanu religijnego i moralnego Parafii Iwanowice za okres od 15 września 1979 do 15 września 1984 r., s. 1.

M. Juszczak, Naczelnik Gminy Szczytniki do Proboszcza Parafii Iwanowice.

Pismo Proboszcza Parafii Iwanowice do Naczelnika Gminy Szczytniki w sprawie wydania zezwolenia na budowę kaplicy z salą katechetyczną.

Szkic przybliżający przewidywany podział projektowanej Parafii w Szczytnikach.

B. Bąkowski, Urząd Wojewódzki w Kaliszu. Wydział Planowania Przestrzennego, Urbanistyki, Architektury i Nadzoru Budowlanego do Proboszcza Parafii Iwanowice ks. Jerzego Salomona.

Proboszcz Parafii Iwanowice do Kurii Diecezjalnej we Włocławku.

Dokumentacja Techniczna. Studium Koncepcyjne. Kaplica z punktem katechetycznym, wieś Popów, Gmina Szczytniki, Parafia Rzymsko-Katolicka w Iwanowicach (inż. arch. Adam Gogolewski), s. 1–11.

Opinia do projektu koncepcyjnego kaplicy z punktem katechetycznym, miejscowość Popów, gmina Szczytniki, Włocławek, 3 października 1988 r. – opr. mgr inż. arch. Jerzy Kociołowicz.

Kuria Diecezjalna Włocławska do Proboszcza Parafii Iwanowice ks. Jerzego Salomona, L. dz. 4297.

Kuria Diecezjalna Włocławska do Proboszcza Parafii Iwanowice ks. Jerzego Salomona, L. dz. 1431.

Kuria Diecezjalna Włocławska do Proboszcza Parafii Iwanowice ks. Jerzego Salomona, L. dz. 290.

Protokół Wizytacji z dnia 9 marca 1989 r. w Parafii św. Katarzyny w Iwanowicach.

Protokół Wizytacji Kanonicznej przeprowadzonej w parafii Iwanowice 22–23 kwietnia 1989 roku.

Bp Henryk Muszyński, Akt erekcyjny kościoła pod wezwaniem błogosławionego Bogumiła w Szczytnikach, L. dz. 337/1991.

Napierała S., *Dekret erygujący parafię pw. bł. Bogumiła w Szczytnikach*, Kalisz, 2 września 1993 r., „Diecezja Kaliska. Pismo Kurii Diecezjalnej", 2(1993), nr 4, s. 55–56.

Budzanowska D., *Stephanusa Damaleviciusa „Błogosławiony Bogumił. Czternasty arcybiskup" (z „Series Archiepiscoporum Gnesiensium atque res gestae" – wydanego w 1649 r.)*, „Colloquia Litteraria", 8(2010), nr 1–2, s. 149–169.

Callier E., *Powiat kaliski w XVII stuleciu. Szkic geograficzno-historyczny*, Poznań 1887.

Diecezja kaliska. Parafie – kościoły – kaplice. Przeszłość i teraźniejszość. Opracowanie historyczno-źródłowe, opr. M. Kieling, S. Kęszka, J.A. Splitt, Kalisz 2016.

Iwanowice, w: *Słownik historyczno-geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, opr. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, t. 3, Warszawa 1882, s. 317–320.

Kęszka S., *Błogosławiony Franciszek Stryjas*, Kalisz 2017

Kęszka S., *Diecezja kaliska 1992–2012. Powstanie – organizacja – dzieła – wydarzenia*, Kalisz 2013.

Kujawski W., *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Włocławek 2011.

Łaski J., *Liber beneficiorum archidioecesis Gnesnensis*, t. 2, Gniezno 1881.

Szczytniki, w: *Słownik historyczno-geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, opr. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, t. 11, Warszawa 1890, s. 878–879.

Zabraniak S., *Stan duchowieństwa a religijność w archidiakonatach: kaliskim, uniejowskim i wieluńskim (1660–1763)*, Rzeszów 2012.

Żelazek J., *W pielgrzymim pochodzie do bł. Bogumiła*, KDWł, 42(1959), s. 153–158.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 802–817
10.52404/ttnwloc.stwl.27.38

KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK [a,@]
0000-0003-2908-7720
[@] Archivio Storico Diocesano, via don Angelo Lolli 19, 48121 Ravenna, IT
[@] PawelSzczepaniak@VP.PL

KAPLICA MĘKI PAŃSKIEJ W BAZYLICE SIERADZKIEJ – PRZYCZYNEK DO STUDIÓW

Słowa kluczowe: Sieradz, krzyż, kaplica, Maria Magdalena, święty Jan, rokoko, ołtarz.

Abstrakt: Kaplica Męki Pańskiej, zwieńczająca prawą, boczną nawę bazyliki mniejszej w Sieradzu, jest wpisana w nurt artystycznej wizji Golgoty, stanowiącej centralny punkt historii zbawienia. Wzniesiona ponad poziom świątyni kryje w sobie pochodzący z 1756 r. czarny, drewniany ołtarz, którego centrum stanowi grupa ukrzyżowania ze św. Janem, św. Marią Magdaleną oraz cennym krucyfiksem. Na co dzień jest miejscem przeznaczonym na poranną adorację, pełniąc tym samym swój podstawowy cel, jakim jest tworzenie przestrzeni sakralnej ofiarującej wiernemu kontakt z Bogiem. Ostatnio przeprowadzone prace konserwatorskie umożliwiły odkrycie na nowo jej walorów artystycznych, wpisując się tym samym w mozolnie realizowany plan rewitalizacji całej świątyni. Artykuł jest próbą analizy historyczno-artystycznej sieradzkiej kaplicy dedykowanej zbawczej męce Chrystusa. Śmierci, która stała się inspiracją dla pokoleń artystów żywo zaangażowanych w przedstawienie ostatnich chwil z życia Jezusa oraz emocji towarzyszących naocznym świadkom asystującym temu wydarzeniu.

KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK (1984–); 2009, kapłan diecezji włocławskiej (2009–2022); archidiecezji Ravenna-Cervia, IT (2022–); 2009, mgr: teologia (UMK, Toruń); 2018, lic. nauk humanistycznych: historia sztuki (Uniwersytet Boloński, Bolonia, IT); 2021, dr nauk humanistycznych: historia sztuki (Uniwersytet Gregoriański, Rzym, IT); Wicedyrektor Archiwum (2022–) i członek (2016–) Komisji ds. Sztuki Sakralnej archidiecezji Ravenna-Cervia; zainteresowania naukowe: historia sztuki, archiwistyka, wizytacje kanoniczne biskupów Ravenny.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Scena ukrzyżowania, trudny początek > 2. *Christus patiens* > 3. Kaplica Męki Pańskiej > 4. Ołtarz > [Zakończenie].

Okrucieństwo sceny męczeńskiej śmierci Zbawiciela było dla pierwszych chrześcijan zbyt obciążone kulturowo, aby stać się od razu symbolem nowo narodzonej wspólnoty wierzących. Krzyż, zarezerwowany dla niewolników i nie obywateli rzymskich, dopiero z czasem stał się znakiem rozpoznawczym grupy religijnej, określając jednocześnie jej status jako tej, która jest otwarta na przebaczenie, jedność, zrozumienie cierpienia, nawet jeśli nie zawsze w historii chrześcijaństwa pod tym znakiem wierzący dawali przykład przykazania miłości, jasno sformułowanego w Ewangelii (por. J 15, 12). Dramat ukrzyżowania stał się również wyrazem ekspresji artystycznej ułatwiającej wiernym zrozumienie tajemnicy zawartej w odkupieńczej śmierci Chrystusa. W sieradzkiej świątyni, cieszącej się od 2018 r. tytułem bazyliki mniejszej, można podziwiać jeden z przykładów barokowej wizji Golgoty wyrażonej w postaci kaplicy zwieńczającej prawą, boczną nawę kościoła. Niniejszy artykuł jest próbą nakreślenia historii, przekazu artystycznego i etapów konserwacji obiektu, który na stałe wpisał się w świadomość mieszkańców sieradzkiego grodu.

1. Scena ukrzyżowania, trudny początek

Wywodząca się ze wschodniego porządku kulturowego związanego z Persją, kara ukrzyżowania z czasem została przyjęta przez Kartagińczyków i Rzymian. W literaturze tych ostatnich była postrzegana jako okrutna i odrażająca, zarezerwowana dla niewolników i obywateli niebędących Rzymianami, którzy popełnili najcięższe zbrodnie. Cyceron w mowie *Pro C. Rabirio perduellios reo*, zaznacza: „a sama nazwa krzyża daleka niech będzie nie tylko od ciała obywatela rzymskiego, lecz także od jego myśli oczu i uszu. Z tych wszystkich bowiem rzeczy nie tylko taki kres życia i męka, ale też taki rodzaj śmierci, oczekiwanie na nią, a wreszcie sama myśl o niej niegodna jest obywatela rzymskiego i człowieka wolnego". Ten silny kontekst kulturowy, do którego należy dołączyć spostrzeżenie św. Pawła, piszącego, iż krzyż był przekleństwem i zgorszeniem dla Żydów oraz głupstwem dla pogan (por. Ga 3, 13; 1Kor 1, 23), spotkał się z silną potrzebą materialnego ukazania prawdy o zbawieniu przez śmierć Chrystusa na krzyżu. Pierwsi chrześcijanie, silnie związani z omówionym w ogromnym skrócie uwarunkowaniem kulturowym, na początku używali znaku krzyża w innych, ukrytych wyobrażeniach, takich jak znak ryby, chrystogramu,

kotwicy czy okrętu z masztem[1]. Z czasem jednak krzyż stawał się coraz bardziej ewidentnym znakiem wyznawców Chrystusa którzy stanęli przed problemem połączenia tego, co tragiczne, gorszące, brzydkie z tym, co piękne i mówiące o nadziei. Artysta został postawiony przed niezwykle trudnym zadaniem estetycznego ukazania narzędzia kaźni, tragizmu konania, niewyobrażalnego bólu i w konsekwencji śmierci. Zadanie zgoła niełatwe.

Za jedno z pierwszych przedstawień Ukrzyżowanego uchodzi wizerunek wygrawerowany w jaspisie, znajdujący się w kolekcji British Museum od 1986 roku. Kamień, prawdopodobnie wywodzący się z Turcji lub innej wschodniej części morza Śródziemnego, jest datowany na koniec II, początek III wieku. Klejnot jest pokryty liczną serią inwokacji trynitarnych. Jezus został przedstawiony nagi, z brodą i długimi włosami, z ramionami wyciągniętymi pod poziomą belką w kształcie litery T i przymocowanymi do niej krótkimi paskami wokół nadgarstków. Górna część ciała jest wyprostowana, a głowa ostro skierowana w lewą stronę. Nogi są ukazane z profilu, zgięte w kolanach i luźno zwisające, jakby siedział na drążku. Słowa wyryte na obu stronach mają charakter hymniczny. Ten wytwór pierwszej wspólnoty chrześcijan jest niemym świadkiem istnienia grupy, która była świadoma przedstawienia Ukrzyżowanego i która dołączyła do niego tajemnicze formuły, aby przywołać soterologiczną moc krzyża[2]. Z tego samego okresu pochodzi, datowana na II w., karykatura odnaleziona w piwnicy pałacu na wzgórzu Palatyńskim w Rzymie. Przedstawienie wyryte w murze ukazuje rozpiętego na krzyżu mężczyznę z głową osła, podczas gdy druga osoba wznosi ku niemu ręce w geście modlitwy. Całość jest opatrzona komentarzem: „Aleksamenos modli się do boga". Owa karykatura jest wyraźnym znakiem trudności przyjęcia zbawczego sensu śmierci krzyżowej Chrystusa[3].

Z czasem krzyż stał się postrzegany jako objawienie królewskiej chwały Zbawiciela, tron uwielbienia i zwycięstwa nad śmiercią. Przykładem jest niewątpliwie wytwór ostatniej stolicy Imperium Rzymskiego, Rawenny.

---

[1] Por. S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symboliki i metafory*, Kraków 2011, s. 115–134.

[2] Por. R.D. Kotansky, *The Magic 'Crucifixion Gem' in the British Museum*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies", 57(2017), s. 631–655.

[3] Por. J.J. Kopeć, *Kult krzyża i jego teologiczna wymowa*, AtK, 109(1987), z. 1(470), s. 82; G. Rinaldi, *Iconografia ed epigrafia di contenuto anticristiano*, w: *Realia Christianorum 2: La Bibbia e la sua esegesi, Atti del convegno, Napoli, 15 aprile 2016*, red. A. Giudice, G. Rinaldi, Napoli 2016, s. 10–11.

Mozaiki z V i VI wieku przedstawiają złote krzyże. *Crux splendidior cunctis astris* w mauzoleum Galii Placydii jest symbolem wieczności i kosmicznej chwały. Reprezentuje najjaśniejszą z gwiazd na firmamencie niebieskim, które zdają się wirować wokół niego, będącego centrum, początkiem i końcem wszechświata[4]. Ten kosmiczny wymiar krzyża jest wyrażony we wczesnochrześcijańskiej myśli idącej za św. Pawłem, który widział w wyciągniętych ramionach Zbawiciela gest obejmujący cały świat, aby zgromadzić go w jedno i wprowadzić do domu Ojca[5]. Powraca w absydzie bazyliki Sant'Apollinare in Classe, będąc ewidentnym centrum kompozycji mającej na celu przywołanie wydarzenia Przemienienia na górze Tabor. Na przeciwległych krańcach poziomej belki krzyża są umieszczone greckie litery A i Ω. W centrum został umieszczony wizerunek Chrystusa, z brodą i otwartymi oczami. Nad krzyżem widnieje grecki napis: ΙΗΣΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ (Jezus Chrystus Syn Boga Zbawcy), podczas gdy na dole widać łaciński napis: SALVS MVNDI (Zbawiciel świata), odwołujące się do odkupieńczej roli krzyża oraz koncepcji jedności religijnej ortodoksyjnych części Wschodu i Zachodu, co miało być zamierzeniem politycznym cesarza Justyniana I Wielkiego (483–565)[6]. Idąc śladami teologii Pawłowej znak krzyża urasta do miana symbolu zwycięstwa, zdobi korony władców, jest umieszczany na chorągwiach czy też stawiany na nowo schrystianizowanych ziemiach[7]. Do XIII wieku w sztuce dominuje typ ikonograficzny *Christus triumphans*, ukazujący Ukrzyżowanego jako zwycięzcę, kapłana, z otwartymi oczyma, bez śladów męki[8]. Z tego okresu należy wspomnieć jedno z pierwszych przedstawień ukrzyżowania, w którym oprócz samego Chrystusa występują postaci poboczne. Mowa o płaskorzeźbie wykonanej w kości słoniowej, pochodzącej z V w., dziś w kolekcji British Museum. Panel stanowi jedną z czterech części przedstawiających epizody o aresztowaniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Ukrzyżowany z otwartymi oczami, lekko okrytym, umięśnionym, dobrze widocznym ciałem wyraźnie kontrastuje z Judaszem, którego opadnięte kończyny i zamknięte oczy nie pozostawiają złudzenia, iż postać wisząca na drzewie jest martwa. Pod krzyżem pojawiają się kluczowe dla późniejszych

[4] Por. A. Dall'Asta, *La croce e il volto. Percorsi tra arte, cinema e teologia*, Milano 2015, s. 30–31.

[5] Por. Kopeć, *Kult krzyża*, s. 82.

[6] Por. C. Rizzardi, *Il mosaico a Ravenna. Ideologia e arte*, Bologna 2011, s. 150–151.

[7] Por. Kopeć, *Kult krzyża*, s. 84.

[8] Por. A. Grabar, *Christian Iconography. A study of its origins*, Washington 1968, s. 137.

przedstawień postaci – Maryja ze św. Janem po lewej stronie i żołnierz przebijający bok Chrystusa po prawej. Panel jest wyraźnie nacechowany konkretnym przesłaniem mówiącym o zbawczej mocy śmierci Chrystusa, która prowadzi do pełni życia w zmartwychwstaniu[9]. Na fresku z bazyliki Santa Maria Antiqua z Rzymu, datowanym na połowę VIII w., widać postać Ukrzyżowanego w roli kapłana ubranego w długą tunikę przykrywającą całe ciało. Monumentalny Chrystus z rozpiętymi ramionami prawdopodobnie odpowiada decyzjom Soboru in Trullo (691–692, Sobór Konstantynopolitański III), który zalecał, aby w dekoracji kościołów oraz przedmiotów używanych w liturgii dominowała postać Chrystusa, do tej pory zastępowana wizerunkiem Baranka Bożego[10]. Ukazany epizod wyraźnie wskazuje na wizję śmierci Chrystusa w kontekście glorii i chwały. Krzyż otaczają Maryja, umieszczona po lewej stronie, oraz św. Jan po prawej. Całość dopełniają dwaj żołnierze, proporcjonalnie mniejsi od postaci Matki i umiłowanego ucznia – Longinus, umieszczony obok Maryi oraz bezimienny żołdak po stronie apostoła.

2. *Christus patiens*

Wraz z pojawieniem się duchowości franciszkańskiej, od pierwszej połowy XIII w. pojawia się, już wcześniej istniejący w sztuce bizantyjskiej, patetyczny motyw *Christus patiens*, Boga-Człowieka umierającego w agonii na krzyżu z zamkniętymi oczami i pochyloną głową. Na tym tle wyróżnia się potężnych rozmiarów (316x285 cm), krzyż z kościoła San Domenico w Bolonii. Dzieło Giunta Pisano z lat 1250–1254 ukazuje wygięte w kształcie litery S ciało Zbawiciela. Na uwagę zasługuje niezwykła ekspresja oblicza Chrystusa z wgłębionymi policzkami, długim, ostrym grzbietem nosa i opadającymi na ramiona długimi włosami. Sam Chrystus umieszczony jest na tle przypominającym drogocenny materiał. Pomiędzy Ukrzyżowanym widać cierpiących Maryję i św. Jana. Pisano przywołuje styl bizantyjski i postbizantyjski z rejonów okupowanych przez krzyżowców, z którymi prawdopodobnie mógł wyruszyć w jedną z wypraw[11].

---

[9] Por. F. Harley McGowan, *Death is Swallowed Up in Victory Scenes of Death in Early Christian Art and the Emergence of Crucifixion Iconography*, „Cultural Studies Reviev", 17(2011), nr 1, s. 112–115.

[10] Por. P. Delogu, *Thelologia picta: Giovanni VII e l'adorazione del crocefisso in Santa Maria Antiqua di Roma*, w: *Ingenita curiositas. Studi sull'Italia medievale per Giovanni Vitolo*, t. 1, red. B. Figliuolo, R. Di Meglio, A. Ambrosio, Battipaglia 2018, s. 264–165.

[11] Por. *La Croce bolognese di Giunta Pisano*, „Prospettiva", 2006, nr 121–124, s. 14.

Do motywu *Christus patiens* dołącza dzieło Cimabue. Na dwóch krzyżach, pierwszym z Arezzo datowanym na ok. 1268–1271, i drugim z bazyliki Santa Croce z Florencji z ok. 1272–1280, artysta poprzez układ ciała i ekspresję oblicza usiłuje ukazać realne cierpienie Chrystusa, nawet jeśli używa jeszcze delikatnego wyrazu pozbawionego okrucieństwa i bezwzględności. Pochylona głowa nadaje głębi kruchości człowieczeństwa Chrystusa. Nawet jeśli można dopatrywać się tu przywoływania wpływów bizantyjskich, w sztuce Cimabue widać już wyraźną zmianę idącą w kierunku naturalizmu i realizmu, które mają tu swój początek, a które nasilą się w sztuce jego ucznia Giotta[12]. Scena Ukrzyżowania z Kaplicy Scrovegnich z Padwy z początku XIV w. ukazuje początek nowej formy wyrazu, artysty chcącego przedstawić w pełni realizm męki i śmierci Chrystusa. Akt ukrzyżowania nie ogranicza się jedynie do kilku uczestników rygorystycznie umieszczonych po prawej i lewej stronie konającego Chrystusa, ale przybiera znamiona prawdziwej sceny, w której każdy z aktorów wyraża skrajne emocje[13].

Uwagę przyciąga postać św. Marii Magdaleny, która od ok. połowy XIII w. staje się odrębną figurą zajmującą naczelne miejsce w scenie ukrzyżowania, na równi z Maryją i św. Janem. Jednym z przykładów jest bez wątpienia krzyż z kościoła Santi Ippolito e Cassiano z Riglione datowany na siódmą dekadę XIII wieku. Po lewej stronie *Christus patiens* jest umieszczona Maryja, zaś po prawej św. Jan. U dołu widać niewielkich rozmiarów postać w czerwonych szatach z długimi włosami, która całuje stopy Chrystusa; jest to bez wątpienia Magdaleny, która dzięki duchowości franciszkańskiej otrzymuje bardziej znaczące miejsce w scenie ukrzyżowania[14]. Włoskie Quattrocento z postacią Ukrzyżowanego Donatella, uwypukla bardziej człowieczeństwo Zbawiciela, ukazując zwisające na krzyżu ciało z całym swym ciężarem i zarazem pięknem, jak w przypadku dzieła Brunelleschiego z Kaplicy Gondich z Santa Maria Novella z Florencji[15]. Okres baroku, tak bogaty w swej twórczości, dzięki kontrastom

[12] Por. M. Primavera, *La Crocifissione nella pittura, nella scultura e nel Cinema. Un viaggio lungo due millenni*, Bologna 2022, s. 62.

[13] Por. Ch. Frugoni, *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, Torino 2008, s. 236–242; L. Castelfranchi, *Crocifissione*, w: *Iconografia e arte cristiana*, t. 1, red. R. Cassanelli, E. Guerriero, Milano 2004, s. 556.

[14] Por. P. Refice, *Un lungo preambolo: il Medioevo (III–XIII secolo)*, w: *Maddalena. Il mistero e l'immagine*, red. C. Acidini, G. Brunelli, F. Mazzocca, Milano 2022, s. 44–45.

[15] Por. Primavera, *La Crocifissione nella pittura*, s. 69–70.

światłocieni pozwala przekształcić scenę ukrzyżowania w prawdziwy teatr, gdzie głównym aktorem jest sam Ukrzyżowany umieszczony na czarnym tle, wzmacniającym realizm i tragizm momentu. Warto wspomnieć dzieła takich malarzy, jak: Anton van Dyck, Francisco de Zurbarán czy Bartolomé Esteban Murillo.

3. Kaplica Męki Pańskiej

Studia materiałów archiwalnych przeprowadzonych przez Martę Cichecką[16] oraz wcześniejsze studia ks. Witolda Kujawskiego[17] dowodzą, iż istnieją rozbieżności co do konkretnej daty powstania kaplicy. Według *Katalogu zabytków*, miała ona powstać w roku 1658[18], będąc ufundowaną już w 1639 roku[19], czyli po wielkim pożarze z 7 czerwca 1645 roku, który strawił świątynię. Ksiądz Kujawski datuje jej powstanie na pierwszą połowę XVII w., zaś ks. Walery Pogorzelski jako pewnik podaje rok 1639, w którym to „Wojciech Prus Chudzicki własnym kosztem buduje kaplicę Pana Jezusa od południowej strony kościoła, z obszernym sklepem pod kaplicą"[20]. Idąc za sugestią Cicheckiej należy przypuszczać, iż kaplica została wybudowana pomiędzy 1637 a 1683 r., choć wykaz funduszy na jej powstanie sięga roku 1609[21]. Z czasem zmieniana była również sama nazwa kaplicy, która od 1683 r. do 1780 r. była poświęcona Niepokalanemu Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, a od 1791 r. Panu Jezusowi Ukrzyżowanemu[22]. Dziś sieradzanie używają nazwy „Kaplica Męki Pańskiej". Zmianom ulegało również samo nazwisko fundatora. W dokumentach archiwalnych widnieje zapis *capella Chudzinsciana*[23] odwołująca się do Wojciecha Chudzińskiego[24], którego, jak wcześniej zostało to zanotowane, ks. Pogorzelski nazywa Wojciechem Prusem Chudzickim.

---

[16] Zob. M. Cichecka, *Kaplica Pana Jezusa (Męki Pańskiej) w kościele pw. Wszystkich Świętych jako przykład kaplicy kopułowej*, „Na Sieradzkich Szlakach", 32(2017), nr 3(127), s. 49–51.

[17] Zob. W. Kujawski, *Kościelne dzieje Sieradza*, Włocławek 1998.

[18] Por. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 2: *Województwo łódzkie*, z. 10, red. J. Łoziński, Warszawa 1954, s. 303.

[19] Por. Cichecka, *Kaplica Pana Jezusa*, s. 49.

[20] Por. W. Pogorzelski, *Sieradz*, Włocławek 1927, s. 17–18.

[21] Por. Cichecka, *Kaplica Pana Jezusa*, s. 50.

[22] Por. tamże.

[23] Por. ArDWł, AAG. Wiz. 9 (ob. sygn. 039), k. 311.

[24] Por. Cichecka, *Kaplica Pana Jezusa*, s. 50.

Kaplica znajduje się w zwieńczeniu południowej nawy świątyni i jest znacznie wyniesiona ponad poziom posadzki świątyni. Jak zauważa Piotr Gryglewski, interesującym jest fakt powiązania kaplicy arkadami z nawą boczną i prezbiterium[25], co umożliwia czynny udział wiernych w liturgii. W 1925 r. do wschodniej ściany kaplicy, staraniem ks. Pogorzelskiego, dobudowano zakrystię[26]. Do kaplicy prowadzą schody, co architektonicznie podkreśla jej pasyjny charakter związany z miejscem męczeńskiej śmierci Zbawiciela na Golgocie. Pod kaplicą istnieje krypta prawdopodobnie przeznaczona na pochówek fundatora i jego rodziny, a z czasem, na mocy dekretu prymasa Antoniego Kazimierza Ostrowskiego (1713–1784), również wikarych i mansjonarzy[27]. Samo wnętrze ozdobione jest sztukaterią w stylu lubelsko-kaliskim, rozpowszechnionym w pierwszej połowie XVII w., sklepione kopułą na pendentywach i ozdobione sztukaterią stiukową w formie gurtów i rozet z XVII wieku. Niestety na dzień dzisiejszy brak jest dokumentacji mogącej wyjaśnić, kto był wykonawcą dekoracji. Na elementy stiukowe składają się listwy dzielące kopułę na osiem części z wpisanymi w nie centralnie dużymi rozetami w kasetonach i rozmieszczonymi na całej ich powierzchni gwiazdami umieszczonymi na niebieskim tle. W centrum widnieje duża rozeta w formie prostego kwiatu. Podstawę kopuły stanowi profilowany gzyms. Poniżej w narożnikach widnieją portrety dwunastu Apostołów, rozmieszczonych po trzech w każdym z nich, wpisane w okręgi z motywem geometrycznym. Kopułę odcina szeroki, wydatny gzyms i fryz z iluzjonistyczną dekoracją malarską imitującą sztukaterie. Ściany kaplicy są pokryte polichromią z motywem roślinnym i kratownicy, pochodzącą z XX lub przełomu XIX i XX wieku. W 1995 roku przeprowadzona została jej renowacja pod kierownictwem Pawła Długozima wraz z Elżbietą i Marianem Rawskimi z Bądkowa[28]. W roku 2018 dekoracja malarska ścian została włączona w program prac konserwatorskich, które staraniem proboszcza, ks. Mariana Bronikowskiego, zostały powzięte na szeroką skalę i objęły kaplicę Męki Pańskiej. Program prac konserwatorskich

[25] Por. P. Gryglewski, *Vetusta Monumenta. Szlacheckie mauzoleum od poł. XV w. do XVII w.*, Łódź 2002, s. 133.

[26] Por. Pogorzelski, *Sieradz*, s. 29.

[27] Por. Cichecka, *Kaplica Pana Jezusa*, s. 50.

[28] Por. Archiwum Parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu (APWSS), Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich. Konserwacja i restauracja polichromii i dekoracji stiukowej w kaplicy Męki Pańskiej, Łódź 2018, s. 4–5 [mps].

i restauratorskich został powierzony mgr Monice Bystrońskiej-Kunat, konserwator malarstwa i rzeźby polichromowanej[29].

W kaplicy znajdują się ponadto dwa epitafia wykonane z czarnego marmuru sięgające początku XIX wieku. Pierwsze z nich jest poświęcone pamięci wikariusza parafii ks. Józefa Dąbrowskiego, zmarłego 21 października 1848 r. w wieku 31 lat. Drugie, fundacji „stroskanej Matki po stracie jedynego syna", upamiętnia ks. Jana Nepomucena Lewandowskiego, zmarłego 29 lipca 1852 r. w wielu 31 lat, również wikariusza tejże parafii. Ponadto w 1996 r. została zamontowana na jednej ze ścian biała marmurowa płyta upamiętniająca pobyt w sieradzkiej świątyni, ks. kard. Adama Majdy, arcybiskupa Detroit w Stanach Zjednoczonych, który, jak podkreśla napis, wizytował świątynię „w asyście swego krewnego, proboszcza tutejszej parafii księdza prałata Józefa Frątczaka". Całość kaplicy dopełnia witraż przedstawiający Pietę, inspirowaną dziełem Michała Anioła, zakupiony w Warszawie w „Pracowni św. Łukasza" z inicjatywy proboszcza ks. Władysława Mikołajewskiego w 1930 roku[30]. Odnowiony w 1959 r. witraż, został objęty pracami konserwatorskimi w 2009 roku[31].

4. Ołtarz

Centralną część kaplicy stanowi rokokowy, czarny ołtarz z 1756 roku. Należy wspomnieć, iż do tego roku istniał tu ołtarz Najświętszej Maryi Panny oraz liczne srebrne wota wymienione na kartach wizytacji kanonicznych[32]. Omawiany obiekt jest dwukondygnacyjny, wsparty na wysokim cokole, dzielonym gzymsem kordonowym i zdobionym licznymi płycinami wypełnionymi kompozycjami roślinnymi. Mensa ołtarzowa ma formę wybrzuszonego sarkofagu ozdobionego pośrodku motywem dekoracyjnym kartuszu z wpisanym weń monogramem imienia Jezusa „IHS". Powyżej znajduje się jednoosiowe retabulum z dwiema kolumnami w stylu korynckim o gładkich trzonach i pilastrami w tym samym charakterze. Retabulum jest ujęte w parę ażurowych uszaków z ornamentami w stylu *rocaille*, powtarzającymi się na całym obiekcie podkreślającymi jego rokokowy charakter. W zwieńczeniu widoczna jest płaskorzeźba przedstawiająca Matkę Bożą Bolesną, ponad nią, na szczycie widnieje

[29] Por. tamże.

[30] Por. Pogorzelski, *Sieradz*, s. 28.

[31] Por. APWSS, Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Witraż – Pietà, Sieradz, 22 VII 2011 [mps].

[32] Por. Cichecka, *Kaplica Pana Jezusa*, s. 50.



rzeźba pelikana karmiącego młode – symbol Chrystusa Eucharystycznego. Po bokach widać postaci aniołów, a tuż za nimi na skrajnych partiach belkowania zostały umieszczone wazy płomieniste[33]. Centralną figurą, umieszczoną we wnęce retabulum na czerwonym tle jest Ukrzyżowany. Niezwykle ciekawa rzeźba przedstawia postać Zbawiciela, wiszącego na krzyżu z podkurczonymi nogami o skrzyżowanych stopach przybitych jednym gwoździem. Nad krzyżem widnieje *titulus* w pofałdowanej formie z literami „IN RI". Nieznany artysta poprzez ascetyczną twarz z zapadniętymi policzkami, lekko uchylonymi ustami i zamkniętymi oczami, z których wypływają łzy, starał się ukazać przeszywający ból agonii Jezusa. Na nogach i rękach wyraźnie widać napięte części ciała, którego zarys jest wyraźnie zaznaczony w partiach klatki piersiowej, żeber i przepony. Chrystus jest przepasany bogato udrapowanym perizonium, przewiązanym na bokach grubym sznurem zakończonym chwostami[34].

Na uwagę zasługuje scena rozgrywająca się tuż przy boku Chrystusa, z którego wypływają dużych rozmiarów krople krwi zbierane do złotego kielicha przez unoszącego się anioła. Gest wywodzący się z wizji ukrzyżowania zaproponowanej między innymi przez Giotta na fresku z kaplicy Scrovegnich w Padwie z lat 1303–1306. Na uwagę zasługują tu aniołowie krążący wokół krzyża w konwulsyjnych gestach rozpaczy. Po lewej stronie jeden z nich zaopatrzony w czarę jest gotowy do zebrania drogocennej Krwi Zbawiciela. Podobny gest widnieje również na fresku autorstwa Pietro da Rimini z ok. 1311 r. z kaplicy klasztoru Santa Chiara w Rawennie, dziś eksponowanym w Muzeum Narodowym w tym samym mieście[35], lub w dziele Luca di Tommè *Ukrzyżowanie*, datowanym na lata 1355–1370, przechowywanym w Montepulciano[36]. Ten pobożny akt, który pojawia się w sztuce czternastego wieku, jest związany z rosnącym nabożeństwem do Najświętszej Krwi Zbawiciela wpisującego się w rosnące nabożeństwo do Człowieczeństwa Chrystusa medytowanego dzięki kazaniom i pismom takich świętych, jak: św. Anzelm, św. Bernard,

[33] Por. APWSS, Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Ołtarz boczny pw. Męki Pańskiej, Sieradz, 22 VII 2011 [mps].

[34] Por. APWSS, Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Rzeźba – Krucyfiks w ołtarzu bocznym pw. Męki Pańskiej, Sieradz, 22 VII 2011 [mps].

[35] Por. G. Montanari, *Santa Chiara: storia ed iconologia*, w: *Gli affreschi trecenteschi da Santa Chiara in Ravenna. Il grande ciclo di Pietro da Rimini restaurato*, red. A. Emiliani, G. Montanari, P.G. Pasini, Ravenna 1995, s. 14.

[36] Por. S.A. Fehm, *Luca di Tommè. A Sienese fourteenth – century painter*, Carbondale 1986, s. 72.

św. Piotr Damiani, św. Ryszard ze św. Wiktora, św. Franciszek czy św. Bonawentura. Do rozpowszechnienia się kultu Najświętszej Krwi przyczyniła się również legenda o Świętym Graalu z początku XII w., według której kielich z Ostatniej Wieczerzy został wypełniony Krwią Zbawiciela przez Józefa z Arymatei i następnie przetransportowany przez niego samego do Wielkiej Brytanii[37]. Należy wspomnieć, iż do liturgii święto Najdroższej Krwi Zbawiciela weszło dopiero w 1849 r., dzięki dekretowi *Redempti sumus* papieża Piusa IX[38].

Po lewej stronie sceny rozgrywającej się na Golgocie widać postać św. Jana Apostoła. Postać umiłowanego ucznia do XIII w. była umieszczana po prawej stronie sceny, zaś lewa z reguły była zarezerwowana dla Matki Chrystusa. Od XIV w. artyści ukazują Maryję omdlewającą z bólu, podtrzymywaną przez grupę niewiast lub św. Jana[39]. Na sieradzkim ołtarzu święty jest przedstawiony w długiej sukni przepasanej w pasie z płaszczem sięgającym ziemi, którego końce są przełożone przez pas. Prawą rękę trzyma na piersi, lewą zaś wskazuje na Ukrzyżowanego. Po przeciwnej stronie znajduje się polichromowana rzeźba przedstawiająca Marię Magdalenę. Do niedawna była ona błędnie interpretowana jako postać Matki Bożej stojącej pod krzyżem. Wynikało to prawdopodobnie z powielania błędnego opisu znajdującego się w *Katalogu zabytków sztuki w Polsce*[40]. Młoda kobieta ukazana w teatralnej pozie z rozłożonymi w geście rozpaczy i niemocy rękoma jest ubrana w długie, suto udrapowane szaty oraz zieloną bluzkę z dużym dekoltem. Na uwagę zasługuje niczym nieosłonięta głowa i długie swobodnie opadające na ramiona włosy, przymiot Marii Magdaleny. W sztuce ta postać Nowego Testamentu z początku jest związana z grupą trzech Marii, a od XIII w. otrzymuje już kompletną autonomię ikonograficzną[41], stając się jedną z dominujących figur, która w scenie ukrzyżowania wyróżnia się rozwiniętą ekspresją jak na omawianym sieradzkim zabytku.

Scena z Golgoty zamknięta w retabulum wydaje się być pozbawiona jednak jednej z głównych postaci, jaką jest bez wątpienia Matka Chry-

[37] Por. N. Da Terrinca, *La devozione al preziosissimo Sangue di Nostro Signore Gesù Cristo*, Ancona 1986, s. 324–325.

[38] Por. F. Strazzullo, *Il Sangue di Cristo. Iconografia e culto*, Napoli 1999, s. 18.

[39] Por. M. Soranzo, *La Passione*, Milano 2021, s. 81.

[40] Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, s. 304.

[41] Por. Refice, *Un lungo preambolo*, s. 44.

stusa. Autor dzieła umieszcza ją w owalnym zwieńczeniu nastawy w wymownym geście skrzyżowanych na piersi rąk. Jej głowę ozdabia dziewięć potrójnych promieni. Jest ubrana w niebieską suknię i przykryta długim złotym płaszczem, gęsto udrapowanym u dołu. Z piersi *Mater dolorosa* wychodzi siedem mieczy, nawiązujących do pobożności sięgającej XIV wieku[42]. Godnym uwagi jest szczegół, iż pod płaskorzeźbą w linii prostej do Ukrzyżowanego został umieszczony ornament w formie muszli, symbolu macierzyństwa, współcierpienia i oczekiwania na zmartwychwstanie. Należy wspomnieć, iż ołtarz o tematyce śmierci Zbawiciela nie jest jedynym tego typu na terenie miasta. Godnym uwagi jest również pochodzący z początku XVI w. ze sceną *Zdjęcia z krzyża*, znajdujący się obecnie w kościele podominikańskim sióstr urszulanek[43].

W 2014 r. ołtarz został objęty programem prac konserwatorskich mającym na celu przywrócenie dawnej świetności obiektu. Całość prac, staraniem proboszcza ks. Mariana Bronikowskiego, została zlecona mgr. Janowi Szczurkowi z Krakowa. Jak wynika z przeprowadzonych analiz, ołtarz był niefachowo i wielokrotnie przemalowany farbami olejnymi i ftalowymi, pod którymi widoczny był prawdziwy, zły stan zachowania. Inny wygląd miały również złocenia, pierwotnie wykonane techniką na pulment. Drewno ołtarza było zaatakowane przez szkodniki, a same rzeźby brudne i nieestetycznie przemalowane. W wielu miejscach konstrukcji drewno wykazywało osłabienie naturalnej wytrzymałości co, jak podkreślił konserwator, „z czasem grozi utratą całych fragmentów detalu architektonicznego i elementów konstrukcyjnych struktury ołtarza". Ponadto zauważono liczne odspojenia i rozluźnienia poszczególnych elementów składowych, a złocenia, przemalowane brązami i złotolami, utraciły swój pierwotny blask i wygląd[44].

* * *

Podjęte prace konserwatorskie wraz z dokumentacją dostępną w Archiwum Parafii Wszystkich Świętych są świadectwem troski o historię i przyszłość dóbr kultury ziemi sieradzkiej bogatej w kulturę i tradycję, zwłaszcza tę nawołującą do chrześcijańskich korzeni. Kaplica Męki

[42] Por. M.M. Pedico, *Mater Dolorosa. L'Addolorata nella pietà popolare*, Città del Vaticano 2015, s. 192–195.

[43] Zob. P. Migasiewicz, *Kościół podominikański w Sieradzu*, Warszawa – Sieradz 2003, s. 129–132.

[44] Por. APWSS, J. Szczurek, Program prac konserwatorskich – ołtarz z kaplicy Męki Pańskiej w kościele parafialnym pw. Wszystkich Świętych w Sieradzu, Kraków 2014 [mps].

Pańskiej wraz z jej rokokowym ołtarzem stanowią cenne ujęcie dramatu śmierci Zbawiciela w świątyni, która stanowi centrum życia duchowego starego miasta. Niestety nieliczna dokumentacja archiwistyczna nie pozwala na bardziej szczegółowe poznanie faktów historycznych odnoszących się zarówno do jej fundatora, jak i samego procesu konstrukcji. Z pewnością stanowi ona po dziś dzień materialno-duchową spuściznę wieków oraz miejsce przeznaczone na szczególną łączność stworzenia wpatrzonego w krzyż swojego Stworzyciela.

THE CHAPEL OF THE PASSION OF THE LORD IN THE SIERADZ BASILICA – A CONTRIBUTION TO STUDIES

Keywords: Sieradz, cross, chapel, Mary Magdalene, Saint John, rococo, altar.

Abstract: The Chapel of the Passion of the Lord, crowning the right side nave of the Minor Basilica in Sieradz, is inscribed in the trend of the artistic vision of Golgotha, which is the central point of the history of salvation. Raised above the level of the temple, it houses a black wooden altar from 1756, the center of which is a group of crucifixion with St. John, St. Mary Magdalene and a precious crucifix. It is a place intended for daily, morning adoration, thus fulfilling its basic purpose of creating a sacred space offering the faithful active contact with God. The recent conservation works have enabled the rediscovery of its artistic values, thus fitting into the laboriously implemented plan of revitalization of the entire temple, which undoubtedly allows the object to be left to future generations. The article is an attempt at a historical and artistic analysis of the Sieradz chapel dedicated to the saving passion of Christ. A death that became an inspiration for generations of artists deeply involved in presenting the last moments of Jesus' life and the emotions accompanying the eyewitnesses who assisted in this event.

Sections: [Introduction] > 1. Crucifixion scene, difficult start > 2. *Christus Patiens* > 3. Chapel of the Passion > 4. Altar > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Wizytacja archidiakońska archidiakonatu uniejowskiego z lat 1711–1712, sygn. AAG. Wiz. 9 (ob. sygn. 039).

Archiwum Parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu
Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich. Konserwacja i restauracja polichromii i dekoracji stiukowej w kaplicy Męki Pańskiej, Łódź 2018 [mps].

Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Ołtarz boczny pw. Męki Pańskiej, Sieradz, 22 VII 2011 [mps].

Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Rzeźba – Krucyfiks w ołtarzu bocznym pw. Męki Pańskiej, Sieradz, 22 VII 2011 [mps].

Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Witraż – Pietà, Sieradz, 22 VII 2011 [mps].

Szczurek J., Program prac konserwatorskich – ołtarz z kaplicy Męki Pańskiej w kościele parafialnym pw. Wszystkich Świętych w Sieradzu, Kraków 2014 [mps].

Castelfranchi L., *Crocifissione*, w: *Iconografia e arte cristiana*, t. 1, red. R. Cassanelli, E. Guerriero, Milano 2004.

Cichecka M., *Kaplica Pana Jezusa (Męki Pańskiej) w kościele pw. Wszystkich Świętych jako przykład kaplicy kopułowej*, „Na Sieradzkich Szlakach", 32(2017), nr 3(127), s. 49–51.

Da Terrinca N., *La devozione al preziosissimo Sangue di Nostro Signore Gesù Cristo*, Ancona 1986.

Dall'Asta A., *La croce e il volto. Percorsi tra arte, cinema e teologia*, Milano 2015.

Delogu P., *Thelologia picta: Giovanni VII e l'adorazione del crocefisso in Santa Maria Antiqua di Roma*, w: *Ingenita curiositas. Studi sull'Italia medievale per Giovanni Vitolo*, t. 1, red. B. Figliuolo, R. Di Meglio, A. Ambrosio, Battipaglia 2018, s. 259–285.

Fehm S.A., *Luca di Tommè. A Sienese fourteenth – century painter*, Carbondale 1986.

Frugoni Ch., *L'affare migliore di Enrico. Giotto e la cappella Scrovegni*, Torino 2008.

Grabar A., *Christian Iconography. A study of its origins*, Washington 1968.

Gryglewski P., *Vetusta Monumenta. Szlacheckie mauzoleum od poł. XV w. do XVII w.*, Łódź 2002.

Harley McGowan F., *Death is Swallowed Up in Victory Scenes of Death in Early Christian Art and the Emergence of Crucifixion Iconography*, „Cultural Studies Reviev", 17(2011), nr 1, s. 101–124.

Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 2: *Województwo łódzkie*, z. 10, red. J. Łoziński, Warszawa 1954.

Kobielus S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symboliki i metafory*, Kraków 2011.

Kopeć J.J., *Kult krzyża i jego teologiczna wymowa*, AtK, 109(1987), z. 1(470), s. 79–97.

Kotansky R.D., *The Magic 'Crucifixion Gem' in the British Museum*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies", 57(2017), s. 631–659.

Kujawski W., *Kościelne dzieje Sieradza*, Włocławek 1998.

La Croce bolognese di Giunta Pisano, „Prospettiva", 2006, nr 121–124, s. 14–17.

Migasiewicz P., *Kościół podominikański w Sieradzu*, Warszawa – Sieradz 2003.

Montanari G., *Santa Chiara: storia ed iconologia*, w: *Gli affreschi trecenteschi da Santa Chiara in Ravenna. Il grande ciclo di Pietro da Rimini restaurato*, red. A. Emiliani, G. Montanari, P.G. Pasini, Ravenna 1995, s. 13–42.

Pedico M.M., *Mater Dolorosa. L'Addolorata nella pietà popolare*, Città del Vaticano 2015.

Pogorzelski W., *Sieradz*, Włocławek 1927.

Primavera M., *La Crocifissione nella pittura, nella scultura e nel Cinema. Un viaggio lungo due millenni*, Bologna 2022.

Refice P., *Un lungo preambolo: il Medioevo (III–XIII secolo)*, w: *Maddalena. Il mistero e l'immagine*, red. C. Acidini, G. Brunelli, F. Mazzocca, Milano 2022, s. 37–47.

Rinaldi G., *Iconografia ed epigrafia di contenuto anticristiano, w: Realia Christianorum 2: La Bibbia e la sua esegesi, Atti del convegno, Napoli, 15 aprile 2016*, red. A. Giudice, G. Rinaldi, Napoli 2016, s. 1–35.

Rizzardi C., *Il mosaico a Ravenna. Ideologia e arte*, Bologna 2011.

Soranzo M., *La Passione*, Milano 2021.

Strazzullo F., *Il Sangue di Cristo. Iconografia e culto*, Napoli 1999.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 818–830
10.52404/ttnwloc.stwl.27.39

TOMASZ STOLARCZYK [a, @]
0000-0002-9824-426X
[@] Uniwersytet Łódzki; Biblioteka Uniwersytetu Łódzkiego, ul. Jana Matejki 32/38, 90-237 Łódź, łódzkie, PL
[@] Lenczycanin1975@GMail.Com

KSIĄŻKI Z HISTORII NATURALNEJ I MEDYCYNY W PIJARSKIEJ BIBLIOTECE KOLEGIUM WIELUŃSKIEGO W ŚWIETLE KATALOGU BIBLIOTECZNEGO Z 1809 r.

Słowa kluczowe: biblioteka, historia naturalna, medycyna, książki, pijarzy, Wieluń.

Abstrakt: Celem poniższego artykułu jest przedstawienie dzieł z historii naturalnej i medycyny znajdujących się w bibliotece kolegium pijarskiego w Wieluniu na początku XIX wieku. Dokonano tego na podstawie katalogu bibliotecznego z 1809 r. znajdującego się obecnie w Archiwum Zakonu Pijarów w Krakowie. Stworzono spis omawianych prac, zaprezentowano sylwetki ich autorów oraz scharakteryzowano pokrótce najistotniejsze dzieła.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Wykaz prac z historii naturalnej i medycyny > 2. Autorzy > 3. Krótka charakterystyka wybranych dzieł > [Podsumowanie].

Celem poniższego artykułu jest przedstawienie dzieł z historii naturalnej i medycyny znajdujących się w bibliotece kolegium pijarskiego (*Ordo Regularium Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum*) w Wieluniu na początku XIX wieku[1]. Zrealizowano to działanie na podstawie kata-

TOMASZ STOLARCZYK (1975–); 1999, mgr: historia (UŁ, Łódź); 2003, dr nauk humanistycznych: historia (UŁ, Łódź); zainteresowania naukowe: dawne księgozbiory klasztorne, historia regionalna.

[1] Fundację kolegium pijarskiego w Wieluniu należy łączyć z osobą ówczesnego kasztelana wieluńskiego Wojciecha Kazimierza Urbańskiego, który w połowie lat osiemdziesiątych XVII w. podjął starania o ich sprowadzenie do miasta. W 1688 r. władze miejskie wyraziły

logu bibliotecznego z 1809 r. zatytułowanego Książka obeimuiąca Zbiór Książek Instrumentów Fizycznych i Jeometrycznych sprowadzonych do biblioteki X.X. Scholarum Piarum 1809 (dalej Katalog), znajdującego się obecnie w Archiwum Zakonu Pijarów w Krakowie[2]. Książek z dziedziny historii naturalnej i medycyny należy szukać w Katalogu pod działem *Historia Naturalis et Medici sub Litt. N*[3].

Przy analizowaniu zapisów katalogowych zastosowano metodę bibliograficzną.

Biblioteka kolegium pijarskiego była ściśle związana z prowadzoną przez zakonników szkołą[4] – w Wieluniu nie było wyodrębnionego księgozbioru służącego tylko konwiktorom[5].

Artykuł oprócz wstępu i podsumowania zawiera następujące części: 1) Wykaz prac z historii naturalnej i medycyny, 2) Autorzy, 3) Krótka charakterystyka wybranych dzieł.

1. Wykaz prac z historii naturalnej i medycyny

– *Historia mundi Plinii Secundi* Basileae 1525 in folio 1 wolumin[6].
– *Opisanie polskich Żelaza fabryk X. Józefa Osińskiego S. P.* w Warszawie 1782 in 4to 2 woluminy[7].

---

zgodę na fundację. W 1690 r. starosta wieluński Kazimierz Józef Męciński polecił rajcom wieluńskim zaopiekować się przybywającymi do miasta pijarami. Nowa placówka zakonna powstała najprawdopodobniej w 1691 r. po uzyskaniu zatwierdzenia przez arcybiskupa gnieźnieńskiego, miasta i starosty oraz pierwszych zapisów. S. Zabraniak, *Wieluński ośrodek kościelny w okresie staropolskim*, Lublin 2007, s. 144.

[2] Archiwum Zakonu Pijarów w Krakowie (AZPKr). Książka obeimuiąca Zbiór Książek Instrumentów Fizycznych i Jeometrycznych sprowadzonych do biblioteki X.X. Scholarum Piarum 1809, sygn. Col. Viel. 9: k. 1–26.

[3] Tamże, k. 11–11v.

[4] O szkołach pijarskich w Wieluniu pisali m.in. W. Kujawski, *Szkoły pijarskie Komisji Edukacji Narodowej w Wieluniu (1774–1793)*, „Antemurale", 6(1960–1961), s. 109–145, Z. Włodarczyk, *Wieluńska szkoła pijarska w dobie tzw. Prus Południowych (1793–1806)*, „Rocznik Wieluński" (RW), 4(2004), s. 29–38; R. Mączyński, *Pionierska dekada: Domus Vielunensis Scholarum Piarum u schyłku XVII wieku*, RW, 17(2017), s. 110–119; M. Ausz, K. Puchowski, *Komisja Edukacji Narodowej 1773–1794: Szkoły w Wydziale Pijarskim*, Warszawa 2018, s. 230–233.

[5] T. Stolarczyk, *Prace historyczne w bibliotece wieluńskiego kolegium pijarskiego w świetle inwentarzy z 1809 i 1821 r.*, RW, 17(2017), s. 280; o problemach związanych z wydzielaniem się księgozbiorów szkolnych z klasztornych zob. M. Adrianek, *Biblioteki publicznych szkół średnich Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego do r. 1831*, „Roczniki Biblioteczne", 22(1978), s. 40, 43–44.

[6] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: wariant tytułu *Naturalis historia*.

[7] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Józef Herman Osiński, *Opisanie polskich żelaza fabryk, w którym świadectwa historyków wzmiankujących mieysca minerałów przytoczone* [...]

– *Nauki o Gatunkach i szukaniu Rudy Zelazny X. Józefa Osińskiego*[8] w Warszawie 1782 in 4to 1 wolumin[9].
– *O Cieplicach w Szkle Erazma Syxta* w Warszawie i Lwowie in 4to 1 wolumin[10].
– *O fabryce Sukienney Krakowskiey J[an]a Seb[astian]a Dembowskiego* w Krakowie 1791 in 8vo 1 wolumin[11].
– *Dykcyonarzyk Historyi Naturalney Królestwa Polskiego X. Ładowskiego S. P.* w Krakowie 1783 in 8vo[12] 1 wolumin.
– *Hystorya Naturalna X. Krzy[sztofa] Kluka*, w Warszawie 1781 in 8vo:
– t. I *o Zwierzętach ssących*, 1 wolumin.
– tom II *o Ptastwie*, 2 woluminy.
– tom III *o Gadzie i Rybach*, 1 wol.
– t. IV *o Owadzie i Robakach*, 1 wolumin[13].

---

słownik Kuzniacki oprócz wyrazów technicznych wiele wiadomości zawierający, przydany przez Józefa Hermana Osińskiego Scholarum Piarum [...] *Dziewięcią kopresztychami, z których ośm kolorowych przyozdobione i do druku podane* [...] w Warszawie R.P. 1782 w drukarni J.K.Mci i Rzeczypospolitey u XX Scholarum Piarum [K. Estreicher, *Bibliografia polska*, cz. 3: *Obejmująca druki stóleci XV–XVIII w układzie abecadłowym* (Estreicher), cz. 3, t. 12, s. 465].

[8] Tłumacz.

[9] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Gaspard Courtivron, Jean Étienne Bouchu, *Nauka O Gatunkach I Szukaniu Rudy Żelazney, Topieniu Iey W Piecach Wielkich i Dymarkach, Robieniu Miechów Drewnianych, Stawianiu Pieców Na Topienie Rudy; O Fryszerkach i Fryszowaniu Żelaza Surowego, Laniu Naczyn Żelaznych; O Robieniu Stali Z Żelaza Ciągłego Albo Surowego, laniu naczyń żelaznych; o robieniu stali z żelaza ciągłego albo surowego, w języku francuskim* [...] *napisana* [...] *na oyczysty język przełozona*, [...] w Warszawie. 1782 w drukarni J.K.Mci i Rzeczypospolitey u XX Scholarum Piarum [Estreicher, cz. 3, t. 3, s. 433].

[10] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Erazm Syxtus (właść. Mrzygłod), *O cieplicach we Szkle, ksiąg Troie*, w Warszawie y we Lwowie R.P. 1780 u Jana Augusta Pozera [Estreicher, cz. 3, t. 17, s. 28].

[11] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Jan Sebastian Dembowski, *Komisarza Cywilno-Woyskowego, Rzecz krótka o fabryce sukienney Krakowskiey* [...], w Krakowie 1791 w drukarni Szkoły Główney Koronney [Estreicher, cz. 3, t. 4, s. 133].

[12] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Remigiusz Ładowski, *Historia naturalna Królestwa Polskiego, czyli zbiór krótki przez alfabet ułożony zwierząt, roślin i minerałów, znajdujących się w Polszcze, Litwie i prowincjach odpadłych. Zebrana z pisarzów godnych wiary, rękopismów i świadków oczywistych* [...], w Krakowie 1780 [!] w Drukarni uprzywileiowaney Ignacego Grebla Typografa J.K.Mci [Estreicher, cz. 3, t. 10, s. 23; *Bibliografia literatury polskiej – Nowy Korbut*, t. 5: *Oświecenie* (*Nowy Korbut*, t. 5), Warszawa 1967, s. 270].

[13] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Jan Krzysztof Kluk, *Zwierząt domowych i dzikich osobliwie kraiowych, historyi naturalney początki i gospodarstwo: potrzebnych i pozytecznych domowych* [...], [Estreicher, cz. 3, t. 8, s. 320–322; *Nowy Korbut*, t. 5, s. 114].

– t. I *o Ogrodach i roślinach w nich utrzymujących się* 1 wolumin[14].
– Tegoż t. II *o lasach, roślinach dziko rosnących i zażywanie ich* 2 woluminy[15].
– Tegoż tom III *o Rolnictwie i roślinach do niego potrzebnych* 1 wolumin[16].
– Tegoż tom I *o Rzeczach kopalnych* 1 wolumin[17].
– Tegoż tom II 1 wolumin[18].
– *Botanika dla Szkół Narodowych*, w Warszawie 1785 in 8vo 1 wolumin[19].
– *Krótka Fizyczna i Historyczna wiadomość o Soli* w Warszawie 1788 in 8vo 1 wolumin[20].
– *De Metallis Ludouici di Camilibus*, Coloniae Agripinae 1669 in 8vo 1 wolumin[21].
– *Alchemia Joann*[*is*] *Branski*, Hamburgi 1693 in 8vo 1 wolumin[22].

---

[14] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Jan Krzysztof Kluk, *Roslin potrzebnych, pozytecznych, wygodnych, osobliwie kraiowych* [...] *utrzymanie, rozmnozenie i zazycie, tom I z figurami, o drzewach, ziołach ogrodowych i ogrodach* w Warszawie 1777 w drukarni Jego Królewskiey MCi i Rzeczypospolitey u XX Schol. Piar [Estreicher, cz. 3, t. 8, s. 319; *Nowy Korbut*, t. 5, s. 114].

[15] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Jan Krzysztof Kluk, *Roslin potrzebnych, pozytecznych, wygodnych, osobliwie kraiowych* [...] *utrzymanie, rozmnozenie i zazycie, tom II z figurami, o drzewach ziołach dzikich, lasach etc* w Warszawie 17811782 w drukarni Jego Królewskiey Mci i Rzeczyplitey u XX Sch. Pia. [Estreicher, cz. 3, t. 8, s. 319; *Nowy Korbut*, t. 5, s. 114].

[16] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Jan Krzysztof Kluk, *Roslin potrzebnych, pozytecznych, wygodnych, osobliwie kraiowych* [...] *utrzymanie, rozmnozenie i zazycie, tom III z figurami, o rolnictwie, zbozach, łąkach, chmielnikach, winnicach y roslinach gospodarskich* w Warszawie 1781 w drukarni Jego Królewskiey Mci i Rzeczypospolitey u Xięży Piarum [Estreicher, cz. 3, t. 8, s. 320–321; *Nowy Korbut*, t. 5, s. 114].

[17] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Jan Krzysztof Kluk, *Rzeczy Kopalnych Osobliwie Zdatnieyszych, Szukanie, Poznanie I Zazycie. T. 1: O Rzeczach Kopalnych w Powszechnosci, O Wodach, Solach, Tłustosciach Ziemnych I* [...] w Warszawie Roku P. 1781 w drukarni Jego Królewskiey Mości i Rzeczypospolitey u XX Piarów 1785 [Estreicher, cz. 3, t. 8, s. 320; *Nowy Korbut*, t. 5, s. 114].

[18] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Jan Krzysztof Kluk, *Rzeczy Kopalnych Osobliwie Zdatnieyszych, Szukanie, Poznanie I Zazycie. T. 2: O kamieniach w powszechności* [...], w Warszawie Roku 1782 w drukarni Jego Królewskiey Mci i Rzeczyplitey u XX Piarów 1785 [Estreicher, cz. 3, t. 8, s. 320; *Nowy Korbut*, t. 5, s. 114].

[19] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Jan Krzysztof Kluk, *Botanika dla Szkół narodowych pierwszy raz wydana*, w Warszawie, w Drukarni Nadworney J.K. Mci i P. Kom E. N. Roku 1785 [Estreicher, cz. 3, t. 8, s. 318; *Nowy Korbut*, t. 5, s. 114].

[20] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11: Franciszek Ludwik Dionizy Siarczyński, *Krótka fizyczna y historyczna wiadomość o soli*, Roku 1788 w Drukarni Na. J.K.Mci i PP Kom. Edukacyi Narodowey [Estreicher, cz. 3. t. 17, s. 4; *Bibliografia literatury polskiej – Nowy Korbut*, t. 6: *Oświecenie*, Warszawa 1970, s. 159].

[21] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11.

[22] Tamże.

– *Tractatus de natura Animalium Volfangi Franzii sine principio* in 12mo 1 wolumin[23].
– *Historia Mundi C. Plinii Secundi* Tomus II Lugduni 1560 in 12mo 1 wolumin[24].
– *Ejusdem Tom*[*us*] IV 1 wolumin.
– *Disertationes Physico Medica variorum* in 4to 1 wolumin[25].
– *De Bronchotomia et Cesophagotomia Edw*[*ardi*] *Fri*[*derici*] *Tymm* Golbinae in 8vo 1 wolumin[26].
– *De Cognoscendis et curandis praecipuis Corporis humani affectibus Rudol*[*phi*] *Aug*[*usti*] Vogel Golbingae 1772 in 8vo wolumin[27].
– *Rada dla Literatów Tyssota* w Warszawie 1774 in 8vo 1 wolumin[28].
– *Sztuka przedłużania życia Hufelanda*, cz. I w Warszawie 1801 in 8vo 1 wolumin[29].
– Tegoż, cz. II 1 wolumin.
– *Disertatio Chirurgica* in 8vo 1 wolumin[30].
– *Traktat o Ospie Godswilera*, w Warszawie 1758 in 8vo 1 wolumin[31].
– *Apteczka Domowa* in 8vo 1 wolumin[32].

---

[23] Tamże.

[24] Tamże.

[25] Tamże.

[26] Tamże, k. 11v.

[27] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11v: Rudolph Augustin Vogel.

[28] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11v: Samuel Auguste David Tissot, *Rada dla Literatow, Sedentaryuszow Y tych wszystkich, którzy przywiązanemi do urzędu swojego, pracami rozumu zdrowie swoie wycieńczaią* [...] *A dla pożytku publicznego z Francuzkiego na język Oyczysty Przełożona przez X. Joachima Karwowskiego S. P.*, w Warszawie 1774 w Drukarni J.K.Mci y Rzeczypospoitey u XX. Scholarum Piarum [Estreicher, cz. 3, t. 20, s. 167].

[29] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11v: Christoph Wilhelm Hufeland, *Sztuka przedłużenia życia ludzkiego przez* [...] *Doktora i Nauczyciela Sztuki Lekarskiey w Jenie w Niemieckim Języku napisana a na polski przez Jana Baudoina przełożona*, Warszawa 1800–1801, nakładem tłumacza [K. Estreicher, *Bibliografia polska XIX stulecia*, t. 10, wyd. 2, Kraków 1972, s. 431].

[30] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11v: Gottlob Berghold, *Dissertatio Chirurgica De Trepanationis Difficultatibus / Qvam* [...] *Præside D. Johanne Bohn* [...] *defendet Gottlob Berggoldt. Comentio Lusatus proximo die 21. Septembr. 1694. In Auditorio Collegii Princip. Major*.

[31] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11v.: Jakub Fryderyk Gutzweler (Godswiler), *Traktat O Ospie: W Ktorym Znaiomość tey choroby, obserwacye y sposob leczenia według zdania Nayslawnieyszych Dawnych, y Teraźnieyszych Doktorow, opisuie się* [...], w Warszawie 1758 w drukarni J.K.Mci y Rzeczypospolitey XX. Scholarum Piarum [Estreicher, cz. 3, t. 6, s. 206–207].

[32] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11v: Maciej Tukałło, *Apteczka domowa zawierająca zbiór lekarstw po większey części prostych, których materyały łacno się w domu znaydować mogą, albo z apteki lub z kramu wzięte, mogą być w domu sporządzone. Dla wygody y poratowania zdrowia tych, którzy nie mając w bliskości aptek y sposobności poradzenia się lekarzów, nie tylko*

– *Practica generalis Medicamentorum* sine principio in 24to 1 wolumin[33].
– *Flora Livantina inchoata seu anumeratio plantorum* 1 wolumin[34].
– *Dzieła Nauki lekarskiey przez F*[*ranciszka*] *Xaw*[*erego*] *Ryszkowskiego Część I* 1 wolumin[35] vidi 31 martii 1819 Cajet[an] Kamieński Provincial[36].

2. Autorzy

Pliniusz Starszy (Gaius Plinius Secundus 23 r. n.e. – 79 r. n.e.), historyk i pisarz rzymski; Jan Krzysztof Kluk (1739–1796), polski pijar (proboszcz ciechanowiecki) i przyrodnik, twórca naukowej polskiej terminologii botanicznej, zoologicznej, mineralogicznej i w naukach stosowanych[37]; Józef Herman Osiński (1738–1802), polski pijar, pedagog, autor i tłumacz wielu prac z fizyki, chemii oraz metalurgii[38]; Remigiusz Ładowski (1738–1798), polski pijar, przyrodnik, popularyzator historii

---

nędzne prowadzić życie, ale też przed czasem umierać częstokroć muszą. Przez iednego z Xięży Scholarum Piarum Prowincyi Litewskiey wydana [...], w Wilnie 1789, w druk. JKMci y Rzeczypospolitey u Xięży Piarów lub [...] *przedrukowana powtórnie* [...] w Wilnie 1793 w druk. I.K.M. u XX. Piarów; M. Tukałło był zapewne tylko wydawcą i przerabiaczem, gdyż dziełka o podobnej treści i tytule wychodziły już poprzednio [Estreicher, cz. 3, t. 20, s. 385].

[33] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11v.

[34] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11v: Jan Emanuel Gilibert, *Flora Lituanica inchoata, seu enumeratio plantarum quas circa Grodnam collegit et determinavit Joannes, Emanuel, Gilibert. Facul. Monspel. Med. Doct. Coll: Reg: Med: Lugdunei Professor Aggregatus Regis Poloniae Consiliarius, nec non Medicus Ordinarius M.D. Lit. Physicus*. Grodnae 1781 typis S.R.M. [Estreicher, cz. 3, t. 6, s. 141].

[35] AZPKr, sygn. Col. Viel. 9, k. 11v: Franciszek Ksawery Ryszkowski, *Prospekt całego dzieła nauki się lekarskiey tyczącego na prenumeratę nizey w ogolnosci opisanego y podanego sposob pod tytułem: Stan człowieka zdrowego naturalny*, Kraków 24 sierpnia 1785 [Estreicher, cz. 3, t. 15, s. 537].

[36] Kajetan Kamieński, polski pijar, od 1818 r. prowincjał polskiej prowincji, w latach 1818–1821 członek Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (Z.J. Wójcik, *O akcie odnowy szkół pijarskich w Królestwie Polskim*, w: *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX w.*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa – Kraków 1993, s. 530).

[37] S. Brzozowski, *Kluk Krzysztof Jan*, w: *Słownik biologów polskich*, red. S. Feliksiak, Warszawa 1987, s. 262–264; zob. też: J. Kołodziejczyk, *Ks. Krzysztof Kluk – dzieła i twórczość*, Kraków 1932 (*Rozprawy Akademii Umiejętności*, *Wydział Matematyczno-Przyrodniczy*, t. 69, oddz. B, nr 10); *Krzysztof Kluk, przyrodnik i pisarz rolniczy*, red. J. Babicz, W. Gręb ecka, S. Inglot, Wrocław 1976; G. Brzęk, *Krzysztof Kluk*, wyd. 2 rozsz. i uzup., Lublin 1977; Z. Wójcik, *Ksiądz Jan Krzysztof Kluk – pisarz i uczony*, Ciechanowiec 2012; *Ksiądz Krzysztof Kluk i badacze epoki stanisławowskiej*, red. N.D. Tomaszewski, Ciechanowiec 2016.

[38] J. Buba, *Józef Herman Osiński pierwszy polski elektryk, hutnik i chemik*, w: *Pijarzy w kulturze dawnej Polski*, Kraków 1982, s. 236–242; J. Jasiuk, *Renesansowy pijar doby oświecenia. Rzecz o Józefie Hermanie Osińskim*, w: *Wkład pijarów do nauki*, s. 309–317.

naturalnej, pedagog, tłumacz, nauczyciel w szkołach pijarskich[39]; Franciszek Ludwik Dionizy Siarczyński (1758–1829), polski pijar, kaznodzieja, historyk, geograf, publicysta, tłumacz, poeta[40]; Samuel Auguste David Tissot (1728–1797), szwajcarski lekarz, neurolog, popularyzator wiedzy medycznej[41]; Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836), niemiecki lekarz, twórca terminu makrobiotyka[42]; Jan Emanuel Gilibert (1741–1814), botanik, zoolog, lekarz[43]; Rudolph Augustin Vogel (1724–1774), niemiecki lekarz, profesor Uniwersytetu w Getyndze; Franciszek Ksawery Ryszkowski (1746–1805), doktor medycyny, filozofii i sztuk wyzwolonych; Maciej Tukałło (1727–1807), pijar; Edward Fryderyk Tymm (zm. 1811), lekarz wojskowy, nauczyciel a następnie rektor w Szkole Akademickiej na Starym Mieście w Warszawie; Jakub Fryderyk Gutzweler, doktor filozofii i medycyny; Jan Sebastian Dembowski (1762–1835), polski ekonomista i pisarz polityczny, przedstawiciel fizjokratyzmu.

3. Krótka charakterystyka wybranych dzieł

W bibliotece kolegium pijarskiego w Wieluniu znajdowało się 25 dzieł w 38 woluminach z dziedziny historii naturalnej i medycyny. Było to m.in. czterotomowe dzieło Jana Krzysztofa Kluka *Zwierząt domowych i dzikich osobliwie kraiowych, historyi naturalney początki i gospodarstwo*. W pracy tej autor przybliżył czytelnikowi najnowsze osiągnięcia badawcze XVIII-wiecznej zoologii, jednocześnie podzielił się z nim praktycznymi uwagami dotyczącymi hodowli zwierząt, wiedzą o zwierzętach dzikich, nieoswojonych czyli „niegospodarskich"[44]. „Traktat Kluka jest zapisem ujawniającym myślenie ówczesnych badaczy o świecie natury. Czytelnik może zatem spojrzeć na rzeczywistość fizyczną przez filtr poznania naukowego, poddającego naturę klasyfikacji niezgodnie ze zdroworoz-

[39] *Nowy Korbut*, t. 5, s. 269–270; Z.J. Wójcik, *Udział OO. Pijarów w rozwoju przyrodoznawstwa w Polsce doby oświecenia*, w: *Wkład pijarów do nauki i kultury*, s. 226.

[40] *Nowy Korbut*, t. 6, s. 158–159.

[41] J.S. Jenkins, *Dr Samuel Auguste Tissot*, „Journal of Medical Biography", 7(1999), s. 187–191.

[42] *Hufeland Christoph Wilhelm*, w: *Encyclopaedia Britannica*, vol. 13, London 1911, s. 856.

[43] P. Daszkiewicz, *Polityka i przyroda. Rzecz o Jean Emanuelu Gilibercie*, Warszawa 1995; P. Köhler, *Naukowa spuścizna Jeana Emmanuela Giliberta w Polsce (egzemplarze dzieł, recepcja)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", 60(2015), s. 185.

[44] J. Biniewicz, *Traktat Krzysztofa Kluka „Zwierząt domowych i dzikich, osobliwie krajowych, historii naturalnej początki i gospodarstwo" – oświeceniowy podręcznik zoologii*, „Stylistyka", 26(2017), s. 305.

sądkowym jej pojmowaniem. Ważny w traktacie jest jednocześnie aspekt praktyczny, «gospodarski», pozwalający ujrzeć świat natury jako przestrzeń podlegającą aktywności gospodarczej człowieka”[45]. Ten tekst J.K. Kluka traktowany był jako podręcznik wiedzy zoologicznej, po raz pierwszy w Polsce oparty na układzie systematycznym Linneusza i ekonomicznej związanej z gospodarstwem wiejskim. Mimo to nie został przez Komisję Edukacji Narodowej dopuszczony do szkół jako podręcznik zoologii[46].

Kolejne dzieło J.K. Kluka, znajdujące się w bibliotece pijarskiej z Wielunia, to trzytomowe *Roslin potrzebnych, pozytecznych, wygodnych, osobliwie kraiowych* [...] *utrzymanie*. „Pierwszy tom autor poświęcił uprawom ogrodów i sadów, w drugim (zwanym pierwszym polskim podręcznikiem leśnictwa) wprowadził projekt nowoczesnego leśnictwa, to jest rozwiązań umożliwiających długotrwałą intensyfikację produkcji masy drzewnej, w trzecim zajął się tematem uprawy roli. W każdym z tomów po uprzednim, jak podkreślał, dostosowaniu do warunków krajowych wprowadzone zostały rozwiązania z zachodnich opracowań”[47]. Drugi tom z kolei, w przeciwieństwie do pozostałych, miał służyć przekształcaniu natury „mniej zagospodarowanej” przez człowieka w źródło dochodu i użyteczności[48]. J.K. Kluk w swojej pracy podał po raz pierwszy w literaturze polskiej oryginalny krótki rys botaniki ogólnej[49].

U pijarów wieluńskich znalazła się dwutomowa książka J.K. Kluka *Rzeczy Kopalnych Osobliwie Zdatnieyszych, Szukanie, Poznanie i Zazycie*. Zakres tego dzieła był bardzo szeroki. Autor poruszył w nim najrozmaitsze zagadnienia z dziedziny nie tylko mineralogii, petrografii, geologii, paleontologii, kopalnictwa, ale również omawiał i „Mniemania o początku Ziemi, o odmianach na niey”, „o Początku Rzeczy Kopalnych”, „Rzeczy Kopalne czyli się teraz rodzą? i iak?” i wiele innych[50].

W kolegium wieluńskim znajdowała się również inna książka J.K. Kluka *Botanika dla Szkół Narodowych*. Był to podręcznik do nauki botaniki

[45] Tamże, s. 306.

[46] Tamże, s. 307–308; G. Brzęk, *Historia zoologii w Polsce do 1860 roku*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności”, 3(2001), s. 120.

[47] K. Kopel, *Importowanie kosmologii. Analiza O drzewach i ziołach dzikich, lasach etc. Jana Krzysztofa Kluka jako nośnika nowoczesnego świata*, „Prace Kulturoznawcze”, 27(2023), nr 2, s. 62.

[48] Tamże, s. 62.

[49] Kołodziejczyk, *Ks. Krzysztof Kluk*, s. 16.

[50] Tamże, s. 58.

w polskich szkołach liczący sobie 238 stron i 6 rozkładowych tablic. Treść książki podzielona została na dwie części: *Botanikę Fizjologiczną* i *Botanikę Systematyczną*[51].

Zaliczyć tutaj należy także książkę Józefa Hermana Osińskiego *Opisanie polskich żelaza fabryk*. Powstała ona na bazie ankiety autorskiej, zawierającej 27 pytań dotyczących techniki, wydajności, procesów technologicznych, warunków pracy i cen produktów hutniczych. Był to informator techniczny, zdaniem Jerzego Jasiuka, wówczas, czyli w XVIII w., cenny i wartościowy, służący m.in. do poznania stanu polskiego ówczesnego hutnictwa. Praca zawierała tabelę „pieców wielkich w Koronie i na Litwie", dymarek z „summą żelaza" oraz przywileje nadane poszczególnym osobom na szukanie kruszców, charakterystykę gatunków rud krajowych, słownik techniczny objaśniający fachowe terminy oraz wykaz literatury przedmiotu[52].

Drugą pracą J.H. Osińskiego, znajdującą się w bibliotece kolegium wieluńskiego, była *Nauka O Gatunkach I Szukaniu Rudy Żelazney*. Nie jest to jego dzieło oryginalne, ale stanowi kompilację dzieł kilku uznanych w Europie autorów przede wszystkim Gasparda de Courtivrona, Jeana Étienne'a Boucha, Emanuela Swedenborga, Antoine-Gabriela Jarsa. Ma ona charakter podręcznikowy i, zdaniem J. Jasiuka, jest przystępna i instruktywna[53]. „[...] ks. Osiński, chcąc możliwie zbliżyć polskiemu czytelnikowi przytaczane wywody zagranicznych autorów, uzupełniał je obszernymi komentarzami, zawierającymi m.in. dodatkowe wyjaśnienia i informacje, np. o gatunkach rud występujących w Polsce"[54].

Wśród prac, które zaliczyć należy zaliczyć do historii naturalnej, w bibliotece wieluńskiej znalazł się również *Dykcyonarzyk Historyi Naturalney Królestwa Polskiego* Remigiusza Ładowskiego[55]. Dzieło to było dedykowane miłośniczce przyrodoznawstwa Annie Jabłonowskiej[56].

Pijarzy wieluńscy posiadali w swoich zbiorach także *Historia mundi* (*Historia naturalis*) Pliniusza Starszego, jedną z największych prac, które przetrwały od czasów Cesarstwa Rzymskiego do współczesności. Encyklopedia zdaje się pokrywać ogół wiedzy starożytnej, a więc tematyka

[51] Tamże, s. 109, 112.

[52] Buba, *Józef Herman Osiński*, s. 238–239; Jasiuk, *Renesansowy pijar*, s. 309–310.

[53] Tamże, s. 312.

[54] Tamże.

[55] Zob. wyżej.

[56] Wójcik, *Udział OO. Pijarów*, s. 227.

dzieła nie jest ograniczona do zakresu współczesnego pojęcia historii naturalnej. Praca jest podzielona na 37 ksiąg, uporządkowanych w dziesięciu tomach obejmujących tematykę: astronomii, matematyki, geografii, etnografii, antropologii, fizjologii człowieka, zoologii, botaniki, rolnictwa, ogrodnictwa, farmakologii, górnictwa, mineralogii, rzeźby, malarstwa i kamieni szlachetnych.

Pijarzy posiadali także *Krótką fizyczną i historyczną wiadomość o soli* Franciszka Ludwika Dionizego Siarczyńskiego. Autor połączył w swojej pracy dwa nurty: przyrodniczy i historyczny, wskazał miejsca eksploatacji solanek. Wszystko to, żeby przekonać właścicieli ziemskich, że wkłady finansowe w poszukiwanie i wydobycie kopalin mogą się opłacać[57].

W bibliotece znajdowało się także dzieło Jeana Emmanuela Giliberta *Flora Lituanica inchoate*. Powoływało się na nie kilka generacji polskich botaników. „Początkowo było ono oceniane przez botaników bardzo wysoko i równocześnie dane tam zawarte traktowano jako całkowicie wiarygodne (cieszyło się dużą ufnością), co wyrażało się w obfitym cytowaniu zawartych w nim danych florystycznych. Stopniowo, w miarę rozwoju botaniki, a szczególnie takich jej dziedzin, jak taksonomia, systematyka i geografia roślin, zaufanie wyrażane cytowaniem tej pracy malało”[58].

Z kolei do prac medycznych, które znajdowały się bibliotece pijarskiej z Wielunia, należy zaliczyć dzieło Samuela Auguste'a Davida Tissota *Rada dla Literatow, Sedentaryuszow Y tych wszystkich, którzy przywiązanemi do urzędu swojego, pracami rozumu zdrowie swoie wycieńczaią* w przekładzie Joachima Karwowskiego. Książka ta „[...] opisuje choroby właściwe uczonym i literatom (nerwy, brak snu, choroby kiszek i żołądka, kamień etc.) i podaje wskazówki jak ich unikać”[59]. Do tych prac zalicza się także *Sztuka przedłużania życia* Christopha Wilhelma Hufelanda w przekładzie Jana Baudoina de Courtenaya. Było to główne dzieło C.W. Hufelanda, w którym przyjął koncepcję organizmu jako „siedliska siły życiowej”[60].

* * *

Książki należące do działu historia naturalna i medycyna napisane w większości były w języku polskim – oryginalne teksty lub przekłady

[57] Tamże, s. 229.

[58] K ö h l e r, *Naukowa spuścizna Jeana Emmanuela Giliberta*, s. 195.

[59] Estreicher, cz. 3, t. 20, s. 168.

[60] A. B e d n a r c z y k, *Podstawy filozoficzno-teoretyczne makrobiotyki Ch.W. Hufelanda*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 49(2004), z. 3–4, s. 71.

z języka francuskiego i niemieckiego. Reszta dzieł opublikowana była po łacinie. Prace pochodziły głównie z XVIII w., ale znalazło się też dzieło starożytnego historyka i pisarza Pliniusza Starszego[61]. Spośród autorów polskich dominowali pijarzy, z kolei świeccy pochodzili z zagranicy.

Wymienione prace, napisane przez pijarów lub przez nich drukowane, były przeznaczone dla odbiorców o różnym stopniu przygotowania fachowego, a zakresem prezentowanej tematyki wykraczały poza programy nauczania na poziomie średnim[62].

Potrzeba dalszych badań nad księgozbiorem pijarów wieluńskich. Należałoby nie tylko przeanalizować katalogi, ale także dotrzeć do ocalałych egzemplarzy po dawnej bibliotece klasztornej.

BOOKS ON NATURAL HISTORY AND MEDICINE IN THE PIARIST LIBRARY OF THE WIELUŃ COLLEGE IN THE LIGHT OF THE LIBRARY CATALOGUE FROM 1809

Keywords: library, natural history, medicine, books, Piarists, Wielun, 1809.

Abstract: The aim of the following article is to present works on natural history and medicine found in the library of the Piarist college in Wieluń at the beginning of the 19th century. This was done on the basis of the library catalogue from 1809, currently located in the Archives of the Piarist Order in Cracow. A list of the works discussed was created, the profiles of their authors were presented and the most important works were briefly characterized.

Sections: [Introduction] > 1. List of work in natural history and medicine > 2. Authors > 3. Short characteristics of selected works > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Zakonu Pijarów w Krakowie, Książka obeimuiąca Zbiór Książek Instrumentów Fizycznych i Jeometrycznych sprowadzonych do biblioteki X.X. Scholarum Piarum 1809, Col. Viel. 9.

Estreicher K., *Bibliografia polska*, cz. 3: *Obejmująca druki stóleci XV–XVIII w układzie abecadłowym*, t. 3, 6, 8, 10, 12, 15, 17, 20, Kraków 1896–1936.

Estreicher K., *Bibliografia polska XIX stulecia*, t. 10, wyd. 2, Kraków 1972.

Bibliografia literatury polskiej – Nowy Korbut, t. 5: *Oświecenie*, Warszawa 1967; t. 6: *Oświecenie*, Warszawa 1970.

[61] Zob. wyżej.

[62] Wójcik, *Udział OO. Pijarów*, s. 225.

Adrianek M., *Biblioteki publicznych szkół średnich Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego do r. 1831*, „Roczniki Biblioteczne", 22(1978), s. 11–55.

Ausz M., Puchowski K., *Komisja Edukacji Narodowej 1773–1794: Szkoły w Wydziale Pijarskim*, Warszawa 2018.

Bednarczyk A., *Podstawy filozoficzno-teoretyczne makrobiotyki Ch. W. Hufelanda*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", 49(2004), z. 3–4, s. 71–106.

Biniewicz J., *Traktat Krzysztofa Kluka „Zwierząt domowych i dzikich, osobliwie krajowych, historii naturalnej początki i gospodarstwo" – oświeceniowy podręcznik zoologii*, „Stylistyka", 26(2017), s. 305–320.

Brzęk G., *Historia zoologii w Polsce do 1860 roku*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności", 3(2001), s. 115–158.

Brzęk G., *Krzysztof Kluk*, wyd. 2 rozsz., i uzup., Lublin 1977.

Brzozowski S., *Kluk Krzysztof Jan*, w: *Słownik biologów polskich*, red. S. Feliksiak, Warszawa 1987, s. 262–264.

Buba J., *Józef Herman Osiński pierwszy polski elektryk, hutnik i chemik*, w: *Pijarzy w kulturze dawnej Polski*, Kraków 1982, s. 236–242.

Daszkiewicz P., *Polityka i przyroda. Rzecz o Jean Emanuelu Gilibercie*, Warszawa 1995.

Hufeland Christoph Wilhelm, w: *Encyclopaedia Britannica*, vol. 13, London 1911, s. 856.

Jasiuk J., *Renesansowy pijar doby oświecenia. Rzecz o Józefie Hermanie Osińskim*, w: *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX w.*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa – Kraków 1993, s. 309–317.

Jenkins J.S., *Dr Samuel Auguste Tissot*, "Journal of Medical Biography", 7(1999), s. 187–191.

Kołodziejczyk J., *Ks. Krzysztof Kluk – dzieła i twórczość*, Kraków 1932 (*Rozprawy Akademii Umiejętności*, *Wydział Matematyczno-Przyrodniczy*, t. 69, oddz. B, nr 10).

Kopel K., *Importowanie kosmologii. Analiza O drzewach i ziołach dzikich, lasach etc. Jana Krzysztofa Kluka jako nośnika nowoczesnego świata*, „Prace Kulturoznawcze", 27(2023), nr 2, s. 59–75.

Köhler P., *Naukowa spuścizna Jeana Emmanuela Giliberta w Polsce (egzemplarze dzieł, recepcja)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", 60(2015), s. 185–215.

Krzysztof Kluk, przyrodnik i pisarz rolniczy, red. J. Babicz, W. Grębecka, S. Inglot, Wrocław 1976.

Ksiądz Krzysztof Kluk i badacze epoki stanisławowskiej, red. N.D. Tomaszewski, Ciechanowiec 2016.

Kujawski W., *Szkoły pijarskie Komisji Edukacji Narodowej w Wieluniu (1774–1793)*, „Antemurale", 6(1960–1961), s. 109–145.

Mączyński R., *Pionierska dekada: Domus Vielunensis Scholarum Piarum u schyłku XVII wieku*, „Rocznik Wieluński", 17(2017), s. 91–131.

Stolarczyk T., *Prace historyczne w bibliotece wieluńskiego kolegium pijarskiego w świetle inwentarzy z 1809 i 1821 r.*, „Rocznik Wieluński", 17(2017), s. 277–289.

Włodarczyk Z., *Wieluńska szkoła pijarska w dobie tzw. Prus Południowych (1793–1806)*, „Rocznik Wieluński", 4(2004), s. 29–38.

Wójcik Z., *Ksiądz Jan Krzysztof Kluk – pisarz i uczony*, Ciechanowiec 2012.

Wójcik Z.J., *O akcie odnowy szkół pijarskich w Królestwie Polskim*, w: *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII-XIX w.*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa – Kraków 1993, s. 529–538.

Wójcik Z.J., *Udział OO. Pijarów w rozwoju przyrodoznawstwa w Polsce doby oświecenia*, w: *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII–XIX w.*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa – Kraków 1993, s. 219–237.

Zabraniak S., *Wieluński ośrodek kościelny w okresie staropolskim*, Lublin 2007.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 831–844
10.52404/ttnwloc.stwl.27.40

STANISŁAW KUNIKOWSKI [a,@]
0009-0007-1022-8374
[@] Włocławskie Towarzystwo Naukowe, Plac Wolności 20, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] StanislawKunikowski@Tlen.PL

ROZWÓJ NAUKI I SZKOLNICTWA WYŻSZEGO WE WŁOCŁAWKU PO 1945 r.

Słowa kluczowe: Włocławek, szkoła pomaturalna, uczelnia wyższa, Wyższe Seminarium Duchowne, Kujawska Szkoła Wyższa, Państwowa Akademia Nauk Stosowanych.

Abstrakt: We Włocławku, na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej po 1945 r. – w odróżnieniu od tych regionów, w których tuż po zakończeniu II wojny światowej zaczęły powstawać pierwsze wyższe uczelnie – takowe nie powstawały. Jedynie kilka szkół pomaturalnych we Włocławku było namiastką szkół, które kształciły specjalistów na poziomie wyższym niż szkoły licealne bądź technika. Włocławek traktowany był przez władze partyjne i administracyjne, w szczególności województwa bydgoskiego, ale także i władz miasta Włocławka, jako miasto średniej wielkości, w którym podobnie jak w okresie międzywojennym, miał się rozwijać przemysł chemiczny, rolno-spożywczy i maszynowy. Jedyną uczelnią wyższą było Wyższe Seminarium Duchowne funkcjonujące od 1569 r. jako uczelnia o bogatych tradycjach badawczych, naukowych, dydaktycznych i wydawniczych.
We Włocławku aż do połowy lat siedemdziesiątych XX wieku nie podejmowano żadnych prób tworzenia macierzystych bądź filialnych uczelni

STANISŁAW KUNIKOWSKI (1951–), prof.; 1973, mgr: historia (UAM, Poznań); 1997, dr nauk humanistycznych: nauki o polityce (UW, Warszawa); 2007, dr hab. nauk humanistycznych: historia (UMK, Toruń); 2007–, prof. (KSW, Włocławek); zainteresowania naukowe: historia regionu Kujaw i ziemi dobrzyńskiej; współzałożyciel (1979), sekretarz generalny (1979–2005), prezes (2005–2007) i członek honorowy (2012–) Włocławskiego Towarzystwa Naukowego; wieloletni (2007–) członek Rady Towarzystw Naukowych przy Polskiej Akademii Nauk.

wyższych. Dopiero utworzenie w 1975 r. województwa włocławskiego dało impuls do podejmowania prób na rzecz utworzenia wyższych uczelni. Szczególną rolę w ich utworzeniu odegrało Włocławskie Towarzystwo Naukowe, które w 1995 r. powołało do życia Kujawską Szkołę Wyższą oraz Stowarzyszenie na rzecz utworzenia we Włocławku państwowej uczelni wyższej, jaką stała się ostatecznie Państwowa Akademia Nauk Stosowanych.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Rozwój szkół pomaturalnych i zawodowych > 2. Szkolnictwo wyższe we Włocławku.

Wraz z zakończeniem II wojny światowej w 1945 r. przystąpiono w Polsce do reaktywowania uczelni wyższych, które już funkcjonowały w okresie międzywojennym. Zaczęły one powstawać też w wielu miastach, w których dotychczas nie było szkół wyższych. Przykładem może być Toruń, gdzie w 1945 r. powołano do życia Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Z kolei w Bygoszczy w 1969 r. utworzono Wyższą Szkołę Nauczycielską, przekształconą w 1974 r. w Wyższą Szkołę Pedagogiczną. W 2005 r. Sejm RP uchwalił ustawę o utworzeniu Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, który powstał na bazie działającej od 2000 r. Akademii Pedagogicznej.

Takich perspektywicznych planów nie posiadały pozostałe trzy miasta znajdujące się na obszarze obecnego województwa kujawsko-pomorskiego: Włocławek, Inowrocław i Grudziądz.

Włocławek, największe miasto na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej, był traktowany przez władze administracyjne i partyjne ówczesnego województwa bydgoskiego jako ośrodek średniej wielkości, miasto, w którym podobnie jak w okresie międzywojennym, będzie rozwijał się jedynie przemysł, głównie chemiczny, rolno-spożywczy i maszynowy. Taki stan rzeczy miał miejsce aż do roku 1975, w którym utworzono województwo włocławskie jako jedno z 49 podobnych jednostek administracyjnych w Polsce.

Jedyną uczelnią wyższą, która funkcjonowała we Włocławku od 1569 r. było Seminarium Duchowne, przekształcone w 1927 r. w Wyższe Seminarium Duchowne. Była to uczelnia o bogatych tradycjach naukowych, badawczych i wydawniczych, czego przykładem było wydawane od 1909 r. czasopismo teologiczno-naukowe „Ateneum Kapłańskie", którego jednym z redaktorów naczelnych był ks. Stefan Wyszyński, późniejszy prymas Polski[1].

[1] Szerzej, S. Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i w ziemi dobrzyńskiej w latach 1945–1998*, Włocławek 2006, s. 241; także: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku: dokumentacja jubileuszu*, red. W. Hanc, K. Rulka, Włocławek 1995.

Wyższe Seminarium Duchowne posiada bogatą literaturę dotyczącą swego powstania, działalności naukowej i duszpasterskiej, a także wyjątkowych postaci z nim związanych[2]. Włocławskie seminarium odegrało znaczącą rolę w dziejach miasta, przyczyniając się do rozwoju życia gospodarczego, społecznego i kulturalnego w ciągu ponad 450 lat. Włocławek dzięki seminarium odegrał istotną rolę na mapie politycznej Polski, stał się ważnym ośrodkiem intelektualnym, skupiającym światłych obywateli miasta i regionu.

Pomimo iż Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku, podobnie jak większość placówek kościelnych w Polsce, pełni rolę (wprawdzie ograniczoną dla środowiska świeckiego) zakładu naukowego, badawczego, edukacyjnego i wychowawczego, to jednak odegrało i nadal odgrywa istotną rolę w inicjowaniu życia naukowego i kulturalnego nie tylko miasta Włocławka, regionu Kujaw i ziemi dobrzyńskiej, ale także i Polski. Bogate zbiory biblioteczne oraz unikatowe zasoby archiwalne stanowią dla osób zajmujących się badaniami naukowymi (także spoza środowiska kościelnego) doskonałą bazę źródłową, obejmującą wiele dyscyplin naukowych związanych z historią życia społecznego, kulturalnego i gospodarczego regionu i kraju. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku na trwałe wpisuje się w dzieje narodu polskiego i jego bogatej spuścizny kulturowej.

Cały okres Polski Ludowej nacechowany był wrogością ówczesnych centralnych władz partyjnych i administracyjnych wobec wszelkich przejawów życia naukowego, podejmowanego przez środowiska katolickie. Przykładem może być stosunek władz do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Można zatem przypuszczać, iż w ślad za takimi relacjami pomiędzy państwem a Kościołem, także i władze administracji terenowej podejmowały różnego rodzaju działania minimalizujące rolę Kościoła i seminariów duchownych oraz ich wpływ na środowiska społeczne, głównie

[2] Z tejże bogatej literatury można wymienić m.in.: S. Librowski, *Czterechsetlecie Fundacji Seminarium Duchownego (1568–1968)*, ABMK, 17(1968), s. 179–185; S. Chodyński, *Seminaria duchowne w Polsce*, w: *Encyklopedia kościelna* [Nowodworskiego], t. 25, Warszawa 1902, s. 34–39; *Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku*, Włocławek 1994; W. Kujawski, *Włocławek w czasach nowożytnych i jego dzieje kościelne*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 1, red. J. Staszewski, Włocławek 1999, s. 219–265; K. Rulka, *Szkolnictwo i działalność naukowa*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, red. J. Staszewski, Włocławek 2001, s. 687–715; *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy*, Włocławek 1997; R. Andrzejewski, *O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego*, StWł, 1(1998), s. 10n; Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka*, s. 247–253.

intelektualne, miast i regionu. Przykładem może być próba wpływu na działalność Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Alternatywą dla Wyższego Seminarium Duchownego mogła więc być decyzja władz państwowych o utworzeniu – przynajmniej zrębów – szkolnictwa wyższego świeckiego we Włocławku. Mimo podejmowanych pewnych prób w tym zakresie przez władze samorządowe miasta, władze wojewódzkie w Bydgoszczy nie były zainteresowane, jak stwierdzono wyżej, tworzeniem szkół wyższych we Włocławku. Absolwenci szkół średnich z Włocławka i regionu mogli podejmować studia wyższe m.in. w Toruniu, Łodzi, Bydgoszczy, Poznaniu i Warszawie. Należy przy tym pamiętać, że obowiązywała w tym okresie rejonizacja, a także liczba miejsc w poszczególnych uczelniach była ograniczona.

1. Rozwój szkół pomaturalnych i zawodowych

Jedynym sposobem stworzenia dla młodzieży z Włocławka i okolic możliwości podjęcia nauki było utworzenie szkół pomaturalnych lub szkół średnich o profilu zawodowym[3]. Jedną z pierwszych takich szkół we Włocławku była utworzona w 1951 r. Pomaturalna Szkoła Felczerska[4]. Zajęcia teoretyczne odbywały się w budynku Liceum Ziemi Kujawskiej przy ulicy Mickiewicza, a zajęcia praktyczne oraz praktyki zawodowe we włocławskim szpitalu i w okolicznych przychodniach. Do szkoły tej przyjmowano młodzież z posiadanym świadectwem dojrzałości. Nauka trwała dwa lata, a jej absolwenci mieli zasilać miejscowe szpitale we Włocławku i w okolicznych miejscowościach (m.in.: Lipnie, Rypinie, Radziejowie) na oddziałach: wewnętrznym, chirurgicznym, pediatrycznym i skórno-wenerologicznym. Przyszli felczerzy przygotowani byli w charakterze anestezjologów, pomocników na blokach operacyjnych, w gipsowniach i na izbie przyjęć. Tylko w ciągu dwóch lat funkcjonowania szkoły felczarskiej we Włocławku, spośród 58 przyjętych, ukończyło ją 40 osób[5]. Niestety, już dwa lata później, podjęto decyzję o jej likwidacji. Kolejną szkołą,

[3] Szerzej: M. Pawlak, *Oświata i szkolnictwo w latach 1945–1990*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, red. J. Staszewski, Włocławek 2001, s. 634–658; także Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka*, s. 243–247.

[4] Ministerstwo Zdrowia pismem nr S i N III-91751 z dnia 20 III 1951 r. wydało dyspozycje Wydziałowi Zdrowia Wojewódzkiej Rady Narodowej w Bydgoszczy utworzenia na terenie województwa pięciu szkół felczerskich – w Bydgoszczy, Inowrocławiu, Włocławku, Toruniu i Grudziądzu. Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, Zespół PWRN – Wydział Zdrowia, sygn. 24 i 104.

[5] Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka*, s. 243.

otwartą w 1961 r. po likwidacji Pomaturalnej Szkoły Felczarskiej, była Państwowa Szkoła Pielęgniarska, przekształcona w 1978 r. w Medyczne Studium Zawodowe[6]. Szkoła kształciła pielęgniarki, położne i asystentki stomatologiczne. Studia położnych trwały 2,5 roku, a asystentek stomatologicznych – 1 rok. Absolwenci Studium bez problemu znajdowali zatrudnienie, niejednokrotnie na dość odpowiedzialnych stanowiskach, w oddziałach klinicznych szpitali, a także w przychodniach i pogotowiach ratunkowych zarówno województwa bydgoskiego, jak i utworzonego w 1975 r. województwa włocławskiego. W 1977 r. przy Medycznym Studium Zawodowym został powołany Wydział Położnych. Studenci zdobywali wiedzę przekazywaną przez kadrę specjalistów, wśród których były też osoby ze stopniem naukowym doktora nauk medycznych.

W planach władz administracyjnych i partyjnych województwa włocławskiego Medyczne Studium Zawodowe miało stanowić zaplecze pod filię jednej z uczelni medycznych Warszawy bądź Łodzi. Ostatecznie podpisano porozumienie z Akademią Medyczną w Łodzi, w ramach którego wielu nauczycieli akademickich tej Akademii współpracowało z kadrą lekarską Szpitala Wojewódzkiego we Włocławku prowadząc konsultacje i szkolenia, w których obok lekarzy uczestniczył także personel pielęgniarek i położnych. Dopełnieniem przygotowań do utworzenia we Włocławku Filii Akademii Medycznej było utworzenie w 1976 r. w Ciechocinku (miejscowości uzdrowiskowej), Policealnego Studium Medycznego, które kształciło fizjoterapeutów[7].

Kolejną szkołą policealną było, utworzone w 1962 r., w miejsce zlikwidowanego Państwowego Liceum Pedagogicznego, Studium Pedagogiczne[8]. Powołanie we Włocławku, a także w wielu miastach Polski, Studium Nauczycielskiego, w zamyśle ówczesnych władz oświatowych PRL, miało stanowić etap przejściowy pod przygotowaną kolejną reformę, której zamysłem było utworzenie wyższych szkół nauczycielskich. Włocławek miał więc wyjątkową szansę stać się w niedługim czasie miastem akade-

[6] Szerzej: E. Jędrzejak, *Monografia Medycznego Studium Zawodowego Wydziału Pielęgniarstwa we Włocławku, z okazji 25-lecia szkoły*, Włocławek 1985; także Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka*, s. 243–244.

[7] M. Krajewski, A. Cybulski, *Oświata i wychowanie w województwie włocławskim*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie", 10(1996), s. 334.

[8] Szerzej M. Pawlak, *Z dziejów kształcenia nauczycieli we Włocławku w latach 1916–1969*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie", Seria C, [t. 3](1980), s. 200; także Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka*, s. 244–245.

mickim. Władze miasta Włocławka patronowały temu przedsięwzięciu przeznaczając m.in. dwa mieszkania rocznie dla osób ze stopniem doktora lub rokujących na szybkie jego uzyskanie[9]. Niestety, wraz ze zmianą władz partyjnych we Włocławku, odstąpiono od tej wyjątkowej szansy dla absolwentów szkół średnich. Zgodnie z decyzją Ministerstwa Oświaty z 1965 r. zaczęto przekształcać Studia Pedagogiczne w Wyższe Szkoły Nauczycielskie, a niektóre z nich, jak w przypadku Włocławka, zlikwidowano. Ostateczną decyzję o zamknięciu rekrutacji we Włocławku podjęto w 1969 r., po przeprowadzonej wizytacji przez Ministerstwo Oświaty, Centralny Ośrodek Metodyczny i Kuratorium Oświaty w Bydgoszczy. Warto nadmienić, iż spośród 1589 osób przyjętych do Studium Pedagogicznego we Włocławku, studia ukończyło 1282 absolwentów, w tym 590 osób na studiach stacjonarnych, 655 na zaocznych i 37 na studiach eksternistycznych[10].

Zaprzepaszczenie nadarzającej się okazji utworzenia we Włocławku pierwszej świeckiej uczelni, którą mogła być Wyższa Szkoła Nauczycielska, spowodowało, że kolejne próby, tym razem udane, podjęło dopiero w 1995 r. Włocławskie Towarzystwo Naukowe, utworzone w dniu 16 czerwca 1979 roku.

2. Szkolnictwo wyższe we Włocławku

Włocławskie Towarzystwo Naukowe, jako jedyna na Kujawach i ziemi dobrzyńskiej korporacja ludzi nauki, za główny cel postawiło sobie stworzenie warunków do uruchomienia we Włocławku wyższej uczelni. Już w 1981 r. zarząd Towarzystwa wysunął propozycję utworzenia Punktu Konsultacyjnego dla studentów studiów zaocznych Wydziału Prawa i Administracji UMK w Toruniu[11]. Zgłoszona przez Włocławskie Towarzystwo Naukowe propozycja spotkała się z dość pozytywnym przyjęciem przez ówczesne władze administracyjne województwa włocławskiego oraz Komitetu Wojewódzkiego PZPR we Włocławku. Gdy doszło już do ogłoszenia naboru na pierwszy rok studiów, niespodziewanie Wojewoda Włocławski odstąpił od poparcia tej inicjatywy i nie udzielił zgody na otwarcie Punktu Konsultacyjnego UMK w Toruniu. Decyzja wojewody zniweczyła plany Towarzystwa związane z utworzeniem chociażby zrę-

[9] Tamże, s. 245–246; także Pawlak, *Z dziejów kształcenia nauczycieli*, s. 200–201.

[10] Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka*, s. 246.

[11] Szerzej tamże, s. 196.

bów wyższej uczelni we Włocławku, tym bardziej że władze uniwersytetu w Toruniu w pełni poparły taką ideę. Kolejne próby utworzenia filii wyższej uczelni we Włocławku pojawiły się w 1978 r. z inicjatywy władz administracyjnych i politycznych województwa włocławskiego[12]. Ówczesne władze wojewódzkie były przekonane, iż Włocławek nie uzyska zgody Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na uruchomienie macierzystej uczelni, stąd alternatywnie podejmowano próby utworzenia filii w oparciu o wyższe uczelnie. Obok Akademii Medycznej w Łodzi podjęto także próby uruchomienia we Włocławku filii Akademii Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy. U podstaw takiej decyzji leżał niewątpliwie rolniczy charakter nowo utworzonego w 1975 r. województwa włocławskiego. Już w 1976 r. został powołany we Włocławku punkt konsultacyjny bydgoskiej Akademii Techniczno-Rolniczej. W dniu 29 września 1979 r. Minister Nauki Szkolnictwa Wyższego i Techniki wydał zgodę na uruchomienie we Włocławku Oddziału Zamiejscowego ATR w Bydgoszczy, który z czasem mógł ubiegać się, za zgodą Senatu ATR w Bydgoszczy, o przekształcenie w filię. Celowi temu miało służyć stworzenie wręcz idealnych warunków dla przyszłej kadry dydaktyczno-naukowej, studentów, a także pracowników administracyjnych uczelni.

Władze województwa włocławskiego, zgodnie z podpisanym porozumieniem, zobowiązały się do przekazania na rzecz Oddziału Zamiejscowego dwóch obiektów o łącznej powierzchni użytkowej 3000 m^2. Natomiast Urząd Miasta Włocławek zadeklarował kolejne budynki z przeznaczeniem na Zakład Mechaniki Rolnictwa, a także Studium Wychowania Fizycznego oraz bibliotekę. Ponadto, zobowiązano się do przekazania na rzecz Oddziału Zamiejscowego zakładu rolnego, szklarni dydaktyczno-badawczej, 1 ha ziemi uprawnej pod uprawę roślin oraz 300 m^2 powierzchni szklarniowej. Dla potrzeb studentów studiów stacjonarnych przeznaczono miejsca w Domu Studenta, a także wyżywienie w stołówce. Dodatkowo, dla studentów studiów zaocznych władze wojewódzkie zabezpieczyły 75% miejsc noclegowych. Trzeba przyznać, że władze województwa włocławskiego w pełni wywiązały się ze swoich zobowiązań, także lokalowo wobec przyszłej kadry dydaktycznej. Zagwarantowano mieszkania dla prawie 90% nauczycieli akademickich, którzy zobowiązali się zatrudnić

[12] Szerzej tamże, s. 254–262; także J. Katafias, M. Pawlak, *Włocławski Oddział Instytutu Rolniczego Akademii Techniczno-Rolniczej im. Jana i Jędrzeja Śniadeckich w Bydgoszczy (1979–1984)*, Włocławek 2001.

na pierwszym, podstawowym etacie. Była to wyjątkowa zachęta dla tych nauczycieli akademickich, którzy zechcieliby przeprowadzić się z Bydgoszczy do Włocławka. W pierwszej kolejności zagwarantowano dla tych osób sześć mieszkań, w tym trzy typu M-5 i trzy typu M-4. Biorąc pod uwagę trudną sytuację mieszkaniową na rynku włocławskim, decyzja ta świadczyła o daleko idącej determinacji władz wojewódzkich, chcących za wszelką cenę uruchomić we Włocławku wyższą uczelnię.

Wraz z uruchomieniem Oddziału Zamiejscowego we Włocławku przewidziano otworzenie w pierwszej kolejności 18 jednostek dydaktyczno-badawczych, zaś kolejne uzależnione miały być od wzrostu kadry dydaktycznej i ewentualnego podziału dotychczasowych zakładów na mniejsze.

Pierwsza uroczysta inauguracja roku akademickiego 1980/1981 odbyła się w dniu 29 lutego 1980 roku. Kandydaci na studia, co było ewenementem w skali kraju, byli przyjmowani bez egzaminów wstępnych. Jedynym warunkiem przyjęcia na studia było ukończenie z wynikiem pozytywnym dwutygodniowego kursu przygotowawczego. Studentom władze administracyjne województwa włocławskiego zapewniały stypendia, bezzwrotne zapomogi losowe i stypendia. Przewidziane były także stypendia fundowane przez pracodawców, którzy zobowiązywali się do udzielenia studentom trzyletnich urlopów, a także do zatrudniania absolwentów po skończeniu studiów. Niejednokrotnie podkreślano, że studenci studiujący we Włocławku mieli o wiele dogodniejsze warunki do studiowania niż studenci macierzystej ATR w Bydgoszczy. Warunki, na jakich studiowali studenci we Włocławku, czyniły go atrakcyjnym miastem, kształcącym przyszłe kadry dla rolnictwa. Niestety, piętrzące się problemy gospodarcze, a także społeczne na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku oraz zła kondycja finansowa szkolnictwa wyższego w Polsce spowodowały, iż władze ATR w Bydgoszczy postanowiły zamknąć Oddział Zamiejscowy we Włocławku. Zgodnie z uchwałą Senatu ATR w Bydgoszczy z dnia 16 listopada 1983 r. Oddział Zamiejscowy we Włocławku został zamknięty w dniu 29 lutego 1984 roku. Decyzja władz Uczelni w Bydgoszczy nie spotkała się z jednoznacznym sprzeciwem władz politycznych i administracyjnych województwa włocławskiego. Ta obojętność władz spowodowana była m.in sytuacją społeczno-polityczną w Polsce oraz słabnącą pozycją KW PZPR we Włocławku, dla którego utworzenie Oddziału Zamiejscowego było sztandarowym celem nowo utworzonego województwa włocławskiego. Dodatkowym argumentem, który zdecydo-

wał o likwidacji studiów we Włocławku była liczba absolwentów, którzy ukończyli studia. Na 293 przyjętych, ukończyło je tylko 81 studentów[13]. Kolejne przedsięwzięcie związane z uruchomieniem uczelni wyższej we Włocławku nie powiodło się. Starania zostały odłożone na prawie dziesięć lat i podjęte już w nowych warunkach społeczno-politycznych w Polsce.

Ustawa o szkolnictwie wyższym z dnia 12 września 1990 r. dawała możliwość tworzenia uczelni wyższych niepaństwowych w Polsce[14]. Szansę taką wykorzystało Włocławskie Towarzystwo Naukowe. Decyzję o złożeniu wniosku do Ministerstwa Edukacji Narodowej zarząd Towarzystwa podjął w 1993 roku. Zabiegi o utworzenie we Włocławku wyższej uczelni zajęło Towarzystwu dwa lata. Ostatecznie w dniu 22 czerwca 1995 r. minister edukacji narodowej podjął decyzję o utworzeniu uczelni niepaństwowej pod nazwą: Wyższa Szkoła Pracy Społecznej, wpisując ją do rejestru pod pozycją 69[15]. Jakie argumenty przemawiały za podjęciem przez Włocławskie Towarzystwo Naukowe decyzji o utworzeniu we Włocławku wyższej uczelni? Jednym z argumentów był, niższy od średniej krajowej, poziom wykształcenia społeczeństwa i widoczny po 1990 r. odpływ wykwalifikowanych kadr. Na te aspekty wskazywał ówczesny prezes Włocławskiego Towarzystwa Naukowego prof. dr hab. Stanisław L. Bagdziński, który tak motywował powołanie we Włocławku wyższej uczelni: „była to chęć wydatniejszego niż dotychczas udziału Włocławskiego Towarzystwa Naukowego w procesach transformacji ustrojowej w województwie włocławskim. Skuteczna modernizacja Polski i spełnienie naszych aspiracji, aby stać się członkiem Unii Europejskiej nie ma szans w sytuacji, gdy poziom wykształcenia społeczeństwa wydatnie nie wzrośnie, a rozwój nauki nie ulegnie ewidentnemu przyspieszeniu”[16]. Innym, nie mniej istotnym, argumentem przemawiającym za taką decyzją zarządu WTN było postępujące od 1990 r. bezrobocie strukturalne w mieście i regionie. Włocławek jeszcze w 1988 r. zaliczany do miast uprzemysłowionych średniej wielkości, po 1990 r. stanął przed widmem zapaści

[13] Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka*, s. 261.

[14] Ustawa z dnia 12 września 1990 r. o szkolnictwie wyższym, Dz.U. 1990, nr 65, poz. 385.

[15] Szerzej S. Kunikowski, *Działalność Włocławskiego Towarzystwa Naukowego w 1995 r.*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, 10(1996), s. 483–518; S.L. Bagdziński, *Wyższa Szkoła Pracy Socjalnej we Włocławku jako ważny czynnik rozwoju regionalnego*, „Vladislavia”, 1997, nr 1; Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka*, s. 262–268.

[16] Bagdziński, *Wyższa Szkoła Pracy Socjalnej we Włocławku jako ważny czynnik rozwoju regionalnego*, s. 16; Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka*, s. 263.

gospodarczej, głównie z powodu szalejącej inflacji, braku rynków zbytu (stąd upadek wielu zakładów przemysłowych) oraz masową likwidacją miejsc pracy. Następstwem takiego stanu rzeczy była apatia i bierność społeczności lokalnej, przejawiająca się m.in. brakiem przedsiębiorczości, antyinnowacyjnością, wysokim bezrobociem, a także wysokim odsetkiem przestępczości i alkoholizmu.

W odróżnieniu od innych uczelni niepaństwowych w Polsce, Statut Uczelni, który został opracowany przez zarząd Towarzystwa, nawiązywał do przyjętych ustawowo zasad wyboru władz uczelni przez uczelnie państwowe, m.in. ustanowień na powołanie rektora, nie więcej niż dwie, następujące po sobie kadencje (w ramach tego samego stanowiska).

Włocławskie Towarzystwo Naukowe jest jednym z nielicznych, o ile nie jedynym towarzystwem naukowym w Polsce, które jest założycielem i organem prowadzącym uczelni. Wszelkie środki finansowe, wypracowane przez włocławską uczelnię, w całości przeznaczone były na jej rozwój. W 1997 r., w związku z uzyskaniem zgody MEN na prowadzenie przez uczelnię kolejnych kierunków, m.in. ekonomii i administracji, zarząd Towarzystwa podjął decyzję o zmianie nazwy uczelni na Wyższą Szkołę Humanistyczno-Ekonomiczną. Z kolei w 2015 r. wraz z przejęciem w formie wykupu udziałów Wyższej Szkoły Technicznej we Włocławku, uczelnia zmieniła nazwę na Kujawską Szkołę Wyższą, która obowiązuje do dziś[17].

W ciągu 30 lat funkcjonowania Kujawskiej Szkoły Wyższej jej mury opuściło ponad 20 000 absolwentów. Uczelnia z własnych środków finansowych wybudowała campus przy ul. Okrzei 94 we Włocławku, o łącznej powierzchni dydaktycznej ponad 10 tys. m^2 oraz wyremontowała zakupiony od Naczelnej Organizacji Technicznej obiekt, w którym znajduje się Biblioteka Główna oraz archiwum.

W 2012 r. uczelnia włocławska uruchomiła Zespół Szkół Akademickich, w skład którego wchodzą: szkoła podstawowa, liceum ogólnokształcące, Szkoła Mistrzostwa Sportowego oraz Technikum Wojskowe, jako jedyne funkcjonujące w Polsce.

Przy Uczelni działa od 2009 r. Kujawsko-Dobrzyński Uniwersytet Trzeciego Wieku, który w 2024 r. zrzeszał ponad 2500 seniorów, organizacyjnie związanych z 10 oddziałami: we Włocławku, Rypinie, Lipnie, Ciechocinku, Aleksandrowie Kujawskim, Izbicy Kujawskiej, w Wielgiem, Dobrzyniu n. Wisłą, Skrwilnie i Lubaniu.

[17] Szerzej Kunikowski, *Kultura, sztuka, nauka*, s. 264.

W 2024 r. na dziewięciu kierunkach studiów licencjackich, inżynierskich i magisterskich studiowało ponad tysiąc studentów, głównie z terenu Kujaw i ziemi dobrzyńskiej. Przy uczelni utworzono również Centrum Rehabilitacji Fizjo-fit, które świadczy usługi dla pacjentów w ramach Narodowego Funduszu Zdrowia oraz stanowi zaplecze dla studentów na kierunkach: Fizjoterapia oraz Pielęgniarstwo, do prowadzenia ćwiczeń i praktyk studenckich. Kujawska Szkoła Wyższa kształci studentów także w trzech filiach w Polsce: w Grudziądzu, Siemianowicach i Nowym Targu.

W 2025 r. włocławska uczelnia, założona przez Włocławskie Towarzystwo Naukowe, obchodzi jubileusz 30-lecia powstania, jedynej wówczas uczelni w obecnym województwie kujawsko-pomorskim.

Pierwszą i jedyną jak dotychczas uczelnią państwową, która powstała we Włocławku, była powołana w 2002 r. Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa. Podstawą prawną decyzji Ministra Edukacji Narodowej i Sportu było rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 20 września 2001 roku. W 1997 r. ukazała się ustawa o wyższych szkołach zawodowych[18]. Inicjatywa utworzenia we Włocławku wyższej szkoły zawodowej narodziła się kilka lat wcześniej i wynikała m.in. z faktu zadośćuczynienia tym miastom, które utraciły status województwa. Taka sytuacja miała miejsce we Włocławku, ale także w Pile, Płocku, Koninie, Ostrołęce, Kaliszu i innych miastach, które z chwilą likwidacji województwa w 1998 r. przestały pełnić rolę stolic województw.

W dniu 16 września 2000 r. zostało zarejestrowane Stowarzyszenie na rzecz utworzenia we Włocławku państwowej uczelni wyższej, której pierwotna nazwa brzmiała Państwowa Kujawsko-Dobrzyńska Wyższa Szkoła Zawodowa we Włocławku[19]. W proces powołania uczelni włączyły się m.in. samorządy lokalne i starostwa, Marszałek Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Prezydent Miasta Włocławek, a także działacze społeczni Włocławka i regionu.

Minister Edukacji i Sportu na wniosek grupy inicjatywnej Stowarzyszenia przedstawił dnia 20 września 2001 r. Radzie Ministrów projekt powołania zawodowej uczelni państwowej we Włocławku. Ostatecznie, zgodnie z Rozporządzeniem Rady Ministrów z dnia 20 września 2001 r., utworzona została z dniem 1 lutego 2002 r. państwowa wyższa szkoła za-

[18] Ustawa z dnia 26 czerwca 1997 r. o wyższych szkołach zawodowych, Dz.U. 1997, nr 96, poz. 590; Szerzej o powołaniu Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku w: *Księga Pamiątkowa Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku. Początki istnienia i działalności 2002–2007*, oprac. P. Jaworowski, Włocławek 2007, s. 298.

[19] Tamże, s. 15.

wodowa pod nazwą Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa z siedzibą we Włocławku[20]. Na funkcję pierwszego rektora uczelni, Minister Edukacji Narodowej i Sportu powołał prof. zw. dr. hab. Krzysztofa A. Kuczyńskiego z Uniwersytetu Łódzkiego. Dzięki porozumieniu z dnia 13 grudnia 2000 r., podpisanemu pomiędzy Wojewodą Kujawsko-Pomorskim, Marszałkiem Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Prezydentem Miasta Włocławek oraz Stowarzyszeniem na rzecz utworzenia wyższej szkoły zawodowej we Włocławku, przyszłej uczelni zagwarantowano trzy obiekty: w budynku przy ul. Toruńskiej 30, w budynku przy ul. Chmielnej 24 oraz w budynku przy ul. 3 Maja 17.

W pierwszej inauguracji roku akademickiego wzięło udział 94 studentów przyjętych na kierunek: stosunki międzynarodowe. W roku akademickim 2003/2004 kształciło się już ponad 1300 studentów, a rok później, na czterech kierunkach już 1790 studentów, w tym zdecydowana większość na studiach dziennych – 1202 osoby[21].

W 2019 r. uczelnia przyjęła nazwę Państwowa Uczelnia Zawodowa. Z dniem 1 września 2022 r. Decyzją Ministra Edukacji Narodowej otrzymała ostatecznie nazwę Państwowa Akademia Nauk Stosowanych we Włocławku. W ramach Akademii funkcjonują cztery wydziały i jedenaście zakładów. W ofercie kształcenia Akademia posiada 16 kierunków oraz 30 specjalności. W ciągu 21 lat obecności na włocławskim rynku edukacyjnym mury uczelni opuściło ponad 6300 absolwentów. Bazę dydaktyczną uczelni tworzą: Rektorat przy ul. 3 Maja 17, budynek dydaktyczny przy ul. Mechaników 3, budynek dydaktyczny i Dom Studenta przy ul. Obrońców Wisły 1920 r. 21/25, Centrum Nauk Technicznych i Nowoczesnych przy ul. Energetyków 30.

We Włocławku przez 10 lat funkcjonowała i kształciła studentów na kierunkach inżynierskich Wyższa Szkoła Techniczna. Uczelnia założona przez osoby prywatne w 2005 r. posiadała trzy kierunki inżynierskie: budownictwo, logistyka i transport. Ponadto, w ramach Wydziału Zamiejscowego, studenci kształcili się w Grudziądzu, również na kierunku inżynierskim pod nazwą Edukacja Techniczno-Informatyczna. W 2015 r. Wyższa Szkoła Techniczna została przejęta wraz ze studentami i kadrą dydaktyczną przez Kujawską Szkołę Wyższą we Włocławku.

[20] Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 20 września 2001 r. w sprawie utworzenia Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku, Dz.U. 2001, nr 106, poz. 1153.

[21] Szerzej *Księga Pamiątkowa Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej*, s. 46–51.

Niezależnie od tych trzech uczelni, które na stałe i od wielu lat związane są jako uczelnie macierzyste z Włocławkiem (Wyższe Seminarium Duchowne, Kujawska Szkoła Wyższa i Państwowa Akademia Nauk Stosowanych) przez krótki okres funkcjonowały w mieście dwa wydziały zamiejscowe: Zachodnio-Pomorskiej Szkoły Biznesu w Szczecinie – kształcącej studentów przy ul. Słowackiego oraz Wyższej Szkoły Informatyki i Umiejętności w Łodzi z siedzibą przy ul. Chmielnej 24.

DEVELOPMENT OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION IN WŁOCŁAWEK AFTER 1945

Keywords: Włocławek, post-secondary school, university, Higher Theological Seminary, Cuiavian University, State Academy of Applied Sciences.

Abstract: In Włocławek, in the Eastern Kujawy and the Dobrzyń region after 1945 – unlike those regions, in which the first universities began to appear shortly after the end of World War II – universities were not established. Only a few post-secondary schools in Włocławek were a substitute for schools that educated specialists at a level higher than high school schools or technology. Włocławek was treated by party and administrative authorities, in particular the Bydgoszcz voivodship, but also the authorities of the city of Włocławek, as a medium-sized city, in which, like in the interwar period, the chemical, agri-food and machine industry was to develop. The only university was the Higher Theological Seminary operating continuously since 1569 as a university with rich research, scientific, didactic and publishing traditions.
No attempts, until the mid-1970s, were made to create parent or affordable universities in Włocławek. It was only the creation of the Włocławek voivodship in 1975 that gave attempts to attempt to create universities. A special role in their creation was played by the Włocławek Scientific Society, which established the Kujawska University Kujawy and the Association for the creation of a university in Włocławek, which ultimately became the State Academy of Applied Sciences.

Sections: [Introduction] > 1. Development of post-secondary and vocational schools > 2. Higher education in Włocławek.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, Zespół PWRN – Wydział Zdrowia, sygn. 24 i 104.

Ustawa z dnia 12 września 1990 r. o szkolnictwie wyższym, Dz.U. 1990, nr 65, poz. 385.

Ustawa z dnia 26 czerwca 1997 r. o wyższych szkołach zawodowych, Dz.U. 1997, nr 96, poz. 590.

Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 20 września 2001 r. w sprawie utworzenia Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku, Dz.U. 2001, nr 106, poz. 1153.

425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy, Włocławek 1997.

425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku: dokumentacja jubileuszu, red. W. Hanc, K. Rulka, Włocławek 1995.

Andrzejewski R., *O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego*, StWł, 1(1998), s. 7–20.

Bagdziński S.L., *Wyższa Szkoła Pracy Socjalnej we Włocławku jako ważny czynnik rozwoju regionalnego*, „Vladislavia", 1997, nr 1.

Chodyński S., *Seminaria duchowne w Polsce*, w: *Encyklopedia kościelna* [Nowodworskiego], t. 25, Warszawa 1902, s. 34–39.

Jędrzejak E., *Monografia Medycznego Studium Zawodowego Wydziału Pielęgniarstwa we Włocławku, z okazji 25-lecia szkoły*, Włocławek 1985.

Katafias J., Pawlak M., *Włocławski Oddział Instytutu Rolniczego Akademii Techniczno-Rolniczej im. Jana i Jędrzeja Śniadeckich w Bydgoszczy (1979–1984)*, Włocławek 2001.

Krajewski M., Cybulski A., *Oświata i wychowanie w województwie włocławskim*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie", 10(1996), s. 303–347.

Księga Pamiątkowa Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku. Początki istnienia i działalności 2002–2007, oprac. P. Jaworowski, Włocławek 2007.

Kujawski W., *Włocławek w czasach nowożytnych i jego dzieje kościelne*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 1, red. J. Staszewski, Włocławek 1999, s. 219–265.

Kunikowski S., *Działalność Włocławskiego Towarzystwa Naukowego w 1995 r.*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie", 10(1996), s. 483–518.

Kunikowski S., *Kultura, sztuka, nauka we Włocławku, na Kujawach wschodnich i w ziemi dobrzyńskiej w latach 1945–1998*, Włocławek 2006.

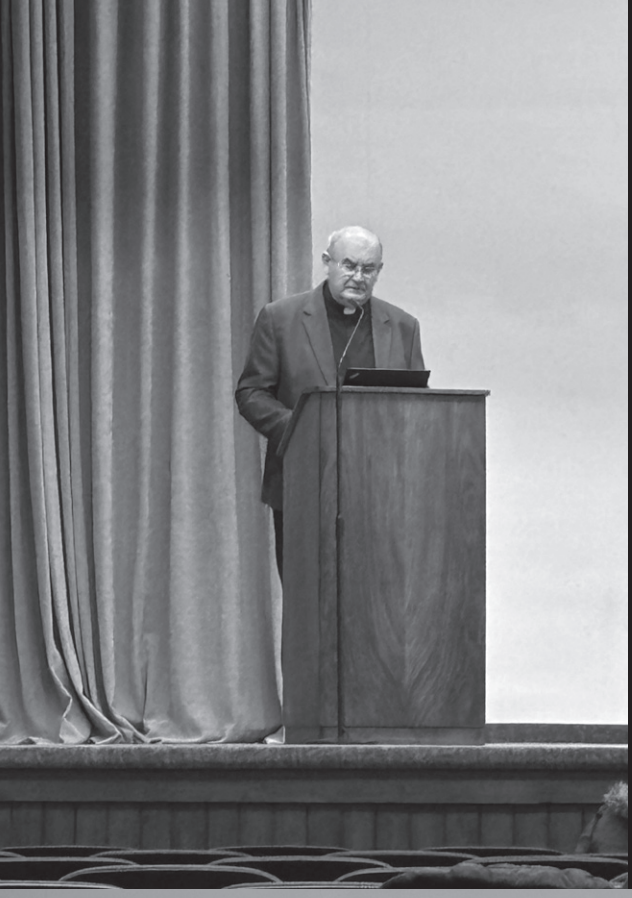
Librowski S., *Czterechsetlecie Fundacji Seminarium Duchownego (1568–1968)*, ABMK, 17(1968), s. 179–185.

Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku, Włocławek 1994.

Pawlak M., *Oświata i szkolnictwo w latach 1945–1990*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, red. J. Staszewski, Włocławek 2001, s. 634–658.

Pawlak M., *Z dziejów kształcenia nauczycieli we Włocławku w latach 1916–1969*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie", Seria C, [t. 3](1980), s. 193–234.

Rulka K., *Szkolnictwo i działalność naukowa*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, red. J. Staszewski, Włocławek 2001, s. 687–715.



SPRAWOZDANIA I RECENZJE









fot. ks. J. Gowacki, al. J. Przychodny

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 847–862
10.52404/ttnwloc.stwl.27.41

KS. JANUSZ BORUCKI [a,@]
0000-0002-6055-2072
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL
[@] J.Borucki@ONet.PL

KS. LECH KRÓL [a]
0000-0002-7693-4614
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU w roku 2024

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w 2024 roku zorganizowało cztery spotkania o charakterze wykładów otwartych. Uczestniczyli w nich członkowie Towarzystwa, osoby życia konsekrowanego, prezbiterzy miasta i diecezji, alumni WSD, świeccy z Włocławka i okolicy. Frekwencja w wykładach jest nadal dość duża. Istnieje odczucie, że TTN WSD we Włocławku, prowadzoną od kilku lat systematyczną działalnością, dość wyraźnie wpisało się w świadomość Włocławka i okolicy. (*oprac.LK*)

1) 25 kwietnia 2024 r.

Teologiczne Towarzystwo Naukowe WSD we Włocławku zorganizowało w dniu 25 kwietnia 2024 r. o godz. 16.00 (czwartek), kolejny wykład otwarty. Wykład pt. *Defensor fidei. Walka cywilizacyjna oczami Benedykta XVI* wygłosił ks. prof. dr hab. Robert Skrzypczak z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Tematyka wykładu oraz osoba prelegenta sprawiły, że w auli seminaryjnej zebrało się około 180 osób.

Prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku, ks. dr hab. Lech Król, rozpoczął spotkanie modlitwą, a następnie powitał zebranych. Powitanie rozpoczął od biskupa włocławskiego Krzysztofa Wętkowskiego, następnie prelegenta ks. prof. dr. hab. Roberta Skrzypczaka, p. prof. dr. hab. Stanisława Kunikowskiego – prezesa Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, przedstawicieli świata pracy, członków włocławskiej Solidarności, Rycerzy Kolumba, członkinie Rycerstwa Niepokalanej, członków Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka z Asyżu, członków i sympatyków Teologicznego Towarzystwa Naukowego, księży profesorów WSD z księdzem rektorem, moderatorami i alumnami, księży z Wydziału Teologicznego UMK, księży pracujących w kurii diecezjalnej i duszpasterstwie, siostry zakonne różnych zgromadzeń, braci ze zgromadzenia pocieszycieli z Getsemanii, młodzież z Włocławka i wszystkich uczestników spotkania. Po powitaniu ksiądz prezes przedstawił osobę prelegenta oraz temat wykładu.

Ksiądz prof. Robert Skrzypczak na wstępie wyjaśnił pierwszą część tematu wykładu *Defensor fidei*, podkreślając, że papież Benedykt XVI kojarzy się z takim określeniem. On sam najlepiej w takiej roli się czuł. Kardynał Joseph Ratzinger, a później już jako papież Benedykt XVI, podjął walkę z tym, co nazywał dyktaturą relatywizmu. Przygotował członkom Kościoła katolickiego katalog pewnych wartości, które nie podlegają negocjacjom. Uważał, że przyjaźń z Jezusem Chrystusem jest początkiem i warunkiem koniecznym do wiarygodnego życia chrześcijańskiego. Był przekonany, że Bóg w Kościele może najwięcej dokonać nie przez konferencje, synody, sobory, ale przez osoby otwarte na Osobę Jezusa, które otwierają mu dostęp do samych siebie.

Spośród wiodących tematów w nauczaniu Benedykta XVI prelegent wybrał trzy: 1) *Radykalizm wobec tego, co nazwał dyktaturą relatywizmu*. Kwestionowanie prawdy sprawia, zdaniem Benedykta XVI, że Bóg nie może ofiarować nam prawdy o sobie samym, nie jest w stanie otworzyć nam oczu, bo potrzebna jest Mu nasza świadoma wolna wola. Kiedy zaś człowiek chce zająć miejsce Boga, wiara w takim ujęciu jest rozumiana jako prywatne odczucie i prywatna sprawa. Taka postawa jest bardzo niebezpieczna, ponieważ wiara zamienia się w przeżywaną tradycję, w pewną kulturowość. Drugi element wyznaczonego tematu zatytułował: 2) *Mówienie o Jezusie jako jedynym pośredniku zbawienia*. Zdaniem Benedykta XVI ów podtytuł nie oznacza lekceważenia innych religii. Papież podkreślał, że w naszych czasach laicyzm stał się ideologią, co-

raz modniejszy staje się dochodzący do głosu pluralizm wartości oraz dokonuje się proces relatywizowania prawdy, a współczesny człowiek w narastającym chaosie szuka ziaren prawdy w innych religiach. Miejsce wyrzuconego Boga zajmują nowi idole np. kapitał. W obecnym świecie potrzeba więc ludzi, którzy ukażą obraz wiarygodnego Boga. Ostatni człon swojego wykładu prelegent zatytułował: 3) *Troska Benedykta XVI o Kościół*. Gdy kard. Ratzinger prowadził w Koloseum nabożeństwo Drogi krzyżowej w 2005 r. podjął temat Kościoła i kwestię aktualnej kondycji współczesnych chrześcijan. Benedykt XVI w czasie swojego pontyfikatu czuwał nad czystością wiary, ale jako Pasterz Kościoła troszczył się też o czystość serc. Czuł potrzebę demaskowania wielorakich pokus, którymi żyją ludzie Kościoła.

Po wykładzie odbyła się dyskusja, której przewodniczył ks. dr Jacek Kędzierski, skarbnik Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD.

Pierwsza z sali glos zabrała pani Krystyna Pawłowska, muzealnik i emerytowana wieloletnia kierowniczka Muzeum Etnograficznego we Włocławku. Nie zadała pytania, tylko podzieliła się refleksją ze swojej liczącej 45 lat pracy zawodowej. Powiedziała, że w trakcie swoich wyjazdów spotykała wiele starszych kobiet na wsi, które były szczęśliwe w starości, bo w ręku trzymały różaniec. Pani Pawłowska nawiązała w ten sposób do nauczenia papieża Benedykta XVI o potrzebie modlitwy w życiu człowieka.

Pan, który nie przedstawił się do mikrofonu, zapytał o zjawisko synodalności, czy mieści się ono w eklezjologii kard. Ratzingera i poprosił prelegenta o próbę zdefiniowania synodalności.

Pan inż. Bogusław Lasak, społecznik, podzielił się spostrzeżeniem, że aktualnie słabnie związek człowieka z wiarą i Bogiem, ale w momencie zagrożenia człowiek mimo to szuka jednak kontaktu z Bogiem. Następnie poprosił prelegenta w wyjaśnienie, jak dzisiaj odczytać słowa Benedykta XVI: „aby jedną rękę mieć na Piśmie Świętym a drugą na gazecie".

Pan Kazimierz Andrzejewski, wieloletni przewodnik włocławski, zapytał, jak Benedykt XVI oceniłby agresję Rosji na Ukrainę.

Kolejne pytanie, będące raczej bardziej osobistym przemyśleniem, zadała pani Maria Mazurkiewicz, były Kujawsko-Pomorski Wicekurator Oświaty. Porównała świadectwo życia dwóch papieży Jana Pawła II, który był papieżem do końca i Benedykta XVI, który mimo swojej mądrości wycofał się i odszedł na emeryturę. Stwierdziła: „czy ów fenomen nie jest obrazem współczesnego Kościoła, który mimo swojej mądrości wycofuje się z pewnej konfrontacji, boi się zająć jednoznaczne stanowisko?".

Pan Jarosław Horowski, prof. UMK, zadał pytanie dotyczące kwestii nawiązania relacji ze współczesnym człowiekiem, zwłaszcza o sposób dotarcia do młodego człowieka.

Prelegent na bieżąco odpowiadał na zadane pytania.

Następnie ks. dr Grzegorz Adamiak z diecezji płockiej, członek TTN WSD we Włocławku, zaprezentował swoją książkę pt. *Realizacja idei misyjnej w diecezji włocławskiej w latach 1918–2022*. Książka została wydana z okazji jubileuszu 900-lecia diecezji włocławskiej. Cały nakład sfinansował ks. prał. Henryk Kowalski, który przez 13 lat pracował na misjach w Afryce.

Zwieńczeniem spotkania była uroczystość odznaczenia przez bp. K. Wętkowskiego pani Iwony Tomczak papieskim medalem *Pro Ecclesia et Pontifice*. W uzasadnieniu przyznanego wyróżnienia podkreślono uznanie za długoletnią, ofiarną i owocną pracę w redakcji „Ładu Bożego", „Ateneum Kapłańskiego", a także w redagowaniu wszystkich części *Pism bł. biskupa Michała Kozala*, z których ostatnia ukazała się w listopadzie 2024 r.

Na koniec spotkania ks. dr hab. Lech Król, prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD podziękował wszystkim zebranym za udział w spotkaniu i zaprosił na kolejny wykład otwarty 12 czerwca 2024 r. zatytułowany: *Człowiek w relacji z Bogiem w poezji ks. Władysława Piechoty.* (*oprac. JB*)

2) 12 czerwca 2024 r.

W auli św. Tomasza Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w dniu 12 czerwca 2024 roku (środa) o godz. 16.00 odbyło się spotkanie TTN WSD zatytułowane *Człowiek w relacji z Bogiem w poezji ks. dr. Władysława Piechoty*. W auli zorganizowano także wystawę obrazów jego autorstwa oraz tomików poezji. Wprawdzie spotkanie zorganizowano dla członków i sympatyków TTN WSD we Włocławku, ale mimo to uczestniczyło w nim około 120 osób. Spotkanie przygotowały i poprowadziły nauczycielki Szkoły Podstawowej w Grodźcu k. Konina, jednocześnie pracujące w CDN w Koninie: p. mgr Agata Różańska (polonistka) i p. mgr Anna Dobrowolska (katechetka).

Prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku, ks. dr hab. Lech Król, rozpoczął spotkanie modlitwą, szczególnie wspominając podczas niej zmarłego ks. prof. dr. hab. Zdzisława Pawlaka, byłego prezesa Towarzystwa. Następnie powitał wszystkich zgromadzonych w auli

św. Tomasza. Wśród gości byli przedstawiciele kuratorium z Konina i Bydgoszczy, przedstawiciele Włocławskiego Towarzystwa Naukowego oraz pani Katarzyna Wieniecka, rektor Kujawskiej Wyższej Szkoły we Włocławku, dyrektor Szkoły Podstawowej z delegacją Rady Pedagogicznej i grupą młodzieży z Grodźca oraz rodzina ks. dr. Piechoty. Po części wstępnej p. mgr Anna Dobrowolska przedstawiła bohatera spotkania. Ksiądz Władysław Piechota urodził się 15 maja 1951 roku w Przykonie (powiat turecki) w wiejskiej rodzinie. Jego ojciec Henryk Piechota zajmował się gospodarstwem rolnym, matka Helena z domu Wilińska zajmowała się domem i dziećmi. Wychował się w domu rodzinnym wraz z trzema siostrami: Henryką, Elżbietą i Katarzyną. Rodzice zaszczepili w nim duży sentyment do książek i nauki, którymi pasjonował się od najmłodszych lat. W latach 1958–1966 uczęszczał do Szkoły Podstawowej w Przykonie. Następnie kontynuował naukę w Liceum Ogólnokształcącym im. Tadeusza Kościuszki w Turku (1966–1969). Po maturze (1969) wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownym we Włocławku. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk bp. Jana Zaręby w katedrze włocławskiej w dniu 1 czerwca 1975 roku. Pierwszą parafią wikariuszowską był Zbiersk, następnie: Jeziorsko, Pyzdry, Radziejów i Zduńska Wola. W 1987 roku został proboszczem parafii św. Wojciecha w Grodźcu, w której pracował do emerytury.

Tytuł magistra teologii ks. Piechota otrzymał w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, broniąc pracę magisterską pt. „Misje i ekumenizm według Soboru Watykańskiego II". Tytuł doktora nauk teologicznych uzyskał w 2007 roku w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaj Kopernika w Toruniu, na podstawie rozprawy doktorskiej z pogranicza literatury i teologii pt.: *Duchowość wiejska*. Praca w poszerzonej wersji ukazała się w formie książki o tym samym tytule. Ksiądz Piechota analizuje w niej pobożność wsi na podstawie *Chłopów* Stanisława Reymonta.

Obowiązki duszpasterskie łączył z wieloma pasjami m.in. poezją, malarstwem i nauką. Jak sam twierdzi: „poezja stanowi przestrzeń do wyrażania przemyśleń i wątpliwości, powstaje z potrzeby chwili, jest refleksją nad słowem i człowiekiem". Napisał już około 1000 wierszy. W drugiej części spotkania młodzież Szkoły Podstawowej w Grodźcu zaprezentowała poezję ks. Piechoty. Następnie pani mgr Agata Różańska zapoznała audytorium z twórczością poetycką ks. Piechoty. W 25-minutowym wykładzie podkreśliła, że w większości tekstów ks. W. Piechoty realizuje się – z różną intensywnością – transpozycja *sacrum*, które w postaci semów świętości (sacrosemów) buduje nowy sens, nowy świat poetycki, w jaki

wprowadza „ja" liryczne czytelnika zarówno wierzącego, jak i ateusza, czy kulturowego chrześcijanina. Słowem człowieka poszukującego, któremu nie wystarcza technologia cyfrowa wypełniająca świat humanoidalnymi awatarami. Poezja ks. Piechoty, według prelegentki, jest głęboko osadzona w kontekście biblijnym i religijnym, obficie czerpie ze skarbnicy Pisma Świętego. Podejmowane problemy i motywy reinterpretuje, odnosząc je do współczesności, przez co staje się bliska współczesnemu odbiorcy. Jest tak, ponieważ mówi o nim, w jego imieniu, tu i teraz. Jest wypowiedzią o wędrówce do Tajemnicy, o tęsknocie za niebem, za drugim brzegiem, „za światem, w którym zieloność nie traci zieloności", wreszcie za spotkaniem z Nieznanym w Emaus. To poezja pytań, refleksji, która nie daje recept na szczęście ani na doskonałość, nie formułuje drogowskazów do Boga, choć wykorzystuje motyw drogi.

Zwieńczeniem spotkania był panel dyskusyjny, w czasie którego ks. Piechota odpowiadał na stawiane mu pytania. Nad przebiegiem panelu czuwał ks. dr. hab. Lech Król, prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku.

Na koniec spotkania ks. Lech Król, podziękował wszystkim zebranym za udział i zaprosił na kolejne spotkanie po wakacjach w ramach inauguracji nowego roku akademickiego Wyższego Seminarium Duchownym we Włocławku. (*oprac. LK*)

3) 19 października 2024 r.

W dniu 19 października 2024 r. (sobota) Teologiczne Towarzystwo Naukowe, w ramach inauguracji roku akademickiego 2023/2024 Wyższego Seminarium Duchownym we Włocławku, zorganizowało kolejny wykład otwarty. Najpierw o godzinie 10.00 w bazylice katedralnej we Włocławku została odprawiona Msza św., której przewodniczył biskup włocławski Krzysztof Wętkowski. Eucharystię koncelebrowali: biskup senior Stanisław Gębicki, moderatorzy oraz wykładowcy WSD i księża pracujący w diecezji. W uroczystości uczestniczyli także zaproszeni goście.

Po Mszy św. uczestnicy zgromadzili się w seminaryjnej auli im. bł. kard. Stefana Wyszyńskiego, w której po odśpiewaniu hymnu *Gaude Mater Polonia*, rektor WSD we Włocławku ks. dr Ireneusz Świątek powitał zebranych gości i dokonał oficjalnej inauguracji 455. roku akademickiego włocławskiego seminarium. Ks. rektor w swoim przemówieniu nawiązał do 40. rocznicy śmierci bł. ks. Jerzego Popiełuszki. Następnie prefekt WSD ds. studiów ks. Marcin Ziółkowski, odczytał sprawozdanie z dzia-

łalności seminarium w roku akademickim 2023/2024, po nim nastąpiła immatrykulacja alumnów I roku WSD.

W dalszej części uroczystości zebrani wysłuchali wykładu inauguracyjnego pt. *Faktyczne okoliczności męczeńskiej śmierci bł. ks. Jerzego Popiełuszki*, wygłoszonego przez p. Andrzeja Witkowskiego, prokuratora w stanie spoczynku. W wykładzie prelegent przedstawił niejasności i manipulacje, jakie pojawiły się w śledztwie dotyczącym uprowadzenia i zabójstwa ks. Jerzego, ujawniając nieprawidłowości oraz celowe zacieranie prawdy w „procesie toruńskim". Zdaniem p. prokuratora Witkowskiego ks. Popiełuszko nie zginął od razu po uprowadzeniu, lecz przez kilka dni był więziony i torturowany w bunkrze wojskowym w Kazuniu. Według prelegenta ks. Jerzy został zamordowany 25 października 1984 r. przez uduszenie, na skutek ucisku pętli na jego szyi.

Po wykładzie ks. prał. dr hab. Lech Król, prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku, zaprezentował 26 tom „Studiów Włocławskich" dedykowany bł. ks. Jerzemu Popiełuszce.

Na zakończenie uroczystości bp Krzysztof Wętkowski odniósł się do wygłoszonego wykładu i podkreślił, jak ważna jest prawda. Porównał zawiłość sprawy śmierci ks. Jerzego do bliższej nam w czasie katastrofy smoleńskiej. Uroczystość zakończyła pieśń *Gaudeamus igitur*. W spotkaniu uczestniczyło około 220 osób. (*oprac. JB*)

4) 4 grudnia 2024 r.

W środę, 4 grudnia 2024 r. o godz. 16.00, w auli bł. kard. Stefana Wyszyńskiego WSD we Włocławku odbył się wykład otwarty, poświęcony nauczaniu św. Jana Pawła II. Organizatorem spotkania było Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. W wykładzie, mimo niesprzyjającej pogody, uczestniczyło około 130 słuchaczy.

Spotkanie rozpoczął ks. prał. dr hab. Lech Król, prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku, który powitał uczestników spotkania oraz przedstawił prelegenta ks. prof. dr. hab. Pawła Bortkiewicza z UAM w Poznaniu.

Po powitaniu ks. Paweł Bortkiewicz wygłosił wykład pt.: *Sprzeciw czy konformizm? Dramat życia społecznego w świetle dzieła „Osoba i czyn" Karola Wojtyły*. Prelegent na wstępie swojego wystąpienia zadał pytanie, czy słowa Jana Pawła II wypowiedziane podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny 45 lat temu rzeczywiście na trwałe zmieniły Polskę? Papież przybył wówczas

(1979) do tzw. Polski Ludowej, przypominając wszystkim, że żyjemy w Polsce chrześcijańskiej. Zatem przyjechał do państwa promującego kulturę socjalistyczną, dlatego zaznaczył z ogromnym dynamizmem, że dziejów tego narodu nie da się zrozumieć bez Chrystusa i Jego Ewangelii. Przypomniał, że jesteśmy narodem wyjątkowym, bo łacińskim wśród Słowian i słowiańskim wśród łacinników. Nauczanie, a jeszcze bardziej samo to wydarzenie, jakim była obecność papieża sprawiały, że w społeczeństwie wyzwoliły się uczucia solidarności i sprzeciwu ówczesnego systemu politycznego. Można na to zjawisko spojrzeć przez pryzmat filozofii antropologicznej zawartej w dziele Karola Wojtyły *Osoba i czyn*.

Prelegent podzielił swój referat na trzy etapy treściowe. Pierwszy zatytułował *Solidarność i sprzeciw*. Człowiek jako osoba, jak stwierdził ks. profesor, jest zdolny do istnienia i działania we wspólnocie. Karol Wojtyła, w wymienionym wyżej dziele, dzielił ludzkie postawy na autentyczne i nieautentyczne. Postawa autentyczna to postawa solidarności i sprzeciwu wobec każdej niesprawiedliwości. W punkcie drugim *Konformizm i alienacja* dokonał jasnej prezentacji nieautentycznych postaw. Wśród nich, jak stwierdził ks. profesor, Karol Wojtyła wymienia konformizm i unik. Konformizm ujęty pozytywnie to upodobnienie się jednostki do społeczeństwa. W aspekcie zaś negatywnym wyraża się brakiem zaangażowania na rzecz dobra wspólnego. Alienacja człowieka jest przeciwstawieństwem zaangażowania. Postawa uniku natomiast to postawa wycofania. W ostatniej trzeciej części wykładu *Problemy nowej wspólnoty i nowego człowieka* przybliżył problem społeczeństwa informatycznego i skuteczności sprawczej kampanii medialnych. Podkreślił, że społeczeństwo informatyczne, przy natłoku docierających informacji, cechuje niezdolność przetwarzania informacji w wiedzę.

Po wysłuchaniu prelekcji odbyła się dyskusja, której przewodniczył ks. prał. dr Jacek Kędzierski, skarbnik Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku. Pytania prelegentowi zadało pięć osób. Nawiązywały one do treści wykładu i dotyczyły zagadnienia odbudowy znaczenia wspólnoty we współczesnym społeczeństwie.

Po dyskusji nastąpiła prezentacja ostatniej części dzieła pt.: *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Wykłady i artykuły*, które wydało TTN WSD we Włocławku. Prezentacji dokonał ks. kan. dr Henryk Witczak, wiceprezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego.

Na zakończenie spotkania słowa wdzięczności wobec prelegenta oraz uczestników spotkania wyraził ks. prał. Lech Król, prezes Teologicznego

Towarzystwa Naukowego, zapraszając na następne spotkanie Teologicznego Towarzystwa Naukowego w Wielkim Poście 2025 roku. (*oprac. JB*)

* * *

Reprezentacja oddziału PTT we Włocławku w dniu 22 lutego 2024 r. uczestniczyła w Walnym Zebraniu zamykającym obchody 100-lecia Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz w konferencji naukowej pt. „Historyczny rozwój i wkład Polskiego Towarzystwa Teologicznego w teologię polską". Po zakończeniu obrad uczestniczyła we Mszy Świętej celebrowanej przez abp. Marka Jędraszewskiego w kolegiacie uniwersyteckiej św. Anny w Krakowie. Uczestnicy uroczystości otrzymali medal jubileuszowy oraz księgę jubileuszową *100 lat Polskiego Towarzystwa teologicznego 1924–2024* wraz z okolicznościowymi gadżetami. Oddział włocławski reprezentowali: ks. dr. hab. Lech Król, prezes Towarzystwa; ks. dr Henryk Witczak, wiceprezes Towarzystwa, ks. dr Jacek Kędzierski, skarbnik Towarzystwa i p. mgr Dariusz Lis, członek Towarzystwa i redakcji „Studiów Włocławskich". (*oprac. LK*)

* * *

W dniu 28 kwietnia 2024 r. w Diecezjalnym Domu Księży Emerytów we Włocławku odbyło się posiedzenie Zarządu TTN WSD. Uczestniczyli w nim ks. dr hab. Lech Król, prezes Towarzystwa, ks. dr Henryk Witczak (wiceprezes TTN WSD), ks. dr hab. Janusz Borucki, oficjał Sądu Kościelnego (sekretarz TTN WSD) i ks. dr Jacek Kędzierski (skarbnik TTN WSD). Spotkanie Zarządu było poświęcone sprawie przygotowania Walnego Zebrania TTN WSD we Włocławku w czerwcu 2025 roku, w związku z zakończeniem czwartej kadencji Zarządu. Druga kwestia dotyczyła jubileuszu powstania Towarzystwa w 2028 roku. Zarysowano wstępny program uroczystości i tematykę „Studiów Włocławskich" (t. 30), które będą dedykowane temu wydarzeniu. Poruszono także sprawę okolicznościowych gadżetów i finansów związanych z organizacją wyżej wymienionych uroczystości. Wśród bieżących spraw ks. dr Jacek Kędzierski, skarbnik Towarzystwa, podjął kwestie stanu kasy Towarzystwa i sprawę zaległości składek członkowskich. Na koniec prezes Towarzystwa, ks. Lech Król, poinformował o planowanej dacie ukazania się ostatniej części *Pism bł. biskupa Michała Kozala. Wykłady i artykuły*. Ich promocję zapowiedział na wykład otwarty w grudniu 2024 roku. (*oprac. LK*)

* * *

Prezes Towarzystwa, z chwilą powrotu TTN WSD we Włocławku w struktury PTT z siedzibą w Krakowie, z urzędu jest Członkiem jego Zarządu. Z tym łączy się obowiązek uczestniczenia każdego roku (cztery razy) w obradach Zarządu PTT w Krakowie (od czasu pandemii trzy z nich odbywają się drogą online). (*oprac. LK*)

* * *

W działalność Towarzystwa wpisuje się czynna współpraca Zarządu TTN WSD z Włocławskim Towarzystwem Naukowym, i odwrotnie. Aktualnie prezes TTN jest wiceprezesem WTN. Z jego ramienia jest członkiem senatu Kujawskiej Wyższej Szkoły we Włocławku i członkiem Rady Naukowej czasopisma „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie" oraz uczestniczył w konsultacji merytorycznej albumu pt. *Grody Kazimierza Wielkiego*, Kowal 2025, 518 s. (wydanego przez Stowarzyszenie Króla Kazimierza Wielkiego). Zarząd Towarzystwa podejmuje też współpracę z tymże Stowarzyszeniem. Dnia 7 grudnia 2024 ks. dr Jacek Kędzierski (sekretarz TTN) i ks. Lech Król (prezes TTN) w ramach sesji naukowej poświęconej królowi Kazimierzowi wygłosili w Brześciu Kujawskim wykłady, o które zostali poproszeni. W 2025 roku ukażą się one w wersji artykułów w okolicznościowej książce. (*oprac. LK*)

* * *

Ks. prezes Lech Król, w imieniu TTN WSD, pełnił patronat honorowy nad Ogólnopolską Konferencją Naukowo-Duszpasterską pt. „Mama i Tata od poczęcia! Rodzicielstwo prenatalne". Wydarzenie odbyło się w dniach 26–27 kwietnia 2024 r. w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Obrady transmitowano na kanale YouTube Polskiego Stowarzyszenia Obrońców Życia Człowieka: WWW.YouTube.Com/@PSOZC. Szczegóły są też dostępne na stronach: diecezji włocławskiej – WWW.Diecezja.Wloclawek.PL oraz Polskiego Stowarzyszenia Obrońców Życia Człowieka: WWW.Pro-Life.PL. (*oprac. LK*)

* * *

W okresie sprawozdawczym dwóch prezbiterów diecezji włocławskiej uzyskało tytuł naukowy doktora nauk.

W dniu 16 maja 2024 r. w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie stopień naukowy doktora

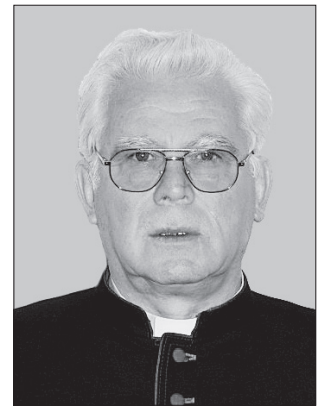
nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej i sakramentologii, na podstawie rozprawy „Kapłaństwo eucharystyczne w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI" uzyskał ks. mgr lic. Krzysztof Mętlewicz. Promotorem doktoratu był ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk SAC.

W dniu 29 listopada 2024 r. w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie stopień naukowy doktora nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej na podstawie rozprawy „Rola i znaczenie mediów społecznościowych w kształtowaniu chrześcijańskich postaw młodzieży. Studium pastoralne na podstawie badań maturzystów diecezji włocławskiej" uzyskał ks. mgr lic. Adam Kłonowski. Promotorem doktoratu był ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski.

Niektórzy Członkowie Towarzystwa opublikowali swoje artykuły naukowe w 26. tomie „Studiów Włocławskich", w „Ateneum Kapłańskim" oraz w innych czasopismach naukowych i dziełach zbiorowych. Ksiądz dr Władysław Piechota wydał książkę pt.: *Sylwetka duchowa ks. abp. Bronisława Dąbrowskiego* (Włocławek 2024, 376 s.). TTN WSD wydało czwarty tom dzieła pt. *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Wykłady i artykuły* (Włocławek 2024, 395 s.). (*oprac. LK*)

* * *

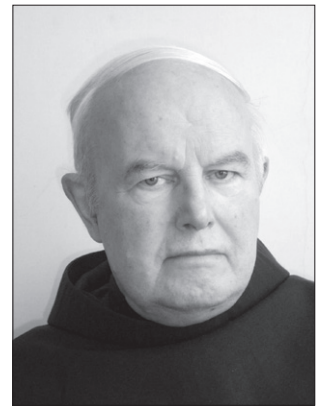
W ostatnim roku zmarli: ks. dr Jan Nowaczyk członek i były prezes TTN WSD i o. dr Anzelm Szteinke, sympatyk Towarzystwa.



Ks. dr Jan Nowaczyk, syn Stefana i Anny z domu Szulc, urodził się 22 XII 1936 r. w Gizałkach, w parafii Szymanowice. Wychował się w wielodzietnej rodzinie. Miał jedną siostrę i trzech braci, z których starszy Józef był kapłanem w archidiecezji gnieźnieńskiej. W rodzinnej wsi, w latach 1945–1951, ukończył szkołę podstawową. Dalszą edukację kontynuował w Liceum Ogólnokształcącym w Jarocinie (1951–1955), w którym uzyskał świadectwo maturalne. Tego samego roku (1955) wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Słuchał w nim m.in. wykładów z filozofii prowadzonych przez księży profesorów: Władysława Gisztera, ucznia Jacquesa Maritaina, i Antoniego Warmuza. Od nich otrzymał ukierunkowanie przyszłych zainteresowań naukowych. Po ukończeniu studiów w Wyższym Semina-

rium Duchownym we Włocławku, w dniu 21 maja 1961 r., przyjął święcenia kapłańskie. Po dwuletniej pracy duszpasterskiej rozpoczął studia z zakresu filozofii chrześcijańskiej w Akademii Katolickiej w Warszawie. W grudniu 1966 r. uzyskał, w Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej, stopień magistra filozofii. Zdobył go na podstawie pracy pt.: „Koncepcja sprzeczności w logice formalnej i w diamacie", napisanej pod kierunkiem ks. prof. Józefa Iwanickiego. Tego samego roku rozpoczął studia doktoranckie, najpierw pod kierunkiem dotychczasowego promotora, później ks. prof. Kazimierza Kłósaka. W tym czasie, we wrześniu 1966 r., podjął w WSD we Włocławku wykłady z logiki, metodologii, ontologii i teodycei; a w późniejszych latach z antropologii filozoficznej, współczesnych kierunków filozoficznych oraz wybranych zagadnień ateizmu. Stopień naukowy doktora nauk humanistycznych, w zakresie filozofii, uzyskał w dniu 23 czerwca 1975 r. na podstawie rozprawy pt.: „Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jeana-Paula Sartre'a" w Akademii Katolickiej w Warszawie. Wykładał także filozofię w Seminarium Misjonarzy Ducha Świętego w Bydgoszczy (1977–1980), w Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie (1984–1985), w Studium Teologii we Włocławku (1992–2005) i Zachodniopomorskiej Szkole Biznesu we Włocławku (1999–2000). We włocławskim seminarium duchownym uczył do 2002 r., czyli przez 35 lat. Miał duży udział w pracach klubu naukowo-dyskusyjnego „Krąg", przekształconego w TTN WSD we Włocławku, do którego należał od samego początku (1984). W latach 2003–2006 był jego wiceprezesem, potem prezesem (2006–2013) oraz redaktorem „Studiów Włocławskich".

Zainteresowania naukowe ks. Jana Nowaczyka koncentrowały się wokół trzech dyscyplin: filozofii Boga, antropologii filozoficznej i metodologii nauk. Praca naukowa zaowocowała dość bogatym dorobkiem – 40 artykułów naukowych, z których połowa dotyczy różnych dziedzin filozofii. W ramach posiedzeń naukowych Towarzystwa wygłosił pięć referatów. W „Studiach Włocławskich" opublikował 10 artykułów. Poza pracą naukowo-dydaktyczną pełnił funkcję administratora parafii Grochowalsk (1975–1980), proboszcza parafii Chełmica Duża (1980–1990) i św. Stanisława Biskupa i Męczennika we Włocławku (1990–2012). We wrześniu 2015 r. zamieszkał w Domu Księży Emerytów we Włocławku-Michelinie. Zmarł, 22 X 2024 r., w 88 roku życia i 63 roku kapłaństwa. Pochowany został na włocławskim cmentarzu komunalnym w kwaterze kapłańskiej. (*oprac. LK*)



O. dr Anzelm Szteinke, franciszkanin, historyk i włocławianin, urodził się 10 stycznia 1939 r. we Włocławku jako czwarte dziecko małżonków Józefa i Marianny z d. Urbańskiej. Miał troje starszego rodzeństwa: siostry Zofię i Krystynę, brata Zdzisława oraz młodszego brata Władysława. W latach 1946–1949 uczęszczał do Państwowej Szkoły Ćwiczeń przy Liceum Pedagogicznym we Włocławku. Z początkiem roku szkolnego 1949/1950 naukę kontynuował, od 4 klasy, w Szkole Podstawowej nr 9 przy ul. Łęgskiej, którą ukończył w 1953 roku. Po jej zakończeniu zdał egzamin wstępny do Państwowego Liceum Ogólnokształcącego Ziemi Kujawskiej, do którego z braku miejsca nie został przyjęty. Na podstawie zdanego tam egzaminu został przyjęty do Liceum Ogólnokształcącego w Nieszawie.

Po ukończeniu X klasy liceum nieszawskiego 17-letni Janusz postanowił wstąpić do Zakonu Braci Mniejszych w Prowincji Matki Bożej Anielskiej z siedzibą główną w Krakowie. W jej strukturach znajduje się, od początku XVII wieku, klasztor ojców franciszkanów we Włocławku, którego gwardianem w tym czasie był o. Ferdynand Sobanek. Ojciec Anzelm rozpoczął roczny nowicjat w lipcu 1956 r. w klasztorze w Pilicy k. Zawiercia. Magistrem (wychowawcą) nowicjuszy był w tym czasie o. Leonard Tatara, były pięcioletni więzień obozu koncentracyjnego w Dachau, a po II wojnie światowej kilkuletni więzień reżimu stalinowskiego w Polsce. Wraz z rozpoczętym nowicjatem i obłóczynami (8 VIII 1956), zgodnie z przepisami zakonnymi, otrzymał imię zakonne Anzelm (1033–1109). Nadane mu imię, biskupa i teologa, określało zarówno jego tożsamość, jak i duchowość zakonną. Po złożeniu pierwszej profesji zakonnej (18 VIII 1957) został skierowany do domu głównego prowincji zakonnej w Krakowie przy ul. Reformackiej 4, w którym mieściło się także seminarium zakonne. Tam przez jeden rok uczęszczał do Korespondencyjnego Liceum Ogólnokształcącego, mieszczącego się w gmachu Liceum Ogólnokształcącego im. B. Nowodworskiego przy placu Na Groblach blisko Wawelu. W nim ukończył klasę XI i uzyskał świadectwo dojrzałości (1957/1958).

Studia seminaryjne filozoficzno-teologiczne ukończył w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie na Stradomiu (1958–1964). Uroczystą profesję zakonną złożył w dniu 15 grudnia 1960 roku. Świę-

cenia kapłańskie przyjął dnia 25 lutego 1964 r. w kościele karmelitów bosych. Mszę św. prymicyjną odprawił w drugi dzień świąt Wielkiejnocy we włocławskiej świątyni ojców franciszkanów.

Ojciec Anzelm w 2014 r. świętował Złoty Jubileusz Kapłaństwa i ponad 50-letni okres pracy historyczno-pisarskiej. Na tę okoliczność koledzy, przyjaciele i wychowankowie ofiarowali mu w darze księgę pamiątkową pt. *Non cesso gratias agere Deo et hominibus*, Kraków – Warszawa 2013, 1088 s. Jej strukturę tworzą prace ponad 70 autorów duchownych i świeckich różnych polskich środowisk naukowych. Dzieło zaopatrzono także w dokumentację fotograficzną z życia i działalności Jubilata.

Ojciec Szteinke już w seminarium dał się poznać jako zamiłowany historyk i autor pierwszych swoich artykułów. Nic więc dziwnego, że wkrótce po święceniach kapłańskich przełożeni skierowali go na studia specjalistyczne z historii Kościoła. Przez jeden rok (1964–1965) uczęszczał na wykłady w ówczesnym Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie przy Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). W latach 1965–1970 kontynuował je w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Uwieńczył je tytułem licencjata teologii, magistra historii Kościoła, w oparciu o pracę naukową napisaną pod kierunkiem ks. prof. Mieczysława Żywczyńskiego. Przez ponad dwa miesiące (sierpień – październik) 1970 r. pracował w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL przy opracowaniu katalogu systematycznego (teologia). Na początku listopada tegoż roku powrócił do domu głównego prowincji zakonnej w Krakowie.

Przez 17 kolejnych lat uczestnicząc w życiu i działalności zakonnej, starał się w miarę możliwości, pielęgnować pracę naukową, pisarską i utrzymywał żywy kontakt ze środowiskiem polskich historyków. Oprócz zwyczajnej codziennej posługi zakonnej i kapłańskiej, pełnił też różne funkcje i urzędy: kilkukrotny uczestnik kapituł prowincjalnych jako tzw. deputowany, czyli z wyboru, a nie z urzędu; sekretarz Prowincji (1972–1975), magister, czyli wychowawca braci kleryków (1972–1975); komisarz Ziemi Świętej (1972–1987); dyrektor Biblioteki Głównej Prowincji (1972–1978); dyrektor Archiwum Prowincji (1973–1978); wikary, czyli zastępca gwardiana (1975–1978); przewodniczący Komisji ds. Koronacji Obrazów Matki Bożej łaskami słynącymi (1975–1978); prowincjał (1978–1984); gwardian domu nowicjackiego w Zakliczynie n. Dunajcem (1984–1987); wicemagister nowicjatu (1984–1985); wicedyrektor, potem dyrektor Archiwum Prowincji (2005–2017).

Ojciec Anzelm został wybrany (1978) przez kapitułę prowincjalną na prowincjała krakowskiej prowincji franciszkanów. Powierzony urząd pełnił w czasie sześcioletniej kadencji z godnością i odpowiedzialnością. Przede wszystkim dbał o życie duchowe franciszkańskiej rodziny zakonnej. Regularnie odwiedzał poszczególne wspólnoty i braci. Baczną uwagę poświęcał domom formacyjnym oraz duszpasterstwu powołań. Z jego inicjatywy wykonano generalny remont klasztoru w Zakliczynie, do którego przeniesiono (1981) siedzibę nowicjatu z Przemyśla. Ta decyzja służyła budowaniu bliższej więzi między domami formacyjnymi w Krakowie i Wieliczce. Tym samym dała możliwość łatwiejszego organizowania różnych wykładów, zwłaszcza z zakresu formacji duchowej. Ojciec Anzelm, zgodnie z uchwałą kapituły prowincjalnej z 1975 r., podjął też budowę nowej siedziby dla Archiwum Prowincji i Biblioteki Głównej w Krakowie przy ul. Reformackiej. Z jego też inicjatywy pokryto blachą miedzianą miejscowy kościół i klasztor. Skutecznie wspierał starania prowincji o uzyskanie u władz stolicy zgody na budowę kościoła i klasztoru wraz z zespołem katechetycznym na os. Wierzbno w Warszawie. Na jego prośbę Urząd Miasta Krakowa wydał zgodę na budowę gmachu Wyższego Seminarium Duchownego Prowincji w Krakowie-Bronowicach Wielkich (30 III 1982).

Z urzędu uczestniczył w kapitule generalnej Zakonu w 1979 r. w Asyżu. Przewodniczył też dwom kapitułom prowincji krakowskiej: kapitule zwyczajnej w 1981 r. i kapitule nadzwyczajnej, duchowej w 1982 r. z okazji jubileuszu 800-lecia urodzin św. Franciszka, Patriarchy Zakonu. W czasie jego prowincjalnego posługiwania kilku współbraci podjęło pracę misyjną w Afryce (Togo), w Kustodii Ziemi Świętej, studia specjalistyczne w Rzymie i w Polsce. W latach 1983–1984 wysłał po dwóch kleryków na studia do Międzynarodowego Seminarium Franciszkańskiego w Jerozolimie. Na początku 1984 r. nawiązał kontakt z prowincją franciszkańską w Monachium, proponując jej pomoc personalną i objęcie jej klasztoru w Landshut. Została to zrealizowane w następnym roku. Nadto troszczył się i zabiegał, aby biblioteki klasztorne były zaopatrywane w bieżące ważne publikacje, zwłaszcza franciszkańskie. Z reguły zamawiał większą ich liczbę, które rozprowadzał przy różnych okazjach współbraciom zakonnym.

Po kapitule prowincjalnej (1987) został przeniesiony na własną prośbę do klasztoru w Pilicy-Biskupicach, w którym oddał się wyłącznie pracy naukowej. Pierwszym jej owocem była obrona pracy doktorskiej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pt. *Kościół świętego Antoniego i Klasztor*

Franciszkanów-Reformatów w Warszawie 1623–1987 (Kraków 1990, 588 s., wraz z aneksem ilustracyjnym), którą wydano drukiem. Towarzystwo Miłośników Historii w Warszawie, Muzeum Historyczne M. St. Warszawy, Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie, Towarzystwo Literackie Adama Mickiewicza, Wydział Kultury i Sztuki M. St. Warszawy za powyższą monografię przyznały o. Anzelmowi Dyplom Honorowy za „wybitną pozycję wśród varsavianów okresu 1990/1991".

W drugiej połowie lutego 1991 r. o. Anzelm przeniósł się do Warszawy i zamieszkał w nowo wybudowanym klasztorze na os. Wierzbno. W tym czasie podjął wykłady na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych Akademii Teologii Katolickiej (1990/1991). Prowadził je do końca następnego roku akademickiego. W klasztorze warszawskim mieszkał do końca życia, czyli ponad 33 lata. Z tej pozycji przez kilkanaście lat sprawował pieczę nad Archiwum Prowincji i dojeżdżał z wykładami z historii zakonów franciszkańskich w Polsce w WSD Prowincji w Krakowie-Bronowicach Wielkich. Nadto pracował naukowo nad obficie zgromadzonym przez siebie materiałami archiwalnymi, notatkami, informacjami prasowymi itp. Jego publikacje zyskały duże uznanie wśród historyków Kościoła i innych środowisk naukowych. Jego bibliografia liczy ponad pięćset pozycji naukowych i popularnych. Do końca życia był związany ze swoim rodzinnym miastem – Włocławkiem. Żył jego historią i interesował się wielorakimi wydarzeniami. Sympatyzował z Włocławskim Towarzystwem Naukowym i Teologicznym Towarzystwem Naukowym WSD. W 11 tomie „Studiów Włocławskich" umieścił swój artykuł *Dwa nieznane dokumenty dotyczące Arcybractwa Różańca Świętego przy kościele franciszkanów-reformatów we Włocławku* (s. 509–528). Interesując się pracą wydawniczą tegoż Towarzystwa, gromadził ukazujące się jego publikacje.

Zmarł 4 grudnia 2024 roku w Warszawie. Pogrzeb śp. o. Anzelma odbył się 9 grudnia 2024 roku. Żałobnej Mszy św. koncelebrowanej w kościele franciszkańskim pw. Matki Bożej Anielskiej przy ul. Modzelewskiego 98, przewodniczył biskup pomocniczy warszawski Michał Janocha. Okolicznościową homilię wygłosił o. Mariusz Dębiński z włocławskiego klasztoru franciszkańskiego. Ciało śp. o. Anzelma zostało pochowane w grobowcu zakonnym na Cmentarzu Bródnowskim. (*oprac. Wacław Michalczyk*)

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 863–865
10.52404/ttnwloc.stwl.27.42

KS. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI [a,@]
0000-0002-8538-9208
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; Wydział Prawa Kanonicznego; Instytut Prawa Kanonicznego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, PL
[@] J.Grezlikowski@Diecezja.Wloclawek.PL

***Katolicka Bydgoszcz w świetle „Dziennika Bydgoskiego" w latach 1920–1939*, wybór i oprac. K. Śmigiel i P. Lewandowski, Pelplin : Bernardinum 2024, 1047 s.**

Studia nad historią „małych ojczyzn", kulturowym, społecznym, religijnym oraz kościelnym i religijnym dziedzictwem życia i funkcjonowania ludzi i miasta Bydgoszcz oraz tego rejonu Polski dają wiele ciekawych i interesujących wiadomości, korzyści poznawczych i satysfakcji oraz pozwalają lepiej poznać życie społeczne, kulturowe i religijne, Kościół powszechny i partykularny, wspólnoty lokalne, działalność zgromadzeń zakonnych, ukazując ich wkład w życie społeczne, kulturalne i religijne społeczności lokalnych. Stąd prace historyczne – bo do takich należy zaliczyć prezentową publikację mimo, że ma ona charakter bardziej sprawozdawczo-historyczno-twórczy – wymagają zarówno pod względem merytorycznym, jak i formalnym, sporego intelektualnego oraz twórczego wysiłku, porządnej i szczegółowej kwerendy, wyostrzonej uwagi i wszechstronnej metody badawczej. Dlatego z uznaniem, zadowoleniem i szacunkiem należy odnieść się do recenzowanej publikacji ks. prof. Kazimierza Śmigla i ks. dr. Piotra Lewandowskiego, którzy podjęli się opracowania i ukazania czytelnikowi życia religijnego i kościelnego mieszkańców Bydgoszczy w latach 1920–1939 w oparciu o wybór i analizę tekstów i artykułów zamieszczanych w tym czasie w gazecie „Dziennik Bydgoski". Zaprezentowane materiały stanowią cenny i wartościowy przyczynek do ukazania i pogłębienia dotychczasowej wiedzy na temat przemian społeczno-religijnych i kościelnych Bydgoszczy na początku XX wieku.

Publikacja po stronie tytułowej zawiera słowo wstępne biskupa bydgoskiego Krzysztofa Włodarczyka (s. 5), w której dziękuje autorom za

„włożony trud", docenia ich fachowość i kunszt oraz zaprasza do lektury każdego, kto pragnie zgłębić dzieje Bydgoszczy w latach 1920–1939, ale i szerzej – zapoznać się z wiarą pokolenia żyjącego w tym czasie", następnie przedmowę (s. 7–10), wstęp (s. 11), spis treści (s. 13–38), podzielony na tytuły, lokalizację i numerację tekstów prasowych, wybór źródeł rękopiśmiennych i drukowanych oraz opracowań (s. 39–42). Zabrakło w opracowaniu zakończenia, czy też pewnego podsumowania zaprezentowanych tekstów i ich ogólnej analizy źródłowej, historycznej i społeczno-religijnej.

Zapoznając czytelnika i ukazując niniejszą bardzo obszerną publikację książkową, należy zauważyć, że wracanie do przeszłości i przybliżanie faktów, zdarzeń i życia społecznego, kulturalnego i religijnego ludzi, funkcjonowania państwa polskiego i Kościoła, różnych instytucji, organizacji, bardzo ubogaca każdego człowieka dając mu możliwość poznania dawnych faktów, okoliczności, problemów i życia ludzi określonej epoki i czasu, tożsamości narodowej, lokalnej, religijnej, jak też ubogaca i wyzwala wiele twórczych myśli i idei do współczesnego, aktualnego życia i działania. Taką okazję stwarza studiowanie, analizowanie i publikowanie tekstów, artykułów zamieszczanych w dawnych latach w prasie codziennej. Stąd też z zadowoleniem należy przyjąć i zapoznać się z treścią recenzowanej publikacji, wydanej w Wydawnictwie „Bernardinum" w Pelplinie.

„Dziennik Bydgoski" to polski dziennik ukazujący się w Bydgoszczy w latach 1907–1939, a od 1920 r. także w województwie poznańskim i pomorskim. W okresie międzywojennym było to główne i najważniejsze pismo – gazeta codzienna Bydgoszczy. Wtedy największy dziennik Polski zachodniej jednocześnie zaliczał się do pierwszej dziesiątki pism codziennych w skali ogólnokrajowej. Pismo współpracowało z korespondentami w Londynie, Paryżu, Berlinie i w Rzymie. Miało charakter chadecki i cieszyło się uznaniem w kręgach kościelnych, stąd jego znaczenie informacyjno-kreacyjne, kształtujące wiedzę oraz świadomość kościelną i religijną czytelnika.

Pomysł i podjęcie powyższych badań, przeprowadzona kwerenda w Wojewódzkiej i Miejskiej Bibliotece Publicznej w Bydgoszczy i wybór 488 artykułów zasługuje na zainteresowanie i uwagę. Opracowanie wypełniając – jak piszą redaktorzy – lukę badawczą, daje badaczom okresu międzywojennego, jak i czytelnikom zainteresowanym historią Bydgoszczy, możliwość bliższego i bardziej szczegółowego poznania „katolicyzmu bydgoskiego", a więc życia i działalności Kościoła analizowanego okresu. Można poznać religijność i katolicyzm bydgoski, który rozwinął się po włączeniu Bydgoszczy w 1920 r., po 150 latach niewoli pruskiej, z krótkimi

przerwami, do odrodzonego państwa polskiego. Do 1920 r. Bydgoszcz była zgermanizowana i protestancka (17% jej mieszkańców było katolikami). W latach 1920–1939 miasto powiększyło się dwukrotnie na skutek migracji licznej grupy Polaków-katolików do tego miasta. Wnieśli oni istotny wkład w rozwój polskiego i katolickiego oblicza Bydgoszczy oraz sprawili, że życie katolickie cechowało się większą intensywnością, jak też spowodowali, że religijność mieszkańców miasta była typowo polska – instytucjonalna powiązana z patriotyzmem, kultem maryjnym i uprzywilejowanym miejscem Kościoła katolickiego w państwie i społeczeństwie.

W dotychczasowych badaniach historycznych, jak zaznaczają redaktorzy opracowania, prezentowane materiały prasowe były mało wykorzystywane, gdyż różni autorzy piszący na te tematy sięgali głównie do źródeł akt parafialnych, diecezjalnych czy też ogólnopolskich lub statystycznych. Natomiast wykorzystanie i sięgnięcie – jak to uczynili redaktorzy publikacji – do źródeł typu prasowego rozszerza spektrum widzenia życia religijnego i katolickiego mieszkańców Bydgoszczy analizowanego okresu. Materiał źródłowy nosi znamię przemyśleń oraz przeżyć redaktora tekstu, który rejestrował i opisywał, ale także przez nastrój organizacyjny samego wydarzenia oraz element dewocyjny, co ubogaca wartość relacji, a adresowanie jej do szerszego kręgu czytelników stanowi spontaniczną formę weryfikacji treści zawartej w przekazie.

Redaktorzy publikacji napracowali się nad obfitym i bogatym materiałem źródłowym, gdyż nie tylko przeprowadzili wnikliwą i bardzo pracochłonną kwerendę, ale jednocześnie wprowadzili pewne zmiany w pisowni dawnych tekstów, zastosowali rozszerzenia skrótów i niezrozumiałych tytułów czy nazw tytułów w nawiasach kwadratowych, zgodnie z zasadami edytorstwa źródeł nowożytnych. Wykorzystali, co wymagało sporego wysiłku badawczego, kwerendy w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie i Archiwum Kurii Metropolitalnej tamtejszej, przeanalizowali i opisali liczne źródła rękopiśmienne i drukowane oraz opracowania. Na uwagę zasługują bardzo liczne, rozbudowane i szczegółowe przypisy zamieszczone przy wielu tekstach i artykułach, odnoszące się szczególnie do osób, nazw różnych urzędów, instytucji, stowarzyszeń i organizacji, które bardzo pomagają i ułatwiają czytelnikowi zrozumienie i poznanie treści zamieszczonych tekstów sprzed ponad stu lat.

Publikacja godna jest polecenia mieszkańccom Bydgoszczy i rejonu bydgoskiego, wiernym diecezji bydgoskiej oraz osobom interesującym się historią i dziejami „małych ojczyzn".

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 866–871
10.52404/ttnwloc.stwl.27.43

O. DENNIS KOLINSKI SJC
0009-0003-2766-3242
DKolinski@Cantius.Org

Andrzej Franciszek Dziuba, *Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski a Skierniewice i ziemia skierniewicka*, Skierniewice : Miejska Biblioteka Publiczna im. Władysław Reymonta w Skierniewicach 2022, 396 s.

Chrześcijaństwo, zapoczątkowane przez dwunastu Apostołów oraz ich pierwszych uczniów, przez Jezusa Chrystusa stało się szczególną wspólnotą. Ta, mimo napotykanych wielorakich trudności i prześladowań, rozwijała się niezwykle dynamicznie. W dość szybkim tempie rozszerzyła się na całe ówczesne Cesarstwo Rzymskie, a także poza jego granicami. Z czasem wytworzyły się w niej różne struktury organizacyjne, m.in. parafie, diecezje, metropolie. Powstały i utrwaliły się funkcje osób odpowiedzialnych za te struktury: proboszczów i biskupów.

Kardynał Stefan Wyszyński, prymas Polski, w hierarchii Kościoła w Polsce po II wojnie światowej wpisał się w szczególny sposób. Jako arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski pod swą pasterską opieką miał Skierniewice i ziemię skierniewicką.

Autor recenzowanej książki, bp Andrzej F. Dziuba, to wieloletni kierownik Katedr Historii Teologii Moralnej na wydziałach teologicznych KUL i ATK (obecnie UKSW). Jest członkiem Rady Naukowej Głównej Biblioteki Lekarskiej, patronem Fundacji im. Kardynała Józefa Glempa w Londynie, członkiem Zespołu ds. Kontaktów z Konferencją Episkopatu Francji i delegatem Konferencji Episkopatu Polski na Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne. Jest także autorem wielu książek, artykułów i studiów naukowych, a także popularno-naukowych.

Opisywane dzieło jest wielowątkowe. Jego podstawowa, dość schematyczna, prezentacja może wyglądać następująco – książkę rozpoczyna spis treści (s. 3–5), słowo wstępne Krzysztofa Jażdżyka, prezydenta Skierniewic (s. 7), motto zaczerpnięte ze słów kard. S. Wyszyńskiego

wypowiedziane w Skierniewicach (s. 9) oraz słowo autora (s. 11–13), po czym następują dwadzieścia dwa rozdziały (s. 15–342) stanowiące treść zasadniczą tj. chronologiczną prezentację posługi prymasowskiej oraz dziejów rodzących się nowych parafii w Skierniewicach i okolicy, zwieńczone zakończeniem (s. 343–346), indeksem nazwisk (s. 347–351), załącznikiem „Stefan Kardynał Wyszyński – pasterz i świadek" (s. 353–396) ze swym własnym zakończeniem (s. 388–389), oraz wyborem bibliografii (s. 391–396).

Warto przybliżyć tytuły tych 22 rozdziałów treści zasadniczej i 10 zwartych fragmentów załącznika.

(Rozdziały 1–5) *Początki posługi prymasowskiej*: 1) *Pierwsza wizyta „Ad limina Apostolorum"*, (1951) *i uwięzienie* (1953), s. 15–25; 2) *Kapelusz kardynalski i zatrzymanie pociągu na dworcu kolejowym w Skierniewicach* (19 VI 1957), s. 27–35; 3) *Wizyta w parafii pw. św. Jakuba Apostoła w Skierniewicach oraz poświęcenie sztandaru kolejarzy* (8 IX 1957), s. 37–58; 4) *Wizytacja kanoniczna w parafii pw. Znalezienia Krzyża Świętego w Lipcach Reymontowskich* (20–21 VIII 1960), s. 59–78); 5) *Czas Soboru Watykańskiego II* (1962–1965), s. 79–98.

(Rozdziały 6–11) *Kontynuacja różnych posług duszpasterskich Prymasa Polski*; 6) *Konsekracja kościoła w parafii pw. Znalezienia Krzyża Świętego w Lipcach Reymontowskich* (3 VI 1967), s. 99–105; 7) *Wyjazd „Ad limina Apostolorum"* (1968) *i przygotowania do Synodu Biskupów* (1969), s. 107–113; 8) *Madonna prymasowska*, s. 115–119; 9) *Pielgrzymka do Wiecznego Miasta* (1970) *i II Synod Biskupów* (1971), s. 121–127; 10) *Nabożeństwo majowe w parafii pw. św. Jakuba Apostoła w Skierniewicach* (22 V 1971), s. 129–138; 11) *Wizytacja kanoniczna w parafii pw. św. Stanisława, biskupa i męczennika w Godzianowie* (29–30 V 1972), s. 139–153.

(Rozdziały 12–15) *Dalsze lata prymasowskiej działalności kard. Stefana Wyszyńskiego*; 12) *Sakrament bierzmowania w parafii pw. Znalezienia Krzyża Świętego w Lipcach Reymontowskich* (21 IX 1972), s. 155–159; 13) *„Ad limina Apostolorum"* (1973) *i III Synod Biskupów* (1974), s. 161–166; 14) *Adwentowa modlitwa w parafii pw. św. Wojciecha, biskupa i męczennika w Makowie* (20 XII 1974), s. 167–174; 15) *Trzy jubileuszowe pielgrzymki do Wiecznego Miasta* (1975) *i bierzmowanie w parafii pw. Znalezienia Krzyża Świętego w Lipcach Reymontowskich* (8 VI 1975), s. 175–190.

(Rozdziały 16–22) *Pytania o dzieje rodzących się nowych parafii w Skierniewicach i okolicy*; 16) *Parafia i świątynia na Rawce*, s. 201–225; 17) *Parafia*

i świątynia na Widoku, s. 227–244; 18) *Parafia i świątynia w Stachlewie*, s. 245–259; 19) *Parafia i świątynia w Kamionie Skierniewickim*, s. 261–291; 20) *Cywilna parafia Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*, s. 293–323; 21) *Przywoływane Skierniewice*, s. 325–332; 22) *Pożegnanie i wdzięczność*, s. 333–342.

(Fragmenty 1–10): 1) *Lata młodości i nauki* (1901–1924), s. 353–356; 2) *Lata działalności kapłańskiej i dalszych studiów* (1924–1946), s. 356–358; 3) *Dwa i pół roku biskupiej posługi w Lublinie* (1946–1948), s. 358–360; 4) *Początki posługi prymasowskiej* (1948–1953), s. 360–364; 5) *Uwięzienie i odosobnienie* (1953–1956), s. 364–368; 6) *Lata millenium i terroru* (1956–1970), s. 369–373; 7) *Lata budzenia i dojrzewania przemian* (1970–1978), s. 373–376; 8) *Prymas Tysiąclecia i Jan Paweł II* (1978–1981), s. 376–381; 9) *Odchodzenie i śmierć* (1981), s. 381–384; 10) *Ku przyszłości* (s. 384–388).

Książka biskupa łowickiego kreśli dynamiczny obraz kard. Stefana Wyszyńskiego w jego relacjach ze Skierniewicami i ziemią skierniewicką, która w przeszłości stanowiła ważną cząstkę dóbr arcybiskupów gnieźnieńskich, tzw. Księstwa prymasowskiego. To znaki jego zaangażowania osobistego lub – w jego imieniu – biskupów pomocniczych, innych pracowników kurialnych oraz różnych osób świeckich, np. inżynierów, architektów, prawników. Wszyscy byli zaangażowani w duszpasterskie posłannictwo Kościoła. Nie miało to nigdy nic wspólnego, jak czasem sugerowano, z działalnością polityczną czy ideologiczną. Prymas Polski bardzo szanował rozdział Kościoła od państwa i tego oczekiwał również od strony rządowej i partyjnej.

W prezentowanej książce bp Andrzej F. Dziuba podjął próbę osadzenia postaci Prymasa Tysiąclecia w szerokim środowisku, zarówno kościelnym jak i religijnym. Prymas Polski ukazany został w kontekstach Kościoła lokalnego – gnieźnieńskiego i warszawskiego, Kościoła w Polsce (wpleciono również wątki polonijne i emigracyjne – w tym, Polaków żyjących na Wschodzie) oraz Kościoła powszechnego (godność kardynalska w szczególny sposób wpisywała go bowiem w uniwersalność Kościoła, co wybrzmiało podczas Soboru Watykańskiego II). Jednocześnie autor nie unikał sięgania do elementów narodowych, społecznych i kulturowych, a nawet polityczno-patriotycznych. Za każdym razem czynił to jednak kontekstualnie, mając na uwadze, że realizm życia należy rozeznawać kompleksowo. Wydaje się więc, że tak szerokie tło odniesione do prymasa pozwoliło wiele treści i informacji pełniej rozeznać oraz poprawniej zinterpretować.

Książka jest oparta na bogatych materiałach źródłowych, tak kościelnych jak i świeckich, oraz na szerokiej literaturze przedmiotu. Autor w sposób twórczy wydobył wiele ciekawych treści i stworzył z nich piękną mozaikę, w centrum której ukazana jest postać i dzieło Prymasa Tysiąclecia, zwłaszcza na rzecz Skierniewic i ziemi skierniewickiej. Oczywiście, trzeba pamiętać, że zapewne istnieje ciągle możliwość uzupełnienia tego opisu oraz jego różnych szczegółowych elementów o dalsze odkrywane źródła, ich badania i interpretację.

Szczególnie ważnym, wręcz podstawowym, źródłem dla całej książki są notatki kard. Stefana Wyszyńskiego, *Pro memoria*, zarówno te opublikowane, jak i nieopublikowane. Prowadził je z różnym przekazem treściowym w miarę systematycznie i niemal na żywo. Obcowanie z zapisanym obrazem posługi prymasa Wyszyńskiego, czynionym przez niego samego, to poruszające doświadczenie ofiarowane czytelnikom książki. Dzięki temu stanowi ona fascynujące opracowanie, dające szansę podążania za działaniem, myślami i pamięcią ich autora. Trzeba pamiętać, że *Pro memoria* jest próbą pokazania wydarzeń z udziałem prymasa w jego osobistej relacji i ocenie. Nie jest to pisanie pamiętników czy historii. Niestety współcześnie często myli się sam zamysł twórczy autora *Pro memoria*.

Poprzez szerokie ukazanie prymasa Polski wybrzmiały cechy jego posługi w wielu parafiach archidiecezji gnieźnieńskiej i warszawskiej – choć z racji prymasostwa, w różnej formie, obejmowała ona cały kraj. Była nimi: wręcz nieustępliwa troska duszpasterska o zapewnienie odpowiedniej infrastruktury parafialnej – szczególnie wobec dynamicznie rozwijających się nowych skupisk mieszkalnych, szeroka otwartość spojrzenia ku przyszłości oraz duża wrażliwość na potrzeby duchowe „Małej Ojczyzny", którą w przypadku tej cząstki archidiecezji warszawskiej były Skierniewice i okolice. Tak właśnie widział posługę Kościoła.

Cennym dodatkiem do książki jest załącznik (s. 353–389). Tak pisze o nim autor: „Niech zamieszczone poniżej krótkie *curriculum vitae* będzie bezpośrednią szansą spotkania z pełniejszym obrazem całego życia kard. Stefana Wyszyńskiego i doświadczeniem jego szerokiej posługi nie tylko pasterskiej, ale naukowej, narodowej i patriotycznej. Pozwoli to głębiej rozeznać szersze tło poszczególnych wydarzeń związanych z Prymasem Tysiąclecia, a sprzężonych bezpośrednio ze Skierniewicami i ziemią skierniewicką" (s. 345–346). Trzeba pamiętać, że prymas Wyszyński dla kilku pokoleń jest już postacią historyczną i mało znaną. Zatem

syntetyczny obraz jego życia i działalności może pozwolić czytelnikowi na głębsze rozeznanie konkretnych wydarzeń czy działań związanych ze Skierniewicami.

Należy z uznaniem odnotować zamieszczenie indeksu nazwisk. Jest to cenna pomoc przy lekturze pracy o charakterze historycznym, zwłaszcza wobec faktu występujących tutaj wielu postaci. Niestety redakcja nie dołożyła należytej staranności i dlatego zakradły się pewne braki czy niekonsekwencje. Nie naruszają one jednak samego celu indeksu. Warto jeszcze wskazać na materiał ilustracyjny (s. 191–199). Ukazuje on tylko Skierniewice i Kamion Skierniewicki. Wydaje się, że redakcji nie udało się dotrzeć do znanych fotografii, np. z Lipiec Reymontowskich ze zbiorów ks. inf. Jana Górnego, długoletniego proboszcza w parafii Świętego Kazimierza w Pruszkowie (patrz: J. Górny, *Sługa Boży Prymas Tysiąclecia w życiu jednego kapłana*, Warszawa 2001, gdzie między stronami 36 a 37 zamieszczono 18 fotografii).

Biskup Andrzej F. Dziuba przez omawianą książkę wpisuje się twórczo w refleksję nad najnowszymi dziejami Skierniewic i ziemi skierniewickiej. Zastosowany język narracji jest bardzo interesujący i komunikatywny. Wynika to być może z pełnionej posługi biskupa łowickiego, bowiem mieszkańcy tego terenu współtworzą diecezję łowicką. Autor zdaje się dobrze rozumieć specyfikę tego regionu, znając go bardzo dobrze, z wcześniejszych badań, historii znanych ludzi i wielu wydarzeń z przeszłości oraz osobistych kontaktów.

Słusznie zauważa prezydent Skierniewic wskazując we wstępie (s. 7): „W sposób szczególny pragnę wyrazić wdzięczność Autorowi – Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Andrzejowi Franciszkowi Dziubie – za trud włożony w powstanie dzieła, a także za inspirację do podjęcia wspólnie tej zaszczytnej inicjatywy". Można wyrazić nadzieję, że po wydaniu drugiego tomu „Rocznika Skierniewic", w jego kolejnych zbiorach, pojawią się studia i prace badawcze nad kard. Stefanem Wyszyńskim, prymasem Polski. Dzięki temu refleksja nad dziejami miasta i okolicy stanie się jeszcze bardziej dostępna i pogłębiona, bowiem Kościół spełniał w tym środowisku znaczącą rolę. Przyczynić się to powinno do jeszcze większego zainteresowania tą tematyką, także w odniesieniu do innych postaci oraz wydarzeń czy zjawisk.

Poprzez omawianą książkę Skierniewice i ziemia skierniewicka zyskały interesujące opracowanie z najnowszej historii, nie tylko kościelnej. Dotyczy ono Honorowego Obywatela miasta, a więc postaci uhonorowanej

najbardziej zaszczytnym tytułem, jaki mogą nadać władze samorządowe. Biskup Andrzej F. Dziuba czyni tę postać bardziej bliską w sensie ludzkim i zarazem ukazuje jej wielorakie zmagania na rzecz ludzi, kultury, wielorakiej posługi Kościoła i tradycji tej „małej Ojczyzny". Prymas Tysiąclecia jakby schodzi z cokołu pomnika i wchodzi we wspólnotę dziś żyjącą w tych miejscach i w tym mieście, którym tak bardzo się interesował i za którego mieszkańców się modlił. Oby prezentowana książka uczyniła jeszcze bliższym dzisiejszej codzienności dziś już wyniesionego do chwały błogosławionych.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 872–874
10.52404/ttnwloc.stwl.27.44

AGATA RÓŻAŃSKA [a,@]
0009-0009-1069-5022
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL
[@] AgataRozanska@WP.PL

Kazimierz Rulka, *O tych, których cenię szczególnie*, Włocławek : [nakł. własnym] 2024, 431 s., il.

Publikacja – wydana jako maszynopis – obejmuje biogramy 62 osób, których działalność związana była z diecezją włocławską od drugiej połowy XIX wieku po przełom XX i XXI wieku. Znamienny tytuł wyraźnie sugeruje subiektywne kryterium doboru postaci, jakie zastosował autor, co sam podkreśla, pisząc, że kierował się swoim zdaniem co do szczególnego szacunku z bardzo różnych względów, na jaki zasługują wybrane przez niego osoby. Wiele z nich poznał osobiście, niektóre przez dzieła, które napisały lub lekturę innych autorów, którzy o nich napisali. Ksiądz Kazimierz Rulka już wcześniej starał się upamiętniać wiele z wybranych tu osób, publikując eseje na łamach „Ładu Bożego" i innych czasopism, gdyż ich wkładu w historię diecezji włocławskiej – jak podkreśla – nie sposób nie docenić. Każdy biogram został opatrzony fotografią, a niektóre również innymi materiałami ikonograficznymi, często w sposób zabawny upamiętniającymi opisywaną postać. Szata graficzna okładki koresponduje z treścią książki, gdyż umieszczono na niej zdjęcia osób – bohaterów tego wspomnieniowego wydawnictwa.

Publikację otwiera wstęp, w którym autor wyjaśnia jej cel i kryteria doboru postaci. Z jednej strony wskazuje na subiektywizm, z drugiej zaznacza, że nie zawsze są to osoby, z którymi się zgadzał i których działania akceptował, ale w ostatecznym rozrachunku warto je upamiętnić. Zebrany materiał autor podzielił na cztery grupy biogramów: biskupi diecezjalni i pomocniczy, kapłani profesorowie seminarium włocławskiego, inni kapłani, osoby zakonne i świeckie.

Ksiądz Kazimierz Rulka wspomina ośmiu biskupów ordynariuszy i pomocniczych: Stanisława Kazimierza Zdzitowieckiego, Wojciecha Stanisława Owczarka, Antoniego Pawłowskiego, Jana Zarębę, Romana Andrzejewskiego, Czesława Lewandowskiego i Bronisława Jana Marię Dembowskiego oraz Stefana Wyszyńskiego, który – choć nigdy nie piastował godności biskupa włocławskiego – to miał szczególną więź z diecezją włocławską, zwłaszcza z Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, a autor nazywa go najwybitniejszym włocławianinem. W części drugiej zamieszczono sylwetki 31 profesorów seminarium: od braci – księży Zenona i Stanisława Chodyńskich, wykładających w seminarium w XIX i na początku XX wieku, po zmarłego w 2024 r. ks. Zdzisława Pawlaka. W trzecim rozdziale krótko przedstawiono kapłanów, często już zapomnianych, z zaangażowaniem broniących Kościoła i Ojczyzny w czasach zaboru rosyjskiego, walczących w powstaniu styczniowym, wspierających powstańców i angażujących się w różne dzieła patriotyczne, często z narażaniem własnego życia. W osobnym rozdziale autor ocala od zapomnienia kapłanów, którzy – na przekór polityce władz rosyjskich – dbali o rozwijanie oświaty wśród ludu, zwłaszcza poprzez zakładanie bibliotek parafialnych, co szczególnie drogie autorowi – bibliotekarzowi. W tym rozdziale ponadto umieścił biogramy 13 wybitnych, jego zdaniem nie zawsze w pełni docenionych kapłanów, m.in. Ireneusza Pawlaka i Antoniego Łassy. Czwarta część składa się z biogramów sześciu sióstr zakonnych i czterech osób świeckich, ponieważ ich pracowitość i zaangażowanie pozostawiły niezatarty ślad we wspomnieniach piszącego.

Publikację zamyka krótkie podsumowanie, w którym autor podkreśla, że umieścił biogramy tych osób, które już zakończyły bieg życia, a kryterium ich obecności w książce wynika z osobistej, subiektywnej oceny i decyzji autora. Ponadto została zamieszczona bibliografia uwzględniająca tylko publikacje autora dotyczące przedstawionych w tej książce osób.

Każdy biogram opatrzony został znaczącym tytułem, sugestywnie charakteryzującym bohatera. W niektórych znalazły się oprócz zdjęcia zabawne grafiki publikowane niegdyś przez kleryków WSD we Włocławku na ściennej gazetce „Aggiornamento". Autor opisuje najważniejsze wydarzenia w życiu bohatera, starannie datowane, a koncentruje się na tych, które miały szczególne znaczenie w biografii i w działalności diecezji włocławskiej, a niekoniecznie zostało przez jej władze we właściwym czasie dostrzeżone. Ksiądz Kazimierz Rulka – co zrozumiałe – niemal

w każdym biogramie odnotowuje informacje o prywatnych księgozbiorach osób i ich różnych losach, nierzadko ubolewając nad ich zaginięciem czy rozproszeniem. Szczególnie ciekawe wydają się adnotacje dotyczące spotkań i znajomości autora z bohaterami biogramów, a – poczynając od 1958 r., czyli od wstąpienia autora do Niższego Seminarium Duchownego we Włocławku, do 2024 r. – było ich wiele i miały różnorodny charakter, nie wszystkie bezpośredni. Niektóre osoby znał jakby z oddali, z widzenia, co nie stało się przeszkodą, by z uznaniem opowiedzieć o ich pracy dla dobra Kościoła i ojczyzny. Autor niejednokrotnie przytacza opinie bohaterów biogramów o różnych osobach, w tym i o sobie, oraz o wydarzeniach, nie zawsze najpierw pochlebne, z czasem bardziej przychylne, a nawet bardzo pozytywne. Niekiedy dodaje – co szczególnie oryginalne – anegdotyczne wspomnienia zabawnych sytuacji zapisane w jego pamięci lub zasłyszane od uczestników zdarzeń, co ożywia biogramy i czyni je tym ciekawszymi i bardziej oryginalnymi, sprawiając, że ich protagoniści zapadają w pamięć czytelnika, a życie hierarchów kościelnych czy seminaryjnych profesorów czyni wolnym od pomnikowych rygorów. Ze szczególną estymą wspomina osoby, które odegrały szczególną rolę w jego życiu. Ten osobisty stosunek, pełen wdzięczności widać w biogramach *Mój proboszcz*, *Moja profesorka*.

Ksiądz Kazimierz Rulka umiejętnie łączy fakty z życia swoich bohaterów z osobistymi wspomnieniami, urozmaica anegdotami, sprawiając, że z biogramów wyłaniają się ludzie z krwi i kości, niewolni od wad i błędów, ale szczerze kochający Kościół i człowieka, o których pamięć wytrwale zabiega ks. K. Rulka w swojej publikacji. Napisana staranną polszczyzną, ze swadą i dbałością o rzetelność w opisywaniu wydarzeń i ich uczestników wpisuje się w nurt literatury wspomnieniowej. Jej subiektywizm wydaje się więc jak najbardziej uprawniony i staje się zaletą, zwłaszcza że autor zaznacza go już w tytule i w kolejnych rozdziałach konsekwentnie realizuje, odwołując się do swoich doświadczeń i przeżyć związanych z bohaterami, „których szczególnie ceni". Być może dzięki temu biogramy biskupów, seminaryjnych profesorów oraz innych kapłanów i osób świeckich stają się wiarygodnymi zapisami pamięci, co pozwoli ocalić ich od zapomnienia, a co niestrudzenie czyni od kilkudziesięciu lat ks. Kazimierz Rulka.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 875–880
10.52404/ttnwloc.stwl.27.45

BP ANDRZEJ F. DZIUBA [a,@]
0000-0002-3845-5364
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego; Wydział Teologiczny; Instytut Nauk Teologicznych, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] Senior@Lowicka.EU

Rafał Łatka, *Prymas Stefan Wyszyński w realiach PRL*, Warszawa : Instytut De Republica 2022, 352 s.

Dzieje chrześcijaństwa w Polsce, zresztą jak i w większości krajów europejskich, są silnie i zarazem twórczo wpisane w ich dzieje narodowe i państwowe. Są to znamiona generalnie oceniane pozytywnie, choćby w płaszczyźnie nauki, kultury, stosunków społecznych czy prawa. Obecność tych wartości jest wręcz niezaprzeczalna i nadal pozytywnie oddziałuje na wiele sfer życia, co jest dość powszechnie uznane, oczywiście nie pomniejszając wpływów innych kręgów, zwłaszcza kulturowych.

Chyba nie ulega wątpliwości, iż chrzest Polski w rycie i tradycji Kościoła zachodniego stał się przełomowym momentem w początkowych dziejach kształtującego się państwa Piastów. Zatem katolicyzm rzymski, podobnie jak i w większości powstających w Europie suwerennych państw, także w Polsce dał ważne elementy dla rzeczywistości kulturowej, narodowej i państwowej, nie pomijając także szeroko pojętych kwestii politycznych.

Są nimi fakty, wydarzenia, normy prawne czy zwyczajowe oraz kulturowe, a przede wszystkim znaczące postacie z bardzo wielu dziedzin życia. W tych ponad tysiącletnich dziejach, z końca XX wieku można wskazać m.in. kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski (1901–1981). To właśnie Prymasowi Tysiąclecia prof. Rafał Łatka poświęca omawiane opracowanie.

Autor jest doktorem habilitowanym nauk humanistycznych oraz profesorem w Instytucie Historii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem m.in. *Episkopat Polski wobec stosunków państwo-Kościół i rzeczywistości społeczno-politycznej PRL 1970–1989* (Warszawa 2019), *Polityka władz PRL wobec Kościoła kato-*

lickiego w województwie krakowskim w latach 1980–1989 (Kraków 2016) oraz licznych artykułów i studiów w pracach zbiorowych oraz periodykach naukowych.

Omawiane studium otwiera spis treści (s. 5–8). Z kolei po wstępie (s. 9–13), całość podzielono na cztery rozdziały tematyczne, a te z kolei – w systemie dwustopniowym – na dalsze mniejsze jednostki, systematyzujące proponowany materiał badawczy.

Pierwszy rozdział nosi tytuł *Kościół, Naród, komunizm* (s. 15–94) i podzielony został na cztery paragrafy. Wskazano w nim drogę do posługi prymasowskiej, zwłaszcza poprzez biskupstwo lubelskie, a ważnym elementem tej drogi było kształtowanie się patriotyzmu prymasa Wyszyńskiego, szczególnie w kontekście teologii narodu. Autor stara się odpowiedzieć na pytanie czy prymas Wyszyński był antykomunistą? Tytuł ostatniego paragrafu kreśli pewne uwagi ku dalszej przyszłości: *Prymas Wyszyński jako lider polskiego Kościoła*. Sam autor, charakteryzując ten rozdział, pisze: „Ma najważniejszy charakter, gdyż jest niejako całościowym ujęciem zagadnień kluczowych dla zrozumienia całej posługi kard. Wyszyńskiego" (s. 12).

W drodze do wielkości. Pierwsze lata prymasostwa 1948–1956 to tytuł drugiego rozdziału studium prof. R. Łatki (s. 95–148), podzielonego na dwa paragrafy. Rozpoczynając swoją posługę prymas Polski zaznaczył: „Nie jestem politykiem". Szybko jednak przyszło mu doświadczyć więzienia, z którego powrócił silniejszy, jak zaznacza autor książki, wskazując jednocześnie, że to najtrudniejszy etap jego życia. To był czas „pod znakiem komunistycznych represji mających doprowadzić do ubezwłasnowolnienia Kościoła" (s. 12).

Trzeci rozdział studium prof. dr. hab. Rafała Łatki opatrzono tytułem *W walce o Polskę katolicką* (s. 149–217) i podzielono go na cztery paragrafy. To okres przełomu i nieustannej walki o prawa Kościoła. Szczególnie ważnym elementem ówczesnych postaw Kościoła był program narodowo-katolicki „Wielka Nowenna" i obchody Millenium Chrztu Polski z lat 1957–1966. Nie można tutaj pominąć wręcz symbolicznego Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich. Rozdział ten zamykają uwagi o okresie schyłku rządów Gomułki. To, jak pisze sam autor, „opis wygranej przez kard. Wyszyńskiego walki o «duszę» Narodu, o Polskę o obliczu katolickim" (s. 12).

Prymas Zwycięski to ostatni i zarazem najobszerniejszy (s. 219–334), podzielony na cztery paragrafy, rozdział studium prof. R. Łatki. Wybrzmie-

wa tutaj szczególna troska o prawa Kościoła i narodu. Niezwykle napiętą była sytuacja Kościoła w Polsce, która stawała wobec gry komunistów ze Stolicą Apostolską.

Nowa jakość obrazu Kościoła zaczęła się wraz z Janem Pawłem II i jego pierwszą pielgrzymką do Ojczyzny w 1979 r. Swoistym podsumowaniem tego okresu są ostatnie lata działalności Prymasa Tysiąclecia. Profesor R. Łatka tak pisze o tym okresie: „To czas bez wątpienia zwycięski, etap zbierania efektów dwudziestoletniej działalności jako przywódcy Kościoła i społeczeństwa. W latach siedemdziesiątych kard. Wyszyński cieszył się tak ogromnym autorytetem, że nawet władze PRL były zmuszone konsultować z nim szereg decyzji w sprawach społeczno-politycznych. Wielkim sukcesem hierarchy był wybór kard. Wojtyły na papieża, jego pierwsza pielgrzymka do Ojczyzny oraz rewolucja Solidarności, którą trudno sobie wyobrazić bez istotnej roli polskiego Kościoła kierowanego przez prymasa Wyszyńskiego" (s. 12).

Całość treściową książki zamyka podsumowanie, które zostało opatrzone tytułem *Znaczenie postaci prymasa Wyszyńskiego dla Polski* (s. 335–339). Dzieło kończy zestaw wybranej bibliografii, w której wyróżniono trzy rodzaje źródeł: archiwalne; drukowane, wspomnienia, relacje; prasa oraz opracowania (s. 341–352).

Omawiane dzieło to kolejna próba ukazania prymasa Stefana Wyszyńskiego w całości jego *curriculum vitae*. Tytuł wskazuje, że akcent został położony na realia PRL. Jednak, jak słusznie zauważa autor: „Przekazywana do rąk czytelników książka nie jest pełną biografią prymasa Stefana Wyszyńskiego – na takie dzieło przyjdzie jeszcze pora" (s. 10). Nie mniej książka ta może być pewnym elementem przygotowawczym do bardziej kompletnej monografii. Ważne jest bowiem próbowanie oświetlenia badanej postaci z wielu perspektyw czy punktów widzenia. To pozwala na bardziej obiektywne zauważenie tak blasków, jak i cieni, a te zawsze wpisane są w życie każdego człowieka.

Ważnym wskazaniem, jakie może budzić dzieło R. Łatki, zwłaszcza wobec oczekiwań czytelnika, jest interesująca uwaga zamieszczona we wstępie: „Niniejsza publikacja ma za zadanie wypełnić, moim zdaniem, bardzo poważną lukę, czyli przedstawić w całościowy sposób podejście Prymasa Tysiąclecia do rzeczywistości społeczno-politycznej PRL. Nie będzie to prosty opis stosunku kard. Wyszyńskiego do kolejnych wydarzeń z dziejów Polski «ludowej», ale – oparta na pogłębionej analizie źródeł archiwalnych i umieszczona w szerokim kontekście dziejów Polski – opo-

wieść o tym, jak prymas odnosił się do sytuacji społeczno-politycznej po II wojnie światowej (realia rządów komunistów), w której jemu i milionom Polaków przyszło funkcjonować" (s. 10–11).

Profesor Rafał Łatka zauważa, że „w publikacji znalazło się wiele cytatów z wypowiedzi kard. Wyszyńskiego (szczególnie tych szerzej nieznanych lub nigdy nieprzytaczanych)" (s. 12). Zatem obraz życia i działalności Prymasa Tysiąclecia jest częściowo prezentowany wypowiedziami autobiograficznymi. Czyni to proponowaną narrację biograficzną bardziej wartką i interesującą. Zwłaszcza różne oceny czy opinie nabierają innej wartości informacyjnej oraz argumentacyjnej. Zresztą ten zabieg niejednokrotnie, także w tej książce, ma na celu uwiarygodnienie własnych przemyśleń autora.

Lektura książki wskazuje, że słusznym i bardzo ważnym było wskazanie zawarte we wstępie, iż jest to „opowieść" (s. 11). Faktycznie jest to bowiem pewna narracja *curriculum vitae* Prymasa Tysiąclecia w owym kontekście. Naturalnym jest, iż z całego jego bogactwa autor wydobywa tylko niektóre elementy, co może budzić pytania o kryterium takiej selekcji. Wydaje się bowiem, że w konkretnej praktyce owe realia PRL były niezwykle złożone, i nie można ich rozważać tylko w perspektywie centrali partyjnej czy rządowej. Istniała bowiem bardzo często wielka przepaść między teorią tzw. Warszawy a konkretnymi działaniami w terenie. Zresztą to było jedno z ważnych założeń dialektycznych.

Zapewne dlatego mogą rodzić się pytania o szczegółowe kwestie podejmowane w prezentowanej książce. Bogaty dorobek badawczy autora daje mu pewne atuty i uprawnienia do pochylania się także nad kwestiami kontrowersyjnymi. Jest to bowiem pole badawcze prof. R. Łatki. Niemniej jednak czasem potrzebna jest jeszcze większa ostrożność, tym bardziej, że żyją nadal świadkowie czy wręcz uczestnicy, a nawet współtwórcy wielu wydarzeń. Co prawda ich wiedza często jest nadal niedostępna, nie jest bowiem publiczna, choćby w postaci odpowiednich publikacji.

Szkoda, że w opracowaniu o charakterze historycznym nie zamieszczono odpowiedniego indeksu nazwisk. Jest to zazwyczaj bardzo znacząca pomoc w lekturze książki. Dobrze byłoby także podać skrótowe i schematyczne *curriculum vitae* wraz z wydarzeniami kościelnymi – Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce – oraz państwowymi. To byłoby bardziej wyraźne wpisanie prymasa Stefana Wyszyńskiego w owe realia PRL, które podkreślił autor w tytule książki, jak i we wskazaniach ze wstępu.

Propozycja badawcza prof. R. Łatki jest, jak zaznacza sam autor, pozbawiona przypisów i innych odnośników bibliograficznych. Ma tylko

pięć not wyjaśniających (s. 11, 75, 118, 155). Stanowią one pewne wyjaśnienia i dopowiedzenia. Zatem niektóre partie książki można poprawniej odczytać, mając już pewną wiedzę bardziej ogólną w temacie *curriculum vitae*, a zwłaszcza działalności pasterskiej Prymasa Tysiąclecia. Zastosowane bowiem przez autora liczne skróty jawią się jako mniej zrozumiałe. Nie mniej wartkość akcji narracyjnej ułatwia samo czytanie i pozwala na przyjęcie przekazywanych treści z dużym zaufaniem wobec autora i jego kompetencji badawczych.

Autor opisując lata 1953–1956 wskazuje pewne zakłopotanie odnośnie do określenia tego czasu (s. 140–148). Używa zatem określeń: „internowanie", „uwięzienie", „izolacja", „więzienie". Terminy te mają dość zróżnicowane desygnat treściowy. Wprawdzie istnieje pewne ich zbliżenie frazeologiczne czy bliskoznaczność, jednak żaden z nich nie oddaje specyfiki tego, co się wydarzyło, a przede wszystkim tego, co bardzo osobiście przyszło przeżywać kard. Stefanowi Wyszyńskiemu w tych właśnie latach. Jest to oczywiście pewna trudność i wydaje się, że trzeba zdecydować się na jeden z tych terminów. To jednak oznacza jednocześnie wskazanie pewnego nurtu interpretacyjnego.

Ważnym elementem kreślonego obrazu jest odpowiedzialność Prymasa Polski za Kościół na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Było to niezwykłe wyzwanie, nie tylko w początkowych latach po II wojnie światowej. To nie tylko bieżące sprawy m.in. personalne, administracyjne i duszpasterskie. Niezwykle ważnym było samo rozeznawanie tego nowego fenomenu Kościoła w warstwie wiary, kultury, tradycji oraz polityki lokalnej, europejskiej i międzynarodowej. Cóż powiedzieć o zmaganiach w sferze kościelnej? Te problemy, mimo dokonujących się z czasem pewnych normalizacji, były Prymasowi Polski bliskie zawsze, aż do jego śmierci. Okazał się w tym wręcz nieugięty.

Wydaje się, że niewystarczająco wybrzmiewa sprawa opieki nad rodakami, którzy pozostali na wschodnich rubieżach przedwojennej Rzeczpospolitej. Jest to wręcz dramatyczna obecność Kościoła i jego swoista żywotność wiary oraz różnorodnych dzieł ewangelizacyjnych. Dla prymasa Polski to także byli rodacy, o których nie mógł zapomnieć.

Wydaje się także, że oczekiwane byłyby szersze uwagi o Kościele katolickim obrządku greckokatolickiego oraz ormiańskiego. Z woli Stolicy Apostolskiej był dla nich ordynariuszem. Zdecydowanie nie jest doceniony jego wkład w ratowanie i utrwalanie tych obrządków na ziemiach Polskich, a w tym Zachodnich i Północnych.

Podjęta próba analizy stosunku prymasa Wyszyńskiego, a pośrednio i Kościoła, do organizacji opozycyjnych (s. 241–247) została dość spłaszczona. Cały ten fenomen jest bardziej złożony w swej genezie i założeniach długofalowych, dlatego nazwa „organizacje opozycyjne" nie jest do końca słuszna. W niedalekiej przyszłości wyraźnie pokazały to działania praktyczne oraz ideologiczne, m.in. niektórych członków dawnego KOR. Tutaj rozeznanie kard. S. Wyszyńskiego, oparte m.in. na wiedzy zdobytej jeszcze w czasach przedwojennych, okazało się bardzo słuszne. Jeszcze bardziej zweryfikowały i potwierdziły to czasy już po jego śmierci.

Książka jest ważnym materiałem poznawczym i interpretacyjnym dla badań nad kard. S. Wyszyńskim. Sama faktografia wymaga osadzenia w szerszym kontekście, aby nieść pełniejsze przesłanie omawianych wydarzeń czy postaw różnych ludzi. Profesor R. Łatka jest w tym względzie dość swobodny, choć korzysta chętnie i z propozycji innych badaczy.

Można postawić pytanie, czy Rafał Łatka dobrze prezentuje realia PRL czasów Prymasa Tysiąclecia. Jako autor musiał dokonać pewnych wyborów i to stąd, zapewne świadome, pominięcie innych ówczesnych rzeczywistości. Dla czytelnika posiadającego inną wrażliwość faktograficzną, do czego ma prawo, może rodzić to pewien niedosyt. Czy jednak do końca uprawomocniony?

W znacznym stopniu wydaje się uzasadniona opinia autora wyrażona w *Podsumowaniu*: „Kardynał Wyszyński słusznie przejdzie do historii z przydomkiem «Prymas Tysiąclecia». Cała jego posługa jako arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego i warszawskiego przypadła na trudny okres komunistycznej dyktatury. Przez trzydzieści trzy lata duchowny stał na czele polskiego Kościoła oraz przyjął rolę lidera nie tylko tej instytucji, ale także całego narodu" (s. 335). Przy czym prymas Polski z pewnością zapisałby to ostatnie słowo wielką literą.

Studium prof. dr. hab. R. Łatki jest interesującym wkładem w całokształt badań nad życiem oraz działalnością kard. Stefana Wyszyńskiego. Jest to interesująca panorama, poczyniona z dużą odpowiedzialnością i troską badawczą oraz kompetencją. Lektura tej rozprawy wskazuje na potrzebę dalszych badań, aby m.in. nie ulec przekazom znaczonym elementami ideologicznymi, powielanym schematom czy uproszczeniom. Niestety właśnie takie przesłanki dla oceny prymasa były często wykorzystywane i za jego życia, i niekiedy po jego śmierci. Tymczasem, jak pisze autor, „także dzisiaj powinniśmy czerpać pełnymi garściami z dorobku intelektualnego i biografii Stefana Wyszyńskiego" (s. 339).

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
27(2025), s. 881–884
10.52404/ttnwloc.stwl.27.46

KS. MIECZYSŁAW KOGUT [a,@]
0000-0002-0713-9887
[a] Papieski Wydział Teologiczny; Instytut Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej; Katedra historii Kościoła w starożytności i średniowieczu oraz patrologii, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, dolnośląskie, PL
[@] MKogut@PWT.Wroc.PL

Władysław Piechota, *Sylwetka duchowa ks. arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego*, Włocławek : Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku 2025; 375 s.

Osobowość Arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego w kontekście Kościoła Polski Ludowej

Arcybiskup Bronisław Dąbrowski, na tle biskupów Kościoła katolickiego działających w realiach Polski Ludowej, bez wątpienia wyróżniał się jako postać niezwykle charyzmatyczna, posiadająca rzadką umiejętność harmonijnego łączenia powołania duchownego z niełatwą misją reprezentowania Kościoła w dialogu z władzami komunistycznymi. Był nie tylko wybitnym kapłanem, ale także zręcznym i doświadczonym mediatorem, który w warunkach opresji systemu totalitarnego potrafił dbać o dobro Kościoła, jednocześnie nie rezygnując z troski o człowieka. W swojej działalności zawsze pozostawał wierny charyzmatowi Zgromadzenia Małego Dzieła Bożej Opatrzności, którego założycielem był św. Alojzy Orione. To właśnie z tego źródła czerpał inspirację, siłę duchową i sens swojego życia. Dąbrowski poświęcił się całkowicie służbie Bożej, a jego szeroki zakres działań na różnych płaszczyznach życia kościelnego czyni go postacią godną głębokiej analizy, szczególnie w zakresie jego duchowości.

Wielu badaczy już wcześniej podejmowało tematykę jego działalności w kontekście historii Kościoła w Polsce, koncentrując się głównie na aspektach politycznych i organizacyjnych jego życia. Jednakże ks. Władysław Piechota podjął się zadania niezwykle trudnego

i zarazem nowatorskiego – przeanalizowania duchowości arcybiskupa Dąbrowskiego. To ambitne przedsięwzięcie jest tym bardziej warte uwagi, że duchowość, będąca istotą życia każdego kapłana, wymyka się prostym definicjom i nie podlega łatwym klasyfikacjom. Jest to proces wewnętrzny, oparty na doświadczeniach i osobistej relacji z Bogiem, który w przypadku Dąbrowskiego splatał się z jego działalnością publiczną i duszpasterską.

Nowatorstwo podejścia i metodologia badawcza

Recenzowana praca ks. Piechoty zasługuje na szczególną uwagę przede wszystkim ze względu na jej unikalny charakter badawczy. Autor wypełnia lukę w dotychczasowych badaniach nad postacią arcybiskupa Dąbrowskiego, które dotąd skupiały się niemal wyłącznie na jego aktywności politycznej i administracyjnej w Kościele. Wprowadzenie perspektywy duchowej pozwala na nową, głębszą refleksję nad postacią, która wywarła ogromny wpływ na życie Kościoła w Polsce. Duchowość bowiem, będąca centralnym elementem życia każdego kapłana, w przypadku Dąbrowskiego miała wyjątkowy wymiar, który ks. Piechota starannie i pieczołowicie rekonstruuje, korzystając z szerokiego zakresu źródeł.

Metodologia zastosowana w pracy jest godna uznania. Ksiądz Piechota skrupulatnie analizuje zarówno źródła drukowane, jak i niepublikowane materiały archiwalne, w tym osobiste notatki, listy, homilie oraz inne pisma arcybiskupa. Na szczególną uwagę zasługują materiały archiwalne, które autor odnalazł w różnych zbiorach, a które do tej pory nie były wykorzystywane w badaniach naukowych. Zostały one wnikliwie przeanalizowane, co pozwoliło autorowi na kompleksowe odtworzenie duchowego portretu arcybiskupa Dąbrowskiego. Ksiądz Piechota korzysta również z bogatej literatury teologicznej i historycznej, w której porusza się z dużą łatwością i biegłością, co widoczne jest zarówno w narracji, jak i przypisach. Taki warsztat badawczy zasługuje na najwyższe uznanie, bowiem badanie duchowości wymaga nie tylko naukowego rygoru, ale także wewnętrznej wrażliwości badacza.

Duchowość arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego w perspektywie osobistej i zakonnej

Pierwszy rozdział pracy stanowi wprowadzenie do tematyki wpływu środowiska na kształtowanie się duchowości arcybiskupa Dąbrowskiego. Autor przekonująco pokazuje, że na rozwój duchowy Dąbrowskiego

ogromny wpływ miały jego dom rodzinny oraz najbliższe otoczenie, a w szczególności matka, której pobożność oraz głęboka religijność wywarły niezatarte piętno na przyszłym arcybiskupie. To w środowisku rodzinnym Dąbrowski wzrastał w wierze i stopniowo odkrywał swoje powołanie kapłańskie. Szczególną rolę w tym procesie odegrał także ks. Franciszek Korszyński, który stał się duchowym przewodnikiem młodego Dąbrowskiego i w dużej mierze wpłynął na jego decyzję o wstąpieniu do Zgromadzenia Małego Dzieła Bożej Opatrzności. Autor podkreśla, że sam Dąbrowski wielokrotnie powtarzał, iż wszystko, czym był, zawdzięczał Bogu, Kościołowi, zgromadzeniu zakonnemu oraz osobom, które spotkał na swojej drodze życiowej. Tego rodzaju pokora i wdzięczność są kluczowymi elementami jego duchowości, które autor precyzyjnie przedstawia.

Drugi rozdział, zatytułowany *Człowiek drogą Kościoła*, wprowadza czytelnika w zagadnienia związane z antropologią teologiczną arcybiskupa Dąbrowskiego. Autor pokazuje, że dla Dąbrowskiego człowiek zawsze był centralnym punktem odniesienia jego posługi duszpasterskiej. Wyznacznikiem kapłańskiej drogi arcybiskupa stał się człowiek – jako podstawowa droga Kościoła, zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II oraz Jana Pawła II. Dąbrowski realizował wizję Kościoła, który jest dla człowieka i służy człowiekowi w wielu wymiarach – religijnym, duchowym, społecznym i kulturowym. Ksiądz Piechota w sposób niezwykle klarowny ukazuje, jak arcybiskup wcielał te zasady w życie, szczególnie w swojej pracy duszpasterskiej w trudnym okresie powojennym.

Trzeci rozdział pracy poświęcony jest duchowemu wymiarowi życia arcybiskupa Dąbrowskiego, który w swojej posłudze kapłańskiej nie ograniczał się jedynie do teorii, lecz z niezwykłą skutecznością wcielał w życie wartości chrześcijańskie. Autor podkreśla, że Dąbrowski, dostrzegając człowieka w każdej sytuacji, zawsze starał się pomagać w sposób prosty, szczery i bezinteresowny. Jego postawa w stosunku do ludzi, zwłaszcza do chorych i potrzebujących, była pełna ciepła, życzliwości i empatii. To właśnie te cechy sprawiały, że Dąbrowski cieszył się ogromnym autorytetem i szacunkiem wśród wiernych, a także współbraci kapłanów.

Zgromadzenie i charyzmatyczne życie zakonne

Czwarty rozdział pracy dotyczy specyficznej duchowości arcybiskupa, którą budował przede wszystkim na fundamencie duchowości zakonnej.

Ksiądz Piechota szczegółowo omawia wpływ Zgromadzenia Małego Dzieła Bożej Opatrzności na kształtowanie się osobowości duchowej Dąbrowskiego. Jako kleryk miał on bezpośredni kontakt ze św. Alojzym Orione, który wywarł na niego głęboki wpływ. Charyzmat tego zgromadzenia stał się dla arcybiskupa wyznacznikiem jego drogi do świętości. Autor precyzyjnie ukazuje, w jaki sposób duchowość zakonna, oparta na miłości bliźniego oraz zaufaniu Bożej Opatrzności, była nie tylko fundamentem życia arcybiskupa, ale także źródłem jego wewnętrznej siły, szczególnie w trudnych momentach posługi biskupiej.

Autor zwraca szczególną uwagę na charakterystyczne cechy duchowości Dąbrowskiego, które przejął od św. Alojzego Orione. Na pierwszym miejscu stawia miłość, która była dla arcybiskupa nie tylko zasadą teoretyczną, ale także codzienną praktyką. W życiu codziennym objawiała się ona w postaci niesienia pomocy innym, a także w postawie pełnej pokory i zaufania do Boga. Autor podkreśla, że Dąbrowski, nawet w najtrudniejszych sytuacjach, nigdy nie tracił wiary w Bożą Opatrzność i zawsze potrafił dzielić się uśmiechem, nawet w chwilach, które wydawały się beznadziejne.

Świętość jako cel życia duchowego

Ostatni, piąty rozdział pracy, dotyczy kwestii świętości jako najwyższego wymiaru życia duchowego. Autor podkreśla, że dla arcybiskupa Dąbrowskiego dążenie do świętości było czymś zupełnie naturalnym, wręcz oczywistym. Jako chrześcijanin i zakonnik, nie pozostawiał tej sfery jedynie w sferze marzeń czy aspiracji – przekładał ją na codzienne życie, a jego aktywność duszpasterska była żywym świadectwem tej wewnętrznej walki o świętość. Ksiądz Piechota szczegółowo opisuje, w jaki sposób triada teologiczna: wiara, nadzieja i miłość, stanowiła centralny element duchowości arcybiskupa Dąbrowskiego oraz zasadę jego działalności pasterskiej.

* * *

Podsumowując recenzję tej wartościowej publikacji, należy stwierdzić, że ks. Władysław Piechota dokonał dzieła wyjątkowego. Jego analiza duchowości arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego nie tylko uzupełnia dotychczasowe badania na temat tej wybitnej postaci, ale także otwiera nową perspektywę badawczą, która może być inspiracją dla kolejnych pokoleń badaczy.

WYKAZ SKRÓTÓW

AACz – Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej

AAGn – Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie

AAS – „Acta Apostolicae Sedis", 1909→

ABMK – „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 1959→

AKDWł – Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej

AL – Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 2016

AnCr – „Analecta Cracoviensia", 1969→

ArDWł – Archiwum Diecezjalne we Włocławku

AtK – „Ateneum Kapłańskie", 1909→

CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991

ChL – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 1988

CiV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritatis in veritate*, 2009.

ComP – „Communio", 1981→

CTh – „Collectanea Theologica", 1920→

CV – Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit*, 2019

CzSt – „Częstochowskie Studia Teologiczne", 1973→

DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 2005

DE – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964

DeV – Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 1986.

DiM – Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980

DK – Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 1965

DN – Franciszek, Encyklika *Dilexit nos*, 2024

DWCH – Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravisimum educationis*, 1965

DWR – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1965

EdE – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17 IV 2003.

EG – Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24 XI 2013

EK – *Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, Lublin 1973–2015

EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25 III 1995

FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 1981

FR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.

FT – Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 2020

GeE – Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, 2018

HV – Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 1968

KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965

KDWł – „Kronika Diecezji Włocławskiej" (do 1926 r. „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej"), 1907–2005; 2023→

KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964

KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994

KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 1963

KNSK – Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005

KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965

KPK – Kodeks prawa kanonicznego, 1983

LdR – Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sane*, 1994

LE – Jan Paweł II, Encyklika *Laborem excercens*, 1981

LF – Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 2013

LitS – „Liturgia Sacra", 1995→

LS – Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 2015

MD – Pius XII, Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*, 1950

MDWł – „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika", 2005–2022

MR – *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticanii II instauratum, auctoritate Pauli pp. VI promulgatum Ioannis Pauli pp. II cura recognitum*, Watykan 2002

MRP – *Mszał rzymski dla diecezji polskich. Wydanie drugie, poszerzone i uzupełnione*, Poznań 2013

NMI – Jan Paweł II, List apostolski *Novo Millennio ineunte*, 2001

NP – „Nasza Przeszłość", 1946→

OsRomPol – „L'Osservatore Romano" (ed. pol.), 1980→

PDV – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 1992

PG – *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca, 1–161, ed. J.P. Migne, Paris 1857–1866

PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 1–221, wyd. J.P. Migne, 1878–1890

PP – Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 1967

PrKan – „Prawo Kanoniczne", 1958→

PST – „Poznańskie Studia Teologiczne", 1972→

RBiL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 1948→

ReP – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, 1984

RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979

RHum – „Roczniki Humanistyczne", 1949→

RM – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 1987

RMis – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 1990

RT – „Roczniki Teologiczne", 1991→

SC – Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 2007

SD – Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, 1984

SM – „Salvatoris Mater”, 1999→
SnR – „Studia nad Rodziną”, 1997→
SpS – Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 2007.
SrS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987
SSHT – „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 1968→
STB – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1985
StG – „Studia Gdańskie”, 1973→
StV – „Studia Theologica Varsaviensia”, 1963→
StWł – „Studia Włocławskie”, 1998→
TiCz – „Teologia i Człowiek”, 2003→
TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, 1994
TST – „Tarnowskie Studia Teologicze”, 1938→
UUS – Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 1995
VC – Jan Paweł II, Adhortacja *Vita consecrata*, 1996
VD – Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 2010
VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993
WłSb – *Włocławski słownik biograficzny*, t. 1–10, Włocławek 2004–2023

SPIS TREŚCI

CONTENTS

Od redakcji – *ks. Lech Król* 5
From the editors

* * *

O. DARIUSZ KOWALCZYK SJ, ENRICHETTA CESARALE
Dio luce. Saggio biblico-dogmatico-trinitario.
In dialogo con la teologia orientale 9
God is light. A biblical-dogmatic-trinitarian essay. In dialogue with Eastern theology.
Bóg jest światłem. Esej biblijno-dogmatyczno-trynitarny.
W dialogu z teologią Wschodu

BP ANDRZEJ F. DZIUBA
Ojcze nasz „streszczeniem" Ewangelii 36
Our Father „summary" of the Gospel

KS. ANDRZEJ NOWICKI
Serce jako symbol integracji osoby
w refleksji biblijno-teologicznej 73
Heart as a symbol of the integration of a person

KS. ŁUKASZ LIBOWSKI
Homo dynamicus. Szkic z antropologii wiktoryńskiej 89
Homo dynamicus. A sketch from Victorine anthropology

KS. MATEUSZ WŁOSIŃSKI
O Duchu, który wieje i płynie – sermo XXXV
Absalona ze Sprinckirsbach. Przekład i komentarz 106
On the Spirit that blows and flows – sermo XXXV of Absalon of Sprinckirsbach.
Translation and commentary

KRZYSZTOF KUPIŃSKI
Miejsce cudów we współczesnym kościele 124
The place of miracles in the contemporary church

KONSTANCJA ZEGARTOWSKA
Prawo naturalne dzisiaj. Perspektywa filozoficzno-teologiczna 148
Natural low today. A philosophical and theological perspective

S. MARIA JANA OD TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ OVE
„Ćwiczyć cię chcę aż do końca". „Ćwiczenie śmierci"
bł. Doroty z Mątów Wielkich w okresie rekluzji 170
„I want to exercise you until the end". Blessed Dorothy from Great Montau's
„death exercise" in the period of reclusion

KS. ARKADIUSZ KRUK
Eucharystia w życiu błogosławionej Angeli Truszkowskiej 201
The Eucharist in the Life of Blessed Angela Truszkowska

KS. JACEK HADRYŚ
Kapłan a Maryja w nauczaniu błogosławionego
Stefana Wyszyńskiego 215
The Priest and Mary in the Teaching of Blessed Stefan Wyszyński

KS. KRZYSZTOF MĘTLEWICZ
Eucharystyczny wymiar duchowości
kapłaństwa wspólnego i ministerialnego w teologii
Josepha Ratzingera/Benedykta XVI 226
The eucharistic dimension of the spirituality of the common
and ministerial priesthood in the theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI

KS. MARCIN GŁĄBEK
Idea braterstwa w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI 251
The idea of brotherhood in terms of Jospeh Ratzinger/Benedict XVI

S. ADELAJDA SIELEPIN
Ewangeliczna koncepcja wdowieństwa 267
Evangelical concept of widowhood

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA
Elementy pobożności i duchowości w poezji ludowej
na przykładzie twórczości Jana Pocka 286
Elements of piety and spirituality in folk poetry on the example
of the work of Jan Pocek

KS. MARIUSZ KUCIŃSKI
Cor ad cor loquitur – Serce mówi do serca.
Znaczenie motta kard. J.H. Newmana w perspektywie nauczania papieża Benedykta XVI 321
Cor ad cor loquitur – the heart speaks to heart. The meaning of Cardinal's motto J.H. Newman from the perspective of the teaching of Pope Benedict XVI

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI
„Dobra" i „zła" sztuczna inteligencja w świetle teologii stosowanej ... 337
„Good" and „bad" artificial intelligence in the light of applied theology

KS. MICHAŁ MISIUDA
Ekumeniczny wymiar duszpasterstwa rosyjskojęzycznego w Izraelu .. 359
The ecumenical dimension of the Russian speaking pastoral care in Israel

KS. MICHAŁ LUDEWICZ
Wiara we Wcielenie drogą do wspólnoty z Bogiem.
Teologia kolekty na dzień 2 stycznia albo poniedziałek przed Objawieniem Pańskim 378
Belief in the Incarnation as the Path to the Communion with God Theology of the Collect for Monday before the Epiphany

KS. ŁUKASZ KOŁODZIEJCZAK
Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w tekstach Mszału rzymskiego 399
The Assumption of the Blessed Virgin Mary in the texts of the Roman Missal

KS. MACIEJ RADEJ
Ład mediów tworzony prawdą. Kontekst wypowiedzi Jana Pawła II w czasie IV pielgrzymki do Polski 426
Media order created by truth. Context of the statements of John Paul II during the 4th pilgrimage to Poland

KS. WITOLD OSTAFIŃSKI
Kryzys wartości w procesie wychowawczym w opiniach przyszłych pedagogów 440
The crisis of values in the educational process in the opinions of future educators

KS. KRZYSZTOF GRACZYK
Relacja wychowania katolickiego do wychowania chrześcijańskiego w świetle wybranych dokumentów nauki katolickiej 455
The relationships of Catholic upbringing and Christian upbringing in the light of selected documents of Catholic teaching

MARTA KOWALCZYK
Święty Kazimierz królewicz – zapomniany patron Zakonu Maltańskiego? 472
Saint Casimir the Prince – the forgotten patron of the Order of Malta

KS. WOJCIECH MUELLER
Listy ks. Stanisława Streicha w świetle procesu beatyfikacyjnego ... 489
Letters of priest Stanisław Streich in the light of the beatification process

KS. STANISŁAW MIESZCZAK
Kapłan ukształtowany przy ołtarzu. Ks. Jan Marszałek wierny sługa Eucharystii 506
A priest formed at the altar Fr. Jan Marszałek, faithful servant of the Eucharist

ANDRZEJ WITKOWSKI
Fakty i okoliczności męczeńskiej śmierci ks. Jerzego Popiełuszki ... 523
Facts and circumstances of the martyrdom of Fr. Jerzy Popiełuszko

DAWID MIELNIK
Problem kanonicznego statusu święceń biskupich na przykładzie kanonów 1009 § 1 KPK z 1983 i 949–950 KPK z 1917 roku w świetle teologii i liturgii 547
The problem of the canonical status of episcopal ordination on the example of canons 1009 § 1 of the 1983 Code of Canon Law and 949–950 of the 1917 Code of Canon Law in the light of theology and liturgy

KS. JANUSZ GRĘŹLIKOWSKI
Egzorcyzmy w duszpasterskiej posłudze i praktyce Kościoła 561
Exorcisms in the pastoral ministry and practice of the Church

KS. ADAM MASŁOWSKI
Misja *Ad Gentes* polskich sercanów w Republice Południowej Afryki 581
Ad Gentes mission of Polish Dehonians in South Africa

VLADISLAVIENSIA

KS. LECH KRÓL
Rola rozmyślania w formacji życia duchowego alumnów w świetle Pism bł. biskupa Michała Kozala 599
The role of meditation in the formation of the spiritual life of the alumni in the light of the writings of the blessed bishop Michał Kozal

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS
Szkolne Koła Caritas w diecezji włocławskiej 625
Caritas School Clubs in the Włocławek Diocese

KS. HENRYK WITCZAK
Duchowieństwo zakonne posługujące w duszpasterstwie na terenie archidiakonatów gnieźnieńskiego i kaliskiego w latach 1750–1817 648
Monastic clergy serving in pastoral ministra in the archdeaconries of Gniezno and Kalisz in the years 1750–1817

KS. JÓZEF SZYMAŃSKI
Parafia w Kikole w świetle dziekańskich akt wizytacyjnych z 1819 r. i 1859 r. 679
Parish in Kikół in the light of dean's visit files of 1819 and 1859

KS. KAMIL KĘSIK
Kondycja religijno-moralna wiernych i duchowieństwa dekanatu krzepickiego w świetle wizytacji dziekańskiej z 1824 r. 706
Religious and moral condition of the faithful and the clergy of the Decanate of Krzepice in the light of the Dean's visit of inspection in 1824

KS. MICHAŁ WIDERA
Zaangażowanie duszpasterskie i społeczne ks. Antoniego Korzybskiego w Rząśni 738
Pastoral and social activity of Fr. Antoni Korzybski in Rząśnia

AL. JANUSZ PRZYCHODNY
Historia parafii Świętej Trójcy w Działyniu po II wojnie światowej 765
The history of the Holy Trinity parish in Działyń after World War II

KS. SŁAWOMIR KĘSZKA
Budowa kościoła pw. bł. Bogumiła w Szczytnikach 791
Building a church dedicated to Blessed Bogumił in Szczytniki

KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK
Kaplica Męki Pańskiej w bazylice sieradzkiej – przyczynek do studiów 802
The Chapel of the Passion of the Lord in the Sieradz Basilica – a contribution to studies

TOMASZ STOLARCZYK
Książki z historii naturalnej i medycyny
w pijarskiej bibliotece kolegium wieluńskiego
w świetle katalogu bibliotecznego z 1809 r. 818
Books on natural history and medicine in the Piarist library
of the Wieluń College in the light of the library catalogue from 1809

STANISŁAW KUNIKOWSKI
Rozwój nauki i szkolnictwa wyższego we Włocławku po 1945 r. ... 831
Development of science and higher education in Włocławek after 1945

SPRAWOZDANIA I RECENZJE
REPORTS AND REVIEWS

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2024
– *ks. Janusz Borucki, ks. Lech Król* 847
The activity report of the Theological Academic Society of the Major Seminary
in Włocławek in 2024

* * *

Katolicka Bydgoszcz w świetle „Dziennika Bydgoskiego" w latach 1920–1939,
wybór i oprac. K. Śmigiel i P. Lewandowski, Pelplin 2024
– ks. Janusz Gręźlikowski 863

Andrzej Franciszek Dziuba, *Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski*
a Skierniewice i ziemia skierniewicka, Skierniewice 2022
– o. Dennis Kolinski SJC 866

Kazimierz Rulka, *O tych, których cenię szczególnie*, Włocławek 2024
– Agata Różańska 872

Rafał Łatka, *Prymas Stefan Wyszyński w realiach PRL*, Warszawa 2022
– bp Andrzej F. Dziuba 875

Władysław Piechota, *Sylwetka duchowa ks. arcybiskupa*
Bronisława Dąbrowskiego, Włocławek 2025
– ks. Mieczysław Kogut 881

* * *

Wykaz skrótów 885

POLITYKI REDAKCYJNE

[Polityka czasopisma] Czasopismo naukowe „Studia Włocławskie" („Czasopismo") prezentuje badania z wszelkich dycyplin dziedzin nauk teologicznych, nauk humanistycznych oraz niektórych dyscyplin nauk społecznych (np. prawa kanonicznego). Informuje także o zagadnieniach społeczności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

[Polityka redakcji] Redakcja Czasopisma („Redakcja") zobowiązuje się do przestrzegania standardów etycznego postępowania zalecanych przez organizację COPE (Komitet ds. Etyki Publikacji).

[Polityka zgłoszenia] Forma: tylko elektroniczna. • **Sposób:** W internetowej witrynie Czasopisma – StudiaWloclawskie.PL albo pocztą elektroniczną na adres Redakcja@StudiaWloclawskie.PL. • Zgłoszony materiał nie może być przesłany do innego wydawcy, bez pisemnej zgody Redakcji.

[Polityka poufności] Redakcja i recenzenci zewnętrzni traktują wszelkie informacje dotyczące zgłoszenia jako poufne, wyprzedzająco zobowiązują się zachować tę poufność oraz wykorzystują je jedynie do jego procedowania. • Jakakolwiek korespondencja z tego procedowania, niezależnie od jego wyniku, nie zostanie upubliczniona, udostępniona ani w żaden sposób rozpowszechniona bez wcześniejszej pisemnej zgody jej uczestników.

[Polityka autorstwa] Autorstwo zapewnia uznanie wkładu badacza w badanie i skutkuje jego odpowiedzialnością za nie. • Jako autora badania Redakcja uzna każdego, kto wniósł znaczący wkład w jego dowolny aspekt, w tym: koncepcję lub projekt; pozyskanie, analizę lub interpretację danych; stworzenie nowych lub modyfikację istniejących narzędzi wykorzystywanych w badaniu; zredagowanie lub merytoryczną zmianę manuskryptu. • Redakcja wymaga, by każdy autor (1) zatwierdził zarówno zgłaszaną wersję manuskryptu, jak i każdą wersję z procedowania zgłoszenia, znacząco zmodyfikowaną w części związanej z jego wkładem w badanie; (2) zgodził się na osobistą odpowiedzialność za swój wkład; oraz (3) zgodził się na zbadanie dokładności i integralności wszystkich części manuskryptu – a więc i tych niezwiązanych z jego wkładem w badanie, na decyzję Redakcji i na jej uzasadnienie udokumentowane w literaturze.

[Polityka powtórzonych publikacji] Autorzy zgłoszenia, którzy w momencie zgłaszania mają lub do momentu decyzji Redakcji będą mieli zgłoszony, a tym bardziej opublikowany u innych wydawców materiał choćby w części powiązany ze

zgłoszeniem do Czasopisma, powinni Redakcji ten fakt jak najszybciej pisemnie zgłosić i dostarczyć dokładną kopię tego materiału, pod rygorem odrzucenia zgłoszenia. • Redakcja uważa, że odpowiednie przypisanie i cytowanie takiego materiału – by uniknąć mylnego postrzegania jego wyjątkowości – jest obowiązkiem autorów. • Redakcja nie traktuje powtórzonych publikacji jako plagiatu.

[Polityka artykułu] Typ: artykuł badawczy, recenzja. • **Struktura:** DOI; dane autorów; noty o autorach; tytuł, słowa kluczowe [alfabetycznie uporządkowane, maks. 6], streszczenie [w języku tekstu głównego, do 800 znaków]; tekst główny [do 40 000 znaków, ze spacjami]; bibliografia [w języku tekstu głównego, w układzie alfabetycznym, podzielone na źródła i opracowania]; tytuł, słowa kluczowe, abstrakt [w języku angielskim i/lub polskim]. • **Dane autora:** imiona, nazwisko, ORCID, afiliacje naukowe, adres e-mail [tylko autor kontaktowy].

[Polityka tekstu głównego] Wymagania: maszynopis, poprawny językowo. • **Struktura:** realizująca logikę Wprowadzenie/Metody/Rezultaty/Dyskusja. • **Formaty:** plik – tekstowy DOC[X] lub ODT lub RTF, edytowalny, niechroniony; strona – format A4, marginesy 2 cm; akapit – brak wcięć, brak dzielenia wyrazów, interlinia 1,5; znak – wielkość 12 pkt, czcionka Times New Roman, styl regularny i ew. kursywa.

[Polityka cytowania] Cytowanie w przypisach dolnych. • Pierwsze cytowanie – pełny zapis bibliograficzny; kolejne cytowania – skrócony zapis bibliograficzny (tamże, tenże, taż). • Publikacje samoistna: inicjał imienia, nazwisko, tytuł [kursywą], miejsce i rok wydania, zakres stronicowy. • Artykuł w czasopiśmie: inicjał imienia, nazwisko, tytuł [kursywą], czasopismo [w cudzysłowie], rocznik, rok wydania [w nawiasie], zeszyt lub numer, zakres stronicowy. • Artykuł w dziele zbiorowym: inicjał imienia, nazwisko, tytuł [kursywą], znak: „w:", tytuł dzieła zbiorowego [kursywą], skrót: „red.", inicjał imienia i nazwisko redaktora, miejsce i rok wydania, zakres stronicowy. • Publikacja internetowa: inicjał imienia, nazwisko, tytuł [kursywą], odsyłacz do strony internetowej, data dostępu [w nawiasach kwadratowych]. • Kolejne cytowanie tej samej publikacji: nazwisko autora, [inicjały imion: gdy różni autorzy o tym samym nazwisku], początek tytułu [kursywą, bez wielokropka], strony. Nie używać – dz. cyt., art. cyt.

[Polityka recenzowania] Zgłoszenia recenzowane są metodą dwustronnej anonimowości, przez dwóch recenzentów zewnętrznych. • Ocenie podlega: zgodność tytułu, słów kluczowych i abstraktu z tekstem głównym; struktura; merytoryczna wartość; cytowanie; poprawność terminologii naukowej; formułowanie wniosków końcowych. • Lista nazwisk i danych kontaktowych recenzentów publikowana jest na stronie internetowej Czasopisma w momencie publikacji wydania.

[Polityka dat publikacji] Czasopismo jest rocznikiem. • Data publikacji każdego wydania przypada na 6–9 miesiąc roku. • Do wydania 26(2024) daty publikacji artykułów wydania były tożsame z datą publikacji wydania. Po tym wydaniu, data publikacji każdego artykułu jest niezależna od daty publikacji wydania i jest ustalona datą decyzji redakcji o akceptacji odpowiadającego mu zgłoszenia jako artykułu do publikacji.