STUDIA WŁOCŁAWSKIE

T. 28


TE
DEUM
LAUDAMUS

TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

STUDIA WŁOCŁAWSKIE

T. 28

Teologiczne Towarzystwo Naukowe
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku

Włocławek 2026

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. Leonard Fic (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Wojciech Frątczak (UMK, Toruń); dr hab. Piotr Gołdyn, prof. (UK, Kalisz); ks. dr hab. Krzysztof Graczyk (Czernikowo); ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski, prof. (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Jacek Hadryś (UAM, Poznań); dr Saša Horvat, prof. (University of Zagreb, Rijeka, HR); ks. dr hab. Sławomir Kęszka, prof. (UK, Kalisz); ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk (PUG, Rzym, IT); dr hab. Stanisław Kunikowski (KSW, Włocławek); 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); dr hab. Benedykt Odya, prof. (UKW, Bydgoszcz); ks. dr hab. Witold Ostafiński (UPJPII, Kraków); ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas, prof. (UMK, Toruń); 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); ks. dr hab. Zbigniew Zarembski, prof. (UMK, Toruń)

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



W 60. rocznicę obchodów Milenium Chrztu Polski


1966

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 7–8
10.52404/ttnwloc.stwl.28.0

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
[@] x.LechKrol@WP.PL

OD REDAKCJI

Dwudziesty ósmy tom „Studiów Włocławskich" ukazuje się w szczególnym czasie dla Kościoła powszechnego, Kościoła w Polsce oraz diecezji włocławskiej. Rok 2026 jest poprzedzony i związany z ważnymi wydarzeniami jubileuszowymi (2025–2026). W tę perspektywę wpisuje się działalność Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, wydawcy „Studiów Włocławskich". Towarzystwo, kontynuując tradycję intelektualną środowiska włocławskiego seminarium duchownego, podejmuje misję badań teologicznych, filozoficznych, historycznych i humanistycznych. Wielowiekowa historia diecezji, działalność Wyższego Seminarium Duchownego, dorobek jego profesorów oraz rozwój czasopiśmiennictwa teologicznego stworzyły środowisko, które wydało wielu wybitnych uczonych i pasterzy Kościoła. „Studia Włocławskie", podejmując to dziedzictwo, pragną być miejscem spotkania wiary i rozumu, tradycji i nowych wyzwań, badań historycznych i aktualnych pytań człowieka. Tak rozumiana misja wpisuje się w klasyczną zasadę *fides quaerens intellectum* – wiary poszukującej zrozumienia.

W diecezji włocławskiej szczególne znaczenie posiada jubileusz (2025–2026) stulecia zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską kultu bł. Bogumiła, arcybiskupa gnieźnieńskiego (27 V 1925 r.), oddawanego od niepamiętnych czasów. Był on aktem potwierdzającym starożytny kult (*confirmatio cultus ab immemorabili tempore*), któremu Kościół nadał charakter oficjalny. Jubileusz tego wydarzenia zaprasza do ponownego odkrycia duchowego dziedzictwa błogosławionego Bogumiła. Jego życie duchowe charakteryzuje się jednością kontemplacji i apostolskiej gorliwości,

modlitwy i odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła. Dla diecezji włocławskiej jest jednym z ważnych znaków duchowej tożsamości, przypominającym, że siła Kościoła wypływa ze świętości jego pasterzy i wiernych.

Nadto obecny rok koncentruje uwagę Kościoła powszechnego wokół 800. rocznicy śmierci św. Franciszka z Asyżu (1226–2026). Zatem uświadamia, że prawdziwa odnowa chrześcijańska dokonuje się na drodze nawrócenia serca i wiernego życia Ewangelią.

Ważnym przestrzenią pozostaje też 60. rocznica obchodów Milenium Chrztu Polski, przeżywanych w 1966 roku pod przewodnictwem kardynała Stefana Wyszyńskiego. Było ono jednym z najważniejszych doświadczeń religijnych i narodowych XX wieku. Wielka Nowenna przygotowująca naród do obchodów Tysiąclecia Chrztu ukazała głęboką więź wiary chrześcijańskiej z tożsamością polskiego narodu. Dziedzictwo Milenium jest aktualnym wezwaniem do podejmowania stałej troski o przekaz wiary oraz odpowiedzialności za przyszłość Kościoła w Polsce.

Dla włocławskiego środowiska naukowego godnym uwagi jest też stulecie wyboru księdza prof. Józefa Kruszyńskiego na rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Kierując KUL-em (1925–1933) przyczynił się do umocnienia pozycji tej uczelni jako najważniejszego katolickiego ośrodka naukowego w Polsce. Jego życie charakteryzuje się syntezą harmonijnego połączenia głębokiej wiary, kapłańskiej gorliwości i najwyższych wymagań pracy naukowej. Jest jednym z wybitniejszych przedstawicieli włocławskiej szkoły teologicznej, którego dorobek należy do trwałego dziedzictwa polskiej nauki katolickiej.

Przywołane wydarzenia i osobowości ukazują różne wymiary jednego dziedzictwa: świętości, wierności tradycji, troski o przekaz wiary oraz odpowiedzialności za rozwój nauki. W takim więc duchu należy wczytywać się w artykuły niniejszego tomu. Redakcja składa serdeczne podziękowanie wszystkim Autorom, Recenzentom oraz Członkom Redakcji za wysiłek włożony w przygotowanie 28. tomu „Studiów Włocławskich". Wyrażamy także wdzięczność wszystkim wspierającym działalność Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Oddając do dyspozycji drogim Czytelnikom niniejszy tom „Studiów Włocławskich" żywimy nadzieję, że będzie kolejnym świadectwem żywotności włocławskiej tradycji naukowej oraz wkładem w rozwój polskiej teologii i humanistyki. Przypomniane zaś jubileusze inspirują do dalszego poszukiwania prawdy, która – jak uczy Chrystus – prowadzi człowieka ku pełni wolności: „poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32).





STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 11–33
10.52404/ttnwloc.stwl.28.1

KS. ANTONI PONIŃSKI [a,@]
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] APoninski@Diecezja.Wloclawek.PL

ZANIM NADSZEDŁ ROK 1966

Słowa kluczowe: Milenium, Stefan Wyszyński, Tysiąclecie Chrztu, Tysiąclecie Państwa Polskiego, Śluby Jasnogórskie, Śluby Kazimierzowskie, Wielka Nowenna.

Abstrakt: Świadomość zaakcentowania wielowiekowych dziejów chrześcijaństwa w Polsce zaczęła pojawiać się w Polsce, zwłaszcza w zaborze pruskim, w XIX i XX wieku. Po drugiej wojnie zaczęła aktualizować się wraz ze zbliżającą się rocznicą tysiąclecia chrztu. Była także, choć z akcentem bardziej położonym na dzieje państwowości aniżeli Kościoła, w postulatach badawczych historyków świeckich. Prymas Stefan Wyszyński przygotowanie do zbliżającej się rocznicy chrztu Polski traktował jako wypełnianie testamentu poprzednika, kard. Augusta Hlonda. Uwięzienie prymasa Wyszyńskiego zdawało się kłaść kres wszelkim projektom, a w rzeczywistości stało się czasem opracowania programu niemającego sobie równych w skali świata – programu duchowego przygotowania narodu do przeżycia Milenium chrztu. Uwspółcześnione przez prymasa „Śluby" złożone przez króla Jana Kazimierza w 1656 roku wobec obrazu Maryi we Lwowie podjęte w trzechsetną ich rocznicę na Jasnej Górze, stały się treścią Wielkiej Nowenny jako przygotowania do roku milenijnego. Rozpisane na poszczególne lata 1957–1966 stały się treścią ich programów duszpasterskich. Równolegle, w 1957 roku, z inspiracji prymasa Wyszyńskiego rozpoczęła się peregrynacja kopii obrazu jasnogórskiego

KS. ANTONI PONIŃSKI (1948–); 1972, kapłan diecezji włocławskiej; 1976, mgr: teologia (KUL, Lublin); 1999, dr nauk teologicznych: teologia moralna (KUL, Lublin); 1983–1998, redaktor naczelny dwutygodnika „Ład Boży"; zainteresowania naukowe: najnowsze dzieje Kościoła w Polsce, zwłaszcza w okresie dyktatury komunistycznej – życie i działalność kard. Stefana Wyszyńskiego oraz bł. ks. Jerzego Popiełuszki.

w parafiach kolejnych diecezji polskich. W roku 1966 obraz ten był obecny na milenijnych uroczystościach diecezjalnych, ale we wrześniu 1966 roku, w ramach akcji antykościelnej, został przez organa milicyjne uwięziony na Jasnej Górze. Trwało to sześć lat. Program milenijny przygotowany przez kard. Wyszyńskiego stał się nie tylko płaszczyzną dojrzewania religijnego ówczesnego pokolenia narodu polskiego, ale i fundamentem dla późniejszych przemian rozpoczętych w Polsce w latach osiemdziesiątych.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Inicjatywy w okresie zaborów > 2. Po II wojnie światowej > 3. Milenium w pierwotnym zamyśle prymasa Stefana Wyszyńskiego > 4. Dojrzewanie nowej wizji Milenium > 5. Realizacja wizji po uwolnieniu > 6. Peregrynacja kopii obrazu jasnogórskiego > 7. Działania przeciwko Milenium > [Zakończenie].

Pojęcie Milenium chrześcijaństwa w Polsce przypadające na 1966 rok miało swoje, mało znane pierwowzory. Oczywiste, że wiązało się to z inną datacją chrztu Polski.

1. Inicjatywy w okresie zaborów

Pierwotna inicjatywa zorganizowania narodowego jubileuszu pojawiła się w XIX wieku[1] i, co ciekawe, była pomysłem jednego człowieka, Stanisława Różańskiego z Padniewa k. Mogilna, młodego ziemianina z regionu Pałuk, administracyjnie położonego obecnie w dwóch województwach – wielkopolskim i kujawsko-pomorskim, a kościelnie zasadniczo w archidiecezji gnieźnieńskiej. Zainspirowany prawdopodobnie popularnym opracowaniem Joachima Lelewela *Dzieje Polski synowcom przez stryja potocznym sposobem opowiedziane* wydanym w 1859 roku, skontaktował się z autorem, który w odpowiedzi przesłał mu nawet scenariusz takiej uroczystości. Tyle tylko, że sam Lelewel dość dowolnie naciągnął jej uzasadnienia historyczne, przypisując początki chrześcijaństwa na ziemiach polskich, a tym samym i początki państwa polskiego, Apostołom Słowian Cyrylowi i Metodemu, sam fakt datując na rok 860. Miejscem głównych obchodów miały być Gniezno i Kruszwica. A „wzorem pradawnych zwyczajów J. Lelewel planował, że chętna do udziału w święcie ludność zjedzie się w porze miodobrania nad jezioro Gopło koło Kruszwicy. Będzie tam biesiadować pod gołym niebem lub pod

[1] Obszernie omawia tę sprawę Alina Hinc w artykule *Mityczne milenium. Dziewiętnastowieczne próby obchodów 1000-lecia chrześcijaństwa w Polsce i objęcia władzy przez Piastów*, „Kronika Miasta Poznania" (KMP), 84(2016), nr 1, s. 90–111.

namiotami. Rozpocznie od odśpiewania hymnów na chwałę Piastów (choćby ze *Śpiewów* Niemcewicza, jeśli nie znajdzie się lepszych), po czym wypije na ich cześć czarkę miodu. Później proponował J. Lelewel symboliczne bratanie się zebranych poprzez wzajemny uścisk i podanie dłoni, co sprzyjałoby zapewne wytworzeniu poczucia wspólnoty. W dalszej części obchodów ogłoszona miała zostać chęć wzniesienia pomnika na pamiątkę tego narodowego dnia oraz zaprowadzona specjalna księga, do której wpisywać by się mogli wszyscy obecni. Następnego dnia zakładał jeszcze J. Lelewel rodzaj pielgrzymki świętujących znad Gopła do Gniezna, gdzie w tamtejszej katedrze w obecności prymasa bądź przez niego samego odprawione byłoby «solenne nabożeństwo». W Gnieźnie też, w archiwum katedralnym należałoby złożyć ową księgę pamiątkową z wpisami. Nabożeństwo stanowić miało ostatni już akcent święta, po którym ludność zaczynałaby rozjeżdżać się do domów, odwiedzając w drodze powrotnej Ostrów i Lednicę”[2]. Nadto Lelewel przedstawił ideę pomnika upamiętniającego te obchody. Miał to być ul, a na froncie postumentu, między wyrzeźbionymi narzędziami rolniczymi napis:

„Roku 860 Piastów rodzina władać poczyna;
Roku 1860 bratnie Polski ludy zjeżdżają
Na jej cześć powszechny ul stawiają”[3].

Na kilka dni przed planowanym na 25 września 1860 roku jako rocznicy wprowadzenia chrześcijaństwa w Polsce i wprowadzeniem na tron Piastów nabożeństwem w Kruszwicy, zapadło postanowienie arcybiskupa gnieźnieńskiego Leona Przyłuskiego o odwołaniu go z obawy o możliwe zamieszki. Na porannym nabożeństwie było trochę więcej niż w zwykłą niedzielę osób. Skromne obchody nie pociągnęły za sobą żadnych zaburzeń.

Jednak nawet to nieudane przedsięwzięcie sprawiło, iż otworzyła się dyskusja nad samą ideą obchodów tysiąclecia. Jednym z pomysłów było włączenie się w obchody tysiąclecia chrztu Słowian, które Czesi i Morawianie planowali na 1863 rok. Ale tym pomysłem zaniepokoiły się władze pruskie, obawiając się, że w ostateczności obchody takie, wychodząc poza ramy kościelne, nabiorą wydźwięku politycznego, chociaż w pismach do władz kościelnych eksponowano, iż właściwą datą chrztu Polaków był rok 966. Władze te próbowały nawet wymóc na papieżu odmowę

[2] Tamże, s. 92.
[3] Tamże.

udzielenia zgody na prośbę abp. Przyłuskiego o ogłoszenie jubileuszu na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej. Taką zgodę uzyskał i ogłosił jubileusz na czas od 28 czerwca do 1 listopada 1863 roku. Co prawda w liście pasterskim nie było odwołania się do narodowej jego motywacji, ale wraz z uczestnictwem w licznych uroczystych nabożeństwach zaoferowano wiernym książeczki i kalendarze przybliżające postaci i dzieło Cyryla i Metodego. Do tej samej idei, tysiąclecia wprowadzenia przez nich chrześcijaństwa wśród Słowian, Stolica Apostolska powróciła w 1881 roku, kiedy to papież Leon XIII ogłosił ogólnokościelną uroczystość, ale nie odbiło się to większym echem wśród Polaków[4]. Niemniej, te próby obchodów milenijnych, aczkolwiek obciążone niedokładnością historyczną, były znamieniem szerszego zjawiska XIX wieku – poszukiwania początków i źródeł jedności państwowej i narodowej.

Kolejna inicjatywa odwołująca się do rocznicy chrztu Polski wyszła od arcybiskupa poznańskiego Edmunda Dalbora w 1916 roku, z racji 950-lecia wprowadzenia chrześcijaństwa – rocznicy liczonej już od chrztu Mieszka w 966 roku. W Europie toczyła się wojna, w której Polacy zmuszeni przez zaborców walczyli przeciw sobie po obydwu stronach frontu, ale Poznań, świadomy, iż chrzest Polski wiązał się także z założeniem w tym mieście pierwszego na ziemiach polskich biskupstwa, uznał, że także i w tych okolicznościach należy pamiętać o tym doniosłym i w skutkach owocnym wydarzeniu. W liście pasterskim przygotowanym na uroczystość Ducha Świętego, która przypadała na 11 czerwca, arcybiskup podkreślał, że to „wielkie dzieło nawrócenia i odrodzenia całego kraju uważać nam trzeba za sprawę Ducha Świętego”[5]. Pisał także: „Jeżeli osobiste wspomnienia przeżytych ważnych chwil podnoszą serca i rozszerzają nam duszę, cóż powiedzieć o rocznicy wydarzenia, od którego zaczyna się historia Kościoła i narodu naszego? Takie rocznice stają się dla potomności bodźcem potężnym i świetlanym drogowskazem” [...] A że oświata szła do nas tą samą drogą, skąd szła religia, to znaczy z zachodu, dlatego razem z jubileuszem 950-letnim należenia do wielkiej rodziny narodów chrześcijańskich, obchodzimy jubileusz blisko tysiącletniej łączności naszej z oświatą zachodu, a więc wspólności na polu nauki, sztuki i obyczajów”[6].

[4] Por. tamże, s. 111.

[5] Cyt. za: A. Kucharska, *Rocznica chrztu w cieniu Wielkiej Wojny (1916)*, KMP, 84(2016), nr 1, s. 113.

[6] Tamże, s. 112–113.

Uroczysta dziękczynna msza sprawowana przez abp. Dalbora została odprawiona w uroczystość Zesłania Ducha Świętego w katedrze poznańskiej. Towarzyszyła jej, jak relacjonowano, chłodna i deszczowa pogoda, jakiej o tej porze roku nie pamiętali najstarsi ludzie[7].

Wagę rocznicy chrztu Polski i poznańskie odniesienia do niej abp Dalbor niejako skonkludował w zawartym pod koniec swojego listu apelu o upamiętnienie tych wydarzeń postawieniem trwałego pomnika, jakim miał być nowy kościół w stolicy Wielkopolski. Zdecydowano, aby taką świątynię zbudować w największej wtedy, liczącej 16 000 wiernych, a niemającej swojego kościoła dzielnicy Poznania – Wildzie. Proboszcz parafii, do której należała Wilda, uzasadniał wybór tego miejsca przekonaniem, że tam prawdopodobnie wjeżdżała do Poznania Dąbrówka, niosąc kaganiec wiary i oświaty[8]. Inicjatywa budowy pamiątkowej świątyni przyjęta została bardzo pozytywnie przez społeczeństwo, także spoza Poznania. Z ofiarami na jej budowę pośpieszyli nawet Polacy-żołnierze walczący i na wschodnich i zachodnich frontach. Ludzie włączali się w to dzieło także z intencją uproszenia u Boga uchronienia od skutków wojny, powrotu do domów walczących, wolności i niepodległości ojczyzny[9]. W ciągu roku zebrano ok. 150 tysięcy marek na realizację projektu, powstałego w 1918 roku, a którego koszt szacowano na 600 tysięcy. Koniec wojny, odzyskanie niepodległości i trudne jej początki odsunęły na pewien czas budowę świątyni. Do budowy kościoła pamiątkowego powrócono w 1922 roku. W rok później powstała tam parafia pod wezwaniem Zmartwychwstania Pańskiego powierzona zgromadzeniu zmartwychwstańców. Świątynię wybudowano w latach 1923–1926, ale już według innego niż pierwotny projektu. Wszystko to złożyło się na przysłonięcie pierwotnej intencji – rocznicy chrztu, na uznanie w świadomości wiernych świątyni jako wotum za zmartwychwstanie wolnej Ojczyzny i nadanie ulicy doń wiodącej nazwy – Pamiątkowa.

2. Po II wojnie światowej

Nie za długo przyszło cieszyć się Polakom odzyskaną wolnością. Kolejna, po dwudziestu jeden latach, wojna o zasięgu światowym uniemożliwiała realne myślenie o obchodach nadchodzącego tysiąclecia chrztu. Po wojnie

[7] Por. tamże, s. 113.

[8] Por. tamże, s. 117.

[9] Por. tamże, s. 118.

myśl o zbliżającym się tysiącleciu chrztu pojawiła się, niezależnie od siebie, w dwóch środowiskach: hierarchii kościelnej i wśród historyków zajmujących się początkami dziejów Polski. Niezależnym od projektów episkopatu, acz przynajmniej częściowo pomocnym dla ożywiania świadomości wagi zbliżającej się rocznicy, była inicjatywa polskich świeckich naukowców z zakresu historii i archeologii wyrażona w artykule prof. Witolda Hensela *Potrzeba przygotowania wielkiej rocznicy*[10], chociaż mocno zabarwiona bieżącą potrzebą polityczną. Na pierwszym miejscu stawiał to, że „Za lat 17 przypadnie tysiącletnia rocznica pojawienia się Polski na arenie dziejowej, a za 20 lub 19 takiż jubileusz przyjęcia przez Polskę chrześcijaństwa. Obydwie rocznice są równocześnie datami w rozwoju zmagań polsko-niemieckich. Polska przez przyjęcie rzymsko-katolickiej religii odbierała Niemcom moralne prawo podboju naszego kraju. Akt ten uchronił nas od losu naszych pobratymców zachodnich, wyniszczonych prawie zupełnie przez Niemców. Wielkiej wagi i doniosłości dziejowej rocznice nakładają na nas obowiązek solidnego ich przygotowania”[11]. Terenami badań miały być m.in. Kruszwica, Ostrów Lednicki, Gniezno. Zasłoną polityczną było powołanie się na przykład Rosji sowieckiej (tak wtedy jeszcze pisano!), w której od przedwojny prowadzi się badania wykopaliskowe, które mogą pomóc poznać początki organizacji państwa na tych ziemiach[12]. Ta idea spotkała się z dość pozytywnym odzewem w środowiskach naukowych, widzących wagę polskiego milenium. W maju 1949 roku powstała, oczywiście za aprobatą władz partyjno-rządowych, instytucja Kierownictwa Badań nad Początkami Państwa Polskiego przypisana do Naczelnej Dyrekcji Muzeów i Ochrony Zabytków, a w 1953 roku – apogeum stalinizmu, na tej bazie powstał Instytut Historii Kultury Materialnej przy PAN. Kościół, zresztą już wtedy drastycznie odcinany od powiązań z państwowymi instytucjami naukowymi, odnosił się do tych działań z dystansem, gdyż idee tych badań nie koncentrowały się na wydarzeniu chrztu, a i metodologia materializmu historycznego stała w zasadniczej sprzeczności z kościelnym pojmowaniem historii, jak i ze zdrowym rozsądkiem.

Zbliżające się Milenium było troską przede wszystkim prymasa Polski kard. Augusta Hlonda. W 1947 r., w 950. rocznicę śmierci św. Wojciecha,

[10] W. Hensel, *Potrzeba przygotowania wielkiej rocznicy*, „Przegląd Wielkopolski”, 2(1946), nr 7–8, s. 193–206.

[11] Tamże, s. 193.

[12] Tamże.

wznowił on przedwojenną tradycję gnieźnieńskich uroczystości ku jego czci. Biograf kardynała napisał: „Kardynał Hlond prawdopodobnie traktował rocznicę zgonu św. Wojciecha w perspektywie milenium chrztu Polski. Już w 1940 r. zanotował: «Szykujemy święto tysiąclecia (1966!)». Marzył, że doczeka tej rocznicy. W notatce z 1946 r. stwierdził: «Czas Miłosierdzia Bożego wynagradzać za grzechy Polski. Polska musi się zmienić, wejść na inną drogę. Nie pora więc na małoduszność – lecz raczej wypada już dziś rozpocząć przygotowania do godnego obchodu, za lat 20 tysiąclecia chrztu Polski i jej włączenia się w Kościół Chrystusowy»”[13].

Podczas Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, 10 września 1946 r., pierwszej, w której uczestniczył już nowy biskup lubelski Stefan Wyszyński, biskupi pod przewodnictwem prymasa Hlonda podjęli uchwałę, „by rozpocząć już pewne planowanie upamiętnienia 1000-lecia chrztu Polski, która przypada za lat dwadzieścia”[14]. Oszczędne w słowach i treści postanowienie było już chyba efektem świadomości, że w nowych warunkach ustrojowych pewnie nie ma co liczyć na spektakularne obchody i udział w nich władz państwowych. Strona kościelna w tym samym czasie podjęła działania na płaszczyźnie badawczo-publicystycznej. Z dwa dni wcześniejszą datą co uchwała Episkopatu ukazał się pierwszy numer nowego periodyku historycznego „Nasza Przeszłość” deklarujący w słowie od redakcji: „Pragniemy mianowicie przyczynić się w miarę sił naszych do akcji gromadzenia i przygotowywania materiałów naukowych przed świętem ze wszech miar uroczystym, jakim będzie tysiąclecie chrztu Polski”[15].

Jakimś kościelnym etapem przygotowawczym do obchodów milenijnych miał być plan nawiedzenia Polski w 1947 roku przez figurę Matki Bożej Fatimskiej, która rok wcześniej rozpoczęła od Hiszpanii peregrynację po Europie. Starania o nawiedzenie Polski i Węgier podjęli oblaci z Brukseli, sprawujący pieczę nad europejskim szlakiem peregrynacji. Nawiedzenie Polski miało nastąpić w 1948 roku. Zwracano się w tej sprawie do kard. Hlonda, sprawę popierali paulini, ale ostatecznie do peregrynacji w Polsce i na Węgrzech nie doszło[16].

---

[13] J. Pietrzak, *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945–1948*, t. 1, Poznań 2009, s. 362.

[14] J. Żaryn, *Obchody Milenium na uchodźstwie z lotu ptaka*, w: *Obchody Milenium na uchodźstwie w 50. rocznicę*, red. R. Łatka, J. Żaryn, Warszawa 2016, s. 30.

[15] *Od redakcji*, NP, 1(1946), s. 4.

[16] Por. Pietrzak, *Pełnia prymasostwa*, s. 360.

O rocznicy myśleli poszczególni biskupi polscy. Arcybiskup Dymek w liście pasterskim o odbudowie katedry poznańskiej, wydanym na początku 1948 r., wskazując na nadchodzące milenium chrztu Polski zauważał, że: „Polscy biskupi i kapłani zdadzą wówczas sprawę z włodarstwa swego, a polscy katolicy z uczestnictwa w wierze i miłości, i z współpracy z łaską Bożą. Na te wielkie gody zjadą do Poznania zapewne olbrzymie tłumy wiernych i delegacje z całego świata chrześcijańskiego. Niepodobieństwem byłoby, aby je witały ponure ruiny pierwszej w Polsce katedry", a poznański historyk Kościoła, ks. Józef Nowacki, właśnie „z myślą o tysiącleciu chrztu Polski postulował wydanie nowej encyklopedii kościelnej i polskiej bibliografii teologicznej"[17], przedstawiając swoje racje w specjalnie temu poświęconym artykule[18].

3. Milenium w pierwotnym zamyśle prymasa Stefana Wyszyńskiego

Niespodziewana śmierć prymasa Polski kard. Hlonda w październiku 1948 roku zdawała się odsuwać na dalszy plan i tak jeszcze nieśmiałe plany obchodów milenijnych. Dla historyków wybranie na stolicę prymasowską najmłodszego z ówczesnych biskupów, Stefana Wyszyńskiego, było w zasadzie tylko faktem do odnotowania. Dla planów Opatrzności Bożej ten, przecież przyjęty z niemałą rezerwą przez na przykład wyższe duchowieństwo krakowskie czy warszawskie, następca kard. Hlonda okazał się nie tylko kontynuatorem urzędu, ale tym, który odczytał i podjął jego wizję odnowy moralnej polskiego katolicyzmu. Ideę tę sam nazwał „Maryjnym testamentem Prymasa Hlonda". Tak mówił o tym podczas poświęcenia pomnika kard. Hlonda w Poznaniu, w 1964 roku, na dwa lata przed obchodami milenijnymi: „My dzisiaj prowadzimy Naród w «Wiary nowe Tysiąclecie», za przewodem Matki Bożej Jasnogórskiej. Ale nie myślcie, Drodzy moi, że to czyniąc – ja i wszyscy biskupi polscy – wypełniamy tylko nasze zamiary. Przeczytałem słowa umierającego Kardynała, który mówi: «Ja odejdę, przyjdą inni, będą moje dzieło prowadzili». Oświadczam wam, że zawsze uważam, ja niegodny Jego następca na Stolicy Prymasowskiej, że nie swoje, ale Jego dzieło prowadzę dalej, jego programy i plany wykonuję. Uważam się za wykonawcę Jego testamentu. Zapewne, w odmiennych warunkach wypadnie może niejedno zmienić,

[17] Tamże, s. 362.

[18] J. Nowacki, *Zadania nasze wobec nadchodzącego tysiąclecia Chrztu Polski*, PS, 2(1948), nr 1, s. 224–233.

z niejednym cierpliwie poczekać, ale myśli przewodnie pracy przygotowującej naród na Tysiąclecie Chrztu, wzięte są z serca umierającego Kardynała Augusta Hlonda”[19].

Fundamentalne znaczenie chrztu Polski, a co z tym nierozłącznie związane, znaczenie Kościoła, podkreślił nowy prymas w swoim liście ingresowym: „W takiej chwili Kościół – Matka ojczyzny naszej – każe pilnie spoglądać Warszawie ku kołysce duchowej kultury narodu, ku Gnieznu. W przededniu tysiąclecia swego chrześcijaństwa masz pamiętać, Stolico katolickiej Polski, gdzie się rodzisz, skąd twój szlachetny duch czerpie swe natchnienie i nieśmiertelne, ofiarne moce”[20]. Czytelne było w tekście Prymasa ukazanie genezy Polski – to ochrzczony naród zaczął tworzyć państwo, a nie, jak twierdziła i nadal przy tym się upiera lewica laicka, że religia była prywatnym dodatkiem do życia Polan, niemającym żadnego znaczenia dla sfery społecznej czy politycznej.

Niemal równoległa w czasie z prymasostwem Stefana Wyszyńskiego walka władz państwowych z Kościołem w Polsce, wymagająca nieustannej czujności w dostrzeganiu do czego zmierzają ich pomysły, raczej oddalała myślenie o ogólnopolskim zewnętrznym wymiarze zbliżającego się milenium. Ale jakby lepiej pozwoliło dostrzec tę sferę, do której nie trzeba było zgody władz. Więcej, właśnie prześladowanie Kościoła prawie że zmuszało do przeniesienia akcentu na duchowe przygotowanie wiernych do świętowania tej rocznicy. Prymas Wyszyński rozszerzył pierwotną myśl regotyzacji katedry gnieźnieńskiej o duchowe przygotowanie narodu na rocznicę milenijną. W swoich *Pro memoria* z 1953 roku, pod datą 30 maja, czyli na cztery miesiące przed swoim aresztowaniem, kiedy to w Gnieźnie udzielał święceń kapłańskich, zapisał: „W *ambitus*[21], który dotychczas nie był wykorzystywany przez lud, zgromadziła się liczna rzesza, biorąc żywy udział w modlitwie. To wrażenie utwierdziło mnie w przekonaniu, że słuszna jest myśl regotyzacji katedry na tysiąclecie chrześcijaństwa. Dałem temu wyraz w przemówieniu po święceniach do

[19] S. Wyszyński, *Drogowskaz ku nowej Polsce. Przemówienie wygłoszone w bazylice poznańskiej*, 23 IV 1964, „Acta Hlondiana”, t. 6, cz. 3, s. 187–188. Cyt. za: S. Kosiński, *Maryjno-społeczna myśl kardynała Augusta Hlonda*, StC, 10(1989), s. 89.

[20] S. Wyszyński, [List pasterski na ingres do Gniezna i Warszawy] *Do duchowieństwa i wiernych swoich archidiecezji*, w: *Dzieła zebrane*, t. 1: *1949–1953*, Warszawa 1991, s. 11.

[21] łac. *ambitus* – obejście. W kościele korytarz obiegający prezbiterium, oddzielony murem lub arkadami. W kościołach trzynawowych, jak katedra gnieźnieńska, stanowi przedłużenie naw bocznych.

młodych kapłanów: Jesteście kapłanami tysiąclecia Polski ochrzczonej, wypadnie wam pracować w latach, gdy Polska dochodzić będzie do swej dojrzałości dziesięciu wieków. Do tej wielkiej uroczystości trzeba się przygotować. Dobry Bóg już to czyni, doświadczając wiary naszej w dzisiejszych bólach prześladowań Kościoła. Ja też przystępuję do tych przygotowań. Zaczynam od tych murów czcigodnych, by wydobyć z nich ukryty czar kultury ojczystej, osłonionej tynkami. Ma przemówić Polska gotycka, rwąca się ku Bogu całą swą gorącą duszą. Ma pokazać się Kościołowi jako oblubienica przyozdobiona oblubieńcowi swemu. Jeżeli nawet mury chcemy przyozdobić, to cóż dopiero mówić o żywym Kościele Polski. Wy tego dokonacie: pomożecie mi przygotować duszę Narodu na tysiąclecie Chrztu Świętego”[22].

4. Dojrzewanie nowej wizji Milenium

Aresztowanie kard. Wyszyńskiego we wrześniu 1953 roku, bezterminowe odizolowanie go od polskiego życia kościelnego zdawało się wtedy całkowicie niweczyć nawet myślenie o rocznicy chrztu Polski nie tylko za 13 lat, ale w jakimkolwiek dającym się przewidzieć terminie. Tymczasem Pan historii, wraz z przekroczeniem przez kardynała-więźnia progu swojej pierwszej celi w kapucyńskim klasztorze w Rywałdzie, delikatnie i wręcz ujmująco otworzył perspektywy, które nie wiadomo, czy nawet w warunkach najpełniejszej wolności udałoby się wymyślić. Pod datą dzienną swojego aresztowania, 25 września, i relacji z jego przebiegu Prymas zapisał pierwsze odczucia i fakty z poranka dnia następnego: „Rozejrzałem się w swoim pokoju, który nosi ślady niedawnego zamieszkania przez któregoś z ojców kapucynów. Zostałem sam. Na ścianie, nad łóżkiem, wisi obraz z podpisem: «Matko Boża Rywałdzka, pociesz strapionych». To był pierwszy głos przyjazny, który wywołał wielką radość”[23]. Czy nie był to również, znając dzisiaj sekwencję dalszych wydarzeń, podszept Opatrzności, nie zawsze przez historyków dostrzegany, że inspiracja maryjna, przez nowe odczytanie ślubów kazimierzowskich, pomoże formułować

[22] S. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 2: *1953*, Warszawa 2017, s. 145. Wtedy też, w 1953 roku, już kardynał, prymas Wyszyński w ramach prac przygotowawczych do Milenium prosił prof. Witolda Sawickiego, historyka prawa, wykładowcę na KUL, o opracowanie historii archidiecezji gnieźnieńskiej. Pod nieobecność uwięzionego prymasa profesor zafascynował się innym tematem historyczno-religijnym i takie całościowe opracowanie nie powstało do dzisiaj. Zob. tenże, *Pro memoria*, t. 4: *1956–1957*, Warszawa 2020, s. 55.

[23] Tenże, *Pro memoria*, t. 3: *1953–1956*, Warszawa 2018, s. 8.

i wprowadzić w życie unikalną w skali świata ideę Wielkiej Nowenny przygotowującej do obchodów milenijnych? Czyż w świetle tego, co stało się później, nie brzmią proroczo, słowa zapisane tam jeszcze w Rywałdzie, w kilka dni później, w święto Matki Bożej Różańcowej: „...łaski, które dziś wypraszamy, działają już, tylko w innej formie, i działać będą nieco później. Coraz wyraźniej widzę, że miejscem najwłaściwszym na obecny moment bytowania Kościoła jest dla mnie więzienie”[24]. Doświadczając na sobie bezprawia, pozostając człowiekiem praw pozbawionych, zaczął odczytywać w kolejach swego życia prawo nie przez siebie postanowione, ale czytelnie, krok po kroku otwierające go na dzieła przyszłości. Prymicyjna msza na Jasnej Górze, po wieloletnim zajmowaniu się sprawami społeczno-prawnymi, ożywiona w sobie podczas wojny pobożność maryjna[25], uświadomiły w przeddzień przeniesienia do kolejnego miejsca odosobnienia, że można, a nawet trzeba powierzyć swoje sprawy Maryi[26]. W takiej to sytuacji, w trakcie uwięzienia głowy Kościoła lokalnego, rodził się program duszpasterski, którego celem była odbudowa tkanki religijnej, narodowej i kulturowej. Odbudowa na podłożu maryjnym, tak bliskim narodowi tych ziem ochrzczonemu przed tysiącem lat. To nie była koncepcja wymyślona za biurkiem, lecz zrodzona w więzieniu, „na kolanach i na modlitwie”.

Wszystko wskazuje na to, że do tego momentu prymas Wyszyński nie miał idei ani ślubów jasnogórskich, ani wyrosłej z nich Wielkiej Nowenny. Zaczęła się ona krystalizować w kolejnym miejscu izolacji, w Stoczku Warmińskim, gdzie 8 grudnia 1953 roku dokonał duchowego oddania się Matce Bożej. W akcie ofiarowania się w niewolę Maryi zawarta była też gotowość poniesienia każdej ofiary, z oddaniem życia włącznie, gdyby to było potrzebne dla obrony Kościoła i narodu[27]. Natomiast w inne święto maryjne, Matki Bożej Gromnicznej, 2 lutego 1954 roku, ponawiając oddanie, dopełnił je prośbą, aby Jej wstawiennictwo pozwoliło mu „przygotować diecezję i bazylikę na wielki jubileusz Narodu – na tysiąclecie łaski chrztu św.”[28].

---

[24] Tamże, s. 25.

[25] Por. tamże, s. 28.

[26] Por. tamże, s. 30.

[27] Por. tamże, s. 43–44. J. Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej prymasa Wyszyńskiego. Zarys problematyki pastoralno-historycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 24(2011), nr 1, s. 245.

[28] Tamże, s. 51.

Chociaż deklaracja Henryka Sienkiewicza „pisania ku pokrzepieniu serc" płynęła zapewne z jego najgłębszego przekonania, to chyba nie przypuszczał, iż po latach, w ustroju i warunkach zupełnie autorowi nieznanych, stanie się kluczem do odczytania duszpasterskiego zadania Kościoła w Polsce. W kolejnym miejscu odosobnienia, Prudniku, gdzie przebywał od 6 października 1954 do 29 października 1955 roku, kard. Wyszyński ponawiał petycje o dostarczanie mu wybranych książek. W spisie z 29 października 1954 r. widniała pozycja „Pisma Sienkiewicza", ze wskazówką, iż znajdują się one w bibliotece domowej na drugim piętrze. W liście z 14 grudnia pisał do swego ojca, iż wśród książek ostatnio otrzymanych jest *Potop*, chociaż bez pierwszego tomu[29]. Może i dlatego lektura opisu ostatniego dnia oblężenia Jasnej Góry wypadła w dzień Bożego Narodzenia[30]. Biograf prymasa napisał, iż lektura *Potopu* była inspiracją ślubów jasnogórskich[31]. Miała się ona skonkretyzować po przebyciu drogi do ostatniego miejsca izolacji – Komańczy – gdzie przebywał przez dokładnie rok, od 29 października 1955 r. do uwolnienia 29 października 1956 roku. Kardynał Wyszyński „uświadomił sobie, że pod pewnymi względami jego sytuacja jest analogiczna do historii króla Jana Kazimierza. Będąc przewożony do kolejnego miejsca odosobnienia w Komańczy, mijał prymas Katowice, Kraków, Tarnów, Jasło i Sanok. Te same miasta w drodze do Lwowa przemierzał kiedyś król Jan Kazimierz, który złożył w katedrze lwowskiej Śluby Królewskie (1656). Były one aktem powierzenia Polski Opatrzności Bożej. Właśnie w Komańczy Wyszyński uświadomił sobie zbliżającą się trzechsetną rocznicę owych wydarzeń (1956). Tutaj zrodziła się idea nowenny przed chrztem Polski"[32].

---

[29] Por. tamże, s. 99.

[30] Por. tamże, s. 103.

[31] Por. A. Micewski, *Stefan Kardynał Wyszyński (1901–1981)*, Warszawa 2000, s. 135 – cyt. za: Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej*, s. 245. Także: A. Micewski, *Kardynał Wyszyński, prymas i mąż stanu*, Paris 1982, s. 145.

[32] Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej*, s. 245. Gwoli prawdy, do stwierdzenia, że kard. Wyszyński w Komańczy uświadomił sobie rocznicę Ślubów Królewskich, trzeba dodać, iż chociaż postanowienie obchodzenia tej rocznicy pod nazwą „Roku Ślubów Narodowych" było decyzją podjętą bez niego, to jakąś wiedzę o tym posiadał dzięki możliwości odwiedzania go w Komańczy przez niektórych biskupów, księży, pań z Instytutu Prymasowskiego. Dlatego zapis w *Pro memoria* pod datą 17 marca 1956 r. zdaje się wskazywać, iż w tym czasie był już niemal na bieżąco z projektami Episkopatu: „Doszło do mojej wiadomości, że rząd «wyraził życzenie», aby program «Roku Ślubów Narodowych», z okazji 300-lecia ślubów Jana Kazimierza we Lwowie, był wycofany. Program taki opracowała komisja powołana przez Episkopat, został przyjęty przez Komisję Główną i rozesłany przez

Osobom ze swojego bliskiego otoczenia miał później powiedzieć, „że już w Prudniku niedaleko Głogówka, gdzie przed trzystu laty przebywali król Jan Kazimierz i prymas Andrzej Leszczyński, wiedział na pewno, że musi powstać odnowiony tekst Ślubów Kazimierzowskich, dostosowany do czasów obecnych. O tym samym myślał, gdy go wieziono z Prudnika na południowy wschód, szlakiem Jana Kazimierza”[33].

Tę samą ideę nawiązania do ślubów kazimierzowskich w rocznicowym roku 1956 podjął, bez udziału prymasa, episkopat polski ustanawiając ten rok „Rokiem Ślubów Narodowych”, planując centralne uroczystości na 26 sierpnia na Jasnej Górze. Na tę uroczystość miały być przygotowane „Śluby Jasnogórskie”, w domyśle mające być adekwatną do aktualnej sytuacji wersją ślubów kazimierzowskich. Wszyscy, łącznie z przewodzącym wówczas episkopatowi, bp. Michałem Klepaczem, generałem zakonu paulinów uważali, że takowe śluby powinien sformułować prymas Polski[34]. Trudnością okazało się nie tylko przedstawienie mu tej prośby, chociaż tę ostatecznie, w marcu 1956 r., udało się pokonać, głównie dzięki determinacji Marii Okońskiej, głównej współpracownicy prymasa z grona tzw. Ósemki. Większym problemem był wewnętrzny opór samego kardynała, uważającego, że jako „więzień, czyniący dobrowolną ofiarę ze swej wolności dla Matki Bożej w Jej jubileuszowym roku”[35] chyba nie ma prawa pisać tekstu Ślubów. Ostatecznie, w połowie maja, przeważyła, rzucona jakby mimochodem, uwaga Marii Okońskiej, że św. Paweł i z więzienia pisał listy do gmin chrześcijańskich, za które czuł się odpowiedzialny. Następnego dnia, rankiem 16 maja, w dzień patronalny św. Andrzeja Boboli, patrona Polski, kardynał przyniósł do kaplicy tekst zatytułowany „Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego”[36]. W tajemnicy zostały dostarczone na Jasną Górę i przy zachowaniu maksymalnej dyskrecji (jedynie wąskie grono wiedziało, kiedy zostaną upublicznione) czekały do uroczystości w dniu 26 sierpnia. W tym dniu, wobec milionowej rzeszy pielgrzymów

---

Sekretariat Episkopatu do wykonania. Miał charakter wybitnie duszpastersko-religijny, obejmował nawet takie punkty, które są wspólną troską rządu i społeczeństwa, jak walka z alkoholizmem, z rozwiązłością młodzieży itp. A jednak rząd, pomimo widocznej korzyści współpracy Kościoła ze społeczeństwem, woli zrezygnować z tej pomocy; co więcej usiłował sparaliżować poczynania Episkopatu”. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 3, s. 184.

[33] M. Okońska, *Przez Maryję wszystko dla Boga. Wspomnienia 1948–1965*, Warszawa 2022, s. 171.

[34] Por. tamże, s. 169.

[35] Tamże, s. 172.

[36] Por. tamże, s. 181.

przybyłych mimo szczególnych utrudnień wprowadzonych przez władze państwowe (na przykład zmniejszone składy pociągów, zakaz zwiększenia zaopatrzenia żywnościowego dla Częstochowy), pod nieobecność ich autora, prymasa Polski, ślubowania zostały odczytane przez przewodniczącego Konferencji Episkopatu, biskupa łódzkiego, Michała Klepacza. Nawiązywały do aktualnych wydarzeń i do zadań stojących w tej sytuacji przed człowiekiem wierzącym. Treścią poszczególnych wezwań były sprawy wierności Kościołowi, życie wiernych w stanie łaski uświęcającej, obrona życia dzieci poczętych, nierozerwalność małżeństwa, wychowanie religijne młodego pokolenia, sprawiedliwość społeczna, walka z wadami narodowymi[37].

5. Realizacja wizji po uwolnieniu

Niemal natychmiast po powrocie z trzyletniego uwięzienia kard. Wyszyński odkryte i przemyślane tam projekty działań duszpasterskich zaczął wcielać w życie. Podczas pierwszej po uwolnieniu, wręcz symbolicznej, wizycie na Jasnej Górze, 2 listopada 1956 roku, powiedział: „Będziemy te Ślubowania odnawiać aż do Milenium i będziemy je zamieniać w ciało życia”[38]. Zadecydował, „aby każdy ze ślubów stał się programem duszpasterskim na kolejny rok nowenny, który znajdował swoje odzwierciedlenie w kazaniach tematycznych, dniach skupienia, czuwaniach i rekolekcjach na terenie Polski”[39]. Maryjna motywacja ślubowań jasnogórskich podejmujących najważniejsze aktualne wyzwania duchowe, moralne i społeczne Polaków stawała się płaszczyzną, na której można było przygotowywać najwyższej próby – żywe, obecne w ludziach – *votum* narodu na tysiąclecie chrztu.

Po dwóch tygodniach od wyjścia na wolność 15 listopada 1956 r., prymas Wyszyński podczas konferencji dziekanów archidiecezji gnieźnieńskiej przedstawił syntezę planów duszpasterskich do roku milenijnego 1966. Samoistnym punktem tej konferencji było przygotowanie Polski do Milenium. Nie tylko i nie przede wszystkim do uroczystości rocznicowej, ale przez dziewięcioletnie odnawianie ducha narodu według treści ślubów jasnogórskich, rozpisanych na poszczególne lata w ramach Wielkiej

[37] Por. Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej*, s. 247–248.

[38] S. Wyszyński, *Kamienie węgielne budowania na górach świętych*, 2 XI 1957, Jasna Góra, w: *W światłach tysiąclecia*, Kraków, 1961, s. 16.

[39] Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej*, s. 247.

Nowenny. W parafiach ślubowanie miało odbyć się 5 maja, a wyjaśnieniem ich treści i płynących z nich wskazań były tzw. czytanki na nabożeństwach majowych 1957 roku[40].

W dwa dni po pierwszej po jego uwolnieniu konferencji biskupów (14 grudnia 1956 r.), w przemówieniu do pielgrzymów warszawskich chodzących corocznie na Jasną Górę nakreślił program ich pracy duchowej – do ślubowań w dniu 5 maja, a potem program pracy przed Milenium: „Wszystkie pielgrzymki mają być odbywane w tej intencji, by naród dochował wierności ślubom jasnogórskim i by wyprosić łaskę dobrego przygotowania do Milenium”[41]. Na początku 1957 roku zapadło postanowienie o planowanej, z myślą o Milenium, na sześć lat regotyzacji katedry gnieźnieńskiej[42], o czym wierni dowiedzieli się z listu pasterskiego na uroczystość św. Wojciecha[43].

Jednak to nie zewnętrzne dokonania podejmowane z myślą o rocznicy milenijnej, ani zewnętrzne jej obchody stanowiły istotę prymasowskiej wizji Milenium. Najważniejszym miało być to, co powinno dokonywać się w ludziach, duchowa przemiana, której dojrzałym owocem miało być przeżywanie przez nich tysiąclecia chrztu. W kazaniu podczas uroczystości Wojciechowych w Gnieźnie 23 kwietnia 1957 roku postawił przed duchowieństwem trzy zadania – takie przygotowanie parafii na dzień składania ślubowań jasnogórskich, aby stało się zbiorowym zobowiązaniem do ich wypełnienia przez całe dziewięciolecie; to miał być taki program działań duszpasterskich, aby nastąpiło mocne powiązanie silnej wiary z silnymi obyczajami; na trzecim miejscu przygotowanie Gniezna i katedry na uroczystości milenijne[44]. Spójność związku ślubowań jasnogórskich z najgłębszą treścią Milenium wskazał dziesięć dni później podczas trzeciomajowego kazania na Jasnej Górze: „Naród ufa temu, co wytrzymało próbę życia, a więc łasce, Ewangelii, rodzinie i sprawiedliwości społecznej, zapowiedzianej przez Maryję w *Magnificat*. I dlatego Naród będzie ślubował Matce Dziewicy jako tej, która wytrwała przy Kościele przez dziesięć wieków”[45].

---

[40] Por. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 4, s. 23.

[41] Tamże, s. 65.

[42] Por. tamże, s. 82.

[43] Por. tamże, s. 144.

[44] Por. tamże, s. 202–203.

[45] Tamże, s. 214.

To wtedy, w 1957 roku kard. Wyszyński na spotkaniu z księżmi sformułował zadania duszpasterskie, zapamiętane przez późniejszego arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego, które stały się spełnionym proroctwem: „Dziewięcioletnie przygotowanie do Milenium winno całą Polskę przeobrazić wewnętrznie. Los komunizmu rozstrzygnie się w Polsce. Jak Polska się uchrześcijani, stanie się wielką siłą moralną, komunizm sam przez się upadnie. Los komunizmu rozstrzygnie się nie w Rosji, lecz w Polsce. Polska pokaże całemu światu, jak się brać do komunizmu i cały świat będzie jej wdzięczny za to!”[46].

6. Peregrynacja kopii obrazu jasnogórskiego

Istotnym elementem nowenny narodu stała się, wybiegająca czasowo poza termin obchodów milenijnych, peregrynacja kopii obrazu jasnogórskiego po wszystkich parafiach na terenie ojczyzny.

Oczywiste, że taka sprawa musiała być rozstrzygnięta na forum Konferencji Episkopatu Polski. Według stwierdzenia o. Jerzego Tomzińskiego, wtedy przeora klasztoru jasnogórskiego, a później generała zakonu paulinów, zawsze bardzo bliskiego osobie i planom kard. Wyszyńskiego, „aby pomóc Narodowi w wypełnieniu podjętych zobowiązań Prymas Polski po opuszczeniu Komańczy przedstawił na Konferencji Episkopatu projekt, aby Matka w kopii jasnogórskiego obrazu nawiedziła wszystkie parafie w Polsce. Księża biskupi przyjęli tę myśl z entuzjazmem”[47]. W trochę innej tonacji, jakby dopiero autorytet prymasa zaważył przy podejmowaniu decyzji, przedstawił tę sprawę biskup podlaski Ignacy Świrski, który na zakończenie peregrynacji w swojej diecezji, następnej po inaugurującej peregrynację archidiecezji warszawskiej, w kwietniu 1959 roku, skierował do prymasa Polski następujące słowa: „..pozostaje mi jeszcze jeden miły obowiązek do spełnienia. [...] nie tylko w imieniu swoim, ale w imieniu obydwu kapituł, całego duchowieństwa i ludu podlaskiego, gorącego podziękowania za to, że odważnie i śmiało wziąłeś na siebie wielki trud wcielenia w czyn swego natchnienia, które kiedyś na modlitwie otrzymałeś od Matki Najświętszej, aby Jej obraz Jasnogórski, nawiedził całą Polskę, dla oddania hołdu i dla pokazania całemu światu, że Ona jest tej ziemi

[46] Cyt. za: B. Noszczak, *Sacrum czy profanum? – Spór o istotę obchodów Milenium polskiego (1949–1966)*, Warszawa 2002, s. 109.

[47] J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja w życiu i w służbie ks. kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski*, StC, 2(1981), s. 16.

Królową”[48]. Uderzające jest natomiast, iż prymas w swoich *Pro memoria* z dnia pierwszej po uwolnieniu Konferencji Episkopatu, (14 grudnia 1956 r.), dając przegląd spraw wtedy poruszanych, nie wspomina ani o ślubach, ani o peregrynacji, ani o Milenium[49]. Niewykluczone, iż bp Świrski i o. Tomziński pisząc o konferencji – albo inaczej: nie pisząc o niej wszystkiego – na której podjęto decyzję o peregrynacji, mieli na myśli kolejną, z 11 kwietnia 1957 roku, którą w tym aspekcie prymas streścił lapidarnie acz wymownie: „Dyskutowano sprawę «pielgrzymki» Matki Bożej Jasnogórskiej po Polsce. Za pielgrzymką wypowiedziało się 14, przeciw 6 (m.in. bp Lorek, bp Zakrzewski, bp Choromański, bp Klepacz, bp Barda). Sprawę uznano za otwartą”[50]. Niemniej, postanowienie o nawiedzeniu parafii przez kopię obrazu jasnogórskiego zostało na tej 45. z kolei Konferencji Plenarnej Episkopatu przyjęte[51]. W miesiąc później, 14 maja 1957 roku kopię tę poświęcił papież Pius XII. W lipcu Komisja Maryjna Episkopatu wypracowała plan nawiedzenia w parafiach. W rocznicę Ślubów Jasnogórskich, 26 sierpnia 1957 roku, obraz Matki Bożej Częstochowskiej został wyniesiony z kaplicy do bazyliki i tam dokonało się „spotkanie”, dotknięcie cudownego obrazu i kopii przeznaczonej do nawiedzenia.

Tak zaczął się pierwszy, dziewięcioletni, etap wędrówki po Polsce. Pierwszą na szlaku nawiedzenia była archidiecezja warszawska, a inauguracja nastąpiła 29 sierpnia, w katedrze warszawskiej, w święto ścięcia jej patrona, św. Jana Chrzciciela. Kolejno obraz nawiedzał diecezje: podlaską czyli siedlecką, łomżyńską, archidiecezję w Białymstoku, warmińską, gdańską, chełmińską, gorzowską, wrocławską, opolską. Ten etap skończył się 3 kwietnia 1966 roku. Episkopat postanowił, aby na czas obchodów milenijnych w poszczególnych diecezjach nawiedzenie w parafiach zostało wstrzymane, a obraz był obecny na obchodach w poszczególnych 25 miastach biskupich.

Tylko w katedrze gnieźnieńskiej uroczystości w rocznicę Milenium 14 kwietnia 1966 odbyły się bez przeszkód, chociaż zakłócane urządzanymi w pobliżu katedry głośnymi imprezami państwowymi. W trzy dni później,

---

[48] I. Świrski, *Przemówienie J.E. Księdza Biskupa Ordynariusza w dniu zakończenia „Nawiedzenia” diecezji siedleckiej przez Matkę Boską Częstochowską w Jej obrazie*, 28 IV 1959, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”, 29(1960), s. 183.

[49] Wyszyński, *Pro memoria*, t. 4, s. 62–63.

[50] Tamże, s. 192.

[51] Por. J. Jełowicka, *Nawiedzenie polskich parafii przez kopię obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej*, StC, 2(1981), s. 93.

podczas uroczystości milenijnych w Poznaniu władze państwowe zakazały niesienia obrazu, ale ludzie nieśli w procesyjnym pochodzie samochód, w którym był obraz. Na milenijne uroczystości na Jasnej Górze 3 maja obraz dotarł jeszcze bez przeszkód, ale już podczas przewożenia go na uroczystości krakowskie, władze państwowe w ostatniej chwili zmusiły do zmiany trasy jego przejazdu na Wawel tak, aby nie witały go czekające na pierwotnej trasie tłumy wiernych. Na uroczystości w Lublinie, 6 czerwca, władze wydały zakaz procesji z obrazem z katedry na KUL, ale wierni, zwłaszcza studenci KUL, ponieśli obraz tą trasą. Udało się go jeszcze dyskretnie przewieźć z Jasnej Góry, dokąd wracał po każdej uroczystości diecezjalnej, na Milenium w diecezji warmińskiej. Ale już w drodze powrotnej z Fromborka do Warszawy, gdzie miały odbyć się następne uroczystości diecezjalne, samochód z obrazem, któremu towarzyszył prymas, został zatrzymany przez milicję i pod eskortą zawieziony do katedry warszawskiej. Uroczystości odbyły się zgodne z planem 24 czerwca, ale obraz pozostawał w zakrystii, widoczny z ulicy jedynie przez zakratowane okno. Na uroczystości diecezjalne w Sandomierzu, 3 lipca, władze nie zezwoliły na przewiezienie obrazu. W dniu 2 września, kiedy wieziono obraz do Katowic, milicja zatrzymała wiozący go samochód i zmusiła do powrotu na Jasną Górę. Tam pozostawał w kaplicy św. Pawła w bazylice jasnogórskiej, a przy bramach klasztoru non stop stały posterunki milicyjne rewidujące każdy pojazd stamtąd wyjeżdżający. W miejsce obrazu, począwszy od Katowic, na trasę uroczystości diecezjalnych i peregrynacji wprowadzona została symboliczna pusta rama, świeca i ewangeliarz. Tak też było we Włocławku. W roku milenijnym, 1966, uroczystości diecezjalne odbyły się w 24 stolicach biskupich. Jedynie diecezja łódzka przesunęła termin na rok następny. Odbyły się one w czerwcu 1967 roku w Łodzi i w Tumie pod Łęczycą.

Na uwięzienie obrazu prymas Wyszyński zareagował w liście odczytanym w kościołach całej Polski i wzywającym 25 września 1966 roku do ogólnopolskich nabożeństw ekspiacyjnych. „Nie możemy zgodzić się z zakazem przewożenia Obrazu Nawiedzenia na diecezjalne uroczystości Milenijne. [...] Możemy wyrozumieć, że nasi Bracia niewierzący nie umieją inaczej ocenić przejawów naszego życia religijnego, jak tylko kategoriami politycznymi. Nie zmienia to jednak charakteru wybitnie religijnego, który nadaliśmy uroczystościom milenijnym i wszystko czynimy, by ten charakter utrzymać”[52]. Taka sytuacja trwała przez prawie sześć lat do czerwca

[52] Tamże, s. 100.

1972 roku, kiedy to obraz został brawurowo wywieziony z Jasnej Góry przez ks. Józefa Wójcika i powrócił na szlak nawiedzenia 18 czerwca w Radomiu.

7. Działania przeciwko Milenium

Program ten, będący duszpasterskim przygotowaniem Kościoła w Polsce do przeżywania tysiąclecia chrztu spotkał się z agresywną kontrakcją władz państwowych[53]. Podczas jednego z pierwszych posiedzeń wznowionej po zmianach politycznych 1956 roku Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu, reprezentujący stronę rządową Zenon Kliszko, sekretarz KC PZPR i Jerzy Sztachelski, dyrektor Urzędu ds. Wyznań, zaniepokojeni gorliwością Kościoła, zwłaszcza po powrocie z majowej wizyty w Watykanie, sformułowali zarzut, iż program Milenium wchodziło za bardzo w sprawy społeczne. Władze były zaniepokojone Milenium, gdyż miało ono charakter awangardy antykomunistycznej[54]. Ze strony władz podjęte zostały działania kontrujące cele poszczególnych ślubowań i tym samym cele duchowe kolejnych lat Wielkiej Nowenny. Już w pierwszym roku nowenny (1957/58) na hasło „Wierność Bogu, Krzyżowi, Ewangelii, Kościołowi i jego pasterzom", komuniści zorganizowali ogólnopolskie akcje zdejmowania krzyży. Wyrzucaniem religii z przestrzeni publicznej odpowiedziały władze w drugim roku nowenny (1958/59) „Żyć w stanie łaski uświęcającej". Zaczęto ograniczać naukę religii w szkołach do jednej godziny tygodniowo, jako „nieobowiązkową" przesuwano ją na ostatnią godzinę lekcyjną. Represjami dotknięto duchowieństwo nauczające katechezy, zwłaszcza zakonników i zakonnice. Na program trzeciego roku nowenny „Obrona życia duszy i ciała", podejmujący zwłaszcza troskę o zachowanie życia dzieci poczętych, władze wprowadziły jeszcze większą swobodę w korzystaniu z aborcji, rozszerzając trzy lata wcześniej wprowadzony katalog przesłanek o aborcję na życzenie ciężarnej. W tymże też roku podjęto próby narzucenia kontroli kuratoriów nad programem i treścią wykładów w seminariach duchownych oraz rozpoczął się systematyczny pobór alumnów do odbywania służby wojskowej, mimo iż było to jawne łamanie treści „Porozumienia" z 1950 roku. W dwóch następnych latach poświęconych w nowennie umacnianiu małżeństwa i rodziny „Rodzina Bogiem silna" (1960/61) i „Świętość ogniska rodzinnego" (1961/62) władze doprowadziły do całkowitego usunięcia religii

[53] Por. B. Noszczak, *Antymilenium. Konflikt państwa z Kościołem na tle obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956–1966/67)*, Warszawa 2020, s. 192–193.

[54] Por. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 4, s. 407, 512.

ze szkół i zlikwidowania wielu niższych seminariów duchownych, m.in. we Włocławku, szkół katolickich i zabrania dla siebie siedzib tych instytucji. Szósty rok nowenny (1962/63) „Młodzież wierna Chrystusowi" zaznaczył się wzrostem presji na laicyzowanie młodego pokolenia, m.in. przez zakaz praktyk religijnych na obozach i koloniach, presję na to, aby nie noszono oznak religijnych (medalików). Rok siódmy akcentujący „Sprawiedliwość i miłość społeczną" był trudnym czasem dla wiernych wyraźnie zaznaczających swoją tożsamość katolicką. Aktywni katolicy mieli zablokowane drogi awansu zawodowego, ale też nierzadkie były szykany i kary za konsekwentne postawy religijne, zwłaszcza na forum publicznym. Przedostatni rok Wielkiej Nowenny wziął za cel „Walkę z wadami narodowymi", lecz działania Kościoła nie tylko nie były wspierane – a przecież i społeczeństwo i państwo miałoby z tego tylko pożytek – ale wręcz krytykowano i zwalczano działania abstynenckie prowadzone przez Kościół i działaczy społecznych. Ostatni rok nowenny niejako oddający naród pod opiekę Bogarodzicy Królowej Polski był czasem wręcz otwartej walki z wszystkim, co Kościół na rocznicę milenijną przygotowywał. Wymownym aktem wrogości władz było odmówienie zgody na obecność na uroczystościach milenijnych na Jasnej Górze papieża Pawła VI. Do nagonki na Episkopat po orędziu do biskupów niemieckich z końca 1965 roku zawierającym atakowane przez władze sformułowanie o wzajemnym wybaczeniu win włączono nawet kadrę wojskową kierowaną z tekstami propagandowymi do najmniejszych miejscowości. Jak za czasów stalinowskich ograniczano możliwości dotarcia, nawet komunikacją prywatną (np. wyznaczając na ten dzień kontrolę pojazdów), na uroczystości milenijne[55], młodzieży i dzieciom wyznaczając, mimo niedzieli, obowiązkową obecność na stadionach itp.

Religijny rodowód Milenium i Wielką Nowennę nazwaną przez ówczesnego I sekretarza KC PZPR obłędnym programem wtrącania Polski w mroki obskurantyzmu, starano się przykryć lansowaniem obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego, które według założeń pomysłodawców miały pomnożyć siły wewnętrzne Polaków dla urzeczywistnienia dzieła budownictwa socjalistycznego. Zewnętrznym wyrazem tych działań i sposobem uczczenia „obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego", który miał wyprzeć ze świadomości Polaków religijną treść Milenium, stała się ogłoszona we wrześniu 1958 roku przez samego I sekretarza Partii akcja budowy „Tysiąca szkół na Tysiąclecie".

[55] Por. Zawadka, *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej*, s. 247–248.

Dla prawdy historycznej trzeba też jednak dodać, że program milenijny, a zwłaszcza jego treści maryjne, miały wrogów także wśród ludzi Kościoła. Z delikatnie mówiąc, zróżnicowanym stopniem przekonania i gorliwości podejmowane były przez poszczególnych duszpasterzy wytyczne duszpasterskie. Pewna część księży uważała, że maryjność programu przysłania istotę wiary i pobożności katolickiej. Tego też rodzaju zastrzeżenia wyrażały postaci z niektórych kręgów tzw. intelektualistów, także katolickich[56]. Chyba świadome tych napięć tzw. departamenty kościelne Urzędu Bezpieczeństwa sprokurowały niespotykaną dotąd intrygę polegającą na dostarczeniu ojcom Soboru Watykańskiego II w listopadzie 1963 roku broszury, w której opracowaniu brali udział księża, współpracownicy SB, *Do Ojców Soboru. Memoriał o niektórych aspektach kultu maryjnego w Polsce*. W ten sposób starano się zdyskredytować prymasa w oczach hierarchii katolickiej całego świata. Paszkwil ten kwestionując jego program duszpasterski, krytykował także aspekty maryjne w programie milenijnym[57].

* * *

Aczkolwiek Milenium miało konkretną datę, to faktycznie było procesem wewnętrznego dojrzewania wiernych Kościoła katolickiego w Polsce, uświadamiających sobie tylowiekowe zakorzenienie w organizmie Kościoła powszechnego, ale i rodzimą, narodową specyfikę przeżywania wiary. I chociaż przypadło to w czasie niekorzystnym, w niemal nieustannej konfrontacji z ateistycznym komunizmem państwowym, nie tylko dało większe poczucie tożsamości katolickiej aktualnemu pokoleniu, ale i zaczęło kształtować tych, którzy w następnych dekadach, zwłaszcza w latach osiemdziesiątych drugiego tysiąclecia od chrztu Polski stali się duchową siłą zdolną podjąć proces odnowy narodu i państwa. I choćby tylko dlatego kardynał Stefan Wyszyński zasłużył na miano Prymasa Tysiąclecia.

---

[56] Jerzy Zawieyski w 1966 roku w swoich dziennikach napisał m.in.: „Cała ta parada z wędrówką obrazu Matki Boskiej jest rodzajem szamanizmu i zabobonu. Razi to moje uczucia religijne i mój smak". J. Zawieyski, *Dzienniki*, t. 2: *Wybór z lat 1960–1969*, Warszawa 2012, s. 571. Mniej dziwią, choć w treści podobnie prymitywne, wynurzenia Jarosława Iwaszkiewicza, uważającego się za katolika, lecz stale bardzo spolegliwego wobec władzy komunistycznej, który w tymże samym roku milenijnym napisał w liście do znajomego: „Procesje z kopią obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, fanatyzm tłumów w pogańskim czczeniu tego obrazu, zmuszanie rodziców do przystępowania wraz z dziećmi do pierwszej komunii – czyż nie równa się katolicyzmowi z południowych Włoch? Co tu zostaje z religii – ciemnota i zabobon". A. Mycielski, *Dziennik 1960–1969*, Warszawa 2001, s. 447.

[57] Por. S. Cenckiewicz, *Sprawa antymaryjnego memoriału UB na Soborze Watykańskim II*, „Arcana", 2004, nr 55–56(1–2), s. 118–135.

BEFORE 1966 CAME

Keywords: Millennium, Stefan Wyszyński, Millennium of the Baptism, Millennium of the Polish State, Jasna Góra Vows, Kazimierz Vows, Great Novena.

Abstract: Awareness of the importance of emphasizing the centuries-long history of Christianity in Poland began to emerge in Poland, especially in the Prussian partition, in the 19th and 20th centuries. After World War II, it began to gain momentum with the approaching millennium of Christianity. It was also present in the research proposals of secular historians, though with a greater emphasis on the history of statehood than the Church. Primate Stefan Wyszyński viewed preparations for the upcoming anniversary of Poland's baptism as fulfilling the testament of his predecessor, Cardinal August Hlond. Primate Wyszyński's imprisonment seemed to put an end to all such projects, but in reality, it became the time for the development of a program unparalleled anywhere in the world – a program of spiritual preparation for the nation to experience the millennium of Christianity. The "Vows" made by King John II Casimir in 1656 to the image of Mary in Lviv, modernized by the Primate, and taken on the three-hundredth anniversary of the vows at Jasna Góra, became the content of the Great Novena in preparation for the millennium. Scheduled for the years 1957–1966, they became the content of their pastoral programs. Simultaneously, in 1957, at the inspiration of Primate Wyszyński, a pilgrimage of copies of the Jasna Góra image began in parishes across Polish dioceses. In 1966, the image was present at the millennium diocesan celebrations, but in September 1966, as part of an anti-Church campaign, it was imprisoned at Jasna Góra by militia authorities. This lasted six years. The millennium program prepared by Cardinal Wyszyński became not only a platform for the religious maturation of the then generation of the Polish nation but also a foundation for the subsequent transformations that began in Poland in the 1980s.

Sections: [Introduction] > 1. Initiatives during the partition period > 2. After World War II > 3. Millennium in the original intention of Primate Stefan Wyszyński > 4. Maturation of a new vision of Millennium > 5. Realization of the vision after liberation > 6. Pilgrimage of a copy of the Jasna Góra painting > 7. Actions against Millennium > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Wyszyński S.

Dzieła zebrane, t. 1: *1949–1953*, Warszawa 1991.

Pro memoria, t. 2: *1953*, Warszawa 2017; t. 3: *1953–1956*, Warszawa 2018; t. 4: *1956–1957*, Warszawa 2020.

W światłach tysiąclecia, Kraków 1961.

Cenckiewicz S., *Sprawa antymaryjnego memoriału UB na Soborze Watykańskim II*, „Arcana", 2004, nr 55–56(1–2), s. 118–135.

Hensel W., *Potrzeba przygotowania wielkiej rocznicy*, „Przegląd Wielkopolski", 2(1946), nr 7–8, s. 193–206.

Hinc A., *Mityczne milenium. Dziewiętnastowieczne próby obchodów 1000-lecia chrześcijaństwa w Polsce i objęcia władzy przez Piastów*, „Kronika Miasta Poznania", 84(2016), nr 1, s. 90–111.

Jełowicka J., *Nawiedzenie polskich parafii przez kopię obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej*, StC, 2(1981), s. 91–107.

Kosiński S., *Maryjno-społeczna myśl kardynała Augusta Hlonda*, StC, 10(1989), s. 76–90.

Kucharska A., *Rocznica chrztu w cieniu Wielkiej Wojny (1916)*, „Kronika Miasta Poznania", 84(2016), nr 1, s. 112–124.

Micewski A., *Kardynał Wyszyński, prymas i mąż stanu*, Paris 1982.

Micewski A., *Stefan Kardynał Wyszyński (1901–1981)*, Warszawa 2000.

Mycielski A., *Dziennik 1960–1969*, Warszawa 2001.

Noszczak B., *Sacrum czy profanum? – Spór o istotę obchodów Milenium polskiego (1949–1966)*, Warszawa 2002.

Noszczak B., *Antymilenium. Konflikt państwa z Kościołem na tle obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956–1966/67)*, Warszawa 2020.

Nowacki J., *Zadania nasze wobec nadchodzącego tysiąclecia Chrztu Polski*, PS, 2(1948), nr 1, s. 224–233.

Od redakcji, NP, 1(1946), s. 3–4.

Okońska M., *Przez Maryję wszystko dla Boga. Wspomnienia 1948–1965*, Warszawa 2022.

Pietrzak J., *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945–1948*, t. 1, Poznań 2009.

Świrski I., *Przemówienie J.E. Księdza Biskupa Ordynariusza w dniu zakończenia „Nawiedzenia" diecezji siedleckiej przez Matkę Boską Częstochowską w Jej obrazie*, 28 IV 1959, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie", 29(1960), s. 180–183.

Tomziński J., *Jasnogórska Maryja w życiu i w służbie ks. kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski*, StC, 2(1981), s. 5–45.

Zawadka J., *Wielka Nowenna w koncepcji duszpasterskiej prymasa Wyszyńskiego. Zarys problematyki pastoralno-historycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne", 24(2011), nr 1, s. 241–254.

Zawieyski J., *Dzienniki*, t. 2: *Wybór z lat 1960–1969*, Warszawa 2012.

Żaryn J., *Obchody Milenium na uchodźstwie z lotu ptaka*, w: *Obchody Milenium na uchodźstwie w 50. rocznicę*, red. R. Łatka, J. Żaryn, Warszawa 2016, s. 21–46.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 34–52
10.52404/ttnwloc.stwl.28.2

RAFAŁ ŁATKA [a, b, @]
0000-0003-2650-4031
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; Wydział Nauk Historycznych; Instytut Historii, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa, mazowieckie, PL
[b] Instytut Pamięci Narodowej; Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu; Biuro Badań Historycznych, ul. Janusza Kurtyki 1, 02-676 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] Rafal.Latka7@GMail.Com

KATOLICKO-NARODOWY PROGRAM PRZEBUDZENIA SPOŁECZEŃSTWA, CZYLI „WIELKA NOWENNA" I OBCHODY TYSIĄCLECIA CHRZTU POLSKI W KONCEPCJI KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
Zarys zagadnienia

Słowa kluczowe: Stefan Wyszyński, Wielka Nowenna, obchody milenijne, władza, PRL.

Abstrakt: Tekst przedstawia koncepcję „Wielkiej Nowenny" oraz obchody tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce autorstwa kardynała Stefana Wyszyńskiego. Pokazuje, że program Prymasa Polski miał charakter zarówno katolicki, jak i narodowy. Jego efektem było ożywienie polskiego katolicyzmu oraz naprawa więzi społecznych i narodowych. Koncepcja kardynała Wyszyńskiego spotkała się z oporem władz komunistycznych, ale ich wysiłki okazały się nieskuteczne. W tekście omówiono również skutki przesłania polskich biskupów do biskupów niemieckich oraz reakcję

RAFAŁ ŁATKA (1985–); 2009, mgr: politologia (UJ, Kraków); 2014, dr nauk społecznych: nauki o polityce (UJ, Kraków); 2020, dr hab. nauk humanistycznych: historia (UKSW, Warszawa); 2022–, prof. (UKSW, Warszawa); 2016–, pracownik naukowy Biura Badań Historycznych IPN; 2017–, koordynator Centralnego Projektu Badawczego IPN „Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce 1944–1989"; zainteresowania naukowe: historia najnowsza Polski, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Kościoła katolickiego w XX wieku.

prymasa na rozczarowującą odpowiedź niemieckiej hierarchii. W końcowej części analizy przytoczono ocenę kardynała Wyszyńskiego dotyczącą obchodów tysiąclecia chrztu Polski.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Założenia „Wielkiej Nowenny" > 2. Program zagrożeniem dla władz PRL > 3. Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich > 4. Długi rok milenijny: 1966–1967 > [Podsumowanie].

Kluczowym elementem rozbudzenia religijności polskiego społeczeństwa oraz wzmocnienia związku między Kościołem a narodem był program „Wielkiej Nowenny" opracowany przez kard. Wyszyńskiego w czasie uwięzienia trwającego trzy lata (1953–1956)[1]. Prymas miał wówczas czas, by szczegółowo przemyśleć jego założenia i przystąpić do ich realizacji wkrótce po opuszczeniu internowania w Komańczy. Inauguracja programu miała miejsce 3 maja 1957 r. na Jasnej Górze. Koncepcja hierarchy zakładała realizację dziewięcioletniego programu duszpasterskiego, którego finałem miały być obchody milenium chrztu Polski w 1966 roku[2]. Została oparta na przekonaniu, iż należy dotrzeć do „każdego poszczególnego człowieka". Szczególny nacisk prymas położył na pogłębienie wiary i odnowę religijno-moralną narodu, gdyż świadom był daleko idących spustoszeń duchowo-moralnych w społeczeństwie polskim po doświadczeniach II wojny światowej oraz w okresie stalinizmu.

---

[1] Na temat internowania kard. Wyszyńskiego zob. szerzej, J. Żaryn, *Aresztowanie Prymasa Polski – okoliczności, przebieg, konsekwencje (1953–1956)*, „Studia Prymasowskie", 1(2007), s. 47–69.

[2] Zob. R. Łatka, *Prymas Stefan Wyszyński w realiach PRL*, Warszawa 2022, s. 187–188. Obchody Milenium chrztu Polski posiadają już swoją dość bogatą literaturę. Wśród najważniejszych opracowań należy wymienić: *Zapomniany rok 1966. W XXX rocznicę obchodów Milenium Chrztu Polski*, red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1996; *Uroczystości milenijne 1966 roku. Sprawozdania urzędów spraw wewnętrznych*, Warszawa 1996; *Obchody milenijne 1966 roku. W świetle dokumentów Ministerstwa Spraw Wewnętrznych*, Warszawa 1998; P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Konflikty roku milenijnego 1966*, Warszawa 2000; *Milenium polskie. Walka o rząd dusz*, Warszawa 2002; B. Noszczak, *„Sacrum" czy „profanum"? Spór o istotę obchodów milenium polskiego (1949–1966)*, Warszawa 2002; tenże, *Antymilenium. Konflikt państwa z Kościołem na tle obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956–1966/1967)*, Warszawa 2020; *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. Noszczak, Warszawa 2006; A. Szot, K. Sychowicz, *Białostockie milenium. Białystok na milenijnym szlaku, obchody tysiąclecia chrztu Polski*, Białystok 2006; D. Gucewicz, *Próba sił? Rok 1966 w Gdańsku*, Gdańsk 2014; *Pół wieku Milenium. Religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski (1956–1966/1967)*, red. B. Noszczak, Warszawa 2018. Zob. również, S. Wyszyński, *Zapiski milenijne. Wybór z dziennika „Pro memoria" z lat 1965–1967*, wybór i oprac. M. Okońska [i in.], Warszawa 2001.

Podczas jej trwania Kościół w Polsce rozważał treść Jasnogórskich Ślubów Narodu Polskiego – będących punktem wyjścia do „Wielkiej Nowenny”[3]. Prymas mówił o swojej wizji w słowach skierowanych do uczestników pielgrzymek do paulińskiego sanktuarium w grudniu 1956 r.: „program jest wszechstronny. Pragnie on przede wszystkim utrzymać cały naród w łasce, w wierności Bogu, Kościołowi i świętemu Krzyżowi i Ewangelii. Pragnie utrzymać rodziny nasze w zwartości, w mocy, w jedności, we wzajemnej służbie tym zadaniom, które ma rodzina wobec siebie i wobec narodu. Pragnie wzmocnić więzy rodzinne nadprzyrodzonymi wartościami małżeństwa. Pragnie umocnienia korzenia bytu narodu, domaga się wielkiego szacunku dla każdego nowego życia [...][4]”. A tak jego wizję oceniał komunistyczny aparat bezpieczeństwa: „Antysocjalistyczna działalność Kościoła zawarta jest w dziewięcioletnim programie tzw. Wielkiej Nowenny opracowanym przez Wyszyńskiego. Jest to program katolickiego oddziaływania na społeczeństwo, który ma na celu przeciwdziałanie szerzącej się laicyzacji życia społecznego. Oprócz tego program ten przesiąknięty jest kultem Maryi. Inicjatorem ruchu maryjnego jest Wyszyński”[5].

1. Założenia „Wielkiej Nowenny”

Każdy rok „Wielkiej Nowenny” miał określony temat pracy. W kazaniach niedzielnych głoszonych we wszystkich polskich parafiach duszpasterze wzywali do pogłębienia wiary, obrony życia nienarodzonych, odnowy rodziny, odpowiedzialnego wychowania młodzieży, służby społecznej – „miłości i sprawiedliwości społecznej”, walki z wadami narodowymi oraz zdobywania cnót społecznych. Przypominali o nierozerwalności małżeństwa oraz nawoływali do pogłębienia czci do Matki Bożej. W czasie diecezjalnej uroczystości św. Wojciecha w Gnieźnie 23 kwietnia 1957 r.

---

[3] Noszczak, *Antymilenium*, s. 59n.

[4] S. Wyszyński, *Program Pielgrzymów Stolic. Do uczestników pielgrzymek na Jasną Górę*, 16 XII 1956, Warszawa, w: tenże, *Dzieła zebrane* (DZ), t. 3: 1956–1957, Warszawa 1999, s. 89.

[5] *Charakterystyka i ocena działalności społeczno-politycznej kard. Stefana Wyszyńskiego sporządzona przez starszego oficera operacyjnego Wydziału I Departamentu IV MSW Zenona Chmielewskiego*, Warszawa, 18 XII 1962, w: *W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, oprac. J. Marecki, P. Nitecki, R. Szczypta-Szczęch, Kraków 2014, s. 163. Por. *Tezy, założenia i programy państwowych obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego [i] kościelnych uroczystości Tysiąclecia Chrztu Polski. Pismo dyrektora Departamentu IV MSW S. Morawskiego do Oddziału Prewencji Ogólnej KG MO płk. B. Skulego*, 10 XI 1965, Warszawa, w: *Obchody milenijne 1966 roku*, s. 19–20.

prymas jasno wskazywał, że program ma za zadanie „powiązać silną wiarę – z silnymi, zdrowymi obyczajami", gdyż „dotychczas w Polsce panuje ogromny rozdźwięk między wiarą a życiem"[6]. Kardynał Wyszyński nakreślił go szczegółowo w wytycznych skierowanych do duchowieństwa w lipcu 1957 roku. Podkreślał, że główne kierunki pracy duszpasterskiej nawiązują wprost do roty ślubowania jasnogórskiego, a ich zasadniczym celem jest: „aby na rok 1966 stawić Bogu naród polski odnowiony w swym chrześcijaństwie"[7]. Program nakreślony przez prymasa wyglądał następująco:

– I rok pracy duszpasterskiej 1957–1958, hasło: „Przyrzekamy wierność Bogu, Krzyżowi i Ewangelii, Kościołowi i jego pasterzom";
– II rok 1958–1959, hasło: „Przyrzekamy żyć w łasce uświęcającej bez grzechu ciężkiego";
– III rok 1959–1960, hasło: „Przyrzekamy stać na straży budzącego się życia";
– IV rok 1960–1961, hasło: „Przyrzekamy wierność małżeńską";
– V rok 1961–1962, hasło: „Przyrzekamy świętość ogniska domowego";
– VI rok 1962–1963, hasło: „Przyrzekamy wychować młode pokolenie w wierności Bogu i Kościołowi";
– VII rok 1963–1964, hasło: „Przyrzekamy pielęgnować sprawiedliwość i miłość społeczną";
– VIII rok 1964–1965, hasło: „Przyrzekamy walczyć z wadami narodowymi, zdobywać cnoty";
– IX rok 1965–1966, hasło: „Przyrzekamy szerzyć cześć i nabożeństwo do Matki Bożej"[8].

Przyglądając się liście przyrzeczeń, widać, iż był to całościowy program katolicko-narodowy, mający za zadanie pogłębić nie tylko życie religijne, ale również podnieść poziom moralny społeczeństwa. Wynikało to z krytycznej oceny kondycji polskiego narodu, którego część, w przekonaniu kard. Wyszyńskiego, zeszła „poniżej poziomu wierzącego pogaństwa", [...] część więdnie w zeświecczeniu, część murszeje w byle jakim chrześcijaństwie. Stosunkowo niewielka jest grupa chrześcijan pełnych, twórczych, apostolskich"[9]. W słowie skierowanym niecały miesiąc później

[6] S. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 4: *1956–1957*, red. M. Białkowski, M. Wiśniewska, Warszawa 2020, s. 202, zapis z 23 IV 1957.

[7] Tenże, *Program pracy duszpasterskiej w pierwszym roku Wielkiej Nowenny przed milenium*, VII 1957, Warszawa, w: DZ, t. 3, s. 316–323.

[8] Zob. szerzej, Noszczak, *Antymilenium*, s. 79–101.

[9] Cyt. za: Łatka, *Prymas Stefan Wyszyński w realiach*, s. 189.

do Warszawskiej Pielgrzymki (6 sierpnia 1957 r.) udającej się na Jasną Górę prymas jasno zaznaczył, że polskie społeczeństwo wymaga oczyszczenia, gdyż ma wiele wad, nałogów oraz złych skłonności[10]. Dodać w tym miejscu należy, że „Wielka Nowenna" była programem nakierowanym na przyszłość, zmierzającym do daleko idącej i wszechstronnej poprawy kondycji polskiego społeczeństwa: „Przyłóżmy raz jeszcze rękę do pługa, by przeorać niwę serc naszych, nie oglądając się wstecz. Kapłani i lud wierny podadzą sobie dłonie w świętym współzawodnictwie o czystszą, trzeźwiejszą, pogodniejszą przyszłość Narodu, który tak bardzo na nią zasługuje" – wskazywał prymas w liście pasterskim skierowanym do wiernych w lutym 1958 roku[11].

Program przygotowany przez kard. Wyszyńskiego miał charakter jednolity i scentralizowany, dzięki czemu do wszystkich wiernych docierał taki sam przekaz. O zaletach i wadach takiego systemu pisał wnikliwie przed laty ks. Zygmunt Zieliński: „Dostarczone teksty duszpasterskie stanowiły w pewnym sensie dobrodziejstwo, aczkolwiek mocno krępowały co ambitniejszych księży, ponieważ władze kościelne nalegały, aby duchowni ściśle trzymali się jednej linii duszpasterskiej określonej dla całego kraju. Takie uschematyzowanie tekstów przeznaczonych dla wszystkich diecezji i parafii miało jedną dobrą stronę, służyło mianowicie jako tarcza obronna przed ingerencją władz komunistycznych. Kapłan mógł się w tej sytuacji tłumaczyć, iż musi ściśle wypełniać wolę przełożonych, co zmniejszało (aczkolwiek nie likwidowało) jego osobistą odpowiedzialność"[12].

Prymas w dniu inauguracji „Wielkiej Nowenny", czyli 5 maja 1957 r., gdy powtarzano Śluby Jasnogórskie we wszystkich parafiach w Polsce, na kartach swojego dziennika odnotował ważną refleksję, która jasno pokazywała, jak wielkie nadzieje wiązał z zaprojektowanym przez siebie programem duszpasterskim oraz jak bardzo cieszyła go pozytywna reakcja wiernych: „Katedra jest przepełniona; nigdy jeszcze nie było tu tak tłoczno. Na twarzach obecnych, nawet małych dzieci, maluje się widoczne wzruszenie. Znać, że świadomość zobowiązań włada nad tym ludem.

---

[10] S. Wyszyński, *Nie pozwolimy znieważać naszych świętości. Przemówienie do Warszawskiej Pielgrzymki na Jasną Górę*, 6 VIII 1957, Warszawa, w: DZ. t. 3, s. 327.

[11] Cyt. za: Łatka, *Prymas Stefan Wyszyński w realiach*, s. 189–190.

[12] Zob. szerzej Z. Zieliński, *Wielka Nowenna na tle powojennych losów Kościoła w Polsce*, w: *Ecclesia Posnaniensis. Opuscula Mariano Banaszak septuagenario dedicata*, red. F. Lenort, K. Lutyński, Poznań 1998, s. 273–288.

Gdy sobie uświadomimy, że w tej godzinie w całej Polsce, we wszystkich świątyniach parafialnych ten akt ma dziś miejsce, można zrozumieć, jak wielką łaskę dała Narodowi Maryja, jak wielkim przeżyciem będzie to dla społeczeństwa. – Po ślubowaniach hejnał, apel Jasnogórski i «Wesoły nam dziś dzień nastał». Opuszczamy świątynię wśród rozmodlonego ludu. Oby prawdziwie Ślubowania weszły w krew narodu, w jego życie codzienne”[13].

2. Program zagrożeniem dla władz PRL

Komuniści w pełni zdawali sobie sprawę z zagrożenia, jakie stanowiła „Wielka Nowenna” dla ich władzy oraz wizji państwa socjalistycznego. W dokumentacji partyjnej podkreślano: „Opracowany przez kard. Wyszyńskiego program obchodów milenijnych miał jeden zasadniczy cel: totalną klerykalizację całego społeczeństwa Polski oraz wszystkich bez wyjątku przejawów życia społecznego, gospodarczego, kulturalnego i politycznego. [...] Zamierzenia Episkopatu oraz formowanej wokół niego ideologii «tysiąclecia chrztu Polski» są jasne: przez całkowite, ślepe i bezwzględne podporządkowanie całego społeczeństwa hierarchii kościelnej oraz doktrynie katolickiej stworzyć psychiczną, nieprzekraczalną barierę, uniemożliwiającą budownictwo i rozwój socjalizmu w Polsce”[14].

Prymas publicznie ogłosił cele „Wielkiej Nowenny” w artykule zamieszczonym na łamach „Tygodnika Powszechnego” w 1958 roku. Podkreślał w nim: „Uczynimy rachunek sumienia, by poznać winy dziejowe, by za nie żałować, ale natychmiast powstaniemy z klęczek, by iść za Chrystusem ku nowym wiekom, ku nowemu życiu. [...] Rzeczą najdonioślejszą jest to, by z badanej przeszłości wyciągnąć wnioski dla nadchodzącej przyszłości. Trzeba dostrzec w chrześcijańskiej przeszłości Narodu przedziwną jej moc zachowawczą dla przyszłości Narodu naszego. [...] trzeba ciągle pamiętać, że życie Narodu jest w nas i przed nami. Zapewne wyrasta ono z pnia przeszłości, jak liście z konarów, ale

[13] Wyszyński, *Pro memoria*, t. 4, s. 216, zapis z 5 V 1957.

[14] Cyt. za R. Łatka, *Obchody Milenium Chrztu Polski i ich rola w przebudzeniu narodowym Polaków w czasie komunistycznego zniewolenia*, „Myśl.PL”, 2016, nr 3, s. 25–26. Warto podkreślić, iż w analogiczny sposób cele „Wielkiej Nowenny” oceniano w Departamencie IV MSW. W charakterystyce działalności prymasa sporządzonej w grudniu 1962 r. podkreślano: „Antysocjalistyczna działalność Kościoła zawarta jest w dziewięcioletnim programie tzw. Wielkiej Nowenny opracowanym przez Wyszyńskiego. Jest to program katolickiego oddziaływania na społeczeństwo, który ma na celu przeciwdziałanie szerzącej się laicyzacji życia społecznego. Oprócz tego program ten przesiąknięty jest kultem Maryi. Inicjatorem ruchu maryjnego jest Wyszyński”. *Charakterystyka i ocena działalności*, s. 163.

liść może uschnąć, kwiat może opaść i owocu nie wydać”[15]. Jak wynika z powyższego cytatu, duchowny zdefiniował w nim zarówno religijne, jak i patriotyczne cele swojego programu. Dodać można do tego ważną wypowiedź skierowaną do wychowawców zgromadzonych na Jasnej Górze z 19 kwietnia 1959 roku. Prymas namawiał ich do wytrwałości i wierności ewangelii: „Umiemy wyliczać nasze wady i nałogi narodowe, ubolewamy nad tym, że chociaż Polska jest w dziewięćdziesięciu procentach katolicka, to jednak nie w dziewięćdziesięciu procentach po katolicku postępuje. Zarzuty nam czynione niekiedy są słuszne. Nie są jednak powodem do zwątpienia, owszem mają raczej posłużyć za bodziec do tym wierniejszej służby w duchu Ewangelii i do życia bardziej chrześcijańskiego na polskiej ziemi. Ten duch chrześcijański jest zagrożony przez planową obojętność religijną i ateizm”[16].

Równocześnie trzeba jednak pamiętać, iż kard. Wyszyński miał również istotne cele, których publicznie wprost nie wyjawiał, gdyż przyczyniłoby się to do dalszego zaostrzenia polityki władz wobec Kościoła. Opisał je za to w swoim dzienniku, w czasie centralnych uroczystości na Jasnej Górze: „Wobec totalnego zagrożenia Narodu, będącego pod przemocą Moskwy, wobec ateizacji programowej popieranej przez PZPR, wobec wyniszczenia biologicznego – trzeba głębokiego nurtu nadprzyrodzonego, by Naród świadomie czerpał z Kościoła moce boże i umacniał nimi swoje życie religijne i narodowe”[17]. W przekonaniu prymasa walka z komunizmem była dla Kościoła problemem moralnym, nie politycznym i nie można jej sprowadzać do prostego schematu komunizm – antykomunizm. Obie wspomniane płaszczyzny: walka o katolicki charakter Polski i obrona przed laicyzacją w perspektywie kard. Wyszyńskiego wzajemnie się uzupełniały i nakładały na siebie. Sukces wizji Polski katolickiej nie był bowiem możliwy bez jednoczesnego pokazania ułomności projektu komunistycznego i wygrania z nim rywalizacji o „duszę Polaków”[18].

---

[15] S. Wyszyński, *W światłach tysiąclecia chrześcijaństwa Polski*, „Tygodnik Powszechny”, 1 VI 1958. Zob. również, E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013, s. 287–288.

[16] S. Wyszyński, *Katolicki ideał wychowawczy. Do wychowawców i nauczycieli*, 19 IV 1959, Jasna Góra, w: DZ, t. 5: 1959, Warszawa 2006, s. 149.

[17] Tenże, *Zapiski milenijne*, s. 273.

[18] Zob. szerzej, R. Łatka, *Czy Prymas Polski Stefan Wyszyński był antykomunistą?*, w: *Antykomunizm Polaków w XX wieku*, red. P. Kardela, K. Sacewicz, Białystok – Olsztyn – Warszawa 2019, s. 569–592.

Centralnym miejscem realizacji programu było sanktuarium jasnogórskie. Ponieważ wiernym utrudniano pielgrzymowanie do niego, w program „Wielkiej Nowenny" prymas włączył peregrynację kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej po polskich parafiach. Wędrówka Obrazu Nawiedzenia rozpoczęła się 26 sierpnia 1957 roku. Mimo wielu utrudnień czynionych przez władze komunistyczne, którym nie podobała się taka „manifestacja ludowej religijności", wizerunek Matki Bożej do 1966 r. zdążył nawiedzić dziesięć polskich diecezji[19]. W roku milenijnym kopia obrazu jasnogórskiego towarzysząca poszczególnym uroczystościom diecezjalnym była kilkakrotnie zatrzymywana na trasie peregrynacji. Ostatecznie władze komunistyczne „aresztowały" Obraz Nawiedzenia 2 września 1966 r. w okolicach Będzina i nakazały umieścić w jasnogórskim sanktuarium, gdzie pozostał przez sześć lat. Peregrynacja trwała jednak dalej, tyle że z symbolicznymi pustymi ramami, które jasno pokazywały, iż w Polsce rządzonej przez komunistów nie może być mowy o wolności religijnej[20]. Biskupi zajęli w tej sprawie zdecydowane stanowisko, wysyłając ostry list skierowany do Rady Państwa, w którym podkreślano, że: „Odebranie tego Obrazu dokonane siłą, a wraz z tym udaremnienie jego funkcji religijnej jest wtargnięciem w dziedzinę czysto religijną przy użyciu przemocy fizycznej, a równocześnie stanowi wyraźne pogwałcenie uczuć religijnych oraz ich bolesną obrazę. Obraza ta jest tak oczywista, że nie potrzeba jej ani osobno wyjaśniać, ani też udowadniać. Wszelkie zaś próby nadawania kultowi religijnemu oraz pracy duszpasterskiej związanej z nawiedzeniem Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej jakiegoś znaczenia politycznego są dalszą tylko jeszcze postacią deprecjonowania religii oraz uczuć religijnych przez odbieranie im właściwego znaczenia. Jest to próba stanowienia o religii z pozycji anty-religijnych, w czym zawiera się oczywiste naruszenie zasady wolności religii i sumienia"[21]. Dopiero w 1972 r. Obraz Nawiedzenia został potajemnie wyniesiony z Jasnej Góry przez ks. Józefa Wójcika i powrócił na trasę nawiedzenia[22].

---

[19] R. Łatka, B. Mackiewicz, D. Zamiatała, *Prymas Stefan Wyszyński. Biografia*, Warszawa 2020, s. 65–66.

[20] Noszczak, *Antymilenium*, s. 418–419.

[21] *Protest Episkopatu Polski skierowany do Rady Państwa w sprawie znieważenia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej przez władze komunistyczne oraz gwałcenia uczuć religijnych*, 22 XI 1966, Warszawa, w: *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 2: *1960–1974*, red. P. Raina, Poznań 1995, s. 405–407.

[22] Łatka, Mackiewicz, Zamiatała, *Prymas Stefan Wyszyński*, s. 66.

Ataki władz PRL na program „Wielkiej Nowenny" ocenił całościowo w swojej notatce podsumowującej rok 1966: Od pierwszego Roku Wielkiej Nowenny zauważyliśmy, że władze partyjne przygotowują przeciwprogram. Zaznaczyło się to szczególnie wyraźnie w dwóch pierwszych latach. Na hasło Wielkiej Nowenny – Wierność Krzyżowi i Ewangelii – odpowiedziano usunięciem religii i walką z krzyżami w szkołach i w budynkach publicznych. Programowi – w obronie życia dusz i ciał – przeciwstawiono walkę z małżeństwem chrześcijańskim, propagandą rozwodów i akcją przerywania ciąży, która nieco później stała się propagandą na rzecz antykoncepcji. – Nieco później jednak zauważono, że Wielka Nowenna programem swoim miała i wpływ pozytywny, zwłaszcza gdy Soborowej akcji czynów dobroci również przeciwstawiono „czyny dobroci politycznej"[23].

Kardynał Wyszyński, realizując wraz z całym Kościołem w Polsce nakreślony przez siebie program duszpasterski, spotykał się nie tylko z przeciwdziałaniem władz komunistycznych, ale również z oporem znacznej części „katolików postępowych", którzy zupełnie inaczej widzieli rozwój polskiego katolicyzmu, formułując postulat pogłębienia intelektualnego i promując wizję Kościoła elitarnego. Inteligencji katolickiej prymas stawiał dwa zasadnicze wymagania: propagowanie katolickiej nauki społecznej oraz pozostawanie w ścisłej łączności z hierarchią kościelną[24]. Uważał również, że środowisko to powinno dbać o rozwijanie i pogłębianie relacji Polak-katolik oraz pomagać w starciu z antykościelnymi działaniami władz. Prymas był krytyczne nastawiony również do „pluralistycznego plotkowania" wśród rozmaitych organizacji grupujących „katolików postępowych", polegającego na bezkrytycznym propagowaniu idei przeszczepionych z krajów zachodnich, które, jak trafnie zauważył: „zwożono z całego świata i wysypywano na biedne głowy młodych ludzi, nieprzygotowanych do odbierania błędów i wypaczeń z krajów zachodnich[25]". Był to stały punkt jego krytyki szczególnie wobec środowiska „Znaku" i „Więzi", które słynęły z nowinkarstwa i – jak oceniał prymas – zawsze znajdowały okazję, żeby zająć krytyczne stanowisko wobec działalności Kościoła w Polsce. Oczekiwał również mężnego wyznawania wiary i popularyzowania działalności polskiego Kościoła. Tak określone zadania nie były realizowane ani przez PAX, ani przez środowisko „Tygodnika

[23] AAG, S. Wyszyński, *Pro memoria 1966*, zapis z 31 XII 1966 r.

[24] Łatka, Mackiewicz, Zamiatała, *Prymas Stefan Wyszyński*, s. 66–67.

[25] Tamże, s. 67.

Powszechnego", „Znaku" i „Więzi". Charakterystyczne jest to, że „Tygodnik Powszechny" nie wydrukował na swoich łamach ani jednego kazania prymasa z uroczystości milenijnych w 1966 roku[26].

Program „Wielkiej Nowenny" przygotowujący Polaków do obchodów tysiąclecia chrześcijaństwa okazał się znaczącym sukcesem. W uroczystościach odbywających się w latach 1957–1966 wzięły udział setki tysięcy, a może nawet miliony wiernych, którzy pogłębili swoją religijność. Dla komunistów był to zaś sygnał, że większość społeczeństwa jest przywiązana do wiary katolickiej.

3. Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich[27]

Kluczowym elementem strategii Kościoła w Polsce, w bezpośredni sposób poprzedzającym rok milenijny był list biskupów polskich do biskupów niemieckich z 18 listopada 1965 roku. Był on wyrazem chrześcijańskiej miłości do bliźniego, wzywającym do przebaczenia, przełamania niechęci, a nawet nienawiści oraz zapraszającym do udziału w obchodach tysiąclecia chrztu Polski. Znaczną część listu stanowiło przypomnienie relacji polsko-niemieckich, ze szczególnych zaakcentowaniem ważnych dla wzajemnych kontaktów postaci historycznych. Nie pomijano również bolesnych kart związanych z niemieckim sąsiedztwem w ciągu dziejów (od czasów średniowiecznych do współczesności). Najważniejszy fragment przesłania znalazł się w końcowych partiach listu, gdzie polscy biskupi podkreślili: „W tym jak najbardziej chrześcijańskim, ale i bardzo ludzkim duchu, wyciągamy do Was, siedzących tu na ławach kończącego się Soboru, nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie. A jeśli Wy, niemieccy biskupi i Ojcowie Soboru, po bratersku wyciągnięte ręce ujmiecie, to wtedy dopiero będziemy mogli ze spokojem sumienia obchodzić nasze Milenium w sposób jak najbardziej chrześcijański". Odpowiedź ze strony biskupów niemieckich, przesłana 5 grudnia, była oceniana przez Episkopat Polski i osobiście

[26] Łatka, *Prymas Stefan Wyszyński w realiach*, s. 196.

[27] Literatura na temat Orędzia jest już dość obszerna. Wśród najważniejszych publikacji należy wymienić: P. Madajczyk, *Na drodze pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r.*, Warszawa 1994; *Wokół orędzia. Kardynał Bolesław Kominek, prekursor pojednania polsko-niemieckiego*, red. W. Kucharski, G. Strauchold, Wrocław 2009. Najnowsze zestawienie literatury zob. W. Kucharski, *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich. Podsumowanie badań, nowe ustalenia i perspektywy badawcze*, w: *Kardynał Bolesław Kominek: biskup, dyplomata, wizjoner*, red. W. Kucharski, R. Łatka, Warszawa – Wrocław 2020, s. 89–134.

przez prymasa jako rozczarowująca, ze względu na swoją ostrożność i powściągliwość. Hierarchowie z Niemiec Zachodnich i Wschodnich wyrażali się w sposób dyplomatyczny, pomijając drażliwe kwestie we wzajemnych relacjach, a przede wszystkim nie było żadnego przełomu w zakresie uznania praw Polski do Ziem Zachodnich i Północnych (co ciekawe, Gomułka z ironią wskazywał polskim biskupom, że powinni naśladować styl niemieckich hierarchów)[28]. Kardynał Wyszyński pisał o tym wprost w swoim liście do kard. Juliusa Döpfnera z 1970 r.: „Muszę wszakże księdzu Kardynałowi szczerze wyznać, że odpowiedź Episkopatu niemieckiego, na nasz pojednawczy list (z 1965 r.) rozczarowała nie tylko Polaków, ale i światową opinię publiczną. Naszą tak serdecznie wyciągniętą rękę przyjęto nie bez zastrzeżeń”[29].

Niewątpliwie orędzie skierowane do niemieckich biskupów było niezwykle odważnym krokiem polskiego episkopatu (oraz osobiście kard. Wyszyńskiego), który bezpośrednio wkraczał w sferę polityki, czyli sferę, która w przekonaniu Gomułki była zarezerwowana dla władz partyjno-państwowych. Dla I sekretarza KC PZPR był to kolejny „akt wojującego klerykalizmu”[30]. Wspomniany list miał również znaczenie o charakterze geopolitycznym, gdyż pokazywał, że Związek Sowiecki wcale nie musi być gwarantem polskiej granicy na Zachodzie. Ponadto odegrał ważną rolę świadomościową – wychodził naprzeciw podziałowi Europy przez żelazną kurtynę, *de facto* negując go. Prymas znaczenie tego wydarzenia podsumował w kazaniu wygłoszonym 13 stycznia 1966 r.: „To orędzie, może tu, w kraju wywołało pewne zamieszanie, zwłaszcza wśród inteligencji, ale w wymiarze światowym jeszcze bardziej podniosło pozycję Kościoła polskiego, poprawiło sądy o tym Kościele i sprawiło, że w obliczu takiego dokumentu wszystkie zarzuty o szowinizm, nacjonalizm od razu umarły”[31].

Postawy duchowieństwa wobec tej inicjatywy biskupów były bardzo różnorodne. Większość księży co prawda stanęła w obronie episkopatu, ale nie zabrakło też głosów kontestujących decyzję biskupów. Analogicznie sytuacja wyglądała w całym polskim społeczeństwie, sporo było

[28] R. Łatka, *Polsko-niemieckie docieranie. 60 rocznica Listu biskupów polskich do biskupów niemieckich*, „Gość Niedzielny. Historia Kościoła”, 2025, nr 5, s. 17–25.

[29] Cyt. za: A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce*, Kraków 2006, s. 220–221.

[30] Tamże, s. 218.

[31] Cyt. za: Madajczyk, *Na drodze do pojednania*, s. 226.

krytycznych ocen tego kroku hierarchów. Komuniści, wykorzystując sytuację, przygotowali intensywną akcję propagandową wymierzoną w episkopat, a personalnie w kard. Wyszyńskiego, abp. Kominka i abp. Wojtyłę, którzy brali udział w pracach nad listem. Poza ostrymi atakami prasy i radia władze postanowiły nie wydawać prymasowi paszportu na wyjazd do Rzymu na inaugurację obchodów milenijnych[32]. Stanowisko PZPR przedstawił osobiście Gomułka, który w czasie przemówienia wygłoszonego na forum Ogólnopolskiego Komitetu Frontu Jedności Narodu z 14 stycznia 1966 r. powiedział: „Sprawa polega na tym, że episkopat, a szczególnie kardynał Wyszyński chce przeciwstawić 1000-lecie chrztu Polsce Ludowej. Tendencja ta przebija z całego orędzia. [...] Dlatego właśnie odmówiliśmy kardynałowi Wyszyńskiemu paszportu, ażeby nie spotkał się ze swoim nauczycielem – prof. Haleckim, którego cytuje, ażeby nie mógł przeciwstawić 1000-lecia państwa polskiego – 1000-leciu wkroczenia chrześcijaństwa na ziemię polską. [...] niech kościół [sic!] nie przeciwstawia się państwu. Niech nie uważa, że sprawuje rząd dusz w narodzie. Czasy te odeszły w bezpowrotną przeszłość i nigdy już nie powrócą”[33].

Episkopat zareagował na działania władz i wypowiedź Gomułki, stając jednoznacznie w obronie prymasa. W czasie obrad episkopatu w dniach 15–16 grudnia 1965 r. abp Baraniak „podziękował X. Prymasowi za przewodniczenie, a w szczególności za pokój ducha, jaki udzielał się obecnym, za rodzinną atmosferę konferencji i domu arcybiskupiego. Osoba Prymasa Polski jednoczy cały Episkopat, a biskupi mają pełne zaufanie, zrozumienie dla trudnej sytuacji oraz uznanie dla postawy pasterskiej swojego przewodniczącego”[34]. Metropolita poznański był także inicjatorem listu całego episkopatu (przekazanemu kardynałowi 23 marca 1966 r.) wyrażającego pełną solidarność z księdzem prymasem tak „niesprawiedliwie skrzywdzonym” przez ataki prasowe[35].

Ponadto bp Choromański złożył oficjalny protest przeciwko nieudzieleniu kard. Wyszyńskiemu zgody na wyjazd. Nie przyniósł on jednakże efektów, w związku z czym lider Kościoła w Polsce nie wziął udziału nie

[32] Dudek, Gryz, *Komuniści i Kościół*, s. 218–219.

[33] Raina, *Kardynał Wyszyński. Konflikty roku milenijnego*, s. 12.

[34] AAW, Sekretariat Prymasa Polski (SPP) 04/219, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski z 15–16 XII 1965, k. 134, Protokół KPE z 15–16 XII 1965, Warszawa.

[35] K. Białecki, R. Łatka, R. Reczek, E. Wojcieszyk, *Arcybiskup Antoni Baraniak 1904–1977*, Poznań – Warszawa 2017, s. 51–52.

tylko w centralnych uroczystościach milenijnych w Rzymie, ale także zdecydował, że nie wyjedzie do USA i Kanady, gdzie miał uczestniczyć w obchodach organizowanych przez Polonię[36]. Prymas słusznie przewidywał, że decyzja komunistów nie tylko nie przyniesie im uznania, ale także wywoła powszechne zdziwienie. Był gotowy także na to, że może zostać uwięziony. W notatce ze swojego dziennika zapisanej pod datą 11 czerwca 1966 r. podkreślał: „Społeczeństwo polskie zrozumiało, że rząd rozdmuchał sprawę «Orędzia», by usprawiedliwić swój krok, ograniczający moją wolność. Czy za tym nie pójdą dalsze ograniczenia? Wydaje mi się, że rozpoczęta akcja jeszcze nie odsłoniła właściwego celu. Jestem Niewolnikiem Maryi nie dla pięknych słów. Na wszystko, czego Bóg ode mnie zażąda, jestem zawsze gotów. Ale wydaje mi się, że decyzja Rządu – odmówienia mi paszportu – jest «szokiem światowym». To nie poprawi pozycji komunistów w Polsce i w świecie"[37].

Wśród badaczy dziejów najnowszych nie ma obecnie wątpliwości, że to właśnie odważna inicjatywa abp. Kominka i kard. Wyszyńskiego rozpoczęła proces pojednania polsko-niemieckiego. Jednakże w momencie skierowania listu i w okresie propagandowej nagonki zorganizowanej przez władze sytuacja przedstawiała się inaczej, gdyż oskarżenia formułowane przez komunistów trafiały do przekonania znacznej części społeczeństwa pamiętającego okrucieństwo Niemców w czasie II wojny światowej. Władze partyjne przesadziły jednak z nachalnością propagandy, w efekcie czego przestała ona być skuteczna i przynosić efekty, przyczyniając się poniekąd do dalszego wzrostu autorytetu prymasa. Jak trafnie zauważył Jan Żaryn: „Treść Orędzia na moment oddaliła wiernych od pryncypialnego prymasa – *interrexa*, za to represje zastosowane wobec kardynała – ponownie ich do niego zbliżyły[38]".

Należy w tym miejscu dodać, że list do biskupów niemieckich był tylko jednym (choć bez wątpienia najważniejszym) z listów przesłanych przez Episkopat Polski do episkopatów narodowych z całego świata z okazji tysiąclecia polskiego chrześcijaństwa. Zapraszali w nich do wzięcia udziału w uroczystościach oraz wspominali historyczne więzi, jakie w ciągu dziesięciu wieków łączyły Polaków z poszczególnymi narodami. Dzięki

[36] Na temat charakteru obchodów tysiąclecia polskiego chrześcijaństwa na uchodźstwie zob. szerzej, J. Żaryn, *Obchody Milenium na uchodźstwie z lotu ptaka*, w: *Obchody Milenium na Uchodźstwie. W 50. rocznicę*, red. R. Łatka, J. Żaryn, Warszawa 2016, s. 21–44.

[37] AAG, S. Wyszyński, *Pro memoria 1966*, zapis z 11 VI 1966.

[38] J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce 1944–1989*, Warszawa 2003, s. 240.

badaniom Wojciecha Kucharskiego wiemy, że biskupi polscy wysłali listy do 65 adresatów (w tym do 57 episkopatów narodowych oraz do papieża, czterech katolickich patriarchów z Bliskiego Wschodu, prawosławnego patriarchy Konstantynopola, patriarchy prawosławnego z Aleksandrii i Światowej Rady Kościołów z Genewy). Badacz przypuszcza, że listów było więcej, najpewniej ponad 70. Przesłania dotarły zatem do episkopatów Europy, obydwu Ameryk, Afryki, Australii, Oceanii, Azji, do przedstawicieli Kościołów prawosławnych i protestanckich; sprawiły, że Polska znalazła się w centrum uwagi”[39].

4. Długi rok milenijny: 1966–1967

Obchody roku tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce trwały od stycznia 1966 roku. W świętowanie prymas włączył cały naród, nawet Polonię rozrzuconą po świecie. W dniach 13 stycznia i 15 maja w Rzymie za Polskę modlił się papież Paweł VI. W marcu kard. Wyszyński zaprosił do wzięcia udziału w uroczystościach milenijnych Kościoła w Polsce najwyższe władze państwowe. Te jednak nie wyraziły zainteresowania[40]. Uroczystości milenijne kard. Wyszyński rozpoczął Eucharystią odprawioną w bazylice gnieźnieńskiej 1 stycznia 1966 roku. Władze komunistyczne starały się przy pomocy wszelkich dostępnych środków utrudnić zarówno przygotowania, jak i przebieg kościelnych obchodów tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce[41]. Było to zgodne ze stanowiskiem przedstawionym przez Zenona Kliszkę w czasie posiedzenia Komisji KC PZPR ds. Kleru z 22 lutego 1966 r.: „Walka przeciw zamiarom Episkopatu zorganizowania masowej imprezy w dniu 3 maja musi być przez nas wygrana. To jest jeden z ważnych momentów walki o «rząd dusz». [...] Od początku kwietnia musimy rozpocząć wielką kampanię przygotowań do 1 maja. Już dziś należy rozpocząć pracę przygotowawczą do tej wielkiej kampanii politycznej, przygotować tezy, instrukcje itp. Obchody 1-majowe w tym roku muszą się stać główną i zdecydowaną odpowiedzią na akcję Episkopatu”[42]. Przystąpiono więc do realizacji laickiej wizji socjalistycznego państwa przez organizowanie konkurencyjnych obchodów tysiąclecia istnienia państwowości polskiej.

---

[39] W. Kucharski, *Listy milenijne*, Wrocław 2020.

[40] W. Kucharski, *Wielki nieobecny. Kwestia udziału papieża Pawła VI w obchodach milenijnych w Polsce*, w: *Pół wieku Milenium*, s. 391–411.

[41] Żaryn, *Dzieje Kościoła*, s. 242–250.

[42] Cyt. za: Łatka, *Prymas Stefan Wyszyński w realiach*, s. 197.

W roku 1966 uwaga komunistycznych władz koncentrowała się szczególnie na zwalczaniu kard. Wyszyńskiego. Prymas był atakowany w bezwzględny sposób w prasie i przemówieniach poszczególnych dygnitarzy partyjnych. Najostrzejszy atak na prymasa przeprowadził 17 kwietnia w Poznaniu Władysław Gomułka, oskarżając go o wyzbycie się poczucia państwowości oraz nieodpowiedzialność: „Ten wojujący z naszym państwem ludowym pasterz pasterzy, który głosi, że nie będzie się korzył przed polską racją stanu, stawia swoje urojone pretensje do duchowego zwierzchnictwa nad narodem polskim wyżej niż niepodległość Polski. Jakież to musi być zaślepienie, które każe mu zapomnieć o naukach historii, zapomnieć o tym, kto Polskę zgubił, a kto ją wyzwolił”[43]. 4 kwietnia 1966 r. prymas zanotował, że w czasie obrad najwyższych władz partyjnych zdecydowano się wypowiedzieć „świętą wojnę Kościołowi” i ustosunkował się do tego faktu: „Choćby wypowiedziano «wojnę», nie będę uważał się za stronę wojującą, bo ja wojny nie prowadzę”[44].

Centralne uroczystości milenijne odbyły się 3 maja na Jasnej Górze. Prymas wobec decyzji władz o niewpuszczeniu Pawła VI do kraju pełnił w ich czasie funkcję legata papieskiego, zastępując nieobecnego ojca świętego. Jak podkreślał kard. Wyszyński w czasie obrad Rady Głównej Episkopatu Polski: „Nie pozwolono Ojcu Świętemu przybyć do Częstochowy w charakterze pielgrzyma. Odmówienie papieżowi wjazdu do Polski jest zniewagą wyrządzaną Ochrzczonemu Narodowi Polskiemu, a nawet całemu Kościołowi powszechnemu”[45]. Już ta część obchodów pokazywała siłę polskiego Kościoła, gdyż w uroczystościach mimo stwarzania przez władze rozmaitych trudności wzięło udział co najmniej 300 tys. wiernych[46]. Tymczasem po centralnych uroczystościach biskupi wyruszyli w wędrówkę szlakiem Tysiąclecia, odwiedzając wszystkie diecezje w Polsce. W stolicach biskupich podczas uroczystych Eucharystii kard. Wyszyński wygłaszał kazania, a jego obecność na obchodach przyczyniała się do licznego uczestnictwa wiernych. Przykatedralne place i ulice nie mogły pomieścić tłumów.

W kazaniach milenijnych poza głoszeniem ewangelicznego przesłania prymas nawiązywał do wydarzeń historycznych i kulturalnych

[43] Cyt. za: Dudek, Gryz, *Komuniści i Kościół*, s. 237.

[44] Wyszyński, *Zapiski milenijne*, s. 71.

[45] AAW, SPP, 04/ 21 Komisja Główna Episkopatu Polski 1966 r., Protokół Komisji Głównej Episkopatu Polski z 8 V 1966 r., k. 53.

[46] Żaryn, *Dzieje Kościoła*, s. 251–252.

danej diecezji lub miasta. Ukazywał ciągłość dziejów i kultury narodu polskiego[47]. Bardzo dramatyczny przebieg miały uroczystości milenijne w Warszawie. Grupy ormowców oraz partyjnych aktywistów utrudniały obchody, prowokowały wiernych, obrażały prymasa i biskupów, blokowały ulice. Wykrzykiwano hasła: „Wyszyński do Rzymu!", „Zdrajca, zdrajca... nie przebaczamy!"[48]. Wszędzie wielkim tłumom przybywającym na uroczystości towarzyszyły duże siły milicyjne, mające na wszelkie sposoby utrudniać wiernym dostęp do świątyń, prowokować do szarpaniny czy użycia przemocy. Wobec wrogości kard. Wyszyński nawoływał do przezwyciężania nienawiści i uczył przebaczania. Ta strategia okazała się nad wyraz skuteczna, prymas zaś uzyskał jeszcze większy społeczny autorytet[49].

Frekwencja na uroczystościach milenijnych zorganizowanych przez Kościół była zdecydowanie większa niż na imprezach państwowych. Nie ma wątpliwości co do tego, że to prymas Wyszyński wygrał starcie o „rząd dusz" Polaków. Władze miały ponadto świadomość, że uroczystości przyczyniły się wprost do dalszego wzmocnienia autorytetu prymasa Polski w Kościele i społeczeństwie: „Wyszyński wzmocnił swoją pozycję w episkopacie i wśród kleru, a wobec Watykanu i Rządu zademonstrował swoją siłę i jeszcze mocniejsze wpływy"[50]. O sukcesie uroczystości milenijnych kard. Wyszyński mówił w następujący sposób: „kościelne uroczystości milenijne wypadły lepiej, niż się spodziewaliśmy. Biskupi Ordynariusze zyskują na znaczeniu"[51].

* * *

Prymasowska koncepcja „Wielkiej Nowenny" była oryginalnym programem duszpasterskim, który okazał się niezwykle skuteczny

[47] AAG, S. Wyszyński, *Pro memoria 1966*; tenże, *Zapiski milenijne*; tenże, DZ, t. 16: *styczeń – kwiecień 1966*, Warszawa 2016; t. 17: *maj – sierpień 1966*, Warszawa 2016; t. 18: *wrzesień – grudzień 1966*, Warszawa 2016.

[48] Żaryn, *Dzieje Kościoła*, s. 250. Wielu uczestników kościelnych uroczystości milenijnych w Warszawie było represjonowanych przez władze (głównie metodami administracyjno-finansowymi). Zob. szerzej E. Czaczkowska, *Represje karno-administracyjne wobec uczestników uroczystości milenijnych w Warszawie w świetle materiałów archiwalnych Instytutu Pamięci Narodowej*, w: *Pół wieku Milenium*, s. 777–795.

[49] Łatka, Mackiewicz, Zamiatała, *Prymas Stefan Wyszyński*, s. 76.

[50] AAN, Urząd do spraw Wyznań, 78/83, Działalność duszpasterska, obchody „Milenium", uroczystości kościelne na terenie miasta Krakowa i województwa, Ocena uroczystości kościelnych w Krakowie w dniach 6–8 V 1966 r., Kraków, 12 V 1966, k. 60.

[51] AAW, SPP, 04/21, Rada Główna Episkopatu Polski 1966, Protokół Komisji Głównej EP, Warszawa, 30 VIII 1966 r., k. 72–73.

i przekonujący dla wielu Polaków. Jego efektem było pobudzenie wiary katolickiej w polskim społeczeństwie oraz skupienie się wokół Kościoła jako kreatora narodowej więzi. „Wielka Nowenna" efektywnie przygotowała Polaków do obchodów tysiąclecia polskiego chrześcijaństwa, zaś władze komunistyczne oceniały ją jako poważne zagrożenie dla socjalistycznej wizji państwa prezentowanej przez Władysława Gomułkę. Mimo zastosowania wielu sił i środków komunistom nie udało się odciągnąć wiernych od Kościoła, zarówno w czasie „Wielkiej Nowenny" (1957–1966), jak i podczas uroczystości milenijnych. Program kard. Wyszyńskiego okazał się zwycięski i udowodnił także przywiązanie ogółu Polaków do katolicyzmu. Przyniosło to wzrost społecznego autorytetu: prymasa Polski, biskupów, duchowieństwa i równocześnie pokazało ułomność programu komunistycznego. Bez wątpienia program narodowo-katolicki stworzony przez kard. Wyszyńskiego wpłynął w znaczący sposób na oblicze polskiego katolicyzmu i jego społeczne oddziaływanie.

CATHOLIC-NATIONAL PROGRAM FOR THE REVIVAL OF SOCIETY, THE "GREAT NOVENA" AND THE CELEBRATION OF THE MILLENNIUM OF POLAND'S BAPTISM IN THE CONCEPT OF CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI
An outline of the issue

Keywords: Stefan Wyszyński, Great Novena, millennium celebrations, government, PRL.

Abstract: The text presents the concepts of the "Great Novena" and the celebration of the millennium of Polish Christianity by Cardinal Stefan Wyszyński. It shows that the program of the Primate of Poland was both Catholic and national in character. Its effect was to stimulate Polish Catholicism and repair social and national bonds. Cardinal Wyszyński's concept was met with opposition from the communist authorities, but their efforts proved ineffective. The text also discusses the effects of the Polish bishops' message to the German bishops and the primate's reaction to the disappointing response from the German hierarchy. The final part of the analysis quotes Cardinal Wyszyński's assessment of the celebrations of the millennium of Poland's baptism.

Sections: [Introduction] > 1. Assumptions of the "Great Novena" > 2. The program as a threat to the authorities of the Polish People's Republic > 3. Message of the Polish bishops to the German bishops1 > 4. The long millennium year: 1966–1967 > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, S. Wyszyński, *Pro memoria 1966*.

Archiwum Akt Nowych, Urząd do spraw Wyznań, 78/83, Działalność duszpasterska, obchody „Milenium", uroczystości kościelne na terenie miasta Krakowa i województwa.

Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie, Sekretariat Prymasa Polski, 04/ 21 Komisja Główna Episkopatu Polski 1966; 04/219, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski z 15–16 XII 1965.

Wyszyński S.

Dzieła zebrane, t. 3: *1956–1957*, Warszawa 1999; t. 5: *1959*, Warszawa 2006; t. 16: *styczeń – kwiecień 1966*, Warszawa 2016; t. 17: *maj – sierpień 1966*, Warszawa 2016; t. 18: *wrzesień – grudzień 1966*, Warszawa 2016.

Pro memoria, t. 4: *1956–1957*, red. M. Białkowski, M. Wiśniewska, Warszawa 2020.

W światłach tysiąclecia chrześcijaństwa Polski, „Tygodnik Powszechny", 1 VI 1958.

Zapiski milenijne. Wybór z dziennika „Pro memoria" z lat 1965–1967, wybór i oprac. M. Okońska [i in.], Warszawa 2001.

Białecki K., Łatka R., Reczek R., Wojcieszyk E., *Arcybiskup Antoni Baraniak 1904–1977*, Poznań – Warszawa 2017.

Czaczkowska E., *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013.

Czaczkowska E., *Represje karno-administracyjne wobec uczestników uroczystości milenijnych w Warszawie w świetle materiałów archiwalnych Instytutu Pamięci Narodowej*, w: *Pół wieku Milenium. Religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski (1956–1966/1967)*, red. B. Noszczak, Warszawa 2018.

Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce*, Kraków 2006.

Gucewicz D., *Próba sił? Rok 1966 w Gdańsku*, Gdańsk 2014.

Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989, t. 2: *1960–1974*, red. P. Raina, Poznań 1995.

Kucharski W., *Listy milenijne*, Wrocław 2020.

Kucharski W., *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich. Podsumowanie badań, nowe ustalenia i perspektywy badawcze*, w: *Kardynał Bolesław Kominek: biskup, dyplomata, wizjoner*, red. W. Kucharski, R. Łatka, Warszawa – Wrocław 2020.

Kucharski, *Wielki nieobecny. Kwestia udziału papieża Pawła VI w obchodach milenijnych w Polsce*, w: *Pół wieku Milenium. Religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski (1956–1966/1967)*, red. B. Noszczak, Warszawa 2018.

Łatka R., *Czy Prymas Polski Stefan Wyszyński był antykomunistą?*, w: *Antykomunizm Polaków w XX wieku*, red. P. Kardela, K. Sacewicz, Białystok – Olsztyn – Warszawa 2019.

Łatka R., Mackiewicz B., Zamiatała D., *Prymas Stefan Wyszyński. Biografia*, Warszawa 2020.

Łatka R., *Obchody Milenium Chrztu Polski i ich rola w przebudzeniu narodowym Polaków w czasie komunistycznego zniewolenia*, „Myśl.PL", 2016, nr 3.

Łatka R., *Polsko-niemieckie docieranie. 60 rocznica Listu biskupów polskich do biskupów niemieckich*, „Gość Niedzielny. Historia Kościoła", 2025, nr 5, s. 17–25.

Łatka R., *Prymas Stefan Wyszyński w realiach PRL*, Warszawa 2022.

Madajczyk P., *Na drodze pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r.*, Warszawa 1994.

Milenium czy Tysiąclecie, red. B. Noszczak, Warszawa 2006.

Milenium polskie. Walka o rząd dusz, Warszawa 2002.

Noszczak B., *„Sacrum" czy „profanum"? Spór o istotę obchodów milenium polskiego (1949–1966)*, Warszawa 2002.

Noszczak B., *Antymilenium. Konflikt państwa z Kościołem na tle obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956–1966/1967)*, Warszawa 2020.

Obchody milenijne 1966 roku. W świetle dokumentów Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, Warszawa 1998.

Pół wieku Milenium. Religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski (1956–1966/1967), red. B. Noszczak, Warszawa 2018.

Raina P., *Kardynał Wyszyński. Konflikty roku milenijnego 1966*, Warszawa 2000.

Szot A., Sychowicz K., *Białostockie milenium. Białystok na milenijnym szlaku, obchody tysiąclecia chrztu Polski*, Białystok 2006.

Uroczystości milenijne 1966 roku. Sprawozdania urzędów spraw wewnętrznych, Warszawa 1996.

Wokół orędzia. Kardynał Bolesław Kominek, prekursor pojednania polsko-niemieckiego, red. W. Kucharski, G. Strauchold, Wrocław 2009.

W służbie Boga i Polski Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego, oprac. J. Marecki, P. Nitecki, R. Szczypta-Szczęch, Kraków 2014.

Zapomniany rok 1966. W XXX rocznicę obchodów Milenium Chrztu Polski, red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1996.

Zieliński Z., *Wielka Nowenna na tle powojennych losów Kościoła w Polsce*, w: *Ecclesia Posnaniensis. Opuscula Mariano Banaszak septuagenario dedicata*, red. F. Lenort, K. Lutyński, Poznań 1998.

Żaryn J., *Aresztowanie Prymasa Polski – okoliczności, przebieg, konsekwencje (1953–1956)*, „Studia Prymasowskie", 1(2007), s 47–69.

Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce 1944–1989*, Warszawa 2003.

Żaryn J., *Obchody Milenium na uchodźstwie z lotu ptaka*, w: *Obchody Milenium na Uchodźstwie. W 50. rocznicę*, red. R. Łatka, J. Żaryn, Warszawa 2016.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 53–70
10.52404/ttnwloc.stwl.28.3

MATEUSZ SZŁAPKA [a,@]
0000-0002-7331-4807
[a] Instytut Pamięci Narodowej; Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu; Delegatura w Bydgoszczy, ul. Wincentyny Teskowej 1, 85-130 Bydgoszcz, kujawsko-pomorskie, PL
[@] Mateusz.Szlapka@GMail.Com

MILENIUM CHRZTU POLSKI WE WŁOCŁAWKU (8–9 X 1966) NA TLE KONFLIKTU DOTYCZĄCEGO OBCHODÓW MILENIUM I TYSIĄCLECIA PAŃSTWA POLSKIEGO

Słowa kluczowe: Antoni Pawłowski, Stefan Wyszyński, Milenium, stosunki, państwo, Kościół, Tysiąclecie, Włocławek.

Abstrakt: Niniejszy artykuł przedstawia w sposób zwięzły, opierając się na źródłach kościelnych i państwowych, rolę obchodów Milenijnych we Włocławku w kontekście konfliktu państwo-Kościół. Napięcie stosunków na linii państwo-Kościół w kontekście roku 1966 stanowiło jeden z najważniejszych, jeśli nie najważniejszy, czynnik budowania jedności Kościoła rzymskokatolickiego i jego siły społecznej. Obchody Milenium Chrztu Polski stały się symbolem nie tylko niezłomności Kościoła jako całości ale także realizacji wielkiej idei prymasa Wyszyńskiego. Uroczystości we Włocławku, choć mogą wydawać się prowincjonalne, mniej znaczące niż te w Poznaniu, Krakowie czy Jasnej Górze, stanowią pewnego rodzaju podsumowanie całego roku Tysiąclecia i skupiają jak w soczewce mechanizmy ataku i obrony, którą stosowały wobec siebie Państwo i Kościół.

Sekcje: 1. „Milenium kontra Tysiąclecie” > 2. Przed Milenium – organizacja i plany obchodów > 3. Milenium – Przebieg i ocena.

MATEUSZ SZŁAPKA (1991–); 2015, mgr: historia (UAM, Poznań); 2017–2025, pracownik Archiwum IPN w Poznaniu i Bydgoszczy; 2025–, pracownik Referatu Badań Historycznych IPN w Bydgoszczy; zainteresowania naukowe: historia polityki wyznaniowej w PRL, lokalne struktury wydziałów do spraw wyznań.

1. „Milenium kontra Tysiąclecie"

Obchody tysiąclecia funkcjonowania państwa polskiego były jedną z najważniejszych i przełomowych dat w historii PRL. Analiza tego problemu oraz różnych aspektów obchodów doczekała się wielu studiów i analiz, które w większym czy mniejszym stopniu przybliżyły tę tematykę od obchodów lokalnych do tych, które odbyły się na szczeblu centralnym. Zdecydowanie jednym z najbardziej wnikliwych w tym temacie badaczy jest Bartłomiej Noszczak[1].

Na szczeblu lokalnym, włocławskim temat ten był już poruszany i sygnalizowany. Na uwagę zasługują przede wszystkim praca ks. Zbigniewa Gmurczyka oraz specjalne wydanie „Ateneum Kapłańskiego", w którym zamieszczono serię artykułów na temat Milenium na Kujawach i Pomorzu[2]. Ponadto problematyka Milenium zgłaszana jest przez Krystynę Grzesiak[3]. Istotnym jest artykuł Kamila Błaszczyka, który w przeciwieństwie do pozostałych wymienionych autorów skupił się przede wszystkim na państwowych obchodach Tysiąclecia Państwa Polskiego, które także zdominowały życie publiczne historycznej stolicy Kujaw[4].

---

[1] W kontekście opisu Milenium, konfliktu między państwem a Kościołem na uwagę zasługują m.in. zbiór studiów pod jego redakcją pt. *Pół wieku Milenium. Religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski (1956–1966/1967)*, red. B. Noszczak, Warszawa 2017. Ponadto ten sam autor w sposób szczegółowy w formie monografii przedstawił obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego. Zob. B. Noszczak, *Antymilenium. Konflikt państwa z Kościołem na tle obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956–1966/1967)*, Warszawa 2020. Warto zwrócić też uwagę na poniższe opracowania: B. Noszczak, *„Sacrum" czy „profanum"? Spór o istotę obchodów Milenium polskiego (1949–1966)*, Warszawa 2002; D. Gucewicz, *Próba sił? Rok 1966 w Gdańsku. Milenium kontra Tysiąclecie*, Gdańsk 2014; K. Lesiakowski, W. Jarno, *Obchody Milenium w diecezji łódzkiej (1966–1967)*, Łódź 2017. Pełne spisy bibliograficzne warto prześledzić w pracach Bartłomieja Noszczaka.

[2] Z. Gmurczyk, *Kościół włocławski w Rzeczywistości PRL-u za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951–1968)*, Włocławek 2015; T. Chinciński, *Obchody Milenium Chrztu Polski na terenie Bydgoszczy i województwa bydgoskiego*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 422–450; G. Miloch, *Obchody Milenium w Toruniu i Chełmży. Krajowy obchód milenijny diecezji chełmińskiej*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 451–464; W. Zmuda, *List gończy za Matką Bożą. Przyczynek do historii pierwszej peregrynacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 465–473; J. Żaryn, *Represje władz państwowych wobec kościelnego programu milenijnego*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 474–484; A. Poniński, *Uroczystości milenijne we Włocławku*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 485–497.

[3] K. Grzesiak, *Relacje państwo-Kościół katolicki na terenie diecezji włocławskiej w latach 1945–1989*, Toruń 2009. Nie stanowi on jednak w tej pracy osobnego problemu. Opis Milenium i jego działań rozłożony jest na całą pracę.

[4] K. Błaszczyk, *Obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego we Włocławku w 1966 r.*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie", 4(2016), s 187–200.

Celem artykułu jest próba umieszczenia obchodów Milenium we Włocławku na mapie ówczesnych uroczystości zarówno państwowych, jak i kościelnych oraz konfliktu, który w związku z tym się narodził. Chociaż wydaje się, że Włocławek jako miasto uznawane wówczas za prowincjonalne, nie powinno wzbudzać większego zainteresowania, jest jednak stolicą jednej ze starszych diecezji w kraju. Ponadto wywodził się z niej kard. Stefan Wyszyński, który stał się przywódcą Kościoła w Polsce i był bezpośrednim wrogiem Władysława Gomułki w walce o rząd dusz.

Program obchodów tysięcznej rocznicy chrztu Polski powstał w Kościele w Polsce przed programem państwowym[5]. Ich początków należy doszukiwać się już w ostatnim okresie internowania prymasa Wyszyńskiego, kiedy to 26 sierpnia 1956 r. czyli w dzień święta Matki Bożej Częstochowskiej, doszło do odnowienia Ślubów Jasnogórskich, złożonych przez Jana Kazimierza Wazę we Lwowie 1 kwietnia 1656 roku[6]. Po zwolnieniu w październiku 1956 r., kard. Wyszyński zaprezentował swój program Wielkiej Nowenny – rozłożonej na dziewięć lat odnowy życia duchowego społeczeństwa polskiego, które przygotować je miało na nowe Tysiąclecie Chrześcijaństwa. Rozpoczęciem Wielkiej Nowenny było ponowne odnowienie ślubów jasnogórskich, tym razem we wszystkich parafiach w kraju, które odbyły się 5 maja 1957 roku[7]. W programie Wielkiej Nowenny władze PZPR upatrywały elementów antysocjalistycznych, antypaństwowych, klerykalnych i integrystycznych[8]. Próbowano, wbrew powszechnej wiedzy historycznej, ignorować Kościół i sam proces chrystianizacji jako państwowotwórczy. Realizowano to m.in. poprzez liczne odwołania do „piastowości", zwłaszcza w kontekście Ziem Zachodnich i konfliktów, które toczyły państwo polskie w jego początkach (m.in. konflikt bp. Stanisława z Bolesławem Śmiałym). Jednocześnie Wielka Nowenna przeciwstawiała się powszechnej ateizacji i laicyzacji życia społecznego. Prymas Wyszyński widział w niej okazję do wprowadzenia do życia społecznego

[5] W. Mysłek, *Kościół katolicki i tysiąclecie*, Warszawa 1963, s. 8.

[6] Gucewicz, *Próba sił*, s. 120.

[7] Tamże, s. 121.

[8] Poprzez integryzm rozumiano sklejanie historii Polski z historią Kościoła i brak zauważenia innych nurtów, w tym oczywiście „niezwykle istotnego" ruchu socjalistycznego. Zob. cytowaną pracę W. Mysłka, która w wymowny sposób prezentuje ówczesne poglądy kół marksistowskich filozofów i religioznawców spod znaku Józefa Kellera. Na temat samego Kellera zob. *Józef Keller – ksiądz, profesor, donosiciel, apostata, marksistowski religioznawca. Przypadek tajnego współpracownika ps. „Ostrożny" / „Adam Piotrowski"*, red. R. Łatka, P. Pleskot, Warszawa 2024.

większej ilości elementów religijnych, tak przecież powszechnych w okresie dwudziestolecia międzywojennego[9].

Wielka Nowenna była prowadzona na wielu płaszczyznach. Obok odrodzenia duchowego i rozbudzenia życia religijnego zwracano szczególną uwagę na konsolidację i wzmocnienie środowiska księży. Rozbite po okresie stalinowskim, dławione wieloma wewnętrznymi konfliktami, środowisko duchowieństwa również potrzebowało odnowy, zwłaszcza że wielu księży popadło w okresie lat 1951–1956 w konflikt z samym prymasem. Była więc Wielka Nowenna okazją do odbudowy zaufania u prymasa Wyszyńskiego. Ponadto zwracano szczególną uwagę na łączenie kwestii historycznych z kwestiami religijnymi – podkreślano związki Kościoła z wydarzeniami dziejowymi Polski, zwracano uwagę na istotne i ważne postaci historyczne będące silnie związane z Kościołem. Odnowę duchową miały wzmacniać także pielgrzymki do miejsc świętych, zwłaszcza tych związanych z dziejami Polski, wydawanie publikacji religijnych, podkreślających znaczenie roku 1966. Głównym jednak aspektem „moralnego odrodzenia Narodu" był kult maryjny, przejawiający się zarówno przez podkreślanie Matki Bożej jako Królowej Polski ale również poprzez peregrynację obrazu jasnogórskiego po Polsce, który stał się jednym z głównych elementów konfliktu i propagandy, wykorzystywanym przez obie strony[10].

Konflikt „Milenium kontra Tysiąclecie" stał się więc celem wszystkich niemalże działań prowadzonych zarówno przez PZPR, jak i Kościół rzymskokatolicki w dekadzie lat 1956/1957–1966/1967. Stanowił oś tej konfrontacji, ponieważ zarówno jedna, jak i druga strona tworzyła swoje plany działań na podstawie wielkiej i ważnej rocznicy, jaką był rok 1966. Władze partyjno-państwowe miały spory problem w argumentacji roku 1966 jako ważnego dla historii Polski, ponieważ wiązał się on nierozłącznie z wydarzeniem o charakterze religijnym i katolickim, tworzenie więc wokół tego swoich działań i świąt stanowiło problem zarówno od strony ideologicznej, jak i politycznej. Ostatecznie zrezygnowano z uzasadniania tej daty jako ważnej dla Polski, robiąc różnego rodzaju karkołomne argumentacje, że uzurpowanie sobie przez Kościół roku 1966 jako Milenium Chrztu ma na celu tylko i wyłącznie wprowadzić zamęt społeczny oraz jest odwieczną walką religii z ruchami socjalistycznymi i komunistycznymi. W związku

[9] Gucewicz, *Próba sił*, s. 123.

[10] Na temat działań wokół Wielkiej Nowenny zob. Noszczak, *„Sacrum" czy „profanum"*, s. 87–111; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 219–22; Gucewicz, *Próba sił?*, s. 120–129.

z powyższym, nie mogąc ignorować działań Kościoła mających na celu przygotowanie całej społeczności wierzących, ale także i tych wątpiących[11] komuniści zaplanowali szereg działań mających przyćmić Milenium. Był to m.in. program budowy tysiąca szkół na Tysiąclecie, które stały się chyba najtrwalszą w przestrzeni publicznej pamiątką działań państwa i jednocześnie stanowią pewien symbol determinacji tych przedsięwzięć[12]. Budowę szkół tysiąclecia rozpoczęto już w roku 1958, natomiast zakończono w roku 1972. Łącznie wybudowano ponad 1400 budynków[13]. Powołano także komitet obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego, na którego czele stanął prof. Tadeusz Kotarbiński[14]. Obok wielkiego programu budowy szkół, władze prowadziły też działania kontrofensywne wobec Wielkiej Nowenny, a następnie Milenium. W wielu miastach planowano różnego rodzaju inicjatywy, które miały odciągnąć wiernych, a przede wszystkim młodzież od programu kościelnego. Aranżowano więc koncerty, rauty, imprezy towarzyskie. Ponadto skupiono się na organizacji różnego rodzaju rocznic historycznych, ponieważ chciano połączyć Tysiąclecie tylko i wyłącznie z wydarzeniami oderwanymi od spraw związanych z religią. Skupiono się na okrągłych jubileuszach m.in. bitwy pod Grunwaldem, wybuchu powstania styczniowego, dwudziestolecia Polski Ludowej[15]. Jednocześnie utrudniano wiernym dotarcie do sanktuariów podczas trwania Wielkiej Nowenny, zmieniając rozkłady jazdy PKS czy nie wydając zezwoleń na podróżowanie pomiędzy miastami zorganizowanych grup[16].

Punktem kulminacyjnym tych przedmilenijnych utarczek była nagonka przeprowadzona przez władze komunistyczne wobec hierarchów kościelnych w związku z przedstawieniem podczas Soboru Watykańskiego II „Orędzia biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim”[17]. Nie da się ukryć, że Orędzie wywołało pewne

---

[11] Warto nadmienić, że w wielu ciałach organizacyjnych związanych z Milenium występowali obok działaczy inteligencji katolickiej także profesorowie, nauczyciele akademiccy, kompozytorzy, muzycy. Byli to m.in. prof. Józef Kostrzewski, prof. Feliks Rączkowski, prof. Stefan Stuligrosz.

[12] Na temat „tysiąclatek” zob. K. Wałaszewski, *Tysiąc szkół na Tysiąclecie. Szkoły Tysiąclecia – architektura, propaganda, polityka*, Łódź 2018.

[13] Tamże, s. 16.

[14] Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 225.

[15] Gucewicz, *Próba sił*, s. 132.

[16] Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 242.

[17] Na temat Orędzia powstało wiele monografii, artykułów i przyczynków. Jest ono nierozerwalnie związane z konfliktem na linii państwo-Kościół w okresie Milenium. Na temat

reperkusje wśród wiernych, którzy nie odczytywali tego dokumentu jako chęci udzielenia chrześcijańskiego przebaczenia – w dwadzieścia lat po wojnie słowa „przebaczamy i prosimy o nie" brzmiały w uszach wielu Polaków w sposób co najmniej dwuznaczny. Z tego powodu wydano też szereg publikacji mających na celu wytłumaczenie tych stwierdzeń, pojawiały się one zarówno w formie książkowej, jak i w prasie katolickiej. Strona partyjno-państwowa nie pozostała dłużna, drukując Orędzie oraz opatrując je stosownym komentarzem.

Podsumowaniem tych zarzutów kierowanych wobec prymasa Wyszyńskiego były słowa wypowiedziane przez Władysława Gomułkę na jednej z uroczystości zorganizowanych w kontrze do obchodów Milenijnych. W Poznaniu, 17 kwietnia 1966 roku w rocznicę forsowania Odry i Nysy Łużyckiej przez Armię Czerwoną i I Armię Wojska Polskiego (tzw. armię Berlinga) gromił „Wiesław" z placu Mickiewicza prymasa słynnymi już słowami: „Jakże ograniczony i wyzbyty z narodowego poczucia państwowości musi być umysł przewodniczącego Episkopatu polskiego, który z tych tragedii, jakie spotkały Polskę, wyciąga taki tylko wniosek, że naród polski mógł «bardzo często być i bez króla, i bez wodza, i bez zwierzchników, i bez premierów, i bez ministrów, ale naród ten nigdy nie żył bez pasterza». Ten wojujący z naszym państwem ludowym nieodpowiedzialny pasterz pasterzy, który głosi, że nie będzie się korzył przed polską racją stanu, stawia swoje urojone pretensje do zwierzchnictwa nad narodem polskim wyżej niż niepodległość Polski. Jakież to musi być zaślepienie, które każe mu zapomnieć o naukach historii, zapomnieć o tym, kto Polskę zgubił, a kto ją wyzwolił, dzięki komu Polska powróciła na Ziemie Piastowskie i dzięki komu i czemu jest pewna, że je na zawsze zachowa, a kto po te ziemie znowu wyciąga ręce i na czyje poparcie liczy. Jakież to musi być zaślepienie tego kierownika Episkopatu polskiego i jego popleczników lansujących pokraczną, antynarodową ideę «przedmurza»"[18]. Cytat ten oddaje nie tylko niechęć Władysława Gomułki wobec prymasa Wyszyńskiego, ale także jego germanofobię, którą tylko Orędzie podsyciło.

Orędzia, jego znaczenia i reperkusji także w okresie Milenium pisał Piotr Madajczyk. Zob. m. in. P. Madajczyk, *Na drodze do pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku*, Warszawa 1994.

[18] Cytat za: P. Jaroszkiewicz, *Prymas i Władysław Gomułka*, https://www.opiekun.kalisz.pl/prymas-iwladyslaw-gomulka-1/ [25.02.2026] oraz https://www.youtube.com/watch?v=3Hutp3mwJVY [25.02.2026].

Wszystkie te wydarzenia skupiły się jak w soczewce we Włocławku – stolicy Kujaw, tak bliskiej sercu prymasa Wyszyńskiego. Chociaż działania te były prowadzone w mniejszym zakresie, widać że *modus operandi* był dokładnie taki sam.

2. Przed Milenium – organizacja i plany obchodów

Początkowo obchody Milenijne we Włocławku zaplanowano na dzień 15 maja 1966 roku. Odbywać się miały po obchodach w Gnieźnie (14 kwietnia), Poznaniu (17 kwietnia), Kielcach (24 kwietnia), Częstochowie (3 maja) i Krakowie (8 maja). W związku z działaniami władz, które zaplanowały na ten dzień obchody setnych urodzin Juliana Marchlewskiego oraz X wieków Włocławka[19], na sekcji Duszpastersko-Uroczystościowej Diecezjalnego Komitetu Milenijnego ustalono nową datę obchodów Milenium we Włocławku – 8 i 9 października, w tym zwrócono uwagę, że główne uroczystości odbędą się 9 października. Rozpatrywano także datę 12 czerwca, ale nie została ona podjęta, ponieważ w tym samym czasie zaplanowano Kongres Maryjny, któremu przewodniczył bp Antoni Pawłowski, ordynariusz włocławski. Nie zrezygnowano jednak całkowicie z obchodów majowych, zostały one bowiem przeniesione do Kalisza i odbyły się w dniach 14–15 maja. Ponadto przewidziano uroczystości mające na celu „doprowadzenie" diecezji do obchodów milenijnych m.in. włączono w to zbliżającą się 400. rocznicę powstania seminarium duchownego, ponadto przewidziano uroczystości m.in. w Licheniu (14–15 sierpnia – koronacja obrazu Matki Bożej z udziałem prymasa), Kruszwicy (będąca w archidiecezji gnieźnieńskiej ale niezwykle ważna dla dawnej diecezji kujawskiej; uroczystości miały odbyć się 29 czerwca), Sieradzu (drugi dzień Zielonych Świątek – 30 maja – odpust grunwaldzki), Uniejowie (tego samego dnia, święto związane ze św. Bogumiłem, arcybiskupem gnieźnieńskim i patronem miasta) oraz Koninie i Kole (6 sierpnia – święto Przemienienia Pańskiego)[20].

---

[19] Błaszczyk, *Obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego*, s. 189; Poniński, *Uroczystości Milenijne we Włocławku*, s. 485–486. Odbyły się pod pomnikiem stojącym naprzeciwko kościoła św. Jana. Poniński podaje również, że przeniesienie terminu Milenium miało być podyktowane decyzją prymasa, który w tym czasie chciał uczestniczyć w obchodach milenijnych Polonii w Rzymie. Ostatecznie jednak nie dostał on paszportu na wyjazd.

[20] ArDWł, Spuścizna po bp. Antonim Pawłowskim, Obchody Milenijne we Włocławku, t. 1, Protokół zebrania sekcji Duszpastersko-Uroczystościowej Diecezjalnego Komitetu Milenijnego, k. 18–24.

Ostatecznie termin został zatwierdzony i niepoddawany zmianie na posiedzeniu, które odbyło się 7 czerwca 1966 roku pod przewodnictwem bp. Pawłowskiego[21]. Odpowiedzialnym za organizację uroczystości został sufragan diecezji włocławskiej, bp Jan Zaręba. Przedstawił na spotkaniu cały program przygotowujący do kulminacyjnego dnia 9 października. W ostatnich dniach września zaplanowano kurs dla duchowieństwa wraz z sesją w katedrze. Następnie od 2 października rozpocząłby się tydzień milenijny. Zaplanowano bierzmowania, otwarcie wystawy w seminarium duchownym i modlitwy przy obrazie św. Stanisława[22]. Główne uroczystości, jak już wspomniano wcześniej, planowano na 8 i 9 października. Program ten zasadniczo nie zmieniał się, był jedynie dostosowywany do ewentualnych fluktuacji w sytuacji społeczno-politycznej. Dokładnie rozpisano zespoły robocze, wyznaczono księży odpowiedzialnych za poszczególne działania organizacyjne[23]. W kwietniu[24], a następnie we wrześniu rozpoczęto rozsyłanie zaproszeń do przedstawicieli Episkopatu, wyższych przełożonych zakonnych męskich i żeńskich, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Akademii Teologii Katolickiej oraz prasy katolickiej – „Tygodnika Powszechnego" i „Przewodnika Katolickiego"[25]. Przygotowano i rozesłano pisma do biskupów dziękujące za przyjęcie zaproszenia na obchody Milenium we Włocławku z prośbą o wygłoszenie Słowa Bożego podczas wieczornego nabożeństwa o godz. 18 w sobotę 8 października w kościołach parafialnych. Biskupi Ci mieli nocować na plebaniach wskazanych parafii[26]. Ponadto wybrani biskupi mieli odprawić Msze Święte i wygłosić słowo Boże w przywłocławskich kościołach, co miało zdywersyfikować obchody i utrudnić ich przecinanie przez władze.

---

[21] Zaproszenie do Prymasa zostało wysłane już w kwietniu. Zob. Poniński, *Uroczystości milenijne*, s. 487.

[22] ArDWł, Spuścizna po bp. Antonim Pawłowskim, Obchody Milenijne we Włocławku, t. 1, Posiedzenie w sprawie uroczystości milenijnych we Włocławku z dnia 7 czerwca 1966 r., k. 29.

[23] Tamże, Koordynacja Uroczystości Milenijnej, Włocławek 8 i 9 października 1966, k. 49.

[24] Rozsyłano zaproszenia jednocześnie na uroczystości w Kaliszu i we Włocławku. Większość biskupów musiała zrezygnować z uroczystości kaliskich głównie ze względu na obowiązki w swoich macierzystych diecezjach. Do uroczystości centralnych – włocławskich – ponawiano zaproszenie we wrześniu.

[25] ArDWł, Spuścizna po bp. Antonim Pawłowskim, Obchody Milenijne we Włocławku, t. 1, List bp. Antoniego Pawłowskiego do ks. Romana Mielińskiego z 10 września 1966 r., nlb. „Przewodnik Katolicki" przygotował specjalny numer poświęcony sprawom diecezji włocławskiej.

[26] Tamże, Projekt pisma do biskupów z dnia 20 września 1966 r., nlb.

I tak m.in. w Aleksandrowie Kujawskim gościł bp Edward Muszyński, w Ciechocinku bp Jerzy Stroba, w Nieszawie bp Ignacy Jeż, a w Szpetalu Górnym bp Tadeusz Etter[27].

Na zaproszenie biskupa Pawłowskiego negatywnie odpowiedzieli biskupi: Zygmunt Choromański[28], Jan Kulik[29], Stanisław Adamski[30], Paweł Latusek[31], Jan Jaroszewicz[32], Władysław Suszyński[33], Kazimierz Kowalski[34], Andrzej Wronka[35], Jan Fondaliński[36], Franciszek Jedwabski[37], Ignacy Świrski[38], Michał Klepacz[39], Piotr Gołębiowski[40], Wojciech

[27] Pełna lista znajduje się w ArDWł, Spuścizna po bp. Antonim Pawłowskim, Obchody Milenijne we Włocławku, t. 1, Uroczystości Milenijne w parafiach przywłocławskich 8–9 października 1966 r., nlb.

[28] Tamże, List bp. Zygmunta Choromańskiego do bp. Antoniego Pawłowskiego, 6 kwietnia 1966 r., nlb. Nie podał przyczyny swojej odmowy.

[29] Tamże, List bp. Jana Kulika do bp. Antoniego Pawłowskiego, 18 kwietnia 1966, nlb. Tłumaczył się obowiązkami w diecezji.

[30] Tamże, List bp. Stanisława Adamskiego do bp. Antoniego Pawłowskiego, 1 czerwca 1966 r., nlb. Tłumaczył się złym stanem zdrowia. Biskup Adamski zmarł 12 XI 1967 r.

[31] Tamże, List bp. Pawła Latuska do bp. Antoniego Pawłowskiego, 5 września 1966 r., nlb. Miał obowiązki w macierzystej diecezji.

[32] Tamże, List bp. Jana Jaroszewicza do bp. Antoniego Pawłowskiego, 6 września 1966 r., nlb. Wcześniej zaplanowano w diecezji kieleckiej konsekrację kościołów, które biskup Jaroszewicz miał prowadzić.

[33] Tamże, List bp. Władysława Suszyńskiego do bp. Antoniego Pawłowskiego, 6 września 1966 r., nlb. Biskup Suszyński tłumaczył się złym stanem zdrowia bp. Adama Sawickiego, administratora apostolskiego w Białymstoku. Obaj zmarli w 1968 r.

[34] Tamże, List bp. Kazimierza Kowalskiego do bp. Antoniego Pawłowskiego, 7 września 1966 r., nlb. Biskup Kowalski tłumaczył się obowiązkami w diecezji. Ponadto delegował do udziału w uroczystościach swoich sufraganów.

[35] Tamże, List bp. Andrzeja Wronki do bp. Antoniego Pawłowskiego, 9 września 1966, nlb. Biskup Wronka tłumaczył się obowiązkami we Wrocławiu w związku z tamtejszymi obchodami milenijnymi.

[36] Tamże, List bp. Jana Fondalińskiego do bp. Antoniego Pawłowskiego 13 września 1966, nlb.

[37] Tamże, List bp. Franciszka Jedwabskiego do bp. Antoniego Pawłowskiego, 19 września 1966, nlb. Do Włocławka przyjeżdżali abp Baraniak oraz bp Etter.

[38] Tamże, List bp. Ignacego Świrskiego do bp. Antoniego Pawłowskiego, 24 września 1966, nlb. Nie mógł przyjechać z powodów zdrowotnych.

[39] Tamże, List bp. Karola Pękali do bp. Antoniego Pawłowskiego, 2 październik 1966 r., nlb. Na liście Karola Pękali dopisano „Bp Klepacz w liście prywatnym powiadamia o swej nieobecności. Jest na kuracji".

[40] Tamże, List bp. Piotra Gołębiowskiego do bp. Antoniego Pawłowskiego, 30 września 1966, nlb. Biskup Gołębiowski musiał pozostać w diecezji w związku z pogarszającym się zdrowiem ordynariusza sandomierskiego Jana Kantego Lorka (zmarł w styczniu 1967 r.). Diecezję miał reprezentować drugi z biskupów pomocniczych, Walenty Wójcik.

Tomaka[41] oraz księża: Michał Krzywicki[42] i Jan Nowicki[43]. Na uroczystości milenijne we Włocławku stawić się miała większość Episkopatu, w tym najważniejsi w tamtym czasie – prymas Stefan Wyszyński w towarzystwie arcybiskupów: Karola Wojtyły i Antoniego Baraniaka. W uroczystościach wzięło ostatecznie 32 biskupów[44].

Na temat przygotowań kościelnych władze, oprócz kanałów oficjalnych, dowiadywały się z informacji przekazywanych przez osobowe źródła informacji. Do zabezpieczenia uroczystości milenijnych planowano wykorzystać 14 tajnych współpracowników (dalej TW) i 7 kontaktów poufnych (dalej KP) wywodzących się ze środowiska duchowieństwa, oraz 18 TW i 26 KP z grona tzw. aktywistów świeckich. Program został dostarczony aparatowi bezpieczeństwa przez TW o ps. „Muzyk"[45]. Planowano ustalać wszelkie zmiany w agendzie, zabezpieczono dopływ informacji z rekolekcji, które miały być prowadzone w tygodniu milenijnym. Istotnym elementem z punktu widzenia władz było ustalenie zaangażowania świeckich, zwłaszcza młodzieży w planowanych przedsięwzięciach związanych z obchodami[46]. Wszystko to miało na celu nie tylko samo rozpoznanie sytuacji wewnątrzkościelnej oraz udziału świeckich w uroczystościach ale także ewentualne przeciwdziałanie i podjęcie prób odciągania od obchodów młodzież i dzieci. Sieć osobowych źródeł informacji skupiono wokół 14 księży i 17 świeckich. Szczególnie inwigilowano m.in. ks. Antoniego Łassę, ks. Mieczysława Jańczaka, o. Mieczysława Kierzkowskiego,

---

[41] Tamże, List bp. Wojciecha Tomaki do bp. Antoniego Pawłowskiego, data nieczytelna (9? 8? Październik? 1966 r.), nlb. Biskup Tomaka usprawiedliwiał się daleką drogą (Przemyśl) oraz słabym stanem zdrowia.

[42] Tamże, List ks. Michała Krzywickiego do bp. Antoniego Pawłowskiego, 6 września 1966 r., nlb. Ks. Michał Krzywicki był administratorem apostolskim w Drohiczynie n. Bugiem. Informował o swoim złym stanie zdrowia we wcześniejszej korespondencji.

[43] Tamże, List ks. Jana Nowickiego do bp. Antoniego Pawłowskiego, 9 września 1966, nlb. Ks. Jan Nowicki był wikariuszem kapitulnym archidiecezji lwowskiej z siedzibą w Lubaczowie, od 1968 r. biskup – pełnił funkcję administratora apostolskiego. Tłumaczył się długą podróżą i brakiem samochodu.

[44] Tylu przynajmniej podpisało się w dokumentacji odnalezionej w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku. Inne źródło podaje, że biskupów było 40.

[45] Taki dopisek na programie w aktach sprawy. Warto zauważyć, że nie musieli go otrzymywać od OZI. Równie dobrze można było zwrócić się do Wydziału ds. Wyznań, który program znał i musiał zatwierdzić.

[46] AIPN, Delegatura w Bydgoszczy (By) 069/1292, Sprawa obiektowa dot. uroczystości milenijnych Tysiąclecia Chrztu Polski we Włocławku, Plan operacyjnego zabezpieczenia milenijnych uroczystości kościelnych mających się odbyć na terenie Włocławka w dniach 8 i 9 października, k. 13–14.

ks. Piotra Tomaszewskiego, Władysława Gniazdowskiego, dr Zdanę Brandt, Wacława Tomaszewskiego i Zygmunta Prószyńskiego[47].

Ponadto utworzono w Komitecie Miejskim PZPR 11-osobową komórkę do kontroli działań Kościoła, na której czele stanął zastępca Komendanta Wojewódzkiego MO ds. SB płk Bronisław Mądrzejewski. Podobny sztab zorganizowano w Komendzie Wojewódzkiej MO, która miała informować centralę w Warszawie na temat przebiegu obchodów. Oprócz tego do ciągłej kontroli utworzono 30-osobową grupę funkcjonariuszy MO pod dowództwem kpt. Onufrego Suchomskiego, który miał interweniować w przypadku zajść „o podłożu klerykalno-chuligańskim"[48]. Do zabezpieczenia uroczystości wezwano kilkudziesięciu funkcjonariuszy ORMO i ponad 100 ZOMO. Kontrolowano okoliczne parafie w tym Aleksandrów Kujawski, Lipno i Radziejów. Funkcjonariusze Wydziału „T", czyli techniki operacyjnej, mieli nagrywać wszystkie kazania, przemówienia biskupów i zwracać szczególną uwagę na wystąpienia antypaństwowe oraz wypowiedzi prymasa Wyszyńskiego i biskupa Pawłowskiego[49]. Odpowiedzialnym za zebranie tych materiałów został naczelnik Wydziału ppłk Ślifierz[50]. Zobowiązano też pracowników Wydziału do prowadzenia kroniki wydarzeń z dni 8–9 października, które kontrolować miał por. Mieczysław Radzikowski[51]. W katedrze założono podsłuch[52], a do opracowywania kazań – zbierania materiałów, przepisywania i redagowania, wykorzystano łącznie 30 funkcjonariuszy z Bydgoszczy, Torunia, Inowrocławia, Chojnic, Świecia i Grudziądza[53].

---

[47] Poniński, *Uroczystości milenijne*, s. 488.

[48] Tamże.

[49] AIPN, By 069/1292, Sprawa obiektowa dot. uroczystości milenijnych Tysiąclecia Chrztu Polski we Włocławku, Plan operacyjnego zabezpieczenia milenijnych uroczystości kościelnych mających się odbyć na terenie Włocławka w dniach 8 i 9 października, k. 16.

[50] W dokumencie pada nazwisko płk. Szlifierza, prawdopodobnie błędnie. Chodziło o funkcjonariusza Kazimierza Ślifierza zob. AIPN, By 0122/3269, Akta osobowe funkcjonariusza UB/SB: Ślifierz Kazimierz, imię ojca: Franciszek, ur. 03.11.1923 r., Przebieg służby, k. 70–71.

[51] AIPN, By 0134/45, Akta osobowe funkcjonariusza UB/SB dot. Radzikowski Mieczysław, imię ojca: Józef, ur. 13.02.1929.

[52] AIPN, By 069/1292, Sprawa obiektowa dot. uroczystości milenijnych Tysiąclecia Chrztu Polski we Włocławku, Pismo z Komendy Wojewódzkiego MO do Zastępcy Komendanta Wojewódzkiego MO ds. SB w miejscu, 4 października 1966, k. 56.

[53] AIPN, By 069/1292, Sprawa obiektowa dot. uroczystości milenijnych Tysiąclecia Chrztu Polski we Włocławku, Wykaz pracowników opracowujących kazania i przemówienia biskupów, 5 października 1966 r., k. 62.

Na czas obchodów uroczystości milenijnych lokalne władze zaplanowały szereg atrakcji, które miały na celu odciągnąć wiernych, a zwłaszcza młodzież i dzieci od przygotowywanych wydarzeń. Chociaż zdecydowana większość imprez państwowych działa się w okresie poprzedzającym uroczystości październikowe, również na czas obchodów Milenium zaplanowano szereg działań kulturalno-oświatowych, które miały spowodować, że mieszkańcy Włocławka zrezygnują w uczestnictwie w świętach kościelnych na rzecz państwowych. Między innymi zaplanowano mecze piłkarskie: turniej o mistrzostwo szkół średnich oraz pojedynek dwóch wojskowych klubów: Legii Warszawa i Zawiszy Bydgoszcz, projekcje atrakcyjnych filmów w kinach, zabawę taneczną, uroczystości związane z 50-leciem Fabryki Koncentratów, wręczenie sztandaru LOK. Ponadto zaplanowano koncerty zespołów Czarne Berety i Mazowsze, zabawę taneczną na Zawiślu, a także capstrzyk. Na godz. 8.00, kiedy abp Karol Wojtyła odprawiał mszę dla młodzieży, zorganizowano wymarsz dzieci do przywitania wojska wracającego z ćwiczeń, jak również zwoływano spotkania z żołnierzami w podwłocławskich miejscowościach[54].

3. Milenium – Przebieg i ocena

Kościelne przygotowania do obchodów Milenium rozpoczęły się już 1 października 1966 roku. Salezjanie i oblaci prowadzili skupienie oraz modlitwy. Dzień później, w niedzielę, podczas nabożeństw odczytano orędzie bp. Pawłowskiego informujące o przebiegu, celach i założeniach obchodów. Podkreślono znaczenie Włocławka jako jednej z najstarszych stolic biskupich w kraju. Biskup Pawłowski zwrócił uwagę na doniosłość tego wydarzenia i ogromną rolę, jaką odgrywał Kościół w ostatnim tysiącleciu historii Polski. Swój list zbudował wokół historii świętych wywodzących się z Kujaw, kończąc na tak ważnych dla diecezji włocławskiej duchownych – męczenników za wiarę – o. Maksymilanie Kolbe i bp. Michale Kozalu[55]. Cenzura wycięła z przemówienia dosadne stwierdzenia jak to, że Polska jest z gruntu krajem katolickim, oraz że wierni powinni modlić się za wolność na świecie, w tym również w kraju[56].

---

[54] Poniński, *Uroczystości milenijne*, s. 491–492.

[55] Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (BWSDW), Uroczystości Milenijne w Diecezji Włocławskiej, List pasterski J.E. ks. biskupa Antoniego Pawłowskiego do diecezjan z dnia 8 września 1966 r., bp. Zgodnie z zarządzeniem bp Jana Zarębę – list był do odczytania 2 października 1966 roku.

[56] Tamże. Adnotacja na czerwono na jednej ze stron.

W dniach 4–6 października odbyły się bierzmowania we Włocławku, w związku z chęcią pełniejszego włączenia młodzieży w obchody. Było to podkreślenie ich roli w tym najważniejszym święcie w dotychczasowej historii diecezji. Swoje błogosławieństwo, za pośrednictwem Sekretarza Stanu kard. Amleto Cicognaniego, przesłał papież Paweł VI[57]. Z wieży katedry codziennie odgrywany był Apel Jasnogórski, który przygotowywał miasto na rozpoczęcie uroczystości.

Członkowie episkopatu zaczęli zjeżdżać do Włocławka 8 października. Prymas Wyszyński do stolicy Kujaw przyjechał o godz. 17.10 i swoją wizytę rozpoczął od odwiedzenia pałacu biskupiego[58]. Pół godziny później, w asyście biskupów prymas udał się do katedry. Tam został przywitany przez wiernych oraz biskupa Pawłowskiego. O godz. 18.00 rozpoczęło się nabożeństwo pod przewodnictwem bp. Bolesława Kominka[59]. Przemówienie otwierające obchody wygłosił bp Antoni Pawłowski, zwrócił uwagę na katolickość ziem polskich, mających więcej w historii wspólnego z Kościołem niż z czymkolwiek innym. Zwracał szczególną uwagę, że katedra była konsekrowana w 1411 roku, zaraz po wielkim zwycięstwie nad krzyżakami, jako wotum za ten sukces. Podkreślił martyrologię duchowieństwa włocławskiego – nadmieniając, że ponad 220 księży z diecezji poniosło śmierć w niemieckich obozach koncentracyjnych[60]. Kazanie prymasa trwało 35 minut[61]. Stwierdzał on w nim m.in., że dzieje Polski nie mogą być rozpatrywane w oderwaniu od chrześcijaństwa i katolickości, a katedrę włocławską nazwał niezdobytym szańcem i odniósł się do swoich doświadczeń, opowiadając o tym, jak pierwszy raz ją ujrzał w 1917 r. i związał z nią jak również z Kościołem swoje życie. Przypomniał o swoich doświadczeniach z pracy w środowisku robotników, Uniwersytetu Robotniczego i chrześcijańskich związkach

[57] BWSDW, Uroczystości Milenijne w Diecezji Włocławskiej, List do bp. Antoniego Pawłowskiego od kard. Amleto Cicognaniego, 4 października 1966 r., nlb.

[58] AIPN, By 069/1292, Sprawa obiektowa dot. uroczystości milenijnych Tysiąclecia Chrztu Polski we Włocławku, Informacja nr 1 dot. przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych we Włocławku w dniu 8 października 1966 r., k. 233.

[59] ArDWł, Spuścizna po bp. Antonim Pawłowskim, Obchody Milenijne we Włocławku t. 2, *Sacrum Millennium Polloniae*. *Te Deum* Diecezji Włocławskiej, nbl. Pierwotnie na mszę o 18. wpisany był ks. abp Karol Wojtyła.

[60] AIPN, By 069/1292, Sprawa obiektowa dot. uroczystości milenijnych Tysiąclecia Chrztu Polski we Włocławku, Informacja nr 1 dot. przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych we Włocławku w dniu 8 października 1966 r., k. 234.

[61] Tamże.

zawodowych[62]. Równolegle do nabożeństwa we Włocławku odbywały się msze z udziałem biskupów w dziewięciu parafiach powiatu włocławskiego, pięciu powiatu aleksandrowskiego i po jednym – w Lipnie i Radziejowie. Biskupi wygłosili krótkie kazania o charakterze religijnym[63].

Po Mszy, od godz. 21.00 rozpoczęło się całonocne czuwanie, a od północy – już 9 października – prowadzone były nabożeństwa. Rozpoczął je Mszą Świętą Pontyfikalną i słowem Bożym bp Stefan Bareła[64]. Do rana były prowadzone liturgie dla poszczególnych parafii. Następnie o 6.00 Msza, którą poprowadził generał paulinów o. Jerzy Tomziński, o 7.00 bp Jan Czerniak, o 8.00 dla młodzieży abp Karol Wojtyła, o 9.00 dla dzieci bp Zygmunt Kowalski. Ponadto poranne nabożeństwo dla lokalnych sióstr zakonnych odprawił prymas Wyszyński. 24 biskupów w godzinach 7–9 celebrowało Eucharystie – trzech w katedrze włocławskiej, sześciu w kościołach w mieście, a piętnastu w powiecie i okolicy.

Uroczyste obchody rozpoczęły się o godz. 11 przy pustych ramach Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, której przewiezienie po raz kolejny zostało utrudnione, mających niezwykle wymowny charakter. Do Włocławka zjechali prawie wszyscy księża diecezji, uczestniczyli w uroczystościach seminarzyści, ponadto rektorzy KUL, ATK i dziennikarze z „Przewodnika Katolickiego" oraz „Tygodnika Powszechnego". Mszę Świętą Pontyfikalną prowadził abp Antoni Baraniak, kazanie, co było naturalne, wygłosił kard. Wyszyński. Podczas procesji na ofiarowanie do ołtarza reprezentanci regionów Kujaw przynieśli wieniec dożynkowy, kosz jabłek z kaliskiego, czółenko z Sieradza, a także Czarne Złoto – węgiel z konińskiego zagłębia. Przekazane na ręce prymasa dary symbolizowały Kujawy, które przybyły do katedry włocławskiej świętować 1000 lat istnienia Polski. Samą diecezję na koniec oddano w macierzystą niewolę Maryi. Mszę podsumowało odśpiewane całym tłumem *Te Deum* – Ciebie Boga Wysławiamy. Następnie przekazano biskupowi gorzowskiemu Wilhelmowi Plucie relikwie Pięciu Braci Męczenników jako symbol łączności „prastarych ziem słowiańskich" stanowiących integralną część Polski. Świadczyło to o nienaruszalności granicy zachodniej. Podsumowaniem była zorganizowana milenijna sesja naukowa: ks. Stanisław Librowski

[62] Tamże, k. 235.

[63] Tamże.

[64] ArDWł, Spuścizna po bp. Antonim Pawłowskim, Obchody Milenijne we Włocławku t. 2, *Sacrum Millennium Polloniae*. *Te Deum* Diecezji Włocławskiej, nlb.

wygłosił referat pt. *Diecezja włocławska oraz jej wkład w życie Kościoła i Narodu*, po którym nastąpił wykład ks. Stanisława Piotrowskiego *Działalność duszpasterska w diecezji włocławskiej*. Uroczystości zakończono koncertem – Kantatą Milenijną z muzyką ks. Idziego Ogiermana Mańskiego do słów ks. Adama Cyronka[65].

Uroczystości milenijne były bacznie obserwowane przez funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa. Jak stwierdzono wcześniej, przeprowadzili oni szereg działań operacyjnych mających na celu zabezpieczenie wszystkich możliwych aspektów obchodów. Wylegitymowano sprzedawców dewocjonaliów, którzy nie posiadali państwowych zezwoleń na handel[66], zatrzymywano zdążających do stolicy Kujaw pielgrzymów, duchownych, a nawet samego prymasa. Tworzono stenogramy – zarówno z kazań z katedry, przemówień biskupów, jak i z nabożeństw z okolicznych miejscowości. Lokalni funkcjonariusze przekazywali do Bydgoszczy liczne notatki służbowe, które podsumowywały wydarzenia w ich terenie. Służba Bezpieczeństwa oprócz doskonałej i dokładnej dokumentacji fotograficznej, zebrała też teksty pieśni (m.in. Milenijnego *Te Deum*) czy obrazki upamiętniające uroczystości: „Naród zawsze wierny Bogu". Na koniec zrobili analizy podsumowujące. Stwierdzili, że obchody Milenium we Włocławku przebiegły w spokojnej atmosferze – nie stwierdzono większych wystąpień o charakterze politycznym, jednocześnie podkreślano dobrą organizację i przestrzeganie prawa. Zwrócono uwagę, że dekoracje milenijne zostały umieszczone na budynkach kościelnych i miały głównie charakter patriotyczno-narodowy[67]. Były dwa zgrzyty na linii państwo-Kościół podczas uroczystości włocławskich – pierwszym były puste ramy, symbolizujące „aresztowanie" Matki Bożej przez komunistów[68]. Drugim – podeptane kwiaty w parku miejskim, za które Kościół musiał zapłacić[69].

Uroczystości włocławskie były jednymi z ostatnich – piętnastymi w kolejności. W związku z tym zarówno strona kościelna, jak i partyjno-państwowa

[65] Gmurczyk, *Kościół włocławski w rzeczywistości*, s. 377–382.

[66] AIPN, By 069/1292, Sprawa obiektowa dot. uroczystości milenijnych Tysiąclecia Chrztu Polski we Włocławku, Wykaz wylegitymowanych handlarzy dewocjonaliami nieposiadających zezwoleń, 9 października 1966 r., k. 165.

[67] AIPN, By 069/1292, Sprawa obiektowa dot. uroczystości milenijnych Tysiąclecia Chrztu Polski we Włocławku, Informacja nr 1 dot. przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych we Włocławku w dniu 8 października 1966 r., k. 236.

[68] Zmuda, *List gończy za Matką*, s. 465–471.

[69] Gmurczyk, *Kościół włocławski w rzeczywistości*, s. 386.

miała już wypracowane pewne działania, które pozwoliły realizować swoje cele podczas tych wydarzeń. Z jednej strony, aparat bezpieczeństwa był bardzo dobrze przygotowany do kontroli – zarówno osobowej, podsłuchowej, jak i technicznej. Z przebiegu Milenium we Włocławku zachowała się dokładna relacja fotograficzna oraz stenotypiczna. Jednocześnie władze Włocławka, a także miejscowości ościennych, w których odbywały się wydarzenia związane z Milenium, robiły wszystko, aby to świętowanie przerwać lub mu zaszkodzić.

Warto nadmienić, że na tle całej nagonki i walki którą PZPR przeprowadził w okresie Wielkiej Nowenny zarówno wobec prymasa, jak i całego Kościoła, uroczystości we Włocławku przebiegły bez większych problemów czy też ekscesów. Wydaje się, że decyzja przeniesienia uroczystości z maja na październik uchroniła Kościół przed scenami jak chociażby z Poznania. Największym zgrzytem okazały się oczywiście puste ramy obrazu jasnogórskiego – wymowna oznaka walki państwa z Kościołem za pomocą czasem wręcz absurdalnych metod. Prymas Wyszyński wykorzystał jednak tę sytuację do własnych celów, pokazując siłę i moc symbolu, jakim mogą być puste ramy. Tak jak wcześniej zrobiono to chociażby na Jasnej Górze z pustym tronem papieskim i jego zdjęciem. Podobnie jak w 1956 r., kiedy w tym samym miejscu stał pusty tron prymasa, podczas jasnogórskich ślubów narodu. Nieobecność obrazu czy osoby, nie oznaczała jednak nieobecności ducha.

W październiku 1966 roku Włocławek pokazał, że mimo swojego robotniczego charakteru nadal jest miastem, w którym katedra stanowi niezdobyty szaniec.

THE MILLENNIUM OF THE BAPTISM OF POLAND IN WŁOCŁAWEK (OCTOBER 8–9, 1966) AGAINST THE BACKDROP OF THE CONFLICT CONCERNING THE CELEBRATIONS OF THE MILLENNIUM AND MILLENNIUM OF THE POLISH STATE

Keywords: Antoni Pawłowski, Stefan Wyszyński, Church Millennium, State Millennium, Włocławek, relations, state, Church.

Abstract: This article presents, basing on church and state sources, the role of the Millennium celebrations in Włocławek in the context of the Church-State conflict. The tension between the Church and the state in 1966 was one of the most important, if not the most important, factors in building the unity of the Roman Catholic Church and its social strength.

The Millennium celebrations of the Baptism of Poland became a symbol not only of the steadfastness of the Church as a whole but also of the realization of Primate Wyszyński's great ideal. The celebrations in Włocławek, though they may seem provincial and less significant than those in Poznań, Krakow, or Jasna Góra, constitute a kind of summary of the entire Millennium Year and focus, as if through a lens, on the mechanisms of attack and defense used by the Church and the State.

Sections: 1. "The Church Millennium vs. the State Millennium" > 2. Before the Millennium – organization and plans for the celebrations > 3. Millennium – Course and evaluation.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Spuścizna po bp. Antonim Pawłowskim, Obchody Milenijne we Włocławku, t. 1–2.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Delegatura w Bydgoszczy, Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Bydgoszczy, Akta Personalne Funkcjonariuszy SB.

Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Uroczystości Milenijne w Diecezji Włocławskiej.

Błaszczyk K., *Obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego we Włocławku w 1966 r.*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie", 4(2016), s. 187–200.

Chinciński T., *Obchody Milenium Chrztu Polski na terenie Bydgoszczy i województwa bydgoskiego*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 422–450.

Gmurczyk Z., *Kościół włocławski w Rzeczywistości PRL-u za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951–1968)*, Włocławek 2015.

Grzesiak K., *Relacje państwo-Kościół katolicki na terenie diecezji włocławskiej w latach 1945–1989*, Toruń 2009.

Gucewicz D., *Próba sił? Rok 1966 w Gdańsku. Milenium kontra Tysiąclecie*, Gdańsk 2014.

Józef Keller – ksiądz, profesor, donosiciel, apostata, marksistowski religioznawca. Przypadek tajnego współpracownika ps. „Ostrożny"/„Adam Piotrowski", red. R. Łatka, P. Pleskot, Warszawa 2024.

Jaroszkiewicz P., *Prymas i Władysław Gomułka*, https://www.opiekun.kalisz.pl/prymas-iwladyslaw-gomulka-1/ [25.02.2026].

Lesiakowski K., Jarno W., *Obchody Milenium w diecezji łódzkiej (1966–1967)*, Łódź 2017.

Madajczyk P., *Na drodze do pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku*, Warszawa 1994.

Miloch G., *Obchody Milenium w Toruniu i Chełmży. Krajowy obchód milenijny diecezji chełmińskiej*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 451–464.

Mysłek W., *Kościół katolicki i tysiąclecie*, Warszawa 1963.

Noszczak B., *Antymilenium. Konflikt państwa z Kościołem na tle obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956–1966/1967)*, Warszawa 2020.

Noszczak B., *„Sacrum" czy „profanum"? Spór o istotę obchodów Milenium polskiego (1949–1966)*, Warszawa 2002.

Poniński A., *Uroczystości milenijne we Włocławku*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 485–497.

Pół wieku Milenium. Religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski (1956–1966/1967), red. B. Noszczak, Warszawa 2017.

Wałaszewski K., *Tysiąc szkół na Tysiąclecie. Szkoły Tysiąclecia – architektura, propaganda, polityka*, Łódź 2018.

Zmuda W., *List gończy za Matką Bożą. Przyczynek do historii pierwszej peregrynacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 465–473.

Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003

Żaryn J., *Represje władz państwowych wobec kościelnego programu milenijnego*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 474–484.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 71–95
10.52404/ttnwloc.stwl.28.4

EWELINA ŚLĄZAK [a, @]
0000-0003-2281-2838
[a] Instytut Pamięci Narodowej; Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu; Oddział w Łodzi, ul. Elizy Orzeszkowej 31/35, 91-479 Łódź, łódzkie, PL
[@] Ewelina.Slazak@IPN.Gov.PL

OBCHODY MILENIUM CHRZTU POLSKI W POŁUDNIOWO-ZACHODNIEJ CZĘŚCI DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

Słowa kluczowe: PRL, aparat bezpieczeństwa, diecezja włocławska, Kościół katolicki, Milenium Chrztu Polski, Sieradz, Służba Bezpieczeństwa.

Abstrakt: Artykuł przedstawia przygotowania oraz przebieg obchodów milenijnych Chrztu Polski w 1966 r. w Kaliszu, w powiecie sieradzkim w świetle dokumentów aparatu bezpieczeństwa PRL oraz materiałów proweniencji kościelnej. Analizie poddano działania Służby Bezpieczeństwa podejmowane w celu rozpoznania i kontrolowania inicjatyw kościelnych związanych z jubileuszem tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce. Szczególną uwagę zwrócono na funkcjonowanie sieci agenturalnej oraz rolę tajnych współpracowników w pozyskiwaniu informacji o przygotowaniach duchowieństwa i przebiegu uroczystości religijnych. Na podstawie materiałów archiwalnych ukazano skalę zainteresowania władz państwowych obchodami milenijnymi oraz stosowane środki operacyjne. Analiza wskazuje, że mimo intensywnego nadzoru uroczystości milenijne stanowiły istotny element życia religijnego lokalnych społeczności.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Południowo-zachodnia część diecezji włocławskiej w przededniu obchodów milenijnych > 2. Aparat bezpieczeństwa wobec

EWELINA ŚLĄZAK (1989–); 2014, mgr: historia (UŁ, Łódź); 2021, dr nauk humanistycznych: historia (UŁ, Łódź); uczestniczka Centralnego Projektu Badawczego IPN „Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce 1944–1989"; zainteresowania naukowe: historia Kościoła i związków wyznaniowych, powojenna historia Łodzi i województwa łódzkiego.

obchodów Milenium Chrztu Polski > 3. Obchody milenijne w Kaliszu (14–15 maja 1966 r.) > 4. Obchody milenijne w Sieradzu > 5. Obchody milenijne w regionie sieradzkim > [Podsumowanie].

Obchody Milenium Chrztu Polski w latach 1965–1966 stanowiły jedno z najważniejszych wydarzeń religijnych i społecznych w powojennej historii narodu polskiego. Ich znaczenie wykraczało daleko poza wymiar czysto konfesyjny, obejmując także sferę pamięci zbiorowej, tożsamości narodowej oraz relacji między społeczeństwem a państwem komunistycznym. W perspektywie historycznej rocznica tysiąclecia chrztu księcia Mieszka I w 966 r. stanowiła symboliczny moment włączenia Polski w krąg cywilizacji łacińskiej, a zarazem początek formowania się wspólnoty politycznej, kulturowej i religijnej[1]. W latach sześćdziesiątych XX w. rocznica ta została ponownie zinterpretowana i przeżyta w kontekście realiów Polski Ludowej, nabierając charakteru nie tylko religijnego jubileuszu, lecz również wydarzenia o głębokim znaczeniu społecznym i politycznym.

Dla władz państwowych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, kierowanych wówczas przez Władysława Gomułkę, obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego stanowiły element polityki historycznej, mającej na celu legitymizację ustroju poprzez odwołanie do kategorii państwowości i ciągłości historycznej[2]. Równolegle jednak Kościół katolicki w Polsce, pod duchowym przywództwem prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego, nadał rocznicy wymiar przede wszystkim religijny, akcentując jej znaczenie jako jubileuszu chrześcijaństwa na ziemiach polskich. W rezultacie doszło do swoistej symbolicznej rywalizacji dwóch narracji: państwowej, akcentującej tysiąclecie państwa oraz kościelnej, podkreślającej tysiąclecie chrztu. Jak wskazują badania historyczne oraz socjologiczne, konflikt ten nie ograniczał się do poziomu instytucjonalnego, lecz przenikał życie lokalnych społeczności, wpływając na postawy, praktyki religijne oraz formy identyfikacji zbiorowej[3].

---

[1] Szerzej na ten temat zob. P. Urbańczyk, *Co się stało w 966?*, Poznań 2016; J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy. Chrzest i początki Polski*, Poznań 2016; J.M. Popławski, *Duchowe dziedzictwo Chrztu Polski*, RT, 62(2015), z. 5, s. 41–53.

[2] Szerzej na temat obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego zob. B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła PRL*, t. 2, cz. 1: *1956–1963*, Olsztyn 2000; cz. 2: *1964–1970*, Olsztyn 2001; A. Friszke, *Tysiąclecie kontra Milenium*, „Więź", 1994, nr 2, s. 139–143; Z. Hemmerling, *Bitwa o dusze. Polityka Gomułki wobec Kościoła w okresie Millenium*, „Konfrontacje", 1990, nr 8, s. 16–17.

[3] Szerzej na temat kościelnych obchodów Milenium Chrztu Polski zob. P. Raina, *„Te Deum" Narodu Polskiego. Obchody Tysiąclecia Chrztu Polski w świetle dokumentów kościelnych*,

Szczególnie interesującym polem badawczym pozostają obchody milenijne w wymiarze regionalnym i lokalnym, gdzie wielkie procesy historyczne ujawniały się w konkretnych działaniach ludzi i wspólnot. Jednym z takich obszarów była diecezja włocławska, której południowo-zachodnia część znajdowała się w granicach ówczesnego województwa łódzkiego i obejmowała m.in. takie ośrodki, jak: Charłupia Mała, Sieradz czy Zduńska Wola oraz województwa poznańskiego z Kaliszem[4]. Region ten, zróżnicowany pod względem społecznym i gospodarczym, stanowił przestrzeń szczególnie interesującą dla analizy, gdyż spotykały się tu tradycyjne formy religijności ludowej z doświadczeniem industrializacji oraz presją ideologiczną państwa komunistycznego.

Struktura społeczna omawianego obszaru odzwierciedlała procesy społeczno-gospodarcze zachodzące w Polsce po II wojnie światowej. Obok ośrodków o charakterze przemysłowym, takich jak Zduńska Wola, w której istotną rolę odgrywał przemysł włókienniczy i związana z nim społeczność robotnicza, funkcjonowały miasta o bardziej tradycyjnym charakterze administracyjno-usługowym jak Sieradz oraz rozległe tereny wiejskie, w których dominowała ludność utrzymująca się z rolnictwa. Ta różnorodność struktury społecznej wpływała również na zróżnicowanie form życia religijnego, choć – jak wskazują dostępne źródła – Kościół katolicki zachowywał silną pozycję społeczną zarówno w środowiskach miejskich, jak i wiejskich.

Parafia stanowiła w tym okresie nie tylko podstawową jednostkę organizacyjną Kościoła oraz istotną przestrzeń integracji społecznej. Jej znaczenie wykraczało poza sferę religijną, obejmując również funkcje kulturotwórcze i wspólnotowe. Duchowieństwo parafialne odgrywało ważną rolę w podtrzymywaniu tradycji religijnych oraz kształtowaniu postaw wiernych, co miało szczególne znaczenie w warunkach państwa prowadzącego politykę stopniowej laicyzacji życia publicznego. Pomimo podejmowanych przez władze działań ograniczających wpływy Kościoła, religijność pozostawała ważnym elementem życia codziennego znacznej części mieszkańców regionu.

Olsztyn 1991; *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. Noszczak, Warszawa 2006; B. Noszczak, *Sacrum czy profanum? – spór o istotę obchodów Milenium polskiego (1949–1966)*, Warszawa 2002; T. Ruzikowski, *Obchody milenijne w Warszawie i województwie warszawskim w 1966 roku*, w: *Przebudować człowieka: komunistyczne wysiłki zmiany mentalności*, red. M. Kula, Warszawa 2001, s. 261–373.

[4] Dotychczasowe badania nad obchodami Milenium Chrztu Polski na terenie województwa łódzkiego koncentrowały się na obszarze należącym do diecezji łódzkiej; zob. W. Jarno, K. Lesiakowski, *Obchody milenium w diecezji łódzkiej (1966–1967)*, Łódź 2017.

Z perspektywy historii społecznej obchody milenijne można interpretować jako formę zbiorowego rytuału, który – odwołując się do kategorii antropologicznych Victora Turnera czy koncepcji pamięci zbiorowej Maurice'a Halbwachsa – służył wzmocnieniu wspólnotowej tożsamości i reprodukcji systemu wartości[5]. Uczestnictwo w uroczystościach religijnych stanowiło nie tylko akt wiary, lecz także formę symbolicznej komunikacji, poprzez którą jednostki manifestowały swoją przynależność do określonej wspólnoty kulturowej i aksjologicznej. Jednocześnie w warunkach państwa autorytarnego praktyki te mogły nabierać znaczenia wykraczającego poza sferę religii, stając się elementem szerzej rozumianej postawy społecznej wobec rzeczywistości politycznej.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie przebiegu oraz znaczenia obchodów Milenium Chrztu Polski w tej części diecezji włocławskiej, która w latach sześćdziesiątych XX w. znajdowała się w granicach województwa łódzkiego oraz województwa poznańskiego (czyli Kalisz). Analiza koncentruje się zarówno na formach i organizacji uroczystości, jak i na ich społecznym odbiorze oraz relacjach między strukturami kościelnymi a władzami państwowymi. Przyjęta perspektywa badawcza, łącząca elementy historii regionalnej, historii społecznej oraz historii religijności, pozwala uchwycić obchody milenijne nie tylko jako wydarzenie o charakterze religijnym, lecz również jako ważny element procesu kształtowania się tożsamości lokalnej i narodowej w warunkach Polski Ludowej.

1. Południowo-zachodnia część diecezji włocławskiej w przededniu obchodów milenijnych

Diecezja włocławska należała w latach sześćdziesiątych XX w. do jednych ze starszych i najbardziej znaczących jednostek administracji kościelnej w Polsce, zarówno pod względem historycznym, jak i duszpasterskim. Jej początki sięgały wczesnego średniowiecza, a wielowiekowa ciągłość instytucjonalna stanowiła istotny element kształtowania religijnej i kulturowej tożsamości regionu. W warunkach Polski Ludowej diecezja ta obejmowała rozległe terytorium środkowej części kraju, rozciągające się od Kujaw po ziemię sieradzką i kaliską. Na jej czele w okresie obchodów milenijnych stał bp Antoni Pawłowski, który kierował diecezją od 1951 r.,

[5] V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010, s. 45; tenże, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009, s. 272; M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa 2022, s. 322.

a jego posługa przypadła na czas szczególnie trudny dla funkcjonowania struktur kościelnych, związany z napięciami między Kościołem a władzami państwa komunistycznego[6].

W skład południowo-zachodniej części diecezji włocławskiej wchodziły m.in. dekanaty obejmujące takie ośrodki miejskie, jak Sieradz i Zduńska Wola, a także liczne parafie wiejskie położone na ich najbliższym zapleczu. Istotne znaczenie w strukturze tej części diecezji odgrywał również Kalisz – jeden ze starszych ośrodków miejskich w Polsce i ważne centrum życia religijnego, związane m.in. z kultem św. Józefa. Zróżnicowanie społeczno-przestrzenne regionu przekładało się na specyfikę funkcjonowania parafii oraz formy praktyk religijnych ich mieszkańców. Znaczenie życia religijnego na tym obszarze było dostrzegane przez aparat państwowy. W związku z planowanymi obchodami milenijnymi Służba Bezpieczeństwa podjęła działania operacyjne mające na celu zebranie informacji o przebiegu uroczystości zaplanowanych w parafiach w: Brzeźniu, Charłupi Małej, Gruszczycach, Klonowej, Męce, Sieradzu, Stolcu, Szadku, Warcie i Złoczewie, które – jak odnotowano w dokumentach aparatu bezpieczeństwa – „należą do znanych z negatywnej postawy kleru i aktywizacji elementów klerykalnych”[7].

Na obszarze diecezji włocławskiej założenia Wielkiej Nowenny realizowane były zgodnie z wytycznymi władz diecezjalnych, jednak ich przebieg przybierał konkretne formy dostosowane do warunków lokalnych. Duchowieństwo parafialne organizowało nabożeństwa okolicznościowe, rekolekcje stanowe oraz misje parafialne, które cieszyły się znacznym zainteresowaniem wiernych, co potwierdzają licznie zachowane fotografie. Istotnym elementem przygotowań była również peregrynacja kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, zapoczątkowana w 1957 roku. Nawiedzenie poszczególnych parafii przez obraz miało charakter wyjątkowego wydarzenia religijnego, gromadzącego liczne rzesze wiernych i stanowiącego widoczny przejaw jedności wspólnoty parafialnej. Uroczystości te wiązały się z organizacją procesji, całonocnych czuwań modlitewnych oraz specjalnych nabożeństw, a ich przebieg często odnotowywano w kronikach parafialnych jako wydarzenie o szczególnym znaczeniu religijnym i społecznym.

---

[6] Szerzej na temat rządów bp. Pawłowskiego w diecezji włocławskiej zob. Z. Gmurczyk, *Kościół włocławski w rzeczywistości PRL-u za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951–1968)*, Włocławek 2015.

[7] AIPN Oddział w Łodzi (Ld) pf10/800 t. 1, Plan pracy – w zagadnieniu Wydziału IV Referatu SB KP MO w Sieradzu na II kwartał 1966 r., 5 IV 1966 r., k. 25–28.

Peregrynacja stanowiła nie tylko element przygotowań do Milenium, lecz także formę manifestacji religijności w przestrzeni publicznej[8].

2. Aparat bezpieczeństwa wobec obchodów Milenium Chrztu Polski

W początkowym etapie działań SB kluczowym zadaniem lokalnych struktur bezpieczeństwa było rozpoznanie zakresu i charakteru przygotowań podejmowanych przez stronę kościelną. Informacje te pozyskiwano przede wszystkim za pośrednictwem osobowych źródeł informacji. Szczególną kontrolą objęto klasztor ojców bernardynów w Warcie, klasztor sióstr urszulanek w Sieradzu, kościoły parafialne w Sieradzu i Charłupi Małej, a także kościół św. Józefa w Kaliszu. O rozwoju sytuacji na bieżąco informowano I sekretarza Komitetu Powiatowego PZPR oraz przewodniczącego Prezydium Powiatowej Rady Narodowej. W miarę zbliżania się kulminacyjnych uroczystości podkreślano konieczność zwiększenia szybkości dopływu informacji oraz wprowadzono obowiązek systematycznego i natychmiastowego raportowania do kierownictwa SB KW MO. Meldunki miały obejmować wszelkie zamierzenia, plany i przygotowania hierarchii kościelnej oraz duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, stopień realizacji zaleceń kurialnych w parafiach, przebieg programów milenijnych i samych uroczystości, a także nastroje wśród duchowieństwa i osób świeckich z nim związanych. Zakres sprawozdawczości rozszerzono ponadto na wszystkie wydarzenia pozostające w związku ze stosunkami państwo-Kościół[9].

W związku z powyższym 15 kwietnia 1966 r., aż do odwołania, wprowadzono szczegółowy tryb postępowania w zakresie dokumentowania i przekazywania bieżących informacji. Nakazano pełne zabezpieczenie dopływu danych dotyczących działalności biskupów oraz osób pozostających w czynnym zainteresowaniu SB. Każde wystąpienie hierarchy miało być utrwalane technicznie, a nagranie – wraz z wyczerpującą informacją o przebiegu uroczystości – przekazywane tego samego dnia do Wydziału IV SB KP MO. Równocześnie zobowiązano jednostki terenowe do przekazywania – do godziny 20.00 w dniu wydarzenia – odpowiednio zakodowanych telefonogramów obejmujących informacje o publicznych wystąpieniach biskupów (kazania, wizytacje, konsekracje, rekolekcje), ich udziale w wydarzeniach wewnątrzkościelnych oraz o wydawanych listach okolicznościowych.

[8] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Fotografie Milenium.

[9] AIPN Ld pf10/800 t. 1, Pismo zastępcy komendanta KW MO w Łodzi płk. R. Mikształa do zastępcy komendanta KP MO w Sieradzu, 15 IV 1966 r., k. 18–21.

System natychmiastowego raportowania rozszerzono ponadto na wszelkie przejawy aktywności związanej z obchodami milenijnymi: przebieg zgromadzeń – zarówno legalnych, jak i uznanych za nielegalne – z podaniem organizatorów, frekwencji wiernych i duchowieństwa oraz zastosowanych przez władze przedsięwzięć, przypadki zagrożenia porządku publicznego, rewizje, aresztowania, likwidację drukarni i wydawnictw bez debitu, przejawy „wrogiej propagandy", zdarzenia losowe w obiektach sakralnych, kwestie budownictwa i remontów obiektów kultu (w tym kapliczek i krzyży przydrożnych), organizowanie pielgrzymek do Częstochowy i innych ośrodków pątniczych, kontakty z zagranicą oraz nastroje wśród duchowieństwa i wiernych. Każda informacja miała zawierać precyzyjne dane: miejsce i datę wydarzenia, liczebność uczestników (z rozbiciem na duchowieństwo, mężczyzn, kobiety, młodzież i dzieci), porównania z latami ubiegłymi, charakter powitań, treść śpiewów i okrzyków oraz inne elementy uznane za istotne z punktu widzenia operacyjnego[10].

Jednym z pierwszych sprawdzianów mobilizacji religijnej były uroczystości odpustowe w parafii Męka. W święto patronalne ku czci św. Wojciecha, w dniu 24 kwietnia 1966 r. w miejscowy proboszcz ks. Czesław Kruszyński nadał tradycyjnemu odpustowi wyraźnie milenijny charakter. W porozumieniu z lokalnym aktywem katolickim zakupiono specjalną chorągiew milenijną, co – jak odnotowano w materiałach SB – miało zostać szeroko nagłośnione w środowisku parafialnym i okolicznych wsiach. Zabieg ten wpisywał się w obserwowaną wówczas strategię łączenia dorocznych uroczystości parafialnych z obchodami Tysiąclecia Chrztu Polski, tak aby wzmocnić ich rangę i zwiększyć oddziaływanie symboliczne. W ocenie aparatu bezpieczeństwa frekwencja – szacowana na ok. 3000 wiernych – została określona jako „bardzo mała", co pokazuje charakterystyczną dla sprawozdawczości SB tendencję do deprecjonowania skali uczestnictwa i zaniżania liczby wiernych. Niezależnie jednak od tej interpretacji, wydarzenie to zwróciło uwagę władz przede wszystkim ze względu na towarzyszącą mu aktywność osób świeckich. Wierni ze wsi Woźniki zorganizowali zbiórkę pieniężną na cele kościelne, co spotkało się z natychmiastową reakcją administracyjną. Cztery uczestniczki zbiórki – Janina Czyżak, Janina Gajda, Józefa Bronka i Halina Zając – zostały ukarane przez Kolegium Karno-Administracyjne w Sieradzu grzywnami w wysokości 750 zł. Przypadek parafii św. Wojciecha w Męce pokazuje,

[10] Tamże.

że działania władz nie ograniczały się do obserwacji i raportowania przebiegu uroczystości, lecz obejmowały również instrumenty represji administracyjnej wobec świeckich angażujących się w organizację obchodów. Odpust św. Wojciecha stał się tym samym nie tylko wydarzeniem religijnym o podwyższonej, milenijnej randze, lecz także kolejnym polem konfrontacji między lokalnymi strukturami kościelnymi a aparatem państwowym, który reagował szczególnie wówczas, gdy inicjatywa wychodziła poza mury świątyni i przybierała formę publicznej mobilizacji wiernych[11].

Zachowane dokumenty aparatu bezpieczeństwa z początku 1966 r. ukazują sposób postrzegania obchodów milenijnych przez władze państwowe jako wydarzenia o charakterze wyraźnie konfrontacyjnym. W jednym z planów operacyjnych podkreślano, że rok 1966 jest „rokiem obchodów 1000-lecia Państwa Polskiego", wobec czego duchowieństwo – określane konsekwentnie mianem „kleru" – miało rzekomo podejmować działania zmierzające do „celnego przeciwstawienia się obchodom państwowym" poprzez realizację „bogatego programu obchodów 1000-lecia Chrztu Polski". W języku dokumentu działalność Kościoła określano jako „wrogą" i „antysocjalistyczną", a jej celem miała być mobilizacja „szerokich mas wiernych" w celu zademonstrowania „siły i jedności Kościoła". Tego rodzaju retoryka wpisywała się w szerszy dyskurs ideologiczny władz PRL, w którym aktywność religijna interpretowana była nie jako przejaw życia duchowego, lecz jako forma politycznej konkurencji wobec państwa. Z dokumentu wynika, że podstawowym zadaniem lokalnych struktur SB było rozpoznanie „zamierzeń kleru parafialnego" oraz zapewnienie stałego dopływu informacji o przebiegu uroczystości, wystąpieniach duchowieństwa i zaangażowaniu osób świeckich. Materiały te miały być pozyskiwane poprzez „nowo pozyskane źródła informacji", co wskazuje na rozbudowę sieci agenturalnej w okresie poprzedzającym obchody. Szczególną uwagę nakazano zwrócić na parafie w Charłupi Małej, Męce, Szadku i Warcie, a więc przede wszystkim na środowiska wiejskie, w których – jak sądzono – wpływ duchowieństwa był szczególnie silny[12].

Plan działań operacyjnych władz państwowych wykraczał jednak poza sam monitoring uroczystości religijnych. Zakładano kontrolę przestrzegania przez duchowieństwo przepisów dotyczących katechizacji, finansów,

[11] AIPN Ld pf10/800 t. 1, Ocena działalności kleru rzymskokatolickiego oraz elementów z nim związanych w powiecie sieradzkim za 1966 r., 27 XII 1966 r., k. 7–11.

[12] AIPN Ld pf10/800 t. 1, Plan pracy na II kwartał 1966 r. w zagadnieniu Wydziału IV KP MO w Sieradzu, 12 IV 1966 r., k. 22–24.

zgromadzeń publicznych czy budownictwa sakralnego. Szczególne zainteresowanie aparatu bezpieczeństwa budziły inicjatywy związane z wznoszeniem krzyży i kapliczek przydrożnych, zwłaszcza w parafiach wiejskich, takich jak Gruszczyce, Korczew, Męka czy Tubądzin. W przypadku ujawnienia przygotowań do tego rodzaju przedsięwzięć polecano niezwłocznie informować Komitet Powiatowy PZPR oraz przewodniczącego Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Sieradzu w celu podjęcia działań zmierzających do ich zablokowania. Działania te świadczą o traktowaniu nawet oddolnych przejawów religijności ludowej jako potencjalnego zagrożenia dla porządku politycznego i elementu rywalizacji ideologicznej między państwem a Kościołem[13].

3. Obchody milenijne w Kaliszu (14–15 maja 1966 r.)

Kontrola aparatu bezpieczeństwa nad lokalnymi inicjatywami religijnymi znalazła swoje odzwierciedlenie również w przypadku większych uroczystości diecezjalnych – obchody milenijne w Kaliszu, zaplanowane na 14–15 maja 1966 r., od początku pozostawały przedmiotem wzmożonego zainteresowania służb. Uroczystości te, zaraz po obchodach we Włocławku, były uważane za najważniejsze w diecezji włocławskiej. Jeszcze w przeddzień wydarzeń podkreślano, że nie zapadła decyzja co do ewentualnego udziału prymasa Wyszyńskiego. Ordynariusz diecezji włocławskiej bp Pawłowski, zwrócił się jednak do niego o prymasowskie błogosławieństwo dla uczestników kaliskich uroczystości[14].

Dwudniowy program miał wyraźnie religijno-historyczny charakter i koncentrował się wokół kultu św. Józefa. Uroczysta sesja naukowa poświęcona najstarszym dziejom chrześcijaństwa w Kaliszu i kultowi św. Józefa, z udziałem około 400 osób świeckich oraz licznego duchowieństwa, która odbyła się w kolegiacie pw. św. Józefa zainaugurowała 14 maja o godz. 15.00 pierwszy dzień obchodów. Krótkie przemówienie

[13] Tamże.

[14] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Obchody Milenium, t. 3, Pismo ordynariusza diecezji włocławskiej Antoniego Pawłowskiego do prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, 10 V 1966 r., nlb; AIPN w Warszawie (BU) 89/182, Biuletyn Milenijny nr 19/102/66 dot. obchodów 1000-lecia chrztu Polski organizowanych w dniach 14–15 V 1966 r., 13 V 1966 r., k. 75–76; AIPN BU 1585/4651, Biuletyn Milenijny nr 19/102/66 dot. obchodów 1000-lecia chrztu Polski organizowanych w dniach 14–15 V 1966 r., 13 V 1966 r., k. 136–137; Raina, *„Te Deum" Narodu Polskiego*, s. 404; K. Grzesiak, *Relacje państwo-Kościół katolicki na terenie diecezji włocławskiej w latach 1945–1989*, Toruń 2009, s. 562; *Dekret w sprawie jubileuszu milenijnego*, KDWł, 49(1966), nr 4–7, s. 146–148.

wprowadzające wygłosił bp Pawłowski, referaty przedstawili m.in. ks. Zenon Kalinowski, który mówił na temat „Historii kultu św. Józefa w Kaliszu”[15], redaktor o. Bolesław Przybylski OP, który mówił na temat kultu św. Józefa[16] oraz redaktor Adam Dubowski z „Przewodnika Katolickiego”, który zaprezentował referat na temat „Kaliscy świadkowie Milenium”[17]. Kolejnym punktem uroczystości było uroczyste wprowadzenie biskupów do świątyni, a następnie nabożeństwo celebrowane przez biskupa pomocniczego poznańskiego Franciszka Jedwabskiego; uczestniczyło w nim ok. 2 tys. wiernych. Wieczorem, przy ołtarzu polowym w kościele pw. św. Wojciecha na Zawodziu odprawiono nabożeństwo majowe z udziałem ok. 1,5 tys. osób, kazanie wygłosił biskup pomocniczy włocławski Jan Zaręba, nawiązując do orędzia biskupów polskich oraz do uroczystości w Częstochowie i Krakowie, podkreślając rolę prymasa w ich organizacji. Według zachowanych relacji zgromadzeni żegnali hierarchów oklaskami i okrzykami „niech żyją biskupi”[18].

W uroczystościach – zgodnie z programem – uczestniczyło ośmiu biskupów (bp Pawłowski, bp Zaręba, biskup pomocniczy włocławski Kazimierz Majdański, bp Jedwabski, biskup pomocniczy poznański Tadeusz Etter, biskup pomocniczy warszawski Bronisław Dąbrowski, biskup pomocniczy siedlecki Wacław Skomorucha i biskup pomocniczy chełmiński Bernard Czapliński), a także prowincjałowie zakonów (jezuitów – ks. Stefan Dzierżek z Warszawy, karmelitów – o. Albert Urbański z Krakowa i orionistów – ks. Antoni Szal z Warszawy) oraz przedstawiciele zgromadzeń męskich i żeńskich[19]. Na rozpoczęciu obecnych było ponad 40 księży, po godz. 17.00 liczba duchownych wzrosła do ok. 100,

[15] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Obchody Milenium, t. 3, Program uroczystości milenijnych w Kaliszu w dn. 14–15 V 1966 r., b.d., nlb.

[16] B. Przybylski, *O Józefie nigdy dosyć*, KDWł, 49(1966), nr 8–10, s. 206–211.

[17] A. Dubowski, *Kaliscy świadkowie Millennium*, KDWł, 49(1966), nr 8–10, s. 211–217.

[18] AIPN BU 0639/220, Informacja ze spotkania z TW nr rej. 1315/62 dot. inauguracji i przebiegu uroczystości milenijnych w Kaliszu, 15 V 1966 r., k. 96–99; AIPN BU 89/182, Biuletyn Milenijny nr 20/104/66 dot. obchodów 1000-lecia chrztu Polski organizowanych w dniach 14–15 V 1966 r., 16 V 1966 r., k. 73–74; AIPN BU 1585/4651, Biuletyn Milenijny nr 20/104/66 dot. obchodów 1000-lecia chrztu Polski organizowanych w dniach 14–15 V 1966 r., 16 V 1966 r., k. 145–146; Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Delegatura w Bydgoszczy (By) 077/557, Program uroczystości milenijnych w Kaliszu 14–15 maja 1966 r., b.d., k. 19–20.

[19] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Obchody Milenium, t. 3, Pismo bp. A. Pawłowskiego do biskupów: B. Czaplińskiego, B. Dąbrowskiego, W. Skomoruchy i F. Jedwabskiego, 27 IV 1966 r., nlb.; tamże, Pismo bp. A. Pawłowskiego do bp. T. Ettera, 28 IV 1966 r., nlb.; tamże, Pismo bp. A. Pawłowskiego do biskupów: B. Dąbrowskiego, F. Je-

by wieczorem zmniejszyć się wraz z ich powrotem do parafii. Frekwencja w pierwszym dniu – według ocen zarówno duchowieństwa, jak i informatorów – była umiarkowana: o godz. 15.00 ok. 300 osób, po godz. 17.00 około 2000. Nastrój określano jako poważny i spokojny[20].

Na 15 maja zaplanowano nabożeństwa w dziewięciu kościołach Kalisza z udziałem biskupów z kilku diecezji. Szczególną rangę nadano uroczystościom w parafii św. Mikołaja, gdzie mszę świętą celebrował bp Dąbrowski, a kazanie wygłosił bp Czapliński. W trakcie nabożeństwa młodzieży wręczono symbole wiary, po czym odbyła się procesja „bez naruszenia jakichkolwiek przepisów prawa"[21]. W ciągu dnia wygłoszono łącznie dziesięć kazań – głównie o treści religijnej i historycznej, z niewielkimi aluzjami do relacji państwo-Kościół. Biskup Pawłowski poruszył m.in. kwestię odmowy udzielenia wizy wjazdowej papieżowi Pawłowi VI oraz wyjaśniał sens formuły „przebaczamy" zawartej w orędziu biskupów, zapewniając o akceptacji granicy na Odrze i Nysie. Zgodnie z przewidywaniami frekwencja niedzielna była wyższa: w kolegiacie o godz. 11.00 uczestniczyło ponad 2000 wiernych, w parafii św. Mikołaja o godz. 10.00 ok. 1500, a o godz. 17.00 – ponad 3000 osób. W godzinach porannych w innych kościołach liczba wiernych wahała się od 300 do 1000. Mimo to zarówno duchowieństwo, jak i aparat bezpieczeństwa odnotowywali „stosunkowo słabe zainteresowanie społeczeństwa, a szczególnie młodzieży". Miejscowe siostry zakonne przekazywały, że władze administracyjne przygotowały na 15 maja „dziesięć poważniejszych imprez", zwłaszcza dla młodzieży, aby „przytłumić uroczystości kościelne". Biskup Pawłowski miał wówczas stwierdzić: „odrywanie młodzieży od Boga budzi u nas biskupów największy niepokój", dodając, iż przewidywał skromniejszy charakter inauguracji milenium w diecezji[22].

---

dwabskiego, T. Ettera i W. Skomoruchy, 2 VI 1966 r., nlb.; *Uroczystości milenijne w Kaliszu*, „Słowo Powszechne", 1966, nr 115(19 V), s. 2.

[20] AIPN BU 0639/220, Informacja ze spotkania z TW nr rej. 1315/62 dot. inauguracji i przebiegu uroczystości milenijnych w Kaliszu, 15 V 1966 r., k. 96–99.

[21] Cyt. za: Gmurczyk, *Kościół włocławski w rzeczywistości PRL-u*, s. 374.

[22] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Obchody Milenium, t. 3, Przekład listu duchowieństwa Kalisza do Ojca Świętego Pawła VI z dn. 25 III 1966 r., nlb.; AIPN BU 89/182, Biuletyn Milenijny nr 20/104/66 dot. obchodów 1000-lecia chrztu Polski organizowanych w dniach 14–15 V 1966 r., 16 V 1966 r., k. 73–74; AIPN BU 1585/4651, Biuletyn Milenijny nr 20/104/66 dot. obchodów 1000-lecia chrztu Polski organizowanych w dniach 14–15 V 1966 r., 16 V 1966 r., k. 145–146; AIPN BU 0639/220, Informacja ze spotkania z TW nr rej. 1315/62 dot. inauguracji i przebiegu uroczystości milenijnych w Kaliszu, 15 V 1966 r., k. 96–99; AIPN By 077/557, Program uroczystości milenijnych w Kaliszu 14–15 maja 1966 r., b.d., k. 19–20.

Oceny wewnętrzne duchowieństwa były zróżnicowane, podkreślali spokojny, umiarkowany ton kazań i – według informatora kaliskiej SB – niewielką liczbę akcentów hołdowniczych wobec prymasa. Depeszę kard. Wyszyńskiego z Częstochowy odczytano podczas sumy w kolegiacie[23], zdaniem aparatu bezpieczeństwa „jedynie bp Dąbrowski wygłosił wyraźniej hołdownicze kazanie". Ordynariusz włocławski w rozmowie z duchownym (jak się później okazało – tajnym współpracownikiem) oceniał przebieg uroczystości jako udany, choć dostrzegał mankamenty organizacyjne: „Osobiście zauważyłem, że w miarę przedłużania się imprez kościelnych następował systematyczny odpływ parafian na skutek przemęczenia". Entuzjazm – jak twierdził – był „skromny", lecz widoczny „wierni byli zadowoleni, a kazanie biskupów wysłuchiwane były z ciekawością i powagą". Tajny współpracownik z kolei zaznaczał, że słyszał zaledwie dwa okrzyki „niech żyje"[24].

Ważny punkt programu – położenie kamienia węgielnego pod kościół 1000-lecia, poświęconego przez papieża – nie doszedł do skutku, gdyż orioniści wycofali się z organizacji aktu. Biskup Pawłowski zapowiedział w tej sprawie skargę do Rzymu. Ostatecznie jednak zarówno hierarchowie, jak i obserwujący ich funkcjonariusze zgodnie odnotowali, że dwudniowe obchody w Kaliszu przebiegły spokojnie, bez zakłóceń porządku publicznego, przy umiarkowanej, lecz wyraźnie zauważalnej mobilizacji religijnej wiernych[25].

Szczególne miejsce w planie operacyjnym zajmowała kwestia młodzieży. Aparat bezpieczeństwa zalecał rozpoznawanie „nowych form pracy kleru z młodzieżą", monitorowanie prób werbowania kandydatów do seminarium duchownego oraz kontrolę wpływu duchowieństwa na organizacje młodzieżowe. Równolegle do działań operacyjnych podejmowano szeroko zakrojone inicjatywy o charakterze wychowawczo-propagandowym. Z dokumentów Ministerstwa Oświaty wynika, że w 1966 r., w kulminacyjnym roku obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego, szkoły

[23] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Obchody Milenium, t. 3, Telegram kard. S. Wyszyńskiego do bp. A. Pawłowskiego, 15 V 1966 r., nlb.; *Uroczystości w Kaliszu*, KDWł, 49(1966), nr 8–10, s. 205–206.

[24] AIPN BU 0639/220, Informacja opracowana na podstawie relacji TW nr rej. 1315/62, 17 V 1966 r., k. 100–103.

[25] AIPN BU 89/182, Biuletyn Milenijny nr 20/104/66 dot. obchodów 1000-lecia chrztu Polski organizowanych w dniach 14–15 V 1966 r., 16 V 1966 r., k. 73–74; AIPN BU 1585/4651, Biuletyn Milenijny nr 20/104/66 dot. obchodów 1000-lecia chrztu Polski organizowanych w dniach 14–15 V 1966 r., 16 V 1966 r., k. 145–146.

miały stać się podstawowym narzędziem kształtowania „naukowej, postępowej, a więc laickiej" interpretacji dziejów państwowości polskiej. Zalecano organizowanie zajęć pozalekcyjnych, konkursów, sesji popularnonaukowych, imprez sportowych i turystycznych oraz czynów społecznych, realizowanych przy współudziale organizacji młodzieżowych (ZHP, ZMS, ZMW). Kuratoriom polecano zapewnić frekwencję uczniów w świeckich obchodach oraz ściśle współpracować z wydziałami propagandy KW PZPR i administracją państwową. Jednocześnie wprost wskazywano na konieczność przeciwdziałania udziałowi młodzieży w uroczystościach kościelnych. Administracja szkolna miała uwzględniać terminy nabożeństw i procesji milenijnych, organizując w tych dniach alternatywne wydarzenia – zawody sportowe, wycieczki, projekcje filmowe czy zajęcia turystyczne. Przykładowo, w dniu planowanego nabożeństwa *Te Deum* dla starszej młodzieży zalecano zorganizowanie szerokiej akcji pozalekcyjnej, tak aby ograniczyć frekwencję uczniów w uroczystościach religijnych. Do realizacji tych zadań włączano organizacje młodzieżowe, takie jak ZHP, ZMS i ZMW, zobowiązane do koordynowania swoich przedsięwzięć z władzami szkolnymi. Szczególną rangę nakazywano nadać obchodom 22 lipca, wiążąc je symbolicznie z kulminacją świeckich uroczystości tysiąclecia. Nakazywano, aby „wszystkie przypadające na rok 1966 ważniejsze rocznice wydarzeń historycznych powinny być obchodzone z dużym pietyzmem [...] wiążącym je mocno ze świeckimi tradycjami i obchodami Tysiąclecia Państwa Polskiego". W ten sposób próbowano nie tylko ograniczyć frekwencję młodzieży w wydarzeniach religijnych, lecz także trwale powiązać narrację o tysiącletniej historii państwa z tradycją Polski Ludowej. Istotnym elementem tej strategii było także zaangażowanie środowiska nauczycielskiego. Ministerstwo Oświaty zwracało się do Związku Nauczycielstwa Polskiego o intensyfikację pracy politycznej wśród nauczycieli i nasycenie jej problematyką związaną z obchodami tysiąclecia. Podkreślano przy tym, że działania te nie powinny mieć charakteru wyłącznie doraźnego, podejmowanego w dniach uroczystości kościelnych, lecz tworzyć spójny i systematyczny program wychowawczy realizowany przez cały rok 1966[26].

[26] AIPN BU 3690/268, Informacja ws. obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego w szkołach i placówkach wczasowych dla młodzieży w związku z ogólną sytuacją na odcinku wyznaniowym w szkolnictwie w roku 1966, b.d., k. 119–134; AIPN BU 3690/268, Wytyczne Ministerstwa Oświaty ws. udziału młodzieży w obchodach ostatniego roku Tysiąclecia Państwa Polskiego, 30 III 1966 r., k. 104–109.

4. Obchody milenijne w Sieradzu

Obchody milenijne w południowo-zachodniej części diecezji włocławskiej były przez aparat bezpieczeństwa traktowane jako wydarzenie o znaczeniu nie tylko religijnym, lecz przede wszystkim politycznym. Skala i szczegółowość planowanych działań operacyjnych świadczą o tym, że władze obawiały się społecznej mobilizacji wokół Kościoła oraz postrzegały ją jako realne wyzwanie dla ideologicznej dominacji państwa. Szczególne znaczenie przywiązywano przy tym do rozbudowy sieci agenturalnej w środowiskach parafialnych. Jednym z nowo pozyskanych w 1966 r. tajnych współpracowników był wieloletni kościelny parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu – Piotr Kocik, występujący pod pseudonimem „Kazimierz". Funkcję kościelnego pełnił jeszcze przed II wojną światową, co zapewniało mu ugruntowaną pozycję w lokalnej wspólnocie parafialnej oraz pełne zaufanie proboszcza, ks. Apolinarego Leśniewskiego[27]. Długoletnia obecność w strukturach parafii czyniła go dla aparatu bezpieczeństwa źródłem szczególnie cennym i wiarygodnym. Początkowo jego zasadniczym zadaniem było przekazywanie informacji dotyczących przygotowań do obchodów milenijnych w Sieradzu, w tym planowanych uroczystości, zaangażowania wiernych oraz aktywności duchowieństwa.

Pierwszym sprawdzianem mobilizacji religijnej w parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu były nabożeństwa *Te Deum* zaplanowane na 15 i 16 kwietnia. Według relacji TW ps. „Kazimierz" nabożeństwo dla dzieci szkół podstawowych zgromadziło ok. 350 uczestników, co – w ocenie informatora – stanowiło niewielki odsetek w stosunku do liczebności parafii. Powodem absencji dzieci i młodzieży były imprezy zorganizowane przez lokalne władze w tym samym czasie, m.in. manifestację dzieci na cmentarzu i stadionie. Jeszcze słabszą frekwencję odnotowano podczas nabożeństwa dla młodzieży szkół średnich i pozaszkolnej – spośród ok. 150 obecnych jedynie ok. 80 stanowiła młodzież, w tym zaledwie 20 chłopców. W trakcie liturgii odczytano tekst ślubowania rozpoczynający się od słów: „My młodzież parafii Sieradz, pierwsze pokolenie młodzieży polskiej drugiego tysiąclecia...", a uroczystość zakończono śpiewem *Boże coś Polskę*. Ogólne nabożeństwo 17 kwietnia zgromadziło ok. 700 wiernych, w większości osób starszych i kobiet. Tajny współpracownik ps. „Kazimierz"

[27] Szerzej na temat ks. Apolinarego Leśniewskiego zob. E. Ślązak, *Ksiądz infułat Apolinary Leśniewski (1891–1984). Biografia proboszcza parafii pod wezwaniem Wszystkich Świętych w Sieradzu*, Sieradz 2015.

przekazywał również informacje dotyczące planowanych wizyt hierarchów. Odnotował, iż zapowiadany na 18 kwietnia 1966 r., w drodze powrotnej z uroczystości milenijnych w Gnieźnie i Poznaniu, przyjazd bp. Pawłowskiego bądź prymasa Wyszyńskiego do Sieradza ostatecznie nie doszedł do skutku. Informator sygnalizował ponadto kolejne etapy obchodów: 3 maja planowano uroczystości zsynchronizowane z Jasną Górą połączone z procesją do figury Matki Bożej na placu przykościelnym i kazaniem wygłoszonym przez megafon[28].

Relacje te miały dla sieradzkiego aparatu bezpieczeństwa znaczenie nie tylko statystyczne, lecz przede wszystkim operacyjne. „Kazimierz" przekazał również informację, iż jedna z nauczycielek szkoły podstawowej nr 1 uprzedziła proboszcza ks. Leśniewskiego o planowanych przez władze szkolne działaniach – wyprowadzenia młodzieży na capstrzyk i organizowaniu alternatywnych zbiórek w celu ograniczenia jej udziału w uroczystościach kościelnych. Doniesienie to potwierdzało wcześniejsze ustalenia dotyczące koordynacji działań administracji oświatowej i struktur partyjnych, mających przeciwdziałać frekwencji młodzieży w obchodach religijnych[29].

Znacznie większe obawy aparatu bezpieczeństwa w Sieradzu budziły jednak przygotowania do głównych uroczystości milenijnych zaplanowanych na 29 i 30 maja, połączonych z Zielonymi Świątkami i odpustem w kościółku pw. Ducha Świętego na cmentarzu parafialnym (tzw. odpust grunwaldzki)[30]. Z doniesień wynikało, że ks. Leśniewski wystąpił do Prezydium PRN o zezwolenie na tradycyjną procesję z kościoła farnego na cmentarz, przewidując jednocześnie wariant alternatywny w razie odmowy – indywidualne przeniesienie feretronów, chorągwi i obrazów. Planowano przyjazd pięciu biskupów, w tym ordynariusza włocławskiego, a także udział ok. 60 księży oraz wiernych z sąsiednich parafii. Szczegółowy harmonogram obejmował nabożeństwa dostosowane do różnych grup – młodzieży szkół podstawowych i średnich, wiernych

[28] AIPN Ld 0037/161, t. 1, Notatka służbowa z doniesienia TW ps. „Kazimierz", 18 IV 1966 r., k. 80–81v; AIPN Ld 0037/161, t. 1, Notatka służbowa z doniesienia TW ps. „Kazimierz", 28 IV 1966 r., k. 82–82v; T. Rogowski, *Amazonki Boga. Urszulanki sieradzkie*, Sieradz 2010, s. 127.

[29] AIPN Ld 0037/161, t. 1, Notatka służbowa z doniesienia TW ps. „Kazimierz", 18 IV 1966 r., k. 80–81v.

[30] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Obchody Milenium, t. 3, Program uroczystości odpustowych i milenijnych w dn. 29–30 V 1966 r., nlb.; tamże, Sprawozdanie ks. A. Leśniewskiego do Kurii Diecezjalnej we Włocławku z uroczystości, 12 XI 1966 r., nlb.; *Dekret w sprawie jubileuszu*, s. 146–148.

z miasta oraz ludności wiejskiej – a także całonocne czuwanie z 29 na 30 maja i uroczystą sumę z kazaniami biskupów[31].

Doniesienia TW ps. „Kazimierz" odsłaniają przy tym skalę zaangażowania świeckich w przygotowania. Organizowano dekorację bramy wjazdowej i kościółka cmentarnego, budowę trybuny, instalację dodatkowego oświetlenia, przygotowanie oprawy muzycznej z udziałem zespołu smyczkowego oraz orkiestry dętej związanej z księżmi orionistami ze Zduńskiej Woli. Siostra Agnieszka Szewczyk, katechetka, przygotowywała dzieci do powitania hierarchów, a z kurii miał przybyć operator z kamerą filmową, by utrwalić przebieg uroczystości. Jednocześnie informator odnotował znamienny fakt niewielkiego udziału młodzieży, co proboszcz tłumaczył celowym działaniem władz świeckich, które w tym samym terminie zorganizowały „Dni Sieradza"[32].

W reakcji na napływające informacje SB poleciła poinformować kierownictwo partyjne oraz Wydział IV SB KW MO w Łodzi, a także opracować plan operacyjnego zabezpieczenia uroczystości. Dane przekazywane przez TW ps. „Kazimierz" miały służyć zarówno bieżącej kontroli sytuacji, jak i przygotowaniu przedsięwzięć minimalizujących propagandowy efekt wizyty biskupów. Studium przypadku parafii sieradzkiej pokazuje zatem, że aparat bezpieczeństwa dążył do możliwie pełnej penetracji środowiska kościelnego – od frekwencji na nabożeństwach, przez zaplecze organizacyjne, aż po nastroje duchowieństwa i wiernych – traktując lokalne obchody milenijne jako element szerszej konfrontacji polityczno-ideologicznej.

Relacje TW ps. „Kazimierz" pozwalają zrekonstruować nie tylko przygotowania, lecz również sam przebieg kulminacyjnych uroczystości milenijnych w parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu w dniach 29–30 maja 1966 roku. Już w przededniu obchodów wikariusze i proboszcz ks. Leśniewski mieli – według doniesień – wyrażać zaniepokojenie i zniechęcenie narastającymi trudnościami administracyjnymi. Elektrownia ostrzegała przed nielegalną elektryfikacją placu przy kościółku cmentarnym,

[31] AIPN Ld 0037/161, t. 1, Doniesienie TW ps. „Kazimierz", 18 V 1966 r., k. 54/5–54/7.

[32] Tajny Współpracownik ps. „Kazimierz" donosił dość szczegółowo, że: „Trybunę przy kościółku na cmentarzu przygotowują trzej rolnicy ob. Suwała ze wsi Mnichów i ob. Płachta z Kłocka, przywieźli oni własne deski oraz ob. Terka stolarz zam. przy ul. Armii Czerwonej. Elektryfikację i oświetlenie na cmentarzu przeprowadzać będą dwaj elektromonterzy zatrudnieni w Zakładzie Energetycznym w wolnym czasie po godzinach pracy. Kościółek jest zelektryfikowany – przeciągać będą kable i instalować dodatkowo około 6 lamp" (AIPN Ld 0037/161, t. 1, Doniesienie TW ps. „Kazimierz", 18 V 1966 r., k. 54/5–54/7; *Dni Sieradza*, „Panorama Dziennika Łódzkiego", 1966, nr 127(30 V), s. 2).

Prezydium PRN podnosiło kwestię braku zezwoleń na megafonizację oraz udział orkiestry w procesji. W rozmowach duchownych powracało przekonanie, że „władze wszystko wiedzą" i celowo mnożą przeszkody. Wspominano także o wcześniejszych przypadkach zagłuszania nabożeństw przez głośniki ustawione na rynku w dniach 1–3 maja. Ksiądz Leśniewski żalił się: „Obecnie, kiedy będą uroczystości milenijne zabiorą nam młodzież, czynią inne przeszkody, czepiają się, czego mogą"[33].

Pierwszy dzień obchodów w Sieradzu (29 maja w niedzielę) nie przyniósł jeszcze zapowiadanej obecności biskupów. Procesję z kolegiaty na cmentarz prowadził ks. Jan Katarzyński, ubrany w fioletowe szaty, co wśród części wiernych wywołało mylne przekonanie o udziale biskupa. W procesji uczestniczyło – według informatora – ok. 1500 osób, w tym ok. 200 przedstawicieli młodzieży i 40 ministrantów. Niesiono chorągwie kościelne, sztandary cechowe, emblematy Matki Boskiej Częstochowskiej, krzyż, mszał i ewangeliarz. Obecna była również asysta sieradzka w tradycyjnych strojach regionalnych. Kazanie wygłosił orionista ks. Stefan Batory ze Zduńskiej Woli. Kolejnym punktem obchodów było milenijne nabożeństwo majowe z udziałem chóru. Następnie ks. kanonik Łassa zaprezentował Misterium Maryjne – Apel Nowego Tysiąclecia *Mandatum Novum*. Do godziny 23.00 trwała prywatna adoracja Najświętszego Sakramentu, po której – w godzinach 23.00–24.00 – odbyła się wspólna adoracja w kościółku pw. Ducha Świętego. O północy odprawiono cichą mszę świętą celebrowaną przez ks. Leśniewskiego. Aparat bezpieczeństwa polecił TW ps. „Kazimierz" zwrócić szczególną uwagę na dalszy przebieg uroczystości, komentarze duchowieństwa oraz rozmowy prowadzone podczas przyjęcia na plebanii[34].

Kulminacja sieradzkich obchodów milenijnych nastąpiła 30 maja. Ostatecznie do Sieradza przybyło jedynie trzech biskupów: ordynariusz włocławski bp Pawłowski, biskup pomocniczy diecezji włocławskiej bp Jan Zaręba oraz biskup pomocniczy Jan Fondaliński z Łodzi. Uroczystości miały rozbudowany, niemal całodobowy charakter – od nocnego czuwania z 29 na 30 maja, przez kolejne nabożeństwa poranne, aż po popołudniowy ingres

[33] AIPN Ld 0037/161, t. 2, Doniesienie spisane ze słów TW ps. „Kazimierz", 28 V 1966 r., k. 11–11v.

[34] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Obchody Milenium, t. 3, Program uroczystości odpustowych i milenijnych w parafii Sieradz w dniach 29–30 V 1966 r., b.d.; nbl.; tamże, Sprawozdanie ks. A. Leśniewskiego do Kurii Diecezjalnej we Włocławku z uroczystości, 12 XI 1966 r., nlb.; AIPN Ld 0037/161, t. 2, Notatka służbowa z rozmowy z TW ps. „Kazimierz", 30 V 1966 r., k. 12; *Dekret w sprawie jubileuszu milenijnego*, KDWł, 49(1966), nr 4–7, s. 147.

biskupów do kościółka pw. Ducha Świętego. W jego trakcie bp Pawłowski wręczył insygnia milenijne delegacjom z miast i wsi (kielich, Ewangelię, portret Ojca Świętego, świece, krzyż oraz sztandar grunwaldzki). Następnie procesja przeszła przez miasto do kolegiaty sieradzkiej, gdzie odprawiono uroczystą mszę świętą celebrowaną przez ordynariusza włocławskiego, a okolicznościowe kazanie wygłosił bp Zaręba. Po liturgii ks. prof. Bolesław Majdak (orionista) wygłosił prelekcję pt. „O historii Kościoła w Sieradzu”[35].

Według relacji TW ps. „Kazimierz” w spotkaniu na plebanii uczestniczyło ok. 50 księży, choć – jak odnotował informator – część duchownych opuściła Sieradz bezpośrednio po ceremoniach. Zwracał uwagę akcent położony na zmęczenie biskupów, skrócony pobyt części z nich oraz – jego zdaniem – zbyt oficjalną atmosferę przyjęcia: „Zaręba przyjechał około godz. 10 rano natomiast bp Pawłowski i bp Fondaliński około godz. 15. Jeszcze nie zakończyły się uroczystości w kościele około godz. 20, gdy bp Zaręba wyszedł z kościoła, spożył na plebanii posiłek i odjechał do Kalisza, gdzie we wtorek 31 maja odbyła się konferencja – bez żadnego pożegnania. Około godz. 23 wyjechał do Łodzi bp Fondaliński. Pozostał tyko na noclegu u ks. Leśniewskiego bp Pawłowski, który odjechał do Kalisza w następnym dniu tj. 31 maja o godz. 7”[36].

Istotnym wątkiem powracającym zarówno w doniesieniach agenturalnych, jak i w późniejszym raporcie podsumowującym działania SB, była kwestia frekwencji. Według danych aparatu bezpieczeństwa w całych obchodach w Sieradzu uczestniczyło ok. 2000 wiernych, przy – jak podkreślano – „znikomej” obecności dzieci i młodzieży. Ksiądz Leśniewski miał wyrażać z tego powodu niezadowolenie, wskazując na celowe działania władz świeckich, które organizowały równolegle „Dni Sieradza”, odciągając młodych ludzi od uroczystości religijnych. W raportach SB podkreślano wręcz, że młodzież „jeździła na karuzeli w czasie przemarszu procesji”, co w interpretacji funkcjonariuszy miało stanowić symboliczny dowód ograniczonej skuteczności mobilizacji kościelnej[37]. Odmienną ocenę wydarzeń

[35] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Obchody Milenium, t. 3, Sprawozdanie ks. A. Leśniewskiego do Kurii Diecezjalnej we Włocławku z uroczystości, 12 XI 1966 r., nlb.

[36] AIPN Ld 0037/161, t. 2, Doniesienia TW ps. „Kazimierz”, 2 VI 1966 r., k. 13–14; *Dekret w sprawie jubileuszu*, s. 147.

[37] Dni Sieradza rozpoczęły się 28 maja i trwały do 3 czerwca 1966 r. (AIPN Ld pf10/800, t. 1, Ocena działalności kleru rzymskokatolickiego oraz elementów z nim związanych w powiecie sieradzkim za 1966 r., 27 XII 1966 r., k. 7–11; AIPN Ld pf10/908, Sprawozdanie z działalności Służby Bezpieczeństwa w Łodzi w roku 1966, 14 I 1967 r., k. 69–109; L. Olejnik,

przedstawiał natomiast sam ks. Leśniewski w sprawozdaniu przesłanym do kurii, podkreślał że „mimo niesprzyjających warunków atmosferycznych uroczystości milenijne ziemi sieradzkiej odbyły się na wysokim poziomie i wywarły głębokie oraz niezapomniane przeżycia w sercach wiernych”[38].

5. Obchody milenijne w regionie sieradzkim

Zestawienie relacji TW ps. „Kazimierz” z raportem zbiorczym SB pokazuje jednak wyraźną dychotomię między językiem źródła operacyjnego a oficjalną narracją aparatu bezpieczeństwa. O ile doniesienia agenturalne dostarczają drobiazgowego, często niemal etnograficznego opisu przebiegu uroczystości, o tyle raport syntetyczny podporządkowuje te fakty tezie o ograniczonej skuteczności mobilizacji religijnej i porażce „politycznych” zamierzeń Episkopatu. W tym sensie obraz obchodów milenijnych w powiecie sieradzkim jawi się nie tylko jako zapis lokalnego życia religijnego, lecz również jako świadectwo sposobu, w jaki państwo komunistyczne interpretowało i wartościowało przejawy aktywności Kościoła. Znamienne jest przy tym, że w kronice parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu brak jakiejkolwiek wzmianki o przebiegu uroczystości milenijnych z 1966 roku[39]. Milczenie źródła parafialnego może być odczytywane jako pośrednie potwierdzenie tezy o ograniczonej randze i oddziaływaniu tych wydarzeń w lokalnej perspektywie, choć jednocześnie pozostaje pytanie, czy było ono efektem rzeczywistej oceny ich znaczenia, czy też świadomej selekcji treści w warunkach politycznej presji.

W szerszym ujęciu powiatowym aparat bezpieczeństwa interpretował wydarzenia w Sieradzu jako element ogólnopolskiej strategii episkopatu, zmierzającej – w jego ocenie – do „fanatyzacji społeczeństwa” i osłabienia ustroju socjalistycznego[40]. W praktyce jednak, zdaniem SB, zamierzenia te zostały zrealizowane jedynie „w małym procencie”. Uroczystości milenijne w innych parafiach regionu – m.in. w Męce (24 kwietnia), Charłupi Małej (8 września), Szadku (20 listopada) czy Warcie (6 grudnia) – przybierały

Struktury niezależne 1945–1975, w: *Sieradz. Dzieje miasta od 1939 roku*, red. K. Lesiakowski, Łódź – Sieradz 2014, s. 219–220; *Dni Sieradza*, s. 2).

[38] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Obchody Milenium, t. 3, Sprawozdanie ks. A. Leśniewskiego do Kurii Diecezjalnej we Włocławku z uroczystości, 12 XI 1966 r., nlb.

[39] Archiwum Parafii pw. Wszystkich Świętych w Sieradzu, Kronika parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu [kopia w posiadaniu autorki].

[40] Aparat bezpieczeństwa jako przykład podawał list episkopatu Polski: *List pasterski episkopatu Polski na Tysiąclecie Chrztu Polski*, KDWł, 48(1966), nr 1–3, s. 33–39.

zazwyczaj formę tradycyjnych odpustów parafialnych wzbogaconych o kazania o treści milenijnej i okolicznościowe elementy liturgiczne. W Małyniu uroczystości zorganizowano 22 marca 1966 r. na zakończenie rekolekcji wielkopostnych, łącząc je z procesją wokół kościoła i Apelem Jasnogórskim[41]. W Drużbinie główne obchody odbyły się podczas odpustu św. Anny (31 lipca), a ich centralnym punktem była uroczysta suma z procesją milenijną i aktem oddania parafii pod opiekę Matki Bożej, w której uczestniczyć miało ok. 5 tys. wiernych[42]. W Kalinowej uroczystości połączono z odpustem św. Marii Magdaleny (22 lipca), a oprócz celebracji liturgicznych podkreślano także materialne „czyny milenijne", m.in. remont świątyni i ofiary składane przez mieszkańców poszczególnych wsi[43]. Analogicznie w Błaszkach (21 sierpnia) obchody poprzedziło *triduum* oraz spowiedź parafialna, zaś kulminacją była uroczysta suma z procesją i udziałem duchowieństwa z okolicznych parafii[44]. W Chlewie uroczystość milenijną połączono z odpustem Matki Boskiej Różańcowej (9 października), organizując triduum, kazania historyczne i procesję do specjalnie przygotowanych ołtarzy milenijnych[45]. W Gruszczycach natomiast obchody odbyły się w dniach 2–4 grudnia i przybrały formę kilkudniowych nauk religijnych, spowiedzi oraz nabożeństw z wystawieniem Najświętszego Sakramentu[46]. W raportach SB konsekwentnie akcentowano stosunkowo niewielką frekwencję – zwykle od kilkuset do ok. 2000 osób – oraz bardzo niski udział młodzieży, szacowany na 5–10% obecnych[47].

Jesienna faza obchodów milenijnych w powiecie sieradzkim dostarczyła SB kolejnych argumentów na rzecz tezy o ograniczonym zasięgu społecznej mobilizacji religijnej. W dniu 8 września 1966 r. w parafii w Charłupi Małej odbył się tradycyjny odpust, w którym uczestniczył sufragan włocławski bp Zaręba oraz – jak odnotowano – około 70 księży. W sprawozdaniu podkreślono, że kazanie hierarchy zawierało „wrogie akcenty

[41] ArDWł, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego, Obchody Milenium, t. 4, Uroczystości Tysiąclecia w parafii Małyń, 15 III 1967 r., nlb.

[42] Tamże, Millennium parafii Drużbin z dnia 31 VII 1966 r., 27 XII 1966 r., nlb.

[43] Tamże, Sprawozdanie z uroczystości millenijnych w parafii Kalinowa, 17 X 1966 r., nlb.

[44] Tamże, Sprawozdanie z obchodu milenijnego w Błaszkach 1966 r., b.d., nlb.

[45] Tamże, Sprawozdanie z parafialnej uroczystości milenijnej w parafii Chlewo, 22 XI 1966 r., nlb.

[46] Uroczystości Tysiąclecia w parafii Gruszczyce, 1 I 1967 r., nlb.

[47] AIPN Ld pf10/800, t. 1, Ocena działalności kleru rzymskokatolickiego oraz elementów z nim związanych w powiecie sieradzkim za 1966 r., 27 XII 1966 r., k. 7–11; AIPN Ld pf10/908, Sprawozdanie z działalności Służby Bezpieczeństwa w Łodzi w roku 1966, 14 I 1967 r., k. 69–109.

polityczne" i odniesienia do rzekomego prześladowania religii w Polsce. Aparat bezpieczeństwa zwrócił również uwagę na frekwencję, szacowaną na ok. 2000 osób, zestawiając ją z rokiem poprzednim, kiedy – według tych samych źródeł – w uroczystościach uczestniczyło ok. 5 tys. wiernych. Taki sposób prezentacji danych miał wyraźnie akcentować spadek zainteresowania i osłabienie oddziaływania Kościoła. Podobną optykę przyjęto przy opisie „Wielkiego Odpustu Posoborowego", zorganizowanego 20 listopada 1966 r. w parafii w Szadku, również z udziałem bp. Zaręby. Uroczystość, połączona z obchodami Tysiąclecia Chrztu Polski, zgromadziła – według raportu – ok. 700 wiernych. Z kolei 6 grudnia 1966 r. w Warcie odbył się odpust ku czci św. Mikołaja, patrona parafii, także powiązany z akcentami milenijnymi. Frekwencję oszacowano tam na ok. 1000 osób. W podsumowaniu SB stwierdzała, że uroczystości parafialne związane z obchodami Tysiąclecia Chrztu Polski „nie cieszyły się popularnością", czego dowodem miał być – w jej ocenie – stosunkowo niski udział wiernych. Wyjątek stanowiła parafia w Warcie, gdzie – jak zapisano w charakterystycznym dla języka aparatu bezpieczeństwa tonie – „stopień fanatyzacji społeczeństwa jest jeszcze dość duży". Szczególnie mocno akcentowano znikomy udział młodzieży, oceniany na 5–10% ogółu obecnych. Dane te miały potwierdzać skuteczność działań władz świeckich, zmierzających do ograniczenia wpływu Kościoła na młode pokolenie. Jednocześnie sposób interpretacji frekwencji – konsekwentnie przedstawianej jako dowód słabości mobilizacji religijnej – pokazuje, że raporty SB nie były wyłącznie zapisem faktów, lecz elementem szerszej narracji mającej wykazać ideologiczną przewagę państwa w konfrontacji z Kościołem[48].

Jednocześnie SB szczegółowo odnotowywała inne formy aktywności religijnej towarzyszącej obchodom milenijnym, takie jak peregrynacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, akcje „oddania się w niewolę" poszczególnych grup społecznych czy odnawianie i wznoszenie przydrożnych kapliczek. Każde z tych zjawisk interpretowano jako próbę wzmocnienia wpływów Kościoła i „skupienia szerokich warstw społeczeństwa wokół parafii". Reakcją władz były działania administracyjne i prewencyjne – od kar finansowych za nielegalne zbiórki po rozmowy ostrzegawcze z inicjatorami budowy kapliczek. W raportach SB charakterystycznym

[48] AIPN Ld pf10/800, t. 1, Ocena działalności kleru rzymskokatolickiego oraz elementów z nim związanych w powiecie sieradzkim za 1966 r., 27 XII 1966 r., k. 7–11; AIPN Ld pf10/908, Sprawozdanie z działalności Służby Bezpieczeństwa w Łodzi w roku 1966, 14 I 1967 r., k. 69–109.

elementem była także konsekwentnie podkreślana niewielka frekwencja wiernych podczas lokalnych uroczystości, najczęściej mieszcząca się – według danych aparatu bezpieczeństwa – w granicach od 150 do 450 osób. Wyjątek stanowiła parafia w Warcie, gdzie uczestnictwo oszacowano na około 1200 wiernych. Akcentowanie tych danych służyło budowaniu obrazu ograniczonego oddziaływania obchodów milenijnych w skali powiatowej[49].

Uzupełnieniem obrazu milenijnej mobilizacji religijnej były działania podejmowane w przestrzeni symbolicznej wsi. W związku z trwającą akcją milenijną duchowieństwo parafii powiatu sieradzkiego przystąpiło w 1966 r. do odnawiania istniejących przydrożnych „świątków" oraz inicjowania budowy nowych kapliczek. Jak odnotowano w dokumentach SB, we wszystkich parafiach powiatu dotychczasowe obiekty zostały odmalowane i udekorowane, co interpretowano jako element szerszej strategii podkreślania religijnego charakteru przestrzeni publicznej. Szczególną „gorliwość" w tym zakresie – według raportów – wykazywać miały parafie w Szadku, Warcie, Rossoszycy, Godynicach, Stolcu, Złoczewie i Brzeźniu. Równocześnie aparat bezpieczeństwa reagował na próby wznoszenia nowych obiektów kultu. W lutym 1966 r. grupa mieszkańców wsi Męcka Wola, działając wspólnie z sołtysem Andrzejem Pacholakiem, podjęła przygotowania do budowy kapliczki przydrożnej. Jak wynika z materiałów SB, w wyniku „inspiracji" funkcjonariuszy przewodniczący Prezydium PRN w Sieradzu przeprowadził z inicjatorem rozmowę ostrzegawczą, co doprowadziło do zaniechania inwestycji. Analogicznie uniemożliwiono budowę kapliczki we wsi Ligota, należącej do parafii w Burzeninie[50]. Przykłady te pokazują, że milenijna aktywność religijna nie ograniczała się do liturgii i uroczystości kościelnych, lecz obejmowała także materialne znaki obecności religii w krajobrazie lokalnym. Dla władz państwowych nawet tak pozornie niewielkie inicjatywy jak odnowienie czy wzniesienie przydrożnej kapliczki stanowiły przejaw „aktywizacji elementów klerykalnych" i wymagały – w ich ocenie – administracyjnej kontroli oraz prewencyjnej interwencji.

* * *

W świetle przeprowadzonych obserwacji i relacji tajnego współpracownika, obraz obchodów milenijnych w Kaliszu, w powiecie sieradzkim

[49] AIPN Ld pf10/800, t. 1, Ocena działalności kleru rzymskokatolickiego oraz elementów z nim związanych w powiecie sieradzkim za 1966 r., 27 XII 1966 r., k. 7–11.

[50] AIPN Ld pf10/908, Sprawozdanie z działalności Służby Bezpieczeństwa w Łodzi w roku 1966, 14 I 1967 r., k. 69–109.

ukazuje wyraźne podobieństwa i różnice w zakresie mobilizacji religijnej oraz reakcji władz. W Sieradzu, mimo starań strony kościelnej i starannie zaplanowanych nabożeństw, frekwencja wiernych pozostawała niewielka – od kilkuset uczestników w nabożeństwach dla dzieci i młodzieży po około 1000 osób podczas ogólnego nabożeństwa. Ograniczoną obecność parafian tłumaczono m.in. konkurencyjnymi wydarzeniami organizowanymi przez władze oraz codziennymi obowiązkami mieszkańców. W Kaliszu natomiast uroczystości miały charakter bardziej uroczysty i rozbudowany – uczestniczyło w nich ośmiu biskupów, liczni księża diecezjalni i zakonni, a także przedstawiciele wspólnot świeckich. Mimo to, również tu odnotowano stosunkowo umiarkowaną frekwencję. Nastrój uczestników obu uroczystości cechowała powaga i spokój, kazania miały przede wszystkim charakter religijno-historyczny, a polityczne akcenty były ograniczone. Szczególną uwagę zwracało także niskie zainteresowanie młodzieży, które w Sieradzu wynosiło od 5 do 10% uczestników, a w Kaliszu podobnie nie wykazywało entuzjazmu wobec wydarzeń. Równocześnie w obu miastach widać było działanie władz w celu kontroli i ograniczenia wpływu Kościoła – organizowano równoległe imprezy, szczególnie atrakcyjne dla młodzieży, wprowadzano monitoring uczestnictwa biskupów i duchowieństwa w nabożeństwach, a także zabezpieczano przepływ informacji o przebiegu uroczystości. To złożone tło pozwala dostrzec, że obchody milenijne w diecezji włocławskiej były nie tylko lokalnym zapisem życia religijnego, lecz również świadectwem strategii państwa wobec Kościoła, sposobu interpretacji i wartościowania aktywności religijnej oraz mechanizmów monitoringu operacyjnego.

Zestawienie tych doświadczeń pozwala dostrzec, że pomimo różnic w skali i oprawie uroczystości, w obu przypadkach Kościół musiał zmagać się z ograniczeniami w mobilizacji parafian oraz mniejszymi możliwościami oddziaływania publicznego, które były skutkiem zarówno codziennych zobowiązań wiernych, jak i działań administracyjnych władz. Dokumenty SB i relacje tajnych współpracowników uwidaczniają wyraźną rozbieżność między oficjalną narracją władz a faktycznym przebiegiem wydarzeń, co pozwala uznać milenijne uroczystości za interesujący przykład ograniczonej mobilizacji religijnej oraz świadectwo strategii państwa wobec Kościoła. Analiza tych przypadków stanowi punkt wyjścia do szerszego rozważenia roli państwa w kształtowaniu społecznej percepcji obchodów milenijnych, sposobów nadzoru operacyjnego i interpretacji aktywności Kościoła w dokumentach aparatu bezpieczeństwa.

CELEBRATION OF THE MILLENNIUM OF THE BAPTISM OF POLAND IN THE SOUTHWESTERN PART OF THE WŁOCŁAWEK DIOCESE

Keywords: PRL, security apparatus, Włocławek diocese, Catholic Church, Millennium of the Baptism of Poland, Sieradz, Security Service.

Abstract: This article presents the preparations and course of the 1966 millennium celebrations of the Baptism of Poland in Kalisz, Sieradz County, and its region, in light of documents from the communist security apparatus and church-related materials. The Security Service's actions to identify and monitor church initiatives related to the millennium of Christianity in Poland are analyzed. Particular attention is paid to the functioning of the intelligence network and the role of secret collaborators in obtaining information about the clergy's preparations and the course of religious ceremonies. Archival materials demonstrate the scale of state authorities' interest in the millennium celebrations and the operational measures employed. The analysis indicates that, despite intense surveillance, the millennium celebrations constituted a significant element of the religious life of local communities.

Sections: [Introduction] > 1. The south-western part of the Włocławek diocese on the eve of the millennium celebrations > 2. The security apparatus towards the millennium celebrations of the Baptism of Poland > 3. The millennium celebrations in Kalisz (14–15 May 1966) > 4. The millennium celebrations in Sieradz > 5. The millennium celebrations in the Sieradz region > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Diecezji Włocławskiej, Spuścizna bp. Antoniego Pawłowskiego: Fotografie Milenium, Obchody Milenium, t. 3, Obchody Milenium, t. 4.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Warszawie [1944] 1954–1990: AIPN BU 89/182, AIPN BU 1585/4651, AIPN BU 0639/220, AIPN BU 3690/268.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Delegatura w Bydgoszczy, AIPN By 077/557.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Łodzi: AIPN Ld pf10/800, t. 1; AIPN Ld pf10/908; AIPN Ld 0037/161, t. 1–2.

Archiwum Parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu, Kronika parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu.

Dekret w sprawie jubileuszu milenijnego, KDWł, 49(1966), nr 4–7, s. 146–148.

List pasterski episkopatu Polski na Tysiąclecie Chrztu Polski, KDWł, 49(1966), nr 1–3, s. 33–39.

Dni Sieradza, „Panorama Dziennika Łódzkiego", 1966, nr 127(30 V), s. 2. 1966

Dubowski A., *Kaliscy świadkowie Millennium*, KDWł, 49(1966), nr 8–10, s. 211–217.

Fijałkowska B., *Partia wobec religii i Kościoła PRL*, t. 2, cz. 1: *1956–1963*, Olsztyn 2000; cz. 2: *1964–1970*, Olsztyn 2001.

Friszke A., *Tysiąclecie kontra Milenium*, „Więź", 1994, nr 2, s. 139–143.

Gmurczyk Z., *Kościół włocławski w rzeczywistości PRL-u za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951–1968)*, Włocławek 2015.

Grzesiak K., *Relacje państwo-Kościół katolicki na terenie diecezji włocławskiej w latach 1945–1989*, Toruń 2009.

Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa 2022.

Hemmerling Z., *Bitwa o dusze. Polityka Gomułki wobec Kościoła w okresie Millenium*, „Konfrontacje", 1990, nr 8, s. 16–17.

Jarno W., Lesiakowski K., *Obchody milenium w diecezji łódzkiej (1966–1967)*, Łódź 2017.

Milenium czy Tysiąclecie, red. B. Noszczak, Warszawa 2006.

Noszczak B., *Sacrum czy profanum? – spór o istotę obchodów Milenium polskiego (1949–1966)*, Warszawa 2002.

Olejnik L., *Struktury niezależne 1945–1975*, w: *Sieradz. Dzieje miasta od 1939 roku*, red. K. Lesiakowski, Łódź – Sieradz 2014, s. 199–221.

Popławski J.M., *Duchowe dziedzictwo Chrztu Polski*, RT, 63(2015), z. 5, s. 13–21.

Przybylski B., *O Józefie nigdy dosyć*, KDWł, 49(1966), nr 8–10, s. 206–211.

Raina P., *„Te Deum" Narodu Polskiego. Obchody Tysiąclecia Chrztu Polski w świetle dokumentów kościelnych*, Olsztyn 1991.

Rogowski T., *Amazonki Boga. Urszulanki sieradzkie*, Sieradz 2010.

Ruzikowski T., *Obchody milenijne w Warszawie i województwie warszawskim w 1966 roku*, w: *Przebudować człowieka: komunistyczne wysiłki zmiany mentalności*, red. M. Kula, Warszawa 2001, s. 261–373.

Strzelczyk J., *Mieszko Pierwszy. Chrzest i początki Polski*, Poznań 2016.

Ślązak E., *Ksiądz infułat Apolinary Leśniewski (1891–1984). Biografia proboszcza parafii pod wezwaniem Wszystkich Świętych w Sieradzu*, Sieradz 2015.

Turner V., *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009.

Turner V., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010.

Urbańczyk P., *Co się stało w 966?*, Poznań 2016.

Uroczystości milenijne w Kaliszu, „Słowo Powszechne", 1966, nr 115(19 V), s. 2.

Uroczystości w Kaliszu, KDWł, 49(1966), nr 8–10, s. 205–206.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 96–110
10.52404/ttnwloc.stwl.28.5

ZBIGNIEW STANUCH [a,@]
0000-0002-9110-4029
[a] Instytut Pamięci Narodowej; Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu; Oddział w Szczecinie, ul. Klemensa Janickiego 30, 71-270 Szczecin, zachodniopomorskie, PL
[@] Zbigniew.Stanuch@IPN.Gov.PL

OBCHODY MILENIUM CHRZTU POLSKI NA POMORZU ZACHODNIM I ZIEMI LUBUSKIEJ (1966/1967)

Słowa kluczowe: Milenium, Chrzest Polski, Pomorze Zachodnie, ordynariat gorzowski, relacje, państwo, Kościół katolicki, Służba Bezpieczeństwa, Stefan Wyszyński.

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest ukazanie przygotowań oraz przebiegu uroczystości jubileuszu Tysiąclecia Chrztu Polski na Pomorzu Zachodnim. Dla ówczesnego społeczeństwa były one niezwykle istotne. Ludność zamieszkująca Ziemie Zachodnie po 1945 r. pochodziła z różnych stron kraju, głównie z terenów wschodnich II RP i z Polski centralnej. Były to osoby powracające z niemieckich obozów koncentracyjnych, robót przymusowych itp. Dla nich było to nowe terytorium. Jedną z misji, jaką w tamtym czasie musiał realizować Kościół katolicki było niesienie pomocy ludziom, którzy na tzw. ziemiach odzyskanych szukali swojego nowego domu. Wspieranie ludzi wierzących w procesie integracji miało bardzo duże znaczenie. Okazją ku temu były między innymi: obchody milenijne, które na Pomorzu Zachodnim odbyły się w 1966 i 1967 roku.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Przygotowania do obchodów > 2. Przebieg uroczystości > [Zakończenie].

ZBIGNIEW STANUCH (1974–); 1999, mgr: historia (USz, Szczecin); 2011, lic. nauk teologicznych (USz, Szczecin); 2013, dr nauk teologicznych: historia Kościoła (USz, Szczecin); zainteresowania naukowe: dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim, życie religijne i losy polskiego duchowieństwa podczas II wojny światowej, dzieje Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej.

Temat Milenium Chrztu Polski doczekał się kilku wartościowych opracowań zarówno w skali ogólnokrajowej, jak i regionalnej. Niektóre z wydanych publikacji dotyczą *stricte* tego zagadnienia, inne poruszają kwestie związane z jubileuszem w kontekście relacji państwo-Kościół katolicki[1]. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie jubileuszowych obchodów na Ziemiach Zachodnich Polski, które miały swoją specyfikę. Związana ona była z ludnością, która w wyniku decyzji politycznych wielkich mocarstw – ZSRR, Wielkiej Brytanii i USA – została zmuszona po zakończeniu II wojny światowej do opuszczenia swoich domów na wschodzie i udania się na nieznane tereny zachodniej Polski. To przesunięcie granic na zachód miało swoje konsekwencje. Dotyczyły one m.in.: sytuacji Kościoła katolickiego. Przez wiele lat – aż do 1972 r. mieliśmy do czynienia ze stanem tymczasowości w kwestii stałej administracji kościelnej. Brak kanonicznego uregulowania granic i statusu Kościoła na Ziemiach Zachodnich nie sprzyjał integracji społeczeństwa z tym regionem. Wielu wiernych czuło się na tych ziemiach obco. W niektórych domach jeszcze przez kilka lat stały nierozpakowane walizki, ponieważ ich właściciele liczyli na to, że nadejdzie taki czas, w którym będą mogli powrócić do swoich poprzednich domów, do swoich dawnych parafii. Sytuacji nie ułatwiała polityka Stolicy Apostolskiej. Jeszcze w 1962 r., w oficjalnym wydawnictwie watykańskim „Annuario Pontificio" pisano

[1] Do najważniejszych publikacji zaliczyć należy: B. Noszczak, *Antymilenium. Konflikt państwa z Kościołem na tle obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956–1966/1967)*, Warszawa 2020; *Pół wieku Milenium. Religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski (1956–1966/1967). Studia i materiały*, red. B. Noszczak, Warszawa 2017; *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. Noszczak, Warszawa 2006; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce 1945–1989*, Kraków 2006; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003; J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003; D. Śmierzchalski-Wachocz, *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i ziemi lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, t. 1, Zielona Góra 2014; *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1989*, red. T. Ceynowa, P. Knap, Szczecin 2010; *Kościół katolicki w realiach władzy komunistycznej na Pomorzu Środkowym w latach 1945–1989*, red. T. Ceynowa, P. Knap, Szczecin 2011; K. Kowalczyk, *Stosunki państwo – Kościół na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1972. Zarys problemu*, w: *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005, s. 27–51; G. Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2007; K. Kozłowski, *Od października 56 do Grudnia 70. Ewolucja stosunków społeczno-politycznych na Wybrzeżu 1956–1970*, Szczecin 2002; tenże, *Pomorze Zachodnie w sześćdziesięcioleciu (1945–2005). Społeczeństwo – władza – gospodarka – kultura*, Szczecin 2007; tenże, *Pomorze Zachodnie w latach 1945–2010. Społeczeństwo – władza – gospodarka – kultura*, Szczecin 2012.

o dawnej diecezji berlińskiej, będącej częścią przedwojennej metropolii wrocławskiej, że niemieckie parafie tejże diecezji po wojnie znalazły się w granicach państwa polskiego[2]. Dlatego obchody milenijne były tak ważne. Służyły integracji społeczeństwa z Kościołem rzymskokatolickim, ale przede wszystkim miały na celu potwierdzenie historycznych praw Polaków do tych ziem. Było to istotne w kontekście niemieckiego rewizjonizmu. Trzeba pamiętać o tym, że w czasie, kiedy uroczyście obchodzono tysiąclecie chrztu Polski, strona niemiecka w dalszym ciągu nie potrafiła zaakceptować zmiany granic na Odrze i Nysie Łużyckiej.

Zakres terytorialny artykułu obejmuje współczesne terytoria Pomorza Zachodniego i części województwa lubuskiego. Pod względem historycznym na tych obszarach, w omawianym okresie, znajdowały się województwa: koszalińskie, szczecińskie i zielonogórskie. Pod względem kościelnym były one częścią bardzo rozległego ordynariatu gorzowskiego, którego centrum był Gorzów Wielkopolski.

W okresie jubileuszu gorzowskim kościołem zarządzał bp Wilhelm Pluta, którego w trudnej posłudze wspomagali biskupi: Jerzy Stroba i Ignacy Jeż.

1. Przygotowania do obchodów

W 1966 r. władze komunistyczne w Polsce przystąpiły do organizacji obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego. Miały one stanowić przeciwwagę dla uroczystości religijnych związanych z Milenium Chrztu Polski organizowanych przez Kościół katolicki. Dla lepszej organizacji państwowych wydarzeń powołano Komisję Partyjno-Rządową ds. Uroczystości Tysiąclecia. Na jej czele stanął sekretarz KC PZPR Władysław Wicha. Działalność tejże Komisji często sprowadzała się do utrudniania stronie kościelnej przygotowań do milenijnych obchodów. W poszczególnych województwach utworzono specjalne zespoły koordynacyjne ds. kleru, których zadaniem było podejmowanie działań na rzecz ograniczenia udziału wiernych w uroczystościach[3]. Władze chcąc zakłócić przebieg religijnych nabożeństw organizowały w tym samym czasie i terminie konkurencyjne wydarzenia o charakterze świeckim. W trakcie organizacji przygotowań do głównych uroczystości milenijnych, w marcu 1966 r.,

[2] Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego*, s. 137–138, przypis 56; W. Kucharski, *Komuniści i Watykan. Polityka komunistycznej Polski wobec Stolicy Apostolskiej 1945–1974*, Warszawa 2019.

[3] Kowalczyk, *Stosunki państwo – Kościół na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1972*, s. 45; Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego*, s. 107.

przewodniczący Rady Państwa Edward Ochab nie zgodził się na przyjazd papieża Pawła VI do Polski.

Przygotowania do milenijnych obchodów odbywały się również na szczeblu wojewódzkim. Na Pomorzu Zachodnim znaczącą rolę odegrali księża chrystusowcy. Gdy w kwietniu 1966 r. w wielu miejscowościach odbywały się nabożeństwa stanowe ich organizatorami byli właśnie duchowni tegoż zgromadzenia. Wygłosili wówczas wiele radykalnych kazań, w których pojawiły się zastrzeżenia odnośnie polityki wyznaniowej prowadzonej przez ekipę Władysława Gomułki. Mówili m.in.: o braku krzyży w szkołach, laicyzacji społeczeństwa, utrudnianiu obchodów milenijnych, wyrażali swoje niezadowolenie z powodu uniemożliwienia przez władze przyjazdu papieża Pawła VI do Polski[4].

Tymczasem w kolejnych miesiącach, gdy prawie cały naród przeżywał rocznicę chrztu Polski, utrudnienia w ze strony komunistów potęgowały się. Doszło nawet do sytuacji, kiedy to we wrześniu 1966 r. została „uwięziona" kopia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Do zdarzenia doszło w trakcie peregrynacji kopii podczas podróży z Warszawy na Śląsk. Przejęty przez funkcjonariuszy wizerunek został odstawiony na Jasną Górę. Dlaczego tak uczyniono? Bardzo często zbyt duża liczba wiernych gromadziła się na trasie przejazdu kopii obrazu, a to nie podobało się ówczesnym władzom.

W zaistniałej sytuacji, we wrześniu 1966 r., bp Wilhelm Pluta wystosował list do wiernych, który był protestem przeciwko przerwaniu przez władze peregrynacji kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, a zarazem krytyką wrogiej postawy rządzących względem Kościoła katolickiego. List spotkał się z negatywnym odzewem instancji partyjnych. Ich reakcją na to były spontanicznie formowane lokalne delegacje społeczne, które przybywały do poszczególnych proboszczów z odgórnie przygotowanym aktem protestacyjnym, zawierającym krytykę gorzowskiego biskupa. Duchowni najczęściej ignorowali te wizyty, zdając sobie sprawę z tego, że jest to odgórnie sterowana akcja wymierzona w Kościół rzymskokatolicki, będąca zarazem kolejnym elementem nagonki w związku z trwającym w Polsce jubileuszem chrztu Polski[5].

---

[4] E. Krasucki, M. Machałek, *Pomorze Zachodnie*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. Noszczak, Warszawa 2006, s. 256.

[5] Śmierzchalski-Wachocz, *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim*, s. 272.

Warto również wspomnieć, że w okresie od 3 do 5 października 1966 r., odprawiono w całym ordynariacie gorzowskim nabożeństwa, w trakcie których księża wygłosili kazania przygotowane w oparciu o dostarczone wcześniej do parafii materiały historyczne. Wśród rozesłanych opracowań była m.in. publikacja bp. Ignacego Jeża – jednego z trójki rządców administracji apostolskiej gorzowskiej, zatytułowana *Millenium diecezji gorzowskiej – racje historyczne*[6]. Odwołując się do wydarzeń z X wieku, biskup przedstawił historyczne argumenty potwierdzające związki ziem wchodzących w skład ordynariatu gorzowskiego z państwem polskim i chrześcijaństwem. Już w okresie wczesnego średniowiecza część tych ziem wchodziła w skład diecezji poznańskiej, a tereny położone na północy podlegały biskupstwu kołobrzeskiemu. Biskup Jeż zwrócił również uwagę na tych wiernych, którzy z powodu zawirowań wojennych i decyzji politycznych musieli opuścić swoje macierzyste diecezje i wyjechać na zachód. To dla Kościoła rzymskokatolickiego był duży problem. Wierni na tzw. ziemiach odzyskanych to byli w głównej mierze ludzie oderwani od swoich rodzinnych stron i środowisk religijnych. Na tych ziemiach zostali zmuszeni do organizowania na nowo swojego życia i domu[7]. Innym charakterystycznym elementem radosnego świętowania jubileuszu było remontowanie kościołów oraz stawianie przydrożnych kapliczek i krzyży.

Główne uroczystości Milenium Chrztu Polski odbyły się na Jasnej Górze 3 maja 1966 r., pod przewodnictwem prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego. Władze państwowe w województwie szczecińskim wszelkimi możliwymi sposobami starały się uniemożliwić wiernym wyjazd do Częstochowy. Duchownych wzywano do siedziby referatu ds. wyznań przy Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Szczecinie na tzw. rozmowy profilaktyczne, których celem było zniechęcenie kapłanów do organizowania tego rodzaju wyjazdów. Ponadto od organizatorów domagano się złożenia formalnego wniosku z prośbą o wyrażenie zgody na odbycie pielgrzymki. Ograniczono połączenia kolejowe łączące Szczecin z Częstochową, a także z Gnieznem i Poznaniem. Mimo to efekt nie był zadowalający, gdyż wielu wiernych zrezygnowało z podróży w formie klasycznej pielgrzymki i udało się do wyżej wymienionych miast prywatnie. Był to popularny sposób omijania państwowych decyzji. Władze starały się również organizować alternatywne wydarzenia o charakterze kulturalnym

[6] Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego*, s. 107, przypis 404.

[7] Krasucki, Machałek, *Pomorze Zachodnie*, s. 253–255.

i sportowym, aby tylko odciągnąć wiernych od nabożeństw. Przygotowano m.in.: atrakcyjną ofertę telewizyjną. Modne było wówczas powiedzenie: „Telewizor w domu, Bóg z domu". Niemniej jednak biorąc pod uwagę fakt, że liczba osób szczycąca się posiadaniem tegoż odbiornika była wówczas niewielka, to i efekt nie był zbyt imponujący[8].

Pół roku później, tj. w listopadzie 1966 r., kardynał Wyszyński wziął udział w uroczystościach w ordynariacie gorzowskim. W związku z planowanym wydarzeniem zorganizowano m.in.: „tydzień tysiąclecia w parafiach". Był to czas wytężonej pracy ze strony gorzowskiej kurii. Zwiększyła się liczba wizyt biskupów oraz pracowników kurii w terenie. Rozesłano do poszczególnych parafii sporą ilość materiałów, w których przekonywano, że katolicyzm „był i jest elementem integrującym polskie społeczeństwo, że powołany jest do przewodzenia ludziom nawet formalnie niezwiązanym z Kościołem"[9].

Lokalne władze państwowe na wszystkie zabiegi Kościoła rzymskokatolickiego związane z organizacją obchodów milenijnych na Pomorzu Zachodnim spoglądały bardzo krytycznie. Pisano m.in.: o marazmie w społeczeństwie i w środowisku duchownych, braku zainteresowania obchodami itp. Generalnie wszystkie działania, inicjatywy podejmowane przez gorzowską kurię były krytykowane, a nawet ośmieszane. „Propagowanie poznańsko-gnieźnieńskich uroczystości milenijnych – czytamy w jednym ze sprawozdań – nie znalazło w społeczeństwie województwa szczecińskiego większego oddźwięku"[10]. Komuniści uważali, że poważny wpływ na taką a nie inną sytuację „miało zmęczenie kleru i wiernych ciągnącymi się, od dłuższego czasu w kościele akcjami"[11]. Stwierdzili ponadto, że kuria gorzowska, aby natchnąć duchownych jakimś optymizmem, rozpowszechniała fałszywe dane o liczbie wiernych biorących udział w uroczystościach. Ogólnie rzecz ujmując, z lektury esbeckich dokumentów dowiemy się, że przygotowania do uroczystości poczynione przez gorzowskich kurialistów oraz ich przebieg było niepowodzeniem, również frekwencyjnym. Lokalne władze państwowe dezawuowały wszystko, cokolwiek Kościół katolicki realizował w związku z jubileuszem.

[8] Tamże, s. 257.

[9] AIPN Oddział w Szczecinie (Sz), 008/640, Sprawozdanie z pracy operacyjnej Samodzielnej Sekcji IV KW MO w Szczecinie za rok 1966, k. 99.

[10] Tamże.

[11] Tamże.

Wszystkie działania biskupów gorzowskich w czasie przygotowań i przebiegu rocznicy chrztu Polski, znalazły się pod ścisłym nadzorem SB. Dążono np. do zwiększenia liczby tajnych współpracowników, aby zapewnić sobie systematyczny napływ informacji o sytuacji w parafiach w związku z milenium. Szczególnym nadzorem objęto te parafie, z którymi ze względu na pracujących tam księży, funkcjonariusze mieli największy problem. W głównej mierze chodziło o chrystusowców. W 1966 r. w województwie szczecińskim w ramach teczek ewidencji operacyjnej objęto 18 parafii i 24 księży[12]. Doliczono się również, tylko w odniesieniu do województwa szczecińskiego, 83 wrogich wystąpień z ambon, z czego 51 było udziałem zakonników. Zanotowano także 17 wrogich wypowiedzi poza amboną – rozmowy indywidualne, wypowiedzi w większej grupie osób. 78 wystąpień miało cechy fanatyzowania wiernych[13]. Reakcją na zaistniałą sytuację było przeprowadzenie 102 rozmów ostrzegawczych. 47 takich rozmów odbyto z księżmi, w tym 23 z zakonnikami. Ponadto 42 z osobami świeckimi, 1 z zakonnicą, a 12 z przedstawicielami innych wyznań. Zdaniem funkcjonariuszy takie rozmowy przynosiły zamierzone skutki. Ponadto wszczęto dochodzenia karne przeciwko trzem księżom, skierowano do kolegiów karno-administracyjnych sześć wniosków na duchownych, 19 kapłanów ukarano finansowo za odmowę prowadzenia ksiąg inwentarzowych, kolejne kary dotyczyły naruszenia przepisów o punktach katechetycznych[14]. Przyglądając się tym danym można dojść do wniosku, że jeśli coś zniechęcało duchownych do większej aktywności duszpasterskiej w roku jubileuszowym, to z pewnością nie były to przeciągające się akcje związane z okrągłą rocznicą chrztu Polski, jak to sugerowali komuniści, ale właśnie restrykcyjna polityka władz względem Kościoła katolickiego. Jej celem było zmarginalizowanie obchodów i ograniczenie wpływu duchowego wymiaru uroczystości na społeczeństwo.

2. Przebieg uroczystości

Uroczystości milenijne na Ziemiach Zachodnich, z udziałem kard. Wyszyńskiego i innych członków Episkopatu Polski, obchodzono 5 i 6 listopada 1966 roku. Początek wyznaczono na 5 listopada jednocześnie w: Szczecinie – największe miasto w ordynariacie gorzowskim, Gorzowie

[12] Tamże, k. 101.

[13] Tamże.

[14] Tamże, k. 102–103.

Wielkopolskim – stolica administracji apostolskiej gorzowskiej, Międzyrzeczu – powrót relikwii Pięciu Braci Męczenników do tego miasta oraz w 21 większych parafiach diecezji. Były to: Barlinek, Dębno, Dobiegniew, Drezdenko, Kostrzyn, Myślibórz, Piła (parafia św. Antoniego i Świętej Rodziny), Pyrzyce, Słubice, Stargard (parafia św. Jana i Najświętszej Maryi Panny), Strzelce Krajeńskie, Sulechów, Świebodzin, Wałcz (parafia św. Mikołaja i św. Antoniego), Witnica, Wschowa, Zielona Góra (parafia św. Jadwigi i Najświętszego Zbawiciela)[15].

W Szczecinie w centrum wydarzeń znalazł się kościół pw. św. Jana Ewangelisty, gdzie o godzinie 18.00 odbyła się główna uroczystość. Słowa powitania skierowali do prymasa przedstawiciele kółek różańcowych oraz młodzieży szkolnej i akademickiej. Przemówienie powitalne wygłosił ordynariusz gorzowski bp Wilhelm Pluta, który m.in. poruszył kwestie problemów Kościoła katolickiego na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski. Mszy przewodniczył abp Bolesław Kominek, a homilię wygłosił kard. Wyszyński[16]. Według danych przedstawionych przez państwowych urzędników w uroczystościach w Szczecinie udział wzięło około 25 tys. wiernych. Te dane uznaje się za zaniżone. Podobnie jak informacje zawarte w dokumentach o tym, że społeczeństwo biernie zareagowało na przyjazd prymasa. W rzeczywistości wierni zgromadzeni wzdłuż trasy przejazdu kardynała śpiewali pieśni religijne i patriotyczne. Strona kościelna szacuje, że w ów uroczysty dzień około 60 tys. wiernych uczestniczyło w rocznicowym nabożeństwie. Jednak dokładna liczba wiernych jest trudna do ustalenia[17]. Wbrew opinii władz, zainteresowanie wiernych uroczystymi nabożeństwami było bardzo duże. Dane statystyczne podawane przez lokalne władze były celowo zaniżane, aby wyrobić w społeczeństwie i wśród duchownych poczucie frekwencyjnej porażki. Kard. Wyszyński jeszcze tego samego dnia wrócił do Gorzowa Wielkopolskiego.

Ze względu na to, że kalendarz milenijnych uroczystości w 1966 roku był bardzo rozbudowany, a prymasowi Polski zależało na tym, aby na Ziemiach Zachodnich z okazji jubileuszu odwiedzić także Kamień Pomorski i Kołobrzeg z racji ich historycznego znaczenia dla dziejów katolicyzmu na interesującym nas obszarze, podjęta została decyzja, aby uroczystości w tych

---

[15] Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego*, s. 108, przypis 407.

[16] Krasucki, Machałek, *Pomorze Zachodnie*, s. 259.

[17] Tamże, s. 260; Z. Stanuch, *Troska i działanie. Kardynał Stefan Wyszyński a Pomorze Zachodnie*, w: *Prymas Wyszyński a Niepodległa. Naród – Patriotyzm – Państwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, red. E.K. Czaczkowska, R. Łatka, Warszawa 2019, s. 273–291.

miastach zorganizować w 1967 r. I tak też się stało. Uroczyste msze św. odprawiono 1 lipca w Kamieniu i 2 lipca w Kołobrzegu. Nie oznacza to jednak, że w roku 1966 na Pomorzu Zachodnim nie obchodzono jubileuszu. Wręcz przeciwnie. Miały one jednak charakter parafialny, lokalny. Jako przykład można podać województwo koszalińskie, gdzie najważniejsze odbyły się 3 maja we wszystkich 125 kościołach parafialnych. W niektórych kościołach nadano im szczególny, odświętny charakter. Wzniesiono np. w Koszalinie, Drawsku Pomorskim i w Tychowie bogato dekorowane ołtarze[18].

Do uroczystości, które miały odbyć się w Kamieniu Pomorskim i w Kołobrzegu przygotowywała się nie tylko strona kościelna, ale również państwowa. Wydano specjalne zarządzenie 047/67, na mocy którego Komendant Wojewódzki MO powołał sztab operacyjny w sprawie o kryptonimie „Neptun". Dziesięcioosobowy zespół otrzymał polecenie przygotowania zaleceń dla jednostek terenowych i komórek organizacyjnych MO mających na celu rozpoznanie zamierzeń i poczynań duchownych w związku z planowanymi uroczystościami. Chodziło również o fizyczne zabezpieczenie uroczystości, aby nie doszło do niepotrzebnych incydentów[19]. Konkretne zadania przygotowane dla jednostek MO i SB polegały na bieżącym rozpoznawaniu zamierzeń i poczynań duchownych, świeckich wiernych, osób będących w operacyjnym zainteresowaniu resortu bezpieczeństwa, a zarazem zapobieganie wszelkim próbom wrogich wystąpień lub przypadkom zakłócania porządku publicznego. W przypadku Kołobrzegu pod szczególnym nadzorem znalazła się trasa przejazdu kard. Wyszyńskiego i innych biskupów z Kamienia Pomorskiego do Kołobrzegu – 2 lipca 1967 roku. Zwrócono także uwagę na próby mobilizowania przez duchownych jak największej liczby wiernych do udziału w uroczystościach. Zdaniem funkcjonariuszy SB podczas konferencji rejonowej w Słupsku bp Pluta zobowiązał dziekanów do zapewnienia frekwencji sięgającej minimum 30 tys. uczestników. W planie było również zwrócenie uwagi na treść kazania prymasa Polski oraz obserwacja wyjazdu hierarchów z Kołobrzegu późnym wieczorem[20]. Z racji tego, że Kamień Pomorski i Kołobrzeg to miejscowości uzdrowiskowe, do których szczególnie latem przyjeżdża wielu turystów na wypoczynek,

[18] Krasucki, Machałek, *Pomorze Zachodnie*, s. 258.

[19] AIPN Sz, 00103/152/59, Zarządzenie nr 047/67, 30 V 1967 r., k. 10–11.

[20] Tamże, Tezy dotyczące opracowania planów operacyjnych i fizycznego zabezpieczenia uroczystości kościelnych w dniu 2 lipca 1967 r., na terenie Kołobrzegu, 30 V 1967 r., k. 14.

liczono się z tym, że frekwencja podczas uroczystości może być wyższa, dlatego też brano pod uwagę wykorzystanie większej liczby tajnych współpracowników, którzy również mogli pojawić się w tych miastach. Dla przykładu na terenie powiatu kołobrzeskiego doszło do 13 spotkań z agenturą. Rozmowy w głównej mierze dotyczyły sytuacji, nastrojów w społeczeństwie w związku z planowanym przyjazdem kard. Wyszyńskiego do Kołobrzegu. Nie były to jednak informacje, które miałyby dla funkcjonariuszy jakieś istotne znaczenie[21].

W ramach przygotowań do uroczystości w Kołobrzegu powołano jeszcze jeden zespół, w którego skład weszli: mjr Bolesław Starosta, kpt. Ryszard Kowalski, por. Bogusław Pokorzyński, por. Rajmund Zgnaszak. Zadaniem tej grupy było ustalenie miejsc zatrzymania się cudzoziemców z państw kapitalistycznych. Ze szczególną uwagą traktowano dziennikarzy, korespondentów zagranicznych. Po rozpoznaniu kto i gdzie przebywa, informacje o danej osobie były przekazywane do innego zespołu, którego zadaniem było z kolei obserwowanie wskazanych obcokrajowców już podczas trwania uroczystości[22].

Z analizy materiałów operacyjnych dotyczących przykładowo wizyty prymasa Wyszyńskiego w Kołobrzegu wynika, że władze starały się zdyskredytować w oczach społeczeństwa ten pobyt i uroczystości milenijne. W raportach, notatkach służbowych można przeczytać o niskiej frekwencji, braku zainteresowania i entuzjazmu ze strony społeczeństwa. Z punktu widzenia komunistów uroczystości w Kamieniu Pomorskim i w Kołobrzegu w 1967 r. zakończyły się porażką Kościoła katolickiego.

Zupełnie odmienna jest relacja prymasa Polski. O dużej frekwencji i różnych utrudnieniach wspominał kard. Wyszyński w swoich wspomnieniach. Opisując wizyty w Kamieniu Pomorskim i w Kołobrzegu, napisał: „Stajemy przed katedrą w Kamieniu Pomorskim. Plac jest wypełniony Ludem Bożym po brzegi, chociaż miasto niewielkie. Panuje nieco zamieszania. Wchodzimy do katedry, witani przez bp. Wilhelma Plutę i miejscowego proboszcza, ks. Romana Kostynowicza, który jest profesorem sztuki w seminarium i członkiem Komisji Artystycznej w Konferencji Episkopatu Polski. Położył wielkie zasługi przy konserwacji zabytków

[21] Tamże, Meldunek w sprawie kryptonim „Neptun" dotyczący operacyjnego zabezpieczenia terenu, 30 VI 1967 r., k. 127.

[22] Tamże, Załącznik do planu operacyjnego zabezpieczenia pobytu kard. Stefana Wyszyńskiego w Kołobrzegu, 26 VI 1967 r., k. 64.

dzięki swej kompetencji. Biskup Pluta wygłasza długie przemówienie, aktualizując Sobór i encyklikę Pawła VI. Sumę celebruje abp Kominek z Wrocławia, a ja głoszę kazanie. Niestety, dostałem nagle ataku mocnej chrypy, że trudno było głosem operować. Sytuację ratowały głośniki, do których można było mówić szeptem. Skończyłem cały w potach. Zdaje się, że wygrzanie w aucie podczas długiej podróży z Gorzowa, a później przeciągi na transepcie, gdzie ustawiono podium dla mnie, swoje zrobiły. Zaraz po kazaniu wróciłem na plebanię i zacząłem się kurować na jutro”[23]. Następnego dnia o 9.00 nastąpił wyjazd do Kołobrzegu. „Po drodze musimy zatrzymywać się wiele razy – wspomina kard. Wyszyński – Stoją ludzie i czekają. Na przedmieściu Kołobrzegu widzimy grupę bojówkarzy; widzieliśmy taksówki zabierające z drogi grupki mężczyzn i dowożące na przedmieścia. Ale działalności ich w czasie uroczystości nie zauważyliśmy. Ponieważ w Kołobrzegu jest uroczystość państwowa (zawody Koszalin – Kołobrzeg), więc MO pilnuje bardzo przejazdu naszego wprost do kolegiaty bocznymi ulicami. Witają nas ojcowie franciszkanie, którzy tutaj duszpasterzują; wchodzimy do kościoła parafialnego na adorację. Po czym przechodzimy na podium, które wybudowano nad parkanem przyległym do kaplicy i domu mieszkalnego. Przed nami morze głów, które zalegają plac aż do kolegiaty. Na dachach ludzie. Wita bp Pluta. Arcybiskup Baraniak celebruje sumę pontyfikalną. Ja głoszę Słowo Boże z wielkim trudem, na skutek chrypki. Szczęście, że ludzie przerywają oklaskami, bo wtedy można kasłać. Sytuację ratują głośniki, które wzmacniają głos matowy i słaby. Mówiono mi, że było słychać dobrze. Po kazaniu przeszedłem do klasztoru. Na koniec nabożeństwa wróciłem. Po *Te Deum* – bp Pluta i ojciec prowincjał [chodzi o o. Lutosława Pieprzyckiego OFMConv. – ZS] dziękowali za udział w uroczystości, która była bardzo starannie zorganizowana. Ale i tutaj nie zaniechano administracyjnych przeszkód; a więc autobusy nie dochodziły do miasta, pociągi opóźnione itp. Jednak nic nie zakłóciło ducha wspólnoty modlitewnej wielkiej rzeszy ludu”[24].

W uroczystościach w Kołobrzegu według informacji SB udział wzięło jedynie 5 tys. wiernych, co władze odnotowały jako porażkę. W jednym ze sprawozdań, przygotowanym przez koszaliński Wydział ds. Wyznań, czytamy:

[23] S. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 14: *1967*, red. M. Sołomieniuk, R. Kościański, Warszawa 2024, s. 174–175.

[24] Tamże, s. 175.

„Organizowane w tym samym czasie imprezy rozrywkowe z udziałem popularnych w kraju zespołów *Czerwono-Czarnych*, *Czerwonych Beretów* [sic!] oraz laureatów festiwalu opolskiego zgromadziły około 10 tys. osób. Stąd udział młodzieży w uroczystości kościelnej był znikomy. Ciągła rotacja uczestników nabożeństwa, swobodne zachowanie się na placu (część wieśniaków boso siedziała na murawie placu) – to wszystko sprawiło, że nie było nastroju modlitewnego, a raczej miało to charakter widowiskowy"[25]. W rzeczywistości w tych uroczystościach udział wzięło znacznie więcej wiernych i to pomimo tego, że władze czyniły szereg utrudnień, np.: komunikacyjnych, aby ograniczyć udział wiernych w nabożeństwach.

W notatce SB czytamy: „Wyszyński i Episkopat uważają, że akcja podejmowana i prowadzona przez Kościół w Polsce w okresie obchodów tysiąclecia wiary, wpłynęła na wzmocnienie pozycji Kościoła. Zdaniem Wyszyńskiego obecny ustrój społeczno-polityczny w Polsce jest słaby, a doktryna społeczno-polityczna państwa jest zjawiskiem przejściowym. Taka ocena pozycji Kościoła katolickiego w Polsce implikuje postawę hierarchii, jej obecną politykę i plany na najbliższą przyszłość"[26].

* * *

Urzędnicy pionu wyznaniowego na Ziemiach Zachodnich stwierdzili, że skutkiem realizacji programu Wielkiej Nowenny i obchodów Millenium Chrztu Polski był wzrost powołań kapłańskich. Pod tym względem wyróżniały się takie powiaty, jak: Słubice, Sulęcin, Międzyrzecz, Nowa Sól i miasto Zielona Góra. Odnotowano przypadki Liceów Ogólnokształcących w Nowej Soli i Międzyrzeczu, z których w latach 1962–1967 pięciu absolwentów trafiło do seminarium duchownego. Również absolwenci Studiów Nauczycielskich w Gorzowie Wielkopolskim i w Zielonej Górze, kierowali swoje kroki do seminariów[27]. To jeden z dowodów na to, wbrew temu o czym w swoich sprawozdaniach pisali urzędnicy, że obchody milenijne na Pomorzu Zachodnim cieszyły się dużym powodzeniem. Wierni chętnie uczestniczyli w religijnych nabożeństwach. Nie jesteśmy jednak w stanie podać precyzyjnych danych na ten temat. Wskaźniki

[25] Cyt. za: Kowalczyk, *Stosunki państwo – Kościół na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1972*, s. 46.

[26] AIPN Sz, 008/639, Aktualne problemy między państwem a Kościołem katolickim w Polsce, 8 IV 1967 r., k. 211.

[27] Śmierzchalski-Wachocz, *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim*, s. 355.

przedstawiane przez Kościół są wyższe od tych prezentowanych przez państwo. Jednak nie to jest najistotniejsze. Pamiętać należy również o tym, że społeczeństwo w czasie obchodów cechowała postawa dualistyczna. Wiele osób tego samego dnia brało udział w uroczystościach zarówno kościelnych, jak i państwowych. Ważne jest jednak to, że wierni słuchając wystąpień kościelnych hierarchów, np. kard. Wyszyńskiego czy też biskupów gorzowskich usłyszeli o tym, że ziemie, które zamieszkują, należą się Polsce. Dowodem na to są argumenty historyczne związane z istniejącymi na tych ziemiach biskupstwami: kołobrzeskim i kamieńskim. Po 1945 r. katolicyzm na tych terenach na nowo stał się religią dominującą, podobnie jak to było przed reformacją. Spotkania z prymasem Polski nabrały nie tylko duchowego wymiaru. Wierni mogli zobaczyć, że ich los, to co robią i jak żyją na tzw. ziemiach odzyskanych, nie jest prymasowi obojętny. W opinii autora niniejszego artykułu milenijne obchody w ordynariacie gorzowskim mocniej zintegrowały społeczeństwo z Kościołem.

Zarówno w okresie przygotowań do obchodów, jak i w czasie samych uroczystości władze państwowe starały się utrudniać wiernym udział w nabożeństwach. Organizowano alternatywne wydarzenia, pomniejszano znaczenie i rolę Kościoła katolickiego. Podział był wyraźny. Tysiąclecie państwa polskiego przeciwstawiano tysiącleciu chrztu Polski. Była jednak jedna kwestia, która łączyła państwo z Kościołem. W tej sprawie obie strony mówiły jednym głosem. Chodzi o stosunek do ziem, które po wojnie znalazły się w granicach państwa polskiego. Obie uważały, że te ziemie Polsce się należą i w ten sposób obie strony były przeciwne niemieckiemu rewizjonizmowi.

CELEBRATION OF THE MILLENNIUM OF THE BAPTISM OF POLAND IN WESTERN POMERANIA AND THE LUBUSZ LAND (1966/1967)

Keywords: Millennium, Baptism of Poland, Western Pomerania, Gorzów Ordinariate, relations, state, Catholic Church, SB, Stefan Wyszyński.

Abstract: The aim of this article is to present the preparations and course of the celebration of the Millennium of the Baptism of Poland in Western Pomerania. For the society of that time, they were extremely important. The population inhabiting the Western Lands after 1945 came from various parts of the country, mainly from the eastern territories of the Second Polish Republic and central Poland. These were people returning from

German concentration camps, forced labor, etc. For them, it was a new territory. One of the missions that the Catholic Church had to carry out at that time was to provide assistance to people who were seeking their new home in the so-called recovered lands. Supporting believers in the process of integration was very significant. The occasion for this included, among other things, the millennium celebrations, which took place in Western Pomerania in 1966 and 1967.

Sections: [Introduction] > 1. Preparations for the celebration > 2. Course of the celebration > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Szczecinie: 008/640, 00103/152/59, 008/639.

Wyszyński S., *Pro memoria*, t. 14: *1967*, red. M. Sołomieniuk, R. Kościański, Warszawa 2024.

Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce 1945–1989*, Kraków 2006.

Kościół katolicki w realiach władzy komunistycznej na Pomorzu Środkowym w latach 1945–1989, red. T. Ceynowa, P. Knap, Szczecin 2011.

Kowalczyk K., *Stosunki państwo – Kościół na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1972. Zarys problemu*, w: *Kościół katolicki na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005, s. 27–51.

Kozłowski K., *Od października 56 do Grudnia 70. Ewolucja stosunków społeczno-politycznych na Wybrzeżu 1956–1970*, Szczecin 2002.

Kozłowski K., *Pomorze Zachodnie w latach 1945–2010. Społeczeństwo – władza – gospodarka – kultura*, Szczecin 2012.

Kozłowski K., *Pomorze Zachodnie w sześćdziesięcioleciu (1945–2005). Społeczeństwo – władza – gospodarka – kultura*, Szczecin 2007.

Krasucki E., Machałek M., *Pomorze Zachodnie*, w: *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. Noszczak, Warszawa 2006, s. 252–273.

Kucharski W., *Komuniści i Watykan. Polityka komunistycznej Polski wobec Stolicy Apostolskiej 1945–1974*, Warszawa 2019.

Milenium czy Tysiąclecie, red. B. Noszczak, Warszawa 2006.

Noszczak B., *Antymilenium. Konflikt państwa z Kościołem na tle obchodów tysiąclecia chrztu Polski (1956–1966/1967)*, Warszawa 2020.

Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1989, red. T. Ceynowa, P. Knap, Szczecin 2010.

Pół wieku Milenium. Religijne, polityczne i społeczne aspekty obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski (1956–1966/1967). Studia i materiały, red. B. Noszczak, Warszawa 2017.

Stanuch Z., *Troska i działanie. Kardynał Stefan Wyszyński a Pomorze Zachodnie*, w: *Prymas Wyszyński a Niepodległa. Naród – Patriotyzm – Państwo w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia*, red. E.K. Czaczkowska, R. Łatka, Warszawa 2019, s. 273–291.

Śmierzchalski-Wachocz D., *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i ziemi lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, t. 1, Zielona Góra 2014.

Wejman G., *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w latach 1945–1972*, Szczecin 2007.

Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2002*, Radom 2003.

Żaryn J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.



Lucas Cranach Starszy, Ogród Eden, 1530



STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 113–143
10.52404/ttnwloc.stwl.28.6

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB [a,@]
0000-0002-4019-5733
[a] Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Gagarina 11, 87-100 Toruń, kujawsko-pomorskie, PL
[@] StanJanko@GMail.Com

EKOLOGICZNE NASTĘPSTWA GRZECHU
Lekcja Pisma Świętego – mieszkańcom Ziemi ku refleksji

Słowa kluczowe: ekologia, Dobro, Zło, przyroda, Prawda, natura ludzka.

Abstrakt: Historia, system tradycyjnych wartości, świadomość dobra i zła wszczepiona w naturę ludzką, zgodnie uznają, iż przyroda wystawiona jest obecnie na niszczycielską siłę, którą dysponuje Zło, posługując się człowiekiem, istotą rozumną i wolną dla realizacji swoich niszczycielskich celów. Znamienne jest w tym działaniu to, że w ostatecznym rozrachunku zmierza ono do samounicestwienia sprawcy. To fenomen, który wymyka się jakiemukolwiek racjonalnemu wyjaśnieniu. Tym bardziej jest to widoczne na tle piękna i spójności zjawisk niezaprzeczalnie obecnych w świecie i w samym człowieku. Artykuł stara się wykazać, jak ten rys doczesności przedstawia Biblia, jak ukazuje Dobro i Zło w świecie, zwłaszcza widziane w świetle aktualnej obecnie ekologicznej problematyki.

Sekcje: [Wstęp] > 1. „I widział Bóg, że wszystko było bardzo dobre...” > 2. Niszczycielska siła Zła > 3. Odnowienie stworzenia w Chrystusie > [Zakończenie].

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB (1944–); 1971, kapłan Towarzystwa Salezjańskiego; 1977, lic. nauk teologicznych: teologia biblijna (PIB, Rzym, IT); 1977–1978, studia w École Biblique et Archéologique Française (Jerozolima, IL); 2001, dr nauk teologicznych: teologia biblijna (UKSW, Warszawa); współtwórca polskiego przekładu Biblii Ekumenicznej (Nowy Testament); zainteresowania naukowe: teologia, historia i geografia biblijna, Ziemia Święta, małżeństwo i rodzina, wychowanie, ekumenizm i dialog międzyreligijny.

„Rzeki zamienia On w pustynię, oazy na ziemię spragnioną,
ziemię żyzną na słony ugór skutkiem niegodziwości jej mieszkańców”.
(Ps 107, 33–34)

Podejmowana w różnych gremiach i kręgach debata wokół zagrożeń ze strony klimatu, nie mówiąc o produkcji filmowej z tematyką katastroficzną, rzuca się dzisiaj w oczy. Jeżeli do tego dodamy podkład słowno-muzyczny w postaci wypowiedzi Grety Thundberg oraz happeningi aktywiszczów w formie przyklejania się do ścian, do podłogi, niszczenia dzieł sztuki w muzeach, przykuwania do drzew w lasach, w imię ochrony przyrody, to mamy prawie kompletne *spectrum* działań na rzecz ratowania przyrody, która – na podobieństwo rannego zwierzęcia – broni się podobno i atakuje atakujących. Czy jednak jest to właściwa droga, jaką obierają animalsi, obrońcy klimatu i wyznawcy religii Natury? Że środowisko naturalne jest eksploatowane, degradowane, niszczone, nie ulega wątpliwości; że rabunkowa gospodarka wpływa na stan zdrowia ludzi, poziom wód w jeziorach i rzekach, że zanikają zagrożone gatunki fauny i flory, też nikt mający otwarte oczy nie kwestionuje; że wreszcie konflikty wojenne, chociażby w Ukrainie, przyczyniają się do ocieplenia klimatu, też nie potrzeba udowadniać, wszak akurat na ten ostatni temat panuje dziwna zmowa milczenia. Wobec tych i innych problemów, jak najbardziej poważnych, człowiekowi spostrzegawczemu nie może umknąć brak odniesień do wątku metafizycznego i religijnego – że wszystko, co godzi w dobrostan przyrody i klimatu, jest następstwem działania człowieka i ma swoje przyczynowo-skutkowe osadzenie w sferze etycznej, inaczej ujmując – ukazuje niszczącą moc, dla której nie ma racjonalnego wyjaśnienia jak tylko wolę szkodzenia i niszczenia – mamy tu na myśli grzech i jego mocodawcę. Takie jest stanowisko Biblii. Znający tę wyjątkową Księgę to wiedzą!

Idąc dalej, kiedy weźmiemy pod uwagę stan lądów i mórz, lasów, gór, wysp i pustyń faktycznie jest on dzisiaj zatrważający z powodu dewastacji, zniszczeń i zanieczyszczenia środowiska odpadami wszelkiego typu. Odnosi się wrażenie, że nieodpowiedzialność i bezmyślność poczynań mieszkańców Zielonej Planety przekroczyły punkt krytyczny i przewyższyły możliwości rozumnej i odpowiedzialnej kontroli. Jak gdyby zabrakło gospodarza. Przyrodzie w skali ogólnoświatowej też została wydana wojna. Wybrańcy losu zabijają faunę dla komercji, dla sportu unicestwiają jej piękno, zbijają fortuny dla doraźnych korzyści. Jeśli dodamy „osiągnięcia”

inżynierii genetycznej (GMO), lista dewastacji będzie prawie kompletna. Przedpotopowy chaos i wieża Babel w nowym wydaniu!

Stąd na chwilę obecną konieczne jest zarządzanie w znaczeniu skoordynowanego, uporządkowanego i przyjaznego przyrodzie działania, któremu powinna towarzyszyć troska o zachowanie i ochronę tego, co jeszcze istnieje, zanim będzie za późno.

Gdzie się zwrócić po pomoc? Dla wierzących po światło Objawienia na kartach Biblii i płynącą z niego mądrość. Na pierwszej stronie tej natchnionej Księgi wybrzmiewa polecenie Stwórcy: „Czyńcie sobie ziemię poddaną" (Rdz 1, 28). Według egzegetów, a także nauczania Kościoła (papież Franciszek, *Laudato si*), chodzi o traktowanie Ziemi i jej zasobów jako źródła utrzymania, a nie rabunkowej gospodarki. Świat to nie kopalnia czy poligon, lecz świątynia, w której Stwórca umieścił człowieka jako kapłana, stróża i zarządcę! Zasobów materialnych pewnego dnia zabraknie, bo nie są niewyczerpane. Co wtedy? A oto już na naszych oczach świat zmienia się w pustynię. Biblia przyczynę tego zjawiska nazywa grzechem, który prowokuje „gniew Pana": „Z powodu gniewu Pana [ziemia] pozostanie niezamieszkana, stanie się prawdziwą pustynią" (Jr 50, 13). Według Biblii w pustynię zamienia Ziemię grzech. Respekt dla środowiska naturalnego, szacunek dla przyrody, to wstępny przejaw polityki jednych na rzecz dobra innych mieszkańców Ziemi na miarę woli rozumianej jako autentyczna miłość bliźniego. Nie wystarczą hasła aktywistów ekologicznych!

Przytoczony fragment Psalmu 107, otwierającego piątą część Psałterza (Ps 107–150), może posłużyć jako *résumé* problemu, który zamierzamy poruszyć, a mianowicie jak Pismo Święte ocenia następstwa ludzkich czynów w obszarze ekologii. Lektura tekstów natchnionych wskazuje, że postępowanie względem przyrody w wymiarze moralnym i duchowym nie jest obojętne, jest ukazane jako przyczyna stanu świata i przyrody. Autor tego dziękczynnego hymnu naprowadza na temat refleksji „człowieka mądrego, aby o tym pamiętał i rozważał łaski Pana" (Ps 107, 43). Wiedza do jakiego stanu działalność człowieka doprowadziła przyrodę w następstwie jej eksploatacji, zanieczyszczenia i degradacji, spowodowała powstanie ruchów, które nie wahają się uciekać do dramatycznych działań, protestów, pochodów, a nawet niepokojów społecznych na rzecz ratowania przyrody. Wszak emocje nie usuwają przyczyn ani nie podsuwają oczekiwanych rozwiązań. Potrzebne jest rozsądne samoograniczenie w korzystaniu z zasobów świata oraz kierujące sferą behawioralną

światło rozumu wspartego mądrością z wysoka, czyli Objawieniem. Co Objawienie mówi o samym dziele stworzenia, aby przejść do ukazania perspektywy działania Zła i szans ocalenia stworzenia przez odnawiające i zbawcze działanie Chrystusa.

1. „I widział Bóg, że wszystko było bardzo dobre..."

Obok poznania naturalnego wierzący ma dostęp do wiedzy, której Niebo udziela i poucza, jak postrzegać widzialny świat, jak rozumieć historię. Bóg dzieli się z człowiekiem wiedzą o sobie, świecie, o jego wartości, celowości oraz o normach regulujących stworzonym porządkiem. To szczególne źródło naszej wiedzy nazywamy Pouczeniem; spisane na jej kartach teksty nazywane są Prawem, Mądrością, Objawieniem, Księgą natchnioną. Żydzi nazywają je Torą, chrześcijanie Pismem Świętym. Dzięki temu źródłu, obok rozumu, wiemy jak postrzegać otaczającą nas rzeczywistość, jak widzieć nas samych, i to, do czego zdążamy. Mając nadto w świadomości kondycję człowieka, że aby „wiedzieć/poznać", niepodobna nie wierzyć komuś lub czemuś. Z konieczności musimy zdać się na słowo lub świadectwo źródła gotowego wspomóc naszą wewnętrzną intuicję, będącą przejawem pragnienia prawdy. Zaspokoić ten głód może tylko słowo niosące prawdę. Prawdę zaś posiada – jak się ostatecznie okazuje w dociekaniach „niespokojnego serca człowieka" – miłość dysponująca tym najcenniejszym dobrem. Tylko miłość dzieli się prawdą. Zasada ta rozciąga się zarówno na porządek naturalny, doczesny, jak i nadprzyrodzony. Bóg objawia się jako prawda, jako najwyższe dobro. Dzieli się z człowiekiem wiedzą o sobie, o człowieku, o świecie widzialnym i niewidzialnym, jak również o swoich „zamysłach (hebr. *machszwot*), które trwają przez pokolenia" (Ps 33, 11). Stąd postulat, aby powołani do zabierania głosu w kwestiach tyczących ekologii, nie ignorowali tego aspektu, lecz by bez uprzedzeń zgłębiali biblijną myśl poruszającą zagadnienia przyrody, prawa nią rządzące oraz rolę i miejsce człowieka w tym niezwykłym obszarze[1].

[1] Celem Biblii nie jest przekaz stanu wiedzy ludzi starożytnych na temat świata, jego wyobrażeń, lecz pełni ona funkcję znaku Stwórcy, przybliżającego rzeczywistość niewidzialną poprzez ukazanie piękna, ładu i harmonii dzieła stworzonego. Razem z historią kosmos pełni rolę epifanijną Stwórcy i Jego myśli. Postulat zgłębienia problemu, epifanijnej roli stworzenia, wysuwa Benedykt XVI – J. Ratzinger w korespondencji opublikowanej przez prof. P. Odifreddi, *W poszukiwaniu prawdy. Papież teolog i matematyk ateista: nieznane listy i rozmowy z Benedyktem XVI*, Kraków 2023, s. 113–125, gdzie papież-emeryt twierdzi jednoznacznie, że „Religia i rozum potrzebują się nawzajem, a utrzymywanie ich nieustannie w połączeniu jest ważnym zadaniem teologii" (s. 119).

1.1. Pierwsze wrażenie

Pismo Święte emanuje pozytywnym przekazem, opisuje spójne działania i konsekwentne dążenie do wytyczonego celu. Pierwszą stronę tej niezwykłej Księgi otwiera opis stworzenia świata[2]. Są jego dwie, sąsiadujące z sobą wersje. Pierwszy opis stworzenia, zamieszczony na samym początku Księgi Rodzaju (Rdz 1, 1 – 2, 4a), liczy łącznie 474 słowa: wstęp – 21 słów, opis czterech pierwszych dni stwarzania 206 słów, dwóch kolejnych – 207 słów, opis poświęcony siódmemu dniowi – szabatowi – 40 słów. Jest to – jak widać – opis o wyrafinowanej strukturze. Uderza dbałość o detale, jak w utworze muzycznym, dziele malarskim, czy w architekturze średniowiecznych katedr. Piękno tego opisu nie ma równego sobie w literaturze światowej.

Według opinii wielu egzegetów, pierwszy opis stworzenia świata został pomyślany jako hymn na cześć Boga-Stwórcy, podczas gdy drugi opis (Rdz 2, 4b–25)[3] koncentruje się na człowieku jako zarządcy Ogrodu Eden. Skupiając się na szacie literackiej pierwszego z tych opisów, należy podkreślić symbolikę, ujęcie w sześciu panelach, z których każdy otwiera zwrot „I rzekł Bóg", zamyka stwierdzenie „I stało się tak", z dołączonym refrenem: „I widział Bóg, że było dobre" (hebr. *tob* = dobre/piękne). Już pierwsza lektura tego tekstu nasuwa spostrzeżenie, że jego autor konsekwentnie podkreśla myśl o pięknie, harmonii, celowości i dobru stworzonego świata[4].

Że dzieło stworzenia jest piękne, fascynujące, uporządkowane, sensowne, podkreślają także inne teksty biblijne: w Księdze Przysłów istniejący świat to dzieło Bożej Mądrości (Prz 8, 27–30); Księga Mądrości głosi, że wzór dla całego dzieła Stwórca czerpał z Mądrości, sprawczyni wszystkiego

---

[2] Wiele podań starożytnych jak również mitów, rozpoczynało się zgodnie z przyjętym wówczas kanonem opisem początków świata, jak mawiano później *ab ovo* czyli „od jajka do jabłka", por. nasze „od A do Z", (powiedzenie wyrażające holistyczne ujęcie tematu, zaczerpnięte z rzymskiego menu, zob. Horacy, *Satyry*, I, 3). Horacy chwali Homera, że nie rozpoczął opisu wojny trojańskiej (*Iliady*) od historii jaja zniesionego przez Ledę, z którego wykluła się Helena, która stała się powodem wojny między Achajami i Trują.

[3] Drugą perykopę, do której należy omawiany tu tekst o Ogrodzie Eden i o człowieku, Komentarz do Biblii Jerozolimskiej tak przedstawia: „To nie jest – jak się często mówi – żadna «druga opowieść o stworzeniu», po której następuje «opowieść o upadku», to są dwie powiązane ze sobą opowieści, posługujące się rozmaitymi tradycjami: opowieść o stworzeniu człowieka, różna od tej o stworzeniu świata, które zostają uwieńczone dopiero stworzeniem niewiasty i pojawieniem się pierwszej pary ludzkiej (2, 4b–8.18–24); opowieść o utraconym raju, o upadku i o karze, zaczęta w 2, 9–17, a kontynuowana w 3, 1–24".

[4] O pięknie stworzenia i oddaniu go w Biblii, a także o refleksji nad estetyką teologiczną, zob. P.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.

(gr. *technitis*, Mdr 7, 21). Stworzony świat nie tylko odzwierciedla piękno świątyni, sam jest świątynią. Autor psalmu 84 na widok domu Bożego wpada w zachwyt: „Jak miłe są przybytki Twoje, / Panie Zastępów! / Dusza moja pragnie i tęskni /do przedsieni Pańskich. / Moje serce i ciało radośnie wołają / do Boga żywego. / Nawet wróbel dom sobie znajduje / i jaskółka gniazdo, / gdzie złoży swe pisklęta: / przy Twoich ołtarzach, Panie Zastępów, / mój Królu i mój Boże! / Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie, / nieustannie Cię wychwalają. [...] / Zaiste jeden dzień w przybytkach Twoich / lepszy jest niż innych tysiące; / wolę stać w progu domu mojego Boga, / niż mieszkać w namiotach grzeszników" (Ps 84, 2–11). Właśnie, pierwszy opis stworzenia skłania do kontemplacji świata jako świątyni, na co zresztą subtelnie naprowadza nazwanie ciał niebieskich „lampami" (hebr. *me'orot*, Septuaginta / Nowy Testament *fosteres* Rdz 1, 14.15.16bis; Wj 25, 6; 27, 20 itd.)[5].

Po co te statystyki i detale, bardziej stosowne do jakiegoś konkursu. Otóż chodzi o to, aby pomóc czytającemu uświadomić sobie, że otaczająca nas rzeczywistość nie jest wynikiem przypadku, lecz efektem myśli i planu zmierzającego do precyzyjnego celu. Posługując się językiem matematyki, kanonów estetyki i reguł pragmatyki, w myśl sentencji: „Tyś wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!" (Mdr 11, 20), tekst biblijny ilustruje myśl wpisaną w porządek stworzenia. Celem tego faktu jest ukazanie Boga, który jako Stwórca nadał dziełu dwie szczególne cechy: czasowość (historia) i materialność (przestrzenność / widzialność), przypieczętował zaś je znakiem piękna. W obrębie tych cech Bóg-Stwórca objawia, kim jest On sam i poucza człowieka do czego dąży. Część druga Księgi Objawienia – Nowy Testament – odniesie dzieło stworzenia do Jezusa Chrystusa, jako do jego przyczyny sprawczej, wzorcowej, narzędziowej i celowej – (J 1, 1–3; Kol 1, 15.18). Nowy Testament wyróżnia się bowiem chrystocentryczną koncepcją dzieła stworzenia, jak i historii zbawienia, do czego wrócimy w ostatniej części tego artykułu.

Jednego i Jedynego Boga Izraela (Pwt 6, 4)[6] Stary Testament nazywa też Monarchą, Władcą, Królem królów i Panem panujących (Pwt 10, 17;

[5] Świątynia Sagrada Familia w Barcelonie została zaprojektowana przez Antonio Gaudiego (1852–1926) jako dzieło reprezentujące dzieło stworzenia i zbawienia, gdzie oba te główne tematy teologiczne wzajemnie się przenikają, ilustrują i tłumaczą, jak w świątyni wzniesionej przez wierzącego architekta, a takim był A. Gaudi, kandydat na ołtarze.

[6] W. Chrostowski w komentarzu do Tory swojego przekładu przytacza myśl, którą warto tu przywołać *à propos* imienia własnego Boga, Jahwe: „Powtarzane w liturgii i codziennej

zob. 1Tm 6, 15 i in.). To oczywiście ludzki sposób przybliżania obrazu Istoty, która ze swej natury jest absolutnie inna. Ludzki język nie jest w stanie wypowiadać się o Bogu, Jego naturze, tajemnicy i przymiotach, nie jest adekwatnym narzędziem w tej materii, Bóg w swej istocie i inności przerasta wszystko, co ludzki język jest w stanie przedstawić czy jakoś przybliżyć. Świadomi tych ograniczeń możemy jednak mówić o Bogu, możemy jakoś próbować zrozumieć Jego tajemnice. Pozwala na to analogia, bo tylko ona daje możliwość rozumnego mówienia o Bogu. „Każda koncepcja Boga może być tylko analogiczna" – zauważa W. Chrostowski, komentując Rdz 2, 4b[7]. Inność Boga wyraża także słowo „święty", znane z teofanii Izajasza (Iz 6, 3) i Apokalipsy (Ap 4, 8). Trzykrotne użycie tego atrybutu wyraża stopień najwyższy, zatem Najświętszy. W mistrzowski sposób ujął te prawdy Dante w *Raju* (zob. pieśń XXXIII, 133–141).

Nie dość kontemplacji tajemnicy Boga na tle stworzenia opisanego w Biblii, a także zamyślenia nad Jego rządami. Obecny wszędzie (*ubiquitas*), „mieszka" w niebie najwyższym, na Ziemi obrał Syjon i wzniesioną tam świątynię, przebywał pośród Izraela, nazywanego także Jego „dziedzictwem" i „królestwem". W świątyni wzniesionej przez króla Salomona, potem przebudowanej przez Heroda Wielkiego, przyjmował ofiary i modły swoich poddanych, przebaczał im grzechy i oczyszczał z win, sprawował rządy i sądy, wydawał wyroki. Świątynia – dopóki istniała, to znaczy do jej zburzenia przez Rzymian w roku 70 po Chr. – była uprzywilejowanym miejscem, centrum świata, środkiem Ziemi (Ez 38, 12), miejscem „audiencji" udzielanej ludowi. Dla Greków takim centrum były Delfy – święte miejsce Apollina, gdzie Pytia w jego imieniu udzielała wyroczni. Dla Izraela takim centrum był właśnie Syjon. W tym, jak gdyby równoległym do pogańskich Delf sanktuarium, wybrzmiała modlitwa Salomona z okazji poświęcenia świątyni, wzniesionej 480 lat po wyjściu Izraelitów z Egiptu (1Krl 8, 23–61; 2Krn 6, 14–42). Słowa tej modlitwy idealnie oddają istotę religii Izraela – zdumiewającego porządku w stworzeniu, którym

pobożności, a także we wszystkich – zwłaszcza dramatycznych – okolicznościach życiowych, stanowi filar judaizmu. Wyraża wiarę, że PAN jest Bogiem Izraela, jedynie On – nikt inny. Słowa «PAN jest naszym Bogiem, PAN jedynie» można również przełożyć: «PAN, nasz Bóg, PAN jest jedyny» albo «PAN, nasz Bóg, jest jedynym PANEM». Wszystkie przekłady uwypuklają jedyność Boga i to, że jest On nieporównywalny z niczym, co bywa przez ludzi uznawane za bóstwo"; *Tora czyli Pięcioksiąg Mojżesza*, przełożył z języka hebrajskiego i komentarzem opatrzył W. Chrostowski, Kielce 2024, s. 426 i 878–879.

[7] Analogia to „zgodność, równoległość cech, podobieństwo pod pewnymi względami", w: *Wielki słownik wyrazów obcych*, red. M. Bańko, Warszawa 2005, s. 61–62.

się cechują rządy Boga i więź z Nim Jego ludu. Dobro, które wyróżnia dzieło stworzone, wyraża zarazem jego celowość, piękno i użyteczność. Nie ma tam miejsca na grzech, nieprawość, niesprawiedliwość, jest miejsce na *sacrum*, wiarę, posłuszeństwo i bojaźń Bożą.

1.2. Ogród Eden – ekologiczny ideał?

Wracając do opisów stworzenia, pierwszy z nich (Rdz 1, 1 – 2, 4a) uwzględnia wymiar kosmiczny całego dzieła, drugi (Rdz 2, 4b–24) koncentruje się na Ogrodzie Eden, konkretnie – na ukazaniu środowiska, w którym Bóg umieścił człowieka jako stróża i ogrodnika. Po stworzeniu nieba i ziemi, ale kiedy jeszcze nic nie było (podkreślona celowość działania Stwórcy z ukierunkowaniem na człowieka!), „PAN Bóg nie spuścił deszczu na ziemię ani nie było człowieka, który uprawiał ziemię, lecz mgła unosiła się z ziemi i nawilżała całą powierzchnię ziemi – PAN Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, i człowiek stał się istotą żyjącą" (Rdz 2, 5–7; tłum W. Chrostowski). Znaczy to, że w tym drugim opisie dzieła stworzenia jego dopełnienie miało być uzależnione od człowieka i roli, jaką miał w nim spełniać. Jak zauważa W. Chrostowski: „Świat i ziemia niejako czekają na pojawienie się człowieka" (*ad loc.*), a gdy się pojawi, wówczas całe dzieło stworzenia nabierze zamierzonego dlań sensu i wartości. Zaakcentowany tu został antropocentryzm jako komplementarny wobec nadrzędnego działania Boga *ad extra*. Będzie to miało istotne znaczenie w dalszej historii również przyrody.

Istnienie świata stawia pytanie o jego celowość. Po co świat istnieje? Po pierwsze sam z siebie nie mógł powstać, bo nic samo z siebie się nie pojawia ani nie istnieje. To oczywiste[8]. Za jego powstaniem musiał stać Ktoś, kto był jego przyczyną sprawczą. Ale jaki cel Sprawcy przyświecał? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w ostatniej w porządku chronologicznym księdze Starego Testamentu – w Księdze Mądrości:

[8] Tekst zakłada, że rozum domaga się istnienia przyczyny sprawczej zewnętrznej, której wszystko, co istnieje, zawdzięcza, że jest! A dalej domaga się przyczyny celowej, w tym wypadku człowieka, dla której to przyczyny coś zaistniało: „nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby" (Rdz 2, 5–6). Tekst w interpretacji tradycji rabinackiej głosi, że „Nie było nikogo, kto by docenił wartość deszczu. Gdy pojawił się Adam, uświadomił sobie, że deszcz jest nieodzowny, modlił się o niego i Bóg spuścił deszcz na ziemię, i rozkwitła wszelka roślinność" (Raszi), zob. *Chumasz Pardes Lauder. Bereszit*, red. R. Sacha Pecaric, Kraków 2001, s. 16.

Bóg stworzył wszystko, „aby było" (Mdr 1, 14). W tę prostą, lakoniczą wypowiedź jest wpisany cel stworzenia! Ma istnieć, być! Po drugie dla kogo istnieje. Tym kimś – okazuje się – jest człowiek, bo powiedziane jest: człowiek, któremu Stwórca wyznacza zadanie strzeżenia Ogrodu i uprawiania go. Ogród otrzymuje cel istnienia – by człowiek miał zajęcie i czuł się odpowiedzialny za ten Ogród.

Wracając do początku Biblii, tekst kieruje myśl na „Ziemian", mężczyznę i kobietę, podkreśla, że Bóg stworzył ich na swój obraz i podobieństwo. Wątek człowieka pojawił się już w pierwszym opisie, gdzie podkreślone zostało szczególne zaangażowanie Boga w tę część całego dzieła. Otóż decyzję powołania do istnienia człowieka poprzedza „namysł" Boga, niejako mówiącego „do siebie": „«Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!». Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1, 26–27). Podobieństwo i obraz człowieka do Boga ma podkreślić pewne „punkty styczne" między człowiekiem i jego Stwórcą: rozumność i wolną wolę, jak również styl działania: celowy, spójny, logiczny, uporządkowany[9]. Drugi opis stworzenia podkreśla formalnie inny, ale komplementarny aspekt celowości stworzenia – opiekę/odpowiedzialność i zarządzanie. Zarządzanie światem – oś historii, tak charakterystyczne dla aktywności człowieka – jest właściwe najpierw Bogu. Od pierwszej karty Pisma Świętego Bóg objawia się jako stwórca i zarządca dzieła będącego dowodem Jego mądrości, dobroci i sprawiedliwości. Bóg jest królem i panem nieba i ziemi, właścicielem, gospodarzem i włodarzem wioski, którą jest świat. Wszak władzą nad światem dzieli się z ludźmi, powierza człowiekowi zarząd nad ziemią: „czyńcie sobie ziemię poddaną" (Rdz 1, 28). Tak czytamy w pierwszym opisie dzieła stworzenia; w drugim opisie wyrazi tę myśl zwrot: „aby uprawiał i doglądał" Ogrodu, dosłownie – aby „służył i strzegł" (Rdz 2, 8.15). W Nowym Testamencie, w przypowieściach Chrystusa pojawi się przypomnienie, że Bóg jako właściciel powierzył świat człowiekowi w zarząd, co zakłada oczekiwanie sprawozdania z zarządu tą dzierżawą. Mt 25, 31–46 przywołuje obraz-syntezę „rozliczenia"

[9] Stanisław Lem „odmawia" Bogu przymiotu osoby, zob. *Tako rzecze Lem. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś*, Kraków 2018, s. 270. Różnica rozumienia człowieka w ujęciu biblijnym, teologicznym i cytowanego autora jest bardzo czytelna.

z zarządcami. Menedżer chrześcijanin nie może nie uwzględniać i tego wymiaru swojej profesji, biorąc pod uwagę modne dzisiaj wymogi ekologii.

Ostatecznie nie chodzi tylko o doraźne, krótko- czy średnioterminowe działania danego podmiotu po linii otrzymanych dyrektyw. Już sam akt stworzenia należy uznać za przejaw zarządzania. „Bóg rzekł, i stało się tak". Pierwszy opis stworzenia (Rdz 1, 1 – 2, 4a) to relacja o precyzyjne wyrażonych poleceniach, wykonywanych zgodne z Jego wolą, logiką i celowością. Najpierw Bóg stwarza światło, żeby było widoczne co będzie czynił dalej (nie można sobie wyobrazić świata bez światła!), potem rozdziela wody górne i dolne. W wodach dolnych wydziela ląd przyodziany drzewami i „zioły rozlicznymi", paszą dla zwierząt, i ziarnem dla przedłużania danego gatunku. Po urządzeniu Ziemi i przygotowaniu jej jako środowiska przyjaznego życiu i jego rozwojowi, Bóg powołuje do istnienia na nieboskłonie większe i mniejsze ciała świecące, nazywa je *meorot* – lampami; dopisana jest im – co należy podkreślić – funkcja praktyczna, nie kultyczna, nadto oddzielone są od światła, to znaczy nie są jego źródłem! Stworzenie fauny na ziemi, w powietrzu i w wodach dopełnia programu stworzenia, to dzień piąty. Szósty dzień wypełnia opis stworzenia zwierząt oraz człowieka. To *binomium* występuje często w Biblii – zwierzęta towarzyszą człowiekowi na różnym poziomie i w różnej roli, człowiek zaś ma się nimi posługiwać i opiekować.

1.3. Dobro i piękno[10]

W stworzenia wpisane jest dobro, prawda i piękno. Dostrzegli tę prawidłowość myśliciele greccy. Ten trójmian doskonale odpowiada biblijnemu opisowi dzieła stworzenia. Dobro, prawda i piękno wskazują na metafizyczną wartość dzieła stworzenia. Próba wyobrażenia sobie stworzenia bez któregoś z tych przymiotów wynaturza je, pozbawia blasku i czytelności[11]. Inaczej jeszcze ujmując – brak któregoś z nich

[10] To przekład greckiego złożenia *kalokagatia*, termin stosowany na określenie antycznego ideału współwystępowania i współgrania dwóch wartości – piękna i dobra. Nazwa *kalokagatia* pochodzi od starogreckich słów *kalós kai agathós*, czyli „piękny i dobry", po raz pierwszy pojawiła się w pismach Ksenofonta, greckiego pisarza i historyka żyjącego na przełomie V i IV w. p.n.e. W starożytnej Grecji *kalokagatia* pierwotnie oznaczała wzorzec wychowania oparty na dbałości zarówno o cnotę, przymioty ducha i zdolności umysłowe, jak i harmonię i sprawność ciała. *Kalokagatia* była ideałem etyki i estetyki, doskonałością moralną i fizyczną, celem, do którego człowiek powinien dążyć.

[11] Chociaż w pierwszym opisie stworzenia nie jest wspomniana prawda, ale zakłada ją treść hebrajskiego *tov*.

wyrządza szkodę pozostałym, czyni je narzędziem kłamstwa, pozbawia autentyzmu i sygnatury Bożego autorstwa. Podkreślona w pierwszym opisie stworzenia jakość dzieł stworzonych przez Boga (było „dobre", hebr. *tov*) zostaje przywołane w drugiej perykopie o stworzeniu kobiety, wypełniającej pustkę u boku mężczyzny: „«Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta»". Wzajemna ich więź jest tak silna, że przewyższa grawitację biologiczną: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (Rdz 2, 23–24). Piękno stworzenia przywoła później jeszcze refleksja mądrościowa: w Księdze Syracha piękno rozgwieżdżonego nieba i uroda flory okrywającej ziemię (Syr 43), tajemnica życia (Hi 38–39), nadto krytyka niewyciągania wniosków z obserwacji świata naprowadzającej na przyczynowo-skutkowy dyskurs. Warto przywołać tu dwugłos Księgi Mądrości (Mdr 13, 1–5) i św. Pawła z Listu do Rzymian (zob. Rz 1, 19–20) potępiającego ów daltonizm teologiczny i kosmologiczny, którym dotkniętych jest wielu ludzi.

Dobro, prawda i piękno naprowadzają myśl na *sacrum*, każą postrzegać i traktować wyróżnione tymi stygmatami przedmioty z szacunkiem a nawet z pewnym nabożeństwem. Ekologia nieuwzględniająca imperatywu traktowania stworzenia naznaczonego znakiem świętości, staje się zbiorem haseł o ideologicznym wydźwięku. Jeżeli pierwszy opis stworzenia każe widzieć świat stworzony jako świątynię, to naturalnym wydaje się wymóg traktowania jego elementów jako wystroju świątyni. Myśl tę widzimy w Sagrada Familia w Barcelonie.

Powyższe zagadnienia biblijne, od strony warsztatu literackiego, można pogrupować na teksty narracyjne, normatywne oraz pouczające. Teksty narracyjne przedstawiają historię działań istot rozumnych, a działań ludzkich jako działań w pewnym sensie kapłańskich; normy prawne regulują jak mają te działania być wykonywane, i jak – niestety często – nie są; oraz pouczenia z instrukcjami co do wykonania/zaniechania danego działania. Nasze ludzkie czyny mają to do siebie, że opierają się na fundamencie moralnym, na powołaniu do pomnażania dobra, którego Stwórca oczekuje od człowieka, co też jest konsekwencją stworzenia człowieka na Jego podobieństwo, a także czynienia sobie „ziemi poddaną". Znaczy to, że człowiek ma być podobny do swego Stwórcy także w działaniu. Należy zaznaczyć, że nie ma czynów obojętnych, ludzka sprawczość pociąga za sobą konieczność moralnej oceny

ludzkiego działania, a tą sferą – dla dopełnienia obrazu człowieka – zajmuje się sumienie.

Poruszając w naszym rozważaniu zagadnienia natury ekologicznej, nie sposób abstrahować od konieczności moralnej oceny ludzkich decyzji, działań i skutków. Ekologia nie może nie uwzględniać aspektu moralnego ludzkich czynów, skoro czynami zajmuje się *ex professo*. Nie może nie poruszać również problemu Zła i jego reperkusji w obszarze będącym *theatrum* stworzenia. Stąd pytanie jak działa Zło? Jaki jest cel jego działania? Dlaczego w ogóle istnieje Zło? Skąd się wzięło? Jaka jest jego natura i ekologiczna nośność? Z tego co powyżej, możemy spodziewać się miarodajnej odpowiedzi, przynajmniej w pewnym zakresie, właśnie od Biblii. Jaką więc odpowiedź na te dręczące człowieka myślącego pytania daje Biblia?

2. Niszczycielska siła Zła

Binarny charakter struktury świata daje się odnotować w pierwszej kolejności na linii takich pojęć metafizycznych, jak: Życie – Śmierć, Dobro – Zło, Piękno – Brzydota. Dobro nie stwarza problemu, nie stawia pytań, po prostu jest dobre i dobro rodzi. Co innego Zło. Ze Złem jest problem. Dlaczego Zło jest problemem? Czym ono jest? Jaka jest jego natura, geneza, sens i rola, wreszcie jaki ma związek z czymś, co nazywamy grzechem? To najczęściej ze stawianych przez człowieka myślącego krytycznie pytań, a jeszcze bardziej przez doświadczającego jego obecności i skutków osobiście. Niestety odpowiedzi na temat Zła znajdujemy tylko cząstkowe. W potocznym rozumieniu Zło kojarzy się, utożsamiane jest z cierpieniem, krzywdą, niesprawiedliwością, tragedią, śmiercią. W istocie jest tajemnicą. Inaczej ujmując, dla umysłowości bardziej dociekliwej, subtelnej i uduchowionej powiązanie Zła z grzechem jest ewidentne, z tym że każdy grzech jest złem, chociaż nie wszystko „złe" jest skutkiem grzechu, na co zwraca uwagę Chrystus w odpowiedzi na pytanie uczniów, dlaczego spotkany przy sadzawce Siloe niewidomy urodził się ślepy (zob. J 9, 2–3). Nie można tego powiedzieć o wszelkiej maści ruchach ekologicznych, które w gruncie rzeczy ograniczają się do medialnie nagłaśnianych happeningów. Co o tym związku mówi Biblia?

2.1. Zło osobowe i jego ludzkie wyobrażenia

Problemowi Zła filozofia i teologia poświęcają wiele miejsca. Wszak na najważniejsze pytanie – skąd „się wzięło"? – otrzymujemy odpo-

wiedź tylko połowiczną: Zło jest, istnieje bezspornie! Jest obecne w świecie, w pobliżu człowieka, a nawet w jego sercu (świadomość i wola = biblijne „serce", zob. Mk 7, 20–23), niebezpieczne, agresywne, podstępne, nie można go lekceważyć! Jest! Ale jaka jest jego natura? To bardzo trudne do ujęcia chociażby z takiej racji, że co dla kogoś jest złem, dla drugiego może być dobrem i odwrotnie! Podobnie dla jednych kłamstwo jest kłamstwem, dla innych tylko inną wersją prawdy albo sposobem do dochodzenia do prawdy „jak oni ją rozumieją". Ambiwalentność w recepcji treści ludzkich czynów jest oczywista! Zawężamy tutaj refleksję do chrześcijańskiego rozumienia prawdy, a dokładniej – do jej ujęcia według Objawienia. Płynąca z Biblii myśl religijna twierdzi, że Zło nie jest natury metafizycznej, nie istnieje jako samodzielny byt. Pojawia się na powierzchni innych bytów. Ściślej – objawia się jako przymiot, siła, cecha, jakość, nieporządek, pewna „rysa", wreszcie narzędzie w ręku tajemniczej istoty kierującej się wolą szkodzenia, wywoływania chaosu, sprowadzania ciemności. Występuje jako „narośl" na harmonii stworzenia, jak nowotwór w organizmie. Zło przedstawiane jest też jako przyczyna chaosu (biblijnego *tohu wabohu*) w świecie. Posługując się kłamstwem, korupcją, prowokując dezorientację, spycha ludzi na manowce błądzenia. W Biblii porównywane jest przeważnie do drapieżnych zwierząt jak lew, niedźwiedź, bawół, do węża czy sępa. Teriomorfizm biblijny, bogaty, rozbudowany, świadczy o świadomości zagrożenia ze strony tych zwierząt w dawnych czasach, dodajmy – w naszych czasach mafijna ośmiornica. Przeniesiony na płaszczyznę języka biblijnego, teriomorfizm posłużył do zobrazowania zagrożeń ze strony zła moralnego (Ps 22, 14). Znany tekst: „Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć" (1P 5, 8), jest dostatecznie wymowny, czytelny!

Działanie Zła osobowego, nazywane w Biblii szatanem, diabłem, duchem nieczystym, ojcem kłamstwa i zabójcą od początku, oskarżycielem, duchem przeczenia, jest ograniczone do działania zwanego potocznie kuszeniem, do składania propozycji i różnych prób nakłonienia człowieka, aby się odwrócił od Boga i Jego zbawczego projektu, aby przekraczał przykazania, łamał słowo wierności dane Bogu. Kierując się złą wolą, czyni to za pomocą środków funkcjonujących w społeczności ludzkiej – dezinformacją, kłamstwem, *fake newsem*, oddziałuje na środowisko i struktury systemowe (ideologie, mafie, koterie), banalizuje i oswaja ze złem, usypia, podejmuje próby marginalizacji dobra, działa pod osłoną

„nocy" czyli nieświadomości swoich ofiar, nie wyklucza eksterminacji jak: ośmieszanie, banicja, morderstwo polityczne[12].

Jaką postawę powinien przyjąć człowiek kuszony do złego i jak mu przeciwdziałać? Najogólniej mówiąc – powinien iść za głosem intuicji dobra, czyli sumienia, pamiętając, wszakże, iż sumienie jest pierwszą, ale nie ostateczną normą moralności[13]. Powinien opierać się na Mądrości Bożej (1Kor 1, 24.30), na Bogu, który jedyny jest mądry (Rz 16, 27). Pomoc sumieniu w rozeznawaniu dobra i zła znajdzie w Dekalogu, w nauczaniu Nowego Testamentu, w Magisterium Kościoła. W zaufaniu do mądrości Dekalogu, czyli w posłuszeństwie przykazaniom jest zagwarantowana trafność wyborów życiowych, owocujących pokojem serca i szczęściem. Sceny z kuszeniem Jezusa (Mt 4, 1–11; Łk 4, 1–13; Mk 1, 12–13) stanowią klasyczną lekcję poglądową, jak działa szatan i odporu, jaki dał Jezus jego pokusom: żadnego dialogu, paktowania ze złem, żadnego zaciekawienia! Warto o tym pamiętać, zwłaszcza powinni pamiętać odpowiedzialni za dobro własne i podopiecznych, przełożeni, ponieważ władza zwierzchnia niejednokrotnie stawia człowieka wobec podobnych wyborów, a przynajmniej analogicznych do tych, przed którymi znalazł się Jezus. Nie zabraknie ludzi będących przedłużonym ramieniem Kusiciela, którzy pustą obietnicą, dezinformacją, próbą rozbudzenia ambicji, ciekawości i korzyści, a także pod naciskiem, będą usiłowali doprowadzić do tego, by sięgnąć po przysłowiowy „zakazany owoc". Uczciwy zarządca i sędzia odeprą próby korupcji zdrady zdrowych zasad swego zawodu.

Z tekstu o kuszeniu Jezusa wyłania się też różnica między szatanem i dobrymi aniołami. Aniołom nie trzeba przypominać, że są na służbie Stwórcy; złemu duchowi Chrystus musi nieustannie i kategorycznie wskazywać jego miejsce: „Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz" (Mt 4, 10). Z dalszej historii Jezusa

[12] Doskonałą ilustrację tej strategii, celów, zaangażowanych sił, środków i metod można znaleźć w P. Lisicki, *System diabła. Blog z piekła rodem*, Warszawa 2021; to komentarz do 2Tes 2, 1–12. Są kraje, w których część mediów, organizacje, partie polityczne i stowarzyszenia są doskonałą ilustracją działania tajemnicy Zła.

[13] Stary Testament istotę pojęcia „sumienie" oddaje terminen *leb* serce, to „miejsce" osądu, trybunału czynów, zamiarów, dążeń człowieka. Jako bardziej „naukową" definicję sumienia można przyjąć: „Wewnętrzne uzdolnienie osoby przejawiające się w subiektywnym i ostatecznym osądzie o moralnym dobru (lub złu) zamierzonego lub dokonanego przez człowieka działania, w świetle obiektywnego prawa moralnego, którego realizacja jest źródłem wewnętrznej aprobaty lub poczucia winy". S. Harężga, *Sumienie*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce 2017, s. 839.

okazuje się, że zły duch nie wycofuje się definitywnie, nie zraża się odmową, odtrąceniem, ponieważ „nie ma honoru". Jeszcze raz przystąpi do kuszenia ukrzyżowanego Chrystusa podczas męki (Łk 4, 13); „Zstąp z krzyża, a uwierzymy Tobie" (Mt 27, 40; Mk 15, 30.32). Kuszenie Jezusa zapowiadają w Starym Testamencie próby, jakim został poddany Sługa Boży (*'Ebed Jahwe*, Iz 49, 3; 52, 13 – 53, 12), a przedłużenie znajdują w historii Kościoła! Uogólniając – człowiek, główny obiekt „zainteresowania" złego ducha, stoi wobec wyboru między wartościami, którym należy przyznać rację – to wartości zawarte w Objawieniu – i „ofertą" szatana, jego obietnicami bez pokrycia i gwarancji – jeszcze jedną postacią kłamstwa[14]. Szatan wie, że nie może posługiwać się prawdą, wówczas okazałaby się jego przewrotna natura i człowiek nie dałby się mu zwieść. Dlatego przedstawia zło i grzech jako dobro, a półprawdy jako prawdę. Widać to doskonale w scenie kuszenia Ewy przez Węża (Rdz 3, 1–7). Upraszczając, dramat ten dzieje się w sferze ducha, sumienia, gdzie człowiek jako istota wolna podejmuje decyzje. Ów konflikt w sferze ducha znajduje swoje odzwierciedlenie w płaszczyźnie doczesnej i materialnej, w historii, w której bierze udział człowiek też jako „ciało". Przyroda i człowiek doświadczają „na własnej skórze" niszczących skutków duchowych zmagań i porażek.

2.2. Niszczycielska strategia grzechu

Stary Testament jest jedynym starożytnym dokumentem traktującym o konsekwencjach moralnych zachowań człowieka, gdzie występują wypowiedzi o błogosławionych owocach postępowania zgodnego z wolą Stwórcy obok tekstów odnotowujących negatywne następstwa zachowań, decyzji i czynów, które Biblia podciąga pod kategorię grzechu[15]. Jedna i druga grupa wypowiedzi jest jednoznaczna, nie pozostawia niepewności co do ich znaczenia. Są to wypowiedzi, które odnoszą się do ziemi, żywiołów, zwierząt i człowieka. Uwzględniają wymiar kosmiczny, społeczny oraz indywidualny.

---

[14] W sferze norm moralnych nie ma zastosowania zasada „większości". Demokracja nie ma mocy sprawczej na drodze głosowania, gdy chodzi o stanowienie prawa moralnego. Ale czy świadomość tego mają parlamentarzyści?

[15] Pomijamy tu dramaty greckie, gdzie zło – przedstawiane w konwencji konfliktów rodzinnych, społecznych i politycznych – stanowiło osnowę dzieł Sofoklesa, Eurypidesa i Ajschylosa uwieczniających tragedie na dworach Teb i Myken. Tam zemsta stanowiła kod sprawiedliwości, a właściwie wykonanie wyroków ślepego Losu. Człowiek był tylko ofiarą, chociaż równocześnie współwykonawcą Przeznaczenia.

Żywioł wody jest przedstawiany w Biblii dwojako: jeden obraz wody to jej nieodzowność i dobroczynność dla podtrzymania życia w rozlicznych jego przejawach, od fizjologii po symbolikę łaski i materię sakramentu chrztu. Jako drugi obraz woda to żywioł wrogi Bogu i człowiekowi, zaś niszcząca moc jego fal uchodzi za symbol buntu przeciw Stwórcy i Prawodawcy. Spośród klęsk i kar, jakie spadły na przyrodę, rodzaj ludzki i naród wybrany z powodu niewierności wobec Boga, a przede wszystkim z powodu grzechu bałwochwalstwa, wybieramy trzy bardziej wymowne sytuacje: skutki grzechu, jakie ponosi ziemia (potop), przyroda ożywiona (susza), wreszcie sam człowiek (śmierć, przekleństwo, konflikty).

2.2.1. Grzech i ziemia

W potocznym odbiorze kataklizmy nawiedzające Ziemię są postrzegane jako zło albo konsekwencje zła czy grzechu. Że zdarzają się kataklizmy w przyrodzie, to fakty odnotowywane nieprzerwanie na przestrzeni historii. Glob ziemski jest „ciałem żywym", stąd wybuchy wulkanów i tsunami, ulewy i trzęsienia ziemi, a nawet meteoryty. W konsekwencji stają się tematem reportaży, katastroficznych filmów, powieści i relacji naocznych świadków. Należą do następstw mechanizmów rządzących przyrodą, których nie jesteśmy w stanie odkryć, poznać, przewidzieć. Ale to jedna strona problemu, druga to ich moralne „zaplecze" i znaczenie. I tu w ich odczycie przychodzi z pomocą właśnie Pismo Święte. Również według Biblii następstwem ludzkiej grzeszności były kataklizmy, w których rolę wiodącą miały woda i ogień. Kiedy te dwa żywioły znajdują się pod kontrolą natury, są dobrodziejstwem wręcz koniecznym dla życia i funkcjonowania człowieka i przyrody; kiedy wymykają się kontroli, stają się zabójcze, jak potop (Rdz 6–8) czy ogień, który unicestwił biblijne miasta Sodomę i Gomorę (Rdz 19).

Zanim przejdziemy do opisu „lokalnych" klęsk przypisanych grzesznej działalności człowieka (następny paragraf), koncentrujemy się na klęskach o charakterze „globalnym", na potopie, „grzesznych miastach", pogrążeniu wojsk faraona w Morzu Sitowia. Wstępy do opisu tych katastrof mówią, że były one karą za moralnie nieuporządkowane postępowanie mieszkańców Ziemi, miast czy państw. Więcej materiału do refleksji zawierają szczegóły tych opisów. Rdz 6 przedstawia stan mieszkańców Ziemi przed potopem. Stanowisko tradycji biblijnej jest tu jednoznacznie krytyczne: chaos moralny, przemoc, łamanie praw natury i stojącego na jej straży prawa Bożego skutkowało fizycznym unicestwieniem warunków

gwarantujących ochronę życia, godności człowieka, perspektyw bezpieczeństwa. W tę tragiczną historię człowieka sprzed potopu doprowadzającą go do unicestwienia tradycja biblijna wplotła tajemniczy wątek „synów Boga", którzy brali sobie za żony córki ludzkie, jakie im się podobały (zob. Rdz 6, 2). To jeden z trudnych przypadków dla egzegetów. W. Chrostowski tłumaczy go w następujący sposób: „pradzieje ludzkości i jej stopniowy postęp prowadziły do narastania zła i przeceniania przez nią swej potęgi. «Synowie boscy» bądź «mocarze», w których istnienie powszechnie wierzono, dołożyli do tego zepsucia nowy element: wiekowi starcy łączyli się z młodymi kobietami, co sprzyjało rozwiązłości i miało dramatyczne skutki dla potomstwa, które przychodziło na świat z tych związków". Cytowany autor wysnuwa hipotezę, że „może mamy więc do czynienia z konkretną polemiką: był to zawoalowany sposób potępienia intymnych związków bezkarnych starców z młodymi dziewczętami"[16]. Z omawianej perykopy zdają się płynąć jeszcze dwa wnioski: Bóg nie może tolerować pedofilii, ale i wszelkiego nieładu godzącego w naturę, jej naturalną wartość i celowość, jaką jest służba życiu. Owi tajemniczy „Mocarze" (hebr. *nefilim*) w znaczeniu przenośnym to siły godzące w człowieka i w przyrodę, czego pochodną są grzechy przeciw naturze. Także przejście przez wody Morza Sitowia (Wj 14) należy zaliczyć do katastrof nadzwyczajnych; jej ofiarami stali się Egipcjanie ścigający Izraelitów, całe wojsko egipskie, z faraonem na czele. Zło działające w wymiarze totalnym, zostaje unicestwione, jak zaznacza Mojżesz: „Egipcjan bowiem, których widzicie teraz, nie będziecie już nigdy oglądać. [...] Powracające fale zatopiły rydwany i jeźdźców całego wojska faraona, którzy weszli w morze, ścigając tamtych, nie ocalał z nich ani jeden" (Wj 14, 13.28).

2.2.2. Grzech i przyroda ożywiona

Najbardziej przemawiająca konkretnością jest w Biblii scena zarysowana w Rdz 3, gdzie ma miejsce opis przekroczenia zakazu spożycia owocu z drzewa wiedzy dobra i zła oraz konsekwencji tego kroku pierwszych ludzi[17]. Najpierw kuszenie z całym zapleczem psychologicznych podejść ze strony Węża, aby – bazując na niewiedzy i naiwności kobiety – wsączyć

[16] Zob. komentarz do Rdz 6, 1–4 w *Tora czyli Pięcioksiąg Mojżesza*, s. 446.

[17] Rzecz znamienna, że człowiek jest zdecydowanie bardziej zainteresowany pozyskaniem wiedzy niż życia. Zdaje mu się bowiem, iż właśnie wiedza, informacja jest warunkiem „prawdziwego życia".

jej podejrzenie co do realności i szczerości Boga, a następnie budząc ciekawość i pragnienie posmakowania „zakazanego owocu" popchnąć ją do fatalnego gestu – zerwania owocu i poczęstowania nim męża. Również na gruncie refleksji ekologicznej można się tu dopatrzeć dwóch brzemiennych następstw: przywłaszczenie sobie czyjejś rzeczy (kradzież), to znaczy, że zakazany owoc to nie twój owoc, oraz perspektywa śmierci. Nadto czyn Adama sprowadził na przyrodę przekleństwo ziemi, która miała przecież służyć człowiekowi swoimi zasobami, odtąd jej opór (w pocie czoła będziesz pozyskiwał środki utrzymania, a ona będzie ci rodziła osty i ciernie), to reakcja ziemi na nieład sprowadzony na przyrodę. Wreszcie spowodowany przez grzech trojaki rozdźwięk w samym stworzeniu – mężczyzna oskarża kobietę, że mu podała do spożycia zakazany owoc, on niepomny zakazu, jaki usłyszał od Stwórcy: „ale z drzewa poznania dobra i zła – nie spożywaj z niego, bo gdy z niego spożyjesz, na pewno umrzesz" (Rdz 2, 17, tłum. W. Chrostowski), spożył go, zrzuca winę na towarzyszkę, nad którą przed chwilą wypowiedział słowa zachwytu (w. 23) i podjął decyzję przezwyciężenia naturalnej więzi z rodzicami, by złączyć się z kobietą „wziętą z jego ciała" (w. 24). Nie bez znaczenia jest ostatnia konsekwencja czynu mężczyzny – byli nadzy, lecz nie wstydzili się siebie; nagość nie stanowiła przeszkody w szczerości wzajemnych relacji i nie zagrażała ich godności. Ich pierwotnym „odzieniem" była miłość i prawda. Mówił o tym obszernie Jan Paweł II w katechezach *Mężczyzną i kobietą stworzył ich*[18]. Grzech odarł jego sprawców z wszczepionej im godności; w jej miejsce pojawił się wstyd, który odtąd będzie pełnił funkcję obronną ale i karcącą. Człowiek w próbie samoobrony będzie odtąd posługiwał się kłamstwem, częścią prawdy zamiast całą prawdą. Jest to rys psychiki i duchowości człowieka, którego zwierzęta nie mają.

2.2.3. Człowiek sprawcą i ofiarą grzechu

Historia człowieka, z uwzględnieniem dziejów Izraela w szczególności, potwierdza prawdę zapisaną w rozdziale trzecim Księgi Rodzaju. Pismo Święte konsekwentnie ukazuje, że ofiarą grzesznego czynu jako pierwszy pada jego sprawca. Kain zabija brata (Rdz 4), później Lamech podniesie przemoc do poziomu ideologii (Rdz 4, 23–24). Historia Izraela okresu Sędziów jest niezwykle pouczająca, gdy chodzi o historyczne przejawy reperkusji grzechu niewierności Izraela wobec

[18] Zob. Katechezy te doczekały się licznych omówień i publikacji.

zobowiązań przyjętych w ramach Przymierza i za „zapominanie" o Bogu jako *Go'elu* czyli Zbawcy (Oz 2, 10.17; zob. Iz 57, 11). Bóg wtedy wydawał ich Madianitom i innym wrogim sąsiadom, aż sobie „przypominali" o Bogu i jego oczekiwaniach (zob. Sdz 3, 4–5 i in.). Sam król Dawid doświadczył bolesnych następstw swoich trzech ciężkich grzechów: uwiedzenie żony swego sługi Uriasza, spowodowanie jego śmierci i świętokradztwo (zob. 2Sm 11–12; 24). Oprócz życiowych doświadczeń pomocne w zrozumieniu kondycji człowieka grzesznego były również teksty z Ksiąg Królewskich oraz Prorockich, zawierające opisy dokonań królów i ich poddanych w obu podzielonych częściach dziedzictwa Dawida – południowego królestwa Judy i północnego Izraela. W oczach autorów spuścizny tradycji prorockiej obie części podzielonego narodu cechowała rywalizacja polityczna, przede wszystkim zaś w pierwszeństwie w niewierności Przymierzu i wierze otrzymanej w darze od Boga. Następstwa grzechów Izraela syntetycznie można przedstawić następująco: skutki naturalne to klęski w przyrodzie, susze i inne anomalie klimatyczne; skutki polityczne to podboje ze strony sąsiednich narodów, krajów wyznających politykę mocarstwową; wreszcie skutki moralne, to jest przemoc i bezprawie stosowane bez skrupułów wobec słabych i bezbronnych, także w ramach własnego narodu czy sąsiedztwa. Jako szczególnie negatywny przykład należy przywołać króla Achaba (874–853), który pod wpływem swojej żony poganki Izebel, na wiele sposobów doprowadzał swoich poddanych do pogaństwa, dodając do nich zbrodnię pokazowego procesu, skazania i ukamienowania Nabota (1Krl 21). Prorok Eliasz zapowiedział suszę trwającą trzy lata, a także tragiczną śmierć samego Achaba i jego żony. Susza, zjawisko naturalne, wspominane w Starym Testamencie wiele razy, stanowiła taki „znak" ostrzegawczy (zob. Ag 1, 11). Czyż nie ma to miejsca także w obecnych czasach? Przyroda była i jest narzędziem Bożego działania w celu nawrócenia błądzących z drogi grzechu i niewierności.

Medialny charakter zjawisk przyrody nie podlega dyskusji, istota tkwi wszakże w umiejętności ich odczytywania i brania pod uwagę w praktyce. Dopiero nawrócenie, a dokładniej przypomnienie sobie przez błądzących, że to Jahwe jest Bogiem Izraela, doprowadzało do ustania klęski suszy. Właśnie prorocy, nazywani „widzącymi" (Am 7, 17; Mi 3, 7), odczytywali i ukazywali naturalne zjawiska w kluczu pedagogii Bożej jako znaki Boga upominającego naród, uświadamiając mu niewierność i konsekwencje odwrócenia się od drogi przykazań. Niestety nie inaczej postępowali

królowie Judy. Grzechy Manassesa (687–642) były wyjątkowo ciężkie (2Krl 21, 10–17). Temat sankcji za niewierność, w odniesieniu do obu części narodu wybranego syntetycznie przedstawił prorok Ezechiel w alegorii dwóch sióstr, idących w zawody o pierwszeństwo w nierządzie z obcymi bogami (zob. Ez 16; 23; Jr 2, 2; 3, 6n; Oz 1–3 i in.). Autor Lamentacji, księgi przypisywanej Jeremiaszowi, przedstawia wstrząsający obraz mieszkańców Jerozolimy, ale i znajdujących się tam zwierząt, jako karę za grzechy mieszkańców świętego miasta. Wcześniej prorok Izajasz (Iz 13) zarysował stan przemocy i cierpienia, gdzie zamieszczono taki oto tekst: „Ukarzę Ja świat za jego zło / i niegodziwców za ich grzechy. Położę kres pysze zuchwałych / i dumę okrutników poniżę. / Uczynię człowieka rzadszym niż najczystsze złoto, / i śmiertelnika – droższym niż złoto z Ofiru. [...] / Każdy odszukany będzie przebity, / każdy złapany polegnie od miecza. / Dzieci ich będą roztrzaskane w ich oczach, / ich domy będą splądrowane, /a żony – zgwałcone. [...] / Dziki zwierz tam mieć będzie swe leże, / sowy napełnią ich domy, / strusie się tam zagnieżdżą / i kozły będą harcować. / Szakale nawoływać się będą w ich pałacach / i hieny wyjąc w ich przepysznych gmachach" (Iz 13, 11–22). Obraz zaiste wstrząsający!

Śmierć dzieci, zhańbienie kobiet i deportacje mieszkańców podbijanych ziem, jako następstwo powrotu dzikiej nieczystej fauny, oto przyszłość ziemi za postępowanie nie tylko pogan. I dotyczyło to – zdaniem proroka – nie tylko Babilonu, ale i każdego ludzkiego skupiska, które łamało prawo naturalne. Podobne wyrocznie jak przytoczony tekst Izajasza spotkamy i u innych proroków. Miały one wstrząsać wyobraźnią i sercami, aby naród wybrany i inni mieszkańcy Ziemi się nawracali, bo tylko Pan jest jedyną ostoją i ocaleniem człowieka. Globalne przedstawienie pedagogii kar naturalnych w celu moralnego nawrócenia narodu wybranego, ale i pogan, znajdujemy także w trzeciej części Księgi Mądrości, oddającej w sposób bardzo czytelny jak Bogu zależy na ocaleniu człowieka i kierowaniu go ku życiu i szczęściu (zob. Mdr 10–19).

Reasumując, do zestawu licznych oryginalnych pouczeń Pisma Świętego należy to, że przyroda razem z człowiekiem – pierwszym sprawcą przemocy i grzechu w świecie – uczestniczy w zjawisku kary za zło i przemoc, z tej też racji będzie poddana osądowi u kresu dni, co przypominają teksty zwane apokalipsami, jak Iz 24–27 czy Apokalipsa św. Jana. Jest jeszcze kazus, gdzie Zło okazuje najrozleglejszy rejestr tragicznych możliwości – wojna.

2.3. Wojna – Zło w natarciu frontalnym

Każdy konflikt militarny niesie ze sobą zniszczenie mniej lub bardziej rozległe. Wojna stanowi kumulację skutków zła, przemocy, krzywdy i śmierci. Starcie wrogich obozów zostawia po sobie pożogę i ruinę. Wystarczy spojrzeć za wschodnią granicę Polski, czy zajrzeć do albumów ze zdjęciami Warszawy i innych miast po II wojnie światowej (Hiroszima, Nagasaki), żeby zdać sobie sprawę, do czego prowadzi wojna. W imię czego ludzie toczą ze sobą wojny? Dla jakich racji ma miejsce niszczenie infrastruktury, mienia, degradacja środowiska i ziemi, minowanie dróg, torów i mostów, tratowanie pól uprawnych, pożary lasów, zatruwanie rzek i akwenów? Czy tylko żeby przeciwnik ich nie miał, gdy wróci pokój? Wola niszczenia jest forpocztą siły dążącej do unicestwienia dobra sąsiada, aby mu nie służyło, więcej – aby go w ogóle „nie było". Filozofia wojny to zniszczyć to, co Bóg stworzył i „widział, że było dobre"[19].

Symbolem granicy dwóch światów walczących ze sobą może być brzeg morski. Tej granicy morzu przekroczyć nie wolno, zdaje się wołać przyroda, a również Biblia: „Dotąd i nie dalej" – mówi Bóg, gwarant porządku w przyrodzie (Hi 38, 11; zob. Prz 8, 29; Ps 104, 5–9).

„Ziemia, planeta ludzi" w języku mitów, po który często sięgał także Stary Testament, to nie tylko arena odwiecznych konfliktów walczących ze sobą plemion i narodów, ale przede wszystkim echo śmiertelnych zmagań pogańskich panteonów. Mityczni protagoniści, znani ze starożytnych wierzeń mezopotamskich, tak samo, jak potem greckich oraz rzymskich, walczyli w obronie własnych interesów, o władzę, autorytet, wpływy, posługując się przemocą, okrucieństwem, podstępem.

W Starym Testamencie też występuje pojęcie „wojny świętej", „wojny na górze", zaczerpnięte z wyobrażeń sąsiadów, głównie z wierzeń kananejskich. Wszak trzeba by sięgnąć dalej, do Mezopotamii, gdzie tamtejsze środowisko religijne wypracowało zestaw przekonań, obrazów i tradycji, które później zapośredniczył i posługiwał się nimi również Izrael

[19] Klasyczna pozycja o „teorii wojny", to w europejskiej myśli dzieło C. von Clausewitza, *O wojnie*, Warszawa 2022. D. Winczewski kończy swoją recenzję następującą myślą: „Jest to pozycja, która przede wszystkim powinna skłaniać do głębokiej refleksji filozoficznej, moralnej, historycznej i politycznej nad zjawiskiem wojny we współczesnym świecie, w tym roli oraz odpowiedzialności biznesu, a także polityki. Trawestując znane porzekadło, trzeba stwierdzić, że jeśli chcemy pokoju na świecie, to powinniśmy nie tylko się na wojnę szykować, ale przede wszystkim ją zrozumieć" („Myśl Polityczna", 2023, nr 1(17), s. 168). Warto sięgnąć po chińskiego myśliciela Sun Tzu i Sun Pin, *Sztuka wojny. Traktaty*, tłum. D. Bakałarz, Gliwice 2014.

w próbie przedstawienia konfliktów, w których był zmuszony brać udział jako strona napadana, a głównie w obronie własnego *Credo*[20]. Z tego właśnie podłoża wywodzi się przekonanie, że Bóg Izraela jest wojownikiem (*'isz milḥama*, Wj 15, 3), który staje na czele swoich zastępów, ale który również uśmierza (*maszbit*) wojny (Ps 46, 10; zob. Jdt 16, 2). Znamienne, że w scenie wyjścia z Egiptu, a więc na samym początku historii jako narodu, Izraelici są przedstawieni jako „zastępy Pana", sześćset tysięcy mężczyzn pod bronią z podniesioną w górę ręką (Wj 12, 37; 13, 18). Judyta modli się: „Pan jest imię Twoje. / Ich potęgę rozbij swoją mocą / i rozgrom ich siłę w swym gniewie! / Ponieważ postanowili zbezcześcić Twoje świętości, / splugawić namiot, gdzie mieszka sława Twego Imienia, / i odciąć mieczem rogi Twego ołtarza. / Spojrzyj na ich pychę, / ześlij swój gniew na ich głowy" (Jdt 9, 8–9a). Stary Testament posługuje się głównie dosłownym rozumieniem terminu wojna, to materialna strona rzeczywistości.

Istnieje też druga jej strona, duchowa. Posłany na świat Chrystus podejmuje globalną konfrontację ze Złem, gładzi jego przyczynę – grzech i unicestwia skutek – śmierć (J 1, 29). Apokalipsa św. Jana zarysowuje obraz eschatologicznego konfliktu Dobra i Zła i ich zastępów dowodzonych przez anioła Michała i Smoka (Ap 12). Czasy mesjańskie, jakie zapowiadają prorocy, głównie Izajasz, to czasy zwycięstwa Boga, czasy pokoju, zgodnego współistnienia narodów, a nawet zwierząt (zob. niżej Iz 11, 6–9). Perspektywa takiego współistnienia świata żyjącego zgodnie z przykazaniami to perspektywa przyszłości, bo Bóg nie byłby sobą, gdyby zostawił człowieka „na łaskę losu". Święty Paweł tę perspektywę czasów ostatecznych uzasadnił racją chrystologiczną: „Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie" (Rz 11, 32), dosadniej ujmuje tę myśl w Liście do Galatów: „Pismo poddało wszystko pod [władzę] grzechu, aby obietnica dostała się dzięki wierze w Jezusa Chrystusa tym, którzy wierzą" (Ga 3, 22). Usprawiedliwienie przyniesione przez Chrystusa i przyjęte w akcie wiary przez wierzących przynosi pokój i pojednanie, gasi zarzewie wojennych konfliktów. Czyż nie twierdzi prorok, że na końcu czasów Bóg zniszczy śmierć? (Iz 25, 8; zob. Oz 13, 14; 1Kor 15, 54–58; Ap 21, 4), którą to myśl podejmuje IV Modlitwa Eucharystyczna: „A gdy człowiek przez nieposłuszeństwo utracił Twoją

[20] Kwintesencję *credo* Izraela stanowi znany fragment z Księgi Powtórzonego Prawa: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym" (Pwt 6, 4).

przyjaźń, nie pozostawiłeś go pod władzą śmierci. W miłosierdziu swoim pospieszyłeś z pomocą wszystkim ludziom, aby Ciebie szukali i znaleźli". Dalszy ciąg Czwartej Modlitwy Eucharystycznej „przypomina" Bogu, czego dokonał w Chrystusie dla zbawienia człowieka. Celebracja Eucharystii przez Kościół jest tu i teraz ponawianiem dzieła Chrystusa, które polega na odkupieniu i wyzwoleniu od śmierci i antycypacją zapowiedzianego „na końcu czasów" uczestnictwa zbawionych w tajemnicy Eschatonu. Kiedy to nastąpi?

3. Odnowienie stworzenia w Chrystusie

Odpowiedź na pytania o historyczną przyszłość świata Bóg zastrzegł sobie. W jakimś sensie stoimy przed zamkniętymi drzwiami czasu. Jutro dowiemy się, dlaczego ma miejsce i jaki ma sens grzech i Zło na świecie, dlaczego niesprawiedliwość, przemoc, nierówność społeczna, niszczenie świata panują jako powszechne zjawisko. Wszak na niektóre z tych pytań dzięki Objawieniu jakaś odpowiedź już jest dostępna; na przykład, że śmierć weszła na świat przez zawiść diabła (Mdr 2, 24), że cierpienie i różne nieszczęścia nie są ślepym następstwem ludzkich złych czynów (J 9, 2n), że Bóg odnawia oblicze ziemi (por. Ps 104, 30; Kol 1, 20). Jezus wskazuje na rozleglejszy kontekst człowieka ociemniałego od urodzenia: „Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale [stało się tak], aby się na nim objawiły sprawy Boże. Potrzeba nam pełnić dzieła Tego, który Mnie posłał, dopóki jest dzień. Nadchodzi noc, kiedy nikt nie będzie mógł działać. Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata" (w. 4–5), co wskazuje, że tajemnice, w tym również nieregularności w przyrodzie (ślepota od urodzenia)[21], mogą być wyświetlone tylko dzięki wierze w słowo Jezusa, który jest „światłością świata".

3.1. Tęsknota za „Rajem utraconym"?

Że tęsknimy za światem doskonałym, to fakt natury duchowej, jak i to, że świat jest niedoskonały, mówi o tym doświadczenie z życia codziennego. Wskazuje też na to towarzysząca od świtu ludzkiej świadomości pamięć o „utraconym raju". Do przeszłości powrotu jednakże nie ma. Tylko na drodze wspomnień. To, co było, przechowuje w swoim sezamie tajemnicza

[21] Objawienie nie upoważnia do twierdzenia, że wszystko, co potocznie nazywamy „złem", jest nim w istocie. Potrzebna jest tu pewna oględność, więcej – ostrożność w zaszeregowywaniu niektórych zjawisk do kategorii zła, podczas gdy należą one do innego porządku, zawsze pozostając w obrębie Boskiej ekonomii zbawienia.

władza ludzkiej duszy – pamięć. Można tam wrócić po wiedzę, mądrość, doświadczenie, wspomnienia. Z pamięcią wracają też wyrzuty sumienia, co również ma znaczenie nie tylko symboliczne! Dla religijnych pogan, dla ludzi świata sztuki, pamięć to Mnemozyne – matka Muz i patronka sił twórczych. Poeci i myśliciele czasów starożynych, ale i współcześni sięgają do przeszłości po obrazy utraconego szczęścia, aby tworzyć miraże świata, który ma wrócić w porządku cyklicznym, jak wierzono za Owidiuszem. Ale też, czyż nie przytacza Dante Alighieri słów Franceski: „Nie ma większego cierpienia / niźli wspominać szczęście wśród niedoli”[22]. Wystarczy sięgnąć po *Metamorfozy* Owidiusza, po „utopie” od Platona po Miltona. Dla Izraela *zichron* (pamięć) znaczy najpierw składnicę świadectw zbawczych działań Boga i ich zapis, aby lud Boży „nie zapomniał”, co dla niego Bóg czynił na przestrzeni pokoleń (zob. Pwt 4, 9; 32, 7).

Nie ma powrotu do przeszłości! Jak nie ma powrotu do łona matki (J 3, 4), tak nie ma też powrotu do Egiptu! Prorocy, Ozeasz, Izajasz, Jeremiasz, ciskali gromy przeciw głosicielom nadziei pokładanej w kraju dawnej niewoli. „Biada tym, którzy zstępują do Egiptu” (Iz 31, 1). Prorocy przypominali, że Egipt to kraj zdrady, ponownej niewoli i śmierci, zawodnej obrony i niepewnej pomocy politycznej (Iz 30, 7). Za próbę powrotu do Egiptu groziła kara, bo to niewierność wobec Jahwe i Jego Prawa (Oz 8, 13). Tak samo w konwencji mitologiczno-religijnej, nie ma powrotu do Raju. W tym przypadku sytuacja jest o tyle skomplikowana, że nikt nie pamięta swoich narodzin, wiedzę o własnej przeszłości może zaczerpnąć tylko od świadków swojego przyjścia na świat. Gdy chodzi o początki świata (pomijamy tu kwestię jego czasu i postaci), trzeba by założyć jakieś pierwotne Objawienie[23].

Po co Księga Rodzaju (tradycja kapłańska) przekazała nam „mityczny” obraz początków historii świata i człowieka? Co może wyczytać w nim ekolog? Dwa kontrastujące ze sobą obrazy mają przekonać Izraelitę

[22] *Nessun maggior dolore* / *che ricordarsi del tempo felice* / *ne la miseria; e ciò sa l' tuo dottore* (Dante Aligihieri, *Boska komedia, Piekło*, pieśń V, 120–121, tłum A. Kuciak, Poznań 2009). Dante powołuje się na dzieło Boecjusza *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, II, p. IV, 2.

[23] Nie podlega dyskusji, że autorzy tekstów genezyjskich o początkach świata i człowieka, wykorzystali materiał i jego literacką formę, sięgając do istniejących już w kulturze religijnej i kosmologicznej ludów Mezopotamii. Obserwacja życia codziennego nasuwała autorom tekstu natchnionego pewne przesłanki, w oparciu o które zbudowali obraz początków życia człowieka na ziemi. Wyposażeni w światło od Boga dokonali obróbki tego materiału pod kątem epifanijnej i konfesyjnej roli, jaką miały pełnić teksty natchnione w Izraelu i Kościele.

i mieszkańca Egiptu, że Ziemia Obiecana: „którą idziecie posiąść, nie jest podobna do ziemi egipskiej, skąd wyszliście, a w którą posiawszy nasienie doprowadzaliście wodę jak do ogrodu warzywnego przy pomocy nóg. Ziemia, którą idziecie posiąść, jest krajem gór i dolin, pijącym wodę z deszczu niebieskiego. To ziemia, którą stale nawiedza Pan, Bóg wasz, na której spoczywają oczy Pana, Boga waszego, od początku roku aż do końca. Jeśli będziecie słuchać pilnie nakazów, które wam dziś daję, miłując Pana, Boga waszego, i służąc Mu z całego serca i z całej duszy, ześle On deszcz na waszą ziemię we właściwym czasie, jesienny jak i wiosenny, i zbierzecie wasze zboże, moszcz i oliwę. Da też trawę na polach dla waszego bydła. Będziecie mieli żywności do syta. Strzeżcie się, by serce wasze nie pozwoliło się omamić, abyście nie odeszli i nie służyli obcym bogom i nie oddawali im pokłonu, bo zapaliłby się gniew Pana na was, i zamknąłby niebo, aby nie padał deszcz, ziemia nie wydałaby plonów, i prędko zginęlibyście w tej pięknej ziemi, którą wam daje Pan” (Pwt 11, 11–17).

W opisie walorów obiecanej ziemi wracają wątki znane z opisu dzieła stworzenia, dobro, obfitość, żyzność, piękno, ale i warunek, pod którym Izrael tą ziemią będzie się cieszył – wierność i posłuszeństwo woli Stwórcy. Od innej strony podejmuje temat obietnicy przyszłości dla człowieka tradycja prorocka i apokaliptyka. Ale one nie mówią o powrocie do tego, co było, lecz są wychylone ku przyszłości, ku temu, co będzie, ku „nowemu niebu i nowej ziemi”.

3.2. „Nowa Ziemia i nowe Niebo”

Instynktownie, psychicznie i egzystencjalnie człowiek wychylony jest ku przyszłości. Dlatego może zastanawiać pewien kontrast między stwierdzeniem, że wszystko, co Bóg stworzył, było dobre, a zapowiedzią „nowego nieba i nowej ziemi” u Izajasza i w Apokalipsie. Do czego owa „nowość” się odnosi? Co ma ją stanowić? Mówią już o niej judaistyczne apokalipsy (1Hen 72, 1; 2 Apoc Bar 32, 6; Jub 4, 26), a także teksty qumrańskie (1Q 4, 25; 1QH 11, 10–14; 13, 11–12) w związku z zapowiedzią eschatonu. Ten okres spowoduje „Zastosowanie nowych standardów człowieczeństwa, ukazanych przez Chrystusa, spowoduje radykalne zmiany (w. 15)”[24]. To On, Chrystus wszystko czyni nowym.

[24] J. Murphy-O’Connor, *Drugi List do Koryntian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1358.

Może wolno wysunąć przypuszczenie, że jak enzymem zatruwającym pierwsze stworzenie stał się grzech i sprowadzona przez niego śmierć, o czym mówiliśmy wyżej, tak zaczynem nowego jest Chrystus. Pewnie światło może podsunąć terminologia grecka, gdzie na oznaczenie tego, co „nowe" greka używa dwóch słów: *neos* (nowy, młody, świeży) i *kainos* (nowy jakościowo, lepszy, dokonalszy). W Biblii greckiej (Septuaginta i Nowy Testament): „pierwszy ukazuje charakter teraźniejszościowy zbawienia, obecny w stosunku do przeszłości, drugi, występując znacznie częściej, opisuje rzeczywistość zbawienia jako coś innego, cudownego, Boskiego. Człowiek bowiem i ziemia starzeją się niczym odzienie (Syr 14, 17; Iz 50, 9; 51, 9), a w Bogu nic nie jest przemijające, wszystko jest nowe"[25]. Podobnie mówiąc o „nowym przykazaniu" autor Pierwszego Listu św. Jana ma na myśli przykazanie istniejące od dawna: „Umiłowani, nie piszę do was o nowym przykazaniu, ale o przykazaniu istniejącym od dawna, które mieliście od samego początku; tym dawnym przykazaniem jest nauka, którąście słyszeli. A jednak piszę wam o nowym przykazaniu, które prawdziwe jest w Nim i w nas" (1J 2, 7–8)[26]. Nowe dopełnia dzieło zapoczątkowane przez Stwórcę, opisane w Księdze Rodzaju.

Izajasz zapowiada, że Bóg stwarza nowe niebo i nową ziemię (Iz 65, 17; 66, 1). Tekst używa imiesłowu czasu teraźniejszego (*bore'*), co znaczy „jestem teraz stwarzającym". Nawiązuje do Rdz 1, 1, gdyż tu i tam występuje ten sam kluczowy dla starotestamentowej ktizeologii termin *bara'*. Jak to rozumieć? Należy się odwołać do komentowanego *bara'* wyżej w naszym tekście (zob. 1. 1). Będzie to coś z tego, co człowiek ogarnia wzrokiem i umysłem na ziemi, ale już postrzegane w innym wymiarze i jako rządzone innymi prawami, w tym stanem i prawem doskonałości. Ilustracją tych praw może być mesjański tekst Izajasza (Iz 11, 6–9).

Wyrocznia Izajasza wyklucza przemoc, zadawanie śmierci, kierowanie się niesprawiedliwością w decyzjach i działaniu. Jeżeli Chrystus jest sprawcą nowości stworzenia, bo to On „nabył" wszystko jako własność dla

[25] I. de la Potterie, *Nowe*, w: STB, s. 562.

[26] Biblia Jerozolimska następująco komentuje ową „nowość", którą ma na myśli św. Jan: „Przykazanie miłości znane w ST stało się nowe, tj. doskonałe, dzięki Chrystusowi, który pouczył nas przykładem, jak mamy je zachowywać (por. J 13, 34). «Przykazanie nowe», bo nieznane ani Żydom, ani poganom w jego chrześcijańskim zastosowaniu. Ta nowa, doskonała miłość stała się rzeczywistą dopiero w miłosnym czynie Boga – w posłannictwie Chrystusowym i w społeczności Kościoła. Jest owocem i kontynuacją tamtej, znanej z ST" (*ad loc.*).

Ojca swojego i Stwórcy, to są zatem podstawy do poszukiwania w Jego odnowionym dziele także przesłanek nowej ekologii[27].

3.3. Chrystologiczne podstawy nowej ekologii

Temat dyżurny ostatnich lat, jak zaznaczyliśmy na początku tego artykułu, to „nowa ekologia". Jak rozumieć tę „nową" ekologię? W zamęcie haseł krążących w mediach, trudno uchwycić istotne elementy nowości i propozycji rozwiązań mających być panaceum na bolączki współczesnego świata. Na czoło peletonu postępowych przywódców zdecydowanie wysunął się w naszych czasach papież Franciszek z jego *Laudato si*: światu należy przywrócić pierwsze miejsce wśród wartości i warunków życia, którym człowiek powinien się poddać, je respektować, więcej – je promować. Obecnie filozofia *gender* zawiesza porządek Natury i rolę płci w świecie ożywionym w duchu przeczenia wszystkiemu, co naturalne, sensowne, dobre i celowe. Kościół ze swej strony od początku nauczał, że nie wolno zapominać, iż Chrystus, nawiązując do proroków Starego Testamentu, głosił istotną nowość – królestwo Boże, do którego droga prowadzi przez nawrócenie i przyjęcie Jego nauki, to znaczy Ewangelii: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię" (Mk 1, 14; zob. Mt 3, 2). Nawrócenie i wiara w orędzie Ewangelii jako program życia to *signum distinctivum* oczekiwań Chrystusa od Jego uczniów i naśladowców, to pierwszy przejaw odnowy stworzenia. Inteligencja ludzka jest w stanie poszukiwać i artykułować tę nowość nauki Chrystusa, bo nie brak człowiekowi pomocy i sugestii „z góry".

Królestwo Boże, do którego należy się przygotować i do którego droga prowadzi przez nawrócenie, jest rzeczywistością „nie z tego świata" (J 17, 16), to znaczy nie należy do porządku przyrodzonego, tym bardziej nie jest tworem politycznym, lecz porządkiem istnienia, którego istotą jest udział w życiu Boga, we wspólnocie duchów błogosławionych i świętych. Tej rzeczywistości będącej czymś absolutnie innym i nowym, nawracający się i przyjmujący z wiarą Ewangelię, już na ziemi jest uczestnikiem w porządku nadziei, bo też „w nadziei już jesteśmy zbawieni" (Rz 8, 24). Tylko sygnalizujemy tutaj rozległy i treściowo bogaty temat! Nadzieja jest natury duchowej, którą można porównać do siły zapewniającej trwanie

[27] Słowa „nabyć", „kupić", „odkupić", należą do kategorii czynności, którymi zajmuje się ekonomia, handel, ale Biblia posługuje się i tymi pojęciami, aby przybliżyć rzeczywistość duchową, teologiczną, jaką jest zbawienie.

w sytuacji, w której czas odgrywa rolę przeszkody i odwlekania; to takie „wprawdzie już", ale „jeszcze nie teraz". Sekretem owego trwania jest pewność, gwarancja oparta na obietnicy samego Boga.

Chcąc budować „nową ekologię", nie można nie przywołać dwóch zasad kluczowych w całym porządku stworzonego świata: zasady przyczynowości i odpowiedniości. Nauka Chrystusa u Mateusza i Łukasza odwołuje się do zjawiska znanego ze świata dendrologii, że tylko dobre drzewo rodzi dobry owoc, a złe drzewo nie może dobrego owocu rodzić (Mt 7, 18; Łk 6, 43). W konsekwencji ponieważ Bóg jest „dobry" (Łk 18, 19), wszystko, co uczynił jest dobre, jak zaznacza pierwszy genezyjski opis stworzenia. W Liście do Kolosan św. Paweł głosi, że zarówno przyczyną stworzenia, jak i jego odnowy jest Chrystus. Paweł sięgnął po istniejący już hymn, oddający treść wiary Kościoła, że Jezus Chrystus jest „Obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia", że całe stworzenie zawdzięcza Mu jako racji przyczynowej i celowej istnienie, godność i wartość. Święty Paweł miał genialną intuicję, gdy chodzi o zrozumienie Chrystusa i Jego zbawczej misji (zob. Kol 1, 15–20). Zbawcze dzieło Jezusa według niego obejmuje całą rzeczywistość stworzoną, materialną (na ziemi) i duchową (w niebiosach). Rola Chrystusa w dziele stworzenia i jego odnowy, jest też podstawą pojednania i komunii ze Stwórcą, którą przypieczętowuje „krew Jego krzyża".

Również w Apokalipsie św. Jana znajdujemy obraz tej nowej rzeczywistości. „Oświadczenie" Zasiadającego na tronie: „Oto wszystko czynię nowym" (Ap 21, 5) wskazuje na perspektywę nowego porządku, nowej relacji Stwórcy ze stworzeniem w perspektywie eschatologiczej. Podkreślona jest tam natura przemieniona, nowa jakość stworzeń, i nowa treść przekazu zbawczego orędzia, gdzie nie będzie śmierci, cierpienia, łez, niesprawiedliwości, kłamstwa: „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły". Te „pierwsze rzeczy" skazane na unicestwienie, są zastąpione czymś zupełnie nowym, czego oko nie widziało, ucho nie słyszało, ani w serce człowieka nie wstąpiło, co Bóg przygotował dla tych, którzy Go miłują (zob. Iz 64, 3; 1Kor 2, 9). Ta nowość ma cechy oryginalności, doskonałości, piękna i dobra. To stworzenie dopełnione, kompletne. Służy chwale Stwórcy i Odnowiciela stworzenia (Ap 21, 4). Zasiadający na tronie to Bóg, Stwórca nieba i ziemi, Chrystus to „Baranek" (Ap 5, 13).

Przed powrotem do Ojca Jezus udzielił uczniom błogosławieństwa. Łukasz podkreśla z emfazą: „Potem wyprowadził ich ku Betanii

i podniósłszy ręce błogosławił ich. A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został uniesiony do nieba" (Łk 24, 50–51). Gest błogosławieństwa to pieczęć gwarantująca dobro, jakość pochodzenia nadprzyrodzonego, podczas gdy w Ewangelii św. Mateusza zapewnia uczniów o swojej obecności aż do skończenia świata, dając polecenia, aby czynili uczniami wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (Mt 28, 20). W tym zestawie poleceń Kościół od początku odczytywał imperatyw naśladowania Chrystusa w Jego odniesieniu do całego stworzenia i nauczania na Jego wzór. Błogosławieństwo, którego udzielił uczniom miało im służyć jak promieniowanie kondycji wysłużonej na krzyżu na odnowione stworzenie, na człowieka i na resztę przedstawicieli przyrody. Odkupieniem Chrystus uzupełnił dzieło, które rozpoczął Jahwe w Księdze Rodzaju, i na tym polega w świetle pełni Objawienia nowość, zapowiedziana przez proroka Izajasza i ogłoszona w Apokalipsie św. Jana.

* * *

Zmierzając do konkluzji, nie można nie przyznać, że historia, system tradycyjnych wartości, świadomość dobra i zła wszczepiona w naturę ludzką, zgodnie uznają, iż przyroda wystawiona jest obecnie na niszczycielską siłę, którą dysponuje Zło, posługując się człowiekiem, istotą rozumną i wolną, dla realizacji swoich niszczycielskich celów. Znamienne jest w tym działaniu to, że w ostatecznym rozrachunku zmierza ono do samounicestwienia sprawcy. To fenomen, który wymyka się jakiemukolwiek racjonalnemu wyjaśnieniu. Tym bardziej jest to widoczne na tle piękna i spójności zjawisk niezaprzeczalnie obecnych w świecie i w samym człowieku. Staraliśmy się wykazać, jak ten rys doczesności przedstawia Biblia, jak ukazuje Dobro i Zło w świecie, zwłaszcza widziane w świetle aktualnej obecnie ekologicznej problematyki.

Tajemnicę Zła w Biblii porusza i naświetla w sposób mistrzowski trzeci rozdział Księgi Rodzaju. Scena kuszenia przez Węża pierwszej pary ludzkiej stanowi kwintesencję napięcia między dwoma biegunami metafizycznego porządku. Sprawcą napięcia w świecie, pierwotnie dobrym, jest Wąż, tajemnicza istota, przedstawiona jako zwierzę, ale wyróżniająca się inteligencją (mowa) i wolą (posiadająca zdolność celowego działania). Stoi on za chaosem wprowadzonym w stworzenie z ukierunkowaniem na niszczenie porządku świata po definitywną zagładę czyli śmierć. Bóg nie mógł nie zareagować na tę jego „inicjatywę". Dlatego już na miejscu popełnionego przez Węża przestępstwa Bóg wydał „wyrok": „Ponieważ to

uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i wszystkich zwierząt dzikich: na swoim brzuchu będziesz pełzał i proch będziesz jadł po wszystkie dni swego życia. Ustanowię wrogość między tobą a kobietą i między potomstwem twoim a potomstwem jej; ono ugodzi cię w głowę, a ty ugodzisz je w piętę" (Rdz 3, 14–15; tłum. W. Chrostowski). Naruszenie porządku wpisanego przez Boga w stworzenie Wąż osiągnął, wszczepiając ludziom podejrzenie co do szczerości oświadczenia Stwórcy, że sięgając po zakazany owoc z drzewa wiadomości dobra i zła, człowiek nie poniesie konsekwencji (nie umrze), przeciwnie, „otworzą mu się oczy" i pozna dobro i zło, znaczy, że osiągnie stan wszechwiedzy zastrzeżonej Bogu. Jak widać, już u początku historii człowiek został oszukany, przeciw niemu uruchomiony został bowiem mechanizm kłamstwa, którym posługuje się Wąż, któremu – przypomnijmy – na imię Kłamca, a także Szatan i Zabójca (J 8, 44). Mówiąc współczesnym językiem „zapewnienie" kusiciela to przykład klasycznego *fake newsa*. Cechą tego „gatunku literackiego" jest nieokreśloność treści, którą się posługuje, bo co znaczy „otworzą się wam oczy i poznacie dobro i zło"? Na swoje nieszczęście człowiek uwierzył zapewnieniu Węża, przez co w konsekwencji zerwał przymierze, którym został wyróżniony, naruszył u korzeni porządek między stworzeniem i Stwórcą, spowodował zerwanie więzi, którą można przyrównać do pępowiny łączącej dziecko na etapie prenatalnym z organizmem matki. Stwórca, miłujący życie (Mdr 11, 26) nie mógł pozwolić, aby ostatnie słowo w historii człowieka miał Wąż. Stąd podjął naprawczo-zbawcze działanie, nazywane też historią zbawienia. Odnośnie do człowieka polegało ono na zaszczepieniu mu tęsknoty za Rajem utraconym i na obietnicy „nowego nieba i nowej ziemi".

Według Objawienia działania ekologiczne, jeśli mają się wpisywać w perspektywę odnowionego stworzenia, nie mogą nie uwzględniać całokształtu tej odnowy zainicjowanej przez Chrystusa. Jest ono bowiem dopełniającym punktem historii zbawienia, do niego należy także pokonanie Złego, śmierci, grzechu, skutków jego działania.

THE ECOLOGICAL CONSEQUENCES OF SIN
A Bible Lesson – Reflection for the Earth's Inhabitants

Keywords: ecology, Good, Evil, nature, Truth, human nature.

Abstract: History, the system of traditional values, and the awareness of good and evil implanted in human nature, all mutually acknowledge that

nature is currently exposed to the destructive power wielded by Evil, using man, a rational and free being, to achieve its destructive goals. Noteworthy in this action is that ultimately it tends toward the self-destruction of its perpetrator. This is a phenomenon that eludes any rational explanation. It is even more evident against the backdrop of the beauty and coherence of phenomena undeniably present in the world and in man himself. The article attempts to demonstrate how this aspect of temporality is presented in the Bible, how it portrays Good and Evil in the world, especially as seen in light of the current ecological issues.

Sections: [Introduction] > 1. "And God saw that everything was very good..." > 2. The Destructive Power of Evil > 3. The Renewal of Creation in Christ > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Aligihieri Dante, *Boska komedia*, tłum A. Kuciak, Poznań 2009.

Chumasz Pardes Lauder. Bereszit, red. R. Sacha Pecaric, Kraków 2001.

Clausewitz von C., *O wojnie*, Warszawa 2022.

Harężga S., *Sumienie*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin – Kielce 2017, s. 839.

Lisicki P., *System diabła. Blog z piekła rodem*, Warszawa 2021.

Murphy-O'Connor J., *Drugi List do Koryntian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 1348–1369.

Potterie de la I., *Nowe*, w: STB, s. 562–565.

Strumiłowski P.P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.

Sun Tzu i Sun Pin, *Sztuka wojny. Traktaty*, tłum. D. Bakałarz, Gliwice 2014.

Tako rzecze Lem. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś, Kraków 2018.

Tora czyli Pięcioksiąg Mojżesza, przełożył z języka hebrajskiego i komentarzem opatrzył W. Chrostowski, Kielce 2024.

Wielki słownik wyrazów obcych, red. M. Bańko, Warszawa 2005.

W poszukiwaniu prawdy. Papież teolog i matematyk ateista: nieznane listy i rozmowy z Benedyktem XVI, Kraków 2023.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 144–165
10.52404/ttnwloc.stwl.28.7

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

W NADZIEI POWOŁANI

Słowa kluczowe: nadzieja, miłość, powołanie, wspólnota, cnota, orędzie chrześcijańskie.

Abstrakt: Chrześcijańskie orędzie wpisane w człowieka wskazuje na jego powołanie do nadziei. Jest to dany i zadany dar. Zwłaszcza jego wagę mocno podkreśla fakt zagubienia współczesnego człowiek wraz z jego lękami i obawami. Wobec tych trudności ważnym elementem jest uświadamiana potrzeba wspólnoty, tak w wymiarze ziemskim, jak i nadprzyrodzonym. Chodzi przecież także, aby w pielgrzymce nadziei dostrzegać drogi ku zbawieniu. Szczególnym darem w tej drodze jest Krew nadziei, zbawcza Krew Chrystusa przelana dla naszego zbawienia. Te dary łaski wyzwalają twórczą i zwycięską moc dobra, która nabiera szczególnego wyrazu w paschalnej nadziei. Ostatecznie jednak „nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5).

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Dar nadziei > 2. Zagubiony człowiek> 3. Potrzeba wspólnoty > 4. Pielgrzymowanie ku zbawieniu > 5. Krew nadziei > 6. Moc dobra > [Zakończenie].

BP ANDRZEJ F. DZIUBA (1950–); 1975, kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej; 2004–2024, biskup łowicki; 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.

Nadzieja Kościoła jest radosna w drodze jego eschatologicznego pielgrzymowania, nawet kiedy jej towarzyszy niezrozumienie czy cierpienie, bo chwała, na którą oczekuje Kościół, jest tak wielka, że okrywa swym blaskiem całą teraźniejszość i wychylona jest ku Bożej przyszłości. Ostatecznym źródłem pewności nadziei, ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem, jest paschalna śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, szczególne doświadczane w Kościele, pielgrzymującej wspólnocie Ludu Bożego Nowego Przymierza. Jest ona jedną z trzech cnót teologalnych (na równi z wiarą i miłością).

W niniejszym tekście chodzi o ukazanie, że chrześcijanin ma nadzieję w odniesieniu do siebie, innych ludzi i także w odniesieniu do świata, pomimo że czasem wszystko zdaje się ją minimalizować, czy nawet jej zaprzeczać. Na świecie jest nadzieja, ale tylko dzięki temu, że istnieje i działa Duch Chrystusa. To właśnie dzięki Niemu, jako eschatologiczny owoc paschalnego misterium, można mieć nadzieję, która sprawia realizm powołania, jego owocowanie ziemskie oraz skuteczność zbawczą. Dlatego człowiek według Ducha wyraża nadzieję, żyje nią i świadczy o niej wobec innych, zwłaszcza będąc sakramentalnie zanurzonym we Krwi Baranka.

1. Dar nadziei

Nadzieja to jedna z cnót teologalnych, dzięki której chrześcijanin pokłada ufność w Bogu wszechmogącym, miłosiernym i wiernym, spodziewając się osiągnięcia tych dóbr, jakie Bóg przyrzekł, a przede wszystkim wiecznego zbawienia. Obejmuje ona całe doczesne życie człowieka i wszystkie wartości odnoszące się do zbawienia, zwłaszcza wyzwolenie z grzechów, w darze Bożego miłosierdzia. Nadzieja nie jest tylko postawą indywidualną, lecz jest eschatologicznym oczekiwaniem całej ludzkości, tak w wymiarze nadprzyrodzonym, jak i ziemskim.

Nadzieja łączy oczekiwanie wiecznego zbawienia z zaangażowaniem doczesnym, które powinno obejmować także troskę o dobro wspólne, sprawiedliwość, pokój, solidarność, prawdę i miłość. Sobór Watykański II – w kontekście oskarżenia nadziei chrześcijańskiej jakby była postawą prowadzącą do alienacji – wskazał na prawdziwy sens nadziei. Sobór przypomniał, że „przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona przez grzech, jesteśmy jednak pouczeni, że Bóg przygotowuje mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość; a szczęśliwość wypełni i przewyższy wszelkie pragnienia pokoju istniejące w sercach ludzkich”[1].

[1] KDK, n. 39.

Ale też z całą mocą *Vaticanum II* analizując współczesność, zauważa: „Słusznie jesteśmy upominani, że nic nie pomoże człowiekowi, jeśli cały świat zyska, siebie samego zaś zatraci. Oczekiwanie nowej ziemi nie powinno jednak osłabiać, lecz raczej rozbudzać gorliwość w doskonaleniu tej ziemi, na której wzrasta ciało nowej rodziny ludzkiej, mogąc już dać pewne wyobrażenie o nowym świecie. Jakkolwiek postęp ziemski należy starannie odróżniać od wzrostu królestwa Chrystusa, o ile jednak może się przyczyniać się do lepszego urządzenia społeczeństwa ludzkiego, ma on wielkie znaczenie dla królestwa Bożego”[2].

Sobór wskazał ponadto – odnosząc się krytycznie do pewnych zarzutów ze strony niektórych prądów ateistycznych i liberalnych, „że eschatologiczna nadzieja nie umniejsza ważności zadań doczesnych, lecz że raczej ich wypełnianie otrzymuje nowe motywy. Jeśli natomiast brakuje Bożego fundamentu i nadziei życia wiecznego, godność człowieka, jak to się często dzisiaj stwierdza, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a tajemnice życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w zwątpienie”[3]. Świat współczesny niesie wiele lęków i obaw, często tych, które wcześniej sam w swej pysze stworzył czy wykreował. Dziś nie znajduje dróg wyjścia, bo ich źle szuka, a może ich nie chce, często zmanipulowany i odarty z prawdziwej nadziei.

2. Zagubiony człowiek

„Nie lękajcie się” (Mt 17, 7), wskazuje Jezus. Jesteście ludźmi nadziei. „Nie lękajcie się!” – oto życiodajne słowa wypowiedziane przez Chrystusa, pragnącego podtrzymać na duchu przelęknionych apostołów (por. Mt 17, 1–8). Także Jan Paweł II wskazywał u progu swego pontyfikatu: „Nie lękajcie się! Chrystus wie, «co jest w człowieku». Tylko On to wie”[4]. Maryja z Nazaretu słyszała podobną zachętę: „Nie bój się” (Łk 1, 30). Anioł ją uspokaja (por. Łk 1, 13) zapewnieniem, że Bóg obdarza ją ciągle swoją łaską. Józef z rodu Dawida podobnie: „Nie bój się” (Mt 1, 20) w duchu bohaterskiej wiary; w pełni zaufał słowom anioła (por. Mt 1, 18–25)[5].

---

[2] Tamże, n. 39.

[3] Tamże, n. 21.

[4] Jan Paweł II, Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*, 22 X 1978, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1: *1978*, red. E. Weron, A. Jarocha, Poznań – Warszawa 1982, n. 5.

[5] Por. SpS, n. 50

Interesujące jest późniejsze wyjaśnienie papieskie: „Wezwanie «Nie lękacie się!» musimy odczytywać w bardzo szerokim wymiarze. W pewnym sensie było to wezwanie pod adresem wszystkich ludzi, wezwanie do przezwyciężenia lęku w globalnej sytuacji współczesnego świata [...] Nie lękajcie się tego, coście sami stworzyli, nie lękajcie się świata tych wszystkich ludzkich wytworów, które coraz bardziej stają się dla człowieka zagrożeniem! Nie lękajcie się wreszcie siebie samych!”[6]. Perspektywa globalnej sytuacji świata wymaga – zdaniem Jana Pawła II – dopowiedzenia, że „globalizacja *a priori* nie jest ani dobra, ani zła. Będzie ona tym, co uczynią z niej ludzie. [...] Musi ona służyć osobie ludzkiej, solidarności i dobru wspólnemu”[7]. Dziś zapewne opinia ta wobec tych procesów jest może bardziej ostrożna i wstrzemięźliwa, choćby na podstawie zwyczajnych realiów codziennego życia oraz prostych obserwacji.

Przecież jest tak wiele lęku wokół nas, we współczesnym świecie. Jak go przezwyciężyć? Lęki globalne wręcz obejmują niemal cały świat, lęki, które sami stworzyliśmy poprzez nasze dzieła czy zaniedbania, poprzez nasze wzajemne ludzkie relacje, a czasem przez ich brak. Wreszcie pytanie: Czy nie lękamy się o siebie samych nawet? Nie lękajcie się, przekroczcie próg nadziei, nie zatrzymujcie się przed nim, ale wejdźcie i dajcie się prowadzić nadziei[8]. Spójrzcie pełną twarzą w nasz otaczający świat. Nie pomijajcie wartości i problemów. Nie pomijajcie osiągnięć i porażek. Nie pomijajcie niepokojów, ale nie pomijajcie także nadziei[9]. Świat to przecież jedyne miejsce doczesnej egzystencji ludzkiej (por. Mt 4, 8; Łk 12, 30; Dz 1, 8; Rz 4, 13); tu człowiek się pojawia (por. J 1, 9; Rz 5, 12–13; Hbr 10, 5; 1 J 4, 1), tu żyje (por. J 1, 10; 9, 5; 17, 11), ten świat opuszcza (por. 1Kor 5, 10; 2Kor 1, 12; J 13, 1)[10]. Jednak Benedykt XVI przypomina ze wskazywaniem perspektyw: „Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas

[6] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, s. 160.

[7] Tenże, Do uczestników VII Sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych *Globalizacja i etyka*, 27 IV 2001, OsRomPol, 22(2001), nr 6, n. 2.

[8] Por. tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 163.

[9] „Trzeba więc spojrzeć w twarz temu naszemu światu, spojrzeć na jego wartości i problemy, niepokoje i nadzieje, osiągnięcia i porażki” (ChL, n. 3); por. KDK, n. 11.

[10] „To miłość stwórcza, dzięki której istniejemy; to miłość odkupieńcza, dzięki której jesteśmy nowym stworzeniem. To miłość objawiona i urzeczywistniona przez Chrystusa (por. J 13, 1) oraz «rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego» (Rz 5, 5). Ludzie, będąc adresatami miłości Bożej, stali się podmiotami miłości i są powołani, by stać się narzędziami łaski, by szerzyć miłość Bożą i tworzyć więzi miłości” (CiV, n. 5); por. DCE, n. 19, 41.

umiłował i wciąż nas miłuje «aż do końca», do ostatecznego «wykonało się!» (por. J 13, 1; 19, 30)”[11].

Dlatego „Nie lękajcie się”. Spójrzcie w prawdzie na współczesny świat i ludzi. Przecież Chrystus zapewnił: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Jezus jest prawdą (por. J 1, 17), całkowitą rzeczywistością domu Ojca i Jego zbawczego planu (por. J 14, 6; Ap 3, 7). Jest to prawdą uosobioną (por. J 1, 9.14; 14, 6), prawdą, o której Jezus sam mówi i daje o niej świadectwo (por. J 8, 40.45–46; 16, 7; 18, 37), a Jego słowa i czyny wyrażają Boga samego (por. J 5, 19–20; 8, 19; 12, 50)[12]. Głosić Ewangelię prawdy – to zwłaszcza wyzwalać człowieka, ukazując mu równocześnie jego związki z jedynym Stwórcą i z Jezusem Chrystusem, jedynym Zbawicielem (por. Rz 1, 18; 2Kor 4, 2; Ga 2, 5.14; Ef 4, 21). Duch prawdy ma dawać świadectwo o sprawiedliwości Jezusa (por. J 4, 23–24; 14, 17; 15, 26; 16, 13)[13]. Jak uczy Franciszek wraz z Synodem: „To Duch Święty sprawia, że Kościół jest nieustannie wierny nakazowi Pana Jezusa Chrystusa i nieustannie słucha Jego słowa. Duch prowadzi uczniów do całej prawdy (J 16, 13)”[14].

Współcześnie jednym ze szczególnych znamion, które niepokoją świat, cywilizację współczesną jest sama wizja człowieka, a może wręcz jej brak czy daleka od antropologicznej prawdy. Dlatego Jan Paweł II stwierdza ze smutkiem, że „jedną z najjaskrawszych słabości obecnej cywilizacji jest nieodpowiednia wizja człowieka. Epoka nasza [...] jest epoką humanizmów i antropocentryzmu. Mimo to paradoksalnie, jest ona również epoką najgłębszych utrapień człowieka, dotyczących jego tożsamości i jego przeznaczenia, epoką niepodejrzewanych dotąd degradacji człowieka, epoką deptania ludzkich wartości jak nigdy przedtem”[15].

---

[11] SpS, n. 27; por. DCE, n. 13; R. Tremblay, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003, s. 68–74; R.E. Brown, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della passione nei quattro vangeli*, Brescia 1999, s. 1146–1158; V. Battaglia, *Gesù crocifisso Figlio di Dio*, Roma 1991, s. 9–22; A.F. Dziuba, *Powołani do nadziei*, „Korona Cierniowa”, czerwiec – lipiec 2025, s. 4; J. Lewandowski, *W nadziei jesteśmy odkupieni. Komentarz do Encykliki Benedykta XVI „Spe salvi”*, Warszawa 2008, s. 130–135.

[12] Por. LF, n. 30.

[13] Por. Franciszek, XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Ku Kościołowi synodalnemu. Komunia, uczestnictwo, misja*. Dokument końcowy, Città del Vaticano 2025, n. 81.

[14] Tamże, aneks.

[15] Jan Paweł II, Przemówienie na otwarcie Trzeciej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy*, Puebla, 28 I 1979, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, 1978, n. 20.

Prowadzi to często do zagubienia samego człowieka i jego poprawnie rozumianych i podejmowanych życiowo nadziei.

Często padają, z ust wielu, piękne słowa, wskazuje się na wiele humanizmu i antropocentryzmu. Ale czy naprawdę chodzi o prawdziwy obraz człowieka, który przekracza próg nadziei? Tymczasem wydaje się, że dziś to jest bardzo często epoka niszczenia ludzkich wartości i budowanych na nich autentycznych ambicji. Czy ta błędna wizja nie rodzi nowe utrapienia, nie rodzi wiele dramatów, które współcześnie zagrażają codziennemu życiu indywidualnemu oraz społecznemu? Przecież to z tej złej wizji człowieka rodzą się w jego sercu (por. Mt 15, 19; Mk 7, 21) wojny, niesprawiedliwość, nierówność, głód, wyzysk, a także niszczenie środowiska, w którym żyjemy[16].

O postawach człowieka i dobrych wyborach moralnych decyduje to, co się dzieje w sercu człowieka, w jego myślach i pragnieniach. Ostatecznie to zależnie od nich człowiek okazuje się dobry lub zły. Serce jest podstawowym ośrodkiem podejmowania decyzji (por. Mt 22, 37; 1Kor 7, 37; 2Kor 9, 7), sumienia moralnego, miejscem prawa niepisanego (por. Mt 15, 18–19; Mk 7, 19; Rz 2, 15). Jest ono także miejscem spotkania człowieka z Bogiem (por. Mt 13, 19; Łk 8, 12. 15), który zresztą – i tylko On – jest w stanie je twórczo przemienić (por. Łk 16, 15; Dz 15, 8; Rz 8, 27; 1Kor 4, 5)[17], ku ludzkiej radości i pokojowi.

Serce człowieka żyjącego żywą wiarą nie zna bojaźni (por. 1J 3, 19–21), jest oczyszczone przez Krew Chrystusa (por. Hbr 10, 22), staje się sercem czystym (por. Mt 5, 8; 1Tm 1, 5), mocnym (por. 2Tes 2, 17; Hbr 13, 9) i pełnym pokoju (por. J 14, 1.27; Kol 3, 15). Duch Syna, który przebywa w sercu człowieka (por. 2Kor 1, 22; Ef 3, 17), objawia człowiekowi miłość Boga (por. Rz 5, 5) i każe wołać: „*Abba*, Ojcze!" (Ga 4, 6; por. Rz 8, 15). Tak stwierdzony fakt synostwa Bożego chrześcijan wyłącza możliwość uważania się za podległych jeszcze niewoli Prawa[18].

---

[16] „W Ewangelii według Mateusza widzimy także, iż to, co pochodzi z wnętrza serca, jest tym, co czyni człowieka nieczystym (por. 15, 18), ponieważ stamtąd pochodzą morderstwa, kradzieże, fałszywe świadectwa itp. (por. 15, 19). W intencjach serca mają swe źródło pragnienia i najgłębsze decyzje, które naprawdę nas pobudzają" (GeE, n. 85).

[17] Por. VS, n. 38–39; LF, n. 58; RH, n. 10; A.F. Dziuba, *Nadzieja zawieść nie może*, „Laski", 2025, nr 3, s. 54–55; A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Milano 2001, s. 238–246; S. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo*, t. 3, Bologna 1984, s. 314–319; A. Léonard, *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, Cinisello Balsamo 1994, s. 218–221.

[18] Por. R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 652–670; G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, s. 285–289;

Jak Franciszek wskazuje: „W centrum wiary jest wyznanie Jezusa, Syna Bożego, zrodzonego z niewiasty, wprowadzającego nas, przez dar Ducha Świętego, w przybrane synostwo (por. Ga 4, 4–6)”[19].

3. Potrzeba wspólnoty

Zatem gdzie zagubiła się właściwa tożsamość człowieka? Dlatego Jan Paweł II mówił o ludziach współczesnych: „Ich jedynym pewnikiem jest to, że nie ma już żadnej ostatecznej prawdy, żadnej pewnej drogi. Świadomie lub nie, bronią postawy życiowej pogrążającej [...] w smutku i samotności, która odbiera [...] podstawy do nadziei i zdolność prawdziwej miłości”[20]. Gdzie zagubiła się tożsamość, której brak powoduje jego zagubienie i degradację. Depcze się ludzką wartość, depcze się samego człowieka. Czasem czynimy to wręcz sami, wręcz dochodzimy do stwierdzenia, że nie ma już ostatecznej prawdy, że nie ma pewnej drogi w naszym życiu, że skazani jesteśmy na smutek, na pogrążanie się w złu, na samotność.

Trzeba pamiętać, że nie każdy smutek jest dobry: są smutki pochodzące od Boga, ale są też i takie, które rodzi współczesny świat (por. 2Kor 7, 10–11; 9, 7; 1Tes 4, 13; Mt 14, 9)[21]. Paradoks życia chrześcijańskiego, tak nierozłącznie związany z paschalnym triumfem nad śmiercią, polega na tym, że ze smutku rodzi się w nim radość i pociecha (por. J 16, 22; 17, 13; 20, 20; 1Kor 7, 30; 2Kor 6, 10), a całość upływa pod znakiem wspólnotowego oczekiwania na całkowite uwolnienie człowieka od łez (por. Ap 7, 17; 21, 4)[22].

Tymczasem współcześnie, ile ideologii pracuje nieustannie z zaangażowaniem ogromnych środków, aby odebrać człowiekowi podstawy jego nadziei, a skoro nadziei to także zdolność do prawdziwej miłości. Mówi się przecież o „drogach Bożych” (por. Ps 25, 10; Iz 40, 3; Rz 11, 33; Ap 15, 2) i konsekwentnie o woli Bożej (por. Ps 18, 22; Mt 21, 32; Łk 20, 21; Mk 12, 14). Owe drogi Boże prowadzą do życia (por. Dz 2, 28;

B. Testa, *I sacramenti della Chiesa*, Milano 2001, s. 173–179; S. Légasse, *L'Épître de Paul aux Galates*, Paris 2000, s. 297–312; Dziuba, *Powołani do nadziei*, s. 4; M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, s. 57–63

[19] LF, n. 59.

[20] Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży *Kościół i Papież oczekują od was, abyście wyznawali Chrystusa*, Manila, 14 I 1995, OsRomPol, 16(1995), nr 3, n. 2.

[21] Por. SpS, n. 2; GeE, n. 128; Lewandowski, *W nadziei jesteśmy odkupieni*, s. 8–10.

[22] Por. SpS, n. 12; LF, n. 124; SnC, n. 4; G. Ravasi, *La paternità divina nella Bibbia*, Bologna 2000, s. 25–36. P. Prigent, *L'Apocalisse di s. Giovanni*, Roma 1985, s. 663–669; H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1982, s. 89–95

13, 10)[23]. Chrystus zaś pokornie wskazywał: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14, 6).

Jezus jest drogą, jako że objawia nam Ojca i wskazuje drogę ku Niemu; jest też jedyną możliwością dojścia do Ojca: On pochodzi od Ojca i do Niego wraca, a jednocześnie jest jedno z Nim. On jest prawdą i życiem (por. J 3, 15; 8, 32). Jezus jest drogą prawdziwą, która wiedzie do życia lub drogą, która prowadzi do prawdy i do życia, lub wreszcie jest drogą prawdziwą i żywą, pewnie i bezpiecznie wiodącą do Ojca (por. J 14, 4–6). Jak przypomina Benedykt 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)"[24].

Dzisiaj chyba bardziej niż w przeszłości uświadamiamy sobie, że nadzieja to jest wielka rzecz wspólnotowa i wspólna, wręcz komunijna. To nie jest tylko moje indywidualne i własne zatroskanie. Wspólnota to posiadać coś z innymi, dzielić z kimś, uczestniczyć w czymś. Przecież wspólnotowa nadzieja pokazuje Kościół i pokazuje wielką rodzinę ludzką, która w nadziei spogląda ku dobru. Pamiętać jednak przy tym należy o bardzo szczególnych związkach tej społeczności z Bogiem (por. 1Kor 1, 2; 11, 16.22; 2Kor 1, 1; Ga 1, 13; 1Tes 2, 14) albo z Jezusem Chrystusem (por. Rz 16, 16; Ga 1, 22), i to sprawia, że wspólnoty owej nie można sprowadzić do rangi zwykłego organizmu społecznego. Wszyscy do tego dobra jesteśmy powołani, do dobra i szczęścia. Przecież wspólnota to posiadanie cząstki w Chrystusie (por. Flp 3, 10; 1P 4, 13; Hbr 3, 14), w Duchu Świętym (por. 2Kor 13, 13; Flp 2, 1; Hbr 6, 4), w naturze Boskiej (por. 2P 1, 4), w tej samej wierze (por. Tt 1, 4; 1J 1, 3)[25].

Przecież podczas ziemskiego pielgrzymowania wszyscy do dobra dążymy, oby jednak inspirowani „mądrością od Boga" (1Kor 1, 30). Mądrością od Boga jest Chrystus dlatego, że w Nim właśnie urzeczywistniły się wszystkie plany Boże względem całej ludzkości; te plany, w których nawet upór ludzki został wprzęgnięty do dzieła zbawienia (por. Rz 11, 33). W ten sposób mądrość chrześcijańska nie jest owocem wysiłku wyłącznie ludzkiego.

---

[23] Por. KK, n. 11; C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza. Un "vangelo" da riscoprire*, Bologna 2000, s. 118–127; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 558–564; Dziuba, *Nadzieja zawieść nie może*, s. 55; F.-X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1998, s. 209–226.

[24] CiV, n. 1.

[25] Por. Franciszek, XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Ku Kościołowi synodalnemu*, n. 120.

Ona znajduje się w Chrystusie, którego trzeba pozyskać (por. Flp 3, 8), aby znaleźć w Nim „wszystkie skarby mądrości i wiedzy" (Kol 2, 3). To jest mądrość zbawienia całkowitego: „sprawiedliwości, uświęcenia, odkupienia" (1Kor 1, 30).

Bóg zgotował ludziom zbawienie przez szaleństwo krzyża (por. 1Kor 1, 17–25; 4, 10)[26]. Nie osiągniemy dobra bez wysiłku i zaangażowania wszystkich, bez konsekwentnego wyrzeczenia się egoizmu i pychy oraz arogancji. To jest szczególne zło niszczące nadzieję i tę moją własną, i tę moich najbliższych, a także całej społeczności ludzkiej, także w jej jednostkowych postaciach. Tak więc ten, kto otrzymuje mądrość (por. Ef 1, 8.17; Jk 1, 5; 3, 13–17) z góry, może zakosztować sam w dobrach duchowych i dzielić je z innymi na drogach nadziei (por. 1Kor 2, 6–16; 12, 8)[27]. To wołanie głośne, czasem wręcz rozpaczliwe i zarazem profetyczne o swoiste *communio personarum* całej rodziny ludzkiej[28].

4. Pielgrzymowanie ku zbawieniu

My jednak jesteśmy w drodze, my, eschatologiczni pielgrzymi ziemi. Nadzieja, jak wskazuje Jan Paweł II, „jest to zatem cnota typowa dla *homo viator*, człowieka pielgrzyma, który zna wprawdzie Boga wieczne powołanie przez wiarę, ale jeszcze nie dostąpił wizji uszczęśliwiającej"[29]. Zatem jest ciągle aktualna nadzieja, że nowe odcinki drogi, które są przed nami jako pielgrzymami, pozwolą nam na refleksję, pozwolą na dostrzeżenie tej pełnej nadziei, tej, która chce być z nami, tej zatroskanej o każdego człowieka.

---

[26] Por. Brown, *La morte del Messia*, s. 1108–1155; R. Tremblay, *L'"innalzamento" del Figlio fulcro della vita morale*, Roma 2001, s. 37–77; G. Frosini, *Lo Spirito che da la vita. Una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1997, s. 179–183; F.-X. Durrwell, *Cristo, l'uomo e la morte*, Milano 1993, s. 32–37; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 236–243; H.U. von Balthasar, *Teodrammatica, 5: L;ultimo atto*, Milano 1986, s. 237–246.

[27] Por. Lewandowski, *W nadziei jesteśmy odkupieni*, s. 16–19; R. Tremblay, *„Ma io vi dico..." L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, Bologna 2005, s. 127–135; Dziuba, *Powołani do nadziei*, s. 5; Frosini, *Lo Spirito che da la vita*, s. 176–184; H.U. von Balthasar, *Gloria 7: Nuovo patto*, Milano 1977, s. 348–356.

[28] „Dzisiaj bardziej chyba niż w przeszłości ludzie zdają sobie sprawę z łączącego ich wspólnego przeznaczenia, aby budować razem, jeśli chce się uniknąć zagłady wszystkich. Z głębi niepokoju, lęku i zjawisk ucieczki [...] z wolna wyłania się zrozumienie tego, że dobro, do którego wszyscy jesteśmy powołani, i szczęścia, do którego dążymy, nie dadzą się osiągnąć bez wysiłku i zaangażowania wszystkich i bez konsekwentnego wyrzeczenia się własnego egoizmu" (SrS, n. 26).

[29] Jan Paweł II, Katecheza *Duch Święty zadatkiem eschatologicznej nadziei sprawcą wytrwania aż do końca*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II, Duch Święty*, Kraków – Ząbki 1999, n. 1.

Ona nie neguje tego, co jest dobre i godne, tego, co jest ziemskie, tego, co szlachetne. Nadzieja jest ku pełnemu budowaniu drugiego człowieka oraz całej ludzkości. Ona chroni od złudzeń i od fałszywych dróg naszego pielgrzymowania[30]. Święty Paweł podpowiada: „Wiemy, że jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami" (2Kor 5, 6; por. Hbr 11, 13; 1Kor 13, 12) i z daleka tylko oglądamy Pana. Oglądanie Boga twarzą w twarz nie jest bowiem możliwe, jak długo pozostajemy w ciele (por. 1Tes 4, 17)[31].

Wszyscy chrześcijanie są pielgrzymami (por. 1P 1, 1; 2, 11): pod przewodnictwem Chrystusa, ich prawdziwego wodza i zwiastuna (por. Hbr 2, 10; 6, 20). Pod taką opieką znajduje się każdy chrześcijanin w drodze do prawdziwej ojczyzny (por. Hbr 11, 16; 13, 14), do niebieskiego Jeruzalem (por. Hbr 12, 22–24); jego życie zmierza ciągle do tego, by stanowić jedno z Panem (por. 2Kor 5, 6; Flp 3, 12–14); przez co nie traci ono nic na swej wartości, lecz przybiera charakter prawdziwej pielgrzymki religijnej[32].

Ale jednocześnie ta wizja otwartości pielgrzymów ziemi nie może zapomnieć o tym, co jest szczególnie ważne w tej drodze nadziei w pełni rozumianej. Nie może zapomnieć o drodze ku wiecznemu zbawieniu (por. Rz 5, 2; 8, 24). Zbawiciel to Bóg żywy (por. 2Tm 1, 10; Łk 1, 47; Ps 25, 5; 1Tm 1, 1); to także Jezus, którego imię oznacza: „Jahwe ocala" (por. Mt 1, 21), przynosi zbawienie (por. Dz 4, 12). Każde wskazanie na Mesjasza zawsze uwydatnia aspekt uniwersalistyczny zbawienia (por. J 4, 42; 1J 4, 14; 1Tm 4, 10; 2Tm 1, 10). Wątpienie ze strony człowieka powodowało często zgubę (por. Mt 8, 26; 14, 31), natomiast nadzieja gwarantowała pełne ocalenie (por. Rz 8, 24)[33]. Zdaniem Franciszka chodzi tutaj zawsze o „wydarzenie żywego i osobistego spotkania z Panem Jezusem, «bramą» zbawienia (por. J 10, 7.9); z Tym, którego Kościół ma misję głoszenia zawsze, wszędzie i wszystkim jako «naszą nadzieję» (1Tm 1, 1)"[34].

---

[30] Na ziemi Duch Święty „chroni nas od złudzeń i od fałszywych dróg zbawienia, a kierując serce ku autentycznemu celowi życia, wyzwala nas z pesymizmu i z nihilizmu" (tamże, n. 4).

[31] Por. GeE, n. 86; SpS, n. 4; SnC, n. 18; Tremblay, *Voi, luce del mondo*, s. 89–95; F.-X. Durrwell, *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003, s. 179–185; R. Tremblay, *"Prendete il mio giogo". Filiazione morale*, „Lateranum", 72(2006), s. 305–318.

[32] Por. SpS, n. 14, 33; LF, n. 50–57; SnC, n. 25; J. Lewandowski, *W nadziei jesteśmy odkupieni*, s. 56–59.

[33] Por. KO, n. 5; SpS, n. 1; A.-M. Jerumanis, *L'uomo splendore della gloria di Dio. Estetica e morale*, Bologna 2005, s. 119–128; J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999, s. 587–595; Tremblay, *Voi, luce del mondo*, s. 65–71

[34] SnC, n. 1.

Chrześcijanie są ludźmi radosnej nadziei, wspomaganymi przez Ducha Świętego. On współdziała z nimi w każdym szczególe życia. W związku z tym mówi się często o ludziach napełnionych Duchem Świętym (por. Łk 2, 25; Dz 6, 5; 11, 24), o mądrości ludzi duchowych (por. 1Kor 2, 10) i o charyzmatach udzielonych przez Ducha (por. 1Kor 12, 3–13)[35]. Nie może zapomnieć o sercu, które autentycznie pragnie się do końca zrealizować w Tym, który woła: „Nie lękajcie się. Ja wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia" (Flp 4, 13). Ono wyzwala z pesymizmu i z nihilizmu. Słowa Pawła stanowią cenne uzupełnienie Chrystusowych słów „beze Mnie nic" (J 15, 5).

Benedykt XVI przypomina, że „wobec olbrzymich problemów rozwoju narodów, które niemal wpędzają nas w zniechęcenie i rezygnację, przychodzi nam na pomoc słowo Pana Jezusa Chrystusa, który uświadamia nam: «beze Mnie nic nie możecie uczynić» (J 15, 5) i dodaje odwagi: «A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28, 20)"[36]. Zmartwychwstały Pan – to źródło mocy każdego z wiernych (por. 2Kor 12, 9–10; Ef 1, 19–20; Flp 3, 10; Kol 1, 27.29; 1Tm 1, 12; 2Tm 2, 1). Jeżeli zjednoczenie z Chrystusem jest trwałe, wzrasta świętość. Kiedy słabnie, zanika możność, pełna możność zasługiwania na życie wieczne. Kiedy ustaje całkowicie, następuje utrata i niemożność spełnienia dzieł miłych Bogu[37].

Chrzest w Duchu Świętym umożliwia uczestniczenie trwałe w Jego darach (por. Dz 1, 5; 2, 38; 8, 17–19; Rz 8, 9). Duch rozlewa w naszych sercach miłość (por. Rz 5, 5) i modli się w nas (por. Rz 8, 26–27; Ga 4, 6), stanowiąc w ten sposób rękojmię wypełnienia się naszych nadziei (por. 2Kor 5, 5)[38]. W ekonomii Ducha, dokonuje On uświęcenia nowej świątyni,

---

[35] Por. DCE, n. 21; Franciszek, XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Ku Kościołowi synodalnemu*, n. 36, 43, 57; GeE, n. 11; SpS, n. 50.

[36] CiV, n. 78.

[37] Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka, 2: Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, Kraków 2006, s. 244–258; R. Tremblay, *La primauté immédiate de Jésus le Christ sur l'être de l'homme appeléà agir moralmente dans le monde*, „Studia Moralia", 22(1985), s. 213–218; B. Sesboüé, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Paris – Montréal 1977, s. 58–68; Dziuba, *Nadzieja zawieść nie może*, s. 55–56; E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di Teologia Morale", 36(2004), s. 227–245.

[38] Por. LF, n. 59; SpS, n. 11; Franciszek, XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Ku Kościołowi synodalnemu*, n. 12; S. Zamboni, *„Voi siete la luce del mondo". La dimensione teofanica dell'agire morale*, „Studia Moralia", 45(2007), s. 319–348; Testa, *I sacramenti della Chiesa*, s. 161–168; J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, s. 31–38; H. Schlier, *La Lettera ai Romani*, Brescia 1982, s. 256–262.

którą stanowią poszczególni wierni (por. 1Kor 3, 16; 2Kor 1, 22). Swoim nauczaniem Duch – Pocieszyciel przypomina słowa Jezusa (por. J 14, 26) i asystuje uczniom w ich dziele świadczenia (por. Mt 10, 20; J 16, 4–15). Dlatego Franciszek wskazuje: „Miłość, którą jest Duch i która trwa w Kościele, jednoczy ze sobą wszystkie epoki i czyni nas współczesnymi Jezusa, stając się tym samym naszym przewodnikiem na drodze wiary”[39].

5. Krew nadziei

Nadzieja to nie abstrakcyjna prawda, to nie rzeczywistość oderwana od życia i jego trwania w ziemskim pielgrzymowaniu. Zatem jak mówił Jan Paweł II: „cnota nie jest czymś abstrakcyjnym, oderwanym od Życia, lecz przeciwnie, posiada głębokie «korzenie» w samym życiu, wypływa z niego i je kształtuje. Cnota wpływa na życie człowieka, na jego czyny i na jego postępowanie”[40]. Krew to życie (por. Pwt 12, 23–24; Kpł 17, 14; Dz 15, 20.29), a panem życia jest Bóg. Jezus dobrowolnie przelał własną krew, odnawiając w ten sposób dawne przymierze (por. Iz 53, 12; Łk 22, 20). To przenajdroższa krew wypłynęła z boku Jezusa (por. J 19, 31–37; 1P 1, 19; 1J 5, 6–8)[41].

Cnota nadziei nie jest abstrakcją, a wręcz przeciwnie, jest ona szczególnie mocno i głęboko zakorzeniona w życiu człowieka. Jest krwią jego pielgrzymowania. Wypływa z jego istoty i kształtuje go, kształtuje jego życie, jego czyny, jego postępowanie. Wydaje się, że nadzieję można dostrzec nawet na twarzy człowieka i nią się zachwycić, od niej się nauczyć, zasmakować drogi ku szczęściu, ku królestwu niebieskiemu, ku życiu wiecznemu. Aby posiąść to życie, należy uwierzyć (por. J 3, 15–16; 6, 40.47) i miłować braci; inaczej będzie się trwać w śmierci (por. 1J 3, 14–15)[42]. Pisze Franciszek: „«Wierzymy w» Jezusa, gdy przyjmujemy Go osobiście

---

[39] LF, n. 38; por. Franciszek, XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Ku Kościołowi synodalnemu*, n. 81.

[40] Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży *Przynosicie radość i nadzieję*, Rzym, 22 XI 1978, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1, s. 89.

[41] Por. DCE, n. 13; J. Ratzinger, *Rappresentanza/Sostituzione*, w: *Dizionario teologico*, Brescia 1969, s. 45–47; R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1999, s. 74–87; Tremblay, *La primauté immédiate*, s. 212–218; A. Feuillet, *L’agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique suivie d’une étude du “mystère de Jésus” de Pascal*, Paris 1977, s. 86–105; Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio*, s. 239–245.

[42] Por. DCE, n. 1, 7, 19; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 165–177; Dziuba, *Powołani do nadziei*, s. 5; Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, s. 198–203; R. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986, s. 543–587.

w naszym życiu, przyłączając się do Niego w miłości oraz idąc za Nim na naszej drodze (por. J 2, 11; 6, 47; 12, 44)”[43].

„Trzymajmy się niewzruszenie nadziei, którą wyznajemy, bo godny jest zaufania Ten, który dał obietnicę” (Hbr 10, 23), spełnienie naszej nadziei wiary. Chodzi o nadzieję, którą od chwili udzielenia chrztu wierny złożył w Chrystusie, głośno to wyznając wobec wspólnoty Ludu Bożego. Główną pobudką nadziei jest wierność Boga, który dał obietnice (por. Hbr 6, 13. 18; 11, 11; 12, 26; 1Kor 1, 9; 10, 13)[44]. Jezus nie tylko daje prawdziwe życie (por. J 6, 58; 10, 28), lecz jest samym życiem (por. J 6, 35; 11, 25–26), życiem, które jest także światłością (por. J 8, 12).

Wiara, nadzieja i miłość rozwijają się i spełniają swoje zadanie w zgromadzeniu eucharystycznym (por. 2Tes 2, 1; Jk 2, 2), bo tam jest najlepsza okazja do ujawnienia miłości wzajemnej i umocnienia wiary i nadziei (por. Hbr 10, 23–25)[45]. Jak uczy *Vaticanum II*, „uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej, w źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego”[46] człowiek współuczestniczy w prawdziwym dobru, a jak uczy Jan Paweł II „przede wszystkim w teologalnych cnotach wiary, nadziei i miłości”[47].

Nadzieja, która opiera się na naszych siłach dopiero wówczas, kiedy wzmocniona jest pomocą łaski, pomocą Ducha Świętego, staje się tym darem, który budzi zaufanie, pozwala na owocowanie obfitości darów, staje się początkiem dziedzictwa życia wiecznego tu już na etapie tej ziemskiej nadziei (por. Hbr 9, 15; 1P 1, 3–4). Przymierze życia, nadziei ku nadziei wiecznej dokonało się we Krwi Chrystusa (por. Ga 4, 1–7; Rz 8, 17). Ekspiacyjnie (por. Hbr 9, 7; 13, 11) w pełni skuteczna była właśnie jedynie krew Jezusa (por. Hbr 10, 4.19), bo On sam jest przebłagalną (por. Rz 3, 25); Jego krew jest krwią Przymierza na odpuszczenie grzechów (por. Wj 24, 6–8; Mt 26, 28; Mk 14, 24); jest krwią, którą się spożywa podczas uczty eucharystycznych (por. J 6, 53–54; 1Kor 10, 16)[48].

---

[43] LF, n. 18.

[44] Por. SpS, n. 2; LF, n. 52; SnC, n. 25.

[45] „Eucharystia objawia się zatem jako zwieńczenie wszystkich sakramentów, dzięki którym osiągamy doskonałą komunię z Bogiem Ojcem przez utożsamienie się z Jednorodzonym Synem, dzięki działaniu Ducha Świętego” (EdE, n. 34).

[46] KK, n. 11.

[47] VS, n. 64.

[48] Por. RH, n. 21; Franciszek, XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Ku Kościołowi synodalnemu*, n. 16; Balthasar, *Solo l'amore e credibile*, s. 108–114; Brown, *La morte del Messia*, s. 199–236; H.W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, Città del

W tym kontekście należy zawsze pamiętać, jak wskazuje Katechizm, że „nadzieja jest cnotą teologalną, dzięki której pragniemy jako naszego szczęścia królestwa niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego. «Trzymając się niewzruszenie nadziei, którą wyznajemy, bo godny jest zaufania Ten, który dał obietnicę« (Hbr 10, 23). On «wylał na nas obficie (Ducha Świętego) przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, abyśmy, usprawiedliwieni Jego łaską, stali się w nadziei dziedzicami życia wiecznego» (Tt 3, 6–7)”[49].

W nowej ekonomii zbawienia chodzi o to, abyśmy stali się „w nadziei dziedzicami życia wiecznego” (Tt 3, 7). Nadzieja to przecież owo Abrahamowe uwierzenie czasem wbrew nadziei, to rzucenie się w nieznane, ale zawsze z perspektywą spotkania szczęścia, z perspektywą życia, z perspektywą pełni miłości (por. Rz 4, 18; Rdz 15, 5). Abraham jest „przyjacielem Boga” (por. Iz 41, 8; Jk 2, 23), ojcem wierzących, a co zatem idzie ojcem wszystkich narodów (por. Mt 3, 9; J 8, 33–39; Rz 3, 27–4, 25; Ga 3, 6–29)[50]. Mając na względzie całe dzieje zbawienia, Katechizm wskazuje, że „nadzieja chrześcijańska podejmuje i wypełnia nadzieję narodu wybranego, mającą swoje źródło w wzór w nadziei Abrahama, który [...] «wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów» (Rz 4, 18)”[51].

Wiara jest tutaj nadzieją, czyli nastawieniem na przyszłość i zarazem uwolnieniem się od tej przeszłości, gdyż całą troskę o siebie i swoją przyszłość zostawia się Bogu. Przedmiotem właściwym wiary chrześcijańskiej jest tajemnica Jezusa Chrystusa, którego Ojciec zmartwychwskrzesił (por. Rz 4, 24; 1Kor 12, 3; 15, 3–5; Flp 2, 8–11) i uczynił Zbawcą wszystkich ludzi (por. Dz 4, 12; Rz 3, 23–26; 1Kor 1, 30–31; Ga 2, 16; Ef 1, 3–11)[52]. Dzięki miłości wiara staje się czynną i wydaje piękne owoce miłości (por. Rz 8, 14;

Vaticano 1999, s. 414–428; Dziuba, *Nadzieja zawieść nie może*, s. 56–57; F. Manzi, G.C. Pagazzi, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Assisi 2001, s. 101–140.

[49] KKK, n. 1817.

[50] Por. VS, n. 15; G. Greshake, *Il Dio unitrino*, s. 286–289; L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma – Casale Monferrato 1986, s. 432–439; F.-X. Durrwell, *Siete stati chiamati*, w: *Chiamati alla libertà. Saggi di teologia morale in onore di Bernard Häring*, red. H. Boelaars, R. Tremblay, Roma 1980, s. 7–22; Balthasar, *Gloria, 7: Nuovo patto*, s. 79–84.

[51] KKK, n. 1819.

[52] „Bez tego upodobnienia w Miłości, bez obecności Ducha, który rozlewa ją w naszych sercach (por. Rz 5, 5), jest rzeczą niemożliwą wyznawać Jezusa jako Pana (por. 1Kor 12, 3)” (LF, n. 21). Por. LF, n. 11; GeE, n. 2; SnC, n. 20; Lewandowski, *W nadziei jesteśmy odkupieni*, s. 16–19.

1Kor 6, 9–11; Ga 5, 25; 1Tes 1, 3; Jk 2, 17–26). Franciszek przypomina: „Dynamika wiary, nadziei i miłości (por. 1Tes 1, 3; 1Kor 13, 13) sprawia zatem, że bliskie są nam troski wszystkich ludzi, na naszej drodze prowadzącej do tego miasta «którego architektem i budowniczym jest sam Bóg» (Hbr 11, 10), ponieważ «nadzieja zawieść nie może» (Rz 5, 5)”[53]. Święty Piotr Apostoł zaś zachęca: „Wszystkie troski wasze przerzućcie na Niego, gdyż Jemu zależy na was” (1P 5, 7; por. Ps 55, 23; Syr 2, 1–18).

Zdając wszystkie swe trudności i kłopoty Bogu, człowiek nie otrzymuje gwarancji spełnienia swoich życzeń, ale pewność, iż On pokieruje biegiem jego życia zgodnie ze swą dobrocią. Bóg, który obdarzył człowieka życiem, troszczy się o nie, by jak najpełniej rozwijało się ku Niemu (por. Ps 55, 23; Mt 6, 25–34). Powiązana ściśle z nadzieją i miłością, wiara posiada dwa aspekty: niemożność widzenia (która ustąpi dopiero w niebie) (por. 1Kor 13, 12; Hbr 2, 8; Ap 22, 4) i otwarcie się na słowo Boże (postawa, którą będzie się posiadać także w niebie) (por. J 17, 14.17; 1Kor 13, 13; 1Tes 1, 6; 1 J 2, 5)[54].

6. Moc dobra

Chrześcijańska cnota nadziei odpowiada dążeniu do szczęścia złożonego przez Boga w sercu człowieka, podejmuje ona oczekiwania, które inspirują działanie ludzi; oczyszcza je, by ukierunkować je na królestwo niebieskie. Żywa nadzieja chroni przed zagrożeniami wynikającymi z egoizmu i odważnie prowadzi do najdoskonalszego szczęścia miłości[55]. Jan Paweł II podkreśla, że to właśnie „dzięki pomocy łaski Bożej i przy współpracy ludzkiej wolności zawsze pozostaje dla człowieka otwartą duchowo przestrzenią nadziei”[56]. To są ważne wskazania ku nowej wyobraźni nadziei.

---

[53] LF, n. 57. „Nadzieja, wraz z wiarą i miłością tworzy tryptyk «cnót teologalnych», które wyrażają istotę życia chrześcijańskiego (por. 1Kor 13, 13; 1Tes 1, 3). W ich nierozerwalnym dynamizmie, nadzieja jest tą, która niejako nadaje orientację, wskazuje kierunek i cel chrześcijańskiej egzystencji” (SnC, n. 18).

[54] Por. GeE, n. 25, 86, 122; LF, n. 57; Brown, *Giovanni. Commento al. Vangelo spirituale*, s. 76–84; Jerumanis, *L'uomo splendore della gloria di Dio*, s. 121–126; Tremblay, *Voi, la luce del mondo*, s. 56–63; L. Melina, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Roma – Milano 2001, s. 178–199; Dziuba, *Powołani do nadziei*, s. 5–6; F. Ruiz, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna 1999, s. 52–61.

[55] Z samej natury „cnota nadziei odpowiada dążeniu do szczęścia, złożonemu przez Boga w sercu każdego człowieka; podejmuje ona te oczekiwania, które inspirują działania ludzi; oczyszcza je, by ukierunkować je na królestwo niebieskie [...]. Żywa nadzieja chroni przed egoizmem i prowadzi do szczęścia miłości” (KKK, n. 1818).

[56] VS, n. 103.

Natomiast Benedykt XVI przypomina, że „wierność człowiekowi wymaga wierności prawdzie, która jako jedyna gwarantuje wolność (por. J 8, 32) i możliwość integralnego rozwoju ludzkiego”[57]. Wolnością obdarza nas jedynie Chrystus (por. J 8, 32–36; Rz 6, 18–22; Ga 5, 1), ale nie po to, byśmy byli wyjęci spod władzy także i owego oswobodziciela, lecz po to, byśmy mogli stać się niewolnikami Jezusa Chrystusa (por. Rz 7, 3–6; 8, 3) i Jego braćmi (por. Rz 8, 2) mając dostęp do sprawiedliwości i świętości (por. 1Kor 7, 21–22.39; Ga 3, 28; 5, 1), po uprzednim uwolnieniu nas od Prawa (por. 1Kor 9, 19), od grzechu i od śmierci (por. Rz 6, 20.22)[58].

Tę wolność duchową wyjednał dla nas Chrystus (por. Ga 2, 4; 5, 1.13) a przekazał nam ją Duch Święty (por. 2Kor 3, 17); czyni nas ona niezależnymi od sądów innych ludzi (por. 1Kor 10, 29). Jezus gładzi grzechy, gdyż odnosi zwycięstwo nad księciem tego świata (por. J 1, 29; 12, 31–32; 1J 1, 7–10; 2, 12; Ap 1, 5)[59]. Jak pisze Franciszek: „Otóż, śmierć Chrystusa odsłania całkowitą wiarygodność miłości Bożej, gdy patrzymy na nią w świetle Jego zmartwychwstania. Chrystus zmartwychwstały jest wiarygodnym świadkiem (por. Ap 1, 5; Hbr 2, 17), solidnym wsparciem dla naszej wiary”[60].

W kategoriach wiary – zdaniem Jana Pawła II – „nie chodzi tutaj o radość naiwną ani też o nadzieję próżną. Radość zwycięstwa nad złem nie przesłania realistycznej świadomości zła, które istnieje w świecie i w każdym człowieku. Owszem, nawet tę świadomość wyostrza [...]. Dobro bowiem nie jest łatwe, jest ono zawsze tą «stromą ścieżką» [...] (por. Mt 7, 14). Tak więc radość z dobra i nadziei na jego zwycięstwo w człowieku i w świecie nie odsuwa na magnes lęku o to dobro, o zniweczenie nadziei”[61].

To jest wielka przestrzeń, przestrzeń nadziei. To nie jest radość naiwna, jakaś próżna, nieokreślona. To jest radość zwyciężania zła: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12, 21; por. Jk 5, 4).

---

[57] CiV, n. 9.

[58] Por. SnC, n. 20; LF, n. 22; Franciszek, XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Ku Kościołowi synodalnemu*, n. 52.

[59] Por. KL, n. 106; VS, n. 45; H.U. von Balthasar, *Teodrammatica, 4: L'azione*, Milano 1999, s. 147–153; Tremblay, *L'"innalzamento" del Figlio*, s. 44–48; Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo*, t. 3, s. 315–319; F.-X. Durrwell, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma 1985, s. 51–59; R. Tremblay, *Cristo e morale in alcuni documenti del magistero*, Roma 1996, s. 178–185; Balthasar, *Solo l'amore e credibile*, s. 109–114

[60] LF, n. 17.

[61] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 36–37.

Każde pokonanie siebie, przełamanie własnego egoizmu, odpłacenie dobrem za niewdzięczność – to zdecydowane triumfu dobra nad złem, to wyraźne umniejszenie się zła w świecie. Tylko miłość niesie ze sobą życie. Zło zaś jest największym wrogiem życia[62].

Zło oddziela człowieka od Boga i bliźnich (por. Rz 1, 29; Tt 3, 3); zła należy unikać za wszelką cenę (por. Rz 12, 9; Kol 3, 8; Ef 4, 31; 1P 3, 9) i modlić się oto, by nie miało do nas dostępu (por. Mt 6, 13; Dz 8, 22). Zło nie pochodzi od Boga (por. Jk 1, 13), ale z serca ludzkiego, które od początku swego istnienia było złe (por. Rdz 6, 5; 1Sm 17, 28; Jr 3, 5; Mk 7, 22; Rz 1, 29): człowiek daje się wciągnąć w zło przez złe moce (por. Ef 6, 12), przez pożądliwość albo wskutek niewłaściwego korzystania z wolności lub daru mowy (por. 1Kor 14, 20; Jk 3, 8; 1P 2, 1; 3, 10)[63]. Benedykt XVI wskazuje: „chrześcijanie bowiem, pomimo wszystkich nieporozumień i zamieszania w otaczającym ich świecie, nie przestają wierzyć w «dobroć i miłość Boga do ludzi» (por. Tt 3, 4). Choć jak inni ludzie pogrążeni są w dramatycznej złożoności dziejów, pozostają utwierdzeni w przekonaniu, że Bóg jest Ojcem i kocha nas, nawet jeżeli jego milczenie pozostaje dla nas niezrozumiałe”[64].

To jest pełna nadziei radość realizmu życia. To jest radość z istnienia w świecie, z istnienia obok mnie innych ludzi i całego stworzenia. Co nie przysłania realistycznej świadomości zła i jego wielopłaszczyznowego działania, zwłaszcza poprzez złych ludzi, przed którymi przestrzegał Jezus (por. Mt 7, 15; Mk 15, 5), które istnieje w świecie i w jakimś stopniu w każdym człowieku zranionym przez grzech pierwszych rodziców (por. Rdz 3, 1–24; Rz 5, 12–21; Ps 51, 7). Adam i Ewa padli ofiarą pokus szatańskich (por. Rdz 3, 20; 2Kor 11, 3; 1Tm 2, 13–14)[65].

---

[62] „Św. Paweł zachęcał chrześcijan Rzymu, aby «nikomu nie odpłacali złem za złe» (Rz 12, 17), aby nie chcieli wymierzać sami sobie sprawiedliwości (por. 19), i nie dali się zwyciężyć złu, ale by «zło dobrem zwyciężali» (12, 21). Taka postawa nie jest oznaką słabości, lecz prawdziwej siły, gdyż sam Bóg «jest cierpliwy, ale i potężny siłą» (Ga 1, 3)” (GeE, n. 113).

[63] Por. tamże, n. 112–121; J. Galot, *L'Esprit Saint, personne de communion*, Saint-Maur 1997, s. 79–87; A. Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005, s. 212–218; P. Sequeri, *Il tragico nell'esistenza e la theologia crucis*, „Teologia”, 19(1994), s. 311–339; J. Ratzinger, *Guardare al Crocifisso. Fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Milano 1992, s. 27–36.

[64] DCE, n. 38.

[65] Por. VS, nr 31–70; C. Westermann, *Genesi*, Casale Monferrato 1989, s. 19–43; M. Rupnik, *Dire l'uomo, 1: Persona, cultura della Pasqua*, Roma 1997, s. 179–225; G. von Rad, *Genesi. La storia delle origini*, Brescia 1993, s. 98–118; J. Ratzinger, *Creazione e peccato. Catechesi sull'origine del mondo e sulla caduta*, Cinisello Balsamo 1987, s. 53–62; J.A. Fitzmyer,

Adam dał początek grzesznej egzystencji całej ludzkości, bo wszyscy zgrzeszyli (por. Rz 3, 23). Adam jest więc – w sposób negatywny – typem Chrystusa, Zbawcy wszystkich ludzi (por. Rz 5, 12–21; 7, 8–13; Jk 1, 15). Jezus, który nie znał grzechu, umarł za nasze grzechy (por. Rz 5, 8; 1Kor 15, 3; Ga 1, 4; Kol 1, 14; 1P 3, 18), Bóg „uczynił grzechem dla nas" (por. 2Kor 5, 21; Hbr 4, 15; 1P 2, 22.24), potępiając tym samym grzech, od którego nas uwolnił w paschalnym zwycięstwie (por. Rz 8, 2–3; Hbr 2, 17; 5, 1; 1P 4, 1). Chrześcijanin przez chrzest umiera grzechowi i każdego dnia powinien powtarzać na nowo ten akt śmierci (por. Rz 6, 1–22; 8, 2)[66].

* * *

Niech zatem nasz dar wzajemny wyzwala nadzieję, umacnia nadzieję i staje się wzajemnie obdarowaniem, staje się wzajemnie nadzieją, która się spełni po wypełnieniu swego ziemskiego powołania, pełnią tego powołania tam „w domu Ojca" (J 14, 2), tam, gdzie jest miejsce, w którym nadzieja stanie się już tylko pełną miłością. Przecież „Bóg jest miłością" (1J 4, 8.16) i daje udział w miłości temu, kto wierzy w Jego Syna (por. 1J 1, 3; 4, 10.19). Chodzi tutaj o miłość, którą jest sam Bóg i który objawia się w zbawczej śmierci Jego Syna, to miłość jako dar Ducha Świętego udzielony ochrzczonym przez Boga i wreszcie miłość realizowana wobec bliźnich. Wobec tej prawdy i my „złożyliśmy nadzieję w Bogu żywym, który jest Zbawcą wszystkich ludzi" (1Tm 4, 10), a „nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5).

CALLED IN THE HOPE

Keywords: Hope, love, vocation, community, virtue, Christian message.

Abstract: Christian message inscribed in humanity, points out to their vocation to hope. It is a gift given to us and entrusted to us. The importance of hope is underlined through the fact of how today's man is lost and filled with anxieties and fears. Facing these difficulties, one realizes the need of a community, both on earthly and supernatural level. Man need to walk on a pilgrimage paths leading to salvation. A specific gift on this journey is the Blood of hope, the saving Blood of Christ shed for our salvation.

Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento, Brescia 1991, s. 157–178; S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Milano 2002, s. 125–134; Dziuba, *Nadzieja zawieść nie może*, s. 57.

[66] Por. LF, n. 17, 41–42; GeE, n. 118; SnC, n. 20, 23.

These gifts of grace unleash a creative and victorious power of goodness, which has a special expression in the Paschal hope. At last "hope does not disappoint, because the love of God has been poured out into our hearts through the holy Spirit that has been given to us" (Rom 5:5).

Sections: [Introduction] > 1. The Gift of Hope > 2. The Lost Man > 3. The need for community > 4. Pilgrimage to salvation > 5. The Blood of Hope > 6. Power of Good > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4 XII 1963, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 XI 1964, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–163.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 18 XI 1965, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350–362.

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

Jan Paweł II, Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*, 22 X 1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 1: *1978*, red. E. Weron, A. Jarocha, Poznań – Warszawa 1982, s. 13–17.

Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży *Przynosicie radość i nadzieję*, Rzym, 22 XI 1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 1: *1978*, red. E. Weron, A. Jarocha, Poznań – Warszawa 1982, s. 88–89.

Jan Paweł II, Przemówienie na otwarcie Trzeciej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy*, Puebla, 28 I 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1: *1979*, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1990, s. 83–95.

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

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, Katecheza *Duch Święty zadatkiem eschatologicznej nadziei sprawcą wytrwania aż do końca*, 3 VII 1991, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II, Duch Święty*, Kraków – Ząbki 1999, s. 313–317.

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

Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży *Kościół i Papież oczekują od was, abyście wyznawali Chrystusa*, Manila, 14 I 1995, OsRomPol, 16(1995), nr 3, s. 16–20.

Jan Paweł II, Do uczestników VII Sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych *Globalizacja i etyka*, 27 IV 2001, OsRomPol, 22(2001), nr 6, s. 42–43.
Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17 IV 2003, Città del Vaticano 2003.
Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25 XII 2005, Città del Vaticano 2005.
Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 30 XI 2007, Città del Vaticano 2007.
Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29 VI 2009, Città del Vaticano 2009.
Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29 VI 2013, Città del Vaticano 2013.
Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, 19 III 2018, Città del Vaticano 2018.
Franciszek, Bulla *Spes non confundit*, 9 V 2024, Città del Vaticano 2024.
Franciszek, XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Ku Kościołowi synodalnemu. Komunia, uczestnictwo, misja*. Dokument końcowy, 26 X 2024, Città del Vaticano 2025.
Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Attridge H.W., *La Lettera agli Ebrei*, Città del Vaticano 1999.
Balthasar H.U. von, *Gloria 7: Nuovo patto*, Milano 1977.
Balthasar H.U. von, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1982.
Balthasar H.U. von, *Teodramatyka, 2: Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, Kraków 2006.
Balthasar H.U. von, *Teodrammatica, 4: L'azione*, Milano 1999.
Balthasar H.U. von, *Teodrammatica, 5: L'ultimo atto*, Milano 1986.
Battaglia V., *Gesù crocifisso Figlio di Dio*, Roma 1991.
Bordoni M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.
Bosetti E., *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di Teologia Morale", 36(2004), s. 227–245.
Brown R.E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1999.
Brown R.E., *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della passione nei quattro vangeli*, Brescia 1999.
Brown R., *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986.
Durrwell F.-X., *Siete stati chiamati*, w: *Chiamati alla libertà. Saggi di teologia morale in onore di Bernard Häring*, red. H. Boelaars, R. Tremblay, Roma 1980, s. 7–22.
Durrwell F.-X., *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003.
Durrwell F.-X., *Cristo, l'uomo e la morte*, Milano 1993.
Durrwell F.-X., *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1998.
Durrwell F.-X., *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma 1985.
Dziuba A.F., *Nadzieja zawieść nie może*, „Laski", 2025, nr 3, s. 54–61.
Dziuba A.F., *Powołani do nadziei*, „Korona Cierniowa", czerwiec – lipiec 2025, s. 4.
Feuillet A., *L'agonie de Gethsémané. Enquête exégétique et théologique suivie d'une étude du "mystère de Jésus" de Pascal*, Paris 1977.

Fitzmyer J.A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999.
Fitzmyer J.A., *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Brescia 1991.
Frosini G., *Lo Spirito che da la vita. Una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1997.
Galot J., *L'Esprit Saint, personne de communion*, Saint-Maur 1997.
Greshake G., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000.
Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995.
Jerumanis A.-M., *L'uomo splendore della gloria di Dio. Estetica e morale*, Bologna 2005.
Ladaria L.F., *Antropologia teologica*, Roma – Casale Monferrato 1986.
Légasse S., *L'Èpître de Paul aux Galates*, Paris 2000.
Léonard A., *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, Cinisello Balsamo 1994.
Lewandowski J., *W nadziei jesteśmy odkupieni. Komentarz do Encykliki Benedykta XVI „Spe salvi"*, Warszawa 2008.
Manzi F., Pagazzi G.C., *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Assisi 2001.
Melina L., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Roma – Milano 2001.
Panimolle S., *Lettura pastorale del Vangelo*, t. 3, Bologna 1984.
Penna R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991.
Pitta A., *Lettera ai Romani*, Milano 2001.
Prigent P., *L'Apocalisse di s. Giovanni*, Roma 1985.
Rad G. von, *Genesi. La storia delle origini*, Brescia 1993.
Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.
Ratzinger J., *Creazione e peccato. Catechesi sull'origine del mondo e sulla caduta*, Cinisello Balsamo 1987.
Ratzinger J., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986.
Ratzinger J., *Guardare al Crocifisso. Fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Milano 1992.
Ratzinger J., *Rappresentanza/Sostituzione*, w: *Dizionario teologico*, Brescia 1969, s. 45–47.
Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970.
Ravasi G., *La paternità divina nella Bibbia*, Bologna 2000.
Rocchetta C., *Teologia della tenerezza. Un "vangelo" da riscoprire*, Bologna 2000.
Ruiz F., *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna 1999.
Rupnik M., *Dire l'uomo, 1: Persona, cultura della Pasqua*, Roma 1997.
Schlier H., *La Lettera ai Romani*, Brescia 1982.
Schnackenburg R., *Die Johannesbriefe*, Freiburg – Basel – Wien 1984.
Scola A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005.

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

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

Testa B., *I sacramenti della Chiesa*, Milano 2001.

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

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

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

Tremblay R., *L'"innalzamento" del Figlio fulcro della vita morale*, Roma 2001.

Tremblay R., *La primauté immédiate de Jésus le Christ sur l'être de l'hommeappelé à agir moralmente dans le monde*, „Studia Moralia", 22(1985), s. 211–232.

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

Weil S., *L'ombra e la grazia*, Milano 2002.

Westermann C., *Genesi*, Casale Monferrato 1989.

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

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 166–181
10.52404/ttnwloc.stwl.28.8

KS. PRZEMYSŁAW WITKOWSKI [a,@]
0009-0007-4961-9866
[a] Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Teologicznych i Artystycznych „Academia Artium Humaniorum", ul. Władysława Bojarskiego 1, 87-100 Toruń, kujawsko-pomorskie, PL
[@] xWitkowski.p@GMail.Com

ZARZUT BLUŹNIERSTWA WOBEC JEZUSA W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU W KOMENTARZU DO EWANGELII WEDŁUG ŚW. MATEUSZA

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, zarzut, bluźnierstwo, Jezus, proces, egzegeza, chrystologia, Ewangelia Mateusza.

Abstrakt: Komentarz św. Tomasza z Akwinu do Ewangelii św. Mateusza pozwala uchwycić sposób, w jaki średniowieczny teolog interpretuje sceny oskarżenia Jezusa o bluźnierstwo, zwracając uwagę na mechanizmy powstawania oskarżenia. Analiza wskazuje, że wśród powodów formułowania wobec Jezusa zarzutu bluźnierstwa znajdują się zarówno błędy poznawcze Jego adwersarzy, jak strategia oskarżenia. Jednocześnie w komentarzu widoczna jest dialektyczna struktura zarzutu i odpowiedzi, w której oskarżenie zostaje zestawione z reakcją Jezusa. W artykule zostały przeanalizowane argumenty pozwalające odczytać komentarz Tomasza jako proces argumentacji rozwijający się w dialogu z różnymi stanowiskami interpretacyjnymi. Dlatego najpierw zostanie przedstawiona analiza zarzutu bluźnierstwa jako błędu poznawczego, a następnie jego ujęcie jako aktu woli i związane z tym wątki teologiczne. Wreszcie zostanie ukazane bluźnierstwo jako element oskarżenia w strukturze procesu sądowego Jezusa relacjonowanego w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 26).

KS. PRZEMYSŁAW WITKOWSKI (1991–); 2020, kapłan diecezji toruńskiej; 2020, mgr: teologia (UMK, Toruń); 2024, lic. nauk o komunikacji społecznej (PUSC, Rzym, IT); koordynator ds. komunikacji i promocji w Interdyscyplinarnym Centrum Studiów nad Technologiami w Społeczeństwie (UMK, Toruń); zainteresowania naukowe: tomizm, teoria komunikacji i manipulacji, etyka sztucznej inteligencji.

Sekcje: 1. Zarzut bluźnierstwa w Mt 9 > 2. Zarzut bluźnierstwa w Mt 12 > 3. Zarzut bluźnierstwa w Mt 26 > [Wnioski].

1. Zarzut bluźnierstwa w Mt 9

Zarzut bluźnierstwa dotyka pytania o tożsamość Jezusa oraz relację między Jego człowieczeństwem a Boską władzą. Szczególne znaczenie dla interpretacji tych tekstów posiada komentarz św. Tomasza z Akwinu do Ewangelii św. Mateusza, powstały w ramach jego działalności jako *Magister in Sacra Pagina* na Uniwersytecie Paryskim. Egzegeza biblijna zajmowała centralne miejsce w teologii Akwinaty, a jego komentarze ukazywały trwałe powiązanie egzegezy z teologią spekulatywną, której wspólnym fundamentem jest Pismo Święte[1].

W Ewangelii według św. Mateusza zarzut bluźnierstwa po raz pierwszy pojawia się w dziewiątym rozdziale na poziomie wewnętrznej oceny uczonych w Piśmie. Wynika on ze sposobu postrzegania Jezusa w kontekście odpuszczenia grzechów paralitykowi (Mt 9, 2)[2]. Święty Tomasz w swoim komentarzu do Ewangelii zwraca uwagę, że reakcja uczonych w Piśmie rodzi się ze zdumienia, które wynika z rozbieżności między tym, co widzą (człowieka), a tym, czego nie rozpoznają (działania Boga). Widząc jedynie człowieka, uczeni w Piśmie przyjmują za oczywiste, że odpuszczenie grzechów należy wyłącznie do Boga. W konsekwencji interpretują słowa Jezusa jako roszczenie do władzy właściwej samemu Bogu, uznając je za bluźnierstwo[3].

Interpretacja odpowiedzi Jezusa posiada wyraźną, trójczłonową strukturę argumentacyjną. Tomasz wskazuje, że Jezus odpiera zarzut bluźnierstwa na trzy sposoby: przez poznanie (*cognitio*), słowo (*verbum*) oraz czyn (*factum*). Pierwszy poziom dotyczy aktu poznania, rozumianego jako zdolność poznania ukrytych myśli człowieka. Dla Tomasza taka forma poznania przysługuje wyłącznie Bogu, ponieważ – podobnie jak odpuszczanie grzechów – obejmuje to, co należy do Jego boskiej władzy.

---

[1] Por. P. Roszak, *Tomizm biblijny*, „Biblica et Patristica Thoruniensia", 9(2016), s. 127.

[2] Sancti Thomae Aquinatis, *Super Evangelium S. Matthaei lectura* (*In Matt*), [Reportatio Leodegarii Bissuntini], ed. by R. Cai, Taurini – Romae 1951, cap. IX, lect. 1, n. 746; zob. także A. Draguła, *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem*, Warszawa 2013, s. 36.

[3] *In Matt*, cap. IX, lect. 1, n. 747–749. Zob. także, S.L. Cox, *A Consideration of the Gospel Accounts of the Jewish Charge of Blasphemy Against Jesus*, „Journal for Baptist Theology and Ministry", 2(2004), nr 2, s. 69.

Fakt, że Jezus zna myśli swoich przeciwników, stanowi pierwszy element argumentu[4].

Kolejnym rodzajem argumentacji Jezusa jest wypowiedź: „Co jest łatwiejsze: powiedzieć «Twoje grzechy są odpuszczone», czy powiedzieć «Wstań i chodź»?" (Mt 9, 5). Tomasz z Akwinu, odwołując się do interpretacji Hieronima, wskazuje, że argument ten nie dotyczy łatwości samego działania, lecz relacji między słowem a jego weryfikowalnością. Łatwiej jest bowiem wypowiedzieć twierdzenie, którego nie można bezpośrednio sprawdzić, niż takie, które podlega natychmiastowej weryfikacji. W tym sensie wypowiedź Jezusa demaskuje sposób rozumowania Jego przeciwników, ukazując, że ich oskarżenie opiera się na tym, co niewidzialne, a więc trudne do oceny[5].

W komentarzu do Mt 9 św. Tomasz nie ogranicza się jedynie do wyjaśnienia sensu sceny uzdrowienia paralityka, lecz rozwija także refleksję o charakterze doktrynalnym. Egzegeza tego fragmentu staje się dla niego okazją do obrony prawdy o bóstwie Jezusa. W tym kontekście Akwinata przywołuje błędne ujęcia chrystologiczne, takie jak stanowisko Nestoriusza, który akcentował rozdzielenie natur w Chrystusie[6]. Konsekwencją tej koncepcji było ujmowanie jedności Chrystusa jako zewnętrznego połączenia dwóch podmiotów, co prowadziło do rozbicia jedności Jego osoby. Drugim przywołanym błędem jest nauczanie Fotyna, który twierdził, że Chrystus był tylko człowiekiem, który przez zasługi otrzymał boskość[7]. Tomasz zgadza się z nauczaniem Soboru Chalcedońskiego, że Jezus Chrystus jako jedna osoba odwiecznie jest Bogiem, a przez wcielenie stał się w pełni człowiekiem. Dwie natury, Boska i ludzka, nie tworzą dwóch osób, lecz są zjednoczone w jednej hipostazie[8].

W tym kontekście Tomasz rozszerza analizę egzegetyczną o wymiar doktrynalny, przywołując błędne ujęcia chrystologiczne. Wskazuje m.in. na stanowisko Nestoriusza, który akcentował rozdzielenie natur w Chrystusie, co prowadziło do ujmowania Jego jedności jako jedynie

[4] *In Matt*, cap. IX, lect. 1, n. 748.

[5] Tamże, n. 748–749: Tomasz pokazując strukturę działania Jezusa, zwraca uwagę na fakt cudu przez potrójny pryzmat: cel – sposób – skutek. Cel, jako ukierunkowanie na poznanie, sposób jako „rozkaz" skierowany do paralityka („Wstań") oraz skutek jako uzdrowienie fizyczne u duchowe.

[6] *In Matt*, cap. IX, lect. 1, n. 750.

[7] Tamże, n. 750–752.

[8] Por. D. Turner, *Tomasz z Akwinu. Portret*, Poznań – Warszawa 2017, s. 275.

zewnętrznego związku dwóch podmiotów[9]. Podobnie odrzuca nauczanie Fotyna, według którego Chrystus był jedynie człowiekiem wyniesionym do godności boskiej[10]. Przywołanie tych stanowisk pozwala Tomaszowi doprecyzować znaczenie analizowanego fragmentu: skoro odpuszczenie grzechów przysługuje wyłącznie Bogu, to przypisanie tej władzy Jezusowi zakłada uznanie Jego boskiej natury. W ten sposób egzegeza Mt 9 prowadzi do potwierdzenia klasycznej nauki chrystologicznej, zgodnie z którą w jednej osobie Chrystusa zjednoczone są dwie natury bez podziału i rozdzielenia[11].

W Tomaszowej analizie odpowiedzi na zarzut bluźnierstwa przez Jezusa istotna jest także reakcja tłumu, który na widok nadprzyrodzonego wydarzenia został ogarnięty lękiem (*timor*), adekwatnym do sytuacji objawienia się mocy Boga. Lęk rodzi się nie tyle z werbalnej odpowiedzi na zarzut, co działania przekraczającego porządek natury, który doprowadza ich do uwielbienia Boga[12]. Tomasz analizuje relacje tłumu jako właściwie ukierunkowaną w przeciwieństwie do uczonych w Piśmie, którzy „szyderczo odmówili" w pogardzie. Duchowa wyniosłość uczonych w Piśmie staje się przyczyną odrzucenia cudu i argumentacji obronnej Jezusa.

Analiza sceny uzdrowienia paralityka (Mt 9) ukazuje, że oskarżenie Jezusa o bluźnierstwo pojawia się na poziomie wewnętrznej oceny uczonych w Piśmie, bez jeszcze publicznego i formalnego charakteru. Na tym etapie źródłem problemu jest niepełne rozpoznanie osoby Jezusa. Widząc w Chrystusie człowieka, nie dostrzegają Jego boskiej tożsamości. W konsekwencji, przyjmując założenie, że odpuszczenie grzechów przysługuje jedynie Bogu, uznają Jego słowa za bluźnierstwo[13]. Odpowiedź Jezusa rozwija się w formie uporządkowanej argumentacji. Najpierw ujawnia On ich myśli, co zgodnie z interpretacją Tomasza wskazuje na poznanie przysługujące wyłącznie Bogu. Następnie, poprzez słowo, poddaje ocenie ich rozumowanie, a ostatecznie potwierdza swoje twierdzenie czynem, dokonując uzdrowienia. W ten sposób to, co niewidzialne, zostaje potwierdzone przez widzialny znak.

---

[9] *In Matt*, cap. IX, lect. 1, n. 750.

[10] Tamże.

[11] Por. Turner, *Tomasz z Akwinu. Portret*, s. 275.

[12] *In Matt*, cap. IX, lect. 1, n. 754.

[13] Tamże, n. 747.

2. Zarzut bluźnierstwa w Mt 12

W dwunastym rozdziale Ewangelii według św. Mateusza konflikt między faryzeuszami a Jezusem przebiega na poziomie werbalnym i dotyczy interpretacji Jego działania. Przedmiotem zarzutu jest przypisanie Jezusowi działania mocy demonicznej w wypędzaniu złych duchów[14]. Choć w wypowiedzi faryzeuszów nie pojawia się wprost zarzut bluźnierstwa, to przypisanie działania Jezusa mocy demonicznej stanowi jego odpowiednik. Odpowiadając na to oskarżenie, Jezus sam wprowadza kategorię bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu (Mt 12, 31), co wskazuje, że przedmiotem sporu jest nie tyle sam fakt cudu, ile jego źródło. W analizie tego rodzaju oskarżenia Tomasz posługuje się kategorią oczerniania (*detractionis perversitas*), którą w *Summie teologicznej* interpretuje jako uwłaczanie czyjejś sławie poprzez skryte słowa wypowiadane z zamiarem wyrządzenia szkody[15].

W obu analizowanych przypadkach (Mt 9 i Mt 12) punktem wyjścia oskarżenia pozostaje cud, jednak różni się sposób jego interpretacji. Tomasz rozumie cud jako *perfecta curatio*, czyli przywrócenie pełni zdrowia obejmującej zarówno sferę cielesną, jak i duchową. O ile w Mt 9 problem dotyczył odpuszczenia grzechów, o tyle w Mt 12 spór koncentruje się na przypisaniu źródła tego działania[16].

Odpowiedź Jezusa na zarzut ma podwójną płaszczyznę. Pierwsza cześć dotyczy odpowiedzi polemicznej i bezpośrednio odnoszącej się do zarzutu, w której wskazuje na nieprawdziwość słów, co kontrargumentuje logikę faryzeuszów[17]. Druga część ma charakter doktrynalny, w której Jezus nie odnosi się już wprost do samego zarzutu, lecz przedstawia swoje

---

[14] Tamże, cap. XII, lect. 2, n. 1009.

[15] Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* (STh), Editiones Pauline, Cinisello Balsamo, Milano 1988, II-II, q. 73, a. 1, co. W literaturze starożytnej Grecji bluźnierstwo wyraża terminy βλασφημέω („bluźnić"), βλασφημία („bluźnierstwo") oraz βλασφημός („bluźnierczy"), których etymologia wskazuje na związek między βλάπτειν („szkodzić", „krzywdzić") a ἡ φήμη („mowa", „opinia", „wieść"). W ujęciu greckim bluźnierstwo oznacza zatem wypowiedź godzącą w czyjąś reputację, mającą charakter krzywdzący i poniżający. Rzeczownik βλασφημία w tekstach greckich odnosi się zarówno do mowy obraźliwej i oszczerczej, stanowiącej nadużycie języka, jak i do szczególnie intensywnej formy pomówienia czy szyderstwa, a także do zniewagi skierowanej przeciwko bóstwom. Tak rozumiane bluźnierstwo koresponduje z interpretacją obecnego w Apokalipsie motywu zniesławienia, który odnajduje swoją istotę w pojęciu *detractionis perversitas*: por. M. Karczewski, *Bluźnierstwo w Apokalipsie św. Jana. Studium teologiczno-biblijne*, StEl, 24(2023), s. 132.

[16] *In Matt*, cap. XII, lect. 2, n. 1007–1008.

[17] Tamże, n. 1009–1023.

nauczanie o bluźnierstwie przeciwko Duchowi Świętemu, stwierdzając, że „każdy grzech i bluźnierstwo może być odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu nie będzie odpuszczone ani w tym, ani w przyszłym wieku" (Mt 12, 31–32) [18].

Akwinata interpretuje pierwszą odpowiedź Jezusa na zarzut faryzeuszów w perspektywie czterech argumentów, które tworzą rozbudowaną progresję[19]. Pierwszy argument w wypowiedzi dotyczy „zasady podziału": „każde królestwo, wewnętrznie skłócone, pustoszeje. I żadne miasto ani dom, wewnętrznie skłócony, się nie ostoi. Jeśli szata wyrzuca szatana, to sam z sobą jest skłócony, jakże się więc ostoi jego królestwo?" (Mt 12, 25–26). Tomasz buduje swój argument w duchu filozofii Arystotelesa, w której w punkcie wyjścia wyróżnia trzy zasadnicze formy wspólnoty: dom, miasto oraz królestwo. Każde z nich realizuje określony stopień doskonałości społecznej, przy czym królestwo stanowi formę najwyższą. Warunkiem koniecznym istnienia każdej ze wspólnot jest jedność. Podział staje się zatem naruszeniem samej zasady jej istnienia. W ten sposób pierwszy argument zostaje wpisany w koncepcję jedności, według której każdy byt złożony trwa dzięki uporządkowaniu swojej części, natomiast rozdarcie i brak podporządkowania dobru wspólnemu prowadzi do rozpadu. W świetle tej zasady, jeśli szatan działałby przeciwko sobie, jego królestwo musiałoby upaść, a zarzut faryzeuszów okazuje się wewnętrznie sprzeczny[20].

Drugi argument dotyczy natury aktu wyrzucania złego ducha: „I jeśli ja przez Belzebuba wyrzucam złe duchy, to przez kogo wyrzucają je wasi synowie?" (Mt 12, 27). Hieronim, przywołany przez Tomasza, posługuje się argumentem wykazującym kolejną niespójność oskarżycieli. Jeśli synowie (*filii*), rozumiani jako naród wybrany, wypędzają demony, nie przypisując im działania szatańskiego, wówczas oskarżenie przeciwko Jezusowi staje się nielogiczne. Dalej za Hieronimem, Tomasz dopuszcza interpretację,

---

[18] Tamże, n. 1023: *Ideo dico vobis: omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus; Spiritus autem blasphemia non remittetur*.

[19] *In Matt*, cap. XII, lect. 2, n. 1010–1017: *Iesus autem sciens cogitationes eorum, dixit eis: omne regnum divisum contra se desolabitur: et omnis civitas vel domus divisa contra se non stabit. Et si satanas satanam eiicit, adversus se divisus est; quomodo ergo stabit regnum eius? Et si ego in Beelzebub eiicio daemones, filii vestri in quo eiiciunt? Ideo ipsi iudices vestri erunt. Si autem ego in Spiritu Dei eiicio daemones, igitur pervenit in vos regnum Dei. Aut quomodo potest quisquam intrare in domum fortis, et vasa eius diripere, nisi prius alligaverit fortem? Et tunc domum illius diripiet*.

[20] *In Matt*, cap. XII, lect. 2, n. 1011.

zgodnie z którą dzieci (*filii vestri*) oznaczający Apostołów, podkreślają przynależność do tego samego ludu[21]. Zapowiedź, że Apostołowie „będą sędziami", staje się obroną w wymiarze moralnym, ponieważ ich wiara obnaża niewiarę przeciwników, jak również eschatologicznym, gdyż zgodnie z obietnicą apostołowie zasiądą na tronach, sądząc pokolenia Izraela[22].

Trzeci argument odnosi się do natury szatana, określonego w komentarzu jako mocarza (*fortis*): „jak może ktoś wejść do domu mocarza, i sprzęt mu zagrabić, jeśli mocarza wpierw nie zwiąże? I dopiero dom Jego ograbi?" (Mt 12, 29). Święty Tomasz rozwija koncepcję, że moc diabła jest ograniczona przez Boga. Skoro Chrystus odbiera naczynie diabłu, musi być od niego silniejszy. Moc szatana pozwala czynić mu spustoszenie w świecie, jednak jest ona powstrzymywana przez Bożą moc (*potentia Dei*)[23]. Czwarty argument wypowiedź dotyczy opozycji dzieł. Między Chrystusem a diabłem zachodzi radykalna opozycja. Kluczowe jest przeciwstawienie, które dla Tomasza dotyczy „zbierania" i „rozpraszania" owiec[24].

Kwestą, która ponownie stawia pytanie o to, czy faryzeusze rzeczywiście dopuścili się bluźnierstwa oraz czy ono może istnieć już na poziomie samego słowa, jest odpowiedź Jezusa dotycząca bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętego[25]. W tradycji patrystycznej bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu interpretowano jako radykalne odwrócenie się od daru łaski, który został już człowiekowi udzielony, a tym samym jako zamknięcie się na możliwość zbawienia[26]. W tym kontekście Tomasz podejmuje tę interpretację, wychodząc z założenia, że każdy grzech jest odpuszczalny ze względu na moc Bożego miłosierdzia, o ile człowiek podejmuje akt nawrócenia[27]. Podkreśla, że bluźnierstwo nie wynika z niewiedzy, lecz z aktu woli (*voluntas blasphemandi*), który przybiera postać grzechu złośliwości (*malitia blasphemat*)[28].

---

[21] Tamże, n. 1015.

[22] Tamże, cap. XIX, lect. 1, n. 1609.

[23] Tamże, cap. XII, lect. 2, n. 1017–1019.

[24] Tamże, n. 1021–1022.

[25] Tamże, n. 1023–1029.

[26] Por. W. T u r e k, *Grzech przeciwko Duchowi Świętemu (Mt 12, 31–32) w „De principiis" Orygenesa*, VP, 17(1997), z. 32–33, s. 85.

[27] Akwinata broniąc powszechności Bożego miłosierdzia przeciwstawia się Nowacjanowi, dla którego istnieją grzechy nieodpuszczalne, w: *In Matt*, cap. XII, lect. 2, n. 1024.

[28] Tamże, n. 1028. W średniowiecznej teologii scholastycznej podejmowano próby systematycznego wyjaśnienia grzechu przeciwko Duchowi Świętemu. Jedną z propozycji przedstawił

Następnie przedstawia różne sposoby interpretacji wypowiedzi Jezusa. Pierwsze wyjaśnienie ma charakter literalny i odnosi się wprost do opisanej sytuacji. Faryzeusze, widząc w Jezusie działanie Ducha Świętego objawiające się w cudach, przypisali je działaniu ducha nieczystego, w którym wyrażało się bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu[29]. Drugie stanowisko dotyczy osoby Syna, który posiada dwie natury. W myśl tej zasady wypowiedź przeciwko Synowi Człowieczemu, rozumianemu w odniesieniu do Jego ludzkiej natury, może znaleźć usprawiedliwienie, natomiast odrzucenie Jego boskości nie podlega przebaczeniu[30]. Trzecia interpretacja odnosi się do bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu, które dotyczy „działania" trzeciej Osoby Trójcy Świętej (*Spiritum Sanctum operantem*)[31]. W tym kontekście sprzeciw wobec ludzkiej natury Chrystusa może być odpuszczalny, jednak sprzeciw względem działania Ducha Świętego wiąże się z brakiem przebaczenia[32].

Odmienną interpretację przedstawia św. Augustyn przywoływany przez Tomasza. Najpierw odrzuca on rozumienie, w myśl którego rzekome bluźnierstwo faryzeuszów należy interpretować jako grzech przeciwko Duchowi Świętemu. Argumentuje, że gdyby tak było, należałoby uznać za nieodwracalne potępienie pogan, Żydów oraz heretyków, którzy nie uznają działania Ducha w Kościele. Tymczasem Kościół nie odmawia im

---

Piotr Lombard (ok. 1100–1160), autor *Libri Quattuor Sententiarum*, dzieła stanowiącego podstawowy podręcznik teologii aż do XVII wieku. Lombard utożsamiał grzech przeciwko Duchowi Świętemu z uporczywym i świadomym trwaniem w złu, wyróżniając sześć jego form: rozpacz, zuchwałą ufność, brak skruchy, zatwardziałość, sprzeciw wobec poznanej prawdy oraz zazdrość o duchowe dobro bliźniego. Ujęcie to zostało przejęte w tradycji Kościoła i znalazło swoje odzwierciedlenie w Katechizm Kościoła katolickiego (por. KKK, n. 1864). Lombard podkreślał jednak, że żaden z tych grzechów nie jest nieodpuszczalny w sensie absolutnym, gdyż możliwość nawrócenia pozostaje zawsze otwarta: Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, wyd. 3, Grottaferrata 1971–1981, I–II, passim. Por. STh, II-II, q. 14, a. 1.

[29] *In Matt*, cap. XII, lect. 2, n. 1026.

[30] Innym ujęciem bluźnierstwa jest występowanie przeciwko boskim prerogatywom poprzez ich negację lub przypisanie ich jakiejś osobie. Bluźniercą można nazwać kogoś, kto odmawia Bogu właściwych jemu cech, jak i taką osobą, która przypisuje sobie właściwości zarezerwowane wyłącznie Bogu. W rozróżnieniu bluźnierstwa pojawia się interpretacja, w myśl której grzechy przeciwko Synowi Człowieczemu dokonane mogą być przez osoby niewierzące, które nie przyjęły prawdy o boskiej godności Jezusa, natomiast grzechy przeciwko Duchowi Świętemu mogą być popełnione tylko przez wierzących. Por. A. Malina, *Ewangelia o bluźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu (Mk 3, 29; 12, 4)*, „Verbum Vitae", 2(2002), s. 110.

[31] *In Matt*, cap. XII, lect. 2, n. 1026.

[32] Ujęcie to odpowiada definicji bluźnierstwa z *Summy*, zgodnie z którą polega ono na przypisaniu Bogu tego, co nie należy do jego istoty, STh, II-II, q. 13, a. 1, co.

możliwości nawrócenia. Próba ograniczenia tej zasady jedynie do osób już „wierzących" nie rozwiąże problemu, ponieważ tekst ewangeliczny mówi o „każdym"[33].

W związku z powyższym Augustyn nadaje kierunek rozumienia grzechu bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu jako „sposobu" grzeszenia polegającym na świadomym i uporczywym trwaniu w zatwardziałości i braku nawrócenia aż do śmierci[34]. Na tym tle grzech przeciwko Duchowi Świętemu zostaje zinterpretowany jako postawa trwałej niepokuty, czyli świadomego sprzeciwu wobec Ducha Świętego jako „Miłości", przez którą członkowie Kościoła jednoczą się z Chrystusem[35].

Jednocześnie należy zauważyć, że Tomasz w komentarzu dopuszcza także interpretacje innych autorów (*alii*), których nie wymienia z imienia. W tej interpretacji akcent przesuwa się na jeszcze inny kierunek metafory „pokolenia żmijowego", wskazujący na przekazywanie i utożsamianie złych nawyków wychowawczych z okresu dzieciństwa. W tym sensie symbolika żmii podkreśla ciągłość postawy sprzeciwu wobec dobra. Argumentacja zostaje wzmocniona odniesieniami do Pisma

[33] *In Matt*, cap. XII, lect. 2, n. 1026.

[34] Najobszerniej problem bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu Augustyn omawia w homilii do Mt 12, 32. W przeciwieństwie do Hieronima nie utożsamia go z jednorazowym czynem przeciwników Jezusa. Odwołując się do doświadczenia duszpasterskiego, zauważa, że wielu ludzi dopuszcza się bluźnierstw wobec Boga lub Jego dzieł, lecz następnie wyznaje winy, podejmuje pokutę i powraca do wspólnoty Kościoła, dlatego nie uważa, by to właśnie takie akty były przedmiotem wypowiedzi Jezusa w Mt 12, 32. Niewybaczalny charakter tego grzechu odnosi raczej do postawy tych, którzy po przyjęciu wiary i otrzymaniu Ducha Świętego świadomie odrzucają Boga i trwają w tym odrzuceniu bez nawrócenia, wykluczając się tym samym z udziału w zbawieniu. Jednocześnie podkreśla możliwość nawrócenia aż do ostatniej chwili życia, co oznacza, że bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu w ścisłym sensie polega na ostatecznym i nieodwołalnym odrzuceniu łaski aż do śmierci. Augustyn przyznaje jednak, że proponowane wyjaśnienie nie daje mu pełnej satysfakcji, określając tę kwestię jako jedną z najtrudniejszych w całym Piśmie Świętym i wyznając, iż w przepowiadaniu do wiernych zwykł jej unikać jako szczególnie problematycznej: *Fateor vobis, fratres, quia numquam audacius aliquid aut difficilius in omni scriptura divina tractavi. Ideo in contionibus populi vitavi hanc quaestionem molestissimam*. J. Kręcidło, *That Is the Sin of Blasphemy against the Holy Spirit, and Why Is It Unforgivable (Mark 3:28–30 and Parallels)?*, Warsaw 2025, s. 5–6.

[35] *In Matt*, cap. XII, lect. 2, n. 1028–1029: Według Augustyna Duch Święty jest Miłością. Nie oznacza to jednak, że Duch Święty jest miłością w tym sensie, w jakim miłość stanowi istotę jedynego Boga. Augustyn wyjaśnia szerzej, że „Miłość" jest imieniem własnym Ducha Świętego w porządku osobowym, podobnie jak „Słowo" i „Obraz" są imionami własnymi Syna, lecz nie w znaczeniu utożsamiania Go z samą naturą Bożą jako taką. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, Kraków 2016, s. 368–369; por. E. Gilles, *Teologia trynitarna Świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2014, s. 357–359.

Świętego[36], które ukazują zarówno trwałość ukształtowanych postaw moralnych oraz symbolikę jadu węża odnoszącą się do destruktywnej mocy ludzkiego języka[37].W omawianym fragmencie ujawnia się bowiem dwutorowość interpretacyjna. Metoda zestawienia różnych interpretacji odpowiada zasadzie egzegetycznej obecnej u Tomasza, według której zadaniem interpretatora Pisma jest przede wszystkim uchwycenie sensu tekstu, a nie jedynie analiza jego brzmienia[38].

Choć niewielu autorów wprost neguje istnienie grzechu bluźnierstwa, pojawiają się interpretacje podważające jego absolutny charakter. Uznanie grzechu definitywnie nieodpuszczalnego mogłoby pozostawać w sprzeczności z naturą Boga, który nie przeznacza nikogo na wieczne potępienie. Stanowisko takie zaprezentowano m.in. w wydaniu *International Standard Bible Encyclopedia* z 1939 roku, gdzie w haśle *Blasphemy* zasugerowano, że Jezus, wypowiadając słowa o grzechu nieodpuszczalnym, mógł się mylić[39]. Analiza bluźnierstwa w perspektywie dwunastego rozdziału Ewangelii według św. Mateusza pozwala jednak zauważyć to zjawisko, jako przejaw zatwardziałości woli człowieka wobec Boga udzielającego czasu na nawrócenie[40]. Takie ujęcie otwiera także szerszą perspektywę interpretacyjną niż klasyczna definicja bluźnierstwa, proponowana przez różnych przedstawicieli, rozumianego jako „obrażanie Boga"[41], czy słowne „przeklinania Boga" bądź rzeczy związanych ze sferą *sacrum*[42]. W komentarzu Tomasz rozwija przy tym przede wszystkim teologiczną

---

[36] „Młodzieniec według swej drogi, nawet gdy się zestarzeje, nie odstąpi od niej" (*adolescens iuxta viam suam, cum senuerit, non recedet ab ea*, Prz 22, 6); „Panie, naszą niegodziwość, nieprawości naszych ojców" (*cognovimus iniquitates patrum nostrorum*, Jr 14, 20), w: *In Matt*, cap. XII, lect. 2, n. 1037.

[37] Tamże, n. 1037.

[38] Por. P. Roszak, *Ad sensum czy ad verbum? Akwinata wobec trudności tekstowych w egzegezie biblijnej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia", 17(2024), nr 3, s. 314.

[39] Por. T. Ress, *Blasphemy*, w: *International Standard Bible Encyclopedia*, red. J. Orr, Grand Rapids 1939, I, 486 (https://www.internationalstandardbible.com/B/blasphemy.html [28.04.2025]); por. Kręcidło, *That Is the Sin of Blasphemy*, s. 73.

[40] Por. STh, I, q. 21, a. 4.

[41] Por. H.M. Vroom, *On Blasphemy: An Analysis*, w: *Religion in the Public Sphere*, ed. N. Brunsveld, R. Trigg, Utrecht 2011, s. 79.

[42] Por. F. Loiodice, *Lascia stare i santi Bestemmie, eufemismi, creatività, linguistica*, „Altre Modernità", 1(2020), s. 268–270. Por. także W. Wasil, *Od bluźnierstwa do przestępstwa, czyli co tak naprawdę chroni p`aństwo: Boga czy uczucia religijne? Studium historyczno-prawne*, „Kościół i Prawo", 2019, 8(21), nr 1, s. 204–205. Por. także J. Witte, M.Ch. Green, *Religious freedom, democracy, and international human rights*, „Emory International Law Review", 23(2009), nr 2, s. 12–16.

definicję bluźnierstwa, proponując ujęcie jako „głęboką złośliwość" (*profunda malitia*) oraz „trwanie w niepokucie" (*impenitentia finalis*), stającej się dopełnieniem definicji z *Summy*, w której interpretuje bluźnierstwo jako przypisanie Bogu zła[43].

3. Zarzut bluźnierstwa w Mt 26

W rozdziale dwudziestym szóstym Jezus zostaje formalnie oskarżony o bluźnierstwo. Przedmiotem oskarżenia staje się potwierdzenie swojej tożsamości Synostwa Bożego, zapowiadając także swoje ponowne przyjście[44]. W wielu systemach prawnych bluźnierstwo należało do najcięższych przestępstw religijnych, za które przewidywano sankcje karne, łącznie z karą śmieci[45]. W realiach terytorium teokratycznego, jakim była ówczesna Palestyna, bluźnierstwo nie było jedynie kategorią religijną, lecz stanowiło przestępstwo skierowane przeciw porządkowi społecznemu i politycznemu[46]. W czasach Jezusa największą instytucją sądowniczą w Judei był Sanhedryn, który rozstrzygał sprawy dotyczące przestępstw społeczno-religijnych, jednak wykonanie wyroku śmierci pozostawało w kompetencji rzymskiego namiestnika[47].

Oskarżenia Jezusa o bluźnierstwo posiadało szczególną wagę, ponieważ w realiach judaizmu oznaczało nie tylko naruszenie prawa, lecz także publiczne znieważenie Boga[48]. Zanim zostanie podjęta kwestia odpowiedzi Jezusa na oskarżenie, konieczne jest zauważenie, jak Tomasz odczytuje wadliwość procesu sądowego, przez powołanie fałszywych

---

[43] Tomasz wyjaśnia naturę bluźnierstwa i stwierdza, że polega ono na mówieniu o Bogu czegoś, co sprzeciwia się Jego naturze lub doskonałości. W tym kontekście wskazuje m.in., że bluźnierstwo polega na przypisywaniu Bogu tego, co do Niego nie należy jak i odmawianiu Mu tego, co jest właściwe Jego naturze, w: STh, II-II, q. 13, a. 1, co. Por: R. Plich, *Czy winę za śmierć Chrystusa ponosi Bóg Ojciec i sam Chrystus? Refleksja w świetle soteriologii i teologii ludzkiego działania św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny", 31(2025), s. 96.

[44] *In Matt*, cap. XXVI, lect. 7, n. 2282.

[45] Por. Wasil, *Od bluźnierstwa do przestępstwa, czyli co tak naprawdę chroni państwo*, s. 204–205.

[46] Por. P. Krajewski, *Społeczno-polityczne i prawne aspekty procesu Jezusa*, PS, 10(2006), nr 19(63), s. 171.

[47] Por. E. Ruiz, *Algunas interrogantes históricas y jurídicas del proceso de Jesús*, „Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes", 91(2012), nr 161, s. 157–158.

[48] Por. Krajewski, *Społeczno-polityczne i prawne aspekty procesu Jezusa*, s. 172. Motyw działania władz religijnych wobec Jezusa jest także interpretowany jako wyraz religijnej gorliwości w obronie Prawa i ortodoksji, zob. M. Herrenz, *El proceso ante el Sanhedrin y el Ministerio Público de Jesús*, „Estudios Bíblicos", 34(1975), nr 1–4, s. 91.

świadków oraz specyfikę dynamiki przesłuchania. Istotne będzie przeanalizowanie podwójnej reakcji Jezusa na zarzut; reakcja „milczenia" na fałszywe zarzuty oraz reakcja na „pytanie o tożsamość".

W analizie wadliwości procesu Tomasz zauważa podwójny charakter świadectwa. Fałszywy świadek według Hieronima to ktoś, kto nie tylko mówi słowo, którego nie zna, lecz także ten, kto świadczy w sposób błędy i szkodliwy dla prawdy[49]. Podwójny charakter tego rodzaju świadectwa dotyczy zarówno zmiany słów, jak również zmiany znaczenia, które szkodzą prawdzie, a pomagają w procesie, który jest „ustawiony z góry"[50]. W myśl powyższej analizy, fałszywi świadkowie odczytywali słowa Jezusa w sposób, który w istocie nie odpowiadał ich znaczeniu dosłownemu. Przykład „zburzenia świątyni" ukazuje, że świadkowie utożsamiali słowa Jezusa w sensie materialnym, podczas gdy sens dotyczył „zburzenia duchowego" swojego ciała. Fałszywa interpretacja przesunęła znaczenie Jego słów w kierunku intencjonalnej manipulacji, która umożliwiła stworzenie formalnego oskarżenia, mimo że Jezus nie wypowiedział słów, które stanowiłyby bluźnierstwo względem Boga[51]. Tomasz widzi proceduralne i moralne wady procesu, które podkreślają niewinność Chrystusa[52], co stanowi kulminację narastającego konfliktu między Jego nauczaniem a autorytetami religijnymi Izraela[53].

Odpowiedź Jezusa na zarzut ma podwójny charakter. Pierwszy dotyczy milczenia wobec fałszywych oskarżeń w kontekście prób schwytania „na słowach". Milczenie staje się tym samym „odpowiedzią", świadomym działaniem woli, wyrażającym ostrożność i wierność prawdzie[54]. Tomasz zauważa tutaj element edukacyjny, wyrażający się w ostrożności. Milczenie

---

[49] *In Matt*, cap. XXVI, lect. 7, n. 2273; n. 2275. Tomasz rozwija tę myśl w *Wykładzie pacierza*, w kontakcie ósmego przykazanie Dekalogu, rozróżniając, że ten czyn może mieć miejsce w mowie potocznej, jak i w procesie sądowym. Rozróżnia, że te dwa poziomy oskarżenia różnią się konsekwencjami dla oskarżonego. W przypadku wyroku popartego fałszywym świadectwem, sędziowie mogą wydać zły wyrok. Zob. Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, Poznań 2025, s. 192.

[50] Por. Cox, *A Consideration of the Gospel Accounts of the Jewish Charge of Blasphemy Against Jesus*, s. 74.

[51] Por. Y. Collins, *The Charge of Blasphemy in Mark 14.64*, „Journal for the Study of the New Testament", 26(2004), nr 4, s. 380–391.

[52] *In Matt*, cap. XXVI, lect. 7, n. 2276.

[53] Krajewski, *Społeczno-polityczne i prawne aspekty procesu Jezusa*, s. 164: Co istotne, ewangeliczny opis procesu Jezusa wskazuje również na brak zgodności zeznań świadków, co w świetle ówczesnych zasad postępowania sądowego osłabiało wartość dowodową oskarżenia.

[54] *In Matt*, cap. XXVI, lect. 7, n. 2280.

według Tomasza uczy stałości (*constantia*) i cierpliwości (*patientia*) wobec niesprawiedliwości, ukazując tym samym niewinność Jezusa w obliczu manipulacji proceduralnej[55]. Druga odpowiedź na pytanie arcykapłana dotyczące tożsamości Chrystusa, staje się aktem objawienia o charakterze soteriologicznym[56]. Jezus tym razem odpowiada na konkretnie postawione pytanie, wskazując swoją boską tożsamość przez autorytet Pisma i wizję eschatologiczną: „odtąd ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy mocy Bożej"[57]. Ta odpowiedź staje się powodem do formalnego postawienia zarzutu bluźnierstwa w sensie proceduralnym, natomiast w sensie teologicznym objawieniem prawdy i potwierdzeniem misji mesjańskiej.

Pytanie zostało sformułowane w taki sposób, aby doprowadzić do jednoznacznej odpowiedzi, która mogłaby zostać uznana za przyznanie się do zarzucanego przestępstwa[58]. Tomasz nie analizuje już sceny przez pryzmat bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu. Zamiast tego formułuje pytania metodologiczne, które pozwalają analizować całość procesu począwszy od zaangażowania fałszywych świadków, po mesjańską odpowiedź. Wobec tego zauważa, że odpowiedź Jezusa staje się powodem do rozdarcia szat przez arcykapłana, jako formalnego aktu potępienia, który wyraża gniew i uznanie rzekomego bluźnierstwa[59]. W ujęciu Akwinaty gest o wymiarze symbolicznym, charakteryzujący się wstaniem z tronu i rozdarciem szat przez Arcykapłana, może być odczytywany jako symboliczne podważanie autorytetu arcykapłańskiego oraz zapowiedź przeniesienia autorytetu religijnego. Zewnętrzna manifestacja, w której gest ma znaczenie proceduralne i religijne zarazem, staje się „przedarciem" starego porządku i przygotowaniem do ustanowienia nowego w Chrystusie[60]. Oskarżenie zatem staje się aktem formalnym, lecz nie faktycznym, w którym opis procesu łączy historyczność wydarzeń z ich teologiczną interpretacją[61].

---

[55] Tamże.

[56] Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 185–191.

[57] *In Matt*, cap. XXVI, lect. 7, n. 2281–2282.

[58] Por. Krajewski, *Społeczno-polityczne i prawne aspekty procesu Jezusa*, s. 169.

[59] Por. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, s. 196.

[60] *In Matt*, cap. XXVI, lect. 7, n. 2287.

[61] Por. M. Siekierski, *Wiarygodność historyczna procesu i śmierci Jezusa (synteza teologiczno-fundamentalna*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża", 19(2001), s. 90.

* * *

Analiza komentarza odsłania wielopoziomowy charakter narracji ewangelicznej. Pozwala to dostrzec, że Akwinata nie jest „samotną wyspą", lecz egzegetą ceniącym sobie myślicieli poprzedniej epoki[62]. To szerokie ujęcie pozwala zauważyć, że w narracji Mateuszowej oskarżenie Jezusa o czyny bluźniercze, zdaniem św. Tomasza, nie ogranicza się jedynie do poziomu myśli czy słów, co mogłoby wydawać się powierzchownie, ale rozszerza klasyczną definicję bluźnierstwa jako wewnętrzną zatwardziałość. Zjawisko to otwiera dalsze pole badań nad sposobami wyrażania wrogości wobec Jezusa, które współcześnie można interpretować jako mowę nienawiści. Z tego względu dalsza refleksja nad problemem bluźnierstwa w Ewangeliach może zostać uzupełniona o analizę symbolicznych form znieważania Mesjasza, które pojawiają się przy okazji opisu męki. Takie ujęcie pozwoliłoby rozszerzyć perspektywę badań z poziomu oskarżenia słownego na szerszy kontekst gestów i działań wyrażający odrzucenie Jego osoby.

THE CHARGE OF BLASPHEMY AGAINST JESUS AS PRESENTED BY ST. THOMAS AQUINAS IN HIS COMMENTARY ON THE GOSPEL ACCORDING TO ST. MATTHEW

Keywords: Thomas Aquinas, accusation, blasphemy, Jesus, trial, exegesis, Christology, Gospel of Matthew.

Abstract: St Thomas Aquinas's commentary on the Gospel of St Matthew allows us to grasp the way in which the medieval theologian interprets the scenes of Jesus's accusation of blasphemy, drawing attention to the mechanisms behind the formulation of the charge. The analysis indicates that the reasons for levelling the charge of blasphemy against Jesus include both the cognitive errors of his adversaries and the strategy of the accusation. At the same time, the commentary reveals a dialectical structure of accusation and response, in which the charge is juxtaposed with Jesus's reaction, thereby illustrating the logic of the argumentation and the manner in which his opponents' interpretations are unmasked. The article analyses the arguments that allow Thomas's commentary to be read not so much as a "collection of ready-made assertions" but as a process of argumentation unfolding in dialogue with various interpretative positions. This approach allows us to see that Thomas's interpretation develops within the context of the tension between various interpretative positions, which he subjects to analysis in the course of his argumentation. The first part will present

[62] Por. Roszak, *Tomizm biblijny: metoda i perspektywy*, s. 123–124.

an analysis of the charge of blasphemy as a cognitive error (Mt 9). Next, his conception of it as an act of the will and a theological problem (Mt 12). Finally, blasphemy will be examined as an element of the accusation within the structure of the trial (Mt 26).

Sections: 1. The Blasphemy Charge in Mt 9 > 2. The Blasphemy Charge in Mt 12 > 3. The Blasphemy Charge in Mt 26 > [Conclusions].

BIBLIOGRAFIA

Sancti Thomae Aquinatis, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, [Reportatio Leodegarii Bissuntini], ed. by R. Cai, Taurini – Romae 1951.

Collins A.Y., *The Charge of Blasphemy in Mark 14.64*, „Journal for the Study of the New Testament", 26(2004), nr 4, s. 379–401.

Cox S.L., *A Consideration of the Gospel Accounts of the Jewish Charge of Blasphemy Against Jesus*, „Journal for Baptist Theology and Ministry", 2(2004), nr 2, s. 64–84.

Draguła A., *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem*, Warszawa 2013.

Emery G., *Teologia trynitarna Świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2014.

Herrenz M., *El proceso ante el Sanhedrin y el Ministerio Público de Jesús*, „Estudios Bíblicos", 34(1975), nr 1–4, s. 83–111.

Karczewski M., *Bluźnierstwo w Apokalipsie św. Jana. Studium teologiczno-biblijne*, StEl, 24(2023), s. 132–147.

Krajewski P., *Społeczno-polityczne i prawne aspekty procesu Jezusa*, PS, 10(2006), nr 19(63), s. 161–182.

Kręcidło J., *That Is the Sin of Blasphemy against the Holy Spirit, and Why Is It Unforgivable (Mark 3:28–30 and Parallels)?*, Warsaw 2025.

Levering M., *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, Kraków 2016.

Loiodice F., *Lascia stare i santi Bestemmie, eufemismi, creatività linguistica*, „Altre Modernità", 1(2020), s. 254–278.

Malina A., *Ewangelia a bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mk 3, 29; 12, 40)*, „Verbum Vitae", 2(2002), s. 109–126.

Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, wyd. 3, Grottaferrata 1971–1981.

Plich R., *Czy winę za śmierć Chrystusa ponosi Bóg Ojciec i sam Chrystus? Refleksja w świetle soteriologii i teologii ludzkiego działania św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny", 31(2025), s. 95–143.

Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.

Ress T., *Blasphemy*, w: *International Standard Bible Encyclopedia*, red. J. Orr, Grand Rapids 1939, I, 486 (https://www.internationalstandardbible.com/B/blasphemy.html [28.04.2025]).

Roszak P., *Ad sensum czy ad verbum?Akwinata wobec trudności tekstowych w egzegezie biblijnej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia", 17(2024), nr 3, s. 299–316.

Roszak P., *Tomizm biblijny: metoda i perspektywy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia", 9(2016), nr 3, s. 119–132.

Ruiz E.B., *Algunas interrogantes históricas y jurídicas del proceso de Jesús*, „Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes", 91(2012), nr 161, s. 151–161.

Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, Editiones Pauline, Cinisello Balsamo, Milano 1988.

Siekierski M., *Wiarygodność historyczna procesu i śmierci Jezusa (synteza teologiczno-fundamentalna*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża", 19(2001), s. 89–107.

Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, Poznań 2005.

Turek W., *Grzech przeciwko Duchowi Świętemu Mt 12, 31–32 w „De principiis" Orygenesa*, VP, 17(1997), z. 32–33, s. 78–88.

Turner D., *Tomasz z Akwinu. Portret*, Poznań – Warszawa 2017.

Vroom H.M., *On Blasphemy: An Analysis*, w: *Religion in the Public Sphere*, ed. N. Brunsveld, R. Trigg, Utrecht 2011, s. 75–94.

Wasil W., *Od bluźnierstwa do przestępstwa, czyli co tak naprawdę chroni państwo: Boga czy uczucia religijne? Studium historyczno-prawne*, „Kościół i Prawo", 2019, 8(21), nr 1, s. 203–218.

Witte J., Green M.Ch., *Religious freedom, democracy, and international human rights*, „Emory International Law Review", 23(2009), nr 2, s. 583–608.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 182–212
10.52404/ttnwloc.stwl.28.9

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 SPIRITO" (GV 4, 24)
Un saggio biblico-dogmatico in dialogo con Sergiej Bulgakov

Parole chiavi: Dio, Spirito, Spirito Santo, Quarto Vangelo, Bulgakov.

Riassunto: L'articolo propone un'indagine sistematica sulla dichiarazione giovannea «Dio è spirito» (Gv 4, 24) attraverso un'analisi biblico-dogmatica che dialoga con la pneumatologia di Sergej Bulgakov. Il percorso investigativo si articola su tre assi principali. Innanzitutto, un'analisi biblica che ripercorre l'evoluzione semantica del concetto di spirito (ebraico *rûăḥ*, greco *pneũma*) dall'Antico Testamento al Nuovo, con particolare

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 (PUG, Roma, IT); 2013, professore straordinario (PUG, Roma, IT); 2024, professore ordinario (PUG, Roma, IT); Decano (2013–2019) della Facoltà di Teologia (PUG, Roma, IT); Presidente (2026) della missione del Collegium Maximum (PUG, Roma, IT); Interessi scientifici: teologia trinitaria.

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.

attenzione al Quarto Vangelo, dove emerge una rivelazione specializzata della Terza ipostasi divina. In secondo luogo, un approfondimento filosofico-dogmatico che esamina come il concetto di Dio come Spirito puro si sia costituito nel pensiero cristiano attraverso il confronto con la filosofia greca (Platone, Aristotele) e la sistematizzazione scolastica (Tommaso d'Aquino), fino alla proposta contemporanea di Bulgakov di una visione panenteistica equilibrata. Infine, l'articolo affronta la complessa relazione tra lo «Spirito di Dio» e lo «Spirito Santo», risolvendo il duplice rischio teologico di dissolvere la persona dello Spirito Santo nell'essenza divina o di separarne eccessivamente la manifestazione veterotestamentaria da quella neotestamentaria. La soluzione bulgakoviana articola una distinzione paradossale ma coerente: mentre lo Spirito Santo è lo Spirito di Dio, non ogni azione dello spirito divino nella storia salvifica si identifica esclusivamente con la Terza ipostasi. La kenosi dello Spirito Santo, il suo non manifestare il proprio volto personale ma mantenersi trasparente alla gloria del Padre e del Figlio, costituisce il carattere distintivo di questa ipostasi «misteriosa», che forse troverà il suo pieno compimento escatologico nel regno della gloria. L'analisi concludente propone una formula di equilibrio panenteistico: Dio rimane trascendente eppure pienamente presente nel creato attraverso l'azione dello Spirito Santo, che santifica senza confondersi con la materia.

Sezioni: [Introduzione] > 1. Dio come spirito – asse biblico > 2. Dio come spirito – asse filosofico-dogmatico > 3. Spirito di Dio e lo Spirito Santo > [Conclusione].

La dichiarazione giovannea «Dio è spirito» (*pneũma ho theós*, Gv 4, 24) costituisce, accanto a «Dio è amore» (1Gv 4, 8.16) e «Dio è luce» (1Gv 1, 5), una delle affermazioni più forti circa il mistero dell'unico Dio nel Nuovo Testamento. In particolare, «Dio è Spirito» apre la cosiddetta *trilogia Teo-logica* di Giovanni[1], dando una prospettiva teologica fondamentale al discorso trinitario. In questo saggio, desideriamo individuare i diversi significati di questa espressione, sia dal punto di vista biblico sia dal punto di vista filosofico-teologico. Uno degli aspetti rilevanti riguarda la questione del rapporto tra Dio-Spirito e il creato materiale e quello spirituale. Inoltre, in riferimento all'opera *Il Paraclito* di Sergiej Bulgakov, vogliamo analizzare la relazione tra «Spirito di Dio» e «Spirito Santo» non solo nel Nuovo ma anche nell'Antico Testamento, riletto alla luce del Nuovo. Lo scopo del lavoro è giungere a una proposta sintetica circa la questione in

[1] Cfr. V. Mannucci, *Giovanni il vangelo narrante*, Bologna 1993, p. 263.

che modo, alla luce di Bulgakov, si può articolare il rapporto tra la «spiritualità» di Dio e la persona dello Spirito Santo, sullo sfondo biblico. In altre parole, si tratta di rispondere adeguatamente a un duplice rischio teologico. Da un lato, infatti, si potrebbe dissolvere la persona dello Spirito Santo nell'essenza divina, riducendolo a una semplice qualità o attributo di Dio. Dall'altro, si può allontanare eccessivamente lo «Spirito di Dio» veterotestamentario dalla terza Persona trinitaria, come se si trattasse di due realtà separate.

1. Dio come spirito – asse biblico

Per districare il nodo teologico del rapporto tra *spiritualità*, *Spirito di Dio* e l'affermazione *Dio è Spirito*, iniziamo con una panoramica sintetica del *background* anticotestamentario che ci introdurrà nella teologia post-pasquale giovannea e permetterà di confrontarci con la riflessione di Sergiej Bulgakov sulla Terza Persona della Trinità. Molti commentatori, nell'analisi della definizione che il Gesù del Quarto Vangelo dà di Dio – «Dio è Spirito» –, tralasciano, del tutto, l'eventuale portata pneumatologica che essa potrebbe avere, optando per la spiegazione più ovvia, cioè che Egli, nel dialogo *maieutico* con la donna di Samaria, stia definendo Dio Padre come Spirito. Per Renzo Infante, ad esempio, «non è una definizione dell'essenza di Dio; è piuttosto una descrizione del suo modo di rapportarsi agli uomini. Dio è Spirito perché è da lui che scaturisce lo Spirito che dà origine a nuove creature (cfr. 3, 5), le quali possono rapportarsi al loro Padre solo mediante lo Spirito»[2]. Secondo Barreto, il Figlio di Dio si sta riferendo, invece, al «dinamismo di amore, che si è espresso nella creazione dell'uomo e continua ad agire fino al suo compimento; di qui il suo nome di Padre: colui che per amore comunica la sua propria vita»[3]. Alcuni, invece, suggeriscono che qualcosa di nuovo il Maestro desideri dire, dialogando con la donna, ma non esplicitano di più.

L'uso *promiscuo* di «spirito di Dio», molto presente nell'Antico Testamento, rende difficile, secondo Bulgakov, capire cosa o chi cela: si tratta di Dio in se stesso, quale santissima Trinità, o della Terza ipostasi, lo Spirito Santo, o, ancora, dell'azione di Dio nel mondo? Il nostro autore fissa un principio di esegesi dogmatica secondo il quale ovunque si parla

[2] Cfr. R. Infante, *Giovanni*, Cinisello Balsamo (Milano) 2015, p. 124.

[3] Cfr. J.M.J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982, p. 225.

dello «spirito di Dio», bisogna intendere la rivelazione o l'operazione di Dio, che è santissima Trinità, senza distinzione tra le singole ipostasi. Si aggiunge, a questo senso generale, quello particolare, relativo alla Terza ipostasi, lo Spirito Santo, come ipostasi che esprime direttamente la spiritualità dello spirito divino nella pienezza della sua autorivelazione[4]. Questa chiarificazione non rende meno sfuggente il senso di «Dio è spirito». L'influenza, poi, dello stoicismo – secondo il quale un soffio divino animava il mondo, come un elemento di questo stesso mondo – ha, inizialmente, determinato il modo di vedere il Verbo e lo Spirito come semplici modi del Dio creatore e provvidente, di esprimere fatti salvifici, declinati, appunto, come intervento e dono dello Spirito, incarnazione del Verbo in Gesù[5].

Nella Sacra Scrittura, l'utilizzo del termine «spirito» – in ebraico *rûăḥ*, in greco *pneũma* – ha assunto, nel suo inevitabile divenire semantico, diverse accezioni teologiche, le quali, seppur svelate alla luce della rivelazione neotestamentaria, non sembrano ancora del tutto pienamente interpretate. Nell'Antico Testamento, il termine *rûăḥ* ricorre in due espressioni con il nome divino: *rûăḥ jhwh e rûăḥ 'elōhîm*; sebbene non vi sia alcuna dicotomia ontologica o funzionale tra i due termini, resta aperta la questione se le due costruzioni differiscano per uso e significato[6]. Seguendo il percorso scritturistico dello Spirito e dello Spirito di *Dio – jhwh, 'elōhîm* –, cercheremo di delineare il sentiero *spirituale* che culmina con la dichiarazione giovannea «Dio è spirito».

1.1. Livello semitico-veterotestamentario

Il termine ebraico *rûăḥ*, probabilmente onomatopeico, ha per Israele, rispetto al contesto del Vicino Oriente antico, la prerogativa della «forte consapevolezza della soggettività umana rispetto all'ambiente e a Dio: il mondo e tutte le creature viventi sono soggette alla signoria dell'uomo»[7]. La persona vivente è pensata come «centro dinamico di energia», «unità di potenza vitale», che si manifesta, nel suo agire, in termini di «estensione della personalità», nel cui campo di forza, sottolinea Tengström,

[4] Cfr. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna 2012, p. 262.

[5] Cfr. Y. Congar, *Spirito dell'uomo, Spirito di Dio*, Brescia 1987, p. 39.

[6] Cfr. J.M. Ragsdale Jr., *rûăḥ YHWH, rûăḥ 'elohim. A case for literary and theological distinction in the Deuteronomistic history*, Milwaukee 2007.

[7] S. Tengström, *«rûăḥ»*, in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 8, Brescia 2008, p. 267.

ha il suo posto la forza di *rûăḥ*[8], che appare operante e creatrice perché appartenente a Dio, anzi, essa identifica Dio stesso come soggetto trascendente, contrapposto al mondo, all'umanità e a Israele: «Gli Egiziani sono *'ādām*, non *'ēl*, e i loro destrieri sono *bāśār*, non *rûăḥ*» (Is 31, 30). Se *bāśār* è la fragilità terrena, l'impotenza che caratterizza l'uomo (*'ādām*), la *rûăḥ* è l'assoluta potenza e maestà propria di *'ēl*. In questa evidente disimmetria, Dio ha sempre l'iniziativa, sceglie di stare in amorevole relazione – alleanza – con Israele e l'umanità ed è proprio tale rapporto di reciprocità a delimitare la distanza dei soggetti.

Gli scrittori biblici, in genere, specificano la natura divina di *rûăḥ*, per distinguerla dai fenomeni meteorologici o dalla *rûăḥ* umana: si ha, così, *hārûăḥ*, «lo spirito» (Nm 11, 17); *rûhî*, il mio spirito (Gl 3, 1); *rûho qādōśû*, «il suo santo spirito» (Is 63, 10–11); *rûăḥ 'elōhîm*, «spirito di Dio» (Gen 1, 2); *rûăḥ jhwh*, «spirito del Signore» (Gdc 6, 34). Per definire lo *spirito di Dio*, come già osservato, abbiamo le due accezioni *rûăḥ 'ĕlōhîm* e *rûăḥ jhwh*, le quali, pur presentando somiglianze formali tali da far supporre che siano sinonimi, il loro utilizzo nella Storia Deuteronomistica – Deuteronomio, Giosuè, Giudici, Samuele e Re – fa concludere, invece, che non siano equivalenti. Per il redattore deuteronomista, la scelta di uno dei due diversi nomi divini con *rûăḥ*, non implica una particolare ontologia o economia divina, poiché entrambi ispirano azioni militari (cfr. 1Sam 11, 6–7; Gdc 3, 10) e attività profetiche (cfr. 1Sam 10, 10: 1Re 22, 24), ma, come scrive Ragsdale, una diversa preoccupazione deve guidare l'opzione[9]. Si evince, infatti, dal racconto di 1Sam 10, che si tratta di una scelta redazionale deliberata: il profeta Samuele annuncia al futuro re Saul che avrà un incontro con la *rûăḥ jhwh* (v. 6), che lo renderà potente e lo legittima come primo re d'Israele. Quando, però, l'evento promesso si verifica, è la *rûăḥ 'elōhîm* a riversarsi su Saul (v. 10) e da questo momento in poi, *rûăḥ 'elōhîm* è il termine comune che il redattore usa per riferirsi agli effetti positivi dello spirito divino che si posa su Saul. Lo schema è interrotto solo quando si annota che uno spirito maligno proveniente da *jhwh* provoca Saul (cfr. 1Sam 16, 14; 19, 9). Sembra, allora, che la reticenza deuteronomista di riferirsi allo spirito come *rûăḥ jhwh* per legittimare la regalità di Saul, rifletta la convinzione teologica che la casa di Davide sia l'unica autorità politica di Israele.

[8] Ibidem.

[9] Cfr. Ragsdale, *rûăḥ YHWH, rûăḥ 'elohim*, p. 8.

L'idea anticotestamentaria della *rûăḥ jhwh* come potenza divina e personale, che opera creando, esclude che vi siano forze della natura immanenti e divine, poiché, a differenza di quanto accadeva nelle religioni circostanti, per Israele, essa è liberamente elargita dall'Altissimo. Il dono della *rûăḥ*, proprio perché tale, resta, perciò, commenta Baumgärtel, imperscrutabile e inquietante, si avverte, si sperimenta, ma non si può capire, ha dei limiti, come si legge in Genesi: «Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne...» (Gen 6, 3). La *rûăḥ jhwh*, pur essendo una potenza di ordine morale e storica, che riposa sul Messia, quale *rûăḥ ʿēṣâ ûgᵉbûrâ*, cioè «spirito di consiglio e di fortezza» e «spirito di scienza e di timor di Dio», *rûăḥ daʿat wᵉjirʾat jhwh* (Is 11, 2), mai abilita una divinizzazione dell'uomo, che è *bāśār*, non *rûăḥ*. La logica della *rûăḥ jhwh* è oscura, non computabile, effetto libero della volontà di Jahvé, che gestisce tempi e modi di realizzazione, ma, nello stesso tempo, è garanzia del fatto che la potenza divina è sempre all'opera[10].

La profezia classica approfondisce la *rûăḥ* divina come azione determinata dalla volontà personale divina, prospettando una finalità che la distingue dalla neutralità religiosa ed etica dell'ambiente circostante. Dio ha posto il sigillo della sua fedeltà al patto di alleanza (cfr. Is 59, 21), perciò, la sua *rûăḥ*, una forza soccorritrice, rivela la natura intima di Dio e chiama in causa la sua presenza, come recita il salmista: «Dove andare lontano dal tuo spirito? Dove fuggire dalla tua presenza?» (Sal 139, 7). In ultimo, spodestando le potestà e le forze cosmiche, l'Antico Testamento ha ancorato il principio demoniaco – che è in atto come spirito maligno, *rûăḥ rāʿâ* (Gdc 9, 23; 1Sam 16, 14ss; 18, 10) – all'unica vera forza, cioè alla *rûăḥ jhwh*, contrapposta a Dio come ipostasi[11].

Lo *spirito di Dio* dispiega la sua potenza nel presente. Bulgakov rintraccia, nell'Antico Testamento, chiari indizi della dottrina del Dio tri-ipostatico e allusioni all'essere personalmente distinto delle ipostasi del Figlio e del Padre, ma non della Terza ipostasi. La rivelazione dello spirito di Dio, non conosce *l'ipostasi dello Spirito Santo*, ma conosce

[10] Cfr. F. Baumgärtel, «πνεῦμα», in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Brescia 1975, p. 866–867.

[11] C'è un episodio degno di nota, dove lo spirito esce dalla schiera celeste, si presenta davanti a Dio e si offre di divenire uno spirito di menzogna nella bocca dei profeti e «allora Sedecìa, figlio di Chenaanà, si avvicinò e percosse Michea sulla guancia dicendo: "In che modo lo spirito del Signore, *rûăḥ jhwh*, è passato da me per parlare a te?» (cfr. 1Re 22,1924) (cfr. Baumgärtel, «πνεῦμα», p. 870–871).

perfettamente l'azione dello spirito di Dio. Se Dio è spirito, ciascuno dei suoi atti è spirituale, è una manifestazione dello spirito; ma, nello stesso tempo, la spiritualità di Dio trova la sua rivelazione nella Terza ipostasi, nella sua unione inseparabile con le altre. Resta difficile, pertanto, annota il nostro autore, capire quale idea i testi vogliano esprimere: se l'essere ipostatico dello Spirito Santo o la manifestazione di Dio in una teofania o la comunicazione di doni precisi. Sulla base dei testi veterotestamentari, ci chiediamo se abbiamo pieno diritto di parlare soltanto dello spirito di Dio e non dello Spirito Santo, o, come dice Bulgakov, se dobbiamo parlare dello Spirito Santo soltanto come spirito di Dio e non come della Terza ipostasi, ma della spiritualità di tutta la santissima Trinità. Il nostro teologo russo, pur attribuendo solo allo Spirito la produzione di tutti i doni e la loro distribuzione a ciascuno, secondo il suo beneplacito[12], ritiene che manchi la rivelazione della sua ipostasi, lo Spirito non si è, cioè, manifestato come *persona*. Nell'Incarnazione del Figlio e la Rivelazione del Volto del Padre, Chi è, allora, lo Spirito Santo?

1.2. Livello neotestamentario e ambito giovanneo

Il termine greco *pneũma*, che traduce l'ebraico *rûăḥ* nei LXX, conserva il carattere materiale della percezione sensibile che si ha del vento o del respiro, non appartiene mai alla sfera della pura spiritualità, né è mai dono soprannaturale e taumaturgico o manifestazione di un Dio concepito come persona e superiore al mondo, come, invece, accade nel Nuovo Testamento, dove assume una importanza fondamentale. Se per i greci, *pneũma* costituisce un'entità neutra, che non diviene mai persona, ipostasi spirituale, essenza divina, per gli autori neotestamentari, il Dio che sta alla base è *del tutto diverso*, ovvero la «mediazione sensibile dello spirito non ha più nulla a che vedere con la natura dello spirito in quanto spirito di verità che deve reagire sul peccato e generare la fede nel Cristo»[13]. L'obiezione, spesso sollevata dall'Oriente cristiano contro la teologia occidentale, di *cristomonismo*, cioè di un eccessivo cristocentrismo, non è, però, del tutto inesatta. L'oblio dello Spirito Santo nell'economia della salvezza non è giustificato, come ci ricorda O'Donnell, poiché, sebbene si sia incarnata la Seconda Persona della Trinità, è chiaro che

[12] Cfr. Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 262–263.

[13] Cfr. H. Kleinknecht, «πνεῦμα», in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, p. 847–848.

l'Incarnazione, come opera salvifica di Dio per la salvezza del mondo, ha coinvolto l'intera Trinità. Ma come intenderlo concretamente? Se il piano divino dell'Incarnazione ha la sua origine nel desiderio di salvezza da parte del Padre (il Padre come fonte di ogni cosa nella Trinità), qual è la relazione tra il Figlio e lo Spirito Santo nell'atto dell'Incarnazione[14]?

Nonostante la *kénosi* dello Spirito Santo, il suo celarsi dietro il frutto che Egli stesso procura, «la nostra fede farebbe torto allo Spirito se non lo confessasse come una Persona allo stesso titolo del Padre e del Figlio. Ma in tal modo la fede si trova in una situazione-limite perché, intenzionalmente, lo Spirito non ci mostra il suo volto ed evita di porsi di fronte a noi. Quanto alle immagini che permettono di pensare allo Spirito santo, di parlare di lui, di gioire di lui, esse hanno l'inconveniente di non evocare una persona»[15]. Oltre le note metafore che richiamano il vento, il fuoco, l'acqua viva, si contano ben 47 formule paoline a tre membri, che non solo sono trinitarie – ad es., «La grazia di Gesù Cristo, l'Amore di Dio (il Padre), la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi» (2Cor 8, 16.26.27) – ma vedono lo Spirito come il *soggetto* di atti che interessano la nostra vita spirituale. Per Ireneo, lo «Spirito Santo, Dono che per mezzo del Figlio il Padre concede agli uomini, perfeziona tutto ciò che egli possiede» (*Adversus haereses*, V. 8,1). Il Terzo nell'unità sostanziale è, dunque, al di là della venuta del Cristo-Figlio, il consumatore dell'autorivelazione e autocomunicazione di Dio alla sua creatura, è il *dono della consumazione*, che perfeziona il diventare figli di Dio, la divinizzazione, la nuova creazione e la vita del mondo a venire[16].

Nel Nuovo Testamento, il Figlio incarnato manifesta a se stesso il Padre e lo Spirito Santo, come Amore ipostatico del Padre, che riposa sul Figlio. Secondo Bulgakov, si ha una rivelazione dello Spirito Santo come Terza ipostasi, differenziata da quella dello spirito di Dio e, di conseguenza, fenomeni particolari e manifestazioni dello spirito di Dio e della divina grazia sono riferiti naturalmente allo Spirito Santo, lo ricevono, per così dire, quale coefficiente ipostatico[17]. Lo Spirito Santo *riposa* su Gesù e con Lui opera, come *perfezionatore* della volontà di Dio

[14] Cfr. J. O'Donnell, *In Him and Over Him: The Holy Spirit in the Life of Jesus*, "Gregorianum", 1(1989), p. 25.27.

[15] P.Y. Émery, *Le Saint-Esprit présence de communion*, Taizé 1980, p. 117. Cit. da Congar, *Spirito dell'uomo, Spirito di Dio*, nota 44, p. 44.

[16] Cfr. ibidem, pp. 43–48.

[17] Cfr. Bulgakov, *Il Paraclito*, pp. 269–270.

Padre. Icona rivelativa della figura della Terza Persona della Trinità è il giusto Simeone, *su di lui* non solo *era lo Spirito Santo* ma Costui lo *muoveva e gli preannunciò* che non avrebbe visto la morte prima di aver contemplato il Signore (cfr. Lc 2, 25–26).

In particolare, è lo sguardo pneumatologico del Quarto Vangelo, definito *spirituale*, ad aprirci alla conoscenza dello Spirito Santo e ad una rivelazione specialissima della sua Persona.

1.3. Lo Spirito nel Quarto Vangelo

La rivelazione della Terza ipostasi – *pneumatologia* – è solitamente associata alla rivelazione del Verbo di Dio – *logologia* – ma, in Giovanni, è possibile rintracciare, secondo Bulgakov, una vera dottrina dello Spirito Santo, chiaramente esplicitata – un senso diretto – o velatamente detta – un senso indiretto – che fa indovinare il vincolo *diadico* tra la Seconda e la Terza ipostasi. Il *Prologo* è abitualmente considerato una *logologia*, riducendo, così, la Santissima Trinità ad una diade, in realtà, in modo velato ma accessibile all'intelligenza, esso offre una conoscenza dello Spirito Santo e di tutta la santissima Trinità: «In principio era il Verbo (Seconda ipostasi), e il Verbo era *presso* (*pròs*) Dio (*tòn theón*, Prima ipostasi) e il Verbo era Dio (*theòs*). Egli era, in principio, *presso* Dio» (Gv 1, 1–2). La preposizione *presso*, *pròs*, a cui l'esegesi non attribuisce, di solito, alcun significato, esprime la relazione e il vincolo tra Padre e Figlio, una relazione essenziale e per di più ipostatica: questa particella è lo Spirito Santo, quale amore ipostatico del Padre e del Figlio[18]. In maniera suggestiva, si afferma che il Verbo e il Padre stanno in un rapporto di reciprocità, uno di fronte all'altro, senza che tuttavia si verifichi fra loro una giustapposizione, bensì si attua una tensione in cui il Verbo è orientato verso Dio, il Padre, anzi, il Verbo è nel seno del Padre, ossia nel seno di Dio (Gv 1, 18), ed è in questa tensione di amore si riconosce la figura dello Spirito Santo[19].

L'unione diadica del Figlio e dello Spirito Santo è velatamente suggerita, per Bulgakov, anche nel versetto relativo alla creazione del mondo: «tutto è stato fatto (*egéneto*) per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste» (Gv 1, 2). Insieme alla qualità demiurgica

[18] Cfr. ibidem, p. 272.

[19] U. Vanni, *Il tesoro di Giovanni. Un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo*, Assisi 2010, p. 34.

della Seconda ipostasi, verrebbe precisata anche quella perfettiva della Terza: il tutto ideale del Logos *divenne* un fatto, ricevette realtà e vita nello Spirito Santo. L'azione delle due ipostasi si definisce diadicamente, l'una nell'altra o tramite l'altra, e tale valore diadico continua nell'affermazione: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1, 4). La *vita* che «era in lui» ha un significato ipostatico determinante: si tratta dello Spirito vivificante, riposante sul Figlio e con lui costituente la diade della rivelazione del Padre. La luce diadica, sebbene poi riferita all'incarnazione: «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1, 9; cfr. vv. 10–13), è spesso attribuita, dalla letteratura ecclesiastica, allo Spirito Santo («la luce del Tabor»). Lo stesso tema della *gloria* e glorificazione, richiamerebbe, infine, secondo Bulgakov, la manifestazione della Terza ipostasi: la gloria è il riposare dello Spirito Santo su Gesù Cristo. Il *Prologo*, allora, non è solo *logologia* ma rivela la pienezza della teologia trinitaria e prospetta, quasi tacitamente, come in un sospiro, *come l'alito delle labbra divine*, conclude Bulgakov, una pneumatologia[20].

Il mistero divino è svelato dalla teologia giovannea come relazione-comunicazione-comunione d'amore, attraverso la categoria della Parola, che spalanca un *contesto dialogico nell'essere-Dio*. L'«In principio» (*en archê*) del *Prologo* di Giovanni, richiama quello di Genesi: «In principio [esattamente *en archê* nella versione greca della LXX] Dio creò il cielo e la terra», affermando solennemente che prima dell'incarnazione il Verbo *era*, *esisteva* già, con la ricchezza del contenuto infinito del Padre e si è reso a noi vicino nel Verbo incarnato – «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10, 30)[21]. Nell'inizio primigenio della creazione e dell'incarnazione, lo *Spirito di Dio*, rende conoscibile la «Parola», manifestandosi come relazione *auto-comunicativa*. La testimonianza di Giovanni Battista va in questa direzione: «Ho contemplato lo Spirito discendere come una colomba dal cielo e rimanere su di lui. Io non lo conoscevo, ma proprio colui che mi ha inviato a battezzare nell'acqua mi disse: "Colui sul quale vedrai discendere e rimanere lo Spirito, è lui che battezza nello Spirito Santo"» (Gv 1, 32–33). Lo Spirito Santo si rivela, nel battesimo, come l'*altro* che identifica Gesù come Messia, proprio come Gesù è l'*altro* da cui Giovanni Battista trae la sua identità. La venuta dello Spirito Santo

[20] Cfr. Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 273.

[21] Cfr. Vanni, *Il tesoro di Giovanni*, p. 35–41.

onora e riconosce la figura messianica di Gesù e attesta che appartiene a una particolare diade: Gesù appartiene a Dio stesso.

La forza dello Spirito Santo, indirettamente presente nel primo miracolo di Cana, quando Gesù «manifestò la sua gloria» (Gv 2, 11), diventa il soggetto della conversazione di Gesù con Nicodemo (Gv 3,5.6.8) e il suo dono oltre-misura (*tò pneũma*, con l'articolo, cfr. Gv 3, 34) si trasforma in metafora del dono d'acqua viva: «"Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva". Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato» (Gv 7, 37–39). Il dialogo con la donna di Sicar, sempre sul tema dell'acqua[22], offre a Gesù l'occasione per un'*ora* rivelativa, incalzata dall'invito «Credimi, donna» (Gv 4, 21a), che determina la cosiddetta «escatologia realizzata» giovannea: «Ma è giunto il momento / l'ora / *hōra*, ed è questo / *nyn*, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità; perché il Padre vuole / cerca tali adoratori» (Gv 4, 23). Gesù rivela che l'acqua che Egli dona, diventerà, in chi la riceve, sorgente di acqua che conduce alla vita eterna, in grado, cioè, di divenire «un pozzo attivo, personalizzato»: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete; ma chi beve dell'acqua che io gli darò, non avrà mai più sete, anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che salta verso la vita eterna» (Gv 4, 13–14). L'«acqua che "zampilla" per la vita eterna», di fatto, «salta, schizza, batte con forza» nella direzione, commenta Vanni, del nostro rapporto nuziale con Dio, che è la vita eterna percepita già in questa esistenza[23], dono dello Spirito Santo che, ricevuto, diventa sorgente di grazia.

Il Messia prosegue: «Dio è Spirito / *pneûma ho theós* e quelli che lo adorano devono adorare in Spirito e verità» (Gv 4, 24). Il greco *pneûma ho theós*, cioè «Spirito è Dio», è tradotto da Vanni con «Lo Spirito è il Padre». Ma Gesù sta parlando solo del Padre? «Il Padre è dunque anche lo Spirito, poiché essi sono una cosa sola, e lo stesso vale per il Padre e il Figlio: accanto alla Trinità delle persone c'è un'unitarietà piena e un'unità affermata»[24]. Il Padre e il Figlio sussistono in un rapporto d'amore

[22] Il discorso di Gesù ruota, dapprima, intorno al simbolo dell'acqua, *hydōr*, termine che ricorre 7 volte, quindi all'immagine dei mariti, *anēr* che ricorre 5 volte, e, infine, al tema del vero culto, *proskyneō*, verbo che ricorre 8 volte.

[23] Cfr. Vanni, *Il tesoro di Giovanni*, p. 103–104.

[24] Cfr. ibidem.

che è lo Spirito, una specialissima relazione al quale siamo chiamati a prendere parte, ricevendo la ricchezza viva che lo Spirito ci offre. In tutto il Vangelo, conosciamo la relazione unica che esiste tra il Padre e il Figlio, ma quando Gesù dice: «Dio è Spirito», apprendiamo della speciale identità condivisa da Dio e dallo Spirito. È questo un sentiero innovativo per capire la figura dello Spirito santo, visto che, di solito l'asserzione «Dio è Spirito», «non è una definizione essenziale di Dio, ma una descrizione del comportamento di Dio verso gli uomini; significa che Dio è Spirito verso gli uomini perché dà lo Spirito (14, 16) che li genera di nuovo»[25]. Alcuni, invece, interpretano l'espressione come una deliberata correlazione tra il Padre e lo Spirito, asserendo chiaramente la piena divinità dello Spirito[26].

Lo Spirito Santo, una volta donato, viene chiamato con l'espressione giovannea «Spirito della verità», non perché si contrappone a quello della falsità, ma perché è lo Spirito che «gestisce, amministra e annuncia la verità propria di Gesù», è «il gestore della verità di Gesù», «colui che amministra ed è responsabile della verità che gli è stata affidata»[27]. Nella misura in cui il cristiano accetta *in toto* la «verità-valore» di Gesù instillata dallo Spirito, si trova faccia a faccia col Padre. Per l'Autore del Quarto Vangelo, è chiaro il carattere di soggetto dello Spirito, l'«altro Paraclito» (Gv 14, 16), per il quale Gesù si raccomanda: «Accogliete lo Spirito Santo» (Gv 20, 22)!

2. Dio come spirito – asse filosofico-dogmatico

2.1. Dio Spirito Puro

La proposizione «Dio è spirito», oggi apparentemente scontata per il credente monoteista, rappresenta, in realtà, l'esito di un lungo e complesso percorso intellettuale che ha attraversato millenni di storia filosofico-teologica. Per il fedele contemporaneo delle tre religioni abramitiche (ebraismo, cristianesimo, islam), l'affermazione della spiritualità divina

[25] R.E. Brown, *Giovanni*, Assisi 1999, p. 225–226.

[26] Cfr. S.H. Mathews, *The Holy Spirit in the Gospel of John*, "The Journal of Biblical Theology", 7(2024), no. 3, p. 205.

[27] Cfr. Vanni, *Il tesoro di Giovanni*, p. 109. Gesù ritornerà alla fine dei tempi, ma il suo ritorno sarà anticipato e preparato dall'azione dello Spirito. L'Eucarestia è in questo senso assimilabile al concetto di una nuova incarnazione, che prende vita dopo la Pasqua proprio per il dono dello Spirito, che ci dona il Gesù vivo (cfr. ibidem, p. 111).

appare come un dato immediato della fede. Tale evidenza si fonda su una educazione catechetica standardizzata, l'assunzione filosofica implicita e una reazione al riduzionismo materialistico. L'equazione monoteismo = spirito puro, viene ritenuta necessaria per poter comprendere la trascendenza del Dio Creatore, la sua unicità, perfezione e personalità. Ma la storia delle religioni documenta non soltanto che l'umanità ha concepito inizialmente il divino in termini corporei e antropomorfi, ma persino anche in seno al cristianesimo stesso, non mancarono delle controversie circa la comprensione della natura dello spirito e, particolarmente, dello Spirito puro e assoluto, cioè di Dio. Infatti, l'idea dello spirito puro sorpassa le capacità della nostra immaginazione, che non si può liberare dallo spazio e dal tempo, grandezze nelle quali esistono le cose. Il primo tentativo sistematico di concepire un principio ordinatore immateriale si trova in Anassagora di Clazomene (morto intorno al 428 a.C.)[28]. Tale principio (*Noûs*) sarebbe infinito, eterno, autonomo, radicalmente separato dalla materia e libero da affezioni corporee, onniscienti, ordinatrici. Platone, pur riferendosi positivamente ad Anassagora, lo critica, poiché ritiene che questi non usi realmente il *noûs* come causa[29]. Difatti, quest'ultimo spiega le cose mediante principi materiali, non mediante il *noûs* che costituisce solo una causa dell'ordine del cosmo. Platone, invece, non soltanto stabilisce la distinzione tra le realt*à* visibili (corporee, corruttibili) e invisibili (incorporee, incorruttibili), ma sviluppa la sua dottrina delle Idee, che sono essenze reali ma incorporee, prove di estensione spaziale, accessibili solo all'intelletto, e, come tali, costituiscono cause vere del mondo materiale. Aristotele stesso, pur lodando Anassagora per aver distinto lo spirito dalla materia[30], fa notare che egli non approfondisce la questione come e perché il *noûs* agisce sulla materia. Il filosofo sviluppa la concezione più rigorosa di Dio come spirito puro nella filosofia greca, arrivando a concludere il suo argomento cosmologico con l'esistenza del Motore Immobile, causa ultima di ogni cosa. Tale Motore è atto puro, immaterialità assoluta, immutabile, eterno, ossia esiste necessariamente, ed è semplice, cioè senza composizione. Nella *Metafisica*, Aristotele definisce Dio come pensiero che pensa incessantemente se stesso: «è evidente

[28] Cfr. Anassagora, *Frammenti e testimonianze: Sulla natura*, Milano 2002; W. Lapini, *Anassagora*, in: *Enciclopedia Filosofica*, vol. 1, Milano 2006, p. 421–423.

[29] Platone, *Fedone*, Torino 2011, 97b–99a, p. 179–185.

[30] Aristotele, *La Metafisica*, vol. 1, Napoli 1968, A 3, 984 b 15, p. 113.

che qualcos'altro sarebbe più degno di onore che non l'Intelligenza: ossia *l'Intelligibile*. [...] Se dunque, l'Intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è *pensiero di pensiero*»[31]. Poiché Dio (concepito come il primo motore immobile) è pura attualità (atto puro), la sua attività è esclusivamente intellettuale e l'unico oggetto degno di questo pensiero perfetto è la perfezione stessa, cioè egli stesso.

Gli scrittori cristiani dell'antichità e i Padri della Chiesa operarono una sintesi tra la rivelazione biblica e la filosofia greca. Secondo Clemente Alessandrino (m. 215), Dio è incomprensibile e incorporeo, pertanto gli antropomorfismi che troviamo nella Bibbia sono da interpretare non letteralmente[32]. Origene (m. 253) si esprimeva in modo simile: Dio è *noûs* (intelletto) puro e le sue immagini corporee sono una pedagogia nei confronti dell'uomo[33]. Sant'Agostino (m. 430) ci ha lasciato una riflessione-testimonianza proprio sulla difficoltà di accogliere il concetto dello Spirito puro, in alcuni dei passi più rilevanti, che si trovano nei Libri IV–VII delle Confessioni, egli descrive la sua lotta per liberarsi dall'immaginazione corporea di Dio. Agostino confessa che a lungo non riuscì a concepire nulla che non fosse corporeo: «Infatti, mi sembrava che non ci fosse nulla che non fosse corporeo – questa era la maggiore e quasi unica causa del mio errore»[34]. Questa concezione materialistica lo tormentava perché rendeva impossibile comprendere la trascendenza divina. Agostino racconta il momento cruciale della svolta, descrivendo come, grazie alla lettura dei «libri dei platonici», cominciò finalmente a intuire la possibilità di una realtà immateriale e incorporea: «E ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nel mio intimo guidato da Te [...]. Entrai, e vidi [...] al di sopra di quello che era l'occhio stesso della mia anima, sopra la mia intelligenza, una Luce immutabile»[35]. Questa fu per lui un'esperienza intellettuale-mistica: per la prima volta comprese che Dio non è *in* lo spazio, ma è al di là dello spazio; non è composto di parti materiali, ma è semplice, puro atto spirituale.

Tommaso d'Aquino (m. 1274) porta a compimento la sistematizzazione del concetto di Dio come immateriale, incorporeo e pienamente

---

[31] Ibidem, vol. 2, Λ 9, 1074 b 30–34, p. 249–250.

[32] Cfr. Clemente Alessandrino, *Gli Stromati*, Roma 1985, V, 1.

[33] Origene, *I Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, Firenze 1975, p. 70–80.

[34] Agostino, *Confessioni*, Milano 2013, V, 10, 19, p. 595–601.

[35] Ibidem, VII, 10, 16.

spirituale, ma lo fa non tanto sviluppando il concetto dello spirito, quanto analizzando, sulla pista della metafisica aristotelica, l'essere come tale. Nell'articolo 1 della questione 3 (*La semplicità di Dio*), Tommaso pone la domanda: «Dio è un corpo?», e, partendo dall'affermazione giovannea «Dio è Spirito», afferma: «Si deve negare assolutamente che Dio sia un corpo. E ciò per tre motivi. Primo, perché nessun corpo muove se non è mosso [...]. Ora sopra si è dimostrato che Dio è il primo motore immobile. [...] Secondo, perché è necessario che il primo atto sia in atto e in nessun modo in potenza. [...] Terzo, perché Dio è il nobile fra tutti quanto gli esseri. [...] Ora, è impossibile che un corpo sia il più nobile degli esseri»[36]. Abbiamo, qui, tre principali linee argomentative: il primo, riguarda l'argomento del primo motore immobile: nessun corpo muove senza essere mosso, ma Dio è il primo motore immobile, quindi, non è corpo; il secondo, è l'argomento dell'atto puro: Dio deve essere atto puro (*purus actus*) senza alcuna potenzialità. Ogni corpo è potenziale (essendo divisibile e continuo), perciò Dio non può essere corpo; il terzo argomento, quello della nobiltà: Dio è il più nobile tra gli esseri. Un corpo, per vivere, ha bisogno di un'anima (che è più nobile del corpo), pertanto, Dio, essendo il massimamente nobile, non può essere corpo. La conclusione che Dio dev'essere uno spirito puro si articola ulteriormente nella discussione sulla semplicità divina, dove Tommaso sostiene che Dio è del tutto semplice (*omnino esse simplicem*), senza alcuna composizione: non ha composizione di materia e forma; non ha composizione di essenza e atto di essere; non ha composizione di genere e differenza; non ha accidenti. Questo significa che Dio è atto Puro, essere sussistente e semplicità assoluta, e, come tale, non può essere che Spirito puro e assoluto. Di conseguenza, l'immaterialità divina non è semplicemente una caratteristica tra le altre che possiamo attribuire a Dio, ma è piuttosto una conseguenza necessaria della natura stessa di Dio. Parlando degli angeli, Tommaso afferma: «Si dice che gli angeli, paragonati a Dio, sono materiali e corporei: ma ciò non significa che in essi vi sia qualcosa di corporeo»[37]. Questa citazione, sebbene riguardi direttamente gli angeli, serve a sottolineare, per contrasto, che Dio è assolutamente incorporeo, semplice e immateriale. Gli angeli occupano una posizione intermedia tra Dio (pura incorporeità e semplicità assoluta) e le creature corporee.

[36] Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Bologna 2014, I, Q. 3, A. 1.

[37] Ibidem, Q. 50, A. 1.

«Soltanto Dio è atto puro»[38] – sottolinea l'Aquinate. Questa dottrina implica necessariamente che Dio sia spirito puro perché solo ciò che è forma pura e immateriale può essere «atto puro».

Come abbiamo notato, l'affermazione «Dio è spirito» può sembrare, oggi, scontata per il credente monoteista, tuttavia, questa ovvietà è una conquista faticosa, non un dato primigenio. Il percorso ha richiesto la critica filosofica dell'antropomorfismo (Platone, Aristotele), l'ermeneutica spirituale delle Scritture (Padri della Chiesa), la sistematizzazione metafisica (Scolastica medievale) e la difesa apologetica contro materialismi antichi e moderni. Con gli occhi della fede, possiamo osservare, nel percorso dalle «immagini primitive» all'idea ben elaborata dello Spirito puro, un'azione dello Spirito Santo, di Colui che ci guida alla verità tutta intera (cfr. Gv 16, 13). Le sfide contemporanee (panenteismo, teologie della corporeità, critica post-metafisica) non invalidano la dottrina classica del Dio Spirito puro, ma richiedono continue precisazioni per mantenere un equilibrio tra spirito e materia, tra Dio e mondo, per evitare, in questo modo, un dualismo gnostico e un deismo astratto. La formula ben equilibrata rimane quella tomista: Dio è spirito puro, creatore della materia, che può entrare in relazione con essa, senza confondersi con essa, culminando nell'incarnazione, dove lo Spirito assume la carne senza cessare di essere Spirito. Tale approccio può essere arricchito da altri contributi, come, ad es., quelli che troviamo nella teologia ortodossa.

2.2. Dio-Spirito e il mondo secondo Bulgakov

Se la scolastica tomista ha sviluppato una metafisica della spiritualità pura di Dio – completamente immateriale, assolutamente semplice, *actus purus* –, la teologia ortodossa russa del XX secolo ha proposto una visione alternativa e, per molti versi, rivoluzionaria. Al centro di questa proposta sta la figura di Sergej Bulgakov (m. 1944), la cui sofiologia rappresenta uno dei tentativi più audaci e controversi di ripensare il rapporto tra Dio, spirito e materia. Per Bulgakov, dire che «Dio è Spirito» non significa affermare una estraneità divina rispetto alla materia ma di riconoscere che Dio si auto-rivela nella e attraverso la creazione materiale[39]. La sua prospettiva panenteistica (da non confondere con il panteismo) sostiene che il mondo

[38] Ibidem, Q. 50, A. 2.

[39] Cfr. D. Kowalczyk, *Una Persona in tre Persone. La teologia trinitaria in Sergej Bulgakov*, „Studia Bobolanum", 1(2021), p. 173–191.

esiste «in Dio» pur mantenendo la propria distinzione ontologica dal Creatore. Al cuore di questa visione è il concetto di Sofia (Sapienza divina), che funge da mediazione tra il Dio trascendente e la creazione immanente, cercando di evitare sia un monismo, sia un dualismo. Bulgakov osserva che il monismo può essere definito panteistico e ateistico; in entrambi i casi, il mondo risulta autosufficiente e, come tale, assoluto. Nell'approccio panteistico (cosmoteismo), l'assolutezza del mondo risiede nell'avere la sostanza divina ed eterna. In quello, invece, ateistico (cosmismo), assoluta ed eterna è la sostanza universale (energia o materia) che – volente o nolente – assume le caratteristiche divine. In ogni caso, esiste un solo uno: Dio, che emana dalla sua sostanza il mondo ma che non ha un'identità propria; oppure il mondo, che, avendo in se stesso l'assolutezza eterna, si presenta come divino. Inerente a questa concezione del mondo, è la negazione del problema della relazione tra lo Spirito puro Creatore e il mondo materiale. All'estremo opposto del monismo si colloca il dualismo che riconosce, sì, la creazione del mondo ma il creatore non è uno ma due: il dio bianco e il dio tenebroso – come dice Bulgakov. In questo modo, si vuole rispondere alla domanda inquietante circa l'imperfezione e il male nel mondo e, ancor di più, dire che il Dio bianco (buono) è Spirito così perfetto che non ha in se stesso nessun spazio per il mondo, cioè per il non-Dio. Si deduce, da qui, il postulato di un'altra divinità che può essere più vicina al mondo. Il teologo fa notare, inoltre, che tale dualismo è, ovviamente, un'idea contraddittoria in se stessa, un *non-senso* ontologico, perché Dio può essere soltanto uno. Detto altrimenti, due dèi si abolirebbero reciprocamente. Facciamo notare che anche il deismo costituisce una forma del dualismo: la separazione radicale e irreversibile tra Dio Spirito puro e il mondo materiale abbandonato. Il superamento del dualismo deistico non avviene tornando al panteismo (dove Dio e mondo si confondono), ma attraverso la visione sacramentale oppure panenteistica, nel senso ortodosso di cui Bulgakov è un rappresentante eminente. Infatti, Dio e mondo sono distinti, ma non separati; Dio è oltre il mondo, ma anche nel mondo; Dio è Spirito purissimo, ma questo Spirito aleggia sulla creazione, la pervade, la santifica, la chiama alla comunione.

Il nostro teologo russo sviluppa la sua teologia a partire dalle due formule giovannee «Dio è Spirito» (Gv 4, 24) e «Dio è Amore» (1Gv 4, 8.16), che ritiene siano delle «descrizioni ontologiche» di Dio e non soltanto delle affermazioni funzionali; esse, cioè, indicano chi è Dio per noi ma, prima di tutto, ci ricordano chi è Dio in se stesso. Per il nostro saggio,

ci interessa soprattutto la formula «Dio è spirito», che fa parte della Sacra Scrittura, ma è anche – come abbiamo dimostrato – un'eredità del pensiero filosofico La scolastica l'ha compresa – come abbiamo notato – come affermazione dell'immaterialità assoluta di Dio: Dio è spirito, nel senso di *actus purus* senza potenzialità. Per Bulgakov, invece, questa formula significa innanzitutto che Dio è Soggetto, un Io assoluto, una Vita personale autocosciente. Non una sostanza statica, non un Essere impersonale, non un'astrazione metafisica, ma un Tu vivente, che si rivela nella relazione trinitaria e nell'autocomunicazione alla creazione. Il nostro autore afferma: «Dio si rivela all'uomo primariamente come Soggetto Assoluto, come Personalità, come Colui che è, come *Jahvè*»[40]. Nello stesso tempo, però, Bulgakov introduce una correzione personalistica. Infatti, la questione che si pone, qui, è relativa all'io, che nel mondo creato non si fonda mai da solo. L'io, lo spirito umano non può esistere senza un altro io, un altro spirito, cioè, senza un tu, con il quale può costituire un noi. Questo vuol dire che l'ipostaticità umana si costituisce solo nell'incontro con altre ipostasi umane. Ma come viene fondato l'Io assoluto, cioè lo Spirito assoluto? Per essere veramente spirituale, cioè l'Io eterno, cioè Persona, l'Assoluto deve avere un Tu e un Noi eterni. Un tu creato, cioè il mondo, non sarebbe ontologicamente sufficiente per formare l'Io eterno. È anche evidente che il Soggetto assoluto non può dipendere da un altro Io-Tu assoluto che gli sta di fronte. Il nostro Autore è lontano dal pensare Dio nelle cosiddette categorie dialettiche: tesi, antitesi, sintesi. Diventa, dunque, chiaro che Dio deve essere autofondato, cioè deve avere, in se stesso e da sempre, un Tu. Bulgakov scrive: «Egli [il Soggetto Assoluto] deve soddisfare in *Se Stesso* quelle condizioni che il soggetto relativo soddisfa al di fuori di sé [...]. L'Io assoluto dev'essere in sé e per sé anche un *Tu* e un *Egli* assoluti e allo stesso modo in sé e per sé un *Noi* e un *Voi* assoluti»[41]. L'uomo è mono-ipostatico, cioè è un'ipostasi che si costituisce nell'incontro con le altre persone umane. Dio non può essere in sé mono-ipostatico ma deve essere eternamente Personalità assoluta, cioè avere in se stesso tutta la «grammatica personale»: Io, Tu, Egli, Noi, Voi. Il pronome «loro», invece, non appartiene alla vita divina, perché suggerirebbe un'altra divinità fuori del Soggetto assoluto.

[40] S. Bulgakov, *Capitoli sulla Trinitarietà*, in: P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003, p. 83.

[41] Ibidem, p. 87.

Fino a questo punto, cioè al postulato di un Soggetto assoluto pluri-ipostatico, possiamo – sottolinea Bulgakov – arrivarci con la ragione umana. Il passo seguente è possibile solamente grazie ad una rivelazione, cioè all'auto-manifestazione divina. Tale rivelazione ci è stata data in Gesù Cristo. Solo a partire da questo atto rivelativo, sappiamo che Dio (lo Spirito assoluto) è tri-ipostatico: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. In altre parole, la ragione umana non può scoprire i Tre prima della rivelazione, ma può formulare il postulato che il Soggetto assoluto (Dio che è Spirito) debba avere in sé più che una sola ipostasi. «La differenza propria dello Spirito divino consiste in questo – afferma il teologo russo – che non è soltanto personale, ma è anche Spirito tri-ipostatico, personalità tri-ipostatica, avente tuttavia un'unica natura, e perciò un'unica (non comune, ma propriamente unica) vita»[42]. Dio è un Io assoluto ma non solitario, perché ha, in sé, tutta la pienezza delle relazioni personali, anzi, tutta la pienezza delle relazioni dell'amore. L'idea di un Dio mono-ipostatico, solitario, non rappresenta il monoteismo radicale. Al contrario, tale idea è contraddittoria. Non può, infatti, esistere un io, uno spirito, neanche quello assoluto, isolato in se stesso, senza delle relazioni io-tu, ecc. Allora, si potrebbe dedurre che il Dio mono-ipostatico non esiste oppure non è uno Spirito personale, libero ed eterno, ma, in questo caso, non sarebbe veramente ciò che noi indichiamo non soltanto con la parola «Dio» ma anche con il concetto «Spirito».

Abbiamo notato che quando Bulgakov afferma che «Dio è Spirito», non sta semplicemente ripetendo una formula tradizionale della teologia cristiana. Per il teologo russo, essere spirito significa essenzialmente auto-comunicarsi e ciò non solo nel senso che lo spirito possa comunicarsi (come se fosse una facoltà opzionale), ma nel senso che essere spirito significa auto-comunicarsi. La teologia occidentale, influenzata dalla metafisica aristotelica e tomista, ha teso a concepire lo spirito come sostanza immateriale. Lo spirito è definito per negazione: non è materia, non è corporeo, non è composto, non è esteso nello spazio. Questa definizione apofatica è vera ma insufficiente. Infatti, dire che lo spirito è «sostanza immateriale» rischia di renderlo una cosa (*res*), un oggetto statico, una realtà chiusa su se stessa. Ma lo spirito, per sua natura, è esattamente l'opposto: è dinamismo, vita, relazione, auto-rivelazione, dono di sé. A questo punto, si potrebbe porre la domanda: perché l'auto-comunicazione è essenziale allo spirito? La risposta di Bulgakov è profondamente trinitaria: perché

[42] S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Roma, 1990, p. 145.

Dio è amore e l'amore per sua natura si dona. Dio Padre si auto-comunica eternamente nel Figlio (generazione) e nello Spirito Santo (spirazione). Inoltre, la vita trinitaria è pericoretica: l'uno nell'altro, con l'altro e per l'altro. Questa auto-comunicazione reciproca non è un «accidente» o una scelta arbitraria, ma costituisce l'essere stesso di Dio. Tutto ciò non vuol dire che la natura divina sia un dato di fatto che limiti o determini la Persona divina. L'unica divinità, infatti, non è una natura impersonale, bensì l'unico Spirito personale che si fonda e si dischiude in tre Io, in tre Persone. Il Soggetto assoluto non ritrova in sé una vita che è necessaria, che gli viene, in qualche senso, eternamente imposta. In Dio, la libertà e la necessità sono la stessa cosa. Non c'è nessuna tensione tra la libertà dello Spirito divino e la natura divina. Nella Santissima Trinità distinguiamo la natura e l'ipostasi, ma «l'autoistituzione ipostatica e l'ousia essenziale come auto-determinazione della vita sono qui lo stesso identico atto»[43].

Dio che è Spirito vive la sua eterna spiritualità nell'auto-manifestazione intratrinitaria. La vita del Soggetto (Spirito) assoluto tri-ipostatico è una continua autorivelazione, con un proprio contenuto: la natura infinita. Non si tratta, però, di una infinita aggregazione o di una infinita catena di elementi del tutto. La natura divina, nella sua perfetta semplicità, è Tutto-unità: «il Tutto come unità, e l'unità come Tutto»[44]. Lo Spirito puro, infatti, è perfettamente semplice. La natura divina (*ousia*), così compresa, è – secondo Bulgakov – ciò che nella Bibbia viene chiamata «sapienza divina» (*sofia*). Il teologo russo precisa 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*[45]. 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»[46]. Ora, il Dio uno e trino, che è Spirito, non possiede la sua autorivelazione solo per se stesso; sarebbe, altrimenti, un atteggiamento contraddittorio rispetto al carattere della Sapienza stessa. Pertanto, la Sofia increata, ossia la natura divina che si auto-manifesta

[43] Idem, *Capitoli sulla Trinitarietà*, p. 114.

[44] Idem, *L'Agnello di Dio*, p. 158.

[45] Cfr. ibidem.

[46] Ibidem, p. 159–160.

all'interno della Trinità, trova il suo prolungamento nell'autorivelazione al non-Dio (creazione e rivelazione)[47]. Questo vuol dire che esiste anche la Sofia creata, ovvero il prolungamento *extra sé* della vita trinitaria *in sé*. Dio, dalla sua eternità, vuole esistere come «Dio-per-il-mondo» e, da sempre, crea non altro che la «creazione-per-Dio». La creazione viene vista, dunque, come la Sofia creata, cioè il luogo dell'auto-manifestarsi dello Spirito divino. Questo non significa che il mondo sia eterno ma che Dio-Spirito esiste eternamente come relativo al mondo, che vuole da sempre. L'apice di tale relazione avviene per il Figlio incarnato e nello Spirito Santo. Così arriviamo alla questione della relazione tra Dio come Spirito e lo Spirito Santo come la terza Persona della Trinità.

3. Spirito di Dio e lo Spirito Santo

La Sacra Scrittura parla abbondantemente dello «spirito di Dio», senza mai, però, offrire una rivelazione piena dell'ipostasi dello Spirito Santo. Questo non implica, secondo Bulgakov, un'alternativa esclusiva (vel-vel), poiché i due termini sono compatibili: se Dio è spirito, ogni suo atto è spirituale, ma la spiritualità di Dio trova la sua rivelazione nella Terza ipostasi. Nel Nuovo Testamento, pur avendo una rivelazione manifesta sulla santissima Trinità e sulle sue ipostasi distinte, la stessa Pentecoste, descritta negli Atti degli Apostoli, non ci offre ancora la conoscenza della Terza ipostasi in se stessa, ma ci fa conoscere soltanto i suoi doni e le sue azioni per l'umanità. Le lingue di fuoco sono *apparizione* dei doni, non del fuoco stesso. Come il nostro autore afferma con audacia: «nessuna delle rivelazioni sull'effusione dello Spirito Santo, né nell'Antico né nel Nuovo Testamento, comporta la manifestazione della sua ipostasi stessa»[48]. Il Vangelo di Giovanni rappresenta, invece, un caso particolare anche per la pneumatologia bulgakoviana. Nel discorso d'addio (Gv 13–17), da lui definito «la meraviglia delle meraviglie, il vangelo dei vangeli», Cristo promette «un altro Paraclito» e Bulgakov vi identifica la rivelazione della «duo-unità diadica del Figlio e dello Spirito Santo»[49], una struttura fondamentale dell'auto-rivelazione trinitaria. Le quattro promesse del Consolatore nel discorso giovanneo manifestano sempre

[47] Cfr. D. Kowalczyk, *La Creazione secondo Sergej Bulgakov*, „Forum Teologiczne", 21(2020), p. 111–123.

[48] Cfr. Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 262–263.

[49] Cfr. ibidem, p. 277–279.

una relazione diadica: lo Spirito di verità rivela il Figlio, viene mandato «in nome mio», procede dal Padre e sarà mandato dal Figlio, «prenderà del mio e ve l'annuncerà». Proviamo, ora, a decodificare ulteriormente tali asserzioni sullo Spirito, dal punto di vista teologico-biblico e dogmatico.

3.1. Sguardo teologico-biblico

La prima importante testimonianza veterotestamentaria sullo Spirito di Dio – l'affermazione sacerdotale: «Lo spirito di Dio – *rûăḥ jhwh* – aleggiava sull'acqua» (Gen 1, 2) – precede la prima alleanza di Dio con l'uomo e concepisce la *rûăḥ jhwh* come principio dinamico e creatore. Se la creazione del mondo è opera di Dio, cioè della santissima Trinità, secondo Bulgakov, non costituisce problema applicare *rûăḥ jhwh*, spirito di Dio, all'azione della divinit*à* tri-ipostatica nel mondo. Nello stesso tempo, se il ruolo della Terza ipostasi nella creazione, si definisce come quello di *Colui che conduce a compimento*, egli ritiene vi sia, nell'*incipit* di Genesi, un'indicazione diretta dell'azione dello Spirito Santo, quale Terza ipostasi, ovviamente si parla *direttamente* dell'*azione* dello Spirito Santo, piuttosto che della sua definizione ipostatica, quasi come extra-ipostaticamente, benché non an-ipostaticamente. Per il nostro autore, questa separazione tra l'azione dello Spirito e la conoscenza della sua ipostasi, la possibilità e la presenza di una tale sua manifestazione non ipostatica, è il fatto primo nella rivelazione dello Spirito Santo, che si osserva all'inizio stesso dell'essere nel mondo, nella sua *prima* creazione, con l'«aleggiare» dello Spirito di Dio al di sopra della terra, una *prima* pentecoste, *non* attuata ancora sull'uomo ma quasi un'*anticipazione* della seconda, anche se nessuna delle due conoscono lo Spirito Santo nel suo essere ipostatico[50].

Nella bestemmia dell'umanità anti-diluviana contro lo Spirito Santo, che ha provocato una reazione divina: «Il mio spirito non sarà disprezzato eternamente dagli uomini, perché essi sono semplicemente carne» (Gen 6, 3), secondo Bulgakov, dal punto di vista esegetico, vi è un doppio senso: «Il mio spirito» può essere inteso sia della divinità, sia della sua spiritualità, in generale, sia dello Spirito stesso, Terza ipostasi – anche se l'accento è posto sempre sulla *spiritualità* dello Spirito e non sulla sua ipostasi[51]. I testi profetici di carattere messianico che parlano dello Spirito di

[50] Cfr. ibidem, p. 264.

[51] Cfr. ibidem.

Dio, anche se riferiti, di solito, all'azione divina e all'ispirazione, alla luce della rivelazione neotestamentaria, acquistano un significato più definito e sono applicati allo Spirito Santo. Secondo Bulgakov, ad es., le affermazioni: «Ecco il servo che io sostengo, il mio eletto di cui gioisce l'anima mia. Ho posto il mio spirito su di lui» (Is 42, 1); «ora il Signore ha mandato me insieme con il suo spirito» (Is 46,16), hanno un'applicazione esclusiva alla Terza ipostasi (cfr. Mt 12, 18), anche se, ovviamente, il dubbio resta, poiché implicherebbe necessariamente la sua rivelazione[52].

La pericope giovannea sull'adorazione del Padre (Gv 4, 20–24), determina, invece, una svolta che è una conversione: dall'interesse dei padri per l'adorazione, si passa alla ricerca primaria del Padre (3 volte: 4, 21b, 23a.b) e di Dio, definito come Spirito. Il luogo dell'adorazione va dal binomio «in questa montagna / in Gerusalemme», all'endiadi pneumatologica e cristologica: «in Spirito *e* verità», senza alcuna dissociazione. Il luogo dell'adorazione è lo Spirito e il verbo *adorare* richiama non propriamente la preghiera ma la formulazione negativa del comandamento dell'alleanza: «Non adorerai (non ti prostrerai davanti a) questi déi», anzi, «Non li servirai (*latreusis*)» (Es 20, 5; Dt 5, 9)[53]. Il nuovo culto *spirituale* è libero da soggezioni servili, in virtù dello Spirito di verità.

Ci soffermiamo, in ultimo, sul libro dell'Apocalisse, prosieguo postpasquale della teologia giovannea, dove si ha quella che Balthasar chiama «inversione trinitaria»[54] ovvero lo Spirito Santo è posto, nella benedizione trinitaria iniziale, in seconda posizione (cfr. Ap 1, 4c), dopo il Veniente e prima di Gesù Cristo. Lo Spirito opera in nome del Padre e per il Figlio, manifesta la sua azione come un *divenire* – «divenni nello Spirito» (Ap 1, 10; 4, 2) e *trasportare* – «mi trasportò nello Spirito» o «per mezzo dello Spirito»[55]. La sua figura di «acqua della vita» richiama, nella visione della Gerusalemme nuova, la realtà giovannea dello Spirito[56]: «E mi mostrò un fiume di acqua di vita splendente come cristallo, che usciva

[52] Cfr. ibidem, p. 265.

[53] Cfr. Y. Simonens, *Apocalisse di Giovanni. Apocalisse di Gesù Cristo*, Bologna 2010.

[54] Cfr. H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1992, p. 172–188.

[55] Cfr. E. Cesarale, *L'Agnello, il Drago e le Donne. L'invidia della triade demoniaca e la vittoria di Cristo Agnello in piedi come ucciso*, Assisi 2021.

[56] Nel Quarto Vangelo, Gesù parla dello Spirito come «fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno» (cfr. Gv 7, 37–39), e da quel seno, trafitto dalla spada del centurione, «diede lo Spirito» (Gv 19, 30).

dal trono di Dio e dell'Agnello, in mezzo alla piazza di essa» (Ap 22, 1). «La vita e la vitalità proprie di Dio e di Gesù Cristo sono partecipate al credente nell'attuale esperienza liturgica, fino alla futura meta escatologica; l'*acqua* è il simbolo che indica la comunicabilità»[57]. Nella sezione finale, leggiamo: «A colui che ha sete (adesso) io darò dalla sorgente dell'acqua della vita come dono» (Ap 21, 6b); «Chi ha sete (adesso) venga, chi vuole (adesso) prenda l'acqua della vita come dono» (Ap 22, 17b), asserendo che l'acqua della vita, lo Spirito, possiede un'attualizzazione liturgica, *adesso*, collegata direttamente con la sua fonte trascendente – *dono* – che ha, come sorgente, la figura della terza Persona divina, *uscente dal trono di Dio e dell'Agnello* (cfr. Ap 22, 1). C'è, infine, l'*unicum* di una voce dal cielo, *come voce di molte acque e come voce di tuono potente* (cfr. Ap 14, 1–2), cioè la voce dello Spirito di profezia che parla: «E udii una voce dal cielo che diceva: "Scrivi: 'Beati i morti, coloro che muoiono nel Signore, da adesso'". Sì, dice lo Spirito, che abbiano tregua dalle loro fatiche. Le loro opere infatti li seguono» (Ap 14, 12–13). Lo Spirito, nella sua funzione di voce di Dio, ci invita alla cena delle nozze dell'Agnello: «E lo Spirito e la fidanzata dicono: "Vieni!"» (Ap 22, 17). Tale è l'opera dello Spirito, da suscitare l'invidia del demoniaco che mette in campo una terza bestia, quella che sale dalla terra, un *pseudoprofeta*, emulatore del ruolo dello Spirito (cfr. Ap 13)[58].

3.2. Sguardo bulgakoviano

La complessa e affascinante questione della distinzione e identità tra lo «Spirito di Dio» e lo «Spirito Santo» viene esposta da Bulgakov nel terzo capitolo del libro *Il Paraclito*. Il problema centrale è espresso con lucidità dal testo: «Dio è spirito. La spiritualità in Dio è altresì volutamente attribuita allo Spirito Santo, alla Terza ipostasi. La spiritualità dello Spirito Santo, quale Terza ipostasi, è identica alla spiritualità di Dio, ma nello stesso tempo è da essa distinta, ipostaticamente. Si può dire che lo Spirito Santo è anche lo Spirito di Dio; è però impossibile invertire la frase e dire che lo spirito di Dio sia lo Spirito Santo»[59]. Questa asimmetria rivela la complessità dell'identità della Terza ipostasi nella

[57] Cfr. U. Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, 2 vol., Assisi 2018, p. 321–322.

[58] Cfr. D. Kowalczyk, E. Cesarale, *Il fiume d'acqua viva dal trono di Dio e dell'Agnello. La Santissima Trinità nel libro dell'Apocalisse*, StWł, 26(2024), p. 137–166.

[59] Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 259.

vita trinitaria e nella sua manifestazione economica. Bulgakov costruisce la sua pneumatologia su un duplice fondamento. Innanzitutto, afferma che «la spiritualità è l'essenza stessa di Dio». Questa spiritualità non è una proprietà accidentale ma costituisce l'essere stesso della divinità nel suo carattere tri-ipostatico. Il Padre e il Figlio sono spirito nella stessa misura dello Spirito Santo, poiché la spiritualità è inerente a ciascuna delle tre ipostasi. Tuttavia, è qui emerge il secondo elemento fondamentale, lo Spirito Santo ha un ruolo particolare: «è lo Spirito Santo che nella santissima Trinità manifesta la spiritualità di questa, quale Dio tri-ipostatico»[60].

Questa distinzione introduce quella che Bulgakov definisce «una uguaglianza che è ineguaglianza; una identificazione che è distinzione tra lo spirito di Dio e lo Spirito Santo»[61]. Lo Spirito Santo non trattiene in sé la spiritualità divina, non la esaurisce né la definisce esclusivamente, poiché «la sua spiritualità propria è la spiritualità del Padre è del Figlio»[62]. Lo Spirito Santo esiste come amore reciproco in persona tra il Padre è il Figlio, è perciò possiamo dire che «non si appartiene, non è suo, ma è lo Spirito del Padre e del Figlio»[63]. Dall'altro lato, il Padre è il Figlio attuano e rivelano la loro spiritualità nell'ipostasi dello Spirito Santo, perciò Bulgakov dice che lo Spirito Santo è «in certo qual modo una ipostasi uno-trina»[64]. Infatti, lo Spirito, rimanendo una ipostasi distinta, manifesta in sé «la trasparenza trinitaria della sostanza dello spirito»[65]. Emerge così un concetto chiave della trinitaria bulgakoviana: la «penetrazione ontologica» è la «reciproca permeabilità» tra le ipostasi, mantenendo, però, la loro «inconfondibilità». La teologia ortodossa di Bulgakov si muove, qui, in un orizzonte di «identità dinamica», che oltrepassa i limiti della «legge razionale dell'identità statica». Lo Spirito Santo, anche se è una ipostasi distinta, è lo Spirito di Dio, perché vive la sua spiritualità nella kenosi che fa vedere non il proprio Io ma gli altri. Egli sia nella vita intratrinitaria, sia nella storia della salvezza, è in funzione degli altri, prima del Padre è del Figlio, poi in servizio delle persone umane. Il suo essere spirito è in funzione della spiritualità del Dio uno e trino nonché al servizio del corpo della Chiesa. Lo Spirito Santo è descritto da Bulgakov

[60] Ibidem.

[61] Ibidem.

[62] Ibidem.

[63] Ibidem, p. 260.

[64] Ibidem.

[65] Ibidem.

come la persona «in-mezzo», colui che non esiste per sé, ma per unire nella distinzione gli altri. La terza Ipostasi vive la kenosi sacrificale, che è un lato dell'amore. Essa consiste «nel suo annientamento ipostatico: egli stesso non rivela la sua ipostasi è non rivela se stesso, come lo fanno il Padre e il Figlio: egli non è che la loro rivelazione stessa. [...] Non esiste per sé, perché è tutto negli altri, nel Padre e nel Figlio; e il suo essere proprio è come un non-essere»[66]. Ecco, è questa la paradossalità dell'Ipostasi dello Spirito Santo. La sua personalità si esprime in uno svotamento della personalità. Le immagini bibliche dello Spirito, infatti, sono tutte impersonali: Egli è il vento, il soffio, il fuoco, la colomba, ma proprio grazie a questo svuotamento e la trasparenza del proprio Io, lo Spirito Santo fa vedere Dio che è Spirito. Vladimir Lossky, un altro teologo ortodosso, afferma, addirittura, che «lo Spirito Santo si cancella, in quanto persona, dinanzi alle persone create alle quali Egli dà la grazia»[67]. San Simeone, il Nuovo Teologo, riportato da Lossky, nel suo inno allo Spirito evoca: «Vieni, mistero nascosto; vieni, tesoro senza nome; vieni, cosa indicibile; vieni, Persona inconoscibile»[68]. Potremmo dire che la terza Persona divina si diminuisce per far emergere la persona umana, lo spirito creato nel mondo, per questo la santificazione-divinizzazione, l'opera dello Spirito, non rende lo spirito umano meno umano ma lo metto in rilievo.

Una delle acquisizioni più originali della pneumatologia bulgakoviana emerge nella sezione finale del capitolo III del libro *Il Paraclito*, significativamente intitolata «L'ipostasi misteriosa». Bulgakov pone una domanda radicale sulla la pentecoste ovvero se sia una venuta dello Spirito pienamente compiuta oppure costituisca una sua anticipazione, a cui risponde: «Impossibile negare che la pentecoste sia la realizzazione della promessa dell'invio del Consolatore. Confrontando, tuttavia, la promessa del Consolatore con il contenuto effettivo dell'avvenimento pentecostale, bisogna concludere decisamente che siamo in presenza dell'inizio soltanto del compimento della promessa, non della sua pienezza»[69]. Questo giudizio si basa sull'osservazione che la persona dello Spirito Santo rimane non rivelata in se stessa. Il silenzio biblico è eloquente: nella Bibbia, salvo

[66] Ibidem, p. 124.

[67] V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 2013, p. 165.

[68] Cit. da ibidem, p. 153 (P.G., 120, coll. 507–509). 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. 72–84.

[69] Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 287.

una sola eccezione, non si parla mai dello Spirito alla prima persona. L'eccezione menzionata da Bulgakov si trova negli Atti 13, 12: «Mentre essi stavano celebrando il culto del Signore e digiunando, lo Spirito Santo disse: "Riservate per me Bàrnaba e Saulo per l'opera alla quale li ho chiamati"». Questo caso viene chiamato dal teologo russo «inaspettato ed evidentemente di straordinaria importanza»[70]. Esso, però, non costituisce una manifestazione dell'ipostasi stessa dello Spirito. Bulgakov afferma: «Lo Spirito si manifesta, se è lecito esprimersi così, non in modo personale, ma impersonale, come una certa *azione* dell'intera santissima Trinità»[71]. Nel simbolo niceno-costantinopolitano confessiamo lo Spirito «che ha parlato per mezzo dei profeti». Questo vuol dire – fa notare i nostro teologo – che lo Spirito ha ispirato i profeti, ma tale ispirazione non significa una parola personale (io vi dico) trasmessa tramite i profeti. Si! Comprendiamo che lo Spirito è una ipostasi che agisce, ma il suo io personale non ci viene rivelato direttamente. Bulgakov si interroga se la rivelazione del volto della terza ipostasi appartenga forse al secolo venturo, se la manifestazione personale dello Spirito Santo oltrepassi «quanto può portare il regno della grazia» e si compirà soltanto «nel regno della gloria». Potremmo, allora, dire che conosciamo il volto del Figlio e attraverso di Lui conosciamo il volto del Padre (*Chi ha visto me ha visto il Padre* – Gv 14, 9), ma ancora non conosciamo il volto dello Spirito, perciò Bulgakov parla, addirittura, della «rivelazione tuttora incompiuta». Infatti, «il Paraclito, personalmente, non è stato ancora manifestato»[72]. Paolo Apostolo parlando del compimento definitivo afferma: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia» (1Cor 13, 12). Nella prospettiva delle intuizioni bulgakoviane possiamo dire che vedremo faccia a faccia anche lo Spirito Santo, cioè Egli ci manifesterà il suo volto.

Tale visione sembra contraddire l'affermazione-pilastro della teologia cattolica che la rivelazione è finita con la morte dell'ultimo degli Apostoli e che dopo Cristo non dovremmo aspettare un'altra rivelazione. Infatti, nella *Dei Verbum*, n. 4, leggiamo: «L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, è non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del

[70] Ibidem, p. 288, nota 16.

[71] Ibidem, p. 287.

[72] Ibidem, p. 288.

Signore nostro Gesù Cristo». Il Catechismo, al n. 65, cita San Giovanni della Croce, che, nel suo commento a Eb 1, 1–2, scrive: «Dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva Parola, ci ha detto tutto in una sola volta in questa sola Parola [...]. Perciò chi volesse ancora interrogare il Signore è chiedergli visioni o rivelazioni, non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo». Bulgakov parla di uno svelamento del volto dello Spirito Santo nel Regno dei cieli, non nella storia terrena. Inoltre, un'eventuale rivelazione dello Spirito nel suo «io» sarebbe un certo compimento di ciò che è implicito nelle parole e nelle opere di Gesù Cristo, e non una rivelazione completamente nuova. Allora, l'ipotesi di Bulgakov che vedremo con chiarezza il volto personale dello Spirito nel cielo, può essere accolta e sviluppata. Il mistero dello Spirito Santo ci manifesta lo Spirito di Dio, la Trinità, ma l'Io stesso della terza ipostasi ci sarà rivelato dopo la fine della storia, perché – come abbiamo detto all'inizio di questo punto – lo Spirito di Dio non è identico con lo Spirito Santo, anche se lo Spirito Santo è lo Spirito di Dio.

* * *

Il percorso esegetico e dogmatico compiuto attraverso l'indagine sull'affermazione giovannea «Dio è Spirito» (Gv 4, 24), in dialogo con la pneumatologia di Sergej Bulgakov, consente di articolare una risposta equilibrata al duplice rischio teologico identificato all'inizio di questo saggio. Da un lato, la dissoluzione della persona dello Spirito Santo nell'essenza divina, viene evitata riconoscendo la specificità ipostatica della Terza Persona: lo Spirito Santo non è una mera qualità o attributo di Dio, ma una ipostasi distinta, che manifesta la spiritualità dell'intera Trinità attraverso la propria kenosi. Dall'altro lato, la separazione eccessiva tra lo «Spirito di Dio» veterotestamentario e lo Spirito Santo neotestamentario viene superata dalla visione bulgakoviana secondo cui ogni azione dello spirito di Dio rivela l'operazione della santissima Trinità, pur avendo nello Spirito Santo il proprio «coefficiente ipostatico».

La sintesi proposta da Bulgakov illumina la paradossale identità della Terza ipostasi: lo Spirito Santo è lo Spirito di Dio, ma non tutto ciò che la Scrittura chiama «spirito di Dio» si riduce alla Terza ipostasi. La spiritualità appartiene all'essenza divina condivisa dalle tre Persone, ma trova nella Terza ipostasi la propria rivelazione particolare. Lo Spirito Santo vive una kenosi che consiste nel non manifestare il proprio

volto, rimanendo trasparente, per far emergere il Padre e il Figlio, anticipando la rivelazione piena del proprio io personale nel regno della gloria. Questa «ipostasi misteriosa» garantisce l'unità diadica con il Figlio e, attraverso la propria auto-effusione, rende presente la spiritualità del Dio trino nella creazione e nella storia della salvezza, senza confondersi con essa. La formula equilibrata che emerge è quella di un panenteismo cristiano: Dio-Spirito rimane trascendente eppure pienamente presente nel mondo attraverso l'azione dello Spirito Santo, che santifica la materia senza cessare di essere puro Spirito.

„BÓG JEST DUCHEM" (J 4, 24)
Esej biblijno-dogmatyczny w dialogu z Siergiejem Bułgakowem

Słowa kluczowe: Bóg, duch, Duch Święty, Ewangelia św. Jana, Bułgakow.

Abstrakt: Artykuł proponuje, w dialogu z pneumatologią Siergieja Bułgakowa, biblijno-dogmatyczną analizę stwierdzenia „Bóg jest duchem" (J 4, 24). Refleksja rozwija się w trzech głównych perspektywach. Po pierwsze, analiza biblijna śledzi ewolucję semantyczną pojęcia ducha (hebr. *rûăḥ*, grec. *pneũma*) od Starego Testamentu do Nowego Testamentu, ze szczególnym naciskiem na Ewangelię św. Jana, która poświęca szczególnie dużo miejsca Trzeciej Osobie Boskiej. Po drugie, refleksja filozoficzno-dogmatyczna ukazuje, jak pojęcie Boga jako czystego Ducha uformowało się w myśli chrześcijańskiej poprzez dialog z filozofią grecką (Platon, Arystoteles) i scholastyczną systematyzacją (Tomasz z Akwinu), aż do współczesnej propozycji Bułgakowa, którą można określić jako zrównoważony panenteizm. Wreszcie artykuł podejmuje złożoną relację między „Duchem Bożym" a „Duchem Świętym", rozwiązując podwójne zagrożenie teologiczne: „rozpuszczenie" osoby Ducha Świętego w Bożej naturze lub nadmierne rozdzielenie ducha Starego Testamentu od Ducha Świętego w Nowym Testamencie. Rozwiązanie Bułgakowa opiera się na paradoksalnym, choć spójnym rozróżnieniu: podczas gdy Duch Święty jest duchem Bożym, nie każde działanie ducha Bożego w dziejach zbawienia utożsamia się wyłącznie z trzecią hipostazą. Kenoza Ducha Świętego, tj. skrywanie własnego oblicza, by pozostać przezroczystym wobec chwały Ojca i Syna, stanowi charakterystyczną cechę tej „tajemniczej" hipostazy, która być może objawi się w pełni dopiero w eschatologicznym Królestwie chwały. W konkluzji znajdujemy formułę panenteistycznej równowagi: Bóg, który jest duchem, pozostaje transcendentny i zarazem w pełni obecny w stworzeniu poprzez działanie Ducha Świętego, który uświęca, nie mieszając się z materią.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Bóg jako Duch – oś biblijna > 2. Bóg jako Duch – oś filozoficzno-dogmatyczna > 3. Duch Boży i Duch Święty > [Wnioski].

"GOD IS SPIRIT" (JOHN 4:24)
A biblical-dogmatic essay in dialogue with Sergei Bulgakov

Keywords: God, spirit, the Holy Spirit, the Gospel of St. John, Bulgakov.

Abstract: The article proposes a systematic investigation of the Johannine declaration "God is spirit" (Jn 4:24) through a biblical-dogmatic analysis that engages with Sergei Bulgakov's pneumatology. The investigative path unfolds along three principal axes. First, a biblical analysis that traces the semantic evolution of the concept of spirit (Hebrew *rûăḥ*, Greek *pneũma*) from the Old Testament to the New, with particular attention to the Fourth Gospel, where a specialized revelation of the Third divine hypostasis emerges. Second, a philosophical-dogmatic examination of how the concept of God as pure Spirit was constituted in Christian thought through engagement with Greek philosophy (Plato, Aristotle) and scholastic systematization (Thomas Aquinas), up to Bulgakov's contemporary proposal for a balanced panentheistic vision. Finally, the article addresses the complex relationship between the "Spirit of God" and the "Holy Spirit", resolving the dual theological risk of either dissolving the person of the Holy Spirit into the divine essence or excessively separating its Old Testament manifestation from its New Testament counterpart. The Bulgakovian solution articulates a paradoxical yet coherent distinction: while the Holy Spirit is the Spirit of God, not every action of the divine spirit in salvific history is exclusively identified with the Third hypostasis. The kenosis of the Holy Spirit – its failure to manifest its own personal face but remaining transparent to the glory of the Father and the Son – constitutes the distinctive character of this "mysterious" hypostasis, which may perhaps find its full eschatological fulfillment in the kingdom of glory. The concluding analysis proposes a formula of panentheistic equilibrium: God remains transcendent yet fully present in creation through the action of the Holy Spirit, which sanctifies without confusing itself with matter.

Sections: [Introduction] > 1. God as spirit – the biblical axis > 2. God as spirit – the philosophical-dogmatic axis > 3. The spirit of god and the Holy Spirit > [Conclusions].

RIFERIMENTI

Bulgakov S., *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Roma 1990.
Bulgakov S., *Il Paraclito*, Bologna 2012.

Agostino, *Confessioni*, Milano 2013.
Anassagora, *Frammenti e testimonianze: Sulla natura*, Milano 2002.
Aristotele, *La Metafisica*, vol. 1–2, Napoli 1968.
Clemente Alessandrino, *Gli Stromati*, Roma 1985.

Origene, *I Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, Firenze 1975.

Platone, *Fedone*, trad. S. Martinelli Tempesta, Torino 2011.

Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Bologna 2014.

Balthasar H.U. von, *TeoDrammatica*, vol. 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1992.

Barreto J.M.J., *Il Vangelo di Giovanni*, Assisi 1982.

Baumgärtel F., «πνεῦμα», in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Brescia 1975, p. 767–873.

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

Cesarale E., *L'Agnello, il Drago e le Donne. L'invidia della triade demoniaca e la vittoria di Cristo Agnello in piedi come ucciso*, Assisi 2021.

Coda P., *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003.

Congar Y., *Spirito dell'uomo, Spirito di Dio*, Brescia 1987.

Kleinknecht H., «πνεῦμα», in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Brescia 1975, p. 848–873.

Kowalczyk D., *Una Persona in tre Persone. La teologia trinitaria in Sergej Bulgakov*, „Studia Bobolanum", 1(2021), p. 173–191.

Kowalczyk D., *La Creazione secondo Sergej Bulgakov*, „Forum Teologiczne", 21(2020), p. 111–123

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. 72–84.

Kowalczyk D., Cesarale E., *Il fiume d'acqua viva dal trono di Dio e dell'Agnello. La Santissima Trinità nel libro dell'Apocalisse*, StWł, 26(2024), p. 137–166.

Infante R., *Giovanni*, Cinisello Balsamo (Milano) 2015.

Lapini W., *Anassagora*, in: *Enciclopedia Filosofica*, vol. 1, Milano 2006, p. 421–423.

Lossky V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 2013.

Mannucci V., *Giovanni il vangelo narrante*, Bologna 1993.

Mathews S.H., *The Holy Spirit in the Gospel of John*, "The Journal of Biblical Theology", 7(2024), no. 3, p. 199–212.

O'Donnell J., *In Him and Over Him: The Holy Spirit in the Life of Jesus*, "Gregorianum", 1(1989), p. 25–45.

Ragsdale J.M., *rûăḥ YHWH, rûăḥ 'elohim. A case for literary and theological distinction in the Deuteronomistic history*, Milwaukee 2007.

Simonens Y., *Apocalisse di Giovanni. Apocalisse di Gesù Cristo*, Bologna 2010.

Tengström S., «*rûăḥ*», in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 8, Brescia 2008, p. 258–299.

Vanni U., *Il tesoro di Giovanni. Un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo*, Assisi 2010.

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

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 213–234
10.52404/ttnwloc.stwl.28.10

KRZYSZTOF R. KUPIŃSKI [a, @]
0000-0003-3885-7475
[a] Wyższa Szkoła Kadr Menedżerskich w Koninie, ul. Zagórowska 3a, 62-500 Konin, wielkopolskie, PL
[@] KK@WSKM.Edu.PL

HUME'OWSKA KRYTYKA CUDÓW A ZASADA DOMKNIĘCIA PRZYCZYNOWEGO ŚWIATA FIZYCZNEGO
Rekonstrukcja pojęcia cudu w teologii fundamentalnej w dialogu ze współczesną fizyką fundamentalną

Słowa kluczowe: cud, David Hume, causal closure, indeterminizm kwantowy, teoria chaosu, teologia fundamentalna, działanie Boże.

Abstrakt: Relacja między teologią fundamentalną a fizyką fundamentalną należy do kluczowych obszarów dialogu interdyscyplinarnego. Artykuł rekonstruuje pojęcie cudu w teologii fundamentalnej w dialogu z hume'owską krytyką cudów i zasadą domknięcia przyczynowego. Metoda to analiza tekstów źródłowych (Hume, Gibb, Polkinghorne, Russell, Pabjan), studium tabelaryczne i synteza filozofii nauki oraz fizyki (indeterminizm kwantowy, teoria chaosu). Hume'owska definicja cudu jako naruszenia prawa natury opiera się na niekoniecznych założeniach ontologicznych i epistemologicznych. Zasada domknięcia dopuszcza rewizje uwzględniające zdarzenia umożliwiające oraz ontologiczną otwartość na poziomie kwantowym i chaotycznym. Rekonstrukcja ujmuje cud jako osobowy znak dialogu Boga z człowiekiem – transcendentną przyczynowość kompatybilną z naukowym opisem rzeczywistości. Wnioski wskazują na możliwość komplementarnego dialogu nauki i wiary w ontologicznie otwartym świecie.

KRZYSZTOF R. KUPIŃSKI (1961–); 1989, mgr: filozofia (UAM, Poznań); 2023, dr nauk społecznych: pedagogika (AJ, Toruń); Rektor (2024–) Wyższej Szkoły Kadr Menedżerskich w Koninie; zainteresowania naukowe: polityka władz wobec Kościoła, ideologia w nauczaniu, hermeneutyka i religia.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Hume'owska krytyka cudów i jej założenia ontologiczne > 2. Zasada domknięcia przyczynowego świata fizycznego w filozofii nauki > 3. Dialog z fizyką fundamentalną: indeterminizm kwantowy, teoria chaosu a możliwość interwencji Bożej > 4. Rekonstrukcja pojęcia cudu w teologii fundamentalnej > [Podsumowanie].

Relacja między teologią fundamentalną a naukami przyrodniczymi, a zwłaszcza fizyką fundamentalną, należy do najbardziej żywych i intelektuanie wymagających obszarów współczesnego dialogu interdyscyplinarnego. W centrum tego spotkania znajduje się zagadnienie cudów – fenomenu, który od wieków stanowi kluczowy element chrześcijańskiego świadectwa wiary, a jednocześnie prowokuje fundamentalne pytania o naturę rzeczywistości, przyczynowość oraz granice poznania naukowego. W epoce dominacji naturalistycznego obrazu świata problem cudów nabiera szczególnej aktualności, wymagając nowej, pogłębionej refleksji teologicznej zdolnej do konstruktywnego odniesienia się do osiągnięć współczesnej nauki.

Klasyczna filozofia nowożytna, zwłaszcza w tradycji empirystycznej, postawiła teologii poważne wyzwanie epistemologiczne i ontologiczne. Współczesna filozofia nauki z kolei wprowadziła do debaty pojęcie zasady domknięcia przyczynowego świata fizycznego (*causal closure*), które przez wielu uznawane jest za podstawowy warunek możliwości uprawiania nauki empirycznej. Zasada ta, w swoich ścisłych wersjach, zdaje się wykluczać wszelką transcendentną przyczynowość, co rodzi napięcie między autonomicznym porządkiem natury a możliwością szczególnego działania Bożego.

W artykule podejmuję próbę rekonstrukcji pojęcia cudu w teologii fundamentalnej w dialogu z hume'owską tradycją krytyki cudu oraz ze współczesnymi ujęciami zasady domknięcia przyczynowego. Celem nie jest apologetyczna obrona historycznych argumentów, lecz przezwyciężenie dychotomii między porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym poprzez ukazanie ontologicznej otwartości świata, potwierdzonej przez rozwój fizyki fundamentalnej. Dążę do wykazania, że cud może być rozumiany nie jako „naruszenie" praw natury, lecz jako transcendentne dopełnienie stworzonego porządku, które realizuje się w sposób kompatybilny z naukowym opisem rzeczywistości.

Koncentruję się na trzech głównych wątkach. Po pierwsze, poddaję krytycznej analizie ontologiczne i epistemologiczne założenia klasycznej

krytyki cudów. Po drugie, badam różne sformułowania i możliwe rewizje zasady domknięcia przyczynowego w filozofii nauki oraz filozofii umysłu. Po trzecie, prowadzę dialog z kluczowymi koncepcjami fizyki fundamentalnej – indeterminizmem kwantowym i teorią chaosu – wskazując na ich implikacje dla nieinterwencjonistycznych modeli działania Bożego. Na tej podstawie dokonuję pozytywnej rekonstrukcji pojęcia cudu w kategoriach semejologicznych i transcendentnej przyczynowości, odwołując się w szczególności do dorobku polskiej teologii fundamentalnej.

Taka perspektywa wpisuje się w szerszy nurt poszukiwań komplementarności nauki i wiary. Nie zmierzam do osłabienia autonomii nauk przyrodniczych ani do instrumentalnego wykorzystywania „luk" w wiedzy naukowej. Przeciwnie – dążę do ukazania, że ontologicznie otwarty obraz rzeczywistości, wyłaniający się ze współczesnej fizyki, stwarza przestrzeń dla racjonalnego ugruntowania wiary w cuda jako autentyczne znaki Objawienia i osobowego dialogu Boga z człowiekiem. W ten sposób niniejsza analiza przyczynia się do rozwoju teologii fundamentalnej zdolnej do odpowiedzialnego i pogłębionego dialogu z kulturą naukową XXI wieku.

1. Hume'owska krytyka cudów i jej założenia ontologiczne

David Hume w eseju *O cudach* zawarł jedną z najbardziej nośnych rekonstrukcji pojęcia cudu w historii filozofii nowożytnej. Cud zdefiniował jako „naruszenie prawa natury" (*violation of the laws of nature*), precyzując jednocześnie, że „cud można poprawnie zdefiniować jako przekroczenie prawa przyrody wskutek specjalnego aktu woli Bóstwa lub interwencji jakiegoś niewidzialnego czynnika"[1]. Ta definicja nie jest jedynie opisowa – stanowi fundament całego hume'owskiego argumentu antytaumaturgicznego. Ontologicznie zakłada ona, że prawa natury stanowią stabilny, jednorodny i niezmienny porządek rzeczywistości, ustalony na podstawie „niewzruszonego i niezmiennego doświadczenia". Jak podkreśla Hume, „niezmienne i utrwalone doświadczenie ustaliło te prawa, dowód przeciwko cudowi [...] jest tak pełny, jak tylko można sobie wyobrazić na podstawie doświadczenia"[2]. Zdarzenie cudowne musi być zatem sprzeczne z jednostajnym doświadczeniem; gdyby tak nie było, nie zasługiwałoby na miano cudu.

[1] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, s. 151.

[2] Tamże, s. 150.

Kluczowym założeniem ontologicznym tej koncepcji jest jednorodność i niezmienność natury (*uniformity of nature*). Prawa natury nie są tu traktowane jako hipotetyczne konstrukty naukowe, lecz jako kompendium stałych regularności obserwowanych w powszechnym doświadczeniu. Każde rzekome naruszenie tych praw nie zostaje interpretowane jako przejaw nadprzyrodzonej interwencji, lecz raczej jako wskazanie na błędną identyfikację samego prawa lub konieczność jego rewizji w świetle nowych danych. Taka perspektywa prowadzi do daleko idących konsekwencji epistemologicznych dla wiary w cuda. Hume argumentuje, że świadectwo ludzkie – nawet najbardziej wiarygodne – nie może nigdy przeważyć nad „pełnym dowodem" płynącym z doświadczenia przeciwnego. Racjonalna wiara w cud na podstawie relacji świadków jest możliwa jedynie wówczas, gdy fałszywość tego świadectwa stanowiłaby większy cud niż sam relacjonowany fakt. W przeciwnym razie świadectwo musi zostać odrzucone jako mniej prawdopodobne[3].

Ontologicznie podejście Hume'a prowadzi do wniosku, że cuda stanowią przerwanie zasady domknięcia przyczynowego świata fizycznego (*causal closure*). Jeśli prawa natury opisują zamknięty, samowystarczalny łańcuch przyczyn i skutków, to każde nadprzyrodzone działanie Boże musiałoby wprowadzić do tego łańcucha element zewnętrzny, sprzeczny z ustaloną regularnością. Jednakże – jak wskazują współcześni komentatorzy – takie zdarzenie jest z definicji mniej prawdopodobne niż zwykły błąd świadka lub iluzja. Definicja cudu jako naruszenia praw natury rodzi ponadto poważne problemy w kontekście różnych filozoficznych koncepcji samego pojęcia „prawa natury". Zgodnie z ujęciem regularnościowym (*regularity view*) prawa przyrody stanowią jedynie opis zaobserwowanych regularności w przyrodzie, przez co ich „naruszenie" byłoby logiczną sprzecznością. W ujęciu koniecznościowym (*necessitarian view*) prawa te posiadają natomiast charakter konieczny, co sprawia, że autentyczna interwencja nadnaturalna jest niemożliwa bez zmiany ich ontologicznego statusu[4].

Krytyka hume'owskiego argumentu, rozwijana we współczesnej filozofii nauki, koncentruje się zarówno na jego założeniach ontologicznych, jak i na implikacjach epistemologicznych. Jedną z najostrzejszych ocen

[3] T. McGrew, R. Larmer, *Miracles*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), red. E.N. Zalta i U. Nodelman, https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/miracles/, 2024, sekcja 1.2 i 3.1.2 [25.03.2026].

[4] Tamże, sekcja 1.2.

formułuje John Sharp, który podkreśla, że definicja cudu jako naruszenia praw natury wywodzi się z pozytywistycznej, newtonowskiej wizji świata jako autonomicznej maszynerii. Taka perspektywa zakłada istnienie „praw natury" jako niezależnych, samowystarczalnych zasad, co pozostaje w sprzeczności z tradycją teistyczną, sięgającą choćby Augustyna. Według Sharpa nie istnieją prawa „natury" w sensie autonomicznym; istnieją natomiast prawa Boże lub prawa stworzenia – operacyjne wzorce, według których działa osobowy Stwórca. Jeżeli regularność świata wynika z wierności Boga, a nie z niezależnej mechaniki, to cud nie jest naruszeniem praw, lecz po prostu nietypową, nadzwyczajną operacją tego samego Boga[5]. Problem cudu nie tkwi zatem w Biblii, lecz w ontologicznym statusie tego, co filozofowie nazywają „prawami natury". Odrzucenie hume'owskiej perspektywy otwiera drogę do teistycznej wizji rzeczywistości, w której cuda nie łamią porządku stworzenia, lecz go dopełniają w sposób zgodny z wolą Stwórcy.

Polska myśl filozoficzna wnosi cenny wkład w debatę nad argumentami Davida Hume'a przeciwko możliwości uznania cudów. Szczególnie wartościowe są w tym zakresie rekonstrukcje Jacka Wojtysiaka. Autor precyzyjnie odtwarza główny argument antytaumaturgiczny Hume'a, wychodząc od dwóch kluczowych definicji:

– cudu jako „przekroczenia prawa natury na mocy aktu woli Boga lub działania niewidzialnego czynnika",
– prawa natury jako „układu zdarzeń potwierdzonego przez powszechne, jednolite doświadczenie".

Z połączenia tych definicji wynika, że każde świadectwo o cudzie musiałoby być sprzeczne z powszechnym doświadczeniem. Tym samym naruszałoby ono kryterium K2[6] – zasadę Hume'a, zgodnie z którą relację świadka można uznać za wiarygodną tylko wtedy, gdy jest ona w pełni zgodna z tym, co dotychczas zostało potwierdzone przez powszechne doświadczenie zmysłowe. W połączeniu z zasadą „większości

[5] J.C. Sharp, *Miracles and the 'Laws of Nature'*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology", 6(1988), nr 1, s. 1–2, 18–19.

[6] Hume opiera się na empiryzmie: cała wiedza o świecie pochodzi z doświadczeń zmysłowych. W kontekście świadectw (relacji innych osób) przyjmuje dwa kryteria wiarygodności: (K1) (wewnętrzne/tradycyjne): Wolno uznać relację świadka, jeśli świadek odznacza się odpowiednimi kompetencjami poznawczymi i moralnymi (nie jest kłamcą, szaleńcem itp.). (K2) (zewnętrzne, nowatorskie u Hume'a): Wolno uznać relację świadka, jeśli jest ona zgodna z powszechnymi danymi doświadczenia (tj. z tym, co dotychczas powszechnie i jednorodnie doświadczaliśmy, czyli z „prawami natury").

doświadczeń" kryterium K2 prowadzi do wniosku, że racjonalnie nie można uznać żadnego świadectwa o cudzie[7].

Ponadto Wojtysiak wyróżnia cztery podstawowe tezy epistemologii Hume'a kluczowe dla problematyki cudów: empiryzm, prewidyzm, probabilizm oraz komparatyzm. To właśnie one tworzą epistemologiczne podstawy odrzucenia wszelkich świadectw dotyczących zdarzeń nadprzyrodzonych[8]. Jednakże Wojtysiak nie poprzestaje na rekonstrukcji. Proponuje oryginalną strategię polemiki, zmierzającą do podważenia samego kryterium K2 lub związanej z nim zasady „większości doświadczeń". Wykazuje, że konsekwentne stosowanie tego kryterium nie tylko wyklucza wiarygodność świadectw o cudach, lecz także uniemożliwia uznawanie świadectw o zdarzeniach rzadkich, zaufanie własnym doświadczeniom, rozpoczęcie badania nowych dziedzin nauki oraz stwierdzenie radykalnych zmian w przyrodzie. Argument Hume'a paraliżuje w ten sposób normalne procedury poznawcze, „wylewając z kąpielą przysłowiowe dziecko"[9]. Alternatywna rekonstrukcja oparta na probabilizmie i komparatyzmie również nie wytrzymuje krytyki, ponieważ ogromna liczba doświadczeń przeciw cudowi nie może być traktowana jako absolutny probierz, w sytuacji, gdy świadectwa dotyczą zdarzeń unikatowych z natury.

Oceniając rekonstrukcję hume'owskiej krytyki cudu, należy podkreślić, że jej siła tkwi w pozornie oczywistym założeniu jednorodności doświadczenia i stabilności praw natury. Jednakże zarówno ontologiczne implikacje tej definicji – sugerujące przerwanie przyczynowego domknięcia (*causal closure*) – jak i jej epistemologiczne konsekwencje – wykluczające racjonalność wiary w cuda na podstawie świadectwa – okazują się podatne na poważne zarzuty. Współczesna filozofia nauki, w tym analizy Wojtysiaka, Sharpa oraz McGrewa i Larmera, ujawnia, że hume'owski argument opiera się na określonych, niekoniecznie wymagalnych założeniach metafizycznych. Otwiera to przestrzeń dla teologicznej rekonstrukcji pojęcia cudu, która nie musi już traktować go jako „naruszenia" praw natury, lecz jako transcendentną przyczynowość wpisującą się w szerszy porządek stworzenia. Taka perspektywa nie tylko osłabia

[7] J. Wojtysiak, *Racjonalność wiary w cuda: dialog z Davidem Hume'em*, w: *Nauka wobec zjawisk paranormalnych*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2011, s. 86–87 (*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*, t. 6); tenże, *Davida Hume'a 'O cudach'. Analiza krytyczna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 20 (2011), nr 4 (80), s. 225–226.

[8] Tenże, *Davida Hume'a 'O cudach'*, s. 223–224.

[9] Tenże, *Racjonalność wiary w cuda*, s. 89.

klasyczny argument antytaumaturgiczny, lecz także przygotowuje grunt pod interdyscyplinarny dialog teologii fundamentalnej ze współczesną fizyką i filozofią nauki.

Tabela 1. Porównanie definicji i założeń pojęcia cudu

Kryterium	**Ujęcie hume'owskie (klasyczne)**	**Ujęcie współczesne teologiczne (semejologiczne)**
Definicja cudu	Naruszenie (*violation*) prawa natury przez akt woli Boga	Transcendentne dopełnienie stworzonego porządku; znak osobowego dialogu Boga z człowiekiem
Status praw natury	Stabilny, jednorodny, niezmienny porządek (*uniformity of nature*)	Operacyjne wzorce ustanowione przez Boga; ontologicznie otwarte
Rola świadectwa ludzkiego	Nigdy nie przewyższa „pełnego dowodu" z doświadczenia przeciwnego (kryterium K2)	Wiarygodne w kontekście kryteriów historyczno-teologicznych i personalnego wymiaru znaku
Implikacje ontologiczne	Przerwanie zasady domknięcia przyczynowego świata fizycznego	Kompatybilne z osłabionymi wersjami zasady domknięcia przyczynowego (*causal closure*); transcendentna przyczynowość
Funkcja podstawowa	Dowód zewnętrzny (apologetyka obiektywistyczna)	Znak objawieniowy i zbawczy (funkcje: objawieniowa, chrystologiczna, soteriologiczna itp.)

2. Zasada domknięcia przyczynowego świata fizycznego w filozofii nauki

W refleksji nad relacją nauk przyrodniczych do teologii podkreśla się rolę naturalizmu metodologicznego, który – choć początkowo traktowany jako neutralna postawa epistemologiczna – niesie ze sobą istotne następstwa ontologiczne. Kluczowym elementem tego podejścia jest zasada domknięcia przyczynowego świata fizycznego (*causal closure*), stanowiąca fundament sensowności naukowych poszukiwań. Zasada ta zakłada, że na bieg zdarzeń w świecie fizycznym wpływają wyłącznie czynniki naturalne, a wszelkie efekty fizyczne znajdują swoje przyczyny w obrębie systemu przyczyn fizycznych. Nie wynika ona bezpośrednio z konkretnych odkryć empirycznych, lecz pełni funkcję warunku możliwości wiarygodnego wyjaśniania rzeczywistości w kategoriach naturalnych przyczyn i procesów. Przyjęcie tej zasady prowadzi konsekwentnie do wykluczenia nadzwyczajnych interwencji Boga, w tym klasycznie rozumianych cudów jako naruszeń praw natury. Teologia fundamentalna, świadoma tego napięcia, proponuje jednak subtelniejsze

interpretacje pojęcia cudu, które pozwalają na zachowanie spójności z naukowym obrazem świata[10].

W filozofii nauki i filozofii umysłu zasada domknięcia przyczynowego odgrywa rolę centralną, szczególnie w ramach fizykalizmu. Fizykalizm jako dominująca pozycja ontologiczna we współczesnej filozofii, utożsamia rzeczywistość z tym, co fizyczne, a zasadę domknięcia traktuje jako gwarancję wewnętrznej spójności tego obrazu. W kontekście filozofii umysłu zasada ta służy przede wszystkim do konstrukcji argumentów przeciwko dualizmowi interaktywnemu, zgodnie z którym zdarzenia mentalne mogłyby wywierać kauzalny wpływ na zdarzenia fizyczne bez naruszania praw fizyki. Klasyczny argument domknięcia przyczynowego, rekonstruowany przez Sophie Gibb, opiera się na trzech fundamentalnych przesłankach kauzalnej relewancji (*relevance*) zjawisk mentalnych dla efektów fizycznych, domknięciu przyczynowym (closure) oraz wykluczeniu (*exclusion*). Przesłanka relewancji podkreśla, że procesy psychiczne nie są epifenomenalne, lecz realnie przyczyniają się do zachodzenia efektów fizycznych. Przesłanka domknięcia stwierdza, że każdy efekt fizyczny posiada wystarczającą przyczynę fizyczną, natomiast wykluczenie uniemożliwia, aby ten sam efekt miał równocześnie przyczynę niefizyczną. W razie spełnienia wszystkich trzech przesłanek dualizm interaktywny staje się niemożliwy, ponieważ prowadzi do nadmiernej przyczynowości lub naruszenia spójności fizycznej[11].

Analiza różnych sformułowań zasady domknięcia przyczynowego składa się z reprezentatywnej listy dziewięciu wariantów. Wśród nich znajdują się zarówno wersje ścisłe, takie jak „wszystkie efekty fizyczne mają wystarczające przyczyny fizyczne" czy „każde zdarzenie fizyczne ma przyczynę fizyczną, która jest wystarczająca, aby je wywołać", jak i sformułowania słabsze, na przykład „zdarzenia fizyczne nie mają przyczyn pozafizycznych". Różnice dotyczą przede wszystkim siły założenia oraz zakresu stosowalności. Wspólnym mianownikiem większości wersji jest przekonanie o istnieniu kompletnych i wystarczających przyczyn fizycznych dla wszelkich efektów fizycznych. Gibb podkreśla jednak, że w świetle współczesnych teorii kauzalności założenie to napotyka poważne trudności. Nie wszystkie efekty fizyczne posiadają bowiem taki komplet przyczyn; wiele z nich zależy od

[10] G. Bugajak, *Czy procesy naturalne mogą realizować cele nadnaturalne?*, RF, 68(2020), nr 4, s. 99–100.

[11] S. Gibb, *The Causal Closure Principle*, „The Philosophical Quarterly", 65(2015), nr 261, s. 627–629.

bardziej złożonych relacji, w których nie da się wyodrębnić pojedynczego, w pełni wystarczającego łańcucha przyczyn fizycznych[12].

Krytyczna analiza Gibb odwołuje się do współczesnych teorii kauzalności, w szczególności do teorii mocy (*powers theory of causation*) oraz innych ujęć produkcji kauzalnej (*production accounts of causation*). W ramach tych podejść autorka dowodzi, że nie wszystkie efekty fizyczne mają wystarczające przyczyny (*sufficient causes*) w ścisłym sensie. Kluczowym kontrprzykładem jest zjawisko podwójnego zapobiegania (*double prevention*). Chodzi o sytuację, w której zdarzenie A uniemożliwia zdarzenie B, lecz samo zostaje uniemożliwione przez zdarzenie C (tzw. *enabling event* – zdarzenie umożliwiające). Zdarzenie C nie jest bezpośrednią przyczyną ostatecznego efektu, lecz jedynie umożliwia jego zajście, nie wchodząc w skład właściwego łańcucha kauzalnego. W konsekwencji standardowe sformułowania zasady domknięcia przyczynowego o numerach (1) – (5) okazują się fałszywe, ponieważ nie uwzględniają roli zdarzeń umożliwiających. Wersje słabsze, o numerach (6) – (9), pozostają wprawdzie prawdziwe, lecz wymagają uzupełnienia o dodatkową, fałszywą przesłankę o kauzalnej irrelewancji (*causal irrelevance*) zdarzeń, które nie są bezpośrednimi przyczynami. Gibb proponuje zatem rewizję zasady domknięcia, która uwzględniałaby zdarzenia umożliwiające (*enabling events*). Taka modyfikacja otwiera przestrzeń dla kauzalnej relewancji zdarzeń niefizycznych – w tym potencjalnie zdarzeń o charakterze mentalnym lub transcendentnym – bez naruszania fizykalizmu w sensie ścisłym[13].

Rewizja ta ma doniosłe konsekwencje nie tylko dla filozofii umysłu, lecz także dla szerszego dialogu nauki i teologii. Osłabione warianty zasady domknięcia przyczynowego stają się kompatybilne z indeterminizmem kwantowym oraz koncepcjami emergentnej kauzalności, w których wyższe poziomy organizacji materii mogą wywierać wpływ na poziomy niższe bez łamania praw fizyki. W pracach Grzegorza Bugajaka zasada domknięcia przyczynowego jest analizowana właśnie w tym kontekście ontologicznym i epistemologicznym. Autor wskazuje, że nawet w ramach zmodyfikowanego naturalizmu metodologicznego możliwe jest zachowanie spójności z naukowym obrazem świata przy jednoczesnym uznaniu realności pewnych form Bożej aktywności. Bugajak proponuje reinterpretację wielu cudów ewangelicznych w pełnej zgodzie z zasadą

[12] Tamże.

[13] Tamże, s. 630–636, 642–645.

domknięcia przyczynowego. Zwraca uwagę, że opisywane w Ewangeliach uzdrowienia nie polegały na fizycznym odwróceniu lub unieważnieniu procesów naturalnych – na przykład na tworzeniu nowych kończyn, lecz na przywróceniu władzy w istniejących nogach czy rękach. Taka perspektywa umożliwia wyjaśnienie tych zdarzeń poprzez jedność psychofizyczną człowieka, zjawisko placebo oraz psychosomatyczny charakter wielu chorób. Cudowność nie tkwi wówczas w bezpośredniej ingerencji w cielesność, lecz w głębokim wpływie na stan psychiczny i duchowy uzdrawianych. W ten sposób wiara w cuda harmonizuje z naukowym obrazem świata, ponieważ nie wiąże się z naruszeniem praw fizyki[14].

Tabela 2. Główne warianty zasady domknięcia przyczynowego świata fizycznego

Nr wariantu	**Sformułowanie (przykładowe)**	**Siła**	**Zgodność z teorią kauzalności (Gibb)**	**Implikacje dla działania Bożego / przyczyn niefizycznych**
1–5	„Każdy efekt fizyczny ma wystarczającą przyczynę fizyczną”	Ścisła	Fałszywe (problem *double prevention* i *enabling events*)	Wykluczają działanie transcendentne
6–9	„Zdarzenia fizyczne nie mają przyczyn pozafizycznych”	Słabsza	Prawdziwe, ale wymagają dodatkowej przesłanki	Otwierają przestrzeń dla przyczyn umożliwiających i transcendentnych
Propozycja rewizji (Gibb)	Uwzględnienie zdarzeń umożliwiających (*enabling events*)	Zrewidowana	Zgodna	Kompatybilna z modelami nieinterwencjonistycznymi

Przedstawiona reinterpretacja ma charakter nie tylko apologetyczny, lecz także hermeneutyczny. Pokazuje, że zasada domknięcia przyczynowego, nawet w swojej ścisłej wersji, nie musi prowadzić do automatycznego odrzucenia wszelkich form transcendencji. Wręcz przeciwnie – osłabione lub zrewidowane sformułowania „zasady domknięcia” stwarzają przestrzeń dla teologicznych modeli działania Bożego, które nie konkurują z przyczynami naturalnymi, lecz je uzupełniają lub transcendują na poziomie ontologicznym. W ten sposób zasada domknięcia przyczynowego świata fizycznego, zamiast stanowić nieprzekraczalną barierę między nauką a teologią, staje się punktem wyjścia do konstruktywnego dialogu. Dialog

[14] Bugajak, *Czy procesy naturalne*, s. 101.

ten wymaga jednak dalszego pogłębienia zarówno w zakresie filozofii nauki, jak i teologii fundamentalnej, szczególnie w kontekście polskich wkładów w problematykę relacji nauki i wiary. Ostatecznie analiza zasady domknięcia przyczynowego uzmysławia, że jej epistemologiczna i ontologiczna rola jest bardziej adekwatna i jednocześnie otwiera nowe perspektywy dla rekonstrukcji pojęcia cudu w erze nauki.

3. Dialog z fizyką fundamentalną: indeterminizm kwantowy, teoria chaosu a możliwość interwencji Bożej

Dialog z fizyką fundamentalną otwiera nowe perspektywy dla rozumienia możliwości Bożej interwencji w świecie, niekoniecznie jako naruszenia praw natury, lecz jako działania zgodnego z ich ontologiczną otwartością. Współczesna fizyka, przechodząca głęboką rewolucję, jak podkreśla Michał Heller, nie ogranicza się do spektakularnych odkryć empirycznych, lecz dokonuje jakościowej zmiany metody oraz perspektywy ontologicznej. Sytuuje on „nową fizykę" w ciągu historycznych przewrotów naukowych, wskazując, że podobnie jak rewolucja arystotelesowska w średniowieczu, obecne przemiany radykalnie przeobrażają obraz rzeczywistości. To stwarza okazję do jawnego dialogu teologii z naukami przyrodniczymi, przełamując niejawną zależność teologicznej refleksji od naukowego obrazu świata i postulując potrzebę „nowej teologii", która świadomie uwzględnia te ontologiczne i metodologiczne przeobrażenia[15].

Kluczową rolę w tym dialogu odgrywa mechanika kwantowa oraz teoria chaosu, które podważają klasyczne, deterministyczne i zamknięte wyobrażenie o świecie fizycznym. John Polkinghorne, przedstawiciel teizmu naturalistycznego i krytycznego realizmu, odrzuca teologię „Boga luk", według której działanie Boga ograniczałoby się wyłącznie do zdarzeń naukowo niewytłumaczalnych. Bóg nie jest alternatywnym źródłem sprawczej energii, które konkuruje z prawami fizyki ani nie usuwa ich skutków. Zamiast tego, wszystkie zdarzenia w świecie zachodzą zgodnie z prawami natury, wyrażającymi subtelną i cierpliwą wolę Stwórcy, realizującego swoje zamiary stopniowo, w procesie ewolucyjnym zgodnym z dynamiką naturalną[16].

Polkinghorne akceptuje interpretację kopenhaską mechaniki kwantowej, w której nieoznaczoność Heisenberga nie wynika jedynie

[15] M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014, s. 10–12, 32–34.

[16] J. Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, New Haven 1998, s. 56–62; P. Bylica, *Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy. Problem działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie*, Zielona Góra 2016, s. 136.

z epistemologicznych ograniczeń obserwatora, lecz odzwierciedla rzeczywistą ontologiczną otwartość świata naturalnego na poziomie subatomowym. Przyjmując zasadę – „epistemologia modeluje ontologię", autor rozszerza tę otwartość na makroskopijne systemy opisywane przez teorię chaosu. W systemach chaotycznych, charakteryzujących się nieliniowymi procesami dynamicznymi i skrajną wrażliwością na warunki początkowe, niewielkie perturbacje mogą prowadzić do radykalnie różnych trajektorii ewolucji systemu. Deterministyczny charakter równań matematycznych opisujących chaos nie stoi w sprzeczności z ontologicznym indeterminizmem, ponieważ nieprzewidywalność epistemologiczna staje się modelem rzeczywistej otwartości ontologicznej. To umożliwia uznanie wolności i kreatywności w świecie, w tym przestrzeni dla Bożej Opatrzności[17].

Polkinghorne lokuje możliwość specjalnego działania Boga właśnie w tych probabilistycznych, nieliniowych procesach. Bóg może oddziaływać poprzez subtelne wpływy na atraktory chaotyczne lub warunki początkowe, bez konieczności łamania czy zawieszania praw fizyki. Jest to mechanizm nieinterwencjonistyczny (*non-interventionist*), w którym boska akcja przybiera formę wejściowych informacji lub oddziaływania odgórnego (*top-down causality*), a nie dodatkowej energii sprawczej. W ten sposób Opatrzność Boża realizuje się w ramach praw natury, nie naruszając ich, lecz wykorzystując ich inherentną otwartość. Taka perspektywa harmonizuje z kenotyczną wizją Boga – cierpliwego i szanującego autonomię stworzenia Stwórcy[18].

Z kolei modele nieinterwencjonistyczne obiektywnego działania Bożego (*non-interventionist objective divine action* – NIODA) proponowane przez Roberta J. Russella stanowią ważny, komplementarny wkład w dyskusję nad ontologiczną otwartością świata na poziomie kwantowym. Russell definiuje NIODA jako obiektywne, nieinterwencjonistyczne działanie Boga, które dokonuje się poprzez wpływ na indeterminizm ontologiczny mechaniki kwantowej – w szczególności poprzez współdziałanie z naturalną

[17] Polkinghorne, *Belief in God*, s. 63–70; tenże, *Faith, Science and Understanding*, New Haven 2000, s 87–92; F.L. Shults, *A Philosophical Introduction to 'Divine Action'*, w: *Philosophy, Science and Divine Action*, red. F.L. Shults, N. Murphy, R.J. Russell, Leiden – Boston 2009, s. 9–10; Bylica, *Współczesny teizm*, s. 145–146.

[18] J. Polkinghorne, *Theology in the Context of Science*, London – New Haven 2009, 45–52; tenże, *Physical Process, Quantum Events, and Divine Agency*, w: *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, P. Clayton, K. Wegter-McNelly, J. Polkinghorne, s. 181–190, Vatican City State – Berkeley 2001, s. 185–188.

przyczynowością w procesie kolapsu funkcji falowej, co umożliwia realizację jednego z kilku potencjalnych stanów bez naruszania praw fizyki[19]. W odróżnieniu od modelu Polkinghorne'a, akcentującego otwartość makroskopową wynikającą z teorii chaosu i kauzalności odgórnej (*top-down causality*), podejście Russella operuje na poziomie mikroskopowym (*bottom-up*), zakładając, że Bóg działa w probabilistycznych zdarzeniach kwantowych, selekcjonując rezultaty w sposób zgodny z interpretacją kopenhaską[20].

Należy jednak wyraźnie odnotować istotną kontrowersję interpretacyjną dotyczącą mechaniki kwantowej. Wielu fizyków i filozofów nauki (m.in. w tradycji Bohra i Heisenberga) traktuje nieoznaczoność jako zjawisko wyłącznie epistemologiczne – odzwierciedlające granice naszej wiedzy, a nie ontologiczną niedookreśloność rzeczywistości. W przeciwieństwie do tego, interpretacje przypisują indeterminizmowi charakter ontologiczny. Model NIODA oraz koncepcja Polkinghorne'a opierają się w znacznej mierze na tej drugiej, silniejszej interpretacji, co budzi zastrzeżenia zarówno wśród fizyków preferujących interpretacje minimalistyczne, jak i teologów obawiających się nadmiernego uzależnienia teologii od nieustabilizowanych interpretacji fizycznych (również krytyki w literaturze filozoficznej nauki). Dlatego też modele nieinterwencjonistyczne powinny być traktowane jako heurystyczne hipotezy robocze, a nie jako ostateczne rozwiązania, co wymaga od teologii fundamentalnej większej ostrożności epistemologicznej.

Niemniej model NIODA napotyka na poważne zastrzeżenia krytyczne. Współcześni komentatorzy wskazują m.in. na nadmierną zależność od konkretnej interpretacji mechaniki kwantowej (która nie jest jedyna ani ostateczna), problemy teodycei w kontekście ewolucji teistycznej oraz biologii kwantowej, a także ograniczoną zdolność do wyjaśniania makroskopowych, historycznych cudów i codziennych doświadczeń religijnych[21].

---

[19] R.J. Russell, *Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action*, w: *The Oxford Handbook of Religion and Science*, red. P. Clayton, Z. Simpson, s. 579–595, Oxford 2006, s. 581.

[20] Najstarsza i klasyczna interpretacja mechaniki kwantowej, sformułowana w latach 1925–1927 przez Nielsa Bohra, Wernera Heisenberga i Maxa Borna. Jest to interpretacja probabilistyczna i instrumentalna, według której funkcja falowa (ψ) nie opisuje obiektywnego stanu rzeczywistości, lecz jedynie informację o możliwych wynikach pomiaru. Przed pomiarem system kwantowy znajduje się w superpozycji wielu stanów. W momencie pomiaru następuje nieodwracalny kolaps funkcji falowej, a system przechodzi do jednego z możliwych stanów określonym prawdopodobieństwem.

[21] E. Qureshi-Hurst, *Outstanding Issues with Robert Russell's NIODA Concerning Quantum Biology and Theistic Evolution*, „Zygon", 56 (2021), nr 1, s. 75–95.

Mimo tych ograniczeń NIODA pozostaje jedną z najbardziej precyzyjnych prób pogodzenia szczególnego działania Bożego z zasadą domknięcia przyczynowego w jej osłabionej wersji.

Podejście to znajduje dodatkowe wsparcie w analizach procesów biologicznych i złożoności. Jak wskazuje Ian Barbour, tematy takie, jak: samoorganizacja, indeterminizm, kauzalność odgórna oraz komunikacja informacji oferują obiecujące ramy dla pojmowania Bożego działania w historii ewolucji bez interwencji. Nieliniowe systemy termodynamiczne dalekie od równowagi wykazują niezwykłą wrażliwość na małe różnice w warunkach początkowych, co prowadzi do powstawania nowych form porządku i struktur. Te samoorganizacyjne procesy otwierają przestrzeń dla modeli Bożej Opatrzności, w których boskie działanie może kierować rozwojem poprzez wpływ na trajektorie emergentne bez naruszania praw fizycznych[22].

W tym kontekście istotne stają się również rozważania nad granicami metody naukowej. Michał Heller i Józef Życiński krytykują neopozytywistyczne i empirystyczne zamknięcie nauki, wskazując, że teza o fundamentalnym konflikcie między danymi empirycznymi a spekulacjami teologicznymi traci na wiarygodności w obliczu epistemologicznych granic fizyki. Na przykład elektron pozostawiający jedynie ślad w detektorze ilustruje, w jaki sposób fizyka napotyka na niewidzialną, transcendentną rzeczywistość. Fizykalizm, redukujący rzeczywistość do aspektów materialnych, prowadzi do zubożonej wizji świata, podczas gdy uznanie wielowarstwowości doświadczenia otwiera przestrzeń dla transcendentnej przyczynowości. Granice poznania naukowego nie wykluczają zatem teologii, lecz wręcz zapraszają ją do dialogu[23].

Podobne otwarcie generuje współczesna kosmologia, w której problemy związane z początkową osobliwością (jak w modelach Penrose'a, Hawkinga czy Gerocha) oraz potrzeba kwantowej grawitacji wskazują na ograniczenia klasycznego obrazu relatywistycznego. Poszukiwania teorii unifikacyjnych i kwantowej kosmologii prowokują do głębszych pytań filozoficznych i teologicznych o „tajemnicę początku", otwierając nowe perspektywy interpretacyjne[24].

---

[22] I.G. Barbour, *Five Models of God and Evolution*, w: *Philosophy, Science and Divine Action*, s. 18–23.

[23] J. Życiński, *Mit metody*, w: M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 2015, s. 31–43.

[24] Tamże, „Przedsłowie. Do Czytelnika trzeciego wydania".

Tabela 3. Porównanie nieinterwencjonistycznych modeli działania Bożego (NIODA)

Autor / Model	Poziom działania	Mechanizm głównego działania	Zalety	Główne zastrzeżenia / ograniczenia
John Polkinghorne	Makroskopowy (teoria chaosu) + kwantowy	*Top-down causality*; wpływ na atraktory chaotyczne	Uwzględnia wolność i emergentność; kenotyczna wizja Boga	Zależność od interpretacji chaosu
Robert J. Russell (NIODA)	Mikroskopowy (kwantowy)	Wpływ na kolaps funkcji falowej (interpretacja kopenhaska)	Precyzyjne pogodzenie z indeterminizmem kwantowym	Nadmierna zależność od jednej interpretacji; problemy teodycei
Tadeusz Pabjan	Ogólny (przyczyny wtórne)	Działanie poprzez prawa natury (*creatio continua*)	Pełny szacunek dla autonomii natury; metafizyczny	Mniejsza precyzja mechanizmu na poziomie fizycznym

Perspektywa Polkinghorne'a, łącząca indeterminizm kwantowy z chaotyczną otwartością makroświata, uzupełnia i rozwija modele NIODA, takie jak proponowane przez Russella. Wymaga jednak krytycznego namysłu nad ich szczegółami w kontekście konkretnych interpretacji mechaniki kwantowej i teorii chaosu. W dialogu z innymi podejściami, takimi jak te Plantingi czy Larmera, podkreśla się znaczenie ontologicznej otwartości świata dla racjonalnego ugruntowania wiary w możliwość szczególnych działań Boga jako znaków Objawienia, bez kolizji z osiągnięciami współczesnej fizyki fundamentalnej. Plantinga argumentuje, że ani klasyczny obraz newtonowski, ani współczesna mechanika kwantowa nie wykluczają specjalnego działania Bożego, w tym cudów – prawa natury zawierają bowiem *implicite* klauzulę *ceteris paribus* (zachowanie pozostałych warunków bez zmian) lub odnoszą się wyłącznie do systemów przyczynowo zamkniętych; Bóg może zatem wprowadzać dodatkowe przyczyny bez naruszania praw fizyki[25]. Z kolei Robert Larmer broni bardziej tradycyjnego, supernaturalistycznego ujęcia cudów, wskazując, że interwencja Boża nie stanowi naruszenia praw natury w sensie właściwym, lecz modyfikację warunków początkowych lub dodanie energii/masy przez transcendentnego Sprawcę, co pozostaje w pełni kompatybilne z zasadami zachowania i przyczynowego domknięcia w jej

[25] A. Plantinga, *Divine Action in the World*, „Ratio", 19(2006), nr 4, s. 495–504.

epistemologicznie adekwatnej formie[26]. Wielość perspektyw wskazuje, że ontologiczna otwartość świata stwarza przestrzeń dla racjonalnego ugruntowania wiary w cuda jako znaki Objawienia, bez kolizji z osiągnięciami współczesnej fizyki fundamentalnej.

4. Rekonstrukcja pojęcia cudu w teologii fundamentalnej

Rekonstrukcja pojęcia cudu w teologii fundamentalnej jawi się jako niezbędny krok w przezwyciężeniu epistemologicznych i ontologicznych napięć wzbudzanych przez hume'owską krytykę cudów oraz ścisłą wersję zasady domknięcia przyczynowego świata fizycznego. Tradycyjne ujęcie, inspirowane filozofią Davida Hume'a, redukujące cud do „naruszenia prawa natury", stwarzało pozorne dychotomie między porządkiem naturalnym a działaniem transcendentnym. Współczesna refleksja teologiczna dąży do rekonstrukcji tego pojęcia w kategoriach transcendentnej przyczynowości, która nie wymaga ingerencji w autonomiczny przebieg procesów fizycznych, lecz realizuje się w dialogu z nimi.

Istotnym wkładem w to zagadnienie jest model nieinterwencjonistyczny proponowany przez Tadeusza Pabjana. Autor identyfikuje napięcia na styku nauki i wiary, wynikające z nieprecyzyjnych odpowiedzi na pytanie o możliwość naruszania praw przyrody przez Boga. Stawia on fundamentalne pytanie, czy istota cudów polega na konieczności ich każdorazowego (lub wyjątkowego) naruszania przez Stwórcę. W odpowiedzi proponuje model, w którym działanie Boga w świecie przyrody polega na ustaleniu zestawu praw natury i wpływaniu na przebieg zjawisk za ich pośrednictwem, przy pełnym poszanowaniu autonomii i integralności stworzonego porządku przyczynowo-skutkowego[27]. Rozróżnienie to wymaga jednak dalszego doprecyzowania kryteriów, o których mowa w podsumowaniu.

Zaletą tego podejścia jest przede wszystkim respektowanie integralności związków przyczynowo-skutkowych zachodzących w świecie przyrody. Pozostawia ono naukom ścisłym pełną autonomię badawczą, nie wymuszając na nich poszukiwania „luk" w łańcuchu przyczynowym, w które mogłaby wpisać się interwencja Boska. Wyjaśnienie działania Boga jako przyczyny pierwszej, działającej poprzez przyczyny wtórne, jest

[26] McGrew, Larmer, *Miracles*, sekcja 3.1.2; por. R.A.H. Larmer, *Water Into Wine? An Investigation of the Concept of Miracle*, Montreal – Kingston 1988.

[27] T. Pabjan, *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody*, TST, 35(2016), nr 1, s. 36–37.

w pełni zgodne z ogólną metodologią nauk i nie narusza zasady naturalizmu metodologicznego. Operuje bowiem na poziomie metafizycznym, a nie empirycznym. Model ten harmonijnie łączy teologiczną koncepcję ciągłego stwarzania (*creatio continua*) z szacunkiem dla racjonalnego porządku natury ustanowionego przez Boga[28]. W ten sposób cud nie jest postrzegany jako zerwanie z naturą, lecz jako jej transcendujące wypełnienie w perspektywie zbawczej.

Przejście od hume'owskiej, obiektywistyczno-filozoficznej koncepcji cudu do jego teologicznej rekonstrukcji znajduje odzwierciedlenie w szerszej ewolucji myśli teologii fundamentalnej. Jeszcze w XIX wieku dominowało ujęcie obiektywistyczne, traktujące cud przede wszystkim w kategoriach faktu nadprzyrodzonego, przekraczającego możliwości natury stworzonej. Jego istota upatrywana była w transcendencji fizykalnej – „łamaniu" praw natury – bez większego uwzględnienia jego sensu religijnego i kontekstu objawieniowego. Dopiero na początku XX wieku nastąpiło przywrócenie biblijnego i patrystycznego znaczenia tego fenomenu. Prekursorami nowego stanowiska byli Blaise Pascal, John Henry Newman i Maurice Blondel, a kluczowymi twórcami semejologicznej koncepcji cudu – m.in. Jean Mouroux, Eugène Masure, René Latourelle i Romano Guardini[29].

Spośród dwóch głównych ujęć – obiektywistycznego i semejologicznego – na szczególną uwagę zasługuje to drugie, ukazujące cud w wymiarze znaku. Koncepcja obiektywistyczna zacieśniała funkcję cudu niemal wyłącznie do roli zewnętrznego dowodu potwierdzającego prawdziwość Objawienia, co prowadziło do jego izolacji od właściwego kontekstu religijnego i personalnego. Dzięki semejologicznej rekonstrukcji cud jest rozumiany jako rzeczywistość o głęboko personalnym wymiarze, będąca znakiem Kogoś dla kogoś. Kategoria symbolu uzupełnia to ujęcie, pozwalając dostrzec w cudzie bogactwo związków interpersonalnych oraz miejsce rzeczywistego spotkania i dialogu Boga z człowiekiem. Znakowa koncepcja cudu, wzbogacona kategorią symbolu, znacznie pełniej oddaje bogactwo tego zjawiska[30].

Współczesne podręczniki teologii fundamentalnej konsekwentnie podkreślają ten nawrót do biblijnej i patrystycznej idei cudu jako znaku

[28] Tamże, s. 44–45.

[29] K. Panasiuk, *Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej*, StByd, 2(2008), s. 62.

[30] Tamże, s. 76–77.

religijnego. Dawna apologetyka ujmowała go w kategoriach dowodowych, potwierdzających z zewnątrz prawdziwość Objawienia. Dziś cud lokalizuje się wewnątrz samego Objawienia – jest jedną z form jego realizacji, a jednocześnie jego świadectwem i uwierzytelnieniem. Łączy się on ściśle i wewnętrznie ze słowem Bożym, które go objaśnia i nadaje mu sens. Dzieła Boga pełnią jednocześnie funkcję objawieniową (Bóg w nich się objawia, realizuje zbawienie i zaświadcza o swojej obecności) oraz motywacyjną (świadczą, że „tu i teraz" działa Bóg)[31].

O ile w apologetyce tradycyjnej patrzono na cud głównie w znaczeniu dowodowym i przyrodniczo-filozoficznym, o tyle we współczesnych ujęciach jest on rozumiany jako znak Boży, przez który Bóg nawiązuje dialog z człowiekiem i komunikuje swoją zbawczą wolę – często bez konieczności „przekraczania" praw natury w sposób nadzwyczajny. Jest on znakiem personalistycznym, umożliwiającym kontakt osobowy. Współcześnie odchodzi się zatem od pojmowania cudu wyłącznie w kategoriach transcendencji fizykalnej na rzecz religijnego pojęcia cudu jako znaku Bożego, obecnego w Biblii i pismach Ojców Kościoła. Cud zostaje osadzony wewnątrz Objawienia[32].

Stosownie do tego szerszego kontekstu, badania dotyczące autentyczności cudów, zwłaszcza cudów Jezusa, koncentrują się na precyzyjnych kryteriach: historyczności, literacko-historyczne oraz zgodności teologicznej. Opracowane historyczne kryteria autentyczności pozwalają obalić sceptycyzm racjonalistyczny, który wykluczał pierwiastek nadprzyrodzony z dziejów ludzkości i sugerował, że ludzie wierzyli w Chrystusa pomimo Jego cudów, a nie dzięki nim. Dzięki tym kryteriom współczesny człowiek może zbliżyć się do Jezusa-Cudotwórcy i pełniej odczytać Jego orędzie jawiące się w czynach[33]. Marian Rusecki odcina się jednocześnie od redukowania wielowymiarowej rzeczywistości cudu do samej tylko funkcji motywacyjnej (dowodowej). W świetle bogatej literatury taumaturgicznej cud pełni szereg istotnych funkcji, które wzajemnie się przenikają: objawieniową, chrystologiczną, soteriologiczną, eklezjotwórczą i wiarotwórczą. Funkcja motywacyjna nie jest omawiana odrębnie, lecz stanowi drugi aspekt każdej z nich – podobnie jak awers i rewers monety[34].

---

[31] Ł. Plata, *Rola cudu w teologii fundamentalnej po Soborze Watykańskim II. Refleksja na podstawie analizy wybranych podręczników akademickich*, TST, 41(2022), nr 1, s. 123.

[32] Tamże, s. 124–125.

[33] M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 293.

[34] Tamże, s. 292.

Tabela 4. Funkcje cudu we współczesnej teologii fundamentalnej

Funkcja	Opis	Odniesienie biblijno-patrystyczne	Znaczenie apologetyczne / dialog z nauką
Objawieniowa	Bóg objawia się i realizuje zbawienie w cudzie	Biblia, Ojcowie Kościoła	Cud jako wewnętrzny element Objawienia, niezewnętrzny dowód
Chrystologiczna	Ukazuje tożsamość Jezusa jako Syna Bożego	Ewangelie	Potwierdzenie godności Chrystusa w kontekście historycznym
Soteriologiczna	Realizuje dzieło zbawienia i pojednania	Tradycja patrystyczna	Pokazuje zbawczą moc Boga działającego w historii
Eklezjotwórcza	Buduje i umacnia wspólnotę Kościoła	Dzieje Apostolskie	Wsparcie dla wiary wspólnotowej
Wiarotwórcza / motywacyjna	Pobudza do wiary i nawrócenia	Cała tradycja taumaturgiczna	Umożliwia racjonalną wiarę w ontologicznie otwartym świecie

Rekonstrukcja pojęcia cudu w kategoriach transcendentnej przyczynowości i znaku Bożego ma doniosłe znaczenie apologetyczne dla współczesnej teologii fundamentalnej. Pozwala ona na utrzymanie racjonalności wiary w cuda jako autentyczne znaki Objawienia, jednocześnie respektując osiągnięcia współczesnej nauki, w tym fizyki fundamentalnej. W polskim kontekście wkład autorów takich, jak: Tadeusz Pabjan, Łukasz Plata, Marian Rusecki i Krzysztof Panasiuk wzbogaca międzynarodowy dialog nauki i wiary, oferując spójną wizję, w której cud nie jest antagonistą natury, lecz jej najgłębszym, personalnym spełnieniem w perspektywie zbawczej.

* * *

Hume'owska krytyka cudów, choć historycznie doniosła i intelektualnie prowokująca, opiera się na niekoniecznych założeniach ontologicznych dotyczących absolutnej jednorodności natury oraz ścisłego domknięcia przyczynowego świata fizycznego. Rekonstrukcje Jacka Wojtysiaka, krytyka Johna Sharpa, analizy Sophie Gibb oraz reinterpretacje Grzegorza Bugajaka przekonująco dowodzą, że rygorystyczne stosowanie tych założeń prowadzi do nieakceptowalnych konsekwencji poznawczych i zamyka przestrzeń dialogu między nauką a teologią.

Współczesna fizyka fundamentalna, poprzez mechanikę kwantową (indeterminizm ontologiczny) oraz teorię chaosu (wrażliwość

na warunki początkowe i emergentną kauzalność), dostarcza solidnych podstaw dla osłabionych lub zmodyfikowanych formułowań zasady domknięcia przyczynowego. Modele nieinterwencjonistycznego obiektywnego działania Bożego (NIODA) Roberta J. Russella, koncepcje Johna Polkinghorne'a łączące kwantową otwartość z makroskopową dynamiką chaotyczną, a także nieinterwencjonistyczny model Tadeusza Pabjana demonstrują, że szczególne działanie Boga może realizować się poprzez subtelne wykorzystanie inherentnej otwartości procesów fizycznych – bez naruszania praw natury w sensie klasycznym. W ten sposób cud przestaje być pojmowany jako konkurencyjna przyczyna fizyczna, a staje się transcendentnym dopełnieniem i znakiem osobowej obecności Boga w stworzeniu.

Teologiczna rekonstrukcja pojęcia cudu w kategoriach semejologicznych, rozwijana we współczesnej teologii fundamentalnej – zwłaszcza w polskich pracach Krzysztofa Panasiuka, Łukasza Platy, Mariana Ruseckiego i Tadeusza Pabjana – pozwala na pełne odzyskanie biblijnego i patrystycznego wymiaru cudu jako osobowego znaku zbawczego dialogu Boga z człowiekiem. Taka perspektywa przezwycięża hume-'owską dychotomię natura-nadprzyrodzoność i otwiera przestrzeń dla komplementarnego, a nie antagonistycznego dialogu między teologią a naukami przyrodniczymi. Porządek natury i porządek łaski mogą wzajemnie się dopełniać w ramach jednej hierarchicznie ustrukturyzowanej rzeczywistości.

Kolejne badania powinny koncentrować się na kilku kluczowych kierunkach. Po pierwsze, konieczne jest precyzyjne opracowanie filozoficznych i teologicznych kryteriów rozróżnienia działania Bożego od procesów emergentnych oraz indeterminizmu naturalnego. Po drugie, pożądana byłaby pogłębiona hermeneutyczna i historyczna analiza konkretnych zdarzeń taumaturgicznych Ewangelii w świetle współczesnych modeli kauzalności (kwantowych i chaotycznych). Po trzecie, warto podjąć empirycznie zorientowane studia interdyscyplinarne nad psychosomatycznymi i emergentnymi aspektami cudownych uzdrowień, z uwzględnieniem dorobku medycyny i psychologii. Po czwarte, należy kontynuować rozwój nieinterwencjonistycznych modeli działania Bożego w kontekście najnowszych teorii fizycznych (np. kwantowej grawitacji i kosmologii). Tylko wieloaspektowe, rygorystyczne badania umożliwią trwałe pogłębienie dialogu nauki i wiary, przynosząc intelektualnie satysfakcjonujące owoce dla obu dziedzin.

HUME'S CRITIQUE OF MIRACLES AND THE PRINCIPLE OF CAUSAL CLOSURE OF THE PHYSICAL WORLD
Reconstructing the Concept of Miracle in Fundamental Theology in Dialogue with Contemporary Fundamental Physics

Keywords: miracle, David Hume, causal closure, quantum indeterminism, chaos theory, fundamental theology, divine action.

Abstract: The relationship between fundamental theology and fundamental physics is a vital area of contemporary interdisciplinary dialogue. The article reconstructs the concept of miracle in fundamental theology through dialogue with Hume's critique of miracles and the principle of causal closure of the physical world. The method combines critical analysis of source texts (Hume, Gibb, Polkinghorne, Russell, Pabjan, and others), a comparative tabular study, and an interdisciplinary synthesis of philosophy of science, philosophy of mind, and fundamental physics (quantum indeterminism and chaos theory). The results show that the Humean definition of a miracle as a "violation of the laws of nature" rests on non-necessary ontological (uniformity of nature) and epistemological assumptions. The principle of causal closure permits revisions and weakened versions that account for enabling events and the ontological openness of the world at the quantum and chaotic levels. The reconstruction in terms of transcendent causality and semeiology presents a miracle not as a breach of natural laws, but as a personal sign of God's dialogue with humanity, fully compatible with the scientific description of reality. The conclusions highlight the possibility of a complementary, rather than antagonistic, dialogue between science and faith within an ontologically open worldview.

Sections: [Introduction] > 1. Hume's critique of miracles and its ontological assumptions > 2. The principle of causal closure of the physical world in the philosophy of science > 3. Dialogue with fundamental physics: quantum indeterminism, chaos theory, and the possibility of divine intervention > 4. Reconstruction of the concept of miracle in fundamental theology > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977.

Barbour I.G. *Five Models of God and Evolution*, w: *Philosophy, Science and Divine Action*, red. F.L. Shults, N. Murphy, R.J. Russell, Leiden – Boston 2009, s. 17–52.

Bugajak G., *Czy procesy naturalne mogą realizować cele nadnaturalne?*, RF, 68(2020), nr 4, s. 89–109.

Bylica P., *Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy. Problem działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie*, Zielona Góra 2016.

Gibb S., *The Causal Closure Principle*, „The Philosophical Quarterly", 65(2015), nr 261, s. 626–647.

Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014.

Larmer R.A.H., *Water Into Wine? An Investigation of the Concept of Miracle*, Montreal – Kingston, 1988.

McGrew T., Larmer R., *Miracles*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)*, red. E.N. Zalta, U. Nodelman, https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/miracles [25.03.2026].

Pabjan T., *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody*, TST, 35(2016)1, s. 33–49.

Panasiuk K., *Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej*, StByd, 2(2008), s. 53–77.

Plantinga A., *Divine Action in the World*, „Ratio", 19(2006), nr 4, s. 495–504.

Plata Ł., *Rola cudu w teologii fundamentalnej po Soborze Watykańskim II. Refleksja na podstawie analizy wybranych podręczników akademickich*, TST, 41 (2022)1, s. 111–128.

Polkinghorne J., *Belief in God in an Age of Science*, New Haven 1998.

Polkinghorne J., *Faith, Science and Understanding*, New Haven 2000.

Polkinghorne J., *Theology in the Context of Science*, London – New Haven 2009.

Polkinghorne J., *Physical Process, Quantum Events, and Divine Agency*, w: *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, P. Clayton, K. Wegter-McNelly, J. Polkinghorne, Vatican City State – Berkeley 2001, s. 181–190.

Qureshi-Hurst E., *Outstanding Issues with Robert Russell's NIODA Concerning Quantum Biology and Theistic Evolution*, „Zygon", 56(2021)1, s. 75–95.

Rusecki M., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.

Russell R.J., *Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action*, w: *The Oxford Handbook of Religion and Science*, red. P. Clayton, Z. Simpson, Oxford 2006, s. 579–595.

Sharp J.C., *Miracles and the 'Laws of Nature'*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology", 6(1988), nr 1, s. 1–19.

Shults F.L., *A Philosophical Introduction to 'Divine Action'*, w: *Philosophy, Science and Divine Action*, red. F.L. Shults, N. Murphy, R.J. Russell, Leiden – Boston 2009, s. 1–15.

Wojtysiak J., *Davida Hume'a 'O cudach'. Analiza krytyczna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria", 20(2011), nr 4(80), s. 221–241.

Wojtysiak J., *Racjonalność wiary w cuda: dialog z Davidem Hume'em*, w: *Nauka wobec zjawisk paranormalnych*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2011, s. 81–106 (*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*, t. 6).

Życiński J., *Mit metody*, w: M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 2015, s. 31–43.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 235–253
10.52404/ttnwloc.stwl.28.11

WOJCIECH SŁOMSKI [a,@]
0000-0003-1532-0341
[a] Uniwersytet VIZJA, ul. Okopowa 59, 01-043 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] Slomski@Autograf.PL

NIEPRZEDSTAWIALNOŚĆ BOGA OJCA I DUCHA ŚWIĘTEGO W TRADYCJI STAROOBRZĘDOWEJ A DOGMATYKA SOBOROWA

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy; ikona; nieprzedstawialność; teologia obrazu; Sobór Trullański; VII Sobór Powszechny; patrystyka; ikonografia ruska.

Abstrakt: Artykuł podejmuje problem nieprzedstawialności Boga Ojca i Ducha Świętego w tradycji staroobrzędowej, interpretując go w świetle doktryny patrystyczno-soborowej VI–VIII wieku. Analiza wykazuje, że hermeneutyka staroobrzędowa – ascetyczno-kanoniczna w swej strukturze – stanowi jedno z najbardziej konsekwentnych wcieleń teologii obrazu wypracowanej przez Ojców Kościoła, potwierdzonej przez Kanon 82 Soboru Trullańskiego oraz definicje VII Soboru Powszechnego. Staroobrzędowcy, odwołując się do biblijnej zasady niewidzialności Boga oraz do norm ikonograficznych staroruskiej tradycji, odrzucają antropomorficzne przedstawienia Boga Ojca jako sprzeczne z chrystologicznym fundamentem ikony. W ich praktyce malowania ikon uwidacznia się „dogmatyka wcielona", w której obraz nie jest wyrazem wyobraźni, lecz ścisłego podporządkowania ekonomii Objawienia.

WOJCIECH SŁOMSKI (1969–); 1994, mgr i lic. nauk teologicznych: teologia ekumeniczna (ATK, Warszawa); 1995, mgr: filozofia (UW, Warszawa); 1996, dr nauk humanistycznych: filozofia kultury (UW, Warszawa); 2002, dr hab. nauk humanistycznych: filozofia (PU, Preszów, SK); 2005, profesor (Prezydent Republiki Słowackiej, SK); 2006, dr hab. nauk teologicznych: teologia dogmatyczna (KU, Rużomberk, SK); wykładowca (UV, Warszawa); zainteresowania naukowe: historia filozofii słowiańskiej, zwłaszcza polskiej, antropologia filozoficzna, filozofia kultury i religii, religioznawstwo, historia filozofii, etyka, teologia systematyczna, patrystyka oraz metafizyka uczestnictwa, ze szczególnym uwzględnieniem myśli bizantyńskiej.

Studium dowodzi, że staroobrzędowa doktryna nieprzedstawialności nie tylko nie odbiega od soborowej ortodoksji, lecz stanowi jej wyjątkowo czyste i konsekwentne rozwinięcie.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Patrystyczne fundamenty nieprzedstawialności > 2. Dogmatyka soborowa: normy przedstawialności i ich teologiczna struktura > 3. Źródła starowierskie i ich hermeneutyka nieprzedstawialności > 4. Ikonografia starowierska jako dogmatyczna praktyka obrazu > 5. Analiza porównawcza > [Zakończenie].

Problem nieprzedstawialności Boga Ojca i Ducha Świętego stanowi jedno z najbardziej złożonych zagadnień teologii wschodniej, w którym nakładają się na siebie różne poziomy tradycji: biblijnej, patrystycznej, liturgicznej, ikonograficznej oraz prawno-kanonicznej. Już w starożytnej teologii greckiej formułowano zasadę apofatycznego dystansu wobec wszelkiej próby ujęcia istoty Boga w obrazie lub pojęciu, czego reprezentatywnym świadectwem są dzieła Bazylego Wielkiego i Jana Damasceńskiego. Bazyli, w traktacie *De Spiritu Sancto*, podkreśla ontologiczną niewidzialność Ojca i „nieopisywalność Jego natury" (ἀόρατος καὶ ἀπερίγραπτος)[1], a Jan Damasceński w *Contra imaginum calumniatores* rozwija fundamentalną dla ikonologii zasadę, że „to, co jest niewidzialne, nie może być malowane" (τὸ ἀόρατον ἀγράφητον)[2]. W tym sensie apofatyczna doktryna przedstawialności staje się kluczem do rozumienia nie tylko ikonoklazmu, lecz również jego przezwyciężenia na VII Soborze Powszechnym, gdzie precyzyjnie określono relację między widzialnością Wcielenia a możliwością malowania ikony[3].

W tradycji staroobrzędowej problem ten nabrał wyjątkowego znaczenia, ponieważ w XVII-wiecznej Rusi spór o ikony uległ sprzężeniu z szerszą debatą o ciągłości tradycji kościelnej, czystości rytuału oraz depozycie wiary. Kluczowe świadectwa tej epoki – *Pomorskie otvety*[4], *Žitie protopopa Avvakuma*[5], *Pustozerskaja proza*[6] – świadczą o tym, że starowiercy traktowali nieprzedstawialność Boga Ojca nie jako abstrakcyjną zasadę teologiczną, lecz jako normę ascetyczno-eklezjalną, chroniącą

[1] Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, PG 32.

[2] Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, PG 94.

[3] *Second Council of Nicaea (787)*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2, vol. 14, Grand Rapids 1956.

[4] *Pomorskie otvety*, Moskva, 1911.

[5] *Žitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe, i drugie ego sočinenija*, Irkutsk 1979.

[6] *Pustozerskaja proz*a, red. V.M. Živov, Moskva 1989.

Kościół przed odejściem od patrystycznego depozytu. Odrzucenie ikon ukazujących Boga Ojca jako „Starca dni" oraz rygorystyczne trzymanie się biblijno-patrystycznego kanonu są normatywnie potwierdzone m.in. w *Stoglavie* (1551)[7] oraz w postanowieniach Rządzącego Synodu[8]. W świetle tych źródeł ikonografia staroobrzędowa jawi się jako świadoma teologiczna reakcja na postbizantyjskie tendencje antropomorfizujące, związane z malarstwem rosyjskim XVI i XVII wieku, opisanym szeroko w klasycznych ujęciach Fiodora Busłajewa[9] czy Walerii Brjusowej[10].

Stan badań nad relacją między doktryną soborową a teologią starowierców jest bogaty, lecz niejednorodny. W literaturze bizantynistycznej – od klasycznych prac Hansa Beltinga[11], Ernsta Kitzingera[12], Cyrila Mango[13], po nowsze analizy Karin Krause[14], Leslie Brubaker i Johna Haldona[15] czy Bissery Pentchevej[16] dominuje perspektywa historyczno-kulturowa, koncentrująca się na rozwoju teorii obrazu, recepcji ikonoklazmu oraz teologii VII Soboru Powszechnego. W pracach dotyczących wschodniosłowiańskiej kultury religijnej (Bychkov[17], Martynov[18], Iwaniec[19], Nečaeva[20], Golynets[21]) problem nieprzedstawialności wiązany jest z rosyjską tradycją eschatologiczną, mistyczną oraz liturgiczną. Jednocześnie w badaniach

---

[7] *Stoglav*, Kazan' 1862.

[8] *Polnoe sobranie postanovlenij i rasporjaženij po vedomstvu Pravoslavnago Ispovedanija Rossijskoj Imperii*, t. 3 (1723), Sankt-Peterburg 1875.

[9] F. Buslaev, *Svod izobraženij iz licevyh Apokalipsisov po russkim rukopisjam s XVI-go veka po XIX-yj*, Moskva 1884.

[10] V.G. Brjusova, *Russkaja živopis' XVII veka*, Moskva 1984.

[11] H. Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994.

[12] E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making*, Cambridge 1977.

[13] C. Mango, *Byzantine Architecture*, London 1977.

[14] K. Krause, *Divine Inspiration in Byzantium: Notions of Authenticity in Art and Theology*, Cambridge 2022.

[15] L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): A History*, Cambridge 2011.

[16] B.V. Pentcheva, *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium*, University Park 2020.

[17] V.V. Bychkov, *Russkaja srednevekovaja jestetika XI–XVII veka*, Moskva 1995.

[18] V. Martynov, *Kul'tura, ikonosfera i bogoslužnoe penie Moskovskoj Rusi*, Moskva 2000.

[19] E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, Warszawa 1977.

[20] G. Nečaeva, *Vetkovskaja ikona*, Minsk 2002.

[21] *Nev'janskaja ikona*, ed. G.V. Golynets, Ekaterinburg 1997.

nad staroobrzędowcami, w tym w studiach Aleksandry Sulikowskiej-Bełczowskiej[22] czy Tatiany Filosofovej[23], podkreśla się, że ikonografia starowierska stanowi system teologiczny o własnej logice, oparty zarówno na normach soborowych, jak i na własnej egzegezie biblijnej (Dn 7; Ap 4) oraz wypracowanej hermeneutyce obrazu.

Mimo bogactwa badań istnieje luka, którą niniejsze studium zamierza wypełnić: brak systemowej analizy porównawczej zestawiającej dogmatykę soborową VI–VIII wieku (Bazyli, Jan Damasceński, Teodor Studyta, *Quinisextum*, *Synodikon*) z doktryną staroobrzędową, zakorzenioną w jej własnych źródłach normatywnych i ikonograficznych. O ile liczne prace omawiają jedną z tych tradycji, o tyle nie powstało dotąd studium ukazujące, w jaki sposób starowiercy hermeneutycznie reinterpretują zasady zawarte w Kanonie 82 *Concilium Quinisextum*[24] oraz w orzeczeniach VII Soboru, uznając je za podstawę absolutnego zakazu wszelkich antropomorficznych przedstawień Boga Ojca. Niniejszy artykuł stawia więc pytanie, czy teologia staroobrzędowa zachowuje większą wierność patrystycznemu rozumieniu transcendencji Boga niż niektóre nurty późnej ikonografii postbizantyjskiej.

Metodologia niniejszej pracy jest hermeneutyczna i obejmuje analizę grecko-łacińskich źródeł patrystycznych (Bazyli, Jan Damasceński, Teodor Studyta), tekstów soborowych (*Quinisextum*, *Synodikon*), dokumentów starowierskich oraz porównawczą analizę ikon i tekstów. Założeniem jest, że tylko odczytanie źródeł w ich własnej strukturze semiotycznej – jako dyskursu teologicznego, liturgicznego i eklezjalnego zarazem – pozwala adekwatnie uchwycić logikę nieprzedstawialności w obu tradycjach.

Artykuł rozwija te zagadnienia w pięciu etapach: 1) analiza patrystycznej doktryny przedstawialności; 2) dogmatyczna interpretacja norm soborowych; 3) omówienie staroobrzędowych źródeł normatywnych; 4) studium ikonografii starowierskiej; 5) analiza porównawcza i wnioski teologiczne.

1. Patrystyczne fundamenty nieprzedstawialności

Kwestia przedstawialności Boga w chrześcijaństwie starożytnym nierozerwalnie związana jest z rozwojem refleksji trynitarnej, chrystologicznej

[22] A. Sulikowska-Bełczowska, *Old Believers and the World of Evil: Images of Evil Forces in Old Believer Art*, „Ikonotheka", 27(2017), s. 71–91.

[23] T. Filosofova, *Eschatological Folk Songs and Poetry in the Manuscript Tradition of the Russian Old Believers at Latgale*, „Folklorica", 17(2013), s. 38–65.

[24] *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, ed. J. Gouillard, Paris 1967, s. 1–316 (*Travaux et Mémoires, est l'étude de référence sur ce texte liturgique et dogmatique byzantin*, vol. 2).

i ikonologicznej. U podstaw myśli patrystycznej – zarówno greckiej, jak i syryjskiej czy kapadockiej – stoi przekonanie, że Bóg w swojej naturze jest absolutnie transcendentny, niewidzialny i niemalowalny, a wszelka możliwość przedstawienia Go zależy wyłącznie od Jego własnej ekonomii objawienia. To fundamentalne rozróżnienie między *theologia* (istotą Boga) a *oikonomia* (Jego działaniem) określa teologiczny horyzont kryteriów przedstawialności.

Bazyli Wielki, jeden z głównych architektów wczesnej teologii trynitarnej, w traktacie *De Spiritu Sancto* definiuje Ojca jako „niewidzialnego" (ἀόρατος) i „nieopisywalnego" (ἀπερίγραπτος)[25], podkreślając, że widzialność nie przysługuje ani Ojcu, ani Duchowi, lecz jedynie Synowi – w Jego wcielonej postaci. W kontekście doktryny obrazu wypowiedź ta ma charakter normatywny: Bóg Ojciec może być czczony, głoszony, kontemplowany, ale nie może być przedstawiany w formach wizualnych, gdyż nie objawił się w postaci widzialnej. Kapadocka teologia transcendencji, której echa widać także u Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu, weszła głęboko w strukturę całej późniejszej teologii obrazu.

Co istotne, w pismach kapadockich nie ma ani jednego elementu, który pozwalałby na dopuszczenie antropomorficznych przedstawień Ojca. Wręcz przeciwnie – Grzegorz z Nazjanzu podkreśla, że wszelkie próby „materializowania" Ojca prowadzą do zniekształcenia chrześcijańskiej doksologii. Teologiczny ton tej krytyki pozostaje zgodny z późniejszym rozstrzygnięciem VII Soboru Powszechnego.

Kluczową rolę w kształtowaniu doktryny ikon pełni Jan Damasceński, którego *Contra imaginum calumniatores* jest najbardziej systematycznym ujęciem problemu przedstawialności w chrześcijaństwie. Jan Damasceński formułuje w nim fundamentalną zasadę: „To, co jest niewidzialne, jest niemalowalne" (τὸ ἀόρατον ἀγράφητον)[26]. Zasada ta stanowi bezpośrednie kryterium: a) można malować Tego, który stał się widzialny; b) nie można malować Tego, który widzialny nie był.

Jan Damasceński wyprowadza tezę o przedstawialności wyłącznie z Wcielenia: Syn jest obrazem Ojca, ale Ojciec nie jest obrazowalny, ponieważ nigdy nie stał się widzialny. Zatem ikona Chrystusa ma charakter ontologiczno-chrystologiczny, a nie metaforyczny. Ikona Ojca – jeśli ma mieć sens teologiczny – musiałaby zostać uzasadniona widzialną epifanią,

[25] Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, kol. 84–223.

[26] Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, kol. 1232–1280.

której w przekazie biblijnym i tradycji nie ma. To właśnie ta zasada stanie się jednym z głównych argumentów staroobrzędowców w XVII wieku.

Teodor Studyta, rozwijając myśl Jana Damasceńskiego, odróżnia obrazy symboliczne od obrazów hipostatycznych: a) symbol może odnosić się do rzeczywistości niewidzialnej; b) natomiast ikona – rozumiana teologicznie – musi być zakorzeniona w widzialnym pierwowzorze. W swoich *Orationes et Epistulae* Studyta jednoznacznie potwierdza: ikona Boga Ojca nie ma podstaw teologicznych, ponieważ Bóg Ojciec w swojej hipostazie nie objawił się w postaci materialnej[27]. Bóg wyraził siebie przez Syna, a nie przez antropomorficzne wizje.

Kanon 82 *Concilium Quinisextum* (691/692) jest jednym z ważniejszych tekstów w historii chrześcijańskiej teorii obrazu. Sobór nakazuje zastąpić przedstawienia Chrystusa jako „Baranka" Jego przedstawieniem jako człowieka – w zgodzie z Wcieleniem[28]. Ta decyzja potwierdza chrystologiczny fundament ikon, a jednocześnie pośrednio wyklucza możliwość ikon Ojca.

VII Sobór Powszechny (787) nie wypowiada się wprost o ikonach Boga Ojca, ale jego doktryna jest jednoznaczna: przedstawialne jest to, co było widzialne. Ojciec – nie. Duch – tylko w formach biblijnych (gołębica, ogień). Syn – zawsze. W *Synodikon Orthodoksji* – tekście liturgiczno-dogmatycznym odczytywanym w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu – potwierdza się, że jedyną pełnoprawną ikoną Boga jest Chrystus jako Bóg Wcielony[29]. Fragmenty *Synodikonu* wielokrotnie podkreślają, że Bóg w swej istocie jest nieopisywalny, niewypowiadalny i niemalowalny. Tradycja nie wspomina o ikonach Ojca – przeciwnie, utrwala pamięć doktrynalną, w której to Chrystus objawia Ojca, a nie Ojciec objawia siebie.

2. Dogmatyka soborowa: normy przedstawialności i ich teologiczna struktura

Dogmatyczne podstawy chrześcijańskiej teorii obrazu, sformułowane w okresie VI–VIII wieku, stanowią nie tylko tło, ale wręcz fundamentalny punkt odniesienia dla wszelkich późniejszych sporów o przedstawialność Boga Ojca i Ducha Świętego. Sobory wschodnie wypracowały spójny korpus norm, który ugruntowuje głęboką zgodność między chrystologią, trynitologią a teologią ikony. W niniejszej części omówione zostaną trzy

[27] Theodorus Studita, *Orationes et Epistulae*, PG, 99.

[28] *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, s. 1–316.

[29] Tamże.

kluczowe elementy tej doktryny: 1) hermeneutyka Wcielenia jako jedyny fundament przedstawialności; 2) normatywność tekstów *Quinisextum* i VII Soboru Powszechnego; 3) rola *Synodikon Orthodoksji* jako liturgiczno-kanonicznego „filtra pamięci" Kościoła.

W centrum dogmatyki ikon stoi zasada ściśle chrystologiczna: przedstawialne jest tylko to, co przyjęło widzialną postać. Rozstrzygnięcie to nie jest późnym rozwinięciem teologii obrazu, lecz konsekwentną aplikacją definicji chalcedońskiej, w której mowa o prawdziwej naturze ludzkiej Logos, „z krwi i ciała", rzeczywiście widzialnej i dotykalnej. Jan Damasceński, komentując wcieleniową widzialność Chrystusa, wskazuje wprost, że możliwość malowania ikony wynika z realności ludzkich właściwości Syna: naskórka, twarzy, włosów, oczu, gestów[30]. To właśnie ontologiczna substancjalność Wcielenia uzasadnia przedstawialność.

W świetle tej zasady Ojciec oraz Duch Święty – jako osoby niewcielone – nie posiadają hipostatycznej widzialności, przez co nie mają pierwowzoru malarskiego. Kościół nie został upoważniony do tworzenia ikon wykraczających poza ekonomię objawienia. Już sama struktura dogmatu chalcedońskiego zakłada, że tylko Chrystus jest εἰκών τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου – obrazem Boga niewidzialnego, a zarazem jedynym, który czyni Go widzialnym w ekonomii.

Kanon 82 Soboru Trullańskiego stanowi najbardziej jednoznaczny tekst antysymboliczny w tradycji wschodniej. Jego przedmiotem jest zakaz przedstawiania Chrystusa jako Baranka oraz obowiązek ukazywania Go w pełni ludzkiej postaci[31]. Ta decyzja ma znaczenie fundacyjne dla całej doktryny ikon: a) ikonologia nie może operować symbolami zamiast pierwowzorów; b) obraz musi wiernie odpowiadać historycznej postaci widzialnej; c) przedstawienie jest aktem teologicznym, nie alegorią. W tym sensie kanon 82 staje się „negatywnym argumentem" przeciwko ikonom Ojca: skoro nawet symboliczne przedstawienie Chrystusa zostało odrzucone na rzecz postaci widzialnej, tym bardziej niedopuszczalne jest przedstawianie Ojca, który nigdy nie ukazał się w postaci cielesnej. Hermeneutyka Soboru Trullańskiego nie pozostawia tu przestrzeni na interpretację antropomorfizującą.

VII Sobór (787) zamyka epokę ikonoklazmu i formułuje dogmatycznie normy teologii obrazu. W swoich definicjach sobór: 1) wskazuje na realną

[30] Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, kol. 1232–1280.

[31] *Concilium Quinisextum (691/692), Canon 82*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2, vol. 14, s. 612–613.

ontologię ikony, której fundamentem jest relacja między obrazem a pierwowzorem; 2) wyklucza symboliczne lub fantazyjne formy przedstawienia; 3) określa, że ikona jest „zewnętrzną formą tego, co zostało objawione”[32].

Sobór nie wypowiada się *explicite* o ikonach Ojca, ale logika jego definicji jest jednoznaczna: przedstawienie jest możliwe wyłącznie tam, gdzie istnieje historyczny, materialny, empirycznie postrzegalny pierwowzór. Ojciec nie ma takiego pierwowzoru. Duch ma – w postaci gołębicy i ognia. Syn ma – w widzialnej ludzkiej naturze. Sobór, potępiając ikonoklazm, jednocześnie odrzuca wszelkie formy nieuzasadnionej ikonografii spekulatywnej.

W *Synodikon Orthodoksji* – najważniejszym liturgicznym akcie hermeneutycznym Kościoła – formuły dotyczące obrazu stanowią powtarzane co roku potwierdzenie doktryny soborowej[33]. *Synodikon* nie dopuszcza żadnych obrazów Ojca; wręcz przeciwnie, podkreśla Jego absolutną niewidzialność. W jego strukturze pojawia się wyłącznie *Christos – Logos* jako jedyny Obraz Ojca w sensie teologicznym, a przedstawienia Boga Ojca nie mają precedensu ani w kanonie, ani w liturgii. Co więcej, *Synodikon* stanowi „duchowy filtr” pamięci Kościoła: dzięki powtarzanej anafematyzacji błędów ikonoklastycznych oraz afirmacji właściwego rozumienia obrazu utrwala się zasada, że widzialność jest zawsze pochodną Wcielenia, a nie przedmiotem ludzkiej wyobraźni. Właśnie ta struktura dogmatyczna stała się teologiczną podstawą staroobrzędowej krytyki ikon Ojca. Dla starowierców – i całkowicie zgodnie z rozumieniem patrystycznym – kanon 82 i definicje VII Soboru były tekstami o charakterze normatywnym, których Kościół nie może reinterpretować według późniejszych zwyczajów artystycznych. Rygorystyczna ikonologia starowierska, oparta na literalnej i apofatycznej hermeneutyce, okazała się więc nie tyle „konserwatywnym oporem wobec reform”, ile konsekwentnym stosowaniem soborowej logiki obrazu[34].

3. Źródła starowierskie i ich hermeneutyka nieprzedstawialności

Hermeneutyka staroobrzędowa XVII wieku stanowi jedno z najbardziej konsekwentnych i zarazem najostrzejszych zastosowań patrystyczno-soborowej doktryny do praktyki malowania ikon, jakie znamy w całej tradycji

[32] *Second Council of Nicaea (787)*.

[33] *Le Synodikon de l’Orthodoxie*, s. 1–316.

[34] Por. Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*.

prawosławnej. Nie jest to hermeneutyka spekulatywna, symboliczna ani estetyzująca – przeciwnie, nosi ona charakter ascetyczno-kanoniczny, a jej zasadniczym rysem jest absolutna wierność regule: przedstawialne jest tylko to, co zostało ukazane w realnej, widzialnej ekonomii objawienia. Staroobrzędowcy nie tworzą autonomicznej „ikonologii", lecz kontynuują i radykalizują logikę VI i VII Soboru Powszechnego, uznając je za źródła niepodważalne i obowiązujące bez reszty. W ich pismach od samego początku widać przekonanie, że kryteria dogmatyczne są jedyną normą prawomocności obrazu, a wszelkie względy kulturowe, artystyczne czy lokalne tradycje muszą ustąpić przed literalnym sensem soborowych kanonów.

Już w *Pomorskich otvetach*, określanych przez wielu badaczy jako swoista „dogmatyczna summa staroobrzędowia", odnajdujemy niezwykle konsekwentny fundament biblijno-patrystyczny. Autorzy tych odpowiedzi przywołują nie tylko klasyczne miejsca Pisma Świętego akcentujące niedostępność i niewidzialność Boga – „nie może mnie człowiek oglądać i pozostać przy życiu" (Wj 33, 20), „Boga nikt nigdy nie widział" (J 1, 18), „zamieszkuje światłość niedostępną" (1Tm 6, 16) – lecz czynią z nich normę kanoniczną dla praktyki malowania ikon. Ich argument jest jednoznaczny: skoro samo Objawienie stawia granicę percepcji, to żaden malarz ikon nie ma prawa jej przekroczyć, gdyż „nie wolno malować tego, czego nie widziano"[35]. Jest to formuła w swojej prostocie genialna, uderzająco bliska logice Jana Damasceńskiego i Teodora Studyty. W starowierskiej myśli nie jest to pobożne powiedzenie, lecz zasada prawodawcza: każda ikona Ojca jest nie tylko teologicznie błędna, ale stanowi akt ingerencji w sferę, której Bóg sam nie uczynił widzialną.

Dlatego w tekstach staroobrzędowych Ojcowie Kościoła nie pojawiają się jako ogólny „autorytet", lecz jako strażnicy depozytu: to oni – poprzez swoje świadectwa – utwierdzają przekonanie, że Ojciec jest „niewidzialny, nieopisany, niezmierzony" (невидим, неисписуем). Autorzy starowierscy nie cytują ich, by dowartościować tradycję, lecz by potwierdzić normę: skoro Ojciec nie został objawiony w ciele, to nie można Go malować w postaci starca, mężczyzny, monarchy, sędziego czy jakiejkolwiek antropomorficznej postaci.

Naturalną kontynuacją tego fundamentu są dokumenty normatywne Rusi sprzed reform Nikona, do których starowiercy odwołują się nieustannie, tworząc z nich genealogiczny ciąg tradycji nienaruszonej. Szczególną

[35] *Pomorskie otvety*.

rolę odgrywa tu *Stoglav* (1551), który choć nie formułuje *explicite* zakazu malowania ikon Boga Ojca, zachowuje wyjątkową ostrożność wobec innowacji ikonograficznych i podkreśla konieczność wierności kanonowi oraz starożytnemu porządkowi[36]. Staroobrzędowcy czytają *Stoglav* jako potwierdzenie, że Kościół ruski znał granice przedstawialności i nigdy nie wprowadzał do liturgicznej praktyki antropomorficznych obrazów Boga Ojca. Potwierdzenie tego odczytania znajdują w archiwach Świątobliwego Synodu Rządzącego z XVIII wieku. W dostępnych dziś tomach *Opisania dokumentov...* znajdujemy szereg spraw dotyczących konfiskat ikon uznanych za heretyckie, szczególnie tych, które przedstawiały Boga Ojca w postaci starca lub jako część trynitarnej kompozycji typu „Gospodź Savaof"[37]. W oczach starowierców te działania państwowe i kościelne są dowodem konsekwencji: skoro nawet oficjalna władza potępiała ikonograficzne nowinki, to tym bardziej wierność staroobrzędowców dla staroruskiego kanonu ma charakter teologicznej ortodoksji.

W tomie trzecim *Polnoe sobranie postanovlenij i rasporjaženi...* znajdują się dodatkowe dokumenty, które starowiercy interpretują jako jeszcze silniejsze potwierdzenie stanowiska, że nie każde przedstawienie bóstwa jest dozwolone, a niektóre są przez prawodawstwo rosyjskie uznane za nadużycie[38]. Hermeneutyka starowierska nie rozróżnia przy tym „prawa państwowego" od „prawa kościelnego": wszystko, co utrwala właściwą ikonografię, jest postrzegane jako część organicznego porządku tradycji.

Najbardziej radykalnym i zarazem najbardziej wpływowym świadkiem tej surowej hermeneutyki jest protopop Awwakum. W *Żywocie* oraz w pismach polemicznych uderza nie tylko jego namiętność, ale przede wszystkim teologiczna jednoznaczność. Awwakum nie traktuje ikon Ojca jako błędu drugorzędnego – dla niego są one nie tylko teologicznie fałszywe, ale wręcz bluźniercze. W *Pustozerskiej prozie* nazywa je wprost „zmyśleniem malarzy", wynikiem poddania się wyobraźni artystycznej i odejścia od depozytu tradycji[39]. Kluczowym punktem jego hermeneutyki jest interpretacja wizji z Księgi Daniela. O ile ikonografowie moskiewscy XVII wieku często przedstawiali „Starca dni" jako Boga Ojca, o tyle

[36] *Stoglav*.

[37] *Opisanie dokumentov i del, hranjaščihsja v Arhive Svjatejšego Pravitel'stvujuščego Sinoda*, t. 2, č. 2 (1722), Sankt-Peterburg 1878; t. 4 (1724), Sankt-Peterburg 1880.

[38] *Polnoe sobranie postanovlenij i rasporjaženij po vedomstvu Pravoslavnago Ispovedanija Rossijskoj Imperii*, t. 3 (1723).

[39] *Pustozerskaja proza*.

Awwakum kontynuuje linię egzegezy bizantyjskiej, zgodnie z którą figura ta oznacza Syna, a nie Ojca. Jego argumentacja jest niezwykle konsekwentna: 1) Ojciec jest niewidzialny; 2) Syn jest widzialny we Wcieleniu; 3) Biblia nie pokazuje Ojca w żadnej postaci cielesnej; 4) malarz ikon może malować jedynie to, co zostało objawione. Zatem przedstawienie Ojca nie jest tylko błędem artystycznym – jest naruszeniem samej struktury Objawienia.

Ikonografia starowierska stanowi doskonałe dopełnienie tej teologii. Analiza materiałów ikonograficznych z Wietki, Uralu, Syberii czy Pomorza – jak dokumentują to Golynets, Nečaeva i Buslaev – pokazuje absolutną konsekwencję: starowiercy nigdy nie malowali Boga Ojca, nigdy nie akceptowali ikon trynitarnych z antropomorficznym przedstawieniem Ojca, nigdy nie stosowali schematów „Gospodź Savaof", a każdy malarz ikon próbujący je wprowadzić był uważany za kogoś, kto narusza nie tylko estetykę, ale dogmat[40]. W starowierskiej praktyce malowania ikon teologia nie jest teorią – jest czynem, wcieloną normą. Ikona nie jest obrazem wyobraźni, lecz miejscem teologicznej prawdy. Dlatego staroobrzędowcy dopuszczają jedynie ikonę Trójcy w typie „gościnności Abrahama" (Rdz 18), gdzie trzy postaci anielskie nie są antropomorficzną wizją Ojca, lecz typologicznym przedstawieniem objawiającego się Syna; dopuszczają ikonę Ducha w postaci gołębicy i ognia; dopuszczają ikonę Chrystusa jako Pantokratora; dopuszczają ikonografię eschatologiczną opartą na Apokalipsie – ale nigdy ikon Ojca.

W rezultacie hermeneutyka staroobrzędowa jawi się jako najbardziej rygorystyczna i najspójniejsza implementacja zasady nieprzedstawialności Boga Ojca w chrześcijaństwie. Jest to dogmatyka żywa, wcielona, praktykowana – i dlatego stanowi w tradycji prawosławnej przypadek wyjątkowy.

4. Ikonografia starowierska jako dogmatyczna praktyka obrazu

Ikonografia staroobrzędowa, rozumiana nie jako nurt artystyczny, lecz jako teologiczno-ascetyczny system, stanowi być może najbardziej konsekwentną implementację patrystycznej doktryny nieprzedstawialności, jaką znamy w historii chrześcijańskiego malowania ikon. Jest to system w pełni autonomiczny wobec oficjalnego malarstwa cerkiewnego Rosji XVII wieku, ukształtowany przez radykalną hermeneutykę, w której każdy

[40] *Nev'janskaja ikona*; Nečaeva, *Vetkovskaja ikona*; Buslaev, *Svod izobraženij iz licevyh Apokalipsisov po russkim rukopisjam s XVI-go veka po XIX-yj*.

element ikonograficzny podlega ocenie według kryteriów dogmatycznych, wynikających z Wcielenia, tradycji biblijnej, orzeczeń soborowych i praktyki liturgicznej. Staroobrzędowcy nigdy nie rozumieli ikony jako wytworu sztuki religijnej; przeciwnie, traktowali ją jako ściśle teologiczny akt liturgiczny, będący miejscem realnej obecności prawdy dogmatu – a zarazem jako *locus*, w którym najmniejsza deformacja pierwowzoru prowadzi do naruszenia integralności wiary. Stąd ich ikonografia nie jest „archaiczna", jak czasem próbują to przedstawiać badania XIX-wieczne ani „konserwatywna"; jest dogmatyczna w sensie literalnym – to znaczy podporządkowana ścisłemu rygorowi świętej Tradycji.

Analiza rękopisów, ikon i wytworów artystycznych środowisk staroobrzędowych – zwłaszcza tych z Wietki, Uralu, Pomorza i Syberii – potwierdza, że podstawowym rysem tej ikonografii jest kategoryczna odmowa malowania Boga Ojca w jakiejkolwiek postaci antropomorficznej. W odróżnieniu od oficjalnej ikonografii moskiewskiej, która od XVI wieku coraz częściej wykorzystywała schemat „Gospodź Savaof", starowiercy konsekwentnie obstawali przy teologicznej zasadzie, iż Bóg Ojciec nie tylko nie objawił się w ciele, ale również nigdy nie został ukazany żadnemu prorokowi „pod postacią starca", jak błędnie tłumaczyła późna interpretacja Księgi Daniela. Właśnie dlatego starowierska Trójca ma wyłącznie charakter typologiczny: jest nią gościnność Abrahama, trzy postacie anielskie, nigdy zaś kompozycje, w których Ojciec pojawia się jako starzec unoszący się nad Synem lub nad światem. Każda ikona z udziałem takiej antropomorfizacji była przez staroobrzędowców odrzucana nie jako błąd estetyki, lecz jako rażące naruszenie dogmatu, zagrażające integralności Objawienia.

W tej perspektywie praktyka malowania ikon staje się dla starowierców formą „dogmatyki wcielonej". Malarz ikon nie jest rzemieślnikiem, lecz świadkiem tradycji; jego praca nie polega na kreacji, lecz na wiernym odtwarzaniu („powtórzeniu w posłuszeństwie") tego, co zostało dane przez Objawienie i strzeżone przez Kościół. Malarz ikon, który przedstawiałby Ojca, przekraczałby granicę teologiczną, której nie wolno przekroczyć: wyobrażenie Ojca jako starca oznaczałoby przypisanie Mu cech cielesnych, ograniczeń wieku, a nawet czasu – co jest jednoznacznym naruszeniem chrześcijańskiej trynitologii. Dlatego starowiercy mówią, że ikonografia Ojca jest „zmyśleniem malarzy", wymysłem ludzkiej imaginacji, a nie kontynuacją Tradycji[41].

[41] *Pustozerskaja proza*.

W tej dogmatycznej perspektywie kluczową rolę odgrywa także ikonografia Chrystusa. Staroobrzędowcy akcentują, że Chrystus jest jedyną obrazowalną hipostazą Boga, ponieważ tylko Syn przyjął ciało i stał się widzialny. Dlatego tylko Jego można malować jako ikonę. Widać tu echo kapadockiej zasady, powtórzonej przez Jana Damasceńskiego: ikona jest możliwa wyłącznie dlatego, że miała historyczną, materialną podstawę. To właśnie ta logika sprawia, że Chrystus w sztuce starowierców występuje w sposób wyjątkowo konsekwentny i teologicznie czysty – jako Pantokrator, Emmanuel, Zbawiciel, Sędzia, ale zawsze jako Ten, który był widzialny. Nigdy natomiast nie pojawia się w roli „pośrednika ikonograficznego", umożliwiającego przedstawienie Ojca; to, co w późnej tradycji moskiewskiej było tolerowane jako „metaforyczna ekonomia obrazu", starowiercy uznawali za teologiczną zdradę. Dopuszczali natomiast malowanie Ducha Świętego, lecz wyłącznie w formach biblijnych – gołębicy i ognia – ponieważ tylko te formy zostały objawione. W ich hermeneutyce nie ma żadnej przestrzeni na spekulatywne przedstawienia, hybrydy czy alegorie, które nie mają podstaw w Piśmie.

Starowierską ikonografię najlepiej rozumieć jako rodzaj teologicznej „liturgii obrazu". Nie jest to liturgia symboliczna, lecz ontologiczna: ikona nie przedstawia idei, lecz odsłania prawdę o relacji między pierwowzorem a obrazem. Ta prawda – i tylko ta – może zostać ukazana malarsko. Dlatego starowiercy wykluczają wszelką twórczość ikonograficzną, która pojawia się dopiero w późnej tradycji moskiewskiej, szczególnie po wpływach renesansowych i barokowych. W ich przekonaniu każde odstępstwo od czystego kanonu prowadzi do utraty ontologicznego realizmu ikony. Stąd unika się nie tylko przedstawień Ojca, lecz także wielu zachodnich schematów ikonograficznych, które naruszają czystość teologicznej formy. Można powiedzieć, że starowierska ikonografia jest bardziej „patrystyczna" niż wiele form oficjalnego malarstwa synodalnego XVIII wieku, co dokumentują zarówno prace Golynets, Nečaevej, jak i klasyczne studia Busłajewa[42].

W rezultacie ikonografia starowierska jest jedynym w pełni konsekwentnym systemem ikonograficznym chrześcijaństwa, w którym zasada nieprzedstawialności Boga Ojca nie jest jedynie doktryną abstrakcyjną, lecz realną normą praktyki liturgicznej. Jest to tradycja, w której teologia,

[42] *Nev'janskaja ikona*; Nečaeva, *Vetkovskaja ikona*; Buslaev, *Svod izobraženij iz licevyh Apokalipsisov po russkim rukopisjam s XVI-go veka po XIX-yj*.

liturgia i sztuka nie istnieją oddzielnie, lecz stanowią organiczną jedność, a malowanie ikon jest aktem dogmatycznym równie istotnym jak poprawna recytacja *Credo* czy wierne sprawowanie Eucharystii. W tym sensie staroobrzędowcy nie tyle „bronią dawnych ikon", ile bronią samej natury Objawienia – tej, która pozostaje niezmienna od Wcielenia i której nie wolno wyobrażać tam, gdzie Bóg nie dał podstaw ku widzialności.

5. Analiza porównawcza

Analiza konfrontatywna staroobrzędowej doktryny nieprzedstawialności z dogmatyką soborową VI–VIII wieku ujawnia, że staroobrzędowcy nie tylko nie odstępują od klasycznej tradycji Kościoła, lecz w wielu punktach realizują ją z większą konsekwencją niż późna tradycja moskiewska i postbizantyjska. Zestawienie ich argumentacji z kanonami soborowymi oraz z patrystyczną teologią obrazu prowadzi do wniosku, że to właśnie starowiercy – a nie oficjalna ikonografia XVII–XIX wieku – wykazują najwyższą wierność zasadzie, iż przedstawialność Boga jest w całości zależna od widzialności ekonomii objawienia. W ich pismach oraz w praktyce malowania ikon nie ma miejsca na jakiekolwiek odstępstwa od tej logiki: widzialne jest to, co zostało objawione; niewidzialne – pozostaje niemalowalne.

Porównanie staroobrzędowej hermeneutyki z doktryną VII Soboru Powszechnego ukazuje zadziwiającą zbieżność teologiczną. Sobór w Nicei w 787 roku, definiując ikony jako obrazy, które „odsyłają do pierwowzoru" i są możliwe wyłącznie dlatego, że Syn Boży przyjął ciało, jednoznacznie stwierdza, że przedstawialność nie dotyczy natury boskiej samej w sobie, lecz jedynie rzeczywistości wcielonej[43]. To samo stanowisko odnajdujemy u Jana Damasceńskiego, Studyty i kapadockich Ojców. Staroobrzędowcy przyjmują tę zasadę bez żadnej reinterpretacji i – co charakterystyczne – bez dopuszczenia wyjątków. Podczas gdy tradycja moskiewska od XVI wieku tolerowała, a w XVII i XVIII wieku wręcz sankcjonowała przedstawienia Ojca jako starca pod postacią „Gospoď Savaof", starowiercy uznawali je za odstępstwo nie tylko od kanonu, ale od samej struktury Objawienia. Ich hermeneutyka jest radykalna, ponieważ jest literalna: Ojciec nie objawił się w postaci cielesnej, zatem malarz ikon nie ma prawa przypisywać Mu formy, która nie pochodzi z Objawienia.

[43] *Second Council of Nicaea (787)*.

Gdy analizujemy argumentację staroobrzędową w świetle Kanonu 82 Soboru Trullańskiego, widzimy nie tylko paralelność, lecz wręcz wzmocnienie soborowej intuicji. Kanon 82 nakazuje przedstawiać Chrystusa nie jako Baranka, lecz „według Jego postaci ludzkiej", ponieważ prawda Wcielenia domaga się realizmu obrazu[44]. W tym sensie starowiercy interpretują kanon 82 jako argument z zasady: jeśli nawet symboliczne przedstawienia Chrystusa są niewystarczające, bo nie odzwierciedlają Jego widzialnej postaci, o ileż bardziej niedozwolone muszą być próby przedstawienia Ojca, którego widzialnej postaci nie ma. Ich logiczna konsekwencja w czytaniu Soboru Trullańskiego jest modelowym przykładem hermeneutyki soborowej, w której reguła Wcielenia stanowi centrum normatywne dla wszelkich ikon.

Staroobrzędowa doktryna nieprzedstawialności Ducha Świętego – ograniczona wyłącznie do form biblijnych, gołębicy i ognia – również znajduje pełne potwierdzenie w definicjach VII Soboru Powszechnego i w *Synodikonie Orthodoksji*[45]. Tradycja bizantyńska nigdy nie dopuszczała przedstawienia Ducha w postaci antropomorficznej, a starowiercy, w swojej surowości, jedynie potwierdzili tę normę, wprowadzając ją do praktyki z ascetyczną jednoznacznością. Ich ikonografia jest więc nie tyle wariantem tradycji, ile jej konsekwentnym zastosowaniem: Duch może być malowany tylko tak, jak został ukazany; Ojciec – w ogóle. Tylko Chrystus jest pełnią widzialności Boga.

Z perspektywy teologicznej szczególnie istotne jest porównanie starowierskiej doktryny Trójcy z późniejszymi, bardziej spekulatywnymi kompozycjami trynitarnymi oficjalnej sztuki rosyjskiej. Podczas gdy tradycja synodalna XVIII wieku rozwijała złożone przedstawienia Trójcy Nowotestamentowej, w których Ojciec i Duch pojawiają się jako antropomorficzne postacie, starowiercy uznają takie obrazy za odstępstwo od najgłębszej struktury trynitologii. Ich teologia obrazu jest wybitnie „logocentryczna": Syn jest widzialny jako ikona, a przez Niego widzialna jest cała Trójca – w sensie teologicznym, nie ikonograficznym. Nie można zatem wprowadzać dodatkowych widzialności tam, gdzie Objawienie ich nie dało. W efekcie jedyną dopuszczalną ikoną Trójcy jest ta, którą sama Tradycja uznała za zgodną z typologią biblijną – gościnność Abrahama (Rdz 18) – i która nie narusza zasady, że Bóg Ojciec pozostaje niewidzialny.

---

[44] *Concilium Quinisextum (691/692)*, *Canon 82*, s. 612–613.

[45] *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, s. 1–316.

Badania ikonograficzne Golynets i Nečaevej pokazują, że praktyka malowania ikon w środowiskach staroobrzędowych nie tylko nie odbiega od patrystycznej definicji obrazu, ale ją potwierdza i radykalizuje[46]. Starowiercy zachowują strukturalną tożsamość między teorią a praktyką: ich ikony przedstawiają wyłącznie to, co ma pierwowzór widzialny. W ten sposób ikonografia staje się narzędziem dogmatycznej hermeneutyki. Jest to przypadek unikalny w dziejach chrześcijaństwa: starowiercy właśnie dlatego odrzucają antropomorficzne przedstawienia Ojca, że traktują ikonę nie jako dzieło sztuki, lecz jako „narrację teologiczną w barwach i liniach". Nie opisują Boga, lecz liturgicznie kontemplują Jego objawienie – i tylko je.

W świetle porównania z tradycją patrystyczną i soborową można zatem stwierdzić, że to starowiercy – a nie późniejsze szkoły ikonograficzne – zachowują najpełniejszą zgodność z bizantyńską zasadą: „to, co niewidzialne, niech pozostanie niemalowalne". Ich ikonografia nie tylko nie łamie doktryny Soboru, ale ją dosłownie kontynuuje. W tym sensie staroobrzędowa doktryna nieprzedstawialności jest nie błędem, lecz formą głębokiej ortodoksji – ortodoksji, która z całą powagą traktuje teologiczną naturę obrazu.

* * *

Analiza przeprowadzona w niniejszym studium pozwala stwierdzić z teologiczną jednoznacznością, że doktryna nieprzedstawialności Boga Ojca i Ducha Świętego w tradycji staroobrzędowej nie stanowi lokalnego czy sekciarskiego ekscesu, lecz jest konsekwentnym rozwinięciem i, w wielu aspektach, najbardziej wewnętrznie spójną kontynuacją patrystyczno-soborowej wizji obrazu. To, co w oczach późniejszej teologii rosyjskiej i synodalnej mogło wydawać się przesadną surowością lub rygoryzmem, okazuje się w świetle źródeł niczym innym jak powrotem do fundamentalnych zasad wypracowanych w epoce Ojców Kościoła: zasady niewidzialności Ojca, zasady widzialności Wcielenia oraz zasady ikonograficznej transparentności, według której ikona ma odsyłać do rzeczywistości objawionej, a nie projektowanej przez ludzką wyobraźnię.

W dialogu z tradycją soborową – zwłaszcza z Kanonem 82 Soboru Trullańskiego oraz definicjami VII Soboru Powszechnego – myśl staroobrzędowa jawi się jako hermeneutyka o wyjątkowej czystości. Jej literalne odczytanie formuły Jana Damasceńskiego: „to, co jest niewidzialne, jest

[46] *Nev'janskaja ikona*; Nečaeva, *Vetkovskaja ikona*.

niemalowalne", nie jest przejawem fundamentalizmu, lecz konsekwentnym zastosowaniem zasad, które były podstawą ikonodulii bizantyńskiej. W tym sensie starowierska teologia obrazu nie tylko wpisuje się w główny nurt prawosławnej tradycji, ale czyni to z intensywnością, która każe postawić pytanie, czy rzeczywistym dziedzicem soborowej logiki obrazu jest oficjalna ikonografia nowożytnej Rusi, czy raczej ascetyczno-kanoniczna praktyka malowania ikon w kręgach staroobrzędowych.

Wnikliwa lektura *Pomorskich otvetów*, *Pustozerskiej prozy* oraz innych tekstów starowierskich ukazuje, że ich autorzy nie działają w przestrzeni symboliczej czy mistycznej improwizacji, lecz w ścisłym rygorze teologicznego realizmu. W ich rozumieniu ikona stanowi miejsce, w którym prawda dogmatu staje się widzialna, a zatem w którym nie wolno posługiwać się formami, które nie mają źródła w Objawieniu. Stąd odrzucenie ikon Boga Ojca nie wynika z ducha polemicznej zaciętości, ale z fundamentalnej zasady: skoro Bóg Ojciec nie objawił się w postaci cielesnej, to każde Jego przedstawienie jest naruszeniem samej ekonomii zbawczej.

W świetle powyższego zestawienia, teologia staroobrzędowa okazuje się głosem przypominającym, że istnieją w chrześcijaństwie granice nieprzekraczalne – granice, które nie mają charakteru arbitralnego, lecz wyznaczone są przez strukturę Objawienia. Granice te stają się szczególnie widoczne w ikonografii, która w tradycji bizantyńskiej była zawsze uważana nie za sztukę religijną, lecz za teologiczną formę objawienia w obrazie. Staroobrzędowcy, odczytując te granice literalnie, dokonali teologicznego aktu wierności rzadkiego w historii chrześcijaństwa: nie pozwolili, aby obraz stał się silniejszy niż dogmat.

W rezultacie niniejsze studium prowadzi do ważnej konkluzji: staroobrzędowa doktryna nieprzedstawialności jest nie tylko zgodna z patrystyczno-soborową tradycją Kościoła, ale stanowi jedno z jej najczystszych uobecnień. Jest to tradycja, w której malowanie ikon nie służy obrazowaniu Absolutu, lecz strzeżeniu tajemnicy; w której obraz nie odsłania istoty Boga, lecz wskazuje na Wcielonego Syna; w której prawdziwa teologia obrazu polega nie na wielości przedstawień, lecz na ochronie nienaruszalnej granicy między niewidzialnym a widzialnym. W tym sensie starowiercy nie tylko kontynuują patrystyczną ortodoksję – ale przypominają o niej Kościołowi, który nieraz łatwiej otwiera się na rozwój formalny ikon niż na wierność ontologicznej strukturze Objawienia.

Tak rozumiana nieprzedstawialność nie jest negacją ikony, lecz jej dogmatycznym fundamentem; nie jest zubożeniem formy, lecz ochroną

prawdy; nie jest estetycznym rygoryzmem, lecz wyrazem głębokiej czci wobec Boga, który „zamieszkuje światłość niedostępną". W teologii staroobrzędowej obraz Chrystusa staje się obrazem Boga, a nie odwrotnie. I to właśnie ta logika – logiczna, biblijna, soborowa i ascetyczna – czyni staroobrzędową tradycję jednym z najczystszych świadectw chrześcijańskiej ikonodulii.

THE UNREPRESENTABILITY OF GOD THE FATHER AND THE HOLY SPIRIT IN THE OLD BELIEVER TRADITION AND CONCILIAR DOGMATICS

Keywords: Old Believers; icon; non-representability; theology of the image; Quinisext Council; Second Council of Nicaea; patristics; Russian iconography.

Abstract: entability of God the Father and the Holy Spirit, interpreting it through the lens of the patristic and conciliar theology of the 6th – 8th centuries. The study demonstrates that Old Believer hermeneutics – ascetical and canonical in character – constitute one of the most consistent and theologically rigorous embodiments of the Byzantine theology of the icon, as formulated by the Church Fathers and affirmed by Canon 82 of the Quinisext Council and the decrees of the Second Council of Nicaea (787). Drawing upon the biblical principle of divine invisibility and the normative structure of pre-Nikonian Rus' iconography, Old Believers categorically reject anthropomorphic depictions of God the Father as incompatible with the Christological foundation of the icon. Their icon-painting practice emerges as a form of "embodied dogmatics", in which the image functions not as an expression of artistic imagination but as a precise adherence to the economy of Revelation. The article concludes that the Old Believer doctrine of non-representability not only conforms to conciliar orthodoxy but represents one of its most coherent and faithful developments.

Sections: [Introduction] > 1. Patristic foundations of non-representability > 2. Conciliar dogmatics: norms of representability and their theological structure > 3. Old Believer sources and their hermeneutics of non-representability > 4. Old Believer iconography as a dogmatic practice of the image > 5. Comparative analysis > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, PG 32.

Concilium Quinisextum (Trullanum, 691/692), *Canon 82*, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2, vol. 14, Grand Rapids 1956.

Ioannes Damascenus, *Contra imaginum calumniatores*, PG 94.

Le Synodikon de l'Orthodoxie, ed. J. Gouillard, Paris 1967 (*Travaux et Mémoires, est l'étude de référence sur ce texte liturgique et dogmatique byzantin*, vol. 2).

Second Council of Nicaea (787), w: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2, vol. 14, Grand Rapids 1956.

Theodorus Studita, *Orationes et Epistulae*, PG 99.

Buslaev F., *Svod izobraženij iz licevyh Apokalipsisov po russkim rukopisjam s XVI-go veka po XIX-yj*, Moskva 1884.

Opisanie dokumentov i del, hranjaščihsja v Arhive Svjatejšego Pravitel'stvujuščego Sinoda, t. 2, č. 2 (1722), Sankt-Peterburg 1878; t. 4 (1724), Sankt-Peterburg 1880.

Polnoe sobranie postanovlenij i rasporjaženij po vedomstvu Pravoslavnago Ispovedanija Rossijskoj Imperii, t. 3 (1723), Sankt-Peterburg 1875.

Pomorskie otvety, Moskva 1911.

Pustozerskaja proza, red. V.M. Živov, Moskva 1989.

Stoglav, Kazan' 1862.

Žitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe, i drugie ego sočinenija, Irkutsk 1979.

Belting H., *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, Chicago 1994.

Brjusova V.G., *Russkaja živopis' XVII veka*, Moskva 1984.

Brubaker L., Haldon J., *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*, Cambridge 2011.

Bychkov V.V., *Vizantijskaja jestetika: teoretičeskie problemy*, Moskva 1977.

Filosofova T., *Eschatological Folk Songs and Poetry in the Manuscript Tradition of the Russian Old Believers at Latgale*, „Folklorica", 17(2013), s. 38–65.

Iwaniec E., *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, Warszawa 1977.

Kitzinger E., *Byzantine Art in the Making*, Cambridge 1977.

Krause K., *Divine Inspiration in Byzantium: Notions of Authenticity in Art and Theology*, Cambridge 2022.

Mango C., *Byzantine Architecture*, London 1977.

Martynov V., *Kul'tura, ikonosfera i bogoslužnoe penie Moskovskoj Rusi*, Moskva 2000.

Nečaeva G., *Vetkovskaja ikona*, Minsk 2002.

Nev'janskaja ikona, ed. G.V. Golynets, Ekaterinburg 1997.

Pentcheva B.V., *Hagia Sophia: Sound, Space, and Spirit in Byzantium*, University Park 2020.

Sulikowska-Bełczowska A., *Old Believers and the World of Evil: Images of Evil Forces in Old Believer Art*, „Ikonotheka", 27(2017), s. 71–91.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 254–270
10.52404/ttnwloc.stwl.28.12

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, dolnośląskie, PL
[@] ArkKrak@Poczta.FM

ŚWIĘTA TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS I NAJŚWIĘTSZEGO OBLICZA – „DOKTOR BOŻEJ MIŁOŚCI"

Słowa kluczowe: Doktor Kościoła, *Divini amoris scientia*, duchowość karmelitańska, dziecięctwo duchowe, św. Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, wiedza miłości.

Abstrakt: Niniejszy artykuł jest próbą ukazania świętej Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza jako Doktora Kościoła powszechnego. Pierwsza część rozważań ma na celu przybliżenie instytucji Doktora Kościoła w Kościele katolickim, historii tego tytułu, oraz refleksji nad kryteriami, jakimi kieruje się Kościół, w procesie nadania tytułu Doktora Kościoła. W artykule zostały zarysowane istotne cechy doktoratu świętej Teresy – z położeniem szczególnego akcentu na te, które zostały wskazane przez papieża Jana Pawła II w liście apostolskim *Divini amoris scientia*. Wśród najistotniejszych cech doktryny świętej Teresy wyróżnić można: zakorzenienie w Piśmie Świętym, „wiedzę miłości (*scientia amoris*)", małą drogę dziecięctwa duchowego, odkrycie miłosiernej miłości Boga, chrystocentryzm, wymiar eklezjalny, aktualność i uniwersalizm.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Rozumienie oraz ewolucja kryterium nadania tytułu „Doktora Kościoła powszechnego" > 2. Droga świętej Teresy do

KS. ARKADIUSZ KRUK (1982–); 2007, kapłan archidiecezji wrocławskiej; 2007, mgr: teologia (PWT, Wrocław); 2014, dr nauk teologicznych: teologia duchowości (KUL, Lublin); adiunkt Katedry Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekrowanego (PWT, Wrocław); członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; zainteresowania naukowe: mistyka karmelitańska, duchowość kapłańska.

doktoratu > 3. Cechy doktoratu św. Teresy od Dzieciątka Jezus > 4. „Wiedza miłości (*Divini amoris scientia*)" – Jan Paweł II o doktoracie Świętej z Lisieux > [Zakończenie].

Powołanie do bycia „oblubienicą, karmelitanką, kapłanem, męczennikiem, prorokiem, doktorem" zarazem? (por. Rps M 2v–3r)[1] – oto najgłębsze tęsknoty serca świętej Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza – najmłodszego z Doktorów Kościoła. Święta z Lisieux pisząc o najgłębszych pragnieniach swojego serca w *Rękopisie zadedykowanym siostrze Marii od Najświętszego Serca* wyjawiła następujący sekret: „Być twoją oblubienicą o Jezu, być karmelitanką, być przez moje zjednoczenie z tobą matką dusz, to powinno mi wystarczyć... tak nie jest... Niewątpliwie te trzy przywileje są rzeczywiście moim powołaniem: Karmelitanka, Oblubienica i Matka, jednakże czuję w sobie inne powołania, czuję w sobie powołanie WOJOWNIKA, KAPŁANA, APOSTOŁA, DOKTORA, MĘCZENNIKA; wreszcie odczuwam potrzebę, pragnienie pełnienia dla ciebie, Jezu, wszystkich dzieł najbardziej heroicznych [...]. O Jezu! Moja miłości, moje życie... jak połączyć te kontrasty? Jak zrealizować pragnienia mojej biednej małej duszy?... / Ach! Pomimo mej małości, chciałabym oświecać dusze jak Prorocy, Doktorzy, mam powołanie, by być Apostołem... chciałabym przemierzać ziemię, głosić twoje imię [...]" (Rps M 2v–3r).

Jak wiele powołań wibruje w owej świętej: „Karmelitanka, Prorok, Doktor, Kapłan, Misjonarz"[2]. Jak zauważa Conrad de Meester – gdyby „jednym słowem chciało się wyrazić głębię duszy świętej Teresy z Lisieux i tajemnicę jej szerokiego promieniowania, pojawia się jedno imię: Jezus. Teresa promieniuje światłem Jezusa, swojego Słońca". Teresa „bez zastrzeżeń otwiera się na rzeczywistość Tego, który ją przyciąga,

[1] Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Dzieje duszy* (DD). Według pierwotnego układu autentycznych tekstów opracowanych i opatrzonych przypisami przez Conrada de Meestera OCD, Poznań 2008, Rps A 2r. Idąc za sugestią o. Conrada de Meestera OCD, redaktora cytowanego wydania dzieł św. Teresy, pisma autobiograficzne Świętej z Lisieux zostaną opatrzone następującymi skrótami: „Rps A" jako „Rękopis A [Agnieszka]" – w innych wydaniach jako „Rękopis A"; „Rps G" jako „Rękopis G [Gonzaga]" – w innych jako „Rękopis C"; „Rps M" jako „Rękopis M [Maria]" – w innych wydaniach jako „Rękopis B". Por. *Objaśnienia skrótów*, w: DD, s. 7. Zob. C. de Meester, *Wprowadzenie*, w: tamże, s. 9.

[2] Por. tamże. Zob. O. Ruffray, *Przyszłam tu, aby ratować dusze, i zwłaszcza, aby modlić się za kapłanów*..., „Teresa z Lisieux", 2019, z. 15, s. 1.

zamieszkuje w niej, fascynuje ją i przekształca w żarliwą wysłanniczkę". Jej charyzmat Doktora Kościoła powszechnego urzeczywistnia się, gdy w duchu posłuszeństwa, Święta Karmelitanka chwyta za pióro, aby na polecenie swojej przełożonej, zapisać *Dzieje* [swojej] *duszy*. Jak zauważa cytowany Conrad de Meester: „Doktor Kościoła jednak przemówił", i uczynił to z niezwykłą mocą. I chociaż niewątpliwie „karmelitanka wolałaby milczeć i w ciszy spalać się z miłości, być jedynie modlitwą apostolską «w sercu Kościoła» jak Maryja w Wieczerniku", to jednak Doktor Karmelu „przemówił słowami, które jakby zostały mu wyrwane przez miłość i posłuszeństwo, a właściwie nawet przez samego Jezusa". Jak zauważa święta Teresa od Dzieciątka Jezus: „Jezus dał mi odczuć, że będąc po prostu posłuszna, sprawię mu przyjemność (Rps A 2r)"[3].

1. Rozumienie oraz ewolucja kryterium nadania tytułu „Doktora Kościoła powszechnego"

Święta Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza została ogłoszona Doktorem Kościoła powszechnego dnia 19 października 1997 roku przez Jana Pawła II, „w setną rocznicę jej śmierci" oraz w „siedemdziesiątą od nadania jej tytułu patronki misji". W ten sposób stała się jednym z najmłodszych Doktorów Kościoła, gdyż „w chwili śmierci liczyła [jedynie] 24 lata"[4].

Historia nadawania tytułu Doktora Kościoła sięga XVI wieku. Początkowo „przyznawano go niektórym z Ojców Kościoła Wschodu i Zachodu". Następnie „wielkim myślicielom starożytności" oraz „wybitnym teologom średniowiecza". Tytułem tym wyróżniano także świętych, którzy w sposób „wybitny" wywierali ogromny wpływ „na życie i posłannictwo Kościoła w dziedzinie duchowości i mistyki"[5].

Jak zauważa Jesus Castellano Cervera, „do ogłoszenia kogoś Doktorem Kościoła potrzebne są trzy nieodzowne wymagania, według znanej definicji Benedykta XIV: wzniosła doktryna, wzorowa świętość życia, ogłoszenie przez papieża lub sobór powszechny legalnie zwołany"[6]. Powyższe

[3] Meester, *Wprowadzenie*, s. 9.

[4] J. Castellano Cervera, *Doktorat Świętej Teresy z Lisieux*, w: *Święta Teresa z Lisieux słowem Boga dla świata. I Karmelitański tydzień duchowości*, 9–12 III 1998, red. J.W. Gogola, Kraków 1998, s. 248.

[5] R. Groń, *Doktor Kościoła*, w: LDK, s. 198.

[6] Castellano Cervera, *Doktorat Świętej Teresy z Lisieux*, s. 249.

warunki nadania tytułu Doktora Kościoła papież Benedykt XIV zawarł w dziele z 1738 roku zatytułowanym *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*[7].

Do wyżej wspomnianych przez Benedykta XIV elementów decydujących o nadaniu tytułu Doktora Kościoła, wśród których należy wymienić: „wzniosłą (wybitną) doktrynę (*eminens doctrina*), świętość życia (*vitae sanctitas*) oraz potwierdzenie przez autorytet Stolicy Apostolskiej, tzn. papieża lub sobór powszechny legalnie zwołany (*explicita declaratio*)", należy dodać trzy dodatkowe kryteria wskazane przez Ojców Soboru Watykańskiego II. Wśród wspomnianych „trzech dodatkowych kryteriów branych dziś pod uwagę przy ogłaszaniu Doktorem Kościoła" należy wymienić: „charyzmat wiedzy wlanej przez Ducha Świętego", „świadectwo życia" oraz „wpływ danej osoby na świętość Ludu Bożego"[8] (zob. KK, n. 12, KO, n. 8).

Ponadto wizja Ojców Soboru Watykańskiego II wniosła dwie istotne zmiany w pojmowaniu „instytucji Doktora Kościoła". Po pierwsze „uwzględniono kobiety", które były pomijane z powodu „dosłownego i błędnego rozumienia" pism „świętego Pawła o milczeniu kobiet na zgromadzeniach liturgicznych (1Kor 14, 33–35; 1Tm 2, 12)"[9].

Drugą niezwykle ważną intuicją *Vaticanum II* było „podkreślenie duchowego (mistycznego) aspektu doktoratu", postrzegając go jako charyzmat wiedzy wlanej przez Ducha Świętego. Oznacza to, iż w przeciwieństwie do tego, na co zwracano uwagę przed Soborem, „gruntowne wykształcenie teologiczne" kandydata nie jest najważniejsze; kluczowe jest „ukazanie owocu współpracy z łaską Bożą" – „czyli nadprzyrodzone poznanie przez miłość" służące Ludowi Bożemu[10].

Należy zauważyć, iż wzniosła doktryna jest decydującym warunkiem ogłoszenia Doktorem Kościoła. Według Benedykta XIV jej wzniosłość (*eminens*), ocenia się „w odniesieniu do prawdy objawionej". Nauka kandydata musi: pokonywać „ciemności błędu", „rozjaśniać" niezrozumiałe kwestie, „rozwiewać wątpliwości" i przyczyniać się do „zazdrościowego rozumienia misteriów Objawienia". Powyższe kryteria dotyczą zarówno „zwalczania błędów" w interpretacji Pisma Świętego, „rozjaśnienia" przez

[7] Groń, *Doktor Kościoła*, s. 198.

[8] Tamże, s. 199.

[9] Tamże.

[10] Tamże.

naukę Doktora „miejsc niezrozumiałych" w Biblii, a także „zawierających możliwość błędnej interpretacji"[11].

Ogłoszenie św. Alfonsa Marii Liguoriego Doktorem Kościoła (wybitnego moralisty) stało się okazją do tego, aby zwrócić uwagę na kolejne dwa dodatkowe kryteria nadania tego zaszczytnego tytułu. Podkreślono wówczas rolę „dobroczynnego wpływu" nauczania Doktora na Kościół oraz „aktualność" doktryny. Owa aktualność obejmuje „zwalczanie nowych błędów", „wyjaśnianie" Pisma Świętego i „depozytu wiary" oraz „prostowanie obyczajów". Te poszerzone kryteria objęły nie tylko „zakres prawd objawionych, ale również moralność chrześcijańską"[12].

Celem tych kryteriów jest potwierdzenie, że kandydat posiada „charyzmat mądrości udzielony przez Ducha Świętego, potwierdzony przez dobroczynny wpływ doktryny i pism świętego na Lud Boży". W związku z tym doktryna kandydata powinna być „nie tylko w pełni zgodna z wiarą chrześcijańską", co raczej powinna cechować ją „jakość", „dojrzałość, „wzniosłość", oraz „głębia", czyniąc jej autora „wyjątkowym świadkiem żywej tradycji Kościoła". Wzniosłość doktryny może dotyczyć zarówno „teologii katolickiej", jak i „życia duchowego", przy założeniu, iż „wnosi ona" nowe „światło w wyznawanie i obronę katolickiej wiary, głoszenie Ewangelii" oraz „szerzenie Bożego kultu i kształtowanie życia duchowego wiernych"[13].

Doktryna przyszłego Doktora Kościoła powinna być zakorzeniona w Piśmie Świętym, „Tradycji i Magisterium Kościoła". Ponadto musi mieć „charakter powszechny" (dotyczyć całego Kościoła), nie zaś „jego części lub grupy osób". Powinna być „aktualna", zaś jej „przesłanie" – „pewne i trwałe", „zdolne" do tego, aby „ukazywać nowe perspektywy wiedzy i życia", a także „uwzględniać szczególną potrzebę chwili Kościoła i świata". Zatem „pisma Doktora Kościoła" powinny „zawierać wzniosłą naukę, rzucającą nowe światło zarówno na doktrynę teologiczną, jak i duchową", zaś jego przesłanie powinno mieć charakter powszechny, oraz wyróżniać się aktualnością[14].

Tak jak zostało to już wyżej powiedziane, ogłoszenie danego kandydata – Doktorem Kościoła – jest w istocie „rzeczy uznaniem" posiadania

[11] Castellano Cervera, *Doktorat Świętej Teresy z Lisieux*, s. 250.

[12] Tamże.

[13] Tamże, s. 251–252.

[14] Tamże, s. 252.

przez Doktora – „szczególnego daru mądrości", który jest „owocem Ducha Świętego". Mimo iż nadanie tytułu Doktora Kościoła leży w kompetencji Kościoła, „to nie Kościół czyni Doktorów", ale czyni ich sam „Duch Święty, który jest autorem charyzmatów"[15].

Jesus Castellano Cervera przypomina, że święta Teresa z Ávila i święta Katarzyna ze Sieny były pierwszymi kobietami ogłoszonymi Doktorami Kościoła przez Pawła VI w 1970 roku, jako niezwykli „świadkowie" oraz „mistrzynie prawd wiary i świętości życia". W drodze do ogłoszenia tych pierwszych Świętych Kobiet Doktorami Kościoła odniesiono się do kryteriów zarówno tradycyjnych, jak i tych nowych, uwzględniających już naukę Soboru Watykańskiego II o charyzmatach Kościoła (KK, n. 12) oraz o wartości świadectwa mistyków w rozumieniu depozytu objawienia (KO, n. 8), a także ich wpływie na duchowość i propagowanie świętości[16].

Należy zauważyć, iż Konstytucja apostolska *Pastor bonus*, ogłoszona przez papieża Jana Pawła II w 1988 roku, wymagała „pozytywnej aprobaty" ówczesnej Kongregacji do Spraw Wiary, dla uznania doktryny za wzniosłą. Tym samym powyższa konstytucja potwierdziła konieczność uwzględnienia zarówno „kryteriów tradycyjnych", jak również myśli Ojców Soboru Watykańskiego II[17].

2. Droga świętej Teresy do doktoratu

Ewolucja kryteriów rozeznawania wzniosłości (*eminens*) doktryny, jak również podkreślenie „charyzmatu wiedzy wlanej przez Ducha Świętego" (zgodnie z nauką KK, n. 12)[18], otworzyło drogę do doktoratu świętej Teresy od Dzieciątka Jezus. Jak zauważył biskup Guy Gaucher OCD, „to, że ta cicha karmelitanka", tzn. święta Teresa od Dzieciątka Jezus, „może stać się niezwykłym przewodnikiem w czasach współczesnych, przeczuwano od dawna". Pierwsze wnioski o jej doktorat złożono w 1932 roku, poparte przez kardynałów, biskupów i wiernych. Mimo usilnych próśb – papież Pius XI, który „był wielkim papieżem terezjańskim"[19], choć nazywał ją „gwiazdą swego pontyfikatu",

[15] Tamże, s. 252–253.

[16] Tamże, s. 251.

[17] Tamże.

[18] Groń, *Doktor Kościoła*, s. 199.

[19] G. Gaucher, *Nauczyciel i uczennica*, Poznań 2006, s. 8.

odrzucił prośbę, powołując się na tzw. przeszkodę płci (*sexus obstat*). Tym, który przełamał impas był papież Paweł VI, który w 1970 roku „ogłosił Doktorami Kościoła świętą Teresę z Ávila i świętą Katarzynę ze Sieny”[20].

Wyróżnienie pierwszych dwóch kobiet tytułem Doktora Kościoła, stało się impulsem do wznowienia starań o doktorat świętej Teresy od Dzieciątka Jezus[21]. W tej sprawie prośby napływały do Rzymu z całego świata. Do 1997 roku powyższy wniosek poparło „50 konferencji episkopatu”, wierni ze 107 krajów, a także wpływowi kardynałowie – wśród nich byli: „Garonne, Congar, Danièlou, Journet, Moreira Neves, Lustiger, O’Connor”. Za ogłoszeniem Teresy Doktorem optowali także teologowie tacy jak: „Balthasar, Meersche, Le Guillou, Laurentin”[22]. Liczne kongresy i publikacje naukowe potwierdzały, że jej doktryna „odznacza się niezwykłą mądrością oraz pomaga wielu ludziom wszystkich stanów poznać i umiłować Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelię”[23].

Ostatecznie kluczową rolę w nadaniu świętej Teresie doktoratu odegrał Jan Paweł II. Swoją głęboką intuicją na temat doniosłości jej nauczania papież podzielił się w czasie swojego przemówienia w Paryżu, skierowanego do młodzieży (z okazji zakończenia XII Światowych Dni Młodzieży), dnia 24 sierpnia 1997 roku. Papież powiedział wówczas: „W chwili, gdy zamykamy obchody Światowego Dnia Młodzieży we Francji, pragnę przypomnieć wspaniałą postać św. Teresy z Lisieux, która przeszła do życia wiecznego sto lat temu. Ta młoda karmelitanka była bez reszty zanurzona w miłości Bożej. Odpowiadając na miłość Bożą, złożyła w ofierze całe swoje życie. W prostocie codziennego życia umiała też czynnie okazywać miłość bliźniego. Na wzór Jezusa nie wahała się zasiadać «u stołu grzeszników», swoich «braci», aby zostali oczyszczeni przez miłość, gorąco pragnęła bowiem ujrzeć wszystkich ludzi «oświeconych jaśniejącą pochodnią wiary» (por. Ms C, 6r)”[24].

---

[20] Tenże, *Teresa Doktorem Kościoła*, w: Teresa od Dzieciątka Jezus i Świętego Oblicza, *Rękopisy autobiograficzne*, Kraków 1997, s. 5. Zob. tenże, *Nauczyciel i uczennica*, s. 8.

[21] Por. Gaucher, *Teresa Doktorem Kościoła*, s. 5.

[22] Tamże.

[23] Jan Paweł II, List apostolski wydany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorem Kościoła powszechnego *Divini amoris scientia* (DAS), Rzym 1997, n. 1.

[24] Tenże, *Św. Teresa z Lisieux. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”. W 100-lecie śmierci św. Teresy*, Paryż, 28 VIII 1997, OsRomPol, 1997, nr 10(196) s. 32.

W powyższych słowach Jan Paweł II podkreślił, iż ta młoda karmelitanka była całkowicie zanurzona w miłości Bożej, zaś jej życie było ofiarą złożoną w odpowiedzi na tę miłość. Następnie święty Jan Paweł II dodał: „Teresa nigdy nie rozstaje się z księgą Ewangelii (por. *List 193*). Zgłębia jej treść z niezwykłą przenikliwością. Rozumie, że w życiu Boga – Ojca, Syna i Ducha Świętego – «spotykają się miłość i prawda» (por. Ps 85 [84], 11). W ciągu niewielu lat przemierza «szlak olbrzyma» (Ms A, 44v).

Odkrywa, że jest powołana, by być miłością w sercu Kościoła. Teresa, pokorna i uboga, wytycza «małą drogę» dzieci Bożych, które powierzają się Ojcu z «zuchwałą ufnością». Ta jej duchowa postawa, stanowiąca sedno jej orędzia, jest propozycją skierowaną do wszystkich wiernych.

Z nauczania Teresy, z tej autentycznej nauki miłości, promieniuje jej poznanie tajemnicy Chrystusa i jej osobiste doświadczenie łaski; Teresa pomaga ludziom dzisiaj – i będzie pomagać w przyszłości – lepiej rozumieć dary Boga i szerzyć Dobrą Nowinę o Jego nieskończonej miłości.

Jako karmelitanka i apostołka[25], jako mistrzyni mądrości duchowej dla wielu osób konsekrowanych i świeckich, jako patronka misji – święta Teresa zajmuje wybitne miejsce w Kościele. Jej wzniosła doktryna zasługuje na uznanie jako jedna z najpłodniejszych”[26].

W powyższych słowach papież podkreślił, że święta Teresa z niezwykłą przenikliwością zgłębiała Ewangelię. Jej autentyczna nauka miłości jest propozycją dla wszystkich. Promieniuje z niej poznanie tajemnicy Chrystusa i osobiste doświadczenie łaski, pomagając ludziom zrozumieć dary Boga i Jego nieskończoną miłość. Dlatego też papież Jan Paweł II, uznając, iż owa karmelitanka z Lisieux, „apostołka i mistrzyni mądrości duchowej zajmuje wybitne miejsce w Kościele”, stwierdził, co następuje: „Odpowiadając na liczne prośby i po wnikliwym zbadaniu sprawy mogę dziś z radością oznajmić, że 19 października 1997 r., w niedzielę misyjną, w Bazylice św. Piotra w Rzymie ogłoszę św. Teresę od Dzieciątka Jezus i Świętego Oblicza Doktorem Kościoła.

Pragnąłem zapowiedzieć ten uroczysty akt właśnie tutaj, ponieważ orędzie św. Teresy, świętej młodej i bardzo mocno obecnej w naszej epoce, jest przeznaczone zwłaszcza do was, młodych: w szkole Ewangelii Teresa otwiera wam drogę do chrześcijańskiej dojrzałości; wzywa was do

[25] Zob. K. Lubowicki, *Apostołka Apostołów*, „Teresa z Lisieux”, 2019, z. 15, s. 22; DAS, n. 9.

[26] Jan Paweł II, *Św. Teresa z Lisieux. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, s. 32.

bezgranicznego poświęcenia; zaprasza was, byście byli w «sercu» Kościoła uczniami i gorliwymi świadkami miłości Chrystusa”[27].

Tak jak zostało to powiedziane, w końcowej części przemówienia Jan Paweł II zapowiedział, iż 19 października 1997 roku, w Bazylice świętego Piotra ogłosi świętą Teresę Doktorem Kościoła. Zapowiedź ta, skierowana do młodzieży w Paryżu, miała podkreślić fakt, iż orędzie świętej Teresy jest skierowane szczególnie do ludzi młodych.

3. Cechy doktoratu św. Teresy od Dzieciątka Jezus

Jak zauważył Jesus Castellano Cervera, papież Jan Paweł II, „po dokładnych badaniach przeprowadzonych przez Kongregację Doktryny Wiary i Kongregację ds. świętych”, uznał, iż doktryna Teresy („teologiczna i duchowa”) jest „wzniosła i przystępna”. Papież dostrzegł, iż Święta otrzymała „przez modlitwę” łaskę „zgłębienia” oraz „wewnętrznego zrozumienia ewangelicznego przesłania”. Święta otrzymała również łaskę do tego, aby ową doktrynę „przekazać”. Sama Teresa była świadoma tego, że otrzymała od „Doktora Doktorów” i „Ducha Świętego dar szczególnej mądrości do rozumienia Pisma i misteriów wiary, aby móc otworzyć dla małych, skarby Bożej mądrości”[28].

Doktryna św. Teresy od Dzieciątka Jezus jest jednocześnie „wzniosła” i „przystępna”. Autorka *Dziejów duszy*, w „prostym opowiadaniu o swoim życiu”, „ukazuje mądrość serca i umysłu, zaczerpniętą” z najczystszych „źródeł Ewangelii”, którą Święta określa mianem „wiedzy miłości”[29].

Mimo iż pisma Świętej Teresy „są krótkie”, często „posiadają charakter autobiograficzny”, jak również „poetycki”, niekiedy zaś „charakter rodzinny” lub „wychowawczy”, wydobyć można z nich „zwartą wizję głównych prawd chrześcijańskiej wiary”. Pisma te posiadają ogromną „jakość doktrynalną”, co więcej „niektóre ze stronic” autorstwa Doktora Karmelu „godne są włączenia do najlepszych antologii teologii i duchowości katolickiej”[30].

Mimo iż doktryna Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus nie posiada cech klasycznego, teologicznie uporządkowanego wykładu, w swoich pismach wyraziła ona „syntezę wiary i pełni życia chrześcijańskiego”.

---

[27] Tamże.

[28] Castellano Cervera, *Doktorat Świętej Teresy z Lisieux*, s. 253.

[29] Tamże, s. 253–254.

[30] Tamże, s. 254.

Jej pisma przesycone są również „intuicjami teologicznymi" – „silnie przesyconymi prawdą Ewangelii". Niemniej „oryginalność jej nauki" została „dostrzeżona" oraz „natychmiast przyjęta", przez ludzi jej współczesnych. Ową oryginalność terezjańskiego przesłania „cechowało odrzucenie mentalności jansenistycznej, napawającej dusze przerażeniem". Ponadto św. Teresa od Dzieciątka Jezus „ukazała na nowo jasne światło Ewangelii", stając się prekursorką soborowej myśli XX wieku – powrotu do źródła, a mianowicie „powrotu do Pisma Świętego przyjmowanego jako Słowo życia" [31].

Doktryna zawarta w pismach świętej Teresy od Dzieciątka Jezus wyróżnia się głębokim rozumieniem „łaski wiary, która jest tym jaśniejsza im bardziej jest doświadczana". Święta z Lisieux ukazuje w swych pismach głębokie rozumienie „sensu chrześcijańskiej nadziei" oraz „miłości Boga i ludzi". Doktrynę Doktora Karmelu charakteryzuje również przekonanie o „powszechnym powołaniu do świętości", możliwym do zrealizowania poprzez „codzienne", „pogodne wypełnianie woli Bożej"[32]. Bez wątpienia nauka świętej Teresy z Lisieux wywarła ogromny wpływ na Ojców Soboru Watykańskiego II, którzy w piątym rozdziale Konstytucji o Kościele *Lumen gentium* zawarli nauczanie o „powszechnym powołaniu do świętości"[33].

Oceniając „teologiczną wartość" pism świętej Teresy od Dzieciątka Jezus, jeden z komentatorów, o. Godefroid Madelaine, „w prezentacji pierwszego wydania *Dziejów duszy* (1898)" stwierdził, iż pisma Świętej z Lisieux „są bogate w teologię tak wzniosłą, że w najpiękniejszych książkach duchowości trudno o podobne"[34]. Bez wątpienia święta Teresa pomogła ludziom współczesnych czasów przybliżyć się do „Pisma Świętego o wiele skuteczniej niż inni", ponieważ mówiła „tak, że wszyscy ją rozumieli"[35].

Ten sam autor, wypowiadając się na temat kunsztu teologicznego świętej Teresy z Lisieux, zauważa: „czy nie jest to cudowne zobaczyć, jak dziewczyna mająca niewiele ponad dwadzieścia lat porusza się z taką swobodą i inteligencją na rozległym polu Pisma Świętego, by pewną ręką wybrać różne i najlepiej przydające się jej teksty?"[36]. Następnie o. Godefroid

[31] Tamże, s. 254–255.

[32] Tamże, s. 255.

[33] C. de Meester, *Z pustymi rękami*, Kraków 2009, s. 7.

[34] Castellano Cervera, *Doktorat Świętej Teresy z Lisieux*, s. 255.

[35] Meester, *Z pustymi rękami*, s. 7.

[36] Castellano Cervera, *Doktorat Świętej Teresy z Lisieux*, s. 256.

Madelaine dodaje, puentując walory mistyczne tekstów Świętej z Lisieux: „jeżeli czasami" – Teresa – „wznosi się na zaskakujące wyżyny mistyczne, jej mistycyzm jest pociągający i całkowicie ewangeliczny". Również współcześni teologowie, tacy jak Jean Guitton oraz Hans Urs von Balthasar zwrócili uwagę na „geniusz" teologiczny świętej Teresy, podkreślając „wartość życia prowadzonego na płaszczyźnie wiary, które odzwierciedla mądrość Boga i zrozumienie prawd wiary poprzez ich doświadczenie"[37]. Nawiązując do osoby świętej Teresy z Lisieux „Hans Urs von Balthasar nazwał życie wiary Teresy «egzystencją teologalną». [...] U niej teologia łączy się z duchowością w taki sposób, że teologia oświeca jej życie, a doświadczenie duchowe pozwala zrozumieć dogmat wiary"[38].

Skala aktualności jej doktryny i jej „przyswajania przez Lud Boży" jest niespotykana w porównaniu z innymi Doktorami, dzięki jej „aktualności", „łatwości zrozumienia" i „jakości jej intuicji teologicznych". Powyższe przymioty doktryny Doktora z Lisieux sprawiają, iż święta Teresa od Dzieciątka Jezus „może być uważana" za „Doktora opatrznościowego" i Doktora na nasze czasy, którego nauka zawiera „cechy charakterystyczne i potrzebne", dla ludzi współczesnej „epoki"[39].

Jesus Castellano Cervera podkreśla, że nauka Teresy, zakorzeniona w Piśmie Świętym, jaśnieje w teologii i ma wysoką wartość aplikacyjną „w dziedzinie wiary doświadczanej i przeżywanej". W przeciwieństwie do innych Doktorów, jej doktryna jest zakorzeniona „nie tyle w wierze, która szuka intelektualnego zrozumienia (*fides querens intellectum*)", co w jej nauczaniu chodzi bardziej „o wiarę, która odpowiada życiem i przyjmuje misterium miłości Boga". Jest to „wiara, oświecona miłością". Zdaniem cytowanego autora ten element decyduje o oryginalności doktryny świętej Teresy. Doktryna ta we współczesnych czytelnikach wzbudziła i nadal „wzbudza fascynację Ewangelią". Święta Teresa prowadzi swoich czytelników do głębszego „poznania Kościoła" i „umiłowania Go". Teresa odegrała kluczową rolę w uwolnieniu dusz od „lęków jansenizmu", i przypomnieniu prawdy o „powszechnym powołaniu do świętości"[40].

Jej nauka nie jest teologią spekulatywną, lecz „mądrością życia" – teologią opartą na „własnym doświadczeniu". Jest „teologią żywą" –

[37] Tamże.

[38] Tamże, s. 257.

[39] Tamże, s. 256.

[40] Tamże, s. 255.

zostawiającą ślad na czytelniku. Czytając pisma świętej Teresy należy spodziewać się teologii „podarowanej z przekonania, jakie zrodziło się z doświadczenia wiary”[41].

4. „Wiedza miłości (*Divini amoris scientia*)” – Jan Paweł II o doktoracie Świętej z Lisieux

W *Rękopisie M* (1 r) Teresa, cytując słowa skierowane pierwotnie do świętej Małgorzaty Marii Alacoque, napisała: „«Oto mistrz, którego ci daję, nauczy cię wszystkiego, co masz robić. Chcę, żebyś czytała w księdze życia, w której zawarta jest wiedza miłości». Wiedza Miłości, o tak! to słowo słodko brzmi dla ucha mojej duszy, pragnę tylko tej wiedzy” (Rps M 1r).

Słowa te doskonale oddają charakter przesłania zawartego w jej, jak to sama określiła, „małej doktrynie” (Rps M 1v). Dla Jana Pawła II – powyższe słowa – „wiedza miłości” stały się punktem wyjścia w jego refleksji nad doktryną świętej Teresy od Dzieciątka Jezus. Tak też został zatytułowany list apostolski wydany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorem Kościoła powszechnego *Divini amoris scientia*. „Poznanie miłości Bożej”[42] – oto tytuł oraz pierwsze słowa owego listu, podarowanego Kościołowi przez papieża Jana Pawła II dnia 19 października 1997 roku.

We wspomnianym liście papież Jan Paweł II stwierdza: „Poznanie miłości Bożej, którego Ojciec miłosierdzia udziela przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, jest darem ofiarowanym maluczkim i prostym, aby poznali i głosili tajemnice Królestwa, zakryte przed mądrymi i roztropnymi; dlatego Jezus rozradował się w Duchu Świętym, wielbiąc Ojca, który tak postanowił (por. Łk 10, 21–22; Mt 11, 25–26).

Raduje się także Matka Kościół, gdy widzi, że w ciągu dziejów Bóg nadal objawia się maluczkim i pokornym i sprawia przez swego Ducha, który «przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego» (1Kor 2, 10), że Jego wybrani potrafią mówić o «darach Bożych [...] nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeni przez Ducha, przedstawiając duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha» (1Kor 2, 12.13). W ten sposób Duch Święty prowadzi Kościół ku pełni prawdy, udziela mu rozmaitych darów, przyozdabia go swoimi owocami, odmładza go mocą Ewangelii

[41] Tamże.

[42] DAS, n. 1.

i daje mu zdolność rozpoznawania znaków czasu, aby mógł coraz lepiej spełniać wolę Bożą (por. KK, n. 4, 12; KDK, n. 4).

Pośród maluczkich, którym w sposób wyjątkowy i szczególny zostały objawione tajemnice Królestwa, jaśnieje postać Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, profeski Zakonu Karmelitów Bosych. W tym roku obchodzimy stulecie jej odejścia do niebieskiej ojczyzny"[43].

W powyższych słowach papież zauważył, iż Duch Święty prowadzi Kościół ku pełni prawdy, udzielając mu darów i zdolności rozpoznawania znaków czasu. Wśród maluczkich, którym tajemnice Królestwa zostały objawione w sposób szczególny, Jan Paweł II wymienia Teresę od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza.

Następnie papież zauważa: „W swoim życiu Teresa odkryła «nowe światła, ukryte i tajemnicze znaczenia» (Ms A 83v) i otrzymała od Nauczyciela ową «naukę miłości», którą później w tak niezwykle oryginalny sposób wyraziła w swoich pismach (por. Ms M 1r). Nauka ta jest wyrazistym świadectwem jej poznania tajemnicy Królestwa oraz jej osobistego doświadczenia łaski. Można ją uznać za szczególny charyzmat ewangelicznej mądrości, którą Teresa, podobnie jak wielu innych świętych i nauczycieli wiary, zaczerpnęła z modlitwy (por. Ms G 36r)[44]".

Kontynuując swoje rozważania święty Jan Paweł II zauważył, iż również jego „poprzednicy papieże naszego stulecia" dostrzegali w Teresie „przykład jej świętości" oraz „mistrzynię życia duchowego". Jej doktryna jest „prosta i zarazem głęboka" – „zaczerpnięta ze źródła Ewangelii pod kierownictwem Boskiego Nauczyciela [...] (por. Ms M 2v-3r)"[45].

Postulując nadanie świętej Teresie od Dzieciątka Jezus tytułu Doktora Kościoła, święty Jan Paweł II stwierdza, iż „uważne studium jej pism [...] pozwala wyodrębnić istotne elementy «wzniosłej doktryny», która stanowi najważniejsze uzasadnienie przyznania" tego tytułu[46]. Papież dostrzegł również w pismach Świętej z Lisieux znamiona „występowania charyzmatu mądrości". Jak zauważa papież, „ta młoda karmelitanka, nieposiadająca specjalnego przygotowania teologicznego, ale oświecona światłem Ewangelii, czuje się uczennicą Boskiego nauczyciela, którego nazywa «Doktorem doktorów» (Ms A 83v) i od którego czerpie «Boskie

[43] Tamże, n. 1.

[44] Tamże.

[45] Tamże, n. 3.

[46] Tamże, n. 7.

pouczenia» (Ms M 1r). Czuje, że to w niej spełniły się słowa Pisma: «Kto jest maluczki, niech przyjdzie do mnie [...]; miłosierdzie zostaje udzielone maluczkim» (Ms M 1v; por. Prz 9, 4; Mdr 6, 6). Wie, że dane jej było poznać naukę miłości, zakrytą przed mądrymi i roztropnymi, którą Boski Nauczyciel zechciał jej objawić, tak jak objawia ją maluczkim (Ms A 49r; por. Łk 10, 21–22)"[47].

Ukazując najważniejsze cechy doktoratu świętej Teresy, papież Jan Paweł II zauważa, iż jej nauczanie „jest zgodne z Pismem Świętym i z wiarą katolicką" oraz „wyróżnia się (*eminet*) głębią", „łącząc w sobie wszystkie elementy mądrości". Nauka świętej Teresy jest zarazem „wyznaniem wiary Kościoła", „doświadczeniem chrześcijańskiego misterium i drogą świętości". Doktryna Doktora Karmelu stanowi „dojrzałą syntezę chrześcijańskiej duchowości". Nauka Teresy w umiejętny sposób „jednoczy teologię z życiem duchowym", zaś sama Autorka „wypowiada się stanowczo i autorytatywnie, okazując wielką zdolność przekonywania i komunikowania, czego świadectwem jest powszechne przyjęcie jej przesłania przez Lud Boży". Jej doktryna stanowi „światłe świadectwo wiary, która z ufną miłością przyjmuje miłosierną łaskawość Bożą i zbawienie w Chrystusie, a zarazem objawia tajemnicę i świętość Kościoła"[48]. Tym samym papież określił naukę świętej Teresy jako dojrzałą syntezę chrześcijańskiej duchowości, jednoczącą teologię z życiem duchowym.

Podkreślając główne cechu doktoratu świętej Teresy, papież Jan Paweł II zauważa, iż „istotą jej orędzia jest [...] sama tajemnica Boga Miłości, Boga Trójcy, nieskończenie doskonałego w sobie samym". Pisma Świętej Karmelu dobitnie ukazują, iż „przeżyła doświadczalnie Boże objawienie, dostępując kontemplacji fundamentalnych rzeczywistości naszej wiary zjednoczonych w tajemnicy życia trynitarnego: na szczycie, jako jej źródło i zwieńczenie, kontemplowała miłosierną miłość trzech Boskich Osób, jak sama to opisuje, zwłaszcza w swym *Akcie ofiarowania się miłosiernej Miłości*"[49].

Niezwykle ważnym rysem doktryny św. Teresy od Dzieciątka Jezus jest doświadczenie „dziecięctwa duchowego", a co za tym idzie „doświadczenie bycia przybranymi dziećmi Ojca w Jezusie". Jak zauważa Jan Paweł II – jest to „doświadczenie Bożego synostwa za sprawą Ducha

[47] Tamże.

[48] Tamże.

[49] Tamże, n. 8.

Świętego". To doświadczenie uświadamia, że „wszystko pochodzi od Boga, w Nim trwa" i do Niego „powraca w tajemnicy miłosiernej miłości"[50].

W duchowym doświadczeniu Teresy „Chrystus jest centrum i pełnią objawienia". Umiłowała Jezusa jako oblubieńca i budziła w innych miłość do Niego. „Wnikała w tajemnice Jego dzieciństwa, w słowa Jego Ewangelii, w mękę cierpiącego Sługi wyrytą na Jego świętym Obliczu, w blask Jego chwalebnego życia, w Jego obecność eucharystyczną. Opiewała wszystkie przejawy Boskiej miłości Chrystusa, opisane w Ewangelii (por. PN 24, *Jésus, mon Bien-Aimé, rappelle-toi!*)". Teresa z właściwą sobie wnikliwością zgłębiła rzeczywistość Kościoła – „Mistycznego Ciała Chrystusa", przypominając „różnorodność jego charyzmatów, darów Ducha Świętego" oraz „przemożną siłę miłości", która jest „sercem Kościoła, w którym Teresa odnalazła swoje powołanie kontemplacyjne i misyjne (por. Ms M 2r-3v)"[51].

Papież Jan Paweł II zauważył również, iż „do najbardziej oryginalnych działów duchowej nauki Teresy trzeba zaliczyć wnikliwą refleksję nad tajemnicą i życiem Najświętszej Maryi Panny; refleksja ta doprowadziła ją do konkluzji bardzo zbliżonych do nauczania Soboru Watykańskiego II, zawartego w VIII rozdziale konstytucji *Lumen gentium*", oraz do tego, co Jan Paweł II, wiele lat po kanonizacji świętej Teresy, napisał w encyklice *Redemptoris Mater* (1987)[52]. Powyższe stwierdzenie papieża ukazuje niezwykłość teologicznych intuicji zawartych w pismach świętej Teresy od Dzieciątka Jezus, będących owocem Ducha Świętego.

* * *

„Być doktorem, nauczycielem" (por. Rps M 2v-3r), oto jedno z wielkich pragnień świętej Teresy od Dzieciątka Jezus. Niewątpliwie święta Teresa otrzymała ten dar od Tego, którego sama nazwała „Doktorem Doktorów" (Rps A 83v). Nadając Jej tytuł Doktora Kościoła powszechnego Kościół potwierdził, iż otrzymała „dla dobra Kościoła" szczególny „charyzmat mądrości, udzielony przez Ducha Świętego"[53].

Nauka świętej Teresy od Dzieciątka Jezus „odznacza się niezwykłą uniwersalnością. Jej osoba, ewangeliczne przesłanie «małej drogi»

[50] Tamże.

[51] Tamże.

[52] Tamże.

[53] Castellano Cervera, *Doktorat Świętej Teresy z Lisieux*, s. 252.

drogi ufności i duchowego dziecięctwa – zyskały sobie i nadal zyskują niezwykłą popularność, przekraczającą wszelkie granice". Wpływ nauki świętej Teresy „zaznaczył się w życiu ludzi wszelkich stanów i z wszystkich kontynentów"[54]. Cechą jej doktryny jest „aktualność" oraz „szczególne oddziaływanie na ludzi naszego stulecia", w związku z czym papież Jan Paweł II nazwał Ją „nauczycielką Kościoła naszych czasów", nazywając Teresę „kobietą, która w Ewangelii potrafiła odnaleźć ukryte bogactwa, okazując przy tym typową dla geniuszu kobiecego konkretność oraz umiejętność odpowiedzenia na nie językiem życia i mądrości". Teresa „wyróżnia się uniwersalnością wśród rzeszy świętych kobiet, które promieniują mądrością Ewangelii". Ponadto „Teresa z Lisieux jest świętą młodą", w związku z tym „jako mistrzyni życia ewangelicznego", ma szczególne uprawnienia do tego, aby „wskazywać drogę zwłaszcza młodym, którzy mają być świadkami Ewangelii wśród nowych pokoleń"[55].

SAINT THERESE OF THE CHILD JESUS AND THE HOLY FACE – "DOCTOR OF DIVINE LOVE"

Keywords: Doctor of the Church, *Divini Amoris Scientia*, Carmelite spirituality, spiritual childhood, St. Therese of the Child Jesus and the Holy Face, Science of Love.

Abstract: This article attempts to present Saint Therese of the Child Jesus and the Holy Face as a Doctor of the Universal Church. The first part of the study aims to outline the institution of the Doctor of the Church within the Catholic Church, the history of this title, and to reflect on the criteria the Church follows in the process of conferring it. The article outlines the essential features of St. Therese's doctorate, placing particular emphasis on those significant characteristics indicated by Pope John Paul II in the Apostolic Letter *Divini Amoris Scientia*. Among the most significant features of Saint Therese's doctrine, one can distinguish: rootedness in Sacred Scripture, the "Science of Love" (*Scientia Amoris*), the Little Way of Spiritual Childhood, the discovery of God's Merciful Love, Christocentrism and the ecclesial dimension, as well as relevance and universality.

Sections: [Introduction] > 1. Understanding and Evolution of the Criterion for Awarding the Title of "Doctor of the Universal Church" > 2. Saint Teresa's Path to the Doctorate > 3. Features of the Doctorate of Saint Teresa of the Child Jesus > 4. "The Knowledge of Love (*Divini*

[54] DAS, n. 10.

[55] Tamże, n. 11.

Amoris Scientia)" – John Paul II on the Doctorate of the Saint of Lisieux > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Dzieje duszy*. Według pierwotnego układu autentycznych tekstów opracowanych i opatrzonych przypisami przez Conrada de Meestera OCD, Poznań 2008.

Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Rękopisy autobiograficzne*, Kraków 1997.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 XI 1964, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–163.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 18 XI 1965, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350–362.

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

Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Pastor bonus*, 28 VI 1988, Rzym 1988.

Jan Paweł II, *Św. Teresa z Lisieux. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański". W 100 lecie śmierci św. Teresy*, Paryż, 28 VIII 1997, OsRomPol, 1997, nr 10(196) s. 32–33.

Jan Paweł II, List apostolski wydany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorem Kościoła powszechnego *Divini amoris scientia*, 19 X 1997, Rzym 1997.

Castellano Cervera J., *Doktorat Świętej Teresy z Lisieux*, w: *Święta Teresa z Lisieux słowem Boga dla świata. I Karmelitański tydzień duchowości*, 9–12 III 1998, red. J.W. Gogola, Kraków 1998, s. 247–265.

Groń R., *Doktor Kościoła*, w: LDK, s. 197–199.

Gaucher G., *Teresa Doktorem Kościoła*, w: Teresa od Dzieciątka Jezus i Świętego Oblicza, *Rękopisy autobiograficzne*, Kraków 1997, s. 5–6.

Gaucher G., *Nauczyciel i uczennica*, Poznań 2006.

de Meester C., *Wprowadzenie*, w: Święta Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Dzieje duszy*. Według pierwotnego układu autentycznych tekstów opracowanych i opatrzonych przypisami przez Conrada de Meestera OCD, Poznań 2008, s. 9–31.

de Meester C., *Z pustymi rękami*, Kraków 2009.

Lubowicki K., *Apostołka Apostołów*, „Teresa z Lisieux", 2019, z. 15, s. 22–23.

Ruffray O., *Przyszłam tu, aby ratować dusze, i zwłaszcza, aby modlić się za kapłanów...*, „Teresa z Lisieux", 2019, z. 15, s. 1.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 271–281
10.52404/ttnwloc.stwl.28.13

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, wielkopolskie, PL
[@] Jacek.Hadrys@AMU.Edu.PL

RECEPCJA CIERPIENIA W ŻYCIU ŚW. BRATA ALBERTA

Słowa kluczowe: Brat Albert, cierpienie, duchowość, miłość, świętość.

Abstrakt: W artykule autor przedstawia recepcję cierpienia w życiu św. Brata Alberta (Adama Chmielowskiego). Całość zagadnienia została ujęta w trzech odsłonach: doświadczenia i przeżywania cierpienia fizycznego, psychicznego i duchowego, rozumienia cierpienia oraz owoców cierpienia w życiu Świętego. Podsumowanie przeprowadzonych badań zamieszczono w zakończeniu. W realizacji celu artykułu, posługując się metodą analityczno-syntetyczną, skorzystano przede wszystkim z listów autorstwa Brata Alberta, a także z innych jego pism oraz z wybranej literatury przedmiotu. Badania wykazały, że owoce cierpienia w życiu św. Brata Alberta posiadają charakter wielowymiarowy: osobisty (pokora, dojrzałość), relacyjny (współczucie, solidarność), instytucjonalny (dzieła miłosierdzia) oraz duchowy (świętość). Jego życie potwierdza, że cierpienie, choć samo w sobie jest trudne i bolesne, przeżywane w duchu wiary może stać się przestrzenią twórczej przemiany. U św. Brata Alberta zaowocowało ono radykalną miłością, która przekroczyła granice osobistego doświadczenia i stała się trwałym dobrem społecznym i eklezjalnym.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Doświadczenie i przeżywanie cierpienia > 2. Rozumienie cierpienia i jego przeżywania > 3. Owoce cierpienia > [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.

Jak zauważył za Benedyktem XVI papież Franciszek, „świętość chrześcijańska to nic innego, jak życie pełnią miłości”[1]. Papież Franciszek przypomniał także, że w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych bierze się pod uwagę oznaki heroiczności w praktykowaniu cnót, ofiarowanie własnego życia w męczeństwie, jak również „przypadki, w których potwierdzono ofiarowanie swego życia dla innych, trwające aż do śmierci”[2]. Zauważył, że każdy ze świętych jest planem Ojca i ma odzwierciedlać, w danym momencie dziejów pewien aspekt Ewangelii[3]. Święty Brat Albert, czyli Adam Chmielowski, żyjący w latach 1845–1916, należy do najbardziej intrygujących i poruszających serce postaci wśród polskich świętych. Był wybitnym malarzem, powstańcem styczniowym, a później zakonnikiem, opiekunem ubogich i zakonodawcą. Całym swoim życiem ukazywał, że cierpienie nie musi człowieka oddzielić od Boga, ale może do Niego prowadzić, stając się okazją do wzrastania w miłości, zaproszeniem do postawy służby i doświadczenia wewnętrznej przemiany. Duchowość Brata Alberta wyrastała z jego osobistego doświadczenia bólu, kryzysów i trudnych wyborów, które stopniowo ukształtowały jego wrażliwość na ludzi odrzuconych i skrzywdzonych. Celem niniejszego przedłożenia jest przedstawienie recepcji cierpienia w życiu Świętego. Całość zagadnienia ujęto w trzech odsłonach: doświadczenia i przeżywania przez Adama Chmielowskiego cierpienia fizycznego, psychicznego i duchowego, rozumienia przez niego cierpienia oraz owoców cierpienia w jego życiu. Podsumowanie przeprowadzonych badań zamieszczono w zakończeniu. W realizacji celu artykułu, posługując się metodą analityczno-syntetyczną, skorzystano przede wszystkim z listów autorstwa Brata Alberta, a także z innych jego pism oraz z wybranej literatury przedmiotu.

1. Doświadczenie i przeżywanie cierpienia

Życie Adama Chmielowskiego było naznaczone różnorakim cierpieniem, zarówno fizycznym, jak i psychicznym oraz duchowym. Generalnie można powiedzieć, że było związane z jego uczestniczeniem w powstaniu styczniowym, załamaniem psychiczno-duchowym, zetknięciem się z nędzarzami w Krakowie oraz decyzją radykalnego i konkretnego miłowania Chrystusach w bliźnich.

[1] GeE, n. 21.

[2] Tamże, n. 5.

[3] Por. tamże, n. 19.

Fizyczne cierpienie Adama związane z uczestniczeniem w powstaniu styczniowym wynikało z faktu, iż koniecznym okazała się amputacja nogi, która została przeprowadzona w prymitywnych warunkach[4], a po niej długotrwałe leczenie. To wszystko sprawiło, że nie tylko nauczył się znosić ciężkie doświadczenia, ale zaczął patrzeć na cierpienie bliźnich z niezwykłą delikatnością i szacunkiem. Wojna, osobiste cierpienie oraz poczucie przegranej nie tylko pozostawiły w nim bardzo głęboki ślad, ale także zrodziły pytania o sens życia i sens cierpienia[5]. Ponadto Adam Chmielowski cierpiał przez wiele lat z powodu silnych dolegliwości żołądkowych (raka, bólu, różnych obstrukcji). W jednym ze swoich listów pisał: „Bardzo biedуję ze zdrowiem, a i kłopotów tu w Krakowie nie brakuje, że bardzo mi ciężko żyć. Pozdrawiam was i Opiece Boskiej polecam. Proszę też o modlitwę, bo jak napisałem, bardzo tu mam ciężko w tych czasach”[6]. Jednakże mimo ogromnego fizycznego wyczerpania kontynuował misję spieszenia z pomocą biednym, podejmowania Chrystusa w bliźnich. Święty zwracał uwagę na to, że „mają też bracia służyć najuboższym, upatrując w nich Chrystusa Pana ubogiego, który powiedział: coście uczynili jednemu z tych najmniejszych mnieście uczynili”[7]. Całe życie dbał o to, aby nie koncentrować się na swoim cierpieniu, ale na otrzymanej od Boga misji.

Innym rodzajem cierpienia Adama był niepokój związany z karierą artystyczną, doświadczenie kryzysu psychicznego podczas jego studiów malarskich w Monachium. Chmielowski był utalentowanym malarzem i mógł osiągnąć wielką sławę. Jednakże mimo odnoszonych sukcesów czuł w sobie wewnętrzną pustkę i budzące się wątpliwości co do własnych umie-

---

[4] „Jako adiutant komendanta Chmieleńskiego szedł po rozkazy wśród gradu kul, którymi kompania strzelców finlandzkich zasypywała wzgórze, na którym stał na koniu wódz powstańców, przy którym potem stał Adam, czekając na rozkazy, pośród nowych strzałów karabinowych. I tym razem nasz bohater wyszedł cało, ale niedługo potem, gdy był w bezpiecznym miejscu, zabłąkany granat rosyjski, pękał pod koniem Adama, a odłamek uderzywszy w obcas buta jego, pokruszył mu nogę, aż po za kolano na dwadzieścia kawałków”. C. Lewandowski, *Brat Albert*, Kraków 1927, s. 12.

[5] „Ta utrata nogi i całożyciowe stąd kalectwo, stało się właściwie predyspozycją dla jego późniejszej, wielkiej misji charytatywnej. Może gdyby nie to, Adam Chmielowski przepędziłby życie jako świecki, cywilny człowiek, rosły, przystojny mężczyzna, światem i światowością pochłonięty. [...] Gdyby był z powstania wyszedł zdrów, nie ranny, nie inwalida, byłby malarzem – profesjonalistą, może wielkim, może średnim, w każdym razie jednym z wielu”. A. Okońska, *Adam Chmielowski*, Warszawa 1967, s. 41.

[6] *List do Brata Bernarda Kowala*, Kraków, w dzień Ś-go Piotra i Pawła [29 czerwca], w: *Pisma Adama Chmielowskiego (Brata Alberta)*, red. A. Schletz, Kraków 1965, s. 82.

[7] *Projekt Konstytucji Zgromadzenia Braci Albertynów*, w: tamże, s. 171.

jętności artystycznych. W jednym z listów pisał: „Ja jestem w Akademii, gdzie maluję głowy z natury. Żal mi studiów tak koniecznych przerywać, ale będę próbował malować na wystawę. Nie wiem, jak to będzie, tak mało umiem, prawie nic. Chciałbym takie rzeczy robić, których jeszcze nie potrafię”[8]. Jego biografowie wskazują na epizody załamania nerwowego, które doprowadziły przyszłego Świętego do czasowego pobytu w zakładzie psychiatrycznym. Jednakże Chmielowski nie poddał się rozpaczy. Kryzys ducha i wewnętrzny niepokój nie zniszczyły go, lecz oczyściły i umocniły[9]. W wymiarze duchowym był to okres jego głębokiego poszukiwania sensu. Szczególne znaczenie w jego życiu miał obraz *Ecce Homo*, nad którym pracował przez wiele lat. Przedstawienie cierpiącego Chrystusa stało się dla niego duchowym przełomem. Pisał: „Wiele myślałem w życiu, kto jest ta królowa sztuka – i przyszedłem do przekonania, że jest to tylko wymysł ludzkiej wyobraźni, a raczej straszne widmo, które nam rzeczywistego Boga zasłania. Sztuka to tylko wyraz i nic innego, dzieła tej tak zwanej sztuki, są to zupełnie przyrodzone objawy naszej duszy, są to nasze własne dzieła i mówiąc po prostu, dobra jest rzecz, że je robimy, bo to naturalny sposób komunikacji i porozumienia się między nami. Ale jeżeli w tych dziełach kłaniamy się sobie – a oddajemy wszystko na ofiarę, to, choć to się nazywa zwykle kultem dla sztuki, w istocie rzeczy jest tylko egoizmem zamaskowanym; ubóstwiać siebie samego – to przecież najgłupszy i najpodlejszy gatunek bałwochwalstwa”[10]. Chmielowski zrozumiał, że prawdziwe piękno nie polega na sztuce, lecz na miłości i poświęceniu. Odkrył, że jego powołaniem jest służba najuboższym. Zetknięcie się z nędzą ludzką w miejskiej ogrzewalni spowodowało przełom w jego życiu: „wtedy to, jakby iskra Boża, zrodziła się w duszy Brata Alberta myśl: aby się poświęcić i oddać tym nędzarzom, pracować nad ich podźwignięciem z tej wstrętnej kałuży, uczynić ich na powrót ludźmi noszącymi na duszy obraz i podobieństwo Boże”[11]. Porzucił karierę artysty i zamieszkał wśród bezdomnych w Krakowie[12]. Przyjął habit

[8] *List do Lucjana Siemieńskiego*, Monachium, poniedziałek, koniec grudnia 1869 lub styczeń 1870, w: tamże, s. 24–25.

[9] Por. W. Kluz, *Adam Chmielowski Brat Albert*, Kraków 1975, s. 113.

[10] *List do Heleny Modrzejewskiej*, Stara Wieś, październik, 1880, w: *Pisma* [1965], s. 61.

[11] M. Kaczmarzyk, *Bł. Albert Adam Chmielowski*, w: *Polscy Święci*, t. 5, Warszawa 1985, s. 48.

[12] „W tej niestrudzonej, heroicznej posłudze na rzecz najbardziej upośledzonych i wydziedziczonych znalazł ostatecznie swoją drogę. Znalazł Chrystusa. Przyjął Jego jarzmo i brzemię. Nie był tylko miłosiernikiem. Stał się jednym z tych, którym służył. Ich bratem”. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas kanonizacji bł. Brata Alberta*, https://www.zyciezakonne.

zakonny i rozpoczął działalność charytatywną, zakładając zgromadzenia pomagające potrzebującym. Stał się człowiekiem czynnej miłości, oddanym najbiedniejszym. Kryzys ducha i niepokój wewnętrzny były trudnym, ale zarazem koniecznym etapem jego życia. Dzięki nim odkrył prawdziwy sens swojego istnienia. Cierpienie i zwątpienie doprowadziły go do głębokiej wiary oraz bezinteresownej służby drugiemu człowiekowi. Jego przeżywanie cierpienia pokazuje, że nawet najtrudniejsze doświadczenia mogą stać się drogą do wielkości i świętości, jeśli człowiek przeżywa je w duchu wiary i zaufania Bogu. Decydując się porzucić wygodniejsze życie, zamieszkując wśród tych, których inni omijali, czyli pośród ludzi bezdomnych, głodnych, życiowo zagubionych, nie tylko im pomagał, ale przede wszystkim dzielił ich los, gdyż uważał, że tylko w ten sposób będzie mógł zrozumieć ich dramat i przyjść z konkretną pomocą.

Kolejnym doświadczeniem cierpienia w życiu przyszłego Świętego była jego rezygnacja ze sztuki, która stanowiła świadomą formę ofiary złożonej przez niego samemu Bogu. Adam Chmielowski był uznanym malarzem, autorem m.in. obrazu *Ecce Homo*. Decyzja o porzuceniu kariery artystycznej na rzecz życia wśród ubogich stanowiła akt radykalny. Nie była to ucieczka od świata, lecz świadoma reorientacja powołania. Nie da się pominąć faktu, iż w jego przeżywaniu cierpienia kluczowe znaczenie miała właśnie kontemplacja Chrystusa cierpiącego. Wizerunek *Ecce Homo* stał się teologicznym kluczem interpretacyjnym: oto Bóg objawia się w poniżeniu i opuszczeniu. W konsekwencji Brat Albert uznał, że autentyczna odpowiedź na cierpienie świata polega nie na sublimacji bólu, lecz na realnym współuczestnictwie w nim. Najpełniejszym wyrazem dojrzałego przeżywania cierpienia stała się działalność charytatywna Świętego wśród bezdomnych Krakowa. Zakładając Zgromadzenie Albertynów i Albertynek, Brat Albert przyjął słynną zasadę: „Powinno się być dobrym jak chleb; powinno się być jak chleb, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może kęs dla siebie ukroić i nakarmić się, jeśli jest głodny”[13]. Uważał, że „ten jest dobry, kto chce być dobry”[14]. Cierpienie przestało

pl/dokumenty/kosciol/jan-pawel-ii/jan-pawel-ii-przemowienia-i-homilie/jan-pawel-ii-przemowienia-i-homilie-homilie-i-przemowienia-w-zwiazku-z-kanonizacja-i-beatyfikacja-osob-konsekrowanyc/1989-11-12-rzym-objawiles-im-ze-jestes-miloscia-kanonizacja-bl-agnieszki-czeskiej-i-bl-brata-alberta-chmielowskiego-47105/ [23.02.2026].

[13] *Albert Chmielowski*, https://www.albertynki.pl/brat-albert/teksty-brata-alberta/ [20.02.2026].

[14] *List do siostry Bernardyny*, [Kraków, 5 grudnia 1904], w: *Pisma* [1965], s. 101.

być dla niego jedynie doświadczeniem indywidualnym, gdyż nabrało wymiaru wspólnotowego, ponieważ, jak już wspomniano, Brat Albert nie tylko pomagał ubogim, lecz zamieszkał z nimi, dzieląc ich warunki życia.

2. Rozumienie cierpienia i jego przeżywania

Nauczanie Brata Alberta wyrastało przede wszystkim z jego trzech podstawowych doświadczeń opisanych w pierwszej części niniejszego artykułu: cierpienia fizycznego (głównie z amputacji nogi po ranach odniesionych w powstaniu styczniowym), cierpienia psychicznego (kryzysu nerwowego i duchowego zagubienia w okresie młodości) oraz konfrontacji z nędzą społeczną (spotkania z bezdomnymi i ubogimi Krakowa oraz zamieszkania z nimi). Wymienione doświadczenia ukształtowały duchowość Brata Alberta, w której cierpienie nie było abstrakcyjną teorią, ale realną rzeczywistością przeżywaną w duchu wiary.

Centralnym punktem duchowości Brata Alberta była kontemplacja Chrystusa ubiczowanego i poniżonego, przedstawionego w jego obrazie *Ecce Homo*. Wizerunek ten nie był jedynie dziełem artystycznym, lecz teologiczną syntezą jego myśli. Chmielowski odczytywał ludzkie cierpienie w świetle cierpienia Chrystusa. Chrystus *Ecce Homo* (*Oto Człowiek*) objawia godność każdego człowieka, który jest poniżony czy odrzucony. W tym sensie rozumiane cierpienie nie odbiera człowiekowi wartości, nie jest znakiem opuszczenia przez Boga, ale staje się miejscem Jego szczególnej obecności, prowadzi do spotkania z Chrystusem z wizerunku *Ecce Homo*.

W pismach i listach Świętego odnajdujemy przekonanie, że cierpienie przyjęte w duchu wiary prowadzi do oczyszczenia serca z egoizmu i pychy. Nie chodziło Adamowi o bierne poddanie się bólowi, lecz o wewnętrzną przemianę. Na podstawie wypowiedzi Brata Alberta można wyróżnić trzy elementy jego koncepcji: akceptację własnej kruchości, czyli uznanie ograniczeń jako części ludzkiej kondycji; przekonanie, że cierpienie przeżywane w zawierzeniu Bogu nabiera sensu oraz otwarcie się na innych i współczucie im będące skutkiem osobistego doświadczenia bólu.

Najbardziej znane zdanie Brata Alberta: „Trzeba być dobrym jak chleb" stanowi syntetyczne ujęcie jego nauczania. Chleb jest symbolem prostoty, codzienności i daru z siebie, a w tym ujęciu przeżywanie cierpienia nie zamyka człowieka w sobie, ale prowadzi do solidarności, współuczestnictwa w losie ubogich, konkretnej pomocy materialnej i duchowej. Cierpienie bliźniego nie może pozostać jedynie przedmiotem refleksji, ale wymaga działania. Brat Albert nie głosił kultu cierpienia. Nie

postrzegał go jako wartości samej w sobie. W jego nauczaniu cierpienie ma sens o tyle, o ile prowadzi do czynnej miłości. Można mówić o swoistej pedagogice cierpienia Świętego: cierpienie osobiste uczy pokory, cierpienie innych wzywa do miłosierdzia, wspólnota łagodzi samotność bólu. Założone przez niego zgromadzenia albertynów i albertynek podjęły tę wizję w praktyce poprzez życie pośród najuboższych, a nie jedynie świadczenie im pomocy z dystansu.

3. Owoce cierpienia

Cierpienie Adama Chmielowskiego uformowało jego duchowość, tożsamość i misję. Utrata nogi po ranach odniesionych w powstaniu styczniowym, kryzys psychiczny oraz rozczarowania artystyczne stały się przestrzenią dojrzewania i doprowadziły do radykalnej decyzji życia pośród ubogich. Analiza biografii Świętego pozwala na wskazanie konkretnych owoców jego cierpienia zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym.

Pierwszym widocznym owocem doświadczenia cierpienia była głęboka pokora. Doświadczenie fizycznej niepełnosprawności oraz załamania psychicznego odebrało Adamowi złudzenie samowystarczalności. Cierpienie obnażyło ludzką kruchość, ucząc go zależności od Boga i innych ludzi. Pokora ta nie oznaczała bierności, ale była niezwykle realistycznym spojrzeniem na siebie i świat. Dzięki niej Brat Albert potrafił rozumieć słabości ludzi wykluczonych, nie patrząc na nich z pozycji moralnej i materialnej wyższości.

Kolejnym owocem doświadczenia osobistego cierpienia była bardzo wyostrzona wrażliwość społeczna. Jego spotkanie z bezdomnymi Krakowa nie było dla niego wydarzeniem o charakterze czysto charytatywnym, lecz rozpoznaniem w twarzach ubogich cierpiącego Chrystusa. Kontemplacja obrazu *Ecce Homo* stała się dla niego duchowym kluczem interpretacyjnym. Cierpienie drugiego człowieka przestało być problemem społecznym – stało się miejscem objawienia Boga.

Trzecim, jednakże jednym z najważniejszych owoców doświadczenia cierpienia, była decyzja Adama o całkowitej zmianie stylu życia. Porzucenie kariery artystycznej i zamieszkanie wśród ubogich oznaczało przyjęcie przez niego stylu życia cechującego się ewangelicznym radykalizmem. Brat Albert nie ograniczył się do działań filantropijnych, ale wybrał współuczestnictwo w warunkach życia najbiedniejszych, których los pragnął dzielić z miłości do Chrystusa cierpiącego. Pisał, że pragnie dążyć „nie ku temu, co smaczne, ale niesmaczne. Nie, co się podoba, ale nie podoba. Nie do

tego co sprawia pociechę, ale dezolację. Nie do spoczynku, ale pracy. Nie żądać więcej, ale mniej. Nie, co wynioślejsze i droższe, ale co niższe i bardziej wzgardzone. Nie do chcenia jakiej rzeczy, ale do nie chcenia niczego. Nie szukając lepszego w każdej rzeczy, ale gorszego żądając, dla miłości Chrystusowej, zupełnego obnażenia, doskonałego ubóstwa duchowego i wyrzeczenia się absolutnego odnośnie do wszystkiego, co jest na świecie”[15]. Ten radykalizm doprowadził do powstania zgromadzeń albertyńskich, których misją stała się służba najbardziej opuszczonym.

Szczególnym owocem doświadczenia cierpienia w życiu Adama było osiągnięcie przez niego wielkiej, duchowej dojrzałości, którą można określić jako duchowość krzyża. Brat Albert nie gloryfikował bólu jako takiego, lecz jako głęboko wierzący w Chrystusa odkrył w nim ogromną wartość. Można powiedzieć, że Chmielowski zrozumiał, iż cierpienie przeżywane w duchu wiary oczyszcza z egoizmu, pogłębia relację z Bogiem, prowadzi do bezinteresownej miłości Chrystusa i najuboższych. Adam Chmielowski ujął to w następujących słowach osobistego oddania się Jezusowi: „Oddaję Panu Jezusowi moją duszę, rozum, serce i wszystko co mam. Ofiaruję się na wszystkie wątpliwości, oschłości wewnętrzne, udręczenia i męki duchowne, na wszystkie upokorzenia i wzgardy, na wszystkie boleści ciała i choroby, a za to nic nie chcę ani teraz ani po śmierci, ponieważ tak czynię z miłości dla samego Pana Jezusa”[16]. W tym sensie życie Świętego można uznać za przykład chrześcijańskiej integracji cierpienia nie poprzez ucieczkę od niego, ale przez jego twórcze przyjęcie i przeżywanie z Chrystusem. W swoich pismach Brat Albert wyrażał powyższe w następujących słowach: „Chciałbym i proszę Miłosierdzia Cierpiącego za moje grzechy, abym dla wywdzięczenia się Panu mógł także cierpieć wszystko, co by Jego Łasce dać mi się podobało. Daj. Daj. Tak mi Panie Jezu dopomóż. Pomnóż siłę do kochania tylko Ciebie i wszystkich ludzi dla Ciebie. Daj, żebym był do Ciebie podobny”[17].

Najbardziej widocznym, zewnętrznym i trwałym owocem cierpienia Świętego było powstanie dzieł miłosierdzia. Założone przez niego wspólnoty nie były tylko strukturą organizacyjną, lecz przestrzenią dzielenia losu ubogich. Cierpienie osobiste stało się impulsem do odpowiedzi

[15] A. Chmielowski, *Notatnik rekolekcyjny* I, w: *Pisma Adama Chmielowskiego Brata Alberta*, red. A. Faron, Kraków 2004, s. 259–260.

[16] *Formuła ofiarowania się P. Jezusowi*, Wielka Sobota [1 kwietnia] 1889, w: *Pisma* [1965], s. 198.

[17] *Na Ś-go Ludwika* [18]85 r., w: tamże, s. 183.

o charakterze systemowym: tworzenia przytulisk, organizowania pomocy materialnej, budowania wspólnoty opartej na zasadzie „być dobrym jak chleb". Brat Albert pisał w jednym z listów: „Pozwoliłem Braciom na handel (że nie można kwestować) ale wyłącznie dla ubogich. Niech Brat o tym pamięta, każdemu głodnemu dać jeść, bezdomnemu miejsce, a nagiemu odzież. Jak nie można dużo to mało, inaczej nie ma przytuliska"[18]. W urzędowym dokumencie zaś przyszły Święty składa zobowiązanie: „Każdy ubogi, który do tych przytulisk się zgłosi, ma znaleźć zimą i latem przytułek, głodny i odarty strawę względnie zapomogę w odzieży, ubogi bez zajęcia do pracy zdolny – pracę zarobkową, to wszystko w miarę możności i funduszów, jakimi Zgromadzenia te bądź z subwencji, bądź też z kwesty rozporządzać będą, ogółem projektowane przytuliska mają być domami chwilowego schronienia, stałego przytułku i pracy dla włóczęgów, próżniaków żebrających i wyrobników bez zajęcia w stałym dążeniu do ich uspołecznienia i umoralnienia"[19].

Jednakże ostatecznym owocem jego drogi życia naznaczonej doświadczeniem cierpienia stała się świętość rozumiana jako dojrzała miłość. Adam Chmielowski pisał: „Krzyż jest tajemnicą, wymaga wiary. Krzyż jest światłem, które oświeca umysł, szczęśliwy, kto mu odda serce i dostanie łaskę miłowania"[20]. Kanonizacja dokonana w roku 1989 w Watykanie przez Jana Pawła II potwierdziła, że życie Brata Alberta stało się wymownym znakiem dla całego Kościoła. Świadectwo Świętego ukazuje, że cierpienie nie musi prowadzić do zamknięcia i destrukcji. Może stać się początkiem nowej misji, jeśli zostanie przeżyte w perspektywie wiary i solidarności.

* * *

Przeprowadzona analiza życia św. Brata Alberta pod kątem doświadczenia i przyjmowania cierpienia pozwala dokonać następującego podsumowania:

1) Owoce cierpienia w życiu św. Brata Alberta posiadają charakter wielowymiarowy: osobisty (pokora, dojrzałość), relacyjny (współczucie, solidarność), instytucjonalny (dzieła miłosierdzia) oraz duchowy (świętość). Jego biografia potwierdza, że cierpienie, choć samo w sobie jest trudne i bolesne, przeżywane w duchu wiary może stać się przestrzenią twórczej

[18] *Do brata Bernarda Kowala we Lwowie*, Sobota [1914], w: tamże, s. 76.

[19] *Umowa z Magistratem m. Lwowa* [Kraków, 2 listopada 1892], w: tamże, s. 149.

[20] *Notatnik rekolekcyjny* II, *Ostatnia wieczerza*, w: tamże, s. 188.

przemiany. U Brata Alberta zaowocowało ono radykalną miłością, która przekroczyła granice osobistego doświadczenia i stała się trwałym dobrem społecznym i eklezjalnym.

2) Analiza jego życia prowadzi do wniosku, że cierpienie – choć dramatyczne – może stać się przestrzenią transcendencji i twórczej odpowiedzi. W przypadku Brata Alberta zostało ono przekształcone w program duchowy i społeczny, którego istotą była bezwarunkowa solidarność z najbardziej opuszczonymi.

3) Nauczanie Brata Alberta pozostaje aktualne w kontekście współczesnych doświadczeń cierpienia: kryzysów psychicznych, wykluczenia społecznego, samotności. Jego przesłanie można streścić w trzech punktach: cierpienie nie przekreśla godności człowieka, sens cierpienia odsłania się w relacji z Bogiem, najpełniejszą odpowiedzią na cierpienie jest miłość czynna. Jego życie ukazuje, że autentyczna solidarność rodzi się z osobistego doświadczenia słabości, które nie zostało wyparte, lecz przemienione w miłość.

4) Nauczanie Świętego o cierpieniu nie przybrało formy systematycznego traktatu teologicznego, lecz zostało wyrażone poprzez życie i konkretne czyny. Jego duchowość wskazuje, że cierpienie, choć pozostaje tajemnicą, może stać się miejscem przemiany, jeśli zostanie przeżyte w duchu wiary i zawierzenia Bogu. W perspektywie jego życia cierpienie nie było końcem, lecz początkiem drogi ku głębszemu człowieczeństwu i bezinteresownej miłości.

Przepełnione cierpieniem życie i prowadzone w radykalnym poświęceniu dzieło miłosierdzia, jakiego podjął się św. Adam Chmielowski, wciąż na nowo inspirują kolejne pokolenia chrześcijan, którzy starają się rozumieć i wprowadzić w praktykę codziennego życia ewangeliczne słowa Chrystusa: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). To właśnie te słowa Zbawiciela stały się życiową dewizą Brata Alberta, myślą przewodnią, jaką kierował się w każdym podjętym działaniu, myślą, która ostatecznie doprowadziła go do świętości.

THE RECEPTION OF SUFFERING IN THE LIFE OF ST. BROTHER ALBERT

Keywords: Brother Albert; suffering; spirituality; love; holiness.

Abstract: In this article, the author presents the reception of suffering in the life of St. Brother Albert (Adam Chmielowski). The entire issue is

examined in three dimensions: the experience and living through physical, psychological, and spiritual suffering; the understanding of suffering; and the fruits of suffering in the Saint's life. A summary of the conducted research is provided in the conclusion. In pursuing the aim of the article, the analytical-synthetic method was employed. The study draws primarily on the letters of Brother Albert, as well as on his other writings and selected scholarly literature on the subject. The research has shown that the fruits of suffering in the life of St. Brother Albert are multidimensional in nature: personal (humility, maturity), relational (compassion, solidarity), institutional (works of mercy), and spiritual (holiness). His life confirms that suffering, although difficult and painful in itself, when lived in a spirit of faith can become a space of creative transformation. In the case of St. Brother Albert, it bore fruit in a radical love that transcended the boundaries of personal experience and became a lasting social and ecclesial good.

Sections: [Introduction] > 1. Experiencing and experiencing suffering > 2. Understanding suffering and experiencing it > 3. The fruits of suffering > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Pisma Adama Chmielowskiego (Brata Alberta), red. A. Schletz, Kraków, 1965.

Pisma Adama Chmielowskiego Brata Alberta, red. A. Faron, Kraków 2004.

Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas kanonizacji bł. Brata Alberta*, https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/jan-pawel-ii/jan-pawel-ii-przemowienia-i-homilie/jan-pawel-ii-przemowienia-i-homilie-homilie-i-przemowienia-w-zwiazku-z-kanonizacja-i-beatyfikacja-osob-konsekrowanyc/1989-11-12-rzym-objawiles-im-ze-jestes-miloscia-kanonizacja-bl-agnieszki-czeskiej-i-bl-brata-alberta-chmielowskiego-47105/, [23.02.2026].

Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, Rzym 2018.

Albert Chmielowski, https://www.albertynki.pl/brat-albert/teksty-brata-alberta/ [20.02.2026].

Kaczmarzyk M., *Bł. Albert Adam Chmielowski*, w: *Polscy Święci*, t. 5,Warszawa 1985.

Kluz W., *Adam Chmielowski Brat Albert*, Kraków 1975.

Lewandowski C., *Brat Albert*, Kraków 1927.

Okońska A., *Adam Chmielowski*, Warszawa 1967.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 282–305
10.52404/ttnwloc.stwl.28.14

KS. WOJCIECH MUELLER [a,@]
0000-0002-1354-7190
[a] Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; Wydział Teologiczny, ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań, wielkopolskie, PL
[@] Wojciech.Mueller@WP.PL

POSŁUGA KAPELANA W DWÓCH ZGROMADZENIACH ZAKONNYCH W ARCHIDIECEZJI POZNAŃSKIEJ W ŻYCIU I DZIAŁALNOŚCI BŁ. KS. STANISŁAWA STREICHA

Słowa kluczowe: kapelan, urszulanki, służebniczki, zgromadzenia zakonne.

Abstrakt: Celem niniejszego opracowania jest ukazanie znaczenia posługi kapelana na podstawie duszpasterskiej działalności bł. ks. Stanisława Streicha w archidiecezji poznańskiej. Do źródeł podstawowych w realizacji tematu zaliczono materiały źródłowe wzbogacone najnowszymi dokumentami pozyskanymi w trakcie przygotowań do beatyfikacji, przechowywanymi w archiwum postulacji bł. ks. Stanisława Streicha w Kobylnicy, uzupełnione literaturą pomocniczą, a także kwerendą przeprowadzoną w Archiwum Archidiecezjalnym w Poznaniu odnośnie do Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Polskich w Poznaniu i w Zgromadzeniu Sióstr Służebniczek Wielkopolskich w Żabikowie oraz w innych archiwach. Proces badawczy w artykule został przeprowadzony metodą analityczno-syntetyczną. Synteza umożliwiła zestawienie i ujęcie materiału badanego w całość, odtworzoną

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); 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; zainteresowania naukowe: badanie świętości kanonizacyjnych.

na podstawie wcześniejszej analizy zebranych źródeł oraz pozwoliła na ich przebadanie pod kątem wybranego zagadnienia, ujętego w temacie pracy, wyciągnięcie konkluzji, a także udzielenie odpowiedzi na postawione dubia.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Urząd kapelana w aspekcie kanonicznym na tle przedwojennej Wielkopolski > 2. Posługa ks. Streicha jako kapelana w Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek Polskich w Poznaniu > 3. Posługa ks. Streicha jako kapelana w Zgromadzeniu Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny – Wielkopolskich w Żabikowie > [Zakończenie].

Beatyfikacja Stanisława Streicha (1902–1938) – kapłana i męczennika z dnia 24 maja 2025 r., która miała miejsce na placu katedralnym w Poznaniu, stała się przyczynkiem do podejmowania kolejnych refleksji na temat życia i działalności pierwszego lubońskiego proboszcza, zamordowanego przez zagorzałego komunistę 27 lutego 1938 r. w miejscowym kościele. Kapłańskie posługiwanie nowego błogosławionego, poprzez szereg naukowych publikacji, zostało dobrze poznane, merytorycznie przeanalizowane i opracowane, niemniej jednak ciągle staje się powodem do prowadzenia dalszych badań. Jednym z jego obszarów jest kwestia posługi ks. Streicha jako kapelana w dwóch zgromadzeniach zakonnych: Sióstr Urszulanek Polskich w Poznaniu w latach 1925–1927 oraz Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny – Wielkopolskich w Żabikowie w latach 1933–1935.

Rozumienie posługi kapelana wyrasta z głębokiej tradycji Kościoła. Określenie „kapelan" (*cappellanus*) pochodzi od wyrazu łacińskiego *cappella*, oznaczającego kaplicę, oratorium, a więc mały kościół, w odróżnieniu od kościoła parafialnego. Pierwotnie wyraz ten odnosił się do płaszcza św. Marcina bądź sanktuarium, gdzie tę relikwię przechowywano[1]. Rozumienie posługi kapelana nie uległo zniekształceniu przez wieki. „Kapelanem jest kapłan, któremu powierza się przynajmniej częściowo stałą troskę pasterską o jakąś wspólnotę lub specjalny zespół wiernych, wykonywaną zgodnie z postanowieniami prawa powszechnego lub partykularnego"[2]. Ważne jest to, że kapelanem jest zawsze kapłan

[1] Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 289. Termin *cappellanus* jest terminem technicznym na oznaczenie duszpasterza wspólnot wymienionych przykładowo w kan. 567–569 i innych dokumentach kościelnych i nie może być mylony z terminem „kapelan" powszechnie używanym w świecie niemieckojęzycznym wobec kapłana wspomagającego proboszcza.

[2] KPK, kan. 564.

(nie może więc być nim diakon ani wierny świecki), ponieważ jego działalność duszpasterska charakteryzuje się przede wszystkim aktywnością liturgiczno-sakramentalną[3]. Stąd, jak zauważa ks. Jerzy Adamczyk: „Kanon 564, mówiąc o powierzeniu kapelanowi stałej troski pasterskiej o jakąś wspólnotę lub specjalny zespół wiernych sugeruje, że zadanie kapelana jest urzędem kościelnym w rozumieniu kan. 145 § 1. Z tego powodu kan. 564 wymaga, aby to kapłan otrzymał urząd kapelana, zgodnie z kan. 150"[4], gdzie do jego obowiązków należy: sprawowanie sakramentu pokuty, namaszczenia chorych, bierzmowania w niebezpieczeństwie śmierci, udzielanie Wiatyku i głoszenie słowa Bożego[5]. W potocznym użyciu słowo „kapelan" jest stosowane w szerokim znaczeniu, w odniesieniu do wszystkich, którzy są zaangażowani w działalność duszpasterską, np. w szkołach, szpitalach czy więzieniach[6]. Z tą posługą związany jest inny termin – „kapelania", który oznacza kapelana razem z wiernymi powierzonymi jego trosce duszpasterskiej.

Aby taka posługa przynosiła jak najlepsze owoce, wymagana jest do tego niezbędna formacja seminaryjna, do której Kościół katolicki od samego początku przywiązywał największą wagę, określając jasno przymioty kandydatów do kapłaństwa, które przekładały się na ich późniejszą pracę, chociażby jako kapelanów. Przykład życia i duszpasterskiego zaangażowania ks. Stanisława Streicha pokazuje, że został on do wielu kapłańskich zadań przygotowany bardzo dobrze. Zanim jednak doświadczył pracy na wikariatach, a później na dwóch placówkach proboszczowskich, początki jego służby zostały naznaczone kontynuacją studiów na Uniwersytecie Poznańskim, pracą prefekta w poznańskiej Szkole Handlowej i posługą kapelana najpierw w Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek Polskich, a później – już jako proboszcz – w Zgromadzeniu Sióstr Służebniczek Wielkopolskich w Żabikowie.

Na tak zarysowanym tle jawi się cel niniejszego artykułu, jakim jest ukazanie posługi kapelana w żeńskich zgromadzeniach zakonnych w przedwojennej Wielkopolsce na przykładzie życia i działalności ks. Stanisława Streicha. Podjęta kwestia wpisuje się w refleksję nie tylko na temat kapłaństwa, ale i licznych wyzwań, jakie przed prezbiterami stawia każda

[3] Tamże, kan. 567 § 2.

[4] Por. J. Adamczyk, *Urząd kapelana w aspekcie kanonicznym*, „Annales Canonici", 15(2019), nr 1, s. 23–24.

[5] KPK, kan. 566 § 1.

[6] Por. tamże, kan. 564–572.

dziejowa epoka. Artykuł został podzielony na trzy części. W pierwszej ukazano uwarunkowania historyczne, w których przypadła kapłańska działalność błogosławionego – a więc dwudziestolecie międzywojenne w archidiecezji poznańskiej. Drugi aspekt omawia dwuletnią posługę kapelana w Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek Polskich w Poznaniu. Trzeci zaś dotyczy kapelaństwa w Zgromadzeniu Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny – Wielkopolskich w Żabikowie. W podjętym zagadnieniu nie sposób całościowo odnieść się do wszystkich kryteriów rozumienia słowa kapelania, z tego powodu skupiono się tylko na posłudze kapelana w zgromadzeniu zakonnym, która w sensie ścisłym polegała na zapewnieniu opieki duszpasterskiej członkiniom żeńskiej wspólnoty zakonnej, która nie miała własnych księży.

W realizacji tematu odwołano się do licznych materiałów źródłowych wzbogaconych najnowszymi dokumentami pozyskanymi w trakcie przygotowań do beatyfikacji, przechowywanymi w archiwum postulacji bł. Stanisława Streicha w Kobylnicy, a także do kwerendy archiwalnej przeprowadzonej w Archiwum Archidiecezjalnym w Poznaniu dotyczącej urszulanek i służebniczek. Merytoryczne pogłębienie oraz analiza zebranej dokumentacji pozwoliły nie tylko zgłębiać kwestię ujętą w tytule niniejszego artykułu, ale także umożliwiły postawienie istotnych pytań: Jakie znaczenie w życiu duszpasterskim odegrała posługa kapelana w zgromadzeniu urszulanek? Jaki obraz kapłana wyłania się z pierwszych lat pracy duszpasterskiej ks. Streicha? Jak zdobyte doświadczenie wpłynęło na jego dalsze życie? W końcu jakie było przełożenie tego doświadczenia na posługę kapelana służebniczek w Żabikowie?

1. Urząd kapelana w aspekcie kanonicznym na tle przedwojennej Wielkopolski

„Wielkopolska, która przez 123 lata stanowiła część – prowincji pruskiej, była najdalej na zachód wysuniętym bastionem ziem polskich. Ogromnym wsparciem w opieraniu się germanizacji był Kościół katolicki, który został zreorganizowany w państwie pruskim przez papieża Piusa VII w 1821 r. na mocy bulli *De salutate animarum*. Diecezja poznańska, podniesiona do rangi archidiecezji, została połączona unią personalną z archidiecezją gnieźnieńską na zasadzie równorzędności. Stąd też druga połowa XIX i początek XX wieku odznaczały się szczególną aktywnością duchowieństwa, które potrafiło łączyć obowiązki duszpasterzy z działalnością posłów, redaktorów czy publicystów, służąc

sprawie narodowej z wielkim poświęceniem. Księża w Wielkopolsce – w porównaniu z duchowieństwem z zaboru rosyjskiego czy austriackiego – byli niewątpliwie lepiej przygotowani do wykonywania swych funkcji duszpasterskich i pracy społecznej, przez co aktywnie uczestniczyli w walkach narodowo-wyzwoleńczych (niemal masowo w zwycięskim powstaniu wielkopolskim 1918/1919), w pracach organicznych (kierując towarzystwami przemysłowymi, spółkami kredytowo-oszczędnościowymi, kółkami rolniczymi, czytelniami ludowymi itp.) oraz zdecydowanie zabiegali o sprawy narodowe, również na forum parlamentarnym”[7]. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości oraz po zreorganizowaniu struktur kościelnych, dla skuteczności kierowania życiem religijnym diecezji, zarówno poznańskiej, jak i gnieźnieńskiej, duchowieństwo dzieliło się na poszczególne stopnie, funkcje i grupy, tworząc strukturę hierarchiczną. Przekładała się ona na zależności służbowe, zróżnicowanie stroju, precedencję i uposażenie. Najwyższą władzę nad archidiecezją sprawował arcybiskup. W II Rzeczpospolitej urząd ten pełnili kardynałowie Edmund Dalbor (1915–1926) i August Hlond (1926–1946)[8].

Jest to czas, kiedy w Kościele pojawia się nowe prawodawstwo – pierwsza nowoczesna kodyfikacja prawa kanonicznego Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego, promulgowana 27 maja 1917 r. przez papieża Benedykta XV bullą *Providentissima Mater Ecclesia*[9]. Kodeks wszedł w życie 19 maja 1918 r. i został podzielony na pięć ksiąg[10], którym odpowiadały poszczególne części (oprócz pierwszej), działy, tytuły, rozdziały i artykuły. Zawiera 2414 kanony, które zostały podzielone na paragrafy, a te – na numery. Kodeks zastąpił wszystkie dotychczasowe przepisy z wyjątkami, które zostały określone w kan. 2–5, i obowiązywał Kościół obrządku łacińskiego, a także Kościoły wschodnie w sprawach wyraźnie wskazanych

[7] W. Mueller, *Formacja intelektualna prezbitera w przedwojennej Wielkopolsce na przykładzie bł. ks. Stanisława Streicha*, w: *Tożsamość i duchowość księdza diecezjalnego*, red. M. Chmielewski, Lublin, 2025, s. 187 (*Biblioteka Teologii Duchowości*, t. 7). Zob. M. Gałęzowski, *II Rzeczpospolita*, w: A. Dziurok, M. Gałęzowski, Ł. Kamiński, F. Musiał, *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa 2010, s. 27–28.

[8] P. Nowak, *Duchowieństwo archidiecezji poznańskiej w latach 1918–1939*, Poznań 2017, s. 69.

[9] *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti papae XV auctoritate promulgatus* (CIC), Typis Polyglottis Vaticanis 1948.

[10] Księga I. *Normy ogólne* (kan. 1–86), Księga II. *O osobach* (kan. 87–725), Księga III. *O rzeczach* (kan. 726–1551), Księga IV. *Procesy* (kan. 1552–2194) Księga V. *Przestępstwa i kary* (kan. 2195–2414).

lub z samej ich natury. Uporządkował wiele instytucji przez włączenie norm, które wynikały do tej pory ze zwyczaju lub doktryny, a wiele z nich uregulował na nowo i w sposób odpowiadający potrzebom epoki.

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. oraz dokumenty Stolicy Apostolskiej wydane przed Soborem Watykańskim II[11] podejmowały dość często tematykę związaną z rozumieniem funkcji kapelana: w odniesieniu do wojska[12], do zakonników i członków świeckich instytutów zakonnych[13], do wspólnot braterskich (bractw)[14] i do stowarzyszeń[15]. Niemniej jednak, nie było w tym jednolitej wizji natury i funkcji kapelanów, również z normatywnego punktu widzenia[16]. Nie zmienia to faktu, że w życiu Kościoła w wymiarze zarówno powszechnym, jak i partykularnym, ta funkcja była ogólnie znana, a praca kapelanów i ich posługa przejawiała się w różnych grupach i duszpasterstwach. Dla przykładu w okresie, który omawiamy, na terenach Wielkopolski dość szczególną i prestiżową funkcją było kapelaństwo wojskowe. „W czasie powstania wielkopolskiego, gdy kapelani towarzyszyli żołnierzom na froncie, ich liczba była stosunkowo duża. Jeszcze w końcu 1919 r. w duszpasterstwie wojskowym zaangażowanych było 32 kapelanów zawodowych, a 15 księży parafialnych było kapelanami pomocniczymi”[17]. „W okresie powstania wielkopolskiego decyzję o oddelegowaniu kapłanów do duszpasterstwa wojskowego podejmował wyłącznie ordynariusz. Po ustabilizowaniu sytuacji politycznej w Wielkopolsce w połowie 1919 r. i przejściu duszpasterstwa wojskowego na terenie całej Rzeczpospolitej pod jurysdykcję biskupa polowego zostało wyznaczone nowe dowództwo duszpasterstwa wojskowego. Odtąd ordynariusz delegował kapłanów do pracy w wojsku, lecz wybór należał

[11] Święta Kongregacja Konsystorialna Instrukcja *Sollemne semper*, 23 IV 1951, AAS, 43(1951), s. 562–565; Święta Kongregacja Biskupów, Instrukcja *De pastorali migratorum cura*, 22 VIII 1969, AAS, 61(1969), s. 614–643.

[12] Zob. CIC, kan. 451 § 3.

[13] Zob. tamże, kan. 479 § 2.

[14] Zob. tamże.

[15] Zob. tamże, kan. 479 § 2 i 698.

[16] Por. Adamczyk, *Urząd kapelana*, s. 8. „W rozdziale VIII obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego ustawodawca podaje normy dotyczące pozycji prawnej i funkcjonowania specjalnych podmiotów działalności duszpasterskiej na terenie parafii, jakimi są: rektorzy kościołów, w których prowadzone jest duszpasterstwo w odniesieniu do ogółu wiernych lub tylko określonych grup wiernych (kan. 556–563) oraz kapelani, którzy spełniają posługę duszpasterską tylko wobec określonych wspólnot lub szczególnych grup wiernych (kan. 564–572)”. Por. tamże, s. 7.

[17] Nowak, *Duchowieństwo archidiecezji poznańskiej*, s. 120.

do biskupa polowego”[18]. „Kandydaci na kapelanów musieli posiadać obywatelstwo polskie, świadectwo lekarskie o dobrym stanie zdrowia, nieprzekroczony 35. rok życia oraz przepracować przynajmniej 3 lata w kapłaństwie i okazać dobrą opinię ordynariusza”[19]. „Oprócz kapelanów zawodowych wedle potrzeb powoływano także kapelanów pomocniczych, którymi zazwyczaj zostawali księża parafialni”[20]. Ponadto, zgodnie ze statutem z 1925 r., ordynariusz wyznaczał co dwa lata kapłanów, którzy na wypadek mobilizacji stanowili grupę kapelanów rezerwy (§ 23–24)”[21].

Nierzadko księża pracujący w szkołach oddziaływali na wychowanie młodzieży zrzeszonej w Związku Harcerstwa Polskiego. Mimo dystansu wielu środowisk do rodzącego się ruchu skautingowego kard. Dalbor udzielił związkowi moralnego wsparcia[22]. W 1921 r. na łamach „Miesięcznika Kościelnego” wezwał księży, aby chętnie przyjmowali stanowisko kapelanów rejonowych[23]. Jednym z pierwszych księży, którzy zaangażowali się w ruch harcerski, był ks. Wacław Janke z Poznania. Z początku jednak kapelani harcerscy nie byli zorganizowani w regularne struktury[24]. Dopiero w 1925 r., na skutek oczekiwań ZHP, episkopat Polski powołał naczelnego kapelana związku. Jednocześnie zwrócono się do ordynariuszy o powołanie kapelanów lokalnych oddziałów[25]. W archidiecezji poznańskiej i gnieźnieńskiej w 1931 r. mianowanych było 62 kapelanów, a dalszych 107 z harcerstwem było związanych[26]. „Do rzadkości w tym okresie należało powoływanie kapelanów przy prywatnych kaplicach pałacowych. Jednym z nich był ks. Józef Tomaszewski (z diec. łuckiej), który od 1924 r. pracował w Piotronkach (pow. chodzieski) jako kapelan Heleny Bnińskiej. Po sprzedaniu przez hrabinę majątku w 1936 r. przeprowadził się do

[18] Tamże, s. 121.

[19] AAGn, Akta Prymasa Polski (APP) II, Duszpasterstwo wojskowe 1914–1939, k. 16, sygn. 61; S. Łukomski, *Konkordat*, Poznań 1934, s. 79–91.

[20] B. Spychała, *Struktura organizacyjna duszpasterstwa wojskowego*, w: *Duszpasterstwo wojskowe w Drugiej Rzeczpospolitej*, red. J. Odziemkowski, B. Spychała, Warszawa 1987, s. 100.

[21] AAGn, APP II, Duszpasterstwo wojskowe 1914–1939, k. 16, sygn. 61.

[22] C. Pest, *Kardynał Edmund Dalbor (1869–1926). Pierwszy prymas Polski Odrodzonej*, Poznań 2004, s. 394.

[23] E. Dalbor, *Kapelani harcerscy*, „Miesięcznik Kościelny dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej” (MKAGP), 36(1921), nr 12, s. 48.

[24] AAGn, APP I, Związek Harcerstwa Polskiego, 1923–1939, k. 27a, sygn. 48.

[25] Tamże, k. 9.

[26] *X Sprawozdanie Oddziału Wielkopolskiego (Związku Harcerstwa Polskiego) za rok 1931*, Poznań 1932, s. 26.

Poznania i był jej doradcą w sprawach majątkowych”[27]. Przy omawianiu funkcji kapelana warto wspomnieć o ks. Antonim Piotrowskim, który od 1932 r. był stałym kapelanem okrętowym Polskiego Transatlantyckiego Towarzystwa Okrętowego S.A. linia Gdynia – Ameryka[28].

Obok tego, znacznie częściej niż w duszpasterstwie wojskowym czy w ruchu skautingowym, księża pracowali jako kapelani zakonów żeńskich[29], a także szpitali przez nie prowadzonych. W roku 1936 na terenie archidiecezji poznańskiej i gnieźnieńskiej było 18 zgromadzeń żeńskich i dwa zakony: Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel przy ul. Niegolewskich w Poznaniu i św. Franciszka Nieustającej Adoracji Najświętszego Sakramentu przy ul. Gdańskiej w Bydgoszczy[30]. Wszystkie domy zakonne zostały już w 1927 r. zwizytowane przez sufragana poznańskiego bp. Karola Radońskiego (1883–1951)[31].

Kapelanami mniejszych placówek zakonnych byli proboszczowie lub inni księża pracujący w parafii[32], zaś większym przydzielano osobnego kapelana, który miał za zadanie wspierać siostry lub braci w ich życiu duchowym, sakramentalnym i formacyjnym, pełniąc funkcję przewodnika i ojca duchowego[33]. Kapelan był zwykle wyznaczany przez biskupa diecezjalnego w porozumieniu z przełożonymi zgromadzenia[34], a „niektóre z tych stanowisk wymagały szczególnych predyspozycji i przygotowania, dlatego decyzję o ich obsadzeniu ordynariusz podejmował w porozumieniu z kandydatami”[35]. Głównym obowiązkiem mianowanych kapelanów, podobnie zresztą jak dzisiaj, była opieka sakramentalna: regularne sprawowanie Mszy św., udzielanie sakramentu pokuty, a także namaszczenia chorych, szczególnie

---

[27] AAPn, KA, Personalia ks. Józefa Tomaszewskiego 1932–1937, sygn. 9249.

[28] *Personalja. Archidiecezja poznańska*, MKAGP, 47(1932), nr 12, s. 116.

[29] W przypadku zgromadzeń żeńskich, zwłaszcza klauzurowych, obecność kapelana była niezbędna do prawidłowego funkcjonowania wspólnoty.

[30] *Rocznik Archidiecezyj Gnieźnieńskiej i Poznańskiej*, Poznań 1936, s. 388–404. W zgromadzeniach męskich mających księży, kapelanem mógł być jeden z zakonników, który pełnił posługę wobec pozostałych braci.

[31] Nowak, *Duchowieństwo archidiecezji poznańskiej*, s. 81.

[32] Por. E. Pelińska, *Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety w parafii Bojanowo w latach 1935–2002*, Bojanowo 2005, s. 39; M. Gertych, *Ksiądz Sylwester Marciniak – wychowawca młodzieży w Lesznie*, „Kronika Wielkopolski”, 2000, nr 4(96), s. 92.

[33] Por. Adamczyk, *Urząd kapelana*, s. 30.

[34] „Organem kompetentnym do mianowania kapelana jest ordynariusz miejsca, a więc nie tylko biskup diecezjalny, ale również wikariusz generalny i wikariusz biskupi, chyba że prawo przyznaje komuś specjalne uprawnienia dotyczące wyboru lub prezenta” – por. tamże, s. 30.

[35] Nowak, *Duchowieństwo archidiecezji poznańskiej*, s. 119.

w przypadku chorób lub podeszłego wieku zakonników[36]. Kolejnym, jakże ważnym elementem posługi kapelanów, było kierownictwo duchowe, w ramach którego mieściło się prowadzenie rozmów indywidualnych i udzielanie wsparcia w rozwiązywaniu dylematów duchowych, a także pomoc w rozwoju życia wewnętrznego. Oprócz tego do nich należało wygłaszanie konferencji z racji prowadzonych dni skupienia oraz rekolekcji, które były istotnym aspektem formacji zakonnej. Kapelan nie tylko przewodniczył wspólnej modlitwie podczas nabożeństw, ale był obecny w życiu wspólnoty, uczestniczył w jej ważnych wydarzeniach i służył wsparciem w trudnych chwilach. Stąd jego posługa w odniesieniu do wspólnoty miała opierać się na zaufaniu oraz szacunku.

Do tak rozumianej posługi kapelańskiej odniósł się Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r., który uporządkował wiele kwestii w tym względzie. Jak trafnie zauważył ks. Jerzy Adamczyk: „Po raz pierwszy w historii prawodawstwa kościelnego prawo powszechne (KPK) określa minimalne kompetencje wspólne dla wszystkich kapelanów, czego nie spotykało się ani w KPK z 1917 r., ani w normach papieskich wydanych przed promulgacją aktualnego KPK, które zawsze określały konkretne uprawnienia poszczególnych rodzajów kapelanów, nie ustanawiając jednak minimalnego wspólnego zakresu kompetencji właściwych wszystkim kapelanom, jak to czyni § 1 kan. 566. Określenie kompetencji wspólnych wszystkim kapelanom jest wyrazem duszpasterskiego wymiaru obowiązującego kodeksu, który to wymiar prawodawca zdecydowanie przyznaje również urzędowi kapelana”[37]. To jest jedna z nowości obecnego Kodeksu prawa kanonicznego, czyli kompleksowe, choć zwięzłe potraktowanie funkcji kapelana. Wspomniane przepisy uregulowały bowiem istnienie i działanie ważnego urzędu ukształtowanego jako jedna z typowych posług duszpasterskich w kościołach partykularnych. Trzeba dodać, że w sumie w nielicznych postanowieniach kan. 564–572 powszechne prawo kościelne określiło jedynie bardzo ogólne ramy dotyczące funkcji kapelana, a w niektórych szczególnych przypadkach powstało ustawodawstwo pozakodeksowe o charakterze ramowym, jako ustawy specjalne o charakterze powszechnym (np. odnośnie do emigrantów, Cyganów, podróżnych, turystów), w ramach kompetencji określonego ustawodawcy, przede wszystkim biskupa diecezjalnego[38].

[36] Por. Adamczyk, *Urząd kapelana*, s. 11.

[37] Por. tamże, s. 22.

[38] Por. tamże, s. 8–9.

Zgodnie z obecnie obowiązującym prawem kościelnym posługa i funkcja kapelana stanowi urząd kościelny[39], regulowany ogólnymi przepisami dotyczącymi prowizji i utraty tegoż urzędu[40]. Wymaga się, aby kandydat na kapelana posiadał właściwe kwalifikacje do jego owocnego wypełniania, takie jak: cnotliwe życie, kultura osobista, znajomość języka oraz zalety moralne i duchowe. Oprócz tego prawodawca kodeksowy stoi na stanowisku, że „konieczne jest zapewnienie kapelanowi wszystkich uprawnień wymaganych do właściwego sprawowania powierzonej mu opieki duszpasterskiej. W kan. 566 § 1 ustala minimalny zakres uprawnień, wspólny dla wszystkich kapelanów *vi officii* (z urzędu), niezależnie od faktu, że także inne teksty kodeksowe (czy pozakodeksowe) przypisują kolejne, specyficzne kompetencje odpowiadające określonemu typowi kapelanów. Według kan. 563 ordynariusz miejsca może – zgodnie z własnym osądem – ze słusznej przyczyny usunąć kapelana, chociażby ten był przez innych wybrany lub prezentowany, z zachowaniem przepisu kan. 682 § 2, w którym jest mowa o kapelanie będącym zakonnikiem”[41].

2. Posługa ks. Streicha jako kapelana w Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek Polskich w Poznaniu

Na terenie miasta Poznania w dwudziestoleciu międzywojennym odrodziło się wiele żeńskich zgromadzeń zakonnych, które miały swoje wieloletnie tradycje. Jednym z nich były Urszulanki Polskie[42]. Siostry przybyły do Poznania jeszcze w 1857 r. z niemieckiego wówczas klasztoru

[39] Prawodawca w kan. 564 precyzuje, że kapelanem jest kapłan, któremu powierza się przynajmniej częściowo stałą troskę pasterską o jakąś wspólnotę lub specjalny zespół wiernych. Stąd kapelan cieszy się pewną stabilnością w sprawowaniu powierzonego mu urzędu. Nie wydaje słuszne nazywanie kapelanem kapłana, który nie wykonuje zadania duszpasterskiego, lecz jest raczej ograniczony do bycia asystentem duchowym, jak to ma miejsce w prywatnych stowarzyszeniach wiernych zgodnie z kan. 324 § 2.

[40] Zob. KPK, kan. 145–196.

[41] Por. Adamczyk, *Urząd kapelana*, s. 31.

[42] Urszulanki Unii Polski przyłączyły się do Urszulanek Unii Rzymskiej w 1939 roku. Była to część procesu zjednoczenia różnych, niezależnych gałęzi zakonu, które miały swoje korzenie w założonym w 1535 r. w Brescii Towarzystwie św. Urszuli, któremu początek dała św. Aniela Merici. Założycielka zostawiła swoim duchowym córkom pisma, które wyrażały jej pragnienie, aby trwały w dziękczynieniu za dar wybrania „na oblubienice Syna Bożego” oraz wzajemnie zjednoczone „miały serca rozpalone miłością” do Boga i każdego człowieka. Obecnie w Polsce siostry prowadzą przedszkola, szkoły, a także zajęcia w wyższych uczelniach, zajmują się katechizacją dzieci, młodzieży i dorosłych, prowadzą internaty szkolne, akademiki dla studentek i świetlicę środowiskową. Podejmują również działalność misyjną w różnych krajach Ameryki Środkowej, Afryki i Europy Wschodniej.

we Wrocławiu, aby założyć polską szkołę dla dziewcząt[43]. W niewielkim domu przy ul. Szewskiej 15, w bardzo trudnych warunkach, otworzyły płatną szkołę dla uczennic dochodzących i pensjonarek, a także bezpłatną szkołę elementarną. Szybki rozwój szkół, a także wspólnoty zakonnej, zmusił je do zmiany miejsca zamieszkania. Siostry w 1871 r. przeniosły klasztor i szkoły na ul. Młyńską 21, fundując dwie nowe placówki: w 1861 r. w Kościerzynie (po kilku miesiącach wróciły stamtąd do Poznania) oraz w 1868 r. w Gnieźnie, gdzie znalazły opiekuna w osobie abp. Mieczysława Ledóchowskiego. Za jego aprobatą w 1871 r. wydane zostały w Poznaniu po raz pierwszy w języku polskim *Reguła św. Augustyna* oraz *Konstytucje Zakonu św. Urszuli* napisane dla urszulanek z Bordeaux w XVII wieku[44].

W ciągu osiemnastoletniego pobytu w Poznaniu urszulańską szkołę elementarną ukończyło ok. 2000 uczennic, ok. 1000 – szkołę wyższą, a egzamin nauczycielski złożyły 222 osoby. Kres owocnej działalności położyła antykatolicka i antypolska polityka pruskiego kanclerza – Otto von Bismarcka. Urszulanki szykanowane przez pruskie władze szkolne za wychowywanie młodzieży w duchu katolickim i polskim, musiały opuścić Wielkopolskę, udając się do Krakowa i Tarnowa[45]. Siostry wróciły do Poznania po 44 latach już w wolnej Polsce. Odpowiadając na ponawiane prośby społeczeństwa w 1919 r., nabyły willę przy ul. Spornej 6 i otworzyły najpierw pięć oddziałów ośmioklasowej szkoły realnej, zmienionej na gimnazjum humanistyczne[46]. W 1922 r. rozpoczęto, na udostępnionym przez miasto terenie przy Wałach Leszczyńskiego, budowę nowoczesnej szkoły oraz internatu, a stale rosnąca liczba uczennic świadczyła o dobrej renomie placówki[47]. W dalszych latach na cele szkolnictwa rozpoczęto budowę osobnego gmachu – pensjonatu. Tak jak szkoła została poświęcona Sercu Jezusowemu, tak budujący się pensjonat oddano w opiekę Matki Niepokalanej[48]. Rozwój urszulańskiego szkolnictwa domagał się odpowiednio przygotowanych sióstr do pracy pedagogicznej, a to się wiązało

[43] Por. B. Banaś, *Dzieje Urszulanek w Polsce. Okres przełożeństwa matki Ignacji Szydłowskiej OSU 1919–1926*, t. 1, Lublin 2000, s. 99.

[44] Zob. U. Borkowska, *Z historii klasztoru*, https://www.osu.pl/Poznan,466.html [21.02.2026]

[45] Tamże.

[46] Por. Banaś, *Dzieje Urszulanek w Polsce*, s. 101.

[47] Por. tamże, s. 106–107.

[48] Por. B. Banaś, *Dzieje Urszulanek w Polsce. Okres przełożeństwa matki Cecylii Łubieńskiej OSU 1926–1937*, t. 2, Lublin 2000, s. 81–83.

z duchową opieką, zarówno zakonnic, jak i podopiecznych, mianowanych kapelanów. Byli wyznaczani bądź przez metropolitę poznańskiego, bądź przez odpowiednią władzę zakonną, w zależności od tego, z jakiego środowiska kapelan się wywodził. Ich posługę najczęściej pełnili studenci Uniwersytetu Poznańskiego, którzy z ul. Spornej do *Collegium Maius* mieli niecały kilometr. Bywało, że kapelanów było dwóch, a nawet trzech, nie tylko studentów, co pozwalało na podział kapelańskich obowiązków z łączeniem innych posług. W gronie tych osób był m.in. bł. Alojzy Liguda (1898–1942) – męczennik II wojny światowej[49], a przede wszystkim bł. ks. Stanisław Streich – również męczennik za wiarę.

Ksiądz Streich potrafił umiejętnie pogodzić formację seminaryjną i studia uniwersyteckie. W dniu 25 listopada 1924 r., nie mając jeszcze przyjętych święceń kapłańskich, wypełniając studencką kartę wpisową, rozpoczął I rok akademicki 1924/1925 na kierunku: filologia klasyczna[50] Wydziału Filozoficznego[51], a po zmianie wpisu Wydziału Humanistycznego (*Collegium Maius*)[52]. Poświadczają to dokumenty zebrane w czasie kwerendy archiwalnej Uniwersytetu Poznańskiego, które dotyczą kolejnych lat

[49] O. Alojzy Liguda, misjonarz werbista, ur. 23 I 1898 r. w wiosce Winów na Opolszczyźnie. W latach 1930–1936 studiował filologię polską na Uniwersytecie Poznańskim. W Poznaniu pracował równocześnie jako kapelan i katecheta w szkole sióstr urszulanek przy ul. Spornej. W nauczaniu i w egzortach, prowadzonych co tydzień dla dziewcząt, starał się wprowadzać w życie nową encyklikę Piusa XI *O chrześcijańskim wychowaniu*. Opuszczając Poznań, za namową sióstr i uczennic, zebrał wygłoszone egzorty i wydał je w zbiorze pt. *Audi filia*, aby im przypomnieć nie tylko lata szkolne, ale i dawniejsze ideały, i ożywić je nową myślą religijną. Książka została bardzo życzliwie przyjęta przez młodzież i duszpasterzy. Nalegania młodzieży i księży skłoniły o. Ligudę do wydania następnych egzort pt. *Naprzód i wyżej*. Zginął zamęczony w trakcie barbarzyńskich eksperymentów pseudomedycznych w niemieckim nazistowskim obozie koncentracyjnym w Dachau, a jego zwłoki spalono w krematorium 12 XII 1942 roku.

[50] Archiwum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (AUAM), Karta wpisowa Stanisława Streicha na rok akademicki 1924/1925, Poznań 25 XI 1924.

[51] W dniu 7 maja 1919 r. w odrodzonej Rzeczpospolitej, dzięki utworzeniu Wszechnicy Piastowskiej (od 24 VI1920 r. przemianowanej na Uniwersytet Poznański), Wydział Filozoficzny był pierwszym jej wydziałem (powołanym już 30 I 1919 r.), a filologia klasyczna zajęła na nim poczesne miejsce. Na 21 katedr tego wydziału (w tym 13 humanistycznych) trzy z nich były katedrami filologii klasycznej – zob. T. Wikarjak, *Sto lat filologii klasycznej na Uniwersytecie w Poznaniu*, w: *Aetas aurea. Sto lat filologii klasycznej na Uniwersytecie w Poznaniu 1919–2019*, red. P. Urbański, E. Wesołowska, Poznań 2019, s. 9.

[52] We wcześniejszych opracowaniach dotyczących biografii ks. Streicha błędnie wpisywano kierunek studiów jako filozofię klasyczną, kierując się nazwą: Wydział Filozoficzny. Dopiero w roku akademickim 1925/1926 nastąpiła zmiana wpisu studenta Stanisława Streicha na Wydział Humanistyczny. Wspólną siedzibą wszystkich trzech bratnich katedr były lokale w dawnym zamku cesarskim, noszącym wówczas miano *Collegium Maius*.

studiów i wykładanych przedmiotów oraz zaliczanych ćwiczeń w ramach odbywanych zajęć[53]. Pomimo wymagań uniwersyteckich, po święceniach kapłańskich przyjętych 6 czerwca 1925 r. w katedrze poznańskiej, podjął się także posługi kapelana Sióstr Urszulanek Polskich przy ul. Spornej 14 w Poznaniu. Być może wpływ i wstawiennictwo bydgoskiego proboszcza z rodzinnej parafii – bł. ks. Narcyza Putza (1877–1942), który od 9 września 1925 r. został duszpasterzem w parafii św. Wojciecha w Poznaniu – mogły to ułatwić[54]. Z całą pewnością można przypuszczać, że do tego zadania był dobrze przygotowany jako kapłan, który swoje pierwsze kroki stawiał w kapelańskiej posłudze. Sprawował, wraz innymi kapelanami, opiekę sakramentalną nad siostrami i uczennicami, celebrując Eucharystie, spowiadając i prowadząc duchowe rozmowy. Przy tym był człowiekiem otwartym, uprzejmym i miłym, co poświadczyły późniejsze opinie jego księży proboszczów na placówkach wikariuszowskich. Wielką zaletą młodego ks. Stanisława było realne spojrzenie na otaczający go świat, na wyzwania stojące przed kapłanem, ale także na jego ograniczenia, o czym świadczy jeden z jego listów, w którym opisuje warunki mieszkaniowe: „Otóż jestem już znów w Poznaniu, i przysyłam swe pierwsze wiadomości stąd. [...] Wszystko to wygląda dość ładnie na studencki pokoik, lecz jest to niczem wobec umeblowań wikariuszy na parafjach. [...] Urządzono też u mnie jadalnie, nie jadamy więc już razem z profesorami. Poniekąd jest to nam o wiele milej, gdyż nie potrzebujemy się krępować przed nimi, lecz z drugiej strony nie dostajemy już tak wykwintnej potrawy jak pierwej, lecz mimo to nie mogę narzekać na jedzenie, jest smaczna i wystarczająca. [...] Gości naturalnie będę przyjmował do siebie, bez pytania się o to, myślę że siostry by Rodziców i kawą poczęstowały, proszę się więc do Poznania raz wybrać. Do pracy mam ogromnie wiele, wstaję już o ¾6. rano, a idę spać dopiero o 12.00. w nocy, jedynie że popołudniu przez godzinkę się prześpię. Nie chodzę na przechadzki, mimo że jesień tak bardzo lubię,

[53] AUAM, sygn. 103b/2915. Dotyczy to 41 archiwalnych dokumentów.

[54] Wspomniane relacje dwóch błogosławionych potwierdza zachowany list z 17 X 1925 r., w którym ks. Stanisław tak napisał: „U ks. prob. Putza będę odtąd codziennym gościem, mam bowiem u niego codziennie rano o 7 mej mszę odprawiać, obiecał mi się wystarać o stypendia [...]. Dostanę może w ten sposób trochę pieniędzy do ręki, choć to będzie połączone z wielką niewygodą, bo do kościoła św. Wojciecha tramwaj nie dojeżdża, muszę iść co dzień pieszo, mimo ewentualnej słoty i późniejszych mrozów. Ale cóż miałem zrobić? Odmówić było trudno, a skądinąd bym też stypendyj nie dostał. Śniadanie zjem u proboszcza i od niego idę wprost na uniwersytet" – Archiwum rodzinne w Skokach, List ks. Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 19 X 1925.

do seminarium także mało chodzę, tak mi leci jeden dzień po drugim”[55]. Oprócz zadań kapelana i obowiązków uczelnianych, zmuszony trudnymi warunkami materialnymi, udzielał lekcji religii w Miejskiej Szkole Handlowej w Poznaniu[56].

Dwuletni czas kapłańskiej pracy z całą pewnością okazał się bardzo owocny, związany ze zdobywaniem duszpasterskiego doświadczenia w trzech kierunkach: formacji intelektualnej na uniwersytecie, w szkolnym wymiarze pedagogicznym i w posłudze kapelana sióstr. Niemniej jednak był to także czas rozeznawania o pójściu na wikariat. Prawo kościelne i diecezjalne oddzielnie regulowało utrzymanie księży wikariuszy, w tym także kapelanów. Wikariuszom przysługiwało bezpłatne mieszkanie, całkowite utrzymanie i wyżywienie. Ponadto pensja wypłacana z dochodów beneficjum proboszczowskiego, a nie kasy kościelnej, a także czwarta część *iura stolae* za czynności, które wykonywał za proboszcza, i tyle samo z ofiar dawanych w czasie kolędy, oraz stosowne wynagrodzenie za asystowanie przy innych czynnościach duszpasterskich. Należały do nich również stypendia mszalne za odprawione śluby i pogrzeby oraz przyjęte osobiście[57]. Pismem z 4 września 1927 r. skierowanym do kard. Augusta Hlonda ks. Stanisław poprosił o wakujący wikariat w parafii św. Floriana i Najświętszego Serca w Poznaniu[58]. Metropolita Poznański przychylnie odniósł się do przedstawionej prośby i 1 października 1927 r. ustanowił ks. Streicha wikariuszem w parafii, o którą prosił, z zamieszkaniem przy ul. Kościelnej 4 w Poznaniu[59]. Jego doświadczenie studiów seminaryjnych i uniwersyteckich wzbogacone posługą kapelana oraz nauczyciela religii miało swoje realne przełożenie na owocną pracę wikariuszowską. Ta z kolei przełożyła się na dobre wypełnianie obowiązków prefekta w Państwowym Męskim Seminarium Nauczycielskim w Koźminie, w którym przyszło mu pracować od kwietnia 1928 r.[60] do lipca 1929 r.[61], oraz na

[55] Tamże [pisownia oryginalna].

[56] S. Malepszak, *Luboń i okolice. Dzieje osadnictwa i dziewięciu parafii*, Luboń 2005, s. 91.

[57] Por. Nowak, *Duchowieństwo archidiecezji poznańskiej*, s. 147.

[58] AAPn, Prośba ks. Stanisława Streicha o wakujący wikariat w parafii pw. św. Floriana i Najświętszego Serca Jezusa w Poznaniu, Poznań, 4 IX 1927.

[59] AAPn, Dekret powołujący ks. Stanisława Streicha na wikariat w parafii pw. św. Floriana i Najświętszego Serca Jezusa w Poznaniu, Poznań, 17 IX 1927.

[60] AAPn, Dekret odwołujący ks. Stanisława Streicha z pracy w Seminarium Nauczycielskim w Koźminie, Poznań, 11 VII 1929.

[61] AAPn, Dekret powołujący ks. Stanisława Streicha na wikariat w parafii pw. Bożego Ciała w Poznaniu, Poznań, 20 VI 1929.

kolejnych poznańskich wikariatach: w parafii Bożego Ciała (w latach 1929–1932)[62] i św. Marcina (w latach 1932–1933)[63].

Boża Opatrzność, która złączyła go z urszulankami, sprawiła, że ks. Streich, zamordowany w 1938 r., nie doczekał początków II wojny światowej. Zawierucha wojenna położyła kres rozwojowi placówki. Tak jak w wielu innych przypadkach, także w tym oznaczało to bezpowrotną utratę dokumentów związanych z prowadzoną kapelanią. Tylko niektóre, ważniejsze dokumenty zgromadzenia udało się ocalić, przewożąc je do innego klasztoru w Pokrzywnie[64]. Poznańską szkołę urszulanek zamknięto, a ich domy zostały zajęte przez Niemców. Części sióstr udało się wyjechać do Warszawy, gdzie w oparciu o Radę Główną Opiekuńczą założyły przy ul. Oczki 7 tanią kuchnię wydającą obiady wysiedlonym i zubożałym mieszkańcom stolicy. Pozostałe siostry zostały przesiedlone[65].

3. Posługa ks. Streicha jako kapelana w Zgromadzeniu Sióstr Służebniczek Wielkopolskich w Żabikowie

W dniu 1 lipca 1933 r. ks. Stanisław Streich został proboszczem w parafii św. Barbary Panny i Męczennicy w Żabikowie[66]. Władza duchowna powierzyła mu placówkę, która została powołana do życia kilka lat wcześniej – 25 czerwca 1928 roku. To właśnie w tej parafii jak w soczewce odbijały się liczne problemy gospodarcze i społeczne ówczesnej Polski. W pierwszej połowie lat trzydziestych panował zastój gospodarczy

---

[62] Zob. W. Mueller, *Sacerdos et Hostia. Ks. Stanisław Streich – Męczennik sprawy Chrystusowej*, Poznań 2021, s. 73–86.

[63] Zob. tamże, s. 87–103.

[64] W 1925 r. urszulanki nabyły teren w Pokrzywnie i rozpoczęły budowę domu wypoczynkowego i ośrodka rekolekcyjnego. Budowę ukończono 28 VIII 1927 r. poświęceniem domu i kaplicy.

[65] Po zakończeniu działań wojennych 14 IV 1945 r. siostry otworzyły przy ul. Spornej 6 gimnazjum i liceum dla ponad 400 uczennic, a także przedszkole dla 60 dzieci. Jednocześnie podjęły trud odbudowy zrujnowanych domów. W 1949 r. komunistyczne władze odebrały siostrom prawo dalszego odbudowywania domów i przekazały je Dyrekcji Okręgowej Szkolenia Zawodowego. W 1953 r. rozpoczęła się stopniowa likwidacja szkoły. Po wypadkach poznańskich w 1956 r. liceum odzyskało na krótki okres „odwilży" politycznej prawa państwowe. Podjęto nawet bezskuteczną próbę otworzenia na nowo szkoły podstawowej. Ponownie proces likwidacji szkoły rozpoczął się w 1961 roku. Po powstaniu Solidarności urszulanki ponowiły próbę wznowienia liceum, które zostało otwarte wraz z internatem w 1982 roku. Obecnie w obu szkołach jest ponad 400 uczennic i uczniów, a w internacie ok. 90 dziewcząt. W 2007 r. urszulanki obchodziły 150-lecie szkoły, przerywane trzema likwidacjami przez władze okupacyjne.

[66] AAPn, Dekret powołujący ks. Stanisława Streicha na administratora parafii pw. św. Barbary w Żabikowie, Poznań, 16 VI 1933.

wywołany światowym kryzysem. Wielkopolska, choć miała charakter rolniczy i silnie rozbudowane życie miejskie, borykała się z wciąż wzrastającym w niej bezrobociem[67]. Produkcja rolna nie znajdowała popytu w miastach, w których zanikał przemysł na skutek ograniczenia obrotów handlowych, a zatrudnianie robotników rolnych zmniejszało się w wyniku kryzysu. Liczba zakładów przemysłowych niepokojąco malała lub też ograniczyły one swą działalność[68]. Dotyczyło to głównie miejscowości prowincjonalnych, a taką był Luboń, niemający wtedy nawet praw miejskich, a należący w administracji kościelnej do parafii w Żabikowie[69]. Niestety lubońska działalność budowlana uległa ograniczeniu, a nawet zahamowaniu, a do wielu domów zakradła się długotrwała, skrajna bieda. W parafii wzrastały szeregi bezrobotnych, podatnych na wpływy zarówno ze strony badaczy Pisma Świętego, jak i tworzącej się tam partii komunistycznej[70]. Skutkiem tego wszystkiego było negatywne nastawienie do Kościoła oraz odmawianie przez bezrobotnych podjęcia pracy z powodu zbyt niskiej zapłaty[71].

To, co było wówczas ogromnym wsparciem dla zubożałej ludności żabikowskiej parafii, to działalność Sióstr Służebniczek Wielkopolskich, z klasztorną kaplicą. Początki tej placówki sięgają roku 1920, kiedy to ówczesna przełożona generalna Matka Jadwiga Borgia Płaczek podjęła inicjatywę poszukania większego domu dla wstępujących do zgromadzenia kandydatek. Matka Generalna skorzystała z bardzo sprzyjającej oferty zakupu domu w Żabikowie[72], gdyż miejscowość usytuowana pod Poznaniem stwarzała dla nowicjuszek dogodniejsze warunki korzystania

---

[67] *Wielkopolska na zakręcie*, „Przegląd Katolicki", 44(1938), nr 14, s. 216–217.

[68] Tamże.

[69] Luboń uzyskał prawa miejskie w 1954 r. Zob. *Luboń*, w: *Mała encyklopedia powszechna PWN – Luboń*, red. C. Sojecki, Warszawa 1970, s. 589.

[70] S. Malepszak, *60. rocznica śmierci Księdza Streicha*, „Wieści Lubońskie", 1998, nr 2(85), s. 1, 10.

[71] *Wielkopolska na zakręcie*, s. 216–217.

[72] „Był to piętrowy budynek z 15 pokojami, podpiwniczony, z centralnym ogrzewaniem i własnym oświetleniem elektrycznym. W domu tym mieścił się uprzednio szpital na 40 łóżek, prowadzony przez diakoniski. Dom wymagał remontu i dostosowania go do potrzeb nowicjatu. Zgromadzenie powierzyło go s. Teofili Reinholdzie Peche, która przy współudziale życzliwych ludzi rozpoczęła prace. W trakcie remontu zlikwidowano oświetlenie elektryczne, gdyż okazało się niemożliwe zdobycie popsutych części i naprawienie prądnicy, z tej przyczyny wprowadzono oświetlenie naftowe i spirytusowe. Wyremontowany dom tymczasowo został zajęty w lipcu 1920 r. przez Komitet Czerwonego Krzyża i przeznaczony na szpital dla chorych uchodźców. W miarę opuszczania przez nich szpitala, zaczęto wyposażać pokoje meblami przywiezionymi z Pleszewa i z Jaszkowa" – zob. https://www.zyciezakonne.pl ›...› Zakony żeńskie [15.01.2026].

z pomocy i kierownictwa duchowego oraz dokształcania zawodowego[73]. Siostry z pierwszego roku nowicjatu przyjechały z Pleszewa 22 października 1920 roku. W dniu 24 grudnia 1920 r. celebrowano pierwszą pasterkę w największym pomieszczeniu domu, w którym urządzono kaplicę. Klasztorne miejsce modlitw sprzyjało okolicznym mieszkańcom w gromadzeniu się na niedzielnej Mszy św. i nabożeństwach, ponieważ kościół parafialny w Wirach był znacznie oddalony. Z czasem kaplica okazała się zbyt mała i dlatego, przy ofiarności mieszkańców, w 1922 r. wzniesiono większą, pw. Najświętszego Serca Jezusowego, przylegającą do budynku klasztornego. Po utworzeniu w 1928 r. nowej parafii św. Barbary, kaplica sióstr zaczęła służyć jako kościół parafialny[74]. Dnia 11 sierpnia 1930 r. zostały do niej przeniesione z Jaszkowa doczesne szczątki Edmunda Bojanowskiego (1814–1871) – założyciela zgromadzenia, i złożone w sarkofagu[75]. W lipcu 1932 r. nowicjat wrócił z powrotem do Pleszewa, a dom zakonny w Żabikowie stał się domem dla sióstr emerytek. Kilka młodszych sióstr zajmowało się apostolstwem wśród chorych i ubogich, inne pełniły funkcję zakrystianki, organistki, prowadziły chór kościelny, dbały o wystrój kaplicy domowej kościoła parafialnego, zajmowały się szyciem szat liturgicznych, haftem, uprawiały ogród i prowadziły niewielkie gospodarstwo. Siostry od samego początku pobytu w Żabikowie opiekowały się dziećmi w wieku przedszkolnym.

Na tak zarysowanym tle historycznym jawiła się także obecność duszpasterza parafii, który był jednocześnie kapelanem żabikowskich sióstr. Pierwszym proboszczem w Żabikowie był ks. Karol Zwaka (1890–1940), po nim ks. Jan Joachimowski (1895–1962), który został odwołany w 1933 r. i na jego miejsce z dniem 1 lipca przyszedł ks. Stanisław Streich[76]. Jego doświadczenie wyniesione jeszcze z czasów uniwersyteckich miało swoje realne przełożenie na posługę kapelana w kolejnym zakonnym zgromadzeniu.

---

[73] Archiwum Sióstr Służebniczek w Żabikowie, Pismo Przełożonej Generalnej do Abp. Edmunda Dalbora, Prymasa Polski dotyczące kupna domu w Żabikowie, Pleszew, 5 III 1920.

[74] Zob. https://www.zyciezakonne.pl ›...› Zakony żeńskie.

[75] Po beatyfikacji Edmunda Bojanowskiego, której dokonał św. Jan Paweł II 13 VI 1999 r. w Warszawie, grób błogosławionego stał się szczególnym miejscem modlitw i pielgrzymek indywidualnych jego czcicieli. Również Władze Miasta Lubonia wydanym przez siebie dekretem, zmieniły poprzednią nazwę placu przed kaplicą, na Plac Edmunda Bojanowskiego. Dekretem dnia z 8 IX 1999 r. Metropolita Poznański, ustanowił kaplicę Najświętszego Serca Pana Jezusa Sanktuarium bł. Edmunda Bojanowskiego, z zadaniem szerzenia kultu Bożej Opatrzności.

[76] AAPn, Dekret powołujący ks. Stanisława Streicha na administratora parafii pw. św. Barbary w Żabikowie, Poznań, 16 VI 1933.

W Żabikowie kapelania funkcjonowała na zasadzie równorzędności, co oznaczało, że każdy proboszcz stawał się automatycznie kapelanem sióstr, a jego posługa wobec zgromadzenia sprowadzała się do opieki sakramentalnej: celebracji Mszy św. i spowiadania. Potwierdziło to pismo z 1933 r., w którym Przełożona Generalna sióstr zwraca się w tej sprawie do kard. Augusta Hlonda, z prośbą o zamianowanie na okres trzech lat spowiednika sióstr ks. Streicha – miejscowego proboszcza[77]. Ponadto do obowiązków kapelana należało odprawianie intencji mszalnych w następujące dni: wszystkie pierwsze piątki miesiąca, w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, w Uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego, we wspomnienie św. Józefa, w dzień zaduszny i następny dzień, w razie choroby bądź śmierci jednej z sióstr[78].

Pierwsza proboszczowska, samodzielna placówka ks. Stanisława zaowocowała gruntowną pracą u podstaw i stała się pewnego rodzaju egzaminem dla wcześniejszych zdobytych doświadczeń. Ksiądz Streich nie tylko z radą parafialną, ale wraz z siostrami zauważał duszpasterskie problemy związane chociażby z brakiem odpowiedniego kościoła we wsi Luboń. Klasztorna kaplica, z której korzystano, była zbyt mała jak na potrzeby żabikowskiej parafii, a oprócz tego istniała też pewna niedogodność wynikająca z obecności dwóch gospodarzy[79]. Powiększające się bezrobocie i związane z tym ubóstwo mieszkańców nie dawały widoków na poprawę[80]. Wiązało się to także z zamieszkaniem żabikowskiego wikariusza w jednym z pokojów klasztornych[81]. Ksiądz Stanisław tylko częściowo był w stanie zaradzać biedzie swoich parafian z użebranych funduszy. Przeciwności znosił bez skargi, pracując z apostolską gorliwością, a wielką pociechą i wsparciem dla młodego proboszcza, oprócz sióstr służebniczek, były

[77] AAPn, Akta Ordynariatu Arcybiskupiego w Poznaniu dotyczące nowicjatu sióstr Służebniczek w Żabikowie, KA 27459, Pismo s. Agaty Liczbińskiej – Przełożonej Generalnej dotyczące zamianowania ks. Stanisława Streicha spowiednikiem sióstr w Żabikowie, Pleszew, 19 VIII 1933.

[78] AAPn, Akta Generalnego Komisarza ss. Służebniczek Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (AGKS). Domus Matrix: Pleszew – t. 3, KA 27873, Msze św. odprawiane przez kapelana w domu sióstr służebniczek w Żabikowie.

[79] AAPn, AGKS, Domus Matrix: Pleszew – t. 1, KA 27457, Pismo s. Agaty Liczbińskiej – Przełożonej Generalnej dotyczące sporu o kaplicę w Żabikowie, Pleszew, 14 VI 1932.

[80] Por. Malepszak, *Luboń i okolice*, s. 98.

[81] AAPn, AGKS, t. 1, Pismo s. Agaty Liczbińskiej – Przełożonej Generalnej dotyczące sporu o kaplicę w Żabikowie, Pleszew, 14 VI 1932; tamże, Odpowiedź ks. Franciszka Rucińskiego na pismo Matki Generalnej, Poznań 15 VI 1932; AAPn, AGKS, Domus Matrix: Pleszew – t. 2, KA 27872, Odpowiedź ks. Franciszka Rucińskiego na pismo Matki Generalnej, Poznań 8 VII 1933.

działające stowarzyszenia parafialne, które w krótkim czasie od jego przyjścia do Żabikowa zostały pobudzone do większej aktywności, zwieńczonej powołaniem do istnienia Komitetu Budowy Kościoła[82].

Dwuletnia duszpasterska praca w żabikowskiej parafii, również na urzędzie kapelana, zaowocowała utworzeniem przez kard. Augusta Hlonda nowej parafii św. Jana Bosko w Luboniu[83], skupionej wokół budowanego kościoła. Na miejsce ks. Streicha, który został pierwszym proboszczem lubońskiej parafii[84], przyszedł ks. Franciszek Kowalczyk, podejmując obowiązki pozostawione przez poprzednika również w zakresie prowadzonej kapelanii[85]. Koleje losów zakonnego zgromadzenia sióstr służebniczek nie były przychylne dla placówki. W czasie II wojny światowej klasztor został zajęty przez wojsko i urzędy niemieckie. Siostry częściowo wyjechały do innych domów, a niektóre, w tym matka przełożona[86], zostały aresztowane i osadzone w obozie w Bojanowie. Po zakończeniu działań wojennych siostry powróciły do Żabikowa, od razu zajmując się remontami, naprawą zniszczeń domu oraz kaplicy. Zorganizowały na nowo ochronkę dla dzieci, skupiły się na pracy z chorymi i ubogimi, coraz bardziej wchodząc w środowisko żabikowskie[87]. W 1945 r. kościołem parafialnym stała się opuszczona ewangelicka świątynia, zbudowana w latach 1908–1912[88].

---

[82] Por. Malepszak, *Luboń i okolice*, s. 95.

[83] AAPn, Akt erekcyjny parafii pw. św. Jana Bosko w Luboniu, Poznań, 1 X 1935; tamże, Powołanie ks. Stanisława Streicha na administratora parafii pw. św. Jana w Bosko w Luboniu, Poznań, 1 X 1935.

[84] Zob. Mueller, *Sacerdos et Hostia*, s. 128–149.

[85] AAP, Akta Kurji Arcybiskupiej w Poznaniu Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP Pleszewskich, KA 10577, Pismo s. Agaty Liczbińskiej – Przełożonej Generalnej dotyczące zamianowania ks. prob. Franciszka Kowalczyka na kapelana sióstr w Żabikowie, Pleszew, 23 I 1936.

[86] Matka przełożona została najpierw osadzona w więzieniu w Lesznie, a następnie w Poznaniu przy ul. Młyńskiej.

[87] 14 XI 1983 r. do Żabikowa powrócił nowicjat, by przy grobie Założyciela przyszłe służebniczki mogły zdobywać formację zakonną, a rok później 8 XII 1984 r., z Pleszewa przeniesiono Dom Generalny. Obecnie w domu mieszka 35 sióstr profesek wraz z Matką Generalną i Zarządem Generalnym oraz 10 sióstr nowicjuszek. Siostry profeski są zatrudnione w szkołach jako katechetki i w biurze parafialnym, jest siostra organistka, siostra pielęgniarka posługująca chorym w terenie. Są siostry, które dbają o bieliznę kościelną i inne, bez których kontynuowanie dzieł byłoby niemożliwe. Zgromadzenie prowadzi na swoim terenie Ochronkę im. Edmunda Bojanowskiego, do której uczęszcza 65 dzieci, i dom rekolekcyjny dla ok. 60 osób. Mieszkają tu również siostry chore i starsze, które swoim cierpieniem i cichą modlitwą przed Najświętszym Sakramentem proszą o owocność apostolską dla działalności Sióstr i o Bożą Opatrzność dla wszystkich mieszkańców Lubonia. Zob. https://www.zyciezakonne.pl ›...› Zakony żeńskie.

[88] *Rocznik Archidiecezji Poznańskiej*, Poznań 2023, s. 458.

* * *

Analizując akta personalne i dostępne materiały o życiu i działalności księży archidiecezji poznańskiej, można z pewnością stwierdzić, iż wielkopolscy kapłani okresu dwudziestolecia międzywojennego byli bardzo dobrze przygotowani do różnego rodzaju pracy duszpasterskiej, będąc należycie uformowanymi intelektualnie, ale przede wszystkim duchowo i pastoralnie. Potwierdziło to życie i kapłańska działalność ks. Stanisława Streicha, która wpisała się w bogatą historię Wielkopolski. Księża nie bali się wyzwań, jakie stawiał im Kościół i świat pierwszej połowy XX wieku, w którym przyszło im żyć. Odnajdywali się w wielu zakresach duszpasterskiej pracy, poczynając od parafialnej posługi, kończąc na szkolnictwie czy kapelaniach[89]. Byli zaangażowani w stowarzyszenia kapłańskie o zasięgu lokalnym i ogólnopolskim. Nierzadko poszczególni księża należeli do kilku organizacji kapłańskich, a sama archidiecezja poznańska może poszczycić się powstaniem i rozwojem także rodzimych stowarzyszeń, zwłaszcza samopomocowych[90]. Niestety bardzo często ta ożywiona kapłańska praca spotykała się z wrogością i prześladowaniem. Nieoceniona działalność ks. Stanisława Streicha została przerwana męczeńską śmiercią, która niejako wyprzedziła okrutne zbrodnie II wojny światowej[91].

„Błogosławiony ks. Stanisław Streich staje się dla współczesnych księży wzorem spełnionego kapłaństwa. Fakt jego męczeństwa za wiarę po raz kolejny uświadamia kapłanom, że jest on nie tylko orędownikiem przed Bożym tronem, ale także wzorem świętego i pełnego oddania życia”[92]. Zakończenie procesu beatyfikacyjnego oraz ogłoszenie ks. Stanisława 24 maja 2025 r. nowym błogosławionym Kościoła w Polsce nie oznacza zamknięcia perspektyw do dalszych poszukiwań naukowych. Biografia lubońskiego męczennika, która została dość dobrze poznana, skłania do opracowywania dalszych tematów jak chociażby tego dotyczącego jego posługi jako kapelana w Zgromadzeniu Sióstr Urszulanek Polskich

[89] Zob. Mueller, *Formacja intelektualna prezbitera*, s. 212.

[90] Nowak, *Duchowieństwo archidiecezji poznańskiej*, s. 123.

[91] Po wybuchu II wojny światowej, kiedy to Wielkopolska znalazła się w granicach III Rzeszy, duchowieństwo więziono, osadzano w obozach koncentracyjnych, a starszych kapłanów skazywano na banicję. Wymordowano 240 kapłanów diecezjalnych. Świątynie ograbiono ze sprzętów liturgicznych, pozbawiając je cennych zabytków. Władze okupacyjne zarządziły zamknięcie katedry oraz niemal wszystkich kościołów. Na terenie archidiecezji czynnych było jedynie 15 kościołów dla Polaków i tyle samo dla Niemców.

[92] Zob. Mueller, *Formacja intelektualna prezbitera*, s. 211.

w Poznaniu i w Zgromadzeniu Sióstr Służebniczek Wielkopolskich w Żabikowie. Będąc kapelanem dwóch żeńskich rodzin zakonnych, nigdy nie ingerował bezpośrednio czy pośrednio w wewnętrzne sprawy zgromadzeń. W trakcie przeprowadzonej kwerendy archiwalnej nie napotkano na żaden dokument, który stawiałby go w złym świetle. Miał świadomość powierzonych mu zadań oraz tego, że jako kapelan zakonny został ustanowiony wyłącznie do celów liturgicznych, a nie do prowadzenia na własną rękę wewnętrznej formacji zakonnic. Potrafił pogodzić obowiązki najpierw studenta i nauczyciela religii z kapelanią przy ul. Spornej w Poznaniu, a następnie obowiązki proboszcza żabikowskiej parafii z obowiązkami kapelana. Świetnie odnajdywał się w dużych parafiach miejskich, ale jak pokazało jego życie, potrafił sprostać wyzwaniom w mniejszych ośrodkach, wychodząc naprzeciw robotnikom i ich potrzebom doczesnym i duchowym. Świetny organizator życia parafialnego, a zarazem budowniczy kościoła, który w niełatwych czasach końca lat trzydziestych XX wieku dokonał konsolidacji różnych środowisk wokół szczytnego celu, jakim była nowa świątynia. Z całą pewnością wszechstronna formacja kapłańska, która należycie przygotowała go do ówczesnych wyzwań, realnie przyczyniła się do wypełnienia ważnych zadań zarówno w życiu Kościoła, jak i w lubońskiej parafii, w której zginął od kuli zamachowca. Siostry, którym tak chętnie posługiwał, nie zapomniały o nim. Zachowane zdjęcia z pogrzebu lubońskiego męczennika pokazują wyraźnie, że w 20-tysięcznym tłumie osób odprowadzających do grobu kapłana, który zdobył palmę męczeństwa, nie zabrakło sióstr zakonnych. Wśród nich z całą pewnością były urszulanki i służebniczki, które po latach dziękują Bożej Opatrzności, iż jednym z kapelanów w ich zakonnych domach był błogosławiony ks. Stanisław Streich.

CHAPLAINCY IN TWO RELIGIOUS CONGREGATIONS IN THE ARCHDIOCESE OF POZNAŃ IN THE LIFE AND WORK OF BLESSED FATHER STANISŁAW STREICH

Keywords: chaplain, Ursulines, Servants of the Sisters, religious congregations.

Abstract: The purpose of this study is to demonstrate the importance of chaplaincy based on the pastoral work of Blessed Father Stanisław Streich in the Archdiocese of Poznań. The primary sources for this study include primary source materials enriched by the latest documents obtained during the beatification preparations, stored in the archives of Blessed Father

Stanisław Streich's postulation in Kobylnica, supplemented by supporting literature, and research conducted in the Archdiocesan Archives in Poznań regarding the congregation of the Polish Ursuline Sisters in Poznań and the congregation of the Sisters Servants of Greater Poland in Żabikowo, as well as other archives. The research process in this article was conducted using an analytical-synthetic approach. The synthesis allowed for the compilation and integration of the research material into a whole, reconstructed based on a prior analysis of the collected sources, and allowed for their examination in light of the selected issue addressed in the thesis's topic, drawing conclusions, and answering the dubia.

Sections: [Introduction] > 1. The office of chaplain in the canonical aspect against the background of pre-war Greater Poland > 2. Father Streich's service as chaplain in the congregation of the Polish Ursuline Sisters in Poznań > 3. Father Streich's service as chaplain in the congregation of the Sisters Servants of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary – Greater Poland in Żabikowo > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie:

Akta Prymasa Polski I, sygn. 48, Związek Harcerstwa Polskiego, 1923–1939.

Akta Prymasa Polski II, sygn. 61, Duszpasterstwo wojskowe 1914–1939.

Archiwum Archidiecezji Poznańskiej:

Akt erekcyjny parafii pw. św. Jana Bosko w Luboniu, Poznań, 1 X 1935.

Akta Generalnego Komisarza ss. Służebniczek Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Domus Matrix: Pleszew – t. 1, KA 27457:

Pismo s. Agaty Liczbińskiej – Przełożonej Generalnej dotyczące sporu o kaplicę w Żabikowie, Pleszew, 14 VI 1932.

Odpowiedź ks. Franciszka Rucińskiego na pismo Matki Generalnej, Poznań 15 VI 1932.

Akta Generalnego Komisarza ss. Służebniczek Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Domus Matrix: Pleszew – t. 2, KA 27872, Odpowiedź ks. Franciszka Rucińskiego na pismo Matki Generalnej, Poznań 8 VII 1933.

Akta Generalnego Komisarza ss. Służebniczek Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Domus Matrix: Pleszew – t. 3, KA 27873, Msze św. odprawiane przez kapelana w domu sióstr służebniczek w Żabikowie.

Akta Kurji Arcybiskupiej w Poznaniu Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP Pleszewskich, KA 10577, Pismo s. Agaty Liczbińskiej – Przełożonej Generalnej dotyczące zamianowania ks. prob. Franciszka Kowalczyka na kapelana sióstr w Żabikowie, Pleszew 23 I 1936.

Akta Ordynariatu Arcybiskupiego w Poznaniu dotyczące nowicjatu sióstr Służebniczek w Żabikowie, KA 27459, Pismo s. Agaty Liczbińskiej – Przełożonej

Generalnej dotyczące zamianowania ks. Stanisława Streicha spowiednikiem sióstr w Żabikowie, Pleszew 19 VIII 1933.

Dekret odwołujący ks. Stanisława Streicha z pracy w Seminarium Nauczycielskim w Koźminie, Poznań, 11 VII 1929.

Dekret powołujący ks. Stanisława Streicha na administratora parafii pw. św. Barbary w Żabikowie, Poznań, 16 VI 1933.

Dekret powołujący ks. Stanisława Streicha na wikariat w parafii pw. św. Floriana i Najświętszego Serca Jezusa w Poznaniu, Poznań, 17 IX 1927.

Dekret powołujący ks. Stanisława Streicha na wikariat w parafii pw. Bożego Ciała w Poznaniu, Poznań, 20 VI 1929.

Personalia ks. Józefa Tomaszewskiego 1932–1937, KA 9249.

Powołanie ks. Stanisława Streicha na administratora parafii pw. św. Jana w Bosko w Luboniu, Poznań, 1 X 1935.

Prośba ks. Stanisława Streicha o wakujący wikariat w parafii pw. św. Floriana i Najświętszego Serca Jezusa w Poznaniu, Poznań, 4 IX 1927.

Archiwum Sióstr Służebniczek w Żabikowie, Pismo Przełożonej Generalnej do Abp. Edmunda Dalbora, Prymasa Polski dotyczące kupna domu w Żabikowie, Pleszew 5 III 1920.

Archiwum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu:

Karta wpisowa Stanisława Streicha na rok akademicki 1924/1925, Poznań 25 XI 1924.

Dokumenty na temat ks. Stanisława Streicha (41 różnych dokumentów), sygn. 103b/2915.

Archiwum rodzinne w Skokach, List ks. Stanisława Streicha do rodziny, Poznań, 19 X 1925.

Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti papae XV auctoritate promulgatus, Typis Polyglottis Vaticanis 1948.

Święta Kongregacja Konsystorialna Instrukcja *Sollemne semper*, 23 IV 1951, AAS, 43(1951), s. 562–565.

Święta Kongregacja Biskupów, Instrukcja *De pastorali migratorum cura*, 22 VIII 1969, AAS, 61(1969), s. 614–643.

Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis PP. II promulgatus. Kodeks Prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 r. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r., Poznań 2022.

Personalja. Archidiecezja poznańska, „Miesięcznik Kościelny dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej", 47(1932), nr 12, s. 116.

Rocznik Archidiecezyj Gnieźnieńskiej i Poznańskiej, Poznań 1936.

Rocznik Archidiecezji Poznańskiej, Poznań 2023.

Adamczyk J., *Urząd kapelana w aspekcie kanonicznym*, „Annales Canonici", 15(2019), nr 1, s. 7–33.

Banaś B., *Dzieje Urszulanek w Polsce. Okres przełożeństwa matki Ignacji Szydłowskiej OSU 1919–1926*, t. 1, Lublin 2000.

Banaś B., *Dzieje Urszulanek w Polsce. Okres przełożeństwa matki Cecylii Łubieńskiej OSU 1926–1937*, t. 2, Lublin 2000.

Borkowska U., *Z historii klasztoru*, https://www.osu.pl/Poznan,466.html [21.02.2026].

Dalbor E., *Kapelani harcerscy*, „Miesięcznik Kościelny dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej", 36(1921), nr 12, s. 48.

Gałęzowski M., *II Rzeczpospolita*, w: A. Dziurok, M. Gałęzowski, Ł. Kamiński, F. Musiał, *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa 2023, s. 11–104.

Gertych M., *Ksiądz Sylwester Marciniak – wychowawca młodzieży w Lesznie*, „Kronika Wielkopolska", 2000, nr 4(96), s. 91–96.

Luboń, w: *Mała encyklopedia powszechna PWN*, red. C. Sojecki, Warszawa 1970, s. 589.

Łukomski S., *Konkordat*, Poznań 1934.

Malepszak S., *60. rocznica śmierci Księdza Streicha*, „Wieści Lubońskie", 1998, nr 2(85), s. 1, 10.

Malepszak S., *Luboń i okolice. Dzieje osadnictwa i dziewięciu parafii*, Luboń 2005.

Mueller W., *Formacja intelektualna prezbitera w przedwojennej Wielkopolsce na przykładzie bł. ks. Stanisława Streicha*, w: *Tożsamość i duchowość księdza diecezjalnego*, red. M. Chmielewski, Lublin 2025, s. 185–214 (*Biblioteka Teologii Duchowości*, t. 7).

Mueller W., *Sacerdos et Hostia. Ks. Stanisław Streich – Męczennik sprawy Chrystusowej*, Poznań 2021.

Nowak P., *Duchowieństwo archidiecezji poznańskiej w latach 1918–1939*, Poznań 2017.

Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986.

Pelińska E., *Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety w parafii Bojanowo w latach 1935–2002*, Bojanowo 2005.

Pest C., *Kardynał Edmund Dalbor (1869–1926). Pierwszy prymas Polski Odrodzonej*, Poznań 2004.

Spychała B., *Struktura organizacyjna duszpasterstwa wojskowego*, w: *Duszpasterstwo wojskowe w Drugiej Rzeczpospolitej*, red. J. Odziemkowski, B. Spychała, Warszawa 1987.

Wielkopolska na zakręcie, „Przegląd Katolicki", 14(1938), s. 216–217.

Wikarjak T., *Sto lat filologii klasycznej na Uniwersytecie w Poznaniu*, w: *Aetas aurea. Sto lat filologii klasycznej na Uniwersytecie w Poznaniu 1919–2019*, red. P. Urbański, E. Wesołowska, Poznań 2019, s. 9–20.

X Sprawozdanie Oddziału Wielkopolskiego (Związku Harcerstwa Polskiego) za rok 1931, Poznań 1932.

https://www.zyciezakonne.pl ›...› Zakony żeńskie [15.01.2026].

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 306–341
10.52404/ttnwloc.stwl.28.15

DOMINIK RYDIAN [a,@]
0009-0005-1903-5953
[a] Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; Wydział Teologiczny; Zakład Teologii Systematycznej, ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań, wielkopolskie, PL
[@] Dominik.Rydian@ONet.EU

ZJAWISKA NADZWYCZAJNE W ŻYCIU OJCA PIO
Analiza korespondencji Świętego z kierownikami duchowymi

Słowa kluczowe: fenomeny mistyczne, o. Pio, zjawiska nadzwyczajne.

Abstrakt: Święty o. Pio z Pietrelciny z Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów, to niezwykły kapłan i stygmatyk, który fascynował ludzi już za swego życia. Spore zainteresowanie jego osobą skupia się na zjawiskach nadzwyczajnych, które towarzyszyły mu przez całe życie. Artykuł przedstawia wszystkie fenomeny mistyczne obecne w życiu o. Pio oraz przyczyny ich występowania. Zawiera także analizę ich wpływu na jego życie duchowe. Wszystkie zjawiska nadzwyczajne zostały w niniejszym artykule przedstawione według klasycznego ich podziału na fenomeny z porządku poznawczego, fenomeny z porządku uczuciowego i fenomeny z porządku cielesnego.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Przyczyny zjawisk nadzwyczajnych > 2. Fenomeny z porządku poznawczego > 3. Fenomeny z porządku afektywnego i somatycznego > [Zakończenie].

Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* podkreślił rolę, jaką konsekrowani mężczyźni i kobiety odgrywali i odgrywają w życiu Kościoła, świadcząc o Chrystusie poprzez złożenie daru z własnego życia.

DOMINIK RYDIAN (1987–); 2011, mgr: teologia (UAM, Poznań); 2020, lic. nauk teologicznych (UAM, Poznań); 2022, dr nauk teologicznych: teologia duchowości (UAM, Poznań); zainteresowania naukowe: teologia duchowości, historia Kościoła, historia regionalna.

To oni wskazują przykładem swego życia właściwą drogę, wstawiają się za innymi, prosząc, by potrafili dochować wierności i osiągnęli wieczną chwałę[1]. Wśród osób konsekrowanych w XX wieku wyróżnia się pierwszy kapłan stygmatyk – ojciec Pio z Pietrelciny z Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Ten niezwykły kapłan poznał Boga w całym Jego majestacie i człowieka ze wszystkimi Jego ograniczeniami i ułomnościami. Święty nie tylko miał możliwość ich poznania, ale także pokochania. Z woli Bożej stał się osobą, której najważniejszym zadaniem było ukazywanie i rozdawanie miłosierdzia Bożego, co gorliwie czynił przede wszystkim poprzez sprawowanie Eucharystii oraz jednanie ludzi z Bogiem w sakramencie pojednania. Stąd też Kapucyn fascynował ludzi już za życia, a także obecnie, o czym świadczą tłumy przybywające do San Giovanni Rotondo, ogromna liczba publikacji książkowych i artykułów na jego temat lub dotyczących jego spuścizny: Grup Modlitwy i Domu Ulgi w Cierpieniu[2].

Ojciec Pio (Franciszek Forgione) urodził się 25 maja 1887 roku w Pietrelcinie w małżeństwie Grazie i Giuseppy De Nunzio. Już następnego dnia został ochrzczony w parafialnym kościele pw. Matki Bożej Anielskiej. Dzieciństwo Franciszka upływało pogodnie w środowisku rodzinnym i nie wyróżniało się żadnymi znaczniejszymi i głośniejszymi wydarzeniami, choć już w wieku pięciu lat późniejszy Święty zamierzał poświęcić się Panu. Pojawiły się też wtedy pierwsze charyzmatyczne dary i pierwsze ataki szatana. W 1903 roku udał się do Morcone koło Benewentu, gdzie wstąpił do nowicjatu Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów i przyjął imię Pio. Podjął także studia z retoryki, filozofii i teologii, które są niezbędne do otrzymania święceń kapłańskich. W 1907 roku złożył śluby wieczyste, a w 1910 roku przyjął święcenia prezbiteratu w kaplicy kanonickiej katedry w Benewencie. Z powodu wątłego zdrowia od 1909 roku przebywał na kuracji w Pietrelcinie, która z przerwami trwała do 1916 roku. To tutaj Pio bezskutecznie zmagał się z tajemniczą chorobą, dającą się leczyć jedynie w rodzinnej miejscowości. Później udał się do klasztoru świętej Anny w Foggii. Wkrótce jednak z powodu klimatu, który nie służył jego zdrowiu, został przeniesiony do San Giovanni Rotondo, gdzie w 1918 roku otrzymał stygmaty poprzedzone mistycznym zjawiskiem zwanym zranieniem serca, czyli transwerberacją i gdzie przebywał przez pięćdziesiąt

[1] Por. VC, n. 86.

[2] Por. R. Modelski, *Wprowadzenie*, w: *Przesłanie Ojca Pio z Pietrelciny dla ludzi naszych czasów. Materiały z sympozjum*, 26–27 X 1998, red. A. Horowski, Kraków 1999, s. 5.

dwa lata aż do swojej śmierci w 1968 roku. W 1999 roku ojciec Pio został ogłoszonym błogosławionym, a w 2002 roku świętym[3].

Wielkie zainteresowanie, jakim cieszy się Stygmatyk, skupia się przede wszystkim na zjawiskach nadzwyczajnych, jakie towarzyszyły mu przez całe życie. W procesie dynamicznego rozwoju duchowego występują czasami zjawiska, które wykraczają poza zwyczajny porządek życia chrześcijańskiego[4]. Jako łaski *gratis datae* nie są przedmiotem zasługi, a w każdym wypadku wymagają bezpośredniej i nadzwyczajnej interwencji Boga. Nie należąc do istoty życia mistycznego, stanowią zewnętrzne przejawy potwierdzające związek duszy z nadprzyrodzonością[5]. Tak rozumiane fenomeny mistyczne posiadają swoje przyczyny, a według klasycznego podziału dzielimy je na fenomeny z porządku poznawczego, fenomeny z porządku uczuciowego i fenomeny z porządku cielesnego[6]. Toteż celem artykułu jest przedstawienie i przeanalizowanie fenomenów, które towarzyszyły o. Pio w jego mistycznym życiu, poznanie ich przyczyn oraz odkrycie wpływu na jego relację z Bogiem i ludźmi.

Źródłem poniższych rozważań jest korespondencja ojca Pio, którą prowadził ze swoimi kierownikami duchowymi, ojcem Benedyktem i Augustynem z San Marco in Lamis, w latach 1910–1922. To właśnie ona ujawnia wewnętrzny świat i sekrety duszy Zakonnika, który w działaniu nie kierował się żadnym motywem ludzkim, ale wolą Pana Boga, zaspokajając w ten sposób naglące potrzeby ducha, szukając upragnionego światła i wzmocnienia oraz wiernie odpowiadając na swe tajemnicze powołanie. W tej korespondencji znajdują się także liczne opisy nadzwyczajnych zjawisk, jakich Święty doświadczał w czasie całego swego życia. Stąd też podstawę prowadzonej refleksji stanowić będą te jej fragmenty, które wprost o tym mówią. Pomocą służyć będą także polskojęzyczne pozycje książkowe podejmujące rozważaną tematykę.

---

[3] Por. A. Ripabottoni, *Święty Ojciec Pio. „Cyrenejczyk dla wszystkich"*, Kraków 2002, s. 13–18.

[4] Por. W. Zyzak, *Zjawiska nadzwyczajne*, w: LDK, s. 945.

[5] Por. tenże, *Zjednoczenie z Bogiem w życiu ojca Pio (Francesco Forgione). Studium na podstawie jego pism*, Kraków 2000, s. 257.

[6] Por. G. Flumeri, *Niektóre nadzwyczajne zjawiska w życiu czcigodnego Ojca Pio z Pietrelciny*, w: *Przesłanie Ojca Pio*, s. 135. Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 49–58. Jak wyżej wspomniano w klasyfikacji fenomenów zastosowany został klasyczny ich podział. Istnieje jednak wiele innych sposobów ich klasyfikacji. Najbardziej popularny przekazuje ks. M. Chmielewski w wyżej wskazanej pozycji. Dzieli on zjawiska nadzwyczajne na zjawiska mistyczne i zjawiska paramistyczne, zob. tamże.

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza z nich poświęcona jest przyczynom fenomenów mistycznych, wśród których wymienić należy te, które pochodzą od Boga, demona i wyobraźni. Kolejna część poświęcona jest fenomenom z porządku poznawczego, do których zaliczamy przede wszystkim wizje, słowa i objawienia. Ostatnia część traktuje o zjawiskach porządku afektywnego (ekstazy, pożar miłości) i somatycznego (obejmujące m.in. transwerberację, stygmatyzację, bilokację, nadprzyrodzony zapach). Zawarty w analizowanej korespondencji materiał usprawiedliwia omawianie fenomenów afektywnych i psychofizycznych razem. Próba odkrycia ich wpływu na relację o. Pio z Bogiem i ludźmi znajduje się w zakończeniu.

1. Przyczyny zjawisk nadzwyczajnych

Zjawiska nadzwyczajne posiadają określone przyczyny. Według klasycznego ich podziału należy mówić o naturalnych i pozanaturalnych przyczynach tychże zjawisk. Wszelkie prawdziwe fenomeny mistyczne, które nie gwałcą prawa moralnego i nie wprowadzają logicznej sprzeczności powinny być zawsze przypisywane Bogu. Stąd też jako trzecią przyczynę zjawisk nadzwyczajnych uznaje się samego Trójosobowego Boga[7]. Powyższego podziału trzyma się również Mistyk, odróżniając te, które pochodzą od Boga, od innych, których twórcą jest demon lub wyobraźnia. Ojciec Pio wspominał także o ewentualnych skutkach omawianych zjawisk. Podkreślał, że jeśli dusza jest miła Jezusowi a objawienia za swoją fundamentalną przyczynę mają Pana, to otrzymuje ona konkretne korzyści. Jeśli zaś pochodzą od demona lub wyobraźni, Bóg nie pozwoli, by dusza była oszukiwana przez dłuższy czas. Czasami dla słusznych celów dopuszcza On, by wróg przez krótki okres okłamywał ją, ale jeśli dusza stara się zawsze Jemu podobać i powierzać, żeby nie być okłamywaną, zyskuje lub przynajmniej nic nie traci[8].

Z prowadzonej przez Świętego korespondencji z kierownikami duchowymi wynika, że czasami zaburzenia wyobraźni mają związek z działaniem diabła, który je podsyca. Pio skarżył się na trapiące go szaleństwa i bał się, by z powodu wewnętrznej męki nie stracił głowy. Odnosił także

[7] Por. Zyzak, *Zjawiska nadzwyczajne*, s. 945–946.

[8] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 141, w: *Listy Ojca Pio. Korespondencja z kierownikami duchowymi (1910–1922)*, (LoP), red. M. Da Pobladura, A. Da Ripabottoni, tłum. B. Wilczyk-Sowa i J.S. Kafel, Łódź 2002, s. 331–333.

wrażenie, że krew ciągle nadmiernie spływa mu do mózgu i dlatego bał się katastrofy, czyli tego, że oszaleje[9]. Przyznawał, że jego listy w większości są smutne ze względu na brak sił pozwalających mu się przemóc, miał też wrażenie, jakby był człowiekiem niezrównoważonym duchowo[10]; zwłaszcza że od osiemnastego do dwudziestego pierwszego roku życia Zakonnik przeżywał długotrwałą mękę z powodu dręczących go skrupułów, które w czasie pierwszych dwóch lat były nie do zniesienia[11]. Powyższe doświadczenia głównie ze względu na swój czasowy charakter nie przeszkadzały, by stwierdzić ogólne zrównoważenie osobowości Mistyka. Fenomeny mistyczne nie zakłócały tej równowagi, Pio posiadał wysoką zdolność panowania nad swymi energiami, co potwierdzała jego postawa i czyny. Również przeprowadzone badania psycho-grafologiczne wczesnych pism Stygmatyka wykazują cechy altruizmu, równowagi i delikatności uczuć, skoncentrowanie się bardziej na sprawach ducha niż materii, siły charakteru, lojalności, zdecydowania i stanowczości. W późniejszych pismach Kapucyna dostrzegalna jest, mimo pogarszającego się zdrowia i spadku energii psychicznej, ogromna żywotność, spontaniczność, szybkość myślenia i podejmowania decyzji. Podkreślić należy również częstą walkę pomiędzy optymizmem a momentami głębokiego smutku, chwilową impulsywność i gniew, poprzedzający czułość i współczucie prowadzące do natychmiastowego poszukiwania dróg pojednania z bliźnimi. Powyższe uwagi nie rozstrzygają kwestii wpływu czynników naturalnych na powstanie zjawisk nadprzyrodzonych, jednakże ze względu na brak innych informacji w pismach Mistyka muszą wystarczyć[12].

Znacznie więcej miejsca w korespondencji Zakonnika zawiera wpływ czynnika diabelskiego na powstanie nadzwyczajnych zjawisk. Aktywność złego ducha przejawia się przede wszystkim w oddziaływaniu na zmysły Forgione, który w gęstych ciemnościach nie widział niczego poza dzikimi bestiami grasującymi wokół niego i straszącymi go, że stanie się ich ofiarą. Słyszał tylko ich ryk, co sprawiało, że umierał z przerażenia[13]. Wynikające z tego cierpienia Kapucyn porównywał do mąk ludzi potępionych i dlatego jednej nocy zdawało się mu, że z tego powodu umiera. Demon dręczył go

[9] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 224, w: tamże, s. 441–442.

[10] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 228, w: tamże, s. 448–451.

[11] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 293, w: tamże, s. 565–569.

[12] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 259–260.

[13] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 381, w: LoP, s. 721–722.

różnymi zjawieniami, ukazując się pod okropnymi formami i nie przestając bić go w przerażający sposób[14]. Bardzo często Pio po takich zmaganiach pokryty był siniakami, a ślady walki widoczne były nawet na ścianach pomieszczania, gdzie miała ona miejsce. Często też z tych pomieszczeń wydobywały się przez dłuższy czas specyficzne odgłosy[15]. Ze względu na podstępne działanie diabła Święty ostrzegał innych przed pragnieniem cudownych widzeń, ponieważ zły duch może mamić iluzją, a nawet przybierać postać anioła światłości czy kapucyna. Takiemu doświadczeniu Zakonnik został poddany 12 grudnia 1912 roku, kiedy demon ukazał mu się jako jeden z ojców i przekazał nakaz prowincjała, by nie pisać więcej do ojca Augustyna, ponieważ jest to wbrew ubóstwu i stanowi znaczącą przeszkodę w dążeniu do świętości. Początkowo Mistyk nie podejrzewał, że był to podstęp diabła i dlatego ogromie cierpiał z tego powodu, wierząc, że tak rzeczywiście jest. Dopiero później Anioł Stróż ujawnił mu to oszustwo. W ten sposób Forgione na własnym przykładzie ukazał niebezpieczeństwa wynikające z przywiązania do tego typu objawień[16].

Aktywność złego ducha przejawiała się nie tylko we wpływie na zmysły, ale także na wzrok i słuch. W jednym z listów do ojca Benedykta stwierdził, że Jezus jest niezadowolony i dał mu poznać, że będzie musiał on zdać sprawę przed Nim z tego wszystkiego, co się stało i stanie z ową duszą, do której Pio sam zamierzał napisać[17]. Przełożony odpisując, podkreślił, że powyższe słowa wydają się być podejrzane. To wzbudziło przerażenie u Stygmatyka, czy nie stał się ofiarą szatana. Postanowił także, mimo istniejącego przekonania, co do pewności tych słów, podjąć walkę z samym sobą, ufając wskazaniom swego kierownika[18]. Rodzący się lęk wprowadził duże zamieszanie przyczyniające się do tego, że Pio często nie potrafił odróżnić działania Bożego od działania diabła[19]. Podobnej ocenie, jako niepochodzące od Boga, Zakonnik traktował słowa, które słyszały inne osoby. Wszystkim borykającym się z tego typu doświadczeniami, życzył opieki Anioła Stróża osłabiającej sztuczki kusiciela. Jedna z osób, której kierownikiem duchowym był Święty, prowadząc

[14] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 38, w: tamże, s. 187–188; por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 68, w: tamże, s. 222–223.

[15] Por. R. Allegri, *Cuda Ojca Pio*, Kraków 1998, s. 262–263.

[16] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 108, w: LoP, s. 270–272.

[17] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 239, w: tamże, s. 464–465.

[18] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 243, w: tamże, s. 470–472.

[19] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 141, w: tamże, s. 331–333.

z nim korespondencję doznała działania diabła próbującego zakłócić jej wyobraźnię i zachęcić, by go nie słuchała. Ona jednak przegoniła go śmiechem. Powyższe zdarzenie zostało zinterpretowane przez Mistyka jako wyraz przekonania demona, że nigdy jej nie zdobędzie dla siebie i dlatego przeszkadza jej w osiągnięciu większej doskonałości. Radzi także, by gdy usłyszy takie głosy, nie przywiązywać do nich wagi celem uniknięcia zwodzenia. Jeśli jest to Jezus, niech najpierw ukaże się jemu samemu, a duszy da dowód swojej obecności w postaci coraz większych postępów na drodze do świętości[20].

Działanie szatana nie ograniczało się tylko do zmysłów. Stygmatyk często skarżył się na napady szatana w każdej godzinie dnia, a nawet podczas nocy. Zły duch bił Mistyka uzbrojony w kije i żelazne narzędzia. Wielokrotnie wyrzucał go w nocy z łóżka, włócząc po pokoju. Demony nie przestawały też codziennie, oprócz środy, bić go prawie na śmierć. Te męki zadawane przez kusiciela ciału Bóg osładzał swoimi pocieszeniami, których doznawała dusza[21]. Powodem bolesnych ataków szatana była także odmowa zmiany przewodniej myśli korespondencji z kierownikami duchowymi, których Pio systematycznie informował o napadach wroga. By osiągnąć swój cel, demony powodowały wielki hałas, ukazując się w najbardziej obrzydliwych kształtach i postępując nikczemnie. Gdy jednak widziały, że ich wysiłki nie przynosiły efektu, powalały go na ziemię i biły bardzo mocno, rzucając w niego poduszkami, książkami i krzesłami, wydając rozpaczliwe ryki i wykrzykując nieprzyzwoite słowa. Demony obiecywały także, że jeśli Forgione podrze i wyrzuci do ognia przed otwarciem list kierownika duchowego, to się odsuną i dadzą mu spokój. Ponieważ tego nie uczynił, rzucały się na niego, biły go codziennie, wskutek czego ciało Stygmatyka było posiniaczone. Z powodu takich doświadczeń Zakonnik użalał się Aniołowi Stróżowi, który z kolei podkreślał, że Jezus dopuszcza tego typu doświadczenia, chcąc we wszystkim upodobnić go do siebie w męce[22]. Działanie złego ducha widoczne było też podczas pisania listów. Wtedy to, zdaniem Pio, szatan powodował bóle głowy i ostre boleści w prawej ręce, uniemożliwiając mu w ten sposób trzymanie pióra. Dzięki takiemu działaniu kusiciel

[20] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 263–267.

[21] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 449, w: LoP, s. 815–816; por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 58, 60, 68, w: tamże, s. 210–211, 213–214, 222–223.

[22] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 100, 113, 115, w: tamże, s. 258–260, 279–280, 282–284.

chciał, by Mistyk został pozbawiony rad kierowników duchowych i pisał tylko o dobrych wizytach z nieba. Zły duch próbował również fizycznie zakłócić korespondencję, opóźniając dostarczenie listów. Innym razem jego staraniem cały list został zaplamiony atramentem. Święty będąc świadomy tego, że ojciec Augustyn nie znał jego problemów ze wzrokiem, za radą proboszcza kładł list na krzyżu i pismo stawało się czytelne. List z 29 czerwca 1912 roku po otwarciu w obecności proboszcza okazał się być czystą kartką papieru. Stygmatyk miał świadomość tego, że jest to wynik działania kusiciela. Powodem ogromnej złości ze strony diabła było też prowadzenie korespondencji w obcym języku, szczególnie francuskim, łacińskim i greckim. Oprócz tego pewne zjawiska Kapucyn interpretował jako skutek działania kusiciela, np. burzę, która rozpętała się podczas jego ostatecznego wyjazdu z San Giovanni Rotondo[23].

Z czasem walka z kusicielem stała się coraz subtelniejsza i rozgrywała się między duchem a ciałem. Czasami podczas takiej walki duszę Mistyka ogarniał chaos, który obejmował także ciało i objawiał się na zewnątrz w postaci obfitych i zimnych potów, spowodowanych nie naturalnymi przyczynami, ale walką prowadzoną na płaszczyźnie duchowej. W jednym ze swych listów wspominał również o bolesnym śnie letargicznym, który nie wiedział, jak interpretować, ponieważ obawiał się oszustwa wroga ukazującego za prawdę to, co nią nie jest. Dlatego chcąc nie ulegać iluzji, powierzał się całkowicie swemu kierownikowi. Mimo tych wszystkich bolesnych doświadczeń Forgione był pewny, że nie będzie zawstydzony, a Jezus zostanie uwielbiony w jego ciele i duchu. Był też przekonany, że kusiciel nie może być twórcą tego odczucia w szczycie ducha, gdyż jest ono przeżywane w najtajniejszych zakamarkach duszy, do których wejścia nie mają aniołowie i istoty piekielne[24].

2. Fenomeny z porządku poznawczego

Do fenomenów z porządku poznawczego zalicza się przede wszystkim wizje. W mistyce określa się je jako nadprzyrodzoną percepcję przedmiotu,

[23] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 93, 102, 104, 106, 108, 486, w: tamże, s. 250–251, 262–263, 265–266, 267–268, 270–272, 863–864. Fakt ten przywołuje również Luigi Peroni w swojej biografii o. Pio. Podkreśla, że Stygmatyk gardził ich działaniem, co pewnego razu przyczyniło się do tego, iż był prześladowany przez demony przez kolejne dwadzieścia dwa dni; zob. L. Peroni, *Ojciec Pio*, t. 1, Kraków 2020, s. 142.

[24] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 346, 491, w: LoP, s. 665–668, 872–877; por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 208, w: tamże, s. 419–421.

który normalnie dla człowieka jest niewidoczny. W oparciu o rozróżnienie dokonane przez świętych Augustyna i Tomasza z Akwinu, dzieli się je na wizje cielesne (zmysłowe), wizje wyobrażeniowe i intelektualne (umysłowe). Pierwsze z nich, wizje cielesne, polegają na dostrzeganiu zmysłem wzroku jakiejś normalnie niedostrzegalnej przez człowieka obiektywnej rzeczywistości. Wizje wyobrażeniowe polegają na pojawieniu się w wyobraźni reprezentacji zmysłowej przedmiotów w oparciu o posiadane już obrazy lub obrazy nowe, wlewane w ducha ludzkiego w nadprzyrodzony sposób. Z kolei wizje intelektualne są nadprzyrodzonym poznaniem, które powstaje poprzez wgląd inteligencji, bez żadnych wrażeń lub obrazów o charakterze zmysłowym. Jeśli chodzi o stopień ich wiarygodności, to należy zaznaczyć, że najwyższą pewność posiadają wizje intelektualne, później wyobrażeniowe, na końcu cielesne ze względu na najwyższą ich podatność na złudzenia i oszustwa[25].

Kapucyn z San Giovanni Rotondo doświadczał wszystkich trzech kategorii wizji, które dość szybko pojawiły się w jego życiu. Ojciec Augustyn w swym Dzienniku podkreśla, że w przypadku Mistyka ekstazy i wizje zaczęły się już w piątym roku życia, kiedy chciał na zawsze poświęcić się Panu i ustawicznie się pojawiały. Pio spytany, dlaczego przez dłuższy okres nikomu o tym nie wspominał, odpowiedział, że uważał je za normalne rzeczy, które przytrafiają się wszystkim ludziom[26]. Sam o tego typu doświadczeniach pisał niechętnie, ponieważ czuł odrazę do pisania o tych sprawach i czynił to na wyraźną prośbę swego kierownika. Święty dokonał kompetentnego podziału ukazywań, wskazując najpierw na te czysto nadprzyrodzone dotyczące bytów pozbawionych formy, a więc dotyczących Boga, Jego doskonałości atrybutów. O nich nie potrafił w żaden sposób nic napisać, mimo że były obecne w jego umyśle. Później wspominał o ukazywaniach i objawieniach bytów w formach ludzkich. Kapucyn pisał także o trzecim rodzaju objawień dotyczących Jezusa pod ludzkimi postaciami: w czasie Ostatniej Wieczerzy, podczas krwawej modlitwy w Ogrodzie Oliwnym, przywiązanego do kolumny, chwalebnego i jaśniejącego po swoim zmartwychwstaniu, a także w innych jeszcze okolicznościach. Doświadczał również wizji Królowej Aniołów i innych niebiańskich postaci w ludzkich kształtach. Wszystkie te ukazywania wywoływały określone dobre skutki

[25] Por. J. Machniak, *Wizje*, w: LDK, s. 916; por. Flumeri, *Niektóre nadzwyczajne zjawiska*, s. 140.

[26] Por. tamże.

w jego duszy. Stygmatyk z tych prób wychodził z większą świadomością własnej niegodności, poznając w tym świetle, że jest najbiedniejszy ze stworzeń oraz z coraz większym pragnieniem oderwania się od marnego świata ziemskiego. Był też coraz bardziej przeniknięty dobrocią Boga i świadomością braku miłości i wdzięczności wobec Stwórcy ze strony wielu dusz. Dlatego z tego powodu ogromnie cierpiał[27].

W przypadku Mistyka wizje cielesne miały przede wszystkim za przedmiot Jezusa, Maryję, Aniołów oraz świętych. Pojawiały się w kontekście aktywności demonów i miały za cel dodanie mu odwagi. Pio wspominał również o obecności świętych Józefa i Franciszka, którzy byli przy nim prawie przez cały czas. Stosowane przez niego wyrażenia sugerują naoczność tego doświadczenia. Święty widział zagniewanego Jezusa, płaczącego nad prowincją kapucynów, skarżącego się, wzdychającego i dyskretnie płaczącego też nad ludźmi. Gdy w wyniku walki z kusicielem został pobity, sam Jezus przyszedł i podniósł go z podłogi, kładąc z powrotem do łóżka. Szczególnej pociechy i wzmocnienia doznawał od Dzieciątka Jezus. Wszystkie te wizyty wystarczająco wynagradzały mu ataki szatańskie. Zakonnik doświadczał również bardzo bolesnych wizji zwłaszcza wtedy, gdy od czwartku wieczór aż do soboty, ukazywała mu się cała Męka Pańska[28]. Według Antonio Royo Marina w wizjach zewnętrznych nie jest konieczne, by poznawany przedmiot był ludzkim ciałem z krwi i kości, wystarczy, że jest pewną zewnętrzną, zmysłową lub świetlistą formą. Dlatego Pio oprócz wizji cielesnych ludzi opisywał zmysłowe wizje Aniołów. Po jednej z walk stoczonej z kusicielem Stygmatyk wzywał pomocy Anioła Stróża, który nie od razu się mu ukazał i kazał na siebie czekać. Po jakimś czasie pojawił się unoszący się nad nim i śpiewający anielskim głosem hymn na cześć Boga. Początkowo Mistyk nie chciał na niego spojrzeć, kiedy jednak to uczynił, dostrzegł, że był on bardzo smutny. Taki opis może sugerować widzenie przy pomocy zmysłów zewnętrznych. Anioł Stróż pełnił również obowiązki nauczyciela – tłumacza obcych języków, pomagał w odczytywaniu otrzymanych listów, demaskował działanie złego ducha i zmniejszał cierpienie przez niego spowodowane[29]. Karol Wojtyła podkreślał, że choć tego typu wizje

[27] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 134, w: LoP, s. 315–318.

[28] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 120, 125, w: tamże, s. 291–292, 299–300; por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 58, 60, 68, 89, 104, 119, w: tamże, s. 210–211, 213–214, 222–223, 246–247, 265–266, 289–291.

[29] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 270–271.

pochodzą od Boga, to nie należy ich szukać, pragnąć, a nawet powinno się je odrzucać, ponieważ będąc czymś cielesnym, nie mają związku z tym, co całkowicie duchowe. Co więcej, jak zauważał święty Jan od Krzyża, jeśli są usilnie pożądane mogą otworzyć pole do działania diabłu, który podstępnie oszukuje duszę, przybierając nawet postać Anioła światłości[30]. Przekonał się o tym sam Zakonnik, kiedy szatan ukazał się mu pod postacią jednego z kapucynów i przekazał rzekomy nakaz prowincjała, by przerwać korespondencję z kierownikiem duchowym. Pio płakał z tego powodu, wierząc w prawdziwość tego polecenia. Dopiero Jezus zapewnił go o fałszywości tego widzenia. Złudne działanie wroga przyczyniało się nawet do tego, że Kapucyn czasami nie potrafił odróżnić tego, co pochodzi od Boga, od tego, co jest wynikiem aktywności złego ducha. Na polecenie ojca Benedykta miał napisać wypowiedź Jezusa dotyczącą jego osoby. Pan jednak posługiwał się demonami, by mu w tym przeszkodzić, ponieważ nie było to Jego wolą. Wtedy to Święty tłumaczył, że czynił to z posłuszeństwa, a sam Jezus obiecał, że nie będzie już więcej gwałtownie atakowany przez złe duchy. Lecz kiedy przystępował do pisania, jak poprzednio wszystko zapominał. Rodziła się wtedy wątpliwość, czy nie było to podstępne działanie wroga. Wobec tego Jezus skarżył się mu, że wątpi w prawdę i nie potrafi rozpoznawać Jego głosu[31].

Oprócz wizji cielesnych Pio doświadczał widzeń, w których percepcja dokonywała się przy pomocy zmysłów wewnętrznych. Zdaniem wspomnianego już A. Royo Marina wizje wyobrażeniowe często realizują się podczas snu, kiedy zmysły zewnętrzne są jakby zawieszone, a zmysły wewnętrzne posiadają swobodę działania[32]. W tym kontekście należy interpretować dwie wizje Stygmatyka. W pierwszej dostrzegł Maryję zawsze opiekującą się nim z wielką troskliwością, która słysząc prośbę o pewną łaskę, była smutna, a jej twarz się skurczyła. Kiedy Zakonnik na rozkaz ojca Augustyna ponowił prośbę, zagniewana Maryja odsunęła się od niego wraz z innymi niebiańskimi istotami. Wtedy to ogromnie cierpiał, wróg zaś podsuwał mu myśl, że został ostatecznie odrzucony przez Boga. Dopiero po wyjaśnieniu, że zrobił to w imię posłuszeństwa, Bogurodzica ze swym Synem powróciła, ale z surowym spojrzeniem[33].

[30] Por. tamże, s. 271.

[31] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 108, w: LoP, s. 270–272; por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 141, w: tamże, s. 331–333.

[32] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 272–273.

[33] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 127, 129, w: LoP, s. 302–303, 305–307.

W tym wypadku podkreślić należy wielkie zamieszanie wywołane w duszy przez kusiciela wykorzystującego okazję i nakłaniającego do rozpaczy. Mistyk był ogromnie przywiązany do tych nadprzyrodzonych zjawisk, co też przyczyniało się do pojawienia głębokiego wewnętrznego niepokoju, płynącego z utożsamienia obecności Bożej z subiektywnym jej odczuwaniem. Podkreślić należy również posłuszeństwo Kapucyna, który mimo nakazu ze strony Maryi pozostał wierny swemu kierownikowi[34]. Innej wizji wyobrażeniowej Maryi Pio doświadczył 20 lipca 1913 roku rano, po odprawieniu Eucharystii. Dzięki działaniu Ducha Świętego nagle znalazł się w dużym pokoju promieniującym niezwykle jasnym światłem, w którym Maryja z Dzieciątkiem siedziała na wysokim tronie. Wokół niej znajdowała się ogromna rzesza Aniołów. W głębi znajdowały się dwa łóżka z cierpiącymi osobami. Przed tronem była też inna osoba pogrążona w kontemplacji, będąca uosobieniem szczęścia. Wszyscy obdarzali ją uciskami i pieszczotami. Pozostałe osoby były gorzej traktowane, a jedną z nich Aniołowie nawet bili. Mimo to ona nie narzekała. Święty był przekonany o odrzuceniu tej duszy przez Jezusa. Tymczasem Bóg rozwiał te obawy i ukazał prawdziwy los tych trzech dusz. Wskazał, że wszystkie te osoby były w łasce Boga, a trzecia była bardziej ozdobiona nią od drugiej i pierwszej. Ponieważ Pio nie mógł tego zrozumieć, sam Bóg wyjaśnił mu to do głębi przy pomocy wyraźnych słów wewnętrznych, wskazując, że pierwsza należała do dusz słabych i potrzebowała pieszczot, druga była mocniejsza, a trzecia była ukochaną oblubienicą. Widać tutaj, że zmysłowy obraz ukazuje się z większą jasnością niż w przypadku fizycznych zewnętrznych rzeczywistości, co jest charakterystyczne dla wizji wyobrażeniowych[35]. Podobny charakter posiadała wizja cierpiącego Jezusa, znajdującego się w opłakanym stanie. Zbawiciel ukazał wielu księży i zakonników, z których niektórych nazwał rzeźnikami. Ze względu na brak wdzięczności z ich strony Jego agonia nadal trwa i jest bardzo przykra[36]. Jak podkreślał Doktor Mistyczny, powyższe doświadczenia są równie niebezpieczne jak wcześniejsze. Stąd też radził, by wiara ze względu na naturalną słabość intelektu oddzielając się od nich, pragnęła tylko tego, co duchowe[37].

---

[34] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 273–274.

[35] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 139, w: LoP, s. 327–329.

[36] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 124, w: tamże, s. 297–298.

[37] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 275.

Nadzwyczajne doświadczenia Kapucyna z San Giovanni Rotondo nie ograniczały się do płaszczyzny zmysłowej czy wyobrażeniowej, ale obejmowały również te, które przychodziły drogą czysto duchową. Zalicza się do nich przede wszystkim widzenia, objawienia, słowa i uczucia duchowe. Pierwsze z nich, wizje intelektualne, mogą mieć za przedmiot albo substancje cielesne, albo bezcielesne. W przypadku tych drugich, substancji duchowych, ich widzenie jest możliwe tylko wtedy, gdy Bóg w wyjątkowy sposób zatrzyma w człowieku życie naturalne, całkowicie od niego odrywając ducha. Stąd też należy stwierdzić, że nie dokonuje się ono przy pomocy umysłu w porządku naturalnym, jasno i bez zasłony. Dają się jednak odczuć duszy poprzez najsłodsze dotknięcia, uściski, czyli tzw. uczucia duchowe. Na tego typu doświadczenia Pio zdawał się wskazywać, kiedy pisał, że Bóg jest stale obecny w jego umyśle i zawsze odbity w jego sercu. Podziwiał jego piękno, uśmiechy, wzburzenia, miłosierdzie oraz rygory sprawiedliwości. Wspominając o wielkiej roli Anioła Stróża w swoim życiu, który jak przyjaciel i brat strzegł go i prowadził oraz pocieszał w trudnych chwilach, potwierdzał tezę Doktora Mistycznego o braku możliwości widzenia substancji duchowych w śmiertelnym ciele. Kapucyn podkreślał, że swego Anioła Stróża należy uchwycić okiem duszy i pragnąć jego obecności w godzinie własnej śmierci. Oprócz wizji intelektualnych dotyczących substancji duchowych Mistyk doświadczał intelektualnego widzenia substancji cielesnych. Chodzi tutaj głównie o nieprzerwane spostrzeganie Jezusa, który nie pozostawia go samego i wszędzie za nim idzie. Na szczególną uwagę zasługuje również wizja przyszłej walki z szatanem. Podczas tego doświadczenia, gdy wszystkie jego zmysły były zawieszone, Zakonnik toczył walkę z wielkim człowiekiem o przerażającym wyglądzie. Dzięki wsparciu Przewodnika odniósł nad nim zwycięstwo, a wroga zmusił do ucieczki. Przewodnik pokazał mu koronę i obiecał, że otrzyma piękniejszą, jeśli nadal będzie toczył bój z tą osobą. Po zwycięstwie wszystkie brzydkie postacie zniknęły, a ładne wiwatowały na jego cześć. Stygmatyk nie mogąc zrozumieć do końca tej wizji, doświadczył kolejnej, w której oświecony nadprzyrodzonym światłem zrozumiał, że wstąpienie do zakonu było podjęciem takiej walki, w której Jezus będący jego Przewodnikiem nieustannie go wspomaga i wspiera. Podobna intelektualna wizja towarzyszyła przeżyciu transwerberacji w sierpniu 1918 roku. Mistyk okiem umysłu widział tajemniczą niebiańską postać.

Wszystkie tego typu doświadczenia, jeśli pochodzą od Boga, wytwarzają w duszy światło, umożliwiają głębsze Jego poznanie, skłaniają do

poświęcenia się Jemu i miłowania Go. Przyczyniają się także do wzrostu pokory, pogardy dla rzeczy ziemskich z wyjątkiem tego, co może być użyte dla służby Bożej. Takich skutków nie może wytworzyć ani wróg, ani fantazja czy wyobraźnia. Mimo to, według świętego Jana od Krzyża, nie mogą one służyć zjednoczeniu z Bogiem ze względu na to, że odnoszą się do stworzeń, z którymi Bóg nie stoi w żadnej proporcji i nie ma do nich istotnego podobieństwa. Stąd też, jak w przypadku poprzednich wizji, zaleca zachować ostrożność[38].

W mistycznym doświadczeniu Zakonnika należy także wyróżnić objawienia pojęć rozumowych Stwórcy. Poznania te dotyczą wprost atrybutów Boga np. wszechmocy, potęgi, dobroci czy Jego słodyczy. Jednocześnie z takim odczuciem wnika w duszę to, co ona czuje[39]. W oparciu o powyższy podział Święty wyróżniał ukazywania i objawienia czysto nadprzyrodzone dotyczące bytów pozbawionych formy i ukazywania się bytów w formach ludzkich. Pierwsze dotyczą Boga i jego przymiotów. O tym Kapucyn nie potrafił nic napisać, mimo że był absolutnie pewny ich realności i pochodzenia tylko od Pana. Niewyrażalność tego typu doświadczeń, zdaniem Pio, jest spowodowana brakiem terminów. Dlatego dusza bez oszustwa może jedynie stwierdzić, czym dany atrybut Boga, który jest jej ukazywany, nie jest. W tym kontekście należy stwierdzić, że z dnia na dzień odsłaniała się coraz bardziej Stygmatykowi wielkość Boga, Jego miłość, doskonałość i dobroć w wybaczaniu, a z drugiej strony jego nicość. Tego wzrostu światła niebieskiego nie można nabyć na drodze długiego studium ani poprzez ludzkie nauczanie, lecz jest ono bezpośrednio wlane przez Pana, a dusza, gdy je otrzyma, zna i kocha Boga oraz rzeczy wieczne. Choć jest to tylko światło wiary, wystarczy, żeby wznieść się tak wysoko, że świat i to, co on obiecuje, wydaje się marne. Dlatego Pio doszedł do takiego momentu, że nie pragnął niczego innego jak tylko tego, by jego dusza utonęła w niezmierzonym oceanie dobroci, wiecznej prawdy oraz nieskończonej piękności[40].

Drugi rodzaj doznań dotyczy rzeczy o wiele niższych od Stwórcy, czyli pojęć rozumowych stworzeń. Takie odczucie pochodzi od Pana, ponieważ tylko On może przeniknąć do wnętrza duszy i wejść w bezpośrednią

[38] Por. tamże, s. 275–280.

[39] Por. tamże, s. 280.

[40] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 131, 134, w: LoP, s. 309–312, 315–318; por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 294, 360, w: tamże, s. 570–572, 688–690.

komunikację z człowiekiem. Wtedy to prawda mówi od siebie bez hałasu słów czy przedstawień wyobraźni. Początkowo podczas takich widzeń pojawia się lęk i zażenowanie z racji nagłości i jasności oraz zaskakującego sposobu, w jaki prawda zostaje ukazana, ale później zjawia się Boży pokój. W życiu Mistyka tego typu zjawiska z czasem stawały się coraz częstsze. Bóg dzięki tego typu doświadczeniom, które stały się bardziej bierne, chciał wyprowadzić Pio z niedojrzałości, w której nieustannie stawiał mu pytania, ponieważ uważał On to za stan właściwy dla dzieci. Taki sposób postępowania z Zakonnikiem wiąże się z zawładnięciem jego pamięcią. Dlatego, kiedy przychodzi Jezus, pamięta tylko to, co On chce, by pamiętał. Często też zapominał się modlić za tych, za których by chciał, a w innych przypadkach czuł pragnienie, by prosić za kimś innym, za kim nigdy nie zamierzał, gdyż nie znał, nie widział, czy nie słyszał o nim, kto nie polecał się nawet za pośrednictwem innych. Bóg zawsze wysłuchiwał tych próśb. Wspomniany brak pamięci rozciągał się czasem na jedzenie, picie i sen. Nie zapominał o obowiązkach swego stanu tylko dzięki Panu. Forgione wielokrotnie pytał kierownika o prawdziwy powód zapominania wbrew woli, ale bez skutku. W związku z tym obawiał się oszustwa ze strony wroga[41].

Dzięki nadprzyrodzonemu światłu Święty poznawał przede wszystkim stan swej duszy. Widział swoje grzechy, w które niedobrowolnie ciągle popadał oraz tajemne braki w całej ich złości i brzydocie. Zjawisko to rozciągało się też na inne osoby. Poznanie tajemnic ludzkiego serca wiąże się z poznaniem danej osoby przed Panem. Dlatego Pio prosił o wybaczenie, gdy nie odpowiadał na pytania, ale nie zamierzał pisać do ludzi, których nie było mu dane poznać przed Bogiem. W korespondencji Świętego z kierownikami duchowymi można znaleźć wiele śladów tego zjawiska. W listach kierowanych do ojca Benedykta Kapucyn ukazywał mu stan jego ducha. Pisał, że Jezus jest z niego zadowolony, będzie kontynuował dzieło uświęcania, ale pragnie od niego większej uległości wobec Bożych działań. Potwierdzał również wolę Pana co do sprawowanej przez niego posługi spowiednika i podkreślał konieczność zwalczania przeciw temu pokus. Dzięki temu zjawisku Bóg często przekazywał także Mistykowi wiadomości dotyczące Zakonu. Dlatego w jednym ze swych listów wspominał o narzekaniu Jezusa na podróże i przenosiny, które nie były konieczne,

[41] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 217, w: tamże, s. 432–434; por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 184, 257, 261, w: tamże, s. 388–390, 492–493, 497–499.

a przez które w prowincji kapucyńskiej zostało pogwałcone ubóstwo. Innym razem przekazał nawet nakaz Pana, by przełożeni nie zmieniali zakonników w jego wspólnocie, jeśli pragną dobra dusz i prowincji[42]. Pio w swych listach wypowiadał się też na temat powołania innych osób. Na pytanie jednego z braci, czy ma przyjąć święcenia kapłańskie odpowiedział stanowczo, że wolą Pana jest, by służył Mu jako zakonnik świecki. Innej osobie radził, by do diakonatu przystąpiła z czystą intencją tak, jak poleca Kościół. Jednej ze swych duchowych córek oznajmił, że nie wie, do jakiego stanu jest wezwana przez Boga, ale ma zrezygnować z małżeństwa z młodzieńcem, który ostatnio poprosił ją o rękę, ponieważ byłaby z nim nieszczęśliwa i naraziłaby swe zbawienie na niebezpieczeństwo[43].

Stygmatyk przekazywał również informacje na temat losu zmarłych osób. Co do pewnego samobójcy miał przeczucie, że Pan okazał mu miłosierdzie w ostatnich momentach życia. Po jakimś czasie poznał, że został uratowany. Zakonnik wielokrotnie pocieszał innych, podkreślając, że ich bliscy zostali zbawieni. Wzywał też do modlitwy, jeśli widział, że jakiś zmarły nie ogląda Bożego oblicza. Na pytanie ojca Augustyna o los żołnierza namaszczonego przez niego krótko przed śmiercią, szczerze odpowiedział, że nic o tym nie wie[44]. Forgione ubogacony takimi łaskami był też przekonany, że cieszą się nimi także inni. Dlatego jedną z dusz pyta, czy Pan chce, by został tu, gdzie jest, czy gdzieś odszedł, czy powinien zrezygnować z kierownictwa kolegium serafickim czy nie, czy pełnienie tej służby szkodzi mu, czy też może służy jego duchowemu postępowi, co ma robić, aby bardziej podobać się Bogu[45]. Wobec powyższych doświadczeń dusza staje przed problemem ich niewyrażalności, choć jest całkowicie pewna tego sposobu poznania. Stygmatyk widział te wszystkie rzeczy z najjaśniejszym zrozumieniem, ale nie znajdował na świecie przedmiotów, które mogłyby być choć trochę do nich podobne, stąd nie mógł ich wyrazić. Pio nie miał wątpliwości, że Bóg w nim działał i dlatego nie mógł się nigdy przekonać, by te łaski pochodzące od Pana mogłyby pochodzić od szatana. Wobec wątpliwości ojca Benedykta, co

[42] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 154, 192, 541, 565, w: tamże, s. 351–352, 400–401, 966–967, 995; por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 283, 535, 586, w: tamże, s. 539–542, 959–960, 1022–1023.

[43] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 290.

[44] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 146, 210, 282, 466, w: LoP, s. 340–342, 423–424, 537–539, 840–841.

[45] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 291.

do niektórych objawień, Święty wyznawał, że nie chciał wpaść w szpony kusiciela i w związku z tym, choć był ich całkowicie pewny prowadził walkę z sobą, by w nie nie wierzyć tylko dlatego, że przełożony poddaje je w wątpliwość[46]. Dlatego można stwierdzić, że sposób postępowania Świętego był zgodny z klasycznymi radami Doktora Mistycznego, który podkreśla, że wszystkie te doznania nie pomogą duszy w drodze do Boga, jeśli się na nich oprze. W związku z tym należy je usilnie oddalać i iść do Boga przez to, czego się nie zna, zdając z nich zawsze relacje swemu spowiednikowi lub kierownikowi duchowemu[47].

Święty Jan od Krzyża do darów otrzymywanych tą drogą zalicza również rozumienie języków (glosolalia). Charyzmat ten uwidacznia się na różne sposoby. Chodzi w nim przede wszystkim o wlaną znajomość obcojęzycznych zwrotów bez jakiegokolwiek uprzedniego studium. Cud ten lokuje się albo w tym, który mówi, albo w tych, którzy słuchają, w zależności czy się mówi, czy też rozumie język dotąd nieznany. Najgłośniejsze objawienie glosolalia osiągnęła w dniu Pięćdziesiątnicy[48]. Na podstawie korespondencji Ojca Pio z kierownikami duchowymi można stwierdzić, że posiadał on ten charyzmat. Ojciec Augustyn w swych listach do Forgione często używał języka łacińskiego, francuskiego, a nawet greckiego. Na pytanie, skąd zna język francuski odpowiadał, że Anioł Stróż jest jego tłumaczem. Tak prowadzona korespondencja nie podobała się diabłu, stąd Zakonnik pragnął, by była nadal prowadzona w taki sposób[49].

---

[46] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 154, 228, w: LoP, s. 351–352, 448–451.

[47] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 293.

[48] Por. Flumeri, *Niektóre nadzwyczajne zjawiska*, s. 138.

[49] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 291–292. O glosolalii o. Pio wspomina także w swoim artykule kapucyn o. Andrzej Derdziuk. Charakteryzuje ją, podobnie jak inne analizowane nadzwyczajne dary duchowe Stygmatyka, jako wynik Jego szczególnej więzi z Duchem Świętym. Wspomina o znajomości języka francuskiego przez Stygmatyka, choć nigdy się jego nie uczył. Jednocześnie dopowiada, że o. Pio mógł mieć podręczniki do nauki francuskiego podarowane mu przez Pia Forgione z Penelli. Niezależnie od tego w latach 1912–1915 o. Augustyn pisze do Stygmatyka aż trzydzieści siedem listów w języku francuskim i trzy listy w języku greckim. O. Pio rozumie ich treść i odpisuje na niektóre z nich po francusku (26 sierpnia i 4–5 września 1912 roku). Fakt ten dostrzega o. Augustyn i pochwala taką znajomość obcego języka w jednym z kolejnych listów. Z kolei ks. Salvatore Pannullo wspomina, że 25 sierpnia 1919 roku podczas spotkania Stygmatyk przytoczył mu dokładną treść listu, który został napisany do niego przez o. Augustyna po grecku. Jednocześnie zaznacza, że o. Pio nie znał nawet greckiego alfabetu. Sam Stygmatyk znajomość obcych języków, których nigdy się nie uczył, tłumaczył pomocą Anioła Stróża. Autor artykułu przywołuje jeszcze dwa fakty, które potwierdzają znajomość języka niemieckiego i angielskiego u Kapucyna z Gargano, mimo że ich się nie uczył. O. Augustyn wspomina, że pewnego razu o. Pio odwiedził szwajcarski

Oprócz tego rodzaju zjawisk Doktor Mistyczny mówi jeszcze o innym rodzaju objawień, czyli wyjawieniu ukrytych rzeczy i tajemnic dotyczących Boga i Jego dzieł. Według niego w tych objawieniach zawierają się: przepowiednie proroków, obietnice i groźby Boga oraz inne rzeczy, które dokonały się lub dokonują w relacji z wiarą. W tym dziale mieszczą się także zapowiedzi dotyczące zdarzeń w jakiś państwach, narodach, stanach, rodzinach oraz te związane z pojedynczymi osobami[50]. Zakonnik posiadał również taki charyzmat i był przekonany, że diabeł nie mógł być twórcą tego odczucia w szczycie ducha, ponieważ przeżywał je w najtajniejszych zakątkach duszy, gdzie wejście dla istot anielskich i piekielnych jest zakazane. Od czasu do czasu przychodziło z wysoka światło, by upewnić duszę, że wszystko jest kierowane przez Bożą Opatrzność i Bóg prowadzi go do doskonałości i zjednoczenia ze Sobą. W szczycie ducha czuł zapewnienie Jezusa, że bez pozwolenia Ojca nie może mu spaść włos z głowy. Innym razem, mimo że o tym nie myślał, rozpalało się w duszy najgorętsze pragnienie całkowitego posiadania Jezusa i wtedy Pan z taką pewnością, jaką nie da się wyrazić słowami, objawiał mu, że jego przyszłe życie będzie męczeństwem[51]. Później w wizji czysto intelektualnej pojmował, że jego ziemska egzystencja będzie nieustanną walką z kusicielem, w której wspomagać go będzie sam Jezus i nagrodzi za nią w niebie. Bóg objawiał mu też, co może się przydarzyć tej lub innej osobie. Swej duchowej córce Giuseppinie Morgera w dwuznaczny sposób, nie chcąc pozbawić jej zasługi, przepowiedział, że nie wstąpi do klasztoru. Widział także papieża przepojonego goryczą z powodu ludzkiej złości i dlatego wielokrotnie modlił się za niego i za te złe dusze, które go krzywdziły, prosząc o ich nawrócenie. Z kolei ojcu Benedyktowi zapowiedział większe próby, ale i wspanialszą koronę przygotowaną dla niego w niebie. Ojca Augustyna zapewnił, że wyjdzie cało z trapiącej go choroby. Innego kapucyna, ojca Paolino, prosił o przerwanie korespondencji, która może stać się przyczyną nieszczęść dla obojga piszących[52]. Zakonnikowi

kapłan, który rozmawiał z nim po łacinie. W trakcie rozmowy poprosił o modlitwę w intencji pewnej kobiety. Zapewnienie o modlitwie ze strony Stygmatyka otrzymał po niemiecku. Ponadto o. Pio spowiadał amerykańskich żołnierzy w 1943 roku oraz pewną włoską kobietę z niewielkiej wioski San Mauro Pascoli, która mówiła dialektem i nie znała języka włoskiego. Stygmatyk spowiadał ją, posługując się tym dialektem; zob. A. Derdziuk, *Ojciec Pio jako narzędzie Ducha Świętego*, RT, 66 (2019), z. 3, s. 154–155.

[50] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 294.

[51] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 208, 264, w: LoP, s. 419–421, 501–503; por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 131, w: tamże, s. 309–312.

[52] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 295–297.

dane było także poznać to, co się zdarzy w jakimś państwie. W kontekście I wojny światowej przepowiedział, że Italię czeka taki sam los, jak jej współsiostrę, ponieważ jest cudzołożna. Nie znał jednak dokładnego terminu zakończenia wojny, ponieważ Bóg pogrążył się w całkowitym milczeniu[53]. Święty Jan od Krzyża podkreśla, że i ten sposób poznawania jest niepewny, a dusza nieustannie powinna opierać się tym objawieniom i widzeniom tak, jak to czyni z pokusami. Nie tylko nie powinna ich pragnąć, ale dążyć do ich usunięcia z drogi wiodącej ku zjednoczeniu z Stwórcą. Do powyższej rady Doktora Mistycznego stosował się również Mistyk z Gargano[54].

Nadprzyrodzone treści mogą także docierać do człowieka poprzez słowa wewnętrzne, które dzieli się na sukcesywne, formalne i substancjalne. Pierwsze z nich, słowa sukcesywne, powstają na płaszczyźnie intelektu, który złączony z konkretną nadprzyrodzoną prawdą dzięki działaniu Ducha Świętego tworzy nowe pojęcia o niej[55]. Przykładem może tutaj być jeden z listów Stygmatyka, w którym stwierdził, że nigdy nie czuł takiej słodyczy jak dzisiaj. Słowa z Pieśni nad Pieśniami: „mocna jest jak śmierć miłość, twarda jak otchłań jest zazdrość" (por. Pnp 8, 6) stają się źródłem rozważania krążącego wokół tematu miłości, śmierci i piekła. Pio podkreślał także, że odczuwa zranienie strzałą, która nie pochodzi od żadnego ze stworzeń. Ciężko było mu ciągnąć łańcuch swej niewoli i być przywiązanym do tego boskiego piekła[56]. Ponieważ słowom tym towarzyszyło uczucie miłości, pokory i prawdziwej czci dla Boga, można przypuszczać, że powstawały one pod natchnieniem Ducha Świętego, choć w porównaniu z rzeczywistością wiary ich wartość była niewielka.

Kolejny rodzaj słów wewnętrznych to słowa formalne, które wypowiadane są do ducha przez osobę trzecią. Przychodzą one bez względu na skupienie ducha, często, gdy jest się daleko od tego, co się słyszy[57]. W przypadku Stygmatyka sam Chrystus zdawał się go uczyć, jak odróżnić Jego słowa od słów złego ducha. Pewnego razu po Mszy świętej w czasie dziękczynienia duszę Zakonnika opanowała wielka oschłość, co znaczy, że późniejsze słowa musiały być formalne a nie sukcesywne. Ukazał mu się wtedy Pan i podał wskazówki, jak odróżnić Jego obecność i działanie

[53] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 250, 415, w: LoP, s. 481–482; por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 365, 387, 394, w: tamże, s. 696–697, 730–731, 743–744.

[54] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 299.

[55] Por. tamże.

[56] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 294, w: LoP, s. 570–572.

[57] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 300.

od podstępów szatańskich. Bóg zawsze prowadzi duszę ku sobie, kusiciel zaś oddala od Niego. Pan nie wzbudza też w duszy obaw, które oddalają od Niego, szatan z kolei nie powoduje nigdy obaw, które nakłaniałyby do zbliżenia się do Stwórcy. Działanie Boga powodujące pojawienie się jakichś wątpliwości w ostateczności przyczynia się do pozostawienia duszy w pokoju i zadowoleniu. Powyższe wskazówki Jezusa sprawiły, że Święty słodycze tego świata uznał za niesmaczne w porównaniu choćby z odrobiną szczęścia wiecznego. Ogromną pomocą była także stała obecność Jezusa przy nim, dzięki czemu nie był w stanie uczynić niczego, co by Go zasmucało[58]. W przeżywaniu tego typu zjawisk Pio stosował się do rad Doktora Mistycznego, który podkreślał, by nie przywiązywać się do tego typu słów wewnętrznych, podobnie jak do poprzednich[59]. Dlatego ojcu Augustynowi zlecił zbadanie jednej z osób, co do tych zjawisk. Nie wątpił w Boże działanie, ale nie chciał ufać temu, co w ten sposób poznawał. Taką ostrożność radził także innym osobom. Zalecał, by nie przykładać do nich wagi, okazać obojętność, nie pogardzać, ale też nie kochać i nie pragnąć tego typu rzeczy[60].

Ostatnie ze słów wewnętrznych to słowa substancjalne, które będąc słowami formalnymi, posiadają nadzwyczajną skuteczność tworzenia w duszy tego, co oznaczają. Święty doświadczał też tego typu zjawiska, np. 21 lipca 1929 roku, kiedy po piętnastu dniach bolesnego cierpienia, rankiem, po Eucharystii, w czasie dziękczynienia, na chwilę intymnie poczuł Chrystusa, który zapewnił go, że z nim nieustannie jest. Wtedy to Forgione uświadomił sobie, że po wielkim cierpieniu na nowo powrócił do życia. Wzmocnienie trwało jednak tylko pół dnia i Mistyk został na nowo wprowadzony w poprzednie cierpienia. Święty Jan od Krzyża podkreśla, że odnośnie tych słów dusza nie ma nic do zdziałania, niczego nie chce, niczego nie odrzuca, niczego się nie obawia. Stąd nie powinna ich ani szukać, ani odrzucać, jeśli Bóg ich udziela, ponieważ mogą okazać się pożyteczne w dążeniu do zjednoczenia[61].

Ostatni rodzaj pojęć intelektualnych przenika do rozumu z uczuć duchowych rodzących się z Bożych dotknięć. Pio kilkakrotnie w swej korespondencji z kierownikami duchowymi pisał o dotknięciu, które rodzi

[58] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 137, w: LoP, s. 322–325.

[59] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 301.

[60] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 265, w: LoP, s. 503–505.

[61] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 302–304.

się nie w wyniku rozważania, ale z wewnętrznego płomienia miłości. Dzięki jego obecności dusza staje się spokojna i cicha, ponieważ Pan daje jej przedsmak tego, co pragnie i odkrywa jej niektóre rzeczy. Zakonnik zaczynał rozumieć, że jeśli istnieje w nim jakieś dobro, to pochodzi ono całe z tych dóbr nadprzyrodzonych. Czasami też Bóg dawał mu odczuć takie radości, których sam nie pojmował. Pan wyjawił mu też niektóre sekrety, które pozostają tak wyciśnięte na dnie duszy, że nie można ich wymazać. Brak mu było słów, by je wyrazić, a nawet, gdy mu się to udawało, traciły na blasku. Wymieniał także trzy zasadnicze skutki tych nadprzyrodzonych zjawisk. Dzięki nim głębiej poznawał Boga i Jego wielkość oraz samego siebie. To poznanie z kolei rodziło w nim głębokie poczucie pokory, a w ostateczności pogardę dla wszystkich ziemskich rzeczy, ogromną miłość do Pana i cnoty[62]. Jak zauważa Doktor Mistyczny, uczucia duchowe są przyjmowane przez rozum na sposób innych zmysłów, np. uczucie słodkiej woni duchowej. Dlatego też Mistyk z Gargano dostrzegał w sobie brak Najwyższego Dobra z substancjalnego i zapachowego odczucia, które Bóg tam zostawił w swym pospiesznym przejściu. Zakonnik objawiał też poznawcze skutki tego doznania, stwierdzając, że Pan jest mądry, sprawiedliwy i dobry. Podczas takiego zjawiska, kiedy rozum jest bierny, dusza dzięki tym dotknięciom staje się godna prosić o zaślubiny z Boskim Oblubieńcem. Wtedy to Najwyższy odkrywa jej bardzo ważne prawdy w sposób całkiem nowy. Jednak dusza nie widzi tego Boskiego Oblubieńca, jest tylko pewna Jego obecności oraz tego, że nie może w to wątpić. Doświadcza także cudownych efektów takiego stanu rzeczy do tego stopnia, że zdaje się jej być On kimś zupełnie nowym. Boskie dotknięcia są więc częścią zjednoczenia, które biernie dokonuje się w duszy[63].

3. Fenomeny z porządku afektywnego i somatycznego

Royo Marin zauważa, że między fenomenami porządku afektywnego i somatycznego nie jest możliwe ustalenie jakiegoś sztywnego podziału, ponieważ trudno znaleźć zjawisko ograniczone wyłącznie do intelektu, woli czy ciała. Jako kryterium należy więc wskazać główny i dominujący aspekt danego doświadczenia. W przypadku zjawisk nadzwyczajnych

[62] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 131, 155, 327, w: LoP, s. 309–312, 353–356, 633–635.

[63] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 305.

w życiu ojca Pio zjawiska afektywne są swego rodzaju wstępem do somatycznych fenomenów transwerberacji i stygmatyzacji. Stąd też zostaną one omówione łącznie z tymi zjawiskami[64].

Do zjawisk afektywnych zalicza się przede wszystkim ekstazę oraz ognie miłości. Pierwsze z nich – ekstazy – często będąc wyrazem normalnego rozwoju łaski, są przedstawiane jako jeden ze stopni kontemplacji wlanej. Skoro jednak w swej zewnętrznej formie wykazują podobieństwo do fenomenów mistycznych, zostaną tutaj omówione. Zakonnik dokładny opis ekstazy przedstawił w liście z 1 listopada 1913 roku w kontekście charakterystyki zwyczajnego sposobu modlitwy. Już na początku dusza znajduje się w takim pokoju i spokoju, który nie da się wyrazić słowami. Wtedy to zmysły zostają zawieszone z wyjątkiem słuchu, który w niczym nie przeszkadza nawet wtedy, kiedy jest wielki hałas. Stąd też Mistykowi trudno było rozmyślać przy pomocy intelektu, posługiwać się rozumem i cieszyć się używaniem zmysłów. Dusza ubogacona poznaniem niebiańskich rzeczy staje się prawie niema. Chciał to innym opowiedzieć, ale nie znajdując odpowiednich słów, wolał milczeć. Rodziło się także cierpienie wynikające z tego, że intelekt został porwany, by kontemplować cuda Boskiego Oblubieńca, a wola nic z tego nie rozumiała, bo bardziej kocha niż poznaje. Po wyjściu z tego stanu, który wiele razy doprowadzał go do granic życia, Święty pogrążał się w stan ziemskiego pielgrzymowania, by podobnie jak św. Paweł po usłyszeniu w niebie tajemnych słów znosić na ziemi gwałtowność szatana. Mistyk, będąc świadomym własnej wolności sprawiającej, że miota się w ogniu tysiąca innych prawd, pragnie dnia, w którym zanurzy się w ogniu wiecznej prawdy i nie będzie już miał możliwości grzeszenia, odwracania się od Boga oraz opuszczania Jego rozkoszy w wiecznej ekstazie najsłodszej miłości[65].

Najczęściej rozróżniamy dwie formy ekstazy. Pierwsza, nazywana łagodną i miłą, związana jest z wyjściem z siebie, poczuciem ulgi w cierpieniach, ze słodkim upojeniem i z najczystszym pokojem ducha i ciała. W jednym z listów Pio pisał, że czuł w rozszerzających się płucach czyste i odświeżające powietrze, które przenikało wszystkie włókna ciała, przebiegało żyły i ożywiało każdą cząstkę krwi. Klasycznym przykładem takiej ekstazy są przeżycia związane ze stygmatyzacją. Po zakończeniu

[64] Por. tamże, s. 310.

[65] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 155, 184, 289, w: LoP, s. 353–356, 388–390, 554–556; por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 294, w: tamże, s. 570–572.

celebracji jednej ze swych Mszy świętych Kapucyn został zaskoczony przez odpoczynek, podobny do słodkiego snu. Wszystkie zmysły, zewnętrzne i wewnętrzne, zostały zawieszone, a same władze duszy znajdowały się w nieopisanym spokoju. Dochodziła do tego całkowita cisza wokół niego i w nim, wielki pokój, pogodzenie się z brakiem wszystkiego oraz wytchnienie w samym nieszczęściu[66].

Druga forma ekstazy, gwałtowna i bolesna, przyczynia się do tego, że wszystkie członki ciała stają się sztywne, a życie jest jakby zawieszone, zatrzymane. Pragnienie obecności Boga jest tak duże, że sprawia wysuszenie wszystkich kości oraz zmniejszenie ciepła i sił ciała. Pio słabł z miłości do Pana i prawie omdlewał. Na początku takiej ekstazy dusza odczuwa lęk, konsternację z powodu nagłości, jasności i zadziwiającego sposobu, w jaki zostaje jej ukazana prawda, ale potem pozostaje ona w Boskim pokoju. Franciszek Forgione bolesne ekstazy przeżywał przy ołtarzu. Nie umiał opisać, co się wtedy działo, ponieważ wszystko przeżywał nieświadomie. Zdawało się mu, że popada w sen letargiczny, który tworzy się w całkowitej bezsilności, jest bardzo bolesny, a przez nagłość wysiłków przyczynia się do całkowitego związania wewnętrznych i zewnętrznych zmysłów ciała. Dlatego Mistyk na skutek tej ekstazy znajdował się w całkowitej bezsilności i niemocy[67].

W czasie takich ekstaz zazwyczaj mają miejsce tzw. zaręczyny duchowe, które są obietnicą ze strony Boga, że doprowadzi duszę do zjednoczenia przemieniającego[68]. W przypadku Mistyka trudno jest określić precyzyjnie ten moment. W jednym z listów wspominał o łagodnym świetle z wysoka, które zdawało się go zapewniać, że wszystko dzieje się zgodnie z wyrokami Bożej Opatrzności, a on sam jest prowadzony przez Ojca do celu, jakim jest doskonałość i zjednoczenie z Nim. Ponadto w szczycie ducha czuł zapewnienie, że bez woli Pana nie może mu nawet spaść włos z jego głowy, ponieważ czuwa On nad nim nieustannie, a doświadczając go strapieniami, czyni to zawsze z miłości i dla jego doskonałości. Skutki tego zjednoczenia są różnorodne. Przede wszystkim sprawiają trzy główne: godną podziwu znajomość Boga i Jego wielkości, dogłębne poznanie

[66] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 312, w: tamże, s. 598–600; por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 510, w: tamże, s. 916–917.

[67] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 208, 217, 226, w: tamże, s. 419–421, 432–434, 444–446; por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 393, 409, 491, 506, w: tamże, s. 741–742, 764–766, 872–877, 901–904.

[68] Por. W. Zyzak, *Modlitwa Ojca Pio*, w: *Przesłanie Ojca Pio z Pietrelciny*, s. 126.

samego siebie i wynikające z tego głębokie uczucie pokory, pogarda do rzeczy tego świata, miłość do Boga i cnoty[69].

Drugi z fenomenów porządku afektywnego, ognie miłości, posiada różne stopnie: zwykłe ciepło wewnętrzne, intensywny żar miłości, materialne oparzenie[70]. Także w przypadku Świętego dało się zauważyć pewne narastanie tego procesu. Początkowo było to ciepło związane z trapiącą go wysoką gorączką, do której mierzenia często brakowało termometru. Pomimo wysokiej temperatury Zakonnik szedł do kościoła, ponieważ głód i pragnienie Najświętszego Sakramentu były tak wielkie, że nie mógł opuścić tego zjednoczenia z Jezusem. Tutaj ujawniała się więc prawdziwa przyczyna tego rozpalenia. Płomienie niepokoiły jego serce wtedy, gdy Zbawiciel się ukrywał. Takie rozpalenie czuł też czasami przy ołtarzu w całym sobie. Wtedy to zdawało się mu, że twarz zmienia się w ogień. Początkowo był to więc ogień miłości dość zmysłowej, dlatego przez Pio określany był jako miły. Czuł, że jest on zapalony w sercu przyjazną ręką[71]. Z czasem to przeżycie stało się coraz bardziej bolesne i Forgione chciał położyć lód na swym sercu, by zgasić w nim ogień. Jest to dowód na istnienie wyższego stopnia intensywnego rozpalenia. Kapucyn stwierdzał, że jeśli Pan będzie nadal spalał mu serce i całe wnętrze, zanim się z Nim zjednoczy rano w Komunii, nie będzie w stanie tego znieść i umrze. Takie odczucie towarzyszyło mu także wobec cierpiącego Jezusa. Wtedy to był chory z miłości i ogromnie cierpiał z powodu tego żaru[72]. Z czasem to zjawisko staje się jeszcze bardziej przejmujące, zaczyna też objawiać się na zewnątrz, przez co można stwierdzić, że jest to pełnia fenomenu ogni miłości[73].

Z opisu transwerberacji, jaki znajdujemy w jednym z listów Mistyka wynika, że jej konsekwencją było wypalenie rany po stronie serca. Miało to miejsce 23 sierpnia 1912 roku po Mszy Świętej podczas dziękczynienia. Wtedy to Pio poczuł ognisty grot wyciągnięty przez Chrystusa, który

---

[69] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 264, w: LoP, s. 501–503; por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 155, w: tamże, s. 353–356.

[70] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 312.

[71] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 3, 17, 31, 44, w: LoP, s. 145–146, 161–162, 178–179, 194–195; por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 68, 74, w: tamże, s. 222–223, 228–229.

[72] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 76, 87, 89, 93, w: tamże, s. 231–232, 243–244, 246–247, 250–251.

[73] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 314.

zranił dotkliwie jego serce. Intensywność tego płomienia była tak duża, że nie był w stanie wyrazić tego słowami, wydawało się mu też, że niewidzialna siła zanurzała go całego w ogniu słodyczy, a jego dusza zaraz miała oddzielić się od ciała. Takie zjawisko, jak sam zaznaczył, nie jest naturalne, ponieważ czuł, że cały płonie, choć nie ma ognia. Opisywany przez niego ogień trawił jego wnętrze, nie był podobny do jakiegokolwiek materialnego ognia, był delikatny i miły, spalał, nie sprawiając żadnego bólu. Dzięki niemu Święty doznał wielkiego upodobania i nasycenia, nie tracąc jednocześnie pragnienia, które nie usuwało sytości i nie było przez nią wygaszone. Choć był on całkiem inny od materialnego, to był do niego podobny w tym, że trawił i niszczył wszystko, co się sprzeciwiało swobodnemu osiągnięciu jego celu. Kiedy dusza wyszła z tego ognia, została uwolniona od upodobań starego człowieka. Zjawisko powtarzało się i oczyma ducha widział, jak w sercu zanurzał się nóż z zaostrzonym i rzucającym ogień końcem, zagłębiającym się aż do wnętrzności, z których później siłą był wyjmowany. Te uderzenia sprawiały, że dusza zaczynała wybuchać coraz większą miłością do Boga, a ból spowodowany otwartą przez Niego raną i słodycz, która równocześnie dawała się odczuć, były tak intensywne, że ich przygaszenie było niemożliwe. Choć były one duchowe, to ciało uczestniczyło w nich w dużym stopniu, stając się bezsilnym[74]. Od tego momentu opisy są bardziej obrazowe. Forgione widział się zatopionym w oceanie ognia. Wszystkie jego wnętrzności płonęły, a ciało i duch były narażone na ogień i miecz. Czuł, jakby był w ognistym piecu, który płonie, a nigdy nie spala. Był w tyglu Bożej sprawiedliwości. Nie był w stanie wyrazić tego całego wulkanu, który go trawił[75].

Wyżej omówione zjawiska dotyczące sfery emocjonalnej w znacznej mierze wpływają na funkcjonowanie ciała. Szczególnie ognie miłości stanowią swoisty wstęp do fenomenów z porządku somatycznego, wśród których należy najpierw wymienić te, które związane są ze słabością i siłą ciała[76]. Już od początku swego życia Mistyk borykał się z wieloma ciężkimi chorobami. Do najczęstszych jego dolegliwości zaliczyć należy: gorączkę i towarzyszące jej obfite poty, silny i uporczywy kaszel występujący zazwyczaj nocą i powodujący silne bóle płuc, bóle klatki piersiowej

[74] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 95, 127, 187, 226, w: LoP, s. 253–254, 302–303, 392–393, 444–446; por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 184, 224, w: tamże, s. 388–390, 441–442.

[75] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 506, 513, w: tamże, s. 901–904, 921–924.

[76] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 316.

utrudniające każdą czynność, w tym mówienie i oddychanie, problemy z żołądkiem będące przyczyną wymiotów, bóle głowy i migreny uniemożliwiające jakąkolwiek czynność, reumatyzm skutkujący trudnościami w poruszaniu się i kłopoty ze wzrokiem dokuczające Zakonnikowi od grudnia 1911 do maja 1912 roku. Podczas pobytu w armii została u niego stwierdzona nawet gruźlica płuc[77]. Cierpiał także na częsty brak pamięci, który według Stygmatyka spowodowany był przez samego Jezusa. To On pozostawiał mu pamięć tylko o tych osobach i rzeczach, o których chciał, by pamiętał. Zjawisko to rozciągało się nawet na zaspokajanie własnych potrzeb wegetatywnych związanych głównie z jedzeniem i piciem. Tylko dzięki Panu był w stanie pamiętać o rzeczach i sprawach obowiązkowych, należących do jego stanu. Czasami Święty skarżąc się wprost na powyższe trudności, porównywał je do cierpień męczenników. Wyżej wymienione zjawiska można tłumaczyć poprzez doszukiwanie się ich naturalnych przyczyn, biorąc pod uwagę tajemnicze choroby, umartwienia i praktykowanie ubóstwa. Właściwszym jednak sposobem ich wyjaśnienia jest interpretacja w kontekście zjednoczenia z Boskim Mistrzem. W procesie dążenia do przebóstwienia na jednym ze stopni dusza staje się podobna do Boga nawet poprzez ciało. Im bardziej jest bliska zjednoczenia z Nim, tym bardziej ciało nabiera cech, które będą dla niego charakterystyczne w wieczności. Stąd też można stwierdzić, że słabość witalna ukazuje transcendentną moc realizującą się za pomocą darów inedii i wigilancji, działających jako pewna antycypowana niezniszczalność ciał chwalebnych, która zawiesza prawo stałego rozkładu organizmu i dyspensuje od związanej z nim konieczności jedzenia i snu. Tezę tą zdaje się potwierdzać fakt jednoczesnego braku snu i pokarmu, poza Eucharystią, przy niesłabnącej aktywności[78]. Sam Pio doszedł też do wniosku, że przy jego stanie zdrowia utrzymywanie się przy życiu to prawdziwy cud. W tym kontekście wyjaśniał również uzdrowienia z tajemniczych chorób, wobec których lekarze czuli się bezradni i zrozpaczeni[79].

Kolejny fenomen z porządku somatycznego to bilokacja najczęściej definiowana jako równoczesne przebywanie tej samej osoby w dwóch różnych miejscach. Tradycja tomistyczna w tej kwestii utrzymuje, że

[77] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 3, 8, 23, 80, 175, 257, w: LoP, s. 145–146, 152–153, 169–170, 236–237, 379–380, 492–493; por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 297, w: tamże, s. 576–577.

[78] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 318–319.

[79] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 298, 387, w: LoP, s. 578, 730–731.

taka rzeczywista i jednoczesna obecność ciał jest niemożliwa. Dopuszcza tutaj istnienie jedynie pozornej, w formie przedstawieniowej, która następuje tylko w duchu albo w ciele i duszy. W tym drugim przypadku fizyczna obecność jest realizowana w miejscu ukazania, a w miejscu, które opuszcza, jedynie jako przedstawieniowa. W przypadku Mistyka należy mówić o bilokacji następującej w duchu. Potwierdzeniem tego faktu jest zdarzenie przytaczane przez samego Świętego z 18 stycznia 1905 roku. Wieczorem, około godziny 23.00, przebywając na chórze kościoła nagle znalazł się w ekskluzywnym domu przy umierającym ojcu, podczas narodzin pewnej dziewczynki. Ukazała się mu też wtedy Maryja, zapewniając go, że będzie to wartościowa osoba, oddana Jezusowi. Mówiła także, że najpierw będzie miał możliwość spotkania się z nią u „świętego Piotra". Później ponownie wrócił na chór. Po kilku latach okazało się, że tą dziewczynką jest Giovanni Boschi, córka masona, urodzona w dniu śmierci ojca, który przed swym odejściem nie miał możliwości wyspowiadania się, ponieważ inni masoni nie chcieli dopuścić do niego kapłana. Staje się to jednak możliwe, ponieważ jego żona prosiła, by przynajmniej pozwolono ochrzcić im dziecko. Tylko w ten sposób ojciec Giovanni mógł się pojednać z Bogiem. W 1922 roku Boschi udała się do Rzymu, gdzie w Bazylice Świętego Piotra usiłowała rozwiązać swe duchowe problemy dzięki rozmowie z młodym kapucynem. Kolejne spotkanie ze Stygmatykiem miało miejsce w 1923 roku. Wtedy to rozpoznał w niej dziewczynkę, która przyszła na świat w czasie śmierci ojca i którą spotkał u „świętego Piotra". Fakt występowania bilokacji w życiu Forgione potwierdzały także inne osoby, twierdzące, że widziały go w różnych miejscach, podczas gdy od 1918 roku nie opuszczał nigdy San Giovanni Rotondo. Wyżej opisane zjawisko można więc nazwać fenomenem transformacji fizycznej, trudnym do wytłumaczenia bez uwzględnienia jego nadprzyrodzonego charakteru[80].

Omówiony wyżej stan fizyczny Świętego i towarzyszące mu fenomeny cielesne mają swe źródło w sercu, będącym siedzibą uczuć, zwłaszcza miłości i doświadczającym różnych skutków nadzwyczajnych zjawisk. Ognie

[80] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 321–324. O bilokacji o. Pio mówi także w swoim artykule A. Derdziuk. Przytacza dwa fakty potwierdzające posiadanie takiego daru przez niego. Mówi o uderzeniu w twarz dłonią, na której była rękawiczka z uciętymi palcami brata duchowej córki Mistyka z Gargano Marii, gdy ten spał podczas modlitwy. Ponadto mówi o tajemniczym głosie, który powstrzymał generała Luigi Cadorna, przed popełnieniem samobójstwa po przegranej bitwie pod Caporetto w 1914 roku, przez dowodzoną przez niego włoską armię. Zob. Derdziuk, *Ojciec Pio jako*, s. 156.

miłości rozpalające serce prowadzą do jego transwerberacji. Zjawisko to poprzedza fenomen wymiany serc. Wtedy to człowiek otrzymuje podwójny dar od Boskiego Mistrza. Zostaje mu udzielona przez Jezusa wewnętrzna dyspozycja i uczucia, odzwierciedlające intymne uczucia Jego duszy, a ciało otrzymuje serce, które będzie w harmonii z tym wewnętrznym stanem. Wszystko to dokonuje się na wzór Boskiego Serca zgodnego z odruchami Jego duszy[81]. W takim kontekście należy rozważać zjawisko, jakiego doświadczył Stygmatyk 16 kwietnia 1912 roku. Jak zawsze, tak i wtedy po zakończeniu celebracji Eucharystii udał się na dziękczynienie. W tym czasie poczuł palący ogień w sercu. Wówczas Serce Chrystusa i jego serce stopiły się, wskutek czego nie było już dwóch bijących serc, ale jedno. Radość wynikająca z tego faktu była tak wielka, że Mistyk nie był w stanie powstrzymać łez. Spowodowane było to tym, że gdy raj wlewa się w ludzkie serce, ono nie może znieść tego płaczu. Dzięki temu nastąpiło głębokie zjednoczenie Forgione z cierpiącym Sercem Zbawiciela, sięgające najgłębszych tajemnic spotkania stworzenia ze Stwórcą[82].

Takie przeżycia stanowiły jednak tylko wstęp do głębszej transwerberacji. Teologia chrześcijańska zjawisko to rozumie jako szczególny fenomen mistyczny polegający na powstaniu rany miłości w postaci przeszycia serca, będący oznaką wzniosłego zjednoczenia z Bogiem, w którym znajduje się człowiek, gdy osiąga możliwe w tym świecie szczyty świętości. Zasadniczy element tego zjawiska to miłość Boga. Święty Jan od Krzyża wyróżnia dwa rodzaje transwerberacji: duchową (rana miłości, płomień wywołany przez rozpalenie spowodowane przez ogień Ducha Świętego w duszy przy zjednoczeniu z nią) oraz duchową z reperkusją cielesną (rana wewnętrzna manifestująca się w postaci ran cielesnych: na rękach, nogach, boku i na głowie lub tylko w sercu, jak w przypadku św. Teresy od Jezusa. Brak ran zewnętrznych nie oznacza, że rana wewnętrzna duszy nie istnieje, ponieważ rany te są niekoniecznym efektem tej ostatniej)[83]. Transwerberacja dokonywana jest przy pomocy niebiańskiego wysłannika posługującego się różnymi narzędziami (promieniami, strzałami, mieczem, ogniem bądź zwykłym żarem). Wśród skutków tego fenomenu wymienić należy przede wszystkim radość duszy wynikającą z słodyczy Bożej miłości oraz cierpienie z racji nieposiadania jej w większej ilości.

---

[81] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 324–325.

[82] Por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 74, w: LoP, s. 228–229.

[83] Por. R. Groń, *Transwerberacja*, LDK, s. 891–892.

Według Gerardo Di Flumeri można mówić o dwóch zasadniczych celach tego zjawiska. Pierwszym i najważniejszym jest rozpalenie w duszy większej miłości do Boga i doprowadzenie do bardziej intymnego z Nim zjednoczenia. Cel drugorzędny posiada charakter eklezjalny i apostolski. Najbardziej znanym przypadkiem tego fenomenu jest przebicie serca Świętej Teresy od Jezusa. Łaskę tą Święta otrzymała w czterdziestym piątym roku swego życia w klasztorze w Avili. Z jej relacji, zapisanej w *Księdze życia* i *Sprawozdaniach duchowych*, wynika, że nie była to wizja intelektualna, ale cielesna. Według Mistyczki wykonał to Anioł złotą włócznią z żelaznym grotem, jakby z ognia. Skutkiem tego zjawiska było powstanie bolesnego i słodkiego przebicia oraz zapalenie miłości Bożej. Po śmierci Świętej Teresy od Jezusa na podstawie autopsji dowiedziono, że w wielu miejscach jej serca były wypalone rany[84].

Powyższego zjawiska doświadczał także Pio. Z jego relacji wynika, że zranienia dokonywała tajemnicza postać, którą widział trzy razy. W liście z 21 sierpnia 1918 roku mówi o niebiańskiej postaci ukazującej się oczom jego umysłu. Z kolei 20 września tegoż roku widział postać różniącą się od poprzedniej, ociekającą krwią z dłoni i stóp. Ostatni raz charakterystyczną mistyczną osobistość opisał w liście z 20 grudnia 1918 roku. Za każdym razem jest to ta sama postać, którą jest albo Anioł, albo Jezus. Sama transwerberacja odbyła się między 5 a 7 sierpnia 1918 roku i miała charakter porządku intelektualnego. Dokonała jej owa tajemnicza postać przy pomocy włóczni z dobrze zaostrzonym i rozpalonym końcem. Efektem takiego działania było powstanie rany w najskrytszej części duszy, powodującej wielki ból. W doświadczeniu tym uczestniczyło także ciało, lecz jednoznaczne potwierdzenie zaistnienia fizycznej rany w sercu czy boku jest niemożliwe. Miesiąc później Zakonnik w liście do ojca Benedykta pisał o otworzonej i ciągle krwawiącej ranie[85]. Może to sugerować, że posiadała ona charakter fizyczny, jednak używane przez niego określenia „ocean ognia" i „zranienie duszy" wprowadzają wątpliwość, czy nie są to wyrażenia symboliczne. Stąd też należy raczej mówić o transwerberacji duchowej, której zasadniczym celem było upodobnienie Forgione do ukrzyżowanego Chrystusa oraz przygotowanie jego ciała na stygmatyzację. W ten sposób fenomen ten włącza Pio w misję odkupieńczą Zbawiciela i posiada

[84] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 326–329.

[85] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 501, 506, 510, 517, w: LoP, s. 893–896, 901–904, 916–917, 928–930.

charakter apostolski. Dlatego po jego śmierci zanikł wraz z innymi ranami. Powyższym doświadczeniom brakuje tylko pieczęci miłości w postaci fizycznej rany serca. Według Gerardo Di Flumeri nastąpiło to w grudniu 1918 roku, choć pierwsze tego objawy miały już miejsce w listopadzie tegoż roku. Zakonnik wspominał wtedy o ostrym cierniu, który czuł pośrodku ducha i o cierpkim bólu po stronie serca. Miesiąc później w liście do ojca Benedykta wspominał o żelaznej włóczni ciągnącej się od spodu serca aż pod prawą łopatkę i przyczyniającej się do powstania przejmującego bólu. Wskutek tego można postawić tezę, że chodziło tutaj o fizyczną ranę serca, uczynioną przez Jezusa podczas transwerberacji boku i stygmatyzacji. Potwierdza to także występowanie tego samego narzędzia, co w sierpniu oraz zaistnienie tych dwóch efektów: transwerberacji spodu serca aż po prawą łopatkę i przejmującego bólu. W ten sposób nastąpiło pełne i definitywne wtargnięcie Miłości do serca Świętego[86].

Transwerberacja swe ostateczne dopełnienie znalazła w darze stygmatów, który pozwalał Zakonnikowi jeszcze ściślej zjednoczyć się z cierpiącym Zbawicielem. Zjawisko stygmatów polegające na pojawieniu się ran, najczęściej na rękach, stopach, boku, w okolicach serca i na głowie, ma zazwyczaj miejsce na skutek wielkiego cierpienia duchowego lub fizycznego i jest oznaką głębokiego związku z Chrystusem cierpiącym oraz udziału w tajemnicy zbawienia przez przyjęcie Krzyża[87]. Taka żarliwa wola bycia „Drugim Ukrzyżowanym" obecna jest w całej korespondencji Mistyka z kierownikami duchowymi. Nigdy jednak Święty nie pragnął otrzymać stygmatów, a kiedy je już posiadł, trudno było mu o nich mówić, usiłował je ukryć pod frędzlami płaszcza, rękawami habitu i alby oraz zakładając rękawiczki[88]. Mimo to na wyraźne polecenie przełożonych, w duchu posłuszeństwa, doświadczenia z nimi związane opisał w swych listach. W liście z 8 września 1911 roku pisał, jak poprzedniego dnia wieczorem na środku obu dłoni pojawiło się trochę czegoś czerwonego w kształcie centyma. Towarzyszył temu ostry i mocny ból pośrodku tej czerwieni, który bardziej dotkliwy był w lewej dłoni. Podobny ból występował również pod stopami[89]. Powyższe doświadczenie powtarzało się. W liście, który datowany jest na 21 marca 1912 roku, Stygmatyk pisał

[86] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 331–334.

[87] Por. M. Chmielewski, J. Machniak, *Stygmaty*, w: LDK, s. 836–837.

[88] Por. tamże, s. 334, 342.

[89] Por. *List ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 44, w: LoP, s. 194–195.

o bolesnej tragedii, przeżywanej od czwartku wieczór aż do soboty, jak i we wtorek. Wtedy to w wyniku przeszycia serca, dłoni i stóp przez jakąś szpadę pojawił się wielki ból. Innym razem wspominał, że początkowo był przerażony tym zjawiskiem i prosił Boga, by cofnął te widzialne znaki. Od tego momentu zanikły, choć ostry ból nie ustał i był odczuwalny szczególnie w pewnych okolicznościach i dniach. Pio wyznał również, że od dłuższego czasu prawie raz w tygodniu jego dusza z przyzwolenia Boskiego Mistrza doświadczała biczowania i cierniem ukoronowania[90]. Odpowiadając na pytanie ojca Benedykta, jak dokonuje się jego krzyżowanie, Kapucyn doszedł do wniosku, że bardzo trudno ukazać to, co Bóg czynił w jego życiu. Wspominał, że rankiem 20 września 1918 roku po zakończeniu celebracji Eucharystii został zaskoczony odpocznieniem podobnym do słodkiego snu, podczas którego jego wszystkie zmysły wewnętrzne i zewnętrzne oraz władze duszy znajdowały się w niezwykłym spokoju. Całkowita cisza panowała w nim i wokół niego. Do niej dołączył się też wielki pokój i zdanie się na zupełne pozbawienie go wszystkiego oraz odpoczynek. W tym też momencie pojawiła się owa tajemnicza postać podobna do tej z 5 sierpnia, której ręce i bok w przeciwieństwie do poprzedniej ociekają krwią. Taki widok napawał Zakonnika przerażeniem, czuł także, że umiera i umarłby, gdyby Pan nie podtrzymał jego wyrywającego się z piersi serca. Po zniknięciu tej tajemniczej postaci jego ręce, stopy i bok zostały przebite i ociekały krwią. W wyniku takiego doświadczenia Pio przeżywał niemalże codziennie wielką udrękę. Rana nieustannie wyrzucała krew, szczególnie od czwartku wieczór aż do soboty. Dlatego Mistyk umierał z bólu i zażenowania odczuwanego głęboko w duszy. Obawiał się też, czy nie wykrwawi się na śmierć, jeśli Bóg nie spojrzy na jego biedę i nie cofnie tego, co stało się jego udziałem. Będzie błagał, by Pan w swej litości zabrał nie mękę czy ból, ale zewnętrzne znaki, będące powodem głębokiego zażenowania i poniżenia[91]. W czasie

[90] Por. *Listy ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 68, 291, w: tamże, s. 222–223, 559–562.

[91] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 512, w: tamże, s. 919–921. Warte uwagi opracowanie dotyczące posiadanych przez o. Pio stygmatów zawiera praca zbiorowa pod redakcją kapucyna o. Gracjana Majki. Można w niej znaleźć informacje dotyczące dwóch okresów stygmatyzacji, okoliczności ich zniknięcia oraz próbę teologicznego spojrzenia na stygmaty w życiu mistycznym Kapucyna z Gargano, zob. *Św. Ojciec Pio. Życie, duchowość i Dzieła*, red. G.F. Majka, Kraków 2007, s. 22–28. Z kolei L. Peroni transwerberację oraz krwawe rozdarcie serca i klatki piersiowej wraz ze stygmatyzacją uważa za zjawiska, które istotnie wpłynęły na ewolucję mistyczną dokonującą się w duszy o. Pio w latach 1918–1922; zob. Peroni, *Ojciec Pio*, t. 1, s. 27–278.

stygmatyzacji ciało i duch Forgione narażone były też na ogień i miecz. Wtedy to trwało bolesne jego ukrzyżowanie jednocześnie przykładające balsam na duszę i przygotowujące ją na kolejne próby. Powyższemu fenomenowi towarzyszyły dwa zjawiska, świetlistość ran i zapach. Pierwsze z nich było pewną formą zewnętrznego promieniowania przebóstwionej duszy lub udzielonej jej jasności ciała chwalebnego.

Z kolei zapach odczuwany zarówno w czasie fizycznej, jak i duchowej obecności Pio, tłumaczony był w kategoriach osmogenezy, która polega na wydzielaniu się z ciała świętych zapachu o niezwykłej łagodności i aromacie. Takie zjawisko, tak jak poprzednie jest konsekwencją przebóstwienia duszy lub udzielonej doskonałości ciała uwielbionego. Według doktora Festa taki zapach emanował nie z osoby Kapucyna, ale z krwi wydzielającej się z jego ran[92]. Od samego początku pojawienie się stygmatów u Pio wywołało ogromne zaciekawienie u ludzi. Do San Giovanni Rotondo zaczęły przybywać tłumy wiernych, by ucałować ręce Stygmatyka. Pod koniec 1918 roku przybył tu także pierwszy dziennikarz – Renato Trevisani z neapolskiego „Mattino". Jego artykuł sprawił, że do kapucyńskiego klasztoru w górach Gargano zaczęli przyjeżdżać inni dziennikarze, którzy oznajmili światu wielkie nawrócenia i pierwsze „cuda" przypisywane Zakonnikowi. Zaczęły się także ostre polemiki i fale krytyki ze strony tych, którzy nie mogli uwierzyć w to, co działo się za sprawą Mistyka. Wobec powyższej sytuacji jego przełożeni postanowili poddać rany badaniom lekarskim. W ten sposób powstał dokładny, kliniczny obraz jego stygmatów. Pierwszym lekarzem, który wystawił diagnozę w tej kwestii był profesor Luigi Romanelli. W wystawionym przez siebie świadectwie napisał, że należy wykluczyć działanie jakiegokolwiek czynnika naturalnego. Stąd należy raczej mówić o nadprzyrodzonych podstawach tego zjawiska. Przeciwne, typowo naturalistyczne wnioski, wysunął przybyły dwa miesiące później do San Giovanni Rotondo, na prośbę władz kościelnych profesor Amico Bignami. Powstanie dziwnych ran tłumaczył w kategoriach patologii neurotycznej, wspomaganej, może nieświadomie, sugestią oraz jakimś środkiem chemicznym, np. jodyną. Taka diagnoza została poddana ostrej krytyce profesora Romanellego i doktora Gorgio Festa poprzez powołanie się na doskonałą symetrię ran, ich lokalizację i długi okres występowania bez jakichkolwiek zmian. Na polecenie tego ostatniego został również przeprowadzony z największą

[92] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 341–342, 344–346.

dokładnością eksperyment w celu obalenia tez profesora Bignami. Przez okres jednego tygodnia rany ojca Pio nie były smarowane jodyną. Po ośmiu dniach okazało się, że rany się nie zagoiły, ale zaczęły krwawić obficiej niż dawniej. Ostatnim, który badał stygmaty Forgione, był wspomniany wyżej doktor Festa. Badanie przeprowadził 5 października 1925 roku podczas operacji Świętego cierpiącego na przepuklinę. Wtedy to stwierdził, że rany mają taki sam charakter, jak przed pięciu laty, kiedy pierwszy raz je badał[93]. Pod koniec życia Franciszka Forgione, pozostające od 1918 do 1968 roku ciągle świeże, otwarte i krwawiące rany, zaczęły się zamykać. Najpierw zabliźniły się rany stóp i boku, później latem 1968 roku nie widać było ran na dłoni, przynajmniej na zewnętrznej stronie. W dniu 22 września 1968 roku podczas odprawiania ostatniej Mszy był jeszcze widoczny stygmat na dłoni prawej ręki. W niecałe dwadzieścia cztery godziny także i ten zupełnie zanikł. Ostatni uwypuklony strup z lewej dłoni odpadł w momencie śmierci[94].

* * *

Walerian Słomka doświadczenie mistyczne definiuje jako spotkanie udzielającej się miłości Boga i oddającego się tej miłości „ja" mistycznego. Stąd wynika, że autentyczne doświadczenie mistyczne Boga, prawdziwa mistyka nie polega na wizjach, uniesieniach i tym podobnych niezwykłych fenomenach, lecz na tym, że jest się rządzonym przez Ducha Świętego za pośrednictwem Jego darów, za pośrednictwem mistycznego „ja", oczyszczonego i wyzwolonego z niedoskonałości moralnych i intelektualnych. W związku z tym należy też stwierdzić, że wszystkie nadzwyczajne fenomeny mistyczne, choć mogą mieć związek z istotnym doświadczeniem mistycznym, to nie stanowią istoty tego doświadczenia i nie wyczerpują jego zasadniczej zawartości[95]. Nie należąc do istoty życia mistycznego, mogą być jednak nazwane „etykietami poświadczającymi obecność

[93] Por. I. Burchacka, *Ojciec Pio. Osobowość i posługa w relacjach współczesnych*, Warszawa 1986, s. 17–19. Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 342–344.

[94] Por. Flumeri, *Niektóre nadzwyczajne zjawiska*, s. 150. Kwestię zagojenia się ran po stygmatach u o. Pio podejmuje w jego biografii Luigi Peroni. Wspomina m.in. o pragnieniu ucałowania ran o. Pio przez niektórych współbraci kapucynów po jego śmierci oraz o potwierdzeniu faktu zniknięcia stygmatów i powrocie kondycji jego ciała do stanu z przed otrzymania stygmatów przez doktora Salę i gwardiana kapucynów. Sporządzono także dokumentację fotograficzną; zob. L. Peroni, *Ojciec Pio*, t. 2, Kraków 2008, s. 304–305.

[95] Por. W. Słomka, *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. tenże, Lublin 1980, s. 67.

związku z nadprzyrodzonością”[96]. W taki też sposób ojciec Pio traktował każde zjawisko nadzwyczajne, które obecne było w jego życiu, wykazując równocześnie zgodną z radami klasyków duchowości w obliczu takich doświadczeń ostrożność.

Wszystkie nadzwyczajne fenomeny mistyczne posiadają swe przyczyny. Stąd też pierwsza część tego opracowania była im poświęcona. Uwzględniając przyczynę każdego z nadzwyczajnych zjawisk, Zakonnik odróżniał zjawiska pochodzące od Boga od tych, których twórcą jest wyobraźnia lub demon. Podkreślał także, że jeśli pochodzą one od Pana, a dusza jest miła Jezusowi, to otrzymuje ona wtedy konkretne korzyści. Był też przekonany, że Bóg nie pozwoli, by dusza była oszukiwana przez dłuższy czas, czy to przez wyobraźnię, czy też przez szatana. Czasami dla pożytku duszy Pan zezwala na to, by była ona przez jakiś okres poddana działaniu kusiciela. Według Forgione większość trapiących go zaburzeń wyobraźni, które jednak głównie ze względu na swój czasowy charakter nie wpływały na zrównoważoną jego osobowość, należy już uznać za wynik aktywności diabelskiej. Bardziej wyraźnie działanie kusiciela można zaobserwować w licznych fragmentach korespondencji Świętego z kierownikami duchowymi, w których pisał wprost o walce toczonej ze złym duchem. Szatan atakował jego zmysły, wzrok i słuch, bił też go prawie na śmierć codziennie oprócz środy. W szczycie tej wojny straszliwy bój odgrywał się na płaszczyźnie czysto duchowej, przyczyniając się często do pozostawienia duszy, jak i ciała Mistyka w chaosie. Mimo tych bolesnych doświadczeń ojciec Pio był pewny, że nie zostanie zawstydzony, a Jezus zostanie uwielbiony w jego ciele i duchu. Był też przekonany, że kusiciel nie może być twórcą jakiegokolwiek odczucia w szczycie ducha, gdyż jest ono przeżywane w najtajniejszych zakamarkach duszy, do których wejścia nie mają aniołowie i istoty piekielne[97].

Kolejna część powyższego opracowania poświęcona była zjawiskom porządku poznawczego. Do tych fenomenów zalicza się głównie: wizje, słowa, objawienia, widzenia, uczucia duchowe, znajomość świętych spraw, rozumienie języków. Wszystkich tych zjawisk doświadczał w swym życiu Franciszek Forgione. Dokładna analiza oraz sposób ich przeżywania przez Świętego pozwala zgodzić się ze stwierdzeniem Karla Rahnera,

[96] Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 257.

[97] Por. *Listy ojca Pio do ojca Benedykta*, nr 346, 491, w: LoP, s. 665–668, 872–877; por. *List ojca Pio do ojca Augustyna*, nr 208, w: tamże, s. 419–421.

który wszelkie tego typu doświadczenia rozumie jako swoiste promieniowanie i echo procesu bardziej wewnętrznego i duchowego, jakim jest kontemplacja wlana. Dlatego treść tych zjawisk nieuchronnie staje się rezultatem Boskiego działania, złączonego z wszystkimi podmiotowymi dyspozycjami człowieka. Tezę tę potwierdzał sam Stygmatyk, który wszystkie wizje, o jakich wspominał w swych listach do kierowników duchowych, doświadczał podczas ogarniającej go kontemplacji biernej. Początkowo towarzyszyły jej liczne mistyczne fenomeny, z czasem jednak, gdy dusza Mistyka wchodziła w noc ducha, wzmianki o nich stały się coraz rzadsze, ustępując miejsca wyższym formom kontaktu z Absolutem[98].

Ostatnia część poświęcona była fenomenom porządku afektywnego i somatycznego, których omawianie łącznie możliwe było dzięki materiałowi zawartemu w korespondencji Kapucyna z kierownikami duchowymi. Dzięki tego rodzaju fenomenom stało się możliwe uzewnętrznienie duchowego zjednoczenia Kapucyna z Bogiem. Ognie miłości rozpalały jego organizm, a modlitwa ekstatyczna znajdowała swój wyraz również w ciele, nękanym wprawdzie tajemniczymi chorobami, ale też ukazującym niezwykłą siłę i żywotność, czego szczególnym znakiem były zjawiska inedii, wigilancji i bilokacji, świadczące o cudownej harmonii ciała i zjednoczonego z Bogiem ducha. Z kolei zjawiska z porządku somatycznego począwszy od wymiany serc po transwerberację i stygmaty świadczą o wyjątkowym zjednoczeniu Mistyka z cierpiącym Człowieczeństwem Zbawiciela. Inne towarzyszące tym fenomenom zjawiska, jak osmogeneza i luminescencja, oraz zniknięcie przy śmierci ojca Pio śladów Męki Pańskiej, według niektórych teologów należy interpretować, wskazując na zjednoczenie Świętego z Chrystusem chwalebnym. Zdają się też przypominać, że prawdziwa chrześcijańska duchowość zakłada komunię z Panem, której początkiem jest prawda wiary mówiąca o zmartwychwstaniu ciała[99].

EXTRAORDINARY PHENOMENA IN THE LIFE OF PADRE PIO
Analysis of the Saint's correspondence with his spiritual directors

Keywords: Mystical phenomena, Padre Pio, extraordinary phenomena.

Abstract: Saint Pio of Pietrelcina from the Order of Friars Minor Capuchin was a remarkable priest and stigmatist whose life continues to fascinate people, even long after his death. Considerable attention has been devoted

[98] Por. Zyzak, *Zjednoczenie z Bogiem*, s. 308–309.

[99] Por. tamże, s. 355–356.

to the extraordinary phenomena that accompanied him throughout his life. The article outlines all the mystical phenomena present in Padre Pio's life and the reasons for their occurrence. It also contains an analysis of their influence on his spiritual life. All extraordinary phenomena are presented using the classic classification: phenomena of the cognitive order, phenomena of the affective order, and phenomena of the corporeal order.

Sections: [Introduction] > 1. Causes of extraordinary phenomena > 2. Phenomena of the cognitive order > 3. Phenomena of the affective and somatic order > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Listy Ojca Pio. Korespondencja z kierownikami duchowymi (1910–1922), red. M. Da Pobladura, A. Da Ripabottoni, tłum. B. Wilczyk-Sowa i J.S. Kafel, Łódź 2002.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 25 III 1996, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/vita [7.06.2025].

Allegri R., *Cuda Ojca Pio*, Kraków 2003.

Burchacka I., *Ojciec Pio. Osobowość i posługa w relacjach współczesnych*, Warszawa 1986.

Chmielewski M., Machniak J., *Stygmaty*, w: LDK, s. 836–837.

Chmielewski M., *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999.

Da Ripabottoni A., *Święty Ojciec Pio. „Cyrenejczyk dla wszystkich"*, Kraków 2002.

Derdziuk A., *Ojciec Pio jako narzędzie Ducha Świętego*, RT, 66(2019), z. 3, s. 147–162.

Di Flumeri G., *Niektóre nadzwyczajne zjawiska mistyczne w życiu czcigodnego Ojca Pio z Pietrelciny*, w: *Przesłanie ojca Pio z Pietrelciny dla ludzi naszych czasów. Materiały z sympozjum*, 26–27 X 1998, red. A. Horowski, Kraków 1999, s. 135–158.

Groń R., *Transwerberacja*, w: LDK, s. 891–892.

Machniak J., *Wizje*, w: LDK, s. 916.

Modelski R., *Wprowadzenie*, w: *Przesłanie ojca Pio z Pietrelciny dla ludzi naszych czasów. Materiały z sympozjum*, 26–27 X 1998, red. A. Horowski, Kraków 1999, s. 5–6.

Peroni L., *Ojciec Pio*, t. 1, Kraków 2020; t. 2, Kraków 2008.

Słomka W., *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 57–68.

Św. Ojciec Pio. Życie, duchowość i Dzieła, red. G.F. Majka, Kraków 2007.

Zyzak W., *Modlitwa Ojca Pio*, w: *Przesłanie Ojca Pio z Pietrelciny dla ludzi naszych czasów. Materiały z sympozjum*, 26–27 X 1998, red. A. Horowski, Kraków 1999, s. 106–134.

Zyzak W., *Zjawiska nadzwyczajne*, w: LDK, s. 945–948.

Zyzak W., *Zjednoczenie z Bogiem w życiu ojca Pio (Francesco Forgione). Studium na podstawie jego pism*, Kraków 2000.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 342–370
10.52404/ttnwloc.stwl.28.16

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

ABP BRONISŁAW DĄBROWSKI W SŁUŻBIE KOŚCIOŁA I NARODU
Dyplomata ewangeliczny

Słowa kluczowe: dyplomata, naród, ojczyzna, człowiek, prawa, wolność, wiara.

Abstrakt: Ks. abp. Bronisławowi Dąbrowskiemu jako Sekretarzowi Episkopatu Polski powierzano trudne misje, zarówno w relacji Kościół-państwo w trudnych czasach komunizmu, jaki i w zachowaniu i pogłębianiu łączności i relacji między Kościołem w Polsce a Watykanem. Swoją misję traktował jako powołanie w służbie Kościoła, Narodu i państwa. W jego działaniach widać wyraźnie charyzmat zgromadzenia księży orionistów, do którego głównych celów należała miłość Boga, bliźniego, szczególnie tego opuszczonego i potrzebującego. Orioniści, aby pogłębić duchową więź, składali dodatkowy ślub posłuszeństwa papieżowi. Te wartości dominowały w posłudze dyplomatycznej arcybiskupa. Jej cechą charakterystyczną stała się prawda, zakorzeniona w Bogu, jak i sprawiedliwość, a nie doraźne sukcesy i korzyści. Był rozmówcą wsłuchanym i słuchającym, pełnym szacunku i miłości dla każdego człowieka, także przeciwnika ideologicznego, dlatego cieszył się wielką estymą. Ten wycinek życia biskupiego przeżywał także jako drogę formacji duchowej i realizacji swego powołania.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Rozumienie dyplomacji przez ks. arcybiskupa > 2. Antropologiczny kontekst dyplomacji > 3. Prawda jako fundament

---

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.

skutecznej dyplomacji > 4. Patriotyzm elementem dyplomacji > 5. Kościelno-państwowy aspekt dyplomacji > 6. Pasyjny wymiar dyplomacji > [Zakończenie].

Dla arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego Kościół, ojczyzna[1], naród[2] i państwo to podmioty zasługujące na największą miłość i troskę. Wielokrotnie potwierdzał w swoich wypowiedziach, że dla Kościoła i ojczyzny gotów jest poświęcić nawet swoje życie i dla nich pracować z całym oddaniem. Tak ułożyło się jego posługiwanie biskupie, że jako sekretarz Episkopatu Polski z racji pełnionej funkcji, stawał się pośrednikiem między Kościołem w Polsce a Watykanem, między Episkopatem a rządem, w niełatwych czasach PRL. Sztuka dyplomacji to ważna umiejętność, dar, a wręcz charyzmat w bogatej duchowości ks. arcybiskupa, który pojmował jako służbę dla Kościoła, narodu i państwa, służbę ewangeliczną wynikającą z jego powołania. Stąd o ks. arcybiskupie można powiedzieć, że był „ewangelicznym politykiem"[3]. W opinii wielu, polityka stała się dziedziną wyzbytą z etyki i moralności, ale dla ks. arcybiskupa stała się drogą doskonałości. Pojmowana nie jako gra, przechytrzenie przeciwnika, uzyskanie korzyści, ale służba prawdzie i sprawiedliwości dla dobra wspólnego, dla Kościoła i narodu. Tę służebną drogę w „dyplomacji" podjął ks. arcybiskup z dwóch powodów: głębokiej więzi zakorzenionej

[1] Ojczyzna, ojcowizna łączy się etymologicznie, historycznie z instytucją rodziny, ojcowizny przekazywanej z pokolenia na pokolenie, dziedziczonej ziemi. Można wyróżnić ojczyznę małą (miejsce urodzin, ojcowiznę, ojczystą okolicę, region kraju, miejsce pochodzenia) i dużą (kraj rodzinny, siedlisko narodu z całym dziedzictwem). Ojczyzna jest wspólnotą ludzi, którzy dostrzegają w niej wspólne dobro, jako pewien zespół wartości. Ojczyznę stanowią ludzie i wartości materialne. Jest kolebką naturalną, duchową i religijną każdego człowieka. Por. D. Adamczyk, *Miłość ojczyzny w perspektywie chrześcijańskiego powołania*, StP, 5(2009) s. 236–237.

[2] Naród jest historycznie ukształtowaną wspólnotą ludzi, którzy są ze sobą związani terytorium, kulturą. Zasadniczą cechą narodu jest jedność duchowa. Naród jest naturalną społecznością ludzi, który tworzą wielki zbiorowy organizm. Jest to społeczność rodzicielska w płaszczyźnie biologicznej, egzystencjalnej, kulturowej. Naród jest wielkością ontologiczną i realną. To względnie zwarta społeczność terytorialna o wspólnej tradycji, historii, kulturze, obyczajach, języku i religii. Trwanie narodu jest związane z ziemią ojczystą i przyjęciem dla siebie korzystnych struktur państwowych. W ten sposób tworzy się byt polityczny, który ułatwia narodowi trwanie i historyczny rozwój. Por. tamże, s. 235.

[3] Zob. J. Glemp, Homilia na pogrzebie abp. Bronisława Dąbrowskiego *Jego życie było ustawicznym posługiwaniem Ewangelii*, Warszawa, archikatedra św. Jana Chrzciciela, 29 XII 1997, w: *Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, oprac. i red. J. Płaska, Warszawa 1998, s. 55.

w historii między narodem a Kościołem i głębokiej, żywej i autentycznej miłości Kościoła i narodu. Mówił w katedrze warszawskiej 11 listopada 1978 roku: „Kościół był zawsze z Narodem, a Naród z Kościołem [...]. Z więzi tej Naród czerpał swe siły do przetrwania i do walki o polskość, o narodową i kulturalną tożsamość, wreszcie – o niepodległość. Wszyscy zaborcy nie szczędzili wysiłków do jednoczesnego niszczenia i polskości i katolickości. Sprawiło to, że polska świadomość narodowa [...] była ściśle i głęboko przeniknięta duchem religijnym [...]. Przyczyniło się to do zakorzenienia chrześcijaństwa polskiego w glebie społecznej i narodowej [...]. To Kościół niósł nieprzerwanie Narodowi pociechę w cierpieniu, umacniał patriotyzm i krzewił wartości moralne, które pozwoliły nam po wojnie umieć w odpowiednim czasie i sprzyjających warunkach myśleć i mówić o pojednaniu z wrogami, kochać własny Naród i inne narody szanować, nikogo nie nienawidzić [...]”[4].

1. Rozumienie dyplomacji przez ks. arcybiskupa

Pojmowanie dyplomacji jako służby przez ks. B. Dąbrowskiego ma swój fundament w formacji zakonnej. Podstawą charyzmatu oriońskiego jest oddanie się na służbę Kościołowi i papieżowi, wynikające z miłości Kościoła. Należy tu dodać, że ks. A. Orione chciał w samej nazwie zgromadzenia wyrazić jego wymiar papieski i kościelny – na służbę Kościołowi i papieżowi. Najwcześniejsze reguły z 17 kwietnia 1899 r. potwierdzają te intencje i zamiary. „Dla obrony Papieża, dla szybkiego całkowitego wypełnienia jego woli, jego pragnień powstanie – jeżeli tak się będzie podobało Panu – nowe zgromadzenie, które przyjmie nazwę «Towarzystwa Papieskiego»[5]. Celem zgromadzenia ma być miłość Kościoła i papieża, dzieła miłosierdzia, zaś środkami do osiągnięcia tego celu: Żyć, działać i umrzeć dla papieża, oto tym i tylko tym jest Dzieło Boskiej Opatrzności[6]. Ks. A. Orione pragnął, aby synowie Boskiej Opatrzności byli zawsze najbardziej kochającymi synami papieża – słodkiego Chrystusa na ziemi, episkopatu i Kościoła, by razem z nim, w bezwzględnym posłuszeństwie i oddaniu bez granic byli pokornym sługami, gorącymi obrońcami Stolicy

[4] B. Dąbrowski, Kazanie wygłoszone w katedrze warszawskiej *60. rocznica odzyskania niepodległości Polski*, 11 XI 1978, w: *Instaurare omnia in Christo. Na dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej*, Warszawa 1987, s. 230–234.

[5] I. Terzi, *Duchowość orońska*, Rzym – Warszawa, 1983, s. 23.

[6] Księża Orioniści, *Błogosławiony ks. Alojzy Orione. Krótki życiorys wydany z okazji beatyfikacji*, 26 X 1980, Milano 1980, s. 55.

Apostolskiej i biskupów”[7]. Taka postawa zaowocowała czwartym ślubem, jaki składają orioniści papieżowi: „zobowiązujemy się: do pełnego uznania hierarchicznej władzy biskupa rzymskiego w Kościele powszechnym; do bezwarunkowego przyjęcia jego nauczania i programu; do całkowitej gotowości na przyjęcie jakiejkolwiek jego decyzji wobec nas, na każdą posługę w jakiejkolwiek części świata, aby realizować charyzmat zawarty w haśle *Instaurare omnia in Christo, ut unum ovile et unus Pastor* – odnowić wszystko w Chrystusie, żeby stała jedna owczarnia i jeden Pasterz»”[8]. Ks. Orione daje praktyczny wymiar tego zobowiązania wynikającego ze ślubów dla wszystkich swoich duchowych synów, zobowiązując ich: „Niech nas zatem nie przewyższy w zachowaniu wskazań papieskich i o wszystkich bez przemilczeń, bez biadoleń, oziębłości i wahań. Uległość nasza musi być zupełna, synowska i doskonała – uległość myśli, serca i czynu – nie tylko w tym, co papież jako taki uroczyście decyduje w rzeczach wiary i moralności, ale w każdej jakiejkolwiek by ona była, której naucza, pragnie albo którą nakazuje”[9]. Ksiądz arcybiskup jako duchowy syn ks. A. Orione, orionista, takie zobowiązania sam ponawiał. Uczynił to 29 maja 1985 r. w Rzymie wobec papieża Jana Pawła II[10]. Szacunek ks. arcybiskupa dla Kościoła (wszystko dla Niego), papieża, biskupów przełożył się na służbę Kościołowi i papieżowi w trudnych czasach PRL w staraniach o prawa wierzących, organizowanie struktur Kościoła na Ziemiach Zachodnich i rozmowach Kościoła w Polsce z Watykanem.

Jego *credo* dyplomacji wyrażają słowa: „Wiedziałem, do czego dążę i jaką mam odpowiedzialność [...], że tu chodzi o Polskę, o naród, o Kościół,

---

[7] B. Majdak, *Listy ks. Orione (wybór)*, Warszawa 1981, s. 275.

[8] *Konstytucje i normy. Małe Dzieło Boskiej Opatrzności – Orioniści*, Rzym 1990, n. 47.

[9] Majdak, *Listy ks. Orione*, s. 54.

[10] „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Wdzięczny Bogu, który mnie konsekrował i powołał mnie do Rodziny Orionińskiej, w której pragnę żyć we wspólnocie z moimi braćmi w umiłowaniu Chrystusa Ukrzyżowanego, w wierności Kościołowi i papieżowi, w służbie braciom najbiedniejszym dla realizowania królestwa Bożego, ufając w pomoc Maryi, Matki Bożej i naszej, błogosławionego Założyciela i naszych świętych patronów w Twoje ręce OJCZE ŚWIĘTY JANIE PAWLE II, ja, arcybiskup Bronisław Dąbrowski, sufragan warszawski składam ślub szczególnej wierności papieżowi na całe życie według konstytucji Małego Dzieła Boskiej Opatrzności. Przez ten ślub zobowiązuję się – do pełnego uznania jego hierarchicznej władzy w Kościele powszechnym, do bezwzględnego przyjęcia jego nauczania i programu, do całkowitej gotowości na przyjęcie jakiejkolwiek jego decyzji względem mnie i mojego Zgromadzenia. Tak mi dopomóż Bóg. AMEN./-/+ B. Dąbrowski FDP. Rzym 29 V1985 r.”. B. Dąbrowski, *Dokument złożenia ślubu szczególnej wierności papieżowi*, w: *Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, s. 33.

któremu służę i któremu, choćbym miał krew przelać, będę służył aż do końca”[11]. Podmiotami działania ks. arcybiskupa byli człowiek, Kościół i ojczyzna w kontekście ich ewangelicznej wizji. Sam ks. arcybiskup podkreślał, że Chrystus „może być dla nas filarem i wzorem naszej moralności, źródłem mocy wewnętrznej i siły”[12]. Dla ks. B. Dąbrowskiego religia Chrystusowa jest podstawą działania i wyznacznikiem wszelkich odniesień, zarówno w życiu duchowym, społecznym, jak i politycznym. Właśnie religia i sam Chrystus wskazuje nie tyle na rytuał dyplomatyczny i literę prawa w odniesieniu do człowieka, ale bardziej na jego potrzeby, jego sprawy[13]. Dla niego wyznacznikiem działania była prawda i to prawda zakorzeniona w Bogu w odróżnieniu od systemów totalitarnych, które pragną za wszelką cenę władać nie tylko poddanymi, ale ich myśleniem, czyli nie tylko poddać sobie ich zewnętrzne zachowanie, ale również ich wnętrze. Dlatego w systemach totalitarnych ogromną rolę odgrywają ideologia i propaganda, a nie prawda. Celem ideologii i propagandy jest legitymizacja władzy poprzez kłamstwo polityczne. Kłamstwo polityczne to kłamstwo, które wynika z interesów władzy i służy interesom władzy. Za pomocą kłamstwa politycznego władza dążyła do umocnienia i poszerzenia swego panowania i uwiarygodnienia. Władza stała się głównym źródłem kłamstwa i, co najgorsze, wprzęga w owo kłamstwo także poddanych, obywateli. To jest także sposób, aby obywatel był przekonany, że ma udział we władzy[14]. Ksiądz arcybiskup z takim kłamstwem politycznym stykał się nieustannie w deklaracjach słownych, w pozorowanych, wręcz niszczących działaniach. W imieniu Kościoła, który jako jedyny stawał w obronie tożsamości narodu, bronił prawa do wolności jego ducha i kultury ojczystej, do wolności światopoglądu, sumienia i religii, samostanowienia o sobie. W liście do prezesa Rady Ministrów J. Cyrankiewicza, prosił o uchylenie poufnego okólnika nr 175 wydanego 8 września 1960 r., argumentując: [okólnik] „stoi w kolizji z obowiązującymi przepisami art. 69 Konstytucji PRL, albowiem wydaje wskazania dyskryminujące w stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego, Zakonów i Duchowieństwa w Polsce [...]. Oznaczony jako «poufny», potwierdza, że

[11] P. Raina, *Rozmowy z władzami PRL, Arcybiskup w służbie Kościoła i narodu*, t. 1: 1970–1981, Warszawa 2006, s. 11.

[12] B. Dąbrowski, *Ecce Homo – kształtowanie pełnego człowieka w życiu zakonnym*, w: *Instaurare omnia in Christo. Na dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej*, s. 66.

[13] Tamże, s. 68.

[14] Por. J. Tischner, *Rekolekcje paryskie*, Kraków 2013, s. 214–215.

władze zdawały sobie sprawę z jego wrogich dla Kościoła tendencji [...], warunkiem praworządności bowiem jest, by strony zainteresowane miały nie tylko możność udziału w toczącej się sprawie, by miały wiadomość o dokumentach i innych dowodach w sprawie, ale i o zamiarach organów administracyjnych i przesłankach, jakimi się kierują [...]"[15].

Nigdy nie dążył do osiągania celów dla nich samych, pozbawionych wyższego dobra. Był dyplomatą równowagi i spokoju, zawsze dobrze przygotowany do rozmów, nastawiony pozytywnie do rozmówców, nawet przeciwnej strony: „Nie można iść na dyskusję z już wytkniętym planem i powiedzieć: Tak musi być. Trzeba być otwartym na łaskę Bożą"[16]. Doświadczenie ks. arcybiskupa jako wychowawcy młodzieży przyczyniło się też do zdobycia umiejętności dyplomatycznych. Rozmowy z ówczesnymi władzami dały mu sposobność ich poznania, mentalności, psychiki, zahamowań, kompleksów. „Wiedziałem, że trzeba odnosić się do nich z szacunkiem, nie wolno ich potępiać, a mają kompleks niższości [...]. Nie wolno jednak iść na ustępstwa, nie wolno dać się zastraszyć. Trzeba bez wahania dążyć do rozwiązywania problemów, wtedy władza ustępuje. We wszystkim bowiem stawia na siłę i przemoc, a przemoc w stosunkach ludzkich nie popłaca"[17]. Takie nastawienie, postawa dialogu zjednywała mu i sprawie nawet oponentów i ideowych przeciwników. W relacji z drugim człowiekiem ks. arcybiskup naśladował samego Chrystusa. To Chrystus w swojej dobroci, łagodności, ale też stanowczości i bezkompromisowości jest wzorem. Jezus uczy przebaczenia, nadstawienia drugiego policzka, konieczności przyjęcia krzyża z jednej strony, z drugiej zaś mówienia „tak, tak – nie, nie". Dlatego ks. arcybiskup wyznaje: „Władze szkolne widziały we mnie kogoś, kto jest uczciwy, tolerancyjny, szanujący ich jako ludzi, a z drugiej strony nieustępliwy w walce o prawdę"[18]. Rozmowy obejmowały niezwykle szeroki wachlarz ludzi i problemów. Rozmawiał z premierami, wicepremierami, członkami Biura Politycznego, sekretarzami KC PZPR, ministrami sprawiedliwości, spraw wewnętrznych. Cieszył się wielkim szacunkiem i zaufaniem nie tylko w kraju, ale za granicą. Działacze polityczni szukali jego rady lub pośrednictwa przy rozwiązywaniu trudnych

[15] Raina, *Rozmowy z władzami PRL*, t. 1, s. 18–19.

[16] B. Dąbrowski, *Współczesna przełożona*, w: *Instaurare omnia in Christo. Na dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej*, s. 74.

[17] Raina, *Rozmowy z władzami PRL*, t. 1, s. 11.

[18] Tamże, s. 11.

spraw. Liczni ambasadorzy zagraniczni, wybitne osobistości odwiedzające Polskę składały ks. arcybiskupowi wizyty, prosiły o spotkanie[19].

2. Antropologiczny kontekst dyplomacji

Otwartość na człowieka, każdego, nawet przeciwnika ideowego pomagała ks. arcybiskupowi w dialogu, „dyplomacji". Najpierw wykorzystywał to, co naturalne, ludzkie. To otwierało niejako drzwi i serca. Jego ewangeliczne cechy osobowości ukształtowane w domu rodzinnym, potem w szkole Jezusa, przez formację zakonną były powodem jego skuteczności. Postawa pełna wewnętrznego wyciszenia, duchowość oparta na zjednoczeniu z Chrystusem jednała mu rozmówców. „Mówił bardziej spojrzeniem niż słowami, zwrócony cały ku człowiekowi. Umiał czynić dobro cicho, bez zbędnego hałasu słów, biorąc na siebie trud i ciężar sprawy. Widzę zawsze jego dobrą, życzliwą, spokojną twarz. Wyglądało na to, że nic nie jest w stanie zmącić jego wewnętrznej pogody ducha, która miała źródło gdzieś w głębi. Cały wydawał się wyciszony, skupiony, ale jednocześnie obecny i uczestniczący w zewnętrznym świecie i jego problemach" – wspomina siostra Teresa Górska[20]. Arcybiskup odznaczał się niezwykłą umiejętnością prowadzenia rozmowy. Usuwał bariery poprzez uśmiech, okazanie szacunku, ujmującą grzeczność, zainteresowanie rozmówcą, skupienie się na nim, swoiste pochylenie się ku niemu, zainteresowanie się jego sprawami, jego rodziną. To wszystko powodowało u rozmówcy wzajemne otwarcie się, poczucie komfortu i chęć szczerej rozmowy. Spośród rozmówców nikogo nie eliminował. Twierdził: „Jestem tu po to, aby rozmawiać z każdym". Mimo swej łagodności i grzeczności, gdy chodziło o prawdę, sprawy Kościoła, potrafił być twardym, a nawet ostrym. Dawał nie tylko coś, ale dawał samego siebie: swój uśmiech, swoją dyspozycyjność, swoje kompetencje i możliwości[21]. W swoich rozmówcach, często poranionych przez ideologię, widział człowieka. Wyrażał się z szacunkiem nawet o wrogach Kościoła, prowadząc trudne rozmowy, podczas których padały obraźliwe słowa pod adresem hierarchii Kościoła czy poszczególnych osób. Bardziej winił system niż te osoby. Wtedy prosił, szczególnie zgromadzenia zakonne, o modlitwę w ich

[19] Zob. P. Raina, *Arcybiskup Bronisław Dąbrowski. Portret*, Warszawa 2008, s. 257–274.

[20] Archiwum Generalne Zgromadzenia Małego Dzieła Opatrzności (orioniści) w Warszawie (AGZMDO), M. Kliś, Ks. abp B. Dąbrowski jako człowiek. Ankieta, Świadectwo s. Teresy Górskiej CSFN, mps (nlb.).

[21] Tamże, Świadectwo ks. Edwarda Sobieraja FDP, współpracownika Ks. Arcybiskupa w Sekretariacie Episkopatu Polski, mps (nlb.).

intencjach. Mówił: „Zgięte wasze kolana i złożone ręce do Boga niech prostują ścieżki do Kościoła. Na wzór Świętej Teresy z Lisieux, musicie poczuć się wszystkie matkami, by człowiek mógł mocno stanąć na własnych nogach i poczuć się wolnym”[22]. Urzekał swoją bezpośredniością, miłością, rozmodleniem, wiarą w Bożą Opatrzność, uczynnością, pogodnym przeżywaniem tego, co trudne i dowartościowaniem każdego człowieka[23].

Dla ks. arcybiskupa społeczna nauka Kościoła stanowiła podstawową wartość i wyznacznik wszelkiego działania. Za Janem Pawłem II w swoich wypowiedziach i działaniach ostrzegał przed odrzuceniem czy nawet manipulacją religii, zepchnięciem jej w sferę prywatności. Wiedział bowiem, że takie postępowanie przynosi groźne konsekwencje w zakresie kultury i jej etosu, ale nawet dla bytu narodu[24]. Dlatego ta prawda, wyraz troski i miłości o człowieka, o naród, państwo stanowi podstawę jego argumentacji w rozmowach z władzami PRL.

Pierwszym elementem działania, które kształtują relacje osobowe i społeczne, jest oparcie ich na odpowiednich, zhierarchizowanych podstawach. Dla chrześcijanina są nimi, obok prawa naturalnego, prawa Boskie, ponieważ to Bóg jest najwyższym prawodawcą i najpierw godzien najwyższej czci i miłości. Odrzucenie tej obiektywnej hierarchii wartości jest dla człowieka i świata bardzo groźne, o czym przekonała nas już historia. Prowadzi to bowiem do nihilizmu i powoduje ruinę moralną. Drugim elementem jest prawda o samym człowieku. Człowiek, każdy człowiek, posiada swoistą godność. Jest osobą, a więc istotą wyróżniającą się wśród wszystkich istot ziemskich szczególnymi przymiotami. Jest przede wszystkim obdarzony wzniosłym, ponadczasowym powołaniem do zbawienia. To stanowi fundament patrzenia na człowieka dla ks. arcybiskupa. Przykazanie miłości bliźniego pogłębia i uszlachetnia relacje ludzkie. Wynika z tego, że nie godzi się mieć kogoś w pogardzie, poniżać go słowem lub czynem, a przede wszystkim nie traktować go jak przedmiot użycia. Rzeczą moralnie złą, niegodziwą wręcz, jest zamykanie przed człowiekiem przestrzeni wolności rozwoju fizycznego, kulturalnego i duchowego. Przykazanie to każe nam ożywić miłość. Nie wolno nam zamykać się na innych, widzieć tylko własny interes. Życzliwe odnoszenie się do bliźnich ma charakter wspólnototwór-

[22] Tamże, Świadectwo s. Teresy Górskiej CSFN, mps (nlb.).

[23] Tamże, Świadectwo s. Ireny Gumkowskiej CST, mps (nlb.).

[24] Por. S. Olejnik, *Jan Paweł II w trosce o stan moralny swego narodu*, Włocławek 2014, s. 6–8.

czy i ma wymiar społeczny[25]. Ta prawda o człowieku dla ks. arcybiskupa stanowiła podstawę walki o prawa ludzi wierzących, troskę o przetrwanie zakonów w czasie komunizmu czy dopominanie się o godność i prawa ludzkie, choćby w okresie stanu wojennego czy osobistej relacji z innymi ludźmi, nawet oponentami ideowymi. Kazimierz Kąkol[26], z którym często rozmawiał ks. arcybiskup, tak scharakteryzował jego osobę: „Biskup Bronisław Dąbrowski dysponował bogatym doświadczeniem praktycznym, wyniesionym z lat, kiedy asystował swojemu poprzednikowi na tym stanowisku, biskupowi Choromańskiemu [...]"[27]. Kąkol wskazuje także na inne elementy przydatne w „dyplomacji", jakie posiadał ks. abp B. Dąbrowski, do których należało prowadzenie dokumentacji. Nigdy nie było spraw, które załatwiałby „na gębę", każdy punkt pertraktacji, postulatów i uzgodnień przybierał postać *pro memoria*. Do plusów dobrego dyplomaty Kąkol zaliczył też umiejętność doboru współpracowników i dobrze przygotowanych kadr, przez kształtowanie walorów umysłowych i cech charakteru, z uwzględnieniem osobowości adepta, zleconych mu później zadań. „Przykłady, potwierdzające wysoką jakość doboru i kształcenia kadr kościelnych (studia teologiczne, społeczne, nauka języków obcych, staże zagraniczne, praktyka duszpasterska, administracyjna) mogłem (z zazdrością) obserwować i doświadczać na każdym kroku"[28]. To świadectwo człowieka, który stał wówczas po drugiej stronie. Nazywany „pogromcą Kościoła", komplementując ks. arcybiskupa, ukazuje jego predyspozycje intelektualne, duchowe, ludzkie. Stawia niezwykle wysoką ocenę ks. arcybiskupowi, choć nie musi tego czynić, w imię prawdy i sprawiedliwości, co także podnosi rangę tej

[25] Por. tamże, s. 9–12.

[26] W latach 1974–1980 członek rządu PRL, minister – kierownik Urzędu ds. Wyznań. Tak o ministrze K. Kąkolu pisał ks. arcybiskup: „Oświadczyłem, że minister Kąkol jako człowiek inteligentny, odważny i o żywej wyobraźni zdobył sobie kredyt, szczególnie u Ks. Prymasa i to było z korzyścią dla rozwoju dobrych stosunków. Min. Kąkol pierwszy spośród dziewięciu poprzednich ministrów usiłował stworzyć podstawy jakiejś polityki wyznaniowej. Ja osobiście powinienem być zadowolony ze zmiany, gdy min. Kąkol ze względu na wysoką i błyskotliwą inteligencję, przy jednocześnie pryncypialnym stanowisku marksistowskim, był trudnym partnerem do rozmów. To był gracz, który umiał inteligentnie każdego rozmówcę rozbroić, pozyskać, a w konsekwencji „wykołować". Na zmianie nic nie zyskacie, ale przeciwnie, wiele stracicie na dalszą metę, szczególnie, kiedy idzie o klimat, jaki ministrowi, wprawdzie z trudem, ale udało się wytworzyć". R a i n a, *Rozmowy z władzami PRL*, t. 1, s. 374.

[27] K. K ą k o l, *Spowiedź pogromcy Kościoła*, Olsztyn, 1994, s. 30; zob. t e n ż e, *Kardynał Stefan Wyszyński, jakim go znałem*, Warszawa 1985; t e n ż e, *Kościół PRL. Elementy ewolucji doktryny*, Warszawa 1985.

[28] Tamże, s. 30–31.

opinii. Potwierdzeniem umiejętności dyplomatycznych ks. B. Dąbrowskiego było prowadzenie rozmowy i trzymania się istoty wyznaczonych celów. Sam zapisał w swoim *Dzienniczku* pod datą 20 lutego 1982 roku, kiedy wystąpił w obronie krzyży: „Próbowano wyprowadzić mnie na mieliznę i sprowadzić rozmowę na teoretyczne rozważania, czy Konwencja Genewska z roku 1945 ma zastosowanie do naszych internowanych. Spostrzegłem się i skierowałem naszą rozmowę na rozważania praktyczne. Rozmowę miałem dobrze przygotowaną, cytowałem wiele przykładów, rozegrałem ją na korzyść ludzi cierpiących i pokrzywdzonych”[29].

Ks. B. Dąbrowski posiadał swego rodzaju charyzmat łatwego nawiązywania kontaktów z ludźmi. Swoją prostotą, serdecznością, bezpośrednim podejściem do człowieka, rozbrajał nawet zajadłego przeciwnika. Miał przy tym dar rozumienia drugiego człowieka, wczuwania się w jego osobowość, a jednocześnie i przedstawiania swojego stanowiska w sposób łagodny, wolny od dyplomacji czy też z góry ułożonej gry. Adwokat Edward Klimczuk, współpracujący z ks. arcybiskupem i Episkopatem Polski w sprawach prawnych, tak opisywał jego osobowość: „najpierw jest człowiekiem, w którym widzi brata, później kapłanem, który stara się sięgnąć do duszy rozmówcy i zrozumieć go, a na końcu dygnitarzem kościelnym powołanym do załatwienia sprawy zgodnie z zasadami sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej. Urząd traktował jako służbę Bogu i bliźnim”[30]. Widzimy więc, kto i co kształtowało dyplomatyczne oblicze ks. arcybiskupa. Jego działalność dyplomatyczna obejmowała sprawy dotyczące Kościoła, ale i sprawy takie jak Naród, państwo – problemy sprawiedliwości, wolności religijnej. Opierał swoją „dyplomację” na prawie Bożym (dekalogu) i nauce społecznej Kościoła. Żył pod wielkim urokiem zmian zachodzących wskutek Soboru Watykańskiego II[31], nauczania papieży, szczególnie Jana Pawła II i kardynała Stefana Wyszyńskiego. Ich nauczanie, postawa duchowa, wierność Bogu, Kościołowi, przykład życia, które przejął ks. arcybiskup, stanowiły podstawę, nie tylko jego

[29] P. Raina, *Stan wojenny w zapiskach arcybiskupa B. Dąbrowskiego*, Warszawa 2006, s. 69.

[30] Por. E. Klimczuk, *Walka z Kościołem 1945–1989*, Warszawa 2002, s. 11.

[31] Pisał: „Sobór jest wielkim wydarzeniem nie dlatego, że w skład jego wchodzą bardzo gorliwi, światli, mądrzy i święci ludzie w liczbie dotąd niespotykanej – jest wielkim wydarzeniem przede wszystkim dlatego, że jest działalnością Kościoła Bożego. Ludzie są potrzebni, oczywiście, ale na drugim planie. W centrum stoi łaska Ducha Świętego”. B. Dąbrowski, *Sobór Watykański II i jego znaczenie dla życia nadprzyrodzonego*, w: *Instaurare omnia in Christo. Na dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej*, Warszawa 1987, s. 15.

apostolskiego działania jako kapłana i biskupa, ale źródło duchowego życia jako fundamentu osobistego rozwoju. Życie kościelnego dyplomaty łączył z głębokim życiem wewnętrznym. Sam dawał przykład modlitwy, skupienia, ascezy, wielkiego zaufania do Opatrzności Bożej, będąc apostołem dobroci i miłosierdzia, „jednocześnie wybitnym mężem stanu, wytrawnym znawcą polskiej polityki całego okresu powojennego”[32].

„Biskup Dąbrowski był człowiekiem bardzo łagodnym. Rzadko się unosił. Swoją łagodnością rozładowywał napięcia nawet w najtrudniejszych momentach. Wobec współpracowników był ojcowski. Był niezmiernie wrażliwy na sprawy ludzkie, pomagał zwłaszcza dotkniętym chorobami czy innym nieszczęściem. Te cechy przejął chyba od Założyciela Zgromadzenia, z którym spotykał się w czasie pobytu we Włoszech”[33]. Potwierdzają to jego najwięksi wówczas adwersarze i oponenci komunistycznych czasów, z którymi przychodziło mu się stykać i rozmawiać. To jednało mu serca i często otwierało drogę do rozwiązania nawet trudnych spraw Kościoła czy poszczególnych ludzi. Ks. infułat Z. Król tak wspomina ten wymiar działania ks. arcybiskupa w Urzędzie Wyznań: „W różnych spotkaniach z władzami Państwowymi. Wszyscy – od tych co otwierali drzwi, przez szatniarzy, strażników aż do ministrów, dyrektorów i «innych» szanowali Arcybiskupa jako Człowieka, Kapłana, Arcybiskupa, Sekretarza Episkopatu Polski [...]. On nigdy nie obraził człowieka, nie poniżył. Dlatego patrząc wstecz, wielu jego rozmówców mówi o Nim z głębokim szacunkiem”[34].

Autentyczną postawę ks. arcybiskupa kształtowała jego relacja z Bogiem, jego autentyczna wiara, z której czerpał siły i inspiracje. Głębokie antropologiczno-teologiczne podstawy były źródłem jego działania względem Boga i ludzi. Sam Chrystus „jako Człowiek może być dla nas filarem i wzorem naszej moralności, źródłem mocy i wewnętrznej siły”[35]. Ważnym jest poszukiwanie i odkrywanie prawdy.

3. Prawda jako fundament skutecznej dyplomacji

Ważnym elementem życia osobistego i wspólnotowego człowieka jest prawda rozumiana jako prawda: ludzkiego poznania, prawda bytu,

---

[32] W. Górski, *Ojciec i wychowawca*, w: *Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, s. 99–101.

[33] A. Orszulik, *Wspomnienie o śp. abp Bronisławie Dąbrowskim*, w: tamże, s. 76.

[34] Z. Król [świadectwo], w: tamże, s. 156.

[35] Dąbrowski, *Ecce Homo – kształtowanie pełnego człowieczeństwa w życiu zakonnym*, s. 66.

i prawda etyczna[36]. Prawda bowiem jest fundamentem życia osobistego człowieka, jak i życia społecznego. Jest także niezbywalnym elementem dyplomacji, dlatego jako podstawowa wartość była przedmiotem nauczania, jak i wartością stosowaną także w poczynaniach dyplomatycznych podejmowanych przez ks. arcybiskupa, a nie tylko skutecznym zabiegiem osiągnięcia określonych celów, niezależnie od prawdy. Prawda jest wartością naczelną i ma odniesienie osobowe. Egzystencjalne przyjęcie prawdy pozwala na stosowanie trudnych cnót, takich jak: odwaga, sprawiedliwość, miłość i staje się autentycznym dobrem człowieka. Prawda łączy się z wolnością, ale prawdę trzeba postawić na pierwszym miejscu. Wolność bowiem bez prawdy może zamieniać się w anarchię i bezprawie. Bez prawdy nie ma autentycznej wolności zarówno w życiu jednostkowym, jak i społecznym. Każda instrumentalizacja prawdy jest jej deformacją, uniemożliwia autentyczną komunikację i nieuchronnie prowadzi do dezintegracji społeczeństwa[37]. Dlatego też należy zacząć od przywrócenia prawdzie należnego jej miejsca. Prawda chroni człowieka przed zniewoleniem, zabezpiecza wolność człowieka. Kłamstwo wyrządza wielką krzywdę człowiekowi i społeczeństwu, stąd też walka o przywrócenie rangi prawdy słowu. Jest rzeczą cenną i szlachetną kochać prawdę, samemu nią żyć i nią się dzielić, zawsze w duchu szacunku i miłości do człowieka[38]. Stwierdzenia te w całej rozciągłości odnoszą się do postawy życia ks. B. Dąbrowskiego. Żył prawdą, głosił prawdę i o nią walczył. Propagował ją w wymiarze osobistym, jednostkowym, jak i społecznym. Chodziło mu o to, by nie tylko kształtować człowieka prawego, ale prawy naród, prawe społeczeństwo. Kłamstwo, fałsz odbierał jako poważne zagrożenie dla człowieka i społeczeństw, które coraz bardziej zatracają prawdę. Negatywnie oceniał tchórzostwo, nazywane często roztropnością czy kompromisem polegającym na rezygnacji z prawdy. Taka postawę uważał za największe nieszczęście dla narodu i państwa. Powoływał się na przykłady świętych: Maksymiliana M. Kolbego, siostrę Faustynę Kowalską, księdza Jerzego Popiełuszkę, Jana Pawła II, kardynała Stefana Wyszyńskiego, którzy na wzór Chrystusa dali świadectwo prawdzie[39].

---

[36] Zob. S. Kowalczyk, *Prawda jako wartość w nauczaniu Jana Pawła II*, AtK, 129(1997), z. 1(530), s. 56.

[37] Por. tamże, s. 58–64.

[38] Olejnik, *Jan Paweł II w trosce*, s. 13–14.

[39] Słowo, które wygłosił ks. arcybiskup na uroczystości inauguracji nagrody im. Stefana kardynała Wyszyńskiego „Za bezkompromisową służbę prawdzie" dnia 25 XI 1995 r.,

W imię prawdy potrafił narazić się nawet „swoim", wypowiadając swoją opinię. Pod datą 8 stycznia 1982 roku (czas stanu wojennego) zapisał: „Przestrzegają, aby Kościół nie dał się zinstrumentalizować rządowi, ale sami do tego dążą, chcieliby Kościół wprząc w swój rydwan i Kościołem kierować [...]. Jak najbardziej jestem gotów wszystko uczynić dla dobra Narodu, każdego brata, ale nie mogę się zgodzić, że interesy (nie dobro) jednej grupy (nie całego ruchu) są interesami i dobrem Narodu i Państwa"[40]. Prawda była więc podstawą jego działań, wobec siebie i wielkich tego świata. Ks. arcybiskup potrafił w sposób delikatny, subtelny, a jednocześnie stanowczy zająć stanowisko odrębne. Nigdy nie podejmował się publicznie krytyki swoich zwierzchników, nie wchodził w publiczną dyskusję w imię dobra Narodu Kościoła, szacunku dla człowieka. W *Dziennikach stanu wojennego* w sposób bardzo delikatny pozwolił sobie na odmienny pogląd co do osoby czy problemu. Bardzo ubolewał, że linia działania prymasa Glempa, którego publicznie bronił i jak mógł, mu służył, była daleka od umiłowanego Prymasa Tysiąclecia, choćby w zakresie drogi Maryjnej. Jak pisał, poddał się temu i po pierwszych dniach wewnętrznego buntu pełnił swoje zadanie, „bo tego chce Bóg, i potrzebuje Kościół i Naród"[41]. Kolejne wyznanie ks. arcybiskupa w czasach niezwykle trudnych: „jak bardzo nam brakuje tego ojcowskiego, dojrzałego i przemyślanego osądu Zmarłego Prymasa"[42] – nie jest zaskoczeniem. Prymas Tysiąclecia i ks. arcybiskup rozumieli się dobrze i uzupełniali. Potwierdza to kolejny wpis: „przeczytałem prawie już do końca biografię Prymasa Tysiąclecia – Micewskiego. Czytając, widzę działanie Ks. Prymasa, bardziej go kocham i cenę jako mego Mistrza, Dobrodzieja i przyjaciela"[43].

4. Patriotyzm elementem dyplomacji

Niezwykle ważną wartością, którą ks. arcybiskup żył i której uczył, jest mądry, szlachetny patriotyzm. Patriotyzm to postawa społeczno-polityczna oparta na zasadach przywiązania do ojczyzny, solidarności z własnym

por. M. Szymańska, *Za bezkompromisową służbę prawdzie*, 25 XI 1995, w: *Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. arcybiskup Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, s. 212–213.

[40] Raina, *Stan wojenny w zapiskach arcybiskupa B. Dąbrowskiego*, s. 60.

[41] Tamże, s. 63.

[42] Tamże, s. 97.

[43] Tamże, s. 129.

narodem, poczuciem silnych więzi społeczno-kulturowej. Przejawia się on w aktywnym działaniu. Nie brak w nim silnej więzi emocjonalnej, społecznej, kulturowej, religijnej, z jego historią, tradycją oraz z jego wartościami i aspiracjami. Patriotyzm oznacza także postawę człowieka, w której następuje związanie swego życia z ojczyzną. Łączy się to z troską o jej dobro, rozwój i przyszłość. Patriota to człowiek, który okazuje szacunek i miłość wobec swej ojczyzny i narodu, ale także jest gotów do poniesienia dla niej ofiary i wyrzeczeń[44]. Chodzi więc o patriotyzm wolny od nacjonalizmu, kosmopolityzmu, jak i szowinizmu. Nie jest on tylko deklaratywny, ale czynny. Miłość ojczyzny to powinność i obowiązek wobec niej, to działanie na rzecz dobra Polski. Rodzaj tego działania określają potrzeby i własne możliwości[45]. Arcybiskup B. Dąbrowski miał takie możliwości z racji pełnionych funkcji, ale – co istotne – wykorzystał je w całej pełni dla dobra narodu. Wiedział doskonale, że człowiek jako istota społeczna, wchodząc w skład narodu, kształtuje jego oblicze, ale i naród kształtuje człowieka. Ksiądz arcybiskup doskonale widział te zależności, dlatego na szczycie hierarchii wartości po Bogu i Kościele stawiał ojczyznę. Więcej nawet, w narodzie, jak i w Kościele człowiek zbawia siebie i współuczestniczy w zbawieniu innych. Ten wymiar religijny był dlatego tak bardzo obecny w dyplomatycznych działaniach w obronie, zachowaniu tych wartości, na których wyrosła Polska. Nie tylko więc działaniem, ale oddaniem trudnych spraw Polski Bogu i Maryi, a także ofiarowaniem cierpienia, modlitwą polecał przyszły kształt ojczyzny. Gdy zbliżała się wojna, mógł powrócić do Włoch, mając paszport dyplomatyczny. Nie zrobił tego, nie mógł tego zrobić, gdy Ojczyzna była w potrzebie i cierpiała. Pozostał w Polsce okupowanej przez Niemców, z tego tytułu cierpiał, był na granicy życia. Ksiądz Józef Tischner sformułował bardzo ważną myśl o ojczyźnie, która wydaje się odpowiadać rozumieniu Ojczyzny, jakie miał ks. B. Dąbrowski. Ojczyzna jest czymś więcej niż naród. „Można także powiedzieć tak: jeżeli naród dzieli człowieka od człowieka, to ojczyzna jest tym, co ludzi łączy”[46]. W wielu dziełach literackich i malarskich personifikuje się ojczyznę[47]. Według filozofa ks. J. Tischnera, ojczyzna to osoba. „Jeśli ojczyzna jest jakby osobą, to znaczy, że nasz

[44] Por. Adamczyk, *Miłość ojczyzny*, s. 238.

[45] Raina, *Stan wojenny w zapiskach arcybiskupa B. Dąbrowskiego*, s. 33–34.

[46] Tischner, *Rekolekcje paryskie*, s. 187.

[47] Jan Paweł II mówił o Kościele i ojczyźnie: „to moja Matka”.

stosunek do niej ma być taki, jaki jest nasz stosunek do osób. „Mamy bronić ojczyzny, jak bronimy osób [...], mamy być wierni ojczyźnie, jak jesteśmy wierni osobom, co więcej – mamy miłować ojczyznę, tak jak się miłuje osoby”[48]. Myślę, że takie rozumienie ojczyzny nosił w swoim sercu ks. B. Dąbrowski, dlatego ją kochał, dla niej pracował, dla niej poświęcił swoje życie. Ojczyzna – Polska była dla niego Matką.

W zapiskach z dnia 4 maja 1982 roku czytamy: „Bardzo myślę o Częstochowie (był wtedy w klinice Gemelli na leczeniu), o pracach KPE, modlę się za Księży Biskupów, bo mają dość trudne zadanie. Myślę o ostatnich wydarzeniach i o przyszłości Narodu, który żyje i walczy o swoje prawa. Na odległość bardziej się przeżywa niż na miejscu. Boże, zbaw Polskę! Maryjo, zadbaj o swoje Królestwo. Dana ku pomocy Narodowi polskiemu, wspieraj go, Maryjo! Cały dzień, który oprócz zabiegów poświęciłem na modlitwę i rozmyślanie, w specjalny sposób polecałem sprawy polskie Matce Częstochowskiej i św. Stanisławowi”[49].

5. Kościelno-państwowy aspekt dyplomacji

Wielką miłością był dla niego Kościół i Polska. Jego cechy charakteru, ukształtowane przez bogate życie wewnętrzne, głęboki związek z Chrystusem, Maryjne oddanie, a także jego formacja zakonna pomagały mu w rozstrzyganiu wielu problemów w służbie dyplomatycznej Kościoła. Uchodził za człowieka niezwykle skromnego, łagodnego, a jednocześnie, gdy chodziło o sprawy zasadnicze zdecydowanego.

Prawda, wolność, głębokie przekonania, miłość Boga i człowieka, narodu i Kościoła sprawiły, że mógł skutecznie realizować powierzone zadania dyplomatyczne, które dotyczyły najnowszej historii Polski i Kościoła. Na spotkaniu 18 i 19 listopada 1988 r. w parafii wilanowskiej, pełniąc rolę mediatora między stroną solidarnościową a państwem, mówił o stosunku Kościoła do Narodu i państwa. Określił także swoją rolę jako mediatora, który kieruje się prawdą i sprawiedliwością. „[...] Kraj jest w potrzebie, jego sytuacja wymaga podejmowania odważnych i uczciwych porozumień, które by służyły dobru naszej wspólnej Ojczyzny. Jako przedstawicielowi Kościoła, równie jak panom, leży mi na sercu dobro Polski. Jestem przekonany, że dobro Polski i Narodu przede wszystkim musi stać się celem naszych wspólnych zabiegów. Kościół w historii narodu odgrywał

[48] Tischner, *Rekolekcje paryskie*, s. 188.

[49] Raina, *Stan wojenny w zapiskach arcybiskupa B. Dąbrowskiego*, s. 82, 84.

zawsze rolę jednoczącą wysiłki wszystkich Polaków, zwłaszcza wtedy gdy zagrożony był byt narodowy i jego kultura. Nie było i nie jest nam obce dobro państwa, jego niepodległość, suwerenność i bezpieczeństwo. W ciągu ostatnich siedemdziesięciu lat Kościół odegrał niepoślednią rolę w integrowaniu społeczeństwa, zwłaszcza po odzyskaniu niepodległości i po zakończeniu II wojny światowej"[50]. Zadania i podejmowane inicjatywy dyplomatyczne ks. arcybiskupa wynikały nie tylko z roli i miejsca, które wtedy zajmował. Podejmował je z głębokich pobudek duchowych, wierności i miłości ojczyźnie i Kościołowi, jak i z posłuszeństwa jako zakonnik i współpracownik Wielkiego Prymasa. Pełnił rolę „pomostu" między Kościołem w Polsce (ściślej między prymasem Stefanem Wyszyńskim) a władzami PRL czy Watykanem. Pisze o tym ks. R. Masalski: „Rozmowy z Watykańskim Sekretariatem Stanu prowadził także biskup Dąbrowski, który krążył między Warszawą a Rzymem, przekazując opinie prymasa dotyczące zagadnień zarówno ogólnych, jak i szczegółowych"[51].

Swoje zadania wobec narodu ks. arcybiskup sam streścił w przemówieniu, które wygłosił 21 października 1990 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z okazji otrzymania doktoratu *honoris causa*[52], ukazując linię walki z religią i Kościołem katolickim przez reżim komunistyczny. W obronie Kościoła miał swój ogromny wkład i osobisty udział, co wskazuje także na jego patriotyczny i duchowy wymiar. Autorytet Kościoła, jego prestiż, na którym wspierał się i powoływał ks. arcybiskup „wynikał z faktu, że przez cale dzieje PRL bronił nie tylko swoich własnych praw, ale także praw człowieka i moralnych praw narodu do niezależności i suwerenności"[53].

W kazaniu wygłoszonym 11 listopada 1978 r. w 60. rocznicę odzyskania niepodległości, wskazywał, że Kościół był zawsze z narodem w jego historii (zabory, okupacja niemiecka i sowiecka). Jakiekolwiek były to dzieje – zazwyczaj trudne i krzyżowe – istniał niezwykły związek, szczególna symbioza między Kościołem katolickim a narodem. Nie tylko wkład

[50] Tenże, *Arcybiskup Bronisław Dąbrowski. Portret*, s. 239.

[51] R. Masalski, *Bulla „Episcoporum Poloniae coetus" – geneza i konsekwencje*, „Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura", 12(2013), s. 148.

[52] Zob. B. Dąbrowski, Przemówienie wygłoszone w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z okazji otrzymania doktoratu *honoris causa Los komunizmu rozstrzygnie się w Polsce*, 21 X 1990, w: *Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, s. 22–29.

[53] A. Micewski, *Kościół wobec „Solidarności" i stanu wojennego*, Paryż 1987, s. 261–262.

ludzi, heroiczna wola narodu i pragnienie wolności, głęboki bohaterski patriotyzm – zdaniem ks. arcybiskupa – były czynnikami decydującymi. Te wartości umacniała łaska Boża pielęgnowana przez Kościół katolicki, jego nauczanie, przez wpajaną wiarę, której ważnym elementem była miłość ojczyzny. Uciemiężony naród zdobywał się na uparty, bohaterski heroizm znaczony bohaterstwem Insurekcji Kościuszkowskiej, udziałem w wojnach napoleońskich, powstaniem listopadowym 1830 r. czy styczniowym 1863 roku. Kościół katolicki miał i ma w budzeniu świadomości narodowej twórczy udział. Prześladowanie polskości wiązało się z prześladowaniem katolicyzmu – i na odwrót. Kościół był zawsze z narodem, a naród z Kościołem. „Z tej więzi Naród czerpał swe siły do przetrwania i do walki o polskość, o narodową i kulturalną tożsamość, wreszcie – o niepodległość”[54].

Ksiądz arcybiskup wyraźnie rozróżniał sferę doczesną i sferą nadprzyrodzoną, porządek Boży i porządek ludzki, a owa relacja Kościoła i Narodu wynikała z prostego faktu, że „Kościół jednak pełni swą misję religijną nie w abstrakcji, lecz w żywym ciele Narodu i nie może być zeń wyeliminowany. A będąc w Narodzie, zawsze dzielił z nim jego dolę i niedolę”[55]. Rolę Kościoła jako niezbywalną widział w sferze duchowej i moralnej. To Kościół przypominał, „że aby żyć lepiej, żyć godniej i szlachetniej, trzeba się oprzeć na fundamencie trwałych zasad moralnych. Choćby najlepiej zorganizowany porządek społeczny nie zapewni ludziom prawdziwego szczęścia, jeżeli będą się oni odwracali się od praw, które Bóg wszczepił w samą ludzką naturę”[56].

Na umiłowanie narodu i ojczyzny przez ks. arcybiskupa miał też niewątpliwie wpływ Prymas Tysiąclecia, kardynał Stefan Wyszyński. Uczył niezłomności i patriotyzmu, umocnił przekonanie, że ojczyzna po Bogu jest największą wartością. W dniu 2 czerwca 1981 r. w Gnieźnie B. Dąbrowski mówił o znaczeniu Prymasa w dziejach Kościoła i narodu w Polsce. Porównał go do Mojżesza, słupa ognistego, który poprzez 33-letnią służbę wywiódł naród na miejsce suche i bezpieczne. Z tego skarbca – wiedzy, mądrości i przykładu – czerpało wielu, także ks. arcybiskup. Szczególne znaczenie dla poruszanej tu problematyki nabierają słowa

[54] Dąbrowski, Kazanie wygłoszone w katedrze warszawskiej *60. rocznica odzyskania niepodległości Polski*, s. 230.

[55] Tamże, s. 232.

[56] Tamże, s. 234.

ks. arcybiskupa stanowiące podsumowanie pracy wielkiego Prymasa: „Chylimy dzisiaj czoła przed Tym, który był naszym Ojcem i Pasterzem, którego niezachwiana wiara, niezłomne męstwo, miłość Boga, Ojczyzny, Narodu i jego męczeńska droga zwróciły uwagę całego świata, a przez Niego na Polskę i Kościół w naszej Ojczyźnie[57]". Należy zaznaczyć, że prymas Wyszyński darzył ks. arcybiskupa wielkim zaufaniem i szacunkiem. Świadczy o tym rozmowa S. Wyszyńskiego z papieżem Pawłem VI z dnia 2 grudnia 1963 roku. Ksiądz Prymas przewidywał pogorszenie się stosunków państwo-Kościół w Polsce i liczył się z ewentualnym aresztowaniem lub śmiercią. Dlatego przedstawił papieżowi propozycję, w której ks. bp B. Dąbrowski znalazł się na pierwszym miejscu listy kandydatów na ewentualne stanowisko prymasa, co świadczy o wielkim zaufaniu: „na wypadek mojego aresztowania lub śmierci, składam propozycję, co robić z Warszawą i Gnieznem, gdzie obsadzenie stolic nie będzie łatwe. Proponuję zamianowanie Administratora Ap. Bpa Br. Dąbrowskiego, *cum fac.sp.et sp*. W razie możności obsadzenia Warszawy i Gniezna – projektuję *terno* – bp Dąbrowski, bp Modzelewski, bp Stroba"[58].

Okres najcięższej walki przeciwko Kościołowi przypadł na lata stalinizmu od 1949 do 1956 roku. Aresztowano kardynała S. Wyszyńskiego, wcześniej biskupów, m.in. biskupa Cz. Kaczmarka, przeprowadzano pokazowe, sfingowane procesy. Zaczęto wysiedlać biskupów śląskich i administratorów apostolskich z Ziem Zachodnich. Walka ta trwała niemal do okresu przemian. Działał IV departament UB, tajnej policji Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, który inspirował, realizował pod wpływem czynników sowieckich akcje antykościelne czy wręcz zbrodnie. Przykładem tego działania jest zamordowanie ks. J. Popiełuszki, ks. S. Suchowolca, ks. S. Zycha i wielu innych kapłanów.

Antykościelne działania władz dotyczyły także walki z religią, ograniczeniem jej wpływu i nauczania. Usunięto wówczas religię ze szkół, zlikwidowano prasę katolicką, uderzono w zakony męskie i żeńskie, a także w seminaria duchowne. Walka z Kościołem wywodziła się z zaprogramowanej ateizacji narodu, często pod dyktando ideologów z Moskwy. Tajna policja była głównym koordynatorem walki z Kościołem. Wciągnięty był w to cały aparat państwowy, zwłaszcza szkolny i wychowawczy. Apogeum

[57] B. Dąbrowski, *Pożegnanie Prymasa Tysiąclecia*, w: *Instaurare omnia in Christo. Na dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej*, s. 204.

[58] Raina, *Arcybiskup Bronisław Dąbrowski. Portret*, s. 39.

walki nastąpiło w 1966 r. – Milenium Chrztu Polski. Organizowano wówczas w miastach, w których obchodzono uroczystości milenijne, konkurencyjne obchody tysiąclecia państwa. Nawet reżim Edwarda Gierka, uchodzący za pragmatyczny i mający dobrą opinię na Zachodzie, nie zmienił polityki wyznaniowej. W szkołach wprowadzono religioznawstwo jako antytezę nauki religii, którą skutecznie utrudniano przez organizowanie w tym czasie imprez sportowych, zabaw, wycieczek. Odmawiano Kościołowi zezwoleń na budowę świątyń. W latach sześćdziesiątych XX wieku wprowadzono wysokie podatki dla Kościoła, które powodowały nieustanny stan zagrożenia, również w zakresie materialnego funkcjonowania.

Kościół w Polsce nie chciał pełnić funkcji politycznej, ale być pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, jednak gdy trzeba było, sprawy ludzkie i narodowe stawiał zawsze bardzo wysoko w swej hierarchii obowiązków. Także sprawa „Solidarności" nie była kategorią polityczną, ale walką o podmiotowość człowieka i narodu oraz jego niezbywalnych praw[59].

Ksiądz arcybiskup pisał: „[...] Episkopat Polski [...] swoją strategią obrony Kościoła i Narodu łagodził jej formy, a także przyczyniał się, i to kilkakrotnie, że nie nastąpił w naszym kraju masowy rozlew krwi. Także spokojna i ewolucyjna zmiana ustroju po upadku reżimu komunistycznego byłaby prawie niemożliwa, gdyby Kościół w imię dobra wspólnego nie tworzył strategii walki bez przemocy, nie szukał rozwiązań ewolucyjnych i nie uczył społeczeństwa polskiego i jego elit politycznych roztropności w podejmowaniu akcji"[60]. Jednocześnie historycy stwierdzają: „Kościół przez cały okres rządów komunistycznych był nośnikiem podstawowych wartości, takich jak: miłość, prawda, sprawiedliwość i tęsknota za wolnością"[61]. Ksiądz arcybiskup określał przemiany czasu solidarnościowego zachodzące w Polsce jako „rewolucję na klęczkach" za sprawą Matki Bożej. Dodawał, że te wszystkie osiągnięcia „to wszystko jeszcze jak kwiatek, który przebił się przez ziemię, ale jeszcze wczesna wiosna, i człowiek drży czy nie przyjdzie mróz, jakiś wicher, czy go nie złamie, nie zniszczy. To jest pierwiosnek i wszystko może mu zaszkodzić. Dlatego trzeba dużo się modlić. Różne siły pilnują, gdzie można uderzyć, żeby to wszystko zniszczyć"[62]. O pomoc

[59] Por. tamże, s. 19.

[60] Tamże, s. 28. Zob. AGZMDO, B. Dąbrowski, Krótka historia walki państwa z Kościołem w Polsce Ludowej, w: Homilie, przemówienia, korespondencja, t. 3, poz. 32, mps.

[61] Tamże, s. 29.

[62] AGZMDO, B. Dąbrowski, Przemówienie do ss. klauzurowych, Kalwaria Zebrzydowska, 11 V 1981, w: Homilie, przemówienia, korespondencja, t. 3, s. 3, mps.

ze strony Kościoła, szczególnie negocjacyjną, zwracały się różne strony – związki zawodowe robotników i rolników i takie wsparcie otrzymywały, gdyż strona kościelna (Episkopat) podjęła uchwałę, że poczynania wolnościowe i narodowe będzie wspierać. W trudnych sytuacjach także rząd prosił Kościół: „w jakiś sposób interweniujcie, porozumiejmy się. Nie chcieliśmy nigdy działać przeciwko interesom robotników i chłopów, i rząd tego nie chciał. Prosił o to, byśmy swoim autorytetem jakoś uspokajali, by nie doszły do głosu namiętności. Po jednej i drugiej stronie jest dużo ludzi dobrej woli, ale i są inne siły, które działają destrukcyjnie. Musimy te sprawy polecać Matce Bożej”[63]. Kiedy groził strajk generalny, a może i interwencja obca „musiałem w nocy jechać do Bielska, żeby być ich zakładnikiem. Kościół musiał swoim autorytetem rozładować napięcia i uspokoić ludzi. To jest misja Kościoła”[64].

Ksiądz arcybiskup, choć często był za to krytykowany, widział potrzebę dialogu, negocjacji, a także szacunku dla strony przeciwnej. Dostrzegał pozytywny wymiar rozmów, podejmowane zadania i wysiłek w nie włożony, gdy pisał: „A ja rozmawiałem z ludźmi na szczycie, oczywiście, nie ma co im zazdrościć [...]. Oni w rozmowach zasypiają, bo nie mają kiedy spać, tylko wciąż w napięciu, wciąż alarmy, wciąż na nowo – i rzeczywiście ciężka sytuacja. Ale z drugiej strony trzeba ich za to szanować, przynajmniej niektórych, że mimo nacisku z lewa i prawa nie rzucają wszystkiego”[65]. Rola negocjacyjna jest konieczna, gdyż tych, którzy się za czuby biorą „Kościół musi – jak dobra Matka – ich uspokoić. Dyskutujcie, dialogujcie, może coś z tego będzie. I chyba w tym sensie praca Kościoła społeczno-religijna, ona coraz bardziej rozbrzmiewa, coraz bardziej się rozszerza i coraz bardziej nabiera na autorytecie”[66].

Ksiądz arcybiskup, rozmawiając z władzami państwowymi, czuwał nad interesami Kościoła i narodu, co wypływało z jego głębokiej wiary i miłości do Kościoła. Mądrość i rozsądek pozwalały mu na załatwienie wielu drastycznych problemów lub przynajmniej rozładowania narastających napięć. W rozmowach cechował się rzeczowością i umiejętnością przedstawiania spornych zagadnień. Swoich rozmówców zaskakiwał dalekowzrocznymi koncepcjami, logiką, z jaką docierał do sedna sprawy

[63] Tamże, s. 4.

[64] Tamże, s. 5.

[65] Tamże, s. 2.

[66] Tamże, s. 1.

i umiejętnością, z jaką znajdował rozwiązania dla dobra Polaków. „Zalety te cechują dyplomatów wielkiej klasy i prawdziwych mężów stanu, kapłanów zaś stawiają w rzędzie apostołów Kościoła świętego”[67]. Ksiądz J. Tischner wskazywał na tzw. charakter narodowy, który rozumiał jako sposób reagowania na próby stawiane przez historię przed narodem. Mieć charakter narodowy oznacza stawiać czoło dziejowej próbie. Każdy poddawany jest próbie jako indywidualna osoba, jak i zbiorowość (naród). W ten sposób krystalizuje się charakter narodowy, który „jest czymś więcej niż usposobieniem, nastrojem, temperamentem – jest gotowością do podjęcia próby. Charakter narodowy jest jak instynkt życia. Nie czuje się go na co dzień, ale w godzinie, w której się chce go mieć. Od tej chęci zaczynają się narody. Narody żyją i trwają tak długo, jak długo chcą mieć charakter. A giną? Giną wtedy, kiedy wolą go nie mieć”[68].

O ten charakter narodowy, oparty na fundamentach wartości chrześcijańskich (wiary w Boga, Ewangelii) zabiegał ks. arcybiskup. Spoiwem jednoczącym naród, państwo nie są wcale sprawy materialne, ale duchowe. Gdy one funkcjonują, rozwijają się, dojrzewają naród rozwija się. Gdy one giną, naród, państwo umiera. Bronisław Dąbrowski troską i miłością, a przez to i największym zaangażowaniem, objął państwo, a w nim przede wszystkim człowieka z jego potrzebami materialnymi, duchowymi, religijnymi i kulturowymi, których często mu odmawiano.

6. Pasyjny wymiar dyplomacji

Dyplomatyczną misję ks. arcybiskupa dopełnia wymiar krzyża, cierpienia, jakie towarzyszyło mu w spełnianiu zadań mediatora. A. Kaczyński zwraca uwagę, że „krytyczne uwagi pod adresem polityki Kościoła polskiego trafiały najczęściej w biskupa Dąbrowskiego”[69], który przeżywał wewnętrzne rozterki i udręki, poparte obserwacją i własnymi doświadczeniami. W trudnych czasach stalinowskich ks. B. Dąbrowski, jako kierownik Wydziału Spraw Zakonnych, „zdobył sobie uznanie wszystkich zgromadzeń życzliwością, umiejętnością rozwiązywania wielu trudnych kwestii, optymizmem. Wielu zdumiewa jego odporność fizyczna i hart ducha, chociaż nie cieszył się dobrym zdrowiem”[70]. Zdaniem ks. arcybiskupa

[67] Raina, *Rozmowy z władzami PRL*, t. 1, s. 5.

[68] Tischner, *Rekolekcje paryskie*, s. 170–171.

[69] A. Kaczyński, *Najtrudniejsza misja*, w: *Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, s. 79.

[70] Górski, *Ojciec i wychowawca*, s. 101.

prześladowania lat stalinowskich „uszlachetniły wielu ludzi, prowadziły, mimo strat, do umocnienia charakterów, do utrwalenia w świadomości przyszłych elit, że zło trzeba dobrem zwyciężać”[71].

Ze wspomnień prymasa S. Wyszyńskiego, a także z innych relacji, wiadomo, jak ciężkie i psychicznie trudne do zniesienia dla hierarchów Kościoła stały się rozmowy z władzami PRL[72]. Sam ks. bp B. Dąbrowski w licznych rozmowach z władzami komunistycznymi, podyktowanych troską o Kościół, naród i państwo, na sobie doświadczył lekceważenia i ignorowania ciężaru spraw[73]. Broniąc się przed zniechęceniem, pisał: „Zastanawiam się nieraz, czy warto tracić czas na puste rozmowy z USW i łudzić się obietnicami. Jestem przecież przedstawicielem instytucji szanowanej przez społeczeństwo katolickie, a traktuje się mnie jak intruza, może natręta, którego trzeba zbyć obiecankami itd. Minister zbyt wiele ma obowiązków i to bardziej atrakcyjnych, aby mieć czas na rozmowy ze mną. Nie chcę nikogo oskarżać, ale dotychczasowa metoda odbijania piłeczki tylko zniechęca. Proszę o jakieś sprecyzowanie stanowiska: czy chcecie dążyć do normalizacji [...]. Stanowczo domagam się zajęcia jasnego stanowiska i konsekwentnego stosunku do rozmówców kościelnych [...]. Może za dobrze idzie, jeśli chodzi o formę. Minister jest kulturalny, błyskotliwy gawędziarz, ale mnie nie idzie o towarzyskie rozmowy. Wolałbym usłyszeć twardą prawdę, ale prawdę i nie obietnice, które się tak często zmieniają, ale słowo, na którym mogę polegać. Dobrze by było nawet czasem się pokłócić, powiedzieć sobie *verba veritatis*, ale dojść do jakiś rozsądnych wniosków”[74].

---

[71] AGZMDO, B. Dąbrowski, Krótka historia walki państwa z Kościołem w Polsce Ludowej. Zob. J. Żaryn, *Dzieje Kościoła w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003; tenże, *Episkopat wobec wprowadzenia stanu wojennego*, w: *Kościół i społeczeństwo wobec stanu wojennego*, red. J.W. Wysocki, Warszawa 2004, s. 9–23; tenże, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004.

[72] Kaczyński, *Najtrudniejsza misja*, s. 79.

[73] Jaka była sytuacja psychiczna takich rozmów pokazuje świadectwo Romualda Węgielskiego, który często towarzyszył ks. arcybiskupowi (także w celu bezpieczeństwa jego osoby): „Niektóre rozmowy ważne dla Kościoła odbywały się również w podwarszawskich rezydencjach. Trwały one nieraz kilkanaście godzin. Mówił mi Ojciec, że nieraz ważne rozmowy zaczynały się od opowiadania kawałów, zwłaszcza politycznych. Mogli sobie na to pozwolić z pozycji siły i tym też chcieli osłabić czujność Księdza Arcybiskupa. Podczas trwania takich rozmów, ja również przez cały czas zmuszony byłem przebywać w towarzystwie panów ze służb bezpieczeństwa. Przez cały czas trwaliśmy w ogromnym napięciu, gdyż trzeba było uważać na każde wypowiadane słowo. Wracaliśmy często bardzo zmęczeni”. R. Węgliński, [świadectwo], w: *Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, s. 218–219.

[74] Raina, *Rozmowy z władzami PRL*, t. 1, s. 259–260.

Ksiądz B. Dąbrowski zawsze do rozmów się przygotowywał, zatroskany o dobro wspólne, dążył do osiągnięcia określonych celów. O tej odpowiedzialnej postawie świadczy jego wypowiedź: „Dziś chciałem się spotkać z p. Sekretarzem właśnie dlatego, aby pomówić z nim na temat sytuacji społeczno-gospodarczej w kraju, o niepokojach z tym związanych oraz za pośrednictwem Pana zwrócić uwagę kierownictwu politycznemu na niewłaściwość i niebezpieczne metody walki z ludnością z robotnikami”[75].

Z drugiej zaś strony nie bez konfliktów przebiegały relacje z opozycją antykomunistyczną, gdy trzeba było studzić emocje, przekonywać do kompromisów, co nie zawsze dobrze przyjmowano. Ciężar krytyki opozycjonistów przyjmował na siebie ks. arcybiskup[76]. Prymas Tysiąclecia był przeważnie poza zasięgiem krytyki wychodzącej z tych środowisk. Przykładem tego może być sierpień 1980 r., kiedy to prymas wygłosił homilię, którą stoczniowcy nie odebrali jako wyraz poparcia. Na biskupa Dąbrowskiego posypały się wtedy gromy jako na tego, który źle doradza[77]. Przyjmował te wszystkie doświadczenia z oddaniem i pokorą jako dar cierpienia za Kościół i ojczyznę, albowiem patrzył z innej perspektywy, z głębokiego zawierzenia Bożej Opatrzności, której pozwalał się prowadzić i niezależnie od tego, czego przyjdzie doświadczać, wychodzić z tego zwycięsko. Nigdy nie tracił pogody ducha. Przyjmując duchowość księdza A. Orione, realizował swoje powołanie w Kościele, wiedząc, że krzyż wpisany jest w naszą codzienność. Dlatego wskazywał na Chrystusa sługę, który nie przyszedł, aby mu służono, ale aby służyć. Na Maryję pokorną służebnicę Pańską, która w czasie zwiastowania wypowiada Bogu pokorne *fiat*. Ta postawa służebności towarzyszyła ks. arcybiskupowi przez całe jego życie, przede wszystkim kapłańskie i biskupie. Aby było owocne, musi być służebne. Dlatego w 15. rocznicę swoich święceń biskupich[78] prosił: „módlcie się za mnie dzisiaj, ażebym – tak jak w krzyżu Jezusa Chrystusa pod okiem Matki Najświętszej powołał mnie Pan – wziął krzyż na każdy dzień i potrafił go nieść lepiej niż dotychczas, ażeby lepiej służyć Bogu, Kościołowi i braciom w Kościele Chrystusowym”[79].

---

[75] Tamże, s. 260.

[76] Zob. tamże, s. 261.

[77] K a c z y ń s k i, *Najtrudniejsza misja*, s. 78–79.

[78] 25 marca 1977 r.

[79] B. D ą b r o w s k i, *Służyć w duchu Chrystusowym*, w: *Instaurare omnia in Christo. Na dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej*, s. 251.

Cechą dobrego dyplomaty jest umiejętność godzenia stron, a jednocześnie skuteczność w prawdzie dla dobra ogółu. Przykładem tego może być interwencja ks. B. Dąbrowskiego w rozwiązaniu konfliktu, który wybuchł między robotnikami a władzą na początku lutego 1981 r. w Bielsku-Białej. Robotnicy odrzucili pośrednictwo L. Wałęsy, jak i doradców „Solidarności". Sytuacja groziła rozlewem krwi. O pomoc do ks. B. Dąbrowskiego zwróciły się zarówno władze, jak i „Solidarność". Ksiądz biskup – za zgodą Prymasa – podjął się tego zadania, choć misja była trudna i niegwarantująca sukcesu. Podjęte mediacje z robotnikami dowodzą nie tylko umiejętności dyplomatycznych, ale przede wszystkim troski o materialne i duchowe dobro człowieka, w tym wypadku strajkujących robotników Befamu. „Protestujący nie chcieli się ruszyć, nie chcieli z nikim rozmawiać [...]. Zorientowawszy się, o co chodzi, o godzinie 4 rano wyszedłem na salę do strajkujących. Przeprosiłem, że przychodzę wśród nocy, ale przychodzę po to, aby im pomóc. W żaden sposób nie chcę ich podejść, żeby bezwarunkowo zerwali strajk. Powiedziałem – macie prawo strajkować, bo zostaliście oszukani i nieprawdę wam mówią. Ja wam całą prawdę teraz chcę powiedzieć. I przedstawiłem sytuację. Spostrzegłem, że wszyscy są nieufni. Zorientowałem się wreszcie, że przemawiając w ten sposób – nic nie osiągnę. Dlatego zszedłem ze sceny do nich na dół. Z każdym rozmawiałem osobiście, po bratersku. Zaczynałem od pytania: jak się pan nazywa, skąd pan pochodzi, gdzie pracuje, czy ma żonę, dzieci. W ten sposób udało mi się z każdym pogadać i zyskać zaufanie. Na koniec rozdzieliłem obrazki. Dałem dla żony, dzieci. Potem wszedłem na scenę i powiedziałem: razem z wami boleję nad taką sytuacją, jestem z wami i chcę wam pomóc [...]. Sami się tylko męczycie i cierpicie – zwłaszcza wasze żony i dzieci. Oni czekają za bramą i proszą, żebyście wyszli. Prosili mnie, żebym interweniował. Obiecuję wam, że załatwię wasze postulaty [...]. I po tej rozmowie indywidualnej (z Barcikowskim) zrobiliśmy głosowanie. Większość wypadła na korzyść zerwania ze strajkiem, jeżeli spełnione zostaną postulaty, chociaż nie wszystkie, ale te najważniejsze [...]. Zgodzono się – wobec tego wróciłem do strajkujących, by im to przekazać i powiedziałem: Przez te dni, bracia, na pewno naklęliście, nawyzywaliście, nagrzeszyliście, więc najpierw do spowiedzi. Jestem ja, zaprosiłem jeszcze biskupów katowickich Domina i Kurpasa. Potem Mszę świętą odprawimy w waszej intencji, żeby wszystkie postulaty, które przedkładacie, mogły być rozwiązane. Po mszy świętej otworzymy drzwi szeroko. Wejdą wasze żony, córki, synowie, znajomi, żeby się przywitać,

żebyście mogli pójść do domów, umyć się, zjeść śniadanie i wyspać się. Żeby ta nienawiść, która aż do białej gorączki was doprowadziła – minęła, bo jesteście chrześcijanami. Zaproszeni księża spowiadali do godziny 6. O 6 koncelebrowaliśmy Mszę świętą i po Komunii świętej otworzyliśmy drzwi fabryki «Befama». Kobiety nas po rękach całowały. Płakały z radości, rzucały się w ramiona swoich najbliższych i dziękowały Bogu za zwycięstwo”[80]. Skuteczność ks. arcybiskupa wynikała z jego głębokiego poczucia sprawiedliwości, prawdy, umiłowania człowieka, wrażliwości na jego los. W człowieku, zdarzeniach, które się dokonywały na jego oczach i w których uczestniczył, dostrzegał nie tylko ludzki wymiar, historyczny. W człowieku widział przede wszystkim działanie Boże, duchowe i religijne.

Sytuacja ks. arcybiskupa jako mediatora była bardzo trudna, zarówno we wczesnych latach rządów komunistycznych, kiedy rozpoczynał swoją działalność z mandatu Episkopatu Polski jako Sekretarz Episkopat, jak i w czasach „Solidarności”. Ksiądz arcybiskup dobrze wiedział, z jakim „przeciwnikiem” miał do czynienia. Wielokrotnie o tym wspominał i miał całkowitą świadomość, że tylko rozwaga, mądrość, roztropność mogą w tej trudnej sytuacji przynieść efekty. Często mierzył się z niedotrzymanym słowem, kłamstwem, manipulacją, zdając sobie sprawę, że rządzącym nie zawsze chodziło o dobro narodu, człowieka i społeczeństwa, ale o utrzymanie władzy za wszelką cenę. Miał głęboką świadomość misji, jaką powierzył mu Kościół poprzez funkcję Sekretarza Episkopatu Polski. Działał więc z ramienia Kościoła, dla dobra wspólnego, aby ocalić godność i prawa człowieka, chronić w miarę możliwości zagrożony ateizacją Kościół, polskość i chrześcijańskie korzenie narodu. Niektórzy politycy, a nawet ludzie Kościoła mieli mu za złe, szczególnie w czasach „Solidarności”, że rozmawia z brutalnym reżimem. Wiedział doskonale, że wszelkie przemiany, wolność to koszty, nawet ogromne. Chodziło mu jednak o człowieka, aby przemiany dokonały się jak najmniejszym kosztem ofiar, krwi, zniewolenia. W dniu 31 sierpnia 1982 r. zanotował: „Przeżyliśmy dziś ogromne napięcie i bolesne wydarzenia. Manifestacje uliczne «Solidarności» stłumione siłą. Było to okropne. Zachowanie się ZOMO było bestialskie i prowokujące. Bili spokojnych przechodniów i ludzi Bogu ducha winnych. Petardy, świece dymne leciały na ludzi, domy, w otwarte okna bez ograniczeń. Boże, Boże, skąd w tych Polakach tyle bestialstwa. Okazuje się, że nie tylko z narodu

[80] Raina, *Rozmowy z władzami PRL*, t. 1, s. 12–13. Zob. także: Węgliński, [świadectwo], s. 221–222.

niemieckiego wyszły grupy zwierząt, a nie ludzi. Siłą się nie doprowadzi do pokoju i porozumienia – siła tylko eskaluje niepokój, napięcie i zemstę [...]. Wydaje się, że przywódcom politycznym i partii zależało na tej eskalacji niepokoju, prowokowali je, aby wydać wyrok na «Solidarność». ZSSR każe zlikwidować «Solidarność», trzeba więc znaleźć kij, aby psa uderzyć"[81].

* * *

Pełnienie funkcji *sui generis* dyplomaty przez ks. arcybiskupa było moralnym zobowiązaniem dążenia do doskonałości duchowej i świętości, aby właściwie zatroszczyć się o Kościół, naród i państwo. Cechą świętych jest miłość do Kościoła, nie tylko jako instytucji zbawczej, ale jako Osoby i komunii osób, a więc dotyczy także konkretnych osób, które żyją w tych zbiorowościach[82]. „Kościół święty jest zatem właściwym i jedynym środowiskiem rodzącym autentyczne owoce świętości. Innymi słowy, święci rodzą się w Kościele świętym, który jest ich duchową Matką, a zarazem Kościół święty, jako wspólnota świętości, stale rodzi się w ich duszach pod wpływem Ducha Świętego. Historia bowiem nie zna wyniesionych na ołtarze błogosławionych i świętych, którzy nie byliby całkowicie zanurzeni we wspólnocie Kościoła świętego i miłowali go"[83]. Historia duchowości nie zna takich świętych i ludzi dojrzałych duchowo, którzy nie kochaliby ojczystej ziemi i tego wszystkiego, co określa ich doczesną tożsamość. Z zasady okazują się najlepszymi obywatelami i patriotami[84]. Arcybiskup należał do tych, którzy kochali Kościół, naród, ojczyznę. Podejmowane przez niego działania są świadectwem jego dojrzałej osobowości i pragnienia świętości, podyktowane nie tylko ludzkim wymiarem, ale miłością i wiarą. Ważne i podsumowujące, jakim dyplomatą był ks. arcybiskup jest świadectwo Romualda Węglińskiego: „Sądzę, że Ojciec (abp. B. Dąbrowski) był po Prymasie Tysiąclecia największym dyplomatą. Był całkowicie oddany Księdzu Prymasowi Wyszyńskiemu, który go bardzo cenił i kochał [...]. Podziwiałem Ojca nie tylko jako wspaniałego dyplomatę, który miał charyzmat do prowadzenia nawet najtrudniejszych rozmów i załatwiania wielkich spraw"[85].

---

[81] Raina, *Stan wojenny w zapiskach arcybiskupa B. Dąbrowskiego*, s. 98–99.

[82] Por. M. Chmielewski, *Święci pragną świętości*, TST, 28(2010), nr 2, s. 5.

[83] Tamże, s. 10.

[84] Tamże, s. 9.

[85] Węgliński, [świadectwo], s. 221.

ARCHBISHOP BRONISŁAW DĄBROWSKI IN THE SERVICE OF THE CHURCH AND THE NATION
An Evangelical Diplomat

Keywords: diplomat, nation, homeland, man, rights, freedom, faith.

Abstract: As Secretary of the Polish Episcopate, Archbishop Bronisław Dąbrowski was entrusted with difficult missions, both in the Church-state relationship during the difficult times of communism and in maintaining and deepening the connection and relationship between the Church in Poland and the Vatican. He viewed his mission as a calling in the service of the Church, the Nation, and the state. His actions clearly reflect the charism of the Orionine Fathers, whose primary goals included love of God and neighbor, especially the abandoned and needy. To deepen their spiritual bond, the Orionines took an additional vow of obedience to the Pope. These values dominated the Archbishop's diplomatic ministry. Truth, rooted in God, and justice, not short-term successes and benefits, became its hallmark. He was a listening and attentive interlocutor, full of respect and love for every person, including ideological opponents, and therefore enjoyed great esteem. He also experienced this part of his episcopal life as a path of spiritual formation and the fulfillment of his vocation.

Sections: [Introduction] > 1. The Archbishop's understanding of diplomacy > 2. The anthropological context of diplomacy > 3. Truth as the foundation of effective diplomacy > 4. Patriotism as an element of diplomacy > 5. The church-state aspect of diplomacy > 6. The passion dimension of diplomacy > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Dąbrowski B.:

Archiwum Generalne Zgromadzenia Małego Dzieła Opatrzności (orioniści) w Warszawie, Homilie, przemówienia, korespondencja, t. 3, mps:

Krótka historia walki państwa z Kościołem w Polsce Ludowej.

Przemówienie do ss. klauzurowych, Kalwaria Zebrzydowska, 11 V 1981.

Instaurare omnia in Christo. Na dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej, Warszawa 1987:

Kazanie wygłoszone w katedrze warszawskiej *60. rocznica odzyskania niepodległości Polski*, 11 XI 1978, s. 228–234.

„Ecce Homo" – kształtowanie pełnego człowieka w życiu zakonnym, s. 63–68.

Współczesna przełożona, s. 69–78.

Pożegnanie Prymasa Tysiąclecia, s. 203–208.

Służyć w duchu Chrystusowym, s. 247–251.

Sobór Watykański II i jego znaczenie dla życia nadprzyrodzonego, s. 9–18.

Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997, oprac. i red. J. Płaska, Warszawa 1998:
Dokument złożenia ślubu szczególnej wierności papieżowi, s. 33.
Przemówienie wygłoszone w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z okazji otrzymania doktoratu *honoris causa Los komunizmu rozstrzygnie się w Polsce*, 21 X 1990, s. 22–29.

Archiwum Generalne Zgromadzenia Małego Dzieła Opatrzności (orioniści) w Warszawie, M. Kliś, Ks. abp B. Dąbrowski jako człowiek. Ankieta, mps (nlb.), Świadectwa s. T. Górskiej CSFN, ks. E. Sobieraja FDP, s. I. Gumkowskiej CST.

Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997, oprac. i red. J. Płaska, Warszawa 1998:
Górski W., *Ojciec i wychowawca*, s. 99–101.
Król Z., [świadectwo], s. 156.
Orszulik A., *Wspomnienie śp. Abp Bronisławie Dąbrowskim*, s. 71–76.
Szymańska M., *Za bezkompromisową służbę prawdzie,* 25 XI 1995, s. 211–213.
Węgliński R., [świadectwo], s. 218–222.

Glemp J., Homilia na pogrzebie abp. Bronisława Dąbrowskiego *Jego życie było ustawicznym posługiwaniem Ewangelii*, Warszawa, archikatedra św. Jana Chrzciciela, 29 XII 1997, w: *Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, oprac. i red. J. Płaska, Warszawa 1998, s. 52–56.

Konstytucje i normy. Małe Dzieło Boskiej Opatrzności – Orioniści, Rzym 1990.

Adamczyk D., *Miłość ojczyzny w perspektywie chrześcijańskiego powołania do świętości*, StP, 5(2009), s. 234–249.

Chmielewski M., *Święci pragną świętości*, TST, 28(2010), nr 2, s. 3–11.

Hyde D., *Rozbójnik Boży. Historia księdza Orione „Ojca ubogich"*, Poznań 1980.

Kaczyński A., *Najtrudniejsza misja*, w: *Instaurare omnia in Christo. Odnowić wszystko w Chrystusie. Ks. Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, oprac. i red. J. Płaska, Warszawa 1998, s. 77–80.

Kąkol K., *Spowiedź pogromcy Kościoła*, Olsztyn 1994.

Kąkol K., *Kardynał Stefan Wyszyński, jakim go znałem*, Warszawa 1985.

Kąkol K., *Kościół PRL. Elementy ewolucji doktryny*, Warszawa 1985.

Kowalczyk S., *Prawda jako wartość w nauczaniu Jana Pawła II*, AtK, 129(1997), z. 1, s. 55–65.

Klimczuk E., *Walka z Kościołem 1945–1989*, Warszawa 2002.

Księża Orioniści, *Błogosławiony ks. Alojzy Orione. Krótki życiorys wydany z okazji beatyfikacji*, 26 X 1980, Milano 1980.

Majdak B., *Listy ks. Orione (wybór)*, Warszawa 1981.

Masalski R., *Bulla „Episcoporum Poloniae coetus" – geneza i konsekwencje*, „Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura", 12(2013), s. 145–157.

Micewski A., *Kościół wobec „Solidarności" i stanu wojennego*, Paryż 1987.

Olejnik S., *Jan Paweł II w trosce o stan moralny swego narodu*, Włocławek 2014.

Raina P., *Rozmowy z władzami PRL, Arcybiskup w służbie Kościoła i narodu,* t. 1: 1970–1981; t. 2: 1982–1989, Warszawa 2006.

Raina P., *Stan wojenny w zapiskach arcybiskupa B. Dąbrowskiego*, Warszawa 2006.

Szuba Z., *Arcybiskup Bronisław Dąbrowski*, „Zorza", 1987, nr 44(1 XI).

Terzi I., *Duchowość oriońska*, Rzym – Warszawa, 1983.

Tischner J., *Rekolekcje paryskie*, Kraków 2013.

Żaryn J., *Dzieje Kościoła w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003.

Żaryn J., *Episkopat wobec wprowadzenia stanu wojennego*, w: *Kościół i społeczeństwo wobec stanu wojennego*, red. J.W. Wysocki, Warszawa 2004, s. 9–23.

Żaryn J., *Kościół w PRL*, Warszawa 2004.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 371–380
10.52404/ttnwloc.stwl.28.17

KS. PRZEMYSŁAW GŁUSZEK [a,@]
0009-0001-7699-6727
[a] Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, dolnośląskie, PL
[@] Sudety1@VP.PL

BRATERSTWO JAKO DROGA UŚWIĘCENIA

Słowa kluczowe: braterstwo, uświęcenie, duchowość franciszkańska, minoritas, wspólnota, przebaczenie, Kościół.

Abstrakt: Artykuł podejmuje refleksję nad braterstwem jako drogą uświęcenia w perspektywie teologicznej i franciszkańskiej. Punktem wyjścia jest doświadczenie św. Franciszka z Asyżu, dla którego braterstwo stanowiło fundament życia duchowego i wspólnotowego oraz konkretny sposób realizacji Ewangelii. Autor ukazuje, że braterstwo nie ma charakteru wyłącznie moralnego czy organizacyjnego, lecz jest rzeczywistością zakorzenioną w tajemnicy Trójcy Świętej i sakramencie chrztu, który czyni wierzących braćmi w Chrystusie. W dalszej części artykułu braterstwo zostaje przedstawione w ścisłym związku z franciszkańską *minoritas*, rozumianą jako postawa uniżenia, służby i rezygnacji z dominacji. Szczególną uwagę poświęcono także doświadczeniu konfliktu i przebaczenia we wspólnocie, które – przeżywane w świetle Ewangelii – stają się przestrzenią duchowego wzrostu i oczyszczenia relacji. Artykuł ukazuje, że braterstwo realizuje się nie pomimo napięć, lecz poprzez ich ewangeliczne przezwyciężanie. W kontekście współczesnych wyzwań, takich jak indywidualizm, polaryzacja i kryzys relacji międzyludzkich, braterstwo jawi się jako aktualne i prorockie świadectwo Kościoła wobec świata oraz istotny wymiar jego misji.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Braterstwo w doświadczeniu św. Franciszka > 2. Teologiczne podstawy braterstwa > 3. Braterstwo a *minoritas* > 4. Konflikt

---

KS. PRZEMYSŁAW GŁUSZEK (1992–); 2016, mgr: teologia (PWT, Wrocław); 2018, kapłan diecezji legnickiej; 2025, dr nauk teologicznych: teologia duchowości (PWT, Wrocław); zainteresowania naukowe: teologia duchowości, duchowość franciszkańska, katolicka nauka społeczna.

i przebaczenie we wspólnocie > 5. Braterstwo w świecie współczesnym > [Podsumowanie].

Braterstwo stanowi jedno z kluczowych pojęć duchowości chrześcijańskiej, a w sposób szczególny duchowości franciszkańskiej. Od samego początku objawienia biblijnego relacyjny wymiar ludzkiego istnienia ukazywany jest jako istotny element Bożego zamysłu wobec człowieka. W perspektywie chrześcijańskiej braterstwo nie jest jedynie kategorią socjologiczną, emocjonalną czy etyczną, lecz rzeczywistością teologiczną i ascetyczną, która jest głęboko zakorzeniona w tajemnicy Trójcy Świętej, a także w sakramentalnym życiu Kościoła. Jako takie stanowi ono uprzywilejowaną przestrzeń realizacji przykazania miłości i prowadzi osobę wierzącą ku uświęceniu.

W tradycji franciszkańskiej braterstwo nabiera szczególnego znaczenia jako fundamentalny wymiar powołania i stylu życia. Święty Franciszek z Asyżu, inspirując się Ewangelią przeżywaną *sine glossa*, uczynił z relacji braterskich centralny punkt swojej drogi duchowej oraz życia rodzącej się wspólnoty braci mniejszych. Braterstwo nie było dla niego jedynie konsekwencją wspólnego zamieszkania czy organizacji życia zakonnego, lecz konkretną formą naśladowania Chrystusa ubogiego, pokornego i posłusznego Ojcu.

Współczesna refleksja teologiczna coraz wyraźniej dostrzega, że droga uświęcenia nie dokonuje się w izolacji, lecz w relacjach, które konfrontują człowieka z jego ograniczeniami, uczą miłości bezinteresownej i otwierają na działanie łaski. W tym sensie braterstwo jawi się jako dynamiczny proces duchowego dojrzewania, w którym napięcia, konflikty i doświadczenie przebaczenia stają się integralnymi elementami wzrostu w świętości.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie braterstwa jako drogi duchowego wzrostu i uświęcenia, zakorzenionej w doświadczeniu św. Franciszka z Asyżu, osadzonej w refleksji teologicznej Kościoła oraz aktualnej wobec wyzwań współczesnego świata. Analiza ta ma na celu ukazanie, że braterstwo pozostaje nie tylko jednym z istotnych elementów duchowości chrześcijańskiej, lecz także prorockim znakiem i odpowiedzią na kryzys relacji międzyludzkich w dzisiejszym świecie.

1. Braterstwo w doświadczeniu św. Franciszka

Doświadczenie braterstwa stanowiło fundament życia i charyzmatu św. Franciszka z Asyżu oraz klucz do zrozumienia nowości jego drogi

ewangelicznej[1]. Już samo określenie członków rodzącej się wspólnoty mianem braci mniejszych (*fratres minores*) wskazuje na relacyjny i wspólnotowy charakter powołania franciszkańskiego[2]. Franciszek nie zamierzał zakładać zakonu w sensie ścisłym, instytucjonalnym, lecz wspólnotę uczniów Ewangelii, których łączyło wspólne życie, modlitwa i misja, przeżywane w prostocie i radykalizmie ewangelicznym[3].

Braterstwo u Franciszka wyrastało bezpośrednio z jego osobistego doświadczenia Boga jako Ojca. Odkrycie ojcostwa Boga prowadziło go do uznania wszystkich ludzi za braci, niezależnie od ich stanu, pochodzenia czy kondycji moralnej. W tym sensie braterstwo nie było jedynie wewnętrzną zasadą organizującą życie wspólnoty, lecz miało wymiar uniwersalny, obejmujący całe stworzenie, co wyraża się w znanej *Pochwale stworzeń*[4].

W pismach Franciszka braterstwo nie jawi się jako ideał abstrakcyjny, lecz jako konkretny styl życia, wymagający codziennego nawrócenia. W *Napomnieniach* wielokrotnie podkreśla on znaczenie wzajemnej miłości, cierpliwości i gotowości do służby, zwłaszcza wobec braci słabych i trudnych. Franciszek widzi w bracie uprzywilejowane miejsce objawienia się Boga, a sposób odnoszenia się do niego traktuje jako kryterium autentyczności życia duchowego[5].

Szczególnie znamienne w tym kontekście jest doświadczenie spotkania z trędowatym, które sam Franciszek opisuje w *Testamencie* jako moment przełomowy swojego nawrócenia. To, co wcześniej napawało go lękiem i odrazą, stało się dla niego źródłem duchowej słodyczy. Spotkanie z odrzuconym i wykluczonym otworzyło Franciszka na nowy sposób przeżywania relacji: od dystansu i lęku ku bliskości i współczuciu. Doświadczenie to miało charakter nie tylko moralny, lecz głęboko teologiczny, gdyż pozwoliło mu rozpoznać w drugim człowieku obecność samego Chrystusa[6].

Braterstwo w doświadczeniu Franciszka kształtowało się zatem jako przestrzeń uświęcenia, w której relacja z Bogiem i relacja z drugim człowiekiem wzajemnie się przenikały. Życie braterskie stawało się miejscem praktykowania Ewangelii, a zarazem drogą upodobnienia się do Chrystusa

[1] Franciszek z Asyżu, *Pisma*, tłum. K. Ambrożkiewicz, Kraków 2005, s. 67.

[2] Tamże, s. 68–69.

[3] R. Manselli, *Święty Franciszek z Asyżu*, Kraków 2006, s. 50–52.

[4] Franciszek z Asyżu, *Pochwała stworzeń*, w: tenże, *Pisma*, s. 113.

[5] Manselli, *Święty Franciszek*, s. 60.

[6] Z. Kijas, *Duchowość franciszkańska*, Kraków 2010, s. 22–23.

ubogiego, pokornego i posłusznego Ojcu. W tym sensie braterstwo nie było jedynie konsekwencją nawrócenia Franciszka, lecz jego trwałym owocem i podstawowym wymiarem realizacji powołania franciszkańskiego.

2. Teologiczne podstawy braterstwa

Teologiczne rozumienie braterstwa zakorzenione jest w tajemnicy Trójcy Świętej, która stanowi ostateczne źródło wszelkiej komunii[7]. Bóg objawia się nie jako samotna monada, lecz jako wspólnota Osób – Ojca, Syna i Ducha Świętego – pozostających w doskonałej relacji miłości. Bóg Trójjedyny jest zatem pierwotnym wzorem relacyjności, a wszelka forma autentycznego braterstwa znajduje w Nim swój archetyp[8]. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26), nosi w sobie powołanie do życia w relacji, które realizuje się zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do innych ludzi.

Jak czytamy w Katechizmie Kościoła katolickiego, w perspektywie chrześcijańskiej braterstwo znajduje swoje konkretne zakorzenienie w sakramencie chrztu. Przez chrzest wierzący zostaje włączony w życie Trójcy Świętej, staje się dzieckiem jednego Ojca i członkiem Ciała Chrystusa. Tym samym relacje międzyludzkie zostają przemienione: nie opierają się już wyłącznie na więzach naturalnych czy społecznych, lecz nabierają charakteru nadprzyrodzonego i eklezjalnego[9]. W związku z powyższym, braterstwo chrześcijańskie ma więc wymiar sakramentalny – jest owocem łaski, a nie jedynie rezultatem ludzkiej inicjatywy.

Nowy Testament konsekwentnie podkreśla wspólnotowy wymiar wiary. Jezus, odrzucając logikę hierarchii opartej na dominacji, mówi do uczniów: „wszyscy zaś jesteście braćmi" (Mt 23, 8), wskazując na nowy model relacji, zakorzeniony w równości godności i wzajemnej służbie. Święty Paweł rozwija tę wizję, ukazując Kościół jako jedno Ciało, w którym każdy członek, choć różny w funkcji i charyzmatach, jest odpowiedzialny za dobro całości (por. 1Kor 12, 12–27). Braterstwo nie jest zatem dodatkiem do życia chrześcijańskiego ani jedynie konsekwencją moralną wiary, lecz jej konstytutywnym wymiarem, bez którego nie może istnieć autentyczna wspólnota Kościoła[10].

---

[7] VC, n. 18.

[8] Kijas, *Duchowość franciszkańska*, s. 27–28.

[9] ChL, n. 18.

[10] Manselli, *Święty Franciszek*, s. 78.

W teologii duchowości braterstwo jawi się jako uprzywilejowana przestrzeń uświęcenia. Relacja z drugim człowiekiem – naznaczona jego odmiennością, słabością i ograniczeniami – staje się miejscem konfrontacji z własnym egoizmem oraz wezwaniem do otwarcia się na działanie łaski. To właśnie w codziennym życiu wspólnotowym realizuje się przykazanie miłości Boga i bliźniego, które Jezus wskazuje jako drogę do doskonałości (por. Mt 22, 37–40). Braterstwo przeżywane w świetle wiary nie tylko kształtuje postawy moralne, lecz prowadzi do realnego upodobnienia się do Chrystusa, który objawił swoją miłość poprzez dar z siebie[11].

W tym sensie braterstwo nie jest jedynie środowiskiem życia duchowego, lecz samą drogą uświęcenia. Poprzez relacje braterskie człowiek uczy się miłości konkretnej, cierpliwej i ofiarnej, a wspólnota staje się miejscem, w którym zbawienie przeżywane jest w sposób wcielony i historyczny[13].

3. Braterstwo a *minoritas*

Franciszkańska postawa *minoritas* stanowi jedno z najbardziej oryginalnych i zarazem radykalnych elementów duchowości św. Franciszka z Asyżu. Pojęcie to nie oznacza jedynie zewnętrznej prostoty czy ubóstwa materialnego, lecz obejmuje całościową postawę egzystencjalną, która jest zakorzeniona w chrystologicznym doświadczeniu uniżenia Syna Bożego[12]. *Minoritas* jest świadomym wyborem bycia „mniejszym" wobec Boga, braci i całego stworzenia, a tym samym rezygnacją z wszelkich form dominacji, rywalizacji i poszukiwania własnej chwały[13].

Źródłem franciszkańskiej *minoritas* jest kontemplacja Chrystusa ubogiego i ukrzyżowanego, który „ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi" (Flp 2, 7). Franciszek nie tylko rozważał to misterium, lecz uczynił je zasadą organizującą życie wspólnoty braterskiej. W tym sensie *minoritas* posiada wymiar nie tylko ascetyczny, lecz także eklezjalny i wspólnotowy: określa sposób sprawowania relacji, podejmowania decyzji i rozumienia autorytetu we wspólnocie[14].

W praktyce *minoritas* wyraża się w prostocie życia, posłuszeństwie i solidarności z braćmi, zwłaszcza z tymi, którzy są słabsi, chorzy lub przeżywają trudności duchowe. Franciszek stanowczo sprzeciwiał się wszelkim

[11] VC, n. 42.

[12] Kijas, *Duchowość franciszkańska*, s. 40–41.

[13] Manselli, *Święty Franciszek*, s. 93–94.

[14] J. Le Goff, *Święty Franciszek z Asyżu*, Warszawa 2001, s. 109–111.

przejawom wywyższania się jednych braci nad drugimi, widząc w nich zagrożenie dla autentycznego braterstwa. W *Napomnieniach* przypomina, że brat nie powinien chlubić się żadnym dobrem, które nie pochodzi od Boga, a tym bardziej wynosić się nad innych z powodu pełnionej funkcji czy posiadanych zdolności[15]. Wspólnota oparta na *minoritas* nie zna więc logiki zasługiwania na wyższe miejsce, lecz logikę daru i wzajemnej służby.

Braterstwo przeżywane w duchu *minoritas* prowadzi do głębokiej przemiany relacji międzyludzkich. Zamiast struktury opartej na władzy i kontroli, kształtuje się wspólnota wzajemnej zależności, w której każdy brat jest zarówno obdarowany, jak również potrzebujący. Franciszek podkreślał, że przełożony nie powinien dominować nad braćmi, lecz troszczyć się o nich „jak matka o swoje dzieci", dając pierwszeństwo miłości, cierpliwości i miłosierdziu[16]. Taki sposób rozumienia władzy stanowił radykalne odejście od modeli funkcjonujących w średniowiecznych strukturach kościelnych i zakonnych.

Minoritas posiada również wymiar profetyczny i eschatologiczny. Poprzez dobrowolne uniżenie bracia mniejsi dają świadectwo królestwa Bożego, w którym wielkość mierzy się miłością, a nie siłą czy prestiżem (por. Mt 20, 16). Braterstwo ukształtowane przez *minoritas* staje się znakiem sprzeciwu wobec logiki świata, opartej na rywalizacji i samorealizacji kosztem innych[17]. W tym sensie franciszkańska wspólnota nie tylko realizuje własną drogę uświęcenia, lecz pełni również misję wobec Kościoła i świata, przypominając o ewangelicznym pierwszeństwie służby[18].

Ostatecznie *minoritas* jawi się jako wewnętrzna dynamika braterstwa, która prowadzi do uświęcenia poprzez codzienne doświadczenie ograniczeń, konfliktów i wzajemnej zależności. Przyjęcie postawy „mniejszego" umożliwia otwarcie się na łaskę Boga działającą w drugim człowieku, czyniąc z relacji braterskich uprzywilejowaną drogę upodobnienia się do Chrystusa.

4. Konflikt i przebaczenie we wspólnocie

Należy pamiętać, że życie braterskie, choć zakorzenione w Ewangelii, nie jest wolne od napięć, konfliktów i doświadczeń trudnych. Wspólnota

[15] Franciszek z Asyżu, *Napomnienia*, 19, w: *Źródła franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z.J. Kijas, Kraków 2005, s. 158.

[16] Franciszek z Asyżu, *List do ministra*, 9–10, w: tamże, s. 203.

[17] VC, n. 65.

[18] FT, n. 87.

jako miejsce spotkania osób o różnych temperamentach, historiach życia i wrażliwościach duchowych, staje się przestrzenią konfrontacji, która może prowadzić zarówno do podziału, jak i do wzrostu. Już pierwotna wspólnota franciszkańska doświadczała konfliktów wynikających z odmiennych wizji rozwoju zakonu, rozumienia ubóstwa czy relacji do struktur kościelnych. Święty Franciszek był tego w pełni świadomy i w swoich pismach wielokrotnie podejmował temat cierpliwości, wyrozumiałości i przebaczenia wobec braci[19].

W *Napomnieniach* Franciszek ukazuje konflikt jako swoiste miejsce próby miłości. Brat, który staje się źródłem trudności, nie jest przeszkodą na drodze uświęcenia, lecz narzędziem, przez które Bóg oczyszcza serce człowieka z pychy, gniewu i potrzeby dominacji. Taka perspektywa pozwala spojrzeć na konflikt nie wyłącznie w kategoriach negatywnych, lecz jako na wezwanie do głębszego nawrócenia i upodobnienia się do Chrystusa cierpiącego.

W perspektywie teologicznej konflikt może stać się miejscem wzrostu duchowego, o ile zostanie przeżyty w świetle Ewangelii. Jezus nie obiecuje swoim uczniom życia wolnego od sporów, lecz wzywa do radykalnego przebaczenia: „jeśli nie przebaczycie ludziom i Ojciec wasz nie przebaczy wam" (Mt 6, 15). Przebaczenie nie jest jedynie aktem woli czy psychologicznym procesem, lecz uczestnictwem w miłosierdziu samego Boga, który pierwszy przebacza człowiekowi. W tym sensie przebaczenie staje się aktem teologicznym, zakorzenionym w tajemnicy krzyża Chrystusa[20].

Franciszkańska tradycja duchowa konsekwentnie podkreśla znaczenie dialogu, pokory i gotowości do pojednania jako fundamentów życia braterskiego. Reguła oraz późniejsze Konstytucje zakonne zachęcają do rozwiązywania konfliktów poprzez braterskie upomnienie, szczerość i modlitwę, unikając postaw osądzania i potępiania. Braterstwo przeżywane w ten sposób staje się „szkołą miłości", w której człowiek uczy się rezygnacji z siebie, cierpliwości wobec słabości innych oraz odpowiedzialności za wspólnotę.

Ostatecznie konflikt i przebaczenie wpisują się w dynamikę drogi uświęcenia. Wspólnota, która potrafi przejść przez doświadczenie napięcia i pojednania, staje się znakiem obecności Boga, objawiającego się

[19] Franciszek z Asyżu, *Napomnienia*, s. 145.

[20] Tenże, *Reguła*, w: tenże, *Pisma*, s. 89.

jako miłość silniejsza niż grzech i podział. Braterstwo nie polega zatem na braku konfliktów, lecz na zdolności ich ewangelicznego przeżywania.

5. Braterstwo w świecie współczesnym

Współczesny świat, naznaczony narastającym indywidualizmem, polaryzacją społeczną oraz kryzysem trwałych relacji międzyludzkich, w sposób szczególny potrzebuje świadectwa autentycznego braterstwa. Procesy globalizacyjne, choć z jednej strony zbliżają do siebie ludzi i kultury, z drugiej często pogłębiają poczucie anonimowości, wykluczenia i samotności. W tym kontekście papież Franciszek w encyklice *Fratelli tutti* przypomina, że braterstwo nie jest utopijnym ideałem ani jedynie postulatem moralnym, lecz realną i konieczną drogą budowania pokoju, sprawiedliwości oraz integralnego rozwoju człowieka[21].

Duchowość braterska, inspirowana charyzmatem św. Franciszka z Asyżu, może stanowić istotną odpowiedź Kościoła na wyzwania współczesności. Franciszkańskie rozumienie braterstwa, oparte na uznaniu godności każdego człowieka i postawie *minoritas*, sprzeciwia się logice rywalizacji, dominacji i wykluczenia. W świecie zmagającym się z problemem migracji, ubóstwa i konfliktów kulturowych, braterstwo przeżywane jako gotowość do przyjęcia drugiego i dzielenia jego losu staje się konkretną formą świadectwa ewangelicznego.

Szczególne znaczenie ma wymiar dialogiczny braterstwa. Przekraczanie granic kulturowych, religijnych i narodowych, do którego wzywa papież Franciszek, nie oznacza rezygnacji z własnej tożsamości, lecz jej pogłębienie poprzez spotkanie z innym. Braterstwo staje się wówczas przestrzenią dialogu, w której możliwe jest budowanie relacji opartych na szacunku, solidarności i wspólnym poszukiwaniu dobra wspólnego. Taka postawa odpowiada na wyzwania pluralistycznych społeczeństw i sprzyja przezwyciężaniu uprzedzeń oraz lęków.

W tym kontekście braterstwo jawi się nie tylko jako droga osobistego uświęcenia, lecz także jako istotny wymiar misji Kościoła wobec świata. Kościół, który żyje braterstwem wewnątrz swoich wspólnot, staje się znakiem i narzędziem jedności całej rodziny ludzkiej. Świadectwo braterskiego życia chrześcijan ma potencjał przemieniający rzeczywistość społeczną, ukazując, że Ewangelia pozostaje żywą i aktualną odpowiedzią na najgłębsze pytania oraz tęsknoty współczesnego człowieka.

[21] FT, s. 11.

* * *

Braterstwo, rozumiane w perspektywie franciszkańskiej i teologicznej, jawi się jako jedna z istotnych dróg uświęcenia w życiu chrześcijańskim. Zakorzenione w tajemnicy Trójcy Świętej, która stanowi wzór doskonałej komunii, braterstwo nie jest jedynie formą organizacji życia wspólnotowego, lecz rzeczywistością głęboko duchową i eklezjalną. Przeżywane w świetle Ewangelii, staje się przestrzenią, w której relacja z Bogiem i relacja z drugim człowiekiem wzajemnie się warunkują i dopełniają.

Doświadczenie św. Franciszka z Asyżu ukazuje, że droga braterstwa prowadzi poprzez postawę *minoritas*, rozumianą jako dobrowolne uniżenie, rezygnację z dominacji oraz gotowość do służby. Wspólnota braterska, oparta na tej postawie, staje się miejscem naśladowania Chrystusa ubogiego i pokornego, a jednocześnie szkołą dojrzewania duchowego. Braterstwo nie eliminuje napięć i konfliktów, lecz – przeżywane w duchu przebaczenia i miłosierdzia – oczyszcza relacje i prowadzi do głębszej komunii, odsłaniając paschalny wymiar życia chrześcijańskiego. W perspektywie współczesnej braterstwo nabiera szczególnej aktualności. W świecie naznaczonym fragmentaryzacją, indywidualizmem i kryzysem więzi międzyludzkich, wspólnoty żyjące autentycznym braterstwem stają się czytelnym znakiem obecności Boga i wiarygodnym świadectwem Ewangelii. Braterstwo, przeżywane zarówno wewnątrz Kościoła, jak i w relacjach ze światem, posiada wymiar profetyczny: wskazuje na możliwość innego stylu życia, opartego na solidarności, dialogu i wzajemnej odpowiedzialności.

Ostatecznie braterstwo ukazuje się nie tylko jako środek realizacji chrześcijańskiej doskonałości, lecz także jako istotny wymiar misji Kościoła. Prowadząc do osobistego uświęcenia i jednocześnie otwierając na potrzeby drugiego człowieka, braterstwo pozostaje drogą aktualną i konieczną, zdolną odpowiadać na duchowe i społeczne wyzwania współczesności.

FRATERNITY AS A PATH TO SANCTIFICATION

Keywords: brotherhood, sanctification, Franciscan spirituality, *minoritas*, community, forgiveness, Church.

Abstract: The article reflects on the concept of brotherhood as a path to sanctification from a Franciscan and theological perspective. It begins with the experience of St. Francis of Assisi, for whom brotherhood constituted

the foundation of both spiritual and communal life, serving as a concrete way of living the Gospel. Brotherhood is presented not merely as a moral or organizational principle, but as a reality rooted in the mystery of the Holy Trinity and the sacrament of Baptism, which makes believers children of one Father and brothers in Christ. The study further explores brotherhood in connection with the Franciscan notion of *minoritas*, understood as humility, service, and renunciation of dominance. Special attention is given to the experience of conflict and forgiveness within the community, which, when lived in the light of the Gospel, becomes a space for spiritual growth and purification of relationships. The article emphasizes that brotherhood is realized not despite tensions, but through their evangelical resolution. In the context of contemporary challenges, such as individualism, polarization, and the crisis of interpersonal relationships, brotherhood emerges as a timely and prophetic witness of the Church to the world and an essential dimension of its mission.

Sections: [Introduction] > 1. Fraternity in the Experience of St. Francis > 2. The Theological Foundations of Fraternity > 3. Fraternity and Minoritas > 4. Conflict and Forgiveness in Community > 5. Fraternity in the Contemporary World > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 30 XII 1988, Wrocław 2021.

Jan Paweł II, *Vita consecrata*, 25 III 1996, Wrocław 1996.

Franciszek, *Fratelli tutti*, 4 X 2020, Wrocław 2020.

Franciszek z Asyżu:

Pisma, tłum. K. Ambrożkiewicz, Kraków 2005.

Napomnienia, w: *Źródła franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z.J. Kijas, Kraków 2005, s. 193–206.

List do ministra, w: *Źródła franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z.J. Kijas, Kraków 2005, s. 263–267.

Goff J. Le, *Święty Franciszek z Asyżu*, Warszawa 2001.

Manselli R., *Święty Franciszek z Asyżu*, Kraków 2006.

Kijas Z., *Duchowość franciszkańska*, Kraków 2010.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 381–402
10.52404/ttnwloc.stwl.28.18

KS. BOGUSŁAW KOZIOŁ SChr [a,@]
0000-0002-5609-7652
[a] Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; Wydział Teologiczny, ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań, wielkopolskie, PL
[@] BKoziol@Chrystusowcy.PL

„ŻOŁNIERSKA" FORMACJA ZAKONNA I JEJ OWOCE W TOWARZYSTWIE CHRYSTUSOWYM W PIERWSZYCH LATACH ISTNIENIA ZGROMADZENIA

Słowa kluczowe: Chrystus Król, chrystusowcy, duchowość, zakonność, etos żołnierski, ofiara, ofensywa, karność.

Abstrakt: Celem badania było ukazanie wpływu formacji zakonnej w Towarzystwie Chrystusowym dla Polonii Zagranicznej w pierwszych latach istnienia zgromadzenia na późniejsze wybory i postawy chrystusowców. W opracowaniu zastosowano metodę analityczno-syntetyczną, która pozwoliła dostrzec konkretne owoce użytego modelu wychowawczego, opartego na zasadach formacji zakonnej w Kościele katolickim, ale ze specyficznym jej zabarwieniem, wykorzystującym elementy etosu żołnierskiego i terminologii wojskowej. Przeprowadzona analiza wykazała, że taki model formacji w pełni realizował podstawową cechę duchowości Towarzystwa Chrystusowego, jakim jest chrystocentryzm, gdzie Chrystus czczony jest jako Wódz i Król Wszechświata. Oprócz tego metoda ta wzmacniała motywację członków do podjęcia ofiarnej pracy nad sobą, aby uświęcić siebie, a innych doprowadzić do zbawienia. Przełożyło się to także na powstanie „hymnu bojowego", który stał się modlitwą chrystusowców. I wreszcie taka formacja zrodziła konkretne postawy członków tegoż zgromadzenia,

KS. BOGUSŁAW KOZIOŁ SChr (1973–); 1999, kapłan Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej; 1999, mgr: teologia (KUL, Lublin); 2007, dr nauk teologicznych: teologia duchowości (UKSW, Warszawa); postulator procesów beatyfikacyjnych TChr; rektor (2025–) WSD TChr w Poznaniu; zainteresowania naukowe: duchowość Towarzystwa Chrystusowego, patrymonium chrystusowców, biografie sług Bożych, błogosławionych i świętych, procesy beatyfikacyjne, duchowość i formacja kapłańska i zakonna.

które można streścić jako doskonała realizacja dwóch haseł: „Wszystko dla Boga i Polonii" oraz „Głosić Chrystusa i Polskę".

Sekcje: [Wstęp] > 1. Rys ducha epoki powstania Towarzystwa Chrystusowego > 2. Terminologia wojskowa w nauczaniu kard. A. Hlonda i ks. I. Posadzego > 3. „Za powierzone dusze" > 4. „Ukrzyżuj mnie, Chryste" > [Zakończenie].

Apostoł narodów pisał do bp. Tymoteusza: „Weź udział w trudach i przeciwnościach jako dobry żołnierz Chrystusa Jezusa!" (2Tm 2, 3)[1]. Zdanie to stało się dla ks. Ignacego Posadzego SChr (1898–1984) podstawą do wyjaśnienia skąd w duchowości chrystusowców wzięła się m.in. terminologia wojskowa[2]. W niniejszym przedłożeniu przyjrzymy się formacji zakonnej w pierwszych latach założonego przez kard. Augusta Hlonda SDB (1881–1948) w 1932 r. zgromadzenia zakonnego Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej (pierwotnie: Towarzystwo Chrystusowe dla Wychodźców). Nie tyle jednak będzie to analiza formacji jako takiej i jej ogólnych założeń, ale spróbujemy dostrzec specyficzny jej rys, który można nazwać „wojskowym". Aczkolwiek sama używana terminologia w formacji zakonnej nie jest ani niczym dziwnym, ani osobliwym. Znane są bowiem w historii duchowości połączenia tych dwóch elementów – duchowości

[1] Egzegeci odnoszą ten fragment Listu do życia samego św. Pawła, który porównuje swoją posługę apostolską do bojowania. Jednakże w całym (2Tm 2, 1–13) Apostołowi Narodów być może chodziło o to, aby porównać głoszących Ewangelię do żołnierzy zaciężnych, którzy zgłaszając się dobrowolnie do wojska, robili wszystko, aby przypodobać się tym, którzy ich zwerbowali i tym samym, by mogli liczyć na odpowiednie profity, porzucając w ten sposób troskę o swoje utrzymanie. Przenosząc to na płaszczyznę wiary, św. Paweł chciał w ten zachęcić, aby podobnie postępował każdy powołany, któremu zależy na głoszeniu Ewangelii, a w konsekwencji na nagrodzie otrzymania od Boga życia wiecznego, porzucając troskę o sprawy doczesne. Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań – Kraków 1999, s. 395.

[2] Por. B. Kozioł, *Wszystko dla Boga, wszystko dla dusz... Duchowość Towarzystwa Chrystusowego według o. Ignacego Posadzego TChr*, Poznań 2007, s. 68–69. Ks. I. Posadzy tak mówił podczas jednej z konferencji wygłoszonej do chrystusowców: „Katolicy w Polsce i w innych krajach patrzą na Chrystusa, jak patrzyli na Niego chrześcijanie w trzech pierwszych wiekach. Oni to w okresie walki o prawa i wolność, przeciwstawiając się cesarstwu z jego organizacją wojskową, byli przejęci duchem rzymskich legionów. Dla nich Chrystus to nie Bóg po prawicy Ojca Niebieskiego. Dla nich Chrystus to Wódz i Król. Ta idea nurtuje najsilniej św. Pawła. Jest więc prastara, bo znajduje się u podstaw Kościoła. Paweł, ten wielki *christophorus*, pisze do Tymoteusza jako do dobrego żołnierza Chr[ystusa]: *Labora sicut bonus miles Christi*. Wyznawców Chrystusa nazywa najchętniej «bojownikami Bożymi». Sam o sobie powiada: *Bonum certamen certavi*" – I. Posadzy, *Królestwo Chrystusowe*, w: tenże, *Dzieła*, t. 3: *O Bogu Trójjedynym, Matce Bożej i świętych, życiu duchowym i eschatologii. Konferencje i przemówienia* (DZ, t. 3), oprac. B. Kozioł, Poznań 2011, s. 97.

zakonnej i terminologii żołnierskiej. Takim przykładem jest choćby nawet św. Ignacy Loyola, który sam wpierw będąc żołnierzem, później po nawróceniu był często nazywany właśnie „żołnierzem Chrystusa”[3].

Formacja zakonna w klimacie i w duchu żołnierskim przyniosła Towarzystwu Chrystusowemu bardzo konkretne owoce w życiu i postawie członków tegoż zgromadzenia. Stąd najpierw będzie zasygnalizowane pochodzenie „pomysłu” na formację w duchu wojskowym, a także zostanie poddane krótkiej analizie nauczanie sług Bożych – odnoszące się do wojskowej terminologii – stojących u początku tego zgromadzenia. Wreszcie zostaną przedstawione konkretne owoce tej formacji przesiąkniętej ideą bycia „żołnierzem Chrystusa”. Najbardziej wymownym owocem będzie ukazanie dwóch postaci, które oddały swoje życie w ofierze za bliźnich (ks. Paweł Kontny SChr) i za Ojczyznę (ks. mjr Rudolf Marszałek SChr), w myśl hasła chrystusowców: „Wszystko dla Boga i Polonii zagranicznej”[4].

1. Rys ducha epoki powstania Towarzystwa Chrystusowego

Towarzystwo Chrystusowe wyrosło przede wszystkim na podłożu wielkich potrzeb duchowych i ogromnego pasterskiego zatroskania kard. A. Hlonda o polską duszę[5] i zostało osadzone w konkretnym kontekście historycznym, i to zarówno w wymiarze historii Polski, jak i Kościoła. Chrystusowcy, których charyzmat mimo upływu prawie 100 lat ich historii, do dziś jest aktualny w Kościele – mają specyficzną duchowość, którą można pokrótce scharakteryzować jako duchowość zakonną, apostolską, chrystocentryczną i maryjną. Ważną jej cechą jest także patriotyzm, duch ofiary i karności, a misją jest duszpasterstwo na rzecz polskich emigrantów i ich potomków[6].

---

[3] Por. J. Badeni, *Życie św. Ignacego Loyoli, założyciela zakonu Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 2016, s. 54. Ks. Posadzy nazywa św. Ignacego „najelitarniejszym żołnierzem Chrystusa Króla, którego życie było jednym bohaterstwem miłości i ofiary” – I. Posadzy, [*Służba Chrystusowi Królowi*], w: DZ, t. 3, s. 94.

[4] *Ustawy i Dyrektorium Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej*, Poznań 2023, art. 6.1.

[5] Założyciel Towarzystwa Chrystusowego tak wyrażał tę troskę: „Na wychodźstwie giną dusze polskie! – Taka skarga płynie ku Polsce od dalekich siedlisk naszych tułaczy. Takim zarzutem obciąża zagranica sumienie Narodu. O kapłanów polskich woła i błaga siedem milionów Polaków na obczyźnie”. A. Hlond, *Odezwa w sprawie budowy Seminarium Zagranicznego w Poznaniu*, w: tenże, *Dzieła. Nauczanie 1897–1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń 2003, s. 362.

[6] Na temat duchowości Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej powstało kompleksowe opracowanie: Kozioł, *Wszystko dla Boga, wszystko dla dusz*..., 440 s.

Chcąc zatem choć pobieżnie zrozumieć tego ducha żołnierskiego, widocznego w życiu chrystusowców, szczególnie tych, którzy tworzyli początki zgromadzenia, należy wrócić do historycznych wydarzeń po odzyskaniu niepodległości w 1918 r., gdyż właśnie na przykładzie Towarzystwa Chrystusowego można śmiało powiedzieć, że wiele elementów tejże duchowości zostało ukształtowane przez konkretny kontekst historyczny, czy też określone wydarzenia. Nie przeceniając jednak roli historii, zawsze trzeba mieć w pamięci to, że charyzmat i duchowość chrystusowców jest przede wszystkim owocem założycielskiego charyzmatu kard. A. Hlonda oraz ścisłej jego realizacji przez ks. I. Posadzego[7].

Lata dwudziestolecia międzywojennego można podzielić na trzy okresy: 1) lata 1918–1920; 2) lata dwudzieste oraz 3) lata trzydzieste. Warto zauważyć nastroje, jakie panowały w tym czasie, bo w pewnym sensie klimat ten rezonował w nastrojach nowo powstałej w Potulicach koło Nakła wspólnoty zakonnej. Początkowy okres po 1918 r. to czas ogromnego zapału i radości z odzyskanej suwerenności po 123 latach zaborów. Panowało wtedy poczucie „cudu niepodległości". Ten nastrój podsycała wojenna mobilizacja, zwłaszcza w obliczu wojny polsko-bolszewickiej i cudu nad Wisłą (1920). W kulturze zaś objawiało się to w wierszach pełnych patosu i radości. Drugi okres – gdy nastąpiło już ustabilizowanie granic i zakończenie wojen – to czas dynamicznej odbudowy i modernizacji. Dominowały wówczas nastroje optymizmu, wiary w rozwój gospodarczy i kulturalny. W literaturze pojawiały się z kolei motywy urbanizacji, fascynacji nowoczesnością i tempem życia. I wreszcie trzeci okres rozpoczął się niestety wielkim kryzysem gospodarczym w 1929 r., który gwałtownie przerwał trwający optymizm. Nastąpił wzrost bezrobocia, biedy i niezadowolenia społecznego. Nastroje stały się bardziej pesymistyczne, a na scenie politycznej wzrosło napięcie. W literaturze i sztuce pojawiły się motywy egzystencjalnego lęku, poczucia zagrożenia nadchodzącą wojną i rozczarowania sanacją[8].

Przechodząc z kolei na płaszczyznę historii Kościoła widzimy, że wiek XIX był nazywany wiekiem Najświętszego Serca Bożego. Trzeba

[7] Więcej na temat tych powiązań elementów duchowości z kontekstem historycznym można znaleźć w: B. Kozioł, *Historyczne uwarunkowania duchowości Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej*, „Duchowość w Polsce", 11(2009), s. 155–169.

[8] Warto sięgnąć w tym temacie do pozycji: R.M. Watt, *Gorzka chwała. Polska i jej los 1918–1939*, Warszawa 2007. To uznane opracowanie nie tylko przedstawia historię polityczną Polski tamtego okresu z perspektywy międzynarodowej, ale ukazuje także właśnie nastroje panujące w polskim społeczeństwie.

pamiętać, że Kościół był już po objawieniach w Paray-le-Monial (1673–1675) i ich uznaniu przez Kościół (1765), kult Serca Bożego rozwijał się coraz prężniej, a papież Pius IX chcąc wpłynąć jeszcze bardziej na rozwój tegoż kultu, wprowadził w całym Kościele w 1856 r. liturgiczne święto ku czci Serca Jezusa, a w 1864 r. beatyfikował s. Małgorzatę Marię Alacoque. Kolejny papież Leon XIII w 1899 r., publikując encyklikę *Annum sanctum*, zaprosił cały rodzaj ludzki do ofiarowania się Najświętszemu Sercu. Faktycznie aktu tego dokonał papież Pius XI w 1925 r. w uroczystość Chrystusa Króla, ustanowioną przez niego encykliką *Quas primas* jako święto liturgiczne, które miało dać wzrost powszechnej czci Serca Zbawiciela[9].

Warto w tym miejscu zauważyć, że Pius XI, twierdził, że przede wszystkim to zakonnicy są tymi, którzy przyczyniają się skutecznie do rozszerzenia i utrwalenia Królestwa Chrystusa. Dokonują tego poprzez śluby zakonne, zwalczając potrójną pożądliwość i dążąc do doskonalszego życia. Pius XI zachęcał, aby osoby konsekrowane z radością zawierzały siebie i swoje życie Chrystusowi Królowi[10]. Ten apel papieża musiał spotkać się z pozytywną odpowiedzią w szeregach chrystusowców, gdyż przecież to właśnie Piusowi XI Towarzystwo Chrystusowe zawdzięczało pośrednio swoje istnienie[11].

2. Terminologia wojskowa w nauczaniu kard. A. Hlonda i ks. I. Posadzego

Uroczystością tytularną Towarzystwa Chrystusowego jest uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata[12]. Wiek XX, w którym zostali założeni chrystusowcy, ks. Ignacy Posadzy nazywa „nową erą", w której wznosi się „sztandar Chrystusa Króla jako nowe godło królestwa Bożego"[13]. Stąd chrystocentryczny charakter duchowości chrystusowców, jak pewnie również cały ówczesny klimat geopolityczny po odzyskaniu niepodległości,

[9] Por. L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości. Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, t. 6, tłum. M. Pierzchała, Kraków 1998, s. 110–112.

[10] Por. Pius XI, Encyklika *Quas primas*, AAS, 17(1925), s. 609.

[11] Stwierdzenie to odnosi się do wątpliwości, które miał prymas Polski przed założeniem nowego zgromadzenia, a które ustąpiły z chwilą papieskiego potwierdzenia. „O wielkiej ufności kard. Hlonda świadczy to, jak zabierał się do tworzenia naszego Towarzystwa. Przeżywał jednak poważne wątpliwości. Zwierza się więc z nich Ojcu św. «A gdy Papież rozkaże – odpowiada mu Pius XI – czy będzie to dostateczny znak z nieba?». X. Prymas uwierzył i zabrał się od razu do dzieła". I. Posadzy, *Z Chrystusem*, w: tenże, *Dzieła*, t. 4: *O wychowaniu i formacji. Konferencje, przemówienia, listy okrężne, korespondencja* (DZ, t. 4), oprac. B. Kozioł, Poznań 2014, s. 278.

[12] Por. *Ustawy*, art. 48.

[13] I. Posadzy, *11. List okrężny: Królestwo Chrystusowe*, w: DZ, t. 4, s. 363.

a przede wszystkim życie chrześcijańskie rozumiane jako „bojowanie" (por. Hi 7, 1)[14] sprawiły, że do „języka zakonnego" w Towarzystwie Chrystusowym weszła terminologia wojskowa. Warto tutaj wymienić kilka przykładów: „Boża podchorążówka" (czas formacji, niejako „szkoła wojskowa", a nawet szerzej rozumiane jako cały okres życia zakonnego), „batalion" (niekiedy stosowano pełną nazwę: „batalion Bożej podchorążówki" i pod tym terminem rozumiano poszczególne roczniki), „hufiec", „przyboczna straż Chrystusa" itd.

W zachowanych przemówieniach prymasa Polski do chrystusowców nie ma zbyt wielu bezpośrednich odniesień do wojskowej terminologii. Jednakże przekaz musiał być jasny, skoro wszystko to, co skierował założyciel do nowego zgromadzenia, było rozumiane jak żołnierskie rozkazy. Ks. F. Berlik pisze jednoznacznie, jak były rozumiane „Ustawy"[15], napisane przez kard. A. Hlonda. „Pierwsi nowicjusze Towarzystwa, przygotowujący się do profesji zakonnej podczas ośmiodniowych rekolekcji, przyjęli «Ustawy» z niekłamaną radością. Odczytywali je wspólnie z ks. rektorem Posadzym. «Ustawy» zastąpiły im najpiękniejsze nauki rekolekcyjne. Wydawało im się, że słuchają wodza, który wydaje mocne, żołnierskie rozkazy do swoich Bożych podchorążych"[16].

Ze spisanych przemówień kardynała, które są niejako przesiąknięte tym wojskowym duchem, należy wymienić skierowane w 1935 r. do rugiego nowicjatu (należałoby napisać skierowane do drugiego „batalionu Bożej podchorążówki"), gdy prymas starał się ukazać, czym jest zakonna ofiara: „Trzeba, byście wyrośli na dzielny, nieugięty huf, bo czeka was nie pasmo ułudnych miraży, ale trud żołnierki świętej, ofiarnej wojaczki, tej, która wahania nie dopuszcza. Ofiara – jeśli tę zrozumieliście, zrozumieliście cel waszej Golgoty, ku której wiedzie was dłoń Opatrzności na skonanie i moment zmartwychwstania. Potem padnie rozkaz i wichrem polecicie na posterunki męczeństwa, na placówki zwycięstwa. A potem znów rozkaz – raport przed Chrystusem w wieczności – raport pokory i chwały"[17].

---

[14] Por. także: Ef 6, 10–18; 1Tm 1, 18; 1Tm 6, 12; 2Tm 4, 7; 2Kor 10, 3–4.

[15] W nomenklaturze Towarzystwa Chrystusowego przyjęło się od początku, że fundamentalne, wewnętrzne prawo zgromadzenia, czyli to co gdzie indziej nazywane jest „Konstytucją zakonną", tutaj nazywa się „Ustawami".

[16] F. Berlik, *Historia Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców, 1932–1939*, Poznań 1987, s. 124.

[17] *„Myślałem o was tyle razy". Prymas Założyciel do chrystusowców*, red. B. Kozioł, Poznań 2018, s. 85.

Ta „wojskowa" nomenklatura, używana w zgromadzeniu od początku, bardzo szybko została zinterioryzowana przez wszystkich chrystusowców. Świadczą o tym choćby nawet poniższe zapisy w „Kronice" zgromadzenia. „Do kaplicy potulickiej, przybranej w zieleń, palmy, wchodzi Dostojny Protektor polskiego wychodźstwa. Pod złocisty strop świątyni bije chóralna pieśń: *Ecce Sacerdos magnus*. *Veni Creator* płynie potem z ust założyciela. Na kolana przed Boży ołtarz, płonący wielością świec, pada ten pierwszy zastęp żołnierzy Chrystusa-Wychodźcy"[18]. „Ważna chwila staje u progu dnia. 60 chrystusowców składa dziś Chrystusowi uroczystą przysięgę. Oddają się Mu na zawsze, bez zastrzeżeń. Kaplica ubrana bogato w zieleń i kwiaty lśni tysiącem promieni świateł rozpryskujących się w barwnych odcieniach. *Veni Creator!* – podchwytuje blisko trzysta gorących serc chrystusowców. «Przyjdź, Duchu Święty, spuść z niebios światła Twego strumień». I przeszył niby podmuch niebieski rozmodlone serca! Z ust Przełożonego padają słowa zachęty, by twardo stać pod sztandarem Chrystusa-Wodza. Granity kłaść, granity cnót żołnierskich pod młodzieńcze tęcze. A potem... przysięga. Po kolei przystępują wzruszeni chrystusowcy, składają rotę ślubowania"[19].

Ten duch wojskowy również nie zginął po zakończeniu II wojny światowej. Kronikarz Towarzystwa Chrystusowego odnotował, że „pierwsze rekolekcje powojenne dla kapłanów Towarzystwa odprawiły się w czasie od 20–25 sierpnia [1945]. Zjechało się ich 37 ze wszystkich stron, nawet z Lublina, Krakowa i Szczecina. Nauki rekolekcyjne głosił o. Hołda, redemptorysta z Krakowa. Na koniec rekolekcji przybył J.Em. X. Prymas-Założyciel. Przy wejściu do gmachu powitał go przemówieniem X. Rektor Berlik. X. Prymas przemówił od ołtarza w mocnych żołnierskich słowach. Po wspólnej wieczerzy Najdostojniejszy Założyciel opuścił gmach, żegnany przez wszystkich gromkim «Niech żyje!»"[20].

Nic zatem dziwnego, że terminologii wojskowej używał także ks. I. Posadzy, który był od pierwszych dni powstania Towarzystwa Chrystusowego organizatorem zgromadzenia, wychowawcą wielu pokoleń chrystusowców, a przede wszystkim wiernym przekazicielem myśli prymasa założyciela.

---

[18] Tamże, s. 151. Jest to fragment relacji ze złożenia pierwszej profesji zakonnej z dn. 16 X 1933 r.

[19] Tamże, s. 170. Jest to fragment kronikarskiego zapisu złożenia ślubów składanych przez chrystusowców w Potulicach 29 IX 1937 r.

[20] Tamże, s. 176.

W spuściźnie współzałożyciela[21] możemy odnaleźć wiele miejsc, gdzie używa wspomnianej terminologii wojskowej, tłumacząc zagadnienia duchowe, czy też motywując chrystusowców do służby i wierności. Sztandarowym pismem jest „List okrężny" napisany 1 października 1949 r. do wszystkich członków zgromadzenia, a zatytułowany *Miles Christi*. Sformułowanie to w tym piśmie ks. Posadzy odnosi do założyciela i pisze, że „życie śp. Prymasa Założyciela kard. A. Hlonda cechuje znamienny rys – postawa żołnierska. Wszystkie jego ruchy, wypowiedzi, przemówienia, jego dynamizm w działaniu charakteryzują w pełni żołnierza sprawy Chrystusowej"[22]. Myśli w tym liście były później powtarzane przez ks. Ignacego w różnych innych jego konferencjach i kazaniach.

Ksiądz Posadzy omówienie poszczególnych „żołnierskich" cech prymasa Polski rozpoczyna od pochodzenia kard. Hlonda, wskazując, że „ks. Prymas wyniósł tę żołnierskość ze swej ziemi rodzinnej, ze Śląska, zahartowanego w bojach od tylu wieków"[23]. „Żołnierskość" kard. Hlonda objawiła się – według ks. Ignacego – w jego postawie, którą można pokrótce scharakteryzować, jako „służbę żołnierską", cechującą się duchem ofensywy o panowanie królestwa Bożego na ziemiach polskich, ale także męstwem i odwagą w obronie sprawy Kościoła w kraju i za granicą. Niezbitym potwierdzeniem takiej postawy mają być słowa biskupiego zawołania kardynała: *Da mihi animas, caetera tolle*[24]. Ksiądz Posadzy przywołuje również konkretne fragmenty listów pasterskich, w których jest mowa o ofensywie i „trzymaniu wysoko sztandaru w boju o Boga", czy też, gdzie kardynał mówiąc o sprawach religijnych, ucieka się często do porównań wojskowych[25].

---

[21] Tak nazywany jest w zgromadzeniu ks. Ignacy Posadzy SChr. Tytuł „Współzałożyciel" jest tytułem honorowym i został on przyznany ks. Posadzemu na I Kapitule Generalnej Towarzystwa Chrystusowego w 1951 r. za zasługi, oddanie i poświęcenie swojego życia dla tegoż zgromadzenia. Por. *Ustawy*, art. 1.1.

[22] I. Posadzy, *Miles Christi*, w: DZ, t. 4, s. 523.

[23] Tamże.

[24] Tamże, s. 523–524. „Dekret o heroiczności życia i cnót kard. A. Hlonda" stwierdza: „Zapał apostolski, który wyróżniał dzieło ewangelizacyjne św. Pawła, dobrze oddaje duchowy rys Sługi Bożego Augusta Hlonda, który obierając sobie za motto biskupie słowa: *Da mihi animas caetera tolle*, jako prawdziwy syn św. Jana Bosko, potwierdził je swoim życiem konsekrowanym i biskupim, dając świadectwo niestrudzonej miłości pasterskiej". Archiwum Ośrodka Postulatorskiego Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu (AOP), Congregatio de Causis Sanctorum, *Decretum super virtutibus Servi Dei Augusti Iosephi Hlond*, Rzym 2018, s. 1–2, mps.

[25] Wymienione są tu dwa listy pasterskie: *O zadaniach katolicyzmu wobec walki z Bogiem* z 10 lutego 1932 r. i *O katolickie zasady moralne* z 29 lutego 1936 r.

Ksiądz Posadzy uważa, że prymas Hlond może być wzorem do naśladowania w takiej postawie, bo „pełni swą służbę żołnierską bez wytchnienia. Nie zna, co to wygoda i oszczędzanie siebie. Nigdy nie baczy na fizyczne zmęczenie. Odbywa dalekie i męczące podróże, by być wszędzie tam, gdzie żołnierska służba w obronie królestwa Bożego tego wymaga. Swą postawą żołnierską, swym radosnym uśmiechem jest natchnieniem tym wszystkim, których prowadzi na bój o prawa królestwa Bożego. Jest na posterunku dosłownie do ostatniej chwili”[26]. I właśnie kulminacją takiej postawy była śmierć prymasa. „Umiera jak na wodza i hetmana przystało. Z męstwem poddaje się niezbadanym wyrokom Bożym. Z pogodą ducha składa swe życie w ofierze w tej myśli, by królestwo Chrystusowe zapanowało w duszach ludzkich. W ostatniej chwili zbiera wkoło siebie kapłanów, a jako wódz naczelny wydaje im ostatnie rozkazy i błogosławi im na bój w tej najcięższej walce królestwa Chrystusowego z mocami ciemności”[27].

Następnie ks. Posadzy zauważa, że założyciel pragnął także przelać tego ducha żołnierskiego w szeregi założonej wspólnoty. „Pragnął on, by w szykach Towarzystwa drgała nuta rycerska oddania się bez reszty sprawie utrwalenia królestwa Bożego na wychodźstwie. Ten maksymalizm rycerski precyzuje on wyraźnie, kiedy nakreśla charakterystycznego ducha Towarzystwa: a) bezgraniczne ukochanie sprawy Bożej na wychodźstwie; b) żądza ofiary z siebie i radosne poświęcenie sił, wygód i życia dla dobra tułaczy polskich; c) bezwarunkowa karność wewnętrzna w duchu wiary”[28]. Dalej współzałożyciel zauważa, że „ta sama nuta żołnierska” wybrzmiewa w obrzędzie profesji zakonnej, którą również ułożył kard. Hlond[29].

Stąd więc do zasadniczych przymiotów chrystusowca, który powinien naśladować założyciela, a w konsekwencji stawać się „żołnierzem Chrystusa”, ks. Posadzy zalicza: a) ducha ofiary, poświęcenia, i zaparcia się siebie[30]; b) gorliwość apostolską, która wręcz ma przybrać wymiar żarliwości[31], stając

---

[26] Posadzy, *Miles Christi*, s. 526.

[27] Tamże.

[28] Tamże, s. 525.

[29] Por. tamże.

[30] Por. I. Posadzy, *Kapłan współczesny*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1: *O Kapłaństwie, Eucharystii i Kościele. Konferencje, kazania, przemówienia, listy, modlitwy* (DZ, t. 1), oprac. B. Kozioł, Poznań 2006, s. 251–252, 254.

[31] Por. tenże, *Adoracja kapłańska*, w: DZ, t. 1, s. 486–487.

się służbą radykalnej miłości i ofiary[32]; c) posłuszeństwo, bezwarunkowa karność i wyjątkowa dyscyplina rozumiana w duchu wiary[33]; d) wierność i ofensywa[34] oraz e) maryjność, która staje się służbą na straży Jasnogórskiej Pani w myśl zasady, że „raczej lec na posterunku, aniżeli zdradzić Twoje i moje posłannictwo"[35].

Niejako pierwszym widzialnym owocem formacji w Towarzystwie Chrystusowym w duchu „etosu żołnierskiego" były układane pieśni, które stawały się „hymnami bojowymi" nowo powstałej wspólnoty. Wydaje się, że pierwszą taką pieśnią, którą wspomina kilkakrotnie ks. I. Posadzy, mówiąc, że była śpiewana z gorliwością w Potulicach[36] była następująca strofa: „Żołnierze bez skazy, z odkrytą przed Królem głową, pod chorągwią Chrystusową, za Chrystusa życie damy"[37].

W tym miejscu warto zwrócić uwagę także na hymn Towarzystwa, który jest pewnego rodzaju świadkiem, jak głęboko w świadomości chrystusowców był wpisany ideał Chrystusa Króla i Wodza, a oni sami jak mocno utożsamili się z tym słownictwem wojskowym. Słowa tegoż hymnu są następujące:

„1) Chryste, wezwałeś nas pod sztandar Twój, walczyć o braci naszych wieczny los, którzy za krajem ciężki tocząc bój, wznoszą do Ciebie swój błagalny głos.

---

[32] Por. tenże, [*Przysięga Chrystusowi Królowi*], w: DZ, t. 1, s. 544; tenże, *Prymas Założyciel – Czciciel Chrystusa Króla* [1], w: tenże, *Dzieła*, t. 2: *O życiu zakonnym, Towarzystwie Chrystusowym, wychodźstwie i Założycielu Kardynale Auguście Hlondzie. Konferencje, przemówienia, instrukcje, listy* (DZ, t. 2), oprac. B. Kozioł, Poznań 2009, s. 502; tenże, *Służba Chrystusowi Królowi*, w: DZ, t. 3, s. 92.

[33] „Przysięgamy pójść na trud i poświęcenie, na posłuszeństwo radosne i zupełne, na ofiarę każdą, byle świętą wolę Bożą spełnić, byle w Bożym powołaniu wytrwać, byle się w życiu zakonnym uświęcić, a Boskiemu Królowi jak najwięcej dusz pozyskać". Posadzy, [*Przysięga Chrystusowi Królowi*], s. 544; por. tenże, *Elementy życia zakonnego*, w: DZ, t. 2, s. 44–45; tenże, *Wizytacja kanoniczna*, w: DZ, t. 2, s. 403. Z kolei w jednym z listów ks. Posadzy pisał do kard. A. Hlonda: „Każdy Chrystusowiec winien być karnym żołnierzem Chrystusowym, na którym polegać można jak na Zawiszy". Tenże, *List do kard. A. Hlonda z dn. 07.10.1933*, w: DZ, t. 2, s. 611–612.

[34] Por. tenże, *72. List okrężny: Regnum Christi – Militia Christi*, w: DZ, t. 4, s. 684.

[35] Tenże, *Maryja Królowa*, w: DZ, t. 3, s. 222. Wspaniale z tą myślą współgrają słowa *Pieśni Konfederatów Barskich* (które również cytuje ks. I. Posadzy): „Nigdy z wrogami nie będziem w aliansach. Nigdy przed wrogiem nie ugniemy szyi. Bo u Chrystusa my na ordynansach, My słudzy Maryi".

[36] Potulice – miejscowość koło Bydgoszczy, gdzie powstało Towarzystwo Chrystusowe. Pałac hr. Anieli Potulickiej tam się znajdujący, stał się domem macierzystym nowego zgromadzenia.

[37] Posadzy, [*Przysięga Chrystusowi Królowi*], s. 544; por. tenże, *Prymas Założyciel – Czciciel Chrystusa Króla* [1], s. 502; tenże, *Pod sztandarem Chrystusa Króla*, w: DZ, t. 3, s. 91.

Ref. My, Chryste, hufiec Twój, my Twa przyboczna straż, o bratnie dusze idziemy w bój, Ty nam błogosław, Wodzu nasz.

2) W służbie wychodźczej dla nich chcemy żyć, wieść je ku szczytom pod Twój święty tron, karność, ofiarę racz nam w serca wryć, Wodzu, rozkazuj na życie i zgon.
3) Chryste, umacniaj wśród ogniowych prób Twoje szeregi, aż śmiertelny wróg padnie rażony do Twych świętych stóp, tryumf zwycięstwa da nam możny Bóg"[38].

Powstanie hymnu przebiegało dwuetapowo. Najpierw powstał refren, który był jednym z wierszy, ułożonych w Potulicach przez nowicjusza Z. Delimata SChr w 1935 r. Tak to wydarzenie wspomina sam autor: „W potulickim zaciszu nowicjackim niewiele było okazji do pisania. Jeżeli coś w tym okresie «stworzyłem», to i tak wszystko zaginęło w wojennej zawierusze, oprócz jednej zwrotki, która tak spodobała się X. Posadzemu, że uznał ją za odpowiednią na refren naszego zakonnego hymnu"[39]. Wiadomo, że ta część hymnu była już znana i wykonywana przez chrystusowców w 1937 r., jako właśnie tzw. hymn bojowy[40]. Pozostałe zwrotki natomiast są autorstwa ks. H. Wycisłowskiego SChr i powstały po II wojnie światowej. Z kolei ks. A. Chlondowski SDB skomponował melodię do tegoż hymnu[41].

3. „Za powierzone dusze"

Jeszcze bardziej wymownym świadectwem tego, że formacja chrystusowców w duchu „etosu żołnierskiego", gdzie Wodzem i Królem jest sam Chrystus, przyniosła piękne owoce są konkretne postawy członków tegoż zgromadzenia. Ksiądz I. Posadzy w jednym z „Listów okrężnych", napisanych z okazji 15-lecia istnienia zgromadzenia, podaje konkretne przykłady chrystusowców, świadczące właśnie o tej tezie. Wymienia najpierw kleryka Józefa Miękusa SChr[42], który umierając, ofiarował swoje życie za wspólnotę. Następnie wspomina o dwóch „bohaterach męczennikach" z okresu

[38] *Modlitwy Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej. W 70-lecie istnienia*, Poznań 2002, s. 92.

[39] Z. Delimat, *Wiersze i wierszydła, czyli po prostu moja antologia*, Marki 1992, s. 22.

[40] Por. Berlik, *Historia Towarzystwa*, s. 224–225.

[41] Por. Delimat, *Wiersze i wierszydła*, s. 22; B. Kołodziej, *Dzieje Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców, 1939–1948*, Poznań 1983, s. 95.

[42] Kleryk Józef Miękus SChr (1912–1933) wstąpił do zgromadzenia w 1932 r. I Kapituła Generalna zgromadzenia zaleciła pielęgnować jego pamięć jako przykład świadectwa właściwego ducha Towarzystwa. Jego życiu Anna Zahorska poświęciła powieść biograficzną pt. *Ofiara poranna* (Potulice 1939).

wojennego – kleryku Marianie Ruczyńskim SChr[43] i o ks. Henryku Herbichu SChr[44], a także wspomina ogólnie „innych kleryków i braci, których imiona są wypisane na tablicy pamiątkowej w domu poznańskim i jako jasne gwiazdy jaśnieć będą zawsze na firmamencie młodziutkiego Towarzystwa”[45].

Jednakże postacią pierwszoplanową stał się sługa Boży ks. Paweł Kontny SChr[46]. Ksiądz Ignacy wielokrotnie stawiał jego męczeństwo jako przykład do naśladowania: „Wszystkich was Pan Bóg w tym roku zachował, wszystkich was przeprowadził szczęśliwie poprzez okupację, tułaczkę, więzienia i obozy. Wyjątek stanowi śp. ks. Paweł Kontny. Jego bohaterska śmierć będzie jednak dla nas promiennym drogowskazem. Jako dobry pasterz oddał on swoje młode kapłańskie życie za dusze sobie powierzone. Zginął na posterunku w swojej parafii w obronie czci niewieściej. Gdy zajdzie konieczność ofiary, gdy trzeba będzie, może nawet życie kłaść za owce swoje, niech wówczas świetlany wzór ks. Pawła będzie bodźcem do ofiary, do poświęcenia się na przepadłe”[47].

Zanim zostanie przedstawiony pokrótce zwięzły biogram ks. Pawła, należy zauważyć, że już jego wstąpienie do zgromadzenia było odpowiedzią na pełne „bojowości” odezwy, które pisał ks. Ignacy, organizując życie nowej wspólnoty w Potulicach. Z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że była to odezwa wydrukowana w „Przewodniku

---

[43] Kleryk Marian Ruczyński SChr (1904–1940) zginął w niemieckim obozie koncentracyjnym w Mauthausen-Gusen. Ks. Posadzy pisze o nim, że był to „zapalony adorator Najświętszego Sakramentu i gorący czciciel Matki Bożej”, który pisał „wspaniałe listy apostolskie o cierpieniu i zdaniu się na wolę Bożą, aż w końcu życie swoje oddaje za Chrystusa”. I. Posadzy, *19. List okrężny: Piętnasta rocznica założenia Towarzystwa*, w: DZ, t. 4, s. 410; por. tenże, *Towarzystwo Chrystusowe dla Wychodźców*, w: DZ, t. 2, s. 271.

[44] Ks. Henryk Herbich SChr (1910–1942) do Towarzystwa Chrystusowego wstąpił już jako ksiądz, wyświęcony w 1936 r. we Włocławku. Zmarł z wycieńczenia w Dachau, gdzie wcześniej pracował na tzw. plantacjach z bł. bp. Michałem Kozalem.

[45] Posadzy, *19. List okrężny*, s. 410; por. tenże, *Towarzystwo Chrystusowe dla Wychodźców*, s. 272.

[46] Tytuł tej części jest nazwą powieści biograficznej o ks. Pawle Kontnym SChr, napisanej przez Wandę Łakowiczównę (W. Łakowiczówna, Za powierzone dusze, Poznań 1948, mps. Egzemplarz znajduje się w Archiwum Ośrodka Postulatorskiego Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Można również pozycję tę znaleźć: http://www.patrimonium.chrystusowcy.pl/kandydaci-na-oltarze/ks-pawel-kontny-1910-1945/wspomnienia-drukowane/ksiazka/ [10.12.2025]).

[47] I. Posadzy, *2. List okrężny: Rozpoczęcie nowego roku. Dummodo Christus annuntietur*, w: DZ, t. 4, s. 318–319; por. tenże, *4. List okrężny: Czystość*, w: tamże, s. 332; tenże, *19. List okrężny*, s. 410; tenże, *27. List okrężny: Na wzór Pawłowy*, w: DZ, t. 4, s. 457–458; tenże, *Pastor bonus*, w: DZ, t. 1, s. 171; tenże, *Rekolekcje kapłańskie* [1], w: tamże, s. 281; tenże, *Towarzystwo Chrystusowe dla Wychodźców*, s. 271.

Katolickim" następującej treści: „Bywajcie! Na front, w pierwsze okopy! Pod zwycięski sztandar Chrystusa Uchodźcy! Dusze ratować! Dla nieba zdobywać! Dla Polski zachować!"[48].

Paweł Kontny urodził się 29 czerwca 1910 r. w Paprocanach koło Tychów na Górnym Śląsku, jako trzecie dziecko Jakuba i Jadwigi z domu Czardybon. Była to pobożna, ale biedna rodzina śląska, która utrzymywała się z pracy na roli, a później prowadziła sklep. Gdy Paweł miał 6 lat, umarł jego ojciec i od tej chwili ten mały chłopiec aktywnie podejmował się – o ile dziecięce siły mu na to pozwalały – pomocy swojej matce, co zahartowało jego siły fizyczne, ale także jego charakter. Również w 1916 r. rozpoczął naukę w miejscowej szkole, po ukończeniu której uczęszczał od 1924 r. do gimnazjum w Mikołowie. Trudności finansowe sprawiły, że podczas wakacji Paweł bardzo często pracował zarobkowo, między innymi w zakładzie ślusarskim, w gospodarstwie czy nawet w kopalni węgla. Po zdaniu egzaminu dojrzałości złożył podanie o przyjęcie do Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie. Nie został jednak tam przyjęty z powodu dużej liczby kandydatów i przepełnienia seminarium.

W sierpniu 1932 r. Paweł, jako jeden z pierwszych kandydatów, zgłosił się do Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców. W październiku 1933 r. na ręce kard. A. Hlonda złożył pierwszą profesją zakonną, a następnie podjął studia filozoficzne w Gnieźnie, gdzie ówczesnym rektorem był bł. ks. Michał Kozal. Następnie kontynuował studia teologiczne w Poznaniu. Kleryk Kontny swoje dozgonne śluby zakonne złożył 18 października 1936 r., a święcenia prezbiteratu otrzymał 3 czerwca 1939 r. w katedrze poznańskiej.

Po święceniach ks. Paweł Kontny został skierowany przez przełożonego Towarzystwa Chrystusowego ks. I. Posadzego, w duchu charyzmatu tegoż zgromadzenia, do pomocy w pracy duszpasterskiej w Estonii, gdzie pomagał ks. Stanisławowi Rutowi SChr w Kiviõli. Tam też zastał go wybuch II wojny światowej. Ksiądz Paweł otrzymał wówczas propozycję wyjazdu do bezpiecznej wtedy jeszcze Finlandii, ale ofertę tę odrzucił. Pragnął bowiem wrócić do Polski, aby tutaj być może jako kapelan wojska służyć Bogu i Ojczyźnie.

W październiku 1939 r. ks. Paweł powrócił do swoich rodzinnych Paprocan, gdzie zamieszkał w domu rodzinnym, obsługując duszpastersko miejscową kaplicę, którą również wyremontował. Za głoszone kazania

[48] Archiwum Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu, [b.a], Śp. X. Kontny Paweł, s. 6, mps, sygn. AP I, 25.

patriotyczne w języku polskim, ks. P. Kontny w maju 1941 r. został aresztowany przez Gestapo i osadzony w więzieniu w Mikołowie. Przebywał w nim dwa tygodnie. Tam zaprzyjaźnił się z ks. J. Klyczką z Lędzin, u którego później szukał schronienia. Po powrocie z więzienia ks. Kontny nie zaprzestał swojej działalności patriotycznej, co spowodowało, że jego rodzina była cały czasy szykanowana przez Niemców (m.in. zamknięto ich sklep, a towar zarekwirowano). Stąd więc ks. Paweł w połowie listopada 1941 r. opuścił rodzinne Paprocany i schronił się u wspomnianego ks. J. Klyczki w oddalonych o 12 km Lędzinach, gdzie pełnił obowiązki wikariusza.

W czasie pracy w Lędzinach dał się poznać jako odważny i gorliwy duszpasterz. Między innymi co dwa tygodnie spieszył z posługą duszpasterską do polskiego księdza Wilhelma Polloka, ukrywającego się przed Niemcami; pomagał rodzicom polskich księży; codziennie po Mszy św. modlił się publicznie za wszystkich opuszczonych, osamotnionych, uwięzionych i potrzebujących pomocy. Po wyzwoleniu Lędzin przez Armię Czerwoną dzięki interwencji ks. Pawła ok. 70 jeńców, pochodzących z ziem wcielonych do Rzeszy, mogło powrócić do swoich domów rodzinnych.

Zginął 1 lutego 1945 r. z rąk sowieckich żołnierzy, gdy stanął w obronie miejscowych dziewcząt, które Rosjanie chcieli skrzywdzić. Miejsce śmierci jest bardzo wymowne, bo było to podwórko tzw. Owczarni, gdzie wcześniej mieszkańcy trzymali owce. Rosjanie nakazali zakopać ciało w miejscu, gdzie został zabity. Dopiero po trzech dniach zwłoki ekshumowano i przygotowano do pogrzebu, który stał się wielką manifestacją religijną. Ksiądz Kontny został pochowany ostatecznie na miejscowym cmentarzu w Lędzinach, przy obecnym kościele pw. św. Anny. Na nagrobku widnieje napis: „Ks. Paweł Kontny, który zginął jako Dobry Pasterz za owce swoje". Natomiast w Księdze zmarłych można odnaleźć następujący wpis: „*Bonus pastor delib animam suam pro ovibus suis*. Rodzony w Paprocanach. Święcenia kapł. otrzymał w Poznaniu jako członek Tow. Zagr. dla Wychodźców. Wzór kapłana patrioty"[49].

[49] Biografię ks. P. Kontnego opracowano m.in. na podstawie: Akt personalnych ks. P. Kontnego w Archiwum Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu, sygn. AP I, 25; N. Halek, *Który zginął jak Dobry Pasterz za owce swoje*, „Głos Seminarium Zagranicznego", 1(1988), s. 52–54; B. Kołodziej, *Kontny Paweł (1910–1945) – ksiądz, męczennik*, „Widziane z Górki Klemensowej", 6(1996), s. 31–33; S. Kaletowa, *Klimont. Wzgórze i kościół pw. św. Klemensa w dziejach Lędzin*, Lędziny 1996, s. 64–66; M. Króliczek, *Dobry Pasterz... życie oddał za owce swoje*, „Rodnia", 5(1996), nr 2, s. 1; tenże, *O ks. Kontnym raz jeszcze*, „Rodnia", 5(1996), nr 3, s. 6; L. Musioł, *Lędziny. Monografia historyczna*, Lędziny 2005, s. 95.

Święty Paweł pisał: „Krew moja już ma być wylana na ofiarę, a chwila mojej rozłąki nadeszła. W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego" (2Tm 4, 6–8). Z tymi słowami współgra świadectwo, napisane rok po śmierci ks. P. Kontnego i opisujące ostatni wieczór przed śmiercią. „Przed spaniem [ks. Paweł] poprosił nas wszystkich byśmy uklękli i odmówili wspólny żal doskonały za grzechy nasze. On wziął swoją książeczkę do modlitwy, przewodził w odmawianiu pięknych pacierzy i z głębi serca wzbudzał żal doskonały. Potem udaliśmy się do kancelarii parafialnej, gdzie odprawił swoją ostatnią spowiedź. Tak przygotowany dobrze na śmierć, oddał dnia następnego duszę swoją Bogu. [...] Życie jego to jedna wielka walka dla Chrystusa i bliźnich"[50].

4. „Ukrzyżuj mnie, Chryste"

Innym chrystusowcem, który odwzorował w pełni w swoim życiu wpajaną od pierwszych dni pobytu w Potulicach ideę „bycia żołnierzem Chrystusa", jest ks. mjr Rudolf Marszałek SChr[51]. Jest on także zaliczany w poczet kapłanów-żołnierzy niezłomnych[52].

Rudolf Marszałek urodził się 29 sierpnia 1911 r. w Komorowicach w powiecie Biała. Po szkole podstawowej uczęszczał do gimnazjum im. Józefa Piłsudskiego w Bielsku, które ukończył egzaminem maturalnym w 1931 roku. W gimnazjum należał do sodalicji mariańskiej oraz do harcerstwa polskiego. W 1928 r. pojechał na Światowy Zlot Harcerzy do Cambridge w Anglii. Po maturze zgłosił się ochotniczo do odbycia służby wojskowej i ukończył kurs w Szkole Podchorążych Piechoty w Zambrowie, potem kurs aplikacyjny w 4. Pułku Strzelców Podhalańskich w Cieszynie, a następnie praktykę w 3. Pułku Strzelców Podhalańskich w Bielsku. W 1932 r. został przeniesiony do rezerwy w stopniu podporucznika.

W październiku 1933 r. wstąpił do Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców w Potulicach i rok później złożył pierwszą profesję zakonną.

---

[50] AOP, J. Klyczka, Ostatnie lata życia ks. Pawła Kontnego, Lędziny 1946, s. 4, mps.

[51] Jak do tej pory jedyną książką biograficzną o ks. R. Marszałku jest pozycja: A. Kreft-Maciejewska, B. Ścibut, *Piotr Opoka. Ksiądz major Rudolf Marszałek SChr (1911–1948)*, Bystra 2013, 76 s.

[52] Por. Ośrodek Postulatorski Towarzystwa Chrystusowego, http://www.patrimonium.chrystusowcy.pl/swiadkowie-wiary/ks-rudolf-marszalek/artykuly/Niezlomni-kaplani-w-sluzbie-Ojczyzny-_1908 [11.12.2025].

Śluby wieczyste złożył 22 października 1937 roku. Studia filozoficzne odbył w Gnieźnie, a teologiczne w Poznaniu. W seminarium w Poznaniu z jego inicjatywy powstało Koło Misyjne, którego został prezesem. Święcenia kapłańskie przyjął 3 czerwca 1939 r. z rąk kard. A. Hlonda.

W połowie lipca 1939 r. został powołany na stanowisko kapelana Wojska Polskiego i skierowany do 58. Pułku Piechoty w Poznaniu, z którym to pułkiem odbył szlak bojowy aż do Warszawy. Po kapitulacji stolicy został aresztowany i osadzony na Pawiaku, skąd zwolniono go w listopadzie. Następnie Komenda Główna WP skierowała go na rodzinny Śląsk, aby tam zorganizował tzw. Łańcuch Wolnych Polaków. Po dekonspiracji tej organizacji, w marcu 1940 r., członkowie mieli przedostać się do sił polskich na Zachodzie. Ksiądz Rudolf obrał drogę przez Wiedeń na Węgry, jednak tam nie dotarł, bo został aresztowany na granicy austriacko-węgierskiej i przekazany do obozu Mauthausen-Gusen. Po rozprawie sądowej w Wiedniu został skazany i osadzony w więzieniu do czerwca 1941 roku. Po uwolnieniu powrócił do Bielska i został rektorem kaplicy w Bystrej.

Po wojnie ks. Marszałek został kapelanem, w stopniu kapitana, 13. Dywizji Piechoty. Otrzymał też zaświadczenie, że pełni obowiązki proboszcza jednostki wojskowej w Katowicach oraz jurysdykcję, jako *parocho militari*. Na prośbę swojego przełożonego zakonnego uczestniczył w powojennych rekolekcjach w Poznaniu, po których wrócił na Śląsk. Następnie zwrócili się do niego przedstawiciele komendy śląskiego okręgu NSZ, proponując pracę konspiracyjną oraz stanowisko kapelana. Związany jeszcze przed wojną przysięgą wojskową ks. Rudolf nie odmówił im współpracy, ale nie wyraził definitywnej zgody. Skontaktował się z generalnym dziekanem WP, uzyskując odpowiedź, że w związku z nową organizacją duszpasterstwa wojskowego podlega demobilizacji. Zaangażowany w pracę duszpasterską ks. Rudolf nie dokonał jednak oficjalnego, służbowego przejścia do rezerwy. Wkrótce UB wpadło na trop działalności NSZ i ks. Rudolf, będąc przez nich poszukiwanym, wyjechał we wrześniu 1945 r. przez Cieszyn, Pragę, Regensburg, Norymbergę do Monachium. Tam skontaktował się z bp. Józefem Gawliną, dzięki któremu został mianowany kapelanem „Brygady Świętokrzyskiej". Wtedy też otrzymał awans na stopień majora oraz legitymację w języku polskim i angielskim z fałszywymi danymi na nazwisko: „Opoka Piotr, Stefan". Funkcję kapelana pełnił przez półtora miesiąca i pod koniec listopada 1945 r. wrócił do kraju. Dowiedział się, że pozostaje w rezerwie i dlatego bp S. Adamski skierował go na placówkę duszpasterską do Mikuszowic.

Pod koniec czerwca 1946 r. ukrył się do Szczyrku, gdyż był poszukiwany przez UB. Wtedy też nawiązał nowy kontakt z oddziałami partyzanckimi i został kapelanem oddziału „Bartek". We wrześniu wypełniając zadanie emisariusza, ks. Rudolf wyjechał z Bytomia niemieckim transportem repatriacyjnym do Monachium. Tam spotkał się z przedstawicielami polskich władz wojskowych i przedstawił im trudne położenie oddziałów. Ksiądz Marszałek przebywając wtedy w różnych polskich ośrodkach, zobaczył także w jakich trudnych warunkach przebywają rodacy i jak tęsknią za wymarzoną wolną Ojczyzną. Zamierzał więc pozostać wśród nich lub pojechać do pracy polonijnej do Paryża. Zapadła jednak decyzja jego powrotu do kraju. Później okazało się, że cały ten wyjazd był pod kontrolą UB.

W dniu 12 grudnia 1946 r. ks. Rudolf został aresztowany przez UB i osadzony w więzieniu mokotowskim w Warszawie i nie odzyskał już nigdy wolności. Dnia 10 stycznia 1947 r. wszczęto śledztwo, które rozpoczęły wyniszczające fizycznie i psychicznie przesłuchania przez oficerów śledczych. Wojskowy Sąd Rejonowy wydał wyrok kary śmierci 17 stycznia 1948 r., stawiając ks. mjr. R. Marszałkowi 9 oskarżeń. Od tego wyroku złożono skargę rewizyjną, jednak sąd stwierdził, że ks. Rudolf na ułaskawienie nie zasługuje i nie dopatrzono się żadnych okoliczności łagodzących. Również od tego wyroku odwołano się do Bieruta z prośbą o ułaskawienie skazanego. Jednak prezydent nie skorzystał z prawa łaski i zaznaczył, że wyrok należy wykonać natychmiast.

Księdza Rudolfa Marszałka SChr rozstrzelano w więzieniu mokotowskim 10 marca 1948 r. i do tej pory nie wiadomo, gdzie pochowano[53].

Ksiądz Rudolf Marszałek, „Opoka", zanim wstąpił do Towarzystwa Chrystusowego był już żołnierzem, a zgłaszając się do tego zgromadzenia odnalazł w nim praktycznie duchowość żołnierską w wymiarze zakonnym. Z zachowanych listów ks. Rudolfa do ks. Posadzego wybijają się na czoło trzy filary jego duchowości: miłość do Chrystusa; miłość do Ojczyzny i miłość do zgromadzenia zakonnego, nazywanego przez niego *Societas*. I właśnie pomiędzy tymi wartościami zachodził konflikt w sumieniu ks. Rudolfa. Kochał Ojczyznę, i równie mocno kochał swoje zgromadzenie zakonne. Ojczyźnie składał przysięgę żołnierską, a w Towarzystwie Chrystusowym składał śluby zakonne. Był świadom tego rozgrywającego

[53] Biogram jest fragmentem nieopublikowanego wykładu pt. „Ukrzyżuj mię, Chryste" wygłoszonego przez ks. B. Kozioła SChr w Muzeum Żołnierzy Wyklętych i Więźniów Politycznych PRL w Warszawie dn. 23 września 2023 r., znajdującego się w AOP.

się dramatu i przyjął to cierpienie z miłości do Chrystusa i Jego Krzyża, i co więcej traktował to jako sposób uświęcenia własnej duszy i prostą drogę do świętości[54]. Ten dramat rozdarcia można sobie uświadomić jeszcze bardziej wtedy, gdy wsłuchamy się w jego tęsknotę za wspólnotą zakonną i zobaczymy, jak tę wspólnotę traktował[55]. Nie było to łatwe do przyjęcia cierpienie. Z listów przebija się obraz jego niesamowitej walki duchowej, którą rozgrywa w swojej duszy. Na jednym biegunie pojawia się czasem zwątpienie, a może nawet rozpacz, a na drugim natychmiast rodzi się bezgraniczne zaufanie. Taka jednak jest właśnie droga wiary człowieka, który pragnie upodobnić się do Chrystusa[56].

Chrystus dla ks. Rudolfa był najwyższym Dobrem. Stąd chcąc to Dobro posiąść na wieki, nasz major chciał wszystko czynić z intencją dla Chrystusa, z Chrystusem i przez Chrystusa. Dla niego to właśnie wiara oraz przyjęcie Bożej woli były źródłem siły, łaski i uświęcenia. Tak pisał w pierwszym zachowanym liście do ks. Ignacego: „Teraz jest czas wielkiej próby, teraz musimy uczynić wszystko, aby oczyścić nasze serca w źródle Bożej miłości, niech żadna ofiara nie wyda się nam zbyt trudna, nie cofajmy się przed żadnym cierpieniem, wszystko musimy czynić dla Chrystusa, aby zostać świętymi. Najkrótsza droga na wyżyny Niebiańskiej Wspaniałości wiedzie jedynie przez krzyż Chrystusa, a kto nie chce tego przyjąć, dla tego nie może być miejsca w naszych szeregach straży honorowej Chrystusa. Wszystko dla Chrystusa, wszystko z Chrystusem i wszystko przez Chrystusa! Niech żyje Chrystus nasz Król!”[57].

Ksiądz Rudolf nie bał się śmierci, ale nie jest to tylko owoc jego duchowości żołnierskiej, ale przede wszystkim jest to owoc jego głębokiej wiary. Śmierć traktował jako swoistego rodzaju męczeństwo, a cierpienia jako ekspiację ze grzechy[58].

---

[54] Por. R. Marszałek, List do ks. I. Posadzego z dn. 16 lutego 1942 r., rkps [rękopisy wszystkich listów R. Marszałka do ks. I. Posadzego znajdują się w AOP]; List z dn. 20 kwietnia 1943 r.

[55] Por. List z listopada 1941 r.; List z dn. 4 lutego 1942 r.; List z 16/17 października 1942 r.

[56] Por. List z dn. 20 sierpnia 1946 r.; List z dn. 21 lutego 1942 r.

[57] List z dn. 13 sierpnia 1941 r.

[58] „Nie unikam żadnej ofiary dla Chrystusa, nawet śmierć byłaby dla mię największym szczęściem, gdybym mógł ją ponieść dla Chrystusa, bo przez takie *martyrium* niczego nie tracę, a wszystko zyskuję. [...] módlcie się za mię do Boga, żeby uczynił mię mocnym i świętym, żeby mię nie oszczędzał, żeby teraz także pozwolił przejść przez ból i cierpienie jako wynagrodzenie za grzechy świata. To jest moim pragnieniem – innych pragnień nie mam, taka jest moja wola”. List z dn. 23 stycznia 1942 r.

Warto także w tym miejscu zatrzymać się nad miłością ks. Rudolfa do Ojczyzny. Tak pisał: „Życie jest szkołą przede wszystkim duszy, bowiem usposabia człowieka do panowania nad sobą, bo każdy dzień, zdaje się być ostatnim. [...] Nie ma się czasu na własne ja, w tym życiu przyświeca nam hasło: Bóg i Ojczyzna, którego postanowiliśmy bronić do ostatniej kropli krwi – tzn. życie nasze Polsce oddamy – by stała się wielką, katolicką, zawsze wierną zasadom nauki Chrystusa Pana. Pieśń naszą zdobi Matuchna z Jasnej Góry Częstochowskiej – pod Jej obronę oddajemy się codziennie w modlitwie, w pracy, i w walce. Ona nas prowadzi na zwycięski szklak prawdy, sprawiedliwości dziejowej”[59]. Stąd miłość do Ojczyzny, posunięta aż do oddania za nią życia w razie potrzeby, była nadrzędną wartością w życiu ks. Rudolfa i rozumiał ją także jako służbę Chrystusowi. Chcąc posiąść tak szczytny ideał, pragnął przygotować się do niego poprzez samoopanowanie i poświęcenie. Interesujące jest też to, że wielkość Ojczyzny postrzegał w kontekście budowania pokoju na mocnych fundamentach wiary i jedynie na zasadach prawa Chrystusowego. W myśli tej pobrzmiewają być może słowa kard. A. Hlonda, którego jako założyciela swojego zgromadzenia wielokrotnie słuchał, a w którego działaniach widać było troskę o wskrzeszenie Ojczyzny i o budowę ładu państwowego opartego właśnie na zasadach moralnych i prawach człowieka[60].

Ksiądz Rudolf był także przekonany, że pełniąc służbę wobec Ojczyzny, wypełniał również swoje powołanie zakonne, które – jak to wcześniej ukazano – było rozumiane przez chrystusowców w myśl haseł: „Wszystko dla Boga i Polonii Zagranicznej” czy też „Głosić Chrystusa i Polskę”. Gdziekolwiek go Bóg stawiał, wszędzie chciał realizować misję zgromadzenia, przyprowadzając ludzi do Chrystusa i dając Go ludziom. „Pamiętam – notował – słowa Ojca Założyciela, które pisał do nas w ostatnim okresie, że nadejdzie czas, kiedy każdy z was będzie musiał dźwigać los *Societas* – ten czas nadszedł”[61].

Ksiądz Rudolf uważał, że najlepszą szkołą, by stać się „panem samego siebie” było właśnie wychowanie żołnierskie, które z jednej strony uzdalnia do największych poświęceń, a z drugiej strony – szczególnie w warunkach wojennych – wyciska swoistego rodzaju traumę. Stąd również i tutaj prosił

[59] List z dn. 8 sierpnia 1946 r.

[60] Por. List z dn. 4lutego 1942 r.

[61] List z dn. 29 listopada 1943 r.

swoich współbraci o modlitwę. Zdawał sobie bowiem sprawę, że poświęcenie się za Ojczyznę musi być poparte łaską Bożą[62]. Ksiądz Rudolf tak napisał do ks. Ignacego: „Drogi Ojcze, proszę, by Twoja i mych współbraci modlitwa była zawsze nie tylko ze mną, a z tymi którzy dla świętej sprawy Kościoła Bożego i Ojczyzny podjęli ten bój, który znaczy się dziś cieniem Krzyża i ryngrafem walki najświętszej”[63].

* * *

Na zakończenie jeszcze jeden fragment z listów ks. R. Marszałka. Koreluje on bardzo mocno ze słowami hymnu Towarzystwa Chrystusowego: „Wiara i wyrzeczenie dają mi tyle szczęścia, ból czyni mię mocniejszym i bardziej niezłomnym. Jestem wojownikiem Chrystusa i pozostanę nim do ostatniego tchnienia, tu, na tym świecie, pośród tych, którzy chcą zerwać Chrystusa z krzyża, aby podeptać święte dzieło odkupienia”[64].

Wydaje się zatem, że formacja zakonna w duchu żołnierskim, która była realizowana w Towarzystwie Chrystusowym od samego początku, przyniosła błogosławione owoce. Z pewnością ukształtowała wiele pokoleń chrystusowców jako „dobrych żołnierzy Chrystusa Jezusa!” (por. 2Tm 2, 3).

THE „MILITARY” CHARACTER OF THE RELIGIOUS FORMATION AND ITS FRUITS IN THE SOCIETY OF CHRIST DURING THE FIRST YEARS OF THE CONGREGATION’S EXISTENCE

Keywords: Christ the King, the spirituality of the Society of Christ, spirituality, monasticism, military ethos, sacrifice, offensive, discipline.

Abstract: The aim of the study was to examine the influence of religious formation within the Society of Christ for Poles living abroad – during the congregation’s early years – on the subsequent choices and attitudes of its members. The study employed an analytical-synthetic method, which revealed the tangible results of the educational model used; this model was based on the principles of religious formation in the Catholic Church but featured a distinctive character incorporating elements of a soldierly ethos and military terminology. The analysis demonstrated that this formation model fully embodied the fundamental characteristic of the Society of Christ’s spirituality – christocentrism – wherein Christ is venerated as the Leader and King of the Universe. Furthermore, this method strengthened

[62] Por. List z dn. 13 sierpnia 1946 r.

[63] Por. List z dn. 20 sierpnia 1946 r.

[64] List z dn. 23stycznia 1942 r.

the members' motivation to engage in sacrificial self-improvement, aiming both to sanctify themselves and to lead others to salvation. This approach also led to the creation of a „battle hymn" that became a prayer for the members of the Society. Finally, this type of formation fostered specific attitudes among the congregation's members, which can be summarized as the perfect embodiment of two mottos: "Everything for God and Poles living abroad" and "Proclaiming Christ and Poland".

Sections: [Introduction] > 1. A sketch of the spirit of the era of the founding of the Society of Christ > 2. Military terminology in the teachings of Cardinal A. Hlond and Father I. Posadzy > 3. "For the entrusted souls" > 4. "Crucify me, Christ" > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu:
Akta personalne ks. P. Kontnego, sygn. AP I, 25.

[b.a], Śp. X. Kontny Paweł, mps, sygn. AP I, 25.

Archiwum Ośrodka Postulatorskiego Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu:
Congregatio de Causis Sanctorum, *Decretum super virtutibus Servi Dei Augusti Iosephi Hlond*, Rzym 2018, s. 1–2, mps.

Klyczka J., Ostatnie lata życia ks. Pawła Kontnego, Lędziny 1946, mps.

Kozioł B., Wykład pt.: „Ukrzyżuj mnie, Chryste", wygłoszony w Muzeum Żołnierzy Wyklętych i Więźniów Politycznych PRL w Warszawie, 23 września 2023 r.

Łakowiczówna W., Za powierzone dusze, mps, Poznań 1948, http://www.patrimonium.chrystusowcy.pl/kandydaci-na-oltarze/ks-pawel-kontny-1910-1945/wspomnienia-drukowane/ksiazka/ [10.12.2025].

Marszałek R., Listy do ks. I. Posadzego, rkps.

Hlond A., *Dzieła. Nauczanie 1897–1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń 2003.

Hlond A., *„Myślałem o was tyle razy". Prymas Założyciel do chrystusowców*, red. B. Kozioł, Poznań 2018.

Posadzy I., *Dzieła*, oprac. B. Kozioł, t. 1: *O Kapłaństwie, Eucharystii i Kościele. Konferencje, kazania, przemówienia, listy, modlitwy*, Poznań 2006; t. 2: *O życiu zakonnym, Towarzystwie Chrystusowym, wychodźstwie i Założycielu Kardynale Auguście Hlondzie. Konferencje, przemówienia, instrukcje, listy*, Poznań 2009; t. 3: *O Bogu Trójjedynym, Matce Bożej i świętych, życiu duchowym i eschatologii. Konferencje i przemówienia*, oprac. B. Kozioł, Poznań 2011; t. 4: *O wychowaniu i formacji. Konferencje, przemówienia, listy okrężne, korespondencja*, Poznań 2014.

Ustawy i Dyrektorium Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej, Poznań 2023.

Pius XI, Encyklika *Quas primas*, AAS, 17(1925), s. 593–610.

Badeni J., *Życie św. Ignacego Loyoli, założyciela zakonu Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 2016.

Berlik F., *Historia Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców, 1932–1939*, Poznań 1987.

Boriello L., della Croce G., Secondin B., *Historia duchowości. Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, t. 6, tłum. M. Pierzchała, Kraków 1998.

Delimat Z., *Wiersze i wierszydła, czyli po prostu moja antologia*, Marki 1992.

Halek N., *Który zginął jak Dobry Pasterz za owce swoje*, „Głos Seminarium Zagranicznego", 1(1988), s. 52–54.

Kaletowa S., *Klimont. Wzgórze i kościół pw. św. Klemensa w dziejach Lędzin*, Lędziny 1996.

Kołodziej B., *Dzieje Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców, 1939–1948*, Poznań 1983.

Kołodziej B., *Kontny Paweł (1910–1945) – ksiądz, męczennik*, „Widziane z Górki Klemensowej", 6(1996), s. 31–33.

Kozioł B., *Historyczne uwarunkowania duchowości Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej*, „Duchowość w Polsce", 11(2009), s. 155–169.

Kozioł B., *Wszystko dla Boga, wszystko dla dusz... Duchowość Towarzystwa Chrystusowego według o. Ignacego Posadzego TChr*, Poznań 2007.

Kreft-Maciejewska A., Ścibut B., *Piotr Opoka. Ksiądz major Rudolf Marszałek SChr (1911–1948)*, Bystra 2013.

Króliczek M., *Dobry Pasterz... życie oddał za owce swoje*, „Rodnia", 5(1996), nr 2, s. 1.

Króliczek M., *O ks. Kontnym raz jeszcze*, „Rodnia", 5(1996), nr 3, s. 6.

Modlitwy Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej. W 70-lecie istnienia, Poznań 2002.

Musioł L., *Lędziny. Monografia historyczna*, Lędziny 2005.

Ośrodek Postulatorski Towarzystwa Chrystusowego, http://www.patrimonium.chrystusowcy.pl [11.12.2025].

Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań – Kraków 1999.

Watt R.M., *Gorzka chwała. Polska i jej los 1918–1939*, Warszawa 2007.

Zahorska A., *Ofiara poranna*, Potulice 1939.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 403–416
10.52404/ttnwloc.stwl.28.19

KS. MIECZYSŁAW KOGUT [a,@]
0000-0002-0713-9887
[a] Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu; Instytut Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej; Katedra historii Kościoła w starożytności i średniowieczu oraz patrologii, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, dolnośląskie, PL
[@] Kluczbork19@WP.PL

FORMACJA TEOLOGICZNA KLERYKÓW W SEMINARIUM DUCHOWNYM WE WROCŁAWIU PO ROKU 1945

Słowa kluczowe: Śląsk, Wrocław, seminarium, akademia, teologia, filozofia, historia, Karol Milik, Kazimierz Lagosz, Bolesław Kominek.

Abstrakt: Czasy komunistyczne były szczególnie bolesnym doświadczeniem dla Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku. Rządzący starali się ograniczać Jego działalność we wszystkich sektorach życia. Wbrew istniejącym prawom pozbawiano katolików swobód obywatelskich. Niezwykle niebezpieczne czasy wymagały od ludzi Kościoła nieszablonowego podejścia do decyzji władz państwowych, aby można było zarządzać instytucjami kościelnymi. Celem pracy jest ukazanie ogromu pracy biskupa i profesorów, dla zachowania wysokiego poziomu intelektualnego i teologicznego kleryków. W pierwszej części pracy zaakcentowano rolę ks. Kazimierza Lagosza, wikariusza kapitulnego w kwestii organizacji zajęć alumnów i porządku ich formacji teologicznej, intelektualnej i duchowej. Wikariusz kapitulny dążył do stworzenia obrazu kapłanów – społeczników, którzy poza

KS. MIECZYSŁAW KOGUT (1955–); 1982, kapłan archidiecezji wrocławskiej; 1982, mgr: teologia (PWT, Wrocław); 1991, dr nauk teologicznych: historia Kościoła (PWT, Wrocław); 2001, dr hab. nauk teologicznych (PWT, Wrocław); 2008, prof. nauk teologicznych; Kierownik (2003–) Katedry Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu oraz Patrologii (PWT, Wrocław); dyrektor (2014–) Instytutu Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej (PWT, Wrocław); zainteresowania naukowe: dzieje duszpasterstwa parafialnego i życia religijnego wiernych archidiecezji wrocławskiej do 1945 r., dzieje Kościoła na Śląsku.

pracą duszpasterską, staną się animatorami życia społecznego w parafiach archidiecezji wrocławskiej. Druga część pracy dotyczy już sytuacji po październiku 1956 r. Nowy ordynariusz ks. abp Bolesław Kominek miał już inny obraz przyszłych wrocławskich kapłanów. Dla podniesienia poziomu intelektualnego przyszłych kapłanów starano się przyciągać do Wrocławia wysokiej klasy teologów. Realizacją biskupiego marzenia, czyli dobrze wykształconego kleru, były starania o utworzenie we Wrocławiu Papieskiego Wydziału Teologicznego. Stało się to 22 lutego 1968 r.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Cel i zakres formacji intelektualnej > 2. Początki formacji w polskiej rzeczywistości > 3. Próby formowania kapłana społecznika > 4. Powrót do istotnych koncepcji formacji > 5. Założenie Papieskiego Wydziału Teologicznego w roku 1968 > [Podsumowanie].

Podjęcie kwestii przedstawienia istotnego zadania wrocławskiego Wyższego Seminarium Duchownego – formacji teologicznej alumnów wymaga pewnych wstępnych wyjaśnień. Przede wszystkim należy stwierdzić, że każda formacja, a zwłaszcza teologiczna łączy się najpierw z proponowaną treścią, poznaniem, elementami wiedzy. Przedstawia się je po to, aby były przedmiotem nauczania, aby stały się przyswojoną własnością intelektualną, a nawet duchową. Mamy tu do czynienia z zespołem określonych sposobów i ustalonych praktyk, które nadawały formacji teologicznej charakter instytucjonalny i zarazem tworzyły z tego strukturę organizacyjną i dydaktyczną. Ten proces przyswajania odbywa się we Wrocławiu w Wyższym Seminarium Duchownym, w miejscu uświęconym już blisko 500-letnią tradycją, tzn. od roku 1565[1]. Dnia 5 października odbył się wtedy we Wrocławiu synod, na którym postanowiono erygować seminarium duchowne[2]. Tydzień później na sesji kapitulnej utworzono pierwsze gremium pedagogiczne z doktorem Teodorem Lindanusem na czele[3].

[1] O staraniach założenia uniwersyteckiej teologii we Wrocławiu zob. J. Swastek, *Starania i próby założenia uczelni akademickiej na Śląsku na przestrzeni XVI–XVIII wieku*, „Colloqium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne", 6(1974), s. 99–113; tenże, *Korzenie uniwersyteckiej teologii na Śląsku do 1702 roku*, w: *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Zarys historii i pracownicy naukowi PWT we Wrocławiu*, red. I. Dec, Wrocław 2002, s. 15–25.

[2] J. Sawicki, *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, Wrocław 1963, s. 253; W. Urban, *Najstarsze seminarium duchowne na ziemiach polskich*, „Tygodnik Powszechny", 17(1963), nr 46, s. 4; M. Banaszak, *Geneza seminariów duchownych w Polsce*, CT, 37(1967), fasc. 3, s. 123–136; J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 2 (od 1520 do 1742), Warszawa 2011, s. 170.

[3] Od lat sześćdziesiątych XX wieku rozpoczął się spór historyczny o to, które z polskich seminariów duchownych jest najstarsze. Definitywnie go rozstrzygnął S. Librowski, *Właści-*

1. Cel i zakres formacji intelektualnej

W naszym przedłożeniu kwestia formacji intelektualnej kleryków dotyczy tego, prawie 50-letniego okresu po drugiej wojnie światowej. W tym czasie we wrocławskim seminarium formacja teologiczna składała się z trzech etapów. Rozpoczynała się od przekazywania treści i wartości naukowych. Następnie podejmowano sposoby ich przedstawiania i nauczania. Ostatnim etapem był czas przyswajania i weryfikacji. W pierwszym etapie stawiano pytania o rozumienie teologii, która jest nauką o Bogu. Przekazywana alumnom teologia zna Boga, który sam daje o sobie znać. On objawia się człowiekowi w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia. W tym momencie zahacza o pierwiastki antropologiczne, sprawiając, że jest ona równocześnie nauką o człowieku. W dniu 27 października 2000 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu ówczesny kardynał Joseph Ratzinger w swoim wykładzie z okazji otrzymania doktoratu *honoris causa*, określił teologię jako nigdy nieukończoną wędrówkę myślenia ku Chrystusowi[4].

Na tym pierwszym etapie była przekazywana słuchaczom informacja o tym, że teologia to nauka, czyli zespół zadań metodycznie uporządkowanych, systematycznie uzasadnionych, intersubiektywnych, wyjaśniających związki zachodzące między faktami i zjawiskami. Dla pogłębienia tego ujęcia przedmiotowego zwracano się także ku znaczeniu podmiotowemu, subiektywnemu. Będzie nią wówczas efekt zabiegów dydaktycznych, stan nabytych umiejętności, wiedzy. Po tym podstawowym stwierdzeniu początków następuje ważny etap, znajdujący się pomiędzy stanem proponowanej wiedzy, a drogą do jej opanowania. Tu kryje się sposób dochodzenia do wiedzy i jej przyswajania, czyli wykłady, seminaria, dyskusje, metody, badania. Chodzi tu poniekąd o funkcjonalny i heurystyczny moment w nauce. W nim następowały powiązania wielu istotnych spraw, które następnie splatały się w coraz większy zakres kontaktów konkretnych grup ludzi: nauczycieli i alumnów, mistrzów i uczniów. W efekcie tego wzajemnego współdziałania powstało środowisko, które nadawało nauce formę jeszcze wyraźniej zinstytucjonalizowaną, gdyż obejmowało nie

wie które seminarium diecezjalne w Polsce jest najstarsze?, ABMK, 17(1968), s. 185–189, oraz tenże, *Czterechsetlecie fundacji seminarium włocławskiego (1568–1968)*, ABMK, 17(1968), s. 179–185.

[4] J. Ratzinger, *Wiara i teologia*, w: *Jego Eminencja Kardynał Joseph Raztinger – Jego Świątobliwość papież Benedykt XVI doktor „honoris causa" Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. I. Dec, Świdnica 2005, s. 73.

tylko materialne urządzenia, jak np.: gmachy, sale wykładowe, zakłady, biblioteki, ale także odsłaniało całą tajemnicę aktywnego zharmonizowania ze sobą ludzi i rzeczy. Zestrajała się tu kultura umysłowa, talent profesorów i wychowawców z wychodzącą naprzeciw młodzieńczą otwartością i zaciekawieniem. Z tego harmonijnego kontaktu powstawał cały studencki entuzjazm, pasja poznania i chęć doświadczania czegoś nowego, niespotykanego[5].

2. Początki formacji w polskiej rzeczywistości

Początek realizacji formacji teologicznej w powojennym Wrocławiu zaczął się od przygotowania odpowiedniego budynku. Przed wojną archidiecezja wrocławska przeznaczyła na ten cel trzy obiekty: *Collegium Georgianum*, wybudowane przez kard. Georga Koppa w 1895 r., *Collegium Marianum* (nad Odrą), przeznaczone dla studentów teologii Uniwersytetu Wrocławskiego, i *Collegium Albertinum*, wybudowane przez kard. Adolfa Bertrama w roku 1935 na Karłowicach – dla alumnów roku pastoralnego[6]. W wyniku działań wojennych całkowitemu zniszczeniu uległo *Collegium Marianum* nad Odrą. *Collegium Georgianum* zostało zniszczone w 40 procentach, zaś *Collegium Albertinum* zachowało się, ale zostało zajęte w roku 1945 przez armię radziecką na szpital wojskowy. Po opuszczeniu przez wojskowych władze miasta przekazały go we władanie Uniwersytetu Wrocławskiego. Początkowo władze kościelne w powojennym Wrocławiu podjęły starania o przywrócenie Wydziału Teologicznego na odrodzonym Uniwersytecie Wrocławskim, w łączności z seminarium, jak to było do roku 1945[7]. Ze strony kościelnej staraniom tym przewodził, przybyły do Wrocławia w czerwcu 1945 roku, były profesor Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie, ks. Józef Umiński. Plan nie powiódł się przede wszystkim z powodu braku akceptacji ze strony władz politycznych. Ministerstwo Oświaty w piśmie z 16 lipca 1948 r., wychodząc z założenia,

---

[5] Warto zapoznać się z pracą B. Ferdka, *O pożytkach z uprawiania teologii akademickiej*, w: *Wydział Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim (1811–2011)*, red. M. Piela, Wrocław 2014, s. 11–16.

[6] Por. I. Dec, *Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławiu w latach 1976–1994*, w: *Patientia et caritas: W hołdzie Księdzu Kardynałowi Henrykowi Gulbinowiczowi Arcybiskupowi Metropolicie Wrocławskiemu w 25-lecie sakry biskupiej 8 II 1970 – 8 II 1995*, red. I. Dec, Wrocław 1995, s. 272.

[7] P. Nitecki, *Teologia katolicka we Wrocławiu w nowej rzeczywistości geopolitycznej i kościelnej (od 1945 r. do dziś)*, w: *Wydział Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim (1811–2011)*, s. 78.

„iż wydziały teologiczne są zorganizowane na uniwersytetach w Krakowie, Warszawie i Lublinie", a poza tymi wydziałami akademickimi istnieje cały szereg seminariów duchownych", zdecydowało, iż „w tym stanie rzeczy [...] nie widzi możliwości utworzenia nowego wydziału teologicznego na Uniwersytecie Wrocławskim[8]. Wtedy ówczesny administrator apostolski ks. dr Karol Milik postanowił zorganizować we Wrocławiu własne, kościelne studium teologii w ramach seminarium duchownego. Organizację seminarium zlecił ks. Józefowi Marcinowskiemu[9], któremu udało się odzyskać od władz miejskich i częściowo wyremontować budynek przy pl. Katedralnym 14 – *Collegium Georgianum*.

Po wielomiesięcznych przygotowaniach początek realizacji formacji teologicznej nastąpił 8 października 1947 roku[10]. Tę chwilę uroczystego otwarcia przeżywało 24 alumnów i siedmiu wykładowców, w tym trzech samodzielnych pracowników naukowych (habilitowanych)[11]. Rozpoczął się wtedy czas przyswajania wiedzy teologicznej przez studentów i pozyskiwania nowych nauczycieli i wykładowców. Mieli oni obowiązek, zgodnie z zachętą Administratora Apostolskiego, ks. inf. K. Milika, podniesienia swoich kwalifikacji i pracy nad habilitacją[12]. W ciągu półwiecza funkcjonowania tej wrocławskiej uczelni zaangażowanych było 125 pracowników naukowych różnych stopni. W 1995 r. liczba pracowników naukowych wynosiła 80. W tym gronie aż 25 posiadało tytuły doktora habilitowanego[13]. Liczba wyświęconych kapłanów wynosiła 1520.

---

[8] Zob. A. Schletz, *Ks. Józef Umiński (1888–1954)*, NP, 8(1958), s. 302; W. Urban, *Archidiecezja Wrocławska w latach 1945–1965*, NP, 22(1965), s. 49; Nitecki, *Teologia katolicka*, s. 79.

[9] J. Marcinowski, *Początki Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, w: *Dei Virtus – Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie*, red. J. Krucina, Wrocław 1974, s. 243–251; zob. też *Homilia ks. bpa Józefa Pazdura*, w: *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, red. I. Dec, K. Matwijowski, Wrocław 1997, s. 7–9.

[10] Zob. Marcinowski, *Początki*, s. 248–251. Wojna oszczędziła kaplicę mariacką archikatedry wrocławskiej. To w niej właśnie uroczystą Mszę św. odprawił administrator apostolski ks. dr Karol Milik, a kazanie wygłosił ówczesny administrator Śląska Opolskiego ks. dr Bolesław Kominek.

[11] Niewielki był zespół wychowawców i wykładowców. Pierwsi wychowawcy w seminarium to: rektor – ks. Józef Marcinowski, ojciec duchowny – o. Franciszek Sąsiadek SJ, wicerektor – o. Albert Wojtczak OFM, zaś pierwsi wykładowcy – ks. Józef Umiński, ks. Józef Jelito, ks. Hieronim Feicht, ks. Wincenty Urban, ks. Józef Wojtukiewicz.

[12] W. Urban, *30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (1947–1977)*, „Colloqium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne", 15(1983), s. 211.

[13] I. Dec, *Nauki teologiczne we Wrocławiu w latach 1945–1995*, w: *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*, red. I. Dec, K. Matwijowski, Wrocław 1996, s. 22n.

Przedstawione liczby stanowią wizualizację ogromnej pracy, która wieńczyła wiele wysiłków i poświęceń zarówno ze strony promotorów i pedagogów, jak również wychowanków, którzy osiągnęli swój cel naukowy i formacyjny. Zgodnie z konstytucją Piusa XI *Deus scientiarum Dominus* teologię poprzedzały studia filozoficzne. Twórcy systemu studiów seminaryjnych zakładali, że zarówno w filozofii, jak i w teologii istotną rolę odgrywa chęć poszukiwania prawdy i otwartości poznawczej. Na tym poziomie poznania mamy do czynienia z wzajemnym dopełnieniem. Jeśli teologię obchodzi przede wszystkim sprawa Boga, wówczas musi ona myśleć w sposób filozoficzny. Oczywiście bezspornym pozostaje fakt, że filozofia wyprzedza teologię i nawet przy uwzględnieniu Objawienia nie rozpływa się w teologii. Pozostaje ona samodzielną drogą ludzkiej umysłowości, ludzkiego ducha[14].

3. Próby formowania kapłana społecznika

W latach 1951–1956 w formacji intelektualnej mamy do czynienia z tzw. okresem eksperymentowania, który polegał na rzekomym upraktycznianiu formacji[15]. Większy nacisk stawiano na obciążenie alumnów pracami przy odgruzowywaniu Wrocławia. Dochodziło przy tym do uszczuplenia zajęć naukowych na rzecz muzyki, śpiewu, agronomii, a nawet pragmatyzmu zawodowego. Ksiądz Kazimierz Lagosz, ówczesny wikariusz kapitulny[16], nie był zwolennikiem zaznajamiania kleryków z akademickimi sporami, dotyczącymi niektórych problemów. Był zdania, że nie przyczyniają się one do zdobycia faktycznej mądrości i wiedzy teologicznej, choć niekiedy mogą sprawiać wrażenie „uczoności". Tego rodzaju wiedzy nie traktował on jednak poważnie. Uważał, że przyszli kapłani powinni zdobywać wszechstronne wychowanie i wykształcenie. Powinni stawać się ludźmi o wysokim stopniu pracowitości i ofiarności dla dobra ogółu społeczeństwa. Z tych też powodów zmienił dotychczasowe *ratio studiorum*, wprowadzając studium rolnictwa teoretycznego i praktycznego, kursy prawa jazdy, pisania na maszynie, grę na instrumentach, kursy oświatowo-teatralne. W założeniu ks. K. Lagosza każdy kapłan miał uprawiać duszpasterstwo

[14] J. Ratzinger, *Was ist Theologie*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio", 8(1979), nr 2, s. 122.

[15] J. Pater, *Rządcy diecezji wrocławskiej wobec seminarium duchownego po II wojnie światowej*, w: *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, s. 28–30.

[16] Zob. S. Wójcik, *Życie i działalność księdza infułata Kazimierza Lagosza (1888–1961)*, w: *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*, s. 74–99.

oraz prowadzić placówki kulturalno-oświatowe w parafii. Wykształcenie teologiczne miało uzdalniać duszpasterzy do rozwiązywania współczesnych problemów, zwłaszcza społecznych. Do niechlubnych pociągnięć tegoż wikariusza kapitulnego można zaliczyć usunięcie ze stanowiska wykładowcy w seminarium duchownego wybitnego historyka ks. Wincentego Urbana[17].

4. Powrót do istotnych koncepcji formacji

Po objęciu rządów przez ks. bp. Bolesława Kominka seminarium otrząsnęło się z chęci stworzenia zeń instytucji szkolenia zawodowego, mającego ograniczyć przygotowanie kapłańskie do rubrycystycznego rzemiosła[18]. Niewątpliwie w takim podejściu do formacji był ukryty jakiś fakt antykościelnej interwencji komunistycznego państwa, którego ks. Lagosz, ówczesny wikariusz kapitulny nie mógł wprost lekceważyć. W porównaniu z rozporządzeniami komunistów z krajów sąsiednich, likwidujących seminaria duchowne, te polskie pozwalały na funkcjonowanie przynajmniej w ograniczonej formie. W 1951 r. na wszystkich kursach było w sumie 165 alumnów, a kadra wychowawczo-nauczająca liczyła 27 osób.

Nowego ducha przyniosła odwilż 1956 r., a później postanowienia Soboru Watykańskiego II[19]. Przede wszystkim filozofia posiadała niezachwianą pozycję. Wśród dyscyplin teologicznych wytworzyły się trzy zasadnicze nurty. Pierwszy to przedmioty oparte na dokumentach pisanych, jak biblistyka, patrologia i historia, drugi – przedmioty oparte na tym, co trwałe, na refleksji nad Objawieniem – fundamentalna teologia dogmatyczna, ostatni – dyscypliny teologiczne, które przygotowują do praktyki duszpasterskiej, kaznodziejskiej i katechetycznej.

Wraz z przywróceniem w seminarium prawidłowych sposobów intelektualnego oddziaływania nastąpiła także reforma w relacjach międzyludzkich. Zaniechano przesadnego rygoru. Już nie kontrolowano otrzymywanej przez alumnów korespondencji. Zawiązał się pierwszy samorząd studencki z mądrymi pomysłami. W salach wykładowych dawał się odczuć duch swobody i możliwość niczym nieskrępowanych wypowiedzi. Wykłady stawały się przestrzenią dyskusji i wymiany myśli. Studenci śmiało stawiali pytania, a profesorowie starali się w sposób wyczerpujący

[17] B. Noszczak, *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego 1953–1956*, Warszawa 2008, s. 184–185, 393, 419.

[18] Urban, *30-lecie*, s. 249.

[19] Szerzej na temat zmian soborowych w wychowaniu alumnów i przygotowaniu do kapłaństwa pisał A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu*, Kraków 1966, s. 168–190.

na nie odpowiadać. Weryfikacja wiedzy odbywała się w formie egzaminu pisemnego lub ustnego. Wszedł zwyczaj pisania na zakończenie samodzielnych opracowań absolutoryjnych, które do czasu erygowania Papieskiego Fakultetu, stanowiły przyczynki do późniejszych prac magisterskich. Weryfikacja posiadanej wiedzy z homiletyki następowała poprzez systematyczne głoszenie próbnych kazań. Musiały być wygłoszone z pamięci. Słuchaczami byli sami studenci, jak i prowadzący ks. Jan Wierusz-Kowalski czy ks. L. Jezierski. Katechetykę wykładał wtedy znany pedagog ks. Józef Wojtukiewicz, a później ks. Aleksander Zienkiewicz, ks. Roman Drozd. Weryfikacja dokonywana była w salkach katechetycznych lub w formie obowiązkowych konspektów. We wrocławskim środowisku filozofię wykładał ks. dr Wiesław Gawlik, a po jego śmierci ks. prof. Ignacy Dec. Z autopsji czerpałem ogromną wiedzę obu filozofów. U tego pierwszego zaliczenie przedmiotów filozoficznych bywało dla niejednego studenta dużym problemem. Ksiądz W. Gawlik wychodził z założenia, że bez znajomości pojęć filozoficznych kandydat nie nadaje się do kapłaństwa. Jakże zupełnie inne było podejście ks. prof. I. Deca, starającego się ze wszystkich sił, aby alumni pojęli główne założenia zagadnień filozoficznych. Z grona wykładowców przedmiotów filozoficznych na PFT we Wrocławiu z ostatniego okresu należy wymienić: ks. bp. Adama Dyczkowskiego, ks. Juliana Michalca, ks. Ignacego Deca, ks. Jana Choroszego, ks. Janusza Czarnego, ks. Jerzego Witczaka, ks. Mirosława Kiwkę i ks. Stanisława Pawlaczka. Spośród nich, do tej pory habilitowali się jedynie ks. Ignacy Dec i ks. Jan Choroszy. W zakres sekcji filozoficznej na Wydziale wchodziły także psychologia i pedagogika. Reprezentowali ją ks. Eugeniusz Mitek i ks. Marian Wolicki, ks. Andrzej Jagiełło i ks. Franciszek Głód.

We wrocławskim środowisku teologicznym ważną postacią specjalizacji historycznej był bp Wincenty Urban. W pierwszym dziesięcioleciu powojennym wspomagali go dwaj wybitni profesorowie: ks. Józef Umiński i Tadeusz Silnicki. Spośród historyków Kościoła, uczniów późniejszych współpracowników i następców bp. Urbana należy wymienić: ks. Kazimierza Dolę, ks. Józefa Swastka, ks. Józefa Mandziuka, ks. Antoniego Kiełbasę, ks. Józefa Patera, ks. Władysława Bochnaka, ks. Tadeusza Fitycha i ks. Zdzisława Leca.

W 1958 r. rektorem seminarium duchownego został ks. Paweł Latusek. Dzięki jego ciężkiej pracy powstawał istotny dla solidnej formacji teologicznej zbiór książek. Gdy tylko przywieziono nowe książki, nieraz całe księgozbiory, zwłaszcza z zagranicy, ubrany w kombinezon przenosił

je do czytelni czy biblioteki, a następnie osobiście je układał. Porządkował je sam, do czasu aż klerycy nie poznali arkan obsługi biblioteki. Marzyło mu się już wtedy powołanie do życia wydziału teologicznego. Nieustannie powtarzał, że do tego potrzeba mieć, oprócz studentów, dwie rzeczy: przyzwoity księgozbiór, warsztat naukowy oraz kompetentnych, habilitowanych pracowników naukowych. Wiedział, że kiedy zrealizuje się ten jego plan, wtedy można zaprosić do Wrocławia wizytatora z Watykanu dla oceny warunków. Jego pozytywna ocena otwierałaby możliwości uznania wrocławskich studiów filozoficzno-teologicznych za akademickie i wydania zezwolenia na nadawanie stopni akademickich. I rzeczywiście powoli jego plany nabierały realnego kształtu. Systematycznie warsztat naukowy powiększył się aż do 80 tysięcy woluminów. Podobnie kadra profesorska rozrastała się, utrzymując przez cały czas korzystne proporcje w obsadzie poszczególnych sekcji dyscyplin filozoficznych i teologicznych. Gdyby przyjąć liczbę 122 wykładowców funkcjonujących w latach 1947–1997, to od 20 do 25 pracowało na zajęciach filozoficzno-humanistycznych, ponad 30 w naukach pozytywnych (biblistyka, historia), do 35 w obrębie teologii systematyczno-spekulatywnej, w końcu do 34 w dziedzinach pastoralnych, katechetycznych, homiletycznych, w obrębie teologii pastoralnej.

5. Założenie Papieskiego Wydziału Teologicznego w roku 1968

Wizja ks. P. Latuska nie spełniła się jedynie w tym zakresie, że do Wrocławia nie przybył wizytator z Rzymu. Stolica Apostolska zaufała zapewnieniom ks. arcybiskupa B. Kominka. Dekret Kongregacji do spraw Seminariów i Uniwersytetów z dnia 22 lutego 1968 r. ukonstytuował Fakultet Teologiczny na bazie studiów filozoficzno-teologicznych Wyższego Seminarium Duchownego, uznając w nim przedłużenie Wydziału Teologicznego, jaki do 1945 r. wchodził w skład Uniwersytetu Wrocławskiego[20]. Przez dwa lata jego rektorem był ks. bp Paweł Latusek.

Zmiana kierownictwa seminarium i fakultetu nastąpiła w roku 1970. Nowy rektor, ks. prof. Józef Majka[21], po dokładnym zapoznaniu się

[20] Zob. I. Dec, *Nauki teologiczne we Wrocławiu w latach 1945–1995*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny", 3(1995), nr 2, s. 15.

[21] Na temat ks. J. Majki zob. S. Pamuła, *Ksiądz Józef Majka – protagonista katolickiej nauki społecznej*, RTK, 42(1995), z. 6, s. 73–87; F.J. Mazurek, *Majka Józef ks.*, w: *Słownik biograficzny miasta Lublina*, t. 2, red. T. Radzik, A. Witusik, J. Ziółek, Lublin 1996, s. 154–156; J. Mandziuk, *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej 1945–1992*, Warszawa 1997, s. 188–205; J. Mariański, *Klasyk katolickiej nauki społecznej w Polsce ksiądz profesor dr hab. Józef Majka (1918–1993)*, „Summarium", 48–49(1999–2000), s. 199–207.

z warunkami funkcjonowania wrocławskiej uczelni, stwierdził, że wiele spraw dobrze przygotowano i mogły stanowić niemal gotowe podłoże do budowy formalnych struktur organizacyjno-prawnych fakultetu. Kwestią stwarzającą wiele kłopotów była konieczność obudzenia większego stopnia samodzielnego myślenia u alumnów. Należało postawić studentom zwiększone wymagania, aby ich prace magisterskie obejmowały zagadnienia bardziej problemowe niż opisowe.

Dzięki sprawnemu działaniu ks. J. Majki, wspieranego wydatnie przez ks. Jana Krucinę, szybko zostały zorganizowane specjalizacje z zespołami odpowiednich katedr. Rozwinęły się wykłady monograficzne na studium licencjackim i doktoranckim. Już w 1971 r. fakultet mógł wydać pierwsze dyplomy magisterskie i licencjackie, a w 1976 r. przeprowadzić pierwszą publiczną obronę pracy doktorskiej.

Fakultet jako akademicka organizacja formacji teologicznej alumnów zyskiwał pod rządami ks. rektora J. Majki coraz większe uznanie, jak również i poparcie, zwłaszcza ze strony Komisji do spraw Nauki przy Episkopacie. Ksiądz rektor dbał o to, aby przede wszystkim zachować właściwe miejsce dla wszystkich dyscyplin teologicznych, a później aby następowało ich zrównoważenie w kierunku nauk pastoralno-praktycznych, gdyż takiego procesu domagały się przeobrażenia soborowe oraz liczne dokumenty papieży. Z uznaniem należy powiedzieć, że starał się zachować równomierne proporcje między dyscyplinami filozoficznymi a szeroko rozbudowanymi odmianami nauk teologicznych. W efekcie recepcja postanowień soborowych następowała w umysłach alumnów w sposób ewolucyjny. Równocześnie dokonywało się otwarcie ich mentalności kościelnej w kierunku świata, w stronę przeobrażeń zachodzących we współczesnej cywilizacji. To właśnie takie przygotowanie, a zwłaszcza cotygodniowe spotkania ze wszystkimi alumnami na tzw. sobotynkach, dało podwaliny do umiejętnego pokierowania całą robotniczą społecznością w czasie sierpniowych wydarzeń 1980 roku.

Już w siódmym roku jego działalności na urzędzie rektora (1977/78) zostały powołane do życia dzienne, stacjonarne studia teologii dla osób świeckich i zakonnych. Dużym sukcesem było uzyskanie w 1981 r. osobowości prawnej, zaś w 1989 r. Papieski Fakultet Teologiczny, w wyniku podpisanej umowy między Rządem a Episkopatem, został uznany przez władze państwowe za wyższą uczelnię akademicką. Pierwsza habilitacja odbyła się w 1990 roku. W roku akademickim 1993/94 zaczęło funkcjonować na Wydziale dwuletnie Podyplomowe Studium Dziennikarskie oraz

zostały wprowadzone na studium podstawowym teologii dla świeckich cztery specjalizacje: dziennikarska, katechetyczna, rodzinna i społeczna. W roku akademickim 1994/95 na siedmiu sekcjach, specjalizacjach (filozoficznej, historycznej, biblijnej, dogmatycznej, moralnej, kanonicznej i pastoralnej) było zatrudnionych 79 pracowników naukowo-dydaktycznych, w tym: 25 samodzielnych (17 profesorów i 8 docentów), 35 doktorów, 5 licencjatów i 16 magistrów. Papieski Wydział wykształcił w teologii na stopniu podstawowym prawie 1500 księży, kilkuset zakonników i ponad 500 osób świeckich[22].

Obecnie Wydział ma nową kadrę profesorską wyrosłą pod rządami ks. kardynała H. Gulbinowicza i jego następcy ks. arcybiskupa M. Gołębiewskiego. Ta grupa udoskonaliła narzędzia swych badań, dopracowała się publikacji, osiągnęła stopnie i tytuły naukowe. Wykładowcy podejmują ogromne starania w kierunku podniesienia poziomu samodzielnego myślenia u kleryków. Zwracają uwagę na odpowiedni wybór lektur oraz zaznajomienie się z bibliografią uzupełniającą wykłady. Starają się obudzić inicjatywę do merytorycznej dyskusji na ćwiczeniach, proseminariach, jak w kręgach seminaryjnych. Próbują sprostać współczesnym prądom, domagających się przeobrażeń w mentalności i błędnym pojmowaniu pluralizmu w demokracji liberalnej. Wykładowcy teologii, nauki o Bogu, zdają sobie sprawę z tego, że powinna ona być równocześnie mową do Boga, co wraz z całą formacją duchowo-religijną w seminarium może się wydatnie przyczynić do ukształtowania w obecnie studiujących silnych osobowości, zdolnych sprostać oczekiwaniom zgłaszanym pod adresem współczesnego duchowieństwa. Nie możemy dopuścić, aby w czasie spadku powołań przygotowanie teologiczne łączyło się ze słabo wykształconym i duchowo nieuformowanym duchowieństwem.

* * *

Istotnym zadaniem seminarium duchownego jest formacja teologiczna kleryków. We wrocławskiej uczelni proces przyswajania nauki o Bogu odbywał się w miejscu uświęconym już blisko 500-letnią tradycją, tzn. od roku 1565. Założona w roku 1702 Akademia Leopoldyńska podniosła nauczanie teologii na wyżyny uniwersyteckie. Po zakończeniu drugiej wojny światowej ówczesny administrator apostolski ks. K. Milik

[22] I. Dec, *Srebrne gody Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu*, w: *Patientia et caritas*, s. 293–304.

podjął starania o przywrócenie na Uniwersytecie Wrocławskim wydziału teologicznego. Minister Oświaty nie wyraził na to zgody. Z tego powodu początek realizacji formacji teologicznej w powojennym Wrocławiu nastąpił 8 października 1947 r. w odremontowanym budynku *Collegium Georgianum*. Tę chwilę uroczystego otwarcia przeżywało 24 alumnów i siedmiu wykładowców, w tym trzech samodzielnych pracowników naukowych. W latach 1951–1956 mieliśmy do czynienia w formacji intelektualnej z tzw. okresem eksperymentowania, które polegało na rzekomym upraktycznianiu formacji. Po objęciu rządów przez ks. bp. B. Kominka seminarium otrząsnęło się z chęci stworzenia zeń instytucji szkolenia zawodowego, mającego ograniczyć przygotowanie kapłańskie do rubrycystycznego rzemiosła. Od tej chwili filozofia posiadała niezachwianą pozycję. Wśród dyscyplin teologicznych wytworzyły się trzy zasadnicze nurty. Pierwszy to przedmioty oparte na dokumentach pisanych, jak biblistyka, patrologia i historia, drugi – przedmioty oparte na tym, co trwałe, na refleksji nad Objawieniem – fundamentalna teologia dogmatyczna, ostatni – dyscypliny teologiczne, które przygotowują do praktyki duszpasterskiej, kaznodziejskiej i katechetycznej. Dekret Kongregacji do spraw Seminariów i Uniwersytetów z dnia 22 lutego 1968 r. ukonstytuował Fakultet Teologiczny na bazie studiów filozoficzno-teologicznych Wyższego Seminarium Duchownego, uznając w nim przedłużenie Wydziału Teologicznego, jaki do r. 1945 wchodził w skład Uniwersytetu Wrocławskiego. Przez dwa lata rektorem był ks. bp Paweł Latusek.

THEOLOGICAL FORMATION OF SEMINARIANS AT THE THEOLOGICAL SEMINARY IN WROCŁAW AFTER 1945

Keywords: Silesia, Wrocław, Seminary, Academy, theology, philosophy, history, Karol Milik, Kazimierz Lagosz, Bolesław Kominek.

Abstract: The communist times were a particularly painful experience for the Catholic Church in Lower Silesia. Those in power tried to limit His activity in all sectors of life. Despite existing laws, Catholics were deprived of their civil liberties. Extremely dangerous times required the people of the Church to take an unconventional approach to the decisions of state authorities in order to manage church institutions. The aim of the work is to show the enormous work of the bishop and professors to maintain a high intellectual and theological level of seminarians.

Sections: [Introduction] > 1. The purpose and scope of intellectual formation > 2. The beginnings of formation in the Polish reality > 3. Attempts

to form a socially active priest > 4. Return to the essential concepts of formation > 5. The founding of the Pontifical Faculty of Theology in 1968 > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Banaszak M., *Geneza seminariów duchownych w Polsce*, CTh, 37(1967), fasc. 3, s. 123–136.

Bardecki A., *Kościół epoki dialogu*, Kraków 1966.

Dec I., *Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławiu w latach 1976–1994*, w: *Patientia et caritas: W hołdzie Księdzu Kardynałowi Henrykowi Gulbinowiczowi Arcybiskupowi Metropolicie Wrocławskiemu w 25-lecie sakry biskupiej 8 II 1970 – 8 II 1995*, red. I. Dec, Wrocław 1995, s. 271–292.

Dec I., *Nauki teologiczne we Wrocławiu w latach 1945–1995*, w: *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*, red. I. Dec, K. Matwijowski, Wrocław 1996, s. 22–34.

Dec I., *Nauki teologiczne we Wrocławiu w latach 1945–1995*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny", 3(1995), z. 2, s. 13–26.

Dec I., *Srebrne gody Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu*, w: *Patientia et caritas: W hołdzie Księdzu Kardynałowi Henrykowi Gulbinowiczowi Arcybiskupowi Metropolicie Wrocławskiemu w 25-lecie sakry biskupiej 8 II 1970 – 8 II 1995*, red. I. Dec, Wrocław 1995, s. 293–304.

Ferdek B., *O pożytkach z uprawiania teologii akademickiej, w: Wydział Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim (1811–2011)*, red. M. Piela, Wrocław 2014, s. 11–16.

Homilia ks. bpa Józefa Pazdura, w: *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, red. I. Dec, K. Matwijowski, Wrocław 1997, s.7–9.

Librowski S., *Czterechsetlecie fundacji seminarium włocławskiego (1568–1968)*, ABMK, 17(1968), s. 179–185.

Librowski S., *Właściwie które seminarium diecezjalne w Polsce jest najstarsze?*, ABMK, 17(1968), s. 185–189.

Mandziuk J., *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 2 (od 1520 do 1742), Warszawa 2011.

Mandziuk J., *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej 1945–1992*, Warszawa 1997.

Marcinowski J., *Początki Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, w: *Dei Virtus – Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie*, red. J. Krucina, Wrocław 1974, s. 243–251.

Mariański J., *Klasyk katolickiej nauki społecznej w Polsce ksiądz profesor dr hab. Józef Majka (1918–1993)*, „Summarium", 48–49(1999–2000), s. 199–207.

Mazurek F.J., *Majka Józef ks.*, w: *Słownik biograficzny miasta Lublina*, t. 2, red. T. Radzik, A. Witusik, J. Ziółek, Lublin 1996, s. 154–156.

Nitecki P., *Teologia katolicka we Wrocławiu w nowej rzeczywistości geopolitycznej i kościelnej (od 1945 r. do dziś)*, w: *Wydział Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim (1811–2011)*, red. M. Piela, Wrocław 2014, s. 77–87.

Noszczak B., *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego 1953–1956*, Warszawa 2008.

Pamuła S., *Ksiądz Józef Majka – protagonista katolickiej nauki społecznej*, RTK, 42(1995), z. 6, s. 73–87.

Pater J., *Rządcy diecezji wrocławskiej wobec seminarium duchownego po II wojnie światowej*, w: *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, red. I. Dec, K. Matwijowski, Wrocław 1997, s. 25–35.

Ratzinger J., *Was ist Theologie*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio", 8(1979), nr 2, s. 121–128.

Ratzinger J., *Wiara i teologia*, w: *Jego Eminencja Kardynał Joseph Raztinger – Jego Świątobliwość papież Benedykt XVI doktor „honoris causa" Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. I. Dec, Świdnica 2005, s. 67–75.

Sawicki J., *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, Wrocław 1963.

Schletz A., *Ks. Józef Umiński (1888–1954)*, NP, 8(1958), s. 281–327.

Swastek J., *Korzenie uniwersyteckiej teologii na Śląsku do 1702 roku*, w: *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Zarys historii i pracownicy naukowi PWT we Wrocławiu*, red. I. Dec, Wrocław 2002, s. 15–25.

Swastek J., *Starania i próby założenia uczelni akademickiej na Śląsku na przestrzeni XVI–XVIII wieku*, „Colloqium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne", 6(1974), s. 99–113.

Urban W., *30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (1947–1977)*, „Colloqium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne", 15(1983), s. 201–275.

Urban W., *Archidiecezja Wrocławska w latach 1945–1965*, NP, 22(1965), s. 10–68.

Urban W., *Najstarsze seminarium duchowne na ziemiach polskich*, „Tygodnik Powszechny" 17(1963) nr 46, s. 4.

Wójcik S., *Życie i działalność księdza infułata Kazimierza Lagosza (1888–1961)*, w: *Kościół katolicki na Dolnym Śląsku w powojennym 50-leciu*, red. I. Dec, K. Matwijowski, Wrocław 1996, s. 74–99.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 417–430
10.52404/ttnwloc.stwl.28.20

KS. HUBERT SIEPERT [a,@]
0009-0009-1812-3491
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; Wydział Teologiczny, ul. Dewajtis 5, Stary Gmach, 01-815 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] Hubert.Siepert@ONet.PL

EWANGELIZACJA I KATECHEZA W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA
Między kerygmatem, mistagogią a inkulturacją

Słowa kluczowe: ewangelizacja, katecheza, kerygmat, inkulturacja, teologia pastoralna, papież Franciszek.

Abstrakt: Artykuł podejmuje analizę wizji ewangelizacji i katechezy w nauczaniu papieża Franciszka, ukazując je jako centralne wymiary działalności misyjnej i pastoralnej Kościoła. Celem opracowania jest syntetyczne przedstawienie kluczowych rysów tej wizji w trzech perspektywach, kerygmatycznej, mistagogicznej i inkulturacyjnej. W oparciu o analizę wybranych dokumentów papieskich artykuł ukazuje Kościół jako wspólnotę uczniów-misjonarzy, w której wszyscy ochrzczeni stanowią podmiot ewangelizacji. Artykuł wskazuje także na charakterystykę duchowości ewangelizatora, którą przedstawia papieża Franciszek. A także kulturowy wymiar ewangelizacji, podkreślając znaczenie inkulturacji oraz dialogu z różnorodnością tradycji i symboli. Szczególna uwaga została poświęcona katechezie jako przestrzeni kerygmatu i relacji z Chrystusem, a także postulatowi jej odnowy mistagogicznej. Artykuł ukazuje spójność papieskiej wizji, w której ewangelizacja staje się stylem życia Kościoła, zakorzenionym w doświadczeniu wiary.

KS. HUBERT SIEPERT (1992–); 2021, kapłan diecezji łowickiej; 2021, mgr: teologia (AKW, Warszawa); 2024, lic. nauk teologicznych: teologia pastoralna (UKSW, Warszawa); 2025, dr nauk teologicznych: teologia pastoralna (UKSW, Warszawa); redaktor naczelny „Studia Loviciensia"; zainteresowania naukowe: relacja teologii i nowych technologii, zwłaszcza sztucznej inteligencji, relacja nauki i teologii, procesy sekularyzacji i nowe formy przeżywania religijności.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Kościół jako podmiot ewangelizacji w ujęciu papieża Franciszka > 2. Duchowość ewangelizatora: modlitwa, świętość i parezja > 3. Ewangelizacja w perspektywie kulturowej i inkulturacyjnej > 4. Katecheza jako przestrzeń kerygmatu i relacji z Chrystusem > [Zakończenie].

Pontyfikat papieża Franciszka od samego początku charakteryzował się silnym akcentem ewangelizacyjnym. Już pierwsze miesiące jego posługi naznaczone były obradami XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, który poświęcony był nowej ewangelizacji[1]. Co prawda Synod ten rozpoczął się jeszcze w okresie pontyfikatu papieża Benedykta XVI, jednak adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, będąca owocem tego zgromadzenia, jest już dokumentem autorstwa papieża Franciszka. Tekst ten, a także inne wypowiedzi oraz dokumenty poprzedniego papieża ukazują ewangelizację nie jako jedną z wielu aktywności Kościoła, lecz jako jego najbardziej fundamentalną misję.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie zasadniczych rysów wizji ewangelizacji i katechezy w nauczaniu papieża Franciszka, ze szczególnym uwzględnieniem trzech kluczowych wymiarów: kerygmatycznego, mistagogicznego oraz inkulturacyjnego. W centrum zainteresowania znajduje się pytanie o to, w jaki sposób papież rozumie naturę głoszenia Ewangelii w warunkach współczesnego świata oraz jakie konsekwencje wypływają z tej wizji dla praktyki katechetycznej Kościoła.

Zastosowaną metodą badawczą jest analiza teologiczno-pastoralna wybranych dokumentów papieskich, przede wszystkim adhortacji *Evangelii gaudium*, *Christus vivit*, *Gaudete et exsultate* oraz *Querida Amazonia*, a także innych wybranych wypowiedzi papieskich. Artykuł ma charakter syntetyczny i interpretacyjny. Nie ogranicza się do prostego przedstawienia treści dokumentów, lecz podejmuje próbę ich systematyzacji.

Podjęta problematyka posiada istotne znaczenie pastoralne. W kontekście postępującej sekularyzacji kultury euroatlantyckiej oraz jednoczesnego dynamicznego rozwoju Kościoła w innych regionach świata, pytanie o sposób głoszenia Ewangelii staje się jednym z ważniejszych wyzwań współczesnego chrześcijaństwa. Nauczanie Franciszka daje w tej materii ciekawą wizję ewangelizacyjną, jaką Kościół może wcielać w życie.

---

[1] Por. P. Mąkosa, *Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium" papieża Franciszka*, StP, 10(2014), s. 257.

1. Kościół jako podmiot ewangelizacji w ujęciu papieża Franciszka

Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* wyraźnie podkreślił, że ewangelizacja stanowi jedno z podstawowych zadań Kościoła. Jednocześnie odpowiednio ujmuje podmiot, który zajmuje się działalnością ewangelizacyjną. Kościół nie jawi się tylko jako instytucja hierarchiczna, na której czele stoi papież wraz z biskupami oraz resztą duchowieństwa. Jak można przeczytać w *Evangelii gaudium*: „Ewangelizacja jest zadaniem Kościoła. Ale ten podmiot ewangelizacji jest czymś więcej niż instytucją ukonstytuowaną i hierarchiczną. Jest on przede wszystkim ludem zmierzającym ku Bogu. Z pewnością jest to misterium sięgające korzeniami Trójcy Świętej, ale ma on swój konkretny wymiar historyczny w pielgrzymującym i ewangelizującym ludzie, przekraczającym wszelki, choć niezbędny, wyraz instytucjonalny”[2].

Takie ujęcie posiada głębokie zakorzenienie trynitarne – Kościół jest bowiem misterium wypływającym z życia Trójcy Świętej, przy jednoczesnym zachowaniu bardzo konkretnego wymiaru historycznego. Wspólnota Kościoła realizuje się w pielgrzymującym i ewangelizującym ludzie, który przekracza samą strukturę instytucjonalną, choć jej nie neguje. W perspektywie papieża Franciszka odpowiedzialność za głoszenie Ewangelii spoczywa nie tylko na duchowieństwie, lecz jest zadaniem wszystkich osób ochrzczonych.

Na mocy otrzymanego chrztu każdy członek Ludu Bożego staje się uczniem i misjonarzem oraz aktywnym podmiotem ewangelizacji. Każdy wierny członek Kościoła jest zobowiązany oraz uzdolniony do tego, aby przepowiadać światu Ewangelię. Myśl ta ma szczególnie znaczenie teologicznopastoralne. Wskazuje na konieczność pogłębionej formacji chrzcielnej u wiernych Kościoła katolickiego, aby ci zrozumieli, że nie tylko do Kościoła należą, ale także nim są. Z tego też tytułu koniecznym jest dążenie w praktyce duszpasterskiej do tego, aby przedstawić sakrament chrztu jako fundament życia chrześcijańskiego. Przedstawić go jako źródło życia chrześcijańskiego, umocnienie na drodze wiary oraz wezwanie do odpowiedzialności za misję ewangelizacyjną Kościoła[3].

Jednocześnie należy zauważyć, że wiara bazująca na chrzcie i wzywająca do misji nie jest dokończonym projektem, lecz wezwaniem i zadaniem.

---

[2] EG, n. 111.

[3] Por. K. Jeżyna, *Chrzest podstawą nowej ewangelizacji jako odpowiedzialność za Kościół*, RTK, 49(2002), nr 3, s. 66.

Każdy uczeń Chrystusa musi wystrzegać się pychy oraz arogancji. Dostrzega to w swoim nauczaniu papież Franciszek, pisząc: „Z pewnością wszyscy jesteśmy wezwani, by rozwijać się jako ewangelizatorzy. Jednocześnie starajmy się o lepszą formację, o pogłębianie naszej miłości i jaśniejsze świadectwo Ewangelii. Dlatego wszyscy powinniśmy pozwolić, by inni nas nieustannie ewangelizowali”[4].

Chrzest i bierzmowanie nadają wiernym misję czynnego udziału w potrójnej funkcji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Nie oznacza to jednak zwolnienia z dalszego rozwijania i pogłębiania wiary. Przeciwnie, dynamika ewangelizacji zakłada nieustanne dojrzewanie duchowe, pogłębianie relacji z Bogiem oraz formację.

W wielu wypowiedziach papieża Franciszka wybrzmiewa silne wezwanie do aktywnego uczestnictwa świeckich w życiu społecznym i politycznym. Papież pragnie, aby jak najwięcej osób angażowało się w życie Kościoła oraz by poprzez swoje codzienne postawy i wybory osoby te głosiły Ewangelię. Wyraz temu dają słowa, które można odnaleźć w papieskiej adhortacji skierowanej do młodych *Christus vivit*. Papież Franciszek zauważa tam, że powołanie wiernych świeckich nie realizuje się jedynie w posłudze liturgicznej, lecz przede wszystkim w przestrzeni świata. Powołaniem wiernych świeckich jest przede wszystkim miłość społeczna i miłość polityczna, czyli konkretne zaangażowanie wypływające z wiary na rzecz budowy nowego społeczeństwa[5]. Świeccy powołani są do tego, aby poprzez swoją postawę, sposób myślenia i działanie, napełniali swoje środowiska wartościami wypływającymi z Ewangelii.

Wezwanie do zaangażowania się wiernych świeckich na rzecz kwestii społecznych i politycznych oraz napełnianie tych sfer wartościami ewangelicznymi jest kontynuacją nauczania poprzednich papieży. Jednocześnie stanowi wielkie wyzwanie. Już Jan Paweł II w swojej adhortacji poświęconej wiernym świeckim *Christifidelis laici* zauważył, że wśród wiernych świeckich istnieją dwie niebezpieczne tendencje. Pierwsza polega na dużym zaangażowaniu wiernych świeckich w posługi kościelne, przy jednoczesnym zaniedbaniu przez nich powinności na polu zawodowym, społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym. Druga tendencje polega na oddzielaniu wiary i Ewangelii od życia codziennego[6].

[4] EG, n. 121; GeE, n. 33.

[5] Por. CV, n. 168.

[6] Por. ChL, n. 2.

Konsekwencją takiej postawy może być utrata szansy do tego, aby wyjść z przesłaniem Chrystusa do świata.

Świeccy często znajdują się w bezpośrednim kontakcie z osobami zagubionymi duchowo, niewierzącymi, poszukującymi. To właśnie w tych codziennych relacjach, w pracy, w środowisku akademickim, wśród znajomych, możliwe staje się przekazywanie kerygmatu. Tak ujęta ewangelizacja nie ma charakteru ściśle instytucjonalnego. Dokonuje się bardziej w relacjach. Od osoby do osoby. W tym ujęciu Kościół staje się wspólnotą misyjną, dynamiczną i głęboko relacyjną, otwartą na dialog ze światem oraz przekazującą mu przesłanie Ewangelii.

2. Duchowość ewangelizatora: modlitwa, świętość i parezja

Ewangelizacja nie może zostać sprowadzona tylko do zbioru technik duszpasterskich ani do sprawnie funkcjonującej strategii komunikacyjnej. Jej źródłem oraz warunkiem powinna być głęboko przeżywana własna duchowość ewangelizatora, zakorzeniona w relacji z Bogiem, lekturze Pisma Świętego oraz przeżywanym życiu sakramentalnym. Bez tego ewangelizacja traci swoje teologiczne podstawy. Grozi jej w wtedy redukcja do kościelnego aktywizmu.

Ewangelizator musi dążyć do osobistej świętości. Ta z kolei nie jest zarezerwowana tylko dla nielicznej grupy wybranych, lecz wiąże się z powszechnym powołaniem wszystkich ochrzczonych. W adhortacji *Gaudete et exsultate* papież Franciszek wskazuje, iż świętość posiada wymiar dynamiczny i misyjny. Świętość jest parezją, tj. śmiałością, która charakteryzuje się zapałem ewangelizacyjnym przemieniającym świat i pozostawiającym w nim swój ślad[7]. Tym samym osobista świętość oraz gotowość do dawania świadectwa wierze nie stoją wobec siebie w sprzeczności, lecz wzajemnie się warunkują i uzupełniają.

Symbolicznym wyrazem tej myśli stało się znane wezwanie papieża Franciszka do tego, aby „wstać z kanapy", skierowane do młodych podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie w 2016 roku. Franciszek posłużył się metaforą kanapy jako obrazem duchowego wygodnictwa, marazmu i stagnacji. Dał temu wyraz w następujących słowach: „Sądzimy, że abyśmy byli szczęśliwi, potrzebujemy dobrej kanapy. Kanapy, która pomoże nam żyć wygodnie, spokojnie, całkiem bezpiecznie. Kanapy – jak te, które są teraz, nowoczesne, łącznie z masażami usypiającymi – które gwarantują

[7] Por. EG, n. 129.

godziny spokoju, żeby nas przenieść w świat gier wideo i spędzania wielu godzin przed komputerem”[8].Taka postawa może prowadzić do acedii, duchowej niechęci i znużenia. Ta z kolei może niszczyć zdrowy zapał ewangelizacyjny oraz zaangażowanie na rzecz służby innym[9].

Odpowiedzią na zagrożenia powiązane z acedią, marazmem i zniechęceniem jest powrót do źródeł życia duchowego, a więc do modlitwy. Franciszek w sposób szczególny akcentował jej fundamentalne znaczenie dla misji Kościoła. W homilii wygłoszonej 7 maja 2013 roku do seminarzystów i osób konsekrowanych powiedział: „Jeden z was, jeden z waszych formatorów, przedwczoraj powiedział mi: ewangelizację prowadzi się na kolanach [...] Bądźcie zawsze ludźmi modlitwy! Bez nieustannej relacji z Bogiem misja staje się zawodem. Pracujesz jako kto? Jako krawiec, kucharka, ksiądz, pracujesz jako ksiądz, pracujesz jako siostra zakonna? Nie, to nie jest zawód, to coś innego. Ryzyko popadnięcia w aktywizm, zbytniego polegania na strukturach, jest wciąż obecne”[10]. Postawa każdego członka Kościoła nie może zostać sprowadzona tylko do pewnych funkcji, zadań, do konkretnej pracy, którą wykonuje się w określonych godzinach. Chrześcijaństwo i powołanie do świętości, z którego wypływa siła do ewangelizacji, to sposób życia, percepcja postrzegania świata oraz głęboka i zażyła relacja z Bogiem.

Wzorem tej postawy pozostaje sam Jezus Chrystus. Ewangelie wielokrotnie ukazują Go jako Tego, który w przeddzień ważnych decyzji udaje się na długą i intensywną modlitwę (por. Mk 1, 35; Mk 6, 46; Łk 5, 15). W ten sposób objawia On, że autentyczne działanie rodzi się z kontemplacji. Modlitwa nie jest więc dodatkiem do działalności misyjnej, lecz jej wewnętrznym źródłem i kryterium autentyczności.

Można powiedzieć, że ów wymóg modlitwy dotyczy w sposób szczególny osób świeckich, gdyż to one w swojej codziennej rzeczywistości – w pracy, na uczelni czy wśród znajomych – mają najwięcej sposobności do tego, aby głosić Dobrą Nowinę. Wiąże się to również z przekonaniem wyrażonym przez papieża Franciszka w *Evangelii gaudium*, że Ewangelia przekazywana jest zawsze od osoby do osoby, w indywidualnym spotkaniu i nieustannym

[8] Franciszek, *Nie przyszliśmy na świat, aby „wegetować”, ale żeby zostawić ślad*, 30 VII 2016, https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/527559,papiez-franciszek-brzegi-sdm-kanapa-szczescie-slad-w-historii.html [6.01.2026].

[9] Por. EG, n. 30.

[10] Franciszek, *Ewangelizacji dokonuje się na klęczkach*, 7 VII 2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/seminarzysci_07072013.html [13.01.2026].

dialogu[11]. Dlatego też duchowość ewangelizatora powinna mieć charakter głęboko relacyjny. Poprzez doświadczenie spotkania z Bogiem głoszący Ewangelię może ukazać tę relację ludziom, z którymi spotyka się w codzienności. W tym ujęciu ewangelizacja nie jest tylko zadaniem do wykonania, ale staje się stylem życia wyrastającym z osobistej przyjaźni z Bogiem.

3. Ewangelizacja w perspektywie kulturowej i inkulturacyjnej

W nauczaniu papieża Franciszka ewangelizacja posiada wyraźny wymiar kulturowy. Głoszenie Ewangelii nie dokonuje się nigdy w abstrakcyjnej przestrzeni, lecz zawsze w konkretnych uwarunkowania historycznych i kulturowych. Adresatami orędzia zbawienia są konkretni, realni ludzie, posiadający własną tożsamość, język, historię. W rezultacie pewne formy chrześcijaństwa, które są dobrze zakorzenione w jednej szerokości geograficznej, nie mogą zostać całkowicie przeszczepione w inne miejsca. Ewangelizacja domaga się wrażliwości na różnorodność kultur[12].

W *Evangelii gaudium* Franciszek zauważył, że różnorodność kulturowa, jeśli jest dobrze rozumiana, nie będzie stanowić problemu dla jedności Kościoła: „Ewangelizacja uznaje z radością te wielorakie bogactwa, jakie Duch rodzi w Kościele. Myślenie o chrześcijaństwie monokulturowym i jednakowo brzmiącym byłoby sprzeczne z logiką Wcielenia”[13].

Perspektywa ta ma głębokie zakorzenienie w chrystologii. Wcielenie Syna Bożego oznacza bowiem wejście Boga w konkretną historię i kulturę. Jeśli Bóg dokonuje swojego zjednoczenia z ludzkością poprzez ukonkretnienie siebie w określonej formie kulturowej, to także Ewangelia, która jest niezmienna w swojej istocie, domaga się nieustannego „przyjmowania ciała” w różnych kontekstach cywilizacyjnych. Wynika z tego, że ewangelizacja nie jest unifikacją, lecz twórczym spotkaniem wiary i kultury[14].

---

[11] Por. EG, n. 127–128.

[12] Kulturę można rozumieć, za konstytucją *Gaudium et spes*, jako: „wszystko za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a w ciągu dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, by służył rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego”. KDK, n. 53.

[13] EG, n. 117.

[14] Wynika to z dwóch przeświadczeń. Po pierwsze, chrześcijaństwo posiada w sobie ogromny potencjał kulturotwórczy, pozwalający wydoskonalać napotkane przez siebie tradycje kulturowe. Po drugie, jest religią uniwersalną, skierowaną do całej ludzkości; por. M. Rusecki, *Chrześcijaństwo jako fundament Europy*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, red. B. Hryciuk, Lublin 2012, s. 43.

To spotkanie wyraża się w procesie inkulturacji. Skorelowany jest on z licznymi wyzwaniami natury teologicznej, szczególnie z pytaniem, jak zharmonizować istniejącą już w wielu regionach świata pobożność oraz miejscową i spontaniczną religijność z prawdami wiary chrześcijańskiej i z Ewangelią[15].

Perspektywę inkulturacji orędzia Ewangelii papież Franciszek rozwija w swojej adhortacji posynodalnej pt. *Querida Amazonia*. Podkreślił tam, że: „Proces inkulturacji, który oznacza drogi nie tylko indywidualne, ale także wspólnotowe, wymaga miłości do ludu, pełnej szacunku i zrozumienia. W znacznej części Amazonii proces ten został już zainicjowany"[16].

Tak ujęta inkulturacja nie jest tylko strategią duszpasterską, lecz postawą głębokiego szacunku wobec tożsamości drugiego człowieka i jego świata znaczeń. Franciszek mocno sprzeciwia się wszelkim formom kolonializmu[17], które mogą mieć miejsce także w sferze religijnej, kiedy to Ewangelia staje się pretekstem do narzucania obcych form i wzorców religijnych i kulturowych. Nie wszystko co pochodzi z rodzimych tradycji religijnych należy traktować jako przejaw zła, głupoty bądź pogaństwa. Także narracje mityczne zawierają w sobie głębokie prawdy egzystencjalne i mogą stać się przestrzenią dialogu z Ewangelią.

W *Querida Amazonia* papież Franciszek pisze, że mieszkańcy Amazonii potrafią być ludźmi szczęśliwymi, mając niewiele. Co prawda nie gromadzą wielu rzeczy, ale dzięki temu są w stanie cieszyć się małymi darami Boga. Dbają także o ekosystem i uznają, że ziemia, dając siebie, by utrzymać ich przy życiu, ma w sobie zmysł macierzyński. To z kolei powinno wyzwalać w ludziach postawę czułości i szacunku wobec świata[18]. Są to postawy pełne głębokiej świadomości ekologicznej, ukierunkowane na relacje oraz negatywnie odnoszące się do idei konsumpcyjnych. Podczas procesu ewangelizacji powinny być brane pod uwagę jako umożliwiające otwarcie się na Chrystusa i chrześcijańskie orędzie zbawcze.

W tym kontekście papież Franciszek dowartościowuje pobożność ludową, która często wyrasta z przetworzonych i schrystianizowanych wierzeń przedchrześcijańskich. W *Evangelii gaudium* stwierdza, że w pobożności

[15] Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków 2022, s. 274.

[16] QA, n. 78.

[17] Por. FT, n. 14.

[18] Por. QA, n. 71.

ludowej, która jest owocem kultury przemienionej przez ducha Ewangelii, znajduje się wielka siła pobudzająca do ewangelizacji[19].

Ewangelizacja jawi się w myśli papieża Franciszka jako proces dialogiczny. Kościół głosząc Chrystusa, nie stawia siebie ponad ani obok ludzkich kultur, lecz wchodzi w ich wnętrze, rozpoznając w nich ziarna prawdy oraz obszary wymagające oczyszczenia.

Jednocześnie Franciszek nie ignoruje zagrożeń związanych z inkulturacją. Zwraca uwagę na ryzyko synkretyzmu religijnego, gdy brakuje roztropnego i mądrego rozeznania między wiarą chrześcijańską a religiami pierwotnymi. Napięcie, pojawiające się pomiędzy Objawieniem a otwartością na różne kultury, stanowi nieustanne wyzwanie dla refleksji teologicznej[20].

4. Katecheza jako przestrzeń kerygmatu i relacji z Chrystusem

W nauczaniu papieża Franciszka katecheza nie stanowi jedynie etapu wstępnego formacji chrześcijańskiej ani tylko przekazu uporządkowanego zasobu wiedzy. Zostaje ona głęboko wpisana w samą dynamikę ewangelizacji. Jej podstawowym celem jest doprowadzenie do osobistego spotkania człowieka z Jezusem Chrystusem. Katecheza, podobnie jak ewangelizacja, ma charakter relacyjny i kerygmatyczny.

Papież Franciszek zauważa, że rozwój wiary dokonuje się poprzez katechizację dzieci, młodzieży i dorosłych. Jednak w centrum tego procesu nie stoi przekaz prawd wiary, lecz kerygma, czyli pierwsze i fundamentalne przepowiadanie wiary. Jej pierwszeństwo nie jest chronologiczne, lecz istotowe. Kerygmat stanowi serce przesłania Ewangelii. Wskazuje na miłość Boga do człowieka, dlatego też musi stać się centrum przepowiadania chrześcijańskiego, do którego nieustannie należy wracać[21].

Błędem byłoby również przeciwstawianie kerygmy systematycznej katechezie, jakby ta druga miała być czymś bardziej solidnym lub dojrzałym. Dla papieża Franciszka cała formacja chrześcijańska jest w zasadzie pogłębieniem kerygmy[22]. Katecheza nie powinna zatracić swojego bazowego i ewangelizacyjnego charakteru, gdyż wówczas grozi jej redukcja do przekazu treści o charakterze bardziej abstrakcyjnym[23].

---

[19] Por. EG, n. 126.

[20] Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja*, s. 276–277.

[21] Por. EG, n. 164.

[22] Por tamże, n. 165.

[23] Por tamże, n. 161.

Papież Franciszek zachęca do większego położenia akcentu na kształtowanie wiary jako przeżywanej relacji[24]. Z tego tytułu katecheza powinna być przepojona radością, wiarą i miłością. Nie można ograniczać się do narzucania katechizowanym sztywnych ram doktrynalnych, bez uprzedniego wprowadzenia ich do osobistej i głębokiej relacji z Chrystusem. Taką perspektywę papież Franciszek wyraził w stosunku do biskupów polskich podczas wizyty *ad limina apostolorum* w 2014 roku. Zauważył wówczas, że: „w Polsce uczestniczy w niej [katechezie] większość uczniów w szkołach. Osiągają oni dobrą znajomość prawd wiary. Jednakże religia chrześcijańska nie jest abstrakcyjną wiedzą, ale egzystencjalną znajomością Chrystusa, osobistą relacją z Bogiem, który jest miłością. Być może trzeba położyć większy nacisk na kształtowanie wiary przeżywanej jako relacja, w której doświadcza się radości bycia kochanym i zdolnym do kochania. Trzeba, by wzrastała troska katechetów i duszpasterzy, żeby nowe pokolenia mogły odkryć pełną wartość sakramentów jako uprzywilejowanego miejsca spotkania z żywym Chrystusem i jako źródła łaski”[25].

Celem katechezy jest zatem doprowadzenie wierzącego do głębokiej i intymnej zażyłości z Chrystusem w jego Kościele, dzięki doświadczeniu miłości, wyrażającym się w życiu sakramentalnym. Katecheza nie jest tylko przygotowaniem do przyjęcia sakramentów, lecz drogą wzrostu w relacji z Bogiem, która obejmuje życie chrześcijańskie.

Jednym z ważnych akcentów w refleksji papieża Franciszka nad katechezą, w jej kontekście ewangelizacyjnym, jest postulat jej odnowy mistagogicznej. Poprzedni następca św. Piotra zauważył, że współczesna katecheza, często oderwana od życia parafialnego, przekazuje treści wiary oraz jej prawdy. Jednakże nie wprowadza w doświadczenie wiary, przeżywanej we wspólnocie Kościoła. Podkreśla on w swoim nauczaniu, że: „spotkanie katechetyczne jest głoszeniem Słowa i jest na nim skoncentrowane, ale potrzebuje zawsze odpowiedniego środowiska i atrakcyjnej motywacji, posługiwania się wymownymi symbolami, włączenia w szeroki proces rozwoju oraz integracji wszystkich wymiarów osoby we wspólnotowym procesie słuchania i odpowiedzi”[26]. Wypowiedź ta wskazuje, że katecheza

[24] Por. Franciszek, *Wiara jest osobistą relacją z Bogiem*, 20 VIII 2023, https://archwwa.pl/wiadomosci/franciszek-wiara-jest-osobista-relacja-z-bogiem/ [14.01.2026].

[25] Tenże, *To the Bishops of the Episcopal Conference of Poland on their ad Limina visit*, 7 II 2014, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140207_ad-limina-polonia.html [13.01.2026].

[26] EG, n. 166.

nie może być jedynie aktem komunikacyjnym na poziomie intelektualnym. Powinna natomiast angażować całego człowieka w pełni jego doświadczenia życiowego i stopniowo wprowadzać do w misterium wiary poprzez doświadczenie, symbol, znak, sakrament, celebrację i wspólnotę.

Wszystko to kieruje myśl papieża Franciszka w stronę drogi piękna tj. *via pulchritudinis*. Powinna ona być istotnym elementem formacji wiary. Katecheza powinna ukazywać całe bogactwo i piękno chrześcijaństwa. Piękno liturgii, głębię znaków sakramentalnych, bogactwo sztuki sakralnej i muzyki kościelnej. Piękno rozumiane jest tutaj jako rzeczywistość nie tylko estetyczna, ale także teologiczna. Wskazuje ono na samego Boga. Tym bardziej, że dla papieża Franciszka już sam przekaz wiary, wprowadzanie kolejnych pokoleń w wiarę chrześcijańską, jest czymś bardzo pięknym i głębokim[27].

Powyższa myśl dobrze rezonuje ze specyfiką współczesnej kultury, która staje się coraz bardziej skupiona i zorientowana na obrazie[28]. Człowiek żyjący w XXI wieku odbiera rzeczywistość poprzez formy wizualne. Dlatego też w procesie ewangelizacji powinno poszukiwać się nowych metod wizualnych, które mogą przybliżyć adresatom pastoralnej działalności Kościoła treść Ewangelii. Nie chodzi naturalnie o poddanie się logice mediów bądź o estetyzację wiary, lecz o takie formy komunikacji, które w przekazie katechetycznym pozwolą człowiekowi doświadczyć i zrozumieć piękno Ewangelii.

Katecheza w nauczaniu papieża Franciszka jawi się jako przestrzeń inicjacyjna, wprowadzająca w sposób całościowy w życie chrześcijańskie. Ma ona ukazywać, że chrześcijaństwo nie jest tylko systemem przekonań, lecz drogą życia, na której podąża się za Chrystusem.

* * *

Nauczanie papieża Franciszka na temat ewangelizacji i katechezy ukazuje te dwie rzeczywistości jako nierozerwalnie ze sobą powiązane. Stanowią one trzon misji Kościoła. Ewangelizacja wyraża najgłębszą

[27] Por. Franciszek, *Potrzebujemy dobrych katechetów*, 27 IX 2013, https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/franciszek-potrzebujemy-dobrych-katechetow,225822 [14.01.2026].

[28] Przyjmuje się, że współczesna kultura zachodu zdominowana jest przez obraz. W literaturze można spotkać się nawet ze stwierdzeniem, że *homo sapiens* ewoluował do *homo videns*, istoty preferującej obraz, dla której to co zostało pokazane, ma większą wartość, niż to co zostało wypowiedziane bądź napisane; por. M. Szpunar, *Kultura obrazu a ikonosfera Internetu*, „Studia Medioznawcze", 34(2008), nr 3, s. 105.

tożsamość uczniów Chrystusa. Kościół istnieje po to, aby głosić światu orędzie Ewangelii, a wszyscy ochrzczeni, zarówno osoby duchowne, jak i świeccy są wezwani do uczestnictwa w tej misji jako uczniowie-misjonarze[29].

W wizji papieża Franciszka ewangelizacja ma charakter relacyjny, dynamiczny i duchowy. Jej fundamentem pozostaje osobista więź z Bogiem, pielęgnowana w modlitwie i życiu sakramentalnym. Bez tego duchowego źródła ewangelizacja może przekształcić się w zewnętrzny, kościelny aktywizm. Duchowość ewangelizatora rozumiana jest jako proces. Jako nieustanne powracanie do Boga i nawracanie się.

Istotnym rysem papieskiego nauczania o ewangelizacji jest wrażliwość na kontekst kulturowy. Dostrzega on, że ewangelizacja powinna zauważać pluralizm ludzkich kultur i tradycji oraz nie może skupiać się na uniformizacji chrześcijaństwa, w ramach jednego nurtu kulturowego. Wiara spotyka się z różnorodnością w procesie inkulturacji. Ten z kolei powiązany jest w logiką wcielenia. Tak jak Bóg wszedł w relacje z człowiekiem w konkretnej kulturze, tak też i Kościół głosząc Ewangelię, powinien nie tyle stać obok czy ponad dziedzictwem kulturowym ludzkości, lecz niejako wchodzić w jego głąb, aby je przemieniać.

Katecheza z kolei w ujęciu papieża Franciszka jawi się jako uprzywilejowana przestrzeń ewangelizacji. Jej centrum stanowi kerygmat tj. nieustanne głoszenie orędzia o miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie. Katecheza nie stanowi tylko przekazu prawd wiary i doktryny. Powinna mieć charakter wprowadzający w życie chrześcijańskie oraz prowadzący do pogłębienia relacji z Bogiem. Stąd też postulat papieża Franciszka o odnowie mistagogicznej katechezy, która pozwala przejść od wiedzy o chrześcijaństwie do doświadczenia wiary.

Wobec wyzwań współczesności, postępującej sekularyzacji i obojętności religijnej w kulturze euroatlantyckiej oraz dynamicznego rozwoju Kościoła w innych częściach świata, refleksja papieża Franciszka ukazuje ewangelizację jako głębokie zadanie dla całego Kościoła. Jednak, jeśli chce on pozostać wierny swojej misji, musi nieustannie przypominać sobie swoje powołanie, które wyraża się w słowach Pisma Świętego, aby wszyscy doszli do poznania prawy i zostali zbawieni (por. 1Tm 2, 4). Tę misję może realizować właśnie dzięki ewangelizacji, która jest żywym i dynamicznym wprowadzaniem w doświadczenie wiary.

---

[29] Por. Franciszek, *XVI Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów. Ku Kościołowi synodalnemu – komunia, uczestnictwo, misja. Dokument końcowy*, Wrocław 2025, n. 140–151.

EVANGELIZATION AND CATECHESIS IN THE TEACHING OF POPE FRANCIS
Between Kerygma, Mystagogy, and Inculturation

Keywords: evangelization, catechesis, kerygma, inculturation, pastoral theology, Pope Francis.

Abstract: The article analyses the vision of evangelization and catechesis in the teaching of Pope Francis, presenting them as central dimensions of the Church's missionary and pastoral activity. The aim of the study is to offer a synthetic presentation of the key features of this vision from three perspectives: kerygmatic, mystagogical, and inculturational. On the basis of an analysis of selected papal documents, the article portrays the Church as a community of missionary disciples in which all the baptized constitute the subject of evangelization. It also highlights the characteristics of the spirituality of the evangelizer as presented by Pope Francis, as well as the cultural dimension of evangelization, emphasizing the importance of inculturation and dialogue with the diversity of traditions and symbols. Particular attention is given to catechesis as a space of the kerygma and of relationship with Christ, as well as to the postulate of its mystagogical renewal. The article demonstrates the coherence of the papal vision, in which evangelization becomes a way of life of the Church, rooted in the experience of faith.

Sections: [Introduction] > 1. The Church as the subject of evangelization according to Pope Francis > 2. The spirituality of the evangelizer: prayer, holiness, and "parrhesia" > 3. Evangelization from cultural and inculturational perspectives > 4. Catechesis as a space for the "kerygma" and relationship with Christ > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

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

Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 30 XII 1988, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html, [14.01.2026].

Franciszek, *Ewangelizacji dokonuje się na klęczkach*, 7 VII 2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/seminarzysci_07072013.html [13.01.2026].

Franciszek, *Potrzebujemy dobrych katechetów*, 27 IX 2013, https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/franciszek-potrzebujemy-dobrych-katechetow,225822 [14.01.2026].

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24 XI 2013, Wrocław 2014.

Franciszek, *To the Bishops of the Episcopal Conference of Poland on their ad Limina visit*, 7 II 2014, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140207_ad-limina-polonia.html [13.01.2026].

Franciszek, *Nie przyszliśmy na świat, aby „wegetować", ale żeby zostawić ślad*, 30 VII 2016, https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/527559,papiez-franciszek-brzegi-sdm-kanapa-szczescie-slad-w-historii.html [6.01.2026].

Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, 19 III 2018, Wrocław 2018.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit*, 25 III 2019, Częstochowa 2019.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Querida Amazonia*, 2 II 2020, Wrocław 2020.

Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 3 X 2020, Kraków 2020.

Franciszek, *Wiara jest osobistą relacją z Bogiem*, 20 VIII 2023, https://archwwa.pl/wiadomosci/franciszek-wiara-jest-osobista-relacja-z-bogiem/ [14.01.2026].

Franciszek, *XVI Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów. Ku Kościołowi synodalnemu – komunia, uczestnictwo, misja. Dokument końcowy*, 26 X 2024, Wrocław 2025.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków 2022, s. 261–282.

Jeżyna K., *Chrzest podstawą nowej ewangelizacji jako odpowiedzialność za Kościół*, RTK, 49(2002), nr 3, s. 65–81.

Mąkosa P., *Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium" papieża Franciszka*, StP, 10(2014), s. 257–270.

Rusecki M., *Chrześcijaństwo jako fundament Europy*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, red. B. Hryciuk, Lublin 2012, s. 39–94.

Szpunar M., *Kultura obrazu a ikonosfera Internetu*, „Studia Medioznawcze", 34(2008), nr 3, s. 105–124.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 431–450
10.52404/ttnwloc.stwl.28.21

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

PROBLEMY WSPÓŁCZESNEJ RODZINY
Analiza wybranych zagadnień

Słowa kluczowe: rodzina, konflikty międzypokoleniowe, funkcja wychowawcza rodziny, doświadczenie ojcostwa, osamotnione dzieciństwo.

Abstrakt: Celem artykułu jest nakreślenie ogólnego obrazu problemów, z jakimi mierzy się współczesna rodzina. W pracy dokonano analizy problemu konfliktów międzypokoleniowych w rodzinie, ich przyczyn oraz metod rozwiązywania, ze szczególnym uwzględnieniem ich wpływu na proces wychowania. Ważnym aspektem jest także ocena przemian współczesnej rodziny, ich konsekwencji dla wychowania dzieci i młodzieży oraz charakterystyka funkcji wychowawczej rodziny wraz z określeniem czynników wpływających na jej skuteczność. Artykuł porusza również kwestię zagrożeń pojawiających się w procesie wychowania, takich jak brak wsparcia emocjonalnego, trudności ekonomiczne czy nadmierny wpływ technologii. Istotnym zagadnieniem jest także refleksja nad doświadczeniem ojcostwa przed i po narodzinach dziecka. Ponadto w tekście poruszono problem osamotnienia dzieci w rodzinach dysfunkcyjnych, wskazując jego przyczyny, skutki oraz możliwe sposoby przeciwdziałania. Przeanalizowano również rolę rodziny jako środowiska intensywnego oddziaływania wychowawczego, kształtującego wartości, normy społeczne

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 (UMK, Toruń); sędzia (2000–) Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej; zainteresowania naukowe: prawo małżeńskie, prawo sakramentalne.

i postawy dzieci, co ma istotne znaczenie dla ich przyszłego funkcjonowania w społeczeństwie.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Konflikty międzypokoleniowe i ich rozwiązywanie w środowisku rodzinnym > 2. Przemiany współczesnej rodziny i ich konsekwencje dla wychowania > 3. Funkcja wychowawcza rodziny i jej uwarunkowania > 4. Zagrożenia w wychowaniu dziecka w rodzinie > 5. Doświadczanie ojcostwa przed i po narodzinach dziecka > 6. Osamotnione dzieciństwo w rodzinie dysfunkcyjnej > 7. Rodzina jako miejsce intensywnego oddziaływania wychowawczego > [Wnioski końcowe].

Rodzina odgrywa fundamentalną rolę w kształtowaniu jednostki oraz funkcjonowaniu społeczeństwa. Jest pierwszym środowiskiem socjalizacji, w którym człowiek zdobywa podstawowe wzorce zachowań, normy i wartości. To w jej ramach rozwijają się więzi emocjonalne, a także mechanizmy wsparcia, które mają kluczowe znaczenie dla dobrostanu psychicznego i społecznego jednostki. Znaczenie rodziny wykracza jednak poza wymiar indywidualny – stanowi ona podstawową komórkę życia społecznego, pełniąc funkcje wychowawcze, kulturowe i ekonomiczne. Zmiany zachodzące w strukturze rodziny, spowodowane m.in. procesami modernizacyjnymi, globalizacją czy przemianami w modelach ról społecznych, prowadzą do nowych wyzwań w zakresie jej funkcjonowania i wpływu na kolejne pokolenia.

W niniejszym artykule autor nakreśla ogólny obraz najważniejszych wyzwań, z jakimi mierzy się współczesna rodzina. Rzecz jasna, taka perspektywa nie pozwala na szerszą analizę każdego zagadnienia z osobna. Jednak umożliwia wskazanie kluczowych problemów, które wymagają szczególnej uwagi w dyskursie naukowym i społecznym. Współczesna rodzina funkcjonuje w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości, na którą wpływają procesy globalizacyjne, transformacje ekonomiczne, rozwój technologii, a także zmiany w strukturach społecznych i normach kulturowych. Podobne ujęcie nie ma na celu wyczerpania tematu, lecz raczej stworzenie punktu wyjścia do dalszej refleksji i pogłębionych badań nad przemianami współczesnej rodziny.

1. Konflikty międzypokoleniowe i ich rozwiązywanie w środowisku rodzinnym

Rodzina to nie tylko grupa osób połączonych więzami krwi, ale także wspólnota emocjonalna, w której obowiązują określone wartości i zasady moralne. Współczesne rodziny borykają się z rosnącą liczbą konfliktów,

wynikających głównie z przymusu w relacjach oraz powierzchownej komunikacji. Teorie wychowania bez porażek podkreślają znaczenie skutecznego doradztwa, aktywnego słuchania i odpowiedniego podejścia rodziców do wychowania. Według Benjamina Spocka, jednym z głównych problemów jest brak duchowych fundamentów, które mogłyby stanowić punkt odniesienia zarówno dla dzieci, jak i ich rodziców. Wartości duchowe, takie jak prawda, dobro i piękno, mają istotny wpływ na kształtowanie relacji międzypokoleniowych i powinny stanowić ich podstawę[1].

Z badań przeprowadzonych przez Jadwigę Salamon oraz Kazimierę Moździerz wynika, że główną przyczyną konfliktów międzypokoleniowych są błędy popełniane przez rodziców. Badaczki wskazują na takie błędy, jak przestarzałe poglądy, zbyt wysokie wymagania oraz nadmierną surowość. Do innych czynników utrudniających relacje między rodzicami a dziećmi zaliczono niekulturalne zachowanie, autorytarną postawę, nerwowość, problemy finansowe, trudne warunki mieszkaniowe, uzależnienia (np. alkoholizm), dopuszczanie się nieodpowiednich zachowań, apodyktyczność i nerwowość rodziców[2].

Bardzo istotnym czynnikiem konfliktu pokoleń jest wysoka dynamika przemian cywilizacyjnych. Szybkie zmiany w technologii, kulturze, systemie wartości oraz stylu życia sprawiają, że różnice między generacjami stają się coraz bardziej widoczne. Starsze pokolenia, wychowane w innych realiach społecznych i ekonomicznych, często mają trudność z adaptacją do nowych norm i oczekiwań, podczas gdy młodsze generacje naturalnie funkcjonują w świecie nieustannych innowacji. Przemiany te wpływają na sposób komunikacji, postrzeganie autorytetów, podejście do pracy, edukacji i relacji międzyludzkich, co może prowadzić do nieporozumień i napięć. Brak wzajemnego zrozumienia oraz odmienne priorytety życiowe dodatkowo pogłębiają te różnice, utrudniając dialog międzypokoleniowy.

Rodzinne konflikty są różnie odbierane i przeżywane przez jej członków, co zależy od ich cech osobowościowych, psychicznych predyspozycji, płci, wieku oraz sposobu myślenia. Ich ocena wynika z osobistego zaangażowania w sytuację konfliktową i wpływa na sposób komunikacji oraz podejmowane próby rozwiązania problemu. Konflikty stanowią

---

[1] J. Salamon, K. Moździerz, *Co gwarantuje dobre relacje międzypokoleniowe w rodzinie?*, w: *Pomyślne starzenie się w perspektywie nauk o pracy i polityce społecznej*, red. P. Szukalski, T. Kowaleski, Łódź 2008, s. 209.

[2] Tamże, s. 211.

tylko jeden z rodzajów napięć obecnych w rodzinie i często są efektem ogólnej atmosfery napięcia i niepokoju, zarówno między małżonkami, jak i między rodzicami a dziećmi. W konsekwencji wpływają na relacje oraz interakcje społeczne między członkami rodziny[3].

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że nawet w najbardziej zgodnym i harmonijnym życiu rodzinnym nie da się uniknąć sytuacji konfliktowych. Ich częste występowanie może prowadzić do różnorodnych problemów psychicznych, takich jak: nadpobudliwość, apatia, poczucie bezradności, brak zaufania czy lęk, a także trudności w relacjach społecznych, w tym nieprzestrzeganie norm czy problemy w kontaktach z otoczeniem. Należy jednak pamiętać, że konflikt sam w sobie nie jest wyłącznie negatywnym zjawiskiem. Odpowiednio rozwiązany może rozwijać umiejętności komunikacyjne, negocjacyjne oraz uczyć wyrażania i obrony własnego stanowiska[4].

Podstawowym sposobem rozwiązywania (oraz profilaktyki) konfliktów międzypokoleniowych w systemie rodzinnym wydaje się być dialog. Taki dialog powinien opierać się na otwartej komunikacji i wspólnym podejmowaniu decyzji. Ważne jest, by rodzice od najmłodszych lat uczyli dzieci wyrażania swoich opinii i uczestnictwa w rozwiązywaniu rodzinnych problemów, adekwatnie do ich wieku. Potrzeby członków rodziny są wzajemnie powiązane, dlatego dialog międzypokoleniowy powinien uwzględniać realizację ich zadań rozwojowych. Ewa Karmolińska-Jagodzik wyróżnia cztery obszary, w których negocjacje i kompromisy mogą poprawić relacje między pokoleniami i przynieść korzyści obu stronom[5]. Są to takie obszary, jak: system norm i wartości, sposób kreowania rzeczywistości, podejmowanie decyzji oraz kompetencje.

System norm i wartości – Zmiany społeczne doprowadziły do zastąpienia tradycyjnych wartości, takich jak Bóg, honor, ojczyzna, przez karierę, sławę i pieniądze. Konflikty na tym tle często są nieuświadomione, a każda ze stron obstaje przy swoich przekonaniach. Dlatego ważne jest prowadzenie otwartych rozmów o wartościach, łączących ponadczasowe idee z perspektywą młodego pokolenia, które często patrzy na świat idealistycznie[6].

---

[3] U. Bejma, *Komunikacja interpersonalna a konflikty w rodzinie*, „Studia nad Rodziną UKSW", 18(2014), nr 1(34), s. 163–164.

[4] Tamże, s. 164.

[5] E. Karmolińska-Jagodzik, *Komunikacja międzypokoleniowa – rozważania wokół różnic kulturowych*, „Studia Edukacyjne", 2012, nr 21, s. 207.

[6] Tamże, s. 207–208.

Sposób kreowania rzeczywistości – Różnice w postrzeganiu świata między rodzicami a dziećmi mogą być tak duże, że utrudniają wzajemne zrozumienie. Dawniej istniała większa jednolitość w poglądach, dziś każda rodzina kształtuje własny system wartości. W tym kontekście ważne jest promowanie tolerancji i wzajemnego poznawania różnych światopoglądów poprzez literaturę, media oraz zaangażowanie rodziców w życie szkoły. Umożliwi to budowanie przestrzeni do dialogu i lepszego porozumienia między pokoleniami[7].

Podejmowanie decyzji – Odpowiedzialność za wybory powinna być kształtowana od najmłodszych lat, jednak współcześni rodzice często unikają konfliktów, pozwalając dzieciom przejąć kontrolę nad życiem rodzinnym. W efekcie młode pokolenie nie uczy się przewidywania konsekwencji swoich działań. Kluczowe jest, aby decyzje były dalekosiężne, zgodne z wartościami ponadczasowymi, dostosowane do możliwości dziecka oraz efektywne społecznie[8].

Kompetencje – Współczesny konflikt między rzetelnością a bylejakością podkreśla konieczność kształtowania u młodych ludzi szacunku do wysiłku i pracy. Brak tej świadomości prowadzi do postawy roszczeniowej i braku satysfakcji z życia. Istnieje podział na tych, którzy tworzą, i tych, którzy jedynie konsumują – ci drudzy, mimo początkowej euforii, często popadają w przygnębienie. Skuteczny dialog międzypokoleniowy, uwzględniający te aspekty, może zmniejszyć dystans między generacjami i ułatwić wzajemne zrozumienie[9].

2. Przemiany współczesnej rodziny i ich konsekwencje dla wychowania

Współczesna sytuacja rodziny stanowi przedmiot licznych badań i debat. Wyniki tych analiz wskazują na główne kierunki zmian, wśród których można wymienić spadek gotowości do zawierania małżeństw, modyfikacje w zakresie płodności kobiet oraz zmiany w zachowaniach prokreacyjnych. Obserwuje się również osłabienie formalnych struktur rodziny, które wcześniej opierały się na wyraźnym podziale ról i relacjach hierarchicznych, w tym na określonych zależnościach władzy. Obecnie coraz większą rolę odgrywają więzi nieformalne, relacje oparte na bliskości oraz

[7] Tamże, s. 208.

[8] Tamże, s. 208–209.

[9] Tamże, s. 209.

atmosfera emocjonalna. W kontekście tych przemian często podkreśla się znaczenie osobistych relacji międzyludzkich[10].

W ocenie Anny Gąski można wyróżnić trzy rodzaje czynników, które generują zmiany wewnątrz współczesnej rodziny, Są to:

„1) zmiany techniczno-ekonomiczne (urządzenia domowe ułatwiające życie, środki antykoncepcyjne, rozwój sektora usług materialnych i niematerialnych);
2) transformacje społeczne i kulturowe, które można dostrzec na poziomie osobowości jednostek; zmniejszenie znaczenia religii jako sytemu regulującego oraz wyjaśniającego codzienne życie;
3) przemiany wartości polegające na przejściu od wartości materialistycznych, do post materialistycznych"[11].

W obliczu dynamicznych zmian zachodzących w niemal każdej sferze życia oraz rosnącej liczby globalnych, regionalnych i lokalnych uwarunkowań coraz częściej mówi się o kryzysie rodziny. Na jaw wychodzą problemy, które wcześniej były skrywane, takie jak: przemoc domowa, molestowanie, znęcanie psychiczne, a nawet przemoc seksualna wobec dzieci czy czyny kazirodcze i dzieciobójstwo. Choć są to zjawiska marginalne, odnotowuje się ich wzrost. Kryzys ten dotyka zarówno rodzin opartych na małżeństwie monogamicznym, jak i związków partnerskich, grupowych oraz poligamicznych. Jego przejawami są m.in. dzieci wychowujące się bez znajomości własnych ojców, podopieczni domów dziecka i innych instytucji opiekuńczych oraz tzw. dzieci ulicy. Statystyki wskazują również na coraz mniejszą ilość czasu poświęcanego rodzinie – przeciętny Polak rozmawia z bliskimi jedynie 15 minut dziennie, a amerykańscy wnukowie kontaktują się ze swoimi dziadkami średnio pięć razy w roku[12].

Przemiany zachodzące we współczesnej rodzinie wywierają istotny wpływ na proces wychowania dzieci i młodzieży, niosąc zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje. Do pozytywnych skutków zalicza się:

– większą swobodę w relacjach rodzinnych – odejście od sztywnych hierarchii i autorytarnego modelu rodziny sprzyja budowaniu bardziej partnerskich relacji między rodzicami a dziećmi;

---

[10] A. Gąska, *Tendencje przemiany współczesnej rodziny*, w: *Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie „Súčasný stav a možný vývoj kvality života rodiny profesionálneho vojaka*, red. M. Martinska, A. Sipko, Liptovský Mikuláš 2015, s. 127.

[11] Tamże, s. 129.

[12] S. Kawula, *Przemiany i przyszłość rodziny współczesnej*, „Państwo i Społeczeństwo", 6(2006), nr 2, s. 5–6.

– większą indywidualizację wychowania i edukacji – obecnie większy nacisk kładzie się na rozwój osobistych talentów i zainteresowań dziecka, co może pozytywnie wpływać na jego samodzielność i poczucie własnej wartości[13];
– większą otwartość na różnorodność i tolerancję – w rodzinach coraz częściej promowane są wartości związane z akceptacją odmienności oraz otwartością na różne style życia[14].

Do negatywnych skutków natomiast:

– osłabienie autorytetu rodziców – zacieranie tradycyjnych ról rodzinnych może prowadzić do sytuacji, w której rodzice nie potrafią wyznaczać dzieciom jasnych granic i konsekwentnie egzekwować zasad[15];
– zanik więzi międzypokoleniowych – coraz krótszy czas poświęcany na wspólne rozmowy i aktywności rodzinne osłabia relacje pomiędzy rodzicami, dziećmi i dziadkami[16];
– wzrost poczucia zagubienia i braku stabilności – wzrost liczby rozwodów[17], zmieniające się modele rodziny oraz brak stałych punktów odniesienia mogą prowadzić do problemów emocjonalnych u dzieci;
– wpływ technologii i mediów na wychowanie – dzieci coraz więcej czasu spędzają przed ekranami, co ogranicza bezpośrednie interakcje społeczne oraz wiąże się z ryzykiem osłabienia kompetencji komunikacyjnych[18].

---

[13] M. Christ, *Indywidualizacja procesu kształcenia uczniów jako wyzwanie edukacyjne w XXI wieku*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych", 5(2003), nr 1, s. 19–20.

[14] Zob. S. Gałkowski, *Rodzaje tolerancji w wychowaniu. Próba typologizacji*, „Studia Paedagogica Ignatiana", 19(2016), nr 1, s. 71–91.

[15] Zob. H. Cudak, *Zaburzenie struktury rodziny jako konsekwencja makrospołecznych uwarunkowań*, „Pedagogika Rodziny", 2012, nr 2(4), s. 7–17.

[16] D. Rynkowska, *Rola i znaczenie aktywności społecznej seniorów*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", 41(2016), nr 2, s. 92.

[17] W okresie 1980–2023 liczba rozwodów w Polsce zwiększyła się z 39 833 do 56 892. Najbardziej dynamiczny wzrost odnotowano w latach 2000–2010, gdy liczba rozwodów wzrosła o ponad 43%. W ostatnich latach trend ten ustabilizował się, choć liczba rozwodów nadal pozostaje na wysokim poziomie [*Statystyka rozwodów w Polsce i najczęstsze powody rozpadu małżeństwa*, https://www.adwokat-slask.com/publikacja/statystyka-rozwodow-w-polsce-i-najczestsze-powody-rozpadu-malzenstwa [21.02.2025].

[18] Z. Biskupski, *Dzieci spędzają coraz więcej czasu przed smartfonem lub laptopem. Nie tylko dla rozrywki, ale i zajęć edukacyjnych*, https://www.infor.pl/twoje-pieniadze/zakupy/6736335,dzieci-spedzaja-coraz-wiecej-czasu-przed-smartfonem-lub-laptopem-nie.html [21.03.2025].

3. Funkcja wychowawcza rodziny i jej uwarunkowania

Rodzina odgrywa niezwykle ważną rolę we wprowadzaniu młodego pokolenia w świat kultury materialnej i społecznej. Przekazuje ona istotne wartości duchowe, określony system norm moralnych oraz wzorce zachowań, a także praktyczną wiedzę potrzebną w codziennym życiu. To właśnie w rodzinie rozpoczyna się proces socjalizacji, dzięki któremu człowiek, jako istota biologiczna, staje się częścią społeczeństwa. Proces ten opiera się na wzajemnej interakcji – zarówno dziecko, jak i rodzina (szczególnie rodzice) aktywnie uczestniczą w jego przebiegu. Rodzina pełni funkcję pierwszego środowiska wychowawczego, w którym dziecko poprzez kontakty z bliskimi uczy się zasad funkcjonowania w społeczeństwie[19].

Rodzina dostosowuje swoje funkcje do zmieniających się warunków społeczno-ekonomicznych, w których funkcjonuje. Jako instytucja i grupa społeczna, podlega zarówno wpływom wewnętrznym, jak i zewnętrznym, co sprawia, że wszelkie zmiany cywilizacyjne najszybciej i najmocniej oddziałują na jej strukturę. Nie zawsze jednak te przemiany przynoszą korzyści jej członkom. Zbigniew Tyszka wyróżnił kilka procesów i zjawisk charakterystycznych dla współczesnych rodzin, wynikających z ogólnych przeobrażeń społeczeństwa. Należą do nich m.in.: wzrost aktywności zawodowej kobiet, dążenie do równości w relacjach małżeńskich i rodzinnych, stopniowe zmniejszanie się znaczenia dzieci w życiu rodziców, rozbieżność norm i wartości pomiędzy członkami rodziny, zanikanie tradycyjnych wartości (w tym również wartości rodzinnych) pod wpływem nowoczesnej cywilizacji, rosnąca indywidualizacja działań i zainteresowań w obrębie rodziny, zwiększona autonomia jej członków, osłabienie więzi rodzinnych, wzrost liczby konfliktów małżeńskich i rozwodów, a także nasilenie zjawisk patologicznych o podłożu społecznym i psychologicznym, które negatywnie wpływają na funkcjonowanie rodzin. Wszystkie te zmiany oddziałują na sposób, w jaki rodzina realizuje swoje funkcje, wpływając zarówno na relacje między jej członkami, jak i na jej stabilność oraz rolę w społeczeństwie[20].

Ważnym czynnikiem wewnętrznym, warunkującym funkcje wychowawcze rodziny jest jej struktura. Najbardziej fundamentalnym podziałem

[19] Zob. A. Rodzewicz, *Funkcje socjalizacyjne rodziny*, „Biuletyn IGS / Szkoła Główna Handlowa. Instytut Gospodarstwa Społecznego", 1986, nr 3 [druk 1990], s. 109–128.

[20] A. Błasiak, *Funkcje rodziny w zmieniającej się rzeczywistości*, w: *Wybrane zagadnienia pedagogiki rodziny*, red. A. Królikowska, Kraków 2010, s. 73–74.

rodzin ze względu na strukturę jest klasyfikacja, wyróżniająca dwa typy rodzin: rodziny pełne i rodziny niepełne.

W pełnej rodzinie rodzice pozostają w formalnym związku małżeńskim, mieszkają razem i wspólnie wychowują dzieci. Taka rodzina cechuje się kompletnym składem oraz silnymi więzami emocjonalnymi między rodzicami a dziećmi. Z perspektywy wychowawczej stwarza to najlepsze warunki do harmonijnego rozwoju dziecka oraz sprzyja trwałości i szczęściu małżeństwa. Charakterystyczną cechą takiej rodziny jest ciepła atmosfera emocjonalna, która przejawia się w regularnych interakcjach między rodzicami a dziećmi, wspólnych zainteresowaniach oraz spędzaniu razem czasu wolnego[21].

Wiesław Ambrozik zwraca uwagę, że pojawiające się konflikty w tego typu rodzinie są zazwyczaj krótkotrwałe i wynikają z troski o dobro dzieci oraz stabilność domowego życia. Struktura ról w rodzinie pełnej przypomina układ charakterystyczny dla tradycyjnego modelu rodziny, a dominujące wartości i wzorce postępowania koncentrują się na zapewnieniu jak najlepszego wychowania i przyszłości dzieci[22].

Inaczej rzecz się ma w przypadku rodzin niepełnych. W ocenie Katarzyny Szewczuk: „Dorastanie w rodzinie niepełnej jest zazwyczaj obciążone przeżywaniem przez dzieci wielu przykrych, a czasem traumatycznych doświadczeń. Zalicza się do nich bolesną utratę jednego z rodziców w wyniku śmierci, rozwód w rodzinie, samotność, jednoosobową odpowiedzialność rodzica za wychowanie i opiekę nad dziećmi, a także trudną sytuację materialną i emocjonalną w rodzinie. Brak jednego z rodziców zawsze będzie negatywnie wpływał na harmonijny rozwój osobowości dziecka, zaburzał jego proces socjalizacji, ma ono bowiem do czynienia tylko z jednym wzorcem osobowym. Dlatego jedynie zgodna, szczęśliwa rodzina zapewnia harmonijny rozwój swoim dzieciom. Ochrania ona swoich najbliższych i zarazem wspomaga w trudnych sytuacjach. Jest zdolna do kompensowania doznawanych poza domem niepowodzeń”[23].

Oczywiście nie oznacza to, że w rodzinach pełnych dziecko zawsze rozwija się prawidłowo, natomiast w rodzinach niepełnych proces ten zawsze będzie zaburzony. W grę wchodzą bowiem inne czynniki, takie

[21] K. Szewczuk, *Struktura rodziny a proces wychowania dzieci i młodzieży w rodzinie*, w: *Wybrane zagadnienia pedagogiki rodziny*, s. 146.

[22] Tamże.

[23] Tamże, s. 162.

jak atmosfera emocjonalna w domu, jakość relacji między opiekunami a dzieckiem, poziom wsparcia społecznego oraz sposób radzenia sobie z trudnościami. Zarówno w rodzinach pełnych, jak i niepełnych, możliwe jest stworzenie warunków sprzyjających harmonijnemu rozwojowi dziecka, jeśli zapewni mu się stabilność emocjonalną, poczucie bezpieczeństwa oraz odpowiednie wzorce wychowawcze.

4. Zagrożenia w wychowaniu dziecka w rodzinie

Proces wychowania dziecka w rodzinie może wiązać się z różnymi zagrożeniami, które mogą negatywnie wpłynąć na rozwój młodego człowieka. Spośród najważniejszych niebezpieczeństw należy wyróżnić:

a) brak poczucia bezpieczeństwa w rodzinie[24] – konflikty, rozwody, brak ciepłych relacji wiążą się z ryzykiem wystąpienia u dziecka problemów emocjonalnych i trudności w budowaniu relacji społecznych;
b) brak spójności w wychowaniu[25] – sprzeczne podejście rodziców do wychowania (np. jeden rodzic jest surowy, drugi pobłażliwy) może powodować u dziecka dezorientację i brak jasnych zasad postępowania;
c) nadmierna ochrona (tzw. wychowanie pod kloszem) – ograniczanie samodzielności dziecka i nadopiekuńczość mogą utrudniać mu rozwijanie umiejętności radzenia sobie z trudnościami oraz budowanie niezależności[26];
d) nieodpowiednie warunki materialne i społeczne – ubóstwo, brak dostępu do edukacji i kultury mogą ograniczać możliwości rozwoju dziecka i utrudniać jego start w dorosłość[27];
e) nieprawidłowe przekazywanie wartości i norm – jeśli dziecko nie otrzymuje właściwych wzorców moralnych, może mieć trudności w podejmowaniu odpowiedzialnych decyzji i funkcjonowaniu w społeczeństwie;

---

[24] Zob. J. Prekop, *Nie ma miłości bez poczucia bezpieczeństwa*, https://deon.pl/inteligentne-zycie/dziecko/nie-ma-milosci-bez-poczucia-bezpieczenstwa,187680 [23.03.2025].

[25] Zob. PsychoCare, *10 Najgorszych Błędów Wychowawczych – Unikaj Pułapek Rodzicielskich*, https://psychocare.pl/10-najgorszych-bledow-wychowawczych-unikaj-pulapek-rodzicielskich/ [23.03.2025].

[26] W ocenie Małgorzaty Ciesielskiej nadopiekuńczość stanowi jedną z form przemocy psychicznej [M. Ciesielska, *Rodzaje, formy i cykl przemocy w rodzinie*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy", 2014, nr 12(3), s. 10].

[27] Zob. E. Tarkowska, *Ubóstwo dzieci w Polsce*, w: *Ubóstwo i wykluczenie społeczne w Polsce*, red. R. Szarfenberg, Warszawa 2011, s. 12.

f) niewłaściwe wzorce wychowawcze – nadmierna surowość, brak konsekwencji, zbyt duża kontrola lub jej całkowity brak mogą prowadzić do rozlicznych trudności w funkcjonowaniu dziecka, np. do problemów z agresją[28];
g) przemoc domowa[29] – zarówno przemoc fizyczna, jak i emocjonalna mogą powodować poważne problemy psychiczne, obniżone poczucie własnej wartości i trudności w nawiązywaniu relacji;
h) uzależnienia w rodzinie – obecność alkoholu, narkotyków czy innych nałogów w środowisku rodzinnym może prowadzić do powielania destrukcyjnych wzorców przez dziecko[30];
i) zaniedbanie – przejawia się w braku zaspokajania podstawowych potrzeb żywieniowych, higienicznych i medycznych dziecka; wynika z niedostatecznej troski lub całkowitego braku opieki; przykłady zaniedbania to m.in. nieprzekazywanie środków na utrzymanie, brak dostępu do jedzenia, odzieży czy schronienia, zaniedbywanie opieki w chorobie, odmowa pomocy oraz ograniczanie dostępu do niezbędnych przestrzeni, takich jak: mieszkanie, kuchnia, łazienka czy łóżko[31];
j) zbyt wysokie lub zbyt niskie oczekiwania – nieadekwatne wymagania ze strony rodziców mogą prowadzić do wystąpienia u dziecka problemów emocjonalnych, a także utrudniać proces edukacji oraz rozwój intelektualny[32].

Według Elżbiety Trzęsowskiej-Greszty czynniki związane ze środowiskiem rodzinnym odgrywają kluczową rolę w wywoływaniu nastrojów depresyjnych u młodzieży. Autorka powołuje się na badania, które potwierdzają zależność między depresyjnością a różnymi aspektami rodzicielstwa, takimi jak okazywanie ciepła, kontrola czy odrzucenie. Istotne znaczenie mają również problemy psychiczne rodziców, ich uzależnienia od substancji psychoaktywnych oraz inne cechy środowiska rodzinnego, w tym konflikty małżeńskie i sytuacja finansowa rodziny. Trudne warunki socjalno-bytowe

[28] Zob. *Agresja u dzieci: przyczyny i sposoby przeciwdziałania*, https://wychowujmy.pl/agresja-u-dzieci-przyczyny-i-sposoby-przeciwdzialania/ [23.03.2025].

[29] Zob. J. Włodarczyk, *Przemoc wobec dzieci*, „Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka", 16(2017), nr 1, s. 208–209.

[30] Zob. A. Karasowska, *Krzywdzenie dzieci w rodzinie alkoholowej*, „Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka", 3(2004), nr 3, s. 9–12.

[31] Ciesielska, *Rodzaje, formy i cykl przemocy w rodzinie*, s. 12.

[32] S. Trusz, *Rozwój poznawczo-społeczny dziecka w świetle oczekiwań interpersonalnych rodziców i nauczycieli*, „Psychologia Rozwojowa", 16(2011), nr 2, s. 28–29.

zwiększają stres w rodzinie, co wpływa na jakość opieki rodzicielskiej i pośrednio przyczynia się do występowania objawów depresji u adolescentów[33].

Sposób, w jaki rodzice odnoszą się do swoich dzieci, wywiera długofalowy wpływ na ich funkcjonowanie – nie tylko w dzieciństwie, ale także w okresie dorastania i w dorosłym życiu. Oddziałuje to na ich relacje z innymi ludźmi oraz kształtuje zarówno pozytywne, jak i negatywne wzorce zachowań, w tym te związane ze zdrowym stylem życia. Dziecko, które doświadcza miłości, akceptacji oraz otrzymuje uwagę i wsparcie, ale jednocześnie jest zachęcane do rozwijania samodzielności bez nadmiernej kontroli, zyskuje większą pewność siebie, akceptację własnego ciała i otwartość na potrzeby innych. Prawidłowe podejście wychowawcze sprzyja wszechstronnemu rozwojowi – intelektualnemu, emocjonalnemu i społecznemu – co w efekcie przekłada się na satysfakcję z życia i dobre samopoczucie psychiczne[34].

5. Doświadczanie ojcostwa przed i po narodzinach dziecka

Ojcostwo to doświadczenie, które rozpoczyna się jeszcze przed narodzinami dziecka i stale się rozwija. Już w czasie ciąży mężczyzna stopniowo oswaja się z nową rolą, co wiąże się zarówno z ekscytacją, jak i obawami dotyczącymi przyszłości. Pojawiają się pytania o to, jak sprostać nowym obowiązkom oraz jak zmieni się relacja z partnerką. Wielu przyszłych ojców aktywnie przygotowuje się do nowej sytuacji, uczestnicząc w badaniach, szkołach rodzenia czy planując przestrzeń dla dziecka. Niektórzy doświadczają tzw. ciąży współczulnej, czyli zmian emocjonalnych, a nawet fizycznych, wynikających z silnego zaangażowania w oczekiwanie na potomka.

Po narodzinach dziecka rzeczywistość często okazuje się bardziej wymagająca, niż się spodziewano. Opieka nad noworodkiem wymaga ciągłej uwagi, a niedobór snu i natłok obowiązków mogą prowadzić do zmęczenia i frustracji. Niektórzy ojcowie doświadczają depresji, która wynika z nagłego poczucia odpowiedzialności i trudności w odnalezieniu się w nowej sytuacji. W pierwszych tygodniach mogą także czuć się mniej ważni w relacji z dzieckiem, zwłaszcza jeśli matka karmi piersią. Jednak ich aktywne uczestnictwo w codziennych czynnościach, takich jak przewijanie, kąpanie czy usypianie, stopniowo buduje silną więź z potomkiem.

---

[33] E. Turska, *Sytuacja socjalno-bytowa rodziny jako czynnik ryzyka zaburzeń nastroju adolescentów*, „Wychowanie w Rodzinie", 162017), nr 2, s. 118.

[34] A. Wołpiuk-Ochocińska, *Retrospektywna ocena postaw rodzicielskich młodzieży w perspektywie jej dobrostanu psychicznego*, „Wychowanie w Rodzinie", 16(2017), nr 2, s. 131.

Instytucja ojcostwa, podobnie jak instytucja rodziny, podlega w ostatnich dekadach przemianom, które nie zawsze są korzystne. Niektórzy badacze mówią nawet o kryzysie ojcostwa. Jak zauważa Anna Więcławska: „Rodzina w czasach dzisiejszych znajduje się pod wpływem rozległych, głębokich i szybkich przemian społecznych i kulturowych. Wiele rodzin przeżywa ten stan rzeczy, dochowując wierności tym wartościom, które stanowią fundament instytucji rodzinnej. Inne stanęły niepewne i zagubione wobec swych zadań, a nawet niekiedy zwątpiły i niemal zatraciły świadomość ostatecznego znaczenia i prawdy życia małżeńskiego i rodzinnego. Inne jeszcze, na skutek doznawanych niesprawiedliwości, napotykają na przeszkody w korzystaniu ze swoich podstawowych praw”[35].

W ocenie badaczki współczesna rodzina coraz częściej mierzy się z zagrożeniami zarówno wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi. Obecna rzeczywistość nie sprzyja jej stabilności, a jednym z istotnych aspektów kryzysu rodziny jest osłabienie roli ojca, które wiąże się także z kryzysem tradycyjnie męskiej ścieżki życiowej. Niespełnione ojcostwo, choć często nieuświadomione, to istotny czynnik wpływający na brak poczucia szczęścia u mężczyzn. W dużej mierze kryzys rodziny wynika z podważenia pozycji, jaką mąż i ojciec powinien pełnić w życiu domowym[36].

Warto zauważyć, że modele ojcostwa i męskości są ze sobą ściśle powiązane. Współczesne koncepcje męskości dostarczają narzędzi analitycznych przydatnych w badaniach nad ojcostwem, a różne modele ojcostwa z kolei pozwalają lepiej zrozumieć funkcjonowanie mężczyzn i ich tożsamość genderową. W tym kontekście można odwołać się do teorii włączającej męskości (*inclusive masculinity theory*), opracowanej przez Erica Andersona. Socjolog ten postrzega męskość jako zbiór praktyk społecznych, które ewoluują pod wpływem zmian historycznych i kulturowych. Anderson proponuje kontinuum, na którego jednym krańcu znajduje się ortodoksyjna męskość – oparta na hierarchicznej strukturze, indywidualizmie, homofobii, seksizmie oraz obowiązkowej heteroseksualności. Na drugim końcu umiejscawia męskości włączające, które odrzucają wartości typowe dla modelu ortodoksyjnego. W społeczeństwach, gdzie dominuje bardziej inkluzyjny wzorzec, podział na role męskie i kobiece staje się mniej wyraźny, a różne modele męskości funkcjonują równorzędnie, bez

[35] A. Więcławska, *Ojcostwo w świecie współczesnym*, „Pedagogia Christiana”, 24(2009), nr 2, s. 213–214.

[36] Tamże.

hierarchizacji. Ważne w teorii Andersona są pojęcia męskiego kapitału i homohisterii. W społeczeństwach o wysokim poziomie homohisterii mężczyźni czują presję, by udowadniać swoją męskość poprzez dystansowanie się od wszystkiego, co odbierane jest jako niemęskie – przejawia się to np. homofobią, seksizmem czy podkreślaniem własnej heteroseksualności. Natomiast gdy poziom homohisterii spada, pojawiają się bardziej otwarte modele męskości, które mogą współistnieć bez ryzyka stygmatyzacji. W takich warunkach mężczyźni częściej angażują się w aktywności tradycyjnie uznawane za kobiece, co prowadzi do większej elastyczności ról społecznych i redefinicji ojcostwa[37].

Współczesny kryzys męskości oraz instytucji ojcostwa nie należy postrzegać tylko i wyłącznie w kategoriach negatywnych. Choć kryzys ten wiąże się z osłabieniem tradycyjnych wzorców ojcostwa, jednocześnie otwiera przestrzeń na nowe formy zaangażowania mężczyzn w życie rodzinne. Przemiany społeczne i kulturowe, które przyczyniły się do podważenia tradycyjnych ról męskich, umożliwiły jednocześnie większą elastyczność w definiowaniu ojcostwa. Współczesny ojciec coraz częściej angażuje się w opiekę nad dzieckiem, rezygnuje z autorytarnego modelu relacji na rzecz bliskości i emocjonalnego zaangażowania. W wielu przypadkach odchodzi się od hierarchicznej struktury w rodzinie, w której ojciec był głównie dostarczycielem środków finansowych, na rzecz bardziej partnerskiego podziału obowiązków. Zmiany te pozwalają mężczyznom na pełniejsze uczestnictwo w wychowaniu dzieci, co może mieć pozytywny wpływ zarówno na ich samych, jak i na relacje rodzinne.

6. Osamotnione dzieciństwo w rodzinie dysfunkcyjnej

Wielu psychologów uważa, że kluczowym elementem systemu rodzinnego jest małżeństwo. John Bradshaw podkreśla, że fundamentem rodziny są zarówno relacje, jakie matka i ojciec mają sami ze sobą, jak i ich wzajemne więzi. W tym ujęciu to właśnie mąż i żona pełnią rolę architektów rodziny. Kiedy możemy mówić o rodzinie dysfunkcjonalnej? W swojej książce *Zrozumieć rodzinę* Bradshaw wskazuje, że taka rodzina powstaje na bazie problematycznego małżeństwa, które z kolei tworzą osoby zmagające się z trudnościami emocjonalnymi i życiowymi. Co więcej, osoby te często wiążą się z kimś o podobnym lub nawet

[37] K. Suwada, *Męskości opiekuńcze. Zaangażowanie w ojcostwo a rekonstrukcja modeli męskości*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica", 18(2017), nr 2, s. 79.

większym poziomie dysfunkcji. W efekcie rodzina dysfunkcyjna staje się częścią wielopokoleniowego schematu, tkwiąc w pewnym błędnym kole, z którego nie potrafi się wyrwać jedynie własnymi siłami[38].

W rodzinie dysfunkcyjnej dochodzi do zakłóceń w komunikacji między jej członkami, co negatywnie wpływa na kształtowanie ich poczucia własnej wartości i samooceny. Dzieci wychowujące się w takim środowisku często odczuwają wstyd, wynikający z zaniedbania ze strony rodziców. Tego typu rodzina ma trudności w radzeniu sobie z kryzysami rozwojowymi, brakuje w niej poczucia bezpieczeństwa oraz jasno określonych norm i wartości. Rodzice nie są w stanie właściwie sprawować swojej roli wychowawczej. W rodzinach dysfunkcyjnych można wyróżnić kilka charakterystycznych mechanizmów działania. Jednym z nich jest zamknięcie się na świat zewnętrzny i izolacja, często prowadząca do życia w zakłamaniu i braku wzajemnego wsparcia. W takich rodzinach dominuje skupienie na sobie, co może przejawiać się zarówno w ignorowaniu potrzeb innych, jak i w nadopiekuńczości. Kolejną cechą jest sztywne przypisywanie ról oraz nieadekwatne postrzeganie rzeczywistości i relacji międzyludzkich[39].

Spośród innych cech rodziny dysfunkcyjnej można wyróżnić:

a) zaprzeczanie istnieniu problemów, co uniemożliwia ich rozwiązanie; w takich rodzinach zaniedbuje się również pięć podstawowych aspektów człowieka: emocje, postrzeganie, myśli, pragnienia i wyobrażenia;
b) brak intymności;
c) role członków rodziny są sztywne i utrwalone, co sprawia, że nie zmieniają się one w czasie;
d) granice między członkami rodziny są zamazane i splątane;
e) członkowie tych rodzin nie są w stanie zaspokoić własnych potrzeb, które są odkładane na bok na rzecz potrzeb systemu; z tego powodu w takich rodzinach prawie zawsze występuje pewien poziom złości i przygnębienia;
f) różnice indywidualne są ignorowane na rzecz potrzeb systemu rodzinnego. Jednostka istnieje dla rodziny, co sprawia, że taką rodzinę trudno opuścić;
g) zasady w rodzinach dysfunkcyjnych są sztywne i niezmienne, najczęściej opierają się na kontroli, perfekcjonizmie i oskarżeniach;

[38] M. Prajsner, *Rodzina dysfunkcyjna*, „Remedium", 2002, nr 5, s. 18–19.

[39] G. Pyźlak, *Rodzina dysfunkcyjna i formy jej pomocy*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne", 12(2013), nr 1(22), s.119.

h) tajemnice utrzymywane w rodzinie stanowią formę kłamstwa, które utrzymuje ją w zamrożonym stanie. Są one powszechnie znane, ale nikt nie przyznaje się do ich istnienia;
i) zaprzeczanie konfliktom i frustracjom (co prowadzi do sytuacji, w której każdy stara się osiągnąć swoje cele siłą woli; daje to złudzenie rozwiązywania problemów)[40].

Dziecko wychowywane w rodzinie dysfunkcyjnej może odczuwać głęboką samotność. Choć żyje wśród osób bliskich, brak prawidłowej komunikacji, intymności i wzajemnego wsparcia sprawia, że nie ma poczucia bliskości. W rodzinach tych często dochodzi do zaniedbania emocjonalnego, co powoduje, że dziecko nie otrzymuje wystarczającej uwagi ani miłości, które są niezbędne do prawidłowego rozwoju emocjonalnego. Dziecko może czuć się niewidzialne lub niedostrzegane, ponieważ jego potrzeby są ignorowane lub odkładane na bok w imię utrzymania systemu rodzinnego. Taki stan prowadzi do uczucia izolacji i samotności, ponieważ dziecko nie ma w rodzinie osób, na które mogłoby liczyć w trudnych chwilach. Co więcej, obecność tajemnic, zaprzeczanie problemom czy sztywne role rodzinne mogą uniemożliwić nawiązanie prawidłowych relacji opartych na wzajemnym zaufaniu, co pogłębia uczucie osamotnienia.

Dziecko wychowywane w rodzinie dysfunkcyjnej może również zacząć izolować się od ludzi spoza rodziny. Doświadczenia związane z brakiem wsparcia emocjonalnego, zaniedbaniem i brakiem poczucia bezpieczeństwa w domu mogą sprawić, że młody człowiek nie ufa innym i czuje się niepewnie w relacjach z rówieśnikami oraz dorosłymi. Ponadto, jeżeli w rodzinie panuje izolacja od świata zewnętrznego lub atmosfera wstydu i zakłamania, dziecko może dojść do przekonania, że nie ma nikogo, komu mogłoby zaufać poza rodziną, co potęguje jego skłonność do wycofania się. Dziecko takie może czuć się niezrozumiane i obawiać się oceniania, co z kolei prowadzi do unikania kontaktów z rówieśnikami czy innymi osobami. Taka izolacja może być formą obrony przed kolejnym zranieniem lub rozczarowaniem, które dziecko doświadczyło w interakcjach z najbliższymi.

7. Rodzina jako miejsce intensywnego oddziaływania wychowawczego

Jak zauważa Małgorzata Bereźnicka: „nie ma nic bardziej naturalnego niż rodzina, twór istniejący od zawsze, ulegający pewnym przekształceniom w czasie, ale jednak na tyle sprawdzony, mocny i wyjątkowy, że trwa, i jak

[40] Prajsner, *Rodzina dysfunkcyjna*, s. 19.

się wydaje, zawsze trwać będzie. Stanowi wartość wskazywaną przez wiele pokoleń jako najważniejsza”[41].

Rodzina stanowi fundamentalne środowisko życia i kształtowania młodego pokolenia. Dzieje się tak, ponieważ to właśnie ona jest pierwszą grupą, do której człowiek przynależy od chwili narodzin. Wpływ rodziny ma szczególne znaczenie, ponieważ oddziałuje na jednostkę w okresie, gdy jest ona wyjątkowo podatna na bodźce z otoczenia, a efekty tego oddziaływania są wyjątkowo trwałe. We wczesnych etapach życia rodzina pełni kluczową rolę, będąc praktycznie jedynym bezpośrednim źródłem wpływu na rozwój dziecka[42].

Całe życie rodzinne pełni funkcję wychowawczą, niezależnie od tego, czy wychowanie odbywa się świadomie i z odpowiednim przygotowaniem, czy też przebiega bezrefleksyjnie. Może mieć ono formę przemyślaną lub spontaniczną, być wynikiem impulsu albo starannej kontroli, a także towarzyszyć mu poczucie odpowiedzialności lub jego całkowity brak. W większości przypadków wychowanie w rodzinie przebiega w sposób naturalny i spontaniczny[43].

Intensywność oddziaływania wychowawczego w rodzinie wynika z jej niepowtarzalnego charakteru. To w niej dziecko uczy się podstawowych norm społecznych, buduje poczucie bezpieczeństwa, rozwija umiejętności emocjonalne oraz nabywa kompetencje społeczne, które będą miały kluczowe znaczenie w jego dalszym życiu. Rodzina wpływa na rozwój jednostki nie tylko poprzez bezpośrednie wskazówki czy zasady, ale także za pośrednictwem przykładu dorosłych, codziennych rytuałów, sposobów rozwiązywania konfliktów czy okazywania uczuć. Nie można również pominąć faktu, że wpływ rodziny na wychowanie jest długotrwały i często pozostaje trwałym fundamentem osobowości człowieka. Nawet w późniejszych etapach życia wartości, przekonania i wzorce wyniesione z domu rodzinnego nadal oddziałują na jednostkę, determinując jej wybory, relacje społeczne oraz sposób postrzegania siebie i świata. Z tego względu określenie rodziny jako miejsca intensywnego oddziaływania wychowawczego nie jest przesadą, lecz trafnym ujęciem jej fundamentalnej roli w procesie kształtowania jednostki.

---

[41] M. Bereźnicka, *Wychowanie dziecka we współczesnej rodzinie*, Kraków 2014, s. 12.

[42] M. Łączek, *Znaczenie wychowania w rodzinie*, „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne”, 2010, nr 2, s. 115.

[43] Tamże, s. 116.

* * *

Tworzenie zdrowej i szczęśliwej rodziny to proces, który wymaga zarówno intelektualnej, jak i emocjonalnej dojrzałości. Współczesne wyzwania, takie jak niestabilność ekonomiczna, zmieniające się role społeczne czy postępująca indywidualizacja, sprawiają, że budowanie trwałych relacji rodzinnych staje się zadaniem coraz bardziej wymagającym. Z tego względu tak ważną rolę odgrywają świadome decyzje dotyczące ról, podziału obowiązków, sposobu wychowania dzieci oraz dbałości o wzajemne wsparcie i zrozumienie.

Budowanie rodziny to nieustanna praca, w której nie ma gotowych recept na sukces. Wymaga ona nie tylko zaangażowania i kompromisów, lecz także umiejętności radzenia sobie z kryzysami, które nieuchronnie pojawiają się w życiu każdej wspólnoty rodzinnej. Właściwa komunikacja, zdolność do empatii i otwartość na potrzeby innych są fundamentami, na których można budować harmonijne relacje międzyludzkie.

Mimo trudności, jakie mogą towarzyszyć tej drodze, warto podjąć ten wysiłek. To rodzina – niezależnie od jej zmieniających się form i modeli – pozostaje dla większości ludzi podstawowym źródłem wsparcia, poczucia bezpieczeństwa i przynależności. Jest ona miejscem, w którym kształtują się wartości przekazywane kolejnym pokoleniom, wpływając tym samym na przyszłość całego społeczeństwa. Dlatego troska o rodzinę i jej stabilność nie powinna być jedynie kwestią indywidualnego wyboru, ale także przedmiotem szerokiej refleksji społecznej i odpowiedzialnej polityki publicznej.

PROBLEMS OF THE MODERN FAMILY
Analysis of selected issues

Keywords: family, intergenerational conflicts, educational function of the family, experience of fatherhood, lonely childhood.

Abstract: The aim of this article is to provide a general overview of the problems facing the modern family. The paper analyzes intergenerational conflicts within the family, their causes, and methods for resolving them, with particular emphasis on their impact on the parenting process. It also assesses the transformations of the modern family, their consequences for raising children and youth, and characterizes the family's educational function, identifying factors influencing its effectiveness. The article also addresses threats emerging in the parenting process, such as a lack of emotional support, economic hardship, and the excessive influence of technology. A crucial issue is also the reflection on the experience of

fatherhood before and after the birth of a child. Furthermore, the text addresses the problem of children's loneliness in dysfunctional families, identifying its causes, effects, and possible countermeasures. The role of the family as an environment of intense educational influence, shaping children's values, social norms, and attitudes, which has significant implications for their future functioning in society.

Sections: [Introduction] > 1. Intergenerational conflicts and their resolution in the family environment > 2. Transformations of the modern family and their consequences for upbringing > 3. The educational function of the family and its conditions > 4. Threats in raising a child in the family > 5. Experiencing fatherhood before and after the birth of a child > 6. Lonely childhood in a dysfunctional family > 7. The family as a place of intense educational influence > [Final conclusions].

BIBLIOGRAFIA

Agresja u dzieci: przyczyny i sposoby przeciwdziałania, https://wychowujmy.pl/agresja-u-dzieci-przyczyny-i-sposoby-przeciwdzialania/ [23.03.2025].

Bejma U., *Komunikacja interpersonalna a konflikty w rodzinie*, „Studia nad Rodziną UKSW", 18(2014), nr 1(34), s. 157–172.

Bereźnicka M., *Wychowanie dziecka we współczesnej rodzinie*, Kraków 2014.

Biskupski Z., *Dzieci spędzają coraz więcej czasu przed smartfonem lub laptopem. Nie tylko dla rozrywki, ale i zajęć edukacyjnych*, https://www.infor.pl/twoje-pieniadze/zakupy/6736335,dzieci-spedzaja-coraz-wiecej-czasu-przed-smartfonem-lub-laptopem-nie.html [21.03.2025].

Błasiak A., *Funkcje rodziny w zmieniającej się rzeczywistości*, w: *Wybrane zagadnienia pedagogiki rodziny*, red. A. Królikowska, Kraków 2010, s. 73–103.

Christ M., *Indywidualizacja procesu kształcenia uczniów jako wyzwanie edukacyjne w XXI wieku*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych", 5(2003), nr 1, s. 19–36.

Ciesielska M., *Rodzaje, formy i cykl przemocy w rodzinie*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy", 2014, nr 12(3), s. 7–16.

Cudak H., *Zaburzenie struktury rodziny jako konsekwencja makrospołecznych uwarunkowań*, „Pedagogika Rodziny", 2012, nr 2(4), s. 7–17.

Gałkowski S., *Rodzaje tolerancji w wychowaniu. Próba typologizacji*, „Studia Paedagogica Ignatiana", 19(2016), nr 1, s. 71–91.

Gąska A., *Tendencje przemiany współczesnej rodziny*, w: *Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie „Súčasnýstav a možný vývoj kvality života rodiny profesionálne hovojaka*, red. M. Martinska, A. Sipko, Liptovský Mikuláš 2015, s. 127–134.

Karasowska A., *Krzywdzenie dzieci w rodzinie alkoholowej*, „Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka", 3(2004), nr 3, s. 6–17.

Karmolińska-Jagodzik E., *Komunikacja międzypokoleniowa – rozważania wokół różnic kulturowych*, „Studia Edukacyjne", 2012, nr 21, s. 191–210.

Kawula S., *Przemiany i przyszłość rodziny współczesnej*, „Państwo i Społeczeństwo", 6(2006), nr 2, s. 5–21.

Łączek M., *Znaczenie wychowania w rodzinie*, „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne", 2010, nr 2, s. 115–127.

Prajsner M., *Rodzina dysfunkcyjna*, „Remedium", 2002, nr 5, s. 18–19.

Prekop J., *Nie ma miłości bez poczucia bezpieczeństwa*, https://deon.pl/inteligentne-zycie/dziecko/nie-ma-milosci-bez-poczucia-bezpieczenstwa,187680 [23.03.2025].

PsychoCare, *10 Najgorszych Błędów Wychowawczych – Unikaj Pułapek Rodzicielskich*, https://psychocare.pl/10-najgorszych-bledow-wychowawczych-unikaj-pulapek-rodzicielskich/ [23.03.2025].

Pyźlak G., *Rodzina dysfunkcyjna i formy jej pomocy*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne", 12(2013), nr 1(22), s. 118–130.

Rodzewicz A., *Funkcje socjalizacyjne rodziny*, „Biuletyn IGS / Szkoła Główna Handlowa. Instytut Gospodarstwa Społecznego", 1986 [druk 1990], nr 3, s. 109–128.

Rynkowska D., *Rola i znaczenie aktywności społecznej seniorów*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", 41(2016), nr 2, s. 91–101.

Salamon J., Moździerz K., *Co gwarantuje dobre relacje międzypokoleniowe w rodzinie?*, w: *Pomyślne starzenie się w perspektywie nauk o pracy i polityce społecznej*, red. P. Szukalski, T. Kowaleski, Łódź 2008, s. 209–214.

Statystyka rozwodów w Polsce i najczęstsze powody rozpadu małżeństwa, https://www.adwokat-slask.com/publikacja/statystyka-rozwodow-w-polsce-i-najczestsze-powody-rozpadu-malzenstwa [21.02.2025].

Suwada K., *Męskości opiekuńcze. Zaangażowanie w ojcostwo a rekonstrukcja modeli męskości*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica", 18(2017), nr 2, s. 77–90.

Szewczuk K., *Struktura rodziny a proces wychowania dzieci i młodzieży w rodzinie*, w: *Wybrane zagadnienia pedagogiki rodziny*, red. A. Królikowska, Kraków 2010, s. 143–164.

Tarkowska E., *Ubóstwo dzieci w Polsce*, w: *Ubóstwo i wykluczenie społeczne w Polsce*, red. R. Szarfenberg, Warszawa 2011.

Trusz S., *Rozwój poznawczo-społeczny dziecka w świetle oczekiwań interpersonalnych rodziców i nauczycieli*, „Psychologia Rozwojowa", 16(2011), nr 2, s. 21–32.

Turska E., *Sytuacja socjalno-bytowa rodziny jako czynnik ryzyka zaburzeń nastroju adolescentów*, „Wychowanie w Rodzinie", 16(2017), nr 2, s. 115–128.

Więcławska A., *Ojcostwo w świecie współczesnym*, „Pedagogia Christiana", 24(2009), nr 2, s. 213–228.

Włodarczyk J., *Przemoc wobec dzieci*, „Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka", 16(2017), nr 1, nr 16(1), s. 192–213.

Wołpiuk-Ochocińska A., *Retrospektywna ocena postaw rodzicielskich młodzieży w perspektywie jej dobrostanu psychicznego*, „Wychowanie w Rodzinie", 16(2017), nr 2, s. 129–152.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 451–470
10.52404/ttnwloc.stwl.28.22

ADAM DROZDEK [a,@]
0000-0001-8639-2727
[a] Duquesne University, School of Science and Engineering, Department of Mathematics and Computer Science, College Hall, 600 Forbes Avenue, Pittsburgh, PA 15282, US
[@] Drozdek@Duq.Edu

JOHANN FRIEDRICH JACOBI ON REASON AND REVELATION

Keywords: Johann Friedrich Jacobi, Lutheranism, physico-theology.

Abstract: Johann Friedrich Jacobi, an 18th-century German theologian and naturalist, was a prolific author of books, some of them with several editions. In his theological investigations, he emphasized the use of rational reasoning. In his proof of the existence of God, he used a physico-theological argument based on the apparent design of the world and drew on his experience as a naturalist in many religious arguments. However, he recognized the limitations of human reason and ultimately relied on scriptural revelation. And yet, at least in some of his interpretations of biblical statements he diverged from the views accepted at that time.

Sections: [Introduction] > 1 The book of nature > 2 Inborn abilities > 3 Reason and revelation > 4 Interpretation of the Bible > 5 The best world > [Conclusion].

Johann Friedrich Jacobi (1712–1791) was a German naturalist and evangelical theologian. In 1730–1731, he studied at the University of Jena, and in 1732–1733, at the University of Helmstedt. After moving to Göttingen, he worked as a private tutor. In 1735, he received an MA in philosophy. In 1738, he became a pastor in Osterode (Harz) and in

ADAM DROZDEK (1951–); 1973, B.S. and M.A.: archaeology (UWr, Wrocław, PL); 1977, Ph.D.: philosophy (UJ, Kraków, PL); 1987, M.S.: computer science (Wright State University, Dayton, USA); Associate Professor (Duquesne University, Pittsburgh, USA); He is an author of numerous articles and several books on philosophy and theology.

1744, in Hannover. In 1758, he became the general superintendent of the principality of Lüneburg and a preacher of Celle (Lower Saxony). In 1787, he received a doctorate in theology at the University of Jena. He was a prolific author and some of his books went through multiple editions[1]. Strongly influenced by the spirit of the Enlightenment, Jacobi assigned an important position to rationality in matters of theology.

1. The book of nature

The second half of the 17th century and the 18th century were a time of widespread popularity of physico-theology which proved the existence of God and His attributes, from the observation of the orderliness of nature detected at levels ranging from microorganisms investigated with the microscope to the astronomical macrolevel investigated through the telescope. Jacobi, a naturalist himself and the author of many scholarly works on natural philosophy, was attracted to the physico-theological perspective.

Jacobi proposed a proof of the existence of God that can be viewed as fairly typical of these times. As he argued, if someone saw for the first time a ship approaching a seashore, would the observer think this entire structure just came together without any intelligent entity being involved? Would the observer think that its movements were random? If so, is it that all these thick boards are so well fitted together? Why iron clamps are joining these boards together so well? Why are sails placed in the best places allowing the ship to move? How is it that the ship makes turns to avoid rocks and sails straight into deep waters? The conclusion is that some people built it and some people direct its movement (B 1.3–4)[2].

---

[1] J.Ch. Strodtmann, *Das neue gelehrte Europa*, vol. 6, Wolfenbüttel : Johann Christoph Meißner 1755, p. 332–361; F. Schlichtegroll, *Nekrolog auf das Jahr 1791*, vol. 1, Gotha : Justus Perthes 1792, p. 204–221; J.G. Meusel, *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller*, vol. 6, Leipzig : Gerhard Fleischer 1806, p. 205–208.

[2] The following references are used for Jacobi's books:

A – *Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion*, vols. 1–4, Zelle : Carl Gsellius 1773–1778.

B – *Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes, bey den Dingen, die wir in der menschlichen Gesellschaft und der Offenbarung antreffen*, vols. 1–4, Hannover : Försterische Erben Hof-Buchhandlung 1765–1766, [1738].

S – *Sämtliche Schriften*, vols. 1–3, Hannover : Halwingsche Buchhandlung 1781–1784.

L – *Leichter und überzeugender Beweis von Gott und von der Wahrheit der christlichen Religion*, Zelle : Ernst August Richter 1787.

M – *Mein Glaube an die Lehren der göttlichen Offenbarung gestärket und befestiget durch das fortgesetzte Betragen und die neuesten Schriften der Lehrer der reinen Vernunftreligion*, Celle : bey Ernst August Richter 1791.

If someone saw an anchored ship from the inside, various supplies in different rooms, and a particular arrangement in various rooms, the person would conclude that an intelligent being arranged all of it this way. The same conclusion is reached when looking at the world. Innumerable celestial bodies floating – as it was believed then – in a liquid, transparent medium, neither sink nor move erratically. The Moon and the Sun move across the sky at appointed times. Should it be so without an order imposed by an intelligent being? Look at the Earth filled with wonderful things and with animals, all of them able to find proper food. Consider the land that bears fruit, forests that provide wood to be used in fireplaces, as building material, and for making tools. Rain waters the plants, thunderstorms purify the air – all of this is wisely arranged (5–6). Consider the human body, the smallest parts of which are wisely fitted together. Any other order would be harmful to the organism. Such order found everywhere speaks about the wisdom, goodness, and amazing power of the being that made it. Consider newborn animals that have to be fed with milk and thus female animals are equipped with udders, but not birds (7). Animal organs are suitable to their environment; for instance, the feet of water birds, which allow them to swim, and the feet of land birds, which allow them to cling to branches. "If the world was not established by a wise architect, where does this harmony and great order come from? Certainly, if carelessness does not numb all our senses, and if senseless arrogance and stubborn malice do not make us fools, then we will inevitably come to the conclusion, even with the smallest thing in this world: there is a God. A small spider, an artful bee, and a hardworking ant call out to us: There is a God who brought this world into being through his power and established it with infinite wisdom" (8).

The divine imprint is clear in the animal world. Animals, although they lack reason, can produce beautiful and orderly products. Consider the hexagonal cells produced by bees: "the center of one cell is exactly where the baselines of three other cells meet on the opposite side" (B 1.328). This

---

VA – *Vermischte Abhandlungen*, vols. 1–2, Hannover : Johann Christoph Richter 1764.

VB – *Versuch eines Beweises, eines in der menschlichen Seele von Natur liegenden Eindrucks von Gott und einem Leben nach dem Tode*, Hannover : Johann Christoph Richter 1763.

W – *Was soll ich zu der Beruhigung meiner Seele glauben? Was soll ich hoffen bey den mannigfaltigen Meinungen der Gelehrten?*, Hannover : Gebrüder Hahn 1798 [1789].

Z – *Zweyter Versuch eines Beweises, eines in der menschlichen Seele von Natur liegenden Eindrucks von Gott und einem Leben nach dem Tode*, Hannover : Johann Christoph Richter 1764.

is the best form considering that there should be no void between neighboring cells; a cell should accommodate the rounded body of a bee; also, "for stability and good connection (329), the point where the baselines of different cells converge on one side must be the center of the cell on the other side of the wax tablet," which is an arrangement that minimizes the amount of wax needed and distributes forces evenly across the structure. With no knowledge of mathematics, bees are able to create such structures (330). Consider ants and the anthills they build, spiders and the webs they spin (331, 2.235)[3]. "Truly, anyone who fails to see the wisdom of the Creator here and to notice his infinite desire to have a world in which even the smallest corners are adorned with well-ordered structures and artistic beauty, must be clouded by stupidity or hardened malice" (332).

2. Inborn abilities

Part of the orderliness of nature is its hierarchical character, which Jacobi believed was deliberately established by God. "Since God takes pleasure in creatures and is the most perfect being, the more perfect creature will be more pleasing to him than the less perfect one"; therefore, He chooses the more perfect over the less perfect. For instance, people as rational creatures are more perfect than animals, thus, God so arranged the reproduction of animals that it does not hinder human reproduction. "God pays more attention and has greater purpose for the more perfect and beautiful creatures than for the inferior ones" (B 1.15). Thus, those who say that in the sight of God all creatures are of the same value and that He loves all of them the same way, deprive Him of omniscience and wisdom and ascribe to God the intellect that does not distinguish what is better from what is worse and states that His inclination toward more and less perfect creatures is the same (16). God pays more attention to animate than to inanimate nature (17), more attention to rational than to irrational creatures (18). God wills that rational creatures, the main object of His interest, grow in the use of their intellect to gain a better and more exact insight into the world than animals do, and perform actions which increase

[3] The spider was one of Jacobi's favorite examples to show God's imprint in nature (B 1.40, 2.202, VB 7). He also authored an article on his observations of how spiders create a thread between two vertical points – say, two trees – to enable them to weave their webs (V 2.291–296), which he concluded with an exclamation about the greatness and splendor of God's sublime being, about His wisdom, power, and benevolent Providence that shines forth from His works in a moving way into my eyes; and how delightful the sight is (296).

their perfection (25). This insight is not just about an increase in knowledge of the world and, indirectly, of God. It also implies moral progress. Rational beings attain greater perfection and a more complete happiness the more they grow in their intellect and insight, particularly when they apply their intellect to find the distinction between good and evil and through this knowledge direct the will toward goodness (22–24). The natural world is arranged so as to enable this rational and moral development. It can be easily observed that at birth, animals have an advantage over people: their umbilical cords are thin and separate easily (39); newborn animals can walk and follow their mothers; they suck their mother's milk for a few weeks and then feed themselves (40). On the other hand, human mothers often require assistance during delivery, newborn babies require constant care (41); their skulls are not entirely fused; their teeth take time to appear; it takes at least one year before they can walk (42). This is all so arranged that human children can develop their reason through family and social life since without interaction with people, reason cannot develop (47–48), and to develop speech, interaction with speaking people is necessary (50). Children are helpless, and parents take care of them, motivated by love and through this care, the love of children for parents and parents for children grows and children's minds develop (51–52). Even in the paradisiacal state of innocence, it was necessary for some exercises to bring them to a state of habitual goodness (220). Even Christ grew in human knowledge (221). He reached the level of compassion and obedience through temptations and afflictions (222). Nature plays an important part in this growth considering the fact that the Bible says that people should learn diligence from ants (Prov. 6:6) (238), wisdom from serpents, and meekness from doves (Mt. 10:16) (239).

As the example of animals shows, there are certain abilities that they bring to the world so that, for instance, birds instinctively know where to migrate in winter and how to come back (VB 9). This does not mean that rational beings do not have such abilities. Jacobi agreed that there are many innate abilities in all living beings, some specific, some universal. So, the ability to reason is inborn and it has to be developed during a lifetime (Z 23–24, 27). There are also universal inclinations, which should be treated seriously since, as Jacobi expressed it, until now no one has been able to show him a drive inherent in nature that did not have some truth as its basis and intention (58–59). People by nature feel what is beautiful and ugly, pleasant and unpleasant, bitter and sweet (14), they

have an inner moral sense to consider certain free actions as beautiful or ugly, noble or shameful, good or evil, and to perceive them as pleasant or unpleasant (18; B 3.154). Among these inborn inclinations, Jacobi considered fear to be of great importance. There is an inborn fear of lightning and thunder in "the innermost nature of man" (21), considered to be the sign of fear of a higher punishing being (22).

Decades earlier, Hobbes claimed in his *Leviathan* that the ignorance of natural causes caused "a Fear of things invisible [which] is the natural Seed of... Religion" (the end of ch. 11), which, for Hobbes, was an argument against religion, the argument frequently used by deists and atheists of his time. Jacobi accepted the premise, but not the conclusion. Fear is the origin of religion, but it was deliberately implanted by God in humans to stir them to the recognition of powers that are above human abilities and, eventually, to the recognition of His own existence. However, the feeling of fear of a higher being tells people only that there is a power upon which humans depend and which rewards good and punishes evil, but tells nothing about the nature of this being (35), that is, the concept of God is not inborn (Z 5). That is why the fear of a higher power is the source of many superstitious ideas about many deities. While fraud by some people certainly played a part, it would have accomplished little if that strong impression of fear of an invisible higher power were not present in human nature (52). All inner drives can be abused, such as the drive to satisfy hunger, the drive for procreation (54). Thus, fear of a deity leads to the concept of that deity, which is often wrong (59), but this can and should be rectified by revelation (60).

Fear also has a very important social aspect. Jacobi maintained that most nations have considered oaths to be the ultimate bond and the means of the strongest obligation in human society, which loses all its strength without fear of a deity (VB 76), that is, the fear of the punishment that the deity can inflict for human misdeeds. Many authors claimed in antiquity and in Jacobi's times that punishment after death is just a superstition. However, such teaching is harmful since oaths lose their meaning. Politicians tried to reverse it (M 33). Oaths keep societies together and without religion, they would not hold together (Z 57), and so, "with regard to human society, it is not a matter of indifference what one believes about God and divine things" (A 2.25).

Fear of earthly punishment for misdeeds is not enough, and, surely, experience shows clearly that many evildoers prosper rather well in this

life. Therefore, the need for social cohesion requires that the fear of punishment should be extended to the afterlife, as well. And hence, all moral laws necessary for social life lose their power in the absence of belief in the afterlife and the existence of a punishing God (L 46, cf. 68, 104). With this conviction, Jacobi was in line with many intellectuals of his time[4]. It was asserted that all nations believe in the immortality of the soul. The validity of this belief was also confirmed, according to Jacobi, on the personal level. As he viewed it, in the human soul lie feelings that drive and compel a person to accept both the immortality of the rational part of the human being and life after death (VB 36); thus, people fear the souls of the dead, which seems to indicate a conviction about immortality (37). Moreover, there is a drive by which people want that even after their death the living speak well of them, and, on the contrary, they fear the shame that may linger when they are no longer here. This also indicates an inner conviction of immortality (VB 47). The desire to have a good name after death and the fear of still being despised and disgraced after death would be absurd if a person lost all sensations and thoughts with the death of the body (53).

3. Reason and revelation

If reason can arrive at the knowledge of God, is revelation necessary? Many thinkers during the age of the Enlightenment, and also before, made this claim. Is it conceivable that Jacobi, a Lutheran clergyman, could agree with it, thereby diverging from the *sola scriptura* principle? However, the study of revelation does not occur in a vacuum. Understanding revelation presupposes a natural insight into language, history, and the kinds of things that take place in society (B 2.14). "Doesn't Christ, in his speech in Matthew 16:2, assume that we know that a bright evening glow is followed by a fair [day], and a dreary morning by a dreary day?" (15).

In their natural development, people first see what is around them, observe nature and other people before they are introduced to principles obtained from revelation. So, revelation presupposes reason in that some linguistic and cognitive abilities need to be sufficiently developed before the words of revelation can have any impact on anyone's mind. It is interesting that Jacobi's catechism begins with a physico-theological

[4] For the popularity of the topic of immortality as a necessary element of social stability, cf. Anton Matytsin, Reason and utility in French religious apologetics, in: *God in the Enlightenment*, eds. W.J. Bulman and R.G. Ingram, Oxford 2016, p. 72–75.

introduction to the belief in God before it passes to the biblical arguments. He said that the heavens and the earth are works through which God can be recognized when attention is paid to the precise measure, order, connection, and beauty of things. For example, the Sun is of the right size and at the right distance from the Earth, celestial bodies move precisely, the makeup of human and animal bodies is skillfully organized, in all plants one can find the art, order, multiplicity, and beauty, and all living beings find what they need for their survival. Also, the Earth was created since, if it were eternal, rain would wash off all soil from mountains leaving barren rocks. The Earth was not created by accident since accident generates no orderliness, and so, no intelligible text is created by splattering ink on paper, no house arises from randomly piling up wood and stones, no painting is created by smearing a wall with paint[5]. Orderliness perceived in nature makes absurd the contention that the world came into being and into present form by chance and justifies the assumption that a rational high power is behind its creation and providential maintenance.

However, rationality has its limits. What one philosopher considers contradictory, another does not (W 41). "No reason contradicts itself more often and more vehemently than the reason of the greatest and most enlightened minds" (M 4). Human reason is the noblest gift of God (A 2.5), and yet, a person does not have to go far to see the severe limitation of human reason, considering that even knowledge of one's own self is severely limited. "I don't know my own self, my thinking being, at all; I don't clearly know what thinking, acting, or living are, and I don't clearly understand any of it. An inner feeling compels me to connect these concepts, and I don't know what feeling actually is and how it compels my intellect to accept the above statements as truths. They are important, pleasant, imposed, and incomprehensible truths to me: that I see, hear, taste, smell, and feel; that, as soon as I want, my hands and feet move" (M 28). Moreover, history teaches that "for two thousand years now, one philosopher has always blown apart the edifice of another". No one fathomed the essence of space and time, of substances (W 75). "When Kant appears, he shows that the intellect of the most profound scholar is not sufficient to complete them, and how much is still lacking in the

[5] J.F. Jacobi, *Kurze und zur Erbauung eingerichtete Einleitung in die christliche Glaubens- und Sitten-Lehre, in Frage und Antwort gefasset und zum häuslichen Gebrauch herausgegeben*, Hannover : Johann Christoph Richter 1764, p. 2–4.

demonstrations of the first basic sciences" (76). He also put in doubt all proofs of the existence of God and the immortality of the soul (114), and yet, he thought that the belief in one God and in the immortality of the soul had to be assumed to act virtuously and happily (134), which, indeed, was a requirement set by Kant in his critique of the practical reason.

Therefore, in the presence of a bewildering amount of opinions even among the brightest minds, is there a chance for reason to settle firmly on anything? Jacobi proposed the following criterion of certainty: "Those reasons are the strongest and have the greatest probability, whose persuasive power has been most widespread and longest-lasting, and which have proven overwhelmingly strong among the greatest number of learned minds and the most enlightened peoples, and especially among those peoples who have had the greatest freedom to think, speak, and write, and whose persuasive and human-perfecting impact still continues after many centuries" (W 11–12; V 2.247–248). How long-lasting? At one point, Jacobi professed his trust in principles which were supported for at least 50 years by bright and free minds (133, 144, 154), on the other hand, he leaned toward principles which "have moved the majority of minds and especially the majority of scholars to the approval of a proposition, and also persist oven centuries or even millennia, and continually spread this influence, and overcome the opposing foundations" (M 11). All of it, then, is very fluid; after all, what number of learned minds has to agree on something? And what is the cut-off level of intelligence to be considered a great mind? How long must something be commonly believed before it can be admitted as a candidate for reliability? Consider the Ptolemaic system that ruled for nearly two millennia...

Great as the power of human reason is, it is limited, particularly in things that matter, such as knowing who God is and how this knowledge should impact human lives on both social and individual levels.

Jacobi believed that no state can exist in a tolerable condition without religion. Nature has endowed all people with certain religious sentiments (A 4.4), which become the foundation of natural religion. However, this religion can be formed in a variety of ways. Dreamers, politicians, and self-serving priests infused religion with many superstitious statements (5), and no philosophy has been able to purify religion from superstition (6); the greatest philosophers could not agree even on one single religious statement (7); although some moral teachings they offer are fine, these teachings are powerless since they are not grounded in God. In fact, the

greatest collapse of morals was in places in which philosophical reason was a ruling principle (8). No philosophical morals were ever able to bring order to savage society. The books of revelation alone first provided the most sublime views of God, His perfections, decrees, works, and the purest virtues (10–11). These books are confirmed by the many prophecies and no human mind could produce so many fulfilled predictions as those found in the Bible (14). And so, the apostles in their preaching did not rely on philosophical arguments or on rhetoric. They pointed to the agreement of their teachings with prophecies of the OT prophets (215) and strengthened their message by miracles which they performed (214).

The reliability of revelation should be instilled in early childhood. A young person should be led to God through amazing works of God, through reading the Bible (B 3.440), by pointing to the orderliness of nature, the motions of heavenly bodies (441). By this statement, Jacobi tacitly endorsed also the promotion of science as part of education if for no other reason than that science can be viewed as an avenue leading to God. However, the investigation of nature does not reveal whether there is one God or many, whether God is omniscient, whether His providence is over all of nature or whether there are some aspects left to chance (40), nothing certain can be said about the afterlife. Such certainty comes from revelation (M 41). So, the main goal of the books of revelation is to make God known in the world and to purify natural religion, without which no state can exist in a tolerable condition, from harmful accretions (17). More importantly, revelation speaks about the crucified and resurrected Christ, which shows that He is the Son of God and His teachings are true (A 4.212).

4. Interpretation of the Bible

It is one thing to recognize the superiority of revelation; another is how this revelation is used. In theological matters, Jacobi professed "not to follow the theologians, but the very clear and repeatedly stated pronouncements of Scripture" (W 69), since scriptural statements do not contradict one another the way philosophers do (70). Moreover, there are in the NT things which are difficult to understand (A 1.64). What was directed in Scripture to most people was, at that time, clear and understandable (65). First rule: "To all the passages of the New Testament, spoken and written for the instruction of the masses, one cannot, with any truth, attribute any other meaning than that which those to whom they were directed could have grasped without any effort. One cannot

presume that the apostles, and even less so the bulk of their listeners and readers, associated with the words of the New Testament such thoughts as only a poet, a lofty orator, or a great scholar could have associated with them". Second rule: "One must not attribute to the words of the Bible such thoughts that only a dreamer or even a foolish person would clothe in such words" (70, 107; see also B 2.39–40). Many famous authors violated these rules (71). And Jacobi? Here are some examples, as we should assume, of the application of these rules.

In interpreting the words about the creation being freed from decay (Rom. 8:21), Jacobi said that in this world of ours almost all animals are predators and so are humans (A 1.167) and almost all living creatures can serve as food and thus they live in constant fear of being killed and eaten (168); therefore, the wailing of creation is understandable and its hope for a new creation (172). "Why should it be nonsense to imagine a magnificent deer, a majestic lion, or a shining peacock in the realms of the new spheres?... God is a source of life not only for humans but also for animals. He takes pleasure in an infinite variety of things. Oh, pleasant thought! Not only will I share in the new creation, but other creatures will as well" (173). What about the animals not quite magnificent and majestic, we may ask?

The Sun and the Moon were created with dampness and fog on the first day, when the Sun from time to time received black spots. Through weak light that shone through dampness and fog, there was day and night, before the Sun was perfected on the fourth day (L 195). This presumably addressed the problem that had nagged interpreters of why plants were created on the third day, before the Sun was created on the next day.

The images of hell as a dark prison, a place with eternal fire and gnawing worms, are just that, images (249). They should not be understood literally (L 251). Hell is a place of pain (252). The eternal Love does not punish just to inflict pain (259), but to improve (260). Would it mean that the infernal residence might not be eternal?

Originally, people lived in a small area in a warm climate and predatory animals were far away from this area (W 178). Useful grains (rice, wheat, etc.) and fruit trees would not survive in the wild without human care. They would be eaten by animals and overwhelmed by weeds (182). "From the number of animals that Noah took into the ship he built, it is clear that there were no lions, tigers, hyenas, wolves, eagles, hawks, or the like. For otherwise, there would have had to be far

more of the other animals that served as food for them! Noah therefore took only some of the easily tamed animals with him into the ship. The rest must have been left in regions where the destructive waters did not come" (184). Clearly, Jacobi sided with the idea of a local rather than a universal flood.

The presence of enormous rocks scattered across the surface of the Earth and the orogenic activity are resolved in a rather bewildering manner. Jacobi believed in the biblical flood, but he did not believe that the waters of the flood were powerful enough to carry huge rocks or push them together to form mountains (VB 1.260), nor that underground fires or earthquakes could have been the cause of such an orogenic activity (263). In his view, the present surface of the Earth was formed by forces governed by wisdom, and either a wink of the Omnipotence caused it, or the created spirits worked on it; Jacobi opted for the latter. He hypothesized that during the rotation of the Earth's axis and the resulting great flood, the greater part of the Earth's surface was destroyed, and from its debris, the new Earth's surface was properly formed (264). In his opinion, the thought that we humans should be the only species of rational beings on this Earth, entrusted with a share of its preservation and governance, struck him as too presumptuous. He found it more plausible that there were other rational forces on this terrestrial globe that help build and govern it and take pleasure in doing so. Perhaps under higher powers, they govern the air and the clouds, or perhaps even the regular course of the Earth (266). This is because the creative Omnipotence does not want to accomplish everything alone but rather entrusts a part of the construction and beautification of the Earth to thinking beings, for example, humankind, whose diligence gives the Earth's surface a completely different form than it would have had without it (287). However, it appears that in his argument Jacobi was not far from the opinion of many medieval thinkers that celestial spheres were under the control of intelligences or angelic spirits.

Clearly, some of Jacobi's interpretations were not quite in line with the understanding of biblical statements by his coreligionists. In particular, viewing the biblical flood as a local event gained some traction only in the age of the Enlightenment. In that respect, Jacobi was torn between viewing this event from a purely theological perspective and from the point of view of a naturalist. Naturalist stance apparently prevailed. On the other hand, the belief in spirits invisibly moving rocks around the

surface of the Earth can easily evoke, even in a believer in the existence of the spiritual world a theological recoil.

5. The best world

Another theologically controversial issue concerned the assessment of God's creation. During creation, God repeatedly said that what He created was good. And yet, even cursory observation of the world seems to show imperfections. So, is the world good, stronger yet, is it the best of all possible worlds, as Leibniz pronounced, or not quite so? Some rejected the claim on purely theological grounds: if the world is the best possible, then God cannot do any better, thus, such a statement puts a limit on His power. It is interesting that one of the first problems Jacobi tackled was the problem of the perfection of this world[6]. To summarize his conclusion succinctly: it is and it is not.

Using rather tortuous terminological distinctions, Jacobi argued that substances are produced by God, and, as the work of His omnipotence, they are the best. This world, as regards substances, is the best of all possible worlds, and no better could have been created by God (13). However, under certain conditions, God can also will the relative best. God does not want to limit human freedom, so when people act in an evil way, God, in a way, wants it, but does not desire it (6). When God fully exercised His omnipotence by compelling free creatures to good actions, that freedom would be taken away (25), and the world is worse than the one in which evil actions are permitted (26). And hence, our world is not the best absolutely, it is only the best relatively (27)[7]. In this, Jacobi followed Wolff[8], a follower of Leibniz, whose view is a solution acceptable also to Catholic theologians[9].

---

[6] I.P. Reusch (praeses), I.F. Iacobi (auctor), *Quo sensu hic mundus sit optimus (Ob und wie fern diese Welt die beste zu nennen)*, Jenae : Ex Officina Ritteriana 1734. In the preface, Reusch stated that the text is all of "our most excellent Jacobi," who "has developed it by his own effort, and thus has sufficiently proved the dexterity of his intellect and judgment".

[7] Cf. Io[annes] Frid[ericus] Iacobi (praeses), W.M. Bruno (respondens), *Quo sensu detur et non detur ius naturae thesibus brevissimis exponit*, Goettingae: Litteris Hagerianis 1737, p. 13.

[8] For example, he said that the existing world is the most perfect of all existing things, referring to Augustine, Ch. Wolf[f], *Theologia naturalis*, vol. 1, Veronae : Typis Dionysii Ramanzini Bibliopole apud S. Thomam 1738, p. 169, 188, and yet physical and moral evil does have a place in this world, p. 264.

[9] It is, for example, stated that the world is perfect since all God's works are perfect, but it is not the best, having been corrupted by the fall of the human race. God alone is the

On that note, the perceived imperfections have been created deliberately. The fact that the world needs the constant assistance of God is not a sign of imperfection. Such a work is not a sign of imperfection, but rather of the perfection of the craftsman, if it is based on the living activity and enjoyment of the craftsman, which he finds in occupying himself with it[10]. God intended that rational created beings participate in the development of this world. In fact, this will also continue in the afterworld. People will be active in heaven – multiplying its splendor, increasing its pleasure, and glorifying the name of God (B 1.157).

The problem of the perfection of the world, or rather its imperfection, became a recurrent topic in Jacobi's writings. He believed that God does not force anyone to follow His laws, so, the world in which evil is allowed is better than the world in which God would eliminate all evil deeds through His omnipotence (B 1.287). If free spirits that are inclined toward evil were forced to do good, then, without changing their nature, they would prefer their vice and such compulsion would make them even worse off than allowing them to experience consequences of their actions (293). "The wisdom of God also advises that in the expansive government of the world (B 2.118), a lesser evil should be permitted if a greater one cannot be prevented in any better way". So, it is, for example, with polygamy (119). In old times, there were many small states constantly fighting with one another in bloody battles (120). So, in those times, males were born to kill one another (143), so, without polygamy, many women would be without husbands (144).

There is a problem with children dying in their first year. However, it is possible "that an unhealthy woman, through the bearing and suckling of one or more children, becomes healthy and thus prepared to bear healthy and long-lived children, and that the life of the latter depends on the death of the former? Who knows how many other cases there are in which the life of one is founded on the premature death of another" (B2.191). Some parts of a tree can wither when the seeds on

absolute good, and there can be innumerable worlds, any one of which, if God created it, would be the same in respect of His infinite wisdom and holiness, J. Schwetz, *Theologia dogmatica catholica*, vol. 1, Viennae : Typis Congregationis Mechitaristicae 1851, p. 403. For some other advocates of this view, see F.Ch. Baumeisterus, *Historiam doctrinae recentius controuersae de mundo optimo*, Lipsiae et Gorlici : Sumtibus Richterianis 1741.

[10] W 56–57; [J.F. Jacobi], *Alles in der Natur lebt. Nichts ist ganz todt*, Leipzig : Die Sommersche Buchhandlung 1798 [1783], Zusätze, p. 38.

those parts are eaten by birds. So, seeds are not only for procreation; apparently, they also enable the flow of juices in the tree (207). "If one pays close attention to the things of this world, one finds that the destruction of one is necessary for the preservation of another". And so, many flies have to perish for spiders to live (210). Consider plants: some are used by people and animals for various purposes, some eventually turn into dust, which is reused by nature to generate new plants (B 1.111). Particles of the human body can become particles of other bodies (112; VB 62-–63) and which particles God will use for the new body we leave it to Him (B 1.117).

However, this argument should not be pushed too far. Jacobi rejected Mandeville's argument that "all that we call misfortunes are fortunes for the state". Fires, storms, and other disasters provide jobs for builders, carpenters, and others. "What is therefore a misfortune for some is a true benefit for others and for the entire state". But was the London fire of 1666 such a benefit (B 3.269)? Mandeville said that benefit outweighed loss (270). True, some people enriched themselves, but most people were worse off (274). So, the question still remains: how can the 1666 fire be interpreted in theological terms?

Some said that God's powers are limited in properly handling the unpalatable aspects of creation. In a rather theologically bold response, Jacobi stated that, "granted that the Creator's intellect had limitations, it would still do me no harm if I worshiped him as omniscient. Perhaps he would never even learn my thoughts about him, or if they were revealed to him, he would easily forgive me for believing him to be more perfect than he was. However, this error, if it were one, would give me a strong inclination toward virtue and, in general, would provide peace of mind. But if God is truly omniscient, wouldn't it be a culpable audacity and a grave insult to the Supreme Majesty if, despite so many proofs of accurate knowledge of the innermost essence of things, someone accused Him of making many futile provisions in His world, and therefore deny Him omniscience simply because one fails to see the usefulness of various things that do not reach the perfection of their own kind? Wouldn't it be safer to impose narrower limits on one's own understanding than to deny the Supreme a perfection that He truly possesses?" (232). That is, the solution is in the spirit of Pascal's wager. It is better to believe in God's omnipotence since such a belief should not offend God if He were not, but woe to those who believe otherwise and yet He is omnipotent...

Many events have nothing to do with human actions (B 3.1); indeed, many disasters – such as plagues or droughts (7), illnesses, deaths, wars (8), victories, and plunders (12) – come from God. "There are many circumstances that have the greatest influence on our happiness and misfortune; however, they are not subject to our freedom and have no necessary connection with our free actions; rather, they flow from the great structure of the world, insofar as it does not depend on our free will, but solely on the will of the Creator" (13). Surely, earthquakes belong to that category, and Jacobi devoted special attention to this natural phenomenon.

Jacobi started with the sobering belief that no one would ever discover all the causes of earthquakes, since who will uncover the Earth's inner workings and reveal its structure, cavities, and passages, its various constituent parts, and their forces and circulation? How little hope is there of uncovering all this, since we are still so ignorant in explaining the movements of our own puny body, which has been so long examined and studied by anatomists? (108). However, he advocated the theory that earthquakes originate from subterranean fires (126), where he referred to Nicolas Lemery, who simulated an earthquake by an explosion (128), which Jacobi found inconclusive (129). It requires a great and wise arrangement for a fire to burn here and there in the Earth for so many hundreds, indeed more than two thousand years. Such a great arrangement is certainly not made in vain, but will have its great benefit in the structure of the Earth. This benefit, however, leads us to surmise with a high degree of probability (135) that no fire was set in the Earth from the very beginning (136). Seismic tremors arise from the expansion of heated, subterranean water: "when a small amount of cold water comes in contact with a [large] molten river, a large bursting and crackling sound arises and the blazing river leaps about with the greatest force. ...When such a stream of glowing river flows into a small place where there is cold moisture, it gushes about (138) with the greatest roar" (139), whereby "the water itself will immediately boil and roar and be transformed into hot steam which expands with the greatest force" (141). This, incidentally, is in line with what are now recognized as steam or hydrothermal explosions, which, actually can be *triggered by* or occur concurrently with seismic activity**.**

Volcanoes are useful, but they can also cause damage (192). Earthquakes impress on people the power and the providence of the great Creator and also their own smallness and powerlessness (193). The number of cities destroyed by earthquakes is small in comparison to the number of

those that are spared (194). Jacobi believed that volcanoes and earthquakes were useful (196), probably as sources of water, since earthquakes by squeezing and shaking water veins purify them. Earthquakes also foretell when the Earth reaches its end (197) when the Earth will be destroyed by fire (198). This, he believed, is what science told us about earthquakes. More important is what it means from a spiritual perspective.

God speaks through His works (Ps. 19), in which people should see His power and divinity (Rom. 1:19–20). All animals, fish, and birds tell us, God created us. Their makeup and instincts teach them skills that surpass the abilities of the best human craftsmen. Millions of stars preach the infinity of God, but He also speaks through the voice of thunder (S 1.2.369) and through the voice of storms, floods, earthquakes, and fires. This is the voice of love; He wants people to know Him as their highest good (370).

Some arguments Jacobi used are of questionable quality. For example, he said that there are so many components necessary to make a leather shoe or an iron knife (B 3.68). If only virtuous people were allowed to live, then many elements of the supply chain would be eliminated as they are made by wicked people (69). "Their number would be far from sufficient to provide the comforts that are now enjoyed in populated lands" (70). So, a critic may rhetorically ask whether it would be possible for all the necessary components in the supply chain for shoes and knives to be produced by exclusively virtuous people.

When disasters and misfortunes in this life are viewed from an eschatological perspective, their significance can be appreciated. People would forfeit the eternal joy by committing themselves to short-lived, earthly pleasures (B 3.107). "The diligent and truly thoughtful contemplation of the brevity of our lives and the vanity of earthly things is therefore a powerful means of moderating our overly great, overblown, and anxious worries, and thereby [a means] of becoming disposed to the pleasure and innocent enjoyment of earthly things, and, on the other hand, [a means] of suppressing negligence and sloppiness, which deprive us of the things that make this life comfortable and pleasant" (118). And so, disasters such as wars and plagues are punishments for vices and means of promoting virtue (B 3.82) (and not as a means of population control, as claimed by some (70–71)).

Ultimately, the limitations of human reason led Jacobi to explanations that may not be altogether convincing regarding the existence of evil, but in his words, "I would much rather say, as every reasonable and modest person who knows himself must indeed admit, that my understanding

is too weak to determine how to organize a world and govern it for all eternity" (B 1.315).

* * *

Jacobi represents an interesting example of a Lutheran theologian who was also an active naturalist. Committed to the Christian cause, he was also a scientist who relied on observation, experiment, and reasoning in explaining natural phenomena. However, his rationalism did not abandon him when investigating theological issues. In fact, he said he tried to connect reason with revelation (B 2.3): "Whenever possible, I seek to link the propositions of my reason with the propositions of revelation... My reflections aim to unite Scripture and my reason" (52). The ultimate purpose of the Old and New Testaments is to proclaim a rational religion (*vernünftige Religion*) (A 4.23)[11], since he assumed that Jesus and His disciples taught rational religion (251). When trying to reconcile reason and revelation, he was keenly aware of the unreliability of reason. Since even the brightest minds could not agree on so many important things, he maintained that reason must be used to say anything sensible at all, even in matters of revelation, that is, in the way revelation is and should be understood. Catholics could always refer to the central authority of the church in controversial matters, the authority which is rooted in Scripture and tradition. This tradition was vehemently rejected by Protestant authors and yet, Jacobi used as one criterion of the veracity of statements or theories the amount of time, at least 50 years, during which they had been accepted. In other words, he referred to tradition, a tradition expressed in rather secular terms. And yet this tradition served as a guide in interpreting some scriptural statements. And so, the *sola scriptura* principle is colored, not to say tainted, by a physico-theology that was particularly strong in 18th-century Germany. Jacobi explicitly took the position of physico-theology professing to follow in the footsteps of iconic figures of this approach, naming, among others, Derham, Nieuwentijt, Wolff, Lesser

[11] Jacobi also used the phrase *Vernunftreligion*, or even pure *Vernunftreligion*, which he found objectionable as contrary to Christian teaching (M 12, 15; W 101). In effect, this is a religion of the deists and atheists. At least one reviewer found setting *Vernunftreligion* against Christian religion inadmissible, Le., review of *Was soll ich..., Allgemeine deutsche Bibliothek*, 99(1791), p. 33, but the reviewer appears to have overlooked the subtle and somewhat confusing distinction between *vernünftige Religion* and *Vernunftreligion*.

(B 1.Preface), and Fabricius (2.165)[12]. But like them, he used naturalism for theological purposes; he was a theologian and spiritual pastor first, and a naturalist only second. He probably would not phrase it that strongly, but he did follow the principle that reason is a handmaid of faith, or rather *philosophia ancilla theologiae*. After all, there are things that can only be accepted by faith, even though they are incomprehensible (VA 2.76). And how small would God be if a limited human mind, which does not even know itself well and which does not even know how it thinks, were able to comprehend Him (77)?

JOHANN FRIEDRICH JACOBI O ROZUMIE I OBJAWIENIU

Słowa kluczowe: Johann Friedrich Jacobi, luteranizm, fizykoteologia.

Abstrakt: Johann Friedrich Jacobi, XVIII-wieczny niemiecki teolog i naturalista, był autorem wielu książek, z których wybrane doczekały się kilku wydań. W swoich badaniach teologicznych kładł nacisk na racjonalne rozumowanie. W swym dowodzie na istnienia Boga posłużył się argumentem fizyczno-teologicznym, opartym na harmonijności świata, i czerpał ze swojego doświadczenia naturalistycznego w wielu argumentach natury religijnej. Uznawał jednak ograniczenia ludzkiego rozumu i ostatecznie polegał na objawieniu biblijnym. A jednak, przynajmniej w niektórych swoich interpretacjach wypowiedzi biblijnych, odbiegał od poglądów przyjętych w swych czasach.

Sekcje: [Wstęp] > 1 Księga natury > 2 Wrodzone zdolności > 3 Rozum i objawienie > 4 Interpretacja Biblii > 5 Najlepszy świat > [Zakończenie].

BIBLIOGRAPHY

Iacobi I.F. (praeses), W.M. Bruno (respondens), *Quo sensu detur et non detur ius naturae thesibus brevissimis exponit*, Goettingae : Litteris Hagerianis 1737.

Jacobi J.F., *Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion*, vols. 1–4, Zelle : Carl Gsellius 1773–1778.

[Jacobi J.F.], *Alles in der Natur lebt. Nichts ist ganz todt*, Leipzig : Die Sommersche Buchhandlung 1798 [1783].

Jacobi J.F., *Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes, bey den Dingen, die wir in der menschlichen Gesellschaft und der Offenbarung antreffen*, vols. 1–4, Hannover : Försterische Erben Hof-Buchhandlung 1765–1766, [1738].

[12] There is thus no surprise that Jacobi received an accolade from Sulzer, a physico-theologian, who stated that "we gladly agree with his teachings and recognize the intentions of a higher being even in the calamities that we attribute to luck and mere chance," [J.G. Sulzer, K.W. Ramler], *Critische Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit*, Berlin : Haude und Spener 1750, p. 34; he also considered Jacobi to be "a connoisseur of rational and human virtue".

Jacobi J.F., *Kurze und zur Erbauung eingerichtete Einleitung in die christliche Glaubens- und Sitten-Lehre, in Frage und Antwort gefasset und zum häuslichen Gebrauch herausgegeben*, Hannover : Johann Christoph Richter 1764.

Jacobi J.F., *Leichter und überzeugender Beweis von Gott und von der Wahrheit der christlichen Religion*, Zelle : Ernst August Richter 1787.

Jacobi J.F., *Mein Glaube an die Lehren der göttlichen Offenbarung gestärket und befestiget durch das fortgesetzte Betragen und die neuesten Schriften der Lehrer der reinen Vernunftreligion*, Celle : bey Ernst August Richter 1791.

Jacobi J.F., *Sämtliche Schriften*, vols. 1–3, Hannover : Halwingsche Buchhandlung 1781–1784.

Jacobi J.F., *Vermischte Abhandlungen*, vols. 1–2, Hannover : Johann Christoph Richter 1764.

[Jacobi J.F.], *Versuch eines Beweises, eines in der menschlichen Seele von Natur liegenden Eindrucks von Gott und einem Leben nach dem Tode*, Hannover : Johann Christoph Richter 1763.

Jacobi J.F., *Was soll ich zu der Beruhigung meiner Seele glauben? Was soll ich hoffen bey den mannigfaltigen Meinungen der Gelehrten?*, Hannover : Gebrüder Hahn 1798 [1789].

[Jacobi J.F.], *Zweyter Versuch eines Beweises, eines in der menschlichen Seele von Natur liegenden Eindrucks von Gott und einem Leben nach dem Tode*, Hannover : Johann Christoph Richter 1764.

Reusch I.P. (praeses), I.F. Iacobi (auctor), *Quo sensu hic mundus sit optimus (Ob und wie fern diese Welt die beste zu nennen)*, Jenae: Ex Officina Ritteriana 1734.

Allgemeine deutsche Bibliothek, 99(1791), p. 29–38.

Baumeisterus F.Ch., *Historiam doctrinae recentius controuersae de mundo optimo*, Lipsiae et Gorlici : Sumtibus Richterianis 1741.

Matytsin A., *Reason and utility in French religious apologetics, in: God in the Enlightenment*, eds. W.J. Bulman and R.G. Ingram, Oxford 2016, p. 63–82.

Meusel J.G., *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller*, vol. 6, Leipzig : Gerhard Fleischer 1806.

Schlichtegroll F., *Nekrolog auf das Jahr 1791*, vol. 1, Gotha : Justus Perthes 1792.

Schwetz J., *Theologia dogmatica catholica*, Viennae : Typis Congregationis Mechitaristicae 1851.

Strodtmann J.Ch., *Das neue gelehrte Europa*, vol. 6, Wolfenbüttel : Johann Christoph Meißner 1755.

[Sulzer J.G., Ramler K.W.], *Critische Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit*, Berlin : Haude und Spener 1750.

Wolf[f Ch.], *Theologia naturalis*, vol. 1, Veronae : Typis Dionysii Ramanzini Bibliopole apud S. Thomam 1738.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 471–491
10.52404/ttnwloc.stwl.28.23

O. JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI [a,@]
0000-0002-1678-2487
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; Wydział Teologiczny; Instytut Nauk Teologicznych; Zakład Dialogu Religijnego; Katedra Misjologii, ul. Dewajtis 5, Stary Gmach, 01-815 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] J.Rozanski@UKSW.Edu.PL

MISJONARZE FRANCISZKAŃSCY W BORNU I NA ZIEMIACH HAUSA W XVII, XVIII I XIX W.

Słowa kluczowe: misje franciszkańskie, Carlo Maria di Genova, Severino da Silesia, Bornu, Hausa.

Abstrakt: Wyprawy misjonarzy franciszkańskich przez Saharę, na ziemie imperium Borno oraz państw Hausa zaliczyć należy do pionierskich wypraw europejskich. Są one jednak mało znane, gdyż misjonarze nie pozostawili po sobie zbyt wielu szczegółów etnograficznych, relacji politycznych, danych geograficznych itp. Wyprawy te inspirowała chęć dotarcia do wiernych chrześcijan, którzy – według wielu relacji – mieli żyć na południe od Sahary, w sąsiedztwie Borno. Polskiego czytelnika z pewnością może najbardziej zainteresować wyprawa misyjna z lat 1710–1711, w której wzięli udział Carlo Maria di Genova oraz Severino da Silesia *recte* Seweryn Jung z Głogówka, na Śląsku. Artykuł przedstawia te pierwsze wyprawy franciszkańskie w kontekście kulturowo-religijnym XVII, XVIII i XIX wieku.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Odwieczne szklaki handlowe z Sudanu Środkowego do Maghrebu > 2. Działalność misyjna w Trypolitanii w XVII wieku > 3. Piotr Fardé OFM – misjonarz-niewolnik i legenda chrześcijańska >

O. JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI (1961–); 1987, kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej; 1987, mgr: teologia (PWT, Poznań); 1991, mgr: filologia polska (UAM, Poznań); 1996, lic. nauk teologicznych (ATK, Warszawa); 1998, dr nauk teologicznych: misjologia (ATK, Warszawa); 2004, dr hab. nauk teologicznych (UKSW, Warszawa); 2006–2014, prof. (UKSW, Warszawa); 2014, prof. nauk teologicznych; zainteresowania naukowe: misjologia, afrykanistyka, religioznawstwo, dialog międzykulturowy i międzyreligijny.

4. Carlo Maria di Genova i Severino da Silesia w Bornu i Katsinie (1710–1711) > 5. Wyprawa misyjna o. Filippo da Segni OFM (1850) > [Zakończenie].

Mało znane karty historii, związane z wyprawami misjonarzy franciszkańskich (reformatów) na tereny imperium Bornu oraz miast-państw Hausa przedstawione zostały obszernie przez Josepha Kenny'ego OP w jego historii Kościoła katolickiego w Afryce tropikalnej 1445–1850[1]. Polskiego czytelnika z pewnością może najbardziej zainteresować wyprawa misyjna z lat 1710–1711, w której wziął udział Ślązak – Severino da Silesia *recte* Seweryn Jung z Głogówka. Inspiracją do badań nad tą wyprawą był tekst z 1967 roku, autorstwa Richarda Gray'a ze Szkoły Studiów Orientalnych i Afrykańskich w Londynie, który otworzył drogę do dalszych badań[2]. To właśnie ten tekst zainspirował do poszukiwań zarówno Raymonda Hickeya OSA[3], byłego misjonarza z kraju Hausa, jak i polskiego historyka – Rafała Karpińskiego[4]. Polski badacz z wielkim znawstwem i swadą odtworzył historię o. Seweryna Junga w jego śląskich realiach. Wyprawy franciszkanów z tego okresu zasługują na uwagę ze względu na historię misji, jak również ze względu na dostarczenie pierwszych, udokumentowanych prób europejskiej bytności w Sudanie Środkowym. Celem tego artykułu jest ukazanie szerszego kontekstu kulturowo-religijnego pierwszych wypraw misjonarzy na tereny ówczesnych państw Bornu i Hausa i prób utworzenia na ich terenie administracji Kościoła katolickiego.

1. Odwieczne szklaki handlowe z Sudanu Środkowego do Maghrebu

Umieszczone w tytule imperium Bornu oraz państwa-miasta ludu Hausa położone były w tzw. Sudanie Środkowym (Centralnym), gdzie

[1] J. Kenny, *The Catholic Church in Tropical Africa, 1445–1850*, Ibadan 1983.

[2] R. Gray, *Christian traces and a Franciscan mission in the Central Sudan, 1700–1711*, „Journal of African History", 8(1967), s. 383–393. Trzeba jednak zaznaczyć, że chyba pierwsza publikacja mówiąca o tej wyprawie misyjnej ukazała się w 1818 r. Było to angielskie tłumaczenie rękopisu z Trypolisu: *1710, July 20th. The before-mentioned Rev. Carlo Maria of Genoa, prefect of Bornou, and Father Serafino, his companion, departed from Fezzan* [...]. „Quarterly Review", 18(1818), nr 36, s. 374–375. Jest to obszerny przypis w tekście *Narrative of an Expedition to explore The River Zaire* [...] (s. 335–379).

[3] R. Hickey, *The Trans-Saharan Missions to Northern Nigeria*, „Nigerian Journal of Religion and Society", 5(2015), s. 92–101.

[4] R. Karpiński, *Severino da Silesia recte Seweryn Jung z Głogówka. Zapomniany franciszkanin-reformat w Centralnym Sudanie na początku XVIII wieku*, „Przegląd Historyczny", 90(1999), nr 4, s. 399–414.

wielu badaczy umieszcza kolebkę właściwych Negroidów, czyli Nigrytów. To stamtąd, prawdopodobnie w drugim tysiącleciu przed narodzeniem Chrystusa, zaczęli oni masowo przenikać na południe, także i w lasy tropikalne. Być może do tych migracji przyczyniły się nie tylko zmiany klimatyczne (pustynnienie), ale przed wszystkim inwazja przybyłych ze wschodu kuszyckich białych pasterzy. Obszar ten w jednej z pierwszych klasyfikacji europejskich, autorstwa austriackiego etnologa Arthura Haberlandta, traktowany był jako „Sudan", dzielony na część zachodnią i wschodnią[5]. W trójdzielnym ujęciu między Sudanem Zachodnim i Wschodnim umieszczono także „Sudan Środkowy" (Centralny), ale wciąż te wszystkie klasyfikacje miały charakter czysto geograficzny i oczywiście określenie „kultury Sudanu" odnosi się do rozległych, przeważnie równinnych obszarów położonych między Saharą a lasami równikowymi, rozciągających się od Oceanu Atlantyckiego po Morze Czerwone. Nazwa ta pochodzi od średniowiecznych podróżników i geografów arabskich, którzy tereny położone na południe od Sahary zamieszkałe przez czarnoskórą ludność nazwali *bilad as-Sudan*, czyli „krajem Czarnych"[6]. Cały ten region cechuje się także wielkim rozdrobnieniem i zróżnicowaniem językowym, gdyż zgromadził on wielką liczbę często przemieszanych i rozsianych wyspowo grup etnicznych. Brak dokumentacji źródłowej w postaci pisma i mała trwałość budowli, przedmiotów codziennego użytku itp. sprawiły, że dzisiaj jesteśmy zdani bardziej na pewne hipotezy lub na prezentację ludów lepiej rozpoznanych, tzn. tych, które stworzyły większe organizmy państwowe i miały kontakt z Afryką Północną, gdzie islam rozpowszechnił pismo arabskie. Te wybiórcze źródła arabskie mówią także o przeszłości Kanem-Bornu oraz sąsiednich państw Hausa. Legendarne początki „państwa" Kanem – późniejszego Bornu – położonego nad jeziorem Czad, sięgają nawet VI wieku, ale pierwsze informacje o tym pochodzą dopiero z IX wieku. Okres prosperity i rozkwitu państwa trwał zwłaszcza od XI do połowy XIII wieku dzięki handlowi transsaharyjskiemu, opartemu na sprzedaży niewolników. Nieco dalej na zachód (dzisiejsza Nigeria i Niger), począwszy od końca X wieku, rozwijał się system niezależnych, warownych ośrodków miejskich (*birni*)

[5] A. Haberlandt, *Afrika*, w: *Illustrierte Volkerkunde in zwei banden*, vol. 1: *Vergleichende Volkerkunde Amerika-Afrika*, red. G. Buschan, Stuttgart 1922, s. 440.

[6] Byli to m.in. al-Jaqubi (891), al-Masudi (956), Ibn Hawqal (977), al-Bakri (1094), Idrisi (1166), Ibn Said (1274), Ibn Battuta (1377), Ibn Chaldun (1406), Maqrizi (1442).

zakładanych przez lud Hausa. Początkowo było ich wiele, ale w historii szczególne miejsce zajmuje siedem z nich. Najbardziej rozległym i najsłynniejszym było Kano. Inne państwa to: Gobir, Katsina, Daura, Birma, Rano, Zaria, Kebbi i Zamfara. Od XIV wieku na tereny tych państw zaczął przenikać islam. Torował on sobie jednak drogę powoli, pomimo islamizacji władców. Wiele tradycji rodzimych przetrwało w kulturze ludu Hausa aż do dzisiaj[7]. Nie oznacza to, że inne ludy na terenie dzisiejszego Czadu, chociażby te wzmiankowane wyżej, nie posiadały własnych form organizacji politycznej, społecznej i gospodarczej, zwłaszcza gdy sprzyjało temu położenie na szlakach handlowych. Dotyczy to całego pasa tej części Afryki od Kanem do Dar Furu i jeszcze dalej. Jednak zasadniczo na Dar Furze kończyły się wpływy ludów sudańskich, które – po przejęciu islamu – nazywano w literaturze „neosudańskimi", przeciwstawiając je kulturom „paleosudańskim", zachowującym pierwotne wierzenia. Ci ostatni chronili się w górach i innych strefach refugialnych, zaś elity rządzące tymi państwami w wyniku walk i licznych kontaktów nieustannie absorbowały elementy kulturowe i rasowe populacji berberyjsko-libijskich, arabskich i miejscowych[8].

Pod koniec XVI wieku, za panowania sułtana Idrysa Aluma (*Idrîsa Alawmy*), Bornu stało się potęgą regionalną. Był największym znanym władcą Bornu. W jego granicach znajdowała się dzisiejsza północno-wschodnia Nigeria, zachodni Czad i północny Kamerun. Centrum państwa przesunęło się na stałe na wschód od jeziora Czad, wiążąc go coraz mocniej z terenami dzisiejszej północnej Nigerii, a podówczas z państwami Hausa[9]. Późniejsze tradycje wskazują, iż w XVII i XVIII wieku państwo przeżywało znaczne osłabienie, ale i w tym okresie można mówić o wielu udanych kampaniach wojennych, np. na terenach Hausa. Między innymi w połowie XVIII wieku Bornu zaatakowało Kano, Katsinę, Gobir i Zamfarę. Władcy Bornu

[7] Por. R. Karpiński, *Sudan Centralny do końca XVI w.*, w: *Historia Afryki do początku XIX w.*, red. M. Tymowski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996, s. 491–522; S. Piłaszewicz, *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa 1994, s. 51–65.

[8] Por. H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*, Paris 1957, s. 299–300.

[9] Por. J.C. Zeltner, *Pages d'histoire du Kanem, pays tchadien*, Paris 1980, s. 118–140; J.-L. Triaud, *Idris Alaoma*, w: *Les Africains*, vol. 3, red. C.-A. Julien, Paris 1977, s. 45–71; D. Lange, *A Sudanic chronicle: the Borno Expeditions of Idrīs Alauma (1564–1576): according to the account of Ahmad b. Furtū. Arabic text, English translation, commentary and geographical gazetteer*, Stuttgart 1987.

utrzymywali kontrolę nad transsaharyjskimi szlakami handlowymi, a także kontakty z Imperium Osmańskim. Populacja zamieszkująca imperium wzrastała nieustannie, gdyż różne ludy przenosiły się na teren Bornu. Jednocześnie mieszkańcy Bornu rozszerzali swoje wpływy kulturowe i religijne na sąsiednie regiony. W XVII i XVIII wieku ta ekspansja kulturowa była tak znaczna, że niektóre wzorce systemu administracyjnego, organizowania armii i prowadzenia wojen, jak również oficjalne tytuły i tradycja islamska zostały przyjęte przez bardzo różne organizmy państwowe w Kotlinie Czadu[10].

Potęga Bornu łączyła się przede wszystkim z udrażnianiem odwiecznego szlaku handlowego i wojennego, opartego o łańcuch naturalnych oaz występujących w Fezzanie i w Kawar. Umożliwiały one przeprawę przez pustynie, chociaż przez wieki wiązało się to z wielkim niebezpieczeństwem. Potencjał tego szlaku dostrzegali już Fenicjanie, wykorzystując pośrednictwo berberyjskich Garamantów z Fezzanu, przodków dzisiejszych Tuaregów i być może także Tubu. Głównym ośrodkiem Garamantów i stolicą Fezzanu było miasto Murzuk, zbudowane wokół oazy, która służyła jako przystanek na szlaku handlowym północ–południe. Już wtedy przedmiotem handlu stawali się coraz częściej czarni niewolnicy. Wydaje się jednak, że regularny handel czarnymi niewolnikami, dostarczanymi przez rynki w regionie jeziora Czad do Afryki Północnej i na Bliski Wschód, został ukształtowany dopiero po powstaniu islamskiego imperium kalifów w VII wieku. W VIII wieku zakorzenił się – zwłaszcza wśród Berberów Hawara (Hawwara) – ibadyzm. Już w pierwszej połowie VIII wieku Hawarowie kontrolowali szlak handlowy łączący Trypolis z Kanem, prowadzący przez Fezzan i oazy Kawar. Szlak ten został tymczasowo zamknięty około 881 roku na rozkaz egipskich Tulunidów, ale ponownie otwarto go po wewnętrznych walkach w łonie islamu, kiedy to Fatymidzi utworzyli konkurencyjny (w stosunku do abasydzkiego) kalifat na terenie Ifrikijji (regiony obecnej zachodniej Libii i Tunezji oraz wschodniej Algierii). Te wewnętrzne spory pozwoliły Ibdadytom (Hawarom) z Zawila dalej prowadzić z Kanem zyskowny handel niewolnikami. Głównym czynnikiem, który chronił ich przed hegemonią Fatymidów, była odległość i niska dostępność oazy. Mając kontakty na północy ze swoimi współwyznawcami (Misrâta), wciąż udrażniali szlak do

[10] Por. Zeltner, *Pages d'histoire du Kanem, pays tchadien*, s. 189–197; R. Dewière, *Du lac Tchad à La Mecque. Le sultanat du Borno et son monde (XVI^e–XVII^e siècle)*, Paris 2017.

Kawar i Kanem, gdzie ibadyzm zakorzeniał się coraz bardziej[11]. Jednak o miasto Zawila trwały nieustanne walki. Wpłynęło to na dobrobyt miasta, które też w XVI wieku utraciło status stolicy na korzyść relatywnie niedalekiego Murzuk, zbudowanego także w oparciu o oazę, położoną bardziej na zachód od Zawila. Od XVI wieku karawany niewolnicze z terenów Kanem-Bornu wyruszały do Murzuk, które stało się nowym centrum arabskiego handlu niewolnikami i bronią. Miasto posiadało duży fort i było nazywane „Paryżem Sahary", a armia osmańska utrzymywała w nim stały garnizon[12].

Z Murzuk dalsze szlaki handlowe prowadziły przede wszystkim do Trypolisu, na terenie dzisiejszej Libii i dalej na zachód, do Tunisu. Na wschodzie zaś zmierzały na tereny Egiptu. Ale te tereny także przechodziły liczne przeobrażenia. I tak na przykład Afryka Północna w XVI wieku była teatrem intensywnej rywalizacji między rozszerzającym się Imperium Osmańskim a hiszpańskimi Habsburgami, co doprowadziło do fundamentalnych zmian politycznych i kulturowych w Maghrebie. Wiek ten charakteryzował się upadkiem lokalnych dynastii, wzrostem znaczenia korsarstwa. W XVII wieku dominacja Imperium Osmańskiego zaczęła słabnąć na rzecz lokalnych elit. Regencje Osmańskie, w tym Trypolis, ale także Tunezja (Tunis) i Algieria (Algier) formalnie należały do Imperium Osmańskiego, jednak w XVII wieku ich zależność od Stambułu stała się czysto nominalna. Władzę przejęli lokalni dowódcy wojskowi (dejowie i bejowie) oraz elity janczarów. Piractwo morskie stało się fundamentem gospodarki Trypolisu i innych miast wybrzeża. Miasto, mimo formalnej podległości Konstantynopolowi, w praktyce znajdowało się pod rządami lokalnych janczarów (dejów), często uwikłanych w konflikty wewnętrzne. Stąd też wyruszały wyprawy korsarskie przeciwko statkom europejskim (chrześcijańskim) na Morzu Śródziemnym. W XVII wieku w Trypolisie działali jednak konsulowie europejscy, a miejscowe władze balansowały między osmańskim zwierzchnictwem a faktyczną niezależnością, opartą na zyskach z piractwa i handlu transsaharyjskiego.

---

[11] Por. O. Meunier, *Les routes de l'Islam. Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIII^e au XIX^e siècle*, Paris 1997, s. 42.

[12] Por. A.S. Ehrenkreutz, *The Year 414/1023–4 in the Commercial Life of Zawila*, w: *Studies in Near Eastern Culture and History*, red. J.A. Bellamy, A. Arbor, Michigan 1990, s. 30–41; T. Lewicki, *Quelques extraits inedits relatifs aux voyages des commercants et des missionaires ibddites nord-africains au pays du Soudan occidental au moyen-âge*, „Folia Orientalia", 2(1960–1961), s. 1–27.

2. Działalność misyjna w Trypolitanii w XVII wieku

W XV wieku, podczas tzw. rekonkwisty Półwyspu Iberyjskiego i pogoni za muzułmanami, która przyczyniła się do wielkich wypraw morskich, papieże nadali Portugalii przywilej *padroado*. Ten przywilej stał się podstawą tzw. misji patronackiej, która położyła się cieniem na ewangelizacji Afryki, skutecznie ją blokując przez utożsamianie misji z interesami Portugalii, a także Hiszpanii. Do prowadzenia misji przez długi czas nie dopuszczano nie-Portugalczyków oraz misjonarzy posyłanych przez papieską Kongregację Rozkrzewiania Wiary, powstałą w 1622 roku. Mimo to Kongregacja ta rozwinęła system prefektur i wikariatów apostolskich, które były podporządkowane bezpośrednio papieżowi. Jedną z nich była Prefektura Apostolska Trypolisu (*Tripolitana*). Jej powstanie związane było z uwolnieniem w 1630 roku dwóch franciszkanów z niewoli arabskiej. Na polecenie Kongregacji Rozkrzewiania Wiary pozostali oni na tym terytorium w celu niesienia pomocy chrześcijańskim niewolnikom. Misjonarze ci zapoczątkowali misję franciszkanów i erygowanie w 1643 roku[13] prefektury apostolskiej, wydzielonej nominalnie z terytorium diecezji Wysp Kanaryjskich i powierzonej franciszkanom francuskim. Pierwszym prefektem apostolskim został o. Pascal Compte OFM, który zginął śmiercią męczeńską podczas prześladowań w roku 1653. Po tragicznej śmierci o. Jana de Ponto franciszkanie francuscy opuścili misję. Ich miejsce zajęli w roku 1668 franciszkanie włoscy z prowincji sycylijskiej, których w 1686 roku zastąpili franciszkanie z prowincji środkowych Włoch. W Trypolisie franciszkanie wybudowali kościół Santa María de los Ángeles, który później stał się pierwszą katedrą. Podczas epidemii dżumy, która dotknęła Trypolis w pierwszych miesiącach 1690 roku, zmarło trzech franciszkanów, w tym także ówczesny prefekt apostolski, o. Francesco da Capranica OFM.

Podobnie, jak i w pozostałych krajach rządzonych przez muzułmanów misjonarze musieli ograniczyć swe prace do ratowania chrześcijańskich niewolników oraz do duszpasterstwa Europejczyków.

3. Piotr Fardé OFM – misjonarz-niewolnik i legenda chrześcijańska

Proceder piractwa na Morzu Śródziemnym nie zatrzymał europejskich statków, stąd też wielu Europejczyków trafiało do niewoli. Większość

[13] W niektórych publikacjach znaleźć można datę 1630.

jeńców przetrzymywano w Afryce Północnej. Niektórzy z nich w niewoli przyjmowali islam. Pod koniec lat trzydziestych XVII wieku grupa europejskich jeńców-muzułmanów została wysłana z Trypolisu do Bornu, aby uczyć żołnierzy Bornu posługiwania się bronią palną. Kolejną, podobną grupę, wysłano w 1655 roku[14]. W burzliwe dzieje piractwa i handlu niewolnikami u północnych wybrzeży Afryki wpisuje się także opowieść brata Piotra Fardé OFM. Ten belgijski franciszkanin został wysłany przez swoich przełożonych w 1686 roku do pracy w Ziemi Świętej. W swoich listach opisał on swoją historię, w tym napad piratów na ich statek 19 października, u wybrzeży Krety. Brat Piotr oraz Daniel van Breuckel, jeden z podróżnych, zostali sprzedani w niewolę mężczyźnie, wracającemu z Persji do Agadez, na terenie dzisiejszego Nigru, gdzie dotarli 14 grudnia. W niewoli brat Piotr zajmował się budową domu w stylu włoskim, przeznaczonego dla ich właściciela. Pracując przy budowie, przyprowadził do wiary 200 niewolników, Żydów i „Maurów", czyli czarnoskórych niemuzułmanów. Jego działalność została zadenuncjowana przez innego europejskiego niewolnika, francuskiego hugenotę o imieniu Louis de la Place. W marcu 1686 roku brat Piotr został za to aresztowany i publicznie wychłostany. Nie chciał jednak wyrzec się wiary. Od śmierci ocalił go jego właściciel, płacąc za niego okup. Z Agadez jednak skontaktował się listownie z rodziną, korzystając z pośrednictwa portu Elmina na Złotym Wybrzeżu (Fort Coenraadsburg), który wówczas był we władaniu Holendrów. Między Agadez i Elminą istniała bowiem komunikacja i prowadzono handel. Z rodzinnych stron otrzymał pieniądze na wykup i w kwietniu 1688 roku wyruszył w kierunku Elmina, docierając do „Gobel" (Gobir) – jednego z państw Hausa, znajdującego się ok. 400 km na południe od Agadez. W tym czasie stolica państwa znajdowała się w Tsibiri. Wyruszając stamtąd pobłądził, został obrabowany, a następnie ocalony przez karawanę, która zmierzała znad rzeki Niger do Konga, gdzie dotarł we wrześniu 1688 roku. Stamtąd wyruszył do Europy. Swoją historię opisał w listach, opublikowanych po flamandzku w Brukseli w 1706 roku, a następnie przedrukowanych w Gandawie w 1720 i w ponownie w Brukseli 1778 roku[15]. Obszernie

[14] Por. H. Fisher, *Firearms in the Central Sudan*, „Journal of African History", 12(1971), s. 216.

[15] Por. P. Fardé, *Copie van de Brieven van den godvruchtigen religeus Broeder Pieter Fardé, Minderbroeder Recollect van de provincie S. Ioseph in 't Graefshap van Vlandern, en ander brieven van diversche, etc.*, Brugee: Weduwe van Franciscus Beernaerts 1778.

omawia je Joseph Kenny OP w swoim artykule z 1981 roku[16] oraz w wydanej dwa lata później historii Kościoła katolickiego w Afryce tropikalnej (1445–1850). W tej drugiej pozycji zamieszcza jednak uwagę, że same listy są autentyczne, ale pojawiają się poważne pytania o dokładność lub nawet prawdomówność autora[17].

Historia brata Piotra Fardé OFM i jego działalność ewangelizacyjna w Afryce Subsaharyjskiej wpisywała się w odżywającą starą legendę chrześcijańską, która mówiła o dalekim państwie króla księdza Jana. Oddzielony przez Turków od innych ludów miał on osiąść gdzieś w dalekim kraju. Z czasem związano ten kraj z Etiopią. Ale i w XVII wieku nie brakowało głosów, że w Afryce Subsaharyjskiej można spotkać chrześcijan. Wiadomości takie docierały do konsulów francuskich w Trypolisie, o czym zaświadczają dwaj z nich – Claude Lemaire i De Lalande – u schyłku XVII i na początku XVIII wieku. Opowieści te słyszeli także franciszkanie-reformaci i zdawali się je potwierdzać przybywający stamtąd niewolnicy. Twierdzono nawet, że chrześcijanie żyją także na terenach Bornu, za Saharą. Wiadomości te docierały także do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w Rzymie[18]. Przekonanie o dawnej obecności chrześcijaństwa w tej części Afryki znaleźć można u niektórych współczesnych badaczy. Tak twierdzi na przykład Pierre Kalck, autor historii Republiki Środkowoafrykańskiej od czasów najdawniejszych po dzień dzisiejszy. Jego zdaniem upadek nubijskich państw chrześcijańskich nad Nilem spowodował przemieszczenie się licznych ludów na zachód i południowy zachód. Część z nich znalazła schronienie w tajemniczym królestwie Gaoga uformowanym w XVI wieku na północny wschód od dzisiejszych granic Republiki Środkowoafrykańskiej, inne zatrzymały się dopiero na ziemiach Bornu. Na poparcie swej hipotezy przytacza szczątkowe relacje podróżników, m.in. Leona Afrykańczyka. Gaoga mieliby zamieszkiwać uchodźcy z Nubii – dzisiaj zislamizowani Dajo (Dadżo). Łączy też ich z Mbum oraz Jukun (Dżukun). Stara się też

[16] Por. J. Kenny, *A seventeenth century Belgian visitor to Agadez and the north of Nigeria: Pieter Fardé*, „Journal of the Historical Society of Nigeria", 10(1981), nr 4, s. 73–89.

[17] Por. J. Kenny, *The Catholic Church in Tropical Africa, 1445–1850*, Ibadan 1983, s. 87. Szerzej o dyskusji nad listami brata Piotra Fardé: Hickey, *The Trans-Saharan Missions to Northern Nigeria*, s. 92–101; *Sowing in the Desert: Birth and Growth of the Catholic Diocese of Sokoto*, red. E.O. Akubor, A. Akinwale, Sokoto 2014, s. 6.

[18] Por. Gray, *Christian traces and a Franciscan mission in the Central Sudan*, s. 385; Karpiński, *Severino da Silesia recte Seweryn Jung z Głogówka*, s. 401–402.

przeprowadzić powiązanie Dajo z Banda, mimo iż klasyfikacja językowa obydwu grup wydaje się temu przeczyć[19]. Jego zdaniem nazwa Sara pochodzi od *nasara* – „chrześcijanie”[20].

Po wpływem tych głosów franciszkanie – za aprobatą Kongregacji Rozkrzewiania Wiary – postanowili wysłać misjonarzy na tereny Bornu. W 1703 roku misję miał poprowadzić z Trypolisu o. Damiano da Rivoli, znający biegle język arabski. Został on mianowany pierwszym prefektem apostolskim misji bornuańskiej. Okazało się jednak, że droga przez Fezzan jest niedostępna z powodu walk i panującej tam zarazy. Po kilku miesiącach oczekiwania zmienił on trasę swojej podróży, udając się tam drogą okrężną – w górę Nilu do Sennaru, by stamtąd udać się szlakiem równoleżnikowym do Bornu. Po półrocznym pobycie w Sennarze, ostrzeżony o grożącym mu zamachu, zrezygnował z dalszej podróży i w lipcu 1705 roku przez Kair powrócił do Trypolisu, gdzie dalej zbierał wiadomości o subsaharyjskich chrześcijanach. Francuski konsul Claude Lemaire poinformował go, że „sułtan [sic!] Corurfa” jest chrześcijaninem i prowadzi wojny z Bornu, a jego poddani wolą stracić życie niż przejść na islam. Ojciec Damiano przekazywał te wiadomości do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, dodając, że niedaleko Bornu jest jeszcze inne królestwo, którego mieszkańcy nie są ani chrześcijanami ani muzułmanami, ale łatwo można ich nauczyć wiary świętej. Prosił zatem, by zorganizować misję do tych dwóch państw, ponieważ informacje o chrześcijaństwie w Bornu okazały się nieprawdziwe[21]. Wzmiankowane w raportach i korespondencji rzekomo chrześcijańskie państwo w Czarnej Afryce, które nazywano „Corurfa”, „Gourourfa”, „Gouroufa”, „Canorfa” czy też „Garolfa”, według Rafała Karpińskiego nazwy te odnoszą się do państwa Kuararafa, którego władcy jeszcze w początku XX wieku używali krzyża maltańskiego jako elementu dekoracyjnego[22]. Państwo to było wieloetniczną konfederacją, z głównymi ośrodkami w dolinie rzeki Benue, na terenie dzisiejszej środkowej Nigerii. Znajdowało się zatem na południe od państw Hausa i na południowy zachód od imperium Bornu. Kuararafa

[19] Por. P. Kalck, H*istoire de la République Centrafricaine des origines préhistoriques à nos jour*, Paris 1974, s. 44–45, 48–49; P. Vidal, *Tazunu, nana modé, toala, ou: de l’archéologie des cultures africaines et centrafricaines et leur Histoire Ancienne*, Bangui 1982, s. 98.

[20] Por. Kalck, *Histoire de la République Centrafricaine*, s. 36–37.

[21] Por. Karpiński, *Severino da Silesia recte Seweryn Jung z Głogówka*, s. 402. Por. Gray, *Christian traces and a Franciscan mission in the Central Sudan*, s. 383–385.

[22] Por. Karpiński, *Severino da Silesia recte Seweryn Jung z Głogówka*, s. 401–403.

zyskała znaczenie przed rokiem 1500 i w XVII wieku była postrachem dla swoich potężniejszych sąsiadów[23].

4. Carlo Maria di Genova i Severino da Silesia w Bornu i Katsinie (1710–1711)

W 1707 roku prefektem apostolskim Trypolisu został o. Francesco Maria da Sarzana OFM. Pełnił on tę funkcję do 1713 roku[24]. W 1708 roku do nowej misji, której celem było dotarcie do rzekomo chrześcijańskiego królestwa „Corurfa", wyznaczono o. Carlo Marię di Genova OFM, który w Kairze przygotowywał się do wyjazdu do Etiopii. Jeszcze w Kairze o. Carlo Maria di Genova miał sposobność rozmawiać z dwoma synami władcy Bornu, wracającymi z pielgrzymki do Mekki. Oni potwierdzili mu, że w królestwie „Canorfa" żyją wyznawcy krzyża i „wieńczą nim swe domy i kościoły, a król ich jest najwyższym kapłanem"[25]. Informację tę przekazał dalej do Rzymu. W wyprawie misyjnej o. Carlo Marii di Genova mieli towarzyszyć przebywający również w Kairze ojcowie Severino da Silesia[26] i Atanasio da S. Venazio. Jednak ten drugi, z powodu choroby, nie wziął udziału w wyprawie. Dzięki długiej kwerendzie we franciszkańskich archiwaliach śląskich i czeskich Rafał Karpiński bardzo rzetelnie przedstawił korzenie o. Severino da Silesia, czyli o. Seweryna ze Śląska. Dane archiwalne wskazały, że był to o. Seweryn Jung, pochodzący z (okolic) Głogówka, z Górnego Śląska. W świecie nosił imię Krzysztof Franciszek. Jego ojciec (Walenty) był nauczycielem w szkole, a matka (Rosina) córką organisty. Profesję zakonną na kleryka złożył 8 października 1697 roku w klasztorze w Głubczycach, w którym mieścił się nowicjat zakonny.

---

[23] Por. J.D. Ndera, *Kwararafa Kingdom in the Benue Valley of Nigeria: Colonial Creation or reality?*, w: *Archaeology, History and Environment in the Middle Benue Valley Nigeria: Essays in Honour of Bassey Wai Andah*, red. A.S. Ihuah, Z.A. Gundu, Saarbrücken 2011, s. 108–117.

[24] Por. A. Mulders, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1960, s. 309; G. Zito, *Religiosi siciliani missionari tra Seicento e Settecento*, w: *Il cammino dell'evangelizzazione: problemi storiografici. Atti del XII Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, Palermo, 19–22 settembre 2000, red. G. Martina, U. Dovere, Bologna 2001, s. 163–208.

[25] Cyt. za: Karpiński, *Severino da Silesia recte Seweryn Jung z Głogówka*, s. 402. Por. Gray, *Christian traces and a Franciscan mission in the Central Sudan*, s. 385–386.

[26] Rafał Karpiński zauważa, że starsza literatura franciszkańska identyfikowała Seweryna mylnie z ojcem Severino da Salesia z prowincji genueńskiej. W innych jeszcze w relacjach przedstawiany jest on jako Czech, czy też Niemiec. Trzeba podkreślić, że był on Ślązakiem, mówiącym po niemiecku, polsku, czesku i co najważniejsze – po arabsku.

Pomimo że nie można odtworzyć dokładnie drogi jego studiów, w tym dobrego opanowania języka arabskiego, Rafał Karpiński podaje szereg ówczesnych uwarunkowań, które pozwalają zobrazować możliwą drogę Seweryna Junga z Głogówka do Kairu[27].

W dniu 10 czerwca 1710 roku ojcowie Carlo Mario di Genova i Severino da Silesia wyruszyli z Trypolisu do Murzuk, stolicy Fezzanu, gdzie dotarli 30 lipca. Podróżowali pod protekcją beja Fezzanu, którego krewnym o. Carlo udzielił dobrze rokujących porad lekarskich. Ale mimo to działania wojenne zmusiły ich do schronienia się – wraz z dworem beja – do ufortyfikowanego Traghan, około 50 km na wschód. Tam spotkali syna „króla Tuaregów" wracającego do Agadez z Mekki[28]. Zabrał ich w zamian za ofiarowane mu lekarstwa. Celem podróży było miasto Agadez, gdyż bez zgody władcy Agadezu „żaden biały, nawet jeśli byłby muzułmaninem, nie może przejść do królestw Czarnych" – relacjonował 17 października o. Carlo, prefekt misji bornuańskiej, zamierzając z Agadezu udać się do „Garolfa"[29]. Dalsze losy wyprawy misyjnej znane są już tylko z drugiej ręki. Dwa lata później o. Francesco Maria di Sarzana, prefekt misji trypolitańskiej, poinformował Konregację Rozkrzewiania Wiary pismem z 14 października 1712 roku o relacji, jaką przekazał mu mauryjski kupiec, *hadż*[30] Milad z Trypolisu. Ojciec Francesco di Sarzana określił Milada jako godnego wiary, bliskiego przyjaciela o. Carlo, który towarzyszył mu w podróży do Fezzanu i Agadeszu. Według raportu o. Francesco di Sarzana dla *Propaganda Fide*, franciszkanie z Agadez nie mogli udać się do Bornu z powodu zagrożeń na szlaku. Dlatego też zabrali się z karawaną, wędrującą południowo-zachodnim szlakiem do Katsiny[31]. Było to jedno z prężniejszych miast-państw Hausa. Sąsiadowało ono z państwem Kuararafa, które było jednym z głównych celów wyprawy. Karawana dotarła do Katsiny w lipcu 1711 roku.

Według tradycji ustnej, pierwsza dynastia rządząca Katsiną została ustanowiona w XI wieku przez Kumaju, wnuka legendarnego Bajadżidy

---

[27] Por. Karpiński, *Severino da Silesia recte Seweryn Jung z Głogówka*, s. 404–414.

[28] Sułtanem był Ag-Abba (również Mohammed-Agabba lub Agabba), który rozpoczął panowanie w 1687 roku. Rządził przez 35 lat.

[29] Por. Gray, *Christian traces and a Franciscan mission in the Central Sudan*, s. 386. Tłum. za: Karpiński, *Severino da Silesia recte Seweryn Jung z Głogówka*, s. 403.

[30] *Hadż* – z arabskiego *al hajj* – „pielgrzymka". Termin odnosił się do muzułmanina, który odbył pielgrzymkę do Mekki, ale też oznaczał ważniejszego kupca muzułmańskiego.

[31] Por. Gray, *Christian traces and a Franciscan mission in the Central Sudan*, s. 387.

(Bayajida). W 1711 roku w Katsinie rządził Karya Giwa II. Państwo to było związane sojuszem z władcą Bornu. W ramach tego sojuszu każdy nowo ustanowiony *sarkin*[32] Katsina miał obowiązek wysłać trybut w postaci stu niewolników do *maia*[33] Bornu w Ngazargamu. Bornu w zamian służyło pomocą wojskową, która m.in. doprowadziła do zwycięstwo *maia* Alego z Bornu nad wojskami Kuararafy i ich wypędzenia z ziemi Hausa. Ale między państwami Hausa dochodziło także do licznych wojen. Dotyczyły one zwłaszcza Katsiny i Kano. W charakterystycznej dla regionu polityce zmiennych sojuszy władcy Katsiny i Kuararafy napadali razem na Kano. W walki między państwami-miastami Hausa włączali się również Tuaregowie z Agades. Na początku XVIII wieku Katsina rozwijała się dynamicznie, będąc blisko apogeum swej potęgi[34].

Karawana, w której znajdowali się ojcowie Carlo Mario di Genova i Severino da Silesia, była niewielka – tworzyło ją ośmiu kupców. Po dotarciu do Katsiny w karawanie pojawiła się epidemia, powodująca obrzęk ciała. Jedyny ocalały z tej karawany uważał, że przyczyną tej choroby były „złośliwe i zaraźliwe wody", które sprawiały, że „ciało puchło jak u osób cierpiących na wodobrzusze". Ojciec Carlo, który miał pewną wiedzę medyczną, „bezskutecznie próbował przeprowadzić operację, ale sam złapał infekcję i zmarł osiem dni później. Władca Katsiny [*sarki* Karya Giwa II – dop. JR] skonfiskował rzeczy ojca Carlo[35]. „Ojciec Severino z Śląska, jego towarzysz, widząc, że wszystko zostało tak niesprawiedliwie zabrane, stawił się przed królem i powiedział mu, że te ubrania są jego własnością, a to, co posiadał jego zmarły towarzysz, nie było jego prywatną własnością, lecz wspólną; dlatego prosił go o zwrot. Na to król odpowiedział: «Jeśli chcesz, żebym to zrobił, przejdź na mahometanizm, tak jak ja». Misjonarz odrzucił tę propozycję; na co król odrzekł: «Odejdź więc, a za swoje czyny umrzesz jak twój towarzysz». I rzeczywiście w ciągu dwóch lub trzech dni zachorował na tę samą dolegliwość co prefekt, a w ciągu jedenastu dni również oddał ducha

[32] Władca w języku hausa.

[33] *Mai* – „pan", „władca". Tradycyjny tytuł władcy Kanem, pochodzący z języka kanuri. Z czasem zaczął on oznaczać sułtana. Por. *Dictionary of the Kanuri language*, red. N. Cyffer, J. Hutchison, Dordrecht – Providence, 1990, s. 116.

[34] Por. H.R. Palmer, *History of Katsina*, „Journal of the Royal African Society", 26(1927), nr 103, s. 216–236; R. Karpiński, *Sudan Centralny w XVII i XVIII w.*, w: *Historia Afryki do początku XIX w.*, s. 850–871.

[35] Por. Gray, *Christian traces and a Franciscan mission in the Central Sudan*, s. 387.

Stwórcy”[36]. Ojciec Severino zmarł w sierpniu 1711 roku, trzynaście[37] dni po o. Carlo[38]. Jak wspomniano wyżej, z całej karawany przeżył tylko jeden uczestnik, który po powrocie do Agadezu opowiedział tę historię *hadż* Miladowi, a ten z kolei przekazał ją o. Francesco di Sarzana. Dodatkowo opowiadający zaznaczył, że w królestwie Katsina choroba, na którą zmarli członkowie karawany, zawsze występowała, z powodu złej jakości miejscowych wód. Zapadali na nią zwłaszcza ci, którzy nie byli do nich przyzwyczajeni. „Dlatego ci, którzy chcą tam prowadzić handel, negocjują z karawaną z Agadezu i nie posuwają się dalej. Stwierdził również, że wszyscy cudzoziemcy umierający w Cassina nie są grzebani, nawet najbogatsi kupcy, lecz są wynoszeni na wieś i pozostawiani na pożarcie dzikim zwierzętom”[39].

Ojciec Raymond Hiceky, były misjonarz w kraju Hausa, wiąże z tą wyprawą także niewielką notatkę z 6 sierpnia 1851 roku, którą pozostawił w swoim opisie podróży Heinrich Barth. Wspomniał on, że będąc w Katsinie „otrzymał informacje o dużej «księdze chrześcijańskiej», oprawionej w skórę, z krawędziami i zamkiem z metalu, będącej w posiadaniu Pulli [Fulani[40]] w mieście; ale nikt nie mógł mi powiedzieć, czy był to rękopis czy druk, i chociaż zaoferowałem zapłatę za możliwość jej obejrzenia, nigdy nie udało mi się osiągnąć celu”. Barth przypuszczał, że mogła to być jedna z książek, które Clapperton, umierając w Sokoto w 1827 roku, kazał Landerowi pozostawić, zamiast zabierać ze sobą do Anglii. Jednak Barth nie mógł wiedzieć o wyprawie misyjnej ojców Carlo Mario di Genova i Severino da Silesia. „I może tak być, że święta księga była łacińskim mszałem, który dwaj misjonarze przywieźli ze sobą i używali do sprawowania Mszy” – snuje przypuszczenie o. Hickey. Tym bardziej, że „mszały drukowane we Włoszech po reformach Soboru Trydenckiego były zazwyczaj bardzo starannie oprawione, z twardymi skórzanymi okładkami, i rzeczywiście przetrwały wieki”[41].

---

[36] Tłum. J. Różański. Cytat za relacją z 1816 r. *Narrative of an Expedition to explore The River Zair*, s. 375.

[37] Rafał Karpiński, powołując się na tę samą relację, podaje omyłkowo „trzydzieści dni”: Karpiński, *Severino da Silesia recte Seweryn Jung z Głogówka*, s. 404.

[38] Por. Gray, *Christian traces and a Franciscan mission in the Central Sudan*, s. 387.

[39] Tłum. J. Różański. Cytat za relacją z 1816 r. *Narrative of an Expedition to explore The River Zair*, s. 375.

[40] Peul [Fulbe].

[41] R. Hickey, *Filippo da Segni's Journey from Tripoli to Kukawa in 1850*, „International Journal of African Historical Studies”, 18(1985), nr 1, s. 149.

5. Wyprawa misyjna o. Filippo da Segni OFM (1850)

Misyjne marzenia franciszkańskie nie zakończyły się wraz z tragiczną wyprawą ojców Carlo Mario di Genova i Severino da Silesia. Po otrzymaniu wiadomości o jej losach *Propaganda Fide* planowała wysłać nowych kapłanów przez Saharę, ale żadne z tych planów nie zostały udokumentowane.

Jednak 14 kwietnia 1846 roku papież Grzegorz XVI erygował – na prośbę Kongregacji Rozkrzewiania Wiary – Wikariat Apostolski Afryki Środkowej. Wikariat ten był największym terytorium misyjnym w Afryce, obejmując Nubię, Saharę i Sudan administrowany przez Turcję z Chartumu. Jego granice rozpoczynały się od granic Egiptu na północy, aż po Wielkie Jeziora na południu. Na wschodzie miał graniczyć z wikariatem apostolskim Abisynii i wikariatem apostolskim plemion Galla, a na zachodzie z wikariatami apostolskimi obu Gwinei i Senegambii. Właśnie te granice z zachodnimi wikariatami apostolskimi obu Gwinei i Senegambii były niezwykle rozległe i zupełnie niesprecyzowane. Pierwszym wikariuszem apostolskim został ks. Annetto Casolani, mianowany na to stanowisko 3 kwietnia 1846 roku. W dniu 24 maja tego samego roku przyjął on święcenia biskupie i udał się na Maltę. Wikariuszem apostolskim został o. Maksymilian Ryłło, polski jezuita[42].

Jednak te decyzje nie zatrzymały kolejnej, udokumentowanej wyprawy misyjnej franciszkanów na ziemie Bornu. W 1843 roku prefektem apostolskim misji w Trypolisie został o. Vincenzo da S. Venanzo OFM. On także posyłał do *Propaganda Fide* raporty o potrzebie wyprawy misyjnej na tereny Bornu, do mieszkających tam katolików. W 1846 roku Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów erygowała Wikariat Apostolski Afryki Środkowej. Wyprawy tej podjął się o. Filippo da Segni OFM. Jego inicjatywa nie była jednak uzgodniona z *Propaganda Fide* i być może uległaby zapomnieniu, gdyby relacji z jego podróży nie opublikował Tommaso Trincia, członek Włoskiego Towarzystwa Geograficznego[43].

W 1849 roku o. Filippo da Segni OFM opuścił Rzym i udał się do Trypolisu. „Będąc tam, usłyszałem, jak często opowiada się o katolikach

[42] Szeroko na ten temat: J. Różański, *Maksymilian Ryłło SJ u początków drugiej ewangelizacji Sudanu*, w: *Bilad as-Sudan – Między przeszłością a teraźniejszością*, red. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek, Pelplin 2020, s. 161–181.

[43] Por. T. Tommaso, *Viaggio del Padre Filippo da Segni da Tripoli di Barberia al Bournou nel 1850*, „Bollettino della Societá Geografica Italiana", 4(1870), s. 137–150; R. Hickey, *The first visit by a Catholic priest to Borno in 1850*, „Savanna", 5(1976), nr 1, s. 45–54.

mieszkających w Sudanie, którzy potrzebowali misjonarza, aby wypełnił ich religijne nakazy. Postanowiłem się do nich udać, mimo że podróż była długa i niebezpieczna. Pomyślałem, że jeśli podróżuję w dobrym celu, Pan mi pomoże" – czytamy w relacji[44]. Ojciec Filippo da Segni OFM uzyskał ochronę beja Trypolisu i dołączył do karawany, zmierzającej do Bornu wraz z „katolickim mauretańskim sługą" o imieniu Fedele. W karawanie było ponad 200 wielbłądów. Opuścili Trypolis 20 stycznia 1850 roku i po 14 lub 15 dniach dotarli do Murzuk, gdzie mieszkało kilka rodzin katolickich, maltańskich i włoskich. Przez trzy dni odprawiał dla nich mszę św. Po kilku dniach karawana dotarła do Bornu, gdzie misjonarz poznał maltańską rodzinę, składającą się z dwojga starszych rodziców i dwóch dorosłych młodzieńców – Paula i Carmelo. Stolicą państwa była Kukawa. Tam został przyjęty przez władcę, szejcha[45] Umaru (1837–1881), syna al-Kanemiego[46]. „Siedział na dużej poduszce, miał złotą opaskę na czole, dwa piękne proste pióra nad głową i krótką, ale bogatą tunikę. Wyglądał na około pięćdziesiąt lat". Po wręczeniu prezentów z Europy o. Filippo otrzymał od niego pozwolenie na pobyt w Bornu: „Był całkiem zadowolony i powiedział mi, że mogę zostać w jego kraju, jak mi się podoba"[47].

Niestety w Kukawie misjonarz zapadł na czerwonkę. Po dwudziestu dniach choroby zdecydował się na powrót, gdyż zorganizowano karawanę do Trypolisu. W drodze towarzyszyli mu wspomniani wyżej dwaj synowie maltańskiej rodziny, którzy nie chcieli się ani żenić, ani osiedlać w Bornu. Po powrocie do Trypolisu o. Filippo da Segni OFM leczył się jeszcze ponad dwa tygodnie z gorączki, a po powrocie do zdrowia, wyruszył do Rzymu. Od grudnia 1850 do września 1852 roku przebywał ponownie w Trypolisie, po czym został wezwany do Włoch, gdzie mieszkał aż do śmierci w 1895 roku.

Niezwykle interesujący jest też fakt, że ta misyjna wyprawa poprzedzała nieco wielką wyprawę badawczą Heinricha Bartha. W tym czasie ta trasa nie była dobrze znana, poza główną wyprawą angielską podjętą przez

[44] Tłum. J. Różański. Cytat za: Tommaso, *Viaggio del Padre Filippo da Segni*, s. 138.

[45] *Shehu* – „mędrzec", „uczony". Ten honorowy tytuł pochodzi z j. arabskiego, gdzie dosłownie oznacza mężczyznę w podeszłym wieku, starca – z założeniem, iż zna on Koran na pamięć.

[46] Por. J. Różański, *Religia i władza. Główne nurty islamu kameruńskiego*, Pelplin 2023, s. 74–75.

[47] Tłum. J. Różański. Cytat za: Tommaso, *Viaggio del Padre Filippo da Segni*, s. 148.

Hugha Clappertona i Dixona Denhama ćwierć wieku wcześniej. To sprawozdanie napisane przez Ojca Filippa jest bardzo proste i nie dostarczało nowych informacji, ale ma w sobie spontaniczność, szczerość i pouczający charakter przyjemnego eseju. Mówi też o wielkim zapale tego misjonarza, który z powodzeniem odbył ogromną podróż w krótkim czasie, wyłącznie po to, aby udzielić sakramentów jednej katolickiej rodzinie, która przez trzydzieści lat przebywała w Borno, pozbawiona duchowego pokarmu. Heinrich Barth opuścił Trypolis 2 kwietnia 1850 roku, zmierzając do Kano przez Murzuk, Ghat i Agadez, a następnie w kwietniu 1851 roku docierając do Kukawy. W tym samym czasie o. Filippo da Segni OFM był w drodze powrotnej z Kukawy do Trypolisu. Jednak nie spotkali się i nie wspominali o sobie. Mimo to relacja misjonarza, opublikowana przez Tommaso Trincia, nie budzi wątpliwości[48].

* * *

W niniejszym tekście przedstawione zostały franciszkańskie próby ewangelizacji Afryki Subsaharyjskiej w regionie zwanym najczęściej Sudanem Środkowym. Wyprawy przedkolonialne do państwa Hausa i imperium Bornu były wyjątkowe, nie tylko pod względem misyjnym, ale także bytności Europejczyków na tych terenach. Z pewnością wielką szkodą jest fakt, że misjonarze nie pozostawiali po sobie zbyt wielu szczegółów etnograficznych, relacji politycznych, danych geograficznych itp. Nie troszczyli się nawet o dokładne zapisywanie przebiegu podróży. Z pewnością cel religijny tych podróży nie zachęcał do tego. Ich świeccy następcy, podróżnicy i odkrywcy XIX wieku, z wielką dokładnością opisywali cały Sudan Środkowy. Ich dane służą dzisiaj nauce, tak jak kiedyś służyły podbojowi kolonialnemu, bo w tym kontekście można także spojrzeć na ówczesne, naukowe wyprawy. Z pewnością w skąpych relacjach z podróży misyjnych ten cel poznawczo-kolonialny jest zupełnie nieobecny.

Z punktu widzenia polskiego dziedzictwa kulturowego z pewnością zaciekawienie budzi udział w tych wyprawach Ślązaka, Seweryna Junga z Głogówka.

Zgodnie ze starą tradycją Kościół katolicki erygował wikariaty i prefektury apostolskie bardzo często jeszcze przed rozpoczęciem faktycznej

[48] Por. Hickey, *The first visit by a Catholic priest to Borno in 1850*, s. 45–54; tenże, *The Trans-Saharan Missions to Northern Nigeria*, s. 98–99.

działalności misyjnej. Z czasem, po rozwoju pracy misyjnej, przekształcał je w diecezje. Jako pierwsza w północnej Nigerii została ustanowiona w 1884 roku Prefektura Apostolska Nigru z siedzibą w Lokoja, a zatem na terenach historycznego państwa Kuararafy. Jednak na faktyczną i skuteczną działalność misyjną trzeba było jeszcze poczekać. Mimo to, omawiane szeroko pierwsze, franciszkańskie przecieranie misyjnych szlaków do imperium Bornu i państw Hausa zostało uwieńczone wymiernymi rezultatami jeszcze w XIX wieku, dzięki działalności misjonarzy ze Stowarzyszenia Misji Afrykańskich (*Société des Missions Africaines* – SMA). W 1886 roku ojcowie Jules Poitier i Fiorentini przybyli do Lokoja, gdzie pracowali już anglikańscy misjonarze z Kościelnego Towarzystwa Misyjnego (*Church Missionary Society* – CMS), którzy odegrali kluczową rolę we wprowadzeniu chrześcijaństwa i zachodniej edukacji w Nigerii w XIX wieku. Lokoja była pierwszą stolicą kolonialnej Nigerii. Jednak wkrótce wycofali się stamtąd, chociaż misjonarze anglikańscy okazywali im życzliwość i pozwalali nawet korzystać ze swego kościoła[49]. Kolejną próbę założenia katolickich misji w Nigerii podjęli Misjonarze Ducha Świętego. W 1902 roku Ojciec Dejeune przybył do Ibi, położonego nad rzeką Benue, 150 km na wschód od Makurdi, opuścił jednak te tereny i przeniósł się w okolice Lokoja do miejscowości Dekina, gdzie Misjonarze Ducha Świętego zamierzali założyć wioskę chrześcijańską. W wyniku niepowodzenia misjonarze ostatecznie opuścili te tereny. Kolejną próbą, tym razem udaną, było założenie stacji w Shendam w regionie Plateau w 1906 roku[50]. Te wysiłki misyjne nie były jednak bezowocne – na miejscu pozostawały skromne, rodzime wspólnoty katolickie.

FRANCISCAN MISSIONARIES IN BORNU AND THE HAUSA LANDS IN THE 17TH, 18TH, AND 19TH CENTURIES

Keywords: Franciscan missions, Carlo Maria di Genova, Severino da Silesia, Borno, Hausa.

Abstract: The expeditions of Franciscan missionaries across the Sahara to the lands of the Borno Empire and the Hausa states rank among the pioneering European expeditions. However, they are little known, as the

[49] Por. E.A. Ayandele, *The Missionary Factor in Northern Nigeria 1870–1918*, w: *The History of Christianity in West Africa*, red. O.U. Kalu, London – NewYork 1980, s. 134.

[50] Por. L. Rasmussen, *Christian-Muslim Relations in Africa: the Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared*, London 1993, s. 29.

missionaries left behind few ethnographic details, political accounts, geographical data, etc. These expeditions were inspired by a desire to reach Christian believers who – according to many accounts – were said to live south of the Sahara, in the vicinity of Borno. Polish readers will likely be most interested in the missionary expedition of 1710–1711, in which Carlo Maria di Genova and Severino da Silesia (Seweryn Jung of Głogówek, Silesia) participated. This article presents these early Franciscan expeditions within the cultural and religious context of the 17th, 18th, and 19th centuries.

Sections: [Introduction] > 1. Eternal trade routes from Central Sudan to the Maghreb > 2. Missionary activity in Tripolitania in the 17th century > 3. Peter Fardé OFM – the slave missionary and Christian legend > 4. Carlo Maria di Genova and Severino da Silesia in Borno and Katsina (1710–1711) > 5. Missionary expedition of Father Filippo da Segni OFM (1850) > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Ayandele E.A., *The Missionary Factor in Northern Nigeria 1870–1918*, w: *The History of Christianity in West Africa*, red. O.U. Kalu, London – New York 1980, s. 133–158.

Baumann H., Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*, Paris 1957.

Dewière R., *Du lac Tchad à La Mecque. Le sultanat du Borno et son monde (XVIe–XVIIe siècle)*, Paris 2017.

Dictionary of the Kanuri language, red. N. Cyffer, J. Hutchison, Dordrecht – Providence 1990.

Ehrenkreutz A.S., *The Year 414/1023–4 in the Commercial Life of Zawila*, w: *Studies in Near Eastern Culture and History*, red. J.A. Bellamy, A. Arbor, Michigan 1990, s. 30–41.

Fardé P., *Copie van de Brieven van den godvruchtigen religeus Broeder Pieter Fardé, Minderbroeder Recollect van de provincie S. Ioseph in 't Graefshap van Vlandern, en ander brieven van diversche, etc.*, Brugee: Weduwe van Franciscus Beernaerts 1778.

Fisher H., *Firearms in the Central Sudan*, „Journal of African History", 12(1971), s. 215–239.

Gray R., *Christian traces and a Franciscan mission in the Central Sudan, 1700–1711*, „Journal of African History", 8(1967), s. 383–393.

Haberlandt A., *Afrika*, w: *Illustrierte Volkerkunde in zwei banden*, vol. 1: *Vergleichende Volkerkunde Amerika-Afrika*, red. G. Buschan, Stuttgart 1922, s. 428–612.

Hickey R., *Filippo da Segni's Journey from Tripoli to Kukawa in 1850*, „International Journal of African Historical Studies", 18(1985), nr 1, s. 145–156.

Hickey R., *The first visit by a Catholic priest to Borno in 1850*, „Savanna", 5(1976), nr 1, s. 45–54.

Hickey R., *The Trans-Saharan Missions to Northern Nigeria*, „Nigerian Journal of Religion and Society", 5(2015), s. 92–101.

Kalck P., *Histoire de la République Centrafricaine des origines préhistoriques à nos jour*, Paris 1974.

Karpiński R., *Severino da Silesia recte Seweryn Jung z Głogówka. Zapomniany franciszkanin-reformat w Centralnym Sudanie na początku XVIII wieku*, „Przegląd Historyczny", 90(1999), nr 4, s. 399–414.

Karpiński R., *Sudan Centralny do końca XVI w.*, w: *Historia Afryki do początku XIX w.*, red. M. Tymowski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996, s. 498–544.

Karpiński R., *Sudan Centralny w XVII i XVIII w.*, w: *Historia Afryki do początku XIX w.*, red. M. Tymowski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996, s. 850–871.

Kenny J., *A seventeenth century Belgian visitor to Agadez and the north of Nigeria: Pieter Fardé*, „Journal of the Historical Society of Nigeria", 10(1981), nr 4, s. 73–89.

Kenny J., *The Catholic Church in Tropical Africa, 1445–1850*, Ibadan 1983.

Lange D., *A Sudanic chronicle: the Borno Expeditions of Idrīs Alauma (1564–1576): according to the account of Ahmad b. Furtū. Arabic text, English translation, commentary and geographical gazetteer*, Stuttgart 1987.

Lewicki T., *Quelques extraits inedits relatifs aux voyages des commercants et des missionaires ibddites nord-africains au pays du Soudan occidental au moyen-âge*, „Folia Orientalia", 2(1960–1961), s. 1–27.

Meunier O., *Les routes de l'Islam. Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIII^e^ au XIX^e^ siècle*, Paris 1997.

Mulders A., *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1960.

Narrative of an Expedition to explore The River Zair [...], „Quarterly Review", 18(1818), nr 36, s. 335–379.

Ndera J.D., *Kwararafa Kingdom in the Benue Valley of Nigeria: Colonial Creation or reality?*, w: *Archaeology, History and Environment in the Middle Benue Valley Nigeria: Essays in Honour of Bassey Wai Andah*, red. A.S. Ihuah, Z.A. Gundu, Saarbrücken 2011, s. 108–117.

Palmer H.R., *History of Katsina*, „Journal of the Royal African Society", 26(1927), nr 103, s. 216–236.

Piłaszewicz S., *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa 1994.

Rasmussen L., *Christian-Muslim Relations in Africa: the Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared*, London 1993.

Różański J., *Maksymilian Ryłło SJ u początków drugiej ewangelizacji Sudanu*, w: *Bilad as-Sudan – Między przeszłością a teraźniejszością*, red. W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek, Pelplin 2020, s. 161–181.

Różański J., *Religia i władza. Główne nurty islamu kameruńskiego*, Pelplin 2023.

Sowing in the Desert: Birth and Growth of the Catholic Diocese of Sokoto, red. E.O. Akubor, A. Akinwale, Sokoto 2014.

Tommaso T., *Viaggio del Padre Filippo da Segni da Tripoli di Barberia al Bournou nel 1850*, „Bollettino della Societá Geografica Italiana", 4(1870), s. 137–150.

Triaud J.-L., *Idris Alaoma*, w: *Les Africains*, red. C.-A. Julien, vol. 3. Paris 1977, s. 45–71.

Vidal P., *Tazunu, nana modé, toala, ou: de l'archéologie des cultures africaines et centrafricaines et leur Histoire Ancienne*, Bangui 1982.

Zeltner J.C., *Pages d'histoire du Kanem, pays tchadien*, Paris 1980.

Zito G., *Religiosi siciliani missionari tra Seicento e Settecento*, w: *Il cammino dell'evangelizzazione: problemi storiografici. Atti del XII Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, Palermo, 19–22 settembre 2000, red. G. Martina, U. Dovere, Bologna 2001, s. 163–208.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 492–517
10.52404/ttnwloc.stwl.28.24

S. MARIA JANA OD TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ OVE
0000-0002-7596-5494
PallottiVMP@GMail.Com

HOZJAŃSKA RECEPCJA WYBRANYCH KANONÓW SOBORU NICEJSKIEGO I W ŚWIETLE KORESPONDENCJI ZE STANISŁAWEM ORZECHOWSKIM

Słowa kluczowe: Stanisław kard. Hozjusz, Stanisław Orzechowski, kanony Soboru Nicejskiego I, recepcja.

Abstrakt: Niniejsze opracowanie stanowi wkład badawczy w toczącym się procesie beatyfikacyjnym o heroiczności cnót Sługi Bożego Stanisława kard. Hozjusza. Zostało osadzone w kontekście współczesnej dyskusji na temat zachowania celibatu duchowieństwa oraz dopuszczania do święceń mężczyzn żonatych. W przedmiotowej analizie wykorzystano dwa listy: Stanisława Orzechowskiego i Sługi Bożego Stanisława kard. Hozjusza, składające się na tekst łacińskiego starodruku *De loco et authoritate Romani Pontificis in Ecclesia Christi & Concilis. Stanislai Hosii Cardinalis Varmiensis epistola ad Stanislaum Orechovium. Præfixa est & Orechovii Epistola, ad quam respondetur*. Źródło to nie było dotąd przedmiotem oficjalnej translacji na język polski. Z uwagi na wysoki styl neolatiny Hozjusza i Orzechowskiego, cechujący się dawną brachygrafią, zdecydowano się na poddanie tekstu łacińskiego krytycznej transkrypcji i opatrzenie go równoległym, autorskim przekładem w języku polskim. Biorąc pod uwagę wymogi metodologii teologicznej i postulat ekumenizmu teologicznego, celem opracowania jest synteza polemicznej myśli Stanisława kard. Hozjusza, dokonana z zastosowaniem metod właściwych historii teologii, tj. selekcji źródeł, lektury i krytycznej analizy, porównania i syntezy podobieństw, próby rekonstrukcji zasadniczych elementów systemu

S. MARIA JANA OD TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ OVE (Małgorzata Parcheniak) (1968–); 1992, mgr: prawo i administracja (UMK, Toruń); 2019, konsekrowana wiecznie pustelnica diecezji elbląskiej; zainteresowania naukowe: teologia duchowości, mistyka, źródła dorotańskie, eremityzm.

Hozjusza o charakterze interpretacyjnym. W opracowaniu zastosowano metody: historyczno-krytyczną, historyczno-dogmatyczną i filologiczną. W opracowaniu zaakcentowano dążność do integralnego odczytania myśli teologicznej Hozjusza na podstawie krytycznie zanalizowanych źródeł hagiologicznych we współczesnym kontekście życia Kościoła powszechnego, łącząc ściśle metody historyczne z odpowiednią interpretacją teologiczną.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Określenie pojęcia recepcji w ujęciu Stanisława kardynała Hozjusza > 2. Zasady ogólne hozjańskiej recepcji wybranych kanonów nicejskich > [Podsumowanie].

Przedmiotem niniejszego opracowania jest analiza recepcji wybranych kanonów Soboru Nicejskiego I (325), zaprezentowana w korespondencji kardynała i biskupa warmińskiego sługi Bożego Stanisława Hozjusza (1504–1579), prowadzonej ze Stanisławem Orzechowskim (1513–1566): wielokrotnie ekskomunikowanym kapłanem katolickim, kanonikiem przemyskim, pisarzem, historykiem, autorem pism politycznych i religijnych okresu renesansu. Ze względu na bogactwo dorobku epistolarnego kardynała Hozjusza (mającego bezpośredni związek z osobą i sprawą Orzechowskiego), zaistniała konieczność ścisłej selekcji materiału badawczego. Stąd zakres analizy został ograniczony: 1) przedmiotowo (zamknięty w przestrzeni analizy epistolarnej recepcji treści trzech kanonów Soboru Nicejskiego I: trzeciego, piątego i szóstego) i 2) czasowo (zamknięty w spektrum dwóch ostatnich listów: Orzechowskiego do Hozjusza i Hozjusza do Orzechowskiego z roku 1563. Oba listy zostały wydane drukiem w oficynie Cholinusa Maternusa w Kolonii w formie łacińskiego starodruku *De loco et authoritate Romani Pontificis in Ecclesia Christi & Concilis. Stanislai Hosii Cardinalis Varmiensis epistola ad Stanislaum Orechovium. Præfixa est & Orechovii Epistola, ad quam respondetur*[1]). Wybór tegoż materiału źródłowego został podyktowany okolicznością ostatecznie zamykającą całość dorobku epistolarnego Orzechowskiego. Śmierć Orzechowskiego (1566) wskazała bowiem potrzebę uznania tego

[1] S. Hozjusz, *De loco et authoritate Romani Pontificis in Ecclesia Christi & Concilis. Stanislai Hosii Cardinalis Varmiensis epistola ad Stanislaum Orechovium. Præfixa est & Orechovii Epistola, ad quam respondetur* (*De loco et authoritate*), Kolonia : Cholinus Maternus 1567, PAN Biblioteka Kórnicka, sygn.Cim.O.380. W opracowaniu wykorzystano pełne teksty obu listów, opublikowanych w jednym starodruku, zredagowanych w renesansowej łacinie, z uwzględnieniem specyfiki języka, stylistyki epoki oraz uwag i komentarzy wydawcy, zawartych w marginaliach starodruku.

listu Orzechowskiego do Hozjusza za moment kulminacyjny i konkluzywny w jego korespondencji z kardynałem Hozjuszem, a jednocześnie wieńczący dorobek epistolarny Roksolana w polemice z kardynałem Hozjuszem.

1. Określenie pojęcia recepcji w ujęciu Stanisława kardynała Hozjusza

Mając na uwadze dorobek teologiczny, wypracowany w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX wieku, należy wskazać, że problem ten w toku badań hozjańskich analizował Jacek Jezierski. Wskazał on m.in., iż: „recepcja eklezjalna staje się kryterium prawdziwości tez i interpretacji teologicznych"; „w przekonaniu Hozjusza, proces recepcji doktrynalnej stanowił [...] konieczny moment w dochodzeniu do poznania Słowa Bożego i [...] w ocenie poglądów teologicznych". Autor ten zauważył, iż „samo zjawisko recepcji jawiło się [Hozjuszowi] jako rzeczywistość złożona", gdyż „o recepcji decyduje [...] zarówno wiara Ludu Bożego, jak i nauczanie teologów oraz świętych, a także stanowisko magisterium eklezjalnego". W jego perspektywie badawczej Hozjusz „przez recepcję rozumiał [...] uprawniony sposób weryfikacji poglądów teologicznych", a „recepcja eklezjalna (stanowiła) swoistą hermeneutykę świadectw Objawienia i Tradycji, a także ocenę zgodności ze Słowem Bożym nowych interpretacji teologicznych". Autor ten skonstatował, że: „Kardynał wielokrotnie wyliczał składowe procesu recepcji: *quod Orthodoxi docuerunt, quod auctoritas Ecclesiae tradidit, quod populus Christianus amplexus est, quod scholae defendunt; Quod omnium est, quod catholicum est, quod orbis totius Christianitatis consensum receptum est*". Uwzględniając powyższe okoliczności, badacz podnosił iż: „w wyniku [...] samodzielnych studiów patrystycznych Kardynał rozpatrywał pojęcie recepcji w kontekście własnej koncepcji Kościoła. W związku z tym uważał on, że przede wszystkim w sposób wyłączny magisterium Kościoła posiada zdolność recepcji i nieskażonego wyrażania wiary Apostołów oraz Ojców", zaś „magisterium czyni to w imieniu całego Kościoła". Jezierski podsumował, iż magisterium „jest zdaniem Kardynała, niejako „streszczeniem" całego Kościoła, a także strukturą upoważnioną do wyrażania stanów jego świadomości oraz wiary. Tak więc wartość dogmatycznych orzeczeń magisterium polega na przyjmowaniu przez nie oraz przekazywaniu wiary apostolskiej i katolickiej. W ujęciu tegoż teologa hozjańskie „*receptio Ecclesiæ* dokonuje się jurydycznie poprzez *receptio pastorum*, (gdzie) w procesie dojrzewania aktu hierarchicznej recepcji eklezjalnej bierze udział cała wspólnota Kościoła". Angażując się w komparatystykę ekumeniczną

Jezierski zauważył, że „hozjuszowe pojęcie recepcji różniło się bardzo od nowożytnego rozumienia tego problemu przez myśl prawosławną, inspirowaną pracami Aleksego Chomiakowa (1804–1860), Mikołaja Afanasjewa (1893–1966) i innych. Dla kardynała recepcja była procesem, w którym decydującą rolę odgrywa episkopat pod przewodnictwem biskupa Rzymu, jako rozstrzygająca instancja w dążeniu do rozpoznania, określenia i przyjęcia niezmiennej Tradycji apostolskiej Słowa Bożego, zawartej w tradycjach kościelnych". Teolog wyjaśniał jednocześnie różnice w zakresie podejścia do problematyki recepcji w katolicyzmie i prawosławiu, podkreślając konieczność rozpatrywania problemu na tle odmiennej eklezjologii. Zauważył jednocześnie, że „podjęcie przez Kardynała zagadnienia recepcji, wprawdzie tylko fragmentaryczne, było formą kontynuacji oraz dialogu z myślą wielkich teologów katolickich, którymi byli między innymi [...] Cervini i Seripando". W konsekwencji Jezierski zaprezentował pogląd, iż: „refleksja katolickich teologów XVI w. nad *receptio Ecclesiæ*, a w przypadku Hozjusza wyraźny patrystyczny rodowód zainteresowania się tym zagadnieniem, stanowiły świadectwo otwarcia myśli Kościoła Zachodu okresu renesansu na problematykę, którą w innej formie i perspektywie podjęła w XIX i XX w. myśl prawosławia". Autor ten podkreślił, iż Hozjusz „zwracał też baczną uwagę na czynniki umożliwiające właściwą hermeneutykę Tradycji, tzn. zmysł wiary, konsens Ojców, Pasterzy, Teologów, Eklezji oraz na zagadnienie recepcji"[2].

Zaprezentowane wyżej tezy Jezierskiego są we współczesnych badaniach nie do pominięcia, choć ich szczegółowa analiza wykracza poza ramy niniejszego wywodu. Stałe odniesienie do przywołanych wniosków – bez powtarzania samych tez – stanowi jednak oczywistą konieczność w toku dalszych analiz. Ma to szczególne znaczenie w kontekście zmieniającej się współcześnie perspektywy ekumenicznej, zwłaszcza w obliczu rodowodu Stanisława Orzechowskiego po kądzieli oraz Tradycji prawosławnej, która od najmłodszych lat kształtowała profil jego duchowości w domu rodzinnym. W tym opracowaniu zasadniczy obszar badań stanowiło bowiem owo przejście od hermeneutyki recepcji Hozjusza, reprezentującego trydencką wizję eklezjologii, do ujęcia Orzechowskiego, który przez rusińskie korzenie i prawosławną matkę balansował pomiędzy dwoma światami: ortodoksji katolickiej i prawosławnej. Na tym etapie

[2] J. Jezierski, *Nauka Stanisława Hozjusza o Słowie Bożym*, StWarm, 22–23(1985–1986), s. 291–294.

określono fundamentalne wnioski doktrynalne i pastoralne, na których kardynał oparł swój wywód, czyniąc ze swej autorskiej recepcji wybranych kanonów nicejskich – narzędzie pastoralne. Perspektywa ta jest poprawna w wymiarze soteriologicznym. Z tego też powodu, mimo licznych wątpliwości, na tym etapie Hozjusz nie zerwał korespondencji z Orzechowskim. Kardynałowi Hozjuszowi chodziło bowiem o to, aby Orzechowski przez nawrócenie mógł dostąpić zbawienia i uniknąć potępienia.

2. Zasady ogólne hozjańskiej recepcji wybranych kanonów nicejskich

W analizie przedmiotowego problemu punktem wyjścia jest wstępne ustalenie zasad ogólnych hozjańskiej recepcji kanonów nicejskich, tj. generalnych, stałych i/lub powtarzających się zasad myślenia dogmatycznego kardynała, w kwestii recepcji tych kanonów. Chodzi zatem o ustalenie, zebranie i systematyzację pewnych zasad naczelnych, swoistych kluczy interpretacyjnych, które kardynał stosował w celu zrozumienia i zastosowania dorobku Nicei, uporządkowanych w tym celu, aby w trzonie analizy szczegółowej uniknąć powtórzeń. Całość dorobku teologicznego Stanisława kardynała Hozjusza dowodzi tego, iż konsekwentnie podejmował refleksję teologiczną w ramach osobistego studium patrologii (w tym refleksję nad problemem recepcji kanonów nicejskich w kontekście bieżących wydarzeń współczesności), przede wszystkim z uwagi na zleconą mu przez papieży Pawła IV (1555–1559) i Piusa IV (1559–1565) misję legacką na Sobór Trydencki (1545–1563) oraz zawsze aktualne w posłudze biskupiej potrzeby pastoralne i jurysdykcję. W ten sposób stale studiując, kardynał doskonale rozumiał, w jaki sposób dogmaty „żyją" w historii i wpływają na przebieg różnych procesów historycznych (w tym m.in. ewolucję państwa i prawa). Stąd Hozjusz wyprowadzał wniosek, że recepcja dorobku soborów właściwie nigdy się nie kończy i po okresie „małej recepcji" kanonów Soboru Nicejskiego I (trwającej niewiele ponad pół wieku, tj. w latach 325–381, która w istocie była czasem uczenia się: czym była Nicea i walki o przetrwanie) – w wieku XVI nadszedł czas „wielkiej recepcji" kanonów nicejskich, ponieważ Nicea została ponownie zaatakowana przez reformację. W Rzeczpospolitej boleśnie zasłużył się zwłaszcza jej radykalny nurt: antytrynitaryzm, zaprezentowany przez Braci Polskich, podważający fundamenty dogmatu o Trójcy Świętej.

Sługa Boży Stanisław kardynał Hozjusz jako główny architekt polskiej kontrreformacji podejmował polemikę i walkę z protestantami, widząc

w dziejach chrześcijaństwa bynajmniej nie nową dyskusję dogmatyczną, ale powtórzenie problemów z wieku IV. Takie postrzeganie procesów implikowało konieczność ponownego zastosowania dorobku Nicei jako tarczy przeciwko niebezpiecznym prądom i postawienie go jako tamy dla chaosu interpretacyjnego. Z tego powodu w papieskim *breve* z roku 1560 Hozjusz doczekał się miana: „drugiego Atanazego" (łac. *alter Athanasius*)[3], które niosło ze sobą ogromny ładunek prestiżu w ówczesnym świecie chrześcijańskim jako bezpośrednie nawiązanie historyczne; uzasadnienie przyczyny (łac. *causa*) nominacji Hozjusza do grona pięciu legatów papieskich, przewodniczących obradom Soboru Trydenckiego; podkreślenie znaczącego wpływu międzynarodowego nieugiętego dyplomaty i teologa, najbardziej rozpoznawalnego polskiego duchownego XVI-wiecznej Europy.

Warto zauważyć, że hozjańska recepcja Nicei w nowożytności nie była recepcją automatyczną, podejmowaną wprost, pozbawioną różnicowania i uwzględniania zmienionych okoliczności, lecz możliwą do określenia jako recepcja „w akcji". Można przyjąć, że kardynał nie odkrywał Nicei na nowo, lecz że ją reaktualizował. Jeżeli przyjąć, iż recepcja kanonów soborowych to długofalowy proces, w którym wspólnota wierzących uznaje i wciela w życie naukę soboru, to w XVI-wiecznej Rzeczpospolitej Hozjusz był teologiem, który wydobywał spod późniejszych, wielokrotnie nałożonych warstw interpretacyjnych i eksponował warstwę pierwotną: „nicejską tożsamość" katolicką. Nauka geologii zna pojęcie odkrywki, konserwacja zabytków i ikonografia – pojęcie odsłaniania pierwotnej warstwy malarskiej. Hozjusz w pracy teologicznej i pastoralnej zastosował analogiczne narzędzia, służące odkrywaniu rdzeni prawd dogmatycznych i warstw zbieżnych bądź różnych z logiką historii danego kanonu. Recepcja kanonów Soboru Nicejskiego I w całości korespondencji Stanisława kardynała Hozjusza nie była jedynie akademickim nawiązaniem do historii, lecz fundamentem jego strategii kontrreformacyjnej. W swej korespondencji Hozjusz często poruszał temat recepcji kanonów, tj. tego, jak postanowienia soborowe są przyjmowane, interpretowane i wcielane w życie przez wspólnotę wiernych.

[3] Prawdopodobna datacja tego *breve* przypadła 20 marca 1560 r. Sens tego najwyższego z możliwych komplementu teologicznego, odkrywany w kontekście nicejskim oznaczał, że uhonorowana nim osoba nie tylko broni instytucji, ale ratuje samą istotę chrześcijaństwa przed rozpadem. Stolica Apostolska w oficjalnych pismach wielokrotnie podkreślała, że Stanisław kardynał Hozjusz był dla północnej Europy tym, czym Atanazy był dla Wschodu. Por. H.D. Wojtyska, *Cardinal Hosius Legate to the Council of the Trent*, Rome 1967, s. 145.



Jan Matejko, *Rzeczpospolita Babińska*, 1881, Muzeum Narodowe w Warszawie, nr MP 2013 MNW

https://cyfrowe.mnw.art.pl/pl/zbiory/445880 [20.05.2026]

W nauczaniu Hozjusza Nicea stanowiła nienaruszalny wzorzec jedności Kościoła i autorytetu Tradycji, który przeciwstawiał on postulatom reformacji. Stąd konkretne przejawy tej recepcji, podejmowanej nie w formie ślepej subsumpcji norm kanonów do konkretnego stanu faktycznego ale jako akt wiary, Hozjusz stosował w trzech głównych obszarach: 1) obrony prymatu papieskiego, nieomylności Kościoła i ciągłości tradycji, niezmienności prawd wiary i przekazywania ich przez sukcesję apostolską według zasady *consensus patrum* (recepcja kanonu VI Soboru Nicejskiego); 2) podejścia do ekskomuniki jako kary naprawczej, czasowej, wymierzanej w nadziei nawrócenia ekskomunikowanych i ich powrotu na łono Kościoła katolickiego (recepcja kanonu V Soboru Nicejskiego); 3) uzasadnienia celibatu i gwarancji czystości obyczajów w celu zachowania czystości kultu Bożego (recepcja kanonu III Soboru Nicejskiego). W ujęciu Hozjusza, w tych zakresach problemowych, okres nicejski był zdecydowanie „złotym wiekiem", do którego Kościół według jego koncepcji teologicznej musiałby powrócić, by skutecznie odeprzeć reformację.

2.1. Kanon III

W redakcji III kanonu Soboru Nicejskiego I w brzmieniu: „wielki sobór zabronił całkowicie biskupom, prezbiterom, diakonom i wszystkim członkom stanu duchownego, zamieszkiwać z kobietą, chyba że jest to matka, siostra, ciotka lub inna osoba stojąca poza wszelkimi podejrzeniami", krytyczna argumentacja kanoniczna zwrócona została „przeciwko ukrytym

formom konkubinatu", a nie przeciwko „celibatowi, który nie był jeszcze w Kościele obowiązujący"[4]. Wnioskując jednak z mniejszego na większe, kardynał Stanisław Hozjusz, o ile w każdym przypadku przeciwstawiłby się wszelkiej formie zgorszenia publicznego, potencjalnie mogącego stanowić zarzewie zła i grzechu, o tyle bardziej zdecydowanie – właśnie na podstawie dyspozycji tej normy – argumentował za zachowaniem celibatu przez duchownych. Kardynał opierał się wszakże na tradycji pafnucjańskiej, (tj. znajomości „relacji z wystąpienia Pafnucego, biskupa górnej Tebaidy, [zaprezentowanej] na Soborze w Nicei, idąc za relacją Sokratesa z Konstantynopola" i Sozomena[5]. Na Soborze Nicejskim I ustalono, iż „wyświęceni po zawarciu małżeństwa nie musieli rozstawać się ze swymi żonami, a jedynie tym, którzy przyjęli święcenia, nie założywszy wcześniej rodziny, nie pozwalano się już żenić", „przyjęto stanowisko Pafnucego za słuszne, nie podjęto w tej materii uchwały wiążącej", „zrezygnowano z przymusu, pozostawiając ową kwestię indywidualnemu rozeznaniu"[6]. W odniesieniu do żonatych duchownych, Sławomir Bralewski zaznaczył, iż Sozomen „zwracał uwagę, podobnie do Sokratesa, na przestrogę Pafnucego, wedle której wprowadzenie wspomnianego zakazu narazi owych duchownych na niepotrzebne uciążliwości i może stać się dla nich i ich małżonek przyczyną naruszenia zasad cnotliwości"[7].

Hozjusz znając tę tradycję, różnicował sytuacje kanoniczne mężczyzn uprzednio żonatych i następnie wyświęconych, i przeciwne: jawnego domagania się przez prezbiterów, i biskupów sakramentu małżeństwa lub konwalidacji małżeństw zawartych w atmosferze skandalu i legitymizacji dzieci narodzonych z tych związków. Kardynał optował za dobrowolnością celibatu, opartego na radzie ewangelicznej i apostolskiej, uzdalniającego duchownych do pełniejszej, głębszej i gorliwszej służby Bożej, niezakłócanej czynnikami zewnętrznymi. Zakładał przy tym, że dobrowolność ta osadzona jest w człowieczeństwie na indywidualnej, kruchej naturze,

[4] A. Baron, *Kanony*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. 1, Kraków 2001, s. 29.

[5] S. Bralewski, *Był wieśniakiem, miał żonę i dzieci, ale nie był przez to gorszy w sprawach Bożych". O instytucji małżeństwa w „Historii kościelnej" Sozomena z Bethelii*, VP, 97(2026), s. 93–108.

[6] Tamże, s. 96; por. D. Kasprzak, *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych (IV–VII w.)*, w: *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, s. 120–121.

[7] Tamże, s. 96.

wspieranej dzięki współpracy z łaską umiłowania Chrystusa i królestwa niebieskiego ponad wszystko.

W konkrecie treści epistolarnych zawartych w cytowanym starodruku, w liście Hozjusza do Orzechowskiego wybrzmiały wyważone argumenty pastoralne doświadczonego teologa. Kardynał był świadom teologicznej gry pozorów i pisemnych konfabulacji Orzechowskiego. Wynikały one po części z braku dostatecznej refleksji teologicznej piszącego, a po części z jego rodowodu, pochodzenia, niespokojnej natury[8], kłopotów materialnych i złego wpływu środowiska. Liczba procesów, których stroną był Orzechowski, rosła. Generowało to koszty i zakłócało spokój ducha, niezbędny do właściwego rozeznawania problemów bieżących i teologicznych.

Sam Orzechowski czuł się z rodu Rusinem, z narodu Polakiem (łac. *Gente Ruthenus*, *Natione Polonus*). Był synem Jadwigi Baranieckiej, córki popa z Kościanek. Dzięki matce Orzechowski był silnie związany z tradycją ruską i Kościołem wschodnim, w którym małżeństwa duchownych były w pełni aprobowane. Stąd Orzechowski w małżeństwach duchownych nie widział nic dziwnego ani stanowiącego umniejszenie bądź barierę we współpracy z łaską sakramentu kapłaństwa. Bagatelizując i ignorując zobowiązania kapłańskie, zaciągnięte w Kościele katolickim w Wielką Sobotę roku 1543 w Przemyślu, zbuntował się przeciwko przymusowemu celibatowi kapłańskiemu w Kościele katolickim. Najpierw związał się w formie konkubinatu z panną Anną Zaparcianką (z rodu Zaparców). Relacja tej pary miała miejsce w latach: 1548–1550. Stała się zarzewiem wielkiego skandalu religijnego i politycznego. W roku 1549 Orzechowski został wezwany przed sąd biskupi pod zarzutami życia w konkubinacie z uwiedzioną przez siebie dziewicą, szlachcianką, czyniąc ją przez to publicznie skompromitowaną przez ten związek: kapłańską nałożnicą. Pod ogromną presją kościelną i w wyniku procesów, które groziły mu utratą szlachectwa i majątku, Orzechowski, pod naciskiem wyroku sądu biskupiego ostatecznie odsunął od siebie Annę Zaparciankę w roku 1550. Jako kapłan katolicki nie uznał bynajmniej za błąd swej decyzji o życiu w publicznym grzechu uwiedzenia i defloracji dziewicy, publicznego zhańbienia zarówno jej, jak i jej rodziny oraz nierządu (ówcześnie: porubstwa, wszeteczeństwa), ale jedynie fakt życia z kobietą bez ślubu. Następnie zawarł związek małżeński 9 lub 19 lutego 1551 roku w Rzeszowie z panną Magdaleną Chełmską (ok. 1535–1566), pochodzącą z zamożnej rodziny szlacheckiej

[8] Wojtyska, *Cardinal Hosius Legate*, s. 245.

z Chełma (województwo ruskie)[9]. Orzechowski ewidentnie testował granice wytrzymałości jurysdykcji kościelnej, zanim zdecydował się na pełne zerwanie z dyscypliną kościelną przez formalny ślub. W konsekwencji za zawarcie małżeństwa biskup przemyski Jan Dziaduski dnia 8 kwietnia 1551 roku wyrokiem, zawartym w dekrecie sądu biskupiego (konsystorskiego) w Przemyślu rzucił na niego klątwę (ekskomunikę), skazał na banicję, pozbawienie beneficjów kościelnych i szlachectwa. Ze związku, tj. kwestionowanego małżeństwa Orzechowskich, urodziło się pięcioro dzieci: Andrzej, Stanisław, Krzysztof, Anna i Zofia. Walka o uznanie związku z Magdaleną Chełmską za legalny (zarówno w świetle prawa kościelnego, jak i świeckiego) trwała latami i stała się jednym z głównych wątków publicystycznych w dorobku Orzechowskiego.

Z upływem lat, czynnikiem dominującym na drodze procesowej, była jego walka o legitymizację dzieci. W XVI-wiecznej Rzeczpospolitej bękarci (tj. pochodzące z nieprawego łoża potomstwo tych, którzy popadli pod klątwę kanonu), nie dziedziczyło majątku, *ex lege* było pozbawione tytułu szlacheckiego, odsunięte od spraw publicznych i pozbawione możliwości przyjęcia święceń. Orzechowski zmierzał w sposób oczywisty przez oczekiwaną legitymizację potomstwa do zabezpieczenia bytu materialnego, statusu społecznego i stanowego swojej rodzinie. Kardynał znał treść zarzutów karnych, wytoczonych przeciwko Orzechowskiemu i był świadom wszystkich okoliczności, branych pod uwagę na sądzie, przeprowadzanym przez Sobór Trydencki w jego sprawie.

W łacińskiej treści listu, napisanego przez Orzechowskiego do kardynała Hozjusza dnia 29 maja 1563 r. z Przemyśla[10], doskonale wybrzmiały: 1) ton nader obcesowy i zdecydowanie pouczający adresata: purpurata i legata papieskiego; 2) w wielu miejscach wprost bezczelny styl wywodu, przeprowadzonego przez nadawcę listu-podsądnego Soboru Trydenckiego. Orzechowski, banalizując zarówno świętość kapłaństwa, jak i małżeństwa, bluźnierczo i otwarcie kpił sobie na piśmie z obu rzeczywistości, a zarazem stanowiących je Boskich praw: *de uxor & de fermento lis errat inter nos capitalis. Sed tamen, neque uxor salutis nostræ prora est, atque puppis*[11] („ani żona nie jest dziobem i rufą naszego zbawienia”[12]).

[9] *Orzechowski Stanisław*, w: PSB, t. 24, Wrocław 1979, s. 289.

[10] S. Orzechowski, *List do Stanisława kard. Hozjusza*, w: *De loco et authoritate*, arkusz B 3 *in fine*. List Orzechowskiego nie zawiera paginacji.

[11] Wyrażenie idiomatyczne, tamże, arkusz A5.

[12] Tłumaczenia tekstów łacińskich z *De loco et authoritate*... pochodzą od autorki artykułu.

Błagał przy tym ojców trydenckich (sytuując się mentalnie co najmniej jako równy między równymi, o ile nie ich zwierzchnik z ustanowienia Bożego-prawdziwy obrońca Kościoła świętego), o zachowanie przez nich wierności: *ipsa patria: quæ afflicta, nimiumque; sectis (ut tuo utar verbo) dissecta, ne federes tanto in motu rerum, tuam fidem implorat, quæ, nisi istic Tridenti vos occurritis, præ libertate nimia, quæ ad licentiam iam excessit, citius quam Germania, aut Galia, motu conuelletur corruetque; suo*[13] („sama ojczyzna: która nękana i nadmiernie (by użyć tego słowa) rozdarta przez sekty, abyś w tak wielkim zamęcie spraw nie zwlekał, błaga o twoją wierność. Jeśli wy tam, w Trydencie, nie zaradzicie temu, to z powodu nadmiernej wolności, która przeszła już w samowolę, (ojczyzna) szybciej niż Niemcy czy Francja zostanie wstrząśnięta niepokojem i runie pod własnym ciężarem").

Znamienne, że czynił to jako podsądny, winien kwalifikowanych form cudzołóstwa prezbiter, publicznie trwający w grzechu ciągłym. Jednocześnie Orzechowski ze swadą grał na uczuciach patriotycznych kardynała, grożąc mu m.in., że w przypadku braku jego osobistego nawrócenia na chrześcijaństwo (jak również pozostałych ojców trydenckich), stanie się on współwinnym upadku ojczyzny.

W wspomnianym na początku starodruku liście, z dnia 10 lutego 1567 r. ks. Tomasza z Płazy proboszcza kościoła św. Szczepana w Krakowie, skierowanym do biskupa przemyskiego Walentego Herburta (1524–1572), stanowiącym pismo przewodnie do obu listów – Orzechowskiego do Hozjusza i Hozjusza do Orzechowskiego – zawarty został niezwykle celny komentarz nadawcy o postawie zmarłego niespełna rok wcześniej Orzechowskiego: *Requirebat enim is nescio quid in Concilio illo, vir doctus ille quidem, ut nosti præsul optime, & facundus, sed qui plusculum ingenio suo indulgeret, eiusque quasi æstu quodam transversus nonnunquam abriperetur*[14] („Domagał się on bowiem nie wiadomo czego od owego Soboru – mąż to wprawdzie uczony, jak najlepiej wiecie Dostojny Arcypasterzu, i wymowny, lecz taki, który nieco zbyt mocno folgował swemu talentowi i bywał niekiedy przezeń porywany jakby gwałtownym prądem swego umysłu").

Czego przede wszystkim domagał się Orzechowski od soboru? Nie omieszkał nadmienić o tym problemie w zakończeniu listu do sędziwego kardynała: *uxor & liberii mei te salutant, tibique; se una mecum*

[13] Orzechowski, *List do Stanisława kard. Hozjusza*, arkusz A5.

[14] Tamże, arkusz A2. Stanisław Orzechowski zmarł w 1566 r. Datacja jego zgonu jest nieokreślona. Istotne jest to pośmiertne (1567), opatrzone komentarzem autorskim, doręczenie kompletu obu listów według właściwości miejscowej biskupowi przemyskiemu.

commedant, tequm; orant, ut matrimonio nostro apud Patres, si usus venerit, istic ne desis[15] („żona i dzieci moje pozdrawiają Cię i wraz ze mną polecają się Twojej pamięci, prosząc Cię, abyś – jeśli zajdzie taka potrzeba – nie odmówił wsparcia naszemu małżeństwu wobec Ojców").

Planowana i upragniona przez Orzechowskiego legitymizacja dzieci[16] i uznanie jego związku z ich matką za małżeństwo przez ojców soborowych oznaczałoby uchylenie ekskomuniki, banicji i infamii, normalizację statusu kanonicznego, stanowego i materialnego Orzechowskich. Liczne procesy generowały coraz większe koszty, a potrzeby materialne dzieci w sposób nieunikniony wzrastały.

Co na tak określone dezyderaty odpowiedział kardynał? Świadom, że jurysdykcja w tej skandalizującej i angażującej już całą Europę sprawie, przysługuje papieżowi i soborowi, pominął wyrażenie własnego stanowiska. Tak można by stwierdzić, stosując wyłącznie wykładnię językową tekstu. W rzeczywistości było inaczej. Hozjusz miał pełną świadomość, że od pasterskiej wrażliwości i subtelności w zakresie sposobu wyrażania się zależy sukces terapeutyczny w prowadzeniu dusz błądzących. Nie chodziło tu bowiem tylko o Stanisława Orzechowskiego, ale o jego rodzinę, poplecznków i sympatyków. Stąd kardynał nie wspominając o recepcji kanonów nicejskich w tej sprawie – w istocie nie pominął jej, lecz narrację swego listu zbudował na fundamentalnej treści III kanonu nicejskiego. Wywód oparł na bazie: spokojnej, nad wyraz delikatnej a dzięki temu tak silnej, pozbawionej mentorstwa i gróźb argumentacji teologicznej. Z wykładni systemowej listu Hozjusza wynika jasno, jak spod warstw argumentacji dotyczącej spraw bieżących, analizowanych na Soborze Trydenckim, przebija nicejska „warstwa zasadnicza", wywiedziona z III kanonu nicejskiego, który: 1) w katalogu warunkowo uprawnionych do wspólnego zamieszkania z duchownymi nie wymieniał ani kochanek, ani żon; 2) imperatyw kategoryczny konstruujący dyspozycję jego normy: „wielki sobór zabronił całkowicie [...] wszystkim członkom stanu duchownego zamieszkiwać z kobietą" jest oczywisty. W nowożytnej formacji akademickiej duchowieństwa już u początku studiów proponuje się wykład logiki, aby nauczyć alumnów zasad logicznego myślenia. Mądrość Kościoła przewidziała to rozwiązanie m.in. dlatego, że szatan zaślepia umysły zniewolone i pozbawia je zdolności prawidłowego rozumowania

[15] Tamże, arkusz B3.

[16] Wojtyska, *Cardinal Hosius Legate*, s. 248.

i wnioskowania, opartego na prawdzie. Hozjusz rozpoznał w duchu stopnie zniewolenia duchowego Roksolana. Kardynał wiedząc, że czcza retoryka nie wypędzi odwiecznego kłamcy z duszy Orzechowskiego, a pomóc może jedynie modlitwa błagalna o zbawienie napisał: *DEUS orandus, illius est auxilium implorandum, qui potest etiam ex lapidibus filios Abrahe suscitare*[17] („Należy modlić się do BOGA, należy błagać o pomoc Tego, który może nawet z kamieni wzbudzić synów Abrahamowych") w odpowiedzi na jego list. Nie napominał go po raz kolejny, nie wzmacniał argumentacji, nie piętnował z mocą zła publicznych grzechów ciągłych, w których trwał zbuntowany prezbiter tak, czy inaczej oczekujący na sąd soboru, a jak się wkrótce okazało na sąd Boży w konsekwencji śmierci.

2.2. Kanon V

Dzięki redakcji V kanonu Soboru Nicejskiego w brzmieniu: „Co się tyczy duchownych lub świeckich, którzy zostali ekskomunikowani, to wyrok wydany przez biskupów każdej prowincji musi mieć moc prawa, zgodnie z kanonem, który nakazuje, że ci którzy zostali wyłączeni ze wspólnoty przez jednych, nie mogą być przyjmowani przez innych. Trzeba jednak zbadać, czy biskup nie wydał wyroku wykluczenia ze wspólnoty powodowany małodusznością, chęcią rywalizacji lub też jakimś innym uczuciem niechęci. Żeby mogło zostać przeprowadzone takie dochodzenie, wydaje się nam rzeczą słuszną polecić, aby w każdej prowincji zwoływano synod dwa razy do roku. W ten sposób zebrani razem wszyscy biskupi prowincji będą mogli rozpatrzyć wszystkie kwestie tego rodzaju, aby wszyscy dowiedzieli się, że ci którzy ewidentnie poróżnili się ze swoim biskupem, sprawiedliwie zostali ukarani ekskomuniką, która pozostanie w mocy aż do chwili, gdy na zgromadzeniu biskupów lub biskupowi, który ten wyrok wydał, spodoba się ją złagodzić. Synody te mają się odbywać, jeden przed postem czterdziestodniowym, byśmy oddaliwszy wszelką małoduszność, mogli oddać Bogu czystą ofiarę, a drugi jesienią"[18]. Sprawa Stanisława Orzechowskiego zyskała jasną wykładnię zarówno co do zasadności zastosowanych sankcji karnych, jak i możliwych do zastosowania instrumentów naprawczych.

Kardynał w dialogu z Orzechowskim zmierzał do przeprowadzenia go drogą posłuszeństwa wiary ku najtrudniejszej decyzji życia, przesądzającej

[17] S. Hozjusz, *List do Stanisława Orzechowskiego*, w: *De loco et aucthoritate*, s. 3 (arkusz A5). List Hozjusza do Orzechowskiego zawiera paginację.

[18] Baron, *Kanony*, s. 30–31.

o kształcie jego wieczności – decyzji o uznaniu wielu win i prośby o miłosierdzie. W pełni aprobując zasadność zapadłego wyroku sądu konsystorskiego, Hozjusz nie zaliczał Orzechowskiego do grona niewinnie skazanych. Dostrzegał jednak możliwość potraktowania orzeczonej uprzednio ekskomuniki jako kary naprawczej – szansy na nawrócenie Orzechowskiego (pod warunkiem uznania win i podjęcia pokuty), prowadzącej do uzdrowienia wewnętrznego. A zatem podejmował problem nieomal na sposób nam współczesny, przeniknięty wyobraźnią miłosierdzia i znajomości kruchości psychiki ludzkiej. Kardynał rozumiał, że rodowód: zrodzenie z małżeństwa mieszanego, popełnione grzechy, aktualny i silny wpływ środowiska rodzinnego mogą potęgować objawy zaburzeń w sferze narcystycznej osobowości prezbitera, prezentującego już wielokrotnie w przestrzeni eklezjalnej delikty nieposłuszeństwa i mentorstwa w stosunku do wyżej stojących w porządku hierarchicznym.

Hozjusz w recepcji V kanonu nicejskiego w tej konkretnej sprawie dostrzegał ogromną szansę. Na Soborze Trydenckim mogło dojść do sądowego wyjaśnienia wątpliwych okoliczności sprawy Orzechowskiego i sanacji jego statusu prawnokanonicznego oraz uchylenia sankcji. Epistolarny dialog poprzedzający sąd miał zatem znaczenie kierownicze w stosunku do Roksolana, o ile ten rzeczywiście uznałby autorytet tego, kto zaoferował mu towarzyszenie duchowe. Hozjusz nie marginalizował też działania łaski, lecz właśnie łasce Bożej przypisywał znaczenie sprawcze. Uważał, że modlitwa błagalna jest jedynym środkiem, który w tej sprawie może okazać się skuteczny. Nie wynosił się nad Orzechowskiego ani z powodu godności, ani nieposzlakowanej opinii, lecz starał się do końca służyć Bogu w tej sprawie z całą pasterską troską. Z pokorą, szczerze podziękował Stanisławowi Orzechowskiemu za gratulacje z okazji nominacji kardynalskiej. W odpowiedzi na gratulacje przedstawił swój urząd nie jako zaszczyt, ale ciężkie brzemię, a misję legacką na Soborze Trydenckim jako wymagającą poświęcenia i ciężkiej pracy w trudnych czasach dla Kościoła: *ut interea taceam de multis alijs incommodis, quæ ferre necesse est, in hac specula positum. Itaque consolationis magis egere videor, quam quodulla sit iusta gratulandi causa*[19] („Nie wspominając o wielu innych niedogodnościach, które trzeba znosić, będąc postawionym na tej strażnicy. Wydaje mi się zatem, że bardziej potrzebuję pocieszenia, niż by istniał jakikolwiek słuszny powód do gratulacji").

[19] Hozjusz, *List do Stanisława Orzechowskiego*, s. 1 (arkusz B4).

Hozjusz zaprezentował w liście do Orzechowskiego model ojcowskiej argumentacji, wolnej od podkreślania wyższości w porządku hierarchicznym, otwarty, bezpośredni, ale jednocześnie pełen miłości i troski o zbawienie ekskomunikowanego. Z wielką delikatnością, w poczuciu odpowiedzialności pasterskiej za zbawienie Roksolana, odwoływał się do serca adresata, wskazując na potrzebę jego osobistej refleksji na temat kondycji chorych członków wspólnoty Kościoła. Bez gróźb i agresywnej krytyki jego postawy moralnej, cierpliwie wyjaśniał Orzechowskiemu, czym w istocie jest Sobór: *Advenerunt huc ex omni fere terrarum orbe, quam late patet Ecclesia Catholica, Patres Ducenti Sexaginta, nullius rei magis, quam liberorum suorum salutis avari, quorum languoribus tam periculosis, adferre medicinam cupiunt. Et sunt in hac arte medendi, tam exercitati, ut aut ab illis, aut a nullo præterea mortalium, salus sit expectanda. Sed quid facias his, qui tata sunt insania correpti, tunc ut sibi sani maxime videantur, cu eos in extremo mortis periculo versari constat?*[20] („Przybyli tu niemal z całego świata, jak szeroko rozciąga się Kościół Katolicki Ojcowie w liczbie dwustu sześćdziesięciu, nie pragnąc niczego bardziej niż zbawienia swoich dzieci, których tak niebezpiecznym słabościom chcą przynieść lekarstwo. Są oni w sztuce leczenia tak wprawni, że albo od nich, albo od nikogo innego spośród śmiertelników nie należy oczekiwać ratunku. Lecz cóż począć z tymi, których ogarnął taki obłęd, że wydają się sobie najbardziej zdrowi właśnie wtedy, gdy, wiadomo, że znajdują się w ostatecznym niebezpieczeństwie śmierci?").

Hozjusz prawdopodobnie nie zdawał sobie sprawy z tego, że w słowach tych zawarte jest proroctwo zgonu adresata. Kardynał pragnął, by Orzechowski rozważając przedstawione w liście myśli, poparte stosownymi odniesieniami do Słowa Bożego, zdołał zobaczyć siebie samego i ludzi, za których zbawienie jest współodpowiedzialny, w gronie tak wielu chorych duchowo i potrzebujących odpowiedniej kuracji u specjalistów. Hozjusz nie mógł wyrazić swojej opinii delikatniej, a zarazem bardziej stanowczo ani mniej jasno niż uczynił to, pisząc do Orzechowskiego: *sed invitos servare, perquam difficile est. Audio deploratos istos homines, palam in Comitijs Regni iactasse: quicquid quacunq; tandem de re decretum fuerit, in hoc sacro Concilio (quod illit amen Concilij nomine non dignatur) id se ne pili quidem facturos esse. Quæ aut[em] his medendi ratio poterit inveniri, qui medicinam omnem respuunt, & ultro, suo, quod aiunt, iumento, sibi*

[20] Tamże, s. 2–3 (arkusz A5).

mortem adsciscunt sempiternam?"[21] („Lecz ratować tych, którzy tego nie chcą, jest rzeczą nader trudną. Słyszę, że owi godni pożałowania ludzie jawnie na Sejmach Królestwa chełpili się, iż cokolwiek i w jakiejkolwiek sprawie zostanie postanowione na tym świętym Soborze (którego oni jednak nie raczą zaszczycać mianem Soboru), nie będą sobie z tego nic robić. Jakież zaś lekarstwo będzie można znaleźć dla tych, którzy odrzucają wszelką medycynę i dobrowolnie, jak to mówią, na własnym bydlęciu przywołują na siebie śmierć wieczną?").

Ta myśl Hozjusza stanowiła praktyczną recepcję V kanonu Soboru Nicejskiego I w odniesieniu do *casusu* Orzechowskiego. Została wyrażona tak prosto, jak to tylko możliwe, w celu przygotowania podsądnego na sąd na Soborze. W sumieniu Orzechowskiego wzbudzenie refleksji nad symptomami owych chorób mogłoby spowodować pojawienie się zbawiennych wyrzutów sumienia, zanim zapadnie wyrok skazujący w ostatniej instancji. Jednakże Hozjusz, biorąc pod uwagę nałogową przewrotność Greków: *Sed magnus fuit semper Græcorum tumor & arrogantia, posteaquam ab obedientia sedis Apostolicæ se subtraxerunt, & usque eo Latinos abominari coeperunt, ut si quando Sacerdos Latinus ad altare Græcorum sacrificium obtulisset, non prius ipsi sacra in eodem altari facerent, quam altare tanquam sacrificio Latinorum inquinatum lauissent. Quin & baptizatos ab illis rebaptizabant: quemadmodum in actis Concilii Lateranensis sub Innocentio III celebrati videre licet.* [...] *Sed quod bona tua venia dictum velim, nota est omnibus huius gentis levitas & inconstantia. Quater decies ad Ecclesiæ corpus reversi, totidem vicibus ab eadem se preciderunt. Quem autem precessionis huius suæ fructum tulerint, non sine magno dolore cernimus*[22] („Lecz zawsze wielka była pycha i arogancja Greków, odkąd wyłączyli się z posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej; i do tego stopnia zaczęli brzydzić się Łacinnikami, że jeśli kiedykolwiek kapłan łaciński złożył ofiarę na ołtarzu Greków, oni sami nie odprawiali tam nabożeństw, dopóki ołtarza nie obmyli, jakoby został on splamiony ofiarą Łacinników. Co więcej ochrzczonych przez nich [Łacinników] chrzcili ponownie, co można zobaczyć w aktach Soboru Laterańskiego, odbytego pod przewodnictwem, Innocentego III. [...] niech wolno mi będzie powiedzieć: wszystkim znana jest płochość i niestałość tego ludu. Czternaście razy powracali do ciała Kościoła i tyle samo razy się od niego odcinali. Jaki zaś owoc przyniosło im to odcięcie się, widzimy

[21] Tamże, s. 2 (arkusz A5).

[22] Tamże, s. 5–6 (arkusz A5).

nie bez wielkiego bólu") był świadom, że praktycznie ostatnia szansa na ocalenie „brata Stanisława" – wzbudzenie przez niego szczerego żalu za grzechy – może pozostać niewykorzystana.

2.3. Kanon VI

W treści VI kanonu Soboru Nicejskiego I w brzmieniu: „starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa. Niech będzie rzeczą całkowicie jasną, że jeśli ktoś został biskupem bez aprobaty metropolity, wielki sobór zarządził, że nie może on być biskupem. Lecz gdy wybór został dokonany przez wszystkich, z rozsądkiem i w sposób zgodny z kanonami kościelnymi, a sprzeciwiają mu się dwaj lub trzej z powodów osobistych, wówczas niech obowiązuje postanowienie większości"[23] normatywnie określono uprawnienia wielkich stolic (Rzymu, Aleksandrii, Antiochii), zgodnie z prawem senioratu i sformułowano zasadę *consensus patrum* w zakresie wątpliwości w wyborze biskupa.

Orzechowski w liście do Hozjusza kilkakrotnie odwoływał się do tego, że „za najczcigodniejsze uważano Kościoły założone przez apostołów: Rzym na Zachodzie, na Wschodzie zaś Antiochię (Piotr), Efez (Jan) i Aleksandrię (Marek Ewangelista)"[24]. Podstawę ekumenizmu (według Orzechowskiego: paradygmatu interpretacyjnego służącego do zwalczania herezji reformacji) Roksolan upatrywał w sprzężeniu zwrotnym zasad: równości, braterstwa i partnerstwa zwierzchników kościołów, leżącym u podstaw autokefalii. Rozumował w sposób zdecydowanie zbyt ciasny, opierając się wyłącznie na podstawie wykładni językowej normy VI kanonu Soboru Nicejskiego I i z całkowitym pominięciem katolickiej egzegezy świętych tekstów ewangelicznych i apostolskich (petrynowych) na temat zasady prymatu Piotra (Mt 16, 17–19; Łk 22, 31–32; J 21, 15–17; Dz 1, 15–26; Dz 2, 14–41; 10, 1–48; 15, 7–12). Proponując eisegezę tego kanonu, polegającą na odczytaniu normy tego kanonu w tradycji prawosławnej hermeneutyki, Orzechowski napisał do Hozjusza: *Neque vero propter Fricium tantum id ego ex te scire aveo: sed etiam propter authoritatem librorum tuorum quorum*

[23] Baron, *Kanony*, s. 31–33.

[24] Orzechowski, *List do Stanisława kard. Hozjusza*, arkusz A5.

in nonnulis authoritatem Græcorum elevas: Roxolanosque nostros, totumque Illyricum genus, quod amplissimum, latissimumque sub Constantinopolitana sede est, pro schismaticis ducis: quæ sententia tua, perperam fortasse intellecta, multos offendit, Minuit enim majestatem Regni Christi: Ecclesiam in angustum redigit: Romanum Episcopum, dominum, immo αύτοκράτορα quendam cæteris Patriarchis imponit: schisma parit: charitatem vulnerat, denique: tunicam Christi in patrtes mille lacerat. Scio, & ita credo, Petrum Romanum (hoc enim nomine Papa apud me est, & semper erit) verticem, & os cæterorum omnim in ecclesia Dei ministrorum esse, si munus illius Pastoritium respicias. Sed eundem tamen c hunc æteris Patriarchis, Patriarchatu ipso parem esse dico. Petrus enim Romanus, non ab homine, neque per hominem vellum, sed a Domino Iesu summo Pastore, atque Pontifice maximo, pascendi munus accepit, quo ille diis (ut ita dicam) hominibusque sine exceptione omnibus præstat maxime. Sed quod Romæ, occidentalem plagam versus, iurisdictionem suam Patriarchalem administrat, & a Patribus acceptum, quorum authoritate reliquæ quoque Patriarchales sedes in principibus urbibus sunt constitutæ, atque in certas Dioeceses descriptæ. Hæc est sententia Conciliorum Oecumenicorum: in hoc etiam consentiunt Doctores veteres, ut hæc sententia non sit aliud, quam Plebiscitum quoddam Christianæ plebis: & consensus nationum omnium: adversus hanc sententiam diversum te, in scriptis tuis, sensisse miramur cucti. Sed ego tamen malo ipse me tarditatis ingenij, quam te erroris ullius condemnare: quem columen ecclesiæ Dei nunc profitemur universi. Quare, antequam Fricio respondeo, abs te peto, pro tua pietate doctrinaque præstanti, ut nobis declares tuam, nodumque hunc dissolvas, quo valde distringor, ac plane, ne obligor. Nam, & ab authoritate tua discedere fas mihi non est: & et tibi me id dare, quod cum charitatæ pugnat maxime, ius vicissim non est[25] („I nie tylko ze względu na Frycza pragnę to od Ciebie wiedzieć, lecz także ze względu na powagę Twoich ksiąg, w których w niektórych miejscach powagę Greków umniejszasz: a naszych Rusinów i cały lud illyryjski, który jest najliczniejszy i najrozleglejszy pod stolicą konstantynopolitańską, uważasz za schizmatyków. To Twoje zdanie, być może błędnie rozumiane, wielu obraża. Umniejsza bowiem majestat Królestwa Chrystusowego, zacieśnia Kościół, a biskupowi rzymskiemu daje miano pana, wręcz jakiegoś «autokratora» nad pozostałymi patriarchami; rodzi schizmę, rani miłość, a wreszcie rozdziera szatę Chrystusa na tysiąc części. Wiem i tak wierzę, że Piotr Rzymski (pod tym imieniem Papież

[25] Tamże, arkusze A5-B.

jest u mnie i zawsze będzie) jest szczytem i ustami wszystkich innych sług w Kościele Bożym, jeśli patrzeć na jego urząd pasterski. Lecz mówię zarazem, że jest on równy innym patriarchom, w samym patriarchacie. Piotr Rzymski bowiem nie od człowieka, ani przez człowieka, lecz od Pana Jezusa, Najwyższego Pasterza i Najwyższego Kapłana, otrzymał urząd pasterski, przez który przewyższa najbardziej wszystkich (że tak powiem) bogów i ludzi wszystkich bez wyjątku. Lecz to że w Rzymie, ku stronie zachodniej, sprawuje swoją jurysdykcję patriarchalną, a nie gdzie indziej wśród narodów, to posiada on jako przyjęte od Ojców, z których autorytetu także pozostałe stolice patriarchalne zostały ustanowione w głównych miastach i opisane w konkretnych diecezjach. Taka jest opinia Soborów Ekumenicznych; w tym zgadzają się także dawni doktorzy, że opinia ta nie jest niczym innym, jak pewnym postanowieniem (*Plebiscitum)* ludu chrześcijańskiego i zgodą wszystkich narodów. Dziwimy się wszyscy, że Ty w swoich pismach sądziłeś przeciwnie do tej opinii. Ja jednak wolę raczej siebie potępić za ociężałość umysłu, niż Ciebie o jakikolwiek błąd, którego wszyscy wyznajemy teraz jako filar Kościoła Bożego. Dlatego zanim odpowiem Fryczowi, proszę Cię przez twoją pobożność i wybitną naukę, abyś nam wyjawił swój zamysł i rozwiązał ten węzeł, który mnie mocno krępuje i wyraźnie wiąże. Albowiem ani od Twojego autorytetu odstąpić mi nie godzi się, ani też nie jest słusznym, bym przyznawał Ci rację w tym, co najbardziej kłóci się z miłością").

Orzechowski w odniesieniu do papieża użył m.in. greckiego rzeczownika „autokrator", co w świecie bizantyjskim oznaczało tytularnego władcę: „samowładcę", „samodzierżcę", „władcę absolutnego". Tytuł ten w Cesarstwie Bizantyjskim odnoszono do cesarzy. Z punktu widzenia klasycznej teorii państwa i prawa zastosowanie tego rzeczownika implikowało totalitarny ustrój państwa kościelnego lub wręcz tyranię. Należy przyjąć, że współczesne nam i bardziej naturalne politologicznie określenie „autokrata" w kontekście zastosowanym przez Roksolana byłoby nieadekwatne, a również pejoratywne. Orzechowski, mimo przyjętych w Kościele katolickim święceń w stopniu prezbiteratu, w rzeczywistości kwestionował i negował prymat Piotra. Uważał bowiem uznawanie papieża jako tego, który w gronie patriarchów wielkich, starych stolic jest *primus inter pares* – za nadużycie. Honorowe pierwszeństwo papieża („szczyt i usta") było w epistolarnej prezentacji myśli Orzechowskiego kwintesencją recepcji VI kanonu nicejskiego. Przyznawał przy tym, że zna dorobek teologiczny Hozjusza, powołując się „na powagę [Twoich]

ksiąg”[26] kardynała. Gdyby Orzechowski rzeczywiście przyjmował wykład Hozjusza i uznawał go za prawdziwy w świetle doktryny katolickiej, tym samym uznawałby: 1) papieską pełnię władzy[27]; 2) papieża za „ojca nad ojcami, który nie jest bardziej biskupem, niż każdy spośród innych, którzy są na ostatnim miejscu. Tym tylko różni się od innych, że tamci powołani są do częściowej troski, u niego zaś jest pełnia władzy. Bo gdyby wszyscy jednakowo mogli wszystko, jedność nie mogłaby być zachowana”[28]; 3) wyłączne uprawnienie papieskie do rozstrzygania wątpliwości w wierze[29]; 4) obowiązek przyjmowania papieskich rozstrzygnięć w sprawach wiary[30]; 5) papieskie miano: *Sanctissimi* (pol. „Najświętsi”) za słuszne[31], zobowiązujące Lud Boży i duchowieństwo do najwyższego stopnia czci i szacunku w stosunku do papieży. W aspekcie moralnym narracja nadawcy ujawniła znaczny stopień zakłamania, hipokryzję[32] i nieuprawnione mentorstwo[33] w stosunku do kardynała, podejmującego (jak wynika z treści listu) ciężar

[26] Stanisław kard. Hozjusz publikując niżej określone dzieła, kierował je do nieograniczonego kręgu adresatów, nadając im rangę listów otwartych, prowokujących do refleksji. Bywały na salonach Orzechowski w treści listu dał wyraz, że doskonale zna te dzieła. W istocie, w treści korespondencji zaprzeczył samemu sobie. Oto wykaz najważniejszych dzieł, które dotyczą przedmiotu kontrowersji: S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej albo wyjaśnienie wyznania złożonego przez Ojców zebranych na Synodzie Prowincjonalnym, który odbył się w Piotrkowie Roku Pańskiego tysięcznego pięćsetnego pięćdziesiątego pierwszego, w miesiącu maju*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 1999; tenże, *Odparcie przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2001; tenże, *O postępowaniu z odłączonymi*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2009; tenże, *Cenzura albo rozsądek jednego katolika przy prawej a starożytnej wierze stojącego, na rozsądek i cenzurę ministrów tygurskich i heidelberskich, około nauki przeciw Trójcy Świętej w Polsce niedawno rozsianej*, tłum. M. Korolko, Olsztyn 2007 oraz rozproszone listy Hozjusza, skierowane do wielu adresatów, zob. Wojtyska, *Cardinal Hosius Legate*, s. 275–386; S. Hozjusz, *Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego* (*rok 1564*), t. 5, red. A. Szorc, Olsztyn 1976, s. 69, 72, 194–195, 341.

[27] Tenże, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 185–186.

[28] Tamże, s. 186.

[29] Tamże, s. 76–79, 184–185.

[30] Tamże, s. 76–79, 184–185.

[31] Tamże, s. 81.

[32] Orzechowski napisał do Hozjusza: „albowiem ani od Twojego autorytetu odstąpić mi nie godzi się, ani też nie jest słusznym, bym przyznawał Ci rację w tym, co najbardziej kłóci się z miłością”, co wskazuje na pozorne poddanie się kierownictwu duchowemu Kardynała, o którego względy przecież ostentacyjnie zabiegał dla osiągniecia swoich celów materialnych, zob. Orzechowski, *List do Stanisława kard. Hozjusza*, arkusze B-B2.

[33] Ekskomunikowany użył sformułowania: „dziwimy się wszyscy, że ty w swoich pismach sądziłeś przeciwnie do tej opinii”. Zaprezentował się zatem jako przedstawiciel pewnej wspólnoty, uznającej odmienną doktrynę, a jako propagator tych idei, jako ktoś stający w pozycji przywódcy tej grupy. Tamże, arkusz B2.

kierownictwa duchowego wobec ekskomunikowanego. O zniewoleniu duchowym Roskolana świadczyły słowa przez niego użyte, w celu opisania stanu duchowego i umysłowego: „(abyś nam wyjawił swój zamysł i) rozwiązał ten węzeł, który mnie mocno krępuje i wyraźnie wiąże". Kardynał nie miał wątpliwości, że sofistyka teologiczna przemyskiego erudyty w istocie była formą nadużycia hermeneutycznego, tj. błędnej interpretacji kanonów nicejskich, co próbował narzucać siłą przez umieszczanie m.in. w tekście listu własnych, uprzednio założonych tez. Eisegeza Orzechowskiego nie mogła nie zostać zidentyfikowana przez Hozjusza jako manipulacja doktrynalna.

Nazbyt wiele błędów Orzechowskiego w zakresie recepcji VI kanonu Soboru Nicejskiego I, zawartych w narracji jego listu, skłoniło Hozjusza do enumeratywnego wyliczenia prawidłowych zasad recepcji tego kanonu (z zastosowaniem obszernego komentarza pastoralnego, nakreślonego w przekroju dziejów Kościoła powszechnego z odniesieniem *ad fontes*, z którego ekskomunikowany mógłby skorzystać). W wywodzie epistolarnym kardynał podkreślił: prymat papieża w stosunku do innych patriarchów: *Tum & illud considera, si verum quod scribitur a te, Petrum Romanum (utar enim verbo tuo) Patriarchatu cæteris Patriarchis esse parem, quam potestatem habuit Agapetus, Constantinopolitanum Patriarcham de gradu suo deturbandi; deque; coetu eijciendi?*[34] („Rozważ i to: jeśli prawdą jest to, co piszesz, że Piotr Rzymski (użyję bowiem twojego określenia) w godności patriarchatu jest równy pozostałym patriarchom, to jaką władzę miał Agapit, aby patriarchę konstantynopolitańskiego Antyma złożyć z urzędu i wykluczyć go ze zgromadzenia?") papieskie zwierzchnictwo nad całym Kościołem[35], w tym nad patriarchatami wschodnimi[36]; papieski prymat nad soborami powszechnymi[37]; ważność soborów powszechnych (ekumenicznych), zwoływanych przez obecnych

[34] Hozjusz zastosował metodę stawiania Orzechowskiemu pytań transformujących. Hozjusz, *List do Stanisława Orzechowskiego*, s. 22 (arkusz C5).

[35] Tamże, s. 35–37 (arkusz D5).

[36] Tamże, s. 37–38 (arkusz D5), Kardynał wskazał uprawnienie papieskie do rzucania anatemy na patriarchów wschodnich, na mocy prymatu nad nimi; s. 45 (arkusz E2) – s. 47 (arkusz E3). Hozjusz opisując tradycyjną kolejność senioralną pięciu wielkich stolic chrześcijaństwa: Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy, podkreślił symbolikę *pallium* w aspekcie wykonywania władzy, udzielonej patriarchom przez papieża, na dowód podległości papieżowi.

[37] Tamże, s. 26–27 (arkusz D). W tym miejscu Hozjusz przypomina m.in. dorobek Soboru Nicejskiego II.

na nich papieży (soborów ekumenicznych)[38]; jedyność patriarchy ekumenicznego w osobie papieża[39]; fundamentalny rys tożsamości katolickiej: uznawanie i publiczne wyznawanie prymatu Piotra[40]; przyczynę schizm i herezji: nieuznawanie prymatu Piotra – wikariusza Chrystusa Pana, jedynego źródła jedności Kościoła[41]; funkcję Kościoła rzymskokatolickiego, to jest „matki i mistrzyni" (*mater et magistra*) wobec wszystkich[42]; uznawanie niezależności od papieża przez patriarchów, (a nawet prezbiterów): powszechny przejaw anarchii i grzech przeciwko jedności Kościoła[43]. W tym zakresie Hozjusz odnotował tendencje totalitarne uzurpujących sobie prawo do stawania w przestrzeni władzy na równi lub ponad papieżem, tj. tych, którzy rządzą wspólnotami: „tak, jak im się podoba; i roszczą sobie prawo do większej, bardziej nieznośnej i mniej wybaczającej władzy oraz autorytetu, niż kiedykolwiek czynił to papież rzymski. Należy się zastanowić, dokąd to ostatecznie doprowadzi. [...] ta swawola zrodziła pewnego rodzaju anarchię. Widzisz, że tam, gdzie wielu chce być papieżami, nie mogą oni nawzajem ze sobą wytrzymać. [...] Czyż nie dostrzegasz także anarchii? Oby nie była ona widoczna! A cóż ta anarchia nam zrodziła? Nic innego, jak mnóstwo papieży. Skoro wszyscy stali się kapłanami i wszyscy biskupami, to i królami stali się wszyscy"[44].

Kardynał nie wykluczał, że „tyle powstanie w kościołach schizm, ilu jest kapłanów", [...] „skoro widzimy to na własne oczy w czynach naszych ludzi"[45]. W konkluzji Hozjusz podkreślił, „iż nie może być jednej wiary i jednego Kościoła, jeśli nie ma jednego pasterza i jednego powszechnego patriarchy, którym – jak i Ty nie zaprzeczasz – nie jest nikt inny jak tylko Piotr Rzymski"[46].

---

[38] Tamże, s. 30–31 (arkusz D3).

[39] Tamże, w tym m.in. nota marginalna: *Unus tantum Oecumenicus Patriarcha*, s. 30 („Tylko jeden Patriarcha Ekumeniczny).

[40] Tamże, s. 38–39 (arkusz D5).

[41] Tamże; s. 45 (arkusz E2) – s. 47 (arkusz E3). Hozjusz opisując tradycyjną kolejność senioralną pięciu wielkich stolic chrześcijaństwa: Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy, podkreślił symbolikę *pallium* w aspekcie wykonywania władzy, udzielonej przez papieża, na dowód podległości papieżowi.

[42] Tamże, s. 47 (arkusz E3).

[43] Tamże, s. 50–51 (arkusz E5).

[44] Tamże.

[45] Tamże, s. 52 (arkusz E5).

[46] Tamże.

W tak prowadzonym dialogu ekumenicznym Hozjusz akcentował cechy wspólne, prawidłowe doktrynalnie, w tym celu aby na dobru zbudować pomosty i na wszelki sposób docierać do zaburzonej świadomości „obrońcy jedności Kościoła i Rzeczypospolitej", który nie uznawał prymatu Piotra i nie rozumiał istoty jedności Kościoła powszechnego. Hozjusz obawiał się, by z pobudek materialnych adresat nie popadł w schizmę z powodu uporczywego sympatyzowania z Braćmi Polskimi i woli utworzenia kościoła narodowego, w celu realizacji swoich planów politycznych. Kreśląc ten list 31 sierpnia 1563 r. w Trydencie, kardynał żarliwie błagał Trójjedynego Boga[47] o to, by tego zamiaru Orzechowski nie zrealizował.

* * *

W analizie hozjańskiej recepcji kanonów Soboru Nicejskiego I w świetle korespondencji ze Stanisławem Orzechowskim wyodrębniono trzy obszary badawcze, odnoszące się do kanonów: III, V i VI Soboru Nicejskiego I w wybranej epistolografii. Jak wynika z przeprowadzonej analizy źródeł, hozjańska recepcja wybranych kanonów Soboru Nicejskiego I w świetle korespondencji ze Stanisławem Orzechowskim, stanowiła aktywną recepcję teologiczną o charakterze literackim (pisemnym, epistolarnym). Bez wątpienia stanowiła ona rzetelnie osadzoną w nauce Kościoła własną, tj. autorską recepcję doktrynalną, w której autor: zasymilował dyspozycje norm kanonów soborowych przez włączenie ich do własnego systemu myślowego i narracji listu; zinterpretował znaczenie kanonów w nowym kontekście historycznym i eklezjalnym. Warto zauważyć, że w tych kontekstach kardynał znormatywizował treść wybranych kanonów nicejskich, nadając im rangę ostatecznego punktu odniesienia do prawdy i dyscypliny. Hozjusz zaprezentował w ten sposób recepcję afirmatywną (pozytywną), zaangażowaną w walce o jedność chrześcijan, służącą obronie prymatu Piotra i autorytetu Soboru Nicejskiego I (oraz kolejnych soborów powszechnych aż po Sobór Trydencki). Analizując hozjańską recepcję wybranych kanonów nicejskich, poddano badaniu recepcję „świadka

[47] Tamże, s. 55 (arkusz E5). Weryfikacja datacji korespondencji pod kątem zgodności zdublowanej, a w niektórych aspektach zróżnicowanej edycji starodruku kolońskiego ze stanem rzeczywistym oraz zgodnymi z prawdą historyczną datacjami wydarzeń życia kard. Hozjusza i Stanisława Orzechowskiego, została dokonana na podstawie historyczno-dogmatycznego, krytycznego opracowania tych zagadnień, na podstawie: J. Wojtkowski, *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, Olsztyn 1979, s. 76.

Tradycji" i znawcy historii dogmatu. W ujęciu eklezjologicznym bowiem zarówno przedmiotowy list, jak i inne pisma Hozjusza są dowodami na to, że wybrane kanony Soboru Nicejskiego I zostały przyjęte przez *sensus fidei* wiernych i hierarchii, i „żyją" w Kościele rzymskokatolickim. Hozjańską recepcję w kontekście epistolarnym można zatem określić jako integralną i prawidłową recepcję dogmatyczną, odniesioną pastoralnie do konkretnego przypadku (łac. *casus*) tegoż ekskomunikowanego prezbitera (i osób z nim związanych), a tym samym zorientowaną *ad personam*. Kardynał, posługując się w narracji listu metodą scholastyczną z charakterystycznym dla okresu renesansu zwrotem *ad fontes* zwracał się do adresata w wielu wątkach epistolarnych, stosując fundamentalną argumentację nicejską[48] (dotyczącą kanonów i *Credo nicejskiego*), w celu skłonienia go do podjęcia refleksji i decyzji o powrocie na łono Kościoła rzymskokatolickiego przez czynny żal, podjęcie postanowienia poprawy i pokutę. Sens tego zabiegu pastoralnego polegał bowiem na tym, że Legat papieski ponownie wykładał Roksolanowi fundamentalne zasady kanoniczne Soboru Nicejskiego I, po zapoznaniu się z zaprezentowanymi w jego liście licznymi sofizmatami, wskazującymi na to, że w przestrzeni psychicznej adresata występował znaczny dysonans poznawczy, gdy ten uporczywie usiłował wywołać efekt potwierdzenia błędnie sformułowanych tez, wykazując przy tym znaczny stopień akrazji intelektualnej; niepoprawność i zatwardziałość doktrynalną przez systematyczny dysydentyzm teologiczny i publiczną kontestację magisterium Kościoła rzymskokatolickiego.

W niniejszym opracowaniu wyakcentowano następujące cechy recepcji teologicznej dokonanej przez „świadka Tradycji", Stanisława kard. Hozjusza: 1) aktywność; 2) odniesienie do warunków współczesności Hozjusza (walor reaktualizacyjny w okresie Soboru Trydenckiego); 3) integralność; 4) prawidłowość recepcji dogmatycznej, odniesionej pastoralnie do przypadku (*casusu*) i osób (*ad personam*); 5) literackość (pisemność, epistolarność); 6) doktrynalność (asymilacyjność, interpretacyjność, walor normatywizujący w kontekstach współczesnych

[48] W duchu nauczania papieża Leona I Wielkiego (ok. 390–461), który stał na straży przekonania, że Nicea posiada autorytet absolutny i ostateczny (*firmissimum fundamentum*): *in nullo autem per quascumque conventiones fieri potest, ut illa quæ Niceanorum canonum constituta sunt vel infirmantur, vel mutentur oraz quoniam illa quæ semel apud Niceam Patrum sunt decreta sanctorum, nulla possunt novitate convelli, nec ulla unquam posteriorum congregatione mutari*, co Hozjusz wielokrotnie przypomina w liście, m.in. Hozjusz, *List do Stanisława Orzechowskiego*, s. 43 (arkusz E).

autorowi); 7) afirmatywność (pozytywność); 8) zaangażowanie w walce o jedność chrześcijan, służebność w obronie prymatu Piotra, autorytetu i dorobku Soboru Nicejskiego I (oraz kolejnych soborów powszechnych aż po Sobór Trydencki); 9) prezentację recepcji z zastosowaniem metody scholastycznej z charakterystycznym dla okresu renesansu zwrotem *ad fontes*; 10) walor pastoralny (została zastosowana w kierownictwie duchowym adresata i jego środowiska); 11) walor ścisłego oparcia na nauczaniu papieży (zwłaszcza papieża Leona I Wielkiego) i soborów; 12) której warunkiem i nośnikiem pastoralnym według oceny kardynała jest modlitwa błagalna do Boga o jej przyjęcie przez chrześcijan jako fundamentalnej i prawdziwej.

HOSIAN'S RECEPTION OF THE SELECTED CANONS OF THE FIRST COUNCIL OF NICAEA IN THE LIGHT OF THE CORRESPONDENCE WITH STANISŁAW ORZECHOWSKI

Keywords: Cardinal Stanisław Hozjusz, Stanisław Orzechowski, reception, the Canons of the First Council of Nicaea.

Abstract: This study constitutes a research contribution to the ongoing beatification process regarding the heroism of virtues of the Servant of God Stanisław kard. Hozjusz (Stanislaus Cardinal Hosius). It is situated within the context of the contemporary debate on clerical celibacy and the admission of married men to holy orders. The present analysis examines two letters – one by Stanisław Orzechowski and the other by the Servant of God, Stanisław kard. Hozjusz – which comprise the text of the early printed Latin edition titled *De loco et authoritate Romani Pontificis in Ecclesia Christi & Concilis. Stanislai Hosii Cardinalis Varmiensis epistola ad Stanislaum Orechovium. Præfixa est & Orechovii Epistola, ad quam respondetur*. To date, this source has not been the subject of an official translation into the Polish language. Owing to the elevated Neo-Latin style employed by both Hozjusz and Orzechowski, which is characterized by historical brachigraphy, it was decided to subject the Latin text to a critical transcription and provide it which a parallel, original translation into Polish. Taking into account the requirements of theological methodology and the postulate of theological ecumenism, the objective of this study is to synthesize the polemical thought of Stanisław kard. Hozjusz. This is achieved through the application of methods specific to the history of theology, namely: source selection, reading and critical analysis, comparison and synthesis of silmilarities, and an attempt to reconstruct the fundamental, interpretative elements of Hosius's system. The study employs historical-critical, historical-dogmatic, and philological methods. Furthemore, emphasis has been placed on the endeavor to achieve an

integral reading of Hosius's theological thought on the basis of critically analyzed hagiological sources within the contemporary context of the life of the Universal Church, closely integrating historical methods with an appropriate theological interpretation.

Sections: [Introduction] > 1. Definition of the concept of reception according to Stanisław Cardinal Hosius > 2. General principles of the Hossian reception of selected Nicene canons > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Hozjusz S., *De loco et authoritate Romani Pontificis in Ecclesia Christi & Concilis. Stanislai Hosii Cardinalis Varmiensis epistola ad Stanislaum Orechovium. Præfixa est & Orechovii Epistola, ad quam respondetur*, Kolonia : Cholinus Maternus 1567, PAN Biblioteka Kórnicka, sygn. Cim.O.380.

Baron A., *Kanony*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. 1, red. A. Baron A., Pietras H., Kraków 2001.

Hozjusz S.:

Cenzura albo rozsądek jednego katolika przy prawej a starożytnej wierze stojącego, na rozsądek i cenzurę ministrów tygurskich i heidelberskich, około nauki przeciw Trójcy Świętej w Polsce niedawno rozsianej, tłum. M. Korolko, Olsztyn 2007.

Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej albo wyjaśnienie wyznania złożonego przez Ojców zebranych na Synodzie Prowincjonalnym, który odbył się w Piotrkowie Roku Pańskiego tysięcznego pięćsetnego pięćdziesiątego pierwszego, w miesiącu maju, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 1999.

Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego (rok 1564), t. 5, red. A. Szorc, Olsztyn 1976.

O postępowaniu z odłączonymi, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2009.

Odparcie przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2001.

Bralewski S., *Był wieśniakiem, miał żonę i dzieci, ale nie był przez to gorszy w sprawach Bożych. O instytucji małżeństwa w „Historii kościelnej" Sozomena z Bethelii*, VP, 97(2026), s. 93–108.

Jezierski J., *Nauka Stanisława Hozjusza o Słowie Bożym*, StWarm, 22–23(1985–1986), s. 291–294.

Kasprzak D., *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych (IV–VII w.)*, w: *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, s. 105–123.

Orzechowski Stanisław, w: PSB, t. 24, Wrocław 1979, s. 287–292.

Wojtkowski J., *Kalendarium Stanisława Hozjusza*, Olsztyn 1979.

Wojtyska, H.D., *Cardinal Hosius Legate to the Council of the Trent*, Rome 1967.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 518–531
10.52404/ttnwloc.stwl.28.25

TOMASZ JASIŃSKI [a,@]
0000-0002-0876-2048
[a] Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; Wydział Historii; Zakład Źródłoznawstwa i Nauk Pomocniczych Historii, ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań, wielkopolskie, PL
[@] TomJas.Tomasz.Jasinski@GMail.Com

GENEZA PRYMASOSTWA W POLSCE

Słowa kluczowe: prymasostwo, Andrzej Łaskarzyc, Mikołaj Trąba, Władysław Jagiełło.

Abstrakt: Jako całkowity pewnik możemy przyjąć, że to nie Jan Długosz jako pierwszy podał informację o wydaniu przez sobór w Konstancji przywileju prymasowskiego dla arcybiskupów gnieźnieńskich. Jan Długosz dowiedział się o tym z zaginionego Katalogu arcybiskupów gnieźnieńskich. Z tego źródła analogiczną informację przejął Katalog z rękopisu Macieja z Pełczyna. Dowodzi to faktu, że w środowisku Kościoła gnieźnieńskiego, być może już od czasów Mikołaja Trąby, istniała tradycja o wystawieniu takiego przywileju. Jest mało prawdopodobne, aby informację o tym przywiózł królowi biskup poznański Andrzej Łaskarzyc. Wiele wskazuje na to, że kopię takiego przywileju przedłożył królowi wysłannik Trąby, który spotkał się z Jagiełłą 14 marca 1418 r. lub krótko przed tą datą. Pogląd ten jest jednak tylko hipotezą, gdyż stan zachowania źródeł nie pozwala ostatecznie przesądzić tę sprawę.

Sekcje: 1. Stan badań > 2. Dyskusja nad ustaleniami ks. Likowskiego o genezie prymasostwa > 3. Rzekome działania biskupa poznańskiego Andrzeja Łaskarzyca w sprawie nadania tytułu prymasa arcybiskupowi

TOMASZ JASIŃSKI (1951–); 1974, mgr: historia (UMK, Toruń); 1979, dr nauk humanistycznych: historia (UAM, Poznań); 1989, dr hab. nauk humanistycznych (UAM, Poznań); 1997, prof. nauk humanistycznych; dziekan (1996–2002) Wydziału Historycznego (UAM, Poznań); dyrektor (2007–2023) Biblioteki Kórnickiej PAN; członek (2019–2023) Rady Doskonałości Naukowej; zainteresowania naukowe: mediewistyka i źródłoznawstwo, zwłaszcza dzieje historiografii średniowiecznej, rocznikarstwo i dyplomatyka; łacińska Kunstprosa oraz poezja starożytna i średniowieczna VI–XII w.

Mikołajowi Trąbie > 4. Wspólne źródło Jana Długosza i Katalogu rękopisu Macieja z Pełczyna > 5. Jednak przywilej soboru w Konstancji dla arcybiskupa Mikołaja Trąby > [Podsumowanie].

1. Stan badań

Geneza prymasostwa w Polsce interesowała historiografów niemal od narodzin tej instytucji. Na prawdziwy naukowy poziom zagadnienie to wyniósł jednak dopiero ks. Henryk Likowski, bratanek prymasa Edwarda Likowskiego. W 1915 r. opublikował on w postaci trzech artykułów obszerne opracowanie, które w dużej części zachowało swoją aktualność[1]. Ksiądz Likowski na początek wykazał, że spośród wszystkich twierdzeń, na uwagę zasługuje jedynie pogląd Jana Długosza, iż tytuł prymasa został nadany arcybiskupowi Mikołajowi Trąbie przez sobór w Konstancji. Wszystkie inne przypuszczenia Długosza, a także późniejszych kronikarzy czy historyków, uznał ks. Likowski za nieporozumienie. Okazuje się, że – jak wykazał ks. Likowski – poglądy Jana Długosza o genezie prymasostwa ewoluowały; pogląd o nadaniu godności prymasa arcybiskupom gnieźnieńskim przez sobór w Konstancji sformułował Długosz na początku, później – gdy zaczął zajmować się najstarszymi dziejami Polski, znacznie go zrewidował. Wprawdzie nie porzucił poglądu o przywileju soborowym, ale uznał, że godność prymasa przysługiwała arcybiskupom gnieźnieńskim od momentu ustanowienia ustroju diecezjalnego w Polsce. Według ks. Likowskiego kronikarz ów do poglądu tego doszedł na podstawie informacji Galla o dwóch metropoliach, a dodatkowo na podstawie wiadomości o godności arcybiskupiej biskupa Arona. Ponieważ – jak rekonstruował ks. Likowski tok rozumowania Długosza – było dwóch arcybiskupów, to godność prymasowska musiała być od początku związana z arcybiskupstwem gnieźnieńskim. Dopiero gdy krakowscy następcy Arona – jak przypuszczał Długosz – zaniedbali starania o odnawianie tytułu arcybiskupa, to nie było konieczne dalsze używanie tytułu prymasa przez arcybiskupów gnieźnieńskich. Tych zdań oczywiście nie wypowiedział *expressis verbis* Jan Długosz, a jedynie taki miał być jego tok rozumowania według ustaleń ks. Likowskiego. Wszystkie te późniejsze domysły Długosza uznał ks. Likowski za całkowicie sprzeczne z krytyczną wiedzą historyczną

[1] H. Likowski, *Powstanie godności prymasowskiej arcybiskupów gnieźnieńskich. Ustęp z dziejów hierarchii Kościoła polskiego*, „Przegląd Historyczny", 19(1915), z. 1, s. 21–44 (cz. 1); 19(1915), z. 2, s. 154–190 (cz. 2); 19(1915), z. 3, s. 249–274 (cz. 3).

i pominął w swoich dalszych poszukiwaniach, podobnie, jak „ustalenia" Łaskiego jakoby ordynacja dziesięcinna Bodzanty z 1359 r. świadczyła o przysługiwaniu temu arcybiskupowi gnieźnieńskiemu tytułu prymasa.

Po „oczyszczeniu przedpola" ks. Likowski w swoich dociekaniach skupił się całkowicie na analizie pierwotnego poglądu Długosza, że arcybiskupi gnieźnieńscy zawdzięczali tytuł prymasa przywilejowi soboru w Konstancji, uzyskanemu na skutek starań arcybiskupa Mikołaja Trąby.

W tym miejscu ponownie podążymy za tokiem rozumowania ks. Likowskiego. Otóż Długosz miał powiązać genezę prymasostwa z arcybiskupem Mikołajem Trąbą, gdyż zauważył, że on pierwszy posługiwał się tytułem prymasa i że zbiegł się ten fakt z końcem soboru w Konstancji. Ksiądz Likowski drobiazgowo analizując tytulaturę arcybiskupa Trąby w czasie soboru w Konstancji i w początkach pontyfikatu Marcina V, doszedł do wniosku, że Mikołaj Trąba nie otrzymał nigdy takiego przywileju ani ze strony papieża, ani soboru. Ostatecznie doszedł do wniosku, że pogląd o istnieniu takiego przywileju wykoncypował sam Długosz na podstawie koincydencji faktów, głównie na skutek zbieżności czasowej koronacji Elżbiety Granowskiej w listopadzie 1417 r. przez arcybiskupa lwowskiego w Krakowie oraz trwania w tym czasie soboru w Konstancji. Ksiądz Likowski przekonany o nieistnieniu przywileju prymasowskiego, jakoby wydanego przez sobór w Konstancji, a nawet przekonany o nieistnieniu takiej tradycji, to znaczy przypisującej nadanie tej godności arcybiskupom gnieźnieńskim przez sobór, uznał, że Długosz wszystko to wydedukował z faktu, że arcybiskup wyjednał sobie taki przywilej od soboru, na skutek obaw, które zrodziły się przez koronację Elżbiety Granowskiej przez arcybiskupa lwowskiego 19 listopada 1417 roku. W rzeczywistości godność tę miał otrzymać Mikołaj Trąba – jak dowodził ks. Likowski – na skutek przywileju wydanego przez króla Władysława Jagiełłę, w wyniku inicjatywy biskupa poznańskiego Andrzeja Łaskarzyca, który wcześniej opuścił sobór w Konstancji i spotkał się z królem w Wielkopolsce na początku marca 1418 roku[2].

2. Dyskusja nad ustaleniami ks. Likowskiego o genezie prymasostwa

Pogląd ten nie doczekał się poważnej oceny badawczej. Wprawdzie w 1920 r. ustaleniom ks. Likowskiego poświęcił osobną recenzję wybitny znawca dziejów Kościoła Władysław Abraham, to jednak była

[2] Tamże, cz. 2, s. 160n.

to dość osobliwa recenzja[3]. Uczony ten, zupełnie bezpodstawnie, starał się zdewaluować ustalenia ks. Likowskiego, oceniając jego artykuł jako pozbawiony erudycji i staranności badawczej. Były to zarzuty niesprawiedliwe, gdyż przytaczany artykuł ks. Likowskiego charakteryzuje się dużą pomysłowością, a przy tym wielką skrupulatnością oraz sumiennością. Sam Abraham, nie dysponując żadnymi argumentami przeciwko tezom ks. Likowskiego, uznał całą sprawę za nieporozumienie; tytuł prymasowski miał jego zdaniem charakter honorowy; wynikał on – jak twierdził Abraham bez powołania się na źródła – z faktu powierzenia Mikołajowi Trąbie przez króla przewodnictwa polskiej delegacji w momencie wyjazdu do Konstancji. Z tego powodu sobór – jak głosił Abraham, znowu bez przytoczenia źródeł – miał posadzić Mikołaja Trąbę w grupie prymasów, za kardynałami a przed arcybiskupami.

W monografii arcybiskupa Mikołaja Trąby z 1954 r. Tadeusz Silnicki opowiedział się za poglądem Abrahama[4]. W związku z 600-leciem wydania (rzekomo?) dokumentu i obchodami z okazji rocznicy urzędu prymasowskiego, ukazało się kilka prac poświęconych temu zagadnieniu. Tak np. ks. Kazimierz Śmigiel w publikacji z 2018 r. stwierdził, jeszcze raz przytaczając większość argumentów za ks. Likowskim, że wniosek może być tylko jeden: „taki dokument [tj. przywilej prymasowski] nigdy nie istniał, a Długosz swój domysł utrwalił jako pewnik w swoim dziele, który wykorzystywali jego liczni naśladowcy”[5]. W tym samym czasie ukazała się zbiorowa publikacja: *Urząd prymasa w Polsce: geneza, oddziaływanie, znaczenie*[6]. Nie dowiadujemy się z tej skądinąd wartościowej publikacji, jaka była geneza tego urzędu. Krzysztof Ożóg zauważa jedynie, że Mikołaj Trąba „na tym soborze uzyskał w nieznanych nam bliżej okolicznościach godność prymasa Polski”[7]. Niestety ten wybitny badacz Kościoła nie rozwinął tej problematyki, a odwołał się jedynie do wspomnianej pracy Tadeusza Silnickiego o Mikołaju Trąbie.

---

[3] W. Abraham, „Kwartalnik Historyczny”, 34(1920), s. 120–126 [rec.] : ks. Henryk Likowski, *Powstanie godności prymasowskiej arcybiskupów gnieźnieńskich. Ustęp z dziejów hierarchii Kościoła polskiego*, „Przegląd Historyczny”, 19(1915).

[4] T. Silnicki, *Arcybiskup Mikołaj Trąba*, Warszawa 1954, s. 177–181.

[5] K. Śmigiel, *Z problematyki badawczej dotyczącej dziejów prymasostwa polskiego*, ABMK, 110(2018), s. 417.

[6] *Urząd prymasa w Polsce: geneza, oddziaływanie, znaczenie*, red. W. Graczyk, J.M. Marszalska, L. Zygner, Warszawa – Ciechanów 2018.

[7] K. Ożóg, *Udział polskiej delegacji w obradach soboru w Konstancji (1414–1418)*, w: tamże, s. 49.

Trudno nawet powiedzieć, jaki jest obecnie aktualny pogląd historiografii polskiej na genezę prymasostwa w Polsce. Niełatwo też polemizować z poglądem Abrahama, któremu brakuje wszelkiego wsparcia źródłowego. Wydaje się jednak zupełnie nieprawdopodobne, aby król uznał godność prymasowską Mikołaja Trąby i tytułował go systematycznie prymasem (od 14 marca 1418 r.) na podstawie relacji, gdzie w czasie obrad miał Mikołaj zasiadać. Trzeba koniecznie dodać, że musiałyby być to relacje od osób postronnych, przedstawione królowi jeszcze przed powrotem Mikołaja Trąby z Konstancji do kraju. Jako absurdalny należy też uznać pogląd (nie głosił go Abraham), że sobór w Konstancji wystawił Mikołajowi zaświadczenie (np. w postaci instrumentu notarialnego), jakie zajmował miejsce w czasie posiedzeń soborowych i aby na tej podstawie król już 14 marca 1418 r. uznał Trąbę za prymasa. Czy rzeczywiście Jan Długosz, bez żadnej podstawy źródłowej, zmyślił historyjkę o nadaniu godności prymasa przez sobór w Konstancji, jak przypuszczali ks. Likowski i ks. Śmigiel?

3. Rzekome działania biskupa poznańskiego Andrzeja Łaskarzyca w sprawie nadania tytułu prymasa arcybiskupowi Mikołajowi Trąbie

Przyjrzyjmy się ponownie tej sprawie. Otóż nie można zanegować ustaleń ks. Likowskiego, że do 14 marca 1418 r. – mimo wielu okazji – nic nie słyszymy, aby sobór czy Marcin V tytułowali Mikołaja Trąbę prymasem. Wobec tych ustaleń ks. Likowski doszedł do wniosku, że godność prymasowską arcybiskupowi Trąbie nadał sam król, Władysław Jagiełło. Jest to jednak zupełnie nieprawdopodobne, gdyż była to godność kościelna i taką decyzję mógł podjąć zarówno sobór, a po wyborze papieża – Marcin V. Gdybyśmy jednak abstrahowali od tych zastrzeżeń i przyznali prawo nadawania godności prymasa królowi Polski, to i tak pogląd ks. Likowskiego należałoby odrzucić. Przede wszystkim nie sposób zgodzić się z argumentacją ks. Likowskiego, gdyż takie nadanie musiałoby nastąpić pod nieobecność arcybiskupa Trąby. Jak wiadomo, król po raz pierwszy posłużył się tym tytułem w stosunku do arcybiskupa Mikołaja w dniu 14 marca 1418 r., podczas gdy Mikołaj Trąba zjawił się w Wielkopolsce w połowie czerwca 1418 r., a spotkał po raz pierwszy po swoim powrocie z królem w dniu 19 czerwca 1418 r. w Pobiedziskach. Ponieważ te fakty były dobrze znane ks. Likowskiemu, a niektóre z nich nawet dopiero po raz pierwszy ustalone przez tego badacza, to ks. Likowski hipotezę o nadaniu królewskim wsparł dodatkowym przypuszczeniem, że to nadanie nastąpiło

na skutek działania biskupa poznańskiego Andrzeja Łaskarzyca. Miał on według ks. Likowskiego opuścić wcześniej Konstancję i na początku marca spotkać się w Wielkopolsce z przebywającym tam królem Władysławem Jagiełłą[8]. To właśnie wówczas, na skutek nalegań Łaskarzyca, król miał podjąć decyzję o mianowaniu Mikołaja Trąby prymasem. Kilka dni po tym spotkaniu, ale już w czasie nieobecności na dworze biskupa poznańskiego, król miał dokonać w Wieluniu nadania na rzecz arcybiskupa, tj. zgodzić się na budowę grobli na granicznym strumieniu pomiędzy arcybiskupim Grębieniem a królewskim Pątnowem w ziemi wieluńskiej i równocześnie po raz pierwszy tytułować arcybiskupa prymasem. Otóż tę pomocniczą hipotezę należy całkowicie odrzucić, gdyż wprawdzie poznańskie akta konsystorskie potwierdzają obecność biskupa Łaskarzyca w Poznaniu już 22 marca 1418 r., ale dzięki *Itinerarium* Antoniego Gąsiorowskiego wiemy z całą pewnością, że król nie był w marcu 1418 r. w Wielkopolsce, a ostatni raz był tam w 1416 roku![9].

Oczywiście nie wyklucza to możliwości spotkania króla z biskupem poznańskim w marcu; było powszechnie wiadomo, że król najczęściej o tej porze roku zmierza do Brodni przez Lelów, gdzie obchodził najczęściej Niedzielę Palmową i sprawował tamże roki sądowe, aby stąd udać się do Kalisza, gdzie zwykł świętować Wielkanoc. Gdyby jednak tak było, to pewien fragment tej podróży biskup Andrzej Łaskarzyc odbyłby wraz z królem i byłby odnotowany wśród świadków chociażby jednego z kilku zachowanych dokumentów, wystawionych w czasie tej podróży. Przede wszystkim powinien być świadkiem owego dokumentu z 14 marca 1418 r., gdy to na skutek jego interwencji (bo kogóż innego) król wyraził zgodę na budowę grobli. Możemy wprawdzie wyobrazić sobie sytuację, że przed wyjazdem z Konstancji Andrzeja Łaskarzyca, arcybiskup Trąba poprosił biskupa poznańskiego, aby ten dotarł do króla (przecinając jego objazdy na wysokości Wielunia) i tam nie tylko wymógł na królu nadanie Trąbie tytułu prymasa, a jednocześnie wyjednał dokument w sprawie grobli pomiędzy Grębieniem a Pątnowem. W tym miejscu dochodzimy jednak do piętrowej konstrukcji hipotez, z których każda budzi wątpliwości, a razem tworzą rzeczywistość nieprawdopodobną. Myślę, że biskup Andrzej Łaskarzyc ruszył z Konstancji prosto do Poznania, aby jako niedawno wyświęcony

[8] Likowski, *Powstanie godności*, cz. 2, s. 161, przyp. 1.

[9] A. Gąsiorowski, *Itinerarium króla Władysława Jagiełły 1386–1434*, wyd. 2, Warszawa 2015, s. 80n.

biskup poznański jak najprędzej zatroszczyć się o sprawy pozostającej przez kilka lat bez pasterza swojej diecezji poznańskiej.

4. Wspólne źródło Jana Długosza i Katalogu rękopisu Macieja z Pełczyna

Jak zatem wytłumaczyć okoliczności wystawienia dokumentu z 14 marca 1418 r., w którym po raz pierwszy Trąba został nazwany prymasem i jednocześnie na mocy tego dokumentu uzyskał zgodę na budowę grobli. Zanim spróbujemy wyjaśnić te okoliczności, powróćmy do tekstu Jana Długosza. Otóż gdyby w 1915 r. ks. Likowski dokładnie przyjrzał się dziejom arcybiskupów gnieźnieńskich, to odnalazłby w wydanym w 1878 r. trzecim tomie *Monumenta Poloniae Historica* katalog arcybiskupów gnieźnieńskich, który zdjąłby z Długosza podejrzenie o to, jakoby on wymyślił fakt nadania przez sobór w Konstancji godności prymasowskiej arcybiskupowi Trąbie[10]. Ksawery Liske w erudycyjnej przedmowie zauważył, że Katalog arcybiskupów gnieźnieńskich z rękopisu Macieja z Pełczyna jest nieco starszy od Katalogu arcybiskupów Długosza; ponadto zarówno Długosz, jak i autor Katalogu z rękopisu Macieja z Pełczyna mają paralelne zapiski, które świadczą, że obydwa źródła sięgały do wspólnego, obecnie zaginionego katalogu. U Długosza wersja zaginionego źródła – poza licznymi uzupełnieniami – bogatsza jest o wzmianki o pochodzeniu arcybiskupów i o ich przynależność heraldyczną. Jak wiemy, te dane były standardem w licznych dziełach Długosza; ponadto w wielu miejscach – jak pisze Liske – Długosz dodawał (uzupełniał) dokładne daty, gdzie w Katalogu z rękopisu Macieja z Pełczyna pozostawiano wolne miejsce na uzupełnienie. Ze względu na bogate uzupełnienia Długosza, trudno ocenić, do którego miejsca sięgało to wspólne źródło. Liske doszedł do wniosku, że owo wspólne źródło Długosza i Katalogu z rękopisu Mikołaja z Pełczyna kończyło się na Mikołaju Kurowskim: „używali oni obydwaj dawnego kata., który się kończył na Mikołaju Kurowskim, odtąd obydwaj już zupełnie samodzielnie pracują, nasz autor zaś prawdopodobnie miał jeszcze pod ręką kontynuację tego katal., sięgającą aż do Wincentego Kota włącznie”[11]. Liske nie był jednak pewien co do tego ustalenia, bo jeszcze na tej samej stronie wstępu zmodyfikował swoje wcześniejsze

[10] *Katalogi arcybiskupów gnieźnieńskich*, wyd. K. Liske, Lwów 1878, s. 77n (*Monumenta Poloniae Historica*, t. 3).

[11] Tamże, s. 388.

zdanie: „Te ustępy, które w naszym katalogu i katalogu Długosza aż do Wincentego Kota są wspólne, prawie zupełnie jednako brzmiące uważam właśnie za text owego dawnego zaginionego katalogu”[12].

Wyjaśnienie tych zależności wymagałoby odrębnego studium źródłoznawczego opartego na rękopiśmiennych porównaniach. Dla naszych rozważań nie jest to bezwzględnie konieczne, gdyż gdy porównamy tekst Katalogu z rękopisu Macieja z Pełczyna z dwoma tekstami Jana Długosza, to okazuje się, że jeszcze w przypadku żywota Mikołaja Trąby obydwaj korzystali z owego źródła[13]:

Katalog arcybiskupów gnieźnieńskich z rękopisu Macieja Pełczyna	**Długosz *Roczniki***	**Długosz Katalog arcybiskupów gnieźnieńskich**
Hic ecclesie sue Gneznensi in concilio Constanciensi hoc privilegium obtinuit, ut de cetero Gneznensis pontifex primatem se et sacre ecclesie Gneznensis archiepiscopum intitulet.	Coronacionem autem huiusmodi Nicolaus Gnesnensis archiepiscopus, quod ministerio archiepiscopi Leopoliensis expleta fuerit, molestius ferens, veritus, ne et sua ecclesia eiusque presules processu temporis excluderentur a primatu, concilii Constanciensis solempni privilegio et decreto primatem se Polonice ecclesie declarari obtinuit, ab eoque tempore ipse et suus quilibet succedaneus se ecclesie Gniesnensis inscribit archiepiscopum et primatem.	Hic ecclesiae suae Gnesnensi a Concilio praefato Constantiensi privilegium Primatiatus in Polonia ecclesia obtinuit, primusque se inter Gnesnenses Archiepiscopos Primatem titulare coepit.

Nie można nawet wykluczyć, że owo zaginione źródło, wspólne dla Katalogu z rękopisu Maciej z Pełczyna i Jana Długosza, sięgało czasów bliskich Długoszowi. Niemniej to właśnie z tego źródła, jak wynika to z powyższego porównania, bez żadnej wątpliwości korzystał Jan Długosz i to nie on stworzył hipotezę o nadaniu tytułu prymasa arcybiskupom gnieźnieńskim, w dodatku rzekomo na skutek koronacji Elżbiety Granowskiej przez arcybiskupa lwowskiego. Okazuje się, że informacja o nadaniu tej godności przez sobór w Konstancji pochodziła ze środowiska arcybiskupów gnieźnieńskich, a nawet być może tradycja

[12] Tamże.

[13] Tamże, s. 397 oraz Joannes Dlugossii, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, Varsoviae 2000, s. 74.

ta sięgała aż czasów Mikołaja Trąby, gdyż być może zaginiony katalog był – jak wskazuje na to jego lakoniczność – dokumentem prowadzonym na bieżąco lub opierającym się na wcześniejszych zapisach. Jeszcze jedna rzecz rzuca się w oczy, mianowicie w tekście Katalogu z rękopisu Macieja z Pełczyna mamy prawidłowe *ut de cetero*, a w tekście Długosza wtórnie zbędne i niezgrabne *et decreto*. Myślę, że to nie błąd Długosza, lecz jego późniejszych kopistów, gdyż słowo *ut* pisane przez *v* = *vt* często przypomina łacińskie *et*, a *decetero* trudno odróżnić od *decreto*, zwłaszcza gdy wyraz jest skrócony przez nadpisanie skrótu nad „r" z samogłoską.

5. Jednak przywilej soboru w Konstancji dla arcybiskupa Mikołaja Trąby

Po „uniewinnieniu" Jana Długosza możemy powrócić do dokumentu zawierającego pierwszą wzmiankę o tytule prymasa. Już w 1915 r. ks. Likowski pisał, że oryginał tego dokumentu zachował się do naszych czasów, ale był tak w części uszkodzony, że właśnie fragment zawierający wzmiankę o tytule prymasa, był zupełnie nieczytelny. Ksiądz Likowski zauważył, że można by wprawdzie podejrzewać, że do kopii tego dokumentu, na podstawie której w 1908 r. wydano go w *Kodeksie dyplomatycznym Wielkopolski*, wpisano niejako automatycznie wzmiankę o tytule prymasowskim. Ksiądz Likowski słusznie jednak podniósł fakt, że istnieje dość wczesna druga kopia w XIV tomie Metryki koronnej, w postaci odrębnego wpisu i ona także ma informację o tytule prymasa[14]. To oczywiście przesądza sprawę. Na wszelki wypadek przejrzałem kopie, a dodatkowo starałem się dotrzeć do oryginału; dzięki szczególnej życzliwości księdza dyrektora dr. Michała Sołomieniuka dotarłem do oryginału wspomnianego dokumentu, a nie było to proste, gdyż akurat trwał poważny remont pomieszczeń archiwalnych. Dokument przetrwał szczęśliwie dwie wojny i jest po części bardzo czytelny, ale w części ze wzmianką o prymasie, jest rzeczywiście – tak jak pisał ks. Likowski – całkowicie nieczytelny. Kwestia ta nie ma znaczenia wobec zachowania się dwóch stosunkowo wczesnych kopii; trzeba też podkreślić, że dokument nie budzi najmniejszych wątpliwości, datacja jest całkowicie zgodna z *itinerarium* króla Władysława Jagiełły, a urzędnicy występujący jako świadkowie są całkowicie zgodni z erudycyjnymi opracowaniami znanej serii o urzędnikach Polski okresu średniowiecza.

[14] Likowski, *O godności prymasa*, cz. 2, s. 157, przyp. 2. Kopia z Metryki koronnej zachowała się do dzisiejszego dnia: agad.gov.pl/pomoce/MK_14.xml [18.01.2026].

Po wyjaśnieniu tych spraw, możemy przejść ponownie do omówienia hipotezy o rzekomej inicjatywie biskupa Andrzeja Łaskarzyca. Wcześniej już wspomniałem, że pogląd o pobycie króla Władysława Jagiełły w marcu 1418 r. w Wielkopolsce jest całkowicie błędny. Spójrzmy teraz na ustalenie ks. Likowskiego, że biskup Łaskarzyc był już w Wielkopolsce 21 marca 1418 roku. Rzeczywiście w aktach poznańskiego konsystorza mamy wzmiankę o pobycie biskupa we własnym dworze poznańskim[15]. Wydaje się jednak, że możemy nieco przesunąć tę datę wstecz, jako datę przybycia Andrzeja Łaskarzyca do Poznania. Mianowicie w księdze ziemskiej poznańskiej z tego czasu czytamy, że postanowiono 14 marca 1418 r., że szlachetny Jan Pniewski powinien stawić (*debet statuere*) najczcigodniejszego w Chrystusie ojca, pana i pana Andrzeja Łaskarza, biskupa poznańskiego, w sprawie przeciwko Maciejowi, wójtowi z Mosiny. Wprawdzie z dalszej części zapiski dowiadujemy się, że powinno się to stać dopiero trzeciego dnia po przybyciu króla do Poznania, co nastąpiło dopiero – jak skądinąd wiemy – 4 lipca 1418 r., ale taka decyzja, moim zdaniem, mogła być podjęta dopiero, gdy dowiedziano się o powrocie biskupa Andrzeja Łaskarzyca do Wielkopolski. Pewnym potwierdzeniem tych przypuszczeń jest wzmianka już pod dniem 10 marca 1418 r. o wszczęciu postępowania przeciwko Mikołajowi Handankowi, dziedzicowi Golejewa (koło Miejskiej Górki) w związku z obrabowaniem biskupa kujawskiego Jana Kropidły. Profesor Tomasz Jurek, który zwrócił mi uwagę na te dwie zapiski i przekazał gotowy odczyt, uważa, że chodzi tu o wracających z Konstancji[16]. Najpewniej ów rabunek musiał poprzedzić kilka dni datę zarejestrowania w księdze ziemskiej, czyli nastąpić gdzieś koło 2–6 marca 1418 roku. Być może to wskazuje na termin powrotu części polskiego poselstwa z Konstancji, w tym Łaskarzyca i Kropidły, w tych właśnie dniach, tj. na początku marca 1418 roku.

Czy zatem biskup Andrzej Łaskarz mógł spotkać się z królem, nie w Wielkopolsce, ale wyjść mu naprzeciw i podczas takiego spotkania

[15] AAPn, *Acta causarum consistorii*, ks. 3, k. 30v. O działalności biskupa Łaskarzyca w końcu marca 1418 r. świadczą też postępowania sądowne przeciwko poznańskiemu komturowi joannitów – zob. T. Jurek, *Komandor Boździech, biskup Andrzej Łaskarzyc i mistrz Filibert. Wokół pewnego dokumentu dla joannitów poznańskich z 1417 r.*, w: *Totius mundi Philohistor studia Georgio Strzelczyk Octuagenario oblata*, red. M. Delimata-Proch, A. Krawiec, J. Kujawiński, Poznań 2021, s. 361–371, zwłaszcza 368, na publikację tę zwrócił mi uwagę Autor, za co serdecznie mu dziękuję.

[16] Archiwum Państwowe w Poznaniu, księga ziemska 5, k. 53 i 56v–57.

zrelacjonować sprawy soborowe? Nie można tego wykluczyć, ale gdybyśmy przyjęli to *itinerarium* biskupie i skorelowali je z *itinerarium* króla Jagiełły, to takie spotkanie należałoby datować na początek marca, na czas około 2–10 marca 1418 roku. W tym czasie król przebywał w Żarnowcu, Lelowie, następnie od 7 marca w Krzepicach, a 14 marca w Wieluniu. Biskup musiałby znaleźć się przynajmniej na dwóch czy trzech dokumentach jako świadek, a nie ma go. Wydaje się zatem, że biskup – jak można przypuszczać – z Wrocławia ruszył w stronę swojej diecezji, a nie naprzeciw królowi w stronę Miechowa i Lelowa.

Z kim zatem spotkał się Jagiełło i co przedstawił on królowi, że zarówno król, jak i najwyżsi zwierzchnicy kancelarii królewskiej, a mianowicie Wojciech biskup krakowski, kanclerz oraz Jan Szafraniec, scholastyk krakowski i podkanclerzy, oraz szereg urzędników królewskich i ziemskich, a także biskup chełmski Jan, nie mieli najmniejszych wątpliwości, aby po raz pierwszy posłużyć się tytułem prymasa w stosunku do nieobecnego Mikołaja Trąby. Wszystko na to wskazuje, że ów emisariusz musiał tak ważnemu gremium dostarczyć niepodlegające dyskusji dowody o godności prymasowskiej Mikołaja. Nie mogły to być ustne relacje, nawet biskupa Łaskarzyca, nie wystarczył też list samego arcybiskupa Trąby. Królowi musiano przedłożyć przynajmniej uwierzytelnioną kopię przywileju wystawionego przez sobór w Konstancji, o którym wspominają najstarsze katalogi arcybiskupów gnieźnieńskich i o którym to przywileju, na ich podstawie, pisał Długosz. To, że taki dokument nie dochował się do naszych czasów, jest zadziwiające, ale przecież nie można wykluczyć jego zaginięcia. To, że o tym przywileju nie zachowała się żadna wzmianka w aktach soborowych też dziwi, ale znając pozycję Mikołaja Trąby w gremiach kierowniczych soboru, trzeba przyznać, że nie powinien on mieć trudności z pozyskaniem tego dokumentu; być może ze względu na „ciągłą szarpaninę" z poselstwem krzyżackim, Trąba wolał nie nagłaśniać faktu otrzymania takiego przywileju; być może czekał na potwierdzenie lub odnowienie papieskie, a gdy sprawa Falkenberga pokazała, że Marcin V nie jest zbyt przychylny polskiemu poselstwu, a nawet być może jest oburzony apelacją Trąby do soboru, co było *expressis verbis* przez papieża zakazane, to Trąba mógł zdecydować się, aby zrezygnować z papieskiego potwierdzenia.

Kim jednak naszym zdaniem był posłaniec, który przywiózł ten przywilej soboru? Otóż, treść dokumentu pośrednio rzuca na to nieco światła. Po pierwsze, musiał to być posłaniec Mikołaja Trąby do króla,

który najpewniej z Andrzejem Łaskarzycem i być może Janem Kropidło wyruszył w tym samym czasie, to jest w lutym z Konstancji do kraju. We Wrocławiu około 1 marca – to wszystko przypuszczenie – biskup Andrzej Łaskarzyc i Jan Kropidło skierowali się na północ, w stronę Poznania, a nasz posłaniec ruszył w kierunku Miechowa i Lelowa, aby spotkać się z podróżującym tam królem. Drogi tegoż posłańca i króla przecięły się w Wieluniu lub nieco wcześniej. Dlaczego uważam, że nie mógł to być Andrzej Łaskarzyc? Otóż jego *itinerarium* i brak występowania na ówczesnych dokumentach królewskich, wykluczają raczej, że mógł to być biskup poznański. Ponadto brak o nim wzmianki w samym dokumencie z 14 marca 1418 r., a poza tym istnieje kwestia podjęcia wówczas dość skomplikowanych decyzji dotyczących zezwolenia budowy grobli, stawu rybnego i młyna. Te ostatnie decyzje, które zapadły pod nieobecność samego arcybiskupa, a może nawet bez jego wiedzy, przemawiają za tym, że wysłannikiem takim musiał być urzędnik biskupi, któremu na co dzień podlegał zarząd nad dobrami stołu biskupiego. Był to najpewniej urzędnik arcybiskupa Trąby, który na co dzień troszczył się o jego materialne potrzeby, człowiek, który lepiej się na tym znał niż sam arcybiskup. Niewykluczone, że gdy okazało się w 1414 r., że arcybiskup na długi czas musi wyjechać na sobór w Konstancji, to taki urzędnik jako niezwykle sprawny organizator został przez arcybiskupa poproszony o przyłączenie się do poselstwa; w czasie podróży, a następnie w Konstancji i być może w Paryżu, troszczył się o swojego arcypasterza, a pod koniec obrad w Konstancji został wysłany przez arcybiskupa, aby w jego imieniu przywieźć najnowsze informacje i zawiadomić władcę o powrocie arcybiskupa. Jest bardzo możliwe, że wiózł poświadczoną kopię przywileju wystawionego przez sobór o przyznaniu arcybiskupom gnieźnieńskim godności prymasowskiej.

* * *

1) Jako całkowity pewnik możemy przyjąć, że to nie Jan Długosz wymyślił informację o wydaniu przez sobór w Konstancji przywileju prymasowskiego dla arcybiskupów gnieźnieńskich.
2) Jan Długosz dowiedział się o tym z zaginionego Katalogu arcybiskupów gnieźnieńskich. Z tego źródła analogiczną informację przejął Katalog z rękopisu Macieja z Pełczyna. Dowodzi to faktu, że w środowisku Kościoła gnieźnieńskiego, być może już od czasów Mikołaja Trąby, istniała tradycja o wystawieniu takiego przywileju.

3) Jest mało prawdopodobne, aby informację o tym przywiózł królowi biskup poznański Andrzej Łaskarzyc.
4) Wiele wskazuje na to, że kopię takiego przywileju przedłożył królowi wysłannik Trąby, który spotkał się z Jagiełłą 14 marca 1418 r. lub krótko przed tą datą. Pogląd ten jest jednak tylko hipotezą, gdyż stan zachowania źródeł nie pozwala ostatecznie przesądzić tę sprawę.

THE ORIGINS OF THE PRIMACY IN POLAND

Keywords: primacy, Andrzej Łaskarzyc, Mikołaj Trąba, Władysław Jagiełło.

Abstract: We can assume with absolute certainty that it was not Jan Długosz who first reported the issuance of a primatial privilege by the Council of Constance for the archbishops of Gniezno. Jan Długosz learned of this from the lost Catalogue of the Archbishops of Gniezno. From this source, Maciej of Pełczyn's Catalogue from a manuscript was gleaned from this source. This proves that within the Gniezno Church, perhaps dating back to the time of Mikołaj Trąba, there was a tradition of issuing such a privilege. It is unlikely that Andrzej Łaskarzyc, Bishop of Poznań, brought this information to the king. Much suggests that a copy of such a privilege was presented to the king by Trąba's envoy, who met with Jogaila on March 14, 1418, or shortly before. However, this view is merely hypothetical, as the state of preservation of the sources does not allow for a definitive conclusion.

Sections: 1. State of research > 2. Discussion on Father Likowski's findings regarding the origins of the primacy > 3. Alleged actions of the Bishop of Poznań Andrzej Łaskarzyc concerning the conferral of the title of primate upon Archbishop Mikołaj Trąba > 4. The common source of Jan Długosz and the Catalogue of the Maciej of Pełczyn manuscript > 5. However, the privilege of the Council of Constance for Archbishop Mikołaj Trąba > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu, *Acta causarum consistorii*, księga 3.

Archiwum Państwowe w Poznaniu, Księga poznańska ziemska 5.

Joannes Dlugossii, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, Varsoviae 2000.

Katalogi arcybiskupów gnieźnieńskich, wyd. K. Liske, Lwów 1878, s. 377–410 (*Monumenta Poloniae Historica*, t. 3).

Abraham W., „Kwartalnik Historyczny", 34(1920), s. 120–126 [rec.] : ks. Henryk Likowski, *Powstanie godności prymasowskiej arcybiskupów gnieźnieńskich. Ustęp z dziejów hierarchii Kościoła polskiego*, „Przegląd Historyczny", 19(1915).

Gąsiorowski A., *Itinerarium króla Władysława Jagiełły 1386–1434*, wyd. 2, Warszawa 2015.

Jurek T., *Komandor Boździech, biskup Andrzej Łaskarzyc i mistrz Filibert. Wokół pewnego dokumentu dla joannitów poznańskich z 1417 r.*, w: *Totius mundi Philohistor studia Georgio Strzelczyk Octuagenario oblata*, red. M. Delimata-Proch, A. Krawiec, J. Kujawiński, Poznań 2021, s. 361–371.

Likowski H., *Powstanie godności prymasowskiej arcybiskupów gnieźnieńskich. Ustęp z dziejów hierarchi kościoła polskiego*, „Przegląd Historyczny", 19(1915), z. 1, s. 21–44 (cz. 1); 19(1915), z. 2, s. 154–190 (cz. 2); 19(1915), z. 3, s. 249–274 (cz. 3).

Ożóg K., *Udział polskiej delegacji w obradach soboru w Konstancji (1414–1418)*, w: *Urząd prymasa w Polsce: geneza, oddziaływanie, znaczenie*, red. W. Graczyk, J.M. Marszalska, L. Zygner, Warszawa – Ciechanów 2018, s. 45–60.

Silnicki T., *Arcybiskup Mikołaj Trąba*, Warszawa 1954.

Śmigiel K., *Z problematyki badawczej dotyczącej dziejów prymasostwa polskiego*, ABMK, 110(2018), s. 415–420.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 532–552
10.52404/ttnwloc.stwl.28.26

CZESŁAW GRAJEWSKI [a,@]
0000-0002-2692-8232
[a] Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; Wydział Nauk Historycznych; Instytut Historii; Katedra Nauk Pomocniczych Historii, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa, mazowieckie, PL
[@] GraCzes@Yahoo.Com

ORYGINALNOŚĆ OFICJUM O BŁ. CZESŁAWIE
Studium z zakresu historii liturgii

Słowa kluczowe: bł. Czesław, oficjum brewiarzowe, dominikanie, Wrocław.

Abstrakt: Autor analizuje teksty oficjum brewiarzowego o bł. Czesławie. Powstało ono najprawdopodobniej w roku 1494 w środowisku wrocławskich dominikanów. Nie jest całkowicie oryginalne: niektóre śpiewy wykazują wyraźną łączność z utworami poświęconymi św. Ottonowi i św. Wacławowi. Słabsze natomiast związki łączą oficjum *Laetare felix Silesia* z oficjami o Przemienieniu Pańskim oraz o św. Hieronimie. Wpływy ośrodków w Bambergu oraz Kamieniu z jednej strony, z drugiej zaś Czech i Krakowa pozwalają na wskazanie Śląska (Wrocławia) jako terytorium, na którym te wpływy się krzyżowały i gdzie mogło nastąpić skomponowanie tego oficjum.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Pierwsze nieszpory > 2. Matutinum > 3. Laudes > 4. Drugie nieszpory > 5. Wspomnienie w oktawie > 6. Hymny > [Wnioski].

Panuje dość powszechnie opinia, że reforma liturgii zainicjowana na Soborze Trydenckim nakazywała usunięcie z praktyki liturgicznej utworów

CZESŁAW GRAJEWSKI (1960–); 1986, mgr: muzykologia (ATK, Warszawa); 1995, dr nauk humanistycznych: muzykologia (ATK, Warszawa); 2005, dr hab. nauk humanistycznych: muzykologia (UKSW, Warszawa); 2015, prof. nauk humanistycznych; redaktor naczelny (2018–) „Musica Ecclesiastica"; zainteresowania naukowe: źródłoznawstwo średniowiecznych rękopisów liturgiczno-muzycznych, zwłaszcza przekazów liturgii godzin, oficja rymowane, chorał gregoriański.

neogregoriańskich i zakazywała tworzenia takowych w przyszłości[1]. Rzeczywiście, po *Tridentinum* wyszły z użytku liturgicznego niemal wszystkie oficja rymowane (poza hucbaldowską *Historia de Sancta Trinitate*), których wcześniej była nader pokaźna liczba. Mimo tego, niektóre środowiska, głównie zakony: dominikanie, franciszkanie, utrzymali je w swoich obrzędach[2]. Co więcej, pewna część średniowiecznego korpusu oficjów nie tylko przetrwała poza wiek XVI, ale została poszerzona o nowe[3]. Obecność rzeczonych form w źródłach potrydenckich dowodzi, że po okresie regresu w twórczości liturgicznej, nastąpiła jej stopniowa, choć umiarkowana reaktywacja.

Polski wkład w europejski dorobek oficjów jest stosunkowo skromny i dotyka przede wszystkim patronów Królestwa. Do średniowiecznych oficjów o św. Wojciechu[4], Stanisławie[5], Jadwidze[6], Janie Jałmużniku[7] i Jacku[8], już po Soborze Trydenckim dołączyło w Polsce oficjum dziękczynne za zwycięstwo nad Turkami[9]. Ponadto, w świetle tematyki artykułu odnotować należy późnośredniowieczne dominikańskie oficjum *Laetare felix Silesia* o bł. Czesławie, którego przekaz się nie zachował, natomiast najprawdopodobniej staraniem Abrahama Bzowskiego wydane zostało drukiem po raz pierwszy w 1602 roku[10].

---

[1] J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Historia muzyki*, cz. 1, Kraków 1989, s. 85, 86; E. Hinz, *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 2000, s. 18–19; Z. Wiewióra, *Kult św. Wojciecha w księgach brewiarzowych na terenie Pomorza Wschodniego i Prus do końca XVIII wieku*, ABMK, 90(2008), s. 219; T. Kornaś, *Teatr, taniec, liturgia* (cz. 2), „Zarządzanie w Kulturze", 13(2012), nr 3, s. 226.

[2] J. Pikulik, *Święty Wojciech w polskiej muzyce średniowiecznej*, Warszawa 1996, s. 11.

[3] C. Grajewski, *Czy Sobór Trydencki rzeczywiście zatrzymał rozwój twórczości postgregoriańskiej? Na kanwie śpiewów o św. Cecylii i św. Katarzynie Aleksandryjskiej*, w: tenże, *Oficja brewiarzowe o głównych patronach Zakonu Paulinów. Perspektywa przemian XV–XVIII w.* [w druku].

[4] Por. Pikulik, *Święty Wojciech*, s. 12.

[5] Por. K. Szymonik, *Oficjum rymowane o św. Stanisławie „Dies adest celebris" i hymn „Gaude Mater Polonia" w polskich antyfonarzach przedtrydenckich*, Niepokalanów 1996.

[6] S. Zdanowicz, *Zarys historyczny liturgicznego kultu św. Jadwigi*, RBiL, 6(1953), nr 1–6, s. 102–115.

[7] Por. J. Kubieniec, *Oficjum i msza o św. Janie Jałmużniku*, Kraków 2016.

[8] Por. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, StEl, 20(2019), s. 177–192, szczególnie s. 178–180.

[9] B. Bodzioch, *Officium gratiarum actionis pro victoria ex Turcis obtenta zachowane w antyfonarzach rodziny Piotrkowczyków*, cz. 1: RT, 63(2016), z. 13, s. 41–53; cz. 2: *Melodie*, RT, 65(2018), z. 13, s. 45–55.

[10] Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu, *Officium B. Ceslai Ordinis Praedicatorum, in quo Hymnis, Responsoriis, & Antiphonis antiquis, lectiones additae sunt*, [Georg Baumann], [Wrocław] 1602, sygn. 41651. Do niedawna sądzono, że również ta edycja się nie zachowała,

Przyjmuje się, że dominikańskie oficjum własne o bł. Czesławie powstało w 1494 r.[11], a więc po translacji relikwii Błogosławionego (1330). Najprawdopodobniej ten właśnie utwór znalazł się we wspomnianym druku z roku 1602 i następnie z roku 1703. Obie edycje różnią się w niewielu miejscach, w dodatku nieistotnymi szczegółami (głównie pisownią: *felix* i *foelix*, *Vratislavia* i *Wratislavia* itp.). W rezultacie autor przyjął je jako tożsame, a podstawą analizy będzie wydanie starsze (il. 1).

Obok oficjum dominikańskiego istnieje nowożytne oficjum czesławowe proweniencji diecezjalnej, oparte na tekstach wspólnych wykonywane dawniej w diecezji wrocławskiej[12]. Oba oficja, choć w wyraźnej dysproporcji stanowią przedmiot niniejszego studium, w którym na plan pierwszy wysunięta została kwestia ich oryginalności.

---

stąd badacze opierali się na reprintach edycji A. Bzowskiego dołączonych do druku pt. *Tutelaris Silesiae* z roku 1703 i 1862 zawierających owo oficjum (tylko teksty). Tymczasem D. Grabiec poinformowała o odnalezieniu w zbiorach Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu egzemplarza (który na użytek dyskursu zdefiniowano jako „sandomierski") owego oficjum. Zob. D. Grabiec, *The lost edition of the Office for the feast of Blessed Ceslaus Odrowąż, O.P. from 1602. A copy found in the Diocesan Library in Sandomierz*, „Muzyka", 2(2025), s. 141–154. Oficjum już wcześniej zostało wprowadzone do obiegu naukowego w postaci edycji tekstu oraz skromnego opracowania głównie od strony wersyfikacyjnej. Zob. D. Smolarek, *Oficjum o błogosławionym Czesławie*, w: *Pallotyńskie życie. Księga Jubileuszowa z okazji 80 urodzin Ks. Profesora Czesława Parzyszka SAC*, red. M. Siennicki, Poznań 2023, s. 102–143; wersja angielskojęzyczna: toż, *The rhymed office of blessed Czesław*, RHum, 72(2024), z. 12 [special issue], s. 135–151. W niniejszym studium przywoływana będzie wyłącznie wersja polskojęzyczna. Oficjum to było znane wcześniejszym badaczom dziejów Zakonu Kaznodziejskiego. Zob. I. Lamatsch, *Beiträge zur Geschichte des Dominikaner- oder Prediger-Ordens in allen Ordens-Provinzen*, z. 1, Bnaim 1854, s. 87–97. Również współcześni naukowcy powołują się na nie. Zob. W. Kucharski, *Le développement de l'iconographie du bienheureux Ceslas*, w: *Religieux, saints et dévotions: France et Pologne, XIII^{ème}–XVIII^{ème} siècles*, Clermond-Ferrand 2003, s. 123 (*Cahiers du Centre d'histoire „Espaces et cultures"*, t. 16). W. Kucharski tym samym jawi się najwybitniejszym w Polsce badaczem dziejów kultu bł. Czesława.

[11] Smolarek, *Oficjum o błogosławionym Czesławie*, s. 111; Grabiec, *The lost edition*, s. 151.

[12] *Officia Sanctorum propria Dioecesis Vratislaviensis. Reverendissimi ac celsissimi principis episcopi Emanuelis Schimoni de Schimonski* [...] *permissione gratiosa edita*, Vratislaviae : August Brehmer et Minuth, 1846, s. 153–156. Również to oficjum, a przynajmniej jego elementy były znane badaczom kultu bł. Czesława. Por. [M. de Montbach], *Leben des seligen Ceslaus mit Betrachtungen und Gebeten. Ein Erbauungsbüchlein für seine dankbaren Landsleute und alle seine Verehrer*, Regensburg 1862, s. 57–58. Nazwisko autora nie widnieje na karcie tytułowej, jednak anonimowy recenzent druku *Tutelaris Silesiae* wyjawił, że chodzi o kanonika wrocławskiego Mortimera de Montbacha. Zob. [b. aut.], *Wiadomości bieżące. Piśmiennictwo*, „Przegląd Poznański. Pismo sześciotygodniowe", 34(1862), s. 281. Oficjum to nie zawiera elementów mogących wskazywać na samodzielny utwór, stąd w niniejszym opracowaniu służy wyłącznie jako tło repertuarowe.

Pytania, które w tym miejscu należy postawić są kluczowe dla prowadzonych rozważań: Czy i które elementy oficjum (zachowały się jedynie teksty) są oryginalne, a które przeciwnie – zostały zapożyczone z innych oficjów i ewentualnie których? Wyizolowanie punktów stycznych mogłoby bowiem naprowadzić na trop ewentualnych związków z innymi ośrodkami bądź tradycjami liturgicznymi. Dariusz Smolarek bezskutecznie poszukiwał takich związków w obszarze hymnodii. Podkreślił zauważone, odległe zresztą, asocjacje z hymnami ku czci św. Jadwigi Śląskiej, co – jak się okazało – nie dało podstaw do uznania ich za pierwowzory dla hymnicznej twórczości o bł. Czesławie[13]. Wobec tego warto przyjrzeć się bliżej zasadniczym elementom struktury oficjum *Laetare felix Silesia*, w uzasadnionych jedynie przypadkach przywołując analogiczne elementy późniejszego oficjum katedralnego. Wszystkie hymny, ze względu na złożoność problematyki, zostaną oddzielnie zanalizowane w dalszej części artykułu. Tekst oddany będzie klasyczną łaciną. Głównie będą to incipity, a jedynie w uzasadnionych przypadkach tekst zaprezentowany zostanie *in extenso*[14].


OFFICIVM
B. CESLAI, OR-
DINIS PRÆDICATORVM, IN
quo Hymnis, Reſponſorijs, & Antiphonis antiquis,
lectiones additæ ſunt.
41651
B. Ceſla, S Dominici diſcipuly.
Impreſſũ Anno Dni M. DCII.

II. 1. Karta tytułowa oficjum o bł. Czesławie
Sandomierz, Biblioteka Diecezjalna, sygn. 41651

1. Pierwsze nieszpory

Tabela 1 ukazuje strukturę pierwszych nieszporów w obu oficjach. Zasadnicza różnica dotyczy proweniencji tekstów; oficjum katedralne jest tzw. wspólnym, czerpiącym w tym przypadku z oficjum o wyznawcach nie-biskupach. Trzy śpiewy nieszporne w oficjum dominikańskim: antyfona

[13] Smolarek, *Oficjum o błogosławionym Czesławie*, s. 127–131.

[14] Edycja tekstu: tamże, s. 119–124.

inicjalna[15], responsorium[16] oraz antyfona *ad Magnificat* są utworami oryginalnymi, stworzonymi dla tegoż oficjum. Należy jednak zastrzec, że wobec braku zapisu melodii, wnioski zostały wysnute na podstawie wyłącznie warstwy tekstowej.

Tabela 1. Pierwsze nieszpory o bł. Czesławie

I Vesperae	In Festo Beati Ceslai	In Festo Beati Ceslai confessoris
	1602 oficjum dominikańskie	1846 oficjum katedralne duplex
	super psalmos antiphona	omnia de Communi Confessorum non Pontificum praeter ea, quae hic habentur propria
antiphona	Laetare felix Silesia	
psalmus	Laudate pueri Dominum cum caeteris	
capitulum	Ecce ego mitto te (Dz 26, 17–18)	
responsorium	Quasi stella matutina (r9)	
hymnus	Exsultans hodie cantet gens credula	
versiculus	Ora pro nobis beate Ceslae	
ad Magnificat	Adest festum novae laudis	
oratio	Deus qui ecclesiam tuam sanctam	Deus qui beatum Ceslaum virgineo morum

2. Matutinum

Teksty najdłuższej godziny kanonicznej będą analizowane zgodnie z wewnętrznym podziałem na nokturny.

2.1. Invitatorium

Antyfona inwitatoryjna, występująca wyłącznie w starszym oficjum, wydaje się adaptacją: doszukać się można w niej związków z analogicznym utworem w oficjum o św. Ottonie (tab. 2)[17].

[15] Zamieszczenie jednej antyfony w pierwszych nieszporach wskazuje na praktykę *sub una antiphona* – według której wszystkie psalmy śpiewane były *continuo* pod jedną antyfoną. Praktyka ta była powszechnie stosowaną przez dominikanów. Drugie nieszpory celebrowane *ipsa die* miały już pełny zestaw antyfon, zapożyczony z laudesów.

[16] W nieszporach zanotowano – tak jak w oryginale – tylko incipit responsorium, ponieważ w całości widnieje w Matutinum.

[17] *Analecta Hymnica Medii Aevi* (AH), t. 28, red. Cl. Blume, G.M. Dreves, Leipzig 1898, s. 103 (n. 37). W brewiarzu z Bambergu: *Vigiles in laudibus...* Zob. *Breviarium Bambergense*, Bamberg : Johannes Sensenschmidt, Henricus Petzensteiner 1484, sine folio.

Tabela 2. Invitatoria w oficjach o św. Ottonie i bł. Czesławie

św. Otton	bł. Czesław
Pervigiles in laudibus Domino exsultemus qui pium patrem Ottonem suam duxit in requiem.	Pervigiles in laudibus Deo iubilemus qui Ceslaum iunxit turmis beatum coelestibus.

Ponieważ teksty invitatoriów są dość ogólne w swej wymowie, stąd należy dopuścić możliwość przypadkowego podobieństwa. Niemniej poza oficjum ottoniańskim nie udało się zidentyfikować tekstu invitatorium, który brzmiałby podobnie jak w oficjum o bł. Czesławie.

2.2. Pierwszy nokturn

Na wstępie należy zaznaczyć, że w I nokturnie oficjum katedralnego *In Festo Beati Ceslai confessoris* (1846) nie widnieją żadne teksty własne; nota *Lectiones de scriptura occurrente* dotyczy wyłącznie czytań z Listu do Filipian[18] i wskazuje na zapożyczenie ich z liturgii dnia. Analizie zatem poddane zostaną elementy oficjum istniejące w druku z 1602.

Antyfony wydają się twórczością oryginalną, a przynajmniej nie dały się wykryć zapożyczenia. Co prawda frazę *multis clarens miraculis* („licznymi słynący cudami"), obecną w pierwszej antyfonie, wielokrotnie odnaleźć można w literaturze hagiograficznej[19] a nawet w formie inskrypcji na dziełach sztuk plastycznych[20], jednak jest ona w swej wymowie bardzo ogólna, stąd nie może stanowić dowodu na niesamodzielność oficjum.

Teksty responsoriów natomiast nie są homogeniczne (tab. 3): Werset pierwszego jest parafrazą 29 wersetu 32 rozdziału Księgi Powtórzonego Prawa, natomiast pozostałe składniki formy wydają się oryginalne. W drugim responsorium sytuacja jest przeciwna: korpus wraz z repetendą

[18] Smolarek, *Oficjum o błogosławionym Czesławie*, s. 115.

[19] F(rater) Daniel a Virgine Maria, *Speculum Carmelitanum, sive Historia Eliani ordinis fratrum beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, t. 1, Antverpiae : Michael Knobbar, 1680, s. 137, 138, 139, 140, 142, 368.

[20] Miedzioryt z przedstawieniem św. Jacka (1679 r.). Marcin Bartoszowic (1647 – ok. 1705). Kraków, Muzeum Narodowe, nr obiektu: MNK III-ryc.-29038. Napis głosi: „S. Hyacinthus Polonis Primus In Septemtrione Foundator Ordinis Praedicatorum Multis Clarens Miraculis". Bardzo możliwe, że M. Bartoszewic wzorował się na dziele Raffaelo Guidiego wykonanym w Rzymie w 1594–1595. Tamże, nr obiektu: FCz MNK, R 3855. Zob. S. Brzozeckis, G. Drungilienė, A. Vasiliauskienė, D. Vasiliūnienė, *Šv. Dominykas ir šv. Hiacintas Lietuvoje. Aštuoni atminties šimtmečiai* [Św. Dominik i św. Jacek na Litwie. Osiem wieków pamięci], katalog wystawy, Bažnytinio paveldo muziejus [Muzeum Dziedzictwa Sakralnego], Wilno 2022, s. 335.

zapożyczony został z oficjum o św. Ottonie[21], natomiast werset jest oryginalny. Trzecie responsorium jest prawdopodobnie w całości oryginalne, choć wypada zwrócić uwagę na tekst wersetu, który *in extenso* brzmi: *In Salvatoris nomine aquas cappa supposita sicco transit pede*. W obecnym stanie wiedzy można przypuszczać, że w tym przypadku kierunek wpływu jest przeciwny: pierwotnie tekst został umieszczony na cyklu hagiograficznym bł. Czesława namalowanym na ścianie kościoła dominikanów wrocławskich w latach 1570–1585[22]. Jednak, gdyby w przyszłości potwierdziła się hipoteza o powstaniu oficjum czesławowego w 1494 roku, musielibyśmy ten kierunek odwrócić: to tekst oficjum byłby pierwowzorem dla dzieła malarskiego.

Tabela 3. Główne elementy I nokturnu w oficjum o bł. Czesławie i ich źródła

I nokturn	In Festo Beati Ceslai 1602	źródła tekstów
an 1	Ceslaus Dei gratia salutis preco	
ps 1	Beatus vir	
an 2	Praedicatorum inclitam religionem	
ps 2	Quare	
an 3	Hic Pater egregius dulcem	
ps 3	Domine quid	
vs	Amavit eum Dominus	
lectio 1	Quia mihi fuerunt lucra	Flp 3, 7–12
r 1	Christus sol iustitiae thezauros suae	
–	Salutem volens hominum	
v	Ut sapiant cuncti quae Dei sunt et intelligant et novissima provideant.	Utinam saperent et intellegerent haec ac novissima sua providerent (Pwt 32, 29).
lectio 2	Fratres ego me non arbitror	Flp 3, 13–16
r 2	Claris ortus natalibus Pater hic sincerus religiosis actibus gratia preventus.	Claris ortus natalibus Otto praesul venerand us religiosis actibus (de s. Ottone)
–	Ornare suae studuit nobilitatis lineam	Ornare studuit suae nobilitatis lineam (de s. Ottone)
v	A Patre Dominico religionis habitu	

[21] AH, t. 28, s. 103 (n. 37).

[22] *In cappa per flumen navigat illudque sicco transit pede*. Zob. *Acta Sanctorum*, ed. novissima, t. 4 (julii), ed. J.B. Sollerio, J. Pinio, G. Cupero, P. Boschio, Parisiis – Romae 1868, s. 182; W. Kucharski, *Beatus Ceslaus natione Polonus. Dzieje kultu błogosławionego Czesława*, Kraków 2012, s. 162–163. Oczywiście, teza o wpływie tekstu oficjum na powstanie cyklu malarskiego będzie prawdziwa przy założeniu, że wydrukowane w 1602 roku oficjum jest tym z roku 1494. Artysta tworzący fresk w drugiej połowie XVI w. mógł zatem poznać treść oficjum.

I nokturn	In Festo Beati Ceslai 1602	źródła tekstów
lectio 3	Imitatores mei estote	Flp 3, 17–21
r 3	Vita Pater gratiosus verbum vitae	
–	Et in cunctis fructuosus	
v	In Salvatoris nomine aquas cappa	
v	Gloria Patri	

2.3. Drugi nokturn

Autorzy obu oficjów w drugim nokturnie zdecydowali się na odmienny co prawda zestaw czytań, jednak opartych na hagiografii świętego Patrona. Jeśli natomiast chodzi o responsoria, nadal dostrzegana jest rozbieżność: oficjum dominikańskie jest własnym, natomiast katedralne – wspólnym. W porównaniu ze śpiewami pierwszego nokturnu, antyfony i responsoria nie wykazują śladów zapożyczeń; wydają się w całości oryginalną twórczością (tab. 4).

Tabela 4. Główne elementy II nokturnu w oficjach o bł. Czesławie

II nokturn	In Festo Beati Ceslai 1602	In Festo Beati Ceslai confessoris 1846
an 4	Corpus per ieiunia crebra macerabat	
ps 4	Cum invocarem	
an 5	Post lacrimarum flumina sancta	
ps 5	Verba mea	
an 6	Circuit intrepidus vitae praedicator	
ps 6	Domine Dominus noster	
vs	Iustum deduxit	
lectio 4	Beatus Ceslaus filius Eustachii	Beatus Ceslaus sancti Hyacinthi
r 4	Dum Tartarorum[23] agmina devastarent	Honestum
–	Dispersit hostes fidei	
v	Nam super eum igneus a caelo	
lectio 5	Postquam vero bonae indolis puer	Dum autem omnibus perfecti canonici
r 5	Stupet gens incredula ad tam grande	Amavit
–	Deum cernentes talia dicunt esse	

[23] W druku z roku 1703: *Dum Tartorum*.

II nokturn	In Festo Beati Ceslai 1602	In Festo Beati Ceslai confessoris 1846
v	Ab errore revocantur quidam alii	
lectio 6	Contingit autem Ivonem episcopum	Post exactum tyrocinium zelo flagrans
r 6	O mira Ceslai potentia qui prece	Iste homo
–	Quem aquarum undae octo tenuerant[24]	
v	In cunctipotentis nomine	
v	Gloria Patri	

2.4. Trzeci nokturn

Repertuar trzeciego nokturnu powiela charakterystykę drugiego, tj. utrzymana została w nim obserwowana wcześniej dychotomia oficjów: własne (dominikańskie) i wspólne (katedralne).

Śpiewy są twórczością oryginalną (tab. 5), aczkolwiek antyfona *Spiritu prophetico*, otwierająca III nokturn (tj. siódma) wyraźnie ma swój pierwowzór w oficjum ku czci św. Wacława, patrona Czech. Oficjum to także w Krakowie celebrowano w uroczystość główną 28 września oraz, z odmiennymi śpiewami, translację 4 marca. Rzeczona antyfona występuje w oficjum marcowym z melodią w modus VI i niemalże identycznym tekstem (il. 2)[25]. Została w całości przejęta do dominikańskiej historii o patronie Wrocławia. Autor oficjum czesławowego mógł tak postąpić ze względu na uniwersalność przesłania tekstu. Ponownie drobne warianty leksykalne (a nawet błąd drukarski w *veredico*) nie mają istotnego znaczenia (tab. 6).

Tabela 5. Główne elementy III nokturnu w oficjach o bł. Czesławie

III nokturn	In Festo Beati Ceslai 1602	In Festo Beati Ceslai confessoris 1846
an 7	Spiritu prophetico vir sanctus florebat	
ps 7	Domine quis	
an 8	Paterno fulgens sidere urbem lustrat	
ps 8	Domine in virtute	

[24] Tamże: *tenerunt*.

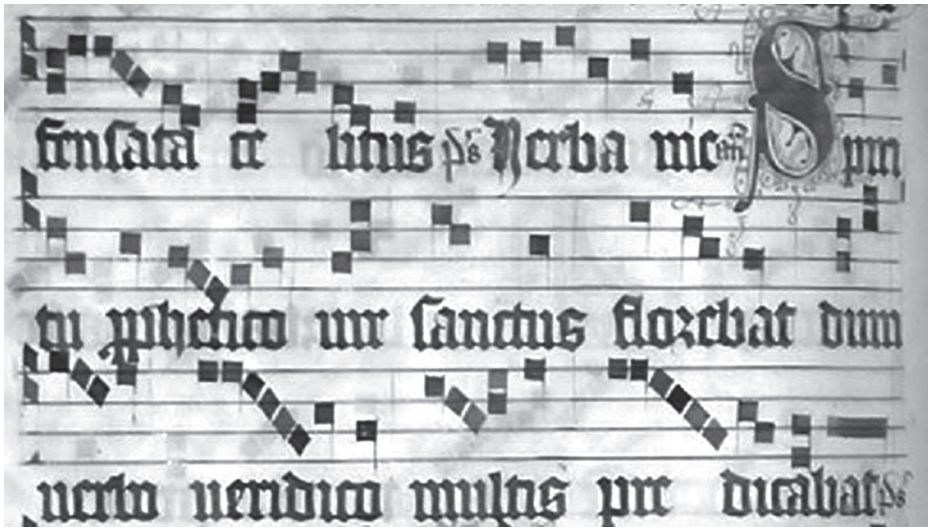
[25] Drobne warianty tak leksykalne (*multis*, *multa*) jak i melodyczne (w kadencji RE-FA, MI-FA) można w niniejszych rozważaniach pominąć. Przykładowe źródła: Rajhrad, Muzeum Brněnska, ms. R 17 (1313), f. 200v; Biblioteka Kapituły Katedralnej w Kielcach, ms. 1(1372), f. 230v; Biblioteka Klasztoru OO. Karmelitów na Piasku w Krakowie, Antyfonarz karmelicki, ms. 1 (rkps perg. 12), 1397, s. 252; Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Archikatedralnej, Antyfonarz krakowski, ms. 48 (1451–1457), f. 101r.

III nokturn	In Festo Beati Ceslai 1602	In Festo Beati Ceslai confessoris 1846
an 9	Doctorum hic laurea aetherea ad regna	
ps 9	Domini est terra	
vs	Iustus ut palma	
lectio 7	Ad preces igitur Ivonis beatus Ceslaus cum	*Homilia in Evangelio* Designavit Dominus
r 7	Felix cum in aethere iam Christo conregnaret	*ut in Communi Evangelistarum cum*
–	Huic esse panditur verum quod latebat	*Responsoriis de Commune*
v	En et apostolico throno associatus	*Confessorum non Pontificum*
lectio 8	Hunc beatum virum magni meriti	
r 8	Ceslai praeclara merita nunc ostenduntur	
–	Infirmus quique fuerit salvus abiit per omnia	
v	Nobilis iam Wratislavia eius sacri corporis	
lectio 9	Cum autem vita eius sanctissima fuerit	
r 9	Quasi stella matutina Ceslaus emicuit	
–	Nos post finem huius vitae perducat	
v	Obtineat precatibus Ceslaus vir beatus	
v	Gloria Patri	
h	Te Deum laudamus	

Tabela 6. Antyfona *Spiritu prophetico* w oficjach o św. Wacławie i bł. Czesławie

św. Wacław	bł. Czesław
Spiritu prophetico vir sanctus florebat dum verbo veridico multa praedicebat.	Spiritu prophetico vir sanctus florebat qui verbo veredico multa praedicebat.

W zakresie analizy struktur melodycznych należy wskazać na następujące zależności: w oficjum oryginalnym (o św. Wacławie) zachowało się regularne następstwo *modi*. Antyfona *Spiritu prophetico* występuje w nim jako trzecia w II nokturnie (czyli szósta w kolejności), więc modus VI wskazywałby na nienaruszone jej położenie w strukturze oficjum. Natomiast w oficjum o bł. Czesławie ten sam śpiew funkcjonuje jako pierwszy w III nokturnie, czyli siódmy w kolejności. Można



II. 2. Antyfona *Spiritu prophetico*, mod. VI. Kraków, Biblioteka Klasztoru Ojców Karmelitów na Piasku, ms. 1

(rkps perg 12), 1397, s. 252 (fot. James Boyce)

w tej sytuacji założyć, że albo jest to utwór z odmienną melodią, co wydaje się mniej prawdopodobne, albo przejęcie antyfony do oficjum o bł. Czesławie dokonało się z naruszeniem charakterystycznej dla późnośredniowiecznych oficjów zasady numerycznego następstwa *modi*. Druga możliwość jest pewniejsza także z tego powodu, że w źródłach liturgicznych zjawisko łamania regularności łańcucha modalnego obserwuje się dość często.

3. Laudes

Śpiewy godziny porannej zostały uwzględnione wyłączne w oficjum dominikańskim. Druk z 1846 (oficjum katedralne) milczy na ten temat, co wskazuje na zapożyczenie całej godziny z oficjum wspólnego (tab. 7).

Tabela 7. Struktura *Laudes* w oficjum o bł. Czesławie

Laudes	In Festo Beati Ceslai 1602	In Festo Beati Ceslai confessoris 1846
an 1	Adest dies spectabilis festum dulcis	
an 2	Coronatur in gloria laudibus	
an 3	Catervatim populi ad sancti praesidia	
an 4	Sancti signis ingentibus mira virtus	

Laudes	In Festo Beati Ceslai 1602	In Festo Beati Ceslai confessoris 1846
an 5	Gaudet in coelestibus servus hic fidelis	
cap	Ecce ego	
h	Dies nunc celebris mirifici Patris	
vs	Iustus germinabit	
ad Benedictus	Hic almae in apice stans religionis	

Próba odnalezienia zapożyczeń prowadzi do wniosku, że pięć antyfon stanowiących zasadniczy korpus Laudes jest twórczością oryginalną, a przynajmniej nie dają się wykryć ich ewentualne pierwowzory. *Capitulum*, responsorium oraz wersykuł są standardowymi tekstami liturgii godzin. O hymnie mowa będzie dalej, natomiast jeśli chodzi o antyfonę kantykową, zauważa się jej zależność[26] od analogicznego utworu ponownie w oficjum o św. Ottonie (tab. 8).

Tabela 8. Antyfona *ad Benedictus* w oficjach o św. Wacławie i bł. Czesławie

św. Wacław	bł. Czesław
Hic vir dives in apice stans religionis potatus est calice sanctae passionis iam de vitae poculis gustat in solatio claris Deum oculis videns cum tripudio.	Hic almae in apice stans religionis exemplum piae praebuit conversationis iam de vitae poculis gustat in solatio claris Deum oculis videns cum tripudio.

4. Drugie nieszpory

Szczególny walor poznawczy przypisać należy ostatniej godzinie kanonicznej oficjum o bł. Czesławie występującej w druku z roku 1602 (tab. 9).

Tabela 9. Drugie nieszpory oficjum o bł. Czesławie

I Vesperae	In Festo Beati Ceslai	In Festo Beati Ceslai confessoris
	1602 oficjum dominikańskie	1846 oficjum katedralne
an 1	Adest	
	capitulum, hymnus, versus ut in primis vesperis	*Vesperae a capitulum de seq. (mer. supr.)*
ad Magnificat	O lux Wratislaviae laus	

[26] AH, t. 5, red. G.M. Dreves, Leipzig 1889, s. 262–263 (n. 96). Wersja w AH: *Hic vir dives*; w Antyfonarzu kieleckim z 1372: *Hic dives* (f. 232r).

Zespół pięciu antyfon II nieszporów w całości został przejęty z laudesów. To praktyka dość powszechna: kompozytorzy bardzo często decydowali się na powtórzenie w II nieszporach zespołu antyfon laudesowych, ewentualnie I nieszporów, komponując od nowa jedynie antyfonę do *Magnificat*. Pozostałe elementy oficjum o bł. Czesławie, tj. *capitulum*, hymn i wersykuł zostały powtórzone z I nieszporów. Nieodnotowane zostało responsorium, więc tylko domyślać się można, że w II nieszporach śpiewano analogicznie jak w pierwszych – ostatnie (dziewiąte) responsorium matutinalne. Nowy element II nieszporów – antyfona *O lux Vratislaviae* jest utworem oryginalnym.

5. Wspomnienie w oktawie

Pamiątka obchodu bł. Czesława podkreślona była dodatkowymi antyfonami (*memoriae*) śpiewanymi na zakończenie Laudesów i Nieszporów w oktawie uroczystości. Dotyczy to wyłącznie wrocławskiego konwentu dominikanów, bowiem w kalendarzu katedry (1846) oktawa bł. Czesława nie była uwzględniona. Tak więc oficjum wydrukowane kolejno w roku 1602 i 1703 zawiera ponadto dwie antyfony *per octavam*:

memoria ad Matutinum (ad *Benedictus*): *Praedicator o Ceslae sacri Evangelii*

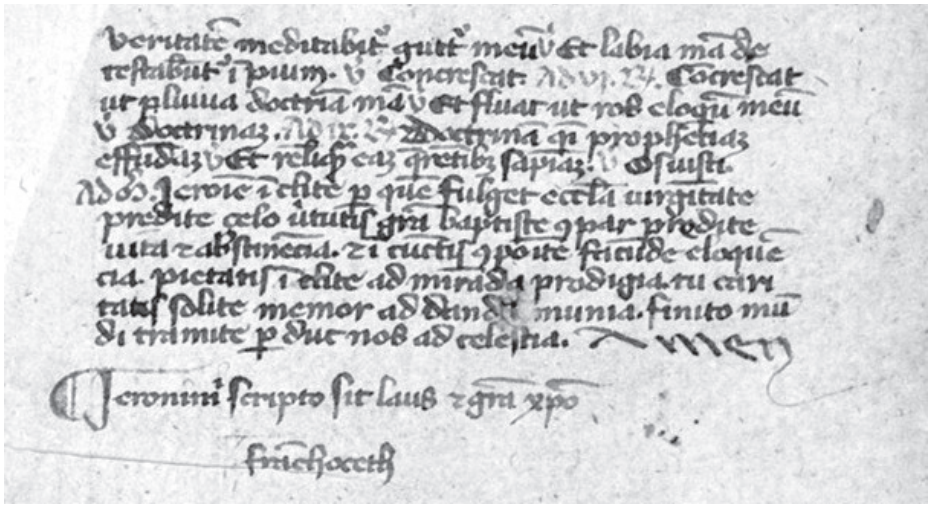
memoria ad Vesperas (ad *Magnificat*): *O Ceslae inclite praedicatorum gloria*

Pierwsza jest oryginalnym utworem, natomiast w stosunku do drugiej można założyć, że wykazuje znaczną redukcję formy w stosunku do antyfony w II nieszporach oficjum o św. Hieronimie. Być może dlatego, że forma antyfony o bł. Czesławie, która ewentualnie uzasadniałyby tezę o jej zależności od śpiewu o św. Hieronimie, jest po pierwsze wyjątkowo szczupła, po drugie uniwersalna w wymowie (tab. 10)[27].

Tabela 10. Tekst antyfon o bł. Czesławie i św. Hieronimie

św. Hieronim	bł. Czesław
O Ieronime inclite per quem fulget Ecclesia virginigt ate praedite zelo virtutis gratia baptistae compar prodite vitae et abstinentia et in cunctis composite facundae eloquentiae pietatis inciltae admiranda prodigia Tu caritatis solitae memor ad danda munia finito mundi tramite perduc nos ad caelestia.	O Ceslae inclite praedicatorum gloria finito mundi tramite nos transfer ad caelestia.

[27] AH, t. 26, red. G.M. Dreves, Leipzig 1897, s. 119 (n. 40).



Il. 3. Antyfona *Jeronime inclite*, II nieszpory oficjum o św. Hieronimie (początek w 6. linii od góry). Wien, Dominikanerkonvent, cod. 23/23 (druga poł. XIV w.), f. 63 r. (fot. *Mittelalterliche Handschriften in Österreich*, manuscripta.at)

W tym świetle trzeba dodać, że obecność antyfony *Jeronime inclite* w brewiarzach dominikańskich nie jest oczywistością, bowiem przekazy tegoż oficjum uwzględniają w zasadzie tylko czytania nokturnalne, co wskazywałoby na stosowanie oficjum wspólnego. Natomiast pełne, własne oficjum o św. Hieronimie było obecne, jak się wydaje, zaledwie w niektórych konwentach dominikańskich[28].

6. Hymny

W oficjum czesławowym istnieją trzy hymny: *Exsultans hodie cantet gens credula* (w nieszporach), *Exsultet laudibus sacrata contio* (w matutinum) oraz *Dies nunc celebris mirifici Patris* (w laudes).

Zaskoczeniem dla autora było odkrycie, iż dwa z powyższych (nieszporny i laudesowy) są adaptacją jednego hymnu ku czci św. Ottona *Dies nunc celebris praesulis Ottonis*[29]. Ponieważ do przekazów rękopiśmiennych

[28] Zob. Rękopis z tekstami o św. Hieronimie, Dominikanerkonvent w Wiedniu, Cod. 23/23 (druga połowa XIV w.), rzeczona antyfona na f. 63r (il. 3). W polskich zbiorach pełne oficjum o tym świętym notują w zasadzie tylko księgi włocławskie, co też jest bardzo zastanawiające. Por. C. Grajewski, *Włocławskie cantatorium – nierozpoznane źródło religijnej kultury muzycznej*, LS, 2026 [w druku].

[29] D. Smolarek nie mógł tych związków wychwycić, opierając się na podstawie rozwijanej, lecz wciąż skromnej bazy CANTUS. Próba wyświetlenia związków między hymnami

tegoż hymnu nie udało się dotrzeć, autor przytacza dwie, nieco różniące się wersje z materiałów drukowanych (tab. 11)[30].

Warto przy tym zwrócić uwagę, że w przypadku hymnu laudesowego anonimowy adaptator zapożyczył trzy strofy z oryginalnego utworu jednocześnie skracając go, podczas gdy do hymnu nieszpornego przejął w zasadzie tylko jedną (ostatnie, doksologiczne strofy trudno z przekonaniem uznać za rzeczywistą adaptację). W strukturze hymnu nieszpornego, zachowującego izostroficzność względem pierwowzoru, wrocławski redaktor dokonał transpozycji drugiej zwrotki (*Christum qui colere*), plasując ją jako trzecią w hymnie ku czci bł. Czesława. Z jej treści starał się zachować jak najwięcej substancji oryginalnej: *Pommeranos* zamienił na *Peronans, lacrificans animas plures* stało się *animas aggregans plures*. Szósta strofa, mimo pewnych podobieństw, nie musi być dowodem zależności od ostatniej zwrotki wcześniejszego hymnu, ponieważ, zgodnie z tradycją hymniczną, obie są rozbudowaną doksologią, stąd prawdopodobieństwo wystąpienia pewnych fraz jest wysokie.

Natomiast pierwsza strofa hymnu matutinalnego, *Exsultet laudibus sacrata contio*, wydaje się wzorowaną na identycznie rozpoczynającej się zwrotce hymnu ze święta Przemienienia Pańskiego, ustanowionej przez Kaliksta III w 1456 roku. Jeśli zatem mamy podtrzymać założenie, iż oficjum o bł. Czesławie przekazane w źródle z roku 1602 jest przedrukiem średniowiecznego oficjum (jak się zakłada, powstałego w 1494 r. po translacji bł. Czesława), to wzorowanie się jego autora na tekstach z Przemienienia[31] byłoby jednym z najwcześniejszych przykładów ich adaptacji i jednocześnie argumentem za skutecznością propagacji święta. Jednak zbieżność incipitów może być równie przypadkowa, bowiem trudno wytłumaczyć zapożyczenie z kilku strof ledwie kilku wyrazów,

---

czesławowymi i hymnami do św. Jadwigi Śląskiej na podstawie tożsamości metrum pseudoasklepiadejskiego również zawiodła. Natomiast podobieństwo a nawet identyczność ostatnich strof hymnów (różnych) nie powinna być, zdaniem autora niniejszego tekstu dowodem niesamodzielności hymnów ze względu na ich (strof) ogólną wymowę doksologiczną. Por. Smolarek, *Oficjum o błogosławionym Czesławie*, s. 128, 130.

[30] AH, t. 11, red. G.M. Dreves, Leipzig 1891, s. 210 (n. 385); *Novum volumen scriptorum rerum Germanicarum, plurimam partem nunc primum editorum ex cod. mstc.*, t. 1–2, red. J.P. von Ludewig, lib. 4, cap. 11, Francofurti – Lipsiae 1718, kol. 543–544.

[31] AH, t. 52, red. Cl. Blume, Leipzig 1909, s. 19 (n. 20). Dominikanie ów hymn stosowali w oficjum brewiarzowym tego dnia. Zob. *Breviarium Praedicatorum*, Venetiis : Lucantonio Giunta 1584, f. 343r-v. D. Smolarek również zauważył podobieństwo pierwszych strof. Zob. *Oficjum o błogosławionym Czesławie*, s. 130.

Tabela 11. Adaptacja hymnu z oficjum o św. Ottonie do dwóch hymnów o bł. Czesławie

św. Otton		bł. Czesław	
AH 11, s. 210	**Johann P. von Ludewig**	**Laudes**	**Vesperae**
1. Dies nunc celebris praesulis Ottonis incitat animos promere modulos ut Deo animam carnisque materiam terrae dedit feliciter.	1. Dies nunc celebris praesulis Ottonis incitat animos promere modulos quo Deo animam carnisque sarcinam terrae dedit feliciter.	1. Dies nunc celebris mirifici Patris incitat animos promere modulos cum Deo animam carnisque trabeam terris dedit feliciter.	1. Exsultans hodie cantet gens credula carmen laetitiae pangat mens sedula sonore lyricus neumata concinat depromens nova gaudia.
2. Christum qui colere idolaque fugere Pommeranos docuit arasque diruit fundans ecclesias lacrificans animas plures Deo viriliter.	2. Christum qui colere idola fugere Barbaros docuit arasque diruit fundans ecclesias reducens animas ad Dominum viriliter.	2. Cuius vita sacris claruit actibus morsque pretiosa fulsit miraculis hic permagnifica doctorum laurea in coelis est perfulgidus.	2. Patre angelico Sancto Dominico Ceslaus inclitus quondam canonicus Romae cum gaudio fratrum collegio iunctus est praedicantum.
3. Vir Dei nominis virtute cursum fluminis restrinxit precibus ut fidem infidelibus populis imbueret profanaque destrueret praeclarus iste pontifex.	3. Virtute nominis divini fluminis cursum strinxit pius ut fidem populusnovus agnosceret Deumque timeret praeclatus iste pontifex.		3. Christum qui colere peccata fugere Perorans docuit elisit haereses. Salutem praedicans animas aggregans plures Deo viriliter.
4. Hic pro nobis omnibus preces fundat quaesumus ad regem exercituum omnium principium qui finem et medium regit perpetuum virtutum pius opifex.	4. Pro nobis quaesumus exoret ut a Deus nostrum principium finem et medium reget feliciter ac servet iugiter virtutum potens opifex.	3. Pro nobis omnibus oret hic quaesumus ad regem omnium rerum principium qui est in causula nunc et per saecula virtutum pius opifex.	4. Hostium agmina a Vratislavia Ceslai precibus fugata poenitus nam globus igneus exterrens perfidos super eum emicuit.
5. Ut post hoc exilium carnisque interitum posttergatis vitiis cinctisque suppliciis nos angelorum coetibus iungat agminibus viventium per saecula.	5. Ut post exilium carnisque terminum dimissis vitiis atque suppliciis nos iungat laetius sanctorum caelestibus viventium per saecula.	4. Ut post exilium hoc et interitum expulsis vitiis atque suppliciis nos coeli civibus iungatque caetibus viventium perpetuo.	5. Nuntis praecantibus obtineat suis pacis praesidium veniam criminum caelica gaudia nobis perennia finito mundi tramite.
6. Praestet ingenitus Pater unigenitus Filius Spiritus simul Paraclitus indivisa unitas totaque Trinitas coelorum regens climata.	6. Praestet ingenitus Pater ac genitus Filius Spiritus simul Paraclitus hoc summa unitas sanctaque Trinitas coelorum regens climata.	5. Praesta hoc Trinitas veraque Unitas Pater et Filius Sanctusque Spiritus simplex essentia virtus intermina cui sit perpetuum decus.	6. Praestet Omnipotens ingenitus Pater et Patris genitus Filius unicus procedens pariter flamen ab utroque in sempiterna saecula.

ponadto tekst inicjalnej zwrotki hymnu ma ogólnie wydźwięk laudacyjny (tab. 12), stąd należy dopuścić możliwość niezamierzonej koincydencji.

Tabela 12. Strofy hymnów matutinalnych z oficjów o Przemienieniu Pańskim i bł. Czesławie

Transfiguratio Domini	bł. Czesław
Exsultet laudibus sacrata contio caeli agminibus iuncta tripudio, pro verbi gloria qua splendet omnia, terra, pontus et aethera	Exsultet laudibus sacrata contio caeli agminibus iuncta tripudio, Patris solenniis Ceslai Ordinis, qui laus est praedicantium
Promissum panditur fratrum de medio	Hic Dei famulus Ceslaus inclitus
Succedit in sponsa pro fratris semine	Potens in opere confines Silesiae
Speciosus forma prae natis aliis	Oramus meritis Pater egregie
Te trina Deitas	Praesta hoc Genitor optime maxime

Nie chodzi w tym momencie o ustalenie wzorca, tylko podkreślenie, że twórca hymnu ku czci patrona Wrocławia mógł wzorować się na uprzednio istniejącym schemacie, być może nawet z zachowaniem melodii, co ułatwiałaby identyczna liczba sylab. Jeśli chodzi o święto Transfiguracji, wpływ katedry w Kamieniu należy wykluczyć, bowiem nie weszło ono do tamtejszego kalendarza liturgicznego przed rokiem 1534, kiedy przestała istnieć katolicka diecezja kamieńska[32].

* * *

Dotychczas zidentyfikowano dwa oficja o bł. Czesławie. Pierwsze jest własnym oficjum dominikańskim (*Laetare felix Silesia*), którego najwcześniejszy przekaz znany jest z druku z roku 1602, będącym najprawdopodobniej kopią oficjum późnośredniowiecznego. Niestety, obecnie dysponujemy jedynie jego warstwą tekstową. Drugie natomiast jest oficjum wspólnym i z tego powodu nie budzi nadmiernego zainteresowania.

Oficjum *Laetare felix Silesia* (w druku „sandomierskim" *foelix*) jest dziełem w części oryginalnym, w części adaptacją. 17 antyfon, 7 responsoriów w całości i 2 częściowo należą do warstwy oryginalnej, 3 hymny oraz 3 antyfony (w tym inwitatoryjna) wykazują ślady adaptacji. Pozostałe elementy: capitula i wersykuły są w całości tekstami biblijnymi używanymi w liturgii godzin, natomiast czytania nokturnalne oparte są na hagiografii Błogosławionego.

[32] Zob. najmłodsze dostępne źródło liturgii godzin katedry kamieńskiej: *Manuale seu Breuiarium iuxta ritum Diocesis Caminensis*, Basileae: Thomas Wolff 1521, f. 157r–160r.

W toku pracy analitycznej udało się wykryć następujące zapożyczenia:
- wspólny hymn nieszporny i laudesowy oraz drugie responsorium matutinalne (bez wersetu), co do invitatorium mniejsza pewność w tym względzie. Łącznie trzy elementy – z oficjum o św. Ottonie;
- siódma antyfona nokturnalna oraz antyfona *ad Benedictus*. Łącznie dwa elementy – z oficjum o św. Wacławie;
- hymn matutinalny – z oficjum o Przemienieniu Pańskim, jednak nie da się stwierdzić tego z całkowitą pewnością;
- werset pierwszego responsorium matutinalnego – z Księgi Powtórzonego Prawa;
- antyfona *ad Magnificat* w oktawie – z oficjum o św. Hieronimie (również brak pewności).

Poza antyfoną nokturnalną o św. Wacławie żaden śpiew nie został przejęty w całości. W przypadku hymnów są to pojedyncze strofy adaptowane do oficjum czesławowego. Na tym tle wyróżnia się hymn laudesowy, w którym aż trzy strofy wykazują daleko posuniętą zbieżność.

Najbardziej zaskakuje widoczna łączność z tekstami oficjum o św. Ottonie, którego obchodu z kolei brak w kalendarzach zarówno dominikańskim, jak i wrocławskim[33]. Nierozstrzygniętym pozostaje pytanie o źródło, z którego czerpał inspirację autor oficjum o bł. Czesławie, adaptując doń cztery utwory z oficjum o św. Ottonie. Spośród polskich ośrodków, obchód ten uwzględniał jedynie średniowieczny kalendarz diecezji kamieńskiej[34], co nie dziwi w świetle życiorysu św. Ottona. Być może tropem – poza Kamieniem[35], miejscem działalności misyjnej Apostoła Pomorza – będzie Bamberg, miejsce jego śmierci w 1139 roku. Kalendarz katedry w Kamieniu uwzględniał obchód tego świętego i wskazane wyżej teksty w oficjum ottoniańskim istnieją w brewiarzach kamieńskich. Podobna sytuacja zachodzi w źródłach z Bambergu, z niewielką różnicą dotyczącą incipitu antyfony inwitatoryjnej (*pervigiles – vigiles*).

Natomiast średniowieczny kalendarz dominikański uwzględniał wszystkie wymienione wyżej obchody poza *Transfiguratio Domini*, choć w różnym stopniu *dignitas*. W oficjach o świętych Wacławie i Hieronimie generalnie notowane były tylko czytania w matutinum. Zagadką pozostaje – co warto

[33] Zob. H. Grotefend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Hannover 1892.

[34] B. Włodarski, *Chronologia polska*, Warszawa 1957, s. 250.

[35] *Breviarium Caminense*, Bamberg (Nürnberg?) 1480, f. 232r–234r.

wskazać jako postulat do dalszych badań nad liturgią Śląska – czy i w jakim stopniu oficjum czesławowe istnieje w dominikańskich księgach liturgicznych, zwłaszcza śląskich. Autor takowej nie zauważył. Przyjąć bowiem należy, że jeśli oficjum to istniałoby wyłącznie w oddzielnym druku, a nie byłoby obecne w brewiarzach, to mogłoby mieć walor modlitwy prywatnej, nieoficjalnej przed beatyfikacją Czesława przez papieża Klemensa XI (1713).

Podsumowując, można przyjąć, iż wzorce, z których anonimowy autor/adaptator czerpał inspirację do tworzenia oficjum o bł. Czesławie były źródłami pozadominikańskimi. Wydaje się, że można w tej kwestii upatrywać wpływu z dwóch kierunków: Bamberg/Kamień – na teksty o św. Ottonie oraz Czechy/Kraków – na teksty o św. Wacławie[36]. Śląsk zatem, osobliwie zaś Wrocław, w wysokim stopniu prawdopodobieństwa byłby tym terytorium, na którym współistnienie kultu świętych Ottona i Wacława wydało plon w postaci modlitwy brewiarzowej ku czci bł. Czesława.

THE ORIGINALITY OF THE OFFICE OF BLESSED CZESŁAW
A Study in the History of the Liturgy

Keywords: Blessed Czeslaw, Breviary Office, Dominicans, Wrocław.

Abstract: The author analyzes the texts of the Breviary Office on Blessed Czeslaw. It was most likely created in 1494 in the circle of Wroclaw Dominicans. It is not entirely original: some chants show a clear connection with chants dedicated to St. Otto and St. Wenceslaus. Weaker links, however, connect the Laetare felix Silesia office with the offices on the Transfiguration and on St. Jerome. The influence of the centers of Bamberg and Kamień on the one hand, and of Bohemia and Cracow on the other, allow us to indicate Silesia (Wrocław) as the territory where these influences crossed and where the composition of this initiatory may have taken place.

Sections: [Introduction] > 1. First Vespers > 2. Matins > 3. Lauds > 4. Second Vespers > 5. Commemoration in the Octave > 6. Hymns > [Conclusions].

BIBLIOGRAFIA

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu, *Officium B. Ceslai Ordinis Praedicatorum, in quo Hymnis, Responsoriis, & Antiphonis antiquis, lectiones additae sunt*, [Georg Baumann], [Wrocław] 1602, sygn. 41651.

[36] Na wpływ kultu patrona Czech na liturgię Śląska zwracano już uwagę. Por. W. Schenk, *W jaki sposób można ustalić czas powstania oraz miejsce pochodzenia i używania śląskich rękopisów liturgicznych?*, ABMK, 21(1970), s. 50–51.

Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Archikatedralnej w Krakowie, Antyfonarz krakowski, ms. 48 (1451–1457).

Biblioteka Kapituły Katedralnej w Kielcach, Antyfonarz kielecki, ms. 1 (1372).

Biblioteka Klasztoru OO. Karmelitów na Piasku w Krakowie, Antyfonarz karmelicki, ms. 1 [rkps perg. 12] (1397).

Dominikanerkonvent w Wiedniu, Rękopis z tekstami o św. Hieronimie, Cod. 23/23 (druga poł. XIV w.).

Rajhrad, Muzeum Brněnska, Antyfonarz, ms. R 17 (1313).

Acta Sanctorum, ed. novissima, t. 4 (julii), ed. J.B. Sollerio, J. Pinio, G. Cupero, P. Boschio, Parisiis – Romae 1868.

Analecta Hymnica Medii Aevi, t. 5, 11, 26, 28, 52, red. G.M. Dreves, Cl. Blume, Leipzig 1891–1909.

Breviarium Bambergense, Bamberg : Johannes Sensenschmidt, Henricus Petzensteiner 1484.

Breviarium Caminense, Bamberg (Nürnberg?) 1480.

Breviarium Praedicatorum, Lucantonio Giunta : Venetiis 1584.

F(rater) Daniel a Virgine Maria, *Speculum Carmelitanum, sive Historia Eliani ordinis fratrum beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, t. 1, Antverpiae : Michael Knobbar 1680.

Manuale seu Breuiarium iuxta ritum Diocesis Caminensis, Basileae : Thomas Wolff 1521.

Novum volumen scriptorum rerum Germanicarum, plurimam partem nunc primum editorum ex cod. mstc., t. 1–2, red. J.P. von Ludewig, lib. 4, cap. 11, Francofurti – Lipsiae 1718.

Officia Sanctorum propria Dioecesis Vratislaviensis. Reverendissimi ac celsissimi principis episcopi Emanuelis Schimoni de Schimonski [...] *permissione gratiosa edita*, Vratislaviae : August Brehmer et Minuth 1846.

[b. aut.], *Wiadomości bieżące. Piśmiennictwo*, „Przegląd Poznański. Pismo sześciotygodniowe", 34(1862), s. 281.

Bodzioch B., *Officium gratiarum actionis pro victoria ex Turcis obtenta zachowane w antyfonarzach rodziny Piotrkowczyków*, cz. 1: RT, 63(2016), z. 13, s. 41–53; cz. 2: Melodie, RT, 65(2018), z. 13, s. 45–55.

Brzozeckis S., Drungilienė G., Vasiliauskienė A., Vasiliūnienė D., *Šv. Dominykas ir šv. Hiacintas Lietuvoje. Aštuoni atminties šimtmečiai* [Św. Dominik i św. Jacek na Litwie. Osiem wieków pamięci], katalog wystawy, Bažnytinio paveldo muziejus [Muzeum Dziedzictwa Sakralnego], Wilno 2022.

Chomiński J., Wilkowska-Chomińska K., *Historia muzyki*, cz. 1, Kraków 1989.

Grabiec D., *The lost edition of the Office for the feast of Blessed Ceslaus Odrowąż, O.P. from 1602. A copy found in the Diocesan Library in Sandomierz*, „Muzyka", 2(2025), s. 141–154.

Grajewski C., *Czy Sobór Trydencki rzeczywiście zatrzymał rozwój twórczości postgregoriańskiej? Na kanwie śpiewów o św. Cecylii i św. Katarzynie Aleksandryjskiej*, w: C. Grajewski, *Oficja brewiarzowe o głównych patronach Zakonu Paulinów. Perspektywa przemian XV–XVIII w.* [w druku].

Grajewski C., *Włocławskie cantatorium – nierozpoznane źródło religijnej kultury muzycznej*, LS, 2026 [w druku].

Grotefend H., *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Hannover 1892.

Hinz E., *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 2000.

Kornaś T., *Teatr, taniec, liturgia* (cz. 2), „Zarządzanie w Kulturze", 13(2012), nr 3, s. 223–238.

Kubieniec J., *Oficjum i msza o św. Janie Jałmużniku*, Kraków 2016.

Kucharski W., *Beatus Ceslaus natione Polonus. Dzieje kultu błogosławionego Czesława*, Kraków 2012.

Kucharski W., *Le développement de l'iconographie du bienheureux Ceslas*, w: *Religieux, saints et dévotions: France et Pologne, XIII*ème*–XVIII*ème *siècles*, Clermond-Ferrand 2003, s. 119–140 (*Cahiers du Centre d'histoire „Espaces et cultures"*, t. 16).

Lamatsch I., *Beiträge zur Geschichte des Dominikaner- oder Prediger-Ordens in allen Ordens-Provinzen*, z. 1, Bnaim 1854, s. 87–97.

[Montbach Mortimer, de], *Leben des seligen Ceslaus mit Betrachtungen und Gebeten. Ein Erbauungsbüchlein für seine dankbaren Landsleute und alle seine Verehrer*, Regensburg 1862.

Pikulik J., *Święty Wojciech w polskiej muzyce średniowiecznej*, Warszawa 1996.

Schenk W., *W jaki sposób można ustalić czas powstania oraz miejsce pochodzenia i używania śląskich rękopisów liturgicznych?*, ABMK, 21(1970), s. 33–54.

Smolarek D., *Oficjum o błogosławionym Czesławie, w: Pallotyńskie życie. Księga Jubileuszowa z okazji 80 urodzin Ks. Profesora Czesława Parzyszka SAC*, red. M. Siennicki, Poznań 2023, s. 102–143; toż: *The rhymed office of blessed Czesław*, RHum, 72(2024), z. 12 [special issue], s. 135–151.

Szymonik K., *Oficjum rymowane o św. Stanisławie „Dies adest celebris" i hymn „Gaude Mater Polonia" w polskich antyfonarzach przedtrydenckich*, Niepokalanów 1996.

Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, StEl, 20(2019), s. 177–192.

Wiewióra Z., *Kult św. Wojciecha w księgach brewiarzowych na terenie Pomorza Wschodniego i Prus do końca XVIII wieku*, ABMK, 90(2008), s. 213–231.

Włodarski B., *Chronologia polska*, Warszawa 1957.

Zdanowicz S., *Zarys historyczny liturgicznego kultu św. Jadwigi*, RBiL, 6(1953), nr 1–6, s. 102–115.



ks. Józef Kruszyński

VLADISLAVIENSIA



STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 555–567
10.52404/ttnwloc.stwl.28.27

KS. PAWEŁ HOPPE [a,@]
0000-0003-2284-0863
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] Dyrektor@CEF.Bydgoszcz.PL

BŁOGOSŁAWIONY MICHAŁ KOZAL
Duszpasterz, katecheta, wychowawca seminaryjny

Słowa kluczowe: Michał Kozal, męczeństwo, listy, obóz koncentracyjny, więzień, źródło historyczne.

Abstrakt: Błogosławiony biskup Michał Kozal, męczennik obozu w Dachau, pozostawił po sobie bogate nauczanie, które może stać się dziś pomocą w pracy duchowej. W swoich kazaniach i katechezach wskazuje właściwą drogę do osiągnięcia zbawienia. Jednocześnie własnym życiem, na wszystkich etapach: jako duszpasterz, katecheta czy wychowawca seminaryjny był przykładem, jak prawdy wiary i Ewangelię można przenieść na życie codzienne. Biskup Kozal staje się, dla osób szukających autentycznych wzorców osobowych, autorytetem i przewodnikiem duchowym, który jako człowiek z krwi i kości, w skrajnie nieludzkich warunkach potrafił zachować godność.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Gorliwy duszpasterz > 2. Prefekt w bydgoskim gimnazjum > 3. Wychowawca seminaryjny > [Zakończenie].

„Na cóż potrzebne świętym wygłaszane przez nas pochwały, na cóż oddawana im cześć, [...] Po cóż im chwała ziemska, skoro zgodnie z wierną obietnicą Syna sam Ojciec niebieski obdarza ich chwałą? [...] gdy obchodzimy ich wspomnienie, my sami odnosimy korzyść, nie oni. Co do mnie,

KS. PAWEŁ HOPPE (1984–); 2009, kapłan diecezji bydgoskiej; 2009, mgr: teologia (UAM, Poznań); 2012, lic. nauk teologicznych (UMK, Toruń); 2015, dr nauk teologicznych: historia Kościoła (UMK, Toruń); zainteresowania naukowe: historia współczesna, okres międzywojenny, męczennicy Kościoła.

przyznaję, że ilekroć myślę o świętych, czuję, jak się we mnie rozpala płomień wielkich pragnień”[1].

Tak w kazaniu na Uroczystość Wszystkich Świętych mówił św. Bernard opat. Ten „płomień wielkich pragnień”, to wewnętrzna dążność człowieka do zjednoczenia z Bogiem, to powołanie do świętości, które wpisane jest w życie „najdoskonalszego ze stworzeń” przez samego Stwórcę. Pomocą w tym zmaganiu i codziennym zdobywaniu upragnionego celu są święci i błogosławieni, którzy przeszli już drogę ziemskiego życia i własnym przykładem dają świadectwo, że współpracując z łaską Boga, można zasłużyć sobie na niebo. Do tego grona, 14 czerwca 1987 r., Kościół dołączył błogosławionego męczennika z Dachau, bp. Michała Kozala. W homilii beatyfikacyjnej papież Jan Paweł II powiedział: „Oto człowiek, jeszcze jeden wśród tych, w których okazała się Chrystusowa władza «w niebie i na ziemi». Władza miłości – przeciw obłędowi przemocy, zniszczenia, pogardy i nienawiści. Tę miłość, którą Chrystus mu objawił, biskup Kozal przyjął w całej pełni jej wymagań. Nie cofnął się nawet przed tym najtrudniejszym: «Miłujcie waszych nieprzyjaciół» (Mt 5, 44). Niech będzie jednym jeszcze patronem naszych trudnych czasów, pełnych napięcia, nieprzyjaźni i konfliktów. Niech będzie wobec współczesnych i przyszłych pokoleń świadkiem tego, jak wielka jest moc łaski Pana naszego Jezusa Chrystusa – Tego, który «do końca umiłował»”[2].

Ten wyjątkowy święty – „patron na trudne czasy”, pozostawił po sobie liczne teksty, przemówienia, konferencje, kazania i nauki, których wnikliwa analiza, choć jeszcze nie do końca odkryta, a co za tym idzie niedoceniona duchowość bł. bp. Michała Kozala, może ukazać z jednej strony osobowość i ducha tego człowieka, a z drugiej jest cenną spuścizną duszpasterza, nauczyciela i przewodnika duchowego dla współczesnego człowieka. Na wszystkich etapach swojego życia, jak sam mówił: Tam gdzie stawia nas Pan Bóg, był kimś, kto swoją osobą, postawą i charyzmą stawał się dla innych inspiracją i drogowskazem do osiągnięcia większego celu – życia wiecznego.

---

[1] Bernard z Clairvaux, *Kazanie na Uroczystość Wszystkich Świętych*, w: *Liturgia godzin*, t. 4, Poznań 1988, s. 1315.

[2] Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej biskupa Michała Kozala, odprawionej na Placu Defilad na zakończenie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego*, 14 VI 1987, w: tenże, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, t. 9, cz. 1, Kraków 2008, s. 417–420.

Zatrzymując się na trzech etapach życia Michała Kozala – w charakterze duszpasterza, katechety i moderatora seminaryjnego, autor postara się sprostać niełatwemu zadaniu ukazania tej postaci jako wyjątkowego świętego i światłego kapłana, który potrafił przynieść ulgę znękanej ludzkości i hetmanić jej należycie w dążeniu do szczęśliwości wiecznej[3], o czym sam wielokrotnie mówił do alumnów określając rolę i zadanie kapłana.

1. Gorliwy duszpasterz

Ksiądz Michał Kozal po święceniach kapłańskich został skierowany do parafii Świętego Michała Archanioła w Pobiedziskach. Od 1 października 1918 do 1 czerwca 1920 roku pełnił funkcję wikariusza parafii. Osobowość księdza Michała, jego gorliwe wypełnianie obowiązków duszpasterskich i angażowanie się w pracę na rzecz lokalnej społeczności sprawiły, że nie tylko zaskarbił sobie życzliwość parafian, ale sam proboszcz usilnie zabiegał o pozostawienie go w parafii. Gdy ksiądz Kozal dostał dekret mianujący go administratorem parafii w Krostkowie, ksiądz proboszcz Bolesław Walich skierował prośbę do Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie, pisząc: „ludzie cenili go bardzo, że był to pierwszy jego wikariusz, który nie szukał siebie, ale dusz zbawienia”[4]. W czym przejawiała się owa postaw, troski o zbawienie dusz? Najważniejszym wymiarem było umiłowanie Eucharystii. Ksiądz Lech Król, w swoim artykule poświęconym osobowości bp. Kozala pisał: „miał on świadomość, iż Eucharystia jest ośrodkiem życia duchowego wiernych. Dlatego jako młody administrator parafii Krostkowo (1920–1923) robił wszystko, aby pogłębiać świadome i pełne uczestnictwo parafian we Mszy świętej”[5].

W kazaniu wygłoszonym w Krostkowie w 1921 r. ks. Kozal mówił: „Po prostu przed nami rozlane jest szerokie morze łask Bożych i od nas zależy, czy z morza tego czerpać chcemy. Dla nas odprawia się codziennie Mszę Świętą, która jest pierwszym i najżywotniejszym źródłem wszelkich łask, dla nas ustanowione są sakramenty, skąd czerpać możemy siły i moce do walki z wrogami dusz naszych: jeśli czujemy się słabi, to Chrystus Pan

[3] Por. W. Polak, *Słowo wstępne Prymasa Polski*, w: *Pisma bł. Biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów* (*Pisma* 1), red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2018, s. 6.

[4] M. Kozal, *Wolność wyboru stanu duchownego*, w: *Pisma* 1, s. 67.

[5] L. Król, *Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza*, StWł, 1(1998), s. 214.

utajony w Najświętszym Sakramencie potrafi nas umocnić, podać nam Boską dłoń swoją, aby nas z nędzy grzechowej wydźwignąć”[6].

Staranie o formowanie sumień swoich parafian objawiało się nie tylko tym, że codziennie pełnił dyżur w konfesjonale, umożliwiając parafianom przystępowanie do częstej Komunii świętej, ale swoją troską szczególnie otaczał dzieci pierwszokomunijne, które przygotowywał jak najdokładniej do przyjęcia Komunii świętej[7]. Była to praca formacyjna młodych sumień, które mając świadomość wielkiego daru Eucharystii, będą w przyszłości jeszcze bardziej dojrzale i w pełni uczestniczyć we Mszy świętej. Otaczał opieką duchową liczne stowarzyszenia i grupy religijne działające w parafii, które kształtowane były w głębokim duchu eucharystycznym. W ogłoszeniach duszpasterskich zachowanych w Izbie Pamięci Męczenników możemy wyraźnie dostrzec intensywność pracy formacyjnej licznych grup duszpasterskich, m.in. Matek Żywego Różańca, Młodzieńców i Panien Żywego Różańca czy Ligi Katolickiej, które systematycznie miały swoje spotkania. Innym przejawem była zachęta do częstej adoracji Najświętszego Sakramentu, którą sam praktykował. Parafialnie wiedzieli, że ich proboszcz długie godziny spędza na adoracji Najświętszego Sakramentu[8]. W ogłoszeniach z dnia 3 kwietnia 1921 roku czytamy: „W sobotę odbędzie się u nas adoracja Najśw. Sakramentu, wystawienie o godzinie 8, msza św. o 10, zakończenie o 8 wieczorem. Na godzinę 4 popołudniu poprosiłem 3 księży do słuchania spowiedzi, w tym jeden z nich już odmówił, od rana ja sam słuchał będę”[9].

To tylko jedno z wielu ogłoszeń zapraszających na modlitwę adoracyjną. W kazaniu wygłoszonym w Bydgoszczy, na Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej, ks. Michał Kozal mówił: „Skoro zaś w Najświętszym Sakramencie Bóg jest ukryty, to chyba tłumaczyć nie potrzeba, że mamy ścisły obowiązek uczcić Go w sposób odpowiadający jego Boskiemu Majestatowi. Znany protestancki poeta, myśliciel, teolog Lavater, powiedział razu pewnego: «Gdybym wierzył w obecność Chrystusa w sakramencie, z uwielbienia nie podniósłbym się już z klęczek». A my wierzymy w tę

[6] M. Kozal, *Na Wszystkich Świętych* [*Iść śladami świętych*], w: *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Kazania, nauki pasyjne i rekolekcyjne, przemówienia* (*Pisma* 2), red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2019, s. 430.

[7] Zob. Król, *Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza*, s. 225.

[8] Zob. T. Kaczmarek, *Bp Michał Kozal, Mistrz Męczenników*, Włocławek 2001, s. 20.

[9] M. Kozal, Izba Pamięci Męczenników w Bydgoszczy, Księga ogłoszeń duszpasterskich z Krostkowa z 1915–1924, k. 231.

prawdę, jesteśmy o niej głęboko przeświadczeni, dlatego zrozumiałą jest rzeczą, że pragniemy tę wiarę na zewnątrz wyrazić. Uwielbiamy w prawdzie Pana Jezusa i na prywatnej adoracji, w zaciszu kościelnym, pamiętając o poleceniu «módl się Ojcu twemu w skrytości, a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie»”[10].

Modlitwa jest wzniesieniem duszy do Boga lub prośbą skierowaną do Niego o stosowne dobra. Człowiek w postawie pełnej pokory i ufności zwraca się do Boga, tworząc w ten sposób osobistą relację. Jest to piękne spotkanie z Bogiem. Nasza modlitwa jest zatem odpowiedzą na miłość Boga, na Jego objawienie się człowiekowi i gotowością przyjęcia Jego woli. „Dobrodziej z Krostkowa”, jak często mówiono na swojego proboszcza, doskonale zdając sobie sprawę z siły i wartości modlitwy w życiu chrześcijanina, kładł wielki nacisk na ducha modlitwy i starał się tak ukształtować swoich parafian. Mówił: „Nie wstydźmy się więc modlitwy, nie zaniedbujmy nabożeństw codziennych ani niedzielnej służby Bożej, bo dopóki człowiek się modli, zawsze jest jeszcze jakaś chociaż mała nadzieja, i może się jeszcze nawrócić i świętym stać; a tej nadziei nie ma u tego, kto praktyk religijnych zupełnie zaniecha”[11].

A na innym miejscu do mieszkańców Krostkowa głosił: „A prócz sakramentów i Mszy Świętej mamy jeszcze naszą prywatną żarliwą modlitwę, którą Boga o łaski prosić możemy i mamy w niebie Matkę czułą na wszystkie nasze boleści i potrzeby, która gotowa za nami się wstawiać”[12].

Modlitwa zatem stanowiła fundament życia duchowego, istotny element rozwoju wewnętrznego. Wielokrotnie ważne decyzje podejmował w korelacji z praktyką modlitewną. Będąc uwięziony w Lądzie nad Wartą dokonał osobistego oddania – ofiarowania swego życia Bogu prosząc o ratunek dla Kościoła i Ojczyzny. Ta decyzja również była poprzedzona długimi modlitwami. Biskup Franciszek Korszyński, ówczesny rektor seminarium we Włocławku, wspomina rozmowę jaką odbył z bp. Kozalem: „Znów nawiązał do wypadków we Francji i powiedział, że przeżywa je bardzo. «Myślę o tym wszystkim i w dzień, i w nocy. Modlę się... aż oto przyszła mi myśl, która zresztą nieraz kiełkowała w mej duszy, by

[10] Tenże, *Boże Ciało*, w: *Pisma* 2, s. 226.

[11] Tenże, *Na Wszystkich Świętych* [*Czego nas ta uroczystość uczy i do czego pobudza*], w: *Pisma* 1, s. 434.

[12] Tenże, *Na Wszystkich Świętych* [*Iść śladami świętych*], s. 430.

mianowicie swoje życie złożyć Panu Bogu w ofierze, ażeby przez to odwrócić klęski od Kościoła i Polski». Te słowa ks. biskupa wzruszyły mnie bardzo, lecz na to wspaniałe jego oświadczenie na razie nic nie odpowiedziałem. Po chwili ks. biskup powiedział ze wzruszeniem i z pogodą ducha zarazem: «Właściwie już tego dokonałem, ale niech ksiądz rektor nikomu o tym nie mówi»”[13].

W jednym z ostatnich listów wysłanych z obozu w Dachau z 13 czerwca 1942 roku biskup Kozal pisał: „Czuję się zdrowy i jeszcze mogę podołać pracy. Zresztą od samego początku tak się nastawiłem tutaj, żeby się na mnie spełniła wola Boża i czuję się przy tym całkowicie szczęśliwy. Byłbym Wam wdzięczny, jeśli byście modlitwą wspierali moje nastawienie”[14].

Troska o duchowe życie parafian nie ograniczała się jedynie do tego rodzaju praktyk duchowych, ale starał się szukać rozwiązań pomocnych, które pobudzą ducha religijnego w swoich wiernych. Otwartość na poszukiwanie nowych działań duszpasterskich bardzo wyraźnie objawia się w artykule *Misje parafialne, a miejscowy duszpasterz*, jaki zamieścił w „Wiadomościach dla Duchowieństwa”: „Jeśli zaś misje [red. parafialne] kiedykolwiek były potrzebne i konieczne, to chyba w czasach naszych, kiedy to długoletnie zaburzenia wojenne w sercach najlepszych nawet synów Kościoła wywołać musiały pewną obojętność religijną, a w szerokich masach rozkiełznały wszelkie złe instynkty”[15].

2. Prefekt w bydgoskim gimnazjum

Ksiądz Michał Kozal doskonale odnalazł się w pracy duszpasterskiej, czuł, że w pełni realizuje powołanie kapłańskie. Mimo trudności związanych z warunkami mieszkaniowymi i kwestią finansową, Krostkowo było dla młodego kapłana przestrzenią, w której mógł pomagać innym w odkrywaniu Pana Boga i dążeniu do zbawienia. Sytuacja zmieniła się, gdy prymas Polski, kardynał August Hlond powierzył mu nowe zadanie – pracę prefekta w Żeńskim Gimnazjum Humanistycznym w Bydgoszczy. Należy nadmienić, że stanowisko prefekta w gimnazjum w Bydgoszczy było obowiązkiem, które podjął wbrew swojej woli, kierując się posłuszeństwem wobec swoich przełożonych. Wanda Rolbieska, dyrektorka Żeńskiego

[13] F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań – Warszawa 1985, s. 150–151.

[14] *Listy biskupa Michała Kozala z obozu koncentracyjnego w Dachau*, StWł, 17(2015), s. 539–561.

[15] M. Kozal, *Misje parafialne a miejscowy duszpasterz*, „Wiadomości dla Duchowieństwa”, 8(1921), nr 8–9, s. 16–20.

Katolickiego Gimnazjum Humanistycznego Miasta Bydgoszczy wspomina: „Dnia 10.4.1923 r. zgłosił się w kancelarii młody ksiądz, przedstawiając się jako ks. Michał Kozal, przeznaczony jako katecheta do gimnazjum. Na wstępie powiedział mnie, że przychodzi niechętnie i tylko w duchu posłuszeństwa, bo pragnął był duszpasterstwa, a nie nauczania. Wyraziłam swe ubolewanie, bo chętne podjęcie pracy umniejsza dużo trudności, ale wierzę, że i tutaj znajdzie swe zadowolenie”[16].

Stefan Pastuszewski, autor publikacji poświęconej bydgoskiemu okresowi życia ks. Michała Kozala[17] podkreśla, że stanowisko prefekta w Miejskim Katolickim Żeńskim Gimnazjum Humanistycznym Miasta Bydgoszczy było bardzo wymagające ze względu na fakt, iż:

a) poziom nauczania w maturalnych szkołach publicznych okresu międzywojennego był relatywnie bardzo wysoki, w tym także nauczania religii, pełnoprawnie włączonej w program edukacji;
b) gimnazjum świadomie utrzymywało kierunek wychowania katolickiego, a więc prefekt musiał być nie tylko nauczycielem, ale także kimś w rodzaju opiekuna duchowego; nauczał nie tylko religii, ale także propedeutyki filozofii, czyli przedmiotu decydującego o światopoglądzie, stąd jego pozycja w hierarchii pedagogów była bardzo wysoka, zaraz po dyrektorze;
c) formujące się dopiero od 1920 r. gimnazjum było w trakcie zdobywania tożsamości, a więc nie było możliwości oparcia się o gotowe wzorce i odwołania się do tradycji.

Do obowiązków ks. prefekta należało[18]: prowadzenie lekcji religii oraz propedeutyki filozofii; sprawowanie opieki duchowej nad uczniami, nauczycielami, rodzicami (rozmowy, pogadanki indywidualne, rozwiązywanie problemów moralnych, odpowiadanie na pytania światopoglądowe, filozoficzne i etyczne); odprawianie Mszy św. w auli szkolnej we wtorek i piątek o godz. 7.30 oraz w niedzielę o godz. 9.00; głoszenie kazań i słuchanie spowiedzi; prowadzenie rekolekcji wielkopostnych.

„Do Wielebnego Księdza należeć będzie udzielanie przepisowej ilości godzin w przykazanych Mu klasach, jak również i tych lekcji, które Mu

[16] S. Pastuszewski, *Bydgoski okres (1923–1927) w życiu błogosławionego Michała Kozala*, Bydgoszcz 1995, s. 28.

[17] Tamże, s. 31–32.

[18] Zob. M. Gogolik, *Ks. Michał Kozal – Prefekt Miejskiego Żeńskiego Gimnazjum Humanistycznego w Bydgoszczy*, w: *Błogosławiony Biskup Michał Kozal*, red. P. Hoppe, Pelplin 2024, s. 25–44.

w zastępstwie przydzielone zostaną. Równocześnie obowiązany Ksiądz będzie wykonywać wszelkie czynności – wynikające z natury piastowanego urzędu”[19].

Pomimo początkowej niechęci wobec podjęcia nowych zadań ks. Michał Kozal, w poczuciu posłuszeństwa i głębokiej pokorze, z pełnym zaangażowaniem podjął się pracy duszpasterskiej i katechetycznej w gimnazjum w Bydgoszczy. Swoje zadanie rozumiał nie tylko jako przybliżenie prawd wiary, a zatem nie tylko był nauczycielem religii, ale przede wszystkich wychowawcą i świadkiem wiary. Podejmując zagadnienia związane z teologią, nie tylko chciał przybliżyć prawdy naszej wiary, nie tylko wiedza z dziedziny życia Kościoła była istotna, ile bardziej wychowanie do życia wiarą, do rozumienia, przyjęcia i postępowania według zasad życia chrześcijańskiego. Wychowanie holistyczne stanowiło fundament pracy prefekta. I choć wielokrotnie we wspomnieniach jego uczennic i grona nauczycielskiego podkreślano, że był wymagającym, a niekiedy surowym prefektem, to mimo to szybko pozyskał szacunek i uznanie zarówno wśród nauczycieli, jak i uczniów i ich rodziców. Można śmiało powiedzieć, że szybko zdobył autorytet w środowisku bydgoskim.

Helena Turecka z d. Raszeja wspomina, że: „Objaśniając nam zasady wiary wskazywał, że równocześnie mamy kształcić umysły i charaktery. Uczył nas jak rozpoznawać wartość naszych czynów, co jest dobre, a co złe. Jako pomoc w pracy nad sobą zalecał częste przystępowanie do sakramentów pokuty i ołtarza, a także oddanie się opiece Matki Bożej”[20].

Z kolei Maria Zięba z d. Pęczkowska wyjaśnia bardzo wyraźnie: „W jaki sposób formował duchowość młodzieży? Tak, jak wyżej opisałam. W dyskusjach, własnym przykładem, przy konfesjonale, a także prowadzeniem cichych mszy świętych przed lekcjami we wtorki i piątki o godz. 7.30”[21].

To właśnie świadectwo wiary i jego osobista postawa, zarówno jako prefekta, spowiednika czy duszpasterza było przez wielu zauważone i doceniane. Jak często nie zdajemy sobie sprawy z tego, ile dobra, jak wielką wartość ma nasza postawa, wypowiadane słowa, nasze gesty dobroci wobec drugiego człowieka, jednym słowem nasze życie, które w oczach innych może stanowić motywację do tego, że i drugi człowiek

[19] Pastuszewski, *Bydgoski okres*, s. 26–27.

[20] Tamże, s. 120.

[21] Tamże, s. 123.

powie: chcę tak żyć, chcę być jak on. I choć zapewne w taki sposób nie myślał o sobie ks. Michał Kozal, to nie dla jednego, a dla wielu stawał się wzorem do naśladowania i motywatorem przemiany duchowej i ludzkiej, prawdziwym przewodnikiem. Dodatkowo, nie sposób było nie dostrzec takich przymiotów osobistych ks. Michała, jak: pokora, dobroć, łagodność, opanowanie, wyjątkowa gorliwość w pracy połączona z dużym, poczuciem odpowiedzialności i pogoda ducha widoczna na jego twarzy[22].

3. Wychowawca seminaryjny

W dniu 1 listopada 1927 roku ks. Michał Kozal został mianowany ojcem duchownym Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Młody, 34-letni kapłan, miał świadomość ogromnej odpowiedzialności jaka została mu powierzona, jego zadaniem było bowiem formowanie sumień przyszłych kapłanów. Rolę i funkcję ojca duchownego ks. Michał wypełniał z wielkim zaangażowaniem, głosząc rekolekcje, konferencje ascetyczne i posługując w konfesjonale. Miał świadomość, że musi wychować i przygotować do pracy duszpasterskiej dobrych kapłanów. Był dla młodych alumnów wzorem ofiarnej służby, pobożności i rozmiłowania szczególnie w kulcie eucharystycznym.

Niespełna półtora roku później, 25 września 1929 r., prymas Polski August Hlond, mianował go rektorem seminarium. Jako jedną z nadrzędnych wartości, które starał się ukształtować w przyszłych kapłanach był duch ofiarności i poświęcenia. Ksiądz Wojciech Frątczak podkreśla, że jako wychowawca kładł bardzo duży nacisk na przestrzeganie regulaminu i w ogóle na porządek. Często powtarzał klerykom łacińskie przysłowie *serva ordinem et ordo te servabit*[23]. Postawa ks. rektora nie powinna dziwić, jeśli uświadomimy sobie, że przecież od najmłodszych lat sam był wychowywany w duchu niemieckiego *ordnung muss sein*. Był absolwentem jednego z najbardziej zgermanizowanych gimnazjów w całym zaborze pruskim, jakim było gimnazjum w Krotoszynie. Wymagając od innych, sam praktykował wewnętrzną dyscyplinę. To właśnie z uporządkowania wewnętrznego bierze się gotowość do ofiary i wyrzeczeń, ofiary rozumianej nie jako osoby niezdarnej lub pokrzywdzonej przez los czy innych, ale jako osoby poświęcającej się dla wyższej idei, dla sprawy Bożej. Seminarzyści przygotowujący się do kapłaństwa

[22] Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 24.

[23] W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal*, Warszawa 1987, s. 59.

i kapłani, uważał ks. Kozal, są szczególnie zobowiązani do rozwijania w sobie ducha ofiary, a nawet gotowości przyjęcia męczeństwa. Twierdził, że ofiarny Arcykapłan ofiarnych uczniów mieć powinien, którzy Jego krzyż we własnym sercu stawić potrafią i z tego krzyża czerpać będą siły i moc o spełniania prośby: Przyjdź królestwo Twoje[24]. Przekonany był również o tym, że jednym z fundamentalnych aspektów kapłaństwa jest naśladowanie Jezusa Chrystusa w wymiarze ofiary i dźwigania krzyża. Mówił: „Każdego kapłana prowadzi Chrystus drogą krzyża i wkłada mu cierniową koronę na głowę, pragnąc mu pokazać «jak wiele potrzeba mu cierpieć dla imienia Jego» (Dz 9, 16). Trzeba przeto patrzeć jakby oczami Chrystusa na wszelkie doświadczenia, upokorzenia i klęski życiowe, by je wykorzystać dla pogłębiania ufności w Bogu. Wtedy dopiero dusza osiąga stan dojrzałości. Jak pod uderzeniem dłuta tworzą się z marmuru arcydzieła sztuki, tak pod ciosami nieszczęść hartuje się duch chrześcijański”[25].

W rozważaniach skierowanych do alumnów podkreślał: „Droga na szczyt Góry Oliwnej prowadzi z ogrodu Getsemani przez wszystkie stopnie cierpienia aż do zupełnego ukrzyżowania. W cierpieniu Mistrza każdy uczeń musi uczestniczyć. [...] Cierpienia Chrystusa są zupełne, dokonane, lecz tylko niejako w Głowie, trzeba jeszcze, by ciało i członki wzięły udział w cierpieniach Chrystusa; właśnie my jesteśmy ciałem i członkami”[26]. Takie kształtowanie duszy kapłańskiej miało doprowadzić do osiągnięcia ideału kapłańskiego życia, rozumianego jako *alter Christus*.

Nie bez znacznie była dwunastoletnia praca w gnieźnieńskim seminarium rektora Kozala, która zakończyła się 12 czerwca 1939 roku, kiedy to została oficjalnie ogłoszona nominacja na biskupa lappeńskiego[27] i biskupa pomocniczego diecezji włocławskiej. Dwanaście pokoleń duchownych zostało uformowanych jako uczniowie – misjonarze, zakochani w Nauczycielu, pasterze o zapachu owiec, którzy żyją pośród nich, aby im służyć i nieść im Boże miłosierdzie[28]. Gotowi ponieść męczeństwo,

[24] T. Bojarska, *Cierniowa mitra*, Warszawa 1971, s. 134.

[25] Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 37–38.

[26] M. Kozal, [Nauka], nr 624, w: *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Rozmyślania dla alumnów na podstawie Ewangelii według św. Mateusza*, red. I. Tomczak, G. Sztandera, Włocławek 2023, s. 483.

[27] *Starożytna Lappa, współczesne Argyroupolis*, https://www.CRETE.PL/miejscowosc/lappa-argyroupolis.html [14.01.2026].

[28] W. Mering, *Słowo wstępne Biskupa Włocławskiego*, w: *Pisma* 1, s. 8.

wielokrotnie wiernie stojąc przy swoich parafianach, pośród tych, do których zostali posłani, niosąc im otuchę, wsparcie i nadzieje.

Na swoim obrazku prymicyjnym ks. Michał Kozal umieścił jako dewizę swego kapłańskiego życia słowa z Księgi Pieśni nad Pieśniami: „Połóż mnie jak pieczęć na swym sercu". To pragnienie zjednoczenia z Chrystusem, bycie jak najbliżej – w „komunii" z Nim, widać na każdym etapie życia Michała Kozala, jako kapłana, jako biskupa i jako męczennika. Wykonywał każdą czynność (pracę, nauczanie, głoszone słowo) z całego serca, z pełnym poświęceniem i szczerze, świadomy, że pracuje dla samego Boga, a nie dla ludzi, pamiętając, że to On jest jego prawdziwym Panem i sędzią, co przyniesie błogosławieństwo i nagrodę. To postawa, która nadaje sens i cel codziennym działaniom, przekłada się na wysoką jakość pracy i satysfakcję, niezależnie od tego, co robimy. I dlatego, on bł. bp Michał Kozal jest dla nas wzorem do naśladowania, naszym nauczycielem, jak osiągać świętość w codziennym życiu.

* * *

Błogosławiony biskup Michał Kozal, męczennik obozu w Dachau, pozostawił po sobie bogate nauczanie, które może stać się dziś pomocą w pracy duchowej. W swoich kazaniach i katechezach wskazuje właściwą drogę do osiągnięcia zbawienia. Jednocześnie własnym życiem, na wszystkich etapach: jako duszpasterz, katecheta czy wychowawca seminaryjny był przykładem, jak prawdy wiary i Ewangelię można przenieść na życie codzienne. Biskup Kozal staje się, dla osób szukających autentycznych wzorców osobowych, autorytetem i przewodnikiem duchowym, który jako człowiek z krwi i kości, w skrajnie nieludzkich warunkach potrafił zachować godność.

BLESSED MICHAŁ KOZAL
Pastor, catechist, or seminary educator

Keywords: Michał Kozal, martyrdom, letters, concentration camp, prisoner, historical source.

Abstract: Blessed Bishop Michał Kozal, a martyr of the Dachau concentration camp, left behind rich teachings that can today serve as a help in spiritual work. In his sermons and catecheses, he points to the proper path toward attaining salvation. At the same time, through his life at every stage – whether as a pastor, catechist, or seminary educator – he

was an example of how the truths of faith and the Gospel can be brought into everyday life.

Sections: [Introduction] > 1. A zealous pastor > 2. A prefect at a Bydgoszcz high school > 3. A seminary teacher > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Kozal M.:

Izba Pamięci Męczenników w Bydgoszczy, Księga ogłoszeń duszpasterskich z Krostkowa z 1915–1924, rkps.

Listy biskupa Michała Kozala z obozu koncentracyjnego w Dachau, StWł, 17(2015), s. 539–561.

Misje parafialne a miejscowy duszpasterz, „Wiadomości dla Duchowieństwa", 8(1921), nr 8–9, s. 16–20.

Pisma Bł. Biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów, red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2018.
Wolność wyboru stanu duchownego, s. 66–70.

Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Kazania, nauki pasyjne i rekolekcyjne, przemówienia, red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2019.
Na Wszystkich Świętych [*Iść śladami świętych*], s. 427–431.

Na Wszystkich Świętych [*Czego nas ta uroczystość uczy i do czego pobudza*], s. 431–436.

Boże Ciało, s. 225–227.

Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Rozmyślania dla alumnów na podstawie Ewangelii według św. Mateusza, red. I. Tomczak, G. Sztandera, Włocławek 2023 [Nauka], nr 624, s. 482–485.

Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej biskupa Michała Kozala, odprawionej na Placu Defilad na zakończenie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego*, 14 VI 1987, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, t. 9, cz. 1, Kraków 2008, s. 417–420.

Bernard z Clairvaux, *Kazanie na Uroczystość Wszystkich Świętych*, w: *Liturgia godzin*, t. 4, Poznań 1988.

Bojarska T., *Cierniowa mitra*, Warszawa 1971.

Frątczak W., *Biskup Michał Kozal*, Warszawa 1987.

Gogolik M., *Ks. Michał Kozal – Prefekt Miejskiego Żeńskiego Gimnazjum Humanistycznego w Bydgoszczy*, w: *Błogosławiony Biskup Michał Kozal*, red. P. Hoppe, Pelplin 2024, s. 25–44.

Kaczmarek T., *Bp Kichał Kozal, Mistrz Męczenników*, Włocławek 2001.

Korszyński F., *Jasne promienie w Dachau*, Poznań – Warszawa 1985.

Król L., *Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza*, StWł, 1(1998), s. 214–225.

Mering W., *Słowo wstępne Biskupa Włocławskiego*, w: *Pisma bł. Biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów*, red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2018, s. 7–8.

Pastuszewski S., *Bydgoski okres (1923–1927) w życiu błogosławionego Michała Kozala*, Bydgoszcz 1995.

Polak W., *Słowo wstępne Prymasa Polski*, w: *Pisma bł. Biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów*, red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2018, s. 5–6.

Starożytna Lappa, współczesne Argyroupolis, https://www.CRETE.PL/miejscowosc/lappa-argyroupolis.html [14.01.2026].

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 568–582
10.52404/ttnwloc.stwl.28.28

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
[@] x.LechKrol@WP.PL

WŁOCŁAWSKI OKRES ŻYCIA I DZIAŁALNOŚCI BŁ. BP. MICHAŁA KOZALA

Słowa kluczowe: Michał Kozal, działalność, Włocławek, okupacja, uwięzienie, beatyfikacja.

Abstrakt: Artykuł opisuje włocławski okres życia i działalności bp. Michała Kozala. Strukturę artykułu tworzą konkretne wydarzenia tego etapu życia: nominacja i święcenia na biskupa pomocniczego we Włocławku, posługa pasterska, wybuch II wojny światowej i działalność okupacyjna, aresztowanie i uwięzienie. W końcu artykułu zarysowano dwa zagadnienia: bp. M. Kozal w oczach kapłanów i wiernych tego okresu oraz proces beatyfikacyjny i beatyfikacja.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Nominacja i konsekracja ks. Michała Kozala na biskupa pomocniczego > 2. Posługa biskupia > 3. Biskup Michał Kozal i wybuch II wojny światowej > 4. Okupacyjny czas posługiwania > 5. Aresztowanie i włocławskie więzienie > 6. Biskup Michał Kozal w ocenie włocławskich kapłanów i wiernych > 7. Proces beatyfikacyjny i beatyfikacja > [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"; zainteresowania naukowe: duchowość kapłańska, duchowość życia konsekrowanego, charyzmaty zgromadzeń zakonnych.

W artykule zostanie przedstawiony włocławski okres życia i działalności bł. bp. Michała Kozala, męczennika niemieckiego obozu śmierci w Dachau. Jego strukturę wyznaczają konkretne, chronologicznie następujące po sobie wydarzenia z życia i jego posługiwania w stolicy diecezji włocławskiej. Wpisane są w nią następujące fakty: nominacja na biskupa pomocniczego i konsekracja w katedrze włocławskiej; posługa pasterska; wybuch II wojny światowej i okupacyjny czas działalności; aresztowanie i osadzenie we włocławskim więzieniu. Ostatnie dwa elementy na podstawie bezpośrednich świadków, kapłanów i wiernych świeckich tamtego okresu, zarysują sylwetkę duchową bp. Michała Kozala. Z niej rodzi się potrzeba wprowadzenia w ogólny zarys procesu jego beatyfikacji. Zatem te wydarzenia będą przedmiotem niniejszej refleksji, przeprowadzonej w świetle analizy dokumentów Stolicy Apostolskiej, istniejących źródeł i opracowań.

1. Nominacja i konsekracja ks. Michała Kozala na biskupa pomocniczego

Biskup włocławski Karol Radoński, po śmierci Sługi Bożego bp. Wojciecha Owczarka, wśród kandydatów na biskupa pomocniczego, jako pierwszego podał ks. Michała Kozala, kapłana archidiecezji gnieźnieńskiej. Osoba ówczesnego rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie była mu dobrze znana. Spotykał go wielokrotnie. Najpierw, jako wikariusza w rodzinnej parafii w Pobiedziskach. Wezwany 7 czerwca 1939 r. do nuncjatury apostolskiej w Warszawie przyjął z rąk abp. Filipa Cortesi nominację na biskupa pomocniczego we Włocławku, któremu papież Pius XII jednocześnie powierzył biskupstwo tytularne lappeńskie (tytularna stolica Lappa, dziś *Argyroupolis* na Krecie). Nominację ogłoszono we Włocławku już 12 czerwca 1939 roku[1]. Święcenia biskupie przyjął w tutejszej bazylice katedralnej w niedzielę 13 sierpnia o godz. 11.00. Konsekratorem głównym był bp włocławski Karol Radoński, a współkonsekratorami bp Walenty Dymek z Poznania i bp Tadeusz Zakrzewski z Łomży[2].

[1] Por. *Wotum II jednego z konsultorów*, AtK, 110(1988), z. 473, s. 57; W. Frątczak, *Bp Michał Kozal. Życie, męczeństwo, kult*, Włocławek 2009, s. 108; tenże, *Kozal Michał (1893–1943), błogosławiony, sufragan włocławski, patron Włocławka*, w: WłSb, t. 3, red. S. Kunikowski, Włocławek 2005, s. 93; B. Kunka, *Ks. biskup Michał Kozal*, KDWł, 39(1945), nr 2, s. 33.

[2] Por. *Błogosławiony biskup Michał Kozal*, KDWł, 7–8(1987), s. 165–166; R. Andrzejewski, *Błogosławiony Michał Kozal – sufragan włocławski jako świadek wiary*, AtK, 109(1987), z. 472, s. 525.

Uczestnicy uroczystości w postawie nominata dostrzegali ogromne skupienie i zarazem zmieszanie. W końcowej części liturgii nowo wyświęcony bp Michał, po udzielonym błogosławieństwie, dziękował wszystkim za obecność. Jednocześnie prosił zebranych o modlitwę tak bardzo potrzebną w realizacji posługi, jaką przyszło mu pełnić w nieznanym środowisku diecezjalnym[3].

Biskup Michał Kozal, po przyjętych święceniach, 18 sierpnia 1939 r., skierował do papieża Piusa XII list dziękczynny za dar biskupstwa i prosił o apostolskie błogosławieństwo w powierzonej mu posłudze pasterskiej. Na powyższy list, pod datą 30 sierpnia tego samego roku, w imieniu papieża odpowiedział kard. Luigi Maglione. Z powodu trwającej II wojny światowej nie dotarł do rąk adresata[4].

2. Posługa biskupia

Biskup Michał Kozal, po święceniach biskupich, od samego początku przygotowywał się, przy wsparciu wieloletniego, ustępującego już kanclerza kurii diecezjalnej ks. Bolesława Kunki, do podjęcia funkcji wikariusza generalnego i przewodniczącego trybunału biskupiego (oficjała sądu I i II instancji). W wątpliwych czy niejasnych dla siebie sytuacjach szukał pomocy, rady czy wsparcia u seminaryjnych księży profesorów, specjalizujących się w różnych dyscyplinach teologicznych, zwłaszcza z zakresu prawa kanonicznego[5].

Biskup Michał każdego dnia, po pracy kurialnej, składał wizyty grzecznościowe zarówno księżom włocławskim, jak i świeckim urzędnikom pełniącym stanowiska w różnych instytucjach i urzędach miasta. Codziennie też spotykano go w kościele seminaryjnym na adoracji Najświętszego Sakramentu. Z księżmi profesorami i alumnami nawiązał serdeczne ojcowskie relacje. Nie zdążył jednak objąć stalli prałata dziekana w Kapitule Katedralnej, ani też przygotować herbu biskupiego.

---

[3] Por. F. Korszyński, *Ks. biskup Michał Kozal*, AtK, 110(1988), z. 473, s. 4; W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal (zarys biograficzny)*, AtK, 109(1987), z. 472, s. 509.

[4] Por. F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań – Warszawa 1985, s. 147; T. Kaczmarek, *Bp Michał Kozal. Mistrz Męczenników*, Włocławek 2001, s. 38–41; M. Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, Lipno 2022, s. 145–155; S. Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo księdza Michała Kozala*, Włocławek 1946, s. 15–18; J. Chmielarzowa, *Wiadomości z życia Sługi Bożego Michała Kozala*, ABMK, 56(1988), s. 335.

[5] Por. W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, Włocławek 2008, s. 87; tenże, *Biskup Michał Kozal (zarys biograficzny)*, s. 509.

Nad Włocławkiem jednak coraz bardziej zarysowywało się nieodzowne widmo wojny, napełniające powszechnym niepokojem społecznym, lękiem i obawami. Biskup Michał już wtedy miał pełną świadomość, że Ojczyznę naprawdę czeka krwawa wojna[6]. W takich uwarunkowaniach zapewniał, że nie opuści diecezji, do której został posłany. Podjętą decyzję traktował w kategoriach obowiązku sumienia. Motywował ją Opatrznością Bożą, która w takich a nie innych okolicznościach czasu obdarowała go godnością biskupią. Był przekonany, że Bóg żąda od niego, jako biskupa, pozostania we Włocławku bez względu na to, co naprawdę może go spotkać. W takiej więc atmosferze, mimo dynamizującego się napięcia wojennego, podejmował w nim posługę pasterską z oddaniem i miłością.

Cztery dni przed wybuchem II wojny światowej, we włocławskiej parafii św. Jana Chrzciciela, udzielił sakramentu bierzmowania (27 VIII 1939). Była to jego pierwsza posługa biskupia. Drugą, jak później się okazało ostatnią, sprawował następnego roku w kościele księży salezjanów w Ląd zie. Było to wielkoczwartkowe poświęcenie olejów świętych (21 III 1940). Zaplanowaną zaś na 8 września 1939 r. wizytację kanoniczną, najpierw w Uniejowie, a potem we wszystkich parafiach tego dekanatu, uniemożliwiła zbrojna agresja niemiecka na Polskę[7].

3. Biskup Michał Kozal i wybuch II wojny światowej

Z chwilą wybuchu II wojny światowej dla Polski, a więc także dla Włocławka nadszedł czas grozy, strachu i cierpienia. Lotnictwo niemieckie od początku siejące popłoch i lęk, ostrzeliwało i bombardowało kolumny uchodźców przemierzających przez miasto do centrum Polski i jej wschodnich rubieży. Biskup Michał, mimo to, z odwagą i męstwem wychodząc na ulice miasta, udzielał wsparcia i pomocy przerażonej i zagubionej rzeszy ludzi. Odwiedzał też szpital włocławski, w którym zabrakło kapelana. Tam, szczególnie zatrzymywał się i pochylał nad rannymi. W trudnych początkach zawieruchy wojennej pomagał bez wyjątku

[6] Por. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret beatyfikacji czyli deklaracji męczeństwa Sługi Bożego Michała Kozala biskupa pomocniczego włocławskiego zamordowanego z nienawiści do wiary (1893–1943)*, KDWł, 70(1987), nr 7–8, s. 171 (tekst łaciński i polski); W. Sarnik, *Męczeńskie biskupstwo* (fragment rękopisu), AtK, t. 110(1988), z. 473, s. 38.

[7] Por. S. Librowski, *Kozal Michał (1893–1943), biskup, sługa Boży*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, Poznań 1971, s. 840–861; Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 155–156; Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 41–42; Kunka, *Ks. biskup Michał Kozal*, s. 33; W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, w: *Chrześcijanie*, t. 12, Warszawa 1984, s. 57; tenże, *Diecezja włocławska*, s. 80–81, 92.

wszystkim potrzebującym jakiejkolwiek pomocy. Czynił to z ogromnym oddaniem i poświęceniem[8].

Z chwilą gdy 6 września 1939 roku, bp Karol Radoński wyjechał z Włocławka, na bp. Michale spoczął pełny obowiązek zarządzania całą diecezją. Mimo nalegań, a nawet nacisków ze strony władz wojskowych i cywilnych, by wyjechał, nie opuścił Włocławka i diecezji. Propozycja opuszczenia miasta przez niego w ogóle nie wchodziła w grę. Był przekonany, że wolą Bożą jest, aby w takich właśnie warunkach pozostał i był wśród księży i wiernych[9].

Gdy okupanci zajęli biskupie miasto, przeorganizował dotychczasowy harmonogram swojego dotychczasowego codziennego życia i pracy. Każdy dzień rozpoczynał już o godz. 5.00 rano. Po długiej modlitwie i liturgii oficjum godzin, o godz. 6.30, sprawował Mszę św. Po śniadaniu udawał się, jak dotychczas, do kurii diecezjalnej i pracował do godz. 15.00. Po obiedzie spowiadał w klasztorze ojców reformatów lub w kościele św. Jana Chrzciciela. Nadal też znajdował czas na dłuższą adorację Najświętszego Sakramentu w kościele seminaryjnym. Po powrocie do domu przyjmował jeszcze włocławskich księży. Spotkania trwały nawet do późnych godzin nocnych. U niego, jak u ojca, szukano duchowego wsparcia, porady i umocnienia. Proboszczom zalecał, aby mimo wojennych warunków zachowali obowiązek rezydencji i pozostali w miejscu kapłańskiej pracy. Wikariuszom zaś, chcącym znaleźć bezpieczne miejsce poza Włocławkiem, pozostawiał wolną rękę. Księża włocławscy rzeczywiście, w pierwszych wydarzeniach wojennych, najbardziej cenili sobie samą obecność biskupa wśród nich. Dlatego już wtedy zyskał sobie pełne ich zaufanie i głęboki szacunek. Był rzeczywiście z nimi i dla nich. Nic więc dziwnego, że po zakończonej wojnie światowej stwierdzili w spisanych przez siebie świadectwach, że biskup Michał był rzeczywiście dobrym i oddanym pasterzem[10].

4. Okupacyjny czas posługiwania

Na okupacyjny okres posługiwania ks. bp. Michała Kozala składają się dwa komponenty: ofiarna pomoc mieszkańcom miasta i obrona Kościoła.

---

[8] Por. tamże, s. 81.

[9] Por. Kunka, *Ks. biskup Michał Kozal*, s. 33; Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 45–46; K. Majdański, *Będziecie moimi świadkami*, Szczecin 1990, s. 31–32.

[10] Por. Kunka, *Ks. biskup Michał Kozal*, s. 34; Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 46–47; tenże, *Sylwetka duchowa*, AtK, 109(1987), z. 472, s. 515; Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 163–164; Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 18–20; Frątczak, *Kozal Michał (1893–1943)*, s. 93.

4.1. Ofiarna pomoc mieszkańcom Włocławka

Z chwilą wybuchu II wojny światowej, jak wspomniano wyżej, rozpoczął się masowy przemarsz ogromnej rzeszy ludzi z Zachodu na Wschód Polski. Większość dróg prowadziła przez Włocławek, który w pierwszych dniach wojny był wielokrotnie bombardowany. Wobec podjętych planów obrony Wisły, mieszkający wzdłuż jej wybrzeża otrzymali nakaz opuszczenia miejsc zamieszkania. Objął on także bp. Kozala, który i w tej sytuacji zachował opanowanie i spokój. Mimo nasilającej się niepewności i narastającego zagrożenia zdecydował się trwać do końca na powierzonym sobie posterunku. Jedynie przeprowadził się do gmachu seminarium duchownego.

W okolicznościach zagrożonego bezpieczeństwa i nasilającego się niepokoju codziennie wychodził do przerażonych mieszkańców miasta i napływowej ludności. Nie tylko był z nimi, ale jednocześnie dodawał im otuchy, niósł pomoc i duchowe wsparcie. Uważał, że w tragicznych uwarunkowaniach życia społecznego istnieje konieczność wychodzenia na spotkanie z ludźmi i podtrzymywania ich na duchu i umacniania w nadziei. W wojennych uwarunkowaniach przede wszystkim troszczył się o ich zbawienie i jakość życia duchowego. W tym celu poświęcał codziennie długie godziny sakramentalnej posłudze w konfesjonale obleganym przez włocławian i napływową ludność[11].

4.2. Obrońca Kościoła

Wojska niemieckie wkroczyły do Włocławka już 14 września 1939 roku. Wraz z ich okupacyjną obecnością zaczęły dziać się rzeczy dotychczas nieznane w historii wojen i cywilizacji. Wrogą działalność rozpoczęli od ograniczania dotychczasowej pracy Kościoła. Zawieszono dotychczasową działalność organizacji diecezjalnych, wydawnictwa i drukarni. Katedrę, częściowo uszkodzoną w czasie działań militarnych, planowano zamienić w salę koncertową. Biskup w tej sytuacji przeciwstawił się niecnym zamiarom i na pewien czas uchronił ją od profanacji[12]. W dalszych posunięciach niemiecki sztab wojskowy założył w rezydencji bp. Michała

[11] Por. Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 20–21; Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret beatyfikacji*, s. 171; Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, s. 147; F. Mączyński, *Świadectwa współwięźnia* (fragmenty rękopisu), AtK, 110(1988), z. 473, s. 33–34; Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 162–163; Frątczak, *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, s. 57–64; Andrzejewski, *Błogosławiony Michał Kozal*, s. 526–527.

[12] Por. Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 171; Korszyński, *Ks. Biskup Michał Kozal*, s. 4.

własną kwaterę. Oficerowie żandarmerii okazywali mu nawet stosowny szacunek i pewien takt. W chwili, kiedy likwidowano placówkę, jeden z nich wyraźnie nawet radził biskupowi, „aby opuścił Włocławek, jeżeli chce ocalić życie”[13].

Po przejściu oddziałów frontowych w mieście rozpoczęła się ponura rzeczywistość, naznaczona niszczeniem wszystkiego, co polskie i chrześcijańskie. Okupanci zajęli i splądrowali rezydencję biskupów włocławskich wraz z kaplicą i biurami kurii diecezjalnej. Jednej nocy zniszczono wszystkie krzyże przydrożne, kapliczki i figury oraz usiłowano zniszczyć płaskorzeźbię papieża Piusa XI na wschodniej ścianie katedry. Po nieudanej próbie zrąbania, zamalowano ją smołą[14].

W nocy, z 31 października na 1 listopada 1939 r., w Piotrkowie Kujawskim rozstrzelano ośmiu księży. Biskup Michał wobec tych drastycznych wydarzeń, zadawanych Kościołowi, nie pozostał bezczynny. Mimo narastającego i szerzącego się terroru, masowych rozstrzeliwań i wysiedleń, nieustraszenie bronił mieszkańców Włocławka i spraw Kościoła. Czynił to z ewangeliczną odwagą i zdecydowanie. Opracowany przez siebie memoriał, wyszczególniający konkretne gwałty i zbrodnie, przekazał okupacyjnym władzom niemieckim. Wyraził w nim jednoznaczny protest i sprzeciw, chociaż był przekonany, że z ich strony pozostanie on bez echa. Z drugiej strony, był świadomy, że jako biskup nie może milczeć wobec barbarzyńskiej przemocy. Miał głębokie poczucie, iż zdecydowaną i odważną postawą spełnia podstawowy obowiązek sumienia wobec Boga, Kościoła i Ojczyzny. W krótce potem, po konfiskacie domu *collegium vicariorum* i wyrzuceniu mieszkających w nim księży, w kolejnym memoriale wyraził następny biskupi protest[15].

Niedługo po tych wydarzeniach w nadwiślańskim mieście rozpoczęły się w dniach 15 i 22 października pierwsze aresztowania osób duchownych. W miejscowym więzieniu osadzono wszystkich księży prefektów miejscowych szkół i księży uczących w nich innych przedmiotów. Biskup Michał i tym razem nie zamilkł. Interweniował w tej bolesnej sprawie u władz

---

[13] Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 166; por. Frątczak, *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, s. 57.

[14] Por. Kunka, *Ks. biskup Michał Kozal*, s. 34; Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 166; Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 21–22; Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, s. 147–148; Frątczak, *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, s. 59–60.

[15] Por. tenże, *Kozal Michał (1893–1943)*, s. 93; Andrzejewski, *Błogosławiony Michał Kozal*, s. 527.

niemieckich. Kategorycznie domagał się ich uwolnienia, ponieważ, jak motywował, zostali aresztowani beż żadnego uzasadnienia. Dokonano tego tylko dlatego, że byli katolickimi księżmi. Oczywiście i tym razem interwencja nie przyniosła żadnego skutku[16].

W drugiej połowie października 1939 r. bp. Michał został wezwany do biura miejscowego gestapo. Na początku nawet przyjęto go niby poprawnie. Próbowano silić się na pewną uprzejmość. Naczelnik pokusił się m.in. szafować względem niego tytułem „eminencja", z czego szybko zrezygnował na jednoznaczne żądanie z jego strony. Komendant, doceniając podstępnie jego gruntowną znajomość języka i kultury niemieckiej, domagał się wyraźnego potępienia rzekomych polskich gwałtów wobec ludności niemieckiej popełnionych w Bydgoszczy. Biskup Kozal i tym razem odpowiedział spokojnie i jednoznacznie następującymi słowami: „Znam swój naród, znam jego spokojny charakter, dlatego nie mogę uwierzyć, ażeby Polacy mieli się tego dopuścić"[17]. Słowa biskupa wywołały przeogromną wściekłość tak naczelnika, jak i towarzyszących mu urzędników. O mało nie doszło do czynnej jego zniewagi. Pod adresem biskupa posypały się szykany, urągania i groźby.

Po dynamicznym incydencie przedstawiono mu wreszcie powód wezwania do gestapo: „uporządkowanie religijnego życia w diecezji, a przede wszystkim samego Włocławka i okolicznych powiatów"[18]. W tym celu postawiono bp. Michałowi następujące żądania: spisu księży Włocławka i okolicy; ustalenia godzin sprawowania nabożeństw i głoszenia nauk w języku niemieckim. On, nim ustosunkował się do powyższych żądań okupanta, podjął najpierw ze spokojem sprawę najważniejszą: nieuzasadnionego aresztowania księży. Na tej podstawie wykazał żandarmerii niemieckiej bezzasadność samej przyczyny, dla której został wezwany: „jakże więc można mówić o uporządkowaniu życia religijnego, skoro aresztuje się księży bez żadnego uzasadnienia"[19]. Owym niemieckim żądaniom oparł się stanowczo i zdecydowanie. Biskup ostatecznie zaakceptował jedno z żądań gestapo. Dotyczyło ono cotygodniowego opracowywania przez księży kazań niedzielnych. Zaznaczył, że księża będą je pisali do

[16] Por. Frątczak, *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, s. 22; Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 48; Korszyński, *Ks. Biskup Michał Kozal*, s. 4–5.

[17] Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 24; por. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, s. 148–149; Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 168.

[18] Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 49.

[19] Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 25–26.

czwartku, ale tylko w języku polskim. Powyższą propozycję władze niemieckie przyjęły. W sumie, tego typu „konferencje" odbyły się trzy razy[20].

Trzecia, ostatnia z nich, miała miejsce 7 listopada 1939 r., w godzinach popołudniowych. Biskup Kozal otrzymał w niej, ku swojemu zaskoczeniu, tzw. wyjaśnienie, w którym oznajmiono, że wcześniejsze aresztowania przez gestapo włocławskich księży były zwyczajną pomyłką. Dano mu nawet obietnicę, że po kilkutygodniowym przeszkoleniu będą zwolnieni. Zapewniono też, że księża nie będą już aresztowani, jedynie w przypadku udowodnionego przestępstwa, o czym biskup każdorazowo otrzyma powiadomienie. Biskup Michał po powrocie z gestapo, ową optymistyczną informacją, jak się wydawało, podzielił się z mieszkańcami Wyższego Seminarium Duchownego. Była to jednak pozornie radosna i optymistyczna wiadomość, ponieważ jeszcze tego samego dnia wydano rozkazy aresztowania i uwięzienia biskupa Kozala, prezbiterów i alumnów włocławskiego seminarium[21].

5. Aresztowanie i włocławskie więzienie

Po wyżej wymienionej tzw. konferencji odbytej we włocławskim niemieckim gestapo, jeszcze tego samego dnia (tzn. 7 XI) aresztowano, w godzinach wieczornych, ok. godz. 20.00, bp. M. Kozala, kapłanów i alumnów. Osadzono ich w miejscowym więzieniu (łącznie 44 osoby)[22].

Biskup Kozal w czasie aresztowania zachował wysokie poczucie godności biskupa i przeogromne męstwo. Gestapowiec przybywszy do miejsca jego zamieszkania z rozkazem aresztowania, wyznaczył mu 10 minut na spakowanie podręcznej walizki. Po czym, pogardliwie położył rękę na plecach, którą biskup strząsając zdecydowanie, oświadczył: „W więzieniu będziecie mogli robić, co wam się spodoba, tu jednak ja jeszcze jestem gospodarzem. Prawem gospodarza proszę nie zapominać, że stoi pan przed biskupem katolickim"[23].

Aresztowania skończyły się późno w nocy. Punktem zbornym był placyk przed seminarium duchownym, z którego wyprowadzono

---

[20] Por. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, s. 5–6; Frątczak, *Kozal Michał (1893–1943)*, s. 93; Andrzejewski, *Błogosławiony Michał Kozal*, s. 527.

[21] Por. Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 49–50; Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, s. 148; tenże, *Ks. Biskup Michał Kozal*, s. 6; Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 173–174; Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 24–28; Frątczak, *Diecezja włocławska*, s. 82.

[22] Por. Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s.177–181.

[23] Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 30; por. Frątczak, *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, s. 63; Andrzejewski, *Błogosławiony Michał Kozal*, s. 529.

największą grupę więźniów. Przed kościółkiem czekał już biskup Michał, strzeżony przez uzbrojonych polskich Niemców. Aresztowanych poprowadzono do włocławskiego więzienia, w którym z trzaskiem zamknęły się jego ciężkie wrota[24]. Dla bp. Michała i wielu z nim uwięzionych już na zawsze.

Biskupa umieszczono w osobnej, ciemnej celi o cementowej posadzce, na wprost wejścia. Był ściśle izolowany, czujnie strzeżony przez więziennych dozorców i wystawiany na wyjątkowe szykany i znieważanie. Co pewien czas, w dzień i nocą, oświetlano celę, aby go niepokoić i dręczyć. Przed drzwiami jego więziennej celi raz po raz wywoływano nazwiska więźniów prowadzonych na śmierć. Nocą z trzaskiem otwierano drzwi tejże celi, uderzano w nie kijem lub kolbami, repetowano karabiny, aby robić wrażenie, że nadszedł już czas jego egzekucji. Temu wszystkiemu towarzyszyły drwiny i szyderstwa[25]. Taki stan trwał do 16 stycznia 1940 roku. Tego dnia, przed południem, bp. Kozal z kapłanami i alumnami został przewieziony do obozu przejściowego w klasztorze księży salezjanów w Lądzie[26].

6. Biskup Michał Kozal w ocenie włocławskich kapłanów i wiernych

Ks. Stefan Biskupski nawiązując do wystąpienia bp. Kozala w kończącej się uroczystości jego święceń biskupich, jednoznacznie stwierdza: „[...] w skromności wielkiego człowieka i pokorze głębokiego ascety [...]”[27] prosił zebranych o współpracę w środowisku sobie nieznanym. Rzeczywiście „[...] zdobył sobie, jak mało kto przed nim i zapewne nieprędko po nim, u wszystkich bez wyjątku księży diecezji szczere oddanie dla swojej osoby, bezwzględny posłuch obok głębokiego szacunku, lecz – najważniejsze – miłość, jaką się okazuje najlepszemu z braci i najwierniejszemu z przyjaciół”[28]. Ludzie zaś, którym pomagał w czasie zawieruchy wojennej

[24] Por. Majdański, *Będziecie moimi świadkami*, s. 37; Andrzejewski, *Błogosławiony Michał Kozal*, s. 530.

[25] Por. Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 30–35; Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 178–185; Majdański, *Będziecie moimi świadkami*, s. 42–43; Frątczak, *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, s. 63.

[26] Por. Kunka, *Ks. biskup Michał Kozal*, s. 35; Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 37–41; Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, s. 150; Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 185–187; Majdański, *Będziecie moimi świadkami*, s. 37.

[27] Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 17.

[28] Tamże, s. 18.

byli zaskakiwani jego niezwykłą dobrocią, poświęceniem i serdecznością. Nic więc dziwnego, że już wtedy mówiono między sobą, że „to człowiek święty”[29].

Inny świadek włocławskiego okresu życia bp. Kozala podkreśla, że w jego postawie uderzała: głęboka wiara, wielka pokora i opanowanie. Odbierano go jako człowieka charakteryzującego się jak największym spokojem, opanowaniem i równowagą ducha. Wielu traktowało jako biskupa niezłomnego i pogodnego[30].

Gdy rozpętała się już II wojna światowa, przeczuwał, że zbliża się godzina, w której przyjdzie mu złożyć Bogu ofiarę z własnego życia za Kościół i Ojczyznę. Ową świadomość wyraźnie odsłania jego spotkanie z przypadkową kobietą, która przyniósłszy haftowany obrus ołtarzowy prosiła o przekazanie go któremuś z kościołów Włocławka. Na co bp Michał Kozal jasno odpowiedział: „Mimo wszystko już go nie doręczę, gdyż będę aresztowany”[31]. Gdy na powyższe słowa owa niewiasta odruchowo zareagowała płaczem, natychmiast ją napomniał: „Chce mnie pani pozbawić największego honoru, jakim jest męczeństwo”[32].

Wielu włocławskich świadków tego okresu jego życia i działalności było przekonanych, że codzienną mocą i siłą bp. Kozala był Chrystus eucharystyczny. Ksiądz Stefan Biskupski pozostawił w tym względzie następujące świadectwo: „[...] przede wszystkim widziało się ks. Kozala codziennie w pięknym stylowym kościółku seminaryjnym św. Witalisa, u stóp Eucharystycznego Serca Jezusowego, [...], gdzie uczył się, jak dźwigać straszne brzemię krzyża, które niebawem miał wziąć na swe ramiona oraz nabierał sił do dźwigania go aż na sam szczyt Golgoty”[33]. Inni świadkowie zwracają uwagę na to, że był człowiekiem modlitwy i umartwienia. Prowadził głębokie życie duchowe. W wypowiedziach cechował się trzeźwym osądem, odwagą, cierpliwością i pokorą[34]. W Dachau, w maju 1942 r., jednemu z kapłanów wyznał: „Ja z obozu nie wyjdę. Życie swe ofiarowałem Bogu za Kościół i Polskę i wiem, że Pan

[29] I. Bronszewski, [*Biskup Michał Kozal*], (Malanów, przed 28 stycznia 1961), ABMK, 56(1988), s. 330.

[30] Por. *Wotum II jednego z konsultorów*, s. 57–58; Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, s. 147–148; Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 164.

[31] Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 51; tenże, *Sylwetka duchowa*, s. 521.

[32] Tenże, *Bp Michał Kozal*, s. 51.

[33] Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 19; por. *Wotum II jednego z konsultorów*, s. 55.

[34] Por. tamże, s. 56–57.

Bóg moją ofiarę przyjmie. [...]”[35]. Nic więc dziwnego, że już za życia bp. Kozala, mówiono o jego beatyfikacji.

7. Proces beatyfikacyjny i beatyfikacja

Biskup Michał Kozal w opinii wiernych i prezbiterów Włocławka, jak wspomniano, uchodził za biskupa świętego. Księża, zwłaszcza współwięźniowie niemieckich obozów koncentracyjnych, uważali go za świątobliwego. Mówili między sobą, zwłaszcza w Dachau, że jest naprawdę świętym biskupem[36]. Nic więc dziwnego, że w niemieckim obozie koncentracyjnym w Dachau z przekonaniem i pewnością rozmawiali o przyszłej jego beatyfikacji[37].

Owo przekonanie, zaraz po zakończonej II wojnie światowej, potwierdzają ich starania o otwarcie kanonicznego procesu beatyfikacyjnego bp. Kozala[38]. Rzeczywiście księża więźniowie z Dachau byli pierwszymi inicjatorami stosownej petycji, którą skierowano do Stolicy Apostolskiej już w lipcu 1945 roku. Kompetentną pomocą w tej materii służył im bp Józef Gawlina, biskup polowy Wojska Polskiego[39]. Niemniej jednak, na rozpoczęcie oficjalnych starań procesowych trzeba było czekać aż do 1957 r., ponieważ ówczesne władze polityczne dały względną możliwość swobodniejszej działalności Kościoła w Polsce. Tego zaś samego roku bp Antoni Pawłowski, ówczesny biskup włocławski, prosił papieża Piusa XII o wyrażenie zgody na wszczęcie, w diecezji włocławskiej, kanonicznego procesu informacyjnego w sprawie świętości życia bp. Michała Kozala.

Prace procesowe podjęto dopiero w 1960 roku. Pierwsza uroczysta sesja miała miejsce w seminaryjnym kościele św. Witalisa 8 grudnia 1960 roku. Czteroletnim pracom trybunału przewodniczył ks. Władysław Szafrański. Proces na tym etapie zamknięto sesją końcową 29 sierpnia 1964 roku. Akta, zebrane w 10 tomach, przekazano ówczesnej Kongregacji

---

[35] Cz. Kozal, [*Zgon biskupa i jego dokumentacja*], ABMK, 56(1988), s. 357; A. Seewald, [*Wypowiedź współwięźnia z obozu*], ABMK, 56(1988), s. 371–372.

[36] Por. Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 45; Budkiewicz, *Bp Michał Kozal*, s. 149; Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 82; A. Reniec, [*Pobicie w obozie przez kapo*], ABMK, 56(1988), s. 365; Frątczak, *Biskup Michał Kozal* (*zarys biograficzny*), s. 511.

[37] H.M. Malak TOSF, [*Wspomnienie o księdzu i biskupie K.*], ABMK, 56(1988), s. 261.

[38] Por. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret beatyfikacji*, s. 172; M. Jung-Nowicki, [*Pobyt i śmierć bpa Kozala w Dachau*], ABMK, 56(1988), s. 351; K. Szweda, *Biskup w pasiaku*, KDWł, 57(1974), nr 6–8, s. 189–192.

[39] Por. Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 75–76; tenże, *Sylwetka duchowa*, s. 517; Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo*, s. 83.

Obrzędów w Rzymie. Po śmierci bp. Antoniego Pawłowskiego starania o beatyfikację kontynuował jego następca, bp Jan Zaręba[40].

Dużo jednak czasu zajęła sama procedura tłumaczenia akt z języka polskiego na język łaciński wykonana przez ks. Romana Andrzejewskiego, późniejszego biskupa pomocniczego we Włocławku. W między czasie dwaj powołani cenzorzy teologowie, ks. Tadeusz Kania i ks. Wojciech Hanc, ocenili pisma Sługi Bożego bp. Michała w aspekcie teologicznym. Ich wota dołączono do akt procesowych w Rzymie.

Na etapie watykańskim ożywienie procesu nastąpiło dopiero w 1984 r., gdy sprawą zajął się o. Michał Machejek (OCD), relator Kongregacji. Z jego inspiracji watykański proces bp. Michała Kozala przekwalifikowano na drogę postępowania o jego męczeństwie. W tym też celu przeprowadzono na tę okoliczność diecezjalny proces informacyjny[41]. Po watykańskiej dyskusji merytorycznej w powyższym temacie, w sierpniu 1986 r., dokonano wnikliwej dyskusji teologicznej nad kwestią męczeństwa bp. Michała Kozala. Dyskusje w obydwóch instancjach Kongregacji, zakończyły się pomyślnie. Ostatnim etapem uwieńczającym jej prace była proklamacja dekretu o męczeństwie bp. Michała Kozala za wiarę. Promulgowano go, 8 maja 1987 roku, w obecności papieża Jana Pawła II. Dekret jednoznacznie stwierdza: „Biskup Michał Kozal był nie tylko sam męczennikiem, ale prawdziwym „mistrzem męczenników"[42]. Zatem droga do beatyfikacji została otwarta.

Sługa Boży bp Michał Kozal został beatyfikowany przez papieża Jana Pawła II 14 czerwca 1987 r. w Warszawie na zakończenie Kongresu Eucharystycznego podczas trzeciej pielgrzymki papieża do Ojczyzny[43].

* * *

Włocławski okres życia i działalności bp. Michała Kozala jest jednym z etapów kształtującym w świadomości Kościoła całkowitą pewność, co do jego świętości. Z niej wynika wniosek pastoralno-duchowy: bł. bp. Michał

---

[40] Por. *Błogosławiony biskup Michał Kozal*, s. 166; Frątczak, *Kozal Michał (1893–1943)*, s. 93; tenże, *Biskup Michał Kozal* (*zarys biograficzny*), s. 511–512; Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret beatyfikacji*, s. 172.

[41] Por. *Prośba biskupa Jana Zaręby o możliwość prowadzenia procesu per viam martyrii*, AtK, 110(1988), z. 473, s. 48; *Odpowiedź Kongregacji*, AtK, t. 110(1988), z. 473, s. 48–49.

[42] *Podsumowanie dyskusji*, AtK, 110(1988), z. 473, s. 62; Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret beatyfikacji*, s. 172.

[43] Por. Kaczmarek, *Bp Michał Kozal*, s. 75–88.

Kozal jest w Kościele i dla Kościoła wiarygodnym wzorem chrześcijańskiego życia duchowego. Na nim z kolei zarysowuje się jasno określona misja Kościołów lokalnych promowania świętości życia i nauczania Błogosławionego oraz zaangażowania na rzecz rozwoju i kształtowania jego kultu. Powinna być ona podejmowana nie tylko w diecezji włocławskiej, ale w całej metropolii gnieźnieńskiej. Owa misja jest obowiązkiem sumienia, ponieważ diecezje, wpisane w jej administracyjną strukturę, są spadkobierczyniami daru jego życia, nauczania i działalności pasterskiej. Czyż z tym zobowiązaniem nie współistnieją kolejne, które, jak się wydaje należy tak sformułować: podejmijmy wreszcie konkretne starania o rozpoczęcie i przeprowadzenie procesu kanonizacyjnego bł. biskupa Michała Kozala. Bez cienia najmniejszych wątpliwości kwalifikuje się on, aby powagą Kościoła katolickiego został włączony w poczet jego świętych męczenników i ogłoszony Patronem trudnych czasów.

THE WŁOCŁAWEK PERIOD OF THE LIFE AND WORK OF BLESSED BISHOP MICHAŁ KOZAL

Keywords: Michał Kozal, activities, Włocławek, occupation, imprisonment, beatification.

Abstract: This article examines the period of Bishop Michał Kozal's life and work in Włocławek. The article is structured around key events from this stage of his life: his nomination and ordination as auxiliary bishop of Włocławek, his pastoral ministry, the outbreak of World War II and his activities during the occupation, and his subsequent arrest and imprisonment. The article concludes by outlining two topics: the perception of Bishop Kozal by the clergy and laity of that time, and the beatification process and ceremony.

Sections: [Introduction] > 1. Nomination and consecration of Fr. Michał Kozal as auxiliary bishop > 2. Episcopal ministry > 3. Bishop Michał Kozal and the outbreak of World War II > 4. Ministry during the occupation > 5. Arrest and imprisonment in Włocławek > 6. Bishop Michał Kozal as viewed by the priests and faithful of Włocławek > 7. Beatification process and beatification > Conclusion.

BIBLIOGRAFIA

Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret beatyfikacji czyli deklaracji męczeństwa Sługi Bożego Michała Kozala biskupa pomocniczego włocławskiego zamordowanego z nienawiści do wiary (1893–1943)*, KDWł, 70(1987), nr 7–8, s. 167–172 (tekst łaciński i polski).

AtK, 110(1988), z. 473:
Prośba biskupa Jana Zaręby o możliwość prowadzenia procesu per viam martyrii, s. 48.
Odpowiedź Kongregacji, s. 48–49.
Wotum II jednego z konsultorów, s. 53–60.
Podsumowanie dyskusji, s. 61–62.
AtK, 110(1988), z. 473:
Korszyński F., *Ks. Biskup Michał Kozal*, s. 5–17.
Mączyński F., *Świadectwa współwięźnia* (*fragmenty rękopisu*), s. 33–37.
Sarnik W., *Męczeńskie biskupstwo* (*fragmenty rękopisu*), s. 38–41.
ABMK, 56(1988):
Bronszewski I., [*Biskup Michał Kozal*], (Malanów, przed 28 stycznia 1961), s. 330.
Chmielarzowa J., *Wiadomości z życia Sługi Bożego Michała Kozala*, s. 331–339.
Jung-Nowicki M., [*Pobyt i śmierć bpa Kozala w Dachau*], s. 347–351.
Kozal C., [*Zgon biskupa i jego dokumentacja*], s. 352–357.
Malak H.M. TOSF, [*Wspomnienie o księdzu i biskupie K.*], s. 358–361.
Reniec A., [*Pobicie w obozie przez kapo*], s. 364–365.
Seewald A., [*Wypowiedź współwięźnia z obozu*], s. 371–372.
Szweda K., *Biskup w pasiaku*, KDWł, 57(1974), nr 6–8, s. 187–192.

Andrzejewski R., *Błogosławiony Michał Kozal – sufragan włocławski jako świadek wiary*, AtK, 109(1987), z. 472, s. 525–531.
Biskupski S., *Męczeńskie biskupstwo księdza Michała Kozala*, Włocławek 1946.
Błogosławiony biskup Michał Kozal, KDWł, 70(1987), nr 7–8, s. 164–167.
Budkiewicz M., *Bp Michał Kozal*, Lipno 2022.
Frątczak W., *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, Włocławek 2008.
Frątczak W., *Bp Michał Kozal. Życie, męczeństwo, kult*, Włocławek 2009.
Frątczak W., *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, w: *Chrześcijanie*, t. 12, Warszawa 1984.
Frątczak W., *Biskup Michał Kozal (zarys biograficzny)*, AtK, 109(1987), z. 472, s. 506–512.
Frątczak W., *Kozal Michał (1893–1943), błogosławiony, sufragan włocławski, patron Włocławka*, w: WłSb, t. 3, red. S. Kunikowski, Włocławek 2005, s. 92–94.
Kaczmarek T., *Bp Michał Kozal. Mistrz Męczenników*, Włocławek 2001.
Kaczmarek T., *Sylwetka duchowa*, AtK, 109(1987), z. 472, s. 513–524.
Korszyński F., *Jasne promienie w Dachau*, Poznań – Warszawa 1985.
Kunka B., *Ks. biskup Michał Kozal*, KDWł, 39(1945), nr 2, s. 33–41.
Librowski S., *Kozal Michał (1893–1943), biskup, sługa Boży*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, Poznań 1971, s. 840–861.
Majdański K., *Będziecie moimi świadkami*, Szczecin 1990.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 583–610
10.52404/ttnwloc.stwl.28.29

KS. HENRYK WITCZAK [a, @]
0000-0002-6542-3501
[a] Akademia Katolicka w Warszawie; Studium Teologii w Koninie, ul. Portowa 2, 62-510 Konin, wielkopolskie, PL
[@] HWitczak@Eta.PL

DZIAŁALNOŚĆ KS. PROF. JÓZEFA KRUSZYŃSKIEGO WE WŁOCŁAWKU (1894–1923, 1945–1953)

Słowa kluczowe: diecezja kujawsko-kaliska, diecezja włocławska, Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku, biblista, duszpasterz, działacz społeczno-polityczny.

Abstrakt: Ks. Józef Kruszyński, to jedna z ciekawszych postaci w dziejach diecezji włocławskiej – żył na przełomie XIX i XX wieku. We Włocławku zauważamy go najpierw jako studenta-kleryka (1894–1899), a dalej jego działalność, jako profesora i wychowawcy w Seminarium Duchownym (1904–1923 i 1945–1953), jako członka Rady Miasta (1917–1919), prekursora nowych metod duszpasterskich, które realizował jako dyrektor drukarni i wydawnictwa (1915–1923), autora podręczników i innych pozycji z zakresu Pisma Świętego i innych dziedzin. W Lublinie natomiast dostrzegamy jego osiągnięcia naukowe i piastowany przez niego urząd rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a później wikariusza generalnego diecezji lubelskiej. Jego zwolennicy widzieli w nim przede wszystkim biblistę, wykorzystującego każdą wolną chwilę do pracy, czy to w bibliotekach Anglii, czy podczas wędrówek na Bliskim Wschodzie dla poznania Ziemi Świętej i pogłębienia wiedzy o Jezusie Chrystusie. Natomiast przeciwnicy widzieli w nim wyłącznie antysemitę.

KS. HENRYK WITCZAK (1964–); 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); dyrektor (2010–2016) i wykładowca Studium Teologii w Koninie; zainteresowania naukowe: dzieje parafii, dekanatów i struktur diecezji włocławskiej (kujawsko-kaliskiej) oraz jej duchowieństwa.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Włocławskie środowisko naukowe na przełomie XIX i XX wieku > 2. Przygotowanie do działalności naukowej > 3. Wykładowca i naukowiec > 4. Duszpasterz > 5. Działacz społeczno-polityczny > [Zakończenie].

Bulla *Ex imposita nobis* w roku 1818 zreorganizowała granice diecezji na terenie Królestwa Polskiego. Jej efektem było między innymi powstanie diecezji nazywanej kujawską lub kaliską, a najczęściej kujawsko-kaliską. Początkowo siedziba biskupa mieściła się w Kaliszu, a katedra i seminarium duchowne znajdowało się we Włocławku. Później, po 1850 roku, również siedzibę przeniesiono do Włocławka.

Była to diecezja o największym terytorium na terenie Królestwa Polskiego, a co za tym idzie o olbrzymim potencjale ludzkim. Rozciągała się na północy od Włocławka, a na drugim krańcu diecezji obejmowała również tereny na południe od Częstochowy. Na zachodzie sięgała do granicy państwa, obejmując Kalisz, a na wschodzie obejmowała tereny na wschód od Piotrkowa Trybunalskiego.

Na przełomie XIX i XX wieku Seminarium Duchowne we Włocławku[1] przeżywało gwałtowny rozwój zarówno ilościowy, jak i jakościowy. Niewątpliwie przyczyną tego rozwoju była przemyślana działalność władz, zarówno diecezji kujawsko-kaliskiej, jak i jej seminarium. Podstawą tego działania było kierowanie na dalsze studia ludzi, którzy mieli odpowiedni potencjał intelektualny i chcieli się uczyć, a zdobyte umiejętności chcieli wykorzystać dla dobra diecezji. Dlatego powracający ze studiów stawali się podstawą intelektualną dla seminarium oraz funkcjonowania urzędów diecezjalnych i kierowania administracją. Warto zauważyć, że spełniali te funkcje nie tylko wobec diecezji ze stolicą we Włocławku, ale też i innych.

W roku 1894 przybył do włocławskiego seminarium duchownego, wówczas 17-letni, Józef Kruszyński pochodzący z rodziny chłopskiej[2]. Uczęszczał do szkół ludowych w Poraju, Parzniewicach i Pawłowie. Jak

[1] O funkcjonowaniu Seminarium Duchownego we Włocławku na przełomie XIX i XX wieku. Zob. H. Witczak, *Ks. Idzi Radziszewski – uczeń i student*, StWł, 24(2022), s. 9–35.

[2] Urodzony 18 marca 1877 r. w Kolonii Poraj, par. Bogdanów, gm. Parzniewica pow. i gub. piotrkowskiej. ArDWł, AKDWł, Teczka personalna, Notatki własne, Ważniejsze chronologiczne wydarzenia z mego życia, s. 1, sygn. pers. 159 (TP JK); K. Rulka, *Kruszyński Józef*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 215; S. Librowski, *Kruszyński Józef*, w: PSB, t. 15, z. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 442.

sam pisał, ojciec był przeciwny jego kształceniu[3], zapewne też dlatego nauka szła „pod górkę". W roku 1892 został oddany do Piotrkowa i uczył się prywatnie u Jana Kalinowskiego, ucznia VII klasy miejscowego gimnazjum. W oparciu o zdobytą wiedzę we wrześniu 1893 r. zdał egzamin z czterech klas gimnazjalnych[4]. Od tego czasu, aż do maja 1894 r. uczył się łaciny u ks. Stanisława Kołodziejczyka, wikariusza w Sulmierzycach[5]. Jak można się domyśleć z powyższych informacji, początki jego kariery naukowej były niełatwe i nic nie zapowiadało późniejszej kariery ks. Józefa Kruszyńskiego.

W ramach niniejszego przedłożenia poprzestaniemy na włocławskim okresie jego działalności. Dla ułatwienia w korzystaniu okres ten został podzielony na kilka punktów: 1) Włocławskie środowisko naukowe na przełomie XIX i XX wieku; 2) Przygotowanie do działalności naukowej; 3) Wykładowca i naukowiec; 4) Duszpasterz; 5) Działacz społeczno-polityczny.

1. Włocławskie środowisko naukowe na przełomie XIX i XX wieku

Diecezja włocławska, była kierowana na przełomie XIX i XX w. przez mądrych i roztropnych biskupów. W interesującym nas okresie byli to bp Aleksander Kazimierz Bereśniewicz[6] i bp Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki[7], dzięki posłudze których diecezja stała się jednym z najsilniejszych intelektualnie ośrodków kościelnych w Polsce.

Seminarium duchowne było własnością biskupa kalisko-kujawskiego, dlatego też on wskazywał uczelni kierunki rozwoju i wszystkie ważniejsze decyzje sam zatwierdzał. W latach 1882–1902 był nim A.K. Bereśniewicz, nazywany „obrońcą narodu prześladowanego przez zaborcę". Jak się wydaje, to on był pomysłodawcą i faktycznie przygotował

[3] Notatki własne, niektóre motywy w opowiastce „Odbudowa" umieszczonej w Kalendarzu Powszechnym na rok 1920 Włocławek, wziąłem z niej wątki z ojcem o kształceniu. TP JK, s. 1.

[4] Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 215; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[5] Ks. Stanisław Kołodziejczyk – ur. 1861 r., święcenia 1888 r., wikariusz w Sulmierzycach od 1891 r. Zmarł 2 XI 1923 r. w Wilczynie. Zob. TP JK, s. 1; „Schematyzm Diecezji Kujawsko-Kaliskiej" (SchK-K), 1894, s. 123; SchK-K 1919, s. 78; „Rocznik Diecezji Włocławskiej" (RDWł) 2020, s. 1000.

[6] S. Librowski, *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 282–283; W. Kujawski, *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, w: WłSb, t. 3, Włocławek 2005, s. 9; W. Frątczak, *A.K. Bereśniewicz*, w: *Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek)*, red. M. Wojciechowski, Włocławek 1991, s. 23–24.

[7] W. Frątczak, *Zdzitowiecki Stanisław Kazimierz*, w: WłSb, t. 1, Włocławek 2004, s. 186–188; tenże, *S.K. Zdzitowiecki*, w: *Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek)*, s. 226–227; M. Widera, *Biskup Stanisław Zdzitowiecki (1854–1927) – główne kierunki działalności w diecezji kujawsko-kaliskiej (włocławskiej)*, AtK, 183(2024), z. 2(693), s. 264–287.

odnowę intelektualną duchowieństwa diecezji kujawsko-kaliskiej. W latach 1860–1864 był rektorem Cesarskiej Akademii Duchownej w Petersburgu, z której został usunięty za odmowę potępienia powstania styczniowego. Po takich doświadczeniach doskonale rozumiał, jak wielkie znaczenie dla diecezji i szerzej całego narodu ma elita intelektualna duchowieństwa. Dlatego też na dalsze studia wysyłał kleryków posiadających odpowiednie predyspozycje intelektualne, a także moralno-duchowe. Natomiast kapłani wracający ze studiów w Petersburgu zasilali kadrę seminarium duchownego i zarząd diecezji.

Dbając o dobre wykształcenie kapłanów, położył podwaliny pod powstanie przy Seminarium Duchownym we Włocławku ośrodka naukowego, który zyskał ogólnopolski rozgłos. W interesującym nas okresie seminarium funkcjonowało na podstawie zarządzeń wydanych w 1884 r. przez bp. Bereśniewicza.

Kolejnym biskupem kujawsko-kaliskim był S.K. Zdzitowiecki. Kierowanie diecezją rozpoczął w roku 1902, okres ten nie obejmował pobytu ks. J. Kruszyńskiego w seminarium duchownym, ale niewątpliwie nowy biskup patronował młodemu księdzu w czasie studiów w Akademii Duchownej w Petersburgu i dalszemu zgłębianiu wiedzy w czasie zagranicznych wypraw naukowych. Prawdopodobnie inspirował też do podjęcia wykładów na Uniwersytecie w Lublinie, zwłaszcza że urząd biskupa diecezjalnego sprawował do roku 1927.

Po podjęciu posługi biskupiej we Włocławku zauważył pozytywne zmiany w kształtowaniu się elit intelektualnych wśród duchowieństwa i postanowił je kontynuować. Podjął kolejne działania, a mianowicie zaczął rozwijać kształcenie elit świeckich. Chciał, aby absolwenci szkół średnich (gimnazjów) przygotowali się w nich do przejęcia odpowiedzialności w Polsce, zarówno za Kościół, jak i państwo. Dlatego też przyczynił się do powstania i popierał funkcjonowanie we Włocławku: szkoły średniej przygotowującej do nauki w seminarium – Liceum im. Piusa X[8], szkoły żeńskiej prowadzonej przez Janinę Steinbok[9] i Gimnazjum Męskiego im. ks. J. Długosza. Zapewne również i on mógł być twórcą albo przynajmniej popierał ideę tworzenia

[8] Popularnie nazywane Niższym Seminarium.

[9] Otworzyła pensję na początku roku szkolnego 1915/1916, szkoła przechodziła kolejne reorganizacje, a w roku 1931 stała się własnością Zakonu św. Urszuli Unii Rzymskiej i to zgromadzenie dalej prowadziło szkołę. Zob. H. Witczak, *Działalność zakonów i zgromadzeń zakonnych na rzecz społeczności Włocławka*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie", 35(2020), s. 31–60; M. Pawlak, *Steinbok Janina*, w: WłSb, t. 2, Włocławek 2005, s. 165–166.

świeckiej elity intelektualnej, mającej podstawy już nie tylko w szkole średniej, ale w studiach uniwersyteckich, a więc późniejszym KUL-u.

W tym miejscu warto wspomnieć również ówczesnego sufragana bp. Henryka Piotra Kossowskiego[10], który wcześniej był profesorem seminarium w Mińsku, później rektorem Akademii Duchownej w Warszawie.

Biskupi ci niewątpliwie inspirowali działania najpierw alumnów, a później księży tego okresu. Jako ilustrację niech stanowią cztery nazwiska profesorów i rektorów KUL z tego okresu. Obok ks. Józefa Kruszyńskiego byli to: ks. Idzi Radziszewski[11], ks. Antoni Szymański[12], ks. Józef Iwanicki[13] i biskup lubelski Marian Fulman[14], jako kierujący

---

[10] Henryk Piotr Kossowski – święcenia kapłańskie (1857) i sakra (1867) w Petersburgu. Od 30 XII 1889 r. sufragan kujawsko-kaliski. Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, Warszawa 2000, kol. 217–218. Wszechstronnie wykształcony, znający kilka języków obce: hebrajski, grecki, łaciński, niemiecki, rosyjski, francuski, włoski, angielski i hiszpański. Zastępował bp. Bereśniewicza w czynnościach pasterskich, a przede wszystkim w wizytacjach parafii. Interesował się funkcjonowaniem seminarium duchownego i uczestniczył w sesjach księży profesorów. Przetłumaczył *Pisma św. Teresy z Ávila* (t. 1–3), dokonał częściowej rewizji tekstu Pisma Świętego, wprowadzając poprawki w tekście Biblii i tłumaczeniu Jakuba Wujka. Ogłaszał swoje teksty w „Homiletyce" i „Przeglądzie Katolickim". Był współzałożycielem *Encyklopedii kościelnej*, w której umieścił około 240 artykułów-haseł. Teksty z teologii (dogmatyki i ascetyki) oraz historii Kościoła. Zob. K. Rulka, *Kossowski Henryk Piotr h. Dołęga*, w: WłSb, t. 1, Włocławek 2004, s. 73–75.

[11] Idzi Radziszewski (1871–1822) – Akademię w Petersburgu ukończył ze stopniem mgr teologii, święcenia przyjął w 1896 r. Studia filozoficzne w Lowanium, zakończone doktoratem z filozofii. Od 1901 r. profesor i wicerektor Seminarium Duchownego, Rektor seminarium włocławskiego 1908–1914. Założyciel „Ateneum Kapłańskiego" w 1908 r. W latach 1914–1918 rektor Akademii Duchownej w Petersburgu. Od 1918 r. podjął prace organizacyjne związane z założeniem KUL-u. Zob. S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1904, s. 100–101; J. Bagrowicz, *Radziszewski Idzi Benedykt*, w: WłSb, t. 2, s. 152–154; A. Biela, *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018; zob. Z. Pawlak, *Z dziejów nauczania filozofii w seminarium duchownym we Włocławku*, Włocławek 2019, s. 41–56. Jego osobie poświęcono „Studia Włocławskie", 24(2022).

[12] Antoni Szymański – seminarium duchowne we Włocławku 1900–1904. Studia w Wyższym Instytucie Filozoficznym w Lovain zakończone w 1907 r. doktoratem z filozofii. W latach 1908–1918 profesor filozofii i nauk społecznych. Redaktor „Ateneum Kapłańskiego". W 1919 r. habilitacja na Uniwersytecie Jagiellońskim. Rektor KUL 1933–1939. Zob. Pawlak, *Z dziejów nauczania filozofii*, s. 73–92.

[13] Józef Iwanicki (1902–1995) – seminarium we Włocławku w latach 1922–1924, studia w Strasburgu 1924–1935, tam uzyskał magisterium w 1926 r., doktorat w roku 1933. Święcenia we Włocławku w 1926 r. (przyjechał na wakacje). Wykłady od 1935 r. w WSD Włocławek, współpracował z „Ateneum Kapłańskim". Wykładowca na Uniwersytecie Warszawski i KUL-u. Rektor KUL 1951–1956 i ATK 1956–1977. Zob. Pawlak, *Z dziejów nauczania filozofii*, s. 129–148.

[14] Marian Fulman (1866–1945) – mgr teologii 1890 r. w Petersburgu. W seminarium w latach 1890–1895, usunięty przez władze rządowe. Wykładał teologię dogmatyczną i ceremonie, był ceremoniarzem biskupim oraz nauczycielem religii w szkole realnej we Włocławku.

administracją diecezji. Wszyscy oni byli w tym czasie studentami w seminarium włocławskim.

Rektorem Seminarium Duchownego we Włocławku był najpierw ks. Stanisław Chodyński[15], który pełnił swój urząd w latach 1887–1908. Seminarium pod jego kierunkiem dawało dobrą podstawę intelektualną przyszłym księżom, ale przede wszystkim potrafiło wyłowić najsilniejsze jednostki intelektualne i je ukształtować. Natomiast dalej biskup, wykorzystujący istniejące prawo zaborcze, kierował wskazanych kleryków na dalsze studnia teologiczne najpierw do Petersburga, a później na inne uniwersytety.

Jego następcą był ks. Idzi Radziszewski. Wymiana pokoleniowa we władzach seminaryjnych nie przeszła łagodnie. Najpierw wicerektor Radziszewski, po konflikcie z rektorem Chodyńskim odszedł z uczelni, prawdopodobnie nawet z zamiarem odejścia z diecezji, wiążąc się z misjonarzami św. Wincentego i Siostrami Miłosierdzia. Niebawem jednak ordynariusz wezwał ks. Radziszewskiego i mianował rektorem seminarium; ten urząd pełnił w latach 1908–1914. Zapewne osią konfliktu była kwestia metod nauczania, z jednej strony starych już wypróbowanych (Chodyński), a z drugiej nowych, a nawet nowoczesnych zaczerpniętych z uczelni zachodnich (Radziszewski).

Kolejnym rektorem w latach 1914–1918 był ks. Władysław Krynicki[16], wcześniej wieloletni wicerektor (1890–1901), który funkcję wicerektora

---

Późniejszy biskup lubelski. Zob. Archiwum Biblioteki WSD we Włocławku (ArBWSDWł), Liber actorum in Seminario Wladislav[iense] 1883–1903 (Liber actorum), sygn. WŁ 83, kserokopia rękopisu (Protokoły posiedzeń Rady Profesorów Seminarium Duchownego we Włocławku), k. 58; Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 98; K. Rulka, *Fulman Marian Leon*, w: WłSb, t. 3, s. 48–50.

[15] Stanisław Chodyński (1836–1919) – do Seminarium Duchownym przyszedł w roku 1866, z tytułem kandydata teologii, w 1901 r. uzyskał tytuł doktora prawa kanonicznego (Petersburg). Po śmierci brata bliźniaka (Zenona) został rektorem seminarium we wrześniu 1887 r. i pełnił ten urząd do roku 1908 r. Wykładał rubryki (liturgikę) historię Kościoła i prawo kanoniczne i teologię pastoralną. Zob. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 92–93; K. Rulka, *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, red. W. Hanc, K. Rulka, Włocławek 1997, s. 132–133; B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, s. 17–18; Liber actorum, k. 58; H. Witczak, *Ks. Stanisław Chodyński – wykładowca i rektor Seminarium Duchownego, historyk diecezji włocławskiej*, AtK, 183(2024), z. 2(693), s. 288–313.

[16] Władysław Paweł Krynicki (1861–1928) – Magister Teologii od 1886 r. Od tego roku w Seminarium Duchownym. W latach 1890–1901 wiceregens seminarium. Uczył praktycznie wszystkich przedmiotów objętych planem nauczania, choć jego prace drukowane obejmują: historię Kościoła, kaznodziejstwo, ascetykę i prawo kanoniczne. W roku 1918 został sufraganem włocławskim, a w 1927 ordynariuszem włocławskim. Zob. Liber actorum, k. 58; Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 96–97; Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*,

nieformalnie łączył z posługą ojca duchownego, w tym czasie prowadził bowiem stałą formację duchową alumnów.

Kolejnym rektorem został, również wcześniej będący wicerektorem (1913–1918), ks. Antoni Borowski[17], który swój urząd pełnił w latach 1918–1925. Wystąpił on na zjeździe rektorów w 1919 r. w Przemyślu z propozycją utworzenia związku skupiającego wychowawców i profesorów zakładów kształcących kandydatów do kapłaństwa. Zrealizowanie tego postulatu nastąpiło na zjeździe przedstawicieli seminariów duchownych z całej Polski, który odbył się w Seminarium Duchownym we Włocławku w dniach 30 X – 1 XI 1921. Doszło na nim do powołania Związku Zakładów Teologicznych, a jego prezesem został ks. Borowski. Podjęto też szereg postanowień w sprawach nauczania teologii i wychowania duchownego. Już za rektorstwa następcy, ks. Piotra Czapli[18], w 1927 roku seminarium włocławskie otrzymało prawa fakultetu teologicznego uniwersytetu państwowego.

Wicerektorem był najpierw, jako pełniący obowiązki (1890) i w końcu faktycznie jako wicerektor, ks. Władysław Krynicki (1892). Na skutek zwiększenia się liczby alumnów wprowadzono jeszcze funkcję inspektora, praktycznie prefekta wychowawczego, którym był ks. Marian Nassalski[19], a po nim Stanisław Mirecki[20], kolejnym był ks. Wojciech Kmieć[21].

---

s. 18; Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, kol. 230–231; W. Kujawski, *Krynicki Władysław Paweł*, w: WłSb, t. 6, Włocławek 2011, s. 67–69.

[17] Autor następujących pozycji: *O sumieniu*; podręcznika uniwersyteckiego *Teologia moralna*; *Sakramentologia w świetle nowego prawa kościelnego*; *Warunkowe szafarstwo sakramentów*; *Etyka św. Bazylego o własności prywatnej*; *Zagadnienie miłości ojczyzny czy sprawiedliwości społeczno-państwowej w drugim kazaniu sejmowym ks. Piotra Skargi*. Zob. A. Poniński, *Borowski Antoni*, w: WłSb, t. 1, s. 30–32.

[18] Czapla Piotr (1868–1828) – święcenia kapłańskie 1893, 1900–1904 studia w Insbrucku, uzyskał doktorat. Prowadził wykłady z teologii moralnej, fundamentalnej, pastoralnej, ascetycznej i mistycznej, a także z liturgiki. Pełnił funkcję ojca duchownego, a w latach 1925–1928 był rektorem seminarium duchownego. J. Dębiński, *Czapla Piotr*, w: WłSb, t. 3, s. 33–35.

[19] Marian Nassalski (1860–1942) – wyświęcony w 1887 r., w Petersburgu uzyskał tytuł magistra teologii. W seminarium od roku 1888, wykładał Pismo Święte i wymowę kościelną (przedmiot pomocniczy do homiletyki i katechezy). Usunięty przez władze państwowe w 1894 r. Zob. Liber actorum, k. 58; Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 97.

[20] Stanisław Mirecki (1867–1911) – w Akademii Duchownej w Petersburgu zdobył Magisterium Świętej Teologii, był kapelanem bp. Bereśniewicza. W seminarium od roku 1892, wykładał Pismo Święte i ceremonie liturgiczne. Był inspektorem seminarium i zastępcą wicerektora. Odszedł z seminarium na początku 1904 r., gdy został proboszczem w Szadku. L. Politowski, *Wykładowcy liturgii*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, s. 59; Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 98; Liber actorum, k. 58.

[21] Wojciech Kmieć (1851–1946) – wyświęcony w roku 1879; najpierw pracował w duszpasterstwie, a od 1893 r. profesor w Seminarium Duchownym, z seminarium odszedł

Grono profesorskie stanowił zespół także niewymienionych jeszcze wykładowców: Franciszek Stopierzyński[22], Jan Nepomucen Sobczyński[23], Leon Moczyński[24], p. Tomasik[25], Marian Fulman, Stanisław Bayer[26], Władysław Kubicki[27]. Kolegami seminaryjnymi ks. Kruszyńskiego z czasów kleryckich albo profesorskich byli: I. Radziszewski, A. Szymański, Piotr Kremer[28], P. Czapla.

Biskupami w Polsce był kapłani studiujący w tym czasie we Włocławku (nie zawsze tu święceni): Władysław Paweł Krynicki (święcenia 1885), Marian Fulman (1889), Włodzimierz Bronisław Jasiński (1895)[29], Wojciech

w 1899 r., gdy został prepozytem w Mstowie. Prowadził zajęcia z języka łacińskiego, historii powszechnej i wymowy. Zob. Liber actorum, k. 58; Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 99; W. Frątczak, *Duchowieństwo dekanatu tureckiego w świetle zarządzenia bp. Aleksandra Bereśniewicza z 6 III 1884 r.*, TiCz, 18(2011), s. 226–227.

[22] Franciszek Stopierzyński (1837–1911) – wyświęcony w roku 1865, studiował w Akademii Duchownej w Warszawie. W seminarium w latach 1867–1911. Wykładał teologię moralną, pastoralną, historię powszechną i łacinę. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 93; Liber actorum, k. 58.

[23] Jan Nepomucen Sobczyński (1861–1942) – nie posiadał wykształcenia specjalistycznego, w seminarium wykładał w latach 1887–1901; Pawlak, *Z dziejów nauczania filozofii*, s. 39; Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 97; Liber actorum, k. 58.

[24] Leon Moczyński (1860–1914) – do seminarium wstąpił w 1881 r., od roku 1890 był kapelanem bp. Bereśniewicza, dyrektor chóru katedralnego, profesor śpiewu. Wykształcenie specjalistyczne: konserwatorium w Dreźnie w roku 1882, w Ratyzbonie. Profesor seminarium 1890–1914. Z. Szygenda, *Wykładowcy muzyki i śpiewu*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, s. 124–125; Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 98–99; Liber actorum, k. 58.

[25] Tomasik – świecki nauczyciel gimnazjum rządowego we Włocławku, który na polecenie rządowych władz oświatowych uczył przedmiotów państwowych, a więc języka rosyjskiego, rosyjskiej literatury i historii.

[26] Stanisław Bajer (1868–1903) – mgr teologii, kapelan bp. Bereśniewicza. Profesor seminarium w latach 1895–1902, zrezygnował z powodu gwałtownie postępującej choroby (suchoty).

[27] Władysław Kubicki (1869–1937) – święcenia kapłańskie we Włocławku w roku 1891, najpierw wikariusz w Chodczu, następnie studiował w Akademii Duchownej, gdzie zdobył tytuł mgr teologii, profesor od roku 1899. Miłośnik archeologii i historii, odnowił w seminarium duchownym muzeum archeologiczno-przyrodnicze. Pisał do *Encyklopedii wielkiej ilustrowanej* i *Podręcznej encyklopedii kościelnej*. Zob. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 100.

[28] Piotr Kremer – seminarium we Włocławku 1898–1903, Akademia Duchowna w Petersburgu 1903–1907, uzyskał tam tytuł magistra teologii w 1907 r., święcenia w 1906 r., doktorat w 1917 r. W latach 1908–1913 wicerektor seminarium we Włocławku. Profesor Akademii Duchownej w Petersburgu i KUL. Na KUL-u pełnił w latach 1927–1929 i 1934–1935 funkcję dziekana wydziału teologicznego. Zob. Rulka, *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci*, s. 132; W. Hanc, *Kremer Piotr*, w: WłSb, t. 2, s. 91–93.

[29] Włodzimierz Bronisław Jasiński (1873–1965) – święcenia w roku 1895, dalsze studia Akademia Duchowna w Petersburgu, gdzie uzyskał tytuł kandydata nauk z zakresu teologii w roku 1913. Prowadził szeroko zakrojoną działalność duszpastersko-katechetyczną, od roku

Stanisław Owczarek (1898)[30], Franciszek Korszyński (1915)[31], Stanisław Czajka (1920)[32], Stefan Wyszyński (1924)[33]. Natomiast rektorami KUL-u byli: Idzi Radziszewski (1896), Józef Kruszyński (1903), Antoni Szymański (1904) i Józef Iwanicki (1926). A więc w ciągu 40 lat diecezja wydała siedmiu biskupów i czterech rektorów KUL-u.

2. Przygotowanie do działalności naukowej

W swoich notatkach ks. J. Kruszyński napisał: „w czerwcu 1894 zdałem egzamin do Seminarium Duchownego we Włocławku i zostałem przyjęty na I kurs”[34]. Rozpoczynając naukę w seminarium duchownym, miał świadomość, że z końcem poprzedniego roku akademickiego władze państwowe usunęły z uczelni dwóch jej profesorów ks. Mariana Fulmana i ks. Mariana Nassalskiego, a więc rzeczywistość kapłańska może być niełatwa.

Jako alumn Seminarium Duchownego we Włocławku był odnotowany w schematyzmach diecezjalnych, w latach: 1895 – I kurs[35],

---

1926 rektor seminarium duchownego w Łodzi. W 1930 r. mianowany biskupem sandomierskim, a w roku 1935 ordynariuszem w Łodzi, którym był do roku 1947. Mianowany wtedy arcybiskupem tytularnym. Zob. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, kol. 61; A. Poniński, *Jasiński Włodzimierz Bronisław*, w: WłSb, t. 2, s. 75–77.

[30] Wojciech Stanisław Owczarek (1875–1938) – w seminarium włocławskim w latach 1892–1897, w Akademii Duchownej w Petersburgu w latach 1897–1901. Uzyskał tytuł magistra teologii w Petersburgu, a doktorat honorowy rzymski w 1923 r. Święcenia kapłańskie w roku 1898, sakra w 1918 r. Poświęcił się przede wszystkim sprawom administracyjnym, pracował w kurii i sądzie. Był założycielem Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy. Sługa Boży. W 1995 r. zakończył się proces beatyfikacyjny na etapie diecezjalnym. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, kol. 326–327.

[31] Tamże, kol. 215.

[32] Czajka Stanisław (1897–1965) – święcenia kapłańskie w 1920 r., studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim, Uniwersytecie Lubelskim (później KUL). W 1928 r. uzyskał licencjat z prawa kanonicznego, w 1930 r. doktora z prawa. Od 1932 r. profesor KUL, w latach 1936–1937 rektor seminarium w Częstochowie. W 1944 r. mianowany biskupem pomocniczym w Częstochowie. Zob. A. Poniński, *Czajka Stanisław*, w: WłSb, t. 2, s. 41–42; Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, kol. 61.

[33] Wyszyński Stefan (1901–1981) – święcenia kapłańskie w roku 1924, doktorat z prawa kanonicznego w 1929 r. na KUL. Duszpasterz robotników, profesor seminarium duchownego we Włocławku, redaktor „Ateneum Kapłańskiego” i „Ładu Bożego”. Od 1946 r. biskup lubelski, od 1948 r. biskup gnieźnieński-warszawski i prymas Polski. W 1953 r. podniesiony do godności kardynała, a od 2021 r. błogosławiony Kościoła katolickiego. Zob. J. Bagrowicz, *Wyszyński Stefan*, w: WłSb, t. 1, s. 182–185; Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, kol. 500.

[34] TP JK, s. 1; Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 215; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[35] SchK-K 1895, s. 17.

1896 – II[36], 1897 – III[37], 1898 – IV[38], 1899 – V[39]. W międzyczasie, podczas liturgii obłóczyn, w dniu 10 XI 1894 r. przywdział sutannę. Natomiast 12 IV 1896 r. otrzymał tonsurę i cztery niższe święcenia z rąk bp. H. Kossowskiego przed wielkim ołtarzem w katedrze włocławskiej[40]. Na kursach III, IV i V pojawia się informacja, że kleryk ten posiadał już święcenia niższe.

Pierwsza wzmianka o alumnie Kruszyńskim pochodzi z sesji profesorów z 21 VI 1895 roku. Wtedy to wydano polecenie, aby podjął on dodatkową naukę języka polskiego i pracował nad ortografią, ponieważ źle mówi i pisze[41]. Na tej samej sesji ponownie pojawiło się nazwisko Kruszyńskiego, jako alumna, któremu za opuszczanie zajęć (wraz z kilku kolegami), chciano zablokować święcenia niższe[42].

Najprawdopodobniej powyższa informacja miała swoje podłoże w jakiejś chorobie, gdyż na kolejnej sesji profesorów w dniu 14 V 1896 r., wydano zgodę na jego darmową kąpiel w Ciechocinku, jednak nie zgodzono się na pobyt w miejscowym szpitalu leczniczym[43].

Na pierwszej sesji w kolejnym roku akademickim w dniu 2 IX 1897 r. kleryk Kruszyński otrzymał karę za wyjście w czasie wakacji na miasto bez pozwolenia[44]. Jednak na następnej sesji w dniu 10 VI 1898 r. pojawiła się informacja o odbyciu przez niego rekolekcji przed diakonatem[45]. Z tego można się domyślać, że pierwotnie nie był brany pod uwagę jako kandydat na dalsze studia w Petersburgu, tylko po zakończeniu studiów w Seminarium Duchownym we Włocławku miał zostać wyświęcony.

Sytuacja diametralnie zmieniła się, gdy na tej samej sesji, pojawiła się informacja o tym, że kleryk Kruszyński wyjechał na „objazd z biskupem sufraganem", czyli na wizytacje parafii. Zapewne ten wyjazd pozwolił biskupowi lepiej ocenić kleryka Kruszyńskiego, niż to wynikało z informacji

[36] SchK-K 1896, s. 17.
[37] SchK-K 1897, s. 17.
[38] SchK-K 1898, s. 17.
[39] SchK-K 1899, s. 16
[40] TP JK, s. 1.
[41] Liber actorum, k. 61v.
[42] Tamże, k. 64v.
[43] Tamże, k. 65v.
[44] Tamże, k. 70v.
[45] Tamże, k. 72.

przekazywanych na sesjach profesorów. A sam kleryk, zafascynowany wiedzą i mądrością biskupa sufragana, przyjął go jako wzór do naśladowania.

Po kolejnym roku nauki, na sesji 19 IV 1899 r. z udziałem biskupa sufragana, został wystawiony, jako jeden z wielu kandydatów na trzy stypendia posiadane przez diecezję w Akademii Duchownej w Petersburgu. W ramach tejże sesji z opinią przykładnego alumna z odpowiednimi zdolnościami, jego kandydatura została poparta przez profesorów seminarium na wakujące miejsce w Akademii Duchownej[46]. Natomiast pod datą 4/16 VI 1899 r., zostało wystawione odpowiednie świadectwo kwalifikacyjne[47].

W czerwcu 1899 r. zakończył naukę w Seminarium Duchownym we Włocławku[48] i został wysłany na dalsze studia do Petersburga, kolejne więc cztery lata spędził w Akademii Duchownej w Petersburgu[49]. W ramach studiów zdobył tytuł kandydata św. teologii (1902). A w maju 1903 r. tytuł Magistra Świętej Teologii (SThM), na podstawie zdanego egzaminu i rozprawy pt. *De Filio Dei Messia*[50]. Tam też ujawniły się jego zdolności do nauki języków wschodnich. Jako samouk poznał język perski, a także zrobił duże postępy w przewidzianej programem znajomości języka hebrajskiego[51].

W dniu 22 VI 1902 r. otrzymał święcenia subdiakonatu, a w dniu 29 VI 1902 r. święcenia diakonatu. Studia uwieńczył święceniami kapłańskimi w Petersburgu, w dniu 14 III 1903 roku[52] w kościele św. Katarzyny w Petersburgu, z rąk bp. płockiego hr. Jerzego Szembeka. Prymicje odbył w kościele św. Stanisława w Petersburgu, podczas tej mszy funkcję archidiakona sprawował ks. Władysław Mikołajewski[53], proboszcz z Sieradza, zasiadający wówczas w kolegium duchownym[54].

---

[46] Tamże, k. 74v.

[47] Tamże, k. 75v.

[48] TP JK, s. 1; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[49] SchK-K 1900, s. 16; SchK-K 1901, s. 16; SchK-K 1902, s. 16; SchK-K 1903, s. 16.

[50] J. Dębiński, *Kruszyński Józef*, w: WłSb, t. 3, s. 96.W innym opracowaniu tytuł pracy magisterskiej *Filius Dei in Evangeliis*. Zob. TP JK, s. 2; Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 215; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[51] Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 215; tenże, *Józef Kruszyński*, w: *Zasłużeni dla Włocławka (XII–XX wiek)*, s. 102.

[52] SchK-K 1904, s. 62; Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 215; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[53] Ks. Władysław Mikołajewski (1840–1829) – proboszcz w Sieradzu w latach 1879–1923. Zob. W. Pogorzelski, *Sieradz*, Włocławek 1927, s. 58.

[54] TP JK, s. 2.

3. Wykładowca i naukowiec

W maju 1904 r. otrzymał od bp. S. Zdzitowieckiego nominacje na profesora Pisma Świętego w seminarium włocławskim[55]. Jako profesor seminaryjny z tytułem Magistra Świętej Teologii prowadził zajęcia w Seminarium Duchownym we Włocławku w latach 1904–1923, a następnie w latach 1945–1953.

Najpierw był prefektem[56], a od sierpnia 1905 r. do czerwca 1908 r. był również wicerektorem tej uczelni[57]. Z faktu bycia wicerektorem raczej nie był zadowolony, bo to ograniczało jego możliwości związane z wyjazdami naukowymi. Okazja do odejścia z tego stanowiska pojawiła się w związku z odejściem z urzędu rektorskiego ks. Stanisława Chodyńskiego. Przyszedł nowy rektor ks. Idzi Radziszewski i wraz z nim wicerektor ks. Piotr Kremer, który pełnił ten urząd w latach 1908–1913.

Wykłady rozpoczął w dniu 10 września 1904 r. i prowadził je w latach 1904–1923. Wykładał: Pismo Święte (Stary i Nowy Testament): wstęp ogólny i szczegółowy, egzegezę, archeologię biblijną, ponadto w latach 1908–1923 prowadził zajęcia z języka hebrajskiego[58].

Praca wykładowcy nie zwalniała go z samokształcenia. W tym czasie, na własny koszt, odbywał wyjazdy naukowe[59]. I tak w maju 1905 r. wyjechał na trzy miesiące do Londynu dla przeprowadzenia studiów z zakresu Biblii i nauk orientalnych w British Museum. W czerwcu 1906 r. ponownie udał się do Anglii w tym samym celu. Przy okazji zwiedził uniwersytety w Anglii i seminaria katolickie w Irlandii.

W kolejnym roku udał się na Bliski Wschód, do Bejrutu, dla pogłębienia wiedzy z zakresu nauk biblijnych, podróż rozpoczął w dniu 27 grudnia 1907 roku[60]. Tam zamieszkał u melchitów[61] przy kościele św. Krzyża. Do kwietnia uczęszczał na wykłady na fakultecie orientalnym w Uniwersytecie

---

[55] TP JK, s. 2; Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 215.

[56] Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442; Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 216.

[57] TP JK, s. 3; potwierdzają to schematyzmy diecezjalne: SchK-K 1905, 15; 1906, s. 14; 1907, s. 16; 1908, s. 16; 1909, s.17; 1910, s. 17; 1911, s. 17; 1912, s. 17; 1913, s. 17; 1914, s. 18; 1915, s. 17; 1916, s. 17; 1917, s. 21; 1918, s. 20; 1919, s. 18.

[58] TP JK, s. 2; J. Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji włocławskiej w latach 1918–1930*, Toruń 2010, s. 156–159; Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 216; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[59] Tamże.

[60] Trasa podróży: przez Kraków, Wiedeń, Triest, Aleksandrię, Port-Said dotarł do Bejrutu.

[61] Jeden z katolickich Kościołów wschodnich.

św. Józefa w Bejrucie. W tym czasie zwiedził również Turcję. W kwietniu i maju 1908 r. zwiedzał Palestynę i Egipt. W maju wyjechał z Aleksandrii i przez Neapol, dotarł do Rzymu, gdzie miał audiencję u papieża Piusa X[62]. Wracał dalej przez Padwę, Wenecję i Wiedeń do Włocławka.

W roku 1909, w czerwcu udał się po raz trzeci do Londynu, gdzie ponownie prowadził badania naukowe. Powrócił do Włocławka w sierpniu, jadąc przez Paryż, Kolonię i Berlin[63].

W roku 1912, tym razem z ks. dr. Tomaszem Hudecem prof. seminarium w Brnie na Morawach, udał się w podróż naukową „śladami św. Pawła"[64]. Kolejna wyprawa w 1913 r., wydaje się, już bardziej turystyczno-krajoznawcza i obejmowała Morawy, Beskidy i Tatry[65].

Następujące po sobie kolejne wyjazdy dały możliwość młodemu biblistie lepiej poznawać Ziemię Świętą, jej kulturę i historię, co pozwoliło mu jako wykładowcy, przybliżyć studentom otoczenie, w jakim żył i nauczał Jezus Chrystus. Wiedzę tę udostępniał nie tylko klerykom włocławskim, ale również w czasopismach zarówno naukowych, jak i publicystycznych.

Jego działalność w zakresie nauk biblijnych była prowadzona zgodnie z wskazaniami papieża Leona XIII[66]. Świadczyła o zrozumieniu i niezwykłej zdolności zastosowania tych wytycznych. Już dwa lata po objęciu przez niego stanowiska profesora, a dziewięć lat po papieskiej wypowiedzi odnośnie do studium Pisma Świętego ukazał się pierwszy jego podręcznik przeznaczony dla alumnów. Zaznaczyć trzeba, że dotychczas nie było takich podręczników. Działalność piśmiennicza i rzetelne podejście do zagadnień biblijnych ułatwiała ks. Kruszyńskiemu dobra znajomość przedmiotów pomocniczych dla teologii biblijnej. Także i w tych dziedzinach nauki pozostawił w dorobku piśmienniczym różne opracowania i tłumaczenia. Pozycje książkowe odznaczały się wszechstronnym podejściem do podejmowanej tematyki. Omawiając dane zagadnienie,

---

[62] TP JK, s. 3.

[63] Tamże, s. 4.

[64] Wyruszyli z Brna przez Wiedeń, Budapeszt, do Zagrzebia. Następnie w Bośni do Banialuki, Trawnika, Sarajewa, Illidże z Bośni do Hercegowiny do Mostaru. Z Hercegowiny do Dalmacji, Grawoza, Dubrownik, Splitt. Stąd okrętem do Brindisi, dalej Patras. Zwiedzili Patras, Korynt, przybyli do Aten, koleją z Koryntu w Aleniki, Smyrny do Konstantynopola. W głąb Azji Mniejszej z powodu naprężonych stosunków pomiędzy Turcja a Włochami z racji wojny o Trypolis i nieprzejednanej postawy Turków względem Europejczyków udać się nie mogli. Z Konstantynopola przez Odessę i Kijów wrócił do Warszawy.

[65] TP JK, s. 4.

[66] Leon XIII, Encyklika *Providentissimus Deus* wydana 18 XI 1893 r., Kraków 1934.

nie ograniczał się do historiografii, podania samych zdarzeń z Historii Świętej, lecz starał się ukazać teologię ekonomii Bożej i omówić podłoże, na jakim się ona tworzyła.

Wielkie znaczenie mają zrobione przez niego tłumaczenia Pisma Świętego z języków oryginalnych, ponieważ od dłuższego czasu była to dziedzina pracy naukowej zaniedbana. Komentarze czynione przez niego przy tej okazji odznaczają się wielkim znawstwem. Doceniał rolę osobistego codziennego studium ksiąg Pisma Świętego przez alumnów w procesie nauczania. Jego działalność naukowa rzutuje pozytywnie na ówczesne środowisko włocławskie, w którym działał.

W roku akademickim 1919/1920 prowadził ćwiczenia z biblistyki dla kleryków ostatniego kursu, obejmujące lekturę Pisma Świętego, w czasie którego rozważano stosunek Ewangelii św. Jana do synoptyków[67]. Natomiast w roku 1922 został poproszony wraz z fakultetem teologicznym z Lwowa do Komisji, która miała czuwać nad wydaniem obrazów biblijnych przez Księgarnię św. Wojciecha w Poznaniu[68].

W seminarium włocławskim używano do nauczania przedmiotów biblijnych podręczników jego autorstwa: *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma św.* (Włocławek – Warszawa 1915); *Wstęp szczegółowy do ksiąg świętych Nowego Testamentu* (Włocławek 1916); *Historia święta Starego Testamentu* (Warszawa 1911); *Ewangelie i Dzieje Apostolskie* (Włocławek 1908)[69].

Autor niniejszego opracowania nie podejmuje się ukazania całego dorobku naukowego wydanego w formie drukowanej[70]. Jedynie je zasygnalizuje. Pisał pod pseudonimami: ks. JK, Kr, jk, jotka, Abel Nahbi, Bogumił Pałuka[71]. Już w roku 1904 ukazały się drukiem jego pierwsze artykuły, a w maju 1906 r. jego pierwsza książka pt. *Św. Marek – wykłady*[72]. w latach 1909–1923 w „Ateneum Kapłańskim" prowadził specjalny dział pt. *Orientalia*, a w roku 1918 został mianowany redaktorem i wydawcą „Ateneum Kapłańskiego"[73].

---

[67] Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie*, s. 113.

[68] TP JK, s. 7.

[69] Zob. Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie*, s. 108–109.

[70] Takie zestawienia przygotował sam ks. J. Kruszyński, znajduje się ono w teczce personalnej w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku. Na tej podstawie ks. S. Librowski w swoim artykule w *Polskim słowniku biograficznym* przedstawił wykaz powstałych prac.

[71] J. Dębiński, *Kruszyński Józef*, WłSB, t. 3, s. 96; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[72] TP JK, s. 3.

[73] Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie*, s. 673.

Kruszyński publikował w „Wiadomościach Pasterskich", „Głosie Wiary", „Gazecie Kościelnej", „Pro Christo", „Przeglądzie Powszechnym", „Przeglądzie Katolickim", a także *Encyklopedii kościelnej Nowodworskiego*[74].

W sumie ogłosił ok. 50 prac samoistnych, drugie tyle rozpraw i większych artykułów w czasopismach. Oprócz tego opublikował ponad 1000 przyczynków i recenzji. Do najważniejszych prac należą: *Harmonia ewangelii* (Włocławek 1907), *Żydzi a Polska* (Poznań 1921), *Rola światowego żydostwa* (Włocławek 1923), *Studia na porównawczą historią religii* (Poznań 1926). Wydał również tłumaczenie Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu[75]. Większość jego opracowań dotyczyła zagadnień biblijnych, ale napisał też kilka mniejszych biografii, nowel i opowieści[76].

Z pobieżnego przeglądu tytułów jego prac można zauważyć, że pisał również o Żydach. Nie ulega wątpliwości, że jego praca naukowa, znajomość środowiska społecznego, dawały mu prawo do podejmowania tego typu tematów. Niestety podejmowanie tej tematyki przez chrześcijan, a zwłaszcza katolików było prostą drogą do przyklejenia nalepki „antysemita", co też w przypadku Kruszyńskiego się stało. Podejmując tę tematykę, wydał 14 broszur o tematyce żydowskiej i kilkanaście artykułów opublikował w latach 1919–1925 w „Słowie Pomorskim" i „Słowie Kujawskim". O tym, że nie był antysemitą może świadczyć jego zdecydowane potępienie niemieckiego antysemityzmu w roku 1938.

O jego przyjaźni z wielu żydami może świadczyć również i to, że podejmował w relacjach z nimi swoiste duszpasterstwo, które prowadziło do ich chrztu. W swoich zapiskach skrupulatnie odnotowywał chrzest swoich podopiecznych. W ciągu trzech lat ochrzcił sześć osób, byli to: Janina Renata Lewińska (17 lat), Jerzy Ignacy Weyland (25 lat), Henryk Stefan Kronman, Gerszon Mochorowski (na chrzcie Henryk Józef, 34 lata, kupiec), Icek Kleczewski (sanitariusz), Julian Czamański i Jan Rapaporta (20 lat)[77].

Pierwszy etap pracy naukowej we Włocławku zakończył się w czerwcu 1923 r., gdy otrzymał zaproszenie do objęcia katedry Pisma Świętego

[74] Tamże, s. 667.

[75] *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, Lublin 1937–1939. Wykaz przetłumaczonych ksiąg biblijnych. Zob. Z. Kupisiński, *Kruszyński Józef*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 1389–1390.

[76] Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie*, s. 668.

[77] TP JK, s. 6.

Starego Testamentu na Uniwersytecie w Lublinie. Obowiązki objął od 1 X 1923 roku[78].

Zauważmy jeszcze, co już przekracza omawiany przez nas okres i tematykę, że w dniu 12 XI 1924 r. uzyskał habilitację na Wydziale Teologicznym UJ, a ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego mianowało go 8 stycznia 1925 r. docentem Studium Biblijnego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Natomiast Kongregacja Seminariów i Uniwersytetów Stolicy Apostolskiej nadała mu tytuł doktora w roku 1928.

Drugi etap pobytu we Włocławku rozpoczął się po zakończeniu wojny, gdy profesor powrócił z Lublina 25 września 1945 r.[79], tu też pozostał i posługiwał do śmierci. Związany był przede wszystkim z Wyższym Seminarium Duchownym, swoje życie podporządkował harmonogramowi życia w tej uczelni, o czym obszernie informuje Kronika WSD we Włocławku[80].

Po zakończeniu działań wojennych we Włocławku alumni seminarium duchownego rozpoczęli zajęcia już 12 kwietnia i trwały one do 22 września, był to rok akademicki 1945.

Następny rok akademicki 1945/1946 rozpoczął się 9 listopada i trwał do 26 czerwca. Ksiądz dr J. Kruszyński prowadził zajęcia z Pisma Świętego[81], w roku 1946/1947 oprócz Pisma Świętego prowadził również zajęcia z języka hebrajskiego[82]. Na prowadzonym przez niego seminarium naukowym z Pisma Świętego było dziewięciu kleryków (od III roku), podejmował na nim tematykę „Problem cierpienia w Księdze Hioba". Ponadto ze względu na brak odpowiedniej siły fachowej z zakresu historii sztuki kościelnej podjął również cykl wykładów z tej dziedziny[83].

Podobnie w roku akademickim 1947/48 ks. Kruszyński również miał wykłady systematyczne z Pisma Świętego oraz z historii sztuki[84]. Natomiast w roku 1948/1949 w ramach seminarium naukowego z Pisma Świętego dla kleryków z kursów III i IV[85] podjął tematykę paraboli ewangelicznych[86].

---

[78] Tamże, s. 7.

[79] *Powrót ks. Infułata Kruszyńskiego do Włocławka*, KDWł, 39(1945), s. 93–95.

[80] ArBWSDWł, Kronika WSD we Włocławku, t. 1(1945–1966), s. 46.

[81] *Sprawozdania z działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1945–1970* (Sprawozdania WSD 1945–1970), oprac. K. Rulka, Włocławek 2019, s. 15.

[82] Tamże, s. 19.

[83] Tamże, s. 20.

[84] Tamże, s. 23.

[85] Od tego roku seminaria naukowe były prowadzone dla kleryków kursu III i IV.

[86] Sprawozdania WSD 1945–1970, s. 28.

Kolejny rok akademicki 1949/1950 rozpoczął się w dniu 11 września 1949 r. akademią, w ramach której wykład inauguracyjny na temat „O najnowszych odkryciach biblijnych" wygłosił ks. J. Kruszyński[87]. W tym roku usunięto z przedmiotów nauczania j. hebrajski[88]. Natomiast oprócz wykładów bieżących prowadził jeszcze cykl wykładów z zakresu współczesnych zagadnień biblijnych i seminarium naukowe, w ramach którego podjęto tematykę „Idee mesjańskie u proroków Starego Testamentu"[89].

W roku 1950/1951 prowadził wykłady z Pisma Świętego i seminarium naukowe z Pisma Świętego w zakresie „Idea mesjańska w Psalmach"[90]. W kolejnym roku 1951/1952 przywrócono zajęcia z języka hebrajskiego w wymiarze dwóch godzin tygodniowo. Jednak był to przedmiot fakultatywny, natomiast na seminarium naukowym z Pisma Świętego kontynuował tematykę „Idea mesjańska w Psalmach"[91]. W roku akademickim 1952/53 po raz pierwszy po wojnie odbyło się rygorozum dla alumnów V roku (egzamin końcowy) z Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Ksiądz Kruszyński prowadził oczywiście wykłady i seminarium naukowe z Pisma Świętego [92].

Jak się wydaje, zwłaszcza z zapisów Kroniki seminaryjnej, cieszył się wśród kleryków i duchowieństwa dobrą opinią. Był znawcą przedmiotów przez siebie wykładanych, opromieniony działalnością w Lublinie, a więc rektorstwem KUL-u, a także urzędem wikariusza generalnego w trudnym czasie II wojny światowej. Był wzorem profesora, zarówno dla kolejnego pokolenia profesorów seminaryjnych, jak również dla samych kleryków. Proboszczowie w diecezji zapraszali go na odpusty i inne uroczystości parafialne.

W seminarium duchownym odbyły się dwie uroczyste akademie ku jego czci. Pierwsza w dniu 20 listopada 1949 r.[93] w 50. rocznicę ukończenia

---

[87] Tamże, s. 30.

[88] Tamże, s. 31.

[89] Tamże, s. 32.

[90] Tamże, s. 36.

[91] Tamże, s. 39.

[92] Tamże, s. 44.

[93] Uroczystości odbyły się w WSD we Włocławku. Rano jubilat odprawił uroczystą mszę w kościele seminaryjnym pw. św. Witalisa. Msza święta miała uroczystą oprawę muzyczną, która była wykonana przez chór klerycki, pod dyrekcją ks. T. Guzendy. Po południu o godz. 17.00 odbyła się akademia w auli św. Tomasza. Obecni byli: biskupi K. Radoński i F. Korszyński; duchowieństwo lubelskie reprezentowali księża kan. Stanisław Tylus SAC, prob. Jan Władysław Gosek; kapituła włocławska; duchowieństwo miasta i zaproszeni goście. Spotkanie

seminarium duchownego we Włocławku, a druga 19 marca 1953 r.[94] z racji 50-lecia kapłaństwa.

Choć trzeba przyznać, że w służbach specjalnych ówczesnego państwa, miał poważnych przeciwników, na co wskazywała nagonka medialna z roku 1953, jaką wobec niego spowodowały doniesienia medialne, zawarte w reżimowym „Przeglądzie Kulturalnym", oskarżające go, o sprzyjanie hitlerowcom i wrogość wobec Armii Czerwonej[95].

---

rozpoczął od wprowadzenia ks. kan. Jan Adamecki, laudację wygłosił rektor ks. Bolesław Kunka. Następnie ks. Gosek odczytał list od duchowieństwa lubelskiego, a ks. Tylus przedstawił zasługi ks. J. Kruszyńskiego dla KUL. Dalej dziekan kleryków Czesław Lewandowski złożył życzenia w imieniu alumnów. Dopełnieniem uroczystości była część artystyczna. Zakończeniem uroczystości była wspólna kolacja. Zob. J. Frątczak, *Złoty jubileusz ks. inf. Józefa Kruszyńskiego*, KDWł, 43(1949), s. 231–232; ArBWSDWł, Kronika WSD, t. 1(1945–1966), s. 89–91.

[94] Tamże, s. 140–143. „W dniach 19 III 1953 r. odbyła się uroczystość 50-lecia kapłaństwa ks. infułata dr. Józefa Kruszyńskiego. Obecni byli: S. kard. Wyszyński, dr F. Korszyński, członkowie Kapituły Włocławskiej, profesorowie Seminarium Włocławskiego oraz licznie duchowieństwo miasta Włocławka. O godz. 9.00, najpierw nabożeństwo jubileuszowe odprawił był ks. kan. Jan Adamecki. Następnie Jubilat odprawił mszę dziękczynną, msze św. uświetnił chór klerycki pod kierunkiem ks. prof. Tadeusza Guzendy, a na zakończenie nabożeństwa odśpiewano dziękczynne *Te Deum*. O godz. 17.30 w auli św. Tomasza, odbyła się uroczysta akademia jubileuszowa. Akademia rozpoczęła się od śpiewu *Gaude Mater Polonia*. Rozpoczął bp Franciszek Korszyński od powitania, a następnie wygłosił laudację na cześć Jubilata. Wspominając swoją znajomość ks. Kruszyńskiego od czasów gdy był jeszcze jako kleryk. A następnie omówił ważniejsze momenty z życia Jubilata. Podkreślając jego oddanie się pracy z dziedziny nauk biblijnych oraz pracy publicystycznej i społecznej. Jako znakomity profesor i wychowawca, cechującego go szlachetność i delikatności serca zawsze i wszędzie, a do młodzieży duchownej w szczególności. Następnie w imieniu Kapituły katedralnej przemówił ks. kan. J. Adamecki, złożył życzenia. Zauważył podwójny charakter uroczystości, zarówno imieninowy, jak i jubileuszowy. Następnie ks. Kazimierz Majdański przemówił w imieniu Seminarium. Przy okazji omawiając całą pracę publicystyczną, poczynając od pierwszej publikowanej pracy ogłoszonej drukiem. Następnie dziekan alumnów Antoni Maciaszek złożył życzenia w imieniu alumnów. Po której część artystyczna. Dalej przemówił Jubilat, a na końcu kard. Wyszyński, który omówił pracę jubilata. Powiedział po nim na tych samych placówkach. Był redaktorem dziennika «Słowo Kujawskie», na którym to miejscu pracował do 1923. Ocenił pracę na KUL-u gdzie pracował od 1923 r. jako profesor, a od 1925 r. jako rektor, na którym to stanowisku dotrwał do grudnia 1933 r. KUL w osobie jubilata miał jednego z największych ludzi. Również bardzo dobrze zapisał się pracując w diecezji lubelskiej poza KUL-em, od listopada 1940 r. aż do 25 IX 1945 r. był wikariuszem generalnym i administratorem diecezji lubelskiej. Na koniec przemówił sam jubilat, do głębi wzruszony. Najpierw podziękował za przygotowanie uroczystości. Dalej omówił swoją pracę – najpierw dawne dzieje *Almae Matris* i tych, którzy byli wielce zasłużyli w kształtowaniu się kleru diecezji włocławskiej. Wspomniał: ks. S. Chodyńskiego, L. Moczyńskiego, F. Stopierzyńskiego. Na zakończenie akademii odśpiewano *Laudate Dominum*. Wszyscy zebrani dali ujście swym uczuciom żywionym dla jubilata i okrzyk «ks. Infułat niech żyje», który wzniósł prymas Polski".

[95] „Przegląd Kulturalny", 29.01.–4.02.1953. Zob. Ł. Starczewski, *Proboszczowie parafii katedralnej ks. Józef Kruszyński*, „Przewodnik Katolicki", 2011, nr 26(26VI), s. V.

Niezależnie od słabości zdrowia, jeszcze na kilka dni przed śmiercią pracował nad ostatnią swoją pracą pod tytułem „Żywot Jezusa Chrystusa".

Ks. J. Kruszyński zmarł w dniu 10 sierpnia 1953 roku[96]. Uroczystości pogrzebowe świadczyły o wielkim szacunku do zmarłego zarówno duchowieństwa, jak i mieszkańców Włocławka. Pochowany na cmentarzu miejskim we Włocławku w kwaterze kapłańskiej w dniu 13 sierpnia 1953 roku[97].

4. Duszpasterz

Niewątpliwie formowanie przyszłych kapłanów, a więc kształtowanie od strony zarówno duchowej, jak i intelektualnej, jest przygotowaniem do duszpasterstwa. Tak rozumiał tę pracę Kościół, a w tamtym czasie również podobne nastawienie miał zaborca, choć zaborcę trudno posądzać o troskę o Kościół.

Władze Królestwa Polskiego, które pozbawiły Kościół podstaw materialnych, wychodziły z założenia, że wypłacać pensje będą jedynie tym duchownym, którzy posługują w parafiach. A ponieważ zaborca, nie uważał za stosowne nagradzać profesorów seminarium pensją za wykonaną przez nich pracę, dlatego musieli, przynajmniej teoretycznie, podjąć pracę w parafii, z której wypłacano im pensję.

Po zakończeniu studiów w Akademii Duchownej w Petersburgu ks. Kruszyński wrócił do diecezji. Tu został posłany do pracy duszpasterskiej

---

[96] Zob. „Sprawozdanie z Czynności wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego KUL", 7(1953–1956), s. 247–248; R u l k a, *Kruszyński Józef*, s. 216.

[97] ArBWSDWł Kronika WSD, t. 1(1945–1966), s. 145–146. „Zmarł po krótkotrwałej chorobie, w seminarium. Był to kapłan Boży w pełni tego słowa znaczeniu, tzn. pełen oddania sprawie Bożej i miłości bliźniego. Nic więc dziwnego, że koło jego osoby gromadziły się najczęściej dzieci tak prosty w mowie i czynie. Niemniejszą miłością i szacunkiem otaczał Infułata przez swoich uczniów – kleryków, którzy nazywali go «dziadziusiem» w najbardziej dodatnim tego słowa znaczeniu. Opis pogrzebu: ciało wniesiono do kościoła seminaryjnego i spoczęło na katafalku. Liczne tłumy dzieci, młodzieży i starszych odwiedzało ciało zmarłego dając dowód, że zarówno przed śmiercią, jak i po śmierci bardzo ceniono jego osobę. Eksportacja zwłok z seminarium do katedry nastąpiła 12 VIII o godz. 18.00. Następnego dnia 13 VIII po odprawieniu uroczystego oficjum żałobnego nastąpiło wyprowadzenie ciała na cmentarz grzebalnym. W kondukcie na czele bp Korszyński, ks. infułat Kuźmiński, ponad 300 duchownych, zarówno diecezjalnego, jak i zakonnego. Na cmentarzu przedstawiciel kapituły lubelskiej żegnając podkreślił jego ofiarną pracę nad rozbudową KUL, na którego czele stał długie lata oraz troskliwą pracę powierzoną mu w czasie II wojnie światowej nad tą i diecezją. Następnie bp Korszyński z wielkim smutkiem żegnał wszystkich w imieniu zmarłego, podkreślając wielkość umysłu i świętość duszy. Biblioteka WSD otrzymała księgozbiór po zm. ks. J. Kruszyńskim".

w Radomsku[98], u ks. Karola Koryckiego[99]. Jako wikariusz posługiwał tam w latach 1903[100]–1904[101].

Jednak już w kolejnym roku 1904 został mianowany profesorem seminarium duchownego, choć w połączeniu z wikariatem w katedrze, który sprawował przez rok[102].

Z wyżej wspomnianych powodów, ks. J. Kruszyński, w roku 1905[103] został mianowany administratorem parafii Bronisław (dek. nieszawski) i pełnił ten urząd do roku 1907[104]. W tym roku mianowano go administratorem parafii Blizanów (dek. kaliski), jak się można domyślać, sam w parafii nie bywał, na miejscu miał rezydenta, który pełnił posługę duszpasterską[105]; byl tam do roku 1912. Kolejną parafią, która została wyznaczona dla niego, był Kazimierz Biskupi (dek. słupecki)[106], w której posługiwał w latach 1912–1914[107]. Następna parafia to Miedźno (dek. częstochowski), w której pracował w latach 1914–1916[108]. W 1916 r.[109] został administratorem parafii Lubotyń (dek. kolski) i pełnił tę posługę do roku 1920[110].

Po zakończeniu II wojny światowej i powrocie do diecezji włocławskiej, w roku 1945, został mianowany prałatem scholastykiem kapituły włocławskiej[111]. Jednak ze względu na brak księży, faktycznie opiekował się kościołem katedralnym i pełnionym przy nim duszpasterstwem, stąd już wtedy nazywano go proboszczem katedry, zwłaszcza że był również jej penitencjarzem[112]. Natomiast, gdy w dniu 1 marca 1947 r.[113] przy katedrze

---

[98] TP JK, s. 2; Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 215; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[99] Korycki Karol (1837–1923) – w Radomsku prob. od 1896 r. Ostatnim miejscem jego pracy była Brzeźnica. Zmarł 23 września 1923 r. we Włocławku. Zob. SchK-K 1905, s. 62, RDWł 2020, s. 1000.

[100] Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[101] SchK-K 1904, s. 62.

[102] SchK-K 1905, s. 10.

[103] SchK-K 1906, s. 14.

[104] SchK-K 1907, s. 29.

[105] SchK-K 1908, s. 36.

[106] SchK-K 1913, s. 56.

[107] SchK-K 1914, s. 58.

[108] SchK-K 1917, s. 57.

[109] SchK-K 1918, s. 56.

[110] SchK-K 1920, s. 66.

[111] *Spis kapłanów diecezji włocławskiej, według stanu na 1 XII 1945*, KDWł, 39(1945), s. 78; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 443.

[112] *Spis kapłanów diecezji włocławskiej*, s. 78.

[113] *Dekret erekcyjny parafii Wniebowzięcia NMP we Włocławku*, KDWł, 41(1947), s. 27–29.

została erygowana parafia, to został jej pierwszym proboszczem[114]. Urząd ten pełnił do 1 sierpnia 1949 roku[115].

Ksiądz J. Kruszyński w ramach organizowanych przez diecezję kursów duszpasterskich dla duchowieństwa diecezji włocławskiej wygłosił w roku 1948 wykład „Badacze Pisma św. – Świadkowie Jehowy"[116].

Kolejnym elementem działalności duszpasterskiej była działalność katechetyczna. Wykształcenie własne, zdobyta wiedza i nabyte umiejętności powodowały, że na duszpasterstwo nasz bohater patrzył szerzej niż przeciętny kapłan. Prowadzone przez niego katechezy, zwłaszcza te biblijne, były dużo ciekawsze niż u przeciętnego księdza.

Dlatego też w roku 1913 został skierowany do posługi katechetycznej, w ramach której rozpoczął zajęcia katechetyczne w świeżo założonym gimnazjum państwowym we Włocławku[117], zapewne uczył tu do roku 1916.

Chcąc wykorzystać jego wiedzę i znawstwo terenu, oświatowe władze rosyjskie poprosiły go o zorganizowanie wyjazdu do Ziemi Świętej dla 46-osobowej grupy, przeważnie nauczycieli szkół ludowych[118]. Wyjazd trwał od 17 czerwca do 30 lipca 1914 r., praktycznie grupa wróciła w przeddzień wojny.

W roku 1916 był także wizytatorem katechezy w szkołach miejskich, został także seniorem prefektów szkół[119]. Sam w swoich zapiskach zanotował, że w roku 1918 był nauczycielem religii w Seminarium Nauczycielskim na I kursie[120].

Ponownie w latach 1919–1922 uczył w Gimnazjum Żeńskim Władysławy Aspis[121], tym razem obok religii również historii i łaciny[122].

---

[114] Starczewski, *Proboszczowie parafii katedralnej*, s. V.

[115] *Nominacje*, KDWł, 43(1949), s. 147.

[116] *Rozporządzenia diecezjalne*, KDWł, 42(1948), s. 131.

[117] TP JK, s. 4; Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 216.

[118] TP JK, s. 4; Szlak wiódł: z Warszawy przez Odessę, Konstantynopol, Dardanele, Saloniki, Atos, Pireus, Ateny, Smyrnę, Mersinę, Aleksandrię, Tripolis, Bejrut, Hajfę. Następnie Tyberiada, Kana, Nazaret, el Fule do Sychem i Jerozolimy. Po zwiedzeniu Jerycha, Morza Martwego, Betlejem, przez Jaffę, Port Said, Kair, Aleksandrię, Smyrnę, Konstantynopol do Odessy.

[119] SchK-K 1916, s. 14 egzaminator prosynodalny; s. 15 cenzor ksiąg; s. 24 katecheta gim. chłopców, wizytator szkół miejskich Senior praec. (katechetów), s. 17 prof. WSD.

[120] TP JK, s. 5.

[121] Aleksandra Aspis z d. Hecker (1857–1933) pedagog, przełożona szkoły średniej, właścicielka tzw. Pensji Pani Aspis. Zob. I. Kamińska, *Aspis z d. Hecker Aleksandra*, w: WłSb, t. 1, s. 14–15.

[122] Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

Zdecydowanie nowoczesną formą pracy duszpasterskiej była działalność wydawnicza. Wcześniej już zauważono początki własnej działalności wydawniczej, związane z rokiem 1904, gdy ukazały się jego pierwsze artykuły drukiem, a w maju 1906 jego pierwsza książka pt. *Św. Marka – wykłady*.

Kolejny etap związany był z rokiem 1915, kiedy to od stycznia do listopada redagował tygodnik „Głos Wiary"[123]. Władze diecezjalne postanowiły wykorzystać to doświadczenie i mianowały go w roku 1917 dyrektorem Księgarni Powszechnej i kierownikiem Drukarni Diecezjalnej, funkcję tę sprawował do roku 1922[124]. W tym okresie był redaktorem: dziennika – „Słowo Kujawskie" (1920–1923), tygodnika – „Wiara i Życie" i „Kalendarza powszechnego ilustrowanego" (1917–1923)[125]. Z powodu braku fachowych sił większość artykułów, sprawozdań i recenzji w tych wydawnictwach pisał sam, podpisując je różnymi pseudonimami lub drukował bez podpisu.

W roku 1918 został mianowany członkiem zarządu Księgarni Powszechnej i Drukarni Diecezjalnej. W swoich wspomnieniach zapisał, że w dniu 15 sierpnia 1923 r. podpisał ostatni numer, jako redaktor „Słowa Kujawskiego" we Włocławku[126]. Również po powrocie do Włocławka w 1945 r. pisał artykuły biblijne do „Ładu Bożego".

Ksiądz J. Kruszyński prowadził szeroko rozumianą działalność duszpasterską w skali ogólnodiecezjalnej, dotyczyło to zwłaszcza członkostwa w instytucjach Kościoła diecezjalnego. Najpierw zauważymy jego członkostwo w komisjach i urzędach diecezjalnych. Od roku 1907 do 1924[127] pełnił urząd cenzora ksiąg treści teologicznej. Był również jednym z egzaminatorów prosynodalnych, odnotowany na tym urzędzie od 1909 r. i pełnił go, zapewne do końca kadencji, czyli do 1 maja 1923 r.[128], ten urząd pełnił również od dnia 28 lutego 1947 r. przez sześć lat[129].

---

[123] Redagował od stycznia do listopada 1916. Zob. TP JK, s. 5.

[124] W ciągu roku 1916. TP JK, s. s. 5.

[125] J. Wajer, *Życie kulturalne miasta*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, s. 203.

[126] TP JK, s. 7.

[127] SchK-K 1907, s. 14; SchK-K 1908, s. 14; SchK-K 1909, s. 14; SchK-K 1910, s. 14; SchK-K 1911, s. 14; SchK-K 1912, s. 14; SchK-K 1913, s. 15; SchK-K 1914, s. 16; SchK-K 1915, s. 15; SchK-K 1916, s. 15; SchK-K 1917, s. 17; SchK-K 1918, s. 16; SchK-K 1919, s. 15; SchK-K 1921, s. 24; SchK-K 1922, s. 17; SchK-K 1923, s. 17; SchK-K 1924, s. 16.

[128] TP JK, s. 3; SchK-K 1909, s. 14; SchK-K 1910, s. 13; SchK-K 1911, s. 14; SchK-K 1912, s. 14; SchK-K 1913, s. 14; SchK-K 1914, s. 15; SchK-K 1915, s. 14; SchK-K 1916, s. 14; SchK-K 1917, s. 16; SchK-K 1918, s. 15; SchK-K 1919, s. 13; SchK-K 1921, s. 22; SchK-K 1922, s. 17; SchK-K 1923, s. 17.

[129] *Personalia*, KDWł, 41(1947), s. 49.

W pierwszych miesiącach wojny w roku 1914, z polecenia biskupa ordynariusza, załatwiał sprawy diecezjalne w Warszawie, dlatego też kilkakrotnie przedzierał się przez linie frontu[130].

W roku 1918 został powołany do Komisji dla spraw seminaryjnych, kadencja trwała do 1 maja 1924 r., przez całą kadencję należał do tej komisji[131].

Natomiast po powrocie z Lublina w roku 1945, ze względu na brak odpowiednio przygotowanych księży do wykonywania wysokich urzędów diecezjalnych przyjął nominację najpierw w roku 1948 na oficjała Sądu Kościelnego we Włocławku[132], a następnie wikariusza generalnego diecezji włocławskiej[133]. Jednak obie te funkcje sprawował przez krótki okres.

Otrzymał też liczne godności i odznaczenia kościelne. Najpierw został mianowany kanonikiem honorowym Kolegiaty w Kaliszu[134], później w 1922 r. kanonikiem gremialnym katedry we Włocławku[135], w 1945 r. prałatem scholastykiem włocławskim[136]. Otrzymał też dwie godności od Stolicy Apostolskiej, najpierw prałata domowego papieskiego w 1926 r.[137], a następnie protonotariusza apostolskiego w 1930 roku[138].

Władze państwowe odznaczyły go Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski w roku 1938[139].

5. Działacz społeczno-polityczny

We Włocławku rozwinął też szeroką działalność społeczną i polityczną. W dniu 15 XI 1915 r. był delegatem duchowieństwa i ziemiaństwa z Kujaw

---

[130] TP JK, s. 4.

[131] TP JK, s. 5; Zob. SchK-K 1919, s. 18; SchK-K 1921, s. 28; SchK-K 1922, s. 28; SchK-K 1924, s. 17.

[132] Zwolniony na własną prośbę z dniem 1 VI 1948. Zob. *Nominacje*, KDWł, 42(1948), s. 171.

[133] Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 216; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 443.

[134] Na ten urząd był mianowany dwukrotnie. Pierwszy raz 14 IX 1914 r., wtedy nie przyjął. Jednak bp Zdzitowiecki ponowił nominację 15 XII 1915 r. i tę nominację przyjął. Zob. TP JK, s. 5.

[135] Mianowany 11 III 1922 r., instalowany 18 IV 1922 r. Zob. TP JK, s. 7; Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie*, s. 257; Rulka, *Kruszyński Józef*, s. 216.

[136] *Nominacje i odznaczenia*, KDWł, 39(1945), s. 75.

[137] Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 443.

[138] Odczytanie dekretu nastąpiło w katedrze włocławskiej 20 IV 1930 r., pierwsza msza św. w infule 21 IV 1930 r. TP JK, s. 9; Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie*, s. 453; *Kruszyński Józef*, s. 216; Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 443.

[139] S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939–1945*, Seria 1 – Ogólna, ABMK, t. 38(1979), s. 214[26].

na otwarcie Uniwersytetu i Politechniki w Warszawie[140]. W roku 1917 Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego mianowało go inspektorem skautów na okręg włocławski (na powiaty: włocławski, nieszawski, kolski, lipnowski, rypiński)[141]. Po roku jednak zrezygnował z tej funkcji z powodu nadmiaru zajęć[142].

W dniu 12 XII 1915 r. został przewodniczącym w Klubie politycznym Koła Międzypartyjnego na powiat włocławski, nieszawski, lipnowski i rypiński. Zrzekł się tego stanowiska we wrześniu 1919 roku[143]. W tymże czasie był wiceprzewodniczącym Międzypartyjnego Koła Politycznego w powiecie włocławskim i lipnowskim[144].

We Włocławku, w dniach 31 I – 2 II 1917 r., odbyły się wybory do Rady Miejskiej, w ramach których ks. J. Kruszyński został jej członkiem. Funkcję tą pełnił do 1919 roku[145]. Był także członkiem Rady Opiekuńczej na miasto i powiat Włocławek, a także należał do Polskiej Macierzy Szkolnej[146]. W 1919 r. kandydował (bez powodzenia) z ramienia Związku Ludowo-Narodowego w okręgu włocławskim na posła do I Sejmu Polskiego[147].

Minister Wychowania Religijnego i Oświecenia Publicznego mianował go inspektorem skautów na okręg włocławskiego[148]. Stąd nie dziwi, że w dniu 20 lipca 1920 r. odprawił mszę św. dla harcerzy, którzy po nabożeństwie wyruszali na front wojny z bolszewikami. Część z nich pozostała do obrony miasta, a 204 harcerzy wyruszyło do obrony linii kolejowej na odcinku Włocławek – Aleksandrów Kujawski[149].

Był posądzany o uprawianie aktywnej działalności publicystycznej o zabarwieniu nacjonalistycznym i częściowo antysemickim. W ramach tej działalności wygłaszał referaty w Warszawie, Bydgoszczy i Poznaniu[150].

---

[140] TP JK, s. 5.

[141] Tamże.

[142] Tamże, s. 6.

[143] Tamże, s. 5.

[144] Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[145] M. Gruszczyńska, *Organizacja władz miejskich Włocławka w latach 1918–1939*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, s. 98.

[146] TP JK, s. 5; w innych już od 1916; zob. Librowski, *Kruszyński Józef*, s. 442.

[147] Tamże.

[148] Dębiński, *Kruszyński Józef*, s. 97.

[149] Z. Waszkiewicz, *Życie polityczne Włocławka w latach 1918–1939*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, s. 23.

[150] TP JK, s. 6.

* * *

Ksiądz Józef Kruszyński to jedna z ciekawszych postaci w dziejach diecezji włocławskiej, żył na przełomie XIX i XX wieku. We Włocławku zauważamy go najpierw jako studenta-kleryka (1894–1899), a dalej jego działalność jako profesora i wychowawcy w Seminarium Duchownym (1904–23 i 1945–53), jako członka Rady Miasta (1917–1919), prekursora nowych metod duszpasterskich, które realizował jako dyrektor drukarni i wydawnictwa (1915–1923), autora podręczników i innych pozycji z zakresu Pisma Świętego i innych dziedzin. W Lublinie natomiast dostrzegamy jego osiągnięcia naukowe i piastowany przez niego urząd rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a później administratora diecezji lubelskiej.

Jego zwolennicy widzieli w nim przede wszystkim biblistę, wykorzystującego każdą wolną chwilę do pracy, czy to w bibliotekach Anglii, czy podczas wędrówek na Bliskim Wschodzie dla poznania Ziemi Świętej i pogłębienia wiedzy o Jezusie Chrystusie. Natomiast przeciwnicy widzieli w nim wyłącznie antysemitę.

THE ACTIVITIES OF REV. JÓZEF KRUSZYŃSKI IN WŁOCŁAWEK (1894 –1923, 1945 –1953)

Keywords: Kujawsko-Kalisz Diocese, Włocławek Diocese, Higher Seminary in Włocławek, biblical scholar, pastor, socio-political activist.

Abstract: Fr. Józef Kruszyński, one of the most interesting figures in the history of the Włocławek diocese, live dat the turn of the 20th century. In Włocławek, we first noticehim as a student cleric (1894–1899), and later for his activities as a profesor and educator at the Seminary (1904 –1923 and 1945–1953), as a member of the City Concil (1917–1919), a pioneer of new pastoral methods, which he implemented as director of a printing house and publishing house (1915–1923), and as the author of textbooks and other works on Sacred Scripture and other subjects. In Lublin, we note his academic achievements and the office he held as rector of the Catholic University of Lublin, and later vicar general of the Lublin diocese. His supporters saw him promarily as a biblical scholar who used every free moment to work, whether in the libraries of England or wanderng the Middle East, to explore the Holy Land and deepen his knowledge of Jesus Christ. His opponents, however, saw him as nothing more than ananti-Semite.

Sections: [Introduction] > 1. The Włocławek scientific community at the turn of the 19th and 20th centuries > 2. Preparation for scientific activity

> 3. Lecturer and scientist > 4. Priest > 5. Socio-political activist > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

ArDWł, AKDWł, Akta ks. Kruszyńskiego J. (1877–1953), sygn. pers. 159[151].

Archiwum Biblioteki WSD we Włocławku:

Liber actorum in Seminario Wladislav[iense] 1883–1903, sygn. WŁ 83, kserokopia rękopisu (Protokoły posiedzeń Rady Profesorów Seminarium Duchownego we Włocławku).

Kronika WSD Włocławek, t. 1(1945–1966).

Dekret erekcyjny parafii Wniebowzięcia NMP we Włocławku, KDWł, t. 41(1947), s. 27–29.

Nominacje i odznaczenia, KDWł, 39(1945), s. 75.

Nominacje, KDWł, 43(1949), s. 147.

Personalia, KDWł, 41(1947), s. 49.

„Rocznik Diecezji Włocławskiej" 2020, s. 1000.

Rozporządzenia diecezjalne, KDWł, 42(1948), s. 131.

Schematyzmy diecezji kujawsko-kaliskiej (SchK-K): 1894, s. 123; 1895, s. 17; 1896, s. 17; 1897, s. 17; 1898, s. 17; 1899, s. 16; 1900, s. 16; 1901, s. 16; 1902, s. 16; 1903, s. 16; 1904, 62; 1905, s. 10, 15, 62; 1906, s. 14; 1907, s. 14, 16; 1908, s. 14, 16, 36; 1909, s. 14, 17; 1910, s. 13, 14, 17; 1911, s. 14, 17; 1912, s. 14, 17; 1913, s. 14, 15, 17, 56; 1914, s. 15, 16, 18, 58; 1915, s. 14, 15, 17; 1916, s. 14, 15, 17, 24; 1917, s. 16, 17, 21, 57; 1918, s. 15, 16, 20, 56; 1919, s. 13, 15, 18, 78; 1920, s. 66; 1921, s. 22, 24, 28; 1922, s. 17, 28; 1923, 17; 1924, s. 16, 17.

Spis kapłanów diecezji włocławskiej, według stanu na 1 XII 1945, KDWł, 39(1945), s. 78–79.

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

Bagrowicz J., *Wyszyński Stefan*, w: WłSb, t. 1, Włocławek 2004, s. 182–185.

[151] Właściwie jest to pakunek zawierający kilka elementów: Teczkę personalną 159; Luźne dokumenty kurialne, Rękopisy przygotowywanych artykułów, J. Kruszyński, Spis chronologiczny wydawnictw książkowych i głównych artykułów drukowanych w różnych czasopismach sporządzony w roku 1948 na prośbę i własności ks. Stanisława Librowskiego i własność ks. Stanisława Librowskiego dyrektora Archiwum Diecezjalnego we Włocławku (k. 80–83), Notatki własne od 1 I 1911 r. (tytuł nadany) zapiski właściciela zawierające: rozliczenie przychodów i rozchodów, ilość wersów napisanych dla „Głosu Wiary", ilość wierszy dla „Gazety Niedzielnej", księga stypendiów mszalnych, stopnie naukowe nadane w Uniwersytecie Lubelskim od 17 VI 1925 r. (119 tytułów), wykaz artykułów napisanych do „Ateneum Kapłańskiego" i innych czasopism, ważniejsze chronologiczne wydarzenia z mojego życia. Przyjęto do Archiwum z Biblioteki WSD we Włocławku 20 czerwca 1994 r.

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

Chodyński S., *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1904.

Cieślak B, *Profesorowie prawa kanonicznego*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, red. W. Hanc, K. Rulka, Włocławek 1997, s. 17–26.

Dębiński J., *Czapla Piotr*, w: WłSb, t. 3, Włocławek 2005, s. 3–35.

Dębiński J., *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji włocławskiej w latach 1918–1930*, Toruń 2010.

Dębiński J., *Kruszyński Józef*, w: WłSb, t. 3, Włocławek 2005, s. 96.

Frątczak J. *Złoty jubileusz ks. inf. Józefa Kruszyńskiego*, KDWł, 43(1949), s. 231–232; toż, w: Kronika WSD, t. 1(1945 –1966), s. 89–91.

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

Frątczak W., *Duchowieństwo dekanatu tureckiego w świetle zarządzenia bp. Aleksandra Bereśniewicza z 6 III 1884 r.*, TiCz, 18(2011), s. 226–227.

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

Frątczak W., *Zdzitowiecki Stanisław Kazimierz*, w: WłSb, t. 1, Włocławek 2004, s. 186–188.

Gruszczyńska M., *Organizacja władz miejskich Włocławka w latach 1918–1939*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, Włocławek 2001, s. 86–140.

Hanc W., *Kremer Piotr*, w: WłSb, t. 2, Włocławek 2005, s. 91–93.

Kamińska I., *Aspis z d. Hecker Aleksandra*, w: WłSb, t. 1, Włocławek 2004, s. 14–15.

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

Kujawski W., *Krynicki Władysław Paweł*, w: WłSb, t. 6, Włocławek 2011, s. 67–69.

Kupisiński Z., *Kruszyński Józef*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 1389–1390.

Leon XIII, Encyklika *Providentissimus Deus*, Kraków 1934.

Librowski S., *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 282–283.

Librowski S., *Kruszyński Józef*, w: PSB, t. 15, z. 1, Wrocław –Warszawa – Kraków 1970, s. 442–443.

Librowski S., *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939–1945*, ABMK, 38(1979).

Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce*, Warszawa 2000.

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

Pawlak Z., *Z dziejów nauczania filozofii w seminarium duchownym we Włocławku*, Włocławek 2019.

Pogorzelski W., *Sieradz*, Włocławek 1927.

Politowski L., *Wykładowcy liturgii*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, red. W. Hanc, K. Rulka, Włocławek 1997, s. 58–65.

Poniński A., *Borowski Antoni*, w: WłSb, t. 1, Włocławek 2004, s. 30–32.

Poniński A., *Czajka Stanisław*, w: WłSb, t. 2, Włocławek 2005, s. 41–42.

Poniński A., *Jasiński Włodzimierz Bronisław*, w: WłSb, t. 2, Włocławek 2005, s. 75–77.

Powrót ks. Infułata Kruszyńskiego do Włocławka, KDWł, 39(1945), s. 93–95.

„Przegląd Kulturalny", 29.01. – 4.02.1953, s. 1.

Rulka K., *Fulman Marian Leon*, w: WłSb, t. 3, Włocławek 2005, s. 48–50.

Rulka K., *Józef Kruszyński*, w: *Zasłużeni dla Włocławka (XII–XX wiek)*, Włocławek 1991, s. 102–104.

Rulka K., *Kossowski Henryk Piotr h. Dołęga*, w: WłSb, t. 1, Włocławek 2004, s. 73–75.

Rulka K., *Kruszyński Józef*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 215–222.

Rulka K., *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, red. W. Hanc, K. Rulka, Włocławek 1997, s. 132–142.

Sprawozdania z działalności WSD we Włocławku w latach 1945–1970, oprac. K. Rulka, Włocławek 2019.

Starczewski Ł., *Proboszczowie parafii katedralnej – ks. Józef Kruszyński*, „Przewodnik Katolicki", 2011, nr 26(26 VI), s. V.

Szygenda Z., *Wykładowcy muzyki i śpiewu*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, red. W. Hanc, K. Rulka, Włocławek 1997, s. 124–125.

Wajer J., *Życie kulturalne miasta*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, Włocławek 2001, s. 170–220.

Waszkiewicz Z., *Życie polityczne Włocławka w latach 1918–1939*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, Włocławek 2001, s. 11–85.

Widera M., *Biskup Stanisław Zdzitowiecki (1854–1927) – główne kierunki działalności w diecezji kujawsko-kaliskiej (włocławskiej)*, AtK, 183(2024), z. 2(693), s. 264–287.

Witczak H., *Działalność zakonów i zgromadzeń zakonnych na rzecz społeczności Włocławka*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie", 35(2020), s. 31–60.

Witczak H., *Ks. Idzi Radziszewski – uczeń i student*, StWł, 24(2022), s. 9–35.

Witczak H., *Ks. Stanisław Chodyński – wykładowca i rektor Seminarium Duchownego, historyk diecezji włocławskiej*, AtK, 183(2024), z. 2(693), s. 288–313.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 611–628
10.52404/ttnwloc.stwl.28.30

S. BERNADETA ŻABIEREK [a, @]
0009-0007-1988-2153
[a] Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku; Biblioteka im. Księży Chodyńskich, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] s.BernadetaZSNM@GMail.Com

KSIĘGOZBIÓR KS. PROF. JÓZEFA KRUSZYŃSKIEGO W BIBLIOTECE SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU[1]

Słowa kluczowe: Józef Kruszyński, księgozbiór personalny, biblioteka, Wyższe Seminarium Duchowne, Włocławek, biblistyka, Lublin, Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Abstrakt: Artykuł zawiera historię i charakterystykę księgozbioru ks. prof. Józefa Kruszyńskiego (1877–1953) – wybitnego biblisty, rektora KUL oraz wieloletniego profesora Seminarium Duchownego we Włocławku. Przedstawione zostało, w jaki sposób powstawał księgozbiór, który stanowił prywatny warsztat naukowy. Księgozbiór, budowany systematycznie od czasów studiów, wzbogacany był licznymi zakupami zagranicznymi (m.in. w Anglii i Francji) oraz wieloletnią prenumeratą specjalistycznych czasopism biblijnych i orientalistycznych. W tekście omówiono tragiczne losy zbiorów, w tym ich częściowe zniszczenie podczas pożaru pałacu biskupiego w 1920 r. oraz grabież dokonaną przez Niemców w Lublinie w czasie II wojny światowej. Przedstawiono również szacunkową wielkość kolekcji, ukazując ją na przykładzie unikatowych dzieł. Obecnie znaczący

S. BERNADETA ŻABIEREK ZSNM; 2021, mgr: historia (UW, Warszawa); zainteresowania naukowe: historia żeńskich zgromadzeń zakonnych w czasach PRL, bibliotekoznawstwo.

[1] „Dziedzictwo narodowe” NPRH/DN/SP/0147/2023/12. Edycja źródłowa Wspomnień i Dziennika z lat 1939–1945 ks. prof. Józefa Kruszyńskiego. Artykuł jest rozszerzoną wersją referatu wygłoszonego 9 grudnia 2025 r. na sympozjum „Ksiądz Józef Kruszyński. W setną rocznicę objęcia urzędu rektora”, która odbyła się w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL.

fragment tej spuścizny (ponad 600 tomów) znajduje się w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Właściciel księgozbioru > 2. Tworzenie i losy księgozbioru > 3. Formalny opis księgozbioru > [Zakończenie].

W Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku zachowało się sporo osobistych księgozbiorów profesorów i wykładowców tej uczelni. Na szczególną uwagę zasługuje m.in. zachowany znaczny fragment, liczący ponad 600 tomów, księgozbioru ks. prof. Józefa Kruszyńskiego, uznanego w nauce polskiej biblisty i tłumacza ksiąg biblijnych na język polski, znawcy kultury żydowskiej i autora publikacji na ten temat, wieloletniego profesora włocławskiego seminarium duchownego, a także rektora i profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

1. Właściciel księgozbioru

Ksiądz Józef Kruszyński (1877–1953), wybitny kapłan diecezji włocławskiej, odbył studia filozoficzno-teologiczne w Seminarium Duchownym we Włocławku w latach 1894–1899, następnie studia specjalistyczne w zakresie biblistyki w Akademii Duchownej w Petersburgu (1899–1903). Święcenia kapłańskie przyjął w 1903 roku. Od 1904 r. był przez 19 lat profesorem włocławskiego seminarium duchownego. W seminarium pełnił także funkcję prefekta, a następnie wiceregensa (1905–1922). Kierował Księgarnią Powszechną i Drukarnią Diecezjalną we Włocławku w latach 1917–1922, redagował tygodnik „Wiara i Życie", dziennik „Słowo Kujawskie" i „Kalendarz Powszechny" w latach 1917–1923. Od roku 1923 związał się z Uniwersytetem Lubelskim, gdzie przez dwie kadencje pełnił urząd rektora (1925–1933). W czasie II wojny światowej został wraz z innymi księżmi aresztowany przez Niemców i osadzony na Zamku w Lublinie. Po internowaniu biskupa lubelskiego Mariana Fulmana (konsekrowanego w 1918 r.) pełnił funkcję administratora diecezji lubelskiej. We wrześniu 1945 r. powrócił do macierzystej diecezji włocławskiej, wykładał w Wyższym Seminarium Duchownym, był proboszczem w parafii katedralnej w latach 1947–1949, pełnił funkcję oficjała Sądu Kościelnego w latach 1945–1948. Zmarł 10 sierpnia 1953 r., pochowany na cmentarzu miejskim przy ul. Chopina we Włocławku[2].

[2] G. Karolewicz, *Kruszyński Józef*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz [i in.], Lublin 2018, s. 581; taż, *Nauczyciele akademiccy*, t. 2, Lublin 1996, s. 110–112;

W swoich badaniach naukowych koncentrował się przede wszystkim na kwestiach związanych z biblistyką, archeologią biblijną i historią starożytną. Opublikował własne przekłady na język polski większości ksiąg Starego Testamentu oraz komentarze do nich. Odbył szereg podróży naukowych do Anglii, Francji, Włoch i na Bliski Wschód.



Do tak szeroko zakrojonej pracy naukowej i dydaktycznej potrzebny jest odpowiedni księgozbiór, będący zbiorem pomocy, przede wszystkim książek. Już jako początkujący profesor w seminarium włocławskim zauważył, że biblioteka seminaryjna nie jest jeszcze w całości uporządkowana i zawiera przede wszystkim dzieła naukowe wówczas już przestarzałe[3]. Dlatego uważał, że nie może ona służyć jako warsztat pracy dydaktycznej i naukowej dla solidnego profesora seminaryjnego.

Zaczął przeto tworzyć swój własny księgozbiór przydatny do osobistego użytku. Zgodnie ze swoją specjalizacją (biblistyka) gromadził przede wszystkim ukazujące się publikacje z tej dziedziny wiedzy. Po latach stwierdził, iż posiadał już bardzo dobrze zaopatrzoną bibliotekę osobistą[4].

2. Tworzenie i losy księgozbioru

Prawdopodobnie od lat szkolnych, a na pewno poczynając od czasów kleryckich, Józef Kruszyński ciągle gromadził książki[5]. Po raz pierwszy

---

Z. Kupisiński, *Kruszyński Józef*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 1389–1390; S. Librowski, *Kruszyński Józef*, w: PSB, t. 15, z. 1, Wrocław –Warszawa – Kraków 1970, s. 442–443; K. Rulka, *Kruszyński Józef*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 215–222; J. Ziółek, *Józef Kruszyński*, w: *Słownik biograficzny miasta Lublina*, t. 2, red. T. Radzik, A.A. Witusik, J, Ziółek, Lublin 1996, s. 120–122.

[3] J. Kruszyński, Moje wspomnienia, cz. 1, 1877–1939 (Wspomnienia 1), k. 17, mps przechowywany w Bibliotece Wyższego Seminarium we Włocławku.

[4] Tenże, Moje wspomnienia, cz. 2, 1939–1953 (Wspomnienia 2), k. 89, mps przechowywany w Bibliotece Wyższego Seminarium we Włocławku.

[5] Tamże, k. 89.

w seminarium zetknął się z literaturą polską, dziełami Sienkiewicza, Słowackiego, Mickiewicza[6]. Potrzebne mu podręczniki do studiów seminaryjnych kupował przeważnie w sklepikach żydowskich[7], jako że można było je tam nabyć taniej. Jako alumn seminarium we Włocławku zaprenumerował czasopismo „Vox Urbis"[8], które z czasem trafiło do zbiorów biblioteki seminaryjnej.

Sam tak wspomina o nabywaniu książek: „Mając wielkie zamiłowanie do książek, kupowałem, gdzie tylko nadarzyła się okazja, różne książki, niekiedy znacznej wartości. Częste i dalekie podróże po świecie, a zwłaszcza do Anglii, dawały mi okazję nabywania na różnych aukcjach wiele dzieł wartościowych"[9]. Rzeczywiście w zachowanym księgozbiorze ks. Kruszyńskiego kilka pozycji posiada pieczątki antykwariatów oraz nazwiska poprzednich właścicieli. To w dużej mierze efekt jego wyjazdów zagranicznych do Anglii lub Francji, gdzie starał się nabywać przede wszystkim książki. I tak z pobytu w Londynie w roku 1905 powrócił z dwoma walizkami, z których jedna zapełniona była nowo nabytymi książkami[10]. Za granicą nie tylko kupował książki, ale notował sobie tytuły interesujących go publikacji z katalogów, a po powrocie do Włocławka, w miarę pozyskiwanych funduszy, sprowadzał je[11].

Przez okres prawie 30 lat prenumerował miesięczniki i kwartalniki naukowe zagraniczne o tematyce biblijnej i archeologii wschodniej[12], przeważnie w języku francuskim i angielskim. W następnym roku kalendarzowym skompletowane roczniki z roku poprzedniego dawał do oprawienia w woluminy z twardą oprawą introligatorską.

Sam ks. Kruszyński notował, że w wyniku tych zabiegów jego biblioteka osobista powiększała się o kilkadziesiąt tomów rocznie[13].

Losy, a szczególnie wielkość, księgozbioru ks. Kruszyńskiego są bardzo trudne do dokładnego ich poznania, bowiem czasem wliczał on do swoich zbiorów także nakłady wydanych przez siebie publikacji, które składował u siebie w mieszkaniu lub gdzie indziej. Na przykład gdy

[6] Wspomnienia 1, k. 18.
[7] Tamże, k. 14.
[8] Tamże, k. 17.
[9] Wspomnienia 2, k. 89.
[10] Wspomnienia 1, k. 49.
[11] Tamże, k. 42.
[12] Tamże, k. 52.
[13] Wspomnienia, 2, k. 89; Wspomnienia 1, k. 53.

w 1916 r. wydał podręcznik do studentów teologii *Wstęp szczegółowy do ksiąg Nowego Testamentu* nakładem Księgarni Powszechnej i Drukarni Diecezjalnej, rozesłał część nakładu jako egzemplarze obowiązkowe do bibliotek seminaryjnych, a z dalszą dystrybucją zamierzał poczekać na bardziej sprzyjające czasy. Jako że wspomniane wyżej wydawnictwo nie posiadało wystarczająco obszernego magazynu, cały nakład został umieszczony wraz z innymi publikacjami w pałacu biskupów kujawsko-kaliskich (włocławskich). Ostrzał Włocławka zza Wisły przez wojska bolszewickie w sierpniu 1920 r. spowodował pożar pałacu, w wyniku czego spłonęły: archiwum kurialne, dokumentacja szkoły im. Jana Długosza oraz zmagazynowane tam nakłady wydanych przez Księgarnię Powszechną i Drukarnię Diecezjalną książek[14].

Znajomość wielkości księgozbiorów innych ówczesnych profesorów seminaryjnych pozwala nam wnioskować, że ks. Kruszyński do końca swego pobytu we Włocławku (1923) zgromadził w swym księgozbiorze ok. 1000 woluminów.

Przenosząc się do Lublina w 1923 r. ks. Kruszyński zabrał zgromadzony dotychczas księgozbiór ze sobą. Tam znacznie go pomnożył. We wspomnieniach z roku 1939 stwierdził, że jego księgozbiór liczył wtedy przeszło 6000 woluminów, wliczając w to „wydawnictwa"; przez to wyrażenie należy rozumieć nakłady książek autorstwa samego ks. Kruszyńskiego, które zmagazynowane były w jego mieszkaniu, w tym zapewne cały nakład trzeciego tomu Pisma Świętego (od Drugiej Księgi Kronik (Paralipomenon) do Księgi Joba włącznie)[15], który został wydrukowany kilka dni przed wybuchem wojny. Każdy tom był drukowany w liczbie 1000 egzemplarzy, i – jak sam wspomina w swoich notatkach – w całości znajdował się w jego mieszkaniu[16]. A zatem jego osobisty księgozbiór był znacznie mniejszy.

Jako znawcza biblistyki i języka hebrajskiego mógł się pochwalić sporym zasobem dzieł judaistycznych; gdy chodzi o zbiory prywatne był to być może największy zbiór judaików będący w posiadaniu nieżydowskich księgozbiorów w Polsce. W chwili wybuchu wojny obliczany był

[14] Wspomnienia 1, k. 148. J. Dębiński, *Inwazja bolszewicka w 1920 roku na ziemi dobrzyńskiej i Kujawach wschodnich*, AtK, 145(2005), z. 3, s. 504–505.

[15] J. Kruszyński, *Pismo Święte Starego Testamentu : przekład z oryginału hebrajskiego, komentarz*, t. 3: *Księgi: Dwie Paralipomenon, Ezdrasza, Nehemiasza, Tobiasza, Judyty, Estery i Joba*, Lublin 1939.

[16] Wspomnienia 2, k. 90a.

na przeszło 3000 tomów publikacji dotyczących Biblii i kultury ludów starożytnego Wschodu[17].

Po aresztowaniu i osadzeniu przez Niemców ks. Kruszyńskiego na Zamku w Lublinie (11 XI 1939 – 19 IV 1940), jego mieszkanie zostało przez nich splądrowane. Zabrane zostały między innymi wszystkie książki. Zagrabiono również księgozbiór przechowywany w Zakładzie Teologicznym na Uniwersytecie, gdzie mogły być także dzieła będące własnością Kruszyńskiego[18]. Niewielką część księgozbioru ks. Kruszyńskiego zdołały przed splądrowaniem jego mieszkania przez Niemców ukryć siostry zakonne obliczanki pracujące na KUL-u[19]. Udało się im wywieźć tylko czwartą cześć książek Kruszyńskiego do ks. Feliksa Szeleźniaka[20] na Bronowice[21]. Po zajęciu przez Niemców w październiku 1940 r. plebanii tamtejszej parafii, część złożonych tam książek ks. Kruszyńskiego uległa też zniszczeniu, resztę musiał on przewieźć do miejscowości Jabłonna[22].

Po uwolnieniu z aresztu na wiosnę 1940 r. ks. Kruszyński zabiegał o odzyskanie swego księgozbioru. Dowiedział się, że wszystkie książki zrabowane przez Niemców w Lublinie: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Seminarium Duchownego, Miejskiej Biblioteki im. Hieronima Łopacińskiego, Jeszybotu (Jesziwy), czyli szkoły rabinackiej, oraz prywatnych zbiorów profesorskich zostały przewiezione do tzw. Domu Kultury[23].

Władze niemieckie zamierzały z przejętych zbiorów zamykanych bibliotek polskich utworzyć na terenie Generalnego Gubernatorstwa sieć niemieckich bibliotek państwowych (Staatsbibliothek)[24]. Wśród zgromadzonych książek wiele dzieł były to pozycje w języku hebrajskim. Sprawiało to trudność w ich odczytaniu, a w dalszej kolejności w katalogowaniu. Poproszono wówczas ks. Kruszyńskiego, jako wybitnego znawcę tego języka, o pomoc; chętnie przystał na tę propozycję. Chociaż

---

[17] Tamże.

[18] F. Stopniak, *Z życia ks. rektora Józefa Kruszyńskiego (1877–1953)*, RTK, 11(1964), z. 1, s. 24.

[19] Wspomnienia 2, k. 222.

[20] Feliks Szelężniak (1869–1944) – proboszcz parafii św. Michała Archanioła w Lublinie (1920–1943) i budowniczy tego kościoła. Prałat i kanonik Kapituły Zamojskiej. Pochowany na cmentarzu na ul. Lipowej w Lublinie.

[21] Wspomnienia 2, k. 96.

[22] Tamże, k. 97a.

[23] Wspomnienia 2, k. 98a; k. 496.

[24] M. Kunowska, *Wspomnienia o bibliotekach lubelskich z okresu okupacji niemieckiej 1939–1944*, ABMK, 23(1971), s. 199; J. Kruszyński, Dziennik 11, k. 2117.

po pewnym czasie władze niemieckie ostatecznie nie wyraziły zgody na zatrudnienie ks. Kruszyńskiego do tej pracy, zdołał już dowiedzieć się, gdzie znajdują się jego książki, i jednocześnie podjąć starania o ich odzyskanie[25].

Naocznie przekonał się, że w kilku salach leżały rzucone w wielkim nieładzie zwały książek, przywiezionych wozami lub samochodami ciężarowymi. Jak pisze ks. Kruszyński w swoich wspomnieniach, serce pękało z bólu, widząc taki wandalizm[26]. W tych zwałach rozpoznał też kilka książek ze swej osobistej biblioteki. Mimo solidnej oprawy książki były poprzerywane i przestrzelone, bowiem żołnierze niemieccy urządzali sobie tutaj zawody w strzelaniu do książek. Wśród tak zbezczeszczonych jedna z książek, autorstwa Augusta Cieszkowskiego, *Ojcze nasz*, należała kiedyś do zbioru księdza profesora. Jako *signum temporis* oraz dowód niemieckiego wandalizmu i pogardy dla polskiej kultury ks. Kruszyński zachował sobie kilka takich egzemplarzy[27].

Władze okupacyjne najcenniejsze dzieła zapakowały w skrzynie i wysłały do Krakowa, a stąd rozsyłano je do różnych miast niemieckich[28]. Natomiast znaczną część, jak beletrystykę oraz dzieła polonistyczne i historyczne lub „nieprzydatne" w rozumieniu niemieckiego okupanta, wynoszono do ogrodu i palono[29]. Świadczy to nie tylko o barbarzyńskim fizycznym niszczeniu przez żołnierzy niemieckich polskich książek, ale też o usiłowaniu pohańbienia i unicestwienia polskiej tożsamości i kultury.

Aby ocalić jakąś cząstkę ze swojego księgozbioru, ks. rektor zakradał się do sali od czasu do czasu i wynosił po kilka tomów, ile dało się zmieścić w teczce. W ten sposób uratował około 100 tomów. W większości były to pojedyncze tomy z różnych wydawnictw zbiorowych, liczących po kilka lub nieraz kilkanaście tomów[30].

Wiele pozycji z księgozbioru ks. Kruszyńskiego w czasie II wojny światowej zostało włączonych, a następnie skatalogowanych i wpisanych do inwentarza tzw. Staatsbibliothek w Lublinie. Książki te posiadały

[25] Wspomnienia 2, k. 99a.

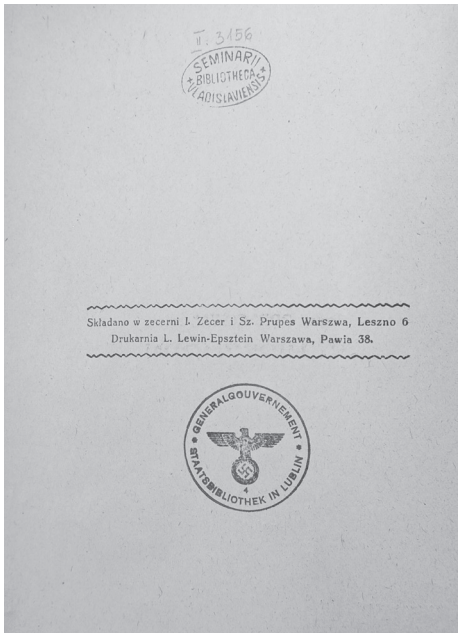
[26] Tamże, k. 99a.

[27] Wspomnienia 2, k. 100a. Przy pobieżnym przeglądaniu obecnych zbiorów włocławskiej biblioteki seminaryjnej nie natrafiono na żadną z tak zniszczonych książek, ale mogą one zostać odnalezione przy dokładniejszym poszukiwaniu.

[28] Kruszyński, Dziennik 11, k. 1593.

[29] Wspomnienia 2, k. 102a, k. 495a.

[30] Tamże, k. 101a.



zapisaną ołówkiem na stronie tytułowej sygnaturę, która składała się z cyfry rzymskiej oznaczającej format książki, następnie dwóch cyfr arabskich mających świadczyć o roku wprowadzenia jej do inwentarza (pomijano dwie pierwsze cyfry roku) oraz kolejnego numeru inwentarzowego[31]. Wszystkie te pozycje zostały zinwentaryzowane w 1941 roku. Ponadto w dwóch pozycjach znajdujących się obecnie we włocławskiej bibliotece seminaryjnej odnaleziono dwa niemieckie znaki „własnościowe": odbicie okrągłej kauczukowej pieczęci z nazwą pisaną wersalikami: „Generalgouvernement Staatsbibliothek in Lublin" zamieszczonej na stronie redakcyjnej oraz skróconej wersji w postaci małego stempla z tekstem wersalikowym: „Staatsbibl. Lublin" na końcu książki[32].

Opuszczając Lublin w 1945 r. i jadąc do Włocławka, ks. Kruszyński zabrał ze sobą resztę ocalałego księgozbioru. Pełniąc w miejscowym seminarium duchownym przez kilka lat funkcję profesora biblistyki, jednocześnie odtwarzał i kompletował swój księgozbiór o dostępne jeszcze w księgarniach starsze wydania oraz ukazujące się nowe publikacje.

W swoich zapiskach ks. Kruszyński wspomina, iż jego księgozbiór miałby w przyszłości „przypaść częściowo [Katolickiemu] Uniwersytetowi Lubelskiemu i Seminarium Duchownemu we Włocławku"[33]. W większości jednak cały księgozbiór ks. Józefa Kruszyńskiego po jego śmierci (1953 r.) trafił do biblioteki seminaryjnej[34]. Liczył wtedy ponad tysiąc woluminów.

---

[31] Kunowska, *Wspomnienia o bibliotekach lubelskich*, s. 203.

[32] Tamże, s. 201. Są to pozycje: *Historia Żydów w Polsce. Od Sejmu Czteroletniego do wojny europejskiej (1788–1914)*, oprac. S. Hirszhorn, Warszawa 1921 (II 3156); A. Bellessort, *Essai sur Voltaire. Cours professé à la Société des conferences*, Paris 1926 (I 5934).

[33] Wspomnienia 2, k. 97.

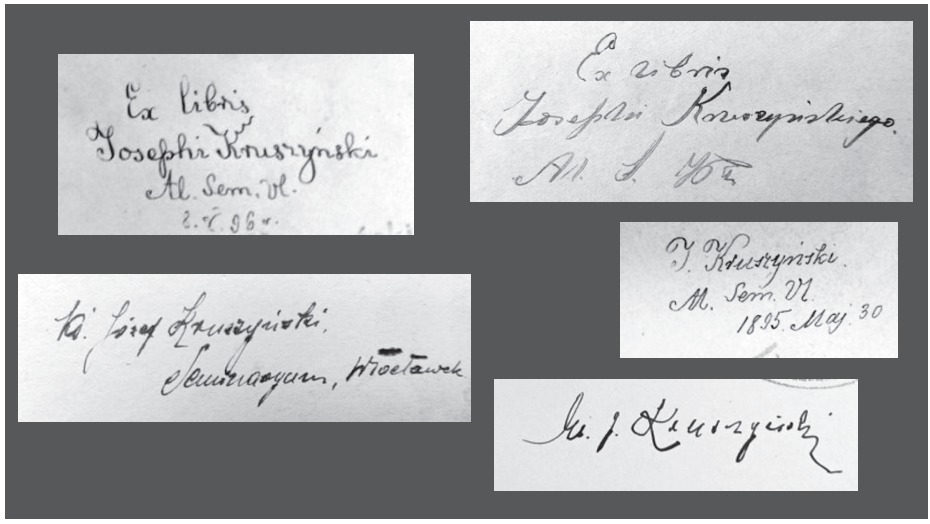
[34] K. Rulka, *Losy księgozbiorów profesorskich Seminarium Duchownego we Włocławku w XX wieku*, w: tenże, *Wokół słowa drukowanego i pisanego*, Miłkowice 2016, s. 44–45.

Do dziś zachowało się z niego w zbiorach seminaryjnych 513 pozycji w 635 woluminach nowych druków i 12 pozycji w 14 woluminach starych druków[35] oraz sporo unikatowych druków hebrajskich i judaików.

3. Formalny opis księgozbioru

Ksiądz Kruszyński od samego początku (od 1895 r.) starał się zostawiać na swoich książkach znaki własnościowe. Najpierw były to własnoręczne podpisy, potem odbicia różnych form pieczątek kauczukowych z napisami. Nie spotyka się natomiast na książkach z biblioteki osobistej Kruszyńskiego ekslibrisów. Rozpoznane dotychczas znaki własnościowe ks. Kruszyńskiego można zaszeregować do sześciu form.

Własnoręczny podpis właściciela występuje w kilku wersjach, najpierw jako „J. Kruszyński Al. Sem. Vl., 1895 Maj 30" w *Kwadrans rozmyślania czyli Krótkie punkta medytacyi na każdy dzień roku* napisany przez Antione'a Ricarda, a wydany w Warszawie w 1894 r. (I 2561). Jest to najstarszy datowany podpis na książkach Kruszyńskiego, wskazujący, iż był on wówczas na pierwszym roku studiów w seminarium. Zapiska: „Ex libris Josephi Kruszyński" została dokonana 8 maja [18]96 roku. Inne zapisy to: „Józef Kruszyński" z dopiskiem „Al. Sem. Vl." lub „Seminarium Duchowne". Spotyka się także woluminy, na których, już jako kapłan i wykładowca, podpisuje się: ks. J. (bądź pełne imię) Kruszyński Seminaryum, Włocławek.



[35] Z XVI wieku – 3 wol., z XVII wieku – 1 wol., zaś z XVIII wieku – 8 wol.



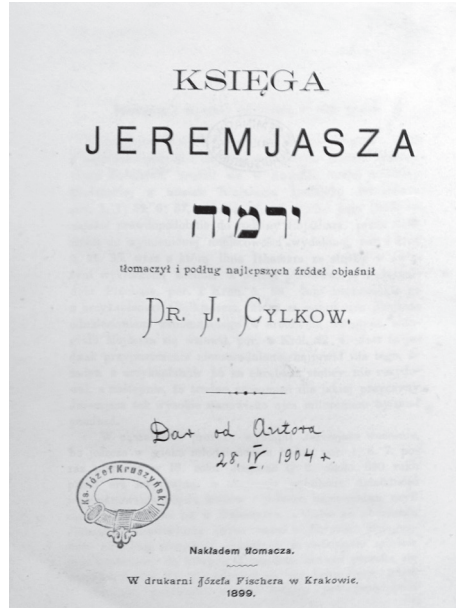
Odbicia:

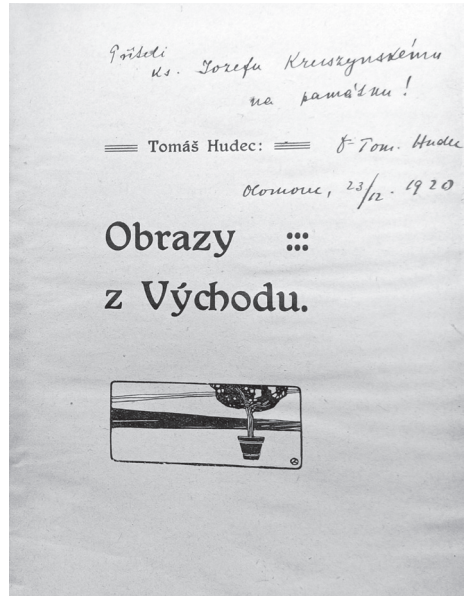
1) fioletowym tuszem okrągłej pieczątki kauczukowej z napisem wersalikowym w otoku: „Biblioteka J. Kruszyńskiego", wewnątrz napis: „Księdza";
2) fioletowym tuszem kauczukowej pieczątki w formie owalnego pasa z zapięciem u dołu, a na nim minuskułowy napis: „Ks. Józef Kruszyński";
3) czarnym tuszem kauczukowej pieczątki w formie skręconej owalnie taśmy z napisem w otoku: „Z BIBLJOTEKI / Ks. J. Kruszyńskiego" (napis: „Z BIBLJOTEKI" znajduje się na przedniej stronie wybrzuszenia od strony widza);
4) drugiej niemal identycznej pieczątki z napisem, w którym nazwisko właściciela ma litery wersalikowe: „Z BIBLJOTEKI / Ks. J. KRUSZYŃSKIEGO" (napis: „Z BIBLJOTEKI" znajduje się na odwrocie wybrzuszenia, patrząc od strony widza). Odbicie tej formy pieczątki występuje częściej niż poprzedniej.
5) różnym kolorem tuszu prostokątnej prostej pieczątki kauczukowej z minuskułowym napisem: „Ks. Józef Kruszyński / Lublin – Uniwersytet".

Dwie ostatnie pieczątki występują najczęściej w zachowanym księgozbiorze. Tylko w kilku przypadkach można spotkać znakowanie poszczególnych pozycji dwoma różnymi pieczątkami. Ponieważ książki,

które ksiądz Kruszyński pozyskał po zakończeniu II wojny światowej, nie posiadają odbicia żadnej z wymienionych wyżej pieczątek (na przynależność tych pozycji do jego księgozbioru wskazuje jedynie dedykacja od ofiarodawcy dla ks. Kruszyńskiego), można przypuszczać, iż pieczątki te zaginęły w czasie wojny.

Oprócz zakupywania książek do swojej biblioteki osobistej ks. Kruszyński otrzymywał je często w darze jako wyraz szacunku i wdzięczności od różnych osób. W okresie włocławskim swego życia i działalności: jako profesor włocławskiej *Almae Matris* otrzymywał w darze książki od Izaaka Cylkowa (1841–1908), polskiego rabina i tłumacza Biblii hebrajskiej z języka hebrajskiego na polski[36], a jako redaktor i dyrektor Księgarni Powszechnej otrzymał w 1916 r. w darze od ks. Włodzimierza Jasińskiego (1873–1965), wówczas kapłana diecezji włocławskiej, a późniejszego biskupa sandomierskiego (1930–1934) i łódzkiego (1935–1946), książkę w podziękowaniu za wydanie jego dzieła[37]. W 1920 r. otrzymał książkę od ks. profesora Wydziału Teologicznego w Ołomuńcu Tomáša Hudeca (1877–1951) jego autorstwa[38].

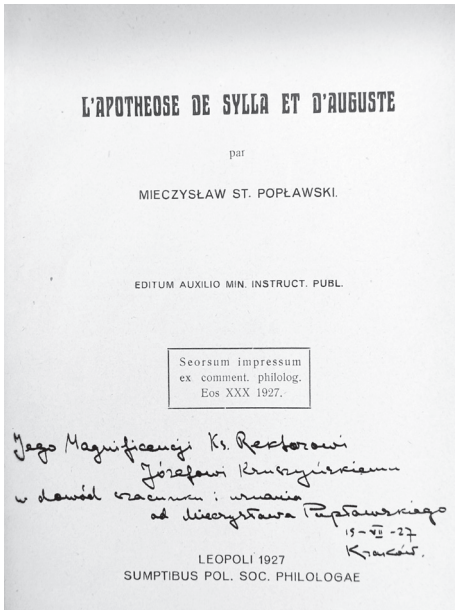

KSIĘGA
JEREMJASZA
ירמיה
tłomaczył i podług najlepszych źródeł objaśnił
DR. J. CYLKOW.
Dar od Autora
28. IV. 1904 r.
Nakładem tłomacza.
W drukarni Józefa Fischera w Krakowie.
1899.


Tomáš Hudec:
Obrazy
z Východu.

[36] *Księga Jeremjasza = Yrmyh*, tłum. J. Cylkow, Kraków 1899 (II 9981).

[37] W. Jasiński, *Kościół a sfery inteligentne*, Włocławek – Warszawa 1916 (II 2044).

[38] T. Hudec, *Obrazy z východu*, Brně 1915 (I 5061).



L'APOTHEOSE DE SYLLA ET D'AUGUSTE

par

MIECZYSŁAW ST. POPŁAWSKI.

EDITUM AUXILIO MIN. INSTRUCT. PUBL.

Seorsum impressum
ex comment. philolog.
Eos XXX 1927.

Jego Magnificencji Ks. Rektorowi
Józefowi Kruszyńskiemu
w dowód szacunku i uznania
od Mieczysława Popławskiego
15-VII-27
Kraków.

LEOPOLI 1927
SUMPTIBUS POL. SOC. PHILOLOGAE

Szczególnie w czasie pełnienia funkcji rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a także profesora tej uczelni, ks. Kruszyński otrzymywał w darze, co jest zupełnie zrozumiałe, wiele książek. Zachowały się na nich dedykacje przede wszystkim od pracowników KUL: prawnika ks. Henryka Insadowskiego, kapłana włocławskiego (1888–1946)[39], filologa Mieczysława Stanisława Popławskiego (1893–1946)[40], pedagoga i historyka Zygmunta Kukulskiego (1890–1944)[41], psychologa ks. Józefa Pastuszki (1897–1989)[42], prawnika ks. Piotra Kałwy (1893–1974), późniejszego biskupa lubelskiego[43]. W zachowanym księgozbiorze znajdujemy także dary książkowe z dedykacjami od innych osób ze świata nauki i dostojników kościelnych: znanego filozofa ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952)[44], profesora Uniwersytetu Warszawskiego Adriana Divéky'ego (1880–1965)[45]; arcybiskupa lwowskiego obrządku ormiańskiego Józefa Teodorowicza (1864–1938) (chyba z racji wydrukowania jego dzieła we Włocławku)[46].

Nie brak wreszcie darów książkowych z dedykacjami od kapłanów włocławskich: obok wspomnianego już wyżej ks. Henryka Insadowskiego, prawnika ks. Stefana Biskupskiego (1895–1973)[47], teologa

[39] H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935 (sygn. II 2250).

[40] M.S. Popławski, *L'apotheose de Sylla et d'Auguste*, Leopoli 1927 (II 5028).

[41] *Stanisław Staszic 1755–1826. Księga zbiorowa z ilustracjami*, pod red. Z. Kukulskiego, Lublin 1928 (III 920).

[42] J. Pastuszka, *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Warszawa 1932 (II 17368).

[43] P. Kałwa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej w ziemi sanockiej*, Lwów 1931 (II 5864).

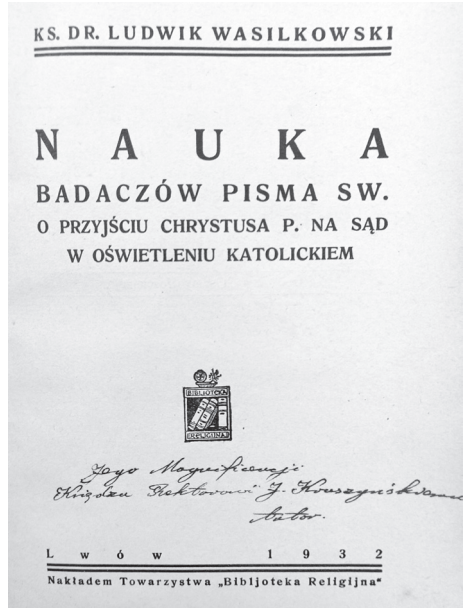
[44] F. Sawicki, *Geschichtsphilosophie*, München 1923 (II 2225).

[45] P. Delattre, *Les luttes présentes du catholicisme eu Europe Centrale*, Paris 1930 (I 4077).

[46] J. Teodorowicz, *Zjawiska mistyczne i ich tłumaczenia*, Włocławek 1932 (II 4156).

[47] S. Biskupski, *Obrońca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim*, Łódź 1937 (II 5056).

dogmatyka ks. Ludwika Wasilkowskiego (1890–1942)[48], historyka sztuki ks. Henryka Brzuski (1896–1942), który podpisał się jako uczeń ks. Kruszyńskiego w seminarium włocławskim[49]. Chrystusowiec ks. Nikodem Cieszyński (1886–1942), kaznodzieja podarował w darze pozycję: *Lud jako lew się podniesie* z prośbą o wzmiankę w „Słowie Kujawskim[50] oraz napisanie recenzji *Miecza Ducha*[51]. Od byłego studenta KUL-u ks. Leona Łomińskiego (1891–1953) monografie Inowłódza i Spały[52].


KS. DR. LUDWIK WASILKOWSKI

NAUKA
BADACZÓW PISMA SW.
O PRZYJŚCIU CHRYSTUSA P. NA SĄD
W OŚWIETLENIU KATOLICKIEM

BIBLJOTEKA RELIGIJNA

Jego Magnificencji
Księdzu Rektorowi J. Kruszyńskiemu
Autor.

L w ó w 1 9 3 2
Nakładem Towarzystwa „Bibljoteka Religijna"

Warto zauważyć dary z dedykacjami dla ks. Kruszyńskiego od polityków i działaczy kultury, m.in.: polskiego działacza politycznego, publicysty i ideologa radykalnego ruchu narodowego Tadeusza Gluzińskiego, pseud. Henryk Rolicki (1888–1940)[53], działaczki emigracyjnej i członkini Narodowej Organizacji Kobiet – Stefanii Laudyn-Chrzanowskiej (1862–1942)[54], Antoniego Żwana (zm. 1932)[55], poety ludowego Ferdynanda Hurasia (1871–1929)[56], literata

[48] L. Wasilkowski, *Nauka badaczów Pisma św. o przyjściu Chrystusa P. na sąd w oświetleniu katolickiem*, Lwów 1932 (II 5339).

[49] H. Brzuski, *Witraże średniowieczne w kościele N. P. Marji w Krakowie*, Kraków 1926 (III 341).

[50] N. Cieszyński, *Lud jako lew się podniesie: zbiór kazań i mów kościelno-narodowych*, Poznań 1921 (II 5108).

[51] Tenże, *Miecz Ducha: zbiór kazań kwadransowych na niedziele całego roku*, Poznań 1922 (II 4230).

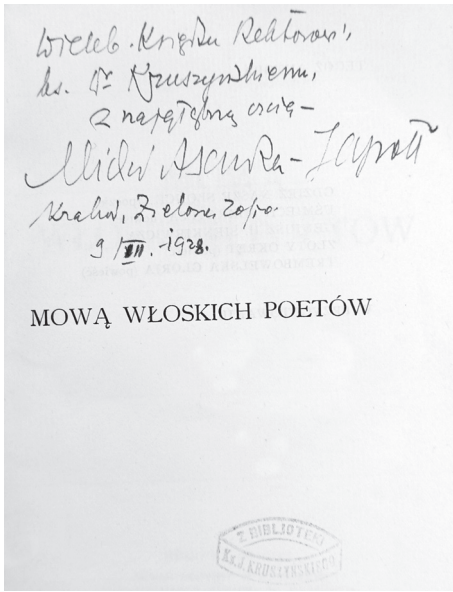
[52] L. Łomiński, *Inowłódz i Spała: szkic historyczny*, Lublin, 1925 (II 3361).

[53] H. Rolicki, *Zmierzch Izraela*, Warszawa 1932 (II 12512).

[54] S. Laudyn-Chrzanowska, *Prawo powszechności, dług jednostki*, Zakopane 1933 (II 18835).

[55] A. Żwan, *Wspomnienia z Riviery Francuskiej. Udział Polaków w życiu towarzyskiem i politycznem. Emigracja – wychodźtwo* [!] *1877–1927*, Warszawa 1928 (II 6923).

[56] F. Kuraś, *Przez ciernie żywota. Przeżycia osobiste i wspomnienia od lat najmłodszych aż po wybuch wielkiej wojny 1914 r.*, Częstochowa 1925 (I 7461).



i publicysty Michała Asanka-Japołła (1885–1953)[57], znanego Kruszyńskiemu zapewne jeszcze z Włocławka dziennikarza i regionalisty Antoniego Byszewskiego (1876–1963)[58]. Od studentek z Sodalicji Mariańskiej w Lublinie w roku 1925 otrzymał pozycję: *Luwr: muzeum i arcydzieła malarstwa*, napisaną przez Georgesa Lafenestre, wydaną w Warszawie w 1925 r. (III 1193).

Spotyka się też w księgozbiorze ks. Kruszyńskiego publikacje (przynajmniej dwie) z wklejonymi kartami z drukowaną informacją, że dana pozycja jest własnością ks. Józefa Kruszyńskiego. Są to książki: *Historja sądownictwa wojskowego w dawnej Polsce* Jana Kamińskiego z 1928 r. (II 18560); *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce 968–1831*, napisany przez kapłana włocławskiego, wówczas zawodowego kapelana wojskowego ks. Edmunda Nowaka z 1932 r. (II 10240).

Ciekawymi zapiskami jest lista nazwisk prawdopodobnie alumnów na stronie przedtytułowej w słowniku hebrajsko-łacińskim *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti Libros. Ordine etymologico descriptum*, autorstwa Georga Benedicta Winera, wydany w Lipsku w 1828 r. (II 4541).

Także po powrocie do Włocławka ks. Kruszyński otrzymywał sporadycznie w latach 1946–1948 w darze książki wydane przez znajomych, na przykład od chełmskiego regionalisty i etnografa Kazimierza Janczykowskiego (1888–1972)[59], ks. Czesława Jakubca (1909–1993)[60], o. Ludwika

[57] M. Asanka-Japołł, *Mową włoskich poetów*, Kraków 1925 (I 5955). Jest to antologia zawierająca autorskie, wysoko ocenione przekłady poezji włoskiej.

[58] A. Byszewski, *Władysław Łokietek książę brzesko-kujawski, niezłomny król Polski (koniec dzielnicowości w Polsce)*, Warszawa 1932 (III 1335).

[59] K. Janczykowski, *Ósmy września na Górze Chełmskiej w dniach triumfu i klęski*, Chełm 1946 (II 3051).

[60] C. Jakubiec, *Z problematyki Księgi Genesis. Początki Izraela (Genesis 12–35)*, Warszawa 1947 (II 6138).

Andrzeja Krupy – franciszkanina (1910–1992)[61], biskupa lubelskiego Zdzisława Golińskiego (1908–1963)[62].

W księgozbiorze ks. Kruszyńskiego znalazły się – nie wiadomo, w jaki sposób, ponieważ nie mają dedykacji – także książki, których wcześniejszymi właścicielami[63] były następujące instytucje lub osoby: Biblioteka Uniwersytecka KUL, biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie, biblioteka konwentu sejnieńskiego, a na niej niezidentyfikowany znak własnościowy o inicjałach X. L. M. na pierwszej stronie okładki książki[64], biblioteka chełmskiego Seminarium Duchownego, Beniamin Szymański (1793–1868) – biskup podlaski[65], ks. Bronisław Kowalewicz (pozycja podarowana przez ks. Ignacego Kasprzykowskiego – 1859–1922)[66], hrabia, prawnik, ekonomista i literat – Władysław Krasiński (1844–1873)[67].

Niektóre książki z księgozbioru ks. Kruszyńskiego mają ciekawe zapiski i znaki proweniencyjne jak np. pozycja *Jnformacya Matematyczna rozumnie ciekawego Polaka*... (XVIII.Dubl.Q.71), wydana w Lublinie w 1743 r. Pierwszym właścicielem był sędzia Gałęzowski, następnie po jego śmierci wdowa podarowała tę pozycję w 1817 r. niejakiemu Tomickiemu. Następnie trafiła do księgozbioru o. Antoniego Moszyńskiego, pijara, doktora teologii, później trafiła ona do biblioteki wileńskiego adwokata Jana Kamieńskiego, a ks. Kruszyński otrzymał ją w 1947 r. prawdopodobnie od ks. Stanisława Nawrockiego, kapłana diecezji włocławskiej, który wszedł w posiadanie księgozbioru Kamieńskiego, a po wojnie powrócił z Wilna do Włocławka[68].

Wśród ciekawych pozycji znalazł się Mszał unicki, wydany przez Drukarnię Bazylianów w Poczajowie w języku staro-cerkiewno-słowiańskim,

---

[61] L.A. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948 (II 6547).

[62] Z. Goliński, *Nauka św. Augustyna o kłamstwie na tle historycznym*, Lublin 1948 (II 5422).

[63] Przypuszczalnie ks. Kruszyński wyniósł te pozycje z niemieckiej składnicy książek.

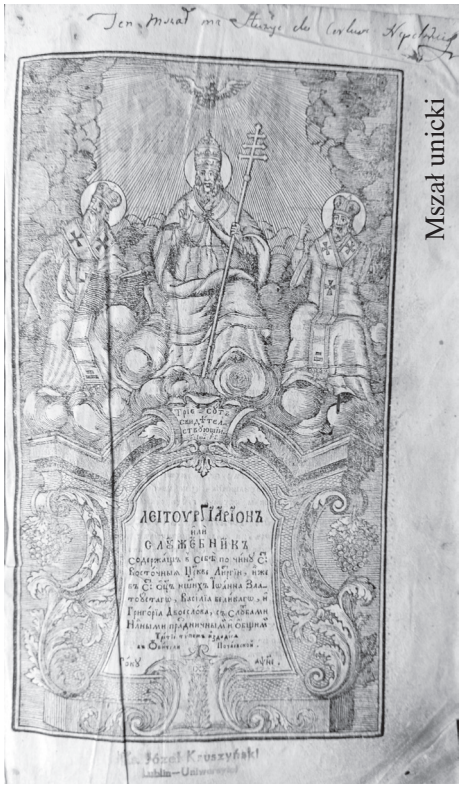
[64] R. Versteganus, *Theatrum crudelitatum haereticorum nostri temporis*, Antverpia 1587(1592). (XVI. Q.3857). Brak karty tytułowej, aby stwierdzić dokładną datę.

[65] J.J.S. Sękowski, *Collectanea z dziejopisów tureckich rzeczy do historyi polskiey służących. Z dodatkiem objaśnień potrzebnych i krytycznych uwag*, t. 1, Warszawa 1824 (II 2363).

[66] *Manuale sacerdotum in quo ii quibus cura animarum commissa est ad manum habet collegit*, disposuit et edidit Josephus Schneider, Coloniae 1881 (I 2047).

[67] J. Ruskin, *Lectures on architecture and painting. Delivered at Edinburgh in November 1853*, London 1902 (I 6865).

[68] K. Rulka, *Dwa wileńskie księgozbiory inteligenckie z XX w. w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 4(2001), s. 365–384.



Mszał unicki

używany w cerkwi w Neplach[69]. Pozycja *Historia ecclesiastica Veteris Testamenti* wydana w 1732 r. (XVIII.Q.10710) przekazana przez bazylianina o. Modesta Hryniecki-ego (1758–1823), profesora Uniwersytetu Lwowskiego do konwentu bazylianów w Zamościu. Cennym foliałem jest wydana w Krakowie *Biblia Starego i Nowego Testamentu według Jakuba Wujka* w 1599 r. (XVI.F.4079). Pozycja została nabyta przez ks. Kruszyńskiego od ks. Jacka Pomianowskiego (1887–1969), wikariusza parafii św. Jana Chrzciciela we Włocławku[70]. Wcześniej Biblia służyła ks. Maciejowi Ochendolskiemu (1823–1883), kapłanowi diecezji kujawsko-kaliskiej, podarowana mu przez kleryka seminarium kujawsko-kaliskiego Jana Dzięczkowskiego (1828–1897).

Innym przykładem jest wydane w również w Krakowie w Drukarni Michała Cezarego w 1730 r. dzieło hiszpańskiej mistyczki Marii od Jezusa z Agredy (1602–1665) *Mistyczne miasto Boskie* (XVIII.F.5780).

Pod względem językowym księgozbiór księdza Kruszyńskiego przedstawia się dość różnorodnie. Jak zostało wcześniej zaznaczone, posługiwał się on kilkoma językami nowożytnymi oraz starożytnymi potrzebnymi do pracy nad opracowaniem komentarzy biblijnych. Oprócz języka ojczystego na pierwsze miejsce wysuwają się język angielski, francuski,

[69] *Leitoýrgiarion" ili služebnik" soderžaś*[*ij*] *v sebě po činu s(t): Vostočnyă C*[*e*]*rkvi Li(t) urgii, iže v s(t) o(t)c*[*ov*]*" n*[*a*]*ših" Ioanna Zlatoustago, Vasiliă velikago i Grigoria Dvoeslova's" Slu(ž)bami N*[*e*]*(d)elnimi, Pra(z)dničnimi i obšim*, Poczajów : izdadesă v" Obiteli Počaevskoj, 31 VIII 1755 (XVIII.F.5780).

[70] J. Wujek, *Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Testamentv. Według łacinskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyietego, na polski ięzyk z nowu z pilnością przełożone, z dokładaniem textv zydowskiego y greckiego, y z wykładem katholickim, trudnieyszych mieysc, do obrony wiary swiętey powszechney przeciw kacerztwom tych czasów należących*, Kraków : Drukarni Łazarzowey 1599 (XVI.F.4079).

łaciński, niemiecki. Jedna jest pozycja w języku perskim oraz słownik francusko-arabski.

Sporo jest pozycji w języku hebrajskim, są to przede wszystkim: Miszna, Talmud, komentarze do Tory. Ostatnio udało się zidentyfikować pięć pozycji, które znaczone są odbiciem pieczątki własnościowej słynnej uczelni talmudycznej Jesziwy Chachmej w Lublinie.

W zachowanym fragmencie księgozbioru ks. prof. Józefa Kruszyńskiego znalazły się liczne dzieła teologii dogmatycznej i fundamentalnej, pozycje z ascetyki, liturgiki, szereg słowników i encyklopedii. Jako biblista w swoich zbiorach zgromadził liczne teksty, komentarze i opracowania do tekstów biblijnych. Znalazły się tu również: literatura podróżnicza, filozofia, historia współczesna oraz kilka pozycji ze sztuki, biografie, dzieła z ekonomii oraz literatury.

Pozycje ze zbioru ks. Kruszyńskiego posiadają przeważnie swoje oprawy wydawnicze. Natomiast na kilku pozycjach są oprawy introligatorskie: beżowe płótno lub półpłótno, brązowe twarde oprawy czasem z wytłoczonym napisem nazwiskiem i tytułem dzieła na grzbiecie.

* * *

Ksiądz Kruszyński był jednym z wybitniejszych polskich biblistów pierwszej połowy XX wieku, autorem licznych opracowań naukowych i popularyzatorem osiągnięć studiów biblijnych. Jego działalność miała duży wpływ na kształt nauk teologicznych w Polsce oraz rozwoju Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego jako ośrodka katolickiej myśli naukowej. Księgozbiór, pomimo że zachowany tylko fragmentarycznie, zasługuje na osobne opracowanie, szczególnie na przedstawienie jego zawartości treściowej.

THE BOOK COLLECTION OF REV. PROF. JÓZEF KRUSZYŃSKI IN THE LIBRARY OF THE THEOLOGICAL SEMINARY IN WŁOCŁAWEK

Keywords: Józef Kruszyński, personal book collection, library, Higher Theological Seminary, Włocławek, biblical studiem, Lublin, Catholic University of Lublin.

Abstract: This article presents the history and characteristics of the book collection of Rev. Professor Józef Kruszyński (1877–1953), an eminent biblical scholar, rector of the Catholic University of Lublin, and long-time professor at the Seminary in Włocławek. It describes how the collection, which served as a private scholarly workshop, was created. The collection,

systematically built from his university days, was enriched by numerous foreign purchases (including in England and France) and long-term subscriptions to specialized biblical and Oriental studies journals. The text discusses the tragic fate of the collection, including its partial destruction during the fire at the bishop's palace in 1920 and the looting by the Germans in Lublin during World War II. The estimated size of the collection is also presented, illustrating unique works. Currently, a significant part of this legacy (over 600 volumes) is located in the Library of the Higher Seminary in Włocławek.

Sections: [Introduction] > 1. Owner of the book collection > 2. Creation and fate of the book collection > 3. Formal description of the book collection > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku:
Kruszyński J., Dzienniki, rps.
Kruszyński J., Moje wspomnienia, cz. 1: 1877–1939; cz. 2: 1939–1953, mps.

Dębiński J., *Inwazja bolszewicka w 1920 roku na ziemi dobrzyńskiej i Kujawach wschodnich*, AtK, 145(2005), z. 3, s. 495–514.

Karolewicz G., *Kruszyński Józef*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz [i in.], Lublin 2018, s. 581.

Karolewicz G., *Nauczyciele akademiccy*, t. 2, Lublin 1996.

Kunowska M., *Wspomnienia o bibliotekach lubelskich z okresu okupacji niemieckiej 1939–1944*, ABMK, 23(1971), s. 198–208.

Kupisiński Z., *Kruszyński Józef*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, s. 1389–1390.

Librowski S., *Kruszyński Józef*, w: PSB, t. 15, z. 1, Wrocław –Warszawa – Kraków 1970, s. 442–443.

Rulka K., *Dary książkowe dla Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, KDWł, 76(1993), s. 266–285.

Rulka K., *Dwa wileńskie księgozbiory inteligenckie z XX w. w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 4(2001), s. 365–384.

Rulka K., *Kruszyński Józef*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 215–222.

Rulka K., *Księgozbiory profesorów włocławskiego Seminarium Duchownego w bibliotece seminaryjnej*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 185–197.

Rulka K., *Losy księgozbiorów profesorskich Seminarium Duchownego we Włocławku w XX wieku*, w: K. Rulka, *Wokół słowa drukowanego i pisanego*, Miłkowice 2016, s. 43–116.

Stopniak F., *Z życia ks. rektora Józefa Kruszyńskiego (1877–1953)*, RTK, 11(1964), z. 1, s. 5–26.

Ziółek J., *Józef Kruszyński*, w: *Słownik biograficzny miasta Lublina*, t. 2, red. T. Radzik, A. A. Witusik, J, Ziółek, Lublin 1996, s. 120–122.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 629–651
10.52404/ttnwloc.stwl.28.31

TOMASZ STOLARCZYK [a, b, @]
0000-0002-9824-426X
[a] Uniwersytet Łódzki; Biblioteka Uniwersytetu Łódzkiego, ul. Jana Matejki 32/38, 90-237 Łódź, łódzkie, PL
[b] Wieluńskie Towarzystwo Naukowe, ul. Reformacka 3, 98-300 Wieluń, łódzkie, PL
[@] Lenczycanin1975@GMail.Com

INKUNABUŁY Z KOLEKCJI PODOMINIKAŃSKIEJ Z SIERADZA W BIBLIOTECE WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU

Słowa kluczowe: inkunabuły, dominikanie, Sieradz, biblioteka, Wyższe Seminarium Duchowne, Włocławek.

Abstrakt: W artykule przedstawiono kolekcję inkunabułów z biblioteki byłego klasztoru dominikańskiego w Sieradzu, które obecnie znajdują się w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Kolekcja ta liczy 64 woluminy. Wśród nich jest 41 inkunabułów w osobnych pozycjach, 16 w klockach i 7 w klockach współoprawnych ze starymi drukami z XVI wieku. Zostały wydane w formatach: *in folio* [2°] – 41, *in quarto* [4°] – 21, *in octavo* [8°] – 1 oraz jeden w formacie 2°+4°. Większość inkunabułów z konwentu sieradzkiego jest oprawiona w deskę (51), pozostałe w tekturę (8) oraz pergamin (2), a trzy nie mają oprawy.
Inkunabuły trafiały do biblioteki klasztoru sieradzkich Braci Kaznodziejów różnymi drogami. Były to darowizny od osób prywatnych, przede wszystkim od Feliksa z Sieradza h. Gozdawa, zwanego też Feliksem z Wierzbna, przeora miejscowego klasztoru dominikańskiego oraz prowincjała polskiego i innych oraz zakupy.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Krótka charakterystyka kolekcji inkunabułów > 2. Wykaz inkunabułów.

TOMASZ STOLARCZYK (1975–); 1999, mgr: historia (UŁ, Łódź); 2003, dr nauk humanistycznych: historia (UŁ, Łódź); zainteresowania naukowe: dawne księgozbiory klasztorne Polski Środkowej XVI–XIX w., historia regionalna.

W artykule przedstawiono inkunabuły z biblioteki byłego klasztoru dominikańskiego w Sieradzu, które obecnie znajdują się w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku[1]. Dzieli się on na dwie części: krótkiej charakterystyki posieradzkich inkunabułów z klasztoru Braci Kaznodziejów oraz wykazu tychże książek.

1. Krótka charakterystyka kolekcji inkunabułów

Wśród ponad 110 tys. woluminów Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku znajduje się 231 woluminów (304) starych druków w tym 64 inkunabuły z byłego klasztoru dominikańskiego w Sieradzu z lat 1476–1529[2]. Można je podzielić na następujące dziedziny wiedzy:

- Pismo Święte
- komentarze do Pisma Świętego: św. Izydora z Sewilii, Mikołaja z Lyry, św. Bernarda z Clairvaux, św. Tomasza z Akwinu;
- kazania i zbiory kazań: św. Hieronima, Augustyna, Grzegorza, Orygenesa, św. Wincentego Ferreriusza, Mikołaja z Błonia, Paula Wana, Michaela Lochmayera, Petrusa Paludanusa (de La Palude), Mikołaja z Lyry, św. Bonawentury, Johannesa Gritscha, Wilhelma z Meffret, Antonia de Bitonto, Johanna Herolta;
- teologia moralna: dzieło św. Alberta Wielkiego o naturze duszy ludzkiej, o rozumie (intelekcie); poradnik dla spowiedników Antoninusa Florentinusa;
- teologia życia wewnętrznego (mistyka, ascetyka): traktat Gabriela Biela o Pasji Chrystusa; traktat o cierpliwości Baptisty Mantuanusa;
- filozofia: prace Tomasza z Akwinu, Boecjusza, św. Alberta Wielkiego, Jacquesa Lefèvre'a d'Étaple komentarze do filozofii Arystotelesa;
- prace polemiczne: Alfonsa ze Spiny traktat o czarnoksięstwie (*Fortalicium fidei*);
- dzieła hagiograficzne: *Legenda sanctorum que lombardica nominant* (*Aurea legenda*) Jacobo de Voragine (Jakuba z Voraginy);

[1] O bibliotece seminaryjnej we Włocławku i jej historii oraz tworzeniu poszczególnych kolekcji zob. B. Iwańska-Cieślik, *Biblioteka kapituły katedralnej we Włocławku*, Bydgoszcz 2013.

[2] Według Kazimierza Rulki 277 stare druki, ale z tego 39 to dublety czyli 238; K. Rulka, *Księgozbiory historyczne w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku*, KDWł, 75(1992), nr 7–12, s. 283; tenże, *Inkunabuły w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych", 2(1996), nr 1–2, s. 63; tenże, *Wokół słowa drukowanego i pisanego*, Miłkowice 2016, s. 31–32; powtarza tę informację, w monografii sieradzkiego konwentu Grzegorz Wierzchowski – zob. G. Wierzchowski, *Dzieje klasztoru dominikanów w Sieradzu. Od lat 30 XIII wieku do 1864 roku*, Sieradz 2012, s. 31.

– prawo kanoniczne: komentarze Bernarda z Padwy do *Dekretaliów* Pseudo-Izydora, przywileje i odpusty mendykantów, *Decretalia* papieża Grzegorza IX;
– komentarze do reguły św. Augustyna autorstwa Humberta de Romanis, generała Zakonu Kaznodziejskiego, św. Hugona od św. Wiktora.
– podręcznik dla księży Mikołaja z Błonia.

W zbiorze liczącym 64 inkunabułów 41 jest w osobnych pozycjach, 16 w klockach i 7 w klockach współoprawnych ze starymi drukami z XVI wieku. Zostały wydane w formatach: *in folio* [2°] – 41, *in quarto* [4°] – 21, *in octavo* [8°] – 1 oraz jeden w formacie 2°+4°. Większość inkunabułów z konwentu sieradzkiego jest oprawiona w deskę (51), pozostałe w tekturę (8) oraz pergamin (2), a trzy nie mają oprawy, która została zerwana. Oprawy deskowe są w przeważającej liczbie obciągnięte skórą w kolorze brązowym lub ciemnobrązowym (36), żółtym (3), brunatnym (3), jasnym (3), w tym jednym barwionym na czerwono. Pośród nich trzy inkunabuły mają oprawę mniszą (obciągnięte skórą tylko grzbiet i okładziny z desek do połowy). Poza tym jeden inkunabuł jest obciągnięty jasnym półskórkiem, a 5 jest oprawionych tylko samymi deskami. Pozostałe inkunabuły są oprawione w tekturę owiniętą w: skórę brązową (5), skórę żółtą (1), skórę brunatną (1), pergamin w kolorze ciemnozielonym (1), a dwa tylko w pergamin w kolorze białym. Prawie wszystkie inkunabuły posiadają tłoczenia ślepe (niektóre zatarte), resztki klamer lub ślady po nich. Niektóre noszą ślady kateny (8) i okuć z guzem (6). Najczęściej oprawy są uszkodzone i bardzo zniszczone.

Inkunabuły trafiały do biblioteki klasztoru sieradzkich Braci Kaznodziejów różnymi drogami. Były to darowizny od osób prywatnych, przede wszystkim od Feliksa z Sieradza h. Gozdawa, zwanego też Feliksem z Wierzbna, przeora miejscowego klasztoru dominikańskiego oraz prowincjała polskiego, który podarował mu znaczny księgozbiór, liczący nie mniej niż 182 woluminy, w tym 14 inkunabułów, który stał się podstawą szesnasto- i siedemnastowiecznej biblioteki konwentualnej – obecnie we włocławskiej bibliotece seminaryjnej znajduje się 11 inkunabułów z jego kolekcji[3]. Swoje książki sieradzkim zakonnikom podarowali także Jan Raj z miejscowego klasztoru, Piotr Felicis Poznański, Franciszek Sieradzki – prebendarz kościoła pw. Świętej Trójcy, bakałarz sztuk wyzwolonych

[3] T. Stolarczyk, *Analecta dominiciana. Szkice z dziejów Zakonu Braci Kaznodziejów w Polsce środkowej (XIII–XVIII w.)*, Wieluń 2016, s. 224.

i profesor duchowy tegoż kościoła, Franciszek Brzeski, kaznodzieja żniński, który sam otrzymał książkę od Macieja plebana w Gubinie, Andrzej Wiktorowski, który podarował książkę bratu Franciszkowi z Nieznankowic z klasztoru sieradzkiego.

Także sieradzcy dominikanie dokonywali zakupów: brat Rajmund Lorkowicz kaznodzieja generalny sieradzki kupił książkę dla swoich współbraci od Sebastiana Międzyrzeckiego, dominikanina z Lublina, który z kolei nabył ją od brata Floriana z konwentu piotrkowskiego; brat Atanazy Michał Minkisiewicz, przeor sieradzki odkupił książki od sukcesorów Piotra Przygody.

W notkach proweniencyjnych konwent sieradzki występuje w 32 inkunabułach. Spośród innych posiadaczy wymienione zostały też prywatne osoby, m.in.: Gabriel Mężarski, Piotr Przygoda, brat Dominik z konwentu sieradzkiego, Wojciech Cygan Kostrzyński, Franciszek z Nieznankowic, brat Jerzy z krakowskiego klasztoru, brat Wawrzyniec z klasztoru poznańskiego.

Wszyskie inkunabuły z włocławskiej kolekcji podominikańskiej z Sieradza zostały napisane po łacinie.

2. Wykaz inkunabułów[4]

Albertus Magnus, s.

De natura et immortalitate animae. Cum commento. – Epitaphium Alberti Magni (Foenix doctorum...).

Nürnberg, Casp. Hochfeder, 27 VI 1493, 4°.

Proweniencja: 1) „Ego sum possesor [dalej wydrapane]" (na odwr. k. tyt.); 2) „Ego sum possesor Gabriel Mażarskÿ" (XVII w., na k. tyt.); 3) „Convent[us] Syradiensis S. Stanislai Or din[is] Praedicatoris" (na k. tyt. i na k. A_2); 4) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. 13937 (na k. tyt.).

Oprawa: deski, ½ sk. brąz., tł. ślepe: kompoz. linii i pojed. tłoków, resztki klamry, ślad kateny; na doln. obcięciu tyt. dzieła zapisany inkaustem.

sygn. XV.Q.428.

---

[4] Wykaz inkunabułów wykonano według zasad zawartych w: *Incunabula quae in bibliothecis Poloniae asservantur*, t. 1, cz. 1–2, oprac. M. Bohonos, E. Szandorowska, red. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1970. Spis uporządkowano alfabetycznie. W przypadku oprawy łączonej wzięto pod uwagę pierwszą pozycję z klocka. Przyjęto skróty: aut. – autor; brąz. – brązowy; brun. – brunatny; doln. – dolny; fragm. – fragment; górn. – górny; grzb. – grzbiet; k. ochr. – karta ochronna; k. tyt. – karta tytułowa; kompoz. – kompozycja; marg. – margines; nakl. – naklejka; odb. – odbicie; oderw. – oderwane; okładz. – okładzina; ost. – ostatni; pap. – papier; perg. – pergamin; piecz. – pieczęć; podkl. – podklejka; pojed. – pojedynczy; sk. – skóra; sygn. – sygnatura; tekt. – tektura; tł. – tłoczenie; tyt. – tytuł; uszkodz. – uszkodzony; zabrudz. – zabrudzony; zniszcz. – zniszczony.

Pseudo-Albertus Magnus.
De duabus sapientiis.
[Nürnberg, Casp. Hochfeder, ca 1493/6], 4°.
Proweniencja i oprawa: zob. XV.Q.428.
sygn. XV.Q.429.

Albertus Magnus s.
De intellectu et intelligibili.
[Leipzig, Mart. Landsberg, ca 1489–96], 4°.
Proweniencja: 1) „Ego sum possesor Gabriel Mažarskỳ" (XVII w., na k. tyt. poz. XV.Q.430).
Oprawa: zob. XV.Q.428.
sygn. XV.Q.430.

Rudolphus de Novimagio.
Legenda Alberti Magni. – Iacobus de Gouda: Legenda compendiosa et metrica.
Köln, Io. Koelhoff, 11 IX 1490, 4°.
Proweniencja i oprawa: zob. XV.Q.428.
sygn. XV.Q.431.
UWAGA: [klocek, sygn. XV.Q.428–431].

Alphonsus de Spina.
Fortalicium fidei.
Nürnberg, Ant. Koberger, 25 II 1494, 4°.
Proweniencja: 1) „Conventus Syradiensis" (na k. tyt.); 2) Bibl. Sem. Włocł., XIX/XX w. – sygn. „14658" (na k. tyt. u góry).
Oprawa: deski, sk. brun. (zniszcz.), tł. ślepe prawie niewidoczne; ślady klamer; brak grzbietu.
sygn. XV.Q.532.

Antonius de Bitonto.
Sermones quadragesimales de vitiis.
Venezia, Io. Hamman pro Nic. de Francofordia, 14 II 1499, 8°.
Proweniencja: 1) „Post mortem f[ratris] Laurentij Con[ventu]s Siradien[sis] eidem Con[ven]tui".
Oprawa: perg. biały, podkl. pap., na obcięciu dolnego brzegu tyt.: Serm. Bitontini Quadragesimales, resztki rzemyków do związyw.
sygn. XV.O.54.

Antoninus Florentinus.
Chronicon. P. I–II.
Basel, Nic. Kessler, 10 II 1491, 2°.
Proweniencja: 1) „Iste liber est donatus P[at]ri Francisco a Niezankowice a Venerabili viro D[omi]no Andrea Viktorowski" (na k. B_2 u góry); 2) „Conuentus Syradiensis" (na k. tyt. na pisanym tekście); 3) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „344?" (na nakl. pap. na grzb.).
Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: linie i pojed. tłoki, rejestr introligatorski, skrócony zapis tyt. na doln. obcięciu kart; brak górn. okładz.
sygn. XV.F.916.

Antoninus Florentinus.
Confessionale: Defecerunt, lat. Cum Titulo de restitutionibus.
Strassburg, Mart. Flach, 1499, 4°.
Proweniencja: 1) Zamazana (prawdopodobnie ta sama, co poniżej; na ost. str. klocka XV.Q.245–246); 2) „Marcin Izorbÿski [lub Szorbÿski] [nazwisko i następny wyraz zamazane, nieczytelne] mnich Pleszeviensis [dalej trudne do odczytania]"; 3) „Fr.....[nieczyt.] ... conv. Cracove." (XVI w.); 4) „Pro Conventu Syradiensi" (XVI w., na k. a_4); 5) Bibl. Sem. Włocł., XIX w. – sygn. „c 340".
Oprawa: deski, sk. ciemnobrąz. (zabrudzona), tł. ślepe: kompoz. z linii i pojed. tłoków (słabo widoczne), resztki klamer, ślady okuć; na górn. okładz. część sk. zdarta.
sygn. XV.Q.245.

Nicolaus de Błonie.
Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis oficiis et eorum administrationibus.
Strassburg, Mart. Flach, 1499, 4°.
Proweniencja i oprawa: zob. XV.Q.245.
sygn. XV.Q.246
UWAGA: [klocek, sygn. XV.Q.245–246].

Auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum.
[Lübeck, Typ. Flisci, ca 1480], 2°.
Proweniencja: 1) Prawdopodobnie dominikanie, Sieradz (zob. XV.F.827, 1sza zachow. str.).
Oprawa: deski, brak sk., okładz. górn. ułamana w 2/3, dolna złamana, brak grzb.
sygn. XV.F.826.

Boethius Anicius Manlius Severinus.
De consolatione philosophiae.
[Basel, Mich. Wenssler, non post 1474], 2°.
W Polsce unikat. Druk wczesny, ca 1470.
Proweniencja: 1) „Con[ventus] Sÿradien[sis]" (XVII/XVIII w., na 1szej zachow. k.).
Oprawa: zob. XV.F.826.
sygn. XV.F.827.

Rolewinck Werner.
Fasciculus temporum, lat.
Strassburg, Io. Prüss, 1488, 2°.
Proweniencja i oprawa: zob. XV.F.826.
sygn. XV.F.828.
UWAGA: [klocek, sygn. XV.F.826–828].

Baptista Mantuanus.
De patientia, cum additionibus Heliae Capreoli et Ioannis Taberii.
Venezia, Iac. Pentius, 6 IX 1499, 4°.
Proweniencja: 1) „R.F.P. Foelix Mgr Con[ven]tui Syradien[si] d[edi]t" (na k. tyt.; XVI w.).
Oprawa: deski, sk. ciemnobrąz., tł. ślepe i złocone: kompoz. z linii i motywów zdobniczych; resztki klamer, ślad kateny; górn. okładz. oderwana.
sygn. XV.Q.175.

Bernardus Parmensis.
Casus longi super quinque libros Decretalium.
Lyon, Io. Bachelier, 18 XII 1500, 4°.
Proweniencja: 1) „Liber [dopisane później] datus per Paschalisem [?] [znaczny fragment nieczytelny z powodu zamazania] Anno D[omi]ni 16ti [millesimo sexcenti] men[se] ?" (na k. tyt. poz. XV.Q.521); 2) „Liber Conventus Siradien[sis] Ord[ini]s Praedi[catorum] [dotąd skreślone ukośnymi kreskami] Anno D[omi]ni 1659" (na k. tyt. poz. XV.Q.521, wyżej podobny zapis); 3) „Ks. Chodyński" (zapis i piecz. z końca XIX w.; (na k. tyt. poz. XV.Q.521); 4) Bibl. Sem. Włocł., XIX w. – sygn. „I 113" (na podkl. górn. okładz. i na nakl. pap. na grzb.)
Oprawa: deski, sk. żółtawa, tł. ślepe: na górn. okładz. główka aniołka, tłoczony tyt.: „Casvs Barnardi", ślady rzemyków (XVII w.), brak grzb.
sygn. XV.Q.521.
UWAGA: [klocek, sygn. XV.Q.521–522]; w klocku znajduje się jedna poz. z XVI w.: sygn. XV.Q.522.

Biblia [lat. 1483].

Biblia [lat.], cum additionibus Francisci Monelensis et Quintii Aemiliani. Venezia, Io. Herbort, 31 X 1483, 2°.

Proweniencja: 1) „1598 Ex libris f[rat]ris Cÿprianij salensis cantoris A R[everendo] D[omi]no Petro Vicecust[ode] Senett[ensis]" (na k. a_2 w środkowym marginesie); 2) „Conuent[us] Syradiensis a f[rat]re Cypriano datus 1599" (na k. a_2 u dołu); 3) „Conventus Siradiensis Ordinis Praedicatorum" (na ost. str.); 3) „Ks. Chodyński", XIX w. – odb. piecz. metalowej na k. a_2 obok iniciału i na 3ciej str. od końca); 4) Bibl. Sem. Włocł., XIX w. – sygn. „A 177" (na podkl. górn. okładz. i zielonkawej nakl. pap. na grzb.).

Oprawa: tekt., perg. gładki ciemnozielony, miejscami wytarty, grzb. uszkodzony, na dolnym obcięciu k. tyt.: „Biblia" zapisany inkaustem.

sygn. XV.F.711.

Biblia [lat. 1487].

Biblia [lat.], cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos s. Hieronymi et additionibus Pauli Burgensis replicisque Mathiae Doering. – Nicolaus de Lyra: Contra perfidiam Iudaeorum. P. I.

Nürnberg, Ant. Koberger, 3 XII 1487, 2°.

Proweniencja: 1) „R P F Foelix S. Th. Mgr Con[ven]tui Siradie[nsi]" (na doln. marg. k. a_1); 2) „Ks. Chodyński" (odbicie metalow. piecz. na doln. marg. k. a_1).

Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: m.in. motyw ruty – owocu granatu (na górn. okładz.), tyt. łac. tł. złotem na górn. okładz., resztki okuć (z 10 dwa środkowe) i klamer (górn. zaczepka z motywem stylizowanych liści), ślad kateny, na górn. obcięciu kart zapiski niekt. ksiąg biblijnych wchodzących w skład tego tomu.

sygn. XV.F.1121.

Biblia [lat. 1487].

Biblia [lat.], cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos s. Hieronymi et additionibus Pauli Burgensis replicisque Mathiae Doering. – Nicolaus de Lyra: Contra perfidiam Iudaeorum. P. I.

Nürnberg, Ant. Koberger, 3 XII 1487, 2°.

Proweniencja: 1) „Conuentus Sÿradien[sis] Liber Prima p[ar]s Biblie" (na doln. marg. k. a_1); 2) Bibl. Sem. Włocł., XIX w. – sygn. „A 1" (na nakl. pap. ziel. na grzb.).

Oprawa: deski, sk. brun. b. zniszcz., tł. ślepe słabo widoczne, resztki klamer (górn. zaczepka jednej z motywem kwiatu); brak grzb., górn. okładz. oderw.

sygn. XV.F.1007.

Biblia [lat. 1487].

Biblia [lat.], cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos s. Hieronymi et additionibus Pauli Burgensis replicisque Mathiae Doering. – Nicolaus de Lyra: Contra perfidiam Iudaeorum. P. III.

Nürnberg, Ant. Koberger, 3 XII 1487, 2°.

Proweniencja: 1) „Liber Co[n]uentus Syradien[sis] pars tercia Biblię" (na doln. marg. k. AA_1).

Oprawa: deska, sk. ciemnobrąz. b. zniszcz., tł. ślepe: m.in. motyw ruty – owocu granatu, resztki klamer (górne zaczepki z motywem stylizowanego kwiatka z łodygą i listkiem), ślady okuć; brak doln. okładz. i grzb.

sygn. XV.F.975.

Biblia [lat. 1487].

Biblia [lat.], cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos s. Hieronymi et additionibus Pauli Burgensis replicisque Mathiae Doering. – Nicolaus de Lyra: Contra perfidiam Iudaeorum. P. IV: [Novum Testamentum].

Nürnberg, Ant. Koberger, 3 XII 1487, 2°.

Proweniencja: 1) „Iste est liber co[n]ue[n]tus Siradiensis" (na ost. k.); 2) Bibl. Sem. Włocł., XIX w. – sygn. „A 1" (na ziel. nakl. pap. na grzb.).

Oprawa: brak; zerwana. zost. zwięzy na grzb., zapis tyt. na górn. obcięciu kart.

sygn. XV.F.921.

Biblia [lat. 1487].

Biblia [lat.], cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos s. Hieronymi et additionibus Pauli Burgensis replicisque Mathiae Doering. – Nicolaus de Lyra: Contra perfidiam Iudaeorum. P. IV.

Nürnberg, Ant. Koberger, 3 XII 1487, 2°.

Proweniencja: 1) „R P F Foelix S. Th. Mgr Con[ven]tui Siradien[si]" (na doln. marg. k. a_1); 2) „Ks. Chodyński" (odbicie metalowej pieczątki na górn. marg. k. a_1).

Oprawa: deski, sk. brąz. tł. ślepe: m.in. motyw ruty – owocu granatu, resztki okuć (z 10 pozostały dwa środkowe) i klamer (zaczepki z gwiazdkami); brak grzb.

sygn. XV.F.1118.

Biblia [lat. 1497].

Biblia latina cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos s. Hieronymi et additionibus Pauli Bur-

gensis replicisque Mathiae Doering. – Nicolaus de Lyra: Contra perfidiam Iudaeorum. P. III.

Nürnberg, Ant. Koberger, 6 IX 1497, 2°.

Proweniencja: 1) „RPF Foelix S. Th. Mgr Con[ven]tui Siradien[si]"; 2) Bibl. Sem. Włocł., XIX w. – sygn. „[A] 281" (na podkl. górn. okładz. – oderw.).

Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: na górn. okładz. m.in. kompoz. z linii i jednego tłoka – lilijki (zob. poz. XV.F.1179), resztki prostych klamer i ślad kateny (na górn. brzegu doln. okładz.), na grzb. nakl. pap. z tyt., podkl. okładz. oderwane; grzb. b. zniszcz.

sygn. XV.F.1180.

Biblia [lat. 1497].

Biblia latina cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in omnes prologos s. Hieronymi et additionibus Pauli Burgensis replicisque Mathiae Doering. – Nicolaus de Lyra: Contra perfidiam Iudaeorum. P. IV.

Nürnberg, Ant. Koberger, 6 IX 1497, 2°.

Proweniencja: 1) „Hunc librum legebat Fr. Anthonius Czochrowius a Leopo[li]" (na odwr. k. a_1); 2) „RPF Foelix S. Th. Mgr Con[ven]tui Syradien[si]" (na k. a_1); 3) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „A 281", „10537" (na odwr. górn. deski, na k. a_1 i na nakl. pap. na grzb.).

Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: na górn. okładz. w środku kompoz. z linii i jednego tłoka – lilijki, resztki prostych klamer i ślad kateny na ost. kartach, na górn. obcięciu kart uproszczony zapis tyt.; brak ¾ doln. deski i grzb.

sygn. XV.F.1179.

Bernardus Claravallensis, s.

Sermones super Cantica canticorum.

Rostock, Fratres Domus Horti Viridis, 28 VII 1481, 2°. Var. A.

Proweniencja: 1) „F[rat]ris Georgij de Con[ventu] Crac[oviensi]s donatus a venerando patre Nicolao / vicario ecc[lesi]e metropolitane Leopolien[sis] de mosciska 1516" (na górn. marg. pocz. dzieła); 2) „Conuentus Sÿradiensis" (na 1szej k. druku, u góry w tekście); 3) „Ks. Chodyński" (odbicie metalow. piecz. na górn. marg. 1szej k. druku i na przedost. str.); 4) Bibl. Sem. Włocł., XIX w. – sygn. „B 26" (na górn. k. ochr.).

Oprawa: mnisza, deski, sk. brąz., tł. ślepe: linearne i tłok z motywem dwugłowego orła, resztki klamer (górne zaczepki z kompoz. kwiatków i listków – rzadko spotykane), zapis tyt. na doln. obcięciu kart, brak podkl. okładz.

sygn. XV.F.1110.

Bonaventura, s.
Breviloqium.
[Leipzig, Greg. Böttiger, ca 1495], 4°.
Proweniencja: 1) „Ioannes Piglovskkyy" (na górn. k. ochr. klocka XV.Q. 234–238); 2) „Est Conuentus Sÿradien[sis] S[ancti] Sta[nislai] f[ratri] D[o]mi[nic] o" (na k. tyt. poz. XV.Q.234); 3) „Erat Fr[atr]is Dominici Con[ven]t[us] S[an]cte St[anislai]" (na k. tyt. poz. XV.Q.234, na tarczy sygn. drukarza); 4) „Ks. Chodyński" (piecz. XIX/XX w., na k. tyt. poz. XV.Q.234); 5) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „b 15" (na odwr. górn. k. ochr.) i „16023" (na górn. k. ochr. i na nakl. pap. na górn. okładz. numeratorem mechanicznym klocka XV.Q. 234–238).
Oprawa: mnisza, deski, sk. brąz., tł. ślepe (radełko z postaciami mitologicznymi), resztki klamry, na doln. obcięciu kart zapis skrócony tyt. dzieła.
sygn. XV.Q.238.
UWAGA: [klocek, XV.Q.234–238]; w klocku cztery pierwsze poz. to druki z XVI w. – XV.Q.234–237.

Elegantiarum viginti praecepta.
[Leipzig, Conr. Kachelofen, ca 1487–95], 4°.
Proweniencja: 1) „R.P.F. Foelix Mgr Con[ven]tui Syradien[sis] [znak nieczytelny]" (na k. tyt. poz. XV.Q.424; także na górn. obcięciu).
Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: kompoz. linii i pojed. tłoków, resztki klamer.
sygn. XV.Q.426.
UWAGA: [klocek, sygn. XV.Q.424–427]; w klocku znajdują się trzy pozycje z XVI w.: sygn. XV.Q.224–425, 427.

Gratianus.
Decretum, cum apparatu Bartholomaei Brixiensis. Ed. Franciscus Monelensis.
Venezia, Io. Herbort, 21 X 1482, 2°. Var. B.
Proweniencja: 1) „Ks. Chodyński" – odb. pieczątki metalow. na k. a_2, w tekście; 2) „Liber Conuentus Sÿradiensis" (na doln. marg. k. a_2); 3) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „III 1768" (na podkl. górn. okładz.).
Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe słabo widoczne, resztki klamer (górne zapinki z motywem stylizowanego liścia rośliny), ślady okuć, ślady nakl. pap. na grzb.; górna okładz. oderwana, grzb. b. zniszcz.
sygn. XV.F.1257.

Gregorius IX, papa.
Decretales, cum glossa Bernardi Parmenensis (Bottoni).

Basel, Mich. Wenssler, 15 III 1482, 2°.
Proweniencja: 1) „Decretales M[a]g[ist]ri Petri de jlkusch compa[ra]te iiii flore-(nis) / et 1 orth. / Anno Dolm[in]i 1484" (na górn. k. ochr. u góry); 2) „Liber Conuentus Sÿradiensis" (na doln. marg. k. a_1); 3) „Ks. Chodyński" – odbicie pieczątki metalowej na k. a_1 w miejscu przeznacz. na inic.); 4) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „II 979" (na podkl. górn. okładz.) i „I 959" (na podkl. górn. okładz. i na nakl. pap. na grzb.).
Oprawa: deski, sk. ciemnobrąz., tł. ślepe, z 10 okuć z guzami pozostały tylko dwa środkowe, resztki klamer (górna zapinka ze stylizowanym motywem roślinnym), nakl. pap. i ich resztki na grzb. i na górn. okładz.
sygn. XV.F.1228.

Gritsch Ioannes.
Quadragesimale.
[Nürnberg], Ant. Koberger, [14]81, 2°.
Proweniencja: 1) „Liber fratris Bernhardj de Lancitia Lectorib[us]" (XV/XV w., na górn. marg. 1szej zachow. k., słabo czytelne); 2) „fr Martinus / 1554" (na odwr. górn. deski); 3) „frater Liboraczki" (na odwr. górn. deski); 4) „Liber co[n]uentus Syradiensis" (na doln. marg. 1szej k. zasadniczego tekstu i podobne na 1szej zachow. k. z dod.: S. S. / 290).
Oprawa: deski, sk. jasna barwiona na czerwono, z powodu zabrudz. wygląda jak brun., ślady 10 guzów, na górn. okładz. resztka nakl. pap. prawdopodobnie z tyt. dzieła, na grzb. dwie nakl. pap. z nieczytelnym tekstem; okładz. górn. i doln. oderwane.
sygn. XV.F.1143.

Duranti Guillelmus.
Rationale divinorum officiorum.
Nürnberg, Ant. Koberger, 6 XI 1481, 2°.
Proweniencja i oprawa: zob. XV.F.1143.
sygn. XV.F.1144.
UWAGA: [klocek, sygn. XV.F.1143–1144].

Gritsch Ioannes.
Quadragesimale.
[Nürnberg], Ge. Stuchs, 1488, 4°.
Proweniencja: 1) Całkowicie zamazana (na podkl. górn. okładz. u góry); 2) „Hic liber est dom[ini] Alberti [zamazane] et constat 1 marca[m] 1515" (na podkl. górn. okładz.); 3) „R.P.F. Foelix M[a]g[iste]r Contui Syradien[si] d[edi]t" (na k. a_2 w miejsu inic.).

Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: kompoz. z linii i pojed. tłoków, resztki klamer i okuć, ślad kateny; zapis tyt. inkaustem na doln. obcięciu.
sygn. XV.Q.539.

Herolt Ioannes.
Sermones Discipuli de tempore et de sanctis cum promptuario exemplorum et de Beata Maria Virgine.
Strassburg, [typ. Paludani], 1484, 2°.
Proweniencja: 1) „C. Siradiensis" (na doln. marg. 1szej zachow. k. tekstu, słabo widoczna z powodu zabrudzenia).
Oprawa: deski (górna deska odłamana w połowie), półskórek jasny, zniszcz.
sygn. XV.F.800.

Homiliarius doctorum a Paulo Diacono collectus.
Nürnberg, Ant. Koberger, 30 IX 1494, 4°.
Proweniencja: 1) „F[rater] Chrisostom[us] q[ui] e[u]m [wyraz nieczytelny] apparere sanct[us] circa [wyraz skreślony] trium suam debit ea[m] austar[us] circa alioru[m] benign[us]" (na ost. str. na dole; ślad zapisu, prawdopodobnie proweniencyjnego, pod spodem); 2) „Conuen[tus] Syradiensis" (na k. a_2 u dołu).
Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe niemal całkowicie zatarte, ślady klamer.
sygn. XV.Q.544.

Iacobus de Voragine.
Legenda aurea.
Strassburg, [Typ. Jordani = Ge. Husner], 25 et 23 II 1489, 2°.
Proweniencja: 1) „Ex cathalogo Librorum Petri Przygoda Can[oni]ci Syradiensi" (na odwr. ost. k. „Tabula"); 2) „Post fata sup[er] scripti Adm[odum] R[everen]di P[at]ris emit apud Successores P[ate]r Atanasus Michael Minkisiewicz Con[ventus] Ord[inis] P[raedic]a[to]r[um] Syr[adienis]" (na odwr. ost. k. „Tabula"); 3) Bibl. Sem. Włocł., XIX/XX w. – sygn. „V 3475" (na odwr. górn. deski u góry i nakl. pap. na grzb.).
Oprawa: mnisza, deski, sk. brąz., bez tł., ślady klamer, grzb. uszkodz.; boczny brzeg doln. deski odłamany.
sygn. XV.F.813.

Iacobus de Voragine.
Legenda aurea.
Strassburg, [Typ. Jordani = Ge. Husner], „circa" 12 V 1496, 2°.

Proweniencja: 1) „Anno Salutis n[ost]rae 1572, die 23 Iulii, Franciscus Siradianus Trinit[atis] S[an]ctae praebendarius hoc opus Eccl[esi]ae Parochiali o[mn]ium Sanctor[um] Siradien[si] legauit. Cuius pro a[n]i[m]a o[mn]es qui tantu[m] eo libro vel alijs vsi fuerint, p[re]sertim vero praedicatores ordinarij, orare tenebuntur" (na 1szej k. „Tabula"); 2) „Iure me possidet albertus czÿgan Koslieiensis [?] filius Vt unus quisq[ue] suum teneat ne in alioru[m] fortunas impetus sariat" (na podkl. górn. okładz.); 3) Bibl. Sem. Włocł., XIX/XX w. – sygn. „V 3475" (na podkl. górn. okładz. i na nakl. pap. na grzb.).
Oprawa: deski, sk. brąz. (miejscami uszkodz.), resztki klamer (na górn. okładz. zaczepki z ornamentem literniczym).
sygn. XV.F.814.

Iacobus de Voragine.
Legenda aurea.
Nürnberg, Ant. Koberger, 2 IV 1496, 2°.
Proweniencja: 1) „Con[ven]tus Syradien[sis] Ord[inis]s Praedic[atorum]" (XVIII w., na górn. marg. k. a_2); 2) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „9538" (na podkl. górn. okładz. i na nakl. pap. na grzb.).
Oprawa: deski, sk. ciemnobrąz. całkowicie sczerniała, b. zniszcz., ślady klamer. na dolnym obcięciu kart zapis tyt.; grzb. naprawiany.
sygn. XV.F.876.

Iacobus de Voragine.
Legenda aurea.
Nürnberg, Ant. Koberger, 2 IV 1496, 2°.
Proweniencja: 1) „Emptus est hic liber vilnae a quodam [fragm. nieczytelny] gros[is] 24 / in vsu[m] suu[m] a f[rat]re Ambrosio Leopoliensi Anno Do[mi] ni 1568" (na k. tyt.); 2) „F[rat]ris Ambrosÿ Leopoliensis praedic[at]oris emptus 24 gro[sis] poloni A quodu[m] cumano vilnae 1569" (na k. a1 przy inic.); 3) „quem donauit f[ratri] Foelici Siradien[si] p[ro]tunc pro/uintiali ect [et cetera ?] Anno Do[mi]ni 1592 qederni" (inną ręką, na k. tyt. pod prow. 1); 4) „R.P.F. Foelix Mgr Con[ven]tus Syradiensis [wyraz nieczytelny]" (na k. tyt.); 5) „Ks. Chodyński" – piecz. XIX w. (na k. tyt.); 6) Bibl. Sem. Włocł., XIX/XX w. – sygn. „VI 5618" (na podkl. górn. okładz. i na nakl. pap. na grzb.).
Oprawa: tekt., sk. brun., ślady tł. ślepych, ślady wiązań, na dolnym obcięciu kart ślad zapisu tyt.
sygn. XV.F.645.

Lochmaier Michael.
Sermones de sanctis. – Paulus Wann: Sermones XXIII.

Hagenau, Henr. Gran pro Io. Rynman, 25 VII 149[7], 2°.
Proweniencja: 1) „Sum Nicolaj Vÿla in V ... emptus p[ro] XXVII grosij 1528"; 2) „Mathias Ruszkÿ" (pocz. XVI w., na podkl. górn. okładz.); 3) „Ego Fr. Sebastianus Międzyrzecci con. Lubline[nsis] emi hu[n]c libru[m] a F[rat] re Floriano 1606" (na k. tyt. i k. a_2); 4) „Ego f[rate]r Raymundi Lorkowjci P[er] Guardianum] Con[ventus] Siradie[nsis] emptus a Sebastiano Międzyrzeczensi Con. Lublin[ensi] fl. 2" (XVII w., na k. tyt.).
Oprawa: deski, sk. brun. tł. ślepe: linie i pojed. tłoki.
sygn. XV.F.716.

Lochmaier Michael
Sermones de sanctis. – Paulus Wann: Sermones XXIII.
Hagenau, Henr. Gran pro Io. Rynman, 25 VII 149[7], 2°.
Proweniencja: 1) „F. Jeremis Henricij? de Con[ven][tv] Leo[polen][si]" (na k. tyt.); 2) „F. Foelici Serkol[us] A.D. 1544" (na k. tyt.); 3) „R.P.F. Foelix Mgr Co-n[ven]tui Syradien[si] [znak nieczytelny]" (na k. tyt.).
Oprawa: deski, tł. ślepe: linie i pojed. tłoki, i złoc. (tylko tyt. na górn. okładz.), resztki klamer (na górn. okładz. zaczepki z ormanentem literniczym) i dwa okucia (środkowe) z 10 pierwotnych, ślad zapisu na górn. obcięciu kart; brak grzb. i połowy doln. okładz., górn. okładz. oderwana.
sygn. XV.F.750.

Marchesinus Ioannes.
Mammotrectus super Bibliam.
Venezia, Nic. Jenson, 23 IX 1479, 4°.
Proweniencja: 1) „Convent[us] Sÿradiensis" (na k. a_6).
Oprawa: brak (była, ale została zerwana, pozostały zwięzy).
sygn. XV.Q.449.

Martinus Polonus
Margarita decreti seu Tabula Martiniana.
Strassburg, [Typ. Jordani = Ge. Husner], 1 IX 1486, 2°.
Proweniencja: 1) „Liber conventus Sÿradien[sis]" (na doln. marg. k. a_1); 2 „Ks. Chodyński" – odbicie metalow. piecz. na k. a_1 w miejscu inic.); 3) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „I 63" (na górn. marg. k. a_1 i na nakl. pap. na grzb.)
Oprawa: deski, sk. ciemnobrąz., tł. ślepe: linie i pojed, tłoki, resztki klamer (górne zaczepki z ormementem kwiatowym i literniczym), zapis tyt. dzieł klocka na dolnym obcięciu kart, brak podkl.; grzb. uszkodz.
sygn. XV.F.941.

Vocabularius iuris utriusque.
Strassburg, [Typ. Jordani = Ge. Husner], 16 IX 1486, 2°.
Proweniencja i oprawa: zob. XV.F.941.
sygn. XV.F.942.

Andreae Ioannes
Super arboribus consaguinitatis, affinitatis et cognationis spiritualis et legalis una cum exemplis et aenigmatibus.
[Strassburg, Henr. Knoblochtzer, ca 1483], 2°.
Proweniencja i oprawa: zob. XV.F.941.
sygn. XV.F.943.
UWAGA: [klocek, sygn. XV.F.941–943].

Meffreth.
Sermones de tempore et de santis, sive Hortulus reginae. P. II.
Basel, Nic. Kessler, 20 I 1487, 2°.
Proweniencja: 1) „Con[ventus] Siradien[sis]" (na k. aa_2, u góry w tekście); 2) „Ku / 309" (zapewne zapis niemiecki z II wojny światowej, ołówkiem na górn. podkl.).
Oprawa: deski, sk. ciemnobrąz., tł. ślepe (m.in. motyw ruty – owocu granatu), resztka klamry (zaczepka z ornamentem literniczym), na doln. obcięciu kart. zapis tyt.; brak połowy skóry na grzb. i na górn. brzegu doln. okładz.
sygn. XV.F.1031.

Meffreth.
Sermones de tempore et de santis, sive Hortulus reginae. P. II.
Basel, Nic. Kessler, s. a. [1488], 2°.
Proweniencja: 1) „Conventus Siradien[sis] 1505" (na podkl. górn. okładz., kilkakrotnie na k. tyt. i na doln. marg. k. Aa_2).
Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: linie i pojed. tłoki, resztki okuć (jedno środkowe na górn. okładz. i ślady pozostałych) i klamer (górne zaczepki z motywem literniczym), zapis aut. i tyt. na dolnym obcięciu kart; brak ¾ doln. okładz. i grzb.
sygn. XV.F.1109.

Nicolaus de Błonie.
Sermones de tempore et de sanctis, sive Viridarius. [P. 1].
Strassburg, [Typ. Jordani = Ge. Husner], 22 XI 1494, 2°.

Proweniencja: 1) Litery: G S tłocz. na górn. okładz.; 2) „Georgius Rosenzweigk est posessor huius libelli" (XVI w., na podkl. górn. okładz., na górn. k. ochr. i na podkl. doln. okładz.); 3) „Conuentus Siradiensis S[ancti] Stanislai" (XVII w., na górn. k. ochr. i podobna na jej odwrociu); 4) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „14712" (na górn. k. ochr. i na nakl. pap. na górn. okładz. numeratorem mechanicznym).
Oprawa: deski, sk. żółtawa, tł. ślepe: linie, pojed. tłoki, tyt. i rok oprawy: MDXXXX [1540], obicia blaszane na brzegach okładzin, resztki klamer; dolna deska pęknięta.
sygn. XV.F.771.

Nicolaus de Błonie.
Sermones de tempore et de sanctis, sive Viridarius. [P. I].
Strassburg, [Typ. Jordani = Ge. Husner], 22 XI 1494, 2°.
Proweniencja: 1) „Anno Salutis n[ost]rae 1572, die 23 Iulii, Franciscus Siradianus artium Bac[alaureus] atq[ue] spiritualium professor, Eccl[esi]ae Trinitatis S[an]ctae Castri Siradien[sis] praebendarius pestifero t[em]p[or]e moviturus, inter alia multa emset[is] g[e]n[er]is opera, Eccl[esi]ae Parochiali o[mn]ium S[an]ctor[um] Siradien[sis] legauit. Cuius pro anima o[mn]es qui tantu[m] eo libro vel alijs vsi fuerint, p[re]sertim vero praedicatores ordinarij, orare tenebuntur" (na odwr. k. tyt.).
Oprawa: brak, został tylko fragm. sk. z górn. okładz., brąz., tł. ślepe: linie i pojed. tłoki, w tym motyw ruty – owocu granatu, ślady klamer; widoczne zwięzy na grzb.
sygn. XV.F.815.

Niavis Paulus.
Latinum idioma pro parvulis editum.
Leipzig, Melch. Lotter, 1499, 4°.
W Polsce unikat.
Proweniencja: zob. XV.Q.294.
Oprawa: tekt., sk. brąz. gładka, tł. ślepo potrójne linie na brzegach.
sygn. XV.Q.286.

Modus servandus in executione seu pro secutione gratiae expectativae.
[Roma, Euch. Silber, 1482–93], 4°.
Unikat.
Proweniencja: zob. XV.Q.294.
Oprawa: zob. XV.Q.286.
sygn. XV.Q.293.

Modus vacandi beneficiorum.
[Roma, Euch. Silber, 1482–93], 4°.
Unikat.
Proweniencja: Wiele zapisek świadczących o częstym przechodzeniu tej księgi z rąk do rąk. Ze słabo czytelnych zapisek udało się wyłowić podane poniżej. Wydaje się także dotyczących sieradzkiego konewentu. 1) „Cosmjnsky Philippus clericus Poznanien[si]s suisq[ue?]" (pocz. XVI w. na ost. str. u dołu druku poz. XV.Q.294); 2) „Joanni chirowski, Johannei de Kyernosia" (tamże); 3) „Nicolaus de Mnischewo clericalis Plocen[is] Archidiaconus varschouie-[nsis]"; 4) „Joannes kyern[osiensis] de Goshin [Gostyń ?] p[ro]pter [udarte] Gneznen[sis]" (tamże).
Oprawa: zob. XV.Q.286.
sygn. XV.Q.294.
UWAGA: [klocek, sygn. XV.Q.285–294]; w klocku znajduje się siedem poz. z XVI w.: sygn. XV.Q.285 i 287–292.

Petrus de Palude.
Sermones Thesauri novi de tempore.
Strassburg, [Typ. Paaludani], 1483, 2°.
Proweniencja: 1) „Anno D[omi]ni 160sexto 19 Martÿ / D[omi]nica Palmar[um] Hu[n]c libru[m] / Adm R. D. Mathias / Pleban[us] in Subin mi[hi] / P.F. Francisco Brestensi / p[ro] tu[n]c Praedicatori Znensi / ex gra[tia] Sua in spem aeternae / mercedis dedit, oret[u]r / pro eo" (na 1szej k. zasadn. tekstu w miejscu przeznaczonym na inic.); 2) „Fr Francisc[us] Bresten[sis] Con[ven]t[us] Sÿradiensis sibi [wyraz przekreślony] impat[rat] 1606" (na doln. marg. 1szej k. zasadn. tekstu) oraz tłocz. litery: „FFB/1607/CSOP" na sk. górn. okładz.
Oprawa: deski, sk. brąz. (b. zniszcz. i podarta), tl. ślepe (linie na górn. okładz. i kompoz. pojed. tłoków na dolnej okładz.) i złocone (na górn. okładz. plakieta z głową Chrystusa i wersalikowym napisem w owalnym otoku: „Iesvs Christ[vs] Fili[vs] Dei Vivi Salvator mvndi Rex regvm et Dominvs dominantivm", litery obok otoku: „FFB/1607/CSOP" cztery arabeski i linie ozdobne; na doln. okładz. plakieta ze sceną Ukrzyżowania i wersalikowym napisem w owalnym otoku: „Christvs factvs est pro nobis obediens vsq[ve] ad mortem, mortem avtem crvcis"), resztka jednej prostej klamry, ślad drugiej, zap. tyt. na doln. obcięciu kart; na doln. okładz. sk. oddzielona od deski.
sygn. XV.F.896.

Philelphus Franciscus.
Epistolae.
[Basel, Io. Amerbach, ca 1496], 4°.

Proweniencja: 1) „Con[ven]tus Syradien[sis]" (na k. a_2).
Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: linie i pojed. tłoki, resztki klamer.; grzb. uszkodz.
sygn. XV.Q.523.

Privilegia et indulgentiae Fratrum Mendicantium.
Leipzig, Wolfg. Stöckel, 1498, 4°.
Proweniencja: 1) „Con[ven]tus Sÿradien[sis] Ord[inis] Praed[icatorum]" (na k. tyt. poz. XV.Q.457); 2) Bibl. Sem. Włocł., XIX/XX w. – sygn. „II 5985" (na podkl. górn. okładz.).
Oprawa: deski, sk. ciemnobrąz. całkowicie sczerniała, tł. ślepe: linie, radełka (m.in. z postaciami mitologicznymi, sygn. rytownika: IT), resztki klamer; brak grzb.
sygn. XV.Q.461.
UWAGA: [klocek, sygn. XV.Q.457–461]; w klocku znajdują się cztery poz. z XVI w.: sygn. XV.Q.457–460.

Pseudo-Albertus Magnus.
Compendium theologicae veritatis.
Venezia, Greg. Dalmatinus et Iac. Britannicus, 1 IV 1483, 4°.
Proweniencja: 1) „Ecce iste liber est Conventus Siradiensis" (XVIII w.; na doln. wykl.).
Oprawa: tekt., sk. żółta bez tłoczeń (b. zabrudz.), ślady klamer.
sygn. XV.Q.226.

Pseudo-Bonaventura.
Sermones de tempore et de sanctis.
Reutlingen, [Io. Otmar], „autumni tempore" 1484, 2°.
Proweniencja: 1) „Con[ven]tus / Syradiensis / S. Stanislai" (na końcu „De tempore", k. z_8, na prawym marg.; Sieradz – dominikanie).
Oprawa: deska, sk. tł. ślepe, okucie środkowe z guzem i ślady czterech okuć narożnych, resztki klamer, zapis tyt. na dolnym obcięciu kart; brak górn. okładz. i grzb.
sygn. XV.F.953.

Pseudo-Thomas de Aquino.
De vitiis et virtutibus, sive Quaternarius.
[Leipzig, Conr. Kachelofen, post 1485 ante 1491], 4°.
Proweniencja: 1) „Ecclesia Hospitalis p[re] Lovyci [?]" (na k. tyt.); 2) „Ex libris P[atris] Mathiae Bjelski P[rae]dicatoris et Notarii C[onventus] Siradiensis"

(XVII w., na podkl. górn. okładz.); 3) „Hic liber donatus ab AdM[o]dum reverendo D[omi]no [wyraz nieczytelny] Stanislao Pandecki curato Małynensi pro Convento Lutomiriensi PP. RR[Reformatorum]" (XVII w., na podkl. gór. okładz.).

Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: linie i pojed. tłoki, w tym z motywem ruty (owocu granatu), resztka klamry.

sygn. XV.Q.323.

Speculum exemplorum.
Strassburg, [Typ. Jordani = Ge. Husner], 4 III 1487, 2°.

Proweniencja: 1) „Convent[us] Siradiensis Ordinis Praedicat[orum]" (XVII/XVIII w., na doln. marg. 1szej zachow. k., na k. a_2 i k. b_8).

2) Bibl. Sem. Włocł., XIX w. – resztka ziel. nakl. pap. ze śladem sygn. na grzb.

Oprawa: deska, sk. brąz. brak, ślady klamer.; brak górn. deski i grzb.

sygn. XV.F.922.

Speculum exemplorum.
Strassburg, [Typ. Jordani = Ge. Husner], 4 XII 1495, 2°. Var. A.

Proweniencja: 1) „ffratris Stanislai de Sznea" (na podkl. górn. okładz. oraz podobna kilkaktrotnie na k. tyt.); 2) „Conuentus Siradiensis" (kilka razy w różnym zapisie na k. tyt. i na doln. marg. k. a_2).

Oprawa: deski, sk. jasna zabrudz., tł. ślepe, ślady klamer.

sygn. XV.F.944.

Thomas de Aquino, s.
Commentaria in omnes Epistolas s. Pauli. Ed. Petrus de Bergamo.
Basel, Mich. Furter pro Wolfg. Lachner, 16 X 1495, 2°.

Proweniencja: 1) „F[rate]r Laure[n]cius de Co[n]ue[n]tu / Posnanien[si] Pre[dicatorum] / 1565" (na ost. zadruk. str.); 2) „R.P.F. Foelix S[anctae] Th[eologiae] Mgr Con[ven]tui / Syradien[si] ddt [dedit]" (na k. a_2 w miejscu inicjału).

Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: linie i pojed. tłoki, okucie z guzem na doln. okładz., na doln. obcięciu kart. zapis aut. i tyt.; obie okładz. w znacznej części odłamane.

sygn. XV.F.1054.

Thomas de Aquino, s.
Opuscula (51). Ed. Paulus Soncinas.
Milano, Ben. et Io. Ant. de Honate, 1488, 2°.

Proweniencja: 1) „R. P. F. Foelix STL Mgr Con[ven]tu Syradiensis O[rdinis] P[raedicatorum]" (na górn. marg. 1szej k. tekstu); 2) „Con[ven]tus Siradiensis S. Stanislai" (na górn. k. ochr.); 3) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „9477" (zob. poz. XV.Q.349[b]).

Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: m.in. motyw ruty – owocu granatu, pojed. tłoki z motywem pelikana i rozetki, środkowe okucia z guzami (górne i dolne), resztki klamer (górne zaczepki z ornamentem literniczym), na górn. brzegu doln. okładz. ślad kateny, na górn. obcięciu kart zapis tyt., brak podkl.; pęknięta dolna deska została później sklejona, oprawa oczyszczona na pocz. XXI w.

UWAGA: na kartce przyklejonej na odwrocie górn. okładz. zapis ołówkiem ręką bibliotekarza ks. Zygmunta Tyburskiego: „9477 – ta sygnatura [była] na wyklejce, a wyklejkami obu okładzin były cztery kartki rzadkiego druku XV w., mianowicie: «Randersacker Jacobus, Practica Cracoviensis, lat. [Nürnberg, Ambrosius Huber ?], 1498, 4°. E 26, 125 (germanice)». 18.8.1966 wyklejone i włączone do inkuinabułów pod sygn. XV.Qu (tymczasowa sygn. 349b)".

sygn. XV.F.997.

Thomas de Aquino, s.
Summa contra gentiles, sive De veritate catholicae.
Venezia, Franc. Renner et Nicol. de Francofordia, [1476], 2° + 4°.

Proweniencja: 1) „Convent[us] Sÿradiensis S[ancti] Stnanislai" (na 1szej str., czystej); 2) „Con[ventus] Syradien[sis]" (na 1szej k. właściwego tekstu u dołu); 3) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „14653".

Oprawa: deski, sk. żółta bez tł., ślady guzów i kateny, 1 pasek z okuciem do zapinania na kołeczek mosiężny na wierzchu górn. okładz., drugiego paska resztki; na dolnym obcięciu zapisany inkaustem skrócony tyt.

sygn. XV.Q.541.

Vincentius Ferrerius, s.
Sermones de tempore et de sanctis. P. I–III.
Nürnberg, Ant. Koberger, I) 1492, II) 31 VIII 1492, III) 28 VI 1492, 2°.

Proweniencja: 1) „Bartholomeus Petricovien[sis] Altarista [wyraz nieczytelny] Anno D[omi]ni 1633" (na k. tyt.); 2) „Patri Foelicis Poznaniensis; 3) „Ego Fr Petrus Foelicis Jatxov nunc uendidisse hunc libru[m] Fr[ratre] Bernardo Harbracio ac[c]epi" (na odwr. k. tyt.); 4) „Post Mortem F. Laurentÿ Con[ven]tu [udarte: Siradiensis] eidem Con[ven]tui [udarte: Siradiensi]" (na górn. marg. k. $q\zeta_2$ – druga karta (recto) w składce q); 5) „Conventus Siradiensis Ordinis Praedicatorum S. Stanislai E[pisco]pi et Mart[yris]" (na doln. marg. k. qζ2).

Oprawa: tylko w perg.; zniekształcona.

sygn. XV.F.851.

Vincentius Ferrerius, s.
Sermones de tempore et de sanctis. P. I, III.
Strassburg, [Typ. Jordani = Ge. Husner], I) 1493, III) 31 I 1494, 2°.
Proweniencja: 1) „Anno [wyraz nieczytelny] 1603 Stephanus Rogoznensis Fr[atr] i Francisco Bresten[si] C[onventui] S[iradiensi] O[rdinis] Praed[icatorum] in pigno amoris et muneris [?] donavit" (na k. a1 i litery: F F B C S O P tłocz. na górn. okładz.
Oprawa: deski, sk. brąz., tł. ślepe: m.in. motyw arabeski na górn. okładz. i radełko o motywie biblijnym na doln. okładz.: Moses, Davit, Petrvs, Pavlvs, Salvator; i złocone (tylko plakieta z głową Chrystusa i wersalikowym napisem w owalnym otoku: „Iesvs Christ[vs] Fili[vs] Dei Vivi Salvator mvndi Rex regvm et Dominvs dominantivm", lilijki i litery: F F B C S O P [Frater Franciscus Brestensis Conventus Siradiensis Ordinis Praedicatorum] na górn. okładz.), ślady klamer, zapis tyt. na dolnym obcięciu kart.
sygn. XV.F.860.

Wann Paulus.
Sermones de tempore.
Hagenau, Henr. Gran pro Io. Rynman, 1497, 2°.
Proweniencja: 1) „Conventus Syradiensis Ord[ini]s Predicatorum Pro Bibliothecam" (na k. a_2 u góry); 2) „Pro Bibliothecam Novitiatus Syradien[sis] Anno D[omi]ni 1748 die 22 Januarii" (trzy razy na górn. k. ochr.); 3) Bibl. Sem. Włocł., XX w. – sygn. „11088" (na podkl. górn. okładz.).
Oprawa: tekt., sk. brąz. bez tł.; brak doln. okładz. i grzbietu.
sygn. XV.F.658.

Lochmaier Michael.
Sermones de sanctis. – Paulus Wann: Sermones XXIII.
Hagenau, Henr. Gran pro Io. Rynman, 25 VII 149[7], 2°.
Proweniencja i oprawa zob. XV.F.658.
sygn. XV.F.659.
UWAGA: [klocek, XV.F.658–659].

INCUNABULA FROM THE FORMER DOMINICAN COLLECTION IN SIERADZ AT THE LIBRARY OF THE HIGHER THEOLOGICAL SEMINARY IN WLOCLAWEK

Keywords: incunabula, Dominicans, Sieradz, library, Higher Seminary, Włocławek.

Abstrakt: The purpose of this article is to present the incunabula from the library of the former Dominican monastery in Sieradz, currently housed at the Library of the Higher Theological Seminary in Wloclawek (LHTSWl). This collection consists of 64 volumes. These include 41 incunabula bound as individual works, 16 bound in composite volumes ("Klötze"), and 7 bound together with 16th century early printed books. They were issued in the following formats: *in folio* [2°] – 41, *in quarto* [4°] – 21, *in octavo* [8°] – 1, and one in a combined 2°/4° format. The majority of the incunabula from the Sieradz convent feature wooden-board bindings (51), while others are bound in paperboard (8) or parchment (2), and three lack bindings. The incunabula arrived at the library of the Sieradz Monastery of the Preachers through various channels. These included donations from private individuals, primarily Feliks of Sieradz, Gozdawa coat of arms, also known as Feliks of Wierzbno, prior of the local Dominican monastery and the Polish Provincial, and others, as well as purchases.

Sections: [Introduction] > 1 Brief description of the incunabula collection > 2 List of incunabula.

BIBLIOGRAFIA

Incunabula quae in bibliothecis Poloniae asservantur, t. 1, cz. 1–2, oprac. M.Bohonos, E. Szandorowska, red. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1970.

Iwańska-Cieślik B., *Biblioteka kapituły katedralnej we Włocławku*, Bydgoszcz 2013.

Rulka K., *Inkunabuły w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych", 2(1996), nr 1–2, s. 58–65.

Rulka K., *Księgozbiory historyczne w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku*, KDWł, 75(1992), nr 7–12, s. 269–291.

Rulka K., *Wokół słowa drukowanego i pisanego*, Miłkowice 2016.

Stolarczyk T., *Analecta dominiciana. Szkice z dziejów Zakonu Braci Kaznodziejów w Polsce środkowej (XIII–XVIII w.)*, Wieluń 2016.

Wierzchowski G., *Dzieje klasztoru dominikanów w Sieradzu. Od lat 30 XIII wieku do 1864 roku*, Sieradz 2012.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 652–671
10.52404/ttnwloc.stwl.28.32

KS. KAMIL KĘSIK [a,@]
0000-0003-3824-1101
[a] Wieluńskie Towarzystwo Naukowe, ul. Reformacka 3, 98-300 Wieluń, łódzkie, PL
[@] Achimos@Interia.PL

„DOBRE POWAŻANIE JEST LEPSZE NIŻ ZŁOTO I SREBRO” Życie społeczne i religijne w parafii kłobuckiej na tle relacji ks. Ignacego Jarnuszkiewicza z rodziną Lemańskich

Słowa kluczowe: Zagórze, Ignacy Jarnuszkiewicz, parafia, Kłobuck, Lemańscy.

Abstrakt: Upowszechnienie praktyk religijnych wśród społeczeństwa Królestwa Polskiego zdecydowanie rozwinęło się w pierwszej połowie XIX wieku. To zjawisko potwierdzają akta wizytacji dziekańskich i biskupich w parafiach diecezji kujawsko-kaliskiej. Przejawy obojętności religijnej wypływały ze środowisk dworskich i urzędniczych. W przypadku parafii w Kłobucku, w której proboszczem w latach 1838–1885 był ks. Ignacy Jarnuszkiewicz, poziom gorliwości religijnej wiernych był zadowalający. Cieniem na relacjach społecznych i religijnych kładła się postawa właścicieli dóbr zagórskich – Benedykta Lemańskiego i jego syna Edwarda, którzy posiadając pokaźny majątek, cechowali się autorytarnym traktowaniem podległych im włościan. Z taką postawą wobec swoich parafian nie zgadzał się proboszcz, który również stał się obiektem drwin z ich strony i deprecjonowania pozycji Kościoła i stanu duchownego. Rozwój działań powstania styczniowego doprowadził do zakończenia trudnego okresu dla społeczności Kłobucka, kiedy oddziały kpt. Józefa Oksińskiego dokonały samosądu na znienawidzonym tyranie Edmundzie Lemańskim. Tragiczne wydarzenie pozwoliło włościanom odczuć ulgę i rozpocząć budowanie przyjaznego środowiska dla życia społecznego i religijnego.

KS. KAMIL KĘSIK (1986–); 2011, kapłan archidiecezji częstochowskiej; 2011, mgr: teologia (UPJPII, Kraków); 2017, dr nauk teologicznych: historia Kościoła (UO, Opole); zainteresowania naukowe: okres nowożytny w historii Kościoła i historii powszechnej.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. „Władcy" państwa zagórskiego – Benedykt i Edward Lemańscy > 2. Po drugiej stronie barykady – ks. Ignacy Jarnuszkiewicz > [Podsumowanie].

Trzydziestoletni okres zarządu dobrami zagórskimi, zwanymi „państwem zagórskim" z racji na ponadprzeciętną powierzchnię, przez Benedykta Lemańskiego (1833–1851) i jego syna Edwarda (1851–1863) obfitował w wiele otwartych konfliktów między wspomnianymi feudałami a poddanymi oraz z miejscowym proboszczem ks. Ignacym Jarnuszkiewiczem. Dotychczas opracowane przejścia Lemańskich z włościanami doczekały się ważnego artykułu, jednak wspomniany w nich wątek duchownego był marginalny, w dodatku autor w kilku momentach mylił osobę ojca i syna, co wynikało z niewykorzystania przez autora wszystkich materiałów źródłowych. Dokument indagacyjny z 1844 r. spisany w wyniku toczącej się sprawy sądowej przeciw Benedyktowi Lemańskiemu z powództwa proboszcza o „uwłaczeniu stanowi kapłańskiemu" potwierdza narrację o pejoratywnych stosunkach społecznych Kłobucka oraz poszerza obraz życia religijnego tego okresu. Podstawę niniejszego artykułu stanowią źródła rękopiśmienne dotyczące parafii kłobuckiej z XIX w. znajdujące się w Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej im. ks. Walentego Patykiewicza i akta personalne ks. Ignacego Jarnuszkiewicza z Archiwum Diecezjalnego we Włocławku oraz opracowania tematyczne. Celem nadrzędnym tekstu jest próba doprecyzowania wpływu Lemańskich na relacje międzyludzkie w Kłobucku, które zaprezentował w tekście wydanym w 1979 r. Zdzisław Skwarczyński. Autor pominął ważną rolę ks. Ignacego Jarnuszkiewicza w procesie normalizowania życia społecznego w trakcie niechlubnych lat obecności Lemańskich w Kłobucku. Artykuł nie rości sobie prawa do polemiki z powyższym tekstem, który trąci charakterystycznym dla lat siedemdziesiątych XX w. tonem antyklerykalnym, lecz uzupełnia brakującą narrację o kulturotwórczej roli ludzi Kościoła w tworzeniu ładu społecznego naruszanego żądzą panowania feudałów nad włościanami w okresie przedpowstańczym.

1. „Władcy" państwa zagórskiego – Benedykt i Edward Lemańscy

Okres zarządu włościami zagórskimi przez Lemańskich wbił się klinem między pruskich właścicieli – wpierw Pawła Haugwitza (do 1833 r.), później Guido Henkel von Donenersmarka (od 1865 r.). Benedykt Lemański, podobnie jego syn Edward, nie dorównywali w kulturze osobistej ani

jednemu, ani drugiemu. W taki sposób okres ich panowania w Kłobucku zapamiętali potomni, co znajduje swoje odzwierciedlenie w zachowanej dokumentacji archiwalnej. Benedykt Lemański (1782–1856) urodził się w Wielkiej Wsi k. Buku w Księstwie Poznańskim z rodziców Kazimierza i Joanny z Górskich. W 1808 r. poślubił Mariannę Przeździecką[1]. Doczekali się 11 dzieci: Ludwika, Genowefy, Karoliny, Klemensa, Marianny, Kazimierza, Bolesława, Kamili, Edwarda, Wiktorii, Hilarego (urodzeni w Bronowicach k. Brzezin). Czworo z nich zmarło w okresie niemowlęcym. Najboleśniej w historii Kłobucka zapisał się późniejszy dziedzic tych dóbr – syn Edward (1822–1863). Córki wyszły za majętnych potentatów przemysłowych tego czasu. Poprzez zamążpójście córki Karoliny familia zbratała się z rodziną Jordan-Stojowskich z Krasocina. Córka Marianna zawarła związek małżeński z Piotrem Steinkellerem – warszawskim bankierem i przemysłowcem; po jego śmierci jeszcze dwukrotnie wyszła za mąż w Paryżu z: Christophem Rougetem, następnie z markizem Mariade Sanzillionem. Córka Kamila, zaręczona w latach 1841–1844 z Cyprianem Kamilem Norwidem (na jej cześć przyjął podczas bierzmowania imię Kamil), poślubiła Czesława Biernackiego – właściciela dóbr Lututów k. Wielunia. Syn Edward przejął majątek od ojca Benedykta w 1851 r. i zarządzał nim do swej tragicznej śmierci w 1863 roku[2]. Na bazie dociekań genealogicznych wiadomo, że Lemańscy byli obcymi wobec mieszkańców Kłobucka i prezentowali stanowisko odmienne w sprawie podejścia do duchownych, darzonych przez tutejszych włościan należnym szacunkiem. Buta rodowa, brak samokrytyki oraz znamion jakiejkolwiek pokory powodowały całkowity brak akceptacji tej rodziny przez lokalną społeczność.

W pamięci krewnych Benedykt odznaczał się patriotycznym nastawieniem i twardym charakterem. Został zapamiętany z faktu, że: „posiadał milionową fortunę, wspaniałe Zagórze, z iście królewską rezydencją i miasteczko Kłobuck pod Częstochową”[3]. Z okręgiem częstochowskim związał się w 1814 r., kupując dobra w Poczesnej. Niebawem został sędzią pokoju w Częstochowie i prezesem Zakładów Dobroczynnych w tym samym mieście. Jego dobre imię opierało się bardziej na dokonaniach i zasługach jego ojca – Józefa, który był wyższym oficerem wojsk dawnej Rzeczpospolitej

[1] APCz, Akta Stanu Cywilnego Parafii w Kłobucku (ASCPK), sygn. ASCPK 117, Duplikaty akt urodzonych, zaślubionych i zmarłych parafii miasta Kłobucka z 1856, k. 117.

[2] M. Formanowicz, *Wielkopolskie korzenie Lemańskich herbu Bukowczyk*, „Rocznik Wielkopolskiego Towarzystwa Genealogicznego Gniazdo”, 7(2014), s. 75–76.

[3] M. Kietlińska, *Wspomnienia*, Kraków 1986, s. 47.

Polskiej[4]. W panegiryku pośmiertnym zapisano, że Benedykt cechował się „świetnymi przymiotami umysłu i serca, niezmordowaną czynnością, bystrym rozumem, prawością w postępowaniu i zamiłowaniem szlachetnej i uczciwej pracy". Na owe czasy był zarządcą jednego z największych dóbr ziemskich, jakim było „państwo kłobuckie", ale podkreślano pośmiertnie, że pieniądze nie zbałamuciły mu serca – zawsze działał dla dobra publicznego i ulżenia losowi cierpiącej ludności. „Laudacja" kończy się zwrotem, że „w towarzyskim pożyciu miły, uprzejmy, gościnny i snadno wybaczający urazy, dobry mąż, ojciec i przyjaciel, umiał sobie zaskarbić powszechny szacunek i miłość"[5]. Ten nieposzlakowany obraz zmarłego dziedzica zdecydowanie inaczej prezentują materiały archiwalne, które na jego postawę moralną rzucają diametralnie inne światło. Panujące relacje między nim a poddanymi włościanami unaocznia długoletnia, oschła i zdystansowana znajomość z ks. Ignacym Jarnuszkiewiczem, który od przybycia na probostwo kłobuckie pod koniec 1837 r. różnymi sposobami był wabiony przez Benedykta Lemańskiego do zażyłej znajomości. To w zamyśle dziedzica mogłoby legitymizować jego tyranię i żądzę psychopatycznego panowania nad poddanymi. Benedykt Lemański za punkt honoru postawił sobie uczynić z proboszcza stałego gościa w swoim dworze, przy czym sam odwiedzał plebanię w charakterze „przybywającego dostojnika". Wolał, aby duchowny był jego gościem w charakterze poddanego. Podczas jednego z takich spotkań doszło do sprzeczki między nimi. Dyskusja okazała się niebagatelną w skutkach. Trudno dociec, czy posmakowanie alkoholu ośmieliło dziedzica do wylania swojej żółci, gdyż w tonie aroganckim oznajmił ks. Ignacemu Jarnuszkiewiczowi: „nie znam nikogo z księży poczciwego, bo wszystkich znam jako podłych i brudasów"[6]. Niedługo po tym fakcie proboszcz odwiedzał parafian w Zagórzu z wizytą kolędową, podczas której Benedykt Lemański z niewyjaśnionych powodów dopuścił się jego pobicia i zapowiedział, że niebawem to powtórzy[7].

---

[4] Józef Lemański (1741–1824) – kadet, następnie podoficer, chorąży, porucznik i kapitan sztabowym w IX Regimencie Piechoty Wojsk Koronnych gen. Filipa Nereusza Raczyńskiego. Uczestniczył w insurekcji kościuszkowskiej. Zob. Formanowicz, *Wielkopolskie korzenie Lemańskich herbu Bukowczyk*, s. 68–69.

[5] „Gazeta Warszawska", R. 94(1856), nr 232 z 23 VIII/4 IX 1856, s. 1.

[6] ArDWł, Akta Konsystorza Generalnego Włocławskiego (AKGWł), sygn. AKGWł pers. 189, Wypis urzędowy z Sądu Policji Poprawczej Wydziału Piotrkowskiego, k. 2.

[7] Z. Skwarczyński w swoim artykule z 1979 r. myli fakt pobicia ks. I. Jarnuszkiewicza przez B. Lemańskiego, przypisując ten epizod jego synowi – Edwardowi, lub „zwyczaj" bicia

Od tego momentu ks. Ignacy Jarnuszkiewicz był wyczulony na kontakty z familią Lemańskich, zwłaszcza z seniorem rodu. Nie mógł jednak odmówić udzielenia ślubu jego córce Kamili, która była: „niełądna, słynąca z inteligencji i dowcipu”[8]. Zanim doszło do zaślubin, duchowny podczas jednej z wizyt w pałacu osobiście pytał ją, czy planuje wyjść za Czesława Biernackiego, który niedawno sprzedał w Kaliszu konie swego ojca, rabując wszystkie pieniądze – była to informacja podawana przez lokalną prasę. Kobieta stała wtedy na stanowisku, że nigdy go nie poślubi. Dlatego aktualna chęć zamążpójścia wbiła duchownego w zdumienie[9]. Arogancja Benedykta Lemańskiego w deprecjonowaniu urzędu proboszcza przejawiła się w wysłaniu sług folwarcznych do niego w celu załatwienia formalności ślubnych córki. Ślub Kamili z Czesławem Biernackim odbył się 6 lutego 1844 roku. Proboszcz po zakończeniu obrzędu poprosił nowożeńców i świadków do podpisania aktu małżeństwa[10]. Nie chcąc wchodzić w drogę ojcu panny młodej, po skończonej celebrze oddalił się na plebanię. Siostra panny młodej – Maria Steinkeller usilnie prosiła duchownego, aby jednak zechciał przybyć na obiad weselny. Na plebanię powozem pofatygował się jej mąż, zapewniając proboszcza, że osobiście dopilnuje, aby jego teść nie podejmował jakichkolwiek prób jego zdyskredytowania. Wszystko układało się pomyślnie do zakończenia obiadu, gdy Benedykt Lemański zrobił wymówkę kapłanowi, że nie zjawił się u niego „z powinszowaniami na Nowy Rok”. Ksiądz oznajmił, że w tym czasie od trzech tygodni chorował i czekał na jego wizytę. Ta odpowiedź bardzo go zeźliła i w amoku agresji po raz kolejny wykrzyczał, że: „księża to brudasy i podli ludzie”. Duchowny opuścił dom, ale ponownie Piotr Steinkeller uprosił go, aby wrócił. To był wstęp do eskalacji napięcia. Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz, pełen zniesmaczenia do tego miejsca, poprawiał palcem watę w chorym

duchownych był nieobcy zarówno ojcu i synowi. Zob. Z. Skwarczyński, *Sprawa zagórska*, „Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature” 35(1979), s. 141–42.

[8] Kietlińska, *Wspomnienia*, s. 47.

[9] ArDWł, AKGWł, pers. 189, Tłumaczenie ks. I. Jarnuszkiewicza, k. 62.

[10] Czesław Biernacki (ur. 1822 r.) – był synem Stanisława i Józefy z Korytkowskich, dziedziców dóbr Małkowa i Bartochowa. Czesław był dziedzicem Lututowa z przyległościami. Do aktu ślubu dołączono umowę przedślubną przyjętą przez rejenta okręgu częstochowskiego Ignacego Budrewicza. Świadkami ślubu byli: Hipolit Jordan-Stojowski i Włodzimierz Radoliński ze Zborowa k. Warty. Ponadto wśród gości znaleźli się: ks. Józef Lisiecki z Borowna oraz wikariusz kłobucki ks. Feliks Besler. Małżeństwo rozpadło się przed 1850 r. Zob. APCz, ASCPK 95, Duplikaty akt urodzonych, małżeństw i zmarłych parafii Kłobuck z 1844 r., k. 60–61; ArDWł, AKGWł, pers. 189, Wypis urzędowy z Sądu Policji Poprawczej Wydziału Piotrkowskiego, k. 5.

uchu, co Benedykt Lemański uznał za jego rażącą obrazę. Przy wymianie zdań ksiądz przywołał ich dawną rozmowę na temat posiadania pieniędzy, które dziedzic uważał za szczyt szczęścia, a duchowny studził to stanowisko. Dziedzic w szale nakazał mu ostatecznie opuścić jego pałac, krzycząc, że jego sumienie jest tak czarne jak jego sutanna. Duchowny w całkowitym opanowaniu opuścił miejsce, uważając, że: „powołanie mojego stanu, uczucie własnej godności, wstrzymywały mnie do zrzucenia tej napaści, spokojnie wyszedłem z domu pana Lemańskiego i wróciłem do mojego”[11].

Benedykt Lemański był znany w Kłobucku z butnej postawy, wszczynania awantur i pokrzykiwania. Potrafił zatrzymać na drodze publicznej przypadkowy zaprzęg konny, zrzucić z niego powożącego i zbić go, nie podając powodu takiego pieniactwa. Bicie włościan było przez niego często stosowane, przez co miał z nimi szereg spraw sądowych w sprawach majątkowych i o nadania ziemskie[12]. Przez dwie dekady toczyła się sprawa sądowa wytoczona przez mieszczan i włościan, od których dziedzic żądał płacenia czynszu i osepu. Mieszkańcy stali na stanowisku, że są obywatelami miasta rządowego, dlatego odmawiali płacenia tych danin, co pierwotnie sąd uznał. Nieprawomyślny werdykt nie był po myśli feudała[13]. Szereg tragicznych wydarzeń, które miały miejsce na terenie zarządzanym przez Benedykta Lemańskiego było natychmiast ukrywanych. W 1838 r. doszło do „nagłej” śmierci syna Benedykta Lemańskiego – Bolesława (1818–1838) i służącego dworskiego. Dziedzic nakazał szybko zawieźć zwłoki pod kościół i zażądał ich pochowania. Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz oponował, nakazując odczekać przepisane prawem 48 godzin, po których dokonał pochówku. W listopadzie 1847 r. czterech pracowników dworskich odławiało ryby ze stawu pałacowego. Wszyscy w niewyjaśnionych okolicznościach utopili się. Również w tym przypadku Benedykt Lemański nakazał zawieźć zwłoki do pochówku. Proboszcz usilnie dopytywał się, jaką przyczynę śmierci ma wpisać w akcie zgonu, na co otrzymywał odpowiedź – „śmierć nagła”. Duchowny, czując że doszło do morderstwa, wezwał policję i sąd pokoju. Dziedzic nie mógł mu tego wybaczyć i ostatecznie go znienawidził[14]. Odtąd

[11] Tamże, Wypis urzędowy z Sądu Policji Poprawczej Wydziału Piotrkowskiego, k. 2–4.

[12] Tamże, Tłumaczenie ks. I. Jarnuszkiewicza, k. 58.

[13] B. Lemański w sposób bezprawny ściągał od mieszkańców swojego dominium ok. 270 rubli. Zob. C. Michalski, *W okresie wojen napoleońskich i powstań narodowych*, w: *Kłobuck. Dzieje miasta i gminy (do roku 1939)*, red. F. Kiryk, Kraków 1998, s. 257–258, 268.

[14] ArDWł, AKGWł, pers. 189, Tłumaczenie ks. I. Jarnuszkiewicza, k. 60–61; APCz, ASCPK 83, Duplikaty akt urodzenia, zaślubin i zejść parafii Kłobuck z 1838, k. 207.

opłacał kasjera miejskiego Majewskiego, Stanisława Zarębskiego – „znanego w Kłobucku pieniacza i oszusta" oraz Antoniego Dylawskiego, aby zbierali negatywne opinie o proboszczu[15].

Powyższe przesłanki skłaniały proboszcza do twierdzenia, że Benedykt Lemański: „siał zgorszenie nie tylko dla członków swojej familii, ale dla włościan i maluczkich; nie uczęszcza do spowiedzi wielkanocnej". Proboszcz w 1844 r. wytoczył sprawę przed sądem pokoju w Częstochowie przeciw feudałowi o napaść fizyczną i agresywną postawę wobec niego. Ten nie pozostał dłużny, dlatego wniósł skargę przeciwko proboszczowi do Konsystorza Generalnego we Włocławku. Ponadto przekupywał włościan z Opatowa, Złochowic i Iwanowic, aby zeznawali przeciwko niemu[16]. Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz zaznaczył, aby sprawą kierował sąd spoza Częstochowy, gdyż tutaj Benedykt Lemański jako sędzia pokoju miał poplecznikó w. Również i on zaznaczył, aby indagacją nie kierował bliski znajomy proboszcza ks. Andrzej Mulzof, tylko inny delegat[17]. Konsystorz skierował do zbadania sprawy proboszcza z Krzepic ks. Józefa Misińskiego i ks. Antoniego Wolickiego. Efekt końcowy tych rozpraw nie jest znany, ale wiadomo, że ks. Ignacy Jarnuszkiewicz nadal był proboszczem, a Benedykt Lemański w 1851 r. przekazał zarząd nad dobrami swojemu synowi Edwardowi[18].

Kiedy w 1851 r. majątek „państwa kłobuckiego" objął 24-letni Edward, zatarg dworu z plebanią był kontynuowany. W narracji krewnej Edward był: „człowiekiem [...] wspaniałej urody, pan dumny, oryginał i – jak to mówią – narwany"[19]. W rzeczywistości był potężnej postury, znany z brutalności i okrucieństwa wobec własnych chłopów i służby. Bił podczas prac polowych, w dworskich piwnicach, mimo dawno zniesionego poddaństwa. W dni targowe i jarmarki, podobnie jak ojciec, wjeżdżał na rynek zastawiony wyrobami garncarskimi i roztrącał kramy. Poszkodowanym rzucał na odczepne rubla. Rozbisurmanieniem i lekceważeniem budził strach i nienawiść w Kłobucku i okolicy. Posiadał

[15] ArDWł, AKGWł, pers. 189, Tłumaczenie ks. I. Jarnuszkiewicza, k. 62.

[16] Tamże, k. 59.

[17] Ks. Andrzej Mulzof (1777–1855) – proboszcz w Brzeźnicy (1809–1839) i sędzia surogat konsystorza piotrkowskiego (1826–1848). S. Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*, Włocławek 2025, oprac. I. Tomczak, G. Sztandera, s. 558–559.

[18] ArDWł, AKGWł, pers. 189, Pismo B. Lemańskiego do bp. W. Tomaszewskiego z 17 V 1844, k. 6–9.

[19] Kietlińska, *Wspomnienia*, s. 186.

dwóch głuchoniemych służących, którzy w części byli nieświadomi swego współuczestnictwo w kilku zbrodniach swego pana. W jego imieniu znęcali się nad chłopami. Według własnego widzimisię nakazał swoim pachołkom związać wójta Kłobucka i powiesić. Zanim to zrobił, kilkukrotnie w celu zastraszenia strzelał obok jego głowy, po czym wykonano egzekucję. Żona zamordowanego doprowadziła do dwumiesięcznego aresztu dziedzica w ośrodku dla obłąkanych. Niebawem wrócił stamtąd i wzmógł swoją złość na poddanych[20]. Udało mu się uzyskać pozytywny dla siebie wyrok sądu pokoju, który po odwołaniu się do Senatu, uznał go właścicielem dóbr Zagórze oraz miasta Kłobucka i nakazał mieszkańcom spłacić zaległości w kwocie 9777,85 rubli. To zmusiło wielu do poszukiwania pracy na Śląsku i w Prusach[21]. Nowy dziedzic stał się jeszcze mocniej znienawidzony od swego ojca. Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz nie nawiązał z nim żadnych bliższych relacji. To, co ich diametralnie różniło, to podejście do spraw narodowościowych. Lemańscy uchodzili za bezmyślnych popleczników rządu carskiego, co pozwalało całej rodzinie nawiązywać intratne kontakty z możnymi rodami. Podczas nasilenia ruchów antyrosyjskich w Kłobucku zarysowała się wyraźna granica między bezmyślnymi oprawcami ruskimi z zagórskiego dworu a włościanami. Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz w tym czasie włączył się w sferę życia społecznego. Publicznie wyrażał swoje poparcie dla ruchu rewolucyjnego, za co przez władze był uznawany za politycznie „nieprawomyślnego". Komisja rządowa żądała usunięcia go z pełnionego stanowiska surogata sądowego, do czego nie doszło[22].

Proboszcz kłobucki został uznany przez władze carskie za wroga w chwili, kiedy dołączył z parafianami do manifestacyjnej pieszej pielgrzymki z Krzepic, która w 1861 r. zdążała na Jasną Górę ze swoim proboszczem – ks. Wawrzyńcem Brzezińskim[23]. Szala wrogości przeciwko duchownemu wzrosła 13 października 1862 r., gdy wikariuszem kłobuckim został ks. Michał Ziarniewicz, znany agitator niepodległościowy. Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz mógł się tylko cieszyć, że w sukurs jego postawie

[20] Skwarczyński, *Sprawa zagórska*, s. 143–144, 157; Michalski, *W okresie wojen napoleońskich i powstań narodowych*, s. 297.

[21] Tamże, s. 258, 264.

[22] P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915*, cz. 1, t. 1, Sandomierz 1933, s. 508.

[23] J. Seweryn, *Udział duchowieństwa diecezji kujawsko-kaliskiej w powstaniu styczniowym*, Włocławek 2003, s. 83.

propolskiej wtórował jego najbliższy współpracownik[24]. W Kłobucku zastało go powstanie styczniowe – „władze polskie widząc w ks. Ziarniewiczu energię i czynną miłość Ojczyzny, zrobiły go naczelnikiem miasta. Na tym stanowisku duże zasługi oddawał żołnierzom naszym, ale też później od rządu rosyjskiego dużo cierpiał; kilkukrotnie go aresztowano, osadzono w więzieniu, a nawet, gdyby nie manifest carski, byłby ks. Ziarniewicz życiem swą miłość kraju przypłacił"[25]. Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz z wielką atencją w 1863 r. ogłaszał z ambony dekrety uwłaszczeniowe chłopów. Uczestniczył w marszach patriotycznych oraz wzywał do zdecydowanej walki rewolucyjnej[26].

Pamiętnym dniem dla Edwarda Lemańskiego i włościan kłobuckich stał się 31 marca 1863 roku. Do Zagórza zbliżał się oddział powstańczy pod dowództwem kpt. Józefa Oksińskiego, który chciał skonfiskować potężny zasób jego arsenału (broń palną myśliwską oraz kordelasy i amunicję), którego ten nie chciał wydać na cele powstania. Kapitan Józef Oksiński był dobrze poinformowany przez swoich emisariuszy, kim był Edward Lemański oraz jego zmarły przed kilku laty ojciec, dlatego chciał dać nauczkę bezkarnemu feudałowi. Wpierw wysłał do jego pałacu dwóch rządowych poborców podatkowych na rzecz powstania. Przeciwny powstaniu dziedzic z ironią zaproponował im pracę przy wyrębie lasów. Poborców przepędził i podatku nie zapłacił[27]. Niebawem Edward Lemański wyjeżdżał bryczką z dworu. Gdy dostrzegł wyłaniającą się z lasu kolumnę powstańczą, wrócił i zabarykadował się w pałacu. Kapitan oddziału wojskowego uświadomiony

[24] Ks. Michał Ziarniewicz (1836–1917) – po przyjętych święceniach kapłańskich w 1859 r. objął wikariat w Pajęcznie, następnie w Kłobucku. Będąc proboszczem w Kłóbce, w 1867 r. został aresztowany przez Komisję Wojenno-Śledczą i wysłany do cytadeli warszawskiej. W toku sprawy nie udowodniono mu żadnej winy, dlatego został zwolniony i poddany pod nadzór policji. Następnie był proboszczem w Drużbicach, Dankowie, Truskolasach i Borownie. Zob. AACz, Księgi dziekańskie (KD), Akta dziekana dekanatu częstochowskiego tyczące się kościoła parafialnego w Kłobucku [1800–1863], sygn. KD 57, Pismo Konsystorza Foralnego Piotrkowskiego do dziekana dekanatu częstochowskiego ks. W. Bramińskiego z 30 X 1862, k. 537; *Ordo Divini offici ad usum dioecese Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1863*, Varsaviae 1862, s. 33 (Schematyzm diecezji kujawsko-kaliskiej – SchK-K, przy każdym cytowanym schematyzmie będzie podany rok); K. Kęsik, *Duchowieństwo katolickie powiatu wieluńskiego a sprawa narodowa w latach 1842–1865*, „Rocznik Zduńskowolski", 1(2023), s. 53.

[25] J. Straszewski, *Wspomnienie pośmiertne o śp. ks. M. Ziarniewiczu*, KDWł, 11(1917), nr 9, s. 284–285.

[26] Michalski, *W okresie wojen napoleońskich i powstań narodowych*, s. 291; Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915*, s. 22–23.

[27] Według innych źródeł 28 marca 1863 r.

przez swojego żołnierza Kacpra Grzybowskiego (vel Grzybek) z Kłobucka o licznej broni w pałacu, postanowił ją siłą zarekwirować. Po pałacowych gonitwach dziedzic wyszedł na dziedziniec i zażądał od służby wałacha. Został schwytany przez powstańca Romualda Konarzewskiego, którego zrzucił na ziemię i zamordował. W tym czasie dobiegli inni żołnierze i obezwładnili go. Bezzwłocznie powieszono go na rogach jelenich. Ponoć jednym z wieszających go był jego brat z nieprawego łoża – wspomniany Grzybowski[28]. W późniejszej narracji ks. Ignacy Jarnuszkiewicz przyjął z ulgą wieść o śmierci Edwarda Lemańskiego. Udzielając ostatniej posługi, w trakcie kazania mówił w tonie „uwalniającym na wiernych"[29]. Haniebna śmierć dziedzica zjednała powstańcom popularność wśród chłopów. Lud przekonał się, że powstańcy mogą karać bogatych panów za krzywdę chłopską. Dzięki temu zastępy kpt. Józefa Oksińskiego wzbogaciły się o Kłobuczan, z których utworzono osobny oddział kosynierów[30].

2. Po drugiej stronie barykady – ks. Ignacy Jarnuszkiewicz

Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz był człowiekiem bardzo młodym, liczącym 27 lat życia, kiedy rozpoczął pracę na kłobuckim probostwie. Urodził się 15 lipca 1810 r. we wsi Zadworna k. Konina z nieznanych z imienia rodziców. Po odebraniu nauki w miejscowej placówce elementarnej kontynuował edukację w Szkole Miejskiej w Koninie i w Szkole Wojewódzkiej w Kaliszu. Po odbytych studiach w seminarium włocławskim i warszawskim, w 1833 r. przyjął święcenia kapłańskie[31]. W tym roku został mianowany wikariuszem w kolegiacie kaliskiej. W 1837 r. skierowano go na probostwo do Kłobucka z obowiązkiem opieki nad ustępującym ks. Adamem Sadowskim[32]. Protokół *fundi instructi* odebrał

[28] J. Oxiński, *Wspomnienia z powstania polskiego 1863–1864*, Warszawa 1965, s. 116–136; Skwarczyński, *Sprawa zagórska*, s. 143–144; Michalski, *W okresie wojen napoleońskich i powstań narodowych*, s. 292–299.

[29] A. Brzózka, A. Wójciki, *Kłobuckie cmentarze*, w: *Zarys dziejów Kłobucka, parafii św. Marcina i okolic*, red. W. Korpeta, A. Sękiewicz, Kłobuck 2017, s. 349; Skwarczyński, *Sprawa zagórska*, s. 142.

[30] H. Rola, *Powstanie styczniowe w regionie częstochowskim*, „Zaranie Śląskie", 1(1963) s. 60–64; Michalski, *W okresie wojen napoleońskich i powstań narodowych*, s. 197–198.

[31] A. Poniński, A. Sękiewicz, *Ksiądz kanonik Ignacy Jarnuszkiewicz*, w: *Zarys dziejów Kłobucka, parafii św. Marcina i okolic*, s. 214.

[32] Ks. Adam Sadowski CRL (1764–1885) – święcenia kapłańskie przyjął w 1789 r., był ostatnim proboszczem parafii z ramienia kanoników regularnych (1810–1837). Zob. AACz, Akta dziekana dekanatu częstochowskiego tyczące się kościoła parafialnego w Kłobucku [1838–1901], sygn. KD 58, Opis wizyty kościoła parafialnego kłobuckiego z 22 I 1839, k. 465;

1 lutego 1838 r. w obecności m.in. Benedykta Lemańskiego. Formalnie administratorem parafii został mianowany 2 października 1838 roku. Kanoniczna instalacja odbyła się w odpust św. Marcina 11 listopada 1839 roku[33]. Duchowny cieszył się zaufaniem władzy diecezjalnej, która w 1848 r. mianowała go asesorem, następnie sędzią surogatem w konsystorzu piotrkowskim. W okresie przedpowstańczym otrzymał godność prałata honorowego w kolegiacie kaliskiej, zostając dziekanem tej kapituły[34].

W skład jego pierwszej samodzielnej parafii, oprócz miasteczka Kłobucka, wchodziły rozległe i oddalone od kościoła wsie: Gorzelnie, Grodzisko, Iwanowice, Kalej, Kamyk, Libidza, Łobodno, Opatów, Pierzchno, Rębielice z pustkowiami, Rybna, Szarlejka, Waleńczów, Wręczyca Mała, Wręczyca Wielka, Zagórze, Zakrzew i Złochowice, z liczbą 6120 wiernych[35]. Od początku swego pobytu w Kłobucku zderzył się odrętwiającą atmosferą terroru rodu Lemańskich, którą rozsiewali wśród podległych im włościan. Dotychczasowy proboszcz ks. Adam Sadowski najprawdopodobniej znajdował się pod wpływem krępującej opresji z ich strony. Pomimo tego, gdy emerytowany proboszcz zmarł 23 czerwca 1838 r. w Strzałkowie k. Radomska, ks Ignacy Jarnuszkiewicz za punkt honoru postawił sobie celebrować w kłobuckim kościele nabożeństwo żałobne oraz wyprawić uroczyste poczęstne dla duchowieństwa. Dziekan ks. Mateusz Wysocki został podburzony przez Benedykta Lemańskiego, aby dociekł, czy aby za „kwaśne wino" za konsolacji nowy proboszcz wydał kwotę, którą zadeklarował na rachunku[36].

Pierwsza dekada pobytu ks. Ignacego Jarnuszkiewicza w Kłobucku była dla niego trudnym wyzwaniem przy odbudowie ruin poklasztornych,

---

SchK-K 1870, s. 5l; W. Wlaźlak, *Sądownictwo kościelne w diecezji włocławskiej czyli kaliskiej (1819–1918)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne", 54(2002), z. 1, s. 382; Michalski, *W okresie wojen napoleońskich i powstań narodowych*, s. 291.

[33] AACz, KD 57, Pismo dziekana dekanatu częstochowskiego do Dozoru Kościelnego w Kłobucku z 1 II 1838, k. 491; tamże, Pismo dziekana dekanatu częstochowskiego do ks. I. Jarnuszkiewicza z 1 października 1839 r., k. 499; tamże, Raport z instalacji ks. I. Jarnuszkiewicza z 23 I 1838, k. 55–56; KD 58, Pismo bpa W. Tomaszewskiego do dziekana dekanatu częstochowskiego ks. M. Wysockiego z 17 VII 1839, k. 503–504; KD 57, Pismo dziekana dekanatu częstochowskiego do ks. I. Jarnuszkiewicza z 1 X 1839, k. 499.

[34] SchK-K 1870, s. 5l; Wlaźlak, *Sądownictwo kościelne w diecezji włocławskiej czyli kaliskiej (1819–1918)*, s. 382.

[35] AACz, KD 58. Spis *fundi instructi* parafii kłobuckiej z 23 I 1838, k. 107.

[36] AACz, KD 57, Pismo dziekana dekanatu częstochowskiego ks. M. Wysockiego do ks. I. Jarnuszkiewicza z 18 I 1838, k. 479–478.

które spełniałaby warunki plebanii. Na chciwość, którą zarzucał księdzu Benedykt Lemański, bastował: „wyrestaurowałem probostwo wprzód w gruzach będące”[37]. Budynki nie miały dachu, okien i drzwi, rozebrał ruiny pierwszego piętra. Stosunkowo szybko udało się przygotować w nim mieszkania dla księży, organisty i sług kościelnych. Ponadto wzniesiono na nowo wozownię, stajnię, spichlerz i obory. Wszystkie obiekty pokryto nowym gontem. Podwórze plebańskie od zachodu i południa otoczył nowym murem, wywiózł stare gruzy, obsadził plac drzewami i kwiatami, założył ogród warzywny oraz przywrócił do użytku studnię głęboką na 29 łokci[38].

Po wykonaniu powyższych prac kontynuował posługę duszpasterską w sposób bardzo gorliwy. Ludność parafii była uboga, ale cechowała się głęboką religijnością, co oddają słowa: „Lud w mojej parafii jest nabożniejszy jak był dawniej, mogę udowodnić świadkami, że teraz daleko więcej ludu bywa w kościele jak dawniej. Nabożeństwa odbywają się punktualnie i najporządniej, że w kościele czystość i ochędorstwo zachowane”. Aby jednak posługa kapłaństwa nie była zbyt prosta, Benedykt Lemański wszczynał oddolne intrygi przeciwko duchownemu, gdy ten odmawiał zintensyfikowania znajomości. Po wspomnianej scysji w czasie ślubu córki dziedzica proboszcz mierzył się z wieloma zarzutami z jego strony, które dotyczyły m.in.: zdzierstwa w poborze *iura stolae*, agresji wobec niepokornych parafian, braku rezydowania przy parafii, niedbalstwa liturgicznego itd. Wszystkie oskarżenia zostały skonfrontowane z wieloma osobami w czasie indagacji sądowej przeprowadzonej przeciwko niemu z powództwa dziedzica. W przypadku pogrzebów katolickich w kłobuckiej parafii ks. Ignacy Jarnuszkiewicz przestrzegał rządowego przepisu nakazującego odczekać 48 godzin od stwierdzenia zgonu. W tej kwestii Benedykt Lemański upatrywał się u kapłana rażącego zaniedbania, gdyż rodziny musiały zbyt długo oczekiwać na pogrzeb. Duchowny tłumaczył, że kiedy przywożono na wozie pod kościół zmarłego z odległych wsi w czasie trwania nabożeństwa (Iwanowice,

[37] Ustępujący proboszcz ks. A. Sadowski z powodu zaawansowanego wieku i słabości od dłuższego czasu nie przykładał uwagi do utrzymania zabudowy plebańskiej i kościelnej w należytym porządku. Zob. ArDWł, AKGWł, pers. 189, Tłumaczenie ks. I. Jarnuszkiewicza, k. 59; sygn. AKDWł, pers. 521, Akta personalne Adama Sadowskiego, Pismo Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych Duchownych i Oświecenia Publicznego do bpa W. Tomaszewskiego z 17/29 IV 1837, k. 17–18.

[38] AACz, KD 58, Spis *fundi instructi* parafii kłobuckiej z 23 I 1838, k. 115–118; Michalski, *W okresie wojen napoleońskich i powstań narodowych*, s. 459.

Złochowice, Opatów), to nie mógł jednocześnie odprawiać celebr i spisywać aktu śmierci, stąd wytwarzała się zwłoka czasowa. Ponadto pewnego razu ktoś porzucił na cmentarzu w nocy zmarłe niemowlę. Proboszcz nakazał przeprowadzić śledztwo w tej sprawie. W tym czasie zwłoki nieboraka cztery dni leżały w trumience w kruchcie kościoła, oczekując na zidentyfikowanie rodziców, których znaleziono na Zakrzewie. Kiedy udało się to zrobić, duchowny nakazał sługom kościelnym ojca dziecka „za jego głupotę" wychłostać batem. Po tym dziecko zostało pochowane w normalnym rycie, za co duchowny nie wziął ani grosza. W dniu 22 lipca 1838 r. nieopatrzony sakramentami zmarł 20-letni syn Benedykta Lemańskiego – Bolesław. Słudzy dworscy zgłaszający śmierć oznajmili proboszczowi, że „zmarł śmiercią nagłą". Duchowny nie wyraził zgody na pogrzeb bez zbadania sprawy przez sąd pokoju. Po wydaniu zgody na pochówek obrzęd został poprowadzony z największą starannością, a ksiądz wziął pieniądze tylko za świece i dzwonienie. Niedługo później zmarł sługa Benedykta Lemańskiego, którego nakazał szybko przewieźć na cmentarz i pogrzebać. Proboszcz ku jego złości nakazał odczekać 48 godzin, po upływie których dopiero za darmo odprawił pogrzeb[39]. Momentem ostatecznego znienawidzenia proboszcza przez dziedzica było wydarzenie z listopada 1847 roku. Odławiano wówczas ryby w stawie dworskim i w niewyjaśnionych okolicznościach czterech pracowników utopiło się. Benedykt Lemański bezzwłocznie przewiózł ich na cmentarz, żądając od proboszcza odprawienia pogrzebu[40]. Proboszcz, znając porywczość feudała, który mógł nawet zabić, wezwał policję i sąd pokoju do zbadania tej zagadkowej sprawy, gdyż dziedzic nakazywał mu wpisać w akcie zejścia jako przyczynę – „nagła śmierć". Po raporcie sądu zezwolono na pogrzeb, za który duchowny nie wziął pieniędzy, mimo że rodziny mogły zapłacić, gdyż byli dość majętnymi włościanami[41].

Zarzucane przez dziedzica proboszczowi ździerstwo został podważone przez ubogich i biedaków, którzy szukali u niego pomocy materialnej. Przy kościele był szpital-przytułek, w którym mieszkało pięciu mężczyzn i cztery kobiety utrzymujące się z jałmużny i wykonujące prace przy kościele. Proboszcz nie pobierał od nich opłat i w razie potrzeby zakupywał im

[39] ArDWł, AKGWł, pers. 189, Tłumaczenie ks. I. Jarnuszkiewicza, k. 60–63.

[40] Skwarczyński, *Sprawa zagórska*, s. 143.

[41] ArDWł, AKGWł, pers. 189, Tłumaczenie ks. I. Jarnuszkiewicza, k. 60.

najkonieczniejsze produkty. Sami świadczyli, że ostatnią pomoc ze strony władz magistrackich otrzymali siedem lat temu, dostając lniane koszule[42]. Również ludzie w kryzysie spoza parafii nie omijali mieszkania ks. Ignacego Jarnuszkiewicza, licząc na jego wsparcie. Z pomocy korzystali także Żydzi[43]. Benedykt Lemański do podważenia autorytetu proboszcza wykorzystał również próbę uregulowania przez niego kapitałów gruntowych należnych parafii. Poprzedni proboszcz ks. Antoni Sadowski nie prowadził w tym zakresie żadnej buchalterii, dlatego Benedyktowi Lemańskiemu udawało się nie płacić za wszystkie dzierżawy. Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz z Dozorem Kościelnym ustalili dawne zaległości i właścicieli zamienianych wielokrotnie między sobą działek. Proboszcz potrzebował tych pieniędzy na rzecz koniecznych prac remontowych przy zabudowie kościelnej, co dziedzic uznawał za złodziejstwo[44].

W latach pięćdziesiątych XIX w. stan świadomości religijnej wiernych parafii był dobry, co cieszyło ks. Ignacego Jarnuszkiewicza. W podsumowaniu 1853 r. zaznaczono, że wierni licznie i chętnie uczęszczali na msze niedzielne i świąteczne, przyjmując Komunię św. kilkanaście razy w roku. Parafianie „prowadzą siebie skromnie-pobożnie – zachowują posty i przykładnie dopełniają obowiązków religijnych rzymskokatolickiego Kościoła”[45]. O gorliwej postawie duchownego świadczył aktuariusz i zastępca wójta ekonomii iwanowickiej i późniejszy wójt gminy Opatów Walenty Sękowski[46]. Proboszcz nie stronił również od nauki religii w miejscowej szkole, odciążając wikariusza[47]. Edward Lemański dążył jednak do zrzucenia z siebie możliwie jak największej ilości zobowiązań wobec Kościoła parafialnego. W chwili przejmowania przez niego od ojca dóbr zagórskich doszło do nieporozumień dotyczących dziesięciny. Sprawę na miejscu musiał rozstrzygać dziekan częstochowski ks. Wincenty Bramiński[48]. Sprawa dotyczyła zamiany dziesięciny zbożowej na gotówkę

[42] Tamże, Protokół przesłuchania z 18/30 VII 1844, s. 36.

[43] Tamże, Tłumaczenie ks. I. Jarnuszkiewicza, k. 59.

[44] W pierwszych latach zarządzania parafią przez ks. I. Jarnuszkiewicza udało się pobrać zaległości m.in. od: Stanisława Surmackiego, Kazimierza Sitkiewicza, Franciszka Szyińskiego, Michała Szymczyńskiego, Jana Błaszczykowego i Grzegorza Bednarskiego. Zob. ArDWł, AKGWł, pers. 189, Tłumaczenie ks. I. Jarnuszkiewicza, k. 63–64.

[45] AACz, KD 57, Statystyka parafii kłobuckiej z 1853, k. 523.

[46] ArDWł, AKGWł, pers. 189, Protokół przesłuchania z 18/30 VII 1844, k. 23.

[47] Tamże, Tłumaczenie ks. I. Jarnuszkiewicza, k. 61.

[48] AACz, KD 57, Pismo Komisarza ds. Zmiany Dziesięcin do dziekana dekanatu częstochowskiego ks. W. Bramińskiego z 29 XI 1855, k. 537.

z dóbr dworskich z Zagórza, Zakrzewa, Grodziska, części wsi Pierzchno i Wręczycy Małej. Transakcja w zależności od okresu gospodarczego szybko stawała się mniej korzystna dla którejś ze stron, dlatego w tej kwestii wszyscy byli bardzo ostrożni[49].

W 1847 r. władze powiatowe określiły stan techniczny kościoła i jego zabudowy jako tragiczny i konieczny do naprawy. Duchowny względny spokój wykorzystał na prace ratujące dawną świątynię parafialną, jednak ze względu na ogólną biedę większe renowacje były trudne do rozpoczęcia[50]. Staraniem proboszcza do 1862 r. przeprowadzono gruntowną modernizację zewnętrznej i wewnętrznej strony ścian kościoła. W latach 1864–1865 spaloną wieżę pokryto gontem i zamontowano krzyż. Wewnątrz kościoła odnowiono posadzkę, z dużym wkładem pieniężnym proboszcza. Ponadto współfinansował on renowację 29-głosowych organów oraz zapłacił za konserwację drewnianego ołtarza Matki Bożej, św. Anny i ambony. Zakupił obraz z zasłoną św. Walentego oraz odnowił obraz Matki Bożej w oratorium. Zakupiono szereg obrusów, chorągwi, ornatów i lichtarzy. Cmentarz kościelny od strony południowej otoczono murem, a od strony południowo-wschodniej wzmocniono. Odnowiono kutą bramę wjazdową na cmentarz kościelny wraz z bramkami oraz wykonano małą melioracje placu. Szczególnym miejscem dla ks. Ignacego Jarnuszkiewicza stał się cmentarz za miastem, który w dużej mierze jego sumptem został powiększony i uporządkowany. Od strony wschodniej i południowej postawiono nowy mur, a resztę odnowiono i pokryto daszkiem gontowym. Ogrodzona nekropolia zwiększyła swą powierzchnię, na zakup której proboszcz „sam zbierał po kościele grosz od parafian". Na nowej części cmentarza również własnym kosztem wystawił kaplicę z piwnicą, której współfundatorką była Klara Kamieńska z Pierzchna. Na ścianie centralnej kaplicy zawisł obraz Pana Jezusa na krzyżu. Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz z cmentarza przykościelnego nakazał wydobyć wszystkie kości, które po odprawieniu ceremonii pogrzebowej w obecności księży z sąsiednich parafii zostały pogrzebane na nowym cmentarzu[51].

---

[49] Tamże, Pismo Administratora diecezji kujawsko-kaliskiej do dziekana dekanatu częstochowskiego ks. W. Bramińskiego z 2 XI 1855, k. 527–528.

[50] Tamże, Pismo Naczelnika Powiatu Wieluńskiego do ks. I. Jarnuszkiewicza z 10 V 1847, k. 511.

[51] AACz, KD 58, Spis fundi instructi parafii kłobuckiej z 23 I 1838, k. 115–118; Michalski, *W okresie wojen napoleońskich i powstań narodowych*, s. 465.

* * *

Burzliwe relacje społeczne między Lemańskimi i włościanami nie różniły się zbytnio od podobnych sytuacji mających miejsce w innych majątkach, w których długo dominowały relacje zależności ziemiaństwa od feudałów. W pierwszej połowie XIX wieku w diecezji kujawsko-kaliskiej kolejni biskupi i rządcy obligowali proboszczów do składania rocznych raportów, w których mieli zaznaczać, czy w parafii występują ziemianie, którzy swoim postępowaniem ubliżali religii i czy zmuszali podwładnych do wykonywania prac w niedziele i święta. Sformułowanie takich pytań dowodzi, że w przekonaniu władzy diecezjalnej środowiska dworskie stanowiły częste zarzewie zobojętnienia religijnego, które oddziaływało na wiernych parafii. Duchowni informowali konsystorz, że właściciele wsi prywatnych często nie poczuwali się do wypełniania obowiązków religijnych, co nie uchodziło uwadze podwładnych. Dla karności sakramentalnej groźnym zjawiskiem było odbywanie przez klasę wyższą spowiedzi wielkanocnej bez zezwolenia w innych parafiach lub całkowite jej zarzucenie. Taka postawa osłabiała gorliwość sakramentalną wśród szeregowych parafian. Kolejni biskupi starali się mobilizować podległe im duchowieństwo do nawiązywania konstruktywnych relacji z dworami w celach uświadamiania religijnego ziemian. Efekt takich przedsięwzięć był zróżnicowany i często przynosił skutek odwrotny do zamierzonego, gdyż włościanie zazwyczaj nienawidząc feudała, zaczynali nienawidzić również jego gościa – księdza[52].

Właściciele dóbr zagórskich – Benedykt i Edward Lemańscy – wpisywali się w negatywny obraz właścicieli ziemskich pierwszej połowy XIX w., mających ujemny wpływ na relacje społeczne i gorliwość życia religijnego. Swoją apodyktyczną postawą i wyzyskiem zrazili do siebie bardzo wielu poddanych. Takie traktowanie ludzi nie podobało się ks. Ignacemu Jarnuszkiewiczowi, który wabiony przez dziedziców do większej zażyłości traktował ich z dystansem i powściągliwością, które zjednywały mu szacunek wśród parafian. Dostępna dokumentacja wskazuje, że proboszcz kłobucki nie mógł zdzierżyć terroru Lemańskich wobec poddanych, co generowało wzrost nienawiści obu feudałów względem niego. Na oschłe relacje między dworem i plebanią nałożyła się sprawa zbliżającego się zrywu powstańczego, czemu zdecydowanie przeciwni byli ziemianie,

[52] D. Olszewski, *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX w.*, Lublin 1984, s. 211–214.

mający wspólne interesy ze zwolennikami carskiej dominacji. Nasilające się nastroje antyrosyjskie nastręczały coraz większych napięć między zwolennikami otwartej agitacji antyrosyjskiej prezentowanej m.in. przez ks. Ignacego Jarnuszkiewicza a zwolennikami zachowania *status quo*, któremu hołubił Edward Lemański. Proboszcz kłobucki wraz z obecnymi w tym okresie duchownymi pracującymi w parafii uchodzili za wyjątkowo aktywnych propolskich agitatorów. Po tragicznej śmierci Edwarda Lemańskiego proboszcz zachował zimną krew, nie dokonując podczas pogrzebu kazalniczego samosądu na zabitym. Ceremoniał pogrzebowy został odprawiony według ogólnie przyjętych przepisów kościelnych. Parafianie kłobuccy w tym momencie stali przy swoim duszpasterzu, który stał się dla nich przykładem człowieka, który pomimo własnych krzywd doznanych od Lemańskich zachował godność ludzką i kapłańską.

Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz po odejściu w przepaść historii Lemańskich skupił się na pracy duszpasterskiej. Dokumentacja archiwalna nie wspomina o jego kontaktach z nowymi właścicielami dóbr zagórskich – Donnersmarckami. Powiększająca się liczebnie parafia powodowała trudności z należytą obsługą najdalszych jej rubieży, dlatego proboszcz godził się na to, aby podejmować dyskusję dotyczące dołączenia niektórych wsi do parafii im bliższych[53]. Ksiądz Ignacy Jarnuszkiewicz u schyłku swego życia z największą atencją przyjął do siebie dawnego wikariusza – zesłańca Sybiru ks. Pawła Knapińskiego. Wspólne doświadczenia patriotyczne z okresu powstania styczniowego przypieczętowała ich śmierć niemalże w tym samym czasie[54]. Wyczerpany pracą kapłańską i społeczną

[53] AACz, KD 58, Pismo dziekana dekanatu częstochowskie do Konsystorza Generalnego Włocławskiego z 30 IV 1883, k. 145.

[54] Ks. Paweł Knapiński (1818–1885) – w latach 1842–1852 był wikariuszem w Kłobucku. Dnia 2 kwietnia 1863 r. brał udział w pogrzebie siedmiu powstańców z oddziału płk. Teodora Cieszkowskiego we wsi Chabielice k. Rząśni. Wyrokiem sądu polowo-wojennego został pozbawiony praw obywatelskich i zesłany na Syberię. Od 1869 r. przebywał w Tunce, a w 1873 r. został przeniesiony do Mezania w guberni archangielskiej, następnie do guberni murmańskiej. W 1875 r. otrzymał zgodę na wyjazd z Imperium Rosyjskiego. W 1876 r. powracając z zsyłki, zatrzymał się u więzionego abp. Szczęsnego Felińskiego w Jarosławiu, gdzie przez pewien okres pełnił obowiązki jego kapelana. W 1884 r. otrzymał zezwolenie na powrót do Królestwa Polskiego. Niebawem wrócił do Kłobucka, gdzie zmarł 23 lutego 1885 r. Zob. AACz, KD 58: Pismo ks. I. Jarnuszkiewicza do bpa A. Bereśniewicza z 24 II 1885, k. 194; Pismo ks. I. Jarnuszkiewicza do dziekana ks. Nowakowskiego z 23 II 1885, k. 205; SchK-K 1854; SchK-K 1886, s. 56; Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915*, s. 514; E. Niebelski, *Autografy księży zesłanych do syberyjskiej Tunki w ramach represji po powstaniu 1863 roku*, NP, 99(2003), s. 420.

ks. Ignacy Jarnuszkiewicz zmarł 20 kwietnia 1885 roku[55]. W pośmiertnym wspomnieniu zmarły proboszcz kłobucki został przedstawiony jako człowiek wielce szanowany i godny naśladowania w cnotach kapłańskich. Dziekan częstochowski ks. Michał Nowakowski poinformował okoliczne duchowieństwo o pogrzebie i wystarał się u naczelnika powiatu, aby księża nie musieli posiadać specjalnych paszportów zezwalających na przemieszczenie się między powiatami[56]. Mszy pogrzebowej przewodził proboszcz z Białej k. Kłobucka o. Paulin Skurczyński OFM. W zastępstwie proboszcza z Krzepic ks. Edwarda Pawłowskiego mowę rekwialną nad grobem wygłosił proboszcz z Dankowa ks. Franciszek Wieczorkiewicz. Po nabożeństwie żałobnym doczesne szczątki ks. Ignacego Jarnuszkiewicza złożono w podziemiach nowo budowanej kaplicy na cmentarzu za miastem[57].

„A GOOD NAME IS TO BE CHOSEN RATHER THAN GREATRICHES, AND FAVORIS BETTER THAN SILVER OR GOLD" Social and religious relations in the Kłobuck parish in the context of Rev. Ignacy Jarnuszkiewicz's relations with the Lemański family

Keywords: Zagórze, Ignacy Jarnuszkiewicz, parish, Kłobuck, Lemańskis.

Abstract: The mass spread of religious practices among the society of the Kingdom of Poland developed significantly in the first half of the nineteenth century. This phenomenonis confirmed by the records of deanery and episcopal visitations in the parishes of the Kujawy – Kalisz Diocese. Manifestations of religious indifference often originated from courtly and administrative circles. In the case of the parish in Kłobuck, where Rev. Ignacy Jarnuszkiewicz served as a parish priest from 1838 to 1885, the level of religious zeal among the faithful was satisfactory. However, social and religious relations were over shadowed by the attitude of the owners of the Zagórze landede states – Benedykt Lemański and his son Edward, who despite possessing considerable wealth, were characterised by an authoritarian treatment of the peasants under their authority. The parish priest did not accept such behaviour towards his parishioners and he himself became the target of mockery and attempts

[55] ArDWł, AKGWł, pers. 189, Nota, k. 66.

[56] AACz, KD 58, Pismo dziekana ks. Nowakowskiego do księży dekanatu częstochowskiego z 21 IV 1885, k. 215.

[57] AACz, KD 58, Pismo dziekana dekanatu częstochowskiego ks. M. Nowakowskiego do duchowieństwa dekanatu częstochowskiego z 21 IV 1885, k. 211–212; Brzózka, Wójciki, *Kłobuckie cmentarze*, s. 349.

to undermine the position of the Church and the clergy on their part. The development of the January Uprising broughtan end to this difficult period for the community of Kłobuck, when the units of Captain Józef Oksiński carried out a form of vigilante justice against the hated tyrant Edmund Lemański. This tragic event allowed the peasants to feel a sense of relief and to begin building a more favourable environment for social and religious life.

Sections: [Introduction] > 1. The "Rulers" of the Zagórze State – Benedykt and Edward Lemański > 2. On the Other Side of the Barricade – Father Ignacy Jarnuszkiewicz > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej im. ks. W. Patykiewicza, Księgi dziekańskie:
Akta dziekana dekanatu częstochowskiego tyczące się kościoła parafialnego w Kłobucku [1800–1863], sygn. KD 57.
Akta dziekana dekanatu częstochowskiego tyczące się kościoła parafialnego w Kłobucku [1838–1901], sygn. KD 58.

Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta Konsystorza Głównego Włocławskiego:
Akta personalne Ignacego Jarnuszkiewicza, sygn. AKDWł, pers. 189.
Akta personalne Adama Sadowskiego, sygn. AKDWł, pers. 521.

Archiwum Państwowe w Częstochowie, Akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej w Kłobucku:
Duplikaty akt urodzenia, zaślubin i zejść parafii Kłobuck z 1838 r., sygn. ASCPK 83.
Duplikaty akt urodzonych, małżeństw i zmarłych parafii Kłobuck z 1844 r., sygn. ASCPK 95.
Duplikaty akt urodzonych, zaślubionych i zmarłych parafii miasta Kłobucka z 1856 r., sygn. ASCPK 117.

Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1854, Varsaviae 1853.

Ordo Divinioffici ad usum dioecese Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1863, Varsaviae 1862.

Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1870, Varsaviae 1869.

Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1886, Varsaviae 1885.

Brzózka A., Wójciki A., *Kłobuckie cmentarze*, w: *Zarys dziejów Kłobucka, parafii św. Marcina i okolic*, red. W. Korpeta, A. Sękiewicz, Kłobuck 2017, s. 349.

Chodyński S., *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*, oprac. I. Tomczak, G. Sztandera, Włocławek 2025.

Formanowicz M., *Wielkopolskie korzenie Lemańskich herbu Bukowczyk*, „Rocznik Wielkopolskiego Towarzystwa Genealogicznego Gniazdo", 7(2014), s. 67–77.

„Gazeta Warszawska", 94(1856), nr 232 z 23 VIII/4 IX 1856 r., s. 1.

Kęsik K., *Duchowieństwo katolickie powiatu wieluńskiego a sprawa narodowa w latach 1842–1865*, „Rocznik Zduńskowolski", 1(2023), s. 39–75.

Kietlińska M., *Wspomnienia*, Kraków 1986.

Kubicki P., *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915*, cz. 1, t. 1, Sandomierz 1933.

Michalski C., *W okresie wojen napoleońskich i powstań narodowych*, w: *Kłobuck. Dzieje miasta i gminy (do roku 1939)*, red. F. Kiryk, Kraków 1998, s. 247–299.

Niebelski E., *Autografy księży zesłanych do syberyjskiej Tunki w ramach represji po powstaniu 1863 roku*, NP, 99(2003), s. 417–422.

Olszewski D., *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX w.*, Lublin 1984.

Oxiński J., *Wspomnienia z powstania polskiego 1863–1864*, Warszawa 1965.

Poniński A., Sękiewicz A., *Ksiądz kanonik Ignacy Jarnuszkiewicz*, w: *Zarys dziejów Kłobucka, parafii św. Marcina i okolic*, red. W. Korpeta, A. Sękiewicz, Kłobuck 2017, s. 214.

Rola H., *Powstanie styczniowe w regionie częstochowskim*, „Zaranie Śląskie", 1(1963) s. 60–64.

Seweryn J., *Udział duchowieństwa diecezji kujawsko-kaliskiej w powstaniu styczniowym*, Włocławek 2003.

Skwarczyński Z., *Sprawa zagórska*, „Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature", 35(1979), s. 129–161.

Straszewski J., *Wspomnienie pośmiertne o śp. ks. M. Ziarniewiczu*, KDWł, 11(1917), nr 9, s. 284–285.

Wlaźlak W., *Sądownictwo kościelne w diecezji włocławskiej czyli kaliskiej (1819–1918)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne", 54(2002), z. 1, s. 365–385.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 672–696
10.52404/ttnwloc.stwl.28.33

JANUSZ PRZYCHODNY [a,@]
0009-0006-1632-3658
[a] Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; Wydział Teologiczny, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, kujawsko-pomorskie, PL
[@] Janusz.Przychodny@WP.PL

POWSTANIE I FUNKCJONOWANIE PARAFII W CIEPIENIU

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, ośrodek, parafia, Ciepień, kościół, budowa, poświęcenie, fundatorzy, diecezja włocławska.

Abstrakt: Ciepień wraz z okolicznymi wioskami należał do parafii w Działyniu. Starania o budowę kaplicy filialnej w Ciepieniu podejmowane były już od lat pięćdziesiątych XX wieku i trwały aż do lat osiemdziesiątych. W tym czasie, w wyniku podziału parafii w Działyniu i Kikole, został utworzony ośrodek duszpasterski w Ciepieniu. Dnia 23 grudnia 1984 r. biskup włocławski Jan Zaręba erygował parafię Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski, która należy do młodszych parafii w prastarej diecezji włocławskiej. Do nowo powstałej parafii weszły wsie położone na terenie dwóch powiatów i trzech gmin. Z powiatu golubsko-dobrzyńskiego i gminy Zbójno należą do niej: Ciepień, Adamki, Klonowo, Podolina i Zosin; z powiatu lipnowskiego i gminy Chrostkowo – Kawno; natomiast z gminy Kikół w tym samym powiecie – Zajeziorze i Sikorki. W swojej 42-letniej historii parafia była administrowana przez trzech kapłanów, którzy stanęli przed zadaniem uformowania nowej wspólnoty parafialnej i pogłębiania jej życia religijnego. Równocześnie musieli oni podjąć wysiłek budowy kościoła i plebanii oraz troszczyć się o materialne zaplecze parafii.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Przynależność do jednostek administracji państwowej, kościelnej i ludność parafii > 2. Troska duszpasterzy o budowę kościoła i rozwój religijny i materialny parafii > 3. Fundatorzy i uhonorowani za zasługi dla parafii > 4. Pochodzą z parafii w Ciepieniu > [Zakończenie].

AL. JANUSZ PRZYCHODNY (2003–); 2022–, student: teologia (UMK, Toruń); zainteresowania naukowe: historia Kościoła i diecezji włocławskiej.

Parafia w Ciepieniu została utworzona 23 grudnia 1984 r. i należy do młodszych parafii w prastarej diecezji włocławskiej. Sama wieś Ciepień ma długą historię, na co wskazują odkryte tam ślady osadnictwa (groby skrzynkowe) z epoki żelaza, około 800 r. p.n.e. – XIII w. n.e. Prawdopodobnie już w średniowieczu Ciepień był parafią, bo znajdował się tam drewniany kościół. Nie wiadomo, co spowodowało likwidację parafii, ale w dokumencie z 1564 r. zanotowano, że Ciepień wówczas należał do parafii Ruże, natomiast kościół uległ zniszczeniu w XVII w. podczas potopu szwedzkiego. Trzeba dodać, że we wspomnianym dokumencie występuje inna forma nazwy wioski – Cziepien/Czepien[1].

W niniejszym artykule zostanie przedstawiona historia parafii Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski w Ciepieniu, poczynając od lat pięćdziesiątych XX w., kiedy to rozpoczęto starania o zgodę na budowę kaplicy filialnej w Ciepieniu. Na początku zostanie przedstawione terytorium, przynależność administracyjna i kościelna parafii oraz jej ludność. Następnie zostaną opisane prawie dwudziestoletnie starania o uzyskanie zgody na budowę obiektu sakralnego. Dalej zostaną przedstawione prace najpierw przy tworzeniu ośrodka duszpasterskiego, a potem parafii, m.in. budowa kaplicy i kościoła oraz troska o sprawy materialne. Zostanie także opisane życie religijne oraz fundatorzy i osoby uhonorowane przez władzę diecezjalną za zasługi dla parafii. W końcowej części artykułu zostaną przedstawione osoby duchowne i konsekrowane, które pochodzą z ciepieńskiej parafii.

1. Przynależność do jednostek administracji państwowej, kościelnej i ludność parafii

Parafia Ciepień znajduje się w północno-zachodniej części ziemi dobrzyńskiej, zamkniętej rzekami: Wisłą, Drwęcą i Skrwą. Rzeźba terenu jest urozmaicona, bowiem występują tutaj rynny subglacjalne, kemy oraz oczka wodne, stawy, jeziora, np. Jezioro Klonowskie, Jezioro Ciepieńskie. Szczególną atrakcją tych okolic są pola drumlinowe, będące unikatowymi formami polodowcowymi. Dlatego 16 czerwca 1983 r. uchwałą Wojewódzkiej Rady Narodowej nr XX/92/83 utworzono tu Obszar Chroniony

[1] A. Pawiński, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, t. 1: *Wielkopolska*, Warszawa 1882, s. 328; M. Smoleński, *Cztery kościoły w ziemi dobrzyńskiej*, Lwów 1869, s. 89; M. Krajewski, *Okolica z „Dobrzyńską Częstochową"*, Brodnica – Zbójno – Obory 2016, s. 46–47.

Krajobrazu Drumliny Zbójeńskie, w obrębie którego znalazła się część terenu parafii Ciepień[2].

1.1. Położenie w administracji państwowej i przynależność kościelna

W ciągu ponad 40 lat istnienia parafii w Ciepieniu jej przynależność w ramach administracji państwowej ulegała pewnym zmianom. I tak do 1999 r. należała do województwa włocławskiego, natomiast po wprowadzeniu 1 stycznia 1999 r. nowego podziału administracyjnego kraju obszar parafii wszedł w skład nowo utworzonego województwa kujawsko-pomorskiego[3]. Wioski tworzące parafię należą do dwóch powiatów i trzech gmin; do powiatu golubsko-dobrzyńskiego i gminy Zbójno należą: Ciepień, Adamki, Klonowo, Podolina i Zosin, do powiatu lipnowskiego i gminy Chrostkowo: Kawno i Sikorki, a do gminy Kikół w tym samym powiecie: Zajeziorze[4].

Ciepień, zanim stał się samodzielną parafią, należał wraz z kilkoma okolicznymi wioskami do parafii Działyń, której teren miał podłużny kształt i kościół parafialny znajdował się w jednym końcu parafii, a kilka wiosek w drugim, dlatego ich mieszkańcy mieli do kościoła kilkanaście kilometrów, np. z Podoliny 12 km, z Kawna 10 km. W tej sytuacji część wiernych uczęszczała na nabożeństwa do sąsiednich parafii, należących do diecezji płockiej, ponieważ mieli do kościoła w tych parafiach bliżej i lepszą drogę, np. w Rużu, Chrostkowie, Oborach[5].

Parafia w Ciepieniu początkowo należała do dekanatu lipnowskiego. W wyniku zmian przeprowadzonych w diecezji włocławskiej w 1996 r., a związanych z utworzeniem dekanatu lubickiego, dokonano istotnej korekty granic dekanatów: lipnowskiego i czernikowskiego. Powstanie dekanatu lubickiego wiązało się ze zmniejszeniem terytorium dekanatu czernikowskiego. W tej sytuacji włączenie parafii w Ciepieniu do dekanatu czernikowskiego stanowiło w pewnym sensie rekompensatę za straty terytorialne i pozwoliło na zachowanie bardziej zrównoważonej struktury administracyjnej tego dekanatu[6]. Od tego czasu parafia funkcjonuje

---

[2] https://www.bip.zbojno.pl/539,lokalizacja-i-charakterystyka [17.01.2026].

[3] Ustawa z dnia 24 lipca 1998 r. o wprowadzeniu zasadniczego trójstopniowego podziału terytorialnego państwa, Dz.U. 1998, nr 96, poz. 603.

[4] *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 186.

[5] Archiwum Parafii Działyń, Kronika parafii Działyń, s. 4.

[6] J. Gręźlikowski, *Dziekani w ustawodawstwie synodalnym diecezji włocławskiej*, PrKan, 52(2009), nr 1–2, 2009, s. 285.

w ramach dekanatu czernikowskiego[7]. Jako jednostka administracyjna sąsiaduje z parafiami w: Działyniu (7 km), Kikole (7 km), Mazowszu (8 km), Trutowie (6 km), Chrostkowie (9 km), Oborach (6 km) i Rużu (7 km), ostatnie trzy parafie należą do diecezji płockiej[8].

1.2. Ludność

Od momentu erygowania parafii w Ciepieniu jej struktura wyznaniowa miała charakter niemal całkowicie jednolity. Zdecydowana większość mieszkańców należała do Kościoła rzymskokatolickiego, a w praktyce aż do końca lat dziewięćdziesiątych XX w. wszyscy wierni deklarowali przynależność do tego wyznania[9]. W dostępnych materiałach źródłowych brak jest informacji o obecności na terenie parafii w pierwszych latach jej funkcjonowania przedstawicieli innych wyznań lub wspólnot religijnych. Pewne zmiany zaczęły być odnotowywane dopiero na początku XXI w., kiedy to po raz pierwszy na terenie parafii pojawiły się trzy rodziny Świadków Jehowy[10]. W kolejnych latach nastąpiło zmniejszenie liczby osób należących do tej wspólnoty wyznaniowej – w 2008 r. na terenie parafii była już tylko jedna taka rodzina[11]. Taki stan utrzymywał się niezmiennie do 2018 roku[12]. Jak więc widać, ta odmienność wyznaniowa miała charakter marginalny i nie wpłynęła istotnie na ogólny obraz wyznaniowy parafii, która nadal pozostawała w zdecydowanej większości rzymskokatolicka.

O przywiązaniu mieszkańców do Kościoła mogą świadczyć liczne kapliczki i krzyże znajdujące się na skrzyżowaniu dróg w poszczególnych wioskach należących do tej parafii. Część z nich powstała jeszcze w XIX w., niektóre po II wojnie światowej, a inne w drugiej połowie XX wieku. Według danych z 2006 r. w parafii były dwa krzyże i siedem kapliczek przydrożnych[13].

---

[7] RDWł, 2020, s. 232.

[8] RDWł, 1991, s. 384.

[9] AKDWł, Akta parafii Ciepień od 1994 (APC od 1994), Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną w 1995 r.

[10] Tamże, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 14 VI 2004 r.

[11] Tamże, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 IV 2008 r.

[12] Tamże, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 V 2018 r.

[13] RDWł, 2006, s. 243.

Liczba wiernych w parafii Ciepień od początku jej istnienia wykazywała znaczne zmiany w liczbie mieszkańców, co było spowodowane przemianami społecznymi, m.in. procesami migracyjnymi zachodzącymi na terenach wiejskich. W momencie powstania parafii w 1984 r. wspólnota liczyła około 1400 wiernych, a w 1991 r. już tylko 1327 mieszkańców. W kolejnych latach następował systematyczny spadek liczby parafian: w 1995 r. było ich 1270, w 2006 r. – 1195, w 2011 r. – 1000, a w 2019 r. – 960 wiernych, tyle samo wiernych było też w 2021 roku[14]. Tendencja ta potwierdza ogólny proces zmniejszania się liczebności wspólnot parafialnych, charakterystyczny, jak wcześniej wspomniano, dla obszarów wiejskich, związany z migracją młodszego pokolenia do większych ośrodków miejskich oraz postępującym starzeniem się społeczeństwa i jego wymieraniem. Ksiądz Sławomir Bącela, obecny proboszcz parafii, tak charakteryzował w 2018 r. to zjawisko: „Wierni borykają się z ciężką pracą na roli. Małe gospodarstwa «wchłaniane» są przez te duże, co sprawia, iż młodzież wyjeżdża, pozostają osoby w podeszłym wieku. A to przekłada się na sferę życia rodzinnego, duchowego, parafialnego”[15]. Wikariusz generalny ks. Wojciech Frątczak w jednym ze sprawozdań powizytacyjnych napisał: „Parafia Ciepień należy do parafii małych i wymierających. 30% [mieszkańców] parafii to ludzie po siedemdziesiątym roku życia. Zimą wiele wiosek po opadach śniegu jest odcięta od świata i starsi ludzie nie mają szans przyjścia do kościoła”[16].

Tę zmniejszającą się liczbę parafian doskonale można zaobserwować w liczbie udzielanych chrztów i zawieranych małżeństw. I tak w pierwszych latach funkcjonowania parafii liczba chrztów utrzymywała się na stosunkowo wysokim poziomie, osiągając w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX wieku około 25–32 rocznie. Od połowy lat dziewięćdziesiątych tegoż wieku nastąpiło jednak systematyczne zmniejszanie się tej liczby, najczęściej do poziomu 10–18 chrztów rocznie, a w 2023 r. ochrzczonych było tylko dziewięcioro dzieci[17].

---

[14] AKDWł, APC od 1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną w 1995 r.; tamże, Statystyka parafialna, stan na 31 XII 2021 r.; RDWł, 1991, s. 384; 2006, s. 242; 2011, s. 300; 2019, s. 145.

[15] AKDWł, APC od 1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 V 2018 r.

[16] Tamże, Sprawozdanie powizytacyjne z wizytacji kanonicznej przeprowadzonej z upoważnienia bp. S. Gębickiego przez wikariusza generalnego diecezji włocławskiej ks. Wojciecha Frątczaka.

[17] AKDWł, APC 1984–1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną (1991); APC od 1994: Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną

W przypadku zawieranych małżeństw liczba ślubów w latach osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych XX wieku kształtowała się na poziomie około 8–16 rocznie, natomiast od końca lat dziewięćdziesiątych tegoż wieku nastąpił ich systematyczny spadek i w pierwszych dwóch dekadach XXI w. były udzielane 3–8 śluby rocznie[18]. Tendencja ta to skutek licznych procesów społecznych, związanych m.in. z przemianami obyczajowymi, odkładaniem decyzji o zawarciu małżeństwa, wzrostem liczby związków niesakramentalnych oraz postępującą sekularyzacją.

Kiedy te dane, a zwłaszcza dotyczące chrztów, zestawi się z liczbą pogrzebów, wyraźnie widać, że w parafii Ciepień nie ma zastępowalności pokoleń. Poza kilkoma pierwszymi latami istnienia parafii liczba pogrzebów utrzymuje się na stosunkowo wysokim poziomie, bo 18–21 rocznie[19].

Trzeba też zaznaczyć, że od początków istnienia parafii zauważalnym problemem społecznym była bieda oraz występujący alkoholizm[20].

Tereny parafii Ciepień zamieszkują głównie rolnicy, którzy są właścicielami gospodarstw rolnych. Dominuje uprawa zbóż, tj. pszenicy, jęczmienia, pszenżyta, które stanowią zaplecze paszowe dla produkcji zwierzęcej. Występuje też uprawa roślin okopowych, m.in. ziemniaków, buraków cukrowych. W hodowli zwierząt dominuje chów bydła mlecznego i trzody chlewnej[21].

Na terenie parafii jest tylko jeden sklep spożywczy w Klonowie, a także komercyjne Łowisko Ciepień, znane też jako Karpiowa Ostoja.

---

w 1995 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 14 VI 2004 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 IV 2008 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 11 V 2013 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 V 2018 r.; Statystyka parafialna stan na 31 XII 2023 r.

[18] AKDWł, APC 1984–1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 15 IV 1991 r.; APC od 1994: Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną w 1995 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 14 VI 2004 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 IV 2008 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 11 V 2013 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 V 2018 r.; Statystyka parafialna stan na 31 XII 2023 r.

[19] Tamże. W pierwszych dwóch latach istnienia parafii (1984–1986), a zwłaszcza w roku 1984, liczba pochówków była wyjątkowo niska i nie przekraczała kilku rocznie. Wynikało to przede wszystkim z faktu, że wielu parafian wciąż chowało swoich bliskich na cmentarzach w Działyniu i Kikole, gdzie m.in. posiadali rodzinne grobowce.

[20] AKDWł, APC od 1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną w 1995 r.

[21] https://www.bip.zbojno.pl/539,lokalizacja-i-charakterystyka [15.01.2026].

2. Troska duszpasterzy o budowę kościoła i rozwój religijny i materialny parafii

Starania o budowę w Ciepieniu miejsca kultu kolejni proboszczowie parafii w Działyniu rozpoczęli już, jak wcześniej wspomniano, na początku lat pięćdziesiątych XX wieku. Jednak ówczesne władze PRL wychodziły z założenia, że liczba kościołów i kaplic w Polsce jest wystarczająca. Stąd wszystkie prośby kierowane do władz wojewódzkich i centralnych spotykały się ze zdecydowana odmową. Arcybiskup Marian Przykucki wspominając okres realnego socjalizmu, stwierdził: „Wydawanie pozwoleń na budowę kościołów było tak utrudnione, że wyglądało to na akt wyjątkowej łaski Państwa, a nie na realizację konstytucyjnych równości wszystkich obywateli”[22].

2.1. Starania o uzyskanie zgody na budowę miejsca kultu w Ciepieniu

Starania o budowę w Ciepieniu miejsca kultu rozpoczęły się od pisma ks. Sylwestra Janiaka do Kurii Diecezjalnej Włocławskiej z 19 listopada 1953 r., w którym przedłożył prośbę o zezwolenie na trynowanie, czyli odprawianie trzeciej mszy świętej w niedziele w domu państwa Witkowskich (później Dąbkowskich) w Ciepieniu[23]. Kuria wyraziła zgodę do końca 1954 r. i pierwsza msza została odprawiona 29 listopada 1953 roku. Udział wiernych we mszach świętych był tak duży, że choć pokój w domu państwa Witkowskich mógł pomieścić 150 osób, to każdej niedzieli uczestniczyło w nabożeństwie ponad 300 wiernych[24].

Sytuacja ta skłoniła ks. S. Janiaka do podjęcia starań o uzyskanie zgody na budowę w Ciepieniu kaplicy filialnej. Dlatego 1 kwietnia 1954 r. wystosował w tej sprawie prośbę do kurii diecezjalnej o interwencję w Wojewódzkiej Radzie Narodowej w Bydgoszczy[25]. Również mieszkańcy Ciepienia, Kawna, Zosina i Podoliny wysyłali petycje oraz podejmowali własne inicjatywy, jak np. odremontowanie i adaptację na kaplicę budynku państwa Dąbkowskich[26]. Jednak władze komunistyczne odrzuciły wnioski,

---

[22] R. Gryz, *Pozwolić czy nie? Władze PRL wobec budownictwa katolickich obiektów sakralnych w latach 1971–1980*, Kielce 2007, s. 102.

[23] AKDWł, Akta parafii Działyń (APD) 1945–1963, pismo z dn. 19 XI 1953 r.

[24] Tamże, Pismo z dn. 23 I 1954 r.

[25] Ks. Janiak już wcześniej podejmował próby uzyskania zgody na budowę kaplicy w urzędach w Lipnie i Rypinie, ale okazało się, że prośbę musi wystosować Kuria Diecezjalna Włocławska.

[26] AKDWł, APD 1945–1963, Prośba z 1 IV 1954 r.

argumentując brakiem spełnienia formalnych wymogów; doprowadziło to do zawieszenia w czerwcu 1954 r. odprawiania mszy świętych w Ciepieniu[27].

W kolejnych latach ksiądz proboszcz, parafianie i kuria diecezjalna wysyłali liczne petycje do władz państwowych, m.in. 16 marca 1955 r. kuria diecezjalna wysłała pismo do dyrektora Urzędu ds. Wyznań w Warszawie Jana Izydorczyka, a w 1957 r. wysłano petycję do Prezydium Rady Narodowej w Golubiu-Dobrzyniu podpisaną przez 41 parafian, ale nie przyniosły one zmiany stanowiska władz[28]. Ksiądz S. Janiak na kilka miesięcy przed swoim odejściem z parafii wystosował pismo do kurii diecezjalnej z ponowną prośbą do Wojewódzkiego Urzędu ds. Wyznań o uzyskanie zgody na odprawianie w niedzielę mszy świętej w Ciepieniu. Prośbę swoją m.in. uzasadniał: „Lud tutejszy jest bardzo religijny i wykazuje dużo hartu i zaparcia, gdy po tym błocku 8–10 km spieszy na niedzielne nabożeństwo [...], ale większość dziatwy i starców z tamtych stron mimo najlepszych chęci nie jest w stanie spełnić obowiązku uczestniczenia w mszy św. niedzielnej”[29].

Niestety, następca ks. S. Janiaka, ks. Edward Smolarek (od czerwca 1957 r.) zrezygnował z dalszych prób uzyskania zgody na odprawianie mszy świętej w Ciepieniu, co uzasadniał m.in. brakiem odpowiedniego budynku oraz trudnościami związanymi z organizacją pracy duszpasterskiej w dwóch miejscach: Działyniu i Ciepieniu (w parafii nie było wikariusza)[30]. W tej sytuacji sprawa budowy kaplicy filialnej w Ciepieniu została odłożona na kilkanaście lat.

Do sprawy powrócono w marcu 1972 r., kiedy mieszkańcy wioski Podolina wysłali petycję do kurii diecezjalnej z prośbą o zgodę na przyłączenie ich wioski do parafii w Oborach, należącej do diecezji płockiej. Argumentowali ją niewielką odległością (5 km) do parafii w Oborach, gdy tymczasem do kościoła parafialnego w Działyniu mają 12 km, co sprawiało, że wiele osób, zwłaszcza starszych i dzieci, tylko kilkanaście razy w roku uczestniczyło we mszy świętej w swojej parafii. Petycja, którą podpisało 39 osób, spotkała się z negatywną odpowiedzią kurii diecezjalnej, co zostało uzasadnione niemożliwością z przyczyn formalnych przeniesienia Podoliny do innej diecezji[31].

[27] Tamże, Pismo WRN w Bydgoszczy z dn. 29 IV 1954 r.

[28] Tamże, Pismo z dn. 16 III 1955 r.; tamże, Petycja do Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Golubiu Dobrzyniu.

[29] Tamże, Prośba do Kurii Diecezjalnej Włocławskiej z dn. 4 IV 1957 r.

[30] Tamże, Prośba do Kurii Diecezjalnej Włocławskiej z dn. 12 V 1957 r.

[31] AKDWł, APD 1964–1982, Pisma z dn. 12 III i 6 VII 1972 r.

W listopadzie 1980 r. proboszcz ks. Mieczysław Rydecki skierował pismo do kurii diecezjalnej, w którym uzasadniał konieczność budowy kaplicy filialnej w Ciepieniu, ponieważ mogłoby z niej korzystać ok. 1000 osób, m.in. napisał: „Parafian z wiosek Podolina, Zosin, Kawno nie widuję w kościele wcale, zwłaszcza tych mniej gorliwych. Z Ciepienia, Klonowa i części Adamek od strony Ciepienia widuję bardzo rzadko, ponieważ z tamtego regionu parafii nie ma regularnej komunikacji samochodowej”[32].

Przełom nastąpił, kiedy proboszczem w parafii Działyń został ks. Jan Talaska (1983–1984). Podjął on, począwszy od 16 marca 1983 r., zdecydowane działania na rzecz budowy kaplicy filialnej[33]. Trzeba zaznaczyć, że spotkał się z życzliwą postawą wielu mieszkańców Ciepienia i okolicznych wiosek. Mógł więc rozpocząć formalne starania o pozwolenie na budowę kaplicy[34]. Zwrócił się w tej sprawie do Gminnej Rady Narodowej w Zbójnie, która w piśmie do wojewody włocławskiego pozytywnie zaopiniowała celowość budowy kaplicy, ponieważ mogłaby obsługiwać ok. 1200 osób z kilku okolicznych miejscowości[35]. Władze wojewódzkie wyraziły w kwietniu 1983 roku wstępną zgodę na budowę[36]. Po zgromadzeniu przez ks. Talaskę wszystkich dokumentów Wojewódzkie Biuro Planowania Przestrzennego we Włocławku 8 maja 1984 r. potwierdziło wcześniejszą decyzję. W tej sytuacji ks. Talaska rozpoczął gromadzenie materiałów budowlanych, tym bardziej że Danuta i Jerzy Dąbkowscy, mieszkańcy Ciepienia, przekazali parafii w formie darowizny działkę o powierzchni 0,47 ha pod nową kaplicę oraz cmentarz[37]. Natomiast Kazimierz Kępiński, mieszkaniec Ciepienia, wydzierżawił na pięć lat 0,10 ha ziemi na zaplecze budowy[38].

---

[32] Tamże, pismo do Kurii Diecezjalnej we Włocławku z dn. 7 XI 1980 r.

[33] AKDWł, APC 1984–1994: Pismo z dn. 7 IX 1987 r.; Parafia Ciepień – jej początki.

[34] Tamże, Pismo do Naczelnika Gminnej Rady Narodowej w Zbójnie z dn. 16 III 1983 r.

[35] Tamże, Pismo Naczelnika Gminnej Rady Narodowej w Zbójnie z dn. 7 IV 1983 r.

[36] AKDWł, APD 1983–1995, Prośby z 16 III i 6 VI 1983 r.; Relacja ks. dr. Piotra Dykowskiego przekazana aut. art. 15 I 2025 r.

[37] AKDWł, APC 1984–1994: Pismo z dn. 24 III 1984 r.; Powiadomienie z dn. 5 IV 1984 r. Akt notarialny został spisany 14 VI 1984 r. w Rypinie przed notariuszem Feliksem Dąbrowskim; Pismo z dn. 28 maja 1990 r. Państwo Dąbkowscy byli właścicielami mniejszej części działki, a drugiej jej części był Kazimierz Kępiński Przed podpisaniem aktu notarialnego doszło między stronami do porozumienia i D. i J. Dąbkowscy przekazali K. Kępińskiemu część swojej ziemi w innym miejscu. Akt notarialny był więc sporządzony na całą działkę.

[38] Tamże, Pismo z dn. 28 IV 1984 r.

Biskup włocławski Jan Zaręba mianował 30 czerwca 1984 r. ks. Jana Frączka wikariuszem parafii w Działyniu z obowiązkiem budowy kościoła w Ciepieniu i tworzenia samodzielnego ośrodka duszpasterskiego[39]. Jak wspomina ks. J. Frączek, był on trochę zdezorientowany zastaną sytuacją, bo kiedy pojechał zobaczyć miejsce, gdzie miał być wybudowany kościół, zobaczył pole z rosnącym na nim zbożem. Natomiast bardzo pozytywnie zaskoczyło go serdeczne przyjęcie przez miejscową ludność[40].

Ksiądz Frączek z wielkim zapałem przystąpił do tworzenia nowego ośrodka duszpasterskiego. W prywatnym domu Władysławy i Stanisława Maćkiewiczów odprawiał msze święte, w których uczestniczyło liczne grono wiernych. Zatroszczył się także o lekcje katechezy, które odbywały się: w Zajeziorzu w Klubie Rolnika, w Kawnie u p. Marianny i Adama Zielińskich, a w Klonowie, do chwili wybudowania salki katechetycznej w Ciepieniu, u Stanisławy i Władysława Gabrychowiczów[41].

Przystąpił również do gromadzenia materiałów budowlanych, z czym miał duże trudności, zwłaszcza ze strony zarządu Gminnej Spółdzielni w Rypinie, która nie chciała przyznawać materiałów. Natomiast z wielką pomocą spotkał się ze strony Gminnej Spółdzielni w Zbójnie.

Prace budowlane postępowały bardzo szybko, bo już po roku został postawiony budynek, w którym mieściła się kaplica, zakrystia, salka katechetyczna i plebania. Pierwszą mszę świętą ks. Frączek odprawił 22 lipca 1985 r. już w nowej kaplicy[42].

W dniu 1 września 1984 r. bp Jan Zaręba ustanowił ośrodek duszpasterski w Ciepieniu, który obejmował miejscowości z parafii Działyń: Adamki, Ciepień, Kawno, Klonowo, Podolina i Zosin i z parafii Kikół: Zajeziorze i Sikorki. Odtąd miały być przy kaplicy filialnej sprawowane wszystkie czynności duszpasterskie i posługi religijne, nie wyłączając chrztów, ślubów i pogrzebów[43]. Życie duszpasterskie w Ciepieniu zaczęło

[39] Tamże, Pismo z dn. 7 IX 1987 r.; Parafia Ciepień – jej początki.

[40] Relacja ks. Jana Frączka przekazana aut. art. 16 I 2026 r.

[41] Relacja Małgorzaty Iglewskiej z Rembiochy przekazana aut. art. 2 I 2025 r.

[42] Relacja ks. Jana Frączka przekazana aut. art. 16 I 2026 r. Wkrótce kaplica została wyposażona w: drewniany ołtarz główny, tabernakulum pancerne na drewnianej podstawie, ambonkę-pulpit, drewniany krzyż, obraz Matki Bożej Częstochowskiej, na ścianach były stacje Drogi krzyżowej wypalone w drewnie, dwa obrazy: Jana Pawła II (gobelin) i Miłosierdzia Bożego. W wieżyczce budynku był jeden dzwon.

[43] AKDWł, APD 1983–1995, Dekret z 22 VIII 1984 r.; AKDWł, APC 1984–1994: Pismo z dn. 7 IX 1987 r.; Pismo z dn. 7 IX 1987 r.; Parafia Ciepień – jej początki.



Obszar parafi Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski w Ciepieniu

więc przebiegać według tradycyjnego rytmu, jedynie, jak wspomina ks. J. Frączek, było mało pogrzebów, ale to dlatego, że mieszkańcy na ogół chowali swoich bliskich w rodzinnych grobach, znajdujących się na cmentarzach w Działyniu i Kikole[44].

Znalazła się jednak grupa niezadowolonych osób, którzy nie chciały należeć do mającej powstać parafii w Ciepieniu. I tak, 39 osób zamieszkałych w Adamkach wystosowała 26 sierpnia 1984 r. petycję do Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, w której domagali się, aby ich wioska w dalszym ciągu należała do parafii w Działyniu, ponieważ bliżej im do tamtejszego kościoła parafialnego niż do mającego powstać kościoła w Ciepieniu. Ich prośba nie została jednak uwzględniona[45].

Do parafii w Ciepieniu nie chciało także należeć 16 rodzin z Zajeziorza. W tej sprawie napisali do Kurii Diecezjalnej Włocławskiej list, pod którym podpisali się wszyscy protestujący. Swoje niezadowolenie uzasadniali m.in. tak: „Nie uchylamy się, żeby powstała parafia w Ciepieniu. Nam jednak lepiej pasuje dojazd do Kikoła. Do tej parafii należeli nasi dziadowie, pradziadowie, rodzice, więc i my, przywiązani do parafii Kikół, nie chcemy, żeby nas odłączono”[46]. Trzeba podkreślić, że dzięki pojednawczej postawie ks. Frączka wszystkie sprawy konfliktowe zostały zakończone pozytywnie[47].

Wkrótce ksiądz Frączek przystąpił do kompletowania dokumentacji potrzebnej do rozpoczęcia budowy kościoła, a 23 grudnia 1984 r. bp J. Zaręba erygował parafię Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski w Ciepieniu,

[44] Relacja ks. Jana Frączka przekazana aut. art. 16 I 2026 r.

[45] AKDWł, APD 1983–1995, Prośba z dn. 26 VIII 1984 r.

[46] Tamże, Pismo do Kurii Diecezjalnej z dn. 18 XII 1984 r.

[47] Relacja ks. Jana Frączka przekazana aut. art. 16 I 2026 r.

której administratorem został ks. Jan Frączek[48]. Nie sprawował tej funkcji zbyt długo, bo na mocy dekretu bp. Zaręby (19 listopada 1986 r.) został przeniesiony do Mąkolna, ale wcześniej zdążył przygotować wszystko, co było potrzebne do budowy kościoła, łącznie z częścią materiałów budowlanych[49]. Trzeba dodać, że ks. Frączek zostawił na koncie bankowym parafii 469 000 zł (przed denominacją)[50]. Następcą ks. Jana Frączka został ks. Paweł Hejne, który wcześniej był wikariuszem w Chodczu[51].

2.2. Budowa kościoła

Ksiądz Paweł Hejne na wiosnę 1987 r. (17 kwietnia) rozpoczął budowę kościoła, którego projektantem był włocławski architekt mgr inż. Jerzy Kociołowicz[52], kierownikiem budowy mgr inż. Jan Strzelecki, a majstrami murarskimi bracia: Sławomir i Tadeusz Makowscy[53].

Dnia 6 października 1987 r. biskup pomocniczy diecezji włocławskiej Roman Andrzejewski wmurował kamień węgielny, który został wyjęty z fundamentów bazyliki jasnogórskiej i poświęcony 12 czerwca 1987 r. przez Jana Pawła II w czasie trzeciej pielgrzymki do ojczyzny. Warto dodać, że ceremonia ta odbyła się wewnątrz częściowo wzniesionych murów kościoła. Wydarzenie to zostało uwiecznione wmurowaniem tablicy przy wejściu do zakrystii[54].

Trzeba podkreślić, że ksiądz Hejne w trakcie budowy napotykał na coraz większe kłopoty z pozyskaniem funduszy, tym bardziej że ofiary od parafian z każdym rokiem były niższe, co było spowodowane ubożeniem mieszkańców wsi. I tak w roku 1987 zebrał od wiernych 3400 tys. zł, a rok później już tylko 1200 tys. zł[55]. Należy dodać, że Kuria Diecezjalna

---

[48] *Dekret erekcji parafii NMP Królowej Polski w Ciepieniu*, KDWł, 67(1984), s. 255. Była 285. parafią w diecezji włocławskiej.

[49] *Personalia*, KDWł, 70(1987), s. 34. Przeniesienie ks. Frączka do Mąkolna było dla niego awansem, bo parafia ta liczyła 2550 wiernych.

[50] AKDWł, APC 1984–1994, Protokół zdawczo-odbiorczy przy opuszczaniu i przejmowaniu parafii Ciepień, dn. 18 XI 1986 r.

[51] *Personalia*, KDWł, 70(1987), s. 34.

[52] Architekt Jerzy Kociołowicz (1940–2022) był projektantem m.in. wielu kościołów i innych obiektów kościelnych w kraju i za granicą, a przede wszystkim w diecezji włocławskiej (W. Kubiak, *Kociołowicz Jerzy*, w: WłSb, t. 10, Włocławek 2023, s. 99–101).

[53] AKDWł, APC 1984–1994: Pismo z dn. 7 IX 1987 r.; Parafia Ciepień – jej początki.

[54] *Wmurowanie kamienia węgielnego pod nowy kościół w parafii Ciepień*, KDWł, 70(1987), s. 275. Na tablicy został umieszczony napis: „Kamień węgielny wmurował 6 X 1987 r. biskup Roman Andrzejewski administrator diecezji włocławskiej".

[55] AKDWł, APC 1984–1994, Pismo z dn. 18 IX 1988 r.

Włocławska w zasadzie każdego roku starała się wspierać finansowo budowę kościoła, np. w 1988 r. z Diecezjalnego Funduszu Intencji Binowanych przeznaczyła na ten cel 280 tys. zł (kwota przed denominacją)[56], natomiast w 1995 r. 2500 zł (kwota po denominacji) z Diecezjalnego Funduszu Budowy Kościołów[57].

Mimo tych trudności kościół został wzniesiony dość szybko, bo w przeciągu czterech lat. Poświęcił go w dniu 4 maja 1991 r. biskup włocławski Henryk Muszyński[58], a wcześniej, bo 22 lipca 1989 r., poświęcił dzwony[59].

Kościół został zbudowany z kamienia i czerwonej cegły, przykryty dachem z ostrym dwustronnym spadem, pokryty blachą. Nad wejściem do kościoła znajduje się wieża z żelbetonu, w której umieszczone są dwa dzwony. Wnętrze kościoła jest zwężone ku ołtarzowi i wsparte na żelbetonowych filarach. Na ścianach są umieszczone ceramiczne stacje Drogi krzyżowej, wykonane przez rzeźbiarza Antoniego Bisagę. Jego dziełem jest też duży krzyż z postacią Ukrzyżowanego, który znajduje się w prezbiterium. W kościele jest dziesięć okien, w których są witraże wykonane w pracowni Marka Poczwardowskiego w Inowrocławiu[60].

Ksiądz Hejne po wybudowaniu kościoła i po jego konsekracji wybudował także plebanię[61]. Zapewne wszystkie podjęte prace nadszarpnęły jego zdrowie, bo od grudnia 2003 r. posługę duszpasterską w jego zastępstwie pełnił administrator ks. Sławomir Bącela. Ksiądz Paweł Hejne zmarł 26 maja 2004 r. w szpitalu w Lipnie w 56. roku życia i 31. roku kapłaństwa. Został pochowany na cmentarzu w Ciepieniu[62].

2.3. Troska o kościół proboszcza ks. Sławomira Bąceli

Na mocy dekretu biskupa włocławskiego Wiesława Meringa z 27 maja 2004 r. urząd proboszcza objął dotychczasowy administrator ks. Sławomir Bącela[63]. Wraz z przejęciem odpowiedzialności duszpasterskiej przejął

---

[56] Tamże: Pismo z dn. 19 VII 1988 r.; Pismo z dn. 29 IX 1988 r.; Pismo z dn. 11 XI 1988 r.

[57] AKDWł, APC od 1994: Pismo z dn. 31VIII 1995 r.; Pismo z dn. 21XI 1995 r.

[58] *Poświęcenie kościoła parafialnego w Ciepieniu*, KDWł, 74(1991), s. 130–131.

[59] AKDWł, APC 1984–1994, Zaproszenie na uroczystości w parafii Ciepień.

[60] RDWł, 1991, s. 384–385.

[61] AKDWł, APC 1984–1994, Protokół wizytacji parafii pw. NMP Królowej Polski w Ciepieniu przeprowadzonej 25 IV 1991 r. przez ks. S. Kalisza, dziekana dekanatu lipnowskiego.

[62] *Śp. ks. Paweł Hejne*, KDWł, 87(2004), s. 276.

[63] AKDWł, APC od 1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 14 VI 2004 r.

również znaczne zaległości finansowe parafii, których uregulowanie stało się jednym z jego pierwszych i najpilniejszych zadań.

Ksiądz Bącela objął parafię w szczególnym momencie jej historii. Na ścianach kościoła zaczęły pojawiać się pęknięcia, wieża kościelna wymagała konserwacji, również nagłośnienie kościoła wymagało wymiany[64]. Nic więc dziwnego, że pierwsze miesiące posługi upłynęły ks. Bąceli na intensywnych pracach porządkowych i zabezpieczających. Uporządkowano teren przykościelny i wokół plebanii, odnowiono kaplicę pogrzebową urządzoną w dawnej plebanii, wymieniono bramę i furtkę cmentarną, odnowiono krzyż misyjny oraz dwa klęczniki w kościele.

W kolejnych latach, do 2008 r., wykonano ogrodzenie cmentarza, wymieniono nagłośnienie, zakupiono organy kościelne, przeprowadzono konserwację drzwi wejściowych do kościoła i kaplicy, dokonano renowacji naczyń liturgicznych, położono kostkę brukową przed plebanią, częściowo wymieniono okna na plebanii oraz zainstalowano nowy piec grzewczy. Istotnym przedsięwzięciem było także zorganizowanie w starej plebanii salki rekreacyjnej dla dzieci i młodzieży. Do 2013 r. kontynuowano prace modernizacyjne przy plebanii, obejmujące kolejną częściową wymianę okien, wykonanie nowych schodów oraz montaż barierek.

W sprawozdaniu powizytacyjnym z 2013 r. biskup Wiesław Mering z dużym uznaniem odniósł się do pracy proboszcza ks. Bąceli, podkreślając doprowadzenie wnętrza kościoła do „prawdziwej harmonii i ładu", jak również gruntowną przemianę plebanii, która „z dość obskurnego domu wielkim staraniem księdza proboszcza została doprowadzona do porządku"[65].

W kolejnych latach, aż do 2018 r., przeprowadzono jedne z najbardziej wymagających technicznie robót: odwodnienie kościoła, zabezpieczono ściany przed pęknięciami i wykonano elewację zewnętrzną, uporządkowano teren wokół świątyni i parking, zabezpieczono i pomalowano wszystkie budynki parafialne, wraz z plebanią, oraz wykonano z granitu nowe schody prowadzące na chór[66]. W sprawozdaniu powizytacyjnym

[64] Tamże, Protokół wizytacji kanonicznej przeprowadzonej przez pomocniczego biskupa włocławskiego Stanisława Gębickiego w parafii NMP Królowej Polski w Ciepieniu w dniu 27 czerwca 2004 r.

[65] Tamże, Sprawozdanie powizytacyjne z parafii NMP Królowej Polski w Ciepieniu, 25 czerwca 2013 r.

[66] Tamże, [Charakterystyka parafii z 2004 r.]; [Charakterystyka parafii z 2008 r.]; [Charakterystyka parafii z 20013 r.]; [Charakterystyka parafii z 2018 r.].

z 2018 r. można przeczytać: „Ks. proboszcz dobrze troszczy się o powierzoną mu parafię [...]. Należy podkreślić wspaniałą troskę ks. proboszcza o otoczenie kościoła, dookoła którego rośnie pięknie utrzymana zieleń”[67].

W ostatnich latach z inicjatywy ks. Bąceli zostało zainstalowane w kościele ogrzewanie promiennikowe oraz wybudowano nowe ogrodzenie wokół kościoła[68].

2.4. Życie religijne

Rytm życia religijnego w parafii Ciepień, podobnie jak w całym Kościele katolickim, wyznacza rok liturgiczny oraz wynikające z niego obowiązki religijne wiernych, m.in. uczestniczenie w niedzielnej i świątecznej mszy.

Porządek nabożeństw niedzielnych i świątecznych w parafii Ciepień ulegał w ciągu lat pewnym zmianom, dostosowywanym do warunków lokalnych oraz potrzeb duszpasterskich. W 1991 r. w niedziele odprawiano trzy msze święte: o godz. 8.30, 10.00 oraz 12.00. W święta cywilnie zniesione Eucharystia była sprawowana o godz. 10.00 i 17.00, natomiast w dni powszednie o godz. 17.00 (zimą o godz. 16.00)[69]. W 1995 r. zanotowano zmianę porządku nabożeństw niedzielnych – pozostawiono tylko dwie msze: o godz. 9.00 i 11.30[70]. Układ ten, przy niezmienionych godzinach celebracji w dni powszednie i święta zniesione, utrzymuje się do dzisiaj.

Udział wiernych w niedzielnej Eucharystii wykazywał wyraźne zmiany. Gdy proboszczem parafii był ks. Paweł Hejne, następował systematyczny spadek frekwencji. W 1991 r. w liturgii uczestniczyło około 30–38% parafian, w 1995 r. – 27%, a w 2004 r. jedynie 20% wiernych[71]. Po objęciu parafii przez ks. Sławomira Bącelę nastąpiła stabilizacja niedzielnej

---

[67] Tamże, Sprawozdanie powizytacyjne z wizytacji kanonicznej przeprowadzonej z upoważnienia bp. S. Gębickiego, przez wikariusza generalnego ks. W. Frątczaka w dn. 27 czerwca 2018 r.

[68] Relacja ks. Sławomira Bąceli, proboszcza parafii w Ciepieniu przekazana aut. art. 22 II 2026 r.

[69] AKDWł, APC 1984–1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 15 IV 1991 r.

[70] AKDWł, APC od 1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną w 1995 r.

[71] AKDWł, APC 1984–1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 15 IV 1991 r.; APC od 1994: Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z 1995 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 14 VI 2004 r.

frekwencji. W 2008 r. uczestnictwo wiernych wzrosło do 30%, w 2013 r. utrzymywało się na poziomie 25–30%, a w 2018 r. osiągnęło około 35%. Od tego czasu udział parafian w niedzielnej Eucharystii pozostaje względnie stały, mieszcząc się w przedziale 25–35%[72].

Na stałe w rytm roku liturgicznego wspólnoty, oprócz mszy świętych, wpisały się rekolekcje wielkopostne i adwentowe. W materiałach źródłowych brak jest danych dotyczących tej formy życia religijnego parafii z początku jej istnienia. Z zachowanych dokumentów z początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku wiadomo, że ojciec karmelita z Obór przeprowadził 17 grudnia 1990 r. adwentowy dzień skupienia, a w dniach 3–5 marca 1991 r. (trzeci tydzień Wielkiego Postu) odbyły się rekolekcje wielkopostne[73]. W kolejnych latach zachowywano podobny schemat duszpasterski: w 1995 r. rekolekcje wielkopostne trwały trzy dni w trzecim tygodniu Wielkiego Postu, natomiast w Adwencie organizowano dzień skupienia połączony ze spowiedzią[74].

Od początku XXI wieku rekolekcje wielkopostne najczęściej rozpoczynały się w piątą niedzielę Wielkiego Postu i trwały kilka dni, natomiast rekolekcje adwentowe odbywały się w drugą niedzielę Adwentu. I tak np. w 2004 r. rekolekcje wielkopostne głosił pochodzący z parafii Ciepień ks. Piotr Dykowski, w 2008 r. – ks. Janusz Śniegocki z diecezji płockiej, w 2018 r. – ks. Marek Trymers, proboszcz parafii w Chrostkowie[75].

Z rekolekcjami ściśle związany jest sakrament pokuty. Statystyki przystępowania do spowiedzi wielkanocnej potwierdzają zmienny poziom zaangażowania parafian korzystania z tego sakramentu. W 1991 r. obowiązek ten spełniło około 70% wiernych. W połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku odnotowano poprawę, bo w 1995 r. do sakramentu pokuty przystąpiło około 80% parafian. Jednak w kolejnych latach tendencja ta uległa zahamowaniu. W latach 2004 i 2008 liczba korzystających ze

[72] Tamże: Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 IV 2008 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 11 V 2013 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 V 2018 r.

[73] AKDWł, APC 1984–1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z 15 IV 1991 r.

[74] AKDWł, APC od 1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną w 1995 r.

[75] Tamże: Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 14 VI 2004 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 IV 2008 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 11 V 2013 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 V 2018 r.

spowiedzi utrzymywała się na poziomie około 70%, a od 2013 r. spadła do poziomu ok. 60–65%[76]. Dane te wskazują na stopniowe osłabianie tej praktyki sakramentalnej przez wiernych. Jak wcześniej wspomniano, zjawisko to wpisuje się w szerszy kontekst przemian społecznych oraz zachodzących na obszarach wiejskich procesów sekularyzacyjnych, które miały i nadal mają wpływ na kształtowanie religijności lokalnej społeczności.

Na pogłębianie religijności parafian wpływają okazjonalne wydarzenia, jak odpusty i misje. W parafii jest obchodzony jeden odpust (3 maja), związany ze świętem patronalnym parafii i kościoła – Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski, który gromadzi licznych parafian oraz gości z sąsiednich parafii.

Wielkim przeżyciem dla parafian były misje. Pierwsze zostały przeprowadzone w dniach 3–5 marca 1991 r. przez ojców kamilianów bezpośrednio przed konsekracją kościoła[77]. Postawiono wtedy przy kościele krzyż misyjny. Kolejne misje w dniach 8–11 lutego 2004 r. prowadził pochodzący z parafii w Ciepieniu ks. Piotr Dykowski, student filologii klasycznej na KUL. W dniach 2–6 maja 2008 r. misje prowadził ks. Andrzej Ciapciński, proboszcz parafii w Szadku[78].

W parafii Ciepień wierni z dużym zaangażowaniem kultywują zwyczaje związane z uroczystością Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Szczególnym wyrazem religijności wspólnoty jest procesja Bożego Ciała, która co roku gromadzi liczne grono parafian i stanowi jedno z najważniejszych wydarzeń w kalendarzu liturgicznym parafii. Procesja wyrusza z kościoła parafialnego w kierunku skrzyżowania z drogą do Kawna, gdzie przy przystanku autobusowym przygotowywany jest pierwszy ołtarz. Następnie wierni powracają tą samą trasą, zatrzymując się kolejno przy następnych ołtarzach, a ostatni z nich usytuowany jest przy figurze znajdującej się w pobliżu parafialnego kościoła. Każdego roku odpowiedzialność za przygotowanie ołtarzy podejmują inne grupy parafian, m.in. mieszkańcy

[76] AKDWł, APC 1984–1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 15 IV 1991 r.; APC od 1994: Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną w 1995 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 14 VI 2004 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 IV 2008 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 11 V 2013 r.; tamże, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 20 V 2018 r.

[77] AKDWł, APC od 1994, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną w 1995 r.

[78] Tamże, Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 11 V 2013 r.

poszczególnych wiosek, sołtysi, rodzice dzieci pierwszokomunijnych lub rocznicowych[79].

Nabożeństwa okresowe w parafii Ciepień: październikowe, czerwcowe, Droga krzyżowa czy Gorzkie żale odprawiane są wyłącznie w kościele parafialnym. Trzeba dodać, że nabożeństwa majowe obecnie nie są sprawowane przy kapliczkach, gdyż w parafii zatarła się dawna tradycja wspólnej modlitwy w tych miejscach. Całość życia modlitewnego skupia się zatem wokół świątyni parafialnej[80].

Ważnym wydarzeniem dla parafii są dożynki parafialne, które odbywają się w Uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej i gromadzą liczne rzesze wiernych. Zjeżdżają się księża rodacy, a mieszkańcy poszczególnych wiosek przygotowują wieńce dożynkowe.

Do pogłębiania życia religijnego przyczyniły się niewątpliwie peregrynacje obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, figury Matki Bożej Fatimskiej oraz obrazu Jezusa Miłosiernego. Peregrynację obrazu Matki Bożej tak wspominał ks. dr Piotr Dykowski: „Pierwsza moja myśl o seminarium pojawiła się u mnie w VIII klasie szkoły podstawowej podczas peregrynacji obrazu Matki Boskiej Jasnogórskiej w latach 1988–1989. Obraz był codziennie przenoszony z jednego domu do drugiego, wszyscy mieszkańcy wsi wieczorami spotykali się w kolejnych domach, gdzie wspólnie się modlili, odmawiali różaniec. To wtedy po raz pierwszy doświadczyłem wspólnoty Kościoła i pomyślałem o kapłaństwie”[81].

Dnia 11 lutego 2004 r. parafia przeżywała nawiedzenie obrazu Jezusa Miłosiernego, który peregrynował po diecezji włocławskiej w ramach przygotowań do Roku Eucharystycznego. Z tej okazji rodzina Ewy i Mirosława Detmerów ufundowała do kościoła obraz „Jezu, ufam Tobie”, który został poświęcony przez wspomnianego już ks. Dykowskiego[82].

Wyjątkowym wydarzeniem w życiu parafii było Nawiedzenie Matki Bożej w znaku Ikony Jasnogórskiej w listopadzie 2023 roku. Bezpośrednim przygotowaniem do tego wydarzenia były trzydniowe rekolekcje parafialne, które odbyły się w dniach 26–28 listopada 2023 roku. Prowadził je ks. Mariusz Koronowski, proboszcz parafii w Orchowie (archidiecezja gnieźnieńska), wprowadzając wiernych w duchowe znaczenie maryjnego

[79] Relacja Krystyny Gumińskiej, sołtys sołectwa Zosin, przekazana aut. art. 9 I 2026 r.

[80] Tamże.

[81] P. Jackowski, J. Przychodny, *Święcenia to łaska Jezusa*, „Przedświt”, 2023, nr 128, s. 18.

[82] AKDWł, APC od 1994, Sprawozdanie ks. S. Bączeli podczas wizytacji w 2008 r.

nawiedzenia oraz towarzysząc wspólnocie podczas obecności cudownego wizerunku w parafii. Uroczyste powitanie Ikony Jasnogórskiej odbyło się 29 listopada. Wprowadzeniu obrazu do kościoła parafialnego przewodniczył biskup pomocniczy włocławski Stanisław Gębicki. Centralnym punktem Nawiedzenia była Eucharystia z homilią ojca rekolekcjonisty, której przewodniczył biskup Gębicki, a po której nastąpiło czuwanie modlitewne. O północy była sprawowana kolejna msza święta w intencji nowych powołań kapłańskich i zakonnych, którą celebrowali m.in. księża pochodzący z parafii Ciepień – ks. kan. dr Piotr Dykowski i o. Łukasz Detmer. Program Nawiedzenia obejmował również msze z udzieleniem sakramentu namaszczenia chorych, a także Eucharystię dla dzieci i matek oczekujących potomstwa. Mszę wieńczącą Nawiedzenie celebrował ks. kan. dr hab. Krzysztof Graczyk, dziekan dekanatu czernikowskiego[83].

Kolejni proboszczowie wiele uwagi przywiązywali do katechizacji dzieci. Jak wcześniej wspomniano, lekcje religii prowadzili księża proboszczowie, a początkowo odbywały się w pomieszczeniach wynajmowanych przez parafian: w Ciepieniu przez Mariannę Wojtysiak (1987–1989), natomiast w Zajeziorzu i Kawnie przez Halinę Bogóską (od końca lat osiemdziesiątych XX w.)[84]. Kiedy na mocy rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 VIII 1990 r. religia wróciła do szkół, oprócz księdza proboszcza, uczyli także katecheci świeccy[85].

Nauczanie odbywało się w szkołach podstawowych w Klonowie, Zajeziorzu i Kawnie. W Klonowie w kolejnych latach katechezę prowadzili m.in.: Anna Kończalska (1990–1991), Katarzyna Maćkiewicz (1991–1993), Renata Stancelewska (1992–1993), Hanna Malinowska (1993–1996), a następnie Anna Szymańska (1997–2004)[86]. Równocześnie

[83] AKDWł, Kronika Wydarzeń Nawiedzenia i Jubileuszu, Parafia Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski w Ciepieniu.

[84] AKDWł, APC 1984–1994: Formularz katechetyczny z dn. 7 marca 1987 r.; Formularz katechetyczny z dn. 5 listopada 1988 r.

[85] Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz.U. 2020, poz. 983.

[86] AKDWł, APC 1984–1994: [Prośba o skierowanie do nauki religii z dn. 21 VII 1990 r.]; [Prośba o skierowanie do nauki religii z dn. 28. VI 1991 r.]; Formularz katechetyczny z dn. 1 IV 1992 r.; Formularz katechetyczny z dn. 15 IV 1993 r. APC od 1994: Formularz katechetyczny z dn. 25 X 1994 r.; Formularz katechetyczny z dn. 23 IX 1995 r.; tamże, Formularz katechetyczny z dn. 20 IX 1996 r.; Formularz katechetyczny z dn. 24 IX 1997 r.; Formularz katechetyczny z dn. 5 XI 1998 r.; Formularz katechetyczny z dn. 5 XI 1999 r.; Formularz katechetyczny z dn. 25 X 2001 r.; Formularz katechetyczny z dn. 25 X 2002 r.; Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 16 VI 2004 r.

Halina Bogóska kontynuowała pracę katechetyczną w Kawnie, aż do zamknięcia szkoły w 2001 r., oraz w szkole w Zajeziorzu, gdzie pracuje do dziś[87]. W roku szkolnym 2004/2005 ks. Sławomir Bącela przejął nauczanie religii w szkole podstawowej w Klonowie i od tego czasu, nieprzerwanie do dziś, pełni funkcję katechety w tej placówce[88].

W kolejnych latach katechizacja w parafii charakteryzowała się wysoką frekwencją i stabilnością organizacyjną. W obu szkołach wszystkie dzieci uczęszczały na lekcje religii, wyjątek stanowiło kilkoro uczniów, będących Świadkami Jehowy, w szkole w Klonowie na początku lat dwutysięcznych[89]. Obecnie katechizacja w parafii Ciepień prowadzona jest w szkole podstawowej w Klonowie przez ks. Sławomira Bącelę[90], natomiast w szkole podstawowej w Zajeziorzu zajęcia prowadzą Halina Bogóska oraz Beata Gręźlikowska[91].

3. Fundatorzy i uhonorowani za zasługi dla parafii

Jak wcześniej wspomniano, parafianie od samego początku istnienia parafii z wielkim zaangażowaniem włączali się w budowę kościoła i jego wyposażenie. Znalazła się liczna grupa wiernych fundatorów. Tabernakulum ufundował Aleksander Dębiński z Klonowa. Jego renowacja, ufundowana przez ks. dr. P. Dykowskiego, została przeprowadzona w 2016 roku. Dwie monstrancje ufundowali dwaj bracia: Kazimierz i Jerzy Dąbkowscy. Również dziesięć witraży i stacje Drogi krzyżowej znalazły swoich fundatorów. Witraże przedstawiające: Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny ufundowali Romana i Adam Wszelakowie z Sikorek, Narodzenie Pana Jezusa – Aleksander Dębiński z Klonowa, Ukrzyżowanie – rodzina Żuchowskich z Zajeziorza, Zmartwychwstanie – Emilia i Konrad Janiccy z Ciepienia, Zesłanie Ducha Świętego – Maria i Jan Pipczyńscy z Klonowa oraz Maria i Zenon Buczkowscy z Zajeziorza, bł. bp. Michała Kozala – Jadwiga i Józef Paradowscy z Adamek, św. Maksymiliana Kolbe – mieszkańcy Adamek, św. Stanisława – Krystyna i Franciszek Kończalscy z Ciepienia, św. Wojciecha – Ewa i Mieczysław Cendrowscy z Adamek, św. Józefa – Anna i Waldemar

[87] https://spzajeziorze.pl/index.php/nauczyciele/ [10.01.2026].

[88] AKDWł, APC od 1994: Sprawozdanie duszpasterskie przed biskupią wizytacją kanoniczną z dn. 16 VI 2004 r.; Pismo z dn. 23 IX 2004 r.

[89] Tamże, Plan nauczania religii w szkole podstawowej w Klonowie w roku 2005/2006.

[90] https://klonowo-szkola.pl/grono-pedagogiczne,39,pl [10.01.2016].

[91] https://spzajeziorze.pl/index.php/nauczyciele/ [10.01.2016].

Szymańscy oraz Eugeniusz Janicki z Ciepienia. Natomiast kolejne stacje Drogi krzyżowej ufundowali: mieszkańcy Klonowa, Adamek, Zosina, Podoliny, Zajeziorza oraz: Janina Dąbrowska z Ciepienia, Krystyna i Józef Celmerowie z Adamek, Alina i Mirosław Rygielscy z Adamek, Stanisława i Lech Detmerowie z Ciepienia, Stanisława, Józef i Stanisław Zglińscy z Ciepienia, Domicela i Feliks Lange z Sikorek, Krystyna i Franciszek Kończalscy z Ciepienia, Regina i Ireneusz Maćkiewiczowie z Klonowa, Alina i Józef Żuchowscy z Zajeziorza. Należy dodać, że na tabernakulum oraz na witrażach i stacjach Drogi krzyżowej są umieszczone nazwiska fundatorów[92].

W parafii są również osoby, które mają szczególne zasługi dla niej. Ksiądz Sławomir Bącela zwrócił się z prośbą do bp. Wiesława Meringa o ich wyróżnienie. Taką osobą jest Stanisław Jerzy Dąbkowski, jeden z głównych inicjatorów powstania parafii Ciepień i jej pierwszych struktur organizacyjnych. Jak wcześniej wspomniano, był wraz ze swoją żoną ofiarodawcą ziemi pod budowę kościoła, plebanii i cmentarza, sfinansował zakup kamienia na parking przy cmentarzu oraz ufundował nową monstrancję. Pomimo podeszłego wieku nadal aktywnie wspierał parafię zarówno duchowo, jak i materialnie[93].

Z budową kościoła jest także związany i wyróżniony Kazimierz Adamski, przedsiębiorca budowlany, który od lat w znaczący sposób wspierał parafię. Dzięki jego zaangażowaniu cały teren przed plebanią został wyłożony kostką brukową, a parafia otrzymała nieocenioną pomoc przy trudnym technicznie i kosztownym dziele odwodnienia kościoła[94].

Wyróżniony został także kościelny, Łukasz Matyjasik, zatrudniony w parafii od 2004 roku. Jest on wyjątkowo sumienny i gorliwy w wykonywaniu powierzonych obowiązków. Ksiądz Bącela podkreśla, że „pracowitość pana Łukasza jest niewątpliwie ujmująca i może być wzorem sumienności, bezinteresowności i oddania dla Kościoła", bo pełniona przez niego posługa nie jest traktowana jedynie jako praca zarobkowa, lecz jako autentyczne powołanie[95].

---

[92] Relacja ks. S. Bąceli przekazana aut. art. 22 II 2026 r.

[93] AKDWł, APC od 1994, Prośba do bp. Wiesława Meringa o wręczenie medalu „Zasłużony dla Diecezji Włocławskiej" panu Stanisławowi Jerzemu Dąbkowskiemu z dn. 19 V 2013 r.

[94] Tamże, Prośba do bp. Wiesława Meringa o wręczenie medalu „Zasłużony dla Diecezji Włocławskiej" panu Kazimierzowi Adamskiemu z dn. 19 V 2013 r.

[95] Tamże, Prośba do bp. Wiesława Meringa o wręczenie medalu „Zasłużony dla Diecezji Włocławskiej" panu Łukaszowi Matyjasikowi z dn. 19 V 2013 r.

Biskup W. Mering 25 czerwca 2013 r. podczas wizytacji kanonicznej w parafii Ciepień uroczyście wręczył wyżej wspomnianym mieszkańcom parafii medale „Zasłużony dla Diecezji Włocławskiej", doceniając ich wieloletnie zaangażowanie w życie i rozwój miejscowej wspólnoty parafialnej[96].

4. Pochodzą z parafii w Ciepieniu

Trzeba podkreślić, że wszyscy trzej proboszczowie parafii w Ciepieniu nie tylko myśleli o budowie kościoła i jego upiększaniu, ale wiele wysiłku wkładali także w budowanie wspólnoty parafialnej i pogłębianie jej życia religijnego. Nic więc dziwnego, że wkrótce znalazły się wśród parafian osoby, które wybrały drogę życia kapłańskiego i konsekrowanego.

Pierwszym był ks. Piotr Dykowski, który w 1993 r. rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Święcenia kapłańskie przyjął 22 maja 1999 r. z rąk biskupa włocławskiego Bronisława Dembowskiego[97]. Po czteroletniej pracy wikariuszowskiej w Lubieniu Kujawskim i Zagórowie został skierowany na studia specjalistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie uzyskał magisterium z filologii klasycznej. Po powrocie do diecezji w 2008 r. został wykładowcą języka greckiego i łacińskiego, a potem także patrologii we włocławskim seminarium duchownym[98]. Będąc kapelanem sióstr w Wieńcu Zdroju, prowadził badania naukowe, których zwieńczeniem było uzyskanie w 2019 r. doktoratu w zakresie nauk teologicznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu na podstawie rozprawy „Rola cnót w życiu duchowym i działalności publicznej w świetle pism moralno-ascetycznych św. Ambrożego z Mediolanu".

Biskup włocławski Krzysztof Wętkowski, doceniając osiągnięcia ks. dr. Dykowskiego, obdarzył go w 2023 r. godnością kanonika honorowego kapituły katedralnej we Włocławku, a wcześniej, bo w 2021 r. został mianowany proboszczem parafii św. Jana Chrzciciela we Włocławku, natomiast w 2022 r. dziekanem dekanatu włocławskiego I[99]. Od 2025 r. pełni funkcję proboszcza parafii Matki Bożej Częstochowskiej i św. Wacława w Lubiczu Górnym oraz dziekana dekanatu lubickiego, łącząc pracę duszpasterską z działalnością naukowo-dydaktyczną. Jest także

[96] Tamże, [trzy pisma z dn. 25.06.2013 r.].

[97] *Święcenia kapłańskie w diecezji włocławskiej*, KDWł, 82(1999), s. 274.

[98] Jackowski, Przychodny, *Święcenia to łaska*, s. 19–20.

[99] RDWł, 2022, s. 46.

członkiem Rady Kapłańskiej z wyboru i diecezjalnym duszpasterzem rzemieślników[100].

Z parafii Ciepień pochodzi również o. Łukasz Detmer, który wstąpił do Zakonu Kaznodziejskiego (dominikanie) w 2005 r., a śluby wieczyste złożył w 2011 roku. Święcenia kapłańskie przyjął 8 maja 2013 roku. Posługiwał duszpastersko w Jamnej, w Szczecinie oraz na Służewie w Warszawie. W 2025 roku posługiwał w Łodzi[101].

Z tej samej wspólnoty parafialnej pochodzi Wioletta Kubacka, która dnia 8 czerwca 2013 roku została dziewicą konsekrowaną podczas uroczystości w katedrze w Toruniu, której przewodniczył biskup toruński Andrzej Suski[102]. Przez wiele lat prowadziła działalność ewangelizacyjną oraz katechetyczną, była m.in. katechetką w szkole podstawowej w Zajeziorzu (2022–2024)[103].

* * *

Parafia Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski powstała jako 285. parafia w diecezji włocławskiej. W swojej historii miała trzech duszpasterzy, którzy byli kapłanami z całym zaangażowaniem poświęcającymi się pracy duszpasterskiej. A musieli włożyć bardzo dużo wysiłku, aby nie tylko zadbać o wybudowanie najpierw kaplicy, a potem kościoła, ale także o integrację parafian w jedną wspólnotę duszpasterską. W ich przypadku było to zadanie szczególne trudne, ponieważ wszyscy trzej kapłani obejmowali parafię, mając doświadczenie tylko wikariuszowskie; parafia w Ciepieniu była ich pierwszą samodzielną placówką duszpasterską. Jednak wraz z parafianami stworzyli parafię wierną Bogu i Ojczyźnie.

THE ESTABLISHMENT AND FUNCTIONING OF THE PARISH IN CIEPIEŃ

Keywords: pastoral care, center, parish, Ciepień, church, construction, dedication, founders, Włocławek diocese.

Abstract: Ciepień, together with its neighboring villages, was historically part of the parish of Działyn. Efforts to establish a filial chapel in Ciepień

[100] Relacja ks. P. Dykowskiego przekazana aut. art. 18 XII 2025 r.

[101] https://swkrzyz.dominikanie.pl/aktualnoci/lukasz-detmer-op-dolacza-do-naszej-wspolnoty/ [18.12.2025].

[102] AKDWł, APC od 1994, Charakterystyka parafii z 2013 r.

[103] Relacja Wioletty Kubackiej udzielona aut. art. 17 I 2025 r.

began in the 1950s and continued uninterrupted until the 1980s. During this period, following the administrative reorganization of the parishes in Działyn and Kikół, a pastoral center was formed in Ciepień. On 23 December 1984, Bishop Jan Zaręba formalny erected the parish dedicated to the Blessed Virgin Mary, Queen of Poland, making it one of the younger parishes with in the ancien Diocese of Włocławek. The newly constituted parish incorporated villages located across two counties and three municipalities. From Golub-Dobrzyń County and the Zbójno municipality, it included Ciepień, Adamki, Klonowo, Podolina, and Zosin. From Lipno County and the Chrostkowo municipality, it encompassed Kawno; and from the Kikół municipality with in the same county, Zajeziorze and Sikorki. Over the course of its 42-year history, the parish has been administered by three priests, each charged with the task of forming a new parish community and fostering its spiritual development. Concurrently, these clergy were responsible for undertaking the construction of the parish church and rectory, as well as ensuring the material and administrative foundations necessary for the functioning of the parish.

Sections: [Introduction] > 1. Affiliation with state and church administration units and the population of the parish > 2. Concern of the priests for the construction of a church and the religious and material development of the parish > 3. Founders and those honored for their services to the parish > 4. They come from the parish in Ciepień > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Kurii Diecezjalnej we Włocławku:
Akta parafii Działyń 1945–1963, 1964–1982, 1983–1995.
Akta parafii Ciepień 1984–1994, od 1994.
Kronika Wydarzeń Nawiedzenia i Jubileuszu.

Archiwum parafii Działyń, Kronika parafii Działyń.

Dekret erekcji parafii NMP Królowej Polski w Ciepieniu, KDWł, 67(1984), s. 255.

Diecezja włocławska 2000, Włocławek 2001.

Personalia, KDWł, 70(1987), s. 34.

Roczniki diecezji włocławskiej: 1991, 2006, 2011, 2019, 2020.

Ustawa z dnia 24 lipca 1998 r. o wprowadzeniu zasadniczego trójstopniowego podziału terytorialnego państwa, Dz.U. 1998, nr 96, poz. 603.

Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz.U. 2020, poz. 983.

Relacja Małgorzaty Iglewskiej z Rembiochy przekazana aut. art. 2 I 2025 r.

Relacja Wioletty Kubackiej udzielona aut. art. 17 I 2025 r.
Relacja ks. Jana Frączka przekazana aut. art. 1 I 2026 r.
Relacja ks. dr. Piotra Dykowskiego przekazana aut. art. 18 XII 2025 r.
Relacja Krystyny Gumińskiej, sołtys sołectwa Zosin przekazana aut. 9 I 2026 r.
Relacja ks. Sławomira Bąceli przekazana aut. art. 22 II 2026 r.

Gręźlikowski J., *Dziekani w ustawodawstwie synodalnym diecezji włocławskiej*, PrKan, 52(2009), nr 1–2, 2009, s. 255–319.
Gryz R., *Pozwolić czy nie? Władze PRL wobec budownictwa katolickich obiektów sakralnych w latach 1971–1980*, Kielce 2007.
Jackowski P., Przychodny J., *Święcenia to łaska Jezusa*, „Przedświt", 2023, nr 128, s. 18–20.
Krajewski M., *Okolica z „Dobrzyńską Częstochową"*, Brodnica – Zbójno – Obory 2016.
Kubiak W., *Kociołowicz Jerzy*, w: WłSb, t. 10, Włocławek 2023, s. 99–101.
Pawiński A., *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, t. 1: *Wielkopolska*, Warszawa 1882.
Poświęcenie kościoła parafialnego w Ciepieniu, KDWł, 74(1991), s.130-131.
Smoleński M., *Cztery kościoły w ziemi dobrzyńskiej*, Lwów 1869.
Śp. ks. Paweł Hejne, KDWł, 87(2004), s. 276.
Święcenia kapłańskie w diecezji włocławskiej, KDWł, 82(1999), s. 274.
Wmurowanie kamienia węgielnego pod nowy kościół w parafii Ciepień, KDWł, 70(1987), s. 275.

https://www.bip.zbojno.pl/539,lokalizacja-i-charakterystyka [17.01.2026].
https://klonowo-szkola.pl/grono-pedagogiczne,39,pl [10.01.2016].
https://spzajeziorze.pl/index.php/nauczyciele/ [10.01.2026].
https://swkrzyz.dominikanie.pl/aktualnoci/lukasz-detmer-op-dolacza-do-naszej-wspolnoty/ [18.12.2025].

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 697–718
10.52404/ttnwloc.stwl.28.34

KS. MICHAŁ WIDERA [a, @]
0000-0002-7849-8887
[a] Uniwersytet Opolski; Wydział Teologiczny; Instytut Nauk Teologicznych, ul. Wojciecha Drzymały 1A, 45-342 Opole, opolskie, PL
[@] WideraMichal@O2.PL

SPOŁECZNO-PATRIOTYCZNA DZIAŁALNOŚĆ KS. FRANCISZKA BIENIASIEWICZA (1878–1947)

Słowa kluczowe: ks. Franciszek Bieniasiewicz, zabór rosyjski, II Rzeczpospolita, Krzepice, Starokrzepice, działalność społeczna, aktywność patriotyczna, organizacje społeczne, Złoty Krzyż Zasługi.

Abstrakt: Artykuł prezentuje wielopłaszczyznową aktywność społeczno-patriotyczną ks. Franciszka Bieniasiewicza, którą podejmował w zmieniających się okolicznościach politycznych w pierwszej połowie XX wieku. Działalność ta miała na celu poprawę warunków życia głównie mieszkańców parafii w Krzepicach i Starokrzepicach oraz wypływała z troski duszpasterskiej o wiernych powierzonych jego opiece. Zaangażowanie duchownego obejmowało inicjowanie i wspieranie stowarzyszeń o charakterze finansowym, oświatowym, rolniczym i pożarniczym, a następnie zostało ukierunkowane na rozwijanie Akcji Katolickiej. W pracy zwrócono również uwagę na podejmowane przez niego działania patriotyczne. Aktywność ta, wykraczająca poza standardową posługę kapłańską, została uhonorowana przyznaniem mu w 1937 r. Złotego Krzyża Zasługi za osiągnięcia na polu pracy społecznej.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Rys biograficzny ks. Franciszka Bieniasiewicza > 2. Aktywność w instytucjach finansowych > 3. Wkład w upowszechnianie szkolnictwa > 4. Stowarzyszenia spożywców > 5. Straż ogniowa > 6. Stowarzyszenia Akcji Katolickiej > 7. Zaangażowanie patriotyczne > [Zakończenie].

KS. MICHAŁ WIDERA (1990–); 2015, kapłan archidiecezji częstochowskiej; 2015, mgr: teologia (UPJPII, Kraków); 2018, lic. nauk teologicznych (UPJPII, Kraków); 2021, dr nauk teologicznych: historia Kościoła (UO, Opole); zainteresowania naukowe: II Rzeczpospolita, dzieje diecezji kujawsko-kaliskiej i częstochowskiej.

Aktywność duszpasterska ks. Franciszka Bieniasiewicza, która była zasadniczym kierunkiem jego działalności kapłańskiej, przypadła na okres zmian społecznych i politycznych po wydaniu przez cara Mikołaja II ukazu tolerancyjnego z 17/30 kwietnia 1905 r., podczas dwóch wojen światowych, a przede wszystkim – w czasie II Rzeczypospolitej. Dynamicznie zmieniające się okoliczności życia ludności i warunki funkcjonowania parafii, w których posługiwał, stały się dla niego bodźcem do podejmowania aktualnych wyzwań społecznych, które dalece wykraczały poza jego podstawowe obowiązki.

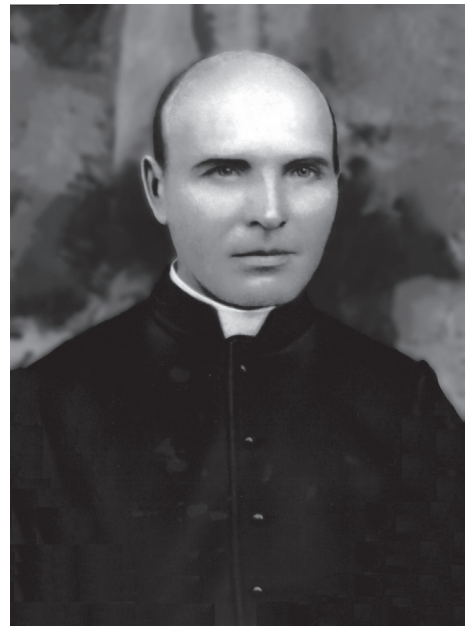
Postać ks. F. Bieniasiewicza doczekała się dotąd dwóch ujęć biograficznych, a jego działalności w Starokrzepicach poświęcono wiele uwagi w monografii dotyczącej kościelnej przeszłości tej miejscowości[1]. Celem niniejszego opracowania jest ukazanie jego wielowektorowego zaangażowania społeczno-patriotycznego, podejmowanego równolegle z oddziaływaniem duszpasterskim na wiernych i troską o stan materialny kolejnych placówek duszpasterskich. W pracy wykorzystano archiwalia zdeponowane w 10 archiwach o proweniencji kościelnej i państwowej oraz źródła drukowane i materiały prasowe relacjonujące aktywność społeczną w omawianym okresie. Ich analiza umożliwiła przedstawienie omawianego zagadnienia w układzie problemowym.

1. Rys biograficzny ks. Franciszka Bieniasiewicza

Franciszek Bieniasiewicz urodził się 25 stycznia 1878 r. w rodzinie Ignacego i Petroneli z domu Bartkowskiej w Kowalach k. Praszki, a w 1885 r. wraz z bliskimi zamieszkał w Praszce. Początkowo kształcił się w miejscowej szkole powszechnej, a w czasie wakacji kontynuował naukę pod kierunkiem brata i jego kolegi, będących uczniami gimnazjum w Częstochowie. W 1892 r., po pozytywnym zdaniu egzaminu, został uczniem drugiej klasy progimnazjum w Zamościu, które ukończył z wyróżnieniem. Następnie w 1895 r. rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne i formację do kapłaństwa w seminarium duchownym we Włocławku, ale w 1899 r. przerwał naukę ze względu na zły stan zdrowia. W kolejnych latach został zatrudniony w cegielni, początkowo przy kopaniu gliny, a następnie w magazynie.

[1] W.P. Wlaźlak, *Ks. Franciszek Bieniasiewicz (25 I 1878 r. – 12 IV 1947 r.)*, „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej", 80(2006), nr 6–8, s. 142; M. Widera, *Z dziejów parafii w Starokrzepicach. W 110. rocznicę poświęcenia kościoła*, Opole 2023, s. 421–423; tenże, *Bieniasiewicz Franciszek*, w: *Kto był kim w Krzepicach i okolicy? Słownik biograficzny*, t. 1, red. K. Kęsik, M. Widera, Krzepice 2025, s. 28–30.

W 1905 r. wznowił studia we Włocławku i w 1907 r. przyjął święcenia kapłańskie. Jako wikariusz został skierowany do parafii w Zagórowie k. Konina (1907–1909), Lubienia k. Włocławka (1909–1910) i Krzepic (1910–1917). W tej ostatniej placówce duszpasterskiej zaangażował się dodatkowo w działalność społeczną. Ponadto w ciągu siedmiu lat nie tylko spełniał własne obowiązki, ale również wspierał sędziwego ks. proboszcza Ignacego Bromskiego[2] w pracy administracyjnej i troszczył się o stan materialny nieruchomości kościelnych. Jego staraniem m.in. wzniesiono nowe budynki gospodarcze (obory i stodołę). Zaangażowanie w tej dziedzinie było doskonałym przygotowaniem do podjęcia zadań proboszczowskich w pobliskich Starokrzepicach, gdzie należało m.in. sfinalizować prace związane z wykończeniem wnętrza kościoła, który został wzniesiony w latach 1909–1912 i poświęcony 16 maja 1913 r. przez biskupa kujawsko-kaliskiego Stanisława Zdzitowieckiego[3].

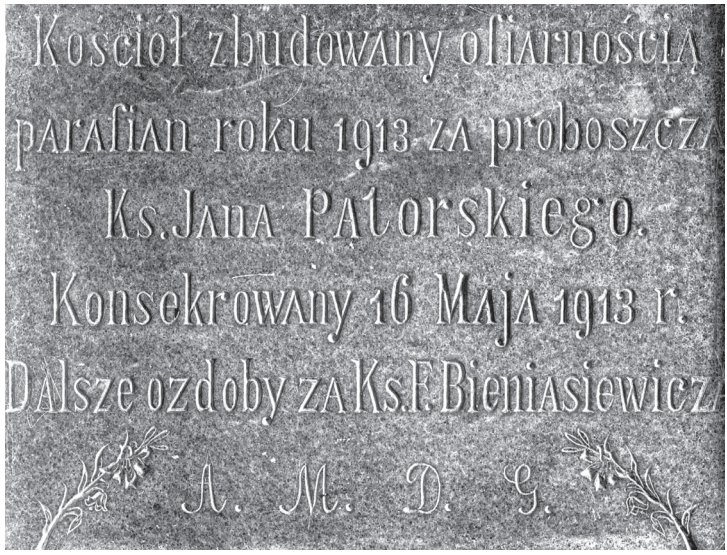


Fot. 1. Ks. Franciszek Bieniasiewicz
Źródło: Archiwum Parafii w Starokrzepicach

Funkcję proboszcza tej parafii pełnił w latach 1917–1938. W tym okresie został inkardynowany do nowo powstałej diecezji częstochowskiej (1925). Wkrótce po odzyskaniu niepodległości przez Polskę jego staraniem rozpoczęto prace projektowe nad ołtarzem Matki Bożej, który w 1921 r. ustawiono w południowej części transeptu świątyni. W tym samym roku zakupiono również ołtarz Świętej Rodziny, a w 1925 r. – ołtarz św. Józefa.

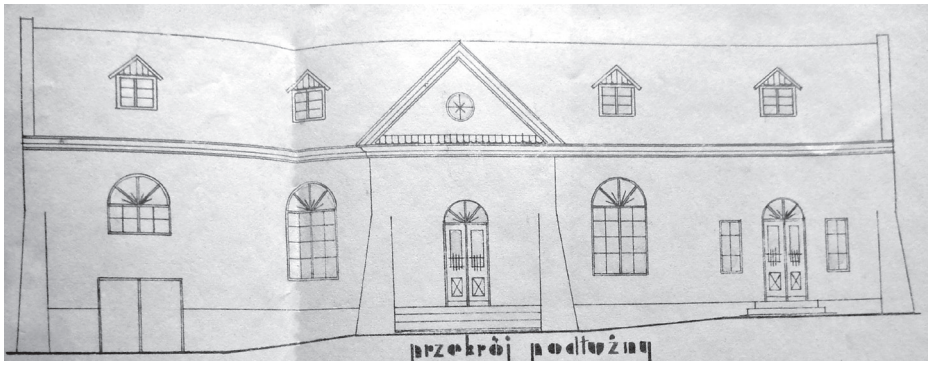
[2] Ks. Ignacy Bromski (1835–1923) – proboszcz parafii w Krzepicach (1897–1921), zob. P. Kostrzewski, *Bromski Ignacy*, w: *Kto był kim w Krzepicach i okolicy?*, s. 35–37.

[3] AACz, Akta Personalne (AP), sygn. 8, Curriculum vitae ks. Franciszka Bieniasiewicza z 4 kwietnia 1921 r.; *Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis vladislaviensis seu calissiensis pro anno Domini 1897*, s. 18 (Schematyzm diecezji kujawsko-kaliskiej – SchK-K, przy każdym cytowanym schematyzmie będzie podany rok); SchK-K 1898, s. 17; SchK-K 1899, s. 17; SchK-K 1906, s. 16; SchK-K 1907, s. 18; SchK-K 1908, s. 56; *Zmiany w diecezji*, „Goniec Częstochowski" (GonCz), 1(1907), nr 274, s. 3.



Fot. 2. Tablica upamiętniająca poświęcenie kościoła
Fot. Michał Włoch, 2022 r.

W 1927 r. wykonano ołtarz boczny poświęcony Najświętszemu Sercu Pana Jezusa do północnej części transeptu, a w 1928 r. – drewnianą ambonę z płaskorzeźbami według projektu Antoniego Małka z Częstochowy. Z kolei w 1936 r. stolarz J. Matyska z pobliskiej Kostrzyny ukończył kredencję na paramenty liturgiczne do zakrystii. Poza troską o wyposażenie kościoła w 1934 r. ks. F. Bieniasiewicz rozpoczął budowę domu parafialnego, w którym organizowano spotkania organizacji religijnych i społecznych.



Projekt elewacji frontowej domu parafialnego, 1934 r.
Źródło: Archiwum Parafii w Starokrzepicach

Inne działania na rzecz poprawy stanu materialnego placówki duszpasterskiej, a jednocześnie wynikające z konieczności otoczenia odpowiednią opieką religijną wiernych wiązały się z przejęciem poprawosławnej kaplicy w Podłężu Królewskim, która w okresie zaborów została wzniesiona dla potrzeb funkcjonariuszy Straży Granicznej. Na prośbę mieszkańców tej wioski należącej do parafii w Starokrzepicach proboszcz rozpoczął kroki prawne w kierunku przejęcia kaplicy, ale nie udało się ich sfinalizować do wybuchu II wojny światowej. Mimo to kaplica została odnowiona i dostosowana dla potrzeb mieszkańców wyznania katolickiego, a następnie odprawiano w niej niektóre nabożeństwa. W zakresie działalności duszpasterskiej ks. F. Bieniasiewicz m.in. powołał parafialny oddział Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu (1917), zorganizował siedmiodniowe misje ludowe, które przeprowadzili ojcowie redemptoryści (1920), a także pozytywnie odpowiedział na prośby mieszkańców Bobrowej i Stanek w sprawie zmiany ich przynależności parafialnej. W 1921 r., ze względu na mniejszą odległość do kościoła w Starokrzepicach niż do dotychczasowej świątyni parafialnej w Żytniowie, bp S. Zdzitowiecki przyłączył obie miejscowości do parafii w Starokrzepicach.



Fot. 4. Tablica upamiętniająca misje parafialne z 1920 r.
Fot. ks. Michał Widera, 2023 r.

W latach dwudziestych XX w. nastąpiło pogorszenie stanu zdrowia ks. F. Bieniasiewicza. Ze względu na chorobę płuc w każdym roku wyjeżdżał na kilkutygodniowe kuracje m.in. do Szczawnicy (1926, 1928). Wymagało to zapewnienia odpowiednich zastępstw w pracy duszpasterskiej, tym bardziej, że przez ponad 20 lat posługi w tej parafii mógł korzystać z pomocy wikariusza zaledwie przez kilka lat[4].

[4] AACz, AP, sygn. 8, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej w Częstochowie z 6 czerwca 1926 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do

W 1938 r. ks. F. Bieniasiewicz wyraził chęć zmiany dotychczasowej placówki duszpasterskiej i poprosił bp. Teodora Kubinę o powierzenie mu parafii w Wielgomłynach k. Przedborza, która posiadała większą liczbę wiernych i stale obsadzane stanowisko wikariusza. W dniu 9 września 1938 r. spełniono jego prośbę i mianowano proboszczem w tej miejscowości. Wkrótce z dotychczasową gorliwością rozpoczął prace konserwacyjne budynków parafialnych. Ponadto jego staraniem zakupiono dodatkowe grunty i powiększono cmentarz oraz wyremontowano organy i zakupiono szaty liturgiczne. Jednak w kolejnych latach z powodu zaawansowanego wieku i aktualnych okoliczności związanych z działaniami wojennymi jego aktywność duszpasterska uległa znacznemu zahamowaniu, ale pozostał na dotychczasowym stanowisku. Ponadto w 1945 r. zdiagnozowano u niego chroniczne osłabienie mięśnia sercowego, dlatego zamierzał złożyć rezygnację z urzędu proboszcza i prosił władzę diecezjalną o udzielenie mu dyspensy od postu eucharystycznego, ponieważ odprawianie Mszy św. na czczo było dla niego ogromnym wysiłkiem. Swoje położenie opisywał w następujący sposób: „O śmierci wciąż myślę i zdaje mi się, że niedaleki kres i koniec mego życia. Sporo kolegów moich młodszych, silniejszych i zdrowszych już jest w grobie, a mnie P[an] Jezus i M[atka] Boża trzyma-[ją] przy życiu, na posterunku jeszcze”[5]. W 1946 r. wyjechał na kurację do Krynicy, a na początku 1947 r. trafił do szpitala w Częstochowie. Zmarł 12 kwietnia 1947 r. i został pochowany na cmentarzu w Starokrzepicach[6].

Prześwietnej Kurii Biskupiej w Częstochowie z 1 czerwca 1928 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 11 czerwca 1929 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 30 maja 1931 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 31 lipca 1932 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 11 lipca 1933 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Waszej Ekscelencji Najdostojniejszego Pasterza z 18 kwietnia 1934 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 24 czerwca 1935 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 22 czerwca 1936 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 12 maja 1938 r.; Archiwum Kurii Metropolitalnej w Częstochowie (AKMCz), Akta parafialne (APar), sygn. 133/295, Starokrzepice [1920–]; Archiwum Klasztoru Redemptorystów w Krakowie, sygn. K–II, Kronika Domu Krakowskiego, t. 2: lata 1914–1924.

[5] AACz, AP, sygn. 8, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Waszej Ekscelencji Najczcigodniejszego Arcypasterza z 12 listopada 1945 r.

[6] Tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Waszej Ekscelencji Najdostojniejszego Pasterza z 3 września 1938 r.; tamże, Pismo Biskupa Częstochowskiego Teodora Kubiny do Przewielebnego Księdza Franciszka Bieniasiewicza, proboszcza w Starokrzepicach z 9 września

2. Aktywność w instytucjach finansowych

Bankowość spółdzielcza na ziemiach polskich była wzorowana na rozwiązaniach funkcjonujących w innych krajach i sięga ona okresu zaborów. Jej celem było przeciwstawianie się wyzyskowi ekonomicznemu, zwalczanie lichwy, utrzymanie polskiego stanu posiadania i dążenie do ogólnego postępu społecznego. W zaborze rosyjskim rozwój spółdzielczości kredytowej przebiegał wolniej niż na pozostałych terenach zajętych nie tylko ze względu na niski poziom ekonomiczny ludności, ale również z powodu negatywnego nastawienia władz do tego typu działalności, którą postrzegano jako walkę o tożsamość narodową i niepodległość[7].



Fot. 5. Tablica upamiętniająca założycieli Kasy Stefczyka w Krzepicach, 1987 r.
Fot. ks. Michał Widera

W czerwcu 1912 r. powstała Spółdzielcza Kasa Stefczyka w Krzepicach, a jednym z jej inicjatorów był ks. Franciszek Bieniasiewicz. Następnie pełnił on funkcję członka Zarządu tej instytucji. Ponadto w okresie pełnienia posługi wikariusza w mieście i proboszcza w Starokrzepicach, przynajmniej do 1921 r., należał do Rady i Zarządu Towarzystwa Pożyczkowo-Oszczędnościowego w Krzepicach. Na tych stanowiskach nie zawsze spotykał się z życzliwością ze strony miejscowej ludności. W 1915 r.

1938 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Waszej Ekscelencji Najczcigodniejszego Pasterza z 10 kwietnia 1944 r.; tamże, Świadectwo lekarskie wydane przez dr St. Bombińską-Nieracką z 28 grudnia 1945 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 2 stycznia 1946 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 14 maja 1946 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 1 lipca 1946 r.; Archiwum Parafii w Wielgomłynach, brak sygn., Księga wizyt biskupich parafii Wielgomłyny [1877–1954]; tamże, brak sygn., Unikat aktów zmarłych w par. Wielgomłyny od 1942 r. do 1947 r.; Wlaźlak, *Ks. Franciszek Bieniasiewicz*, s. 142; Widera, *Z dziejów parafii w Starokrzepicach*, s. 289, 421–423; tenże, *Bieniasiewicz Franciszek*, s. 28–30.

[7] A. Rosa, *Działalność banków spółdzielczych*, w: *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 2, red. M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin, Warszawa 2019, s. 1080, 1082.

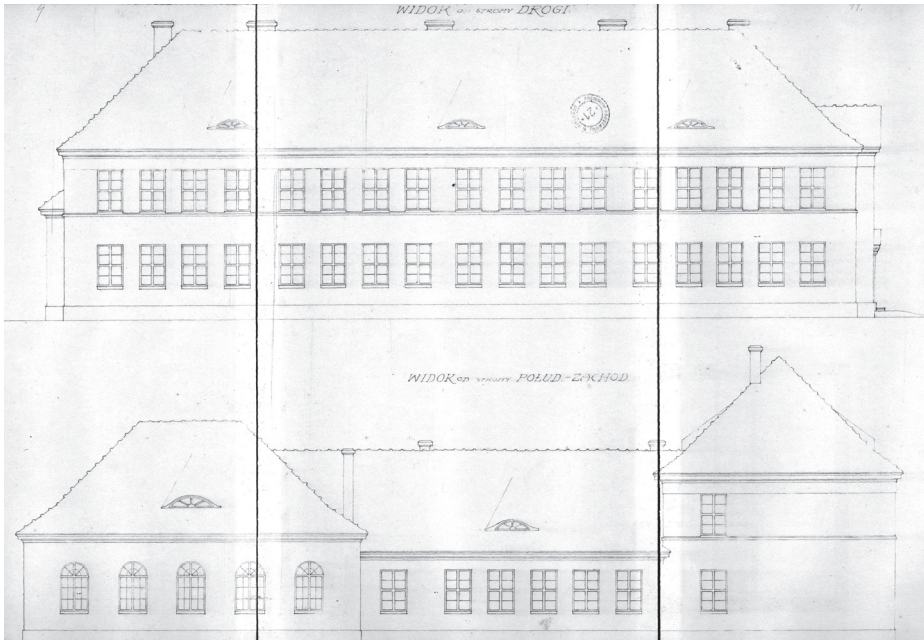
duchownego odwiedziła matka Stanisława Dederki z Krzepic, która przyniosła ze sobą weksle i pieniądze z zamiarem uregulowania zaległości, jednak została ona odesłana do załatwienia sprawy drogą formalną w kasie w Krzepicach. Po spłaceniu długu czuła się jednak pokrzywdzona w stosunku do osób, które pokryły swoje zadłużenia w kolejnych latach, ponieważ w czasie I wojny światowej w zaborze rosyjskim doszło do deprecjacji rubla i chaosu walutowego, a w konsekwencji – do drastycznego spadku realnej wartości długu. W konsekwencji w 1932 r. kobieta oskarżyła ks. F. Bieniasiewicza o przyjęcie od niej 600 rubli podczas spotkania sprzed 17 lat. Ostatecznie okazało się, że była to nieudana próba zdyskredytowania proboszcza ze Starokrzepic i wyłudzenia od niego pieniędzy[8].

3. Wkład w upowszechnianie szkolnictwa

Jedną z pierwszych aktywności społecznych ks. F. Bieniasiewicza było jego zaangażowanie w rozwój intelektualny swoich parafian i zwiększanie dostępności edukacji dla dzieci i młodzieży. Już w okresie pracy na stanowisku wikariusza w Krzepicach wraz z lekarzem Zygmuntem Witkowskim[9] i miejscowymi nauczycielami uświadamiał rodziców na temat korzyści płynących z nauczania ich dzieci. W wielu miejscowościach należących do parafii powszechnym zjawiskiem było zaniedbywanie obowiązku szkolnego, zwłaszcza w okresach prac polowych. W uroczystość Zesłania Ducha Świętego w 1917 r. staraniem Rady Opiekuńczej z Krzepic otwarto ochronkę w Dankowicach. W wydarzeniu tym, poza licznym udziałem mieszkańców, uczestniczyła m.in. inspektorka M. Moczydłowska z Częstochowy i ochroniarka Zofia Kreczmer-Zalewska, które wygłosiły okolicznościowe przemówienia, a ks. F. Bieniasiewicz po zabraniu głosu

[8] AAN, Rada Spółdzielcza w Warszawie, sygn. 8613, Protokół Ogólnego Zebrania Towarzystwa Pożyczkowo-Oszczędnościowego w Krzepicach z 26 stycznia (8 lutego) 1914 r., k. 63–64; tamże, Spis członków Zarządu i Rady Stowarzyszenia Pożyczkowego w Krzepicach z 9 lutego 1919 r., k. 65; tamże, Protokół Ogólnego Zebrania członków Towarzystwa Pożyczkowo-Oszczędnościowego w Krzepicach z 9 lutego 1919 r., k. 99–100; tamże, Wykaz Zarządu i Rady Stowarzyszenia Pożyczkowego w Krzepicach z 3 kwietnia 1921 r., k. 60; AACz, sygn. AP 8, Pismo Stanisława Dederki do Szanownego Biskupa Kubiny z 7 kwietnia 1932 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 14 kwietnia 1932 r.; *150 lat spółdzielczości bankowej w Polsce*, red. K. Stanisławski [i in.], Bydgoszcz 2012, s. 163.

[9] Zygmunt Witkowski (1869–1931) – lekarz, pierwszy kierownik szpitala w Krzepicach, działacz społeczny, zob. K. Kęsik, *Witkowski Zygmunt*, w: *Kto był kim w Krzepicach i okolicy?*, s. 234–236.



Fot. 6. Projekt rozbudowy szkoły w Starokrzepicach (elewacje frontowa i południowo-zachodnia), 1924 r.

Źródło: Archiwum Państwowe w Kielcach

pobłogosławił nową placówkę opiekuńczą dla dzieci powstałą na terenie jego parafii[10].

W okresie pełnienia funkcji proboszcza w Starokrzepicach doszło do rozbudowy miejscowej szkoły powszechnej. Z tej okazji 19 grudnia 1924 r. odprawił w miejscowym kościele Mszę św. i wygłosił podniosłe kazanie na temat znaczenia szkoły w życiu człowieka. W uroczystości uczestniczyli uczniowie, nauczyciele i zaproszeni goście, w tym m.in. zastępca inspektora szkolnego powiatu częstochowskiego Roman Bień, starosta częstochowski Kazimierz Kühn[11], dyrektor seminarium nauczycielskiego w Częstochowie Michał Sidor oraz inspektor samorządu gminnego Stanisław Cencel. Następnie uczestnicy uroczystości na czele z orkiestrą strażacką pod batutą miejscowego organisty Jana Krajewskiego przeszli w kierunku

[10] APCz, Wydział Powiatowy w Częstochowie, sygn. 232, Protokoły i uchwały posiedzeń Rady Miejskiej z lat 1919–1926, k. 41–44; *Z Dankowic*, GonCz 12(1917), nr 127, s. 3.

[11] Kazimierz Kühn (1875–1957) – starosta częstochowski (1920–1932), inicjator czasopisma: „Ziemia Częstochowska", zob. J. Związek, *Czterdzieści tomów „Ziemi Częstochowskiej" (1934–2014). Bibliografia*, Częstochowa 2014, s. 69–71.

szkoły. Po powitaniu zebranych przez wójta gminy w Kuźniczce – Franciszka Kotarskiego przemówienia na temat znaczenia edukacji w życiu społecznym wygłosili: proboszcz, dyrektor seminarium nauczycielskiego w Częstochowie, starosta powiatu częstochowskiego, zastępca inspektora szkolnego i sekretarz Dozoru Szkolnego gminy Kuźniczka, a jednocześnie nauczyciel z Dankowic – Antoni Kocznur[12]. W dalszej części proboszcz pobłogosławił nową część gmachu szkolnego, a orkiestra odegrała hymn narodowy i *Rotę* Marii Konopnickiej. Akt poświęcenia został podpisany przez zaproszonych gości i osoby zaangażowane w rozwój szkolnictwa w Starokrzepicach, które wzięły również udział w raucie zorganizowanym w nowych salach lekcyjnych i w obiedzie przygotowanym na plebanii[13].

O zaangażowaniu ks. F. Bieniasiewicza w rozwój szkolnictwa świadczyło powołanie go w 1936 r. w skład Dozoru Szkolnego w gminie Kuźniczka na trzyletnią kadencję. Ponadto od 1926 r., gdy bp T. Kubina podjął decyzję o zorganizowaniu Częstochowskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, systematycznie przekazywał ofiary najpierw na jego budowę, a następnie wyposażenie i utrzymanie. Na ten cel przekazał również część swojego spadku w zapisie testamentowym, przekazując go do rozporządzenia przez bp. T. Kubinę. Ponadto przykładem jego troski o samokształcenie było prenumerowanie „Wiadomości Diecezjalnych", które pozwalały duszpasterzom zapoznawać się z nowymi dokumentami kościelnymi oraz traktowały o aktualnych zagadnieniach duszpasterskich i społecznych[14].

---

[12] Antoni Kocznur (1882–1951) – kierownik i nauczyciel szkoły w Dankowicach, działacz społeczny i polityczny, zob. K. Kęsik, *Kocznur Antoni*, w: *Kto był kim w Krzepicach i okolicy?*, s. 101–102.

[13] APCz, Akta gminy Kuźniczka, sygn. 23, Pismo członka Rady gminy Kuźniczka W. Trojacha do Pana Inspektora Samorządu Gminnego w Częstochowie z 16 kwietnia 1924 r., k. 45; tamże, Pismo Starosty Częstochowskiego do Urzędu Gminy Kuźniczka z 29 kwietnia 1924 r., k. 46; tamże, Umowa zawarta pomiędzy wójtem gm. Kuźniczka wraz z pełnomocnikami spośród radnych z jednej strony a pp. Wilhelmem Kurpielem i Franciszkiem Bełkotem, majstrami ciesielsko-stolarskimi zamieszkałymi w Starokrzepicach z drugiej strony, k. 123–124; tamże, Umowa zawarta pomiędzy wójtem gm. Kuźniczka i pełnomocnikami gminy spośród radnych z jednej strony a p. Leonem Ryszczykiem, majstrem murarskim zamieszkałym we wsi Zimnowoda gm. Lipie z drugiej strony, k. 125–126; Archiwum Szkoły Podstawowej w Starokrzepicach, brak sygn., Kronika Szkoły Podstawowej im. Władysława Reymonta w Starokrzepicach, t. 1, Dnia 15 kwietnia 1925 r. [1924 r.]; B. Pluskota, *Ludwik Szelągowski – wychowawca kilku pokoleń*, „Echa Starokrzepic" (ES) 1(2011), nr 8, s. 3; taż, *„Siłaczka" z kroniki Ludwika Szelągowskiego*, ES 2(2012), nr 11, s. 6.

[14] AACz, sygn. AP 8, Pismo Wikariusza Generalnego bpa Antoniego Zimniaka do ks. Franciszka Bieniasiewicza, proboszcza w Starokrzepicach; tamże, Pismo ks. Franciszka

4. Stowarzyszenia spożywców

Podczas pobytu w Krzepicach ks. Franciszek Bieniasiewicz zaangażował się w działalność organizacji zrzeszających producentów rolnych. W dniu 13 listopada 1913 r. decyzją rosyjskiego urzędu gubernialnego w Piotrkowie zostało zarejestrowane Stowarzyszenie Spożywców „Podpora" w Krzepicach, które rozpoczęło działalność 25 października 1914 roku. W strukturach tej instytucji duchowny pełnił funkcję członka Komisji Rewizyjnej[15].

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości także w Starokrzepicach podjęto działania zmierzające do utworzenia miejscowej organizacji zrzeszającej ludność rolniczą. Inicjatorami powstałego wówczas stowarzyszenia spożywców byli: ks. proboszcz F. Bieniasiewicz, Piotr Chęciński, Józef Droś, Stanisław Droś, Paweł Dyluś, Jan Kołton, Franciszek Sas, Antoni Widera, Piotr Widera i Tomasz Widera. Zatroszczyli się oni o jego formalne zatwierdzenie, dzięki czemu 2 marca 1920 r. decyzją Sądu Okręgowego w Piotrkowie pozytywnie zaopiniowano przesłany statut i 27 kwietnia 1920 r. spółdzielnia w Starokrzepicach została oficjalnie zarejestrowana. Celem jej działalności było głównie zabezpieczenie potrzeb materialnych zrzeszonej ludności oraz dążenie do zorganizowania produkcji i wzajemnej wymiany m.in. poprzez: prowadzenie zakładów handlowych i wytwórczych, zakupy hurtowe, przetwarzanie i wytwarzanie artykułów spożywczych i przedmiotów użytku domowego bądź gospodarczego oraz odsprzedawanie ich osobom zrzeszonym po cenach detalicznych, działania oszczędnościowe i ubezpieczeniowe, a także organizowanie kursów dokształcających. Stowarzyszenie obejmowało swoim zasięgiem zarówno Starokrzepice, jak i okoliczne miejscowości. Przynależność do niego była związana z wnoszeniem określonych opłat członkowskich i udziałem w cokwartalnych zebraniach. Pierwszym prezesem spółdzielni spożywców został Franciszek Kotarski, a członkami zarządu ks. proboszcz F. Bieniasiewicz i Piotr Widera. W 1923 r. decyzją

Bieniasiewicza do Prześwietnej Kurii Biskupiej [w Częstochowie] z 2 stycznia 1946 r.; tamże, Testament ks. Franciszka Bieniasiewicza z 25 stycznia 1946 r.; *W sprawie budowy seminarium duchownego*, „Wiadomości Diecezjalne" (WD), 2(1927), nr 4, s. 32; *Wykaz ofiar na seminarium duchowne*, WD, 4(1929), nr 2, s. 19; *Wykaz ofiar złożonych przez WW. Księży na seminarium duchowne w 1930 r.*, WD, 5(1930), nr 5, s. 68.

[15] APCz, Sąd Okręgowy w Piotrkowie Wydział Zamiejscowy w Częstochowie (SOPCz), Spółdzielcze Stowarzyszenie Spożywców „Podpora" w Krzepicach [1921–1944], sygn. 3185, Zaświadczenie Magistratu m. Krzepice z 25 listopada 1921 r., k. 6.

Sądu Okręgowego w Piotrkowie zatwierdzono nowy statut. Odtąd organizacja otrzymała nazwę: Spółdzielczego Stowarzyszenia Spożywców „Ogniwo" w Starokrzepicach. W tym okresie zrzeszała ona już 216 osób. Dnia 3 lutego 1923 r. podczas walnego zebrania jego przewodniczącym wybrano ks. F. Bieniasiewicza, a sekretarzem – nauczyciela J. Kołtona. W skład rady weszli: ks. F. Bieniasiewicz, Ludwik Korzekwa i A. Widera, a zastępcami zostali: Wawrzyniec Droś, Józef Pilśniak i Marcin Wiecha. W skład zarządu powołano P. Dylusia, J. Kołtona i P. Widerę, a także w charakterze zastępcy – Franciszka Kotarskiego. W dniu 29 marca 1923 r. stowarzyszenie spożywców zostało wpisane do rejestru spółdzielni przez sąd w Piotrkowie na czas nieokreślony. W następstwie tych decyzji powstał w Starokrzepicach sklep o nazwie: „Ogniwo". Niestety w 1928 r. pogarszająca się sytuacja materialna ludności wpłynęła na jego likwidację, a zmagazynowane w nim towary zostały przekazane na rzecz miejscowej straży pożarnej. Jednocześnie w tym roku doszło do rozwiązania spółdzielni[16].

W kolejnych latach ks. F. Bieniasiewicz nadal prowadził własne gospodarstwo, dzięki czemu interesował się problemami miejscowych rolników. Już w 1921 r. podczas wizytacji kanonicznej parafii relacjonował, że w Starokrzepicach występowały „czynniki wywrotowe", ale stanowiły one znikomą liczbę na tle ogólnej pozytywnej oceny

[16] APCz, Spółdzielcze Stowarzyszenie Spożywców „Ogniwo" z odp. udziałami w Starokrzepicach [1923–1938], sygn. SOPCz 3194, Statut Okręgowego Spółdzielczego Stowarzyszenia Spożywców „Ogniwo" w Starokrzepicach, k. 2, 4–6, 12; tamże, Statut Spółdzielczego Stowarzyszenia Spożywców pn. „Ogniwo" w Starokrzepicach z 12 kwietnia 1920 r., k. 17–22; tamże, Statut Spółdzielczego Stowarzyszenia Spożywców pn. „Ogniwo" w Starokrzepicach, s. 25–32; tamże, Pismo Stowarzyszenia Spożywców „Ogniwo" w Starokrzepicach do Sądu Okręgowego [w Piotrkowie] z 14 sierpnia 1922 r., k. 1; tamże, Protokół walnego zgromadzenia członków Spółdzielczego Stowarzyszenia Spożywców „Ogniwo" w Starokrzepicach z 3 lutego 1923 r., k. 23–24; tamże, Pismo do Sądu Okręgowego Wydział Rejestracji Firm w Piotrkowie z 13 lutego 1923 r., k. 16; tamże, Postanowienie sędziego rejestrowego z 29 marca 1923 r., k. 33; tamże, Zawiadomienie nr 1727 z 30 maja 1923 r., k. 37; tamże, Rejestracje stowarzyszeń, k. 66; tamże, Rachunek kosztów w sprawie firmy „Ogniwo" z 20 czerwca 1923 r., k. 38; tamże, Pismo Rady Spółdzielczej Ministerstwa Skarbu do Sądu Okręgowego jako rejestrowego w Piotrkowie z 22 listopada 1934 r., k. 76; tamże, Pismo Posterunku Policji Państwowej w Krzepicach do Sądu Okręgowego w Piotrkowie Wydział Zamiejscowy w Częstochowie z 22 grudnia 1934 r., k. 77; tamże, Pismo Sądu Okręgowego w Piotrkowie Wydział Zamiejscowy w Częstochowie do Posterunku Policji Państwowej w Krzepicach z 14 grudnia 1934 r., k. 79; tamże, Wywiad posterunkowego Jana Nowackiego, k. 78; tamże, Postanowienie Sądu Okręgowego w Piotrkowie Wydz[iał] Zam[iejscowy] w Częstochowie z 8 stycznia 1935 r., k. 80–81; *Rejestracje stowarzyszeń*, „Społem!" 16(1923), nr 16, s. 23.

wiernych. W 1930 r. stał się celem ataków ze strony Związku Zawodowego Robotników Rolnych w Rzeczypospolitej Polskiej i Polskiej Partii Socjalistycznej, które reprezentowały nurt lewicowy i odznaczały się nastawieniem antyklerykalnym. Organizacje te 9 marca 1930 r. zwołały wiec polityczny w pobliskiej Kuźniczce, podczas którego głos zabrało kilku senatorów i przedstawicieli lokalnej społeczności pozytywnie nastawionych do duchowieństwa. Proboszczowi ze Starokrzepic zarzucano zachęcenie ich do aktywnego udziału w spotkaniu. Ponadto 20 marca 1930 r. w Starokrzepicach odbył się pogrzeb, w którym uczestniczyli m.in. przedstawiciele Związku Zawodowego Małorolnych RP. Na łamach lokalnej prasy opisywano zachowanie ks. F. Bieniasiewicza, który rzekomo miał odebrać świecę jednemu z członków tej organizacji idącemu w kondukcie[17].

W 1938 r. nastąpiło oficjalne wykreślenie spółdzielni starokrzepickiej z rejestru handlowego. Wydarzenie to stało się bodźcem do ponownej konsolidacji miejscowych rolników, którzy podjęli starania o wznowienie działalności tej organizacji. W konsekwencji w 1940 r. zarejestrowano spółdzielnię Spożywców „Zgoda" w Starokrzepicach. W tym okresie ks. F. Bieniasiewicz jako proboszcz parafii w Wielgomłynach nadal angażował się w rozwój rolnictwa. Wówczas w prowadzeniu gospodarstwa pomagało mu troje parafian ze Starokrzepic: Franciszka Kwaśna, Roch Ligus i Józefa Pluskota, którym zapisał w testamencie: klacz i dwie krowy, narzędzia rolnicze oraz zboże[18].

5. Straż ogniowa

W 1917 r. w Starokrzepicach odbyło się zebranie sołeckie, podczas którego wysunięto postulat utworzenia miejscowego oddziału Ochotniczej Straży Ogniowej. Jego powstanie nastąpiło 5 maja 1918 r. z inicjatywy

[17] *Wizyta pasterska J.E. Biskupa Sufragana na wiosnę 1921 r. Starokrzepice*, KDWł, 16(1922), nr 10, s. 400; *Wielki wiec w Kuźniczce*, „Częstochowianin", 4(1930), nr 11, s. 4; *Księża miłość bliźniego*, „Częstochowianin", 4(1930), nr 14, s. 5.

[18] AACz, sygn. AP 8, Testament ks. Franciszka Bieniasiewicza z 25 stycznia 1946 r.; tamże, Pismo ks. Franciszka Bieniasiewicza do Waszej Ekscelencji Najczcigodniejszego Arcypasterza z 11 marca 1946 r.; APCz, sygn. SOPCz 3194, Pismo inspektora Cz. Potempskiego do Sądu Okręgowego jako rejestrowego w Częstochowie 30 grudnia 1937 r., k. 84; tamże, Postanowienie sędziego rejestrowego, k. 91; tamże, Zawiadomienie Wydziału Zamiejscowego Sądu Okręgowego Piotrkowskiego w Częstochowie nr 141/38 z 14 lutego 1938 r., k. 92; *Aus dem Handelsregister (Z rejestru handlowego)*, „Mitteilungsblatt der Industrie-und Handelskammer für den Distrikt Radom", 1(1940), nr 10, s. 243.

ks. proboszcza Franciszka Bieniasiewicza, organisty Jana Krajewskiego, Jana Kierata i Franciszka Sasa. Dnia 16 czerwca 1920 r. straż pożarna w Starokrzepicach została oficjalnie zarejestrowana na podstawie decyzji wojewody kieleckiego. W 1922 r. do Zarządu, poza proboszczem będącym jego prezesem, należeli: J. Kierat, Jan Borecki, Jan Krajewski, Jan Kołton i Stanisław Widera, a w składzie Komisji Rewizyjnej zasiadali F. Sas i Wojciech Mazurek. Początkowo na wyposażeniu jednostki były: dwa beczkowozy, sikawka ręczna, osiem toporków, cztery bosaki i dwie drabiny. W latach dwudziestych XX w. właściciel majątku Lutrowskie o nazwisku Zalc ufundował dla niej sztandar. Strażnica mieściła się w szopie znajdującej się na placu parafialnym obok plebanii, a przeniesiono ją do domu parafialnego powstałego z inicjatywy proboszcza. Mieszkańcy Starokrzepic wpłacali środki na utrzymanie straży, dzięki czemu nie było konieczności organizowania zbiórek ulicznych na ten cel. Taka postawa budziła uznanie w środowisku pożarniczym. Środki te przeznaczano również na zakup instrumentów dętych i prowadzenie orkiestry strażackiej[19].

Działalność oddziału sprowadzała się przede wszystkim do ratowania życia i dobytku mieszkańców Starokrzepic i okolicy przed skutkami pożarów i powodzi. Ponadto jej członkowie angażowali się w organizację lokalnych uroczystości, w tym kościelnych, a zwłaszcza trzymali wartę przy grobie Pańskim. Przykładowo podczas powodzi w marcu 1924 r. strażacy przy pomocy jednostek z sąsiednich miejscowości zapobiegli zniszczeniu mostu na rzece Liswarcie. Z kolei w 1925 r. w pobliskim Wichrowie, znajdującym się na terenie Rzeszy Niemieckiej, wybuchł pożar zabudowań gospodarczych. Wówczas strażacy ze Starokrzepic po dostrzeżeniu kłębów dymu wyruszyli na pomoc, a następnie wspólnie z jednostkami z Bodzanowic i Wichrowa ugasili pożar przy pomocy dwóch sikawek i czterech beczek. Dzięki posiadaniu na wyposażeniu wystarczająco długich węży naczelnik J. Krajewski podjął decyzję, aby jedną z sikawek wykorzystać do podawania wody ze studni. Takie rozwiązanie zapewniło sprawne ukończenie akcji gaśniczej i spotkało się z uznaniem niemieckich oddziałów, które zaproponowały zorganizowanie wspólnych ćwiczeń ze strażakami ze Starokrzepic. Po kilku tygodniach jednostka

[19] APCz, Starostwo Powiatowe Częstochowskie, sygn. 55, [Wykaz Straży Ogniowych działających na terenie gminie Kuźniczka] z 7 marca 1922 r., k. 91; *W Starokrzepicach*, „Przegląd Pożarniczy" (PPoż), 12(1926), nr 12, s. 211.

za pomoc przy gaszeniu pożaru otrzymała specjalne podziękowanie od Rzeszy Niemieckiej i landrata oleskiego. W latach trzydziestych XX w. przy wsparciu ks. proboszcza F. Bieniasiewicza oddział straży pożarnej powstał również w Bobrowej[20].

6. Stowarzyszenia Akcji Katolickiej

Wśród wielu organizacji społecznych powstających w okresie międzywojennym ważne miejsce zajmowały stowarzyszenia o charakterze religijnym, funkcjonujące w ramach Ligi (od 1930 r. – Akcji) Katolickiej. Miały one na celu przede wszystkim podejmowanie aktualnych wyzwań społecznych, rozwijanie kultury i oświaty oraz prowadzenie działalności obywatelsko-patriotycznej. W odpowiedzi na zachęty bp. S. Zdzitowieckiego 25 maja 1920 r. podczas zebrania dekanalnego w Kłobucku poruszono kwestię organizowania katolickich stowarzyszeń młodzieży. Wysunięto wówczas postulat zaangażowania odpowiednich instruktorów, którzy mieli pomagać duszpasterzom w zakładaniu oddziałów parafialnych, jednak brakowało odpowiednich funduszy na ten cel. Wówczas głos zabrał ks. F. Bieniasiewicz, który nie tylko zaproponował przeprowadzenie składki wśród duchownych, ale jednocześnie przekazał dziekanowi pierwszą osobistą wpłatę w wysokości 100 marek[21].

W kolejnych latach zgodnie z ogólnokrajowymi i ogólnodiecezjalnymi tendencjami stowarzyszenia Akcji Katolickiej powstały z inicjatywy proboszcza również w Starokrzepicach. W dniu 17 stycznia 1931 r. działalność zapoczątkowało Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, którego celem było nie tylko rozwijanie pobożności, ale przede wszystkim przygotowywanie młodego pokolenia do właściwego gospodarowania ziemią oraz zwalczanie analfabetyzmu i w konsekwencji – zabezpieczenie

[20] AKMCz, APar, sygn. 133/295, Umowa [między Radą Parafialną a Zarządem Ochotniczej Straży Pożarnej ze Starokrzepic] z 23 lutego 1949 r.; tamże, Protokół wizyty pasterskiej par. Starokrzepice dokonanej 4 i 5 września 1952 r. przez ks. dr. Zdzisława Golińskiego, biskupa częstochowskiego, k. 2; Archiwum Muzeum Wsi Regionalnej w Rudnikach, brak sygn., Kronika Ochotniczej Straży Pożarnej w Bobrowej, 1934 r.; *Listy do redakcji*, PPoż 10(1924), nr 8, s. 134; *Echa pożaru na terytorium Niemiec*, PPoż, 12(1926), nr 10, s. 175–176; B. Pluskota, *Historia OSP Starokrzepice*, ES, 1(2011), nr 1, s. 1; A. Wąsińska, *Sprawy poważne opisane żartem*, ES, 1(2011), nr 1, s. 3.

[21] *Katolickie Związki Młodzieży*, KDWł, 12(1918), nr 12, s. 336; W. Zawadzki, *Kłobucko. Sprawa Stowarzyszeń Młodzieży*, KDWł, 14(1920), nr 6, s. 216; M. Widera, *Działalność Akcji Katolickiej w parafiach powiatu wieluńskiego (1927–1939)*, „Ziemia Częstochowska", 47(2021), s. 276–277, 283–284.

potrzeb materialnych osób w podeszłym wieku. Szczególną aktywnością odznaczały się należące do niego sekcje przysposobienia rolniczego, sportowa i czytelnicza. W 1935 r. organizacja zrzeszała ok. 40 członków. W tym roku zaplanowano wizytację Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej w Starokrzepicach. Odbyła się ona 29 września podczas uroczystości pobłogosławienia sztandaru tego oddziału. W wydarzeniu uczestniczyły pozostałe miejscowe kolumny Akcji Katolickiej, delegacje z okolicznych parafii i wielu wiernych. Przejście z placu przed kościołem na nabożeństwo odbyło się przy akompaniamencie miejscowej orkiestry strażackiej. Mszę św. odprawił wikariusz z Wiewca – ks. Wacław Bogucki[22], a kazanie wygłosił sekretarz generalny stowarzyszeń – ks. Franciszek Strugała[23]. Z kolei sztandar pobłogosławił ks. proboszcz F. Bieniasiewicz. Po południu odbyło się zebranie młodzieży wraz z przemówieniem ks. F. Strugały na temat programu pracy stowarzyszeń oraz akademią połączoną z referatem ks. W. Boguckiego. Obaj duchowni bardzo pozytywnie ocenili zaangażowanie wiernych w działalność wszystkich czterech oddziałów Akcji Katolickiej zrzeszających kobiety i mężczyzn oraz młodzież żeńską i męską, a także budowę nowoczesnego domu parafialnego, który został wzniesiony w latach 1934–1936 i stał się miejscem spotkań dla organizacji religijnych i społecznych. Podkreślili przy tym ogromne zasługi proboszcza. W 1938 r. Katolickie Stowarzyszenie Mężów liczyło 34 osoby, Katolickie Stowarzyszenie Kobiet – 60 osób, a Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej – 30 osób. Wszystkie oddziały Akcji Katolickiej prowadziły swoją działalność do końca okresu międzywojennego[24].

---

[22] Ks. Wacław Bogucki (ur. w 1911 r.) – wikariusz w Wiewcu (od 1935 r.), zob. *Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis częstochoviensis pro anno Domini 1936*, Częstochoviae 1936, s. 51.

[23] Ks. Franciszek Strugała (1904–1942) – prefekt między innymi w Wieluniu (1933–1934), pracownik Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej w Częstochowie, sługa Boży, zob. M. Widera, *Dzieje Kościoła katolickiego w powiecie wieluńskim (1918–1939)*, Opole 2021, s. 791–792.

[24] AACz, Księgi biskupie i kurialne, sygn. 102, Kwestionariusz parafii Starokrzepice z 15 września 1949 r., k. 746–747; Ruch w organizacji, „Czyn Katolicki", 2(1935), nr 4, s. 21; *Z uroczystości poświęcenia sztandaru K.S.M. w Starokrzepicach*, „Niedziela", 10(1935), nr 42, s. 508; *Jednodniówka wydana z okazji Zjazdu Katolickiego w 10-lecie istnienia diecezji częstochowskiej*, Częstochowa 1936, s. 60; *Gotów!*, „Niedziela", 14(1939), nr 16, s. 350; J. Związek, *Dzieje diecezji częstochowskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, Częstochowa 1990, s. 304; tenże, *Katolickie stowarzyszenia społeczne w diecezji częstochowskiej (1925–1939)*, Częstochowa 1994, s. 116; Widera, *Z dziejów parafii w Starokrzepicach*, s. 210–211.

7. Zaangażowanie patriotyczne

Poza działalnością społeczną na rzecz mieszkańców poszczególnych wspólnot parafialnych, w których posługiwał ks. Franciszek Bieniasiewicz na zajmowanych stanowiskach duszpasterskich, jego aktywność obejmowała działania ściśle patriotyczne. Już w 1919 r., gdy sytuacja finansowa II Rzeczpospolitej była dramatyczna, proboszcz ze Starokrzepic zapisał się na pożyczkę państwową w częstochowskim oddziale Banku Handlowego w Warszawie na 1000 rubli z oprocentowaniem wynoszącym 5%. W praktyce oznaczało to oddanie własnych oszczędności jako daniny patriotycznej w zamian za obligacje nowo powstającego państwa[25].

W związku z odzyskaniem dostępu Polski do morza, które nastąpiło 10 lutego 1920 r., podejmowano kroki w kierunku zorganizowania corocznego Święta Morza. Pierwsze oficjalne obchody odbyły się 31 lipca 1932 r. w Gdyni przy udziale prezydenta Ignacego Mościckiego, a w kolejnych latach urządzano je 29 czerwca również w wymiarze lokalnym. W dniu 28 czerwca 1933 r. w Dankowicach, Starokrzepicach i Zajączkach z okazji Święta Morza przygotowano okolicznościowe odczyty, które wygłosili nauczyciele miejscowych szkół. Centralne obchody przy udziale około tysiąca mieszkańców z pobliskich wiosek zorganizowano w Starokrzepicach. Rozpoczęły się one od Mszy św., podczas której ks. proboszcz F. Bieniasiewicz wygłosił kazanie patriotyczne. Następnie wszyscy zebrani na czele z orkiestrą dętą i Strażą Pożarną ze Starokrzepic przeszli w pochodzie w kierunku granicy polsko-niemieckiej, znajdującej się tuż za miejscowością. Po dotarciu na wyznaczone miejsce wygłoszono patriotyczne przemówienia, przyjęto jednogłośnie rezolucję podkreślającą konieczność dostępu Polski do morza, wzniesiono okrzyk na cześć prezydenta Rzeczpospolitej Polskiej i marszałka Józefa Piłsudskiego oraz odegrano hymn narodowy i odśpiewano *Rotę*. Uroczystość zorganizowana w bliskości granicy nie tylko miała podniosły charakter, ale również stała się okazją do zaznaczenia własnej państwowości i zamanifestowania jedności narodowej niepodległego kraju[26].

---

[25] *Zapisy na pożyczkę państwową*, GonCz, 14(1919), nr 34, s. 3.

[26] *Biskup Kujawsko-Kaliski do Wiel*[*ebnego*] *Duchowieństwa i Ludu Wiernego*, KDWł, 14(1920), nr 2, s. 34; *Wielka manifestacja w dniu „Święta Morza" w gm. Kuźniczka*, „Słowo Częstochowskie", (SCz) 3(1933), nr 149, s. 4; J. Drozd, *Sojusz narodu polskiego z morzem. Święto Morza w Gdyni 1932–1939*, Gdańsk 2021, s. 15–41.

Wyrazem troski ks. F. Bieniasiewicza o sprawy narodowe było również jego zaangażowanie podczas wyborów parlamentarnych w 1935 roku. Pełnił wówczas funkcję przewodniczącego komisji wyborczej w gminie Kuźniczka przy pomocy zastępcy, którym został nauczyciel szkoły w Starokrzepicach – Ludwik Szelągowski[27]. Zwieńczeniem działalności społecznej i patriotycznej duchownego było przyznanie mu decyzją prezydenta I. Mościckiego z 4 września 1937 r. Złotego Krzyża Zasługi, który zgodnie z ustawą z 1923 r. miał na celu „odznaczenie osób, które od chwili wskrzeszenia Państwa Polskiego położyły względem niego lub jego obywateli zasługi, spełniając czyny, nieleżące w zakresie ich zwyczajnych obowiązków, a przynoszących znaczną korzyść Państwu lub poszczególnym obywatelom”[28]. To prestiżowe odznaczenie przyznano mu w dowód uznania jego wybitnych osiągnięć w zakresie tzw. patriotyzmu codziennego, odnoszącego się do rzetelnej pracy, ofiarności społecznej oraz szczególnego wkładu w rozwój kraju. Ksiądz F. Bieniasiewicz w ostatnich latach życia nadal podejmował działania patriotyczne mimo zaawansowanego wieku i postępującej choroby. Wyrazem tego w czasie drugiej wojny światowej było zawiązanie współpracy z ruchem oporu funkcjonującym na terenie jego ostatniej parafii w Wielgomłynach[29].

* * *

Aktywność społeczno-patriotyczna ks. Franciszka Bieniasiewicza była ściśle związana z zajmowanymi przez niego stanowiskami parafialnymi i korelowała z podejmowaną działalnością duszpasterską, prowadzoną głównie wśród mieszkańców Krzepic i Starokrzepic. Jednocześnie wiele uwagi poświęcał on trosce o właściwy stan nieruchomości kościelnych. Na uwagę zasługuje jego udział w inicjowaniu licznych organizacji o różnorakich profilach, które jednoczyły ludność w pierwszych dekadach XX wieku. Zaangażowanie duchownego w funkcjonowanie instytucji

[27] Ludwik Szelągowski (1900–1973) – nauczyciel (od 1924 r.) i kierownik Szkoły Podstawowej w Starokrzepicach (1929–1967), zob. M. Maroń-Trawińska, *Szelągowski Ludwik*, w: *Kto był kim w Krzepicach i okolicy?*, s. 215–216.

[28] Ustawa z dnia 23 czerwca 1923 r. o ustanowieniu „Krzyża Zasługi”, „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej”, 1923, nr 62, poz. 458.

[29] *Przewodniczący obwodowych komisji wyborczych w powiecie częstochowskim i ich zastępcy*, SCz, 5(1935), nr 174, s. 5; *Odznaczenia*, „Nowa Polska”, 2(1937), nr 37(54), s. 4; Zarządzenie o nadaniu Złotego Krzyża Zasługi z 4 września 1937 r., „Monitor Polski”, 20(1937), nr 203, poz. 336.

społecznych – w tym o charakterze finansowym, oświatowym, rolniczym czy pożarniczym – doskonale odpowiadało na postulaty ówczesnych encyklik społecznych i stanowiło odpowiednie przygotowanie do rozwijania struktur Akcji Katolickiej, zgodnie z zachętami biskupów kujawsko-kaliskiego i częstochowskiego. Działalność ta, poza troską duszpasterską o wiernych powierzonych jego opiece, obejmowała również zaangażowanie na rzecz podniesienia poziomu życia lokalnej społeczności i przygotowania młodego pokolenia do odpowiedzialnego wpływania na kształt odrodzonego państwa polskiego. Nie bez znaczenia pozostawało położenie miejscowości, w których wychowywał się i pracował ks. F. Bieniasiewicz – zarówno Kowale i Praszka, jak również Krzepice i Starokrzepice znajdowały się najpierw na terenie zaboru rosyjskiego, a następnie w bezpośredniej bliskości granicy polsko-niemieckiej. Takie okoliczności z pewnością były dla niego impulsem do podejmowania aktywności o charakterze społecznym i patriotycznym, mającej na celu umacnianie polskości i stabilności państwowej. Mimo lokalnego zasięgu oddziaływania, działalność ks. F. Bieniasiewicza miała doniosłe znaczenie dla rozwoju polskiego społeczeństwa i została doceniona poprzez przyznanie mu w 1937 r. Złotego Krzyża Zasługi.

THE SOCIAL AND PATRIOTIC ACTIVITIES OF FR. FRANCISZEK BIENIASIEWICZ (1878–1947)

Keywords: Rev. Franciszek Bieniasiewicz, Russian partition, Second Polish Republic, Krzepice, Starokrzepice, social activity, patriotic activity, social organizations, Golden Cross of Merit.

Abstract: This article presents the multifaceted socio-patriotic activities of Fr. Franciszek Bieniasiewicz, undertaken amidst the changing political circumstances of the first half of the 20th century. These activities aimed primarily to improve the living conditions of parishioners in Krzepice and Starokrzepice and were rooted in his pastoral concern for the faithful entrusted to his care. The clergyman's involvement included initiating and supporting associations focused on finance, education, agriculture, and firefighting, and later shifted toward the development of Catholic Action. The study also highlights the patriotic initiatives undertaken by Fr. Bieniasiewicz. This activity, which extended beyond standard priestly duties, was recognized in 1937 with the award of the Gold Cross of Merit for his achievements in the field of social work.

Sections: [Introduction] > 1. Biographical sketch of Father Franciszek Bieniasiewicz > 2. Activity in financial institutions > 3. Contribution

to the promotion of education > 4. Consumer associations > 5. Fire brigade > 6. Catholic Action Associations > 7. Patriotic involvement > [Conclusion].

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej im. ks. Walentego Patykiewicza w Częstochowie:

Akta personalne ks. Franciszka Bieniasiewicza, sygn. 8.

Księgi biskupie i kurialne, Kwestionariusz czyli dane do rocznika jubileuszowego za lata 1926–1949, sygn. 102.

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Częstochowie, Akta parafialne, Starokrzepice [1920–], sygn. 133/295.

Archiwum Klasztoru Redemptorystów w Krakowie, Kronika Domu Krakowskiego, t. 2: lata 1914–1924, sygn. K–II.

Archiwum Parafii w Starokrzepicach, Plan domu parafialnego w Starokrzepicach, gm. Kuźniczka [1934 r.], brak sygn.

Archiwum Parafii w Wielgomłynach:

Księga wizyt biskupich parafii Wielgomłyny [1877–1954], brak sygn.

Unikat aktów zmarłych w par. Wielgomłyny od 1942 r. do 1947 r., brak sygn.

Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Rada Spółdzielcza w Warszawie, Kasa Stefczyka w Krzepicach (woj. Kieleckie, pow. Częstochowa). 1912, 1914–1923, 1925–1927, 1930, 1933, 1935, 1937, sygn. 8613.

Archiwum Państwowe w Częstochowie, Akta gminy Kuźniczka, Szkolnictwo i sprawy wyznaniowe [1923–1924], sygn. 23.

Sąd Okręgowy w Piotrkowie, Wydział Zamiejscowy w Częstochowie:

Spółdzielcze Stowarzyszenie Spożywców „Ogniwo" z odp. udziałami w Starokrzepicach [1923–1938], sygn. 3194.

Spółdzielcze Stowarzyszenie Spożywców „Podpora" w Krzepicach [1921–1944], sygn. 3185.

Starostwo Powiatowe Częstochowskie:

Stowarzyszenia Straży Ogniowej Ochotniczej [1919–1939], sygn. 55.

Wydział Powiatowy w Częstochowie, [Miasto Krzepice. Protokoły i uchwały posiedzeń Rady Miejskiej [1919–1926], sygn. 232.

Archiwum Państwowe w Kielcach, Urząd Wojewódzki Kielecki I, Starokrzepice w[ie]ś, pow. częstochowski – szkoła. Plan budowy szkoły 7-izbowej w Starokrzepicach gm. Kuźniczka w pow. częstochowskim [1925 r.], sygn. 18015.

Archiwum Muzeum Wsi Regionalnej w Rudnikach, Kronika Ochotniczej Straży Pożarnej w Bobrowej [1933–1972], brak sygn.

Archiwum Szkoły Podstawowej w Starokrzepicach, Kronika Szkoły Podstawowej im. Władysława Reymonta w Starokrzepicach, t. 1 [1905–1940], brak sygn.

Biskup Kujawsko-Kaliski do Wiel[*ebnego*] *Duchowieństwa i Ludu Wiernego*, KDWł, 14(1920), nr 2, s. 34.

Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis vladislaviensis seu calissiensis pro anno Domini 1897 [*–1899*, *1906–1908*], Varsaviae 1904 [–1899, 1906–1908].

Schematismus universi venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis częstochoviensis pro anno Domini 1936, Częstochoviae 1936.

Zmiany w diecezji, „Goniec Częstochowski", 1(1907), nr 274, s. 3.

Aus dem Handelsregister (Z rejestru handlowego), „Mitteilungsblatt der Industrie-und Handelskammer für den Distrikt Radom", 1(1940), nr 10, s. 243.

Ustawa z dnia 23 czerwca 1923 r. o ustanowieniu „Krzyża Zasługi", „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej", 1923, nr 62, poz. 458.

Zarządzenie o nadaniu Złotego Krzyża Zasługi z 4 września 1937 r., „Monitor Polski", 20(1937), nr 203, poz. 336.

Drozd J., *Sojusz narodu polskiego z morzem. Święto Morza w Gdyni 1932–1939*, Gdańsk 2021.

Echa pożaru na terytorium Niemiec, „Przegląd Pożarniczy", 12(1926), nr 10, s. 175–176.

Gotów!, „Niedziela", 14(1939), nr 16, s. 350.

Jednodniówka wydana z okazji Zjazdu Katolickiego w 10-lecie istnienia diecezji częstochowskiej, Częstochowa 1936.

Katolickie Związki Młodzieży, KDWł, 12(1918), nr 12, s. 336.

Kęsik K., *Kocznur Antoni*, w: *Kto był kim w Krzepicach i okolicy? Słownik biograficzny*, t. 1, red. K. Kęsik, M. Widera, Krzepice 2025, s. 101–102.

Kęsik K., *Witkowski Zygmunt*, w: *Kto był kim w Krzepicach i okolicy? Słownik biograficzny*, t. 1, red. K. Kęsik, M. Widera, Krzepice 2025, s. 234–236.

Kostrzewski P., *Bromski Ignacy*, w: *Kto był kim w Krzepicach i okolicy? Słownik biograficzny*, t. 1, red. K. Kęsik, M. Widera, Krzepice 2025, s. 35–37.

Księża miłość bliźniego, „Częstochowianin", 4(1930), nr 14, s. 5.

Listy do redakcji, „Przegląd Pożarniczy", 10(1924), nr 8, s. 134.

Maroń-Trawińska M., *Szelągowski Ludwik*, w: *Kto był kim w Krzepicach i okolicy? Słownik biograficzny*, t. 1, red. K. Kęsik, M. Widera, Krzepice 2025, s. 215–216.

Odznaczenia, „Nowa Polska", 2(1937), nr 37(54), s. 4.

Pluskota B., *Historia OSP Starokrzepice*, „Echa Starokrzepic" 1(2011), nr 1, s. 1.

Pluskota B., *Ludwik Szelągowski – wychowawca kilku pokoleń*, „Echa Starokrzepic", 1(2011), nr 8, s. 3.

Pluskota B., *„Siłaczka" z kroniki Ludwika Szelągowskiego*, „Echa Starokrzepic", 2(2012), nr 11, s. 6.

Przewodniczący obwodowych komisji wyborczych w powiecie częstochowskim i ich zastępcy, „Słowo Częstochowskie", 5(1935), nr 174, s. 5.

Rejestracje stowarzyszeń, „Społem!", 16(1923), nr 16, s. 23.

Rosa A., *Działalność banków spółdzielczych*, w: *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 2, red. M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin, Warszawa 2019, s. 1077–1096.

Ruch w organizacji, „Czyn Katolicki", 2(1935), nr 4, s. 21.

150 lat spółdzielczości bankowej w Polsce, red. K. Stanisławski [i in.], Bydgoszcz 2012.

W sprawie budowy seminarium duchownego, „Wiadomości Diecezjalne", 2(1927), nr 4, s. 32.

W Starokrzepicach, „Przegląd Pożarniczy", 12(1926), nr 12, s. 211.

Wąsińska A., *Sprawy poważne opisane żartem*, „Echa Starokrzepic", 1(2011), nr 1, s. 3.

Widera M., *Działalność Akcji Katolickiej w parafiach powiatu wieluńskiego (1927–1939)*, „Ziemia Częstochowska", 47(2021), s. 269–304.

Widera M., *Dzieje Kościoła katolickiego w powiecie wieluńskim (1918–1939)*, Opole 2021.

Widera M., *Z dziejów parafii w Starokrzepicach. W 110. rocznicę poświęcenia kościoła*, Opole 2023.

Widera M., *Bieniasiewicz Franciszek*, w: *Kto był kim w Krzepicach i okolicy? Słownik biograficzny*, t. 1, red. K. Kęsik, M. Widera, Krzepice 2025, s. 28–30.

Wielka manifestacja w dniu „Święta Morza" w gm. Kuźniczka, „Słowo Częstochowskie", 3(1933), nr 149, s. 4.

Wielki wiec w Kuźniczce, „Częstochowianin", 4(1930), nr 11, s. 4.

Wizyta pasterska J.E. Biskupa Sufragana na wiosnę 1921 r. Starokrzepice, KDWł, 16(1922), nr 10, s. 400.

Wlaźlak W.P., *Ks. Franciszek Bieniasiewicz (25 I 1878 r. – 12 IV 1947 r.)*, „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej" 80(2006), nr 6–8, s. 142.

Wykaz ofiar na seminarium duchowne, „Wiadomości Diecezjalne", 4(1929), nr 2, s. 19.

Wykaz ofiar złożonych przez WW. Księży na seminarium duchowne w 1930 r., „Wiadomości Diecezjalne", 5(1930), nr 5, s. 68.

Z Dankowic, „Goniec Częstochowski", 12(1917), nr 127, s. 3.

Z uroczystości poświęcenia sztandaru K.S.M. w Starokrzepicach, „Niedziela", 10(1935), nr 42, s. 508.

Zapisy na pożyczkę państwową, „Goniec Częstochowski", 14(1919), nr 34, s. 3.

Zawadzki W., *Kłobucko. Sprawa Stowarzyszeń Młodzieży*, KDWł, 14(1920), nr 6, s. 216.

Związek J., *Dzieje diecezji częstochowskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, Częstochowa 1990.

Związek J., *Katolickie stowarzyszenia społeczne w diecezji częstochowskiej (1925–1939)*, Częstochowa 1994.

Związek J., *Czterdzieści tomów „Ziemi Częstochowskiej" (1934–2014). Bibliografia*, Częstochowa 2014.







SPRAWOZDANIA I RECENZJE







fot. al. Wiktor Stawieraj

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 721–732
10.52404/ttnwloc.stwl.28.35

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, kujawsko-pomorskie, 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, kujawsko-pomorskie, PL
[@] x.LechKrol@WP.PL

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU w roku 2025

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku zorganizowało w 2025 roku cztery posiedzenia naukowe. Trzy z nich miały charakter wykładów otwartych; czwarte spotkanie, zgodnie ze Statutem Towarzystwa (Art. 21.), było Walnym Zebraniem TTN (16 czerwca 2025 r.)

Frekwencja w wykładach była nadal dość duża. Cele, jaka stawia Statut Towarzystwa zostały zrealizowane. Tematyka wykładów cieszyła się dużym zainteresowaniem. W ich popularyzacji bardzo dużą pomocą służyli włocławscy księża proboszczowie. Nadal istnieje stała grupa osób świeckich, sympatyków Towarzystwa, angażująca się w promowanie organizowanych spotkań. Towarzystwo dzięki prowadzonej działalności jest obecne w świadomości społeczeństwa Włocławka i diecezji. (*oprac.LK*)

1) 9 kwietnia 2025 roku

W środę, 9 kwietnia 2025 r. o godz. 16.00, w auli Prymasa Stefana Wyszyńskiego WSD we Włocławku odbył się pierwszy tego roku wykład

otwarty zorganizowany przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Spotkanie rozpoczął ks. prał. dr hab. Lech Król, prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku. Ks. Prezes rozpoczął spotkanie modlitwą, a następnie powitał prelegenta ks. dr. Stanisława Miszczaka, profesora UPJPII w Krakowie. Po przedstawieniu prelegenta powitał przybyłych na spotkanie gości: rektora WSD we Włocławku ks. dr. Ireneusza Świątka wraz z księżmi moderatorami, profesorami i alumnami, p. prof. Katarzynę Wieniecką, rektor KSW we Włocławku, p. Arkadiusza Ciechalskiego, reprezentującego WTN we Włocławku, p. przewodniczącego Stanisława Wawrzonkowskiego, członków Włocławskiej „Solidarności" z przewodniczącym p. Januszem Dębczyńskim, reprezentanta p. poseł dr Joanny Borowiak, wszystkich kapłanów i świeckich z Włocławka i spoza miasta, siostry zakonne różnych zgromadzeń, członków Trzeciego Zakonu św. Franciszka we Włocławku, Rycerzy Kolumba, członków i sympatyków Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD.

Po powitaniu, ks. prezes poprosił ks. prof. Stanisława Miszczaka o wygłoszenie wykładu pt. *Bogactwo duchowe Roku Jubileuszowego*. Inspiracją tak sformułowanego tematu, jak zaznaczył, jest w Kościele ogłoszony i otwarty przez papieża Franciszka, w 2025 r., Jubileuszowy Rok Odkupienia.

Ks. prof. Stanisław Miszczak we wstępie zaznaczył, że przeżywanie Roku Jubileuszowego w Kościele różni się od przeżywania jubileuszu w rozumieniu świeckim. We wspólnocie Kościoła mamy do czynienia z różnymi wydarzeniami jubileuszowymi. Wprawdzie te jubileusze od strony zewnętrznej są podobne do świeckich, jednak ich podstawowy wymiar ma charakter duchowy, a więc nadprzyrodzony. Zewnętrzne obchody roku jubileuszowego mają sens, jeśli są wyrazem wewnętrznego zaangażowania człowieka. Każdy jubileusz przeżywany we wspólnocie Kościoła ma być rozumiany przede wszystkim jako wydarzenie religijne. Takie było i jest nauczanie Kościoła, do którego nawiązał papież Franciszek. W podejmowanym nauczaniu odwołał się do bogatego doświadczenia duchowego poprzednich jubileuszy Kościoła świętego. Dla chrześcijan przeżywających ostatni rok jubileuszowy bardzo istotne znaczenie miało odniesienie do Jubileuszu Roku 2000 i związanego z nim bogatego nauczania papieża Jana Pawła II.

Po zarysowanej bogatej panoramie nauczania Jana Pawła II na temat Roku Jubileuszowego prelegent odniósł się do bulli papieża Franciszka *Spes non confundit*, ogłaszającej w Kościele zwyczajny Rok

Jubileuszowy 2025. Tak sformułowany tytuł papieskiego dokumentu wprowadza w głęboką treść, nieodzownie potrzebnej każdemu człowiekowi, nadprzyrodzonej cnoty nadziei. Ona, jak zaznaczył ks. profesor, swoje najpełniejsze urzeczywistnienie ma w Osobie Jezusa Chrystusa. Nic więc dziwnego, że Paweł Apostoł na każdym kroku głosi poganom Chrystusa, który jest Nadzieją i Ocaleniem świata. Papież Franciszek w kontekście analizy współczesnych zjawisk życia społecznego i międzynarodowego bardzo mocno akcentuje potrzebę odkrywania prawdziwej nadziei, będącej prawdziwym światłem dla dzisiejszego człowieka. Odwołanie do wielorakich wydarzeń mających miejsce historii rodzaju ludzkiego pozwala odczytywać treść ich przesłania i zarazem znacznie w życiu człowieka.

Prelegent przedstawił niektóre przejawy Bożego działania w świętych czasach historii Zbawienia, którego celem zawsze była łaska duchowego odrodzenia. Ona była szansą powrotu do odnowy i pogłębiającej się więzi człowieka z Bogiem. Na tej podstawie opierał się w Kościele każdorazowy Jubileusz Odkupienia i nieodłącznie związany z nim odpust. Nic więc dziwnego, że bogate formy liturgiczne lat jubileuszowych odwołują się do Starego Testamentu. Zatem ostatni Jubileusz był okazją do spojrzenia na status własnego życia w perspektywie zbawczego działania Boga zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Swoją pełnię osiągnęło ono w tajemnicy Bożego Wcielenia. Ono bowiem owocuje wyzwoleniem człowieka z niewoli grzechu, którego napełnia łaską wiecznego życia. Bóg bowiem w tej tajemnicy najpełniej objawia swoje nieskończone miłosierdzie. Ono zaś, będąc treścią nadprzyrodzonej cnoty nadziei, sprawia, że od sakramentu chrztu nikomu z wierzących nie brakuje Jego łaski koniecznej do stałego nawracania i powracania do pierwotnej gorliwości. Taką szansę otrzymuje się od Boga w Jubileuszowym Roku Odkupienia. Z tak rozumianym i przeżywanym jubileuszem wiąże się łaska odpustu, która jest niczym innym jak nadobfitością miłosierdzia, którym Bóg pragnie obdarowywać bez wyjątku wszystkich, o ile zrealizują niezbędne warunki duchowe. Jest więc ono szczególną łaską Bożą obdarowującą pełnią odpuszczenia zaciągniętej przez grzech człowieka kary wiecznej. W tym zaś celu człowiek jest zaproszony, w Roku Odkupienia, do podjęcia we wspólnocie Kościoła określonych konkretnych aktów religijnych i praktyk dewocyjnych. Papież Franciszek, poza aktem nawrócenia, pielgrzymowaniem do miejsc jubileuszowych i sakramentami świętymi zachęcił do wielorakich czynów miłosierdzia. Pamięć związana z przywoływaniem i rozważaniem Bożych interwencji w historii zbawienia rodzaju ludzkiego

jest jednym z istotnych darów uzdalniających do owocnego przeżywania jubileuszowego odpustu odkupienia.

Podsumowując prelegent nawiązał do hasła roku jubileuszowego, które uświadamia, że jako chrześcijanie mamy być pielgrzymami nadziei. Takiej zaś postawy Kościoła należy uczyć się w szkole Maryi, razem z Nią stając pod krzyżem Chrystusa.

Po wykładzie odbyła się dyskusja, którą poprowadził ks. prof. Kazimierz Skoczylas.

Pierwsze pytanie zadał prowadzący dyskusję: Jak w Kościele kształtowała się praktyka przeżywania roku jubileuszowego? Odpowiadając na nie, prelegent podkreślił, że pierwszy rok jubileuszowy w historii Kościoła miał miejsce w 1300 roku i został ogłoszony pod wpływem duchowych potrzeb wiernych. Istotnym elementem roku jubileuszowego było pielgrzymowanie do grobu św. Piotra. Z upływem czasu, w następnych latach jubileuszowych wypracowywano inne formy związane z jego celebracją i przeżywaniem, szczególnie zaś przygotowanie duchowe czy tworzenie różnych form pomocy dla pielgrzymów.

Kolejne pytania były zadawane z sali i dotyczyły form osobistego przeżywania roku jubileuszowego, czym jest rok jubileuszowy 2025 r. i jak różni się od innych lat jubileuszowych?

Po zakończeniu dyskusji nastąpiła trzecia część spotkania, podczas której p. mgr Anna Dąbrowska przedstawiła prezentację książki ks. Władysława Piechoty pt.: *Sylwetka duchowa abp. Bronisława Dąbrowskiego*, wydanej przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe WSD we Włocławku w 2025 roku. Treść publikacji poprzedzają: słowo biskupa włocławskiego Krzysztofa Wętkowskiego oraz słowo przełożonego prowincjalnego księży orionistów. Struktura książki składa się z pięciu rozdziałów, poprzedzonych wstępem. Rozdział I. *Wpływ środowiska na życie duchowe abp. Bronisława Dąbrowskiego*; Rozdział II. *Człowiek drogą Kościoła*; Rozdział III. *Realizacja duchowego wymiaru życiu w powołaniu?*; Rozdział IV. *Specyfika duchowości ks. abp. B. Dąbrowskiego*; Rozdział V. *Świętość szczytem chrześcijańskiej doskonałości i realizacji cnót teologalnych*. Po zakończeniu, w którym autor dokonał podsumowania, zamieszczono wykaz skrótów. Całość zamyka bibliografia podzielona na dwie części: źródła obejmujące: świadectwa i wspomnienia o abp. Bronisławie Dąbrowskim, Pismo Święte i dokumenty Kościoła, inne oraz opracowania bez dalszych podziałów.

Na zakończenie spotkania słowa wdzięczności wobec prelegenta oraz uczestników wyraził ks. prał. Lech Król, prezes Teologicznego Towarzystwa

Naukowego, zapraszając Jego członków na Walne Zebranie planowane w czerwcu 2025 r., które wybierze zgodnie ze Statutem nowe władze Towarzystwa na kolejną kadencję. (*oprac. J.B.*)

2) 16 czerwca 2025 r.

W dniu 16 czerwca 2025 r. (poniedziałek), zgodnie ze Statutem, zorganizowano Walne Zebranie TTN WSD we Włocławku. Posiedzenie miało dwuczęściowy charakter.

W pierwszej części spotkania podczas Walnego Zebrania TTN WSD, odbywającego się według Statutu Towarzystwa co trzy lata, wybrano nowe władze Towarzystwa. Na początku głos zabrał ks. Lech Król, prezes TTN, wprowadzając obecnych w tematykę i strukturę Walnego Zebrania. Po niej nastąpiło przyjęcie nowych członków do TTN WSD. Ksiądz prezes przedstawił dziewięciu kandydatów, którzy złożyli pisemną prośbę o przyjęcie do TTN. Wśród nich byli: ks. dr Ireneusz Świątek, rektor WSD we Włocławku; ks. mgr Marcin Pachliński, dyrektor ekonomiczny WSD we Włocławku; ks. dr Adam Kłonowski, duszpasterz młodzieży diecezji włocławskiej; ks. mgr Mateusz Michalski z diecezji włocławskiej; ks. dr Michał Widera z archidiecezji częstochowskiej; ks. dr Kamil Kęsik z archidiecezji częstochowskiej; dr hab. Piotr Gołdyn, wykładowca Uniwersytetu Kaliskiego; mgr Elżbieta Maciejewska, katechetka z Grodźca; mgr Paweł Grzegorowski. W ramach głosowania zdecydowano o przyjęciu wszystkich kandydatów do grona członków TTN WSD we Włocławku.

Zgodnie ze Statutem TTN WSD, podczas Walnego Zebrania najpierw odbyło się głosowanie w sprawie przyjęcia sprawozdań Zarządu. Członkowie Walnego Zebrania TTN WSD kilka dni wcześniej drogą e-mailową otrzymali szczegółowe sprawozdania z pracy Zarządu za okres ostatnich trzech lat (2022–2025). Były to następujące sprawozdania: prezesa, sekretarza i skarbnika Zarządu. Walne Zebranie drogą głosowania przyjęło przedstawione mu sprawozdania i jednogłośnie udzieliło Zarządowi absolutorium.

W kolejnym punkcie Walnego Zebrania podjęto, zgodnie ze Statutem Towarzystwa, procedurę wyboru nowego Zarządu TTN WSD na kolejną trzyletnią kadencję. Najpierw drogą głosowania Walne Zebranie powołało ks. prof. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego na przewodniczącego Komisji Wyborczej oraz wybrano jej sekretarza i skrutatora. Po powyższych procedurach Przewodniczący Komisji kierował procedurą wyborczą. Na urząd prezesa TTN WSD zostało zgłoszonych trzech kandydatów: ks. Lech Król, ks. Henryk Witczak, ks. Kazimierz Skoczylas.

W głosowaniu na prezesa Towarzystwa oddano 38 głosów ważnych, jeden głos był nieważny. Najwięcej głosów bo aż 28 otrzymał dotychczasowy prezes TTN WSD ks. Lech Król i został wybrany prezesem na kolejną – piątą kadencję. W następnej kolejności Walne Zebranie dokonało wyboru ks. dr. Henryka Witczaka na wiceprezesa; ks. dr. hab. Janusza Boruckiego (Oficjała Sądu Biskupiego) na sekretarza i ks. dr. Jacka Kędzierskiego (dyrektora Zespołu Szkół Katolickich we Włocławku) na skarbnika TTN WSD. Walne Zebranie powołując te osoby w skład członków Zarządu TTN WSD, tym samym powierzyło im już piątą kadencję posługiwania Towarzystwu.

Po ogłoszeniu wyników wyborów nowo wybrany prezes podziękował zebranym za udział w wyborach i zakończył posiedzenie Walnego Zebrania TTN WSD.

W drugiej części spotkania, którą poprowadził ks. Lech Król, prezes TTN WSD we Włocławku, miał miejsce wykład pt. *Temporalny wymiar świata realnego, wirtualnego i sztucznego w aspekcie wychowania w rodzinie* – wygłosił go ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski, członek Towarzystwa, redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego", profesor UKSW w Warszawie. Przed spotkaniem TTN WSD ks. profesor przesłał członkom Walnego Zebrania tekst rozdziału do książki (swojego autorstwa), na kanwie którego przygotował ten wykład. Tak więc uczestnicy Walnego Zebranie mieli okazję zapoznać się w treścią wykładu jeszcze przed jego wygłoszeniem, co zaowocowało po wygłoszonym referacie podczas dyskusji.

Ksiądz Przybyłowski zajął się problematyką sztucznej inteligencji, z którą coraz częściej spotkamy się w codziennym życiu i która jest różnie oceniana. Ma ona zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Prelegent przedstawił zagadnienie sztucznej inteligencji z punktu widzenia teologa, wskazując, że może być ono także obiektem zainteresowań dla teologii.

Po wygłoszonym wykładzie odbyła się ciekawa, profesjonalna i owocna dyskusja.

Po jej zakończeniu ks. Lech Król, prezes TTN WSD we Włocławku, przedstawił bieżące komunikaty, podziękował uczestnikom za przybycie oraz udział w Walnym Zebraniu. Spotkanie zakończyło się modlitwą. (*oprac. J.B.*)

3) 21 października 2025 r.

We wtorek, 21 października 2025 roku, o godz. 16.00, w auli Prymasa Stefana Wyszyńskiego WSD we Włocławku odbył się kolejny wykład

otwarty zorganizowany przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku ks. prał. dr hab. Lech Król, rozpoczął spotkanie modlitwą, a następnie powitał przybyłych gości: ks. rektora WSD we Włocławku wraz z księżmi moderatorami, profesorami i alumnami; prof. Stanisława Kunikowskiego, prezesa Zarządu Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, Arkadiusza Ciechalskiego, reprezentującego Włocławskie Towarzystwo Naukowe; przedstawicieli: Rady Miasta Włocławek, Kuratorium Oświaty, Włocławskiej Solidarności; kapłanów z Włocławka i spoza miasta, siostry zakonne różnych zgromadzeń, członków Trzeciego Zakonu św. Franciszka we Włocławku, Rycerzy Kolumba, członków i sympatyków Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD z Włocławka i spoza miasta.

Po rozpoczęciu posiedzenia i powitaniu jego uczestników ks. prezes przedstawił temat wykładu i prelegenta. Wykład pt. *Znaczenie koronacji Bolesława Chrobrego na króla Polski* wygłosił prof. dr hab. Tomasz Jasiński z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu – wybitny znawca dziejów wczesnego średniowiecza. Prelegent w sposób barwny i zarazem rzeczowy przedstawił początki polskiej państwowości, koncentrując się na symbolicznym i praktycznym znaczeniu koronacji Bolesława Chrobrego na króla Polski.

Szczególne zainteresowanie słuchaczy wzbudziła początkowa część wykładu poświęcona najnowszym odkryciom archeologicznym rzucającym nowe światło na historię dynastii Piastów. Badania te – jak wskazał prelegent – pozwalają lepiej zrozumieć skalę organizacji władzy pierwszych Piastów oraz jej powiązania z innymi ośrodkami kultury chrześcijańskiej.

Prof. Jasiński w kolejnej części wykładu przedstawił znaczenie I Zjazdu w Gnieźnie. Poza powołaniem w Polsce nowych diecezji oraz pierwszej metropolii, w 1000 roku planowano także koronację Bolesława Chrobrego na króla Polski. Druga propozycja jego koronacji pojawiła się w 1013 roku, jednak uniemożliwiła ją wojna z cesarzem Henrykiem II. Ostatecznie do koronacji doszło dopiero w 1025 roku. Jak podkreślił prelegent, wydarzenie to było nie tylko momentem politycznego uniezależnienia się od cesarstwa niemieckiego, lecz także aktem integrującym młode państwo. Powyższe wydarzenie dało Polsce trwały fundament w strukturach ówczesnej chrześcijańskiej Europy. Nie zabrakło też w wykładzie refleksji nad wspólnototwórczym wymiarem koronacji, zarówno w aspekcie politycznym, jak i kościelnym.

Dyskusję po wykładzie poprowadził ks. dr Henryk Witczak, wiceprezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku, który zadał pierwsze pytanie. Nawiązując do koronacji Bolesława na króla Polski, zapytał o ówczesne relacje papiestwo – cesarstwo. Kolejne zadawane pytania były związane z rozpowszechnionym wówczas handlem niewolnikami i czy zajmowano się nim w Polsce pierwszych Piastów; miejscem pochówku Dobrawy oraz pokrewieństwem łączącym matkę św. Wojciecha z Dobrawą.

Na zakończenie spotkania słowa wdzięczności wobec prelegenta oraz uczestników wyraził ks. prał. Lech Król, zapraszając zebranych na kolejne spotkanie Teologicznego Towarzystwa Naukowego w dniu 26 listopada 2025 roku. (*oprac. J.B.*)

4) 26 listopada 2025 r.

W środę, 26 listopada 2025 roku o godz. 16.00, w auli Prymasa Stefana Wyszyńskiego WSD we Włocławku odbył się kolejny wykład otwarty zorganizowany przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Ks. prał. dr hab. Lech Król, prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku, rozpoczął spotkanie modlitwą, a następnie powitał uczestników posiedzenia: prelegenta ks. dr. hab. Zbigniewa Zarembskiego, profesora UMK w Toruniu, prodziekana ds. nauki Wydziału Teologicznego; ks. rektora WSD we Włocławku wraz moderatorami i alumnami; kapłanów z Częstochowy; dr Katarzynę Wieniecką, rektora Kujawskiej Szkoły Wyższej we Włocławku, panie z Wydziału Oświaty odział we Włocławku; panów: Stanisława Wawrzonkowskiego i Janusza Dębczyńskiego z Rady Miasta Włocławek; siostry zakonne z Włocławka; członków Civitas Christiana z oddziału włocławskiego z przewodniczącym Dariuszem Duszeńskim; wszystkich przybyłych na spotkanie.

Następnie ks. Zarembski wygłosił wykład zatytułowany: *Być świadkiem nadziei – być świadkiem sensu życia*. Prelegent, nawiązując do bulli papieża Franciszka *Spes non confundit*, ukazał nadzieję jako fundamentalną kategorię chrześcijańskiej antropologii i duchowości. Ksiądz Zarembski podzielił swoje wystąpienie na cztery części. W pierwszej części wykładu zwrócił uwagę na współczesne uwarunkowania, w jakich żyje człowiek, m.in. dynamiczne przemiany kulturowe i społeczne, postępującą sekularyzacja, kryzysy relacyjne i egzystencjalne, a także niepewność wynikającą z globalnych napięć i zmian społecznych. Podkreślił, że powyższe zjawiska

często prowadzą do egzystencjalnego zagubienia i utraty zasadniczych fundamentów życia, co sprawia, że pytanie o sens życia staje się dla współczesnego człowieka jeszcze bardziej naglące.

W drugim punkcie swojego wykładu ks. Zarembski nawiązał do myśli Viktora Frankla, dotyczącej koncepcji sensu istnienia jako podstawowej potrzeby ludzkiego życia. Prelegent przypomniał, że Frankl opierając refleksję na osobistych doświadczeniach obozowych, twierdził, że człowiek może przetrwać nawet najbardziej ekstremalne sytuacje, jeśli dostrzeże przed sobą ich egzystencjalny sens. Zaakcentował aktualność Franklińskiej logoterapii, która jednoznacznie wskazuje, że sens życia i codziennych doświadczeń odkrywa się realizowanej twórczości, działaniu, doświadczeniu czegoś oraz w kontakcie z drugim człowiekiem.

Po drugiej części wykładu zebrani wysłuchali świadectwa młodego człowieka obarczonego chorobą nowotworową. Trzecią cześć Prelegent poświęcił wartości chrześcijańskiej nadziei. Stanowi ona ufne oczekiwanie na spełnienie Bożych obietnic, które swój fundament mają w Jezusie Chrystusie. W rzeczywistości trzeba stwierdzić, że duchowość chrześcijańska daje człowiekowi siłę i prowadzi do wiary w ostateczne zbawienie i odnowienie całego stworzenia.

W ostatniej części wykładu ks. Zarembski wskazał na znaki czasu, których odczytywanie pozwala dostrzec ślady nadziei obecne we współczesnym świecie. Prelegent zwrócił uwagę, że mimo licznych kryzysów, wciąż dostrzec można wielorakie inicjatywy społeczne, troskę o dobro wspólne, rozwój dialogu oraz zaangażowanie w działania społeczne. Chrześcijanie są więc wezwani do rozpoznawania tych znaków i stawania się świadkami nadziei w świecie, podążając drogą czynienia dobra.

Po wykładzie odbyła się dyskusja, którą poprowadził ks. dr Jacek Kędzierski. Pytania do prelegenta, dotyczące tematyki poruszonego zagadnienia, skierowało trzech uczestników wykładu. Następnie ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas dokonał prezentacji 27 tomu „Studiów Włocławskich".

Na zakończenie spotkania słowa wdzięczności wobec prelegenta oraz uczestników wyraził ks. prał. Lech Król, prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku zapraszając zebranych na kolejne spotkanie już w nowym 2026 roku. (*oprac. J.B.*)

* * *

Członkinie Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku: mgr Anna Dobropolska, mgr Elżbieta Maciejewska i mgr Agata

Różańska z Grodźca zorganizowały, w miejscowej Szkole Podstawowej 14 czerwca 2026 r. o godz. 17.00, spotkanie z poezją ks. kan. dr. Władysława Piechoty, członka tegoż Towarzystwa. Wieczór autorski był związany z kolejną edycją ósmego tomiku jego wierszy pt. *Obecność* (2026 r.). W spotkaniu uczestniczyli pracownicy szkoły wraz z dyrekcją, miejscowi parafianie i zaproszeni goście. W jego ramach wysłuchano poezji zaczerpniętej z tego tomiku. Recytowali ją uczniowie miejscowej szkoły, młodzież oraz dorośli. Tę część artystyczną (profesjonalnie przygotowaną) przeplatano śpiewem piosenek religijnych, autorstwa ks. dr. W. Piechoty. Zostały też zamieszczone w formie dodatku w prezentowanej edycji. Autorska interpretacja poezji, przeprowadzona przez ich autora – ks. W. Piechotę, inicjowała, w licznie zebranym audytorium, refleksje nad kondycją współczesnego człowieka i jego relacją do Boga. (*oprac. L.K.*)

* * *

Prezes Towarzystwa będący, z urzędu, Członkiem Zarządu Polskiego Towarzystwa z siedzibą w Krakowie, uczestniczył czterokrotnie w jego okresowych zebraniach. Pierwsze z nich odbyło się 26 lutego 2026 roku o godz. 15.00 w budynku Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej przy ul. Podzamcze 8 w Krakowie. W spotkaniu uczestniczył także ks. dr Henryk Witczak, wiceprezes TTN WSD we Włocławku i p. mgr Dariusz Lis, członek redakcji czasopisma „Studia Włocławskie". Tego samego dnia o godz. 18.00 uczestniczyli w Walnym Zebraniu i wyborze nowego Zarządu PTT na kolejną kadencję. W trzech pozostałych prezes uczestniczył drogą online (tak odbywają się od czasu pandemii COVID-19). (*oprac. L.K.*)

* * *

W działalność TTN WSD wpisała się także współpraca z Włocławskim Towarzystwem Naukowym. Prezes TTN pełni w nim m.in. funkcję wiceprezesa do spraw naukowych i jest członkiem Senatu Kujawskiej Wyższej Szkoły we Włocławku oraz członkiem Rady Naukowej czasopisma „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie". Niektórzy zaś Członkowie TTN WSD są autorami biogramów *Włocławskiego słownika biograficznego*, wydawanego przez WTN. Zarząd podejmował także współpracę ze Stowarzyszeniem Króla Kazimierza Wielkiego z siedzibą w Kowalu koło Włocławka. (*oprac. L.K.*)

* * *

W okresie sprawozdawczym dwóch księży diecezji włocławskiej uzyskało tytuł naukowy doktora nauk.

W dniu 28 kwietnia 2026 r. na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie stopień naukowy doktora prawa kanonicznego na podstawie rozprawy „Prawodawstwo biskupa Jana Zaręby w diecezji włocławskiej w latach 1968–1986. Studium historyczno-prawne" uzyskał ks. mgr lic. Łukasz Matuszak. Promotorem doktoratu był ks. dr hab. Tomasz Białobrzeski.

Natomiast 24 czerwca 2026 r. na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II stopień naukowy doktora nauk humanistycznych, w dyscyplinie filozofia, na podstawie rozprawy „Filozoficzne podstawy doktryny Augustyna z Hippony o Bogu" uzyskał ks. mgr Mateusz Włosiński. Promotorem doktoratu była dr hab. Anna Danuta Palusińska.

Niektórzy zaś Członkowie Towarzystwa opublikowali artykuły naukowe w 27. tomie „Studiów Włocławskich", „Ateneum Kapłańskim" oraz w innych czasopismach naukowych i dziełach zbiorowych. Iwona Tomczak i Grzegorz Sztandera opracowali i przygotowali do druku monumentalne dzieło ks. Stanisława Chodyńskiego, pozostające dotąd w rękopisie, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*, Włocławek 2025, 1016 s.; ks. mgr Kazimierz Rulka opracował i opublikował broszurę *Kościół św. Witalisa we Włocławku*, Włocławek 2026, 48 s.; ks. dr Wiktor Hołtyn, sympatyk Towarzystwa, wydał książkę *Współczesne koncepcje świętości. Świętość w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, Włocławek – Wąsosze 2026, 270 s. (*oprac. L.K.*)

* * *

W dniu 29 listopada 2025 r. Urszula Haśkiewicz, członek zwyczajny Towarzystwa od 2017 r. otrzymała papieski medal *Benemerenti* za zasługi na rzecz duchowego dobra Kościoła. W 2015 roku ukończyła studia na Papieskim Wydziale Teologicznym Sekcja św. Jana Chrzciciela w Warszawie Studium Teologii we Włocławku. Będąc pracownikiem Wydawnictwa Duszpasterstwa Rolników od 1998 r. bierze udział we wszystkich jego projektach wydawniczych. Współtworzyła 27 edycji publikacji pt. *Kalendarz Rolników*. Współpracuje w redagowaniu „Rocznika Diecezji Włocławskiej", „Ateneum Kapłańskiego" oraz „Studiów Włocławskich". (*oprac. L.K.*)

* * *



W ostatnim roku zmarł p. Jerzy Gadzinowski (1952–2026). Urodził się 4 kwietnia 1952 roku w Przedczu, na Kujawach. Po maturze i odbytej służbie wojskowej pracował m.in. w administracji miasta i gminy Przedecz. W latach 2002–2008 ukończył Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie Sekcja św. Jana Chrzciciela. Studium Teologii we Włocławku, gdzie uzyskał stopień magistra w zakresie teologii. Od 2005 roku gorliwie angażował się w działalność patriotyczną i historyczną. Był założycielem i prezesem Światowego Związku Żołnierzy Armii Krajowej – Koło Kujawskie. Pielęgnował pamięć o nich, a także o żołnierzach podziemia niepodległościowego i lokalnych bohaterach Kujaw. W jego działalności szczególne miejsce zajmowała pamięć o por. Jerzym Gadzinowskim ps. „Szary", jego krewnym, żołnierzu podziemia antykomunistycznego. Współpracował z Instytutem Pamięci Narodowej. Uczestniczył w spotkaniach edukacyjnych i pracach upamiętniających historię regionu. W 2017 r. otrzymał Nagrodę Honorową Instytutu Pamięci Narodowej „Świadek Historii", którą przyznaje się wyjątkowo zasłużonym dla upamiętnienia historii Narodu Polskiego oraz wspierającym działania pionu edukacyjnego Instytutu Pamięci Narodowej. Był członkiem Katolickiego Klubu Motocyklowego pod nazwą Aequites Templi Hierosolimitani. Od 2017 r. należał do Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Zazwyczaj uczestniczył w wykładach otwartych, podczas których zabierał głos w dyskusji. Zmarł 14 stycznia 2026 roku. Został pochowany na cmentarzu parafialnym w Przedczu. (*oprac. L.K.*)

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 733–740
10.52404/ttnwloc.stwl.28.36

KS. KAMIL KĘSIK [a,@]
0000-0003-3824-1101
[a] Wieluńskie Towarzystwo Naukowe, ul. Reformacka 3, 98-300 Wieluń, łódzkie, PL
[@] Achimos@Interia.PL

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ Z OKAZJI 75. ROCZNICY ŚMIERCI KS. INF. BOLESŁAWA WRÓBLEWSKIEGO
Częstochowa, 12 czerwca 2026 r.

Ksiądz infułat Bolesław Bonawentura Wróblewski (1867–1951) należał do grona jednego z ważniejszych duchownych diecezji kujawsko-kaliskiej przed utworzeniem diecezji częstochowskiej. Cieszył się on wyjątkowym zaufaniem bp. Stanisława Zdzitowieckiego. Choć duchowny nigdy nie zabiegał o względy ordynariusza, biskup w pełni docenił jego przymioty i w 1917 r. mianował go pierwszym proboszczem parafii Świętej Rodziny w Częstochowie, co go zdziwiło, ponieważ zaznaczył, że: „Z wysoką władzą diecezjalną zawsze byłem w dobrych stosunkach, ale bez serdeczności, ja się trzymam z daleka i nie umiem bardzo około swoich interesów chodzić; zresztą o tym nie wypada mi nic więcej pisać" (Archiwum Parafii w Praszce, sygn. brak, Kronika Parafii Praszka [zapis z 21 grudnia 1914 r.], nlb.). Była to placówka niezwykle wymagająca i trudna pod względem ekonomicznym, moralnym oraz robotniczym.

W obliczu przypadającej 75. rocznicy śmierci ks. B. Wróblewskiego, w Częstochowie zorganizowana została konferencja naukowa, mająca na celu całościowe podsumowanie oraz zanalizowanie jego wieloaspektowej działalności duszpasterskiej, społecznej, patriotycznej i charytatywnej. Wydarzenie to zgromadziło historyków, badaczy dziejów Kościoła, przedstawicieli lokalnych instytucji naukowych, mieszkańców miasta i uczniów szkół średnich. W ramach obrad zaprezentowane zostały cztery kluczowe referaty, które rzucają nowe światło zarówno na biografię

samego duchownego, jak i na tło społeczno-gospodarcze epoki, w której przyszło mu posługiwać, gdyż po raz pierwszy wykorzystano materiały z odnalezionej Kroniki Parafii Praszka oraz rzetelnie zgłębiono gazetę codzienną „Goniec Częstochowski".

Współczesna nauka historyczna oraz teologiczna nieustannie stają przed zadaniem przywracania pamięci o fundamentalnych postaciach, których wielowymiarowa działalność ukształtowała tożsamość religijną, społeczną i patriotyczną całych regionów. Wyrazem takiej troski stała się konferencja naukowa poświęcona życiu i dokonaniom ks. B. Wróblewskiego – wybitnego duszpasterza, działacza społecznego oraz posła na Sejm Ustawodawczy II Rzeczypospolitej (1919–1922), zmarłego 7 czerwca 1951 roku. Przykład jego ofiarnego życia stał się pierwotnie inspiracją dla ks. prof. Jana Związka do podjęcia głębokich badań archiwalnych, zwieńczonych wydaniem w 2001 r. monografii historycznej pt. *Życie i działalność ks. Bolesława Wróblewskiego (1867–1951)*. Pamięć o tym niezłomnym kapłanie zyskała w ostatnich latach dodatkowy, międzynarodowy wymiar. W 2024 r. jego heroiczna postawa na rzecz ratowania ludności żydowskiej w mrocznych czasach II wojny światowej została pośmiertnie uhonorowana zaszczytnym tytułem Sprawiedliwego wśród Narodów Świata. Wydarzenia te, a w szczególności uroczysta ceremonia przekazania okolicznościowego dyplomu i medalu członkom jego rodziny, zorganizowana 26 maja 2025 r. w Ratuszu Miejskim w Częstochowie, w połączeniu z przypadającą 75. rocznicą śmierci tego zasłużonego przedstawiciela duchowieństwa diecezji częstochowskiej, stały się bezpośrednim impulsem do zorganizowania zrzeszającego liczne środowiska sympozjum.

Wspomnianą sesję historyczną, która odbyła się 12 czerwca 2026 r., zorganizowały wspólnie parafia Świętej Rodziny w Częstochowie oraz Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego. Wybór miejsca obrad był symboliczny – prelekcje i spotkania zorganizowano w murach bazyliki archikatedralnej w Częstochowie, której budowę ks. B. Wróblewski jako pierwszy proboszcz kontynuował przez wiele lat i gdzie przez dekady pełnił gorliwą posługę. Uroczystości rocznicowe zainaugurowała uroczysta Msza święta w intencji śp. ks. B. Wróblewskiego, której przewodniczył metropolita częstochowski, abp dr Wacław Depo. W wygłoszonej homilii, nawiązującej do przeżywanej w tym dniu uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa, hierarcha wskazał na Serce Boże jako uniwersalną szkołę miłości, wierności i bezinteresownej służby bliźniemu. W tym kontekście Metropolita ukazał pierwszego proboszcza jako kapłana realizującego

ten ideał w sposób heroiczny i niezwykle czytelny. Podkreślił, że jego bezgraniczne oddanie sprawom Kościoła, nieustanna troska o najuboższych oraz niezłomna odwaga w obliczu dramatycznych prób dziejowych stanowiły bezpośredni owoc głębokiej więzi z Bogiem oraz były namacalnym świadectwem wiary przeżywanej w duchu prawdy.

Po zakończeniu liturgii rozpoczęła się część ściśle naukowa i oficjalna, którą otworzył obecny proboszcz miejsca – ks. dr Włodzimierz Kowalik. W swoim przemówieniu podkreślił on doniosłość organizowanego wydarzenia, wskazując na palącą potrzebę ciągłej naukowej refleksji nad dokonaniami swojego wielkiego poprzednika. Serdecznie powitał on również przybyłych gości, reprezentujących zróżnicowane instytucje społeczne, naukowe oraz religijne. Wśród uczestników sesji znaleźli się m.in.: Roni Osumek (prezes Stowarzyszenia Historycznego Żydów Miasta Częstochowy), Janusz Baranowski (wiceprezes Ogólnopolskiej Gminy Wyznania Mojżeszowego w Gdańsku), dr Zdzisław Włodarczyk (prezes Wieluńskiego Towarzystwa Naukowego), Joanna i Bogdan Szulc (reprezentujący Stowarzyszenie Przyjaciół Wolborza) oraz Halina Henryka Synakiewicz (prezes Stowarzyszenia Uniwersytetu Trzeciego Wieku w Poczesnej).

Wyjątkowo licznie reprezentowane było duchowieństwo, zwłaszcza z parafii i miejscowości historycznie związanych z posługą ks. B. Wróblewskiego, w tym: ks. Paweł Kłos (z Rędzin), ks. Tomasz Owczarek (z Wolborza), ks. dr Stanisław Gasiński (z Praszki) oraz ks. Tomasz Kanus (ze Strojca). W ławach archikatedry zasiedli również członkowie Kapituły Bazyliki Archikatedralnej, dziekani z terenu archidiecezji częstochowskiej oraz cenieni historycy Kościoła – ks. dr Roman Nir oraz ks. Antoni Kaczmarek. Szczególne, ciepłe słowa powitania skierowano do młodzieży z częstochowskich szkół, która przybyła pod opieką swoich dyrekcji, nauczycieli i wychowawców. Swoją obecność zaznaczyli uczniowie ze Szkoły Podstawowej nr 35 oraz licznych szkół średnich: V Liceum Ogólnokształcącego im. Adama Mickiewicza, Technikum nr 3 z Zespołu Szkół Ekonomicznych, Zespołu Szkół Samochodowo-Budowlanych, VIII Liceum Ogólnokształcącego Samorządowego im. gen. Józefa Sowińskiego w Częstochowie, a także Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego SPSK im. Matki Bożej Jasnogórskiej.

W oficjalnej części otwarcia głos zabrał ponownie abp W. Depo, składając podziękowania za trud włożony w organizację konferencji i raz jeszcze wskazując na postać ks. B. Wróblewskiego jako wzór całkowitego

oddania Bogu i człowiekowi. Głos zabrał także przedstawiciel władz samorządowych – Zastępca Prezydenta Miasta Częstochowy, dr Ryszard Stefaniak. W okolicznościowym wystąpieniu przybliżył on zebranym szerokie zaangażowanie pierwszego proboszcza archikatedry na rzecz lokalnej społeczności miejskiej. Przypomniał m.in. o fakcie nadania duchownemu wysokich odznaczeń państwowych: Złotego Krzyża Zasługi oraz Medalu Niepodległości, co stanowiło oficjalne uznanie II Rzeczpospolitej dla jego działalności patriotycznej i charytatywnej. Wiceprezydent zaznaczył ponadto, że w roku, w którym miasto uroczyście świętuje 200. rocznicę formalnego połączenia Starej i Nowej Częstochowy, przypominanie tak kluczowych i wielowymiarowych postaci dla tożsamości miejskiej jest fundamentalnym obowiązkiem współczesnych pokoleń.

Ważnym akcentem inaugurującym naukowe obradowanie było odczytanie listu gratulacyjnego, który do uczestników skierował dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego – ks. dr hab. Mateusz Rafał Potoczny, prof. UO. List ten odczytał zebranym ks. dr Kamil Kęsik. Dziekan wyraził w nim głęboką radość z faktu współorganizowania tego wydarzenia przez opolskie środowisko akademickie i dobitnie podkreślił, że historyczna, społeczna oraz patriotyczna postawa ks. B. Wróblewskiego niezmiennie stanowi doniosły, żywy wzorzec odpowiedzialności za dobro wspólne w wymiarze przekraczającym nawet granice państwowe. Tak zarysowany wstęp i uroczyste wprowadzenie otworzyły przestrzeń do dalszych, szczegółowych prezentacji referatów naukowych.

Pierwszy referat, przygotowany przez ks. dr. K. Kęsika pt. *Działalność ks. Bolesława Wróblewskiego w świetle kroniki parafialnej z Praszki (1910–1917)*, skupił się na wczesnym okresie duszpasterstwa ks. B. Wróblewskiego w Praszce, którą objął pod koniec grudnia 1910 roku. Prelegent zarysował trudne realia przygranicznego miasteczka, mierzącego się z analfabetyzmem, pijaństwem i przemytem. Dodatkowym wyzwaniem był zły stan zaniedbanej i zbyt ciasnej świątyni. Ksiądz B. Wróblewski szybko zyskał poparcie parafian, co pozwoliło mu na podjęcie decyzji o przekierowaniu funduszy z kaplicy cmentarnej na generalną rozbudowę kościoła. Prace ruszyły w sierpniu 1911 r., a długi z nimi związane spłacono do Wielkanocy 1914 roku. Ważną rolę odegrała także matka proboszcza, Eufemia Wróblewska, która inicjowała powstanie koła abstynenckiego, biblioteki i sieci ochronek. W okresie I wojny światowej działalność ks. B. Wróblewskiego skupiła się na wspieraniu rozwoju lokalnego szkolnictwa oraz na pomocy charytatywnej dla najuboższych

i uchodźców w ramach struktur Rady Opiekuńczej Powiatowej. Wystąpienie zarysowało również realia niemieckiej okupacji po sierpniu 1914 roku.

Drugie wystąpienie, zaprezentowane przez ks. Michała Widerę, dotyczyło wszechstronnej działalności duszpasterskiej oraz społeczno-patriotycznej ks. B. Wróblewskiego po objęciu przez niego w 1917 r. parafii Świętej Rodziny w Częstochowie, które zatytułowano – *Aktywność duszpasterska i społeczna ks. Bolesława Wróblewskiego w okresie międzywojennym*. Prelegent podkreślił, że duchowny musiał zmierzyć się z niezwykle trudną rzeczywistością zniszczonego przez działania wojenne ośrodka robotniczego, dotkniętego strukturalną nędzą, masowym bezrobociem oraz silnymi napięciami społecznymi. Swoją posługę oparł na założeniach katolicyzmu społecznego, traktując systemową pomoc najuboższym oraz pracę organiczną jako fundamentalny wyraz nowoczesnego patriotyzmu. Na płaszczyźnie ogólnopaństwowej ks. B. Wróblewski włączył się aktywnie w proces budowania struktur niepodległej Rzeczpospolitej, uzyskując w 1919 r. mandat posła do Sejmu Ustawodawczego. Angażował się we wsparcie obrony Lwowa oraz powstańców śląskich, a w czasie wojny polsko-bolszewickiej w 1920 r. objął kierownictwo nad Sekcją Propagandy częstochowskiego oddziału Polskiego Czerwonego Krzyża (PCK). Z jego inicjatywy na stacji kolejowej w Częstochowie powstała Herbaciarnia PCK, która dzięki pracy wolontariuszy bezpłatnie dożywiła około 300 tysięcy żołnierzy zmierzających na front lub z niego powracających. Ważnym elementem referatu było omówienie instytucjonalnej walki z ubóstwem. Jako prezes Towarzystwa Dobroczynności dla Chrześcijan, ks. B. Wróblewski zorganizował stałe schronisko dla bezdomnych dzieci i sierot, a w okresie najgłębszego kryzysu powołał celowy komitet „Chleb dla głodnych dzieci". Doprowadził do uruchomienia darmowych kuchni zimowych wydających codziennie do 400 pożywnych obiadów, otworzył Dom Noclegowy dla Kobiet oraz otoczył stałą opieką duchową i materialną pensjonariuszy lokalnego przytułku dla starców. Ksiądz M. Widera wskazał, że ks. B. Wróblewski kładł ogromny nacisk na edukację i aktywizację ekonomiczną – uratował przed upadkiem finansowym i upaństwowił lokalne gimnazjum męskie oraz wydzielał grunty parafialne pod budowę warsztatów rzemieślniczych. W 1936 r. stanął na czele Kasy Bezprocentowej w Częstochowie, chroniącej polskich rzemieślników i robotników przed lichwą oraz bankructwem, a także dążył do konsolidacji ekonomicznej środowisk chrześcijańskich na rynku handlu dewocjonaliami. Dzięki niepodważalnemu autorytetowi

moralnemu wielokrotnie występował w roli skutecznego mediatora podczas gwałtownych strajków i protestów robotniczych, zapobiegając rozlewowi krwi i jednocząc zróżnicowaną społeczność wokół wspólnego celu, jakim było dokończenie budowy monumentalnego kościoła parafialnego, podniesionego w 1925 r. do rangi katedry.

Kolejny referat, wygłoszony przez prof. Dariusza Złotkowskiego, przeniósł punkt ciężkości obrad na szersze tło społecznościowe Częstochowy, koncentrując się na analizie stanu badań nad mniejszością żydowską, która u progu II wojny światowej stanowiła około 1/3 ogółu mieszkańców miasta, głosząc referat pt. *Stan badań nad społecznością żydowską w Częstochowie – próba wskazania nowych postulatów badawczych*. Prelegent nakreślił rys historyczno-administracyjny Częstochowy, wskazując na jej przynależność do różnych struktur (od zaboru pruskiego w 1793 r. po gubernię piotrkowską przed I wojną światową). Zwrócił uwagę na fakt, że choć do schyłku I Rzeczpospolitej w mieście formalnie obowiązywał zakaz osadnictwa żydowskiego, to pogarszająca się kondycja finansowa ośrodka wymusiła otwarcie granic dla ludności żydowskiej już od początku XVIII w., co zaowocowało utworzeniem oficjalnej gminy żydowskiej pod koniec tamtego stulecia oraz dynamicznym rozwojem gospodarczym od lat osiemdziesiątych XIX wieku. Profesor D. Złotkowski dokonał krytycznego przeglądu instytucji naukowych zajmujących się tą tematyką w Częstochowie, wymieniając Instytut Historii (funkcjonujący od 1990 r. jako ośrodek akademicki), Ośrodek Dokumentacji Dziejów Częstochowy przy Muzeum Częstochowskim oraz Archiwum Państwowe. Dotychczasowy dorobek badawczy podzielił na trzy zasadnicze płaszczyzny: monografie jedno- i wieloautorskie dedykowane dziejom Żydów, artykuły analityczne i próby syntetycznych ujęć oraz rozproszone artykuły szczegółowe omawiające różne dziedziny życia miejskiego z udziałem Żydów, gdzie informacja ta nie została bezpośrednio zasygnalizowana w tytule. Głównym celem wystąpienia było sformułowanie nowych postulatów badawczych. Prelegent zauważył istotną lukę w historiografii – brakuje pełnych, syntetycznych opracowań naukowych dotyczących aktywności gospodarczej Żydów od XVIII do XX w., jako że dotychczasowa uwaga badaczy koncentrowała się niemal wyłącznie na okresie II wojny światowej i Holocaustu. Wstępne wyniki badań własnych autora dowodzą, że częstochowscy Żydzi byli nie tylko inicjatorami przemian gospodarczych, ale coraz częściej odgrywali w nich rolę dominującą. Jako kluczowe zagadnienia oczekujące na rzetelne opracowanie monograficzne

prof. D. Złotkowski wskazał: drogi awansu Żydów w wolnych zawodach na przełomie XIX i XX w., kwestię powojennej emigracji żydowskiej po 1945 r., lokalne echa antysemityzmu, procesy urzędowej zmiany nazwisk, problematykę zagospodarowania mieszkań oraz mienia pożydowskiego, a także stopień zaangażowania przedstawicieli społeczności żydowskiej po stronie nowej władzy ludowej w okresie powojennym.

Ostatni referat, przygotowany przez ks. Pawła Kostrzewskiego pt. *Ks. infułat Bolesław Wróblewski w okresie okupacji niemieckiej i dominacji komunistycznej* – przyniósł szczegółową i poruszającą analizę losów ks. B.Wróblewskiego w mrocznych realiach totalitarnych XX w. – pod okupacją hitlerowską oraz w realiach narzuconego systemu komunistycznego. Prelegent przedstawił pasmo brutalnych represji, jakich doświadczył duchowny ze strony Niemców już od pierwszych dni wojny. Podczas tzw. krwawego poniedziałku (4 września 1939 r.), kiedy Niemcy dokonali masowej masakry ludności cywilnej Częstochowy (rozstrzeliwując co najmniej 250 osób), aresztowani mieszkańcy – w większości kobiety, dzieci i starcy – zostali uwięzieni w murach katedry. Wraz z nimi przez wiele godzin, bez dostępu do żywności i możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb fizjologicznych, przetrzymywany był ks. B. Wróblewski. Kolejne lata okupacji przyniosły osobiste tragedie rodzinne i dalsze akty przemocy. W 1941 r., idąc z posługą sakramentalną do chorego, ks. B. Wróblewski został brutalnie zatrzymany i uderzony bronią w klatkę piersiową przez funkcjonariusza gestapo. Siostra duchownego, która odważnie stanęła w jego obronie, została wówczas śmiertelnie pobita. Podobny tragiczny los spotkał siostrę matki ks. B. Wróblewskiego oraz inną kobietę zatrudnioną na plebanii – obie zmarły w wyniku obrażeń i poturbowania podczas brutalnych rewizji przeprowadzanych przez okupantów w budynkach parafialnych. Ponadto Niemcy dokonali grabieży dóbr kultowych, rekwirując z katedry dwa dzwony ufundowane przez parafian w 1920 r. jako wotum. Mimo tak ekstremalnych warunków i stałego zagrożenia życia, ks. B. Wróblewski rozwinął na niespotykaną skalę konspiracyjną działalność charytatywną. Uruchomił specjalne kuchnie dla najbiedniejszych dzieci z baraków przy ul. Hoene-Wrońskiego oraz przy ul. Ogrodowej, a pod jego bezpośrednimi auspicjami funkcjonował dom dziecka przy ul. Piotrkowskiej. Po upadku powstania warszawskiego i napływie fali uchodźców do Częstochowy stanął na czele Sekcji Opieki nad Ewakuowanymi z Warszawy. Działał także w zarządzie Towarzystwa Dobroczynności dla Chrześcijan, prowadząc przytułek dla starców i Dom

Noclegowy na Zawodziu. Ksiądz P. Kostrzewski położył szczególny akcent na zasługi ks. B. Wróblewskiego w dziele ratowania ludności żydowskiej – proboszcz masowo wystawiał fałszywe metryki chrztu niezbędne do wyrobienia dokumentów tożsamości oraz koordynował akcję ukrywania dzieci z częstochowskiego getta w zgromadzeniach zakonnych i u zaufanych polskich rodzin. Końcowa część wystąpienia dotyczyła trudnego okresu powojennego. Z powodu swojej niezłomnej postawy, niezależności oraz ogromnego autorytetu społecznego, ks. B. Wróblewski stał się obiektem inwigilacji i nacisków, będąc oficjalnie zaliczanym przez powojenne władze komunistyczne do grupy kapłanów skrajnie wrogo ustosunkowanych do nowego ustroju i aparatu państwowego.

Poruszającym momentem debaty było wystąpienie ks. Tomasza Owczarka, proboszcza z Wolborza, który przekazał informację o odnalezieniu w wieży tamtejszego kościoła kapsuły czasu. Zawierała ona odręczny dokument ks. B. Wróblewskiego opisujący realia jego dawnej służby, co uczestnicy uznali za symboliczny głos zmarłego bohatera konferencji.

Zaprezentowane podczas konferencji referaty złożyły się na spójny, wielowymiarowy i głęboki naukowo obraz postaci ks. B. Wróblewskiego. Spotkanie badaczy nie tylko usystematyzowało dotychczasową wiedzę faktograficzną dotyczącą jego posługi w Praszce i Częstochowie, ale również wytyczyło nowe, niezwykle obiecujące ścieżki badawcze w zakresie historii społeczno-gospodarczej regionu i relacji polsko-żydowskich. Materiały z konferencji, które zostaną wydane pod egidą Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego będą stanowiły cenny wkład w badania nad historią Kościoła w Polsce w pierwszej połowie XX w. i bez wątpienia staną się punktem wyjścia do dalszych analiz źródłowych.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 741–743
10.52404/ttnwloc.stwl.28.37

S. BERNADETA ŻABIEREK [a,@]
0009-0007-1988-2153
[a] Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku; Biblioteka im. Księży Chodyńskich, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] s.BernadetaZSNM@GMail.Com

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO „KS. JÓZEF KRUSZYŃSKI. W SETNĄ ROCZNICĘ OBJĘCIA URZĘDU REKTORA” Biblioteka Uniwersytecka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 9 grudnia 2025 r.

Sympozjum naukowe zorganizowane 9 grudnia 2025 r. w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL było już piątym spotkaniem z cyklu *Nasz Założyciel – ks. Idzi Radziszewski* zorganizowanym przez Ośrodek Badań nad Dziejami KUL. Zostało ona poświęcone postaci ks. prof. Józefa Kruszyńskiego w setną rocznicę jego wyboru na rektora KUL-u.

Wystawę pt. *Diem non perdidi. Ksiądz rektor Józef Kruszyński (1877–1953)* otworzył rektor KUL ks. prof. Mirosław Kalinowski. Przygotowana ona została przez zespół Ośrodka, a jako eksponaty wykorzystano głównie materiały ze spuścizny ks. Kruszyńskiego przechowywane w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i Archiwum KUL. Przygotowane osiem gablot przedstawiały następujące tematy: Dzieciństwo, Studia, KUL, Podróże, Papiery wartościowe, Praca naukowa, Wojna, Włocławek. Wystawę dopełnił katalog przygotowany przez zespół Ośrodka

Sympozjum składało się z dwóch części. Pierwsza część konferencji dotyczyła samej działalności ks. rektora Józefa Kruszyńskiego. Referaty wygłosili m.in. pracownicy Ośrodka: dr Grzegorz Misiura omówił temat *Kadencja rektorska ks. Józefa Kruszyńskiego*; trwała ona, jak pisał we wspomnieniach sam ks. Kruszyński: „3095 dni mojej mitręgi”. Autor

referatu zapoznał słuchaczy z trudną sytuacją Uniwersytetu w chwili objęcia funkcji rektora przez tego wybitnego biblistę. W trakcie swojej ośmioletniej kadencji doprowadził on m.in. do dokończenia remontu gmachu Uniwersytetu, budowy konwiktu dla księży studentów; otwarto też Muzeum Uniwersyteckie, utworzono fundację Potulickiej oraz uzyskano prawa państwowe dla uczelni.

Następnie dr Paulina Byzdra-Kusz przedstawiła referat: *Ks. rektor Józef Kruszyński jako wikariusz generalny diecezji lubelskiej*. Prelegentka nakreśliła najpierw sytuację diecezji lubelskiej w czasie II wojny światowej. Ksiądz Kruszyński w listopadzie 1939 r. wraz z innymi profesorami został osadzony w więzieniu na Zamku Lubelskim i skazany na karę śmierci. Wyroku nie wykonano, a w kwietniu 1940 r. został zwolniony z więzienia. Po internowaniu przez Niemców 27 grudnia 1939 r. biskupa lubelskiego Mariana Fulmana ks. Kruszyński został mianowany wikariuszem generalnym diecezji lubelskiej. Pełnił tę funkcję do chwili powrotu ordynariusza we wrześniu 1945 roku. Wielokrotnie interweniował w sprawach diecezji, poszczególnych parafii czy osób, m.in. w sprawie wysiedlania Polaków z Zamojszczyzny i przeprowadzania pacyfikacji.

Pracownik Biblioteki Uniwersyteckiej KUL mgr lic. Roman Zając nakreślił sylwetkę ks. Kruszyńskiego jako biblisty. Pismo Święte, historia starożytna i archeologia biblijna to pola badawcze, którymi się zajmował. Prelegent przedstawił pozycje z zakresu biblistyki, jakie wyszły spod pióra ks. Kruszyńskiego, do których należy zaliczyć szereg przekładów z języka hebrajskiego na język polski ksiąg Starego Testamentu oraz komentarzy do nich.

Ostatnim prelegentem w tej części konferencji był ks. dr Henryk Witczak, kapłan diecezji włocławskiej, który omówił działalność ks. Kruszyńskiego we Włocławku i diecezji włocławskiej. Przedstawił sylwetkę ks. Kruszyńskiego począwszy od jego dzieciństwa i młodości w niewielkiej miejscowości Kolonii Poraj niedaleko Piotrkowa Trybunalskiego, przez rodzące się powołanie do stanu kapłańskiego, studia w seminarium włocławskim (1894–1899) i Akademii Duchownej w Petersburgu (1899–1903), trudności związane z nauką, fascynację Pismem Świętym i zdobywanie znajomości języków obcych, w tym orientalnych, aż po aktywną pracę w Seminarium Duchownym we Włocławku jako profesor biblistyki w latach 1904–1923. Przedstawiony został również drugi okres życia i posługi ks. Kruszyńskiego dla diecezji włocławskiej po jego powrocie w 1945 r. do Włocławka, gdzie został oficjałem Sądu Biskupiego, egzaminatorem

prosynodalnym i proboszczem katedry włocławskiej, jak również wykładowcą w miejscowym seminarium.

Druga część sesji poświęcona została spuściźnie archiwalnej i bibliotecznej ks. rektora Kruszyńskiego. Najpierw dr hab. Edward Gigilewicz zapoznał zgromadzonych z pamiętnikami i wspomnieniami ks. Kruszyńskiego. Przedstawił zakres prac nad edycją rękopisów i trudnościami, z jakimi trzeba się było się zmierzyć. Pokazał, jakie zostaną zastosowane zasady wydania tekstu w zastosowaniu instrukcji wydawniczych. Przy ostatecznym wydaniu dzieła zostanie rozbudowany aparat krytyczny, aby lepiej dostosować się do współczesnych norm i łatwości w przekazie.

Zachowany księgozbiór ks. Kruszyńskiego przechowywany w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku – to kolejny referat wygłoszony przez s. Bernadetę Żabierek, pracującą od 12 lat w tejże instytucji. Przedstawiła ona zachowany tylko fragmentarycznie księgozbiór ks. prof. Józefa Kruszyńskiego, liczący ponad 600 woluminów. Ukazała, w jaki sposób nabywał on pozycje do swego księgozbioru oraz jaki był jego los. Ksiądz Kruszyński od czasów studiów seminaryjnych gromadził swój osobisty księgozbiór m.in. w czasie swoich wyjazdów zagranicznych. Zgromadzony zbiór utracił w czasie wojny, częściowo go odzyskał i w miarę możliwości go odbudowywał. Zgromadzony księgozbiór to przede wszystkim pozycje z zakresu biblistyki, w tym także judaiki. Zaprezentowała również ciekawe pozycje z tego księgozbioru, jak i przypuszczenia o ich wcześniejszych właścicielach.

Kierownik Ośrodka dr hab. Irena Wodzianowska przedstawiła temat *Sprawy duszpasterskie w spuściźnie archiwalnej ks. Kruszyńskiego*. Prelegentka podkreśliła, iż po objęciu funkcji rektora ks. Józef Kruszyński nie zaprzestał działalność kaznodziejskiej i duszpasterskiej. Ukazała różne przejawy tej działalności, m.in. prowadzenie Sodalicji Mariańskiej.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 744–746
10.52404/ttnwloc.stwl.28.38

KS. HENRYK WITCZAK [a,@]
0000-0002-6542-3501
[a] Akademia Katolicka w Warszawie; Studium Teologii w Koninie, ul. Portowa 2, 62-510 Konin, wielkopolskie, PL
[@] HWitczak@Eta.PL

Stanisław Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*, oprac. I. Tomczak, G. Sztandera, Włocławek : Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku 2025, 1116 s.

W latach 1852–1853 bp Ludwik Łętowski wydał *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, zostawiając zachętę dla innych badaczy, aby podjęli podobny trud naukowy. W trzydzieści lat później (1883) ks. Jan Korytkowski wydał dzieło *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*. Oba te dzieła oparte zostały na archiwalnych zbiorach zarówno kapitulnych, jak i diecezjalnych.

Podobny zamysł podjął ks. Zenon Chodyński, z myślą o kapitule włocławskiej, jednak jego rychła śmierć (1887) nie pozwoliła na owocne rozpoczęcie pracy. Zadania kontynuacji badań podjął się jego brat bliźniak ks. Stanisław Chodyński, który pracę badawczą kontynuował do roku 1914. W ten sposób powstało dzieło w rękopisie. Sam autor przekazał je do Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie na ręce prof. Bolesława Ulanowskiego, z myślą, że zostanie wydrukowane przez Drukarnię Uniwersytecką. Niestety I wojna światowa, a także rychła śmierć zarówno autora, jak i prof. Ulanowskiego przeszkodziły w jej wydaniu.

Zatem przedstawiona do recenzji pozycja *Katalog prałatów i kanoników włocławskich* nadrabia ponad stuletnie zaległości w tym względzie. Jej wydawcą jest Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Praca składa się z następujących elementów: słowa wstępnego bp. Krzysztofa Wętkowskiego, od redakcji, przedmowy – ks. Stanisława Chodyńskiego, biogramów kanoników i prałatów, indeksu nazwisk kanoników i prałatów, dokumentu nadający włocławskiej kapitule

katedralnej przywilej używania dystynktorium (tekst łaciński i tłumaczenie), wykazu skrótów, słowniczka częściej używanych wyrazów i zwrotów, wykazu ksiąg wykorzystanych przez ks. Stanisława Chodyńskiego przy opracowaniu *Katalogu prałatów i kanoników włocławskich* znajdujących się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku.

Kiedy powstała i czym była kapituła włocławska? Z roku 1185 pochodzi informacja o księciu Leszku Białym, który w tym właśnie roku przekazał darowiznę na rzecz katedry pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny we Włocławku i jej kapituły. To najstarsza informacja o istnieniu katedry i funkcjonującej przy niej kapitule. Zapewne okazją do złożenia darowizny przez księcia było oddanie jej do użytku i zainstalowanie w niej kapituły. W recenzowanym *Katalogu* znajdują się trzy postacie już z XII wieku. Kapituła przy katedrze we Włocławku istnieje więc, już przynajmniej 840 lat, choć w tym miejscu nie wnikamy, w jej wcześniejsze istnienie i początki w Kruszwicy. Wykazany rok 1185 sugeruje, że była to już kapituła nowego typu, czyli poszczególni jej członkowie mieli własne uposażenie, w przeciwieństwie do wcześniej istniejących o wspólnym uposażeniu biskupa z członkami kapituły, które zazwyczaj były pochodzenia zakonnego.

W ciągu wieków wspólnota posiadała różną liczbę członków, a więc prałatów i kanoników, którzy oprócz funkcji liturgicznych sprawowali przede wszystkim funkcje ogólnodiecezjalne, związane z kierowaniem instytucjami diecezjalnymi. Kapituła ta, była też w pewnym okresie określana jako „najuczeńsza", a jej członkowie posiadali odpowiednie cenzusy naukowe i pochodzenie szlacheckie. Jedynie kanonik teolog (kaznodzieja) i kanonik medyk legitymujący się tytułami doktorskimi byli z tego obowiązku zwolnieni.

Warto również zauważyć, że zmiany granic diecezjalnych (najpierw diecezja kujawsko-pomorska 1123–1818, a później diecezja kujawsko-kaliska 1818–1925) spowodowały, że członkowie tej kapituły pochodzili i posługiwali w kolejnych wiekach, na terenie od Morza Bałtyckiego (na północy) za Częstochowę (na południu), od Bydgoszczy i Kalisza (na zachodzie), za Piotrków Trybunalski (na wschodzie). Nie zapominajmy również, że jej członkowie pełnili podobne funkcje w innych kapitułach na terenie Rzeczpospolitej, wliczając w to kapitułę w Gnieźnie i Krakowie. Dzieło zawiera ponad 1000 biogramów członków kapituły włocławskiej. Jej członkowie spełniali ważną posługę w Kościele katolickim, stając się biskupami pomocniczymi, ordynariuszami diecezji a nawet prymasami.

Pełnili też szereg wysokich urzędów w Rzeczpospolitej, poczynając od działalności naukowej, poprzez działalność polityczną i społeczną.

Recenzowana praca jest więc bardzo cennym źródłem dla osób pochylających się nad zagadnieniami badawczymi, zarówno związanymi z naukami kościelnymi, jak i świeckimi. Choć sam wydawca zwraca uwagę, aby korzystając z tego opracowania, porównywać jego zapisy z innymi źródłami.

Dla historyków jest ciekawym uzupełnieniem dziejów diecezji ze stolicą we Włocławsku, a także innych diecezji, przyglądając się jej od strony poszczególnych ludzi. Ponadto będzie pomocna dla tych wszystkich, którzy opracowują monografie poszczególnych miejscowości (parafii), jak i poszczególnych osób.

Dla badaczy dziejów edukacji jest przyczynkiem do poznania sposobów kształcenia w dawnej Rzeczpospolitej i Królestwie Polskim, a przede wszystkim opisującym formację w seminariach duchownych, zwłaszcza we Włocławku, a także kształcenia akademickiego w oparciu o zdobyte stopnie naukowe, członków kapituły.

Podsumowując, jest to praca ciekawa, która powinna pobudzić zainteresowanie przedstawicieli różnych dziedzin nauki.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 747–751
10.52404/ttnwloc.stwl.28.39

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

Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, t. 10: *1963*, red. nauk. A. Warso, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe UKSW 2024, 398 s.

Chrześcijaństwo, a w tym szczególnie Kościół katolicki w Polsce, jest ciągle interesującym tematem naukowo-badawczym, i to w zakresie wielu dyscyplin naukowych. Oczywiście zajmują się nim także i dziennikarze czy zwyczajni ideolodzy, i to z jakże różnych motywów. Religia ta jest z licznymi wątkami bardzo mocno związana m.in. z dziejami narodowymi i państwowymi, z kulturą, obyczajami i tradycją, nauką i sztuką. Te powiązania nie są przejawem zróżnicowanych relacji, ale zazwyczaj zwłaszcza pozytywnej współpracy i służby.

Jednak, aby głębiej podjąć badań nad tą tematyką, i to w sposób bardziej odpowiedzialny, konieczna jest jeszcze większa dostępność do szerokiej bazy źródłowej. Dlatego edycje krytyczne tekstów, będących w rękopisach czy maszynopisach, są ważnym wkładem w wiarygodne opisywanie różnych obrazów z przeszłości, tak Kościoła, jak i Polski. Nie ulega wątpliwości, że źródła te mogą przynieść spełnienie spodziewanych nadziei i oczekiwań.

Prezentowaną książkę otwiera wstęp zredagowany przez ks. prał. dr. Alberta Warso, redaktora naukowego tomu oraz długoletniego pracownika Stolicy Apostolskiej (s. V–XV). Na ten tekst składa się m.in. schematyczne ukazanie tła historycznego, tematyki zapisów Prymasa, ogólna specyfika *Pro memoria* oraz podstawa edycji tomu dziesiątego. Następnie zamieszczono zasady wydania (s. XVI–XVII).

Zasadniczy korpus prezentowanej książki stanowią teksty *Pro memoria*, zachowane w rękopisie sporządzonym przez kard. S. Wyszyńskiego,

od pierwszego stycznia do 31 grudnia 1963 roku (s. 1–368). Rozpoczyna je swoiste motto: *Soli Deo! Ita Pater! Maria, luce! Virgo Auxiliatrix! Anno Domini 1963* (s. 3).

Z kolei zamieszczono wykaz skrótów (s. 369–374), skróty nazw zakonów i zgromadzeń zakonnych (s. 374–376) oraz sigla do ksiąg Pisma Świętego (s. 376). Wykaz osób (s. 377–397). Całość zamyka bardzo schematyczny spis treści (s. 398).

Redaktorem naukowym prezentowanego tomu jest ks. prał. dr Albert Warso, kapłan diecezji radomskiej. W latach 2008–2023 pracował w Kongregacji Nauki Wiary w Watykanie. Jest postulatorem kilku procesów beatyfikacyjnych. Aktualnie jest pracownikiem Instytutu Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego Jana Paderewskiego w Warszawie oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Opublikował liczne artykuły, opracowania i prace naukowe a także książki, m.in. *Ojciec, Pasterz i Prymas*; *Opowieści o Biskupie Piotrze* oraz *Oto Matka Twoja*.

Kolejny tom, już dziesiąty, *Pro memoria* Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski, obejmuje rok 1963. To zwłaszcza kolejny rok Wielkiej Nowenny przed Tysiącleciem chrześcijaństwa w Polsce. Jednocześnie jednak zwyczajnym trybem postępują także regularne wydarzenia duszpasterskie wpisane w kalendarz liturgiczny Kościoła w Polsce. Z drugiej strony, jak notował Prymas Tysiąclecia: „Był on cięższy aniżeli najcięższy z lat stalinowskich. [...] Rok był wyjątkowo ciężki dla Kościoła. [...] Osobiście przeżyłem ten rok jako wyjątkowo ciężki w pracy i zdarzeniach" (s. XIII).

Dar kolejnego tomu *Pro memoria* to udostępnienie ważnego elementu dokumentacyjnego dla badań historii Polski i Kościoła katolickiego. Bogactwo treści oraz ich różnorodności może być pomocne informacyjnie oraz interpretacyjnie w różnych kwestiach. Znane inne źródła czy dokumenty mogą być odnoszone do tego niezwykłego tekstu Prymasa Polski. Mając na względzie jego posługę w Kościele oraz wobec narodu, nabierają one tym większego znaczenia. Także dopisują one do biografii wielu osób interesujące szczegóły oraz informacje dla *curriculum vitae*.

Słuszna jest uwaga ks. A. Warso: „*Pro memoria* kard. Wyszyńskiego zawiera relacje sporządzone przez autora prawie każdego dnia. Przez fakt, że prymas był wielkim autorytetem i głową Kościoła katolickiego w Polsce, jego zapiski stanowią nieocenione źródło do dziejów powojennych naszego kraju" (s. VI). To świadczy o wielkiej systematyce poszczególnych, a więc i wykorzystaniu danego czasu. Być może to jakieś

pokłosie systematyki dnia z czasów odosobnienia w Rywałdzie, Stoczku Warmińskim, Prudniku Śląskim i Komańczy.

„Zapiski prymasa były sporządzane na bieżąco. Stanowią więc dokładny zapis wydarzeń i spotkań, jak też listę osób, z którymi rozmawiał" (s. XIII). Odnośnie do pierwszej uwagi można być zgodnym. Jednak sam autor *Pro memoria* wielokrotnie wskazywał, że nie jest jego zamiarem sporządzanie diariusza czy kroniki. Dlatego wydaje się, iż dość często stosowana nadinterpretacja sprawi, iż niejednokrotnie ma miejsce zupełnie inne traktowanie zapisków. Zatem sprawia to ich często błędne interpretacje, nie tyle co do faktów czy osób, ale bardziej ich waloru historycznego.

Jak pisze ks. Albert Warso: „Styl notatek pokazuje rozmiar aktywności ich autora" (s. XIII). Faktycznie ich prześledzenie, choćby pobieżne, pokazuje niezwykłe zaangażowanie prymasa Polski wobec wielu spraw przede wszystkim szeroko natury kościelnej. Jednak jego pozycja i podejmowane zadania wymagały także działań w sferach pozakościelnych. Zawsze były one podejmowane dla dobra Kościoła i w duchu katolickiej nauki społecznej, która była mu szczególnie bliska od początków kapłaństwa.

Z perspektywy współczesności interesujący jest zapis pod datą 27 sierpnia 1963 r.: „Biskupi i ojcowie paulini zebrali się na Apel Jasnogórski. Dokonaliśmy ofiarowania Episkopatu Matce Najświętszej. Ten Apel ma rozpocząć stały zwyczaj, że ojcowie paulini będą się zbierać co dzień na Apel" (s. 245). Warto uświadomić sobie ponad siedemdziesięciolecie trwania tego religijnego zwyczaju na Jasnej Górze. Pozostaje tylko pytanie, na ile biskupi są wierni temu zobowiązaniu. Wokół tego niestety, nastąpiły rozluźnienia czy przewartościowania, które odczuwa się w całości posługi Konferencji Episkopatu Polski wobec Kościoła w Polsce.

Dobrze, że niniejsza publikacja ukazuje się w ramach Centralnego Projektu Badawczego Instytutu Pamięci Narodowej „Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce 1944–1989", wchodzącego w serię wydawniczą *Kościół katolicki w dokumentach*, pod redakcją naukową dr. hab. Rafała Łatki. Jest to zatem jeszcze jeden materialny dowód pokazujący przejaw działalności tej instytucji i jej posługę dla poznawania dziejów Polski po II wojnie światowej. Wydaje się, że w tej płaszczyźnie powinna być jeszcze szersza współpraca, chodzi bowiem o wspólną odpowiedzialność m.in. w coraz szerszym udostępnianiu źródeł. Wydaje się, że Kościół jest tutaj szeroko otwarty.

W obecnej edycji *Pro memoria* przypisy wskazują na stosunkowo dużo osób, których nie udało się zidentyfikować. Z pewnością nie jest to łatwe zadanie, gdyż żyje już niewiele osób z kręgu kard. S. Wyszyńskiego, które mogłyby zdradzić nawet pewne tajemnice, znając bliżej jego kontakty. Niekiedy był to świadomy zabieg motywowany różnymi okolicznościami, m.in. bezpieczeństwem czy kwestiami kościelnymi, a niekiedy moralnymi.

Jak zawsze z uznaniem należy przyjąć indeks nazwisk. W pracy o charakterze historycznym jest to ważne narzędzie poznawcze. Niestety zabrakło konsekwencji w stosowaniu różnych skrótów, np. „bp", „ks.", „abp", „TW" (s. 57, 380, 386, 388). Podobnie w opisie tytułu „kanonik" (s. 4, 5, 48, 49). Niedokładny jest opis biograficzny Emeryka A.W. Hutten-Czapskiego oraz wskazanie stron (s. 154, 326, 383), podobnie przy Hansjakob Stehle (s. 137, 394). Wątpliwości budzą także niekonsekwencje we wskazywaniu współpracowników służb specjalnych, np. Tadeusza Myślika (s. 342), Ignacego Stanisława Krasickiego (s 27), Wacława Auleytnera (s. 96), Jerzego Brauna (s. 105). Dlaczego przy Engels zachowano pisownię oryginalną imienia (s. 380), a przy Marks spolszczoną (s. 388)?

Z pewnością jest to niepełna nazwa, ale chodzi o Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, które było bardzo bliskie bp. K. Wojtyle, a w 2024 roku obchodziło 100-lecie istnienia (s. 246). Ks. Szczepan Pieszczoch był zwłaszcza wykładowcą patrologii w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym pw. św. Wojciecha w Gnieźnie, a nie homiletyki (s. 89). Wydał nawet podręcznik pt. *Patrologia: wprowadzenie w studium Ojców Kościoła* (Poznań 1964). Mimo pewnej ogólnej zasady, w wielu miejscach występują jeszcze nazwy czy określenia w językach obcych, przydatnym byłoby podać ich przekład na język polski czy je wyjaśnić (s. 246, 283, 304).

Publikowane *Pro memoria* ukazują liczne zmagania, sprzeczności i problemy Kościoła w Polsce. Odnajdywanie swego miejsca, w tej bogatej mozaice, zawsze było właściwe i owocne, gdy koncentrowało się na posłudze duszpasterskiej, sakramentalno-kultycznej oraz charytatywnej. To jest bowiem właściwe środowisko i zarazem narzędzie wszelkiej działalności ewangelizacyjnej. Wszelkie inne próby, było ich niewiele, przynosiły tylko straty i rozczarowania. Zawsze źle się kończyła więź ołtarza z tronem, i to w całych dziejach Kościoła; podobnie jest i dziś.

Na podstawie *Pro memoria* można, w pewnym stopniu, wniknąć w wewnętrzną działalność Konferencji Episkopatu Polski oraz poszczególnych jej członków. Widać różne osobowości oraz zaangażowanie w różne

struktury. Można jednoznacznie zauważyć, iż to faktycznie i prawnie niemal o wszystkim decydował kard. Stefan Wyszyński. Z perspektywy czasu można to oceniać dość ambiwalentnie. Zresztą wymaga to bardziej pogłębionych badań naukowych oraz analiz szerszej bazy źródłowej, zwłaszcza autorstwa innych biskupów. Bowiem obraz kreślony przez Prymasa Tysiąclecia jest zdecydowanie jednostronny.

Udostępniony przez ks. dr. Alberta Warso kolejny tom *Pro memoria* kard. S. Wyszyńskiego jest ważnym etapem w szerokim budowaniu bazy źródłowej dla badań nad dziejami Kościoła w Polsce. Zapewne w jakimś stopniu publikowane materiały będą mogły być także pomocne dla szerszych badań historycznych.

Warto przywołać jeszcze fragment przedmowy bp. prof. dr. hab. Jana Kopca, przewodniczącego Rady Programowej, zamieszczonej w pierwszym tomie tej edycji: „Osobiste zapiski *pro memoria* pozostawione przez kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski, są dokumentem wyjątkowym, stanowią bowiem spisywane niemal z dnia na dzień unikatowe świadectwo jego niestrudzonej działalności prymasowskiej w latach 1948–1981". Oto właśnie staraniem Instytutu Pamięci Narodowej oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego dostępny jest rok 1963 tych cennych zapisków. Ich ciekawym dopowiedzeniem czy rozwinięciem pewnych treści z pewnością mogą stać się kolejne tomy edycji *Dzieła zebrane*, t. 10, styczeń – czerwiec 1963 (Warszawa 2012) i t. 11, lipiec – grudzień 1963 (Warszawa 2012).

Pro memoria jest to zatem także ważny materiał źródłowy dla badań nad osobą prymasa Wyszyńskiego w płaszczyźnie jego osobowości, cech charakteru, temperamentu, skłonności, cnót czy wad. Wiele zapisanych stwierdzeń, opinii czy ocen odnosi się nie tylko do ich adresatów, ale także do osoby, która je formułuje i świadomie dobiera słowa oraz nadaje im określoną formę. W ten sposób prymas, w jakimś stopniu opisuje i siebie samego. Są to zatem ważne elementy autobiograficzne. Wydaje się, że w dotychczasowym pisarstwie oraz badaniach praktycznie problematyka jest zbyt mało obecna.

Jak wynika z *Pro memoria* był to rok bardzo intensywny, tak w płaszczyźnie życia kościelnego, jak i narodowego. Bogactwo to w znacznym stopniu znalazło odzwierciedlenie w proponowanych zapiskach. Wybrzmiewa z nich znaczna dynamika, którą potęgują uczestnicy i kreatorzy wielu wydarzeń. Jednak centralną postacią jest zdecydowanie kard. S. Wyszyński, prymas Polski.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 752–753
10.52404/ttnwloc.stwl.28.40

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI [a,@]
0000-0001-7705-9922
[a] Akademia Jagiellońska w Toruniu, ul. Prosta 4, 87-100 Toruń, kujawsko-pomorskie, PL
[@] Werbum@UMK.PL

Wiktor Hołtyn, *Współczesne koncepcje świętości. Świętość w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, Włocławek – Wąsosze, Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku 2026, 270 s.

Pierwsza część tytułu publikacji ks. Wiktora Hołtyna *Współczesne koncepcje świętości* przywołuje w mojej pamięci – prowokacyjne może się wydawać – pytanie papieża Jana Pawła II: „Czyż można bowiem zaprogramować świętość?". To pytanie postawił papież w liście apostolskim *Novo millenio ineunte* (n. 31). Na to pytanie nie udzielił wprost odpowiedzi, ale jego styl życia (świadek świętości), liczba ogłoszonych świętych i błogosławionych (szczególnie osób świeckich) pokazuje, że papieżowi nie tyle zależało na głoszeniu jakiejś koncepcji świętości, lecz na uzmysłowieniu katolikowi, że świętość życia jest konsekwencją przyjęcia sakramentu chrztu: „Zadać katechumenowi pytanie «Czy chcesz przyjąć chrzest?» znaczy zapytać go zarazem «Czy chcesz zostać świętym?»" (NMI, n. 31). Także w tym liście Jan Paweł II dalej rozwija istotę swoich przekonań na temat świętości, która najpełniej streszcza się w radykalizmie Kazania na Górze: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48).

W sposobie swego myślenia papież wychodzi naprzeciw, a nawet obala mylne pojmowanie doskonałości jako nadzwyczajnego ideału, dostępnego jedynie «geniuszom» świętości. Konsekwentnie stwierdza, że „Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego" (por. NMI, n. 31).

Wnikliwe pochylenie się nad treścią publikacji ks. Hołtyna pozwala przypuszczać, że pierwsza część tytułu: *Współczesne koncepcje świętości*, ma charakter propozycji, próbuje zachęcić czytelnika, aby zobaczył jak

na tle współczesnych koncepcji świętości prezentuje się *Świętość w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*.

Autor publikacji rozpoczyna swoje rozważania na temat świętości od stwierdzenia, że człowiek został powołany do szczęścia – życia z Bogiem. Katechizm Kościoła katolickiego utożsamia szczęście ze świętością.

Motywacją i uzasadnieniem słuszności podjęcia jakiegoś zagadnienia jest obecność problemu badawczego. Pytając o problem badawczy recenzowanej publikacji, wydaje się, że komplementarne ujęcie świętości w nauczaniu Soboru Watykańskiego II zostało omówione w literaturze współczesnej. Dalej, gdyby się okazało, że Katechizm dokładnie przedstawia nauczanie soborowe na temat świętości, to omawianie świętości w ujęciu Katechizmu, nie wniosłoby nic nowego do problemu badawczego, a w recenzji pracy naukowej pytanie, co nowego praca wnosi do literatury?, jest pytaniem uzasadniającym sens podjęcia danego tematu. W rozwianiu wątpliwości, czy niniejsza praca ma sens, przychodzi autor we wstępie, pisząc, że soborowe ujęcie świętości Katechizm uzupełnia o doświadczenia Kościoła epoki posoborowej (Sobór zakończył się w 1965 r., Katechizm został opublikowany w 1992 r., a w języku polskim w 1994 r.). Dalej autor dodaje, że Katechizm wskazuje na pedagogię świętości – na konkretne sposoby jej realizacji i owoce wynikające z owej realizacji (n. 11–12). Nie wnikając w jeszcze inne motywy, można uznać za zasadne i potrzebne podjęcie tego zagadnienia.

Recenzent nie ma zamiaru omawiać treści publikacji, z którą zapozna się czytelnik, ale chce wskazać na jej oryginalność i kompetencje.

Już pierwszy rozdział zatytułowany *Antropologiczny wymiar świętości* pokazuje, że świętość nie jest dziełem człowieka, ale biorąc pod uwagę jego ograniczenia i słabości, jest możliwa dla każdego, kto jej pragnie i w pełni zaangażuje się we współpracę z Bogiem, a przede wszystkim, będzie uległy uświęcającej mocy Ducha Świętego.

Oryginalne wydaje się też ukazanie chrystologicznego wymiaru świętości (rozdział II). Można uznać, że ten wymiar świętości ma solidne podstawy teologiczne w pierwszym punkcie (*Kontemplacja tajemnic życia Chrystusa*), zaś w drugim i trzecimi widać praktyczny wymiar świętości.

W kolejnych trzech rozdziałach autor ukazuje: *Pneumatologiczny wymiar świętości* (rozdział III); *Eklezjalny wymiar świętości* (rozdział IV) oraz *Kontemplacyjny, apostolski i misyjny wymiar świętości* (rozdział V).

Podsumowując należy też podkreślić, że język pracy jest ciekawy literacko i poprawny naukowo. Autor przebadał oprócz źródeł, bogatą i wartościową literaturę przedmiotu, co też podnosi wartość publikacji.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 754–758
10.52404/ttnwloc.stwl.28.41

AGATA RÓŻAŃSKA [a,@]
0009-0009-1069-5022
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] AgataRozanska@WP.PL

Władysław Piechota, *Obecność*, Słupca 2026, 240 s.

Tomik *Obecność*, ósmy z kolei zbiór utworów poetyckich ks. kan. dr. Władysława Piechoty, obejmujący teksty z lat 2023–2026, otwiera wiersz pod znamiennym tytułem *więcej*, w którym autor, odwołując się do *Hymnu o miłości* św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian, podkreśla, że nawet największa miłość człowieka, największe cierpienie nie równają się tej miłości, tej nadziei, temu cierpieniu, które wynikają ze zmartwychwstania. Tym samym wyznacza niepodważalną hierarchię wartości, najwyżej stawiając w niej Chrystusa, mimo że współczesny świat nie zauważa Go, ignoruje, wręcz przeczy Jego istnieniu, umieszczając w czasoprzestrzeni mitologiczno-baśniowej, magicznej, a przecież narodziny, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa nie mają nic wspólnego z magią ani fantastyką. Poeta – baczny obserwator rzeczywistości – wie, że *nowocześni reformatorzy w białych kołnierzykach od Versace chcą zadowolić wszystkich*, więc rozweselają złudzeniami szczęścia. Wolność *w wirtualnym świecie zbudowanym z gier udających życie* prowadzi na manowce, bo w gruncie rzeczy *mówi językiem nieczułym*, skazując na zagubienie *w cyberprzestrzeni zdigitalizowanych galaktyk*. Wydaje się, że – jak pisze poeta –

na stosie neorewolucji
spalono prawie wszystkie księgi mądrości [...]

a słowa,

które niegdyś zstąpiły z nieba
odleciały na skrzydłach aniołów.

Mimo pesymistycznej diagnozy współczesności pozostaje jednak nadzieja, albowiem nawet w popiołach można znaleźć iskrę, która roznieci ogień.

Nadzieja to właśnie jeden z charakterystycznych motywów poezji ks. W. Piechoty obecnych także w tym tomiku. Jej źródło tkwi przede wszystkim w małym *ziarnku wiary, w zieloności krzyża, w promieniu wschodzącego słońca, w malachicie wiosny* i nie ma nic wspólnego z sentymentalnym, tkliwym rozrzewnieniem, ale pozwala *marzyć o spacerze po rajskich ogrodach*, stąd nie zaskakuje retoryczność pytania:

czy chciałbyś istnienia
kończącego się tylko umieraniem
nieniosącego nadziei
bez światła na końcu drogi.

Marzenia bowiem są wpisane w naturę człowieka.

Dobrze jest uciec w marzenia
bujać w obłokach
[...]
odnaleźć sens życia.

Uważna lektura tekstów pozwala stwierdzić, że podmiot liryczny chętnie *skrywa się w obłokach marzeń*, ale mają one wyraźnie określony cel. Nic więc dziwnego, że mówi:

niecierpliwie czekam
na świt poranka
gdy stanie się trwaniem
narodzi wiecznością.

To pełnia szczęścia, do której jednak droga długa, kręta i często mroczna, bo życie – zdaniem poety – przypomina loteryjne koło, na którym *linie planowane i nieplanowane, chciane i niechciane, święte i grzeszne, smutne i radosne – poplątane w węzły gordyjskie i małe supełki bezradności*, które poeta powierza Bogu, mówiąc wprost:

teraz wszystko
w Twoich rękach Panie
Ty masz moc
rozplątać zapętlone życie [...]

Czy jednak człowiek zechce zobaczyć niewidzialny zapis wiary, czy tylko *molekularny zapis na białych prześcieradłach?* Podmiot liryczny z jednej strony deklaruje bezgraniczną, szczerą ufność Stwórcy, z drugiej *gra z Bogiem w chowanego* jak biblijny Adam. Pragnie być odnaleziony, choć mówi o sobie *ja nieustanny uciekinier*, by jednocześnie stwierdzić *ja nieodrodne Twoje dziecko*. Ta sprzeczność wynika z *budowania na piasku*, z pozorów, które nakazują co roku ubierać

choinkę, *ciemności duszy rozpraszać ledowym światłem, prosić o śnieg, by święta stały się magiczne* – jakby te wszystkie atrybuty były *sine qua non* lepszego życia, a przecież to tylko tradycja, a nie istota rzeczy. Ta rozpoczęła się w *bezgwiazdkowym hotelu betlejemskiej nocy*. Jeśli człowiek ją dostrzeże,

wystarczy za wszystko
reszta nie ma znaczenia.

Podmiot liryczny wyznaje, że projektuje swoje życie, bawiąc się w stwórzyciela, ale niekoniecznie z pozytywnym skutkiem, staje się tylko niepoprawnym poprawiaczem Boga. *Chciałby być ptakiem, spełniać odwieczne pragnienia Ikara*, ale od wieków powtarza czynności Syzyfa. Autor pisze o tęsknotach człowieka, który – mniej lub bardziej świadomie – potrzebuje obecności Boga w dżungli współczesnego świata, gdzie miłość sprzedano za strefę komfortu – strefę złudnego bezpieczeństwa:

szukałem miejsca
gdzie serce się uspakaja
niebo spotyka się z ziemią.

W tym samym tekście wyzna:

obudziłem się w Betlejem
gdzie niebo dotknęło ziemi.

Niestety, nie jest to miejsce raz na zawsze zdobyte, stąd wołanie:

Panie
chciałbym byś przekonał mnie
że jesteś.

Człowiek – zdaniem ks. W. Piechoty – to *pasażer na gapę w łodzi Piotrowej*, która nabiera wody, a mimo to nie tonie jak luksusowy Titanic. Ów pasażer – niejednokrotnie ratowany – ze wstydem przyznaje:

nie umiem Ciebie Panie
dopiero się zaprzyjaźniam
[...]
gdybym się Ciebie nauczył
pozwoliłbym
ukrzyżować się miłości.

Ta relacja Bóg – człowiek, mistrz – uczeń nie jest łatwa:

uczę się
Ciebie Panie
w najtrudniejszej szkole świata
z egzaminem dojrzałości na końcu czasu.

Podmiot liryczny zdaje sobie sprawę z własnych ułomności: *ja większy grzesznik niż inni*, ale jej istnienie – według ks. W. Piechoty – choć ustawicznie obarczone ludzką nieudolnością i niefrasobliwością, pozwala umierać z nadzieją.

Autor akcentuje bezpośredniość i szczerość tej relacji, dlatego w wierszu *rozrachunek* mówi:

zawiodłem Cię Panie
pocałunkiem Judaszowym
[...]
Piotrowym lękiem,

ale i z przekorą buntownika w tym samym tekście zarzuca Bogu:

zawiodłeś mnie Panie
obiecując rajskie ogrody
świat bez wschodu i zachodu
i wszystko miało być inne
a tu krzyż umarł samotnie.

Oczekiwania jakby rozminęły się z rzeczywistością, a współczesny człowiek ciągle potrzebuje namacalnych dowodów obecności Boga i tu poeta dostrzega wspólnotę doświadczeń Chrystusa i człowieka – obaj skazani na samotność, szukający i pragnący być odnalezieni, tą samą drogą wchodzą na tę samą górę. Człowiek marzy, ale i Bóg w poezji ks. W. Piechoty jest marzycielem, wydaje się, że jednego i drugiego zawiodła wyobraźnia:

stwarzając człowieka
myślał będzie
zdobywał przestworza
sięgał daleko i wysoko
a on nadal pełza po ziemi
[...]
a gdy umarł za człowieka
za cenę boskiej krwi
ten nadal nie spełnia
Ikarowych tęsknot
z trudem wznosi się nad ziemię [...]

Bóg wszakże – wbrew wszystkiemu – nigdy nie zrezygnował z człowieka. *Nierozpoznany, Niewidzialny* oszalał z miłości – powie poeta, ale:

nie mógł inaczej
aby nie zdradzić Miłości
i mnie człowieka.

Tą konstatacją autor eksponuje w swoim poetyckim rozważaniu podmiotowość człowieka w nauczaniu i ofierze Chrystusa, uświadamiając czytelnikowi, że:

gdyby [...] *nie krzyż*
pierwszy ołtarz świata

nie można byłoby mówić o miłości.

Choć autor bezsprzecznie przekonany, że każdy ma swoją górę Tabor, nie poucza czytelnika, nie formułuje tanich porad, raczej zachęca do współtworzenia rozważań nad relacją Boga i człowieka. Jego poezja wolna od dostojnych słów, deklaracji niezapartej wiary przekonuje autentycznością przekazu o Chrystusie i człowieku, nie kreuje ich, odziera z patosu i wyszukanej niezwykłości. Należy dodać, że ks. W. Piechota tym razem włączył do tomiku teksty piosenek religijnych, co jest nową propozycją dla czytelnika w niecodziennej rozmowie z Chrystusem, do której w sposób wyjątkowo subtelny zaprasza autor. Analiza tekstów zawartych w tomiku pozwala stwierdzić, że wyłaniają się z nich dwa charakterystyczne obrazy: Chrystusa frasobliwego, rozpiętego na krzyżu, zupełnie niemedialnego, całkowicie niespektakularnego i człowieka, który *nie wie co będzie po drugiej stronie*, i te dwa poetyckie portrety skłaniają do głębokiej refleksji, wejrzenia w głąb siebie, do swoistej spowiedzi, która – tworząc autentyczną relację –

ukoi serce
duszę uspokoi

i pozwoli *zanurzyć się w Obecności*. Stąd tytuł tomiku i jego potwierdzenie w słowach:

przynoszę
Ci Panie
trochę ciszy
na końcu języka
z hałaśliwego serca
[...]
najważniejsze
że Jesteś.

STUDIA WŁOCŁAWSKIE
28(2026), s. 759–761
10.52404/ttnwloc.stwl.28.42

AGATA RÓŻAŃSKA [a,@]
0009-0009-1069-5022
[a] Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, kujawsko-pomorskie, PL
[@] AgataRozanska@WP.PL

Bernadeta Żabierek, *Księgozbiór Jana Władysława Bielińskiego. Część zachowana w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek : Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku 2026, 136 s., il.

Publikacja – wydana przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku – charakteryzuje księgozbiór Jana Władysława hr. Bielińskiego w części, którą dysponuje biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Została opatrzona aneksem stanowiącym katalog zachowanych pozycji z księgozbioru J.W. hr. Bielińskiego znajdujących się w bibliotece seminaryjnej oraz w innych bibliotekach. W bibliografii odnotowano drukowaną literaturę przedmiotu i informacje uzyskane z różnych źródeł w formie maili. Ponadto książka został opatrzona materiałem ikonograficznym: czarno-białymi i kolorowymi zdjęciami księgozbioru i znaków własnościowych umieszczonych na woluminach. Szata graficzna okładki koresponduje z poruszaną problematyką, gdyż przedstawia na przedniej stronie fotografię Bielinscianów, na tylnej – herb właściciela.

Publikację otwiera wstęp, w którym autorka podkreśla, że gromadzenie i posiadanie zbiorów bibliotecznych stało się powszechnym zjawiskiem w Polsce w zamożniejszym środowisku ziemiańskim w drugiej połowie XIX wieku i niemal patriotycznym obowiązkiem, a badania nad tymi księgozbiorami mogą poszerzyć wiedzę o kulturze i historii Polski. Wyjaśnia, że opisywany w publikacji księgozbiór jest jedynym przykładem księgozbioru ziemiańskiego w bibliotece WSD we Włocławku.

Autorka uporządkowała problematykę w dziewięciu rozdziałach. W pierwszym przedstawia właściciela księgozbioru, Jana Władysława hr. Bielińskiego, posiadacza dóbr Grodziec w dzisiejszym powiecie konińskim. W kolejnym opisuje gromadzenie zbiorów, wskazując, że J.W. hr. Bieliński powiększał swój księgozbiór głównie przez zakupy bieżących wydawnictw, a także niedostępnych już w bieżącym obrocie księgarskim publikacji w księgarniach i antykwariatach w kraju, jak i podczas swoich podróży zagranicznych. Ponadto niektóre druki otrzymywał w darze od innych osób.

W kolejnej części autorka podaje informacje dotyczące wielkości księgozbioru, który – według jej ustaleń – liczył ponad 1000 woluminów, z czego biblioteka seminaryjna dziś posiada 246 woluminów, w tym 214 woluminów nowych druków i 32 woluminów starodruków. W charakterystyce formalnej księgozbioru zwraca uwagę, że zbiór hr. J.W. Bielińskiego w większości udaje się łatwo rozpoznać po specyficznej oprawie introligatorskiej z wytłoczonymi u dołu grzbietów woluminów złoconymi znakami własnościowymi ich posiadacza. Szczegółowo opisuje oprawy książek, ich znakowanie i pierwotne sygnatury umieszczone na większości pozycji, sugerując, że całość była uporządkowana w określony sposób i skatalogowana. W kolejnych rozdziałach autorka omawia chronologię gromadzenia zbioru i miejsce wydań oraz profil językowy, który jest dość różnorodny z dominującymi językami: francuskim, niemieckim i włoskim. Zaledwie 3,5% Bielinscianów to polonica.

Niewątpliwą zaletą tej publikacji jest omówienie tematyki zbioru w kolejnym, najobszerniejszym rozdziale, co pozwoliło wyróżnić najliczniej reprezentowane publikacje o tematyce gospodarskiej, prawnej, ustrojowej i politycznej oraz literackiej, ale także wskazać publikacje z innych dziedzin. Zdaniem B. Żabierek to bogactwo tematyczne dowodzi szerokich zainteresowań właściciela biblioteki. Autorka zwraca uwagę nawet na wykorzystanie księgozbioru, opisując ślady użytkowania głównie w formie odręcznych notatek. O rzetelnym zapoznaniu się przez B. Żabierek z opisywanym tu księgozbiorem świadczą ustalenia, że część druków nie była wykorzystana jako lektura, gdyż ich kartki pozostały nierozcięte. Autorka zaznacza też, że nic nie wskazuje na to, żeby Bielinsciana były udostępniane czytelnikom po włączeniu ich do biblioteki seminaryjnej. W ostatniej części publikacji omawia – a to szczególny atut – losy księgozbioru, który po śmierci właściciela uległ rozproszeniu, do czego przyczyniły się losy potomków hr. J.W. Bielińskiego i grabieże wojenne. W podsumowaniu

dochodzi do wniosku, że opisywany przez nią księgozbiór różni się od innych tego typu polskich zbiorów dużą liczbą publikacji obcojęzycznych przy szczątkowej liczbie druków w języku polskim. Wyróżnia się także estetyką opraw woluminów i – co wyjątkowo cenne – obecnością starych druków i inkunabułów poloniców.

Niewątpliwym walorem poznawczym opisywanej tu publikacji jest charakterystyka formalna włocławskiej części księgozbioru pierwotnie zgromadzonego w Grodźcu i informacja o Bielinscianach w innych bibliotekach: w Narodowej Bibliotece Ossolineum we Wrocławiu, Bibliotece Narodowej w Warszawie, Lwowskiej Narodowej Bibliotece Ukrainy im. Wasyla Stefanyka, Bibliotece Uniwersyteckiej w Poznaniu, Bibliotece Raczyńskich w Poznaniu, Muzeum Narodowym w Pradze. Z pewnością też umieszczenie katalogu zachowanych pozycji z księgozbioru J.W. hr. Bielińskiego – znajdujących się w bibliotece seminaryjnej oraz w innych bibliotekach – z dokładnym opisem bibliograficznym oraz ich podziałem na stare i nowe druki jest intersujące dla bibliofilów, bibliotekarzy i historyków, w tym regionalistów.

Książka B. Żabierek to cenna publikacja ze względów poznawczych, historycznych i kulturowych, ukazująca znaczenie ośrodków ziemiańskich w dziejach regionu i Polski. Poddaje opisowi księgozbiór, który podzielił losy innych polskich zbiorów bibliotecznych, stąd wydaje się szczególnie istotna sugestia autorki umieszczona w podsumowaniu, by dzięki jej publikacji zwrócić uwagę w zbiorach polskich i zagranicznych bibliotek na ewentualną obecność Bielinscianów, których przecież lwia część zaginęła.

WYKAZ SKRÓTÓW

AACz – Archiwum Archidiecezji Częstochowskiej im. ks. Walentego Patykiewicza w Częstochowie
AAGn – Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie
AAN – Archiwum Akt Nowych
AAPn – Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu
AAS – „Acta Apostolicae Sedis", 1909→
AAW – Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie
ABMK – „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 1959→
AIPN – Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej
AKDWł – Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej
APCz – Archiwum Państwowe w Częstochowie
ArDWł – Archiwum Diecezjalne we Włocławku
AtK – „Ateneum Kapłańskie", 1909→
ChL – Jan Paweł II, 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
DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 2005
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
FT – Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 2020
GeE – Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, 2018

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 2002

KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 1963

KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965

KPK – *Kodeks prawa kanonicznego*, 1983

LDK – *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002

LF – Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 2013

LitS – „Liturgia Sacra", 1995→

NP – „Nasza Przeszłość", 1946→

OsRomPol – „L'Osservatore Romano" (ed. pol.), 1980→

PG – *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca, 1–161, ed. J.P. Migne, Paris 1857–1866

PrKan – „Prawo Kanoniczne", 1958→

PS – „Polonia Sacra", 1918→

PSB – *Polski słownik biograficzny*, t. 1–56, Kraków – Wrocław – Warszawa 1935–2025

QA – Franciszek, Adhortacja apostolska *Querida Amazonia*, 2020

RBiL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 1948→

RF – „Roczniki Filozoficzne", 1948→

RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979

RHum – „Roczniki Humanistyczne", 1949→

RT – „Roczniki Teologiczne", 1991→

RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", 1949–1990

SnC – Franciszek, Bulla *Spes non confundit*, 2024

SpS – Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 2007

SPTK – *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1→
SrS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987
STB – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1985
StByd – „Studia Bydgoskie", 2007→
StC – „Studia Claromontana", 1981→
StEl – „Studia Elbląskie", 1999→
StP – „Studia Pastoralne", 2005→
StWarm – „Studia Warmińskie", 1964→
StWł – „Studia Włocławskie", 1998→
TiCz – „Teologia i Człowiek", 2003→
TST – „Tarnowskie Studia Teologicze", 1938→
VC – Jan Paweł II, Adhortacja *Vita consecrata*, 1996
VP – „Vox Patrum", 1981→
VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993
WłSb – *Włocławski słownik biograficzny*, t. 1–11, Włocławek 2004–2025

SPIS TREŚCI

CONTENTS

Od redakcji – *ks. Lech Król* 7
From the editors

* * *

KS. ANTONI PONIŃSKI
Zanim nadszedł rok 1966 11
Before 1966 came

RAFAŁ ŁATKA
Katolicko-narodowy program przebudzenia społeczeństwa, czyli „Wielka Nowenna" i obchody tysiąclecia chrztu Polski w koncepcji kardynała Stefana Wyszyńskiego – zarys zagadnienia 34
Catholic-national program for the revival of society, the „Great Novena" and the celebration of the millennium of Poland's baptism in the concept of Cardinal Stefan Wyszyński. An outline of the issue

MATEUSZ SZŁAPKA
Milenium Chrztu Polski we Włocławku (8–9 X 1966) na tle konfliktu dotyczącego obchodów Milenium i Tysiąclecia Państwa Polskiego 53
The Millennium of the Baptism of Poland in Włocławek (October 8–9, 1966) against the backdrop of the conflict concerning the celebrations of the Millennium and Millennium of the Polish State

EWELINA ŚLĄZAK
Obchody Milenium Chrztu Polski w południowo-zachodniej części diecezji włocławskiej 71
Celebration of the Millennium of the Baptism of Poland in the southwestern part of the Włocławek diocese

ZBIGNIEW STANUCH
Obchody Milenium Chrztu Polski na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej (1966/1967) 96
Celebration of the Millennium of the Baptism of Poland in Western Pomerania and the Lubusz Land (1966/1967)

* * *

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB
Ekologiczne następstwa grzechu. Lekcja Pisma Świętego – mieszkańcom Ziemi ku refleksji 113
The Ecological Consequences of Sin A Bible Lesson – Reflection for the Earth's Inhabitants

BP ANDRZEJ F. DZIUBA
W nadziei powołani 144
Called in the Hope

KS. PRZEMYSŁAW WITKOWSKI
Zarzut bluźnierstwa wobec Jezusa w ujęciu św. Tomasza z Akwinu w Komentarzu do Ewangelii wg św. Mateusza 166
The charge of blasphemy against Jesus as presented by St. Thomas Aquinas in his Commentary on the Gospel According to St. Matthew

O. DARIUSZ KOWALCZYK SJ, ENRICHETTA CESARALE
„Dio è spirito" (Gv 4, 24): Un saggio biblico-dogmatico in dialogo con Sergiej Bulgakov 182
"God is spirit" (John 4:24): A biblical-dogmatic essay in dialogue with Sergei Bulgakov
Bóg jest duchem (J 4, 24): Esej biblijno-dogmatyczny w dialogu z Siergiejem Bułhakowem

KRZYSZTOF KUPIŃSKI
Hume'owska krytyka cudów a zasada domknięcia przyczynowego świata fizycznego. Rekonstrukcja pojęcia cudu w teologii fundamentalnej w dialogu ze współczesną fizyką fundamentalną 213
Hume's Critique of Miracles and the Principle of Causal Closure of the Physical World. Reconstructing the Concept of Miracle in Fundamental Theology in Dialogue with Contemporary Fundamental Physics

WOJCIECH SŁOMSKI
Nieprzedstawialność Boga Ojca i Ducha Świętego w tradycji staroobrzędowej a dogmatyka soborowa 235
The Unrepresentability of God the Father and the Holy Spirit in the Old Believer Tradition and Conciliar Dogmatics

KS. ARKADIUSZ KRUK
Święta Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza – „Doktor Bożej Miłości” 254
Saint Therese of the Child Jesus and the Holy Face – „Doctor of Divine Love”

KS. JACEK HADRYŚ
Recepcja cierpienia w życiu św. Brata Alberta 271
The Reception of Suffering in the Life of St. Brother Albert

KS. WOJCIECH MUELLER
Posługa kapelana w dwóch zgromadzeniach zakonnych w archidiecezji poznańskiej w życiu i działalności bł. ks. Stanisława Streicha 282
Chaplaincy in Two Religious Congregations in the Archdiocese of Poznań in the Life and Work of Blessed Father StanisławStreich

DOMINIK RYDIAN
Zjawiska nadzwyczajne w życiu Ojca Pio. Analiza korespondencji Świętego z kierownikami duchowymi 306
Extraordinary phenomena in the life of Padre Pio. Analysis of the Saint’s correspondence with his spiritual directors

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA
Abp Bronisław Dąbrowski w służbie Kościoła i Narodu. Dyplomata ewangeliczny 342
Archbishop Bronisław Dąbrowski in the service of the Church and the Nation. An evangelical diplomat

KS. PRZEMYSŁAW GŁUSZEK
Braterstwo jako droga uświęcenia 371
Fraternity as a path to sanctification

KS. BOGUSŁAW KOZIOŁ SChr
„Żołnierska” formacja zakonna i jej owoce w Towarzystwie Chrystusowym w pierwszych latach istnienia zgromadzenia 381
The „military” character of the religious formation and its fruits in the Society of Christ during the first years of the congregation’s existence

KS. MIECZYSŁAW KOGUT
Formacja teologiczna kleryków w Seminarium Duchownym we Wrocławiu po roku 1945 403
Theological formation of seminarians at the Theological Seminary in Wrocław after 1945

KS. HUBERT SIEPERT
Ewangelizacja i katecheza w nauczaniu papieża Franciszka. Między kerygmatem, mistagogią a inkulturacją 417
Evangelization and Catechesis in the Teaching of Pope Francis Between Kerygma, Mystagogy, and Inculturation

KS. KRZYSZTOF GRACZYK
Problemy współczesnej rodziny. Analiza wybranych zagadnień 431
Problems of the modern family. Analysis of selected issues

ADAM DROZDEK
Johann Friedrich Jacobi on reason and revelation 451
Johann Friedrich Jacobi o rozumie i objawieniu

O. JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI
Misjonarze franciszkańscy w Bornu i na ziemiach Hausa w XVII, XVIII i XIX w. 471
Franciscan Missionaries in Bornu and the Hausa Lands in the 17th, 18th, and 19th Centuries

S. MARIA JANA OD TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ OVE
Hozjańska recepcja wybranych kanonów soboru nicejskiego I w świetle korespondencji ze Stanisławem Orzechowskim 492
Hosian's Reception of the selected canons of the First Council of Nicaea in the light of the correspondence with Stanisław Orzechowski

TOMASZ JASIŃSKI
Geneza prymasostwa w Polsce 518
The origins of the primacy in Poland

CZESŁAW GRAJEWSKI
Oryginalność oficjum o bł. Czesławie. Studium z zakresu historii liturgii 532
The Originality of the Office of Blessed Czesław. A Study in the History of the Liturgy

VLADISLAVIENSIA

KS. PAWEŁ HOPPE
Błogosławiony Michał Kozal – duszpasterz, katecheta, wychowawca seminaryjny 555
Blessed Michał Kozal – pastor, catechist, or seminary educator

KS. LECH KRÓL
Włocławski okres życia i działalności bł. bp. Michała Kozala 568
The Włocławek Period of the Life and Work of Blessed Bishop Michał Kozal

KS. HENRYK WITCZAK
Działalność ks. prof. Józefa Kruszyńskiego we Włocławku (1894 –1923, 1945–1953) 583
The activities of Rev. Józef Kruszyński in Włocławek (1894 –1923, 1945 –1953)

S. BERNADETTA ŻABIEREK
Księgozbiór ks. prof. Józefa Kruszyńskiego w bibliotece seminarium duchownego we Włocławku 611
The book collection of Rev. Prof. Józef Kruszyński in the library of the theological seminary in Włocławek

TOMASZ STOLARCZYK
Inkunabuły z kolekcji podominikańskiej z Sieradza w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku 629
Incunabula from the former Dominican collection in Sieradz at the Library of the Higher Theological Seminary in Wloclawek

KS. KAMIL KĘSIK
„Dobre poważanie jest lepsze niż złoto i srebro". Życie społeczne i religijne w parafii kłobuckiej na tle relacji ks. Ignacego Jarnuszkiewicza z rodziną Lemańskich 652
„A good name is to be chosen rather than greatriches, and favoris better than silver or gold". Social and religious relations in the Kłobuck parish in the context of Rev. Ignacy Jarnuszkiewicz's relations with the Lemański family

JANUSZ PRZYCHODNY
Powstanie i funkcjonowanie parafii w Ciepieniu 672
The Establishment and Functioning of the Parish in Ciepień

KS. MICHAŁ WIDERA
Społeczno-patriotyczna działalność ks. Franciszka Bieniasiewicza (1878–1947) 697
The Social and Patriotic Activities of Fr. Franciszek Bieniasiewicz (1878–1947)

SPRAWOZDANIA I RECENZJE
REPORTS AND REVIEWS

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2025 *– ks. Janusz Borucki, ks. Lech Król* 721
The activity report of the Theological Academic Society of the Major Seminary in Włocławek in 2025

Sprawozdanie z konferencji naukowej z okazji 75. rocznicy śmierci ks. inf. Bolesława Wróblewskiego, Częstochowa, 12 czerwca 2026 r. – *ks. Kamil Kęsik* 733
Report on the academic conference marking the 75th anniversary of the death of Monsignor Bolesław Wróblewski, Częstochowa, June 12, 2026

Sprawozdanie z sympozjum naukowego: „Ks. Józef Kruszyński. W setną rocznicę objęcia urzędu rektora", Biblioteka Uniwersytecka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 9 grudnia 2025 r. – *s. Bernadetta Żabierek* 741
Report on the academic symposium: "Fr. Józef Kruszyński: On the Centenary of His Assumption of the Office of Rector," University Library of the Catholic University of Lublin, December 9, 2025

* * *

Stanisław Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*, oprac. I. Tomczak, G. Sztandera, Włocławek 2025 – ks. Henryk Witczak 744

Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, t. 10: *1963*, Warszawa 2024 – bp Andrzej F. Dziuba 747

Wiktor Hołtyn, *Współczesne koncepcje świętości. Świętość w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, Włocławek – Wąsosze 2026 – ks. Ireneusz Werbiński 752

Władysław Piechota, *Obecność*, Słupca 2026 – Agata Różańska 754

Bernadeta Żabierek, *Księgozbiór Jana Władysława Bielińskiego. Część zachowana w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek 2026 – Agata Różańska 759

* * *

Wykaz skrótów 762

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 zgłosze-

niem 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.