

STUDIA PASTORALNE



WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja papierowa

Czasopismo jest dostępne „online” w następujących międzynarodowych bazach danych:
THE CENTRAL EUROPEAN JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES (CEJSH) – streszczenia;
THE CENTRAL AND EASTERN EUROPEAN ONLINE LIBRARY (C.E.E.O.L.) – pełne wersje tekstów.



STUDIA PASTORALNE

ROK X • 2014 • NR 10

HISTORIA — TEOLOGIA — TRADYCJA

Księga Jubileuszowa
dedykowana
Księdzu Profesorowi
Józefowi Krętoszowi
w 65. rocznicę urodzin



RADA NAUKOWA: ks. prof. dr Matias Augé CFM (Istituto Liturgico Sant'Anselmo, Roma), ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW), ks. prof. dr hab. Stanisław Czerwik (UPJPII), prof. dr Piergiorgio Grassi (Università degli Studi di Urbino „Carlo Bo”), ks. prof. zw. dr hab. Ryszard Kamiński (KUL), ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB (UKSW), o. prof. dr Patrick Prétot, OSB (Institut Catholique, Paris), o. dr hab. Gerard Siwek CSSR (UPJPII), ks. prof. zw. dr hab. Helmut Jan Sobeczko (UO), ks. prof. dr Manlio Sodi SDB (Pontificia Accademia Teologica, Vaticano), ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPII), prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (GTF PU, Prešov), prof. dr hab. Krystian Wojaczek (UO)

Redaktor naczelny: ks. prof. UŚ dr hab. Andrzej Żądło

Sekretarz redakcji: ks. dr Roman Buchta

Redaktor statystyczny: prof. UE dr hab. Józef Biolik

Redaktorzy językowi: mgr Ewa Kura (j. polski), prof. Corrado Calvano (j. włoski), o. prof. dr François-Marie Lèthel (j. francuski), dkn Donald Löw (j. niemiecki), lic. Magdalena Pinkowski (j. angielski)

Redaktorzy tematyczni: ks. dr hab. Bogdan Biela (teologia pastoralna), mgr lic. Sebastian Kreczmański (liturgia), ks. prof. dr hab. Antoni Reginek (muzyka kościelna, duchowość), ks. dr Krzysztof Sosna (katechetyka), ks. dr hab. Leszek Szewczyk (homiletyka)

Kurator X tomu „Studiów Pastoralnych”: ks. prof. UŚ dr hab. Ireneusz Celary

RECENZENCI X TOMU „STUDIÓW PASTORALNYCH”: ks. dr hab. Andrzej Anderwald (prof. UO), ks. dr Waclaw Borek (UO), ks. dr hab. Daniel Brzeziński (UMK), ks. dr hab. Radosław Chałupniak (prof. UO), ks. dr hab. Wojciech Cichosz (UMK), ks. dr hab. Bogusław Drożdż (prof. PWT Wrocław), ks. dr hab. Stanisław Dyk (prof. KUL), ks. prof. dr hab. Zygfried Glaeser (UO), ks. dr hab. Konrad Glombik (UO), ks. dr Grzegorz Gura (UO), prof. zw. dr hab. Andrzej Jasiński OFM (UO), ks. prof. zw. dr hab. Piotr Jaskóła (UO), ks. dr hab. Przemysław Kantyka (prof. KUL), ks. dr hab. Roman Karwacki (prof. UKSW), ks. dr hab. Andrzej Kiciński (prof. KUL), ks. dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki (UO), ks. dr hab. Marek Kluz (UPJPII, Sekcja w Tarnowie), ks. dr hab. Jan Kochel (prof. UO), ks. dr hab. Jerzy Kostorz (prof. UO), ks. dr hab. Dariusz Krok (UO), ks. dr hab. Janusz Królikowski (prof. UPJPII, Sekcja w Tarnowie), ks. dr hab. Paweł Landwójtowicz (UO), ks. dr hab. Dariusz Lipiec (prof. KUL), ks. dr hab. Hubert Łysy (UO), ks. dr hab. Erwin Mateja (prof. UO), ks. prof. dr hab. Józef Mikołajec (UO), ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO), ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (prof. UPJPII), ks. prof. zw. dr hab. Maciej Ostrowski (UPJPII), ks. dr hab. Mieczysław Polak (UAM), ks. prof. zw. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW), ks. dr hab. Piotr Ryguła (prof. UKSW), s. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (prof. UPJPII), ks. dr hab. Grzegorz Sokołowski (PWT Wrocław), ks. dr hab. Grzegorz Szamocki (prof. UG), ks. dr hab. Norbert Widok (prof. UO), ks. dr hab. Franciszek Wolnik (prof. UO), ks. prof. dr hab. Kazimierz M. Wolsza (UO)

Adres Redakcji: „Studia Pastoralne”

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

ul. Jordana 18; 40-043 Katowice; tel.: +48 32 356 90 56, faks: +48 32 356 90 55

internet: www.wtl.us.edu.pl; e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.

ul. Warszawska 58; 40-008 Katowice; tel.: +48 32 355 48 00, faks: +48 32 259 78 25

e-mail: redakcja@ksj.pl; księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Adres internetowy „Studiów Pastoralnych”: <http://www.wtl.us.edu.pl/stp>

PL ISSN 1734-4433

ISBN 978-83-7030-948-0

Korekta: Ewa Kura

Łamanie tekstu: Marek Maksymiuk

Projekt okładki: Piotr Pindur

Druk i oprawa:

Drukarnia GS Sp. z o.o.

ul. Zabłocie 43, 30-701 KRAKÓW

OD REDAKCJI

„Historia – Teologia – Tradycja”: oto trzy korespondujące ze sobą i specyficznie dopełniające się terminy, które – ułożone w jeden ciąg frazeologiczny – tworzą przewodnią myśl 10 zeszytu „Studiów Pastoralnych”. Dobór tak brzmiącej myśli przewodniej ma swoje podłoże w fakcie, iż wzmiankowany zeszycie pomyślany został i przygotowany do druku jako „Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krętoszowi w 65. rocznicę urodzin”. Książk prof. Krętosz postrzegany jest przez wielu jego przyjaciół i specjalistów jako teolog, który gros swego czasu i dotychczasowej pracy badawczej poświęcił twórczości związanej z profilem specjalistycznego wykształcenia oraz przygotowania do pracy badawczo-naukowej, ugruntowanym w Instytucie Historii Kościoła Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Faktycznie, pierwotnym nurtem tych zainteresowań stała się historia ziemi cieszyńskiej oraz górnośląskiej – zgłębiana naukowo w kontekście doświadczanej tu i przeżywanej wiary, jak też kultywowanej tradycji Chrystusowego Kościoła, zaszczerpionego na tych ziemiach przed wiekami i wrastającego swymi korzeniami w codzienność życia uczniów Jezusa. Niemal zaskakująco, jak zauważa w liście gratulacyjnym ks. bp Jan Kopiec, zajął się ks. prof. Krętosz na dalszym etapie swej naukowej aktywności całkiem odmiennym i bardzo absorbującym go zagadnieniem, a mianowicie poznawaniem, badaniem i naukowym opracowywaniem problematyki związanej z historią i tworzoną w jej trakcie przebogata chrześcijańską tradycją na Kresach Wschodnich Najjaśniejszej Rzeczypospolitej. Ten fakt odcisnął znaczący ślad na profilu pokaźnej części jego naukowej twórczości, ale też na ułożeniu się linii powiązań międzyosobowych, nacechowanych z jednej strony przyjaźnią, z drugiej zaś fachowością i kompetencją przedmiotu. Wiele z tych osób, tak bliskich samemu ks. Krętoszowi oraz uprawianej przez niego dyscyplinie, zapragnęło zamieścić w niniejszym zeszycie oddawanego do rąk czytelników rocznika swoje opracowania i skreślone na piśmie słowa, by potwierdzić fakt ich przyjacielskiej bliskości z ks. Krętoszem i wspólnoty zainteresowań drogą i bliską mu problematyką.

Oprócz wzmiankowanego wyżej bpa Jana Kopca, adresowane do Jubilata listy gratulacyjne nadesłali: kard. Marian Jaworski, abp Wiktor Skworec, abp Mieczysław Mokrzycki i abp Damian Zimoń. Te listy otwierają część dodaną do zwyczajnej

struktury „Studiów Pastoralnych”, zatytułowaną „Słowo do Jubilata i o Jubilacie”. Poza wzmiankowanymi listami w części tej publikowane są teksty odnoszące się do życia i działalności naukowej ks. prof. Józefa Krętosza, a mianowicie przedstawiony jest jego biogram (oprac. ks. Krzysztof Szymański), zaprezentowany wykaz publikacji (oprac. Weronika Pawłowicz) i prac dyplomowych napisanych pod jego kierunkiem (oprac. Weronika Pawłowicz). Zaangażowanie ks. prof. Józefa Krętosza na rzecz rozwoju intelektualnego księży w ramach Diecezjalnego Studium Pastoralnego w Katowicach opisuje ks. Henryk Olszar, natomiast zakres Jubilata badań nad najnowszymi dziejami Kościoła rzymskokatolickiego na Kresach w odbiorze katowickiego środowiska kresowego zarysowuje Stanisław Grossmann. Nad przyczynami zauroczenia ks. Krętosza Lwowem (a jest ich, jak się okazuje, wiele) specyficzną refleksję prezentuje Albert Karkosz. W omawianej części znajdziemy też wspomnienie Hanny Odorkiewicz-Sikocińskiej o ks. Krętoszu i rozmowę, jaką z Księdzem Profesorem przeprowadziła Ewa Żurawska.

Działowi zatytułowanemu „Artykuły” daje początek opracowanie Jolanty Kurosz, poświęcone działalności w latach 1919–1939 stowarzyszenia o nazwie Lwowskie Koło Księży Prefektów. Jego członkami byli kapłani prowadzący lekcje religii i organizujący duszpasterstwo w środowisku szkolnym. Z ich działalnością zapoznają artykuły zamieszczone w „Miesięczniku Katechetycznym i Wychowawczym”, które ukazują zaangażowanie księży w organizacji mającej na celu krzewienie idei wychowania katolickiego oraz wzajemną wymianę doświadczeń. Lwowskie Koło Księży Prefektów było jednym z największych w kraju, a jego praca była stawiana innym za wzór. Kapłani zbierali się na cotygodniowych spotkaniach, podczas których wygłaszane były referaty o tematyce związanej z pracą w szkole. W kole działały trzy sekcje, w których uczestnicy szczegółowo omawiali problematykę dotyczącą szkół powszechnych, średnich oraz Sodalitacji Mariańskich.

Swoistego rodzaju kontynuację, a jednocześnie ubogacenie myśli zaprezentowanych przez Jolantę Kurosz stanowi opracowanie o. Marka Miławickiego, który w swym artykule zarysowuje duszpasterstwo parafialne, jakie na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego prowadzili w latach 1918–1939 dominikanie. Okazuje się, że na początku badanego okresu funkcjonowało w tamtej archidiecezji 9 klasztorów dominikańskich oraz 9 parafii (trzy z nich inkorporowane były do klasztoru lwowskiego). Najwięcej z tych parafii prowadzili dominikanie z prowincji polskiej, a dwie z nich zostały w drugiej połowie lat 30. XX wieku przekazane duchowieństwu diecezjalnemu. Ważnym elementem duszpasterskiego oddziaływania w parafiach było katechizowanie wiernych, przeprowadzane zarówno w szkołach, jak i poza nimi. Niemalą rolę odgrywały też sanktuaria maryjne, dzięki którym duszpasterstwo parafialne czuło się inspirowane do ciągłego rozwoju. W działalności duszpasterskiej braci kaznodziejów było też miejsce na typowy dla pobożności ludowej kult relikwii i świętych. Kult ten był stale zasilany formacją intelektualną, mającą na celu pogłębianie wiedzy religijnej młodej i starszej inteligencji katolickiej, która przejawiała zapotrzebowanie na wzrost poziomu ich

życia religijnego. Podstawowym sposobem oddziaływania dominikanów w tamtych warunkach było typowe dla nich kaznodziejstwo. W artykule autor wskazał na możliwości badawcze, jak też na stan źródeł, jakie zachowały się w zbiorach archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie.

W klimacie duszpasterskiego oddziaływania zgromadzeń zakonnych na wiernych polskiej narodowości pozwala nam trwać także artykuł ks. Kazimierza Doli, jako że jest w nim mowa o niedosłej fundacji klasztoru franciszkanów reformatów w Oleśnie. Historia fundacji była następująca: po objęciu w 1655 roku przez tychże franciszkanów reformatów z Gliwic (prowincja polska) ufundowanego przez hrabiego Melchiora Ferdynanda Gaszyna na Górze św. Anny klasztoru, padła w 1662 roku propozycja wzniesienia klasztoru także w Oleśnie. W związku z tym wspomniany hrabia Gaszyn zwrócił się do zarządu czeskiej prowincji z prośbą o objęcie przez reformatów zaprojektowanego ośrodka. Przy tej okazji hrabia postawił jednak warunek, aby przebywali tam zawsze kapłani znający zarówno język niemiecki, jak i polski. Chodziło mu o to, by obsługiwana mogła być ludność również polska. Odpowiedź prowincjała nie jest znana, wiadomo natomiast, że projektowany klasztor nigdy nie powstał.

Artykuł ks. Jerzego Myszora zaznajamia nas z różnymi przejawami patriotyzmu i jego relacjami do nacjonalizmu w ujęciu historycznym. W Polsce, w dyskursie publicznym, przyjmowane są dwie, niekonkurujące ze sobą definicje patriotyzmu. Jedna zakłada towarzyszenie, a nawet uczestnictwo w zbrojnym sprzeciwie wobec wroga zewnętrznego, druga kładzie nacisk na pracę organiczną, czyli na działalność u podstaw. Duchowieństwo polskie czynnie uczestniczyło zarówno w powstaniach narodowych, jak i w pracy organicznej. Współcześnie duchowieństwu w Polsce przypada rola strażników pamięci, w sytuacji jednoczącej się Europy i ogólnej tendencji do zapominania czy wręcz zamazywania historii.

Inną z istotnych dziś kwestii jest ewangelizacja. Stanowi ona wręcz wyzwanie dla współczesnego Kościoła – przekonuje o tym ks. Ireneusz Celary. Ewangelizacja to dzieło, w którym szczególnie udział mają kapłani, to znaczy biskupi i prezbiterzy – przez sakrament święceń uzdolnieni i zobowiązani do głoszenia Chrystusa ukrzyżowanego oraz zmartwychwstałego, Chrystusa mającego słowa życia, zdolnego udzielić odpowiedzi na egzystencjalne pytania człowieka. Pamiętać należy jednak o tym, iż prezbiterzy, szczególnie młodzi, przyjmując na siebie odpowiedzialność za wspólnoty kościelne, muszą być przekonani o potrzebie kontynuowania rozpoczętej w seminariach duchownych formacji, przemieniając ją w formację permanentną, pogłębiającą ich wiedzę teologiczną i filozoficzną. Dzięki takiej formacji, młodzi kapłani będą stawali się coraz bardziej przygotowani do owocnego przekazywania nauki Bożej współczesnemu człowiekowi, a przede wszystkim do wspomagania go w odnajdywaniu Boga i zbliżaniu się do Niego po drogach sakramentalnych. Na tych bowiem drogach możliwe jest wcielanie w czyn powołania, jakim każdego z ochrzczonych obdarza Pan Bóg, a mianowicie powołania do świętości – przypomina w swym opracowaniu ks. Jan Kochel.

Zwraca on naszą uwagę na fakt, że wiele razy już przepowiadana nam była prawda, iż prawdziwymi protagonistami nowej ewangelizacji są święci, bo tylko oni potrafią mówić językiem zrozumiałym dla wszystkich, to jest językiem przykładu życia i pełnionych dzieł miłosierdzia. Przemawiać do świata takim językiem – to wyzwanie, przed jakim stoją współcześni duszpasterze, katecheci i nauczyciele. Stąd tak ważny jest fakt, by ci, którzy katechizują, potrafili w dziele edukowania i wychowywania w wierze współczesnych im ludzi sięgać po wzorce osobowe świętych i błogosławionych Kościoła, jak też wzywać ich wstawiennictwa w realizacji programu nowej ewangelizacji.

Wiadomą jest sprawą, że ewangelizacja prowadzić ma do Jezusa, umożliwić osobiste spotkanie z Nim każdego człowieka i pójście za Nim przez całe życie. Do Jezusa i odnoszącej się do Niego problematyki historycznej oraz teologicznej nawiązuje w swym opracowaniu ks. Józef Kozyra. Podkreśla on nade wszystko, że Jezus to „Pierworodny” w historii dzieciństwa przekazanej nam w Ewangelii Łukasza, w której – jak również w pozostałych Ewangeliach – historia stoi często na służbie teologii. Stąd w opracowaniu wskazuje się na to, jak we wspomnianej Ewangelii dzieciństwa według Łukasza wydarzenia historyczne podporządkowane są teologii, jak ewangelista daje do zrozumienia, że już przez tajemnicę wcielenia, przez narodzenie i ofiarowanie w świątyni Jezus – Pierworodny wszelkiego stworzenia, stale podporządkowany Bożej woli, historycznie wszedł w nasz ludzki świat. Dzięki temu Jego wejściu możemy dziś stawiać sobie pytanie o to, kim jest Jezus i jaki był w dzieciństwie, jaki był jego stosunek do Boga i ludzi, jak też jakie jest Jego miejsce w historii zbawienia. Łukasz ukazuje Jezusa jako Pierworodnego w dwóch perykopolach obejmujących Ewangelię dzieciństwa, a mianowicie: w perykopie o narodzeniu w Betlejem (2,1-7) i o ofiarowaniu (prezentacji) w świątyni w Jerozolimie (2,22-24). Perykopy te stały się przedmiotem analizy przeprowadzonej przez ks. Kozyrę.

Kolejny biblista, a mianowicie ks. Janusz Wilk, analizując fragment Księgi Rodzaju (4,6-7), przedstawia proces narastania ludzkiej skłonności do grzechu. Niewłaściwe postępowanie człowieka na tyle osłabia jego ludzką wolę, że „przygotowuje niejako” grunt pod skuteczność pokusy do grzechu ciężkiego. Jeżeli takiemu procesowi pozwalamy w naszym życiu przybierać na sile, to możemy być pewni, że efektem tego stanie się systematyczne zakorzenianie się zła w nas i utrwalanie skłonności do grzechu. Grzech zaś, a precyzyjniej pokusa do grzechu, ma to do siebie, że potrafi być „cierpliwa” i – jak to wynika z opisu rozmowy Boga z Kainem – nieustępliwa w usadawianiu się w sercu (woli) człowieka. Należy o tym pamiętać i skutecznie wprawiać w ruch tę moc, której udziela nam Stwórca, by nasze serca pozostawały otwarte na Jego Prawo, zamknięte zaś na zło. Postawa takiego konsekwentnego trwania człowieka w dobrym może jedynie przyczynić się do utrwalania chrześcijańskiej moralności, która – jak konstatuje w swym artykule ks. Alojzy Drożdż – wyrasta organicznie ze zbawczej rzeczywistości, objawionej i zapoczątkowanej na ziemi w osobie i dziele Jezusa Chrystusa.

Podkreśla on przy tym z naciskiem, że chrześcijańska moralność utożsamia się z kształtowaniem w sobie takiej doskonałości, która wyrasta z chrześcijaństwa. Doskonałość taka możliwa jest do osiągnięcia, a potwierdzeniem tego jest fakt, iż historii uczniów Chrystusa są w zasadzie niczym innym, jak „historiami ludzkich nawróceń”. W historii chrześcijaństwa głoszenie konieczności nawrócenia zawsze stanowiło integralny element orędzia ewangelicznego obecnego w przepowiadaniu Kościoła. We współczesnym kontekście kulturowo-społecznym, naznaczonym sekularyzmem, dyktaturą relatywizmu i ateizmem przybierającym formę neopogaństwa, przypomnienie Chrystusowego wezwania do nawrócenia (por. Mk 1,15) może dla wielu ludzi wydawać się twardą mową (por. J 6,60). Jednak Kościół nie przestaje konsekwentnie ukazywać nawrócenia jako podstawy bycia uczniem Chrystusa, przypominając jednocześnie, iż nie ogranicza się ono tylko do wymiaru negatywnego (w sensie odwrócenia się od grzechu), ale ma także aspekt pozytywny, jako że utożsamia się ze zwróceniem się ku życiu w Bożej prawdzie i miłości. Z tego względu nawrócenie jest nie tylko podstawą formacji moralnej, ale także programem oraz streszczeniem całego życia chrześcijańskiego, i – tym samym – programem oraz streszczeniem historii każdego człowieka.

Osią artykułu ks. Andrzeja Pastwy jest próba aspektowej odpowiedzi na pytanie, jak określenie celu prawa kanonicznego (teologiczne uzasadnienie *ius Ecclesiae*) przełożyć na konkret jego adekwatnego stosowania. Osnową naukowej refleksji autora są przemówienia Benedykta XVI do Roty Rzymskiej z 2006 i 2011 roku. Lektura zawartych w nich enuncjacji daje podstawy do zgłębiania ważnych kwestii, utożsamiających się z następującymi pytaniami: 1) Co oznacza tak stanowczo artykułowane wskazanie magisterialne, że eklezjologia konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* pełni niezastąpioną rolę w adekwatnej interpretacji i stosowaniu prawa? 2) Jaką intencję kryje w sobie tak zdecydowane w dobie posoborowej akcentowanie przez kościelnego prawodawcę duszpasterskiego profilu prawa kanonicznego? Autentyczna wrażliwość duszpasterska, o której autorytatywnie traktują wymienione przemówienia papieskie, ujawnia się zarówno w pieczołowitej trosce duszpasterzy o ważność zawieranego przez narzeczonych małżeństwa, jak i w sędziowskiej obronie oraz promocji prawdy o osobie ludzkiej i małżeńskiej/rodzinnej *communio personarum*. Sedno problematyki dobrze oddają słowa Benedykta XVI, którymi przypomina on prawdę o tym, że symbiozę pomiędzy duszpasterstwem i prawem należy dziś wspierać we wszystkich dziedzinach, niemniej w sposób szczególny na polu małżeństwa i rodziny.

W kontekście doświadczanych dziś szybkich przemian kulturowych, ekonomicznych i społecznych ludzie oczekują niejednokrotnie na rzeczowe, aczkolwiek „szybkie”, w pigułce podawane objaśnianie prawd wiary chrześcijańskiej. W obliczu takiego zapotrzebowania jawi się jako konieczne mobilizowanie społeczeństwa do refleksji nad chrześcijaństwem, które nie jest „religią Księgi”, lecz „religią Słowa Bożego”. Centralnym punktem wyznawanej przez chrześcijan wiary jest – jak podkreśla z naciskiem ks. Zbigniew Marek – osoba żywego Trójjedynego Boga,

który we Wcieleniu Jezusa Chrystusa najpełniej odkrył przed ludźmi swą tajemnicę. Założenie to wymaga świadomych działań, które będą z jednej strony kształtować w wierzących poprawny obraz Boga, z drugiej zaś uczyć korzystania ze źródeł wiary, które ten obraz przybliżają. Nie bez znaczenia jest – daje do zrozumienia ks. Marek – wspieranie wierzących w nabywaniu umiejętności korzystania zarówno z poznania naturalnego, jak i religijnego. Włączanie obu form poznania pomaga pojąć, że ośrodkiem chrześcijańskiego posłania jest przepowiadanie zapoczątkowanego w osobie Jezusa Chrystusa królestwa Bożego. W wypełnianiu tego posłania aktywnie uczestniczy Kościół głoszący orędzie o zbawieniu. Pośród wielu form tej posługi szczególną rangę posiadają katecheza i religijne wychowanie, które dążą do uformowania ludzi respektujących Boże prawo.

W artykule ks. Dariusza Lipca podjęte zostało z kolei zagadnienie możliwości wykorzystania instrumentów marketingowych w duszpasterstwie parafialnym. Pierwsza część opracowania dotyczy istoty marketingu oraz jego zastosowania w propagowaniu idei i wartości społecznych. W drugiej zaś części opisana jest parafia katolicka i zdefiniowane jej duszpasterstwo na tle organizacji pozarządowych. Autor zwraca uwagę na podobieństwa i różnice pomiędzy parafią a organizacją non-profit. Trzecia część artykułu prezentuje podstawowe narzędzia marketingowe i propozycje ich zastosowania w duszpasterstwie parafialnym. Analizy przeprowadzone w artykule pozwalają wysnuć wniosek, że chociaż parafia nie jest w świetle kryteriów polskiego prawa organizacją pozarządową, to w niektórych aspektach ją przypomina. Z tego powodu narzędzia marketingowe stosowane w organizacji III sektora mogą być wykorzystane w duszpasterstwie parafialnym i w szeroko rozumianej ewangelizacji.

W kolejnym opracowaniu prezentowanego zeszytu „Studiów Pastoralnych” Wojciech Świątkiewicz przekonuje do tezy, że zaufanie stanowi podstawę ładu społecznego, że wyznacza standardy relacji między poszczególnymi osobami, społecznymi zbiorowościami i instytucjami. Zaufanie, które można ujmować w kategoriach etycznych, ma swoje wymierne konsekwencje w jakości życia społecznego. Artykuł zawiera krótką prezentację i interpretację wyników badań socjologicznych, skupionych wokół pytań o zaufanie do wybranych instytucji oraz do osób reprezentujących kościelne i świeckie przestrzenie życia społecznego. W konkluzji opracowania natrafimy na uwagę, że zaufanie społeczne stanowi problem nie tylko dla władzy publicznej i standardów życia państwowego, ale również dla Kościoła katolickiego. Problemu tego nie mogą bagatelizować władze – zarówno publiczne, jak i kościelne. W standardach życia społecznego istnieje jednak między tymi dwiema wielkimi strukturami, ogarniającymi polskie społeczeństwo, zasadnicza różnica. Uwidoczni się ona szczególnie wówczas, gdy zwrócimy uwagę na skalę braku zaufania. Polacy mają zaufanie do Kościoła, z dystansem natomiast odnoszą się do władzy publicznej – do jej instytucji i organizacji, ale też do osób pełniących w społeczeństwie rolę przywódców.

Warto w tym miejscu zauważyć, że oprócz kwestii zaufania w polskim społeczeństwie jest kilka jeszcze takich obszarów tematycznych, z którymi borykamy się, nie radząc sobie często ze znalezieniem najszcześniejszych rozwiązań. Jeden z takich problemowych obszarów wyrasta według ks. Grzegorza Poloka z faktu, że w naszym kraju przybywa pełnoletnich osób, określanych mianem dorosłych dzieci alkoholików. W tej grupie znajdują się także studenci, którzy stają się szczególnym wyzwaniem pastoralnym dla działań duszpasterstwa akademickiego. Studenci – dorosłe dzieci alkoholików, poddające się dobrowolnie terapii – powinni odczuwać szczególne wsparcie ze strony takiego duszpasterstwa. To właśnie tam powinni oni doświadczyć faktu, że Bóg kocha każdego człowieka i prowadzi wszystkich do szczęścia przez przemianę życia, domagającą się gotowości do podejmowania pokuty i do nawrócenia. Doświadczenie spotkania z miłującym Bogiem dokonywać się powinno we wspólnocie skupionej wokół wspomnianego duszpasterstwa akademickiego, cementowanej zwłaszcza dzięki Eucharystii, ale też dzięki sakramentom: pokuty i pojednania oraz namaszczenia chorych. Wspólne i indywidualne rozważanie słowa Bożego, a także modlitwa wspólnoty akademickiej, winny kojarzyć się z przestrzenią odkrywania miłości Boga i Jego troską o każdego człowieka. Duszpasterstwo akademickie, dając wsparcie żywej wspólnoty dorosłym dzieciom alkoholików, powinno także organizować dla nich profesjonalną pomoc psychologiczną i terapeutyczną.

W dalszej części tegorocznego zeszytu „Studiów Pastoralnych”, zawierającej artykuły, ks. Jerzy Szymik zapoznaje nas ze sposobem traktowania przez Josepha Ratzingera/Benedykta XVI tematyki związanej z komunizmem i nazizmem. Ks. Szymik pomaga odkryć, w jaki sposób teolog Ratzinger, a późniejszy papież Benedykt XVI, próbuje prowadzić czytelników swoich dzieł do jądra problemu, który sam określa jako większy i – niestety – trwalszy niż dwudziestowieczne oblicza tychże ideologii. Ratzinger/Benedykt XVI wskazuje na związek tychże koncepcji i – zarazem – systemów politycznych z ateizmem, z negacją Boga zarówno w przestrzeni wiary, jak i etosu. Zdeformowane nieobecnością Boga ludzkie metafizyczne dążenia zostają diabolicznie zdeformowane i w zmutowanej wersji, uwodzącej utopią narodową, socjalną, ekonomiczną etc., przyjmują ostatecznie postać okrutnych, totalitarnych i skierowanych przeciwko człowiekowi systemów władzy oraz przemocy. W zamkniętym kole historii i materii, napędzanym siłą rozumu niepodległego obiektywnej (Bożej) prawdzie, bez nawrócenia, czyli bez przywrócenia Bogu miejsca w życiu indywidualnym i publicznym, bez uznania w Nim Pana historii, dającego człowiekowi przyszłość i nadzieję, także dziś nie jest możliwe kierowanie losami świata ku lepszemu.

Tenże sam papież Benedykt XVI dużo miejsca w swym nauczaniu i w teologicznych opracowaniach poświęcił przyjaźni. Ks. Wojciech Surmiak w swoim artykule omawia wielowymiarową analizę, jakiej wspomniane zagadnienie poddaje bezpośredni następca Jana Pawła II na stolicy Piotrowej. Autor stwierdza otwarcie, że papież Ratzinger wielokrotnie nawiązywał przy okazji czynionej analizy do

słynnego starożytnego adagium autorstwa Salustiusza, które brzmi: „idem velle atque idem nolle” („tego samego chcieć i tego samego nie chcieć”). Papież swoją wizję *amor amicitiae* opiera na fundamencie Boga (Chrystusa), ta z kolei prowadzi do przyjaźni z wszystkimi, których Bóg kocha. Wzorem miłości przyjacielskiej jest ewangeliczny miłosierny Samarytanin.

Na posługę i nauczanie papieża Franciszka nakierowuje nas swym opracowaniem ks. Paweł Mąkosa. Czyni to, poświęcając swój wysiłek badawczy adhortacji apostołskiej Franciszka, zatytułowanej *Evangelii gaudium*. Jest ona pokłosiem odbywającego się od 7 do 28 października 2012 roku w Watykanie XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Biskupów, poświęconego nowej ewangelizacji. Zdaniem wielu obserwatorów adhortacja ta stanowi programowy dokument obecnego papieża, odkrywający priorytety jego pontyfikatu. W prezentowanej refleksji ks. Mąkosa podjął się próby dokonania syntezy najważniejszych wskazań papieskich odnośnie do ewangelizacyjnej działalności Kościoła.

Okazuje się, że wzmiankowana adhortacja Franciszka zawiera liczne wskazówki odnoszące się również do przepowiadania kaznodziejskiego, a dotyczące między innymi treści przepowiadania. Dokumentuje to swoim opracowaniem ks. Leszek Szewczyk, który stawia tezę, iż papież Franciszek potwierdza zasadę chrystocentryzmu w przepowiadaniu kaznodziejskim, a jednocześnie przypomina soborową zasadę, która mówi, że drugorzędnym przedmiotem przepowiadania kaznodziejskiego są problemy egzystencjalne współczesnych ludzi oraz sprawy świata, które należy przedstawiać w świetle Chrystusowym. Dla papieża kaznodzieja to człowiek słuchający ludu oraz przenikający jego problemy, to człowiek kontemplujący Słowo, ale i lud (por. EG 154). Bogata panorama problemów zarysowana przez papieża stanowi swoistą instrukcję dla współczesnych głosicieli słowa Bożego, a jednocześnie wskazuje na doskonałe rozeznanie papieża Franciszka w otaczającej nas rzeczywistości.

Autorem kolejnego opracowania z działu „Artykuły” tegorocznego zeszytu „Studiów Pastoralnych” jest ks. Andrzej Żądło. Kwestią, którą podsuwa do przemyślenia, tożsama jest ze stwierdzeniem, iż kontakt z językiem liturgicznym, z przepowiadaniem w liturgii słowem Bożym, nie jest tylko kontaktem ze słowem pouczającym Boga, lecz przede wszystkim ze słowem posiadającym moc oddziaływania na sprawujących liturgię. Dynamika tego oddziaływania różni się od dynamiki języka ludzkiego, jako że język biblijny wyposażony jest w skuteczność zbawczą. Chodzi o skuteczność rozpatrywaną nie w kontekście literackim czy psychologicznym, lecz w kontekście Ducha Świętego, który w akcie proklamacji Bożego słowa oddziałuje na wierzącego, by go uświęcić. To uświęcające działanie Ducha Świętego osiąga swój szczyt właśnie w liturgii (por. KL 10), niemniej nie ogranicza się tylko do jej wydarzenia celebracyjnego. Tym samym życie duchowe wiernych też nie zawęża się do samego udziału w liturgii (por. KL 12), lecz rozciąga swe kręgi oddziaływania na codzienność chrześcijańskiego życia, budowanego na kształt drogi utkanej z treści słowa Bożego, przekazywanego jako duchowy

pokarm w liturgii, która jest ze swej strony źródłem całego życia Kościoła i jego działalności (por. KL 10). Stąd wszelki przejaw troski o słowo, tworzące – obok symboli i gestów – jeden z podstawowych filarów sprawowanej przez Kościół liturgii, jest w gruncie rzeczy przejawem troski o chrześcijańską duchowość. Proklamowane bowiem podczas liturgicznej celebracji słowo samego Boga, słowo pochodzące z ust Jego (por. Mt 4,4), powinno zrastać się z postawą codziennego życia chrześcijan, aby widocznym efektem symbiozy (koniecznej dla dojrzałości wiary) stawała się duchowość, która powinna cechować uczniów Chrystusa, to jest wskazywać na nich jako pielgrzymów, którzy przez całe ziemskie życie szukają tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga (Kol 3,1). Stąd słowu Bożemu warto i trzeba poświęcać odpowiednią uwagę w szeroko pojętej medytacji, refleksji i dyskusji, ponieważ zależność pomiędzy troską o język w liturgii i duchowością chrześcijańską jest interakcyjna.

Inną ważną kwestią łączącą się nierozdzielnie z celebracją Eucharystii jest klimat, w jakim ona powinna być sprawowana, ale też w jakim została ustanowiona. Chodzi o klimat miłości – i to miłości okazanej ludziom przez Boga w Jezusie do końca (por. J 13,1). Ten akcent Bożej miłości jest szczególnie podkreślony i wypowiedziany w anaforze i całej Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma. W refleksji swej ks. Stefan Koperek rozważa ten liturgiczny hymn o Boskim źródle miłości, wspominając 150. rocznicę udziału Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego w misji na rzecz Unii Bułgarskiej. Dotyka w nim najpierw genezy tego zgromadzenia, jaka pierwszoplanowo odsyła też do miłości Boga, o czym zaświadcza historia zgromadzenia. Następnie ks. Koperek zwraca uwagę na fakt, że po pięknych latach twórczej pracy i apostołstwa, przyszły dla zmartwychwstańców pracujących w Bułgarii tragiczne, wojenne doświadczenia, a potem okres reżimu komunistycznego. Wielkie dzieła tego zakonu zostały zlikwidowane, a niektórzy spośród zakonników poddani zostali doświadczeniu więzienia. Nie poddawali się jednak, lecz starali się z radością służyć swoim wiernym.

W klimacie eucharystycznym pozostawia nas jeszcze ks. Kazimierz Matwiejuk, który przypomina prawdę głoszącą, iż w Najświętszej Eucharystii zawiera się całe dobro duchowe Kościoła. Jest nim sam Chrystus – nasza Pascha. Ks. Matwiejuk przypomina, że Kościół żyje dzięki Eucharystii, a jej celebracja w katolickim Kościele ormiańskim, dokonuje się według starożytnych obrzędów, wspólnych apostołskiemu Kościołowi ormiańskiemu i liturgii rzymskiej. Istotną treścią Eucharystii jest tajemnica Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, uobecniana przez Kościół od dnia zesłania Ducha Świętego i stanowiąca dla niego źródło oraz szczyt całego życia, jak też misyjnej posługi w świecie (por. KL 10).

Ks. Jan Słomka z kolei omawia pod kątem krytyki żydów trzy pisma chrześcijańskie z przełomu pierwszego i drugiego wieku, a mianowicie: *Didache*, *Listy Ignacego Antiocheńskiego* i *Homilię Paschalną* Melitona z Sardes. Rezultatem jego studium jest wniosek, że w pierwszych dwóch dziełach odnajdujemy tylko marginalne świadectwa o takiej krytyce, natomiast w *Homilii Paschalnej* krytyce takiej,

a nawet wręcz oskarżaniu żydów, poświęcony jest długi, starannie skomponowany passus, umiejscowiony po przedstawieniu historii grzechu, niewoli i wyzwolenia, które wysłużył nam Jezus przez swoją śmierć na krzyżu. Wspomniana homilia rozpoczyna się od oskarżenia Izraela o to, że zabił Jezusa. Żydzi zabili Go, bo nie rozpoznali w Nim Boga, swego Zbawcy. W dalszej treści dzieła Meliton wraca do historii Izraela opisanej w Starym Testamencie i wykazuje, jak od samego początku żydzi byli niewdzięczni Bogu i nie uznawali Go za swego Pana, w konsekwencji czego ponieśli zasłużoną karę, którą było – jak można założyć, choć tego Meliton nie konstatuje wprost – zburzenie Jerozolimy i wygnanie z niej żydów w 135 roku. Cała wzmiankowana homilia oparta jest na typologicznej lekturze Pisma Świętego i poświadcza doskonałą znajomość Starego Testamentu przez jej autora. Zestawienie tak gwałtownego oskarżenia i tak dobrej znajomości tradycji żydowskiej oraz nasza wiedza o stosunkach społecznych w Sardes w II wieku, wskazują na fakt, że w Kościele w Sardes dominowali chrześcijanie, którzy wcześniej byli prozelitami.

Tematyce niemal unikatowej poświęcił swe opracowanie ks. Antoni Reginek. Przystudiował mianowicie Jutrznę na Boże Narodzenie, odprawianą zwykle przed Mszą św. pasterską. Struktura tego nabożeństwo wzorowana jest częściowo na liturgii godzin, a teksty i melodie prezentują twórczość ludową. Najstarsze znane zapisy tekstu sięgają pierwszej połowy XIX wieku (rękopiśmienny Kancjonał z Ligoty z 1832 roku), a melodie zostały utrwalone w drugiej połowie XIX wieku (Chorał do Kancjonału ks. Janusza z 1872 roku). Nabożeństwo jutrzni katolickiej, stanowiące bezpośrednie przygotowanie do przeżywania uroczystości Bożego Narodzenia, znajduje pewną analogię w praktyce popularnych jutrzni ewangelicznych, ale ich przebieg jest zdecydowanie różny. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z utrwaloną tradycją obrzędową, rozpowszechnioną głównie we wspólnotach kościelnych na Śląsku Cieszyńskim.

Oprócz dość szeroko potraktowanej tematyki skupionej na liturgii, pobożności ludowej i duchowości kształtowanej przez te formy kultu, ważne miejsce w tegorocznym zeszycie „Studiów Pastoralnych” przewidziane jest również dla chrześcijańskiej edukacji, bez której trudno byłoby myśleć i mówić o dojrzałym życiu duchowym uczniów Jezusa. Okazuje się, że zmiany zachodzące w polskim systemie edukacji szkolnej wymagają od nauczycieli religii podnoszenia kwalifikacji i kompetencji pedagogicznych. Aktualna wiedza i umiejętności pedagogiczne są niezbędne w rzetelnej pracy dydaktycznej, wychowawczej i opiekuńczej. Podkreśla to kompetentnie Anna Zellma, która w swym artykule wskazuje na cele, zadania i formy doskonalenia pedagogicznego nauczycieli religii, jakie wynikają ze zmian edukacyjnych w polskiej szkole. Autorka w podjętych analizach uwzględnia misję i posłannictwo nauczyciela religii w środowisku szkolnym. Zwraca też uwagę na dynamiczny charakter permanentnej formacji. Wyraźnie zaznacza, że doskonalenie pedagogiczne polskich nauczycieli religii należy do priorytetowych działań formacyjnych. Postuluje też podjęcie pogłębionych badań empirycznych wśród różnych grup nauczycieli religii.

Aneta Rayzacher-Majewska, jakby w uzupełnieniu i pewnego rodzaju rozwinięciu problematyki edukacyjnej, zwraca uwagę w swoim artykule na możliwości wykorzystania licznych walorów dziecięcych czasopism religijnych w formacji chrześcijańskiej. Począwszy od założeń programowych pierwszych periodyków dla dzieci, analizuje ona wartości dzisiejszych czasopism adresowanych do tej grupy odbiorców. Na tym tle ukazuje wysoką pozycję czasopism religijnych. Następnie określa stopień realizacji zadań katechezy – rozwijania poznania wiary, wychowania liturgicznego, formacji moralnej, nauczania modlitwy, wychowania do życia wspólnotowego i wprowadzenia do misji na łamach wybranych periodyków dla dzieci. Podsumowując wspomagającą rolę czasopism w wychowaniu w wierze, wskazuje na ich zastosowanie w zaangażowaniu rodziny na rzecz formacji chrześcijańskiej dzieci. Na zakończenie podaje konkretne możliwości zastosowania czasopism w szkolnym nauczaniu religii, z uwzględnieniem korelacji międzyprzedmiotowej.

Michał Kopias i ks. Grzegorz Polok są współautorami ostatniego z artykułów w 10 zeszytacie „Studiów Pastoralnych” opracowania, z którego przebiega myśl o dziejach człowieka, odbieranych jako wiecznie otwarta historia podejmowania prób tworzenia różnych więzów i relacji interpersonalnych. Człowiek jako istota społeczno-polityczna uwikłany jest w różnorakie koncepcje sprawowanej władzy, która nie zawsze mu sprzyja, choć dla chrześcijanina winna ona faworyzować utrwalanie królestwa Bożego na ziemi. Problemem tym zajmował się Jacques Maritain, który w swej filozofii społeczno-politycznej podkreślał za św. Tomaszem z Akwinu, iż polityka winna być realizacją wspólnego dobra wszystkich członków wspólnoty. Wskazywał przy tym na fundamentalną rolę personalizmu, w którym człowiek pojmowany jest jako byt osobowy. W swoim Humanizmie integralnym podkreślał cielesno-duchowy wymiar człowieka, dzięki któremu tworzy on swój ziemski los i pozostaje otwarty na wymiar religijny, na skutek czego to, co materialne w jego życiu, otwiera się na świat duchowy.

W kolejnym dziale omawianego zeszytu „Studiów Pastoralnych”, zatytułowanym „Materiały”, znajduje się osiem opracowań bogato uzupełniających przewodnie motto rocznika, które brzmi „Historia – Teologia – Tradycja”. Antoni Wilgusiewicz zapoznaje z kwestią zbrodni nacjonalistów ukraińskich dokonanych na ludności polskiej zamieszkującej Wołyń i przyległe tereny należące przed II wojną światową do Rzeczypospolitej Polskiej oraz zarysowuje obraz tych zbrodni, jaki wynika z materiałów edukacyjnych polskiego Instytutu Pamięci Narodowej. Maria Pawłowiczowa przedstawia rys historyczny kresowego miasta Stanisławowa od momentu jego założenia przez ród Potockich aż do czasów obecnych. Na tym tle pokazuje budowę i funkcjonowanie dziewięciu kościołów, ich zmieniające się losy w ciągu ponad 300 lat dziejów miasta oraz powojenne zniszczenia tych zabytków dawnej Polski. Drogę odzyskiwania utraconej własności pojezuickiego kościoła i klasztoru we Włodzimierzu Wołyńskim opisuje Maria Dębowska. Okazuje się, że obiekty te były własnością jezuitów do kasaty zakonu w 1773 roku. Następnie

przejęła je Komisja Edukacji Narodowej, która w 1783 roku oddała wspomniane budynki w użytkowanie bazylianom włodzimierskim. Ci umieścili w budynku kolegium prowadzoną przez siebie szkołę. Po zniesieniu w 1839 roku unii na tzw. ziemiach zabranych, budynki stały się od roku 1840 własnością Cerkwi prawosławnej. Do 1921 roku pojezuicki kościół był cerkwią prawosławną pw. Narodzenia Pańskiego, należąca do prawosławnej eparchii wołyńskiej. Od roku 1921 budynki były własnością diecezji łucko-żytomierskiej następnie łuckiej (od 1925 roku). Po 1945 roku kościół został zdewastowany i zamknięty. W 1992 roku przekazano go Cerkwi prawosławnej patriarchatu kijowskiego. Obecnie jest to znowu sobór prawosławny pw. Narodzenia Pańskiego. Zgodnie z opracowaniem Krystyny Heskiej-Kwaśniewicz, wśród niewielu pamiątek po bł. ks. Emilu Szramku, zamordowanym w 1942 roku w Dachau proboszczu Kościoła Najświętszej Maryi Panny w Katowicach, zachował się *Album* z reprodukcjami obrazów Józefa Unierzyskiego, zdobiących nawę główną kościoła Mariackiego. Reprodukcjom towarzyszy profesjonalny komentarz napisany przez błogosławionego. Jedyne egzemplarz *Albumu* znajduje się w zbiorach prywatnych. O. Aleksander Sitnik w swym opracowaniu opisuje losy klasztoru bernardynów w Alwerni (przesiedlonych w 1954 roku do Kalwarii Zebrzydowskiej) i związane z nim dzieje o. Leoncjusza Cyronika, którego władze komunistyczne pod pseudonimem „Kazek” na dwa lata wciągnęły do „współpracy” z bezpieczeńką. Ks. Henryk Borcz przybliży dzieje hospicjum dla emerytowanych księży, ufundowanego przez biskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego (1742–1760), gorliwego pasterza, późniejszego arcybiskupa lwowskiego, który dla tegoż hospicjum zapewnił niezbędne fundusze, wybudował rezydencję dla kapłanów, oraz nadał statut normujący funkcjonowanie domu, gospodarkę finansami i życie codzienne jego pensjonariuszy. Dział materiałów zamyka opracowanie Eugeniusza Sakowicza, który prezentuje wybór bibliografii odnoszącej się do aktualnej dziś w życiu i misji Kościoła problematyki, jaką jest nowa ewangelizacja.

Wśród recenzji prezentowane są następujące publikacje: najpierw dwa tomy opracowania przygotowanego do druku przez Jolantę Kurosz (*Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część pierwsza. Teologia pastoralna fundamentalna*, Poznań 2009; *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część druga. Teologia pastoralna szczegółowa – wybrane zagadnienia. Teologia laikatu i apostołstwa*, Poznań 2012), następnie monografia zbiorowa (*Beziehung leben – zwischen Ideal und Wirklichkeit*, Hrsg. W. Krieger, B. Sieberer, Linz 2010), a także dwie monografie autorskie: ks. Ireneusza Celarego (*Duszpasterstwo rodzin w Polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu w latach 1981–2010*, Wiedeń 2013) i Jacka Siewiory (*Między monologiem a dialogiem edukacyjnym. Studium porównawcze katechezy w Polsce i na Ukrainie*, Tarnów 2013).

Dziesiąty zeszyt „Studiów Pastoralnych” zamykają sprawozdania z sympozjów i konferencji naukowych, które w ostatnim czasie odbyły się w różnych ośrodkach

naukowych w Polsce – w Konstancinie-Jeziornie (22–23 kwietnia 2013 roku), w Porszewicach (5–6 maja 2014 roku) oraz w Katowicach (8 maja 2014 roku), jak i poza Polską, a dokładniej mówiąc w Wiedniu (2–3 maja 2014 roku).

Ks. Andrzej Żądło

SŁOWO DO JUBILATA I O JUBILACIE



Marian Kardynał Jaworski

Kraków, 8.07.2014r.

Czcigodny i Drogi,

Księżu Profesorze Jubilacie!

Z okazji pięknego Jubileuszu i książki wydanej z tej okazji, dołączam się do grona wszystkich, którzy dają wyraz swej głębokiej wdzięczności Opatrzności Bożej za wieloraką, owocną, kapłańską i naukową postługę Księdza Profesora!

Ze swej strony pragnę podkreślić, że Ksiądz Profesor jest dla mnie wzorem człowieka skromnego, prawego, a przez swoje prace historyczne, nie tylko odkrywającego zaprzepaszczone w niepamięci dzieje, ale co więcej ukazując nasze korzenie pogłębiał świadomość kim jesteśmy jako naród i Kościół i na czym dalej mamy budować.

Ograniczoność w czasie nie pozwala mi na rozwinięcie mego świadectwa o Księdzu Profesorze. Ufam, że Księga Jubileuszowa przyniesie dalsze owoce życia i nauczania Księdza Profesora.

Z serdecznymi gratulacjami z okazji Jubileuszu, i modlitwą o błogosławieństwo Boże.

Oddany w Panu

+ Marian Kard. Jaworski

Marian Kardynał Jaworski



WIKTOR SKWORC
ARCYBISKUP METROPOLITA
KATOWICKI

Katowice, 2014-02-25

„Uniwersytet był – i nadal jest – powołany by stanowić dom, w którym poszukuje się prawdy właściwej osobie ludzkiej”.

(Benedykt XVI, 19.08.2011)

Czcigodny Księżu Jubilate!

Z okazji 40. Rocznicy Święceń Kapłańskich pragnę złożyć Księdzu Jubilatowi najlepsze życzenia:

*„Niech Cię Pan błogosławi i strzeże.
Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad Tobą, niech Cię obdarzy swą łaską.
Niech zwróci ku Tobie oblicze swoje i niech Cię obdarzy pokojem”.*

(Lb 6,24-26)

Życzę, aby to słowo biblijnego błogosławieństwa było zawsze dla Księdza Jubilata źródłem mocy i niezawodnej nadziei na każdy dzień posługi. Niech Maryja – *Piekarska Matka Sprawiedliwości i Miłości Społecznej* – otacza swą opieką i prowadzi ścieżkami wiary, nadziei i miłości.

40. Rocznica Święceń Kapłańskich jest również okazją, by wyrazić wdzięczność Bogu za wszelkie otrzymane łaski w posłudze wspólnocie wierzących. Wspominamy dziś z wdzięcznością rozliczne posługi podejmowane przez Księdza Profesora dla dobra Kościoła. Od czasów studiów specjalistycznych w *Instytucie Historii Kościoła KUL w Lublinie* prowadził Ksiądz badania naukowe nad przeszłością Ziemi Cieszyńskiej i Górnoszląskiej. Był też Ksiądz silnie związany z Archidiecezją Lwowską i dawnymi polskimi kresami, poświęcając tej tematyce wiele czasu i zaangażowania w swej pracy naukowo-dydaktycznej. Twoja droga naukowa – Szanowny Jubilate – uwieczniona została uzyskaniem tytułu naukowego profesora nauk humanistycznych w 2006 roku. Byłeś aktywnym pracownikiem dydaktycznym w *Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach* oraz na *Wydziale Teologicznym US w Katowicach*. Aktywnie włączałeś się w działalność *Sekcji Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła w Wydziałach Teologicznych i w Seminarium Duchownych w Polsce*. Byłeś też promotorem wielu doktoratów, prac licencjackich i magisterskich. Za ofiarną, kompetentną i pełną entuzjazmu pracę dla dobra naszego Kościoła lokalnego proszę przyjąć z serca płynące podziękowania.

Włączając się w dziękczynne *TE DEUM LAUDAMUS*, zapewniam Księdza Profesora o modlitewnej pamięci, życzę dobrego zdrowia i udzielam pasterskiego błogosławieństwa

† Wiktor Skworec
ARCYBISKUP METROPOLITA
KATOWICKI

Przewielebny Ksiądz
prof. dr hab. Józef KRĘTOSZ
KATOWICE



Mieczysław Mokrzycki

ARCHIEPISCOPUS
METROPOLITA LEOPOLIENSIS LATINORUM

Lwów, dnia 2 marca 2014 roku

Przewielebny Księżu Profesorze Józefie!

Cieszę się, że mogę dołączyć się do grona wielu ludzi, wyrażających swoją wdzięczność za długoletnią pracę naukową, której Ksiądz Profesor poświęcił swoje dotychczasowe kapłańskie życie.

Dorobek naukowy, jakim może się Ksiądz poszczycić, pozostanie na zawsze znaczącym przyczynkiem do historii Kościoła w Polsce, ale i nie tylko. Szerokie spojrzenie w historię zaprowadziło Księdza daleko od Katowic, do świata wiary ludzi na Kresach Wschodnich, do miasta i Kościoła, którego historia zafascynowała i wypełniła znaczną część Twojej pracy naukowej. Tym dalekim miejscem jest Lwów i Archidiecezja Lwowska, z bardzo bogatą i burzliwą historią, szczególnie tą powojenną, którą Ksiądz Profesor zgłębił i opisał w wielu książkach i artykułach naukowych.

Kiedy w roku 1658, papież Aleksander VII nadał miastu Lwów tytuł *SEMPER FIDELIS*, to uhonorował nim nie tylko twórców historii, którzy dochowali wierności Kościołowi i Ojczyźnie, ale i każdego, kto w przyszłości poprzez utrwalanie wierności i prawdy wpisze się w historię tego miasta. Dzisiaj z dumą powtarzając za papieżem Aleksandrem VII – *Leopolis Semper Fidelis*, myśląc o tym co było i o tym co jest, wpisujemy imię Księdza Profesora w poczet wielkich miłośników Królewskiego Stołecznego Miasta Lwowa, dziękując za poświęcony dla jego historii czas, który zaowocował cennymi dla nas materiałami historycznymi, utrwalającymi wierność jakiej w historii dochował Lwów i lwowska wspólnota Kościoła rzymskokatolickiego.

Wzywając wstawiennictwa Ślicznej Gwiazdy Miasta Lwowa, Pani Laskawej, w której obraz wiele razy wpatrywałeś się w prastarej lwowskiej katedrze, dziękujemy i życzymy obfitości Bożych łask na dalsze kapłańskie i naukowe posługiwanie Kościołowi.

Szczęść Boże!

+ Mieczysław Mokrzycki

+ Mieczysław Mokrzycki

Przewielebny
Ksiądz prof. dr hab. Józef KRĘTOSZ
KATOWICE



ARCYBISKUP DAMIAN ZIMOŃ
KATOWICE

List Gratulacyjny

Ksiądz Prof. dr hab. Józef Krętosz przyjął święcenia kapłańskie w 1974 roku. Rychło został wysłany na studia specjalistyczne z Historii Kościoła na Katolicki Uniwersytet Lubelski. Promotorem jego doktoratu był ks. prof. Bolesław Kumor, który ukierunkował swego studenta na badanie przeszłości Kościoła lwowskiego. Ks. prof. Józef Krętosz prawdziwie wyspecjalizował się w tym temacie i pozostał w nim biegły jako ekspert na długie lata.

Zaangażował się także Ks. Józef w pomoc duszpasterską dla Kościoła lwowskiego. W ten sposób przygotował tam teren pracy dla przyszłych duszpasterzy pochodzących z Kościoła katowickiego.

Gratuluje Księdzu Profesorowi Józefowi osiągnięć na polu naukowym. Dziękuję za podejmowanie kolejnych wyzwań dydaktycznych i pastoralnych.

Dziękuję za wierność swemu powołaniu w czterdziestolecie przyjęcia święceń kapłańskich.

Niech Pan Bóg obdarza Księdza Profesora łaską zdrowia i niezbędnymi siłami na każdy następny dzień.

Szczęść Boże!

Damian Zimonia
+ Damian Zimonia

Katowice, 16 lutego 2014 r.



Z radością i przyjaźnią zatrzymujemy się na jubileuszowych szlakach życia i aktywnej działalności ks. prof. dr. hab. Józefa Krętosza, historyka Kościoła i nauczyciela akademickiego z perspektywy wypełnionych 65 lat życia. Urodzony 21 lutego 1949 roku w Bronowie na ziemi cieszyńskiej, wyświęcony na kapłana 11 kwietnia 1974 roku w Katowicach i odtąd posługujący w diecezji, a obecnie archidiecezji katowickiej, przygotowany został do pracy duszpasterskiej. Życie swoje związał jednak z akademickim cyzelowaniem naukowego warsztatu obszernego zakresu historii Kościoła. Świadome zaangażowanie się w zawód historyka oznacza bezsprzecznie w każdym przypadku umiłowanie przeszłości i jej niestrudzone zgłębianie. To ks. Józef ukazał całym swoim traktowaniem i realizowaniem obranej drogi, co uwieńczył uzyskaniem tytułu naukowego profesora nauk humanistycznych w 2006 roku.

Od czasów studiów specjalistycznych w Instytucie Historii Kościoła Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. Józef Krętosz szedł konsekwentnie drogą zdobywania kompetencji do samodzielnego uprawiania badań naukowych w pierwszym rzędzie nad przeszłością własnej ziemi cieszyńskiej i górnośląskiej, w czym w sposób szczególnie pomagał mu wybitny badacz dziejów Kościoła ks. prof. dr hab. Bolesław Kumor. Oprócz tego nurtu niemal zupełnie zaskakująco zajął się też poznawaniem problematyki przeszłości Kresów Wschodnich Najjaśniejszej Rzeczypospolitej. Zainteresowanie właśnie tą skomplikowaną przeszłością, jak i kulturą tych ziem, wymaga przecież przenikliwej znajomości dziejów ojczy- stych. Szlifował ją przez długie studiowania dokumentów we Lwowie, Rzymie i Wiedniu, nie zapominając o Krakowie czy Warszawie. Dzięki temu przeniknął prawidłowości kierujące skomplikowanymi ludzkimi tęsknotami i marzeniami. Opracował organizację łacińskiej archidiecezji lwowskiej, zajmował się losami duchownych kresowych, aż do martyrologium duchowieństwa w czasie II wojny światowej. W sposób zdradzający własne bogactwo duchowe wydobywał elementy obecności Kościoła i jego włączania się w sprawy każdego człowieka, pojedynczego mieszkańca i obywatela. Jak wielu uczonych historyków, skoncentrował się na czasach nowożytnych, dla których istniała wprawdzie w miarę obfita dokumentacja, jednak równocześnie właśnie wówczas szybko zmieniało się oblicze tych ziem.

By zrozumieć prawa, rządzące tymi procesami, trzeba pracowicie uzyskać niebagatelną wiedzę. Ale warto było podjąć ten wysiłek, by dziś cieszyć się znaczącymi osiągnięciami. Ilustruje to obfita bibliografia jego własnych prac naukowych.

Ks. profesor Józef Krętosz był zawsze aktywnym pracownikiem dydaktycznym w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach oraz na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Wyrazy satysfakcji należą się za pełne poświęcenie prowadzenie przez 24 lata w Katowicach Punktu Konsultacyjnego Akademii Teologii Katolickiej z Warszawy. W ramach Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego był kierownikiem Zakładu Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa. Jest promotorem doktoratów, pisanych pod jego naukowym kierownictwem. Szczególnie pragnę wydobyć ważny aspekt jego zaangażowania poprzez udział się w pracach Sekcji Profesorów i Wykładowców Historii Kościoła na Wydziałach Teologicznych i w Seminariach Duchownych; jako przewodniczący tej Sekcji potwierdzam, że ks. Józef często podejmował się przygotowywania i wygłaszania referatów, a także włączał się żywo w naukowe dyskusje. Wyraz uznania dla jego kwalifikacji naukowych stanowi też fakt zapraszania go w charakterze recenzenta w przewodach doktorskich i habilitacyjnych, a także w postępowaniach o nadanie tytułu naukowego profesora nie tylko w rodzimej uczelni w Katowicach – podejmował się tego zaszczytnego obowiązku także w Opolu, Wrocławiu, Poznaniu czy Warszawie. To bogactwo dokonań w dziedzinie akademickiej wiedzy zbudowane było i jest na fundamencie ducha, który ks. Józef ujawniał poprzez dyskretne włączanie się w różnorodne formy posługi duszpasterskiej, co swoje apogeum zyskało w ruchliwości przez wiele lat na terenie archidiecezji lwowskiej.

Spoglądając jubileuszowo na osobę i dokonania ks. profesora Józefa Krętosza, należy wyrazić szczerze gratulacje, wsparte na życzeniach, by nie uszczupliło się to niezmiernie cenne połączenie spraw Bożych ze sprawami naszych ludzkich możliwości.

Księżo Profesorze, *ad multos annos!*

Gliwice, 21 lutego 2014 r.



Jan Kopiec

Ks. Krzysztof Szymański

Parafia pw. św. Barbary

Bieruń Nowy

KS. PROF. DR HAB. JÓZEF KRĘTOSZ

Biografia

ŚRODOWISKO RODZINNE

Józef Ignacy Krętosz urodził się 21 lutego 1949 roku w Bronowie na Śląsku Cieszyńskim w rodzinie Ignacego (1907–1968) i Stefanii z domu Filapek (1905–1985). Jest najmłodszym z czterech synów (Stanisław, Alojzy, śp. Franciszek). Rodzina Krętoszów utrzymywała się wyłącznie z pracy ojca, który był robotnikiem w rafinerii Czechowice-Dziedzice. Stefania, jak przystało na matkę w tradycyjnej śląskiej rodzinie, poświęciła się wyłącznie wychowywaniu dzieci i prowadzeniu gospodarstwa domowego. Przodkowie, zarówno ze strony ojca, jak i matki, od pokoleń byli związani ze Śląskiem Cieszyńskim.

EDUKACJA SZKOLNA I KARIERA NAUKOWA

Józef Krętosz po ukończeniu szkoły podstawowej w 1963 roku podjął naukę w Liceum Ogólnokształcącym im. M. Curie-Skłodowskiej w Czechowicach, uczęszczając do jednej klasy z obecnym arcybiskupem metropolitą warszawskim kard. Kazimierzem Nyczem. Po zdaniu matury w 1967 roku Józef Krętosz zdecydował o wstąpieniu do Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego, które wówczas mieściło się w Krakowie (1967–1974). Po przyjęciu święceń kapłańskich w 1974 roku z rąk ówczesnego biskupa katowickiego Herberta Bednorza ks. Józef Krętosz pracował w duszpasterstwie tylko na dwóch placówkach wikariuszowskich: w Katowicach-Załężu (1974–1976) i w Katowicach-Piotrowicach (1981–1983).

Równocześnie kontynuował studia teologiczne najpierw na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie (1970–1976), a następnie podjął studia specjalistyczne z historii Kościoła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1976–1981). Na KUL-u zdobywał kolejne stopnie naukowe: 12 maja 1976 roku uzyskał magisterium z teologii, 8 maja 1981 roku obronił doktorat, a 21 kwietnia 1997 roku zdał kolokwium habilitacyjne. W dowód zasług na polu naukowym 17 maja 2006 roku Prezydent RP prof. Lech Kaczyński nadał ks. Józefowi Krętoszowi tytuł profesora nauk humanistycznych.

PRACA DYDAKTYCZNA

Po obronie pracy doktorskiej ks. Józef Krętosz został powołany przez bpa Herberta Bednorza na stanowisko wykładowcy historii Kościoła w afiliowanym do krakowskiego PAT-u Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym (1981–2000). Równocześnie prowadził on zajęcia w zamiejscowym Studium Teologicznym KUL w Katowicach (1981–2000). 31 grudnia 1982 roku ks. dr Józef Krętosz otrzymał nominację na kierownika Diecezjalnego Studium Pastoralnego w Katowicach afiliowanego do Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Prowadzone tam studia o charakterze zaocznym były ukierunkowane nie tylko na kształcenie młodej kadry naukowej, ale również na pogłębienie pastoralnego przygotowania kapłanów młodych roczników już pracujących w duszpasterstwie. Struktury oraz program Studium Pastoralnego w Katowicach ks. dr Józef Krętosz musiał organizować praktycznie od podstaw. Od 1 października 2001 roku, odkąd teologię włączono w zakres nauk uniwersyteckich na Uniwersytecie Śląskim, Podyplomowe Studia Teologii Pastoralnej pod kierownictwem ks. prof. Krętosza dołączono również do ramowego programu studiów Wydziału Teologicznego tego uniwersytetu.

Ponadto od 1 czerwca 2003 roku ks. Józef Krętosz pełni funkcję kierownika Zakładu Teologii Pastoralnej i Dziejów Duszpasterstwa.

O efektywności pracy dydaktycznej ks. prof. Józefa Krętosza świadczy liczba studentów, którzy pod jego patronatem zdobywali tytuły naukowe. Na prowadzonych przez niego seminariach naukowych (od 1986 roku) powstało 107 prac magisterskich, 23 licencjaty kanoniczne oraz 2 dysertacje doktorskie. Oprócz tego na podyplomowych studiach pastoralnych, w czasie gdy ks. prof. Józef Krętosz pełnił funkcję kierownika Punktu Konsultacyjnego ATK w Katowicach, a później na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego, 625 osób obroniło licencjat kanoniczny. Od 2000 roku ks. prof. Józef Krętosz był wielokrotnie powoływany do roli recenzenta zewnętrznego prac naukowych (10 doktoratów, 6 habilitacji i 2 profesury) powstałych na innych polskich uczelniach, m.in. na: Wydziale Teologicznym UO, Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, Uniwersytecie Katolickim im. Stefana Wyszyńskiego (dawna ATK) w Warszawie i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Pracę dydaktyczną ks. prof. Józef Krętosz łączył z pełnieniem ważnych funkcji w strukturach Uniwersytetu Śląskiego, angażując się zwłaszcza w prace jego Senatu (2005–2010). Był też m.in. członkiem Senackiej Komisji do spraw kształcenia (2001–2003), Senackiej Rady Bibliotecznej (2002–2005). Ponadto powołano go na przewodniczącego Wydziałowej Komisji Wyborczej na Wydziale Teologicznym UŚ (2001–2005) oraz na przewodniczącego Wydziałowej Komisji Bibliotecznej UŚ (2002–2005). W latach 2003–2008 Książd Profesor był również członkiem Rektorskiej Komisji Historii Uniwersytetu Śląskiego.

W zarysie biografii ks. prof. Józefa Krętosza nie sposób pominąć jego wkładu w powstanie Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Najpierw zajmował stanowisko dyrektora Instytutu Teologiczno-Pastoralnego (2 IX 1998–30 IX 2001) oraz członka jego Rady Naukowej. 2 grudnia 1998 roku ks. prof. Józef Krętosz został powołany do pracy w Komisji do spraw przygotowania utworzenia Wydziału Teologicznego UŚ, będąc zarazem jej członkiem i sekretarzem. Był też redaktorem i autorem pierwszego rocznika Informatora Wydziału Teologicznego na rok akademicki 2001/2002.

ZAINTERESOWANIA NAUKOWE

Od samego początku aktywności naukowej i dydaktycznej ks. prof. Józef Krętosz ukierunkował swoje zainteresowania na problematykę kultury łacińskiej i Kościoła katolickiego na wschodnich kresach historycznej Polski. Jest wybitnym znawcą relacji historycznych między wspólnotami chrześcijańskimi (katolicy, grekokatolicy, Ormianie, prawosławni) na wschodzie Europy. Wiele miejsca w swoich publikacjach Książd Profesor poświęcił historii archidiecezji lwowskiej i samego miasta Lwów. Dzięki jego pracy naukowej wiele faktów z przeszłości Kościoła na wschodzie Europy, zwłaszcza z XIX i XX wieku (na byłych terenach ZSRR) zyskało pogłębioną analizę historyczną. Jako naukowiec i ekspert wspomnianej problematyki angażował się również w polemikę na łamach prasy zachodniej (wiedeński „Die Presse”).

Za swoją pracę na polu krzewienia nauki ks. prof. Józef Krętosz był trzykrotnie nagradzany: 20 września 2007 roku – Srebrnym Krzyżem Zasługi wręczonym przez Prezydenta RP prof. Lecha Kaczyńskiego; 1 października 2007 roku – nagrodą indywidualną I stopnia Rektora Uniwersytetu Śląskiego; 23 czerwca 2008 roku – Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Materiały źródłowe:

Archiwum prywatne ks. prof. Józefa Krętosza

<http://www.wtl.us.edu.pl>

<http://www.encyklo.pl>

Weronika Pawłowicz

Biblioteka Śląska

BIBLIOGRAFIA PUBLIKACJI KS. JÓZEFA KRĘTOSZA

Zestawienie obejmuje publikacje zarówno naukowe, jak i popularne, autorstwa ks. Józefa Krętosa, przez niego opracowane i przygotowane pod jego redakcją. Tytuły prac ujęto w układzie chronologicznym. W ramach roku podano najpierw – w układzie alfabetycznym – publikacje zwarte, artykuły i biogramy, następnie recenzje (poprzedzone skrótem *Rec.*) oraz prace redakcyjne (po skrócie *Red.*).

Wykaz skrótów:

ang.	angielski
bibliogr.	bibliografia
fot.	fotografie
fr.	francuski
inf.	informacja
jęz.	język
ks.	ksiądz
nauk.	naukowe
niem.	niemiecki
nr	numer
oprac.	opracowanie, opracował
pol.	polski
poz.	pozycja
red.	redakcja
rec.	recenzja
s./ss.	strony
skł.	składane
streszcz.	streszczenie

t.	tom
tab.	tabele
tabl.	tablice
ukr.	ukraiński
wł.	włoski

1978

1. *Parafia i kościół w Bronowie w latach 1877–1939*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 11 (1978), s. 233–263, streszcz. w jęz. niem.

1983

2. *Bibliografia prac magisterskich powstałych w Studium Pastoralnym w Katowicach*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 16 (1983), s. 259–262.
3. *Sieć parafialna Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego do 1772 roku*, „Studia Lubaczoviensia” 1 (1983), s. 82–111, tab., bibliogr., streszcz. w jęz. niem.

1984

4. *Organizacja parafialna Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego a sieć parafii grekokatolickich i ormiańskich działających w obrębie jej terytorium (w XIX w. do 1918 roku)*, „Studia Lubaczoviensia” 2 (1984), s. 23–40, tab.

1985

5. *Wschodnie chrześcijaństwo na terenie Rzeczypospolitej*, Katowice, WSSD, 1985, ss. 14 (podręcznik opracowany dla studentów WSSD w nakł. 250 egz.)
6. *Wybrane zagadnienia z historii organizacji Kościoła w Polsce*, Katowice, WSSD, 1985, ss. 14 (podręcznik opracowany dla studentów WSSD w nakł. 250 egz.)

1986

7. *Katalog diecezji katowickiej*, oprac. Józef Krętosz, Jerzy Myszor, Józef Pawliczek, Wiktor Skworc, Katowice, Kuria Diecezjalna, 1986, ss. 662, [2], fot.
8. *Organizacja Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986, ss. 364, [3] k. skł., mapy, tab., bibliogr., streszcz. w jęz. niem., ang. („Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego” 78).

Rec.: Wyczawski Hieronim E., *O dysertacji doktorskiej ks. Józefa Krętosza*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 7 (1989), s. 251–263.

Rec.: Budzyński Zdzisław, *Uwagi krytyczne do studium o sieci parafialnej w archidiecezji lwowskiej obrz. lac. do r. 1772*, „Nasza Przeszość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 67 (1987), s. 249–263.

Rec.: Flaga Jerzy, „Revue d’Histoire Ecclésiastique” 85,2 (1990), p. 609–611.

9. *Wspomnienia księdza doktora Emila Szramka o księdzu proboszczu Janie Kubocie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29/30 (1986–87), s. 301–312.

1987

10. *Refleksje nad siecią parafialną archidiecezji lwowskiej do 1772 r. (w odpowiedzi Zdzisławowi Budzyńskiemu)*, „Nasza Przeszość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 67 (1987), s. 265–269, tab.

1990

11. *Pogrzeb Aleksandra Fredry jako znak pokoju i pojednania*, „Gość Niedzielny” 67,44 (1990), s. 3.

12. *Święta we Lwowie*, „Gość Niedzielny” 67,3 (1990), s. 3.

13. *Wielkanoc we Lwowie*, „Gość Niedzielny” 67,21 (1990), s. 4, 5.

14. *Z listów od katolików lwowskich*, „Przegląd Katolicki” 78,18 (1990), s. 4.

1991

15. *Duchowieństwo parafialne w józefińskim systemie polityki kościelnej cesarzy austriackich (1780–1790)*, „Roczniki Teologiczne” 38/39, 4 (1991/1992), s. 87–102.

16. *Księża Michał Rękas i Jan Szurlej – sekretarze generalni Apostolstwa Chorych*, w: *Wszechnica Górnośląska*, t. 2, *Udział Lwowian w życiu społecznym Górnego Śląska*, red. Michał Lubina, Katowice–Opole–Cieszyn, Związek Górnośląski, 1991, s. 105–107.

17. *Ostrożnie z sądami*, „Dziennik Zachodni” 82 (1991) (26–28 IV).

1992

18. *Geografia Kościoła w Polsce*, „Mały Gość Niedzielny” 38,1 (1992), s. 16, 17, mapa.

1993

19. *Błogosławiony Jakub Strzemię OFM, arcybiskup halicki obrządku łacińskiego (27 VII 1391–20 X 1409) jako twórca łacińskiej organizacji kościelnej na Rusi*, „W Nurcie Franciszkańskim” 3 (1993), s. 115–120.
20. *Rękas Michał (1895–1964)*, w: *Słownik medycyny i farmacji Górnego Śląska*, t.1, *Biograficzny (A–Z)*, red. nauk. Alfred Puzio, Katowice, Śląska Akademia Medyczna. Biblioteka Główna, 1993, s. 227, 228.
21. *Szurlej Jan (1914–1982)*, w: *Słownik medycyny i farmacji Górnego Śląska*, t.1, *Biograficzny (A–Z)*, red. nauk. Alfred Puzio, Katowice, Śląska Akademia Medyczna. Biblioteka Główna, 1993, s. 261–263.
22. *Vorsicht mit Vorurteilen. Kirchenbesuch als Nationalverrat*, „Die Presse” (Wien), 23 X 1993.

1994

23. *Czy tak wolno. Kuriozalny podręcznik*, „Słowo. Dziennik Katolicki” 20 (1994), (18–30 I).
24. *Studium Pastoralne dla księży (1971–1995)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 27/28 (1994/1995), s. 279–290.
25. *Wychowanie młodzieży w programie PZPR*, „Chrześcijanin w Świecie” 1 (1994), s. 34–42 [tyt. w spisie treści: *Rodzina i młodzież w programie partii komunistycznych*].
26. Rec.: *O. Panas Kost*, „*Istorija Ukrainskoi Cerkvi*”, Lviv 1992, ss. 159, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 27/28 (1994/1995), s. 485–487.

1995

27. *Śp. ks. Alojzy Mazur (1948–1995)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,11 (1995), poz. 101, s. 511–513, fot.
27. *Śp. ks. Franciszek Mokros (1912–1995)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,11 (1995), poz. 97, s. 501–503.
29. *Śp. ks. Franciszek Sałuża (1926–1995)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,11 (1995), poz. 100, s. 509, 510, fot.
30. *Śp. ks. Franciszek Skaźnik (1948–1995) (diecezja Freiburg)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,11 (1995), s. 498–500.

31. *Śp. ks. Jan Szweda (1914–1995)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,5 (1995), poz. 52, s. 260–262, fot.
32. *Śp. ks. Juliusz Walenty Pustelnik (1911–1995)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,5 (1995), poz. 51, s. 258–260, fot.
33. *Śp. ks. Longin Kazimierz Skrobol (1926–1995)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,11 (1995), poz. 99, s. 506–508, fot.
34. *Śp. ks. Norbert Sklarek (1931–1995)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,5 (1995), poz. 53, s. 263–265, fot.
35. *Śp. ks. Stanisław Płaza (1936–1995)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,11 (1995), poz. 98, s. 504, 505, fot.
36. *Śp. ks. Walerian Tomasz Szendzielorz (1934–1995)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,5 (1995), poz. 50, s. 255–257, fot.
37. *Śp. ks. Zbigniew Mieczysław Gamża (1939–1995)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 63,4 (1995), poz. 38, s. 209–211, fot.

1996

38. *Archidiecezja Lwowska obrządku łacińskiego w okresie józefinizmu (1772–1815)*, Katowice, Księgarnia św. Jacka, 1996, ss. 366, mapy, tab., bibliogr., indeksy, streszcz. w jęz. ang., niem., fr.
- Rec.: Pisarek Stanisław, *O Ślązaku, który pokochał Lwów*, „Gość Niedzielny” 70,5 (1997), s. 26.
- Rec.: „Cracovia Leopoldis” 3 (1997), s. 52, 53.
- Rec.: Balicki Szczepan, *Józefinizm w archidiecezji lwowskiej (1772–1815)*, „Życie i Myśl” 46,1 (1998), s. 94–98.
- Rec.: Tymosz Stanisław, „Roczniki Nauk Prawnych” 9,2 (1999), s. 167–169.
39. *Józefiński proces budowy Kościoła państwowego na terenie monarchii habsburskiej w okresie rządów cesarza Józefa II (1780–1790)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 41–67, streszcz. w jęz. niem.
40. *Śp. ks. Alfred Prochasek (1930–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 64,11 (1996), poz. 135, s. 568–570, fot.
41. *Śp. ks. Alojzy Szulc (1922–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 64,11 (1996), poz. 136, s. 570–572, fot.

42. *Śp. ks. Antoni Szymon Pohl (1937–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 64,11 (1996), poz. 134, s. 565–567, fot.
43. *Śp. ks. bp Czesław Domin (1929–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 64,12 (1996), poz. 152, s. 641–647, fot.
44. *Śp. ks. Henryk Głuch (1936–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 64,11 (1996), poz. 130, s. 555–557, fot.
45. *Śp. ks. Henryk Ścierski (1929–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 64,11 (1996), poz. 131, s. 558–560, fot.
46. *Śp. ks. Jan Kobylnicki (1908–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 64,11 (1996), poz. 137, s. 572–575, fot.
47. *Śp. ks. Lucjan Wawrzyńczyk (1932–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 64,11 (1996), poz. 132, s. 560–562, fot.
48. *Śp. ks. Paweł Bekiesz (1919–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 64,11 (1996), poz. 129, s. 553–555, fot.
49. *Śp. ks. Szczepan Wróbel (1925–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 64,11 (1996), poz. 133, s. 563–565, fot.
50. *Śp. Ojciec Rafał Kiernicki – legenda katolickiego Lwowa*, „Gość Niedzielny” 74,1 (1996), s. 15.
51. *Unia Brzeska po czterech stuleciach. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe na KUL (20–21 IX 1995 r.)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 317–322.
52. Rec.: *Michał Piela SDS, Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924, Lublin 1994, ss. 360*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 427, 428.
53. Rec.: *Ks. Teofil Skalski, Terror i cierpienie, Kościół katolicki na Ukrainie 1900–1932. Wspomnienia, wyd. ks. Józef Wołczański, Lublin–Rzym–Lwów 1995, ss. 504*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 429–433.

1997

54. *Ojczye przebacz im, bo nie wiedzą co czynią*, „Gość Niedzielny” 70,25 (1997), dod. „Gliwicki Gość Niedzielny” nr 25/269, s. 20, fot.
55. *Śp. ks. Alojzy Wilkoszyński (1929–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,11 (1997), poz. 130, s. 571–573, fot.

56. *Śp. ks. Antoni Wincenty Godziek (1910–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,12 (1997), poz. 141, s. 623–626.
57. *Śp. ks. Bogusław Bertram Ochwał (1928–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,12 (1997), poz. 142, s. 626–629, fot.
58. *Śp. ks. dr Józef Liszka (1930–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,11 (1997), poz. 124, s. 552–556, fot.
59. *Śp. ks. Florian Starosta (1929–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,11 (1997), poz. 128, s. 564–567, fot.
60. *Śp. ks. Henryk Joško (1947–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,11 (1997), poz. 123, s. 549–552, fot.
61. *Śp. ks. Ignacy Rembowski (1905–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,11 (1997), poz. 127, s. 562–564, fot.
62. *Śp. ks. Jerzy Strzyż (1932–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,11 (1997), 129, s. 567–571, fot.
63. *Śp. ks. Józef Garus (1912–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,11 (1997), poz. 121, s. 544–546, fot.
64. *Śp. ks. Kajetan Święcki (1970–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,4 (1997), poz. 45, s. 223, 224, fot.
65. *Śp. ks. Leon Roter (1924–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,4 (1997), poz. 44, s. 220–222, fot.
66. *Śp. ks. Mieczysław Jesionek (1909–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,11 (1997), poz. 122, s. 547–549, fot.
67. *Śp. ks. Paweł Bednorz (1936–1996)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,4 (1997), poz. 46, s. 225–227, fot.
68. *Śp. ks. Włodzimierz Pielesz (1928–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,11 (1997), poz. 126, s. 559–561, fot.
69. *Śp. ks. Zygmunt Perdyła (1933–1997)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 65,11 (1997), poz. 125, s. 556–558, fot.
70. *Źródła do badań nad religijnością wiernych w okresie po II wojnie światowej pochodzące z parafialnych archiwów*, „Folia Historica Cracoviensia” 4–5 (1997–1998), s. 331–339.

1998

71. *Józefińskie założenia wychowania seminaryjnego w zaborze austriackim do połowy XIX w.*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 31 (1998), s. 5–15, streszcz. w jęz. niem.
72. *Prymas Polski August Hlond – twórca polskiej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych po II wojnie Światowej*, w: *Ksiądz Kardynał dr August Hlond Prymas Polski. Działalność i dzieła. Materiały posesyjne*, Katowice, Wszechnica Górnośląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1998, s. 63–77, il.
73. *Śp. ks. infułat Marian Strojny (20 XI 1906–8 VIII 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 143, s. 589–592.
74. *Śp. ksiądz Albert Szupik (23 VIII 1945–23 X 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,12 (1998), poz. 162, s. 629, 630, fot.
75. *Śp. ksiądz Alfred Grabiec (1 X 1937–6 V 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 140, s. 581, 582, fot.
76. *Śp. ksiądz Alojzy Diskau (18 VI 1947–5 IX 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 144, s. 592, 593, fot.
77. *Śp. ksiądz Alojzy Raszka (14 IV 1917–18 XII 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,12 (1998), poz. 167, s. 640–642, fot.
78. *Śp. ksiądz Bolesław Szyszka (19 VIII 1938–22 II 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 137, s. 573–575, fot.
79. *Śp. ksiądz Bronisław Aureliusz Krasek (17 V 1958–22 I 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 135, s. 568–570, fot.
80. *Śp. ksiądz doktor Stanisław Musiał (18 VI 1933–22 I 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 136, s. 570–572, fot.
81. *Śp. ksiądz Gerard Wengierek (16 VII 1930–28 IX 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,12 (1998), poz. 160, s. 623–626, fot.
82. *Śp. ksiądz Henryk Stegman (12 II 1950–4 XII 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,12 (1998), poz. 166, s. 637–640, fot.
83. *Śp. ksiądz kanonik Franciszek Klimosz (31 III 1932–14 IX 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 145, s. 594–597, fot.
84. *Śp. ksiądz kanonik Leopold Pietroszek (29 X 1913–7 VIII 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 142, s. 585–589, fot.

85. *Śp. ksiądz kanonik Wilhelm Kopiec (26 I 1917–7 X 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,12 (1998), poz. 161, s. 626–628, fot.
86. *Śp. ksiądz Marian Adam Patyk (22 I 1953–22 IX 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 146, s. 597, 598, fot.
87. *Śp. ksiądz Oswald Niedziela (28 VI 1914–3 VIII 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 141, s. 583–585, fot.
88. *Śp. ksiądz Paweł Gelny (27 V 1935–19 IV 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 139, s. 578–580, fot.
89. *Śp. ksiądz prałat Franciszek Grudniok (12 IX 1920–17 IV 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,11 (1998), poz. 138, s. 575–578, fot.
90. *Śp. ksiądz Stanisław Budniok (5 X 1937–27 X 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,12 (1998), poz. 163, s. 631–633, fot.
91. *Śp. ksiądz Zygfryd Aleksa (4 XII 1936–2 XI 1998)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 66,12 (1998), poz. 164, s. 633, 634, fot.
92. *Udział biskupów wrocławskich w ratowaniu katolickiej i narodowej tożsamości ludności autochtonicznej Górnego Śląska w I połowie XIX w.*, w: *Religijne inspiracje kultury na Górnym Śląsku*, red. nauk. Wojciech Świątkiewicz, Janusz Wycisło, Katowice, Societas Scientiis Favendis Silesiae Superioris – Instytut Górnos Śląski, 1998, s. 149–159.

1999

93. *75 lat katowickiej prowincji Sióstr św. Jadwigi (1924–1999)*, oprac. ks. Józef Krętosz, Katowice, Dom Prowincjalny Sióstr św. Jadwigi, 1999, ss. 43, [1], fot. kolor.
94. *100 lat służby Sióstr św. Jadwigi kościołowi ubogich w Katowicach Załężu 1899–1999*, oprac. ks. Józef Krętosz. Katowice, [s.n., 1999], ss. 12, fot. [w tym kolor.].
95. *Patron naszej ulicy. 50. rocznica śmierci Kardynała Augusta Hlonda (1881–1948)*, „Tyski Magazyn Kulturalny” 3,1 (1999), s. 16–18, portr.
96. *Śp. ks. Alfred Blaucik (1928–16 V 1999)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 67,11 (1999), poz. 116, s. 551, 552, fot.
97. *Śp. ks. Alojzy Ostrowski (1933–9 IX 1999)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 67,11 (1999), poz. 119, s. 558, 559, fot.

98. *Śp. ks. Eryk Kempa (1915–14 IV 1999)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 67,11 (1999), poz. 112, s. 540–542, fot.
99. *Śp. ks. Paweł Kasza (1937–6 IX 1999)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 67,11 (1999), poz. 118, s. 556–558, fot.
100. *Śp. ks. płk. Maksymilian Goszyc (1915–20 III 1999)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 67,11 (1999), poz. 111, s. 537–539, fot.
101. *Śp. ks. Stefan Mikołajek (1931–14 V 1999)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 67,11 (1999), poz. 115, s. 549, 550, fot.
102. *Śp. ks. Wilhelm Wrona (1914–18 IV 1999)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 67,11 (1999), poz. 113, s. 542–544, fot.
103. *Śp. ksiądz dziekan Henryk Markwica (1942–1999)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 67,11 (1999), poz. 110, s. 532–537, fot.
104. *Śp. ksiądz dziekan Henryk Markwica (1942–1999)*, „Zeszyty Chorzowskie” 3 (1999), s. 494–497.
105. *Śp. ksiądz kanonik Arkadiusz Miś (1930–27 VII 1999)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 67,11 (1999), poz. 117, s. 552–556, fot.
106. *Śp. ksiądz prałat Konrad Lubos (1912–10 V 1999)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 67,11 (1999), poz. 114, s. 544–548, fot.

2000

107. *75 lat służby Sióstr św. Jadwigi w Pielgrzymowicach najbardziej potrzebującym*, oprac. ks. Józef Krętosz, Pielgrzymowice, Dom Sióstr św. Jadwigi w Pielgrzymowicach, Kuria Metropolitalna w Katowicach, 2000, ss. 24, fot. kolor.
108. *Katowice*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, *Język–Kino*, red. nac. Andrzej Szostek i in., Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000, kol. 1227–1230.
109. *Katowicka Archidiecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, *Język–Kino*, red. nac. Andrzej Szostek i in., Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000, kol. 1230, 1231.
110. *Katowicka Diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, *Język–Kino*, red. nac. Andrzej Szostek i in., Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2000, kol. 1231–1233.

111. *Przeszłość Bronowa i parafii oraz jej duchowa spuścizna*, Czechowice-Dziedzice–Bronów, Towarzystwo Przyjaciół Czechowic-Dziedzic, 1999–2000, ss. 162, fot. (w tym kolor.), tab., bibliogr.
112. *Śp. ks. Alojzy Majnusz (8 I 1935–21 XI 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,12 (2000), poz. 141, s. 591–593, fot.
113. *Śp. ks. Bronisław Kuczera (28 V 1924–17 VII 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 119, s. 516–518, fot.
114. *Śp. ks. dr Andrzej Mozgol (27 IX 1962–9 VIII 2000 r.)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 120, s. 518–520, fot.
115. *Śp. ks. dr Marian Zielniok (10 II 1930–22 III 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 115, s. 507–511, fot.
116. *Śp. ks. Golasz Stanisław (1 VII 1932–13 II 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,12 (2000), poz. 138, s. 586, 587, fot.
117. *Śp. ks. Henryk Groborz (24 XII 1951–28 I 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 114, s. 506, 507, fot.
118. *Śp. ks. infułat dr Eugeniusz Szczotok (7 XI 1935–17 XII 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,12 (2000), poz. 143, s. 594–597, fot.
119. *Śp. ks. Ireneusz Skóra (23 II 1972–20 IX 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 122, s. 524, 525, fot.
120. *Śp. ks. Józef Kaul (8 X 1943–27 I 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 113, s. 504, 505, fot.
121. *Śp. ks. kanonik Alojzy Tomecki (19 XI 1911–26 IX 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 123, s. 526, 527, fot.
122. *Śp. ks. kanonik Franciszek Strzódka (30 XI 1915–19 VIII 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 121, s. 521–523, fot.
123. *Śp. ks. kanonik Józef Bołda (15 II 1912–10 III 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,12 (2000), poz. 139, s. 587–589, fot.
124. *Śp. ks. Marek Targiel (22 XI 1967–26 VI 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 116, s. 511–513, fot.
125. *Śp. ks. Ryszard Robert Kirstein (9 II 1921–29 VI 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 117, s. 513, 514, fot.
126. *Śp. ks. Tomasz Wuwer (2 II 1969–31 X 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,12 (2000), poz. 140, s. 589–591, fot.

127. *Śp. ks. Walenty Nogły (26 XI 1938–23 XI 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,12 (2000), poz. 142, s. 593, 594, fot.
128. *Śp. ks. Wojciech Wrana (16 X 1973–15 VII 2000)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 68,11 (2000), poz. 118, s. 514–516, fot.
129. Red.: *Spuścizna duchowa przeszłości Bronowa. Materiały posesyjne z okazji 100-lecia powstania (13 maja 2000 r.)*, red. nauk. ks. Józef Krętosz, Czechowice-Dziedzice–Bronów, Towarzystwo Przyjaciół Czechowic-Dziedzic, 2000, ss. 62, fot. kolor.

2001

130. *Geneza józefińskiej polityki kościelnej cesarza Józefa II w monarchii habsburskiej (1780–1790)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 292–303.
131. *Śp. ks. Henryk Tomczak (16 IV 1938–13 III 2001)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 69,5 (2001), poz. 47, s. 270–274, fot.
132. *Śp. ks. pralat Jan Rzepka (21 II 1913–20 III 2001)*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 69,5 (2001), poz. 48, s. 274–276, fot.

2002

133. *Die Katholische Kirche in den polnischen Landen angesichts der nationalen und sozialen Problematik im 19. Jahrhundert*, „Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahreszeitschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft” 15,1 (2002), s. 51–62.
134. *Kolenda Gabriel abp*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, *Kinszasa–Krzymuska*, red. nac. Andrzej Szostek i in., Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002, kol. 344.
135. *Koryciński Wojciech abp*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, *Kinszasa–Krzymuska*, red. nac. Andrzej Szostek i in., Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002, kol. 908, 909.
136. *Teologia w Katowicach. Na drodze do powstania na Uniwersytecie Śląskim Wydziału Teologii*, w: *Katowice w 136. rocznicę uzyskania praw miejskich*, red. nauk. Antoni Barciak, Katowice, Societas Scientiis Favendis Silesiae Superioris – Instytut Górnośląski, Urząd Miasta Katowice, Muzeum Historii Katowic, 2002, s. 313–323, streszcz. w jęz. niem.
137. Rec.: *Adam Kubasik, Arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego wizja ukraińskiego narodu, państwa i Cerkwi, Lwów–Kraków, Wydawnictwo bł. Jakuba*

Strzeżę Archidiecezji Lwowskiej ob. lac. 1999, 207 s., il., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 35,1 (2002), s. 200–203.

138. Rec.: *Włodzimierz Osadczy, Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863 r. Z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej, Lublin (Redakcja Wydawnictw KUL) 1999, 244 s., il., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 35,1 (2002), s. 203–206.*
139. Red.: *Informator Wydziału Teologicznego na rok akademicki 2001/2002*, oprac. red. ks. Józef Krętosz, Katowice, Uniwersytet Śląski, Kuria Arcybiskupia, 2002, ss. 179, [1], tab.

2003

140. *Inicjatywy duszpasterskie arcybiskupów lwowskich obrządku łacińskiego (1900–1939)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36,1 (2003), s. 196–216, streszcz. w jęz. niem.
141. *Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz O. Rafał Kiernicki OFM Conv w latach 1948–1991*, Katowice, Księgarnia św. Jacka, 2003, ss. 243, fot., tab., bibliogr., indeksy, streszcz. w jęz. niem., wł., ukr. („Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 11).
- Rec.: Symeon Józef Barcik, „W Nurcie Franciszkańskim” 12 (2003), s. 379–381.
- Rec.: Józef Wołczański, „Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura” 4 (2005), s. 265–278.
142. *Kopiec Wilhelm (1917–1998), kapłan diecezji katowickiej*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 2, praca zbiorowa pod red. nauk. Jerzego Myszora przy współudziale Jacka Żurka, Warszawa, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, 2003, s. 134, 135, fot., bibliogr.
143. *Nadzwyczajne duszpasterstwo w parafii św. Piotra i Pawła w Katowicach (1902–2002)*, w: *Wkład Kościołów i Zakonu Franciszkanów w kulturę Katowic*, red. nauk. Antoni Barciak, Katowice, Societas Scientiis Favendis Silesiae Superioris – Instytut Górnośląski, Urząd Miasta Katowice, Muzeum Historii Katowic, 2003, s. 112–118, bibliogr., streszcz. w jęz. niem. [Tyt. okł.: *Katowice w 137. rocznicę uzyskania praw miejskich*].
144. *Olek Józef (1922–1989), kapłan archidiecezji krakowskiej*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 2, praca zbiorowa pod red. nauk. Jerzego Myszora przy współudziale Jacka Żurka,

- Warszawa, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, 2003, s. 205–207, fot., bibliogr.
145. *Relacje Kościół–naród na terenie Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego*, w: *Naród i państwo w myśli społecznej Kościoła*, red. nauk. G. Noszczyk, Katowice, Sosnowiec, Instytut Akcji Katolickiej Diecezji Sosnowieckiej, 2003, s. 82–109.
146. Rec.: *Roman Dzwonkowski SAC, Oleg Gorbaniuk, Julia Gorbaniuk, Postawy katolików obrządku łacińskiego na Ukrainie wobec języka polskiego*, *Lublin 2001*, 231 s., 61 rys. i wykresów, 5 tab., 10 załączników, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 36,2 (2003), s. 553–556.
147. Rec.: *Józef Wolczański, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie 1918–1939*, *Kraków 2002*, 676 s., 103 ilustracji, 69 tab., „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 36,2 (2003), s. 556–558.

2004

148. *Błogosławiony Józef Bilczewski arcybiskup metropolita lwowski obrządku łacińskiego. Sesja naukowa na Uniwersytecie Jagiellońskim, Kraków 4–5 VI 2002 r., Kraków 2003*, („*Studia do Dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*” 16), ss. 234, 11 fot., „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 37,2 (2004), s. 305–308.
149. *Duchowieństwo archidiecezji lwowskiej na terenie diecezji katowickiej po 1945 r.*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 37,2 (2004), s. 200–216, streszcz. w jęz. wł.
150. *Katowice na drodze exodusu duchowieństwa lwowskiego na „Ziemie Zachodnie” w 1945 r.*, w: *Vobis Episcopus Vobiscum Christianus. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi w dwudziestolecie posługi biskupiej w archidiecezji katowickiej oraz w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. nauk. Wincenty Myszor, Artur Malina, Katowice, Księgarnia św. Jacka, 2004, s. 47–58, streszcz. w jęz. wł. (na s. 375).
151. *Komitet Rzymskokatolickiej Katedry we Lwowie. Posiedzenia Organu Wykonawczego i Komisji Rewizyjnej Komitetu katedry 1965–1991*, oprac., wstęp, przypisy i wybór aneksów Józef Krętosz, Katowice, Wydawnictwo Emmanuel, 2004, ss. 137, tab., aneksy, indeks („*Biblioteka Teologiczna Wydziału Teologicznego. Uniwersytet Śląski w Katowicach*” 4).
152. *Narodowościowy i wyznaniowy kontekst duszpasterstwa katolickiego na Śląsku Cieszyńskim w II połowie XIX w.*, w: *Dwa płuca – jedno serce. Wartości duchowe w zjednoczonej Europie*, red. nauk. Leszek Szewczyk,

- Marek Łuczak, Katowice–Piekary Śląskie–Tarnów, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 2004, s. 72–90, tab., streszcz. w jęz. pol. i niem.
153. *Ostatnie lata budowy katowickiej katedry i jej poświęcenie*, „Z tej ziemi. Śląski Kalendarz Katolicki na rok 2005”, s. 45–48, fot.
154. *Spoleczne i polityczne uwarunkowania duszpasterstwa katolickiego na Śląsku Cieszyńskim*, w: *Kształtowanie tożsamości religijnej i kulturowej na Śląsku Cieszyńskim w latach działalności Księżęco-Biskupiego Wikariatu Generalnego Księstwa Cieszyńskiego (1770–1925)*, praca zbiorowa pod red. ks. Józefa Budniaka i ks. Karola Mozora, Cieszyn, Uniwersytet Śląski. Filia w Cieszynie, 2004, s. 101–109.
155. Rec.: *Bronisław Czaplicki, Ks. Konstanty Budkiewicz (1867–1923) – życie i działalność, Katowice 2004 (Biblioteka Teologiczna. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 2) tab., 239 s.*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37,1 (2004), s. 228–230.
156. Rec.: „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 2003, t. 2, *Uniwersytet w Białymstoku. Katedra Teologii Katolickiej*, 164 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37,2 (2004), s. 302–304.
157. Rec.: „*Studia Catholica Podoliae*”. *Szczoricznik Wiszczoj Duchownoj Seminarii Swiatogo Ducha Kamianec-Podilskoj Seminarii Diecezji Filia Ljateranskoho Uniwersitetu w Rimi, 2002, R.1, nr 1, 543 s.*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37,1 (2004), s. 226–228.
158. Rec.: *Gabriela Kreihs, Dobro ukryte w archiwach. Akcja dobroczynna Kościoła katolickiego w czasie kryzysu gospodarczego i politycznego w Polsce lat 1981–1990, Katowice, Księgarnia św. Jacka 2004, 294 s., 13 fotografii, 12 tab.*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37,2 (2004), s. 308–311.

2005

159. *Kościół rzymskokatolicki w historii Europy Środkowowschodniej XX w. (Refleksja na kanwie publikacji „Więksi i mniejsi prorocy Europy Środkowowschodniej XX wieku”)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 38,2 (2005), s. 471–482, streszcz. w jęz. wł.
160. *Księża ofiary zbrodni wojennych lat 1939–1945 na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego*, w: *Lista strat wśród duchowieństwa Metropolii Lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1945. Publikacja ku uczczeniu 60-tej rocznicy zakończenia II wojny światowej*, praca zbiorowa pod red. nauk. Józefa Krętosza i Marii Pawłowiczowej, Opole, Wydawnictwo Świętego Krzyża, 2005, s. 23–43.

161. *Kult eucharystyczny w archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego w okresie rządów arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1900–1923)*, w: *Eucharystia w życiu Kościoła*, red. Andrzej Żądło, Katowice, Księgarnia św. Jacka, 2005, s. 316–336 („Kościół w Trzecim Tysiącleciu” 4).
162. *Kult maryjny w archidiecezji lwowskiej w czasie rządów arcybiskupa bł. Józefa Bilczewskiego (1901–1923)*, w: *Matka Boża w ludzie Bożym*, red. Jan Górecki, Katowice, Księgarnia św. Jacka, 2005, s. 276–286, streszcz. w jęz. włoskim („Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 24).
163. *Martyrologium duchowieństwa metropolii lwowskiej w latach II wojny światowej*, w: *Lista strat wśród duchowieństwa Metropolii Lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1945. Publikacja ku uczczeniu 60-tej rocznicy zakończenia II wojny światowej*, praca zbiorowa pod red. nauk. Józefa Krętosza i Marii Pawłowiczowej, Opole, Wydawnictwo Świętego Krzyża, 2005, s. 7–22, tab.
164. *Polnischsprachige Historiographie aus dem XX Jh. der griechisch-katholischen Kirche in Polen*, w: *Europa Christlich gestalten. Hoffnung und Angst der Menschen in Europa als Herausforderung für die Soziallehre der Kirche. Festschrift für Prof. Dr. Lothar Roos zum Abschluss seines Wirkens an der Schlesischen Universität*, herausgegeben von Henryk Krzysteczko, Katowice, Uniwersytet Śląski w Katowicach. Wydział Teologiczny, 2005, s. 217–234, streszcz. w jęz. pol.
165. *Postawy narodowe duchowieństwa w wikariacie cieszyńskim w latach 1919–1921*, w: *Kościóły i związki wyznaniowe a konflikt polsko-niemiecki na Górnym Śląsku w latach 1919–1921*, praca zbiorowa pod red. Zbigniewa Kapały i Jerzego Myszora, Katowice, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego; Bytom, Muzeum Górnośląskie, 2005, s. 187–194; tab., streszcz. w jęz. niem.
166. *Sztuka odkrycia swego powołania. Do młodzieży*, „Biblioteka Kaznodziejska” 149,1 (2005), s. 61–64.
167. Rec.: „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura”, [red.] J. Walkusz, t. 3, Lublin 2004, 352 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 38,1 (2005), s. 267–270.
168. Red.: *Lista strat wśród duchowieństwa Metropolii Lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1945. Publikacja ku uczczeniu 60-tej rocznicy zakończenia II wojny światowej*, praca zbiorowa pod red. nauk. Józefa Krętosza i Marii Pawłowiczowej, Opole, Wydawnictwo Świętego Krzyża, 2005, ss. 74, [5], mapa, bibliogr.

Inf.: Hamryszczak Artur, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 85 (2006), s. 455, 456.

2006

169. Krętosz Józef, Maciejewski Waldemar, Grudniok Franciszek (1920–1998), duszpasterz archidiecezji katowickiej, teolog życia wewnętrznego, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1994–2003*, t. 9, az, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2006, s. 198, 199.
170. *Skarby z Otyni na Pokuciu i ich ewakuacja na Śląsk po zakończeniu II wojny światowej*, w: *Historia świadectwem czasów. Księdzu Profesorowi Markowi Tomaszowi Zahajkiewiczowi*, red. Włodzimierz Bielak, Stanisław Tylus, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2006, s. 313–333.
171. *Zielniok Marian (1930–2000)*, duszpasterz diecezji katowickiej, liturgista, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1994–2003*, t. 9, az, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2006, s. 750, 751.
172. Rec.: *Arcybiskup Józef Bilczewski, Listy pasterskie, odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, red. B. Poźniakowa, M. Biernacka, Lwów–Kraków, Wydawnictwo bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej ob. lac. 2005, 3 t.: 413 + 239 + 387 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39,2 (2006), s. 484–487.
173. Rec.: *Bernard Kołodziej TChr, Opieka duszpasterska nad wychodźcami polskimi do roku 1939*, Poznań 2003, 480 s. (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny, *Studia i Materiały nr 67*), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39,1 (2006), s. 219–223.
174. Rec.: *Ewa Kurek, Dzieci żydowskie w klasztorach. Udział żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939–1945*, Lublin, *Clio 2001*, 272 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39,1 (2006), s. 215–218.
175. Rec.: *Ks. Józef Wolczański, Eksterminacja narodu polskiego i Kościoła Rzymskokatolickiego przez ukraińskich nacjonalistów w Małopolsce Wschodniej w latach 1939–1945. Materiały źródłowe, cz. 1*, Kraków 2005, 590 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39,2 (2006), s. 487–492.

2007

176. *Bętkowski Franciszek (1881–1944)*, kapłan archidiecezji lwowskiej, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego ofiar II wojny*

- światowej 1939–1945*, red. Józef Krętosz, Maria Pawłowiczowa, Opole, Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, 2007, s. 30.
177. *Bialikiewicz Karol (1880–1939), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 31.
178. *Bieńko Piotr (1881–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 31.
179. *Biliński Władysław (1910–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 32.
180. *Bojarczak Jan (1905–1941), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 34.
181. *Bosak Marcin (1889–1941), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 34, 35.
182. *Chłopecki Romuald (1875–1939), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 39, 40.
183. *Chwastyk Michał (1896–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 43, 44.
184. *Ciąpała Jan (1906–1941), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 44.
185. *Czuba Błażej (1889–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 47, 48.
186. *Drzyzga Adam (1906–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 51, 52.
187. *Duszeńko Michał (1888–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 52, 53.
188. *Dymitrowski Jakub (1886–1941), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 54, 55.
189. *Dziamarski Marian (1900–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 55, 56.
190. *Dziuban Jan (1875–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 56.
191. *Faranowski Antoni (1889–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 57.

192. *Ferenc Mikołaj Ignacy (1894–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 58, 59.
193. *Frankl Stanisław (1903–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 61, 62.
194. *Gajdek Tadeusz (1909–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 63.
195. *Gąsiorek Stefan (1894–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 313.
196. *Gryźlak Antoni (1909–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 71, 72.
197. *Grzesiowski Józef (1891–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 73, 74.
198. *Gustkowicz Stanisław (1916–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 74, 75.
199. *Janas Józef (1919–1939), alumn z archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 77.
200. *Janiszewski Józef (1880–1940), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 78, 79.
201. *Jurasz Stefan (1879–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 80, 81.
202. *Kaczorowski Józef (1906–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 81, 82.
203. *Karczewicz Michał (1886–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 82.
204. *Kaściński Leopold (1873–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 82, 83.
205. *Klakla Władysław (1912–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 86.
206. *Kłonowski Marian (1905–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 87, 88.
207. *Komornicki Władysław (1911–1941), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 89.

-
208. *Kośmider Wojciech (1885–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 92, 93.
209. *Kraśnicki Andrzej (1895–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 95, 96.
210. *Krętosz Józef, Pawłowiczowa Maria, Peciak Ludwik (1889–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 111, 112.
211. *Krętosz Józef, Pawłowiczowa Maria, Perenc Stanisław (1889–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 112, 113.
212. *Krętosz Józef, Pawłowiczowa Maria, Szczurowski (Szczur) Bolesław (1913–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 145, 146.
213. *Krętosz Józef, Pawłowiczowa Maria, Tokarski Lucjan (1887–1941), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 156–158.
214. *Krętosz Józef, Pawłowiczowa Maria, Wstęp*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 9–21.
215. *Krętosz Józef, Rzeźniczek Barbara, Problemy współżycia ludności różnych kultur na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego w XIX w.*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 40,1 (2007), s. 169–178.
216. *Krzak Wilhelm (1904–1942), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 96, 97.
217. *Księgozbiory kościelne na terenie lwowskiej archidiecezji obrządku łacińskiego na przełomie XVIII/XIX w.*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 40,2 (2007), s. 405–421, tab., streszcz. w jęz. ang.
218. *Kucab Michał (1899–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 97.
219. *Kuszyński Jan (1915–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 97, 98.
220. *Kwiatkowski Stanisław (1880–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 98, 99.
221. *Linde Tadeusz (1882–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 100.

-
222. *Majka Bronisław (1913–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 102, 103.
223. *Mróz Bolesław (1912–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 105.
224. *Nowak Piotr (1883–1939), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 108, 109.
225. *Perucki Leon (1912–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 113, 114.
226. *Pikota Józef (1912–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 114.
227. *Pokiziak Władysław (1889–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 117.
228. *Procyk Karol (1876–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 118, 119.
229. *Puchała Walenty (1874–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 121.
230. *Rogowski Wojciech (1894–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 123, 124.
231. *Sarna Władysław (1907–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 126, 127.
233. *Siekierski Włodzimierz (1911–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 128, 129.
234. *Skrabalak Józef (1902–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 130, 131.
235. *Smacznik Józef (1896–1942), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 131, 132.
236. *Stroński Tadeusz (1899–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 135, 136.
237. *Stuglik Stefan (1906–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 136, 137.
238. *Suszczyński Józef (1909–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 137.

-
239. *Szarzewicz Franciszek (1895–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 138, 139.
240. *Szczepankiewicz Stanisław (1906–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 141, 142.
241. *Szklarczyk Wiktor (1879–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 147.
242. *Szkodziński Stanisław (1887–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 148.
243. *Tabaczkowski Edward (1872–1942), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 154, 155.
244. *Walniczek Jan (1879–1945), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 164.
245. *Węgrzyniak Izidor (1887–1942), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 165.
246. *Wieczorek Józef (1899–1941), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 167, 168.
247. *Wierzbowski Antoni (1905–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 168.
248. *Wilkoń (Wilkoński) Stanisław (1877–1941), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 168, 169.
249. *Wiszniewski Jan (1912–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 169, 170.
250. *Witek Jan (1887–1943), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 170.
251. *Wojciechowski Wojciech (1908–1933–1942), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 171.
252. *Żak Franciszek (1901–1942), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 176.
253. *Żygiel Władysław (1905–1944), kapłan archidiecezji lwowskiej*, w: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej...*, s. 177.
254. *Rec.: Oberschlesische Jahrbuch, hrsg. von Hans Ludwig Abmeier, Peter Chmiel, Nikolaus Gussone, Gerhard Kosellek, Horst Potzsch, Jozef G. Sten-*

zel, Waldemar Zylla, im Auftrag der Stiftung Haus Oberschlesien, Bd 16/17 (2000/2001), Palatina Verlag Heidelberg 339 s., ISBN 3-932608-52-1, ISSN 0930-6978; Bd 18/19 (2002/2003) Aschendorf Münster Verlag, 402 s., ISBN 3-402-02490-X, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1 (2007), s. 238–240.

255. Rec.: *Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944*, wyd. Maria Dębowska, Biały Dunajec–Lublin–Łuck–Ostróg, Ośrodek „Wołanie z Wołynia”, 2005 (Biblioteka „Wołania z Wołynia” t. 40), 221 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1 (2007), s. 235–238.

256. Red.: *Słownik biograficzny metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego ofiar II wojny światowej 1939–1945*, red. Józef Krętosz, Maria Pawłowiczowa, Opole, Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, 2007, ss. 427, XXIV s. tabl. fot., tab., bibliogr., indeksy.

Rec.: z., *Pamięć o zamęczonych duchownych*, „Gość Niedzielny” 85,23 (2008), dod. „Gość Opolski”, nr 23/848, s. VIII, fot.

Inf.: Kiper Daniel, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 89 (2008), s. 449.

2008

256. *Kult Matki Boskiej Częstochowskiej na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego w XX w.*, „Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura” 7 (2008), s. 137–152, tab., streszcz. w jęz. ang.

258. *Wschodnie katolickie obrządki w Polsce*, Katowice, Księgarnia św. Jacka, 2008, ss. 165, [1], aneksy, bibliogr., streszcz. w jęz. ang. („Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 42).

Rec.: Mikołajczuk Krzysztof, „Roczniki Nauk Prawnych” 18,2 (2008), s. 408–411.

2009

259. *Pokojowa „rewolucja” w ZSRR i rola, jaką w niej odegrał Jan Paweł II*, w: *Jan Paweł II – pasterz i pielgrzym*, red. Jan Górecki, Katowice, Uniwersytet Śląski, Studio NOA, 2009, s. 290–308.

260. „*Pomagał zmieniać przemocą ustrój Polski Ludowej*” (Księża niezłomni) „Nasz Dziennik” (wyd. 3), 143 (2009), s. 24.

Ks. Józef Olek (1922–1989).

261. *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*, red. nauk. Jerzy Myszor; współpraca Damian Bednarski i in., Katowice, Księgarnia św. Jacka, 2009. [Autorzy haseł m.in.: Antonów-Nitsche Irena, Banaszak Marian, Krętosz Józef i in. Biogramy nie są podpisane, ks. Krętosz współredagował 65 haseł].
262. *Uwięziony bez oskarżenia i wyroku* (Księża niezłomni), „Nasz Dziennik” (wyd. 3), 149 (2009), s. 23.
- Ks. Wilhelm Kopiec (1917–1998).
263. *Wielokulturowość duchowieństwa katolickiego diecezji katowickiej (1925–1992)*, w: *Historia vita memoriae. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Ludwikowi Piechowi*, red. Jan Bednarczyk, Kraków, Wydawnictwo Unum, 2009, s. 313–326, tab.
264. Rec.: *Artur Mezglewski, Szkolnictwo wyznaniowe w Polsce w latach 1944–1980. Studium historyczno-prawne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, ss. 432 + 9 aneksów, „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura” 8 (2009), s. 289–293; także [z niewielkimi zmianami]: „Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne” 42,1 (2009), s. 271–274.
265. Rec.: *Igor Halagida, Szpieg Watykanu. Kapłan greckokatolicki ks. Bazyli Hrynyk (1896–1977)*, Warszawa 2008, 283 s., aneksy tekstowe 421 s., aneksy fotografii 16 s., „Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne” 42,1 (2009), s. 267–270.
266. Rec.: *Kronika 2350 dni wojny i okupacji Lwowa, I IX 1939–5 II 1946*, zebrał G. Mazur, J. Skwara, J. Węgierski, Wydawnictwo Unia, 2007, ss. 647, „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura”, 8 (2009), s. 277–282; także [z niewielkimi zmianami]: „Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne” 42,1 (2009), s. 274–276.
267. Rec.: *Z.A.J. Peszkowski, S.Z.M. Zdrojewski, Katolicy duchowni w Gólgocie Wschodu, Od księdza Pomirskiego do ks. Niedzielska, Bernardinum, Pelplin–Warszawa–Łódź–Orchard Lake 2002*, ss. 1176 + 77 s. aneksów, „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura” 8 (2009), s. 283–288; także [z niewielkimi zmianami]: „Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne” 42,1 (2009), s. 263–267.

2010

268. *Wróblewski Witold, Ksiądz rzymskokatolicki na nieludzkiej ziemi radzieckiego łagru we wspomnieniach współwięźnia*, [oprac.] Józef Krętosz, „Roczniki Historii Kościoła” 57,2 (2010), s. 219–238.

269. *Ormianie polscy XIX i XX wieku i ich kościelna organizacja*, „Studia Pelplińskie” 42 (2010), wydanie specjalne, s. 215–239, tab.
270. *Z dziejów duszpasterstwa katolickiego w Odessie w XIX i XX w. Studium pastoralno-historyczne*, Opole, Studio IMPRESO, 2010, fot., tab., bibliogr, streszcz. w jęz. ang. W aneksie: *Księgozbiór ks. T. Hoppego SDB*.
- Inf.: Kiper Daniel, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 93 (2010), s. 362.

2011

271. *Bibliografia literatury życia kulturalnego, naukowego oraz narodowego Śląska Cieszyńskiego od XIX w. do I wojny światowej*, w: *Nobilissimo et bono magistro. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Infulata Profesora Bolesława Kumora*, red. Władysław Bochnak, Legnica, Biblioteka im. Jana Pawła II Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Legnickiej, 2011, s. 275–303 („Biblioteka Diecezji Legnickiej” 43).
272. Rec.: Ł.Z. Królikowski OFMConv., *Pamiętnik Sybiraka i tulacza*, wyd. Bratni Zew, Kraków 2008, 313 s. + 24 zdj.; *tenże, Skradzione dzieciństwo. Polskie dzieci na tulaczym szlaku 1939–1950*, wyd. Bratni Zew, Kraków 2008, 350 s. + 34 zdj. tab.; *Isfahan – miasto dzieci*, red. I. Beaupre-Stankiewicz i in., *Koło Wychowanków Szkół Polskich Isfahan i Liban*, Londyn 1988, 540 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,1 (2011), s. 295–297.

2012

273. *Likwidacja kadry naukowej Lwowa w lipcu 1941 roku*, w: *Niezwykła więź Kresów Wschodnich i Zachodnich. Wpływ lwowian na rozwój nauki i kultury na Górnym Śląsku po 1945 roku*, praca zbiorowa pod red. Krystyny Heskiej-Kwaśniewicz, Alicji Ratusznej i Ewy Żurawskiej, Katowice, Uniwersytet Śląski, Studio NOA, 2012, s. 13–21, bibliogr., streszcz. w jęz. niem. Wyd. 2: Katowice, Uniwersytet Śląski, Studio NOA, 2012, s. 13–21.
274. *Powstanie w 1412 r. metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego oraz jego historyczny i kulturowy kontekst*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 45,2 (2012), s. 316–330.
275. *Wkład ojca Rafała Kiernickiego OFMConv w polsko-ukraińskie pojednanie we Lwowie w drugiej połowie XX wieku*, w: *Ad Imaginem Tuam. Księga jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego*, t. 2, red. Waldemar Irek, Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny, 2012, s. 441–456.

Weronika Pawłowicz
Biblioteka Śląska

WYKAZ PRAC DYPLOMOWYCH NAPISANYCH POD KIERUNKIEM KSIĘDZA JÓZEFA KRĘTOSZA

PRACE DOKTORSKIE

1. Kreihs Gabriela, *Komisja Charytatywna Episkopatu Polski (1981–1990)*, Katowice 2003 (Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego).
2. Wróbel Danuta, *Biskupi katowiccy wobec problemów społecznych w diecezji w latach 1925–1939*, Katowice 2005, ss. 270 (Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego).

PRACE LICENCJACKIE

Studium Pastoralne w Katowicach. Punkt Konsultacyjny Studiów Zaocznych Akademii Teologii Katolickiej/Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (1971–2001)

1. Bębenek Zbigniew OFM, *Ojciec Euzebiusz Wieczorek OFM duszpasterz i działacz społeczny (1931–1964)*, Warszawa 2000, ss. 113.
2. Brzezinka Zdzisław, ks., *Życie i posługa kapłańska ks. dr. Bolesława Kominaka na terenie Diecezji Katowickiej w latach 1903–1945*, Warszawa 2000.

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego

1. Bzdyl Jerzy OMI, *Teologiczny wymiar procesji na Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (na podstawie księgi liturgicznej: komunია święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza mszą świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich)*, Katowice 2003, ss. 72.

2. Gwioździk Marek, *Kościół św. Wawrzyńca i jego funkcje duszpasterskie (Knurów 1599–Chorzów 1999)*, Katowice 2003, ss. 176.
3. Lisiecki Piotr, ks., *Duszpasterstwo i życie religijne w parafii świętego Bartłomeja w Bieruniu Starym w latach 1920–1989*, Katowice 2004, ss. 129, [2].
4. Rak Piotr, *Dzieje parafii św. Jana Chrzciciela w Hlučíně na terenie Republiki Czeskiej (1378–1996)*, Katowice 2004, ss. 108, [4].
5. Sitko Arkadiusz, *Zastosowanie pastoralne Czwartej Modlitwy Eucharystycznej*, Katowice 2005, ss. 65.
6. Zygmunt Jarosław, *Ignacy Buła – portret polskiego katolika na Śląsku (1886–1972)*, Katowice 2005, ss. 75.
7. Bracik Grzegorz, *Duszpasterstwo Rzymskokatolickie w Śląsko-Dąbrowskiej Chorągwi ZHP (1945–1948)*, Katowice 2006, ss. 60.
8. Kuźnik Bartłomiej, *Wpływ budowy kościoła na integrację wspólnoty parafialnej na przykładzie Parafii Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa w Katowicach (1989–2004)*, Katowice 2007, ss. 82, [2].
9. Malikowski Łukasz, ks. mgr, *Historia powstania parafii pw. Miłosierdzia Bożego w Jastrzębiu Zdroju (1983–1994)*, Katowice 2007, ss. 67.
10. Mulamuhič Rijad, *Rytierský Rád Křižovníků s červenou hvězdou v letech 1915–1958. Rycerski Zakon Krzyżowców z Czerwoną Gwiazdą w latach 1915–1958*, Katowice 2007, ss. 112 [tekst w jęz. czeskim, wstęp również po polsku].
11. Stolarski Tomasz, ks., *Dzieje duszpasterstwa w parafii Matki Bożej Częstochowskiej w Wilchwach (1952–2006)*, Katowice 2007, ss. 77, [1].
12. Truhlíková Marta, *Dzieje czeskiej prowincji Zgromadzenia Córek Bożej Miłości w latach 1928–1950*, Katowice 2007, ss. 141 [całość w jęz. czeskim, wstęp również po polsku].
13. Durczok Stanisław, ks., *Kult Matki Boskiej Pszowskiej*, Katowice 2008, ss. 107.
14. Kozłowski Krzysztof, *Rodzina w nauczaniu Piusa XII w czasie II wojny światowej (1939–1945)*, Katowice 2008, ss. 64.
15. Stawarz Łukasz, ks., *Parafialne źródła historyczne do dziejów duszpasterstwa w dekanacie Tychy Stare*, Katowice 2008, ss. 54.
16. Lapski Adam, *Bractwa i stowarzyszenia katolików świeckich w parafii Imienia Najświętszej Maryi Panny i św. Bartłomeja w Piekarach Śląskich (1922–1939)*, Katowice 2009, ss. 62, [15].
17. Matonóg Marcin, ks., *Powstanie i rozwój parafii pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej w Knurowie (1982–1986)*, Katowice 2009, ss. 71.
18. Łata Paweł, *Dzieje budowy i przestrzeń sakralna kościoła pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Piasku k. Pszczyny (1991–1997)*, Katowice 2010, ss. 71, [1].
19. Kuśka Tadeusz, „*Wielka Nowenna w Diecezji Katowickiej*”, Katowice 2010, ss. 57.

20. Kołodziej Bogdan, *Internetowe zasoby kaznodziejskie jako pomoc w przygotowaniu homilii niedzielnych*, Katowice 2010, ss. 127, [1].
21. Radkowski Tomasz, *Rekolekcje szkolne dla młodzieży w teorii i praktyce kaznodziejskiej w Polsce w latach 1992–2009*, Katowice 2010, ss. 77, [1].
22. Zoremba Patrycja, *Historia Duszpasterstwa Akademickiego w Rybniku (1963–2005)*, Katowice 2010, ss. 59, [1].
23. Chrzan Tomasz, ks., *Ks. Jan Skarbek – oświęcimski duszpasterz i społecznik (1926–1951)*, Katowice 2012, ss. 92.

PRACE MAGISTERSKIE

Papieska Akademia Teologiczna. Wydział Teologiczny. Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne, Katowice

1. Kopka Edward, *Dzieje parafii pod wezwaniem św. Jacka w Radoszowach (1922–1975)*, Katowice 1985, ss. 112, [IX].
2. Bajger Wiesław, *Sodaliczka Mariańska Pań i Panien pod wezwaniem Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej i bł. Andrzeja Boboli w Cieszynie w latach 1924–1949*, Katowice 1986, ss. 66.
3. Błotko Krzysztof, *Parafia i Sanktuarium Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Kończycach Małych (1910–1945)*, Katowice 1986, ss. 94, [VIII].
4. Graniczny Edward, *Historia parafii Matki Boskiej Królowej Różańca Świętego w Boronowie (1868–1939)*, Katowice 1986, ss. 75.
5. Kusze Grzegorz, *Duszpasterstwo w parafii św. Jadwigi w Chorzowie w okresie międzywojennym*, Katowice 1986, ss. 227.
6. Noras Andrzej, *Działalność duszpasterska o charakterze intelektualnym księdza doktora prałata Ludwika Orla*, Katowice 1986, ss. 77, [7].
7. Matoga Jerzy, *Dzieje kultu Najświętszego Serca Jezusowego w parafii pod wezwaniem św. Marii Magdaleny w Cieszynie do 1949 roku*, Katowice 1986, ss. 104.
8. Sitek Krzysztof, *Działalność ks. Ewalda Kasperczyka jako proboszcza i twórcy Sanktuarium Maryjnego w Turzy Śląskiej w latach 1947–1980*, Kraków 1986, ss. 90.
9. Sodzawiczny Zenon, *Duszpasterstwo w parafii św. Michała Archanioła w Ornontowicach od 1907 do 1960 roku*, Katowice 1986, ss. 72.
10. Zmełty Janusz, *Historia kultu św. Mikołaja w Pierścću*, Katowice 1986, ss. 137, [V].
11. Mozor Karol, *Kościół katolicki w dekanacie bielskim na tle pluralizmu religijnego regionu w okresie międzywojennym*, Katowice 1987, ss. 141.
12. Żelazny Mieczysław, *Akcja katolicka w Dekanacie Bielskim 1934–1949*, Katowice 1990, ss. 171.

13. Stolarczyk Mariusz, *Duchowieństwo Diecezji Katowickiej a Polskie Państwo Podziemne na Śląsku w czasie II wojny światowej*, Katowice 1992, ss. 101.
14. Pytel Piotr, *Dzieje duszpasterstwa w parafii pod wezwaniem świętego Klemensa w Łędzinach (1821–1939)*, Katowice 1997, ss. 169.
15. Gwioździk Marek, *Kościół św. Wawrzyńca w jego funkcje duszpasterskiej (Knurów 1599–Chorzów 1999)*, Katowice 2000, ss. 176.
16. Walichnowski Arseniusz Wasyl OFM, *Metropolita Jerzy Jaroszewski i jego wkład w autokefalię Kościoła Prawosławnego w Polsce (1921–1923)*, Kraków 2003, ss. 81.

Studium Pastoralne w Katowicach. Punkt Konsultacyjny Studiów Zaocznych Akademii Teologii Katolickiej (od 1999 Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie (1971–2001)

1. Laks Roman, ks., *Działalność misyjna ojca Brunona Wolnika TJ prefekta apostolskiego w Broken Hill (1926–1960)*, Warszawa–Katowice 1987, ss. 107.
2. Piesiur Józef, ks., *Życie religijne w parafii pszczyńskiej w latach 1922–1972*, Warszawa 1989, ss. 170
3. Pauly Klaudiusz, ks., *Duszpasterstwo i życie religijne w Kozłowej Górze w latach 1937–1987*, Warszawa 1992, ss. 76.
4. Kornek Bogdan, *Kościół rzymskokatolicki w Związku Radzieckim w relacjach podstawowych czasopism katolickich: Gość Niedzielny, Przewodnik Katolicki, Tygodnik Powszechny w latach 1956–1990*, Warszawa–Katowice 1997, ss. 296.
5. Urbańczyk Arkadiusz, ks., *Dzwony i ich religijne funkcje w kontekście ich dziejów w czasie wojen XX wieku na przykładzie parafii św. Jadwigi w Katowicach-Szopienicach*, Warszawa–Katowice, 1997, [1], k.100
6. Tatura Marian, ks., *Dzieje parafii NMP Królowej Polski w Czernicy w latach 1945–1995*, Warszawa 2001, k.73

Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wydział Teologiczny

1. Wróbel Danuta, *Polityczne uwarunkowania pracy duszpasterskiej ks. Konrada Szwedy (1939–1980)*, Lublin 1992, ss. 92.
2. Brzóska Zbigniew, *Praca duszpasterska ks. Józefa Kuczery w parafii pszczyńskiej (1941–1989)*, Lublin 1993, ss. 119, [1].
3. Majgier Ewa, *Duchowieństwo katolickie wobec powstań i plebiscytu na Górnym Śląsku (1919–1921)*, Lublin 1993, ss. 134.
4. Sarna Stanisław, *Stan wewnętrzny Cerkwi Prawosławnej w XVI w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim w kontekście związków ziem ruskich z Polską*, Lublin 1993, ss. 179.

5. Podstawa Gabriela, *Posługa kapłańska polskiego duchowieństwa rzymsko-katolickiego w oświęcimskim obozie zagłady (1940–1945)*, Lublin 1994, ss. 103.
6. Broll Gabriela, *Główne koncepcje duszpasterskie w nauczaniu biskupa Stanisława Adamskiego na tle sytuacji społecznej w diecezji katowickiej (1930–1939)*, Lublin 1994, ss. 184.
7. Rogalska Zuzanna, *Kult Matki Boskiej Pszowskiej od I połowy XVIII wieku do 1921 roku*, Lublin 1995, ss. 231.
8. Żur Marek, *Akcja Katolicka w dekanacie chorzowskim (1934–1939)*, Lublin 1995, ss. 84.
9. Kuczera Alicja, *Czasopisma parafialne w diecezji katowickiej (1925–1939)*, Lublin 1996, ss. 122.
10. Kurpanik Stella, *Katolicka działalność społeczna oraz kulturalno-oświatowa w Rybniku (1921–1939)*, Lublin 1996, ss. 106.
11. Przebindowska Janina, *Powstanie i rozwój parafii Podwyższenia Krzyża Świętego i świętego Huberta w Katowicach*, Lublin 1996, ss. 120.
12. Suder Maria Angela OSU, *Dzieje szkół ogólnokształcących Sióstr Urszulanek Unii Rzymskiej w Rybniku w latach 1945–1953*, Lublin 1996, ss. 192.
13. Kreihs Gabriela, *Posługa kapłańska ks. bpa Czesława Domina w Diecezji Katowickiej (1929–1970)*, Katowice 1997, ss. 85, [8].
14. Hibner Helena, *Historia kultu Matki Boskiej Pszowskiej (1921–1997)*, Lublin 1998, ss. 120, [25].
15. Skronid Łucja, *Księżęco-Biskupie Seminarium Duchowne w Widnawie (1899–1945)*, Lublin 1998, ss. 82, [13].
16. Wrzoł Iwona, *Działalność duszpasterska księdza Augustyna Machalicy proboszcza parafii pw. świętej Katarzyny i Opatrzności Bożej w Jastrzębiu Górnym (1932–1969)*, Katowice 1998, ss. 112.
17. Knosek Urszula, *Proces powstawania i rozwój parafii Matki Boskiej Częstochowskiej w Ochojcu w latach 1974–1991*, Lublin 1999, ss. 102.
18. Wypler Tomasz, *Duszpasterstwo parafialne w Dekanacie Chorzowskim w latach 1945–1960*, Lublin 1999, ss. 136.
19. Jakubczak Katarzyna, *Dzieje duszpasterstwa w Parafii św. Michała Archanioła w Krzyżowicach (1939–1976)*, Lublin 2000, ss. 105.
20. Jęczmionka Helena, *Dzieje parafii Ścięcia św. Jana Chrzcziciela w Rudzie Śląskiej Goduli (1871–1996)*, Lublin 2000, ss. 123.
21. Jołda Bogusława, *Dzieje Prowincji Katowickiej Sióstr Maryi Niepokalanej (1929–1989)*, Lublin 2000, ss. 117.
22. Kowalska Danuta, *Działalność duszpasterska księdza Józefa Kempnińskiego w parafii Świętego Antoniego Padewskiego w Chorzowie (1945–1984)*, Lublin 2000, ss. 113.
23. Milewska Jadwiga FMA, *Historia budowy kościoła katedralnego Chrystusa Króla w Katowicach w latach 1924–1955*, Lublin 2000, ss. 108.

24. Nowak Celestyna, *Biskupi Komitet Pomocy w Katowicach (1982–1989)*, Lublin 2000, ss. 166.
25. Pasierb Zuzanna, *Działalność Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej na terenie Diecezji Katowickiej w latach 1925–1992*, Lublin, Katowice 2000, ss. 127.
26. Płonka Maria, *Dzieje duszpasterstwa w parafii pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa w Piasku (1945–1997)*, Lublin 2000, ss. 119.
27. Ryguła Jolanta, *Dzieje parafii św. Antoniego Padewskiego w Zgoniu (1937–1997)*, Lublin 2000, ss. 161.
28. Skudlik Danuta, *Udział duchowieństwa rzymskokatolickiego połowy XIX wieku w odrodzeniu duchowym Górnego Śląska*, Katowice 2000, ss. 89.
29. Tryba Katarzyna, *Znaczenie pielgrzymek mężów i młodzieńców do Piekar Śląskich w kształtowaniu ich świadomości i postaw religijnych w czasach PRL (1967–1985)*, Katowice 2000, ss. 101.
30. Zielesny Wiesław, *Dzieje parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Niedobzycach (1925–1986)*, Lublin 2000, ss. 112.
31. Bula Katarzyna, *Powstanie i dzieje parafii Wniebowzięcia NMP w Kobiórze (1919–1999)*, Lublin 2001, ss. 130.
32. Jaworek Małgorzata, *Dzieje duszpasterstwa w parafii pod wezwaniem Ścięcia św. Jana Chrzciciela w Tychach (1958–1998)*, Lublin 2001, ss. 104.
33. Konior Barbara, *Dzieje duszpasterstwa w parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Skoczowie w okresie międzywojennym (1920–1939)*, Lublin 2001, ss. 79.
34. Munzendorf Roman, *Katolicka działalność dobroczynna Diecezji Katowickiej w latach 1925–1939*, Lublin 2001, ss. 102.
35. Pawlica Szymon, *Udział salwatorów w ewangelizacji Tanzanii (1955–1990)*, Katowice 2001, ss. 98, [4].
36. Rother Elżbieta, *Dzieje parafii św. Jana Nepomucena w Łagiewnikach Śląskich w latach 1896–1996*, Lublin 2001, ss. 183.
37. Sacharczuk Katarzyna, *Historia kultu Matki Boskiej Kodeńskiej w latach 1927–1998*, Katowice 2001, ss. 117.
38. Wierzoń Dariusz, *Dzieje parafii św. Anioła Stróża w Gorzycach (1945–2000)*, Lublin 2001, ss. 105, [7].
39. Witoszek Dariusz, *Kościół we Francji w okresie Wielkiej Rewolucji Francuskiej (1789–1802)*, Lublin 2001, ss. 65.
40. Cyroń Anna, *Dzieje parafii pw. MB Szkaplerznej w Imielinie*, Katowice 2002, ss. 148.
41. Gajdzik Teresa, *Katechizacja dzieci i młodzieży w diecezji katowickiej (1945–1990)*, Lublin 2002, ss. 102.
42. Mętel Elżbieta, *Kościół kataloński w okresie hiszpańskiej wojny domowej (1936–1939)*, Lublin 2002, ss. 85.

43. Polaczek Danuta, s., *Posługa sióstr elżbietanek w Szpitalu św. Elżbiety w Katowicach (1897–1997)*, Lublin 2002, ss. 100.
44. Pytel Elżbieta, *Świeccy w bractwach i organizacjach religijnych na terenie myślowickiego dekanatu*, Lublin 2002, ss. 107.
45. Gryzelko Renata, *Dzieje parafii Opatrzności Bożej w Ligocie k. Bielska (1925–1992)*, Lublin 2003, ss. 238.
46. Imach Marcin, *Misje Towarzystwa Jezusowego w Ameryce Południowej (XVI–XVIII w.)*, Lublin 2004, ss. 84.
47. Karkosz Albert, *Posługa duszpasterska ks. Józefa Grycmana w parafii Narodzenia św. Jana Chrzciciela w Bojszowach (1922–1948)*, Lublin 2004, ss. 83.
48. Gwóźdź Benedykt, *Powstanie i dzieje parafii pw. św. Barbary w Rudzie Śląskiej Bykownie (1983–2000)*, Lublin 2005, ss. 96.
49. Malina Izabela, *Dzieje duszpasterstwa w parafii św. Michała Archanioła w Golezowie (1913–1992)*, Lublin 2005, ss. 140.
50. Mikuła Marek, *Dzieje duszpasterstwa w parafii Niepokalanego Serca NMP w Tarnowie Klikowie (1947–2000)*, Lublin 2005, ss. 111.
51. Młóżniak Katarzyna, *Życie religijne i społeczne Łemków sądeckich w okresie międzywojennym*, Lublin 2005, ss. 66.
52. Cop Izabela, *Dzieje parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Czuchowie (1927–2003)*, Lublin 2006, ss. 76.
53. Jarczyk Aleksandra, *Główne koncepcje duszpasterstwa w nauczaniu Biskupa Katowickiego Arkadiusza Lisieckiego (1926–1930)*, Lublin 2006, ss. 65.
54. Jendrysko Wioletta, *Dzieje parafii Matki Bożej Królowej Różańca Świętego w Łaziskach Górnych (1893–1993)*, Lublin 2006, ss. 156.
55. Szyszka Daniela, *Dzieje parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny i świętego Antoniego Padewskiego w Dąbrowie Górniczej-Golonogu (1675–2000)*, Lublin 2006, ss. 129.
56. Janiak Elżbieta, *Ks. Konrad Lubos – duszpasterz głuchoniemych (1936–1999)*, Lublin 2009, ss. 151.

Wydział Teologiczny. Uniwersytet Śląski w Katowicach

1. Nowak Adrian, *Zakony rycerskie w dobie wojen krzyżowych – fenomen religijny średniowiecza*, Katowice 2002, ss. 149.
2. Bałuch Damian, *Historia parafii św. Izydora w Jankowicach Pszczyńskich (1950–2000)*, Katowice 2003, ss. 71.
3. Bałuch Jacek, *Dzieje cerkwi bieszczadzkiej w latach 1945–1991*, Katowice 2003, ss. 105.
4. Biela Anna, *Ruch pielgrzymkowy wiernych Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego na Jasną Górę (1900–1939)*, Katowice 2003, ss. 77, [1].

5. Ciura Zofia, *Działalność bractw i stowarzyszeń religijnych w Parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Wielkich Hajdukach (1922–1939)*, Katowice 2003, ss. 102, [7].
6. Gruszka Gabriela, *Dzieje duszpasterstwa w parafii świętych Jana i Pawła w Katowicach-Dębie w latach 1945–1989*, Katowice 2003, ss. 115.
7. Kantor Sylwia, *Życie religijne wrocławskich cerkwi prawosławnych w latach 1947–1997*, Katowice 2003, ss. 99.
8. Kostorz Maria, *Polska historiografia dziejów Kościoła Ormiańskiego do średniowiecza*, Katowice 2003, ss. 79.
9. Krzeszowska Małgorzata, *Historia i rozwój instytucji świeckich w Polsce*, Katowice 2003, ss. 89.
10. Kucza Aleksandra, *Inspiracje religijne w tradycji ludowej na terenie obecnego dekanatu gorzyckiego*, Katowice 2003, ss. 92.
11. Matuszczyk Elżbieta, *Przesłanie społeczne Jana Pawła II w pielgrzymkach do Polski w latach przełomu 1980–1987*, Katowice 2003, ss. 84.
12. Niewalda Lidia, *Działalność Sióstr Boromeuszek we Lwowie*, Katowice 2003, ss. 85.
13. Osmańczyk Sabina, *Dzieje Sanktuarium Matki Bożej Saletyńskiej w Dębowcu (1910–1996)*, Katowice 2003, ss. 154.
14. Paterek Agnieszka, *Działalność Sióstr Boromeuszek w Łańcucie w latach 1878–1998*, Katowice 2003, ss. 88.
15. Płowaś Anita, *Dzieje unitów parczewskich (1596–1906)*, Katowice 2003, ss. 92.
16. Popiołek Marianna, *Inspiracje religijne w tradycji ludowej współczesnego dekanatu żelechowskiego*, Katowice 2003, ss. 58, [1].
17. Posłuszny Maria, *Zaangażowanie świeckich miasta Rybnika w działalność bractw i organizacji religijnych 1925–1939*, Katowice 2003, ss. 65, [5].
18. Rek Krzysztof, *Święci polscy wczesnego średniowiecza*, Katowice 2003, ss. 89.
19. Rzeźniczek Barbara, *Wizytacje arcybiskupów lwowskich obrządku łacińskiego w XIX wieku*, Katowice 2003, ss. 112, [1].
20. Szulc Irena, *Dzieje duszpasterstwa w parafii Chrystusa Króla w Golejowie (1926–2001)*, Katowice 2003, ss. 170.
21. Leszczyński Marcin, *Rzymskokatolickie inicjatywy szkolne i wychowawcze na terenie Lwowa (1900–1939)*, Katowice 2004, ss. 81.
22. Dendura Andrzej, *Świeccy w katolickich bractwach i stowarzyszeniach religijnych dekanatu wodzisławskiego (1925–1939)*, Katowice 2005, ss. 104.
23. Smolnik Barbara, *Dzieje dekanatu Praszka w czasie okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, Katowice 2005, ss. 81.
24. Stolarski Tomasz, *Dzieje duszpasterstwa w parafii Wniebowzięcia NMP w Wodzisławiu Śl. w latach 1925–1992*, Katowice 2005, ss. 103.

25. Gembara Krzysztof, *Dzieje duszpasterstwa parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Boguszowicach w latach 1925–2003*, Katowice 2006, ss. 89, [1].
26. Grabarczyk Sabina, *Duszpasterstwo franciszkanów panewnickich na terenie Katowic od 1945–2000*, Katowice 2006, ss. 85.
27. Gwóźdź Dorota, *Pielgrzymka parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny z Rud Wielkich na Górę św. Anny w XX w.*, Katowice 2006, ss. 82.
28. Kamczyk Fryderyk, *Dzieje parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Wodzisławiu Śląskim-Zawadzie w latach 1953–2003*, Katowice 2006, ss. 86.
29. Komraus Magdalena, *Dzieje duszpasterstwa w parafii pod wezwaniem św. Klemensa w Miedźnej w latach 1925–1995*, Katowice 2006, ss. 112, [10].
30. Kopeć Iwona, *Apostolat świeckich w parafii pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Katowicach (1925–1939)*, Katowice 2006, ss. 119, [7].
31. Kopeć Mirosław, *Apostolat świeckich w parafii pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Katowicach (1925–1939)*, Katowice 2006, ss. 90, [7].
32. Stawinoga Danuta, *Działalność duszpasterska ks. Emila Jatzka w parafii Wniebowzięcia NMP w Rudach Wielkich (1924–1958)*, Katowice 2006, ss. 80.
33. Kuśka Tadeusz, *Dzieje peregrynacji obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w diecezji katowickiej w latach 1966–1967*, Katowice 2007, ss. 83, [1].
34. Wał Michał, *Organizacja duszpasterstwa w miejskich parafiach Tychów (1985–2005)*, Katowice 2007, ss. 59.
35. Bartlik Aleksander, *Duszpasterze parafii Chrystusa Króla w latach 1945–2000*, Katowice 2008, ss. 128.
36. Ciereszko Agnieszka, *Katolickie inicjatywy charytatywne na terenie miasta Tychy (1980–1990)*, Katowice 2008, ss. 67, [2].
37. Krząkała Grażyna, *Katolickie inicjatywy charytatywne w Rybniku (1980–1990)*, Katowice 2008, ss. 59, [2].
38. Maciejewski Waldemar, *Twórczość pisarska księdza Franciszka Grudnioka (1920–1998)*, Katowice 2008, ss. 76.
39. Mojżesz Aleksander, *Katechizacja dzieci i młodzieży w dekanacie pszowskim (1945–1990)*, Katowice 2008, ss. 76, [2].
40. Krętosz Adam, *Zniszczenia obiektów sakralnych dekanatu żorskiego w 1945 roku i ich odbudowa*, Katowice 2009, ss. 132.
41. Szromek Łukasz, *Dzieje duszpasterstwa w parafii Narodzenia św. Jana Chrzyciela w Bojszowach w latach 1949–2003*, Katowice 2009, ss. 70.
42. Karp Piotr, *Prymas Polski w latach 1793–1925*, Katowice 2010, ss. 92.
43. Niepsuj Agnieszka, *Katolicy i Żydzi w Lelowie (1918–1939)*, Katowice 2010, ss. 96.
44. Foreieter Justyna, *Dzieje duszpasterstwa w Parafii św. Andrzeja Boboli w Leszczynach (1944–2004)*, Katowice 2011, ss. 77.

PRACE DYPLOMOWE**Papieska Akademia Teologiczna. Wydział Teologiczny. Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne, Katowice**

1. Bienek Lucjan, *Działalność trzeźwościowa ks. kan. Jana Alojzego Ficka na tle odrodzenia moralno-religijnego Górnego Śląska w II połowie XIX wieku*, Katowice 1986, ss. 90.
2. Malczyk Janusz, *Zaangażowanie młodzieży polskiej Diecezji Katowickiej, na przykładzie parafii Bieruń Stary i Janów, w Akcji Katolickiej*, Katowice 1986, ss. 141.
4. Zelek Andrzej, *Historia drewnianego kościoła św. Michała Archanioła w Syryni do 1939 roku*, Katowice 1986, ss. 65.
5. Kornek Bogdan, *Kościół rzymskokatolicki w Związku Radzieckim w relacjach podstawowych czasopism katolickich: Gość Niedzielny, Przewodnik Katolicki, Tygodnik Powszechny w latach 1956–1990*, Katowice 1993, ss. 295.

Katolicki Uniwersytet Lubelski. Katowice, Studium Teologiczne

1. Ziaja Renata, *Powstanie Kościoła anglikańskiego*, Katowice 1986, ss. 25.
2. Wawrzyczek Maria, *Dzieje Ormian polskich*, Katowice 1987, ss. 46.

Kolegium Teologiczne Archidiecezji Katowickiej

1. Lechowicz Zbigniew, *Reformacja w Szwajcarii*, Katowice 1996, ss. 35.
2. Kostorz Maria, *Chrześcijaństwo Gruzji i Armenii w czasach starożytnych*, Katowice 2001, ss. 49.
3. Rzeźniczek Barbara, *Udział duchowieństwa w procesie odrodzenia narodowego i religijnego ludu polskiego na Górnym Śląsku w II połowie XIX wieku*, Katowice 2001, ss. 44.

Ks. Henryk Olszar

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

**PRACA KS. PROF. DRA HAB. JÓZEFA KRĘTOSZA NA RZECZ
ROZWOJU INTELEKTUALNEGO KSIĘŻY W RAMACH
DIECEZJALNEGO STUDIUM PASTORALNEGO W KATOWICACH**

GENEZA

Organizatorem i zarazem pierwszym kierownikiem Diecezjalnego Studium Pastoralnego¹ w Katowicach był ks. Remigiusz Sobański, który później stał się ekspertem w dziedzinie prawa kanonicznego i świeckiego, cenionym komentatorem tych dziedzin i publicystą². Po nim funkcję tę sprawowali księża: Benedykt Woźnica (1972–1979) – socjolog³, Jan Grzesica (1979–1982) – moralista⁴ i ks. Józef Krętosz (1982–2001) – historyk.

Okolicznością, która miała wpływ na powstanie w diecezji katowickiej Studium Pastoralnego, było z pewnością ożywienie w Kościele katolickim spowodowane Soborem Watykańskim II⁵, powstanie w 1968 roku Uniwersytetu Śląskiego w Ka-

¹ Nazewnictwo Studium Pastoralnego zmieniało się w trakcie jego działalności. Wśród księży obowiązywała nazwa „Herbertinum”.

² Zob. J. Kużaj, *Czterdzieści lat pracy naukowej ks. prof. dr. hab. Remigiusza Sobańskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 29–34.

³ Zob. J. Krętosz, *Bibliografia prac magisterskich powstałych w Studium Pastoralnym w Katowicach*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 16 (1983), s. 259.

⁴ Zob. Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach (AAKat), Akta Rzeczowe: Studium Pastoralne – Akademia Teologii Katolickiej, t. 1: 1956–1989, Dekret bpa H. Bednorza z 14 IX 1979, sygn. 2122.

⁵ Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 28 X 1965, nr 22, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 300; Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 7 XII 1965, nr 19, w: tamże, s. 513, 514.

towicach⁶ oraz rozwój naukowy katowickiego środowiska teologów, skupionego wokół Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie⁷. Niemalże wpływ miały także dyskusje prowadzone w otoczeniu biskupa katowickiego na temat potrzeby zwołania synodu diecezjalnego, który miał między innymi określić „przesłanki owocnej posługi kapłańskiej w Kościele Katowickim”⁸.

Inauguracja Studium Pastoralnego Posoborowego Doksztalcania Kleru – jak to określono w dokumentach źródłowych – odbyła się w środę 8 października 1969 roku. W programie tegoż dnia znalazła się Msza św., celebrowana przez bpa Herberta Bednorza w kaplicy kurialnej, wykład inauguracyjny i dwie godziny zajęć⁹. Ordynariusz katowicki miał nadzieję, że „owoce pastoralne zarówno wykładów, jak i prac na seminariach będą wielkie”. Według niego Studium było jednym „z ważnych elementów pogłębienia świadomości teologicznej księży, pracujących w uprzemysłowionym regionie”¹⁰. Nie chodziło tu tylko o względy emocjonalne czy prestiżowe, lecz o odpowiednio ukierunkowaną obecność Studium na mapie polskiej nauki kościelnej.

Studia pastoralne w Katowicach – pod opieką ks. prof. dra hab. Jana Majki, kierownika Instytutu Pastoralnego Wydziału Teologicznego KUL¹¹ – rozpoczęło 51 duchownych¹², chociaż ks. dr Remigiusz Sobański – sekretarz Studium – odebrał wcześniej deklaracje od 57 księży z diecezji: katowickiej, częstochowskiej i opolskiej oraz zgromadzeń zakonnych: sercanów i salezjanów¹³. Do czerwca 1970

⁶ Zob. AAKat, Akta Rzeczowe: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, t. 1: 1968–1992, Pismo bpa H. Bednorza do ks. R. Sobańskiego do abpa B. Kominka z 16 VIII 1968 r., sygn. 47/2320.

⁷ Zob. *Rocznik Diecezji Katowickiej*, Katowice 1970, s. 25–27.

⁸ *Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej (VIII.3.1.2.)*, Katowice–Rzym 1976, s. 124, 125.

⁹ Zob. AAKat, Akta Rzeczowe: Studium Pastoralne (1969–1975), Informacja z 29 IX 1969 r., sygn. 2154.

¹⁰ Tamże, Pismo bpa H. Bednorza do ks. J. Majki z 14 XII 1969 r.

¹¹ Zob. J. Mandziuk, *Majka Józef, pseud. Józef Fidalski (1918–1993), protonotariusz apostolski, prof. Katol. Uniw. Lubelskiego i Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, socjolog, znawca katolickiej nauki społecznej*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1981–1993*, t. 8: a-z, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995, s. 358–367.

¹² Zob. AAKat, Akta Rzeczowe: Studium Pastoralne (1969–1975), Pismo bpa H. Bednorza do ks. J. Majki z 14 XII 1969 r.

¹³ Studium Pastoralne w Katowicach rozpoczęli księża: S. Budniok, J. Małysek, J. Matysek, G. Widera, H. Kulanek, K. Wawrzynek, J. Michalski, M. Malcher, H. Kuś, F. Holi, T. Lenartowicz, E. Graicke, J. Hojnowski SCJ, K. Borowski, A. Burkot, F. Otremba, A. Goranszcz, E. Mencil, E. Wiczorek, W. Pabiasz, J. Lex (Leks), O. Thomas, S. Holona, J. Andres, G. Gnida, W. Zygmunt, E. Górnik, J. Leichman, A. Czapla, A. Stych, A. Binda, C. Domin, C. Podleski, M. Szaferki SDB, W. Bylica SDB, J. Długolecki SDB, L. Gruszczyński SDB, S. Mędrala SDB, J. Mostowik SDB, N. Lepczyk, W. Wala, S. Krzoska, J. Kowolik, J. Ostródka, S. Kubica, A. Horski, S. Ochman, A. Masarczyk, A. Klón, K. Osiński, W. Wyciński, P. Laby, G. Syguda, H. Langfort, Z. Maciążek, A. Haitzer, J. Bernaś. Posiadali oni indeksy. Zob. tamże, Zgłoszenia na Studium Pastoralne w roku akademickim 1969/1970.

roku wytrwało 46 księży-studentów. Opłacali oni regularnie co miesiąc czesne w wysokości ówczesnych 100 złotych¹⁴.

W pierwszym roku istnienia Studium Pastoralnego księża-studenci uczęszczali na wykłady pracowników naukowych KUL i ATK: ks. dra Rudolfa Zielasko („Teologia Słowa Bożego”), ks. dra Joachima Kądzieli („Sytuacja duszpasterska w świetle *Gaudium et spes*”), o. dra Damiana Szojdy OFM („Teologia biblijna”), ks. dra Remigiusza Sobańskiego („Metodologia ogólna pracy naukowej” i „Teologia prawa”), dra Krzysztofa Kozłowskiego („Teoria środków społecznego przekazu”) i dra Franciszka Adamskiego („Socjologia rodziny”), ks. dra Franciszka Blachnickiego („Teologia duszpasterstwa”). Swoje seminaria naukowe prowadzili: ks. Zielasko – z teologii liturgii, ks. Kądziela – z socjologii duszpasterstwa i ks. Sobański – z teologii prawa oraz dr Adamski – z socjologii rodziny¹⁵. W późniejszym okresie dołączyli do nich – jako wykładowcy – księża: dr Franciszek Blachnicki (teologia pastoralna), dr Wacław Schenk (liturgika), dr Stanisław Bista (prawo kanoniczne), dr Romulad Rak (liturgika pastoralna) oraz dr hab. Zofia Sękowska (psychologia i pedagogika), dr Teresa Kukołowicz (nauki społeczne) i dr Irena Mierzwa (historia i kultura duszpasterstwa śląskiego)¹⁶. Program naukowy, realizowany na Studium Pastoralnym w Katowicach, był zbieżny z *ratio studiorum* lubelskiego Instytutu Pastoralnego¹⁷. Swoje wykłady inauguracyjne wygłosili w Katowicach pracownicy KUL: ks. prof. dr hab. Jan Majka (1970) i ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski (1971)¹⁸. Wykładowcy i studenci katowickiego Studium mieli do dyspozycji swój własny cykliczny periodyk naukowy – „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, zawierający artykuły, miscellanea, uwagi praktyczne, notatki wydawnicze, recenzje i informacje¹⁹.

ZMIANA PROTEKTORA

Biskup Herbert Bednorz dążył do połączenia katowickiego Studium Pastoralnego z Instytutem Pastoralnym Wydziału Teologicznego KUL, w ramach Punktu Konsultacyjnego w Katowicach. Miało to dawać możliwość uzyskiwania stopni naukowych na uniwersytecie katolickim. W związku z tym od 20 listopada 1970 roku prowadził negocjacje z rektorem KUL-u, o. prof. dr. hab. Mieczysławem

¹⁴ Zob. tamże, Sprawozdanie z działalności Studium Pastoralnego za rok akademicki 1969/1970; tamże, Pismo bpa H. Bednorza do ks. J. Majki z 8 VI 1970 r.

¹⁵ Zob. tamże, Informacja z 29 IX 1969 r.

¹⁶ Zob. tamże, Pismo H. Bednorza do bpa B. Pylaka z 18 IX 1970 r.

¹⁷ Zob. tamże, Pismo bpa H. Bednorza do o. M.A. Krąpca OP z 20 XI 1970 r.

¹⁸ Zob. tamże, Pismo bpa H. Bednorza do ks. J. Majki z 8 VI 1969 r.; tamże, Notatka z inauguracji roku akademickiego 1971/1972 (bez daty).

¹⁹ Zob. R. Sobański, *Pierwsze lata „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42,1 (2009), s. 8–15. Por. W. Pawłowiczówna, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” w latach 1968–1989, w: *Książka na Śląsku w latach 1956–1989. Zarys problematyki*, red. M. Pawłowiczowa, Katowice 1999, s. 145.

Albertem Krąpcem OP²⁰. Rozmowy trwały 12 miesięcy i zakończyły się niepowodzeniem. 18 listopada 1971 roku w gabinecie o. rektora Krąpca w Lublinie ordynariusz katowicki – jak zanotował towarzyszący mu ks. Benedykt Woźnica – „wyraził swój zawód, a nawet zniecierpliwienie z powodu tak długiego odwlekania sprawy”. Biskup Bednorz zauważył:

Z całej rozmowy wyczułem, że czynnikiem sprzeciwiającym się uznania przez KUL nowego Studium był ks. dziekan Poplatek²¹. Ks. rektor Krąpiec powiedział mi wyraźnie, że nie możemy Śląska stracić i dlatego doprowadzimy do tego uznania. Na to zareagował ks. dziekan Poplatek, sprzeciwiając się w różny sposób sfinalizowaniu tej sprawy. Między innymi ostro zaatakował ks. Raka, ujemnie ocenił ks. Blachnickiego, a ks. rektor Krąpiec od ks. Kądzeli żądał, by wrócił z zagranicy na zajęcia na KUL [...]. Miał także zastrzeżenia do programu Studium Pastoralnego w Katowicach. W pewnej chwili wtrąciłem się do rozmowy między rektorem i dziekanem, i oświadczyłem, że zwrócimy się w sprawie uznania naszego Studium do innej uczelni. Odpowiedział mi [rektor], że jest to groźba, której się nie przestraszy²².

Od drugiego semestru roku akademickiego 1971/1972 Studium Pastoralne w Katowicach funkcjonowało nieformalnie jako Punkt Konsultacyjny Studium Zaocznego Teologii Praktycznej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie²³. Tym razem biskup Bednorz był zadowolony z porozumienia zawartego z rektorem ATK, ks. prof. dr. hab. Józefem Iwanickim²⁴. „Dziękuję Waszej Magnificencji za gotowość powołania w Katowicach zaocznego Studium Pastoralnego ATK” – pisał w liście do niego. „Wiadomość o tym, przekazana mi przez ks. doc. dra Sobańskiego, sprawia mi dużą radość. Cieszę się, że przy organizowaniu tego Studium

²⁰ Zob. AAKat, Akta Rzeczowe: Studium Pastoralne (1969–1975), Notatka bpa H. Bednorza z 28 XI 1970 r. Por. *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę w latach 1968–1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 67–73, 93–98, 406, 407.

²¹ Ks. prof. dr. hab. Władysław Poplatek (1907–1994) – kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej i Sekcji Teologii Moralnej KUL, dziekan Wydziału Teologii KUL (1968–1972). Zob. *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ...*, s. 93, 94, 198, 199, 446.

²² AAKat, Akta Rzeczowe: Studium Pastoralne (1969–1975), Notatka ks. B. Woźnicy z 18 XI 1971 r. (z dopiskiem bpa H. Bednorza).

²³ Zob. tamże, Notatka bpa H. Bednorza z 6 VI 1972 r; tamże, Pismo bpa H. Bednorza do ks. J. Stępnia z 12 II 1975 r.

Do podpisania oficjalnej umowy między biskupem Bednorzem i rektorem ATK ks. prof. dr. hab. Janem Stępnem doszło 16 sierpnia 1973 roku. Diecezjalne Studium Pastoralne w Katowicach, afiliowane do ATK, zyskało aprobatę kościelną (prymas Polski kard. Stefan Wyszyński – Wielki Kanclerz ATK) i państwową (Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki). Biskup Bednorz miał wpływ na ustalenie czteroletniego programu studiów – zgodnie ze specyfiką duszpasterską diecezji katowickiej – oraz na obsadę naukową i specjalizację w poszczególnych naukach teologicznych. Zob. tamże, Umowa z 16 VIII 1973 r.

²⁴ Ks. prof. dr. hab. Józef Iwanicki (1902–1995) – profesor filozofii i logiki, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Zob. J. Mandziuk, *Iwanicki Józef (1902–1995), kanonik włocławskiej kapituły katedralnej, rektor Katolickiego Uniw. Lubelskiego i Akademii Teologicznej w Warszawie, filozof, redaktor*, w: *Słownik polskich teologów katolickich (1994–2003)*, t. 9: a-z, red. J. Mandziuk, Warszawa 2006, s. 223–226.

w Katowicach będą mógł Waszej Magnificencji służyć bazą w postaci istniejącego już od trzech lat Diecezjalnego Studium Pastoralnego²⁵. Rządca diecezji katowickiej przybył do rektoratu ATK, gdzie – pod nieobecność rektora – spotkał się z ks. prof. dr. hab. Stanisławem Grzybkiem, pracownikiem naukowo-dydaktycznym tejże uczelni²⁶. Po tej rozmowie 14 lutego 1972 roku Senat uczelni określił formy współpracy²⁷. Biskup Bednorz uzyskał też akceptację ze strony kard. Gabriela-Marii Garonne, prefekta watykańskiej Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, oraz wsparcie kard. Karola Wojtyły, przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej²⁸.

Zajęcia na Studium Pastoralnym, ale już pod patronatem ATK, odbywały się w salkach probostwa parafii katedralnej, w czwartki od godz. 9.30 do 16.00²⁹. Były prowadzone w ramach pięciu specjalizacji: pastoralnej ogólnej, katechetycznej, homiletycznej, liturgicznej i socjologicznej. W roku akademickim 1972/1973 w wykładach i ćwiczeniach brało udział 106 księży-studentów³⁰. Kadre naukową stanowili księża i osoby świeckie, związane ze środowiskiem naukowym Krakowa, Lublina i Warszawy³¹. Ich szeregi były stale uzupełniane przez kapłanów diecezji katowickiej i zakonnych, między innymi ks. dra Oswalda Bulkę, ks. dra Stefana Cichego, ks. dra Stanisława Szymeckiego, ks. dra Bernarda Hałaczka, ks. dra Antoniego Dreję, ks. dra Michała Kaszowskiego, ks. dra Benedykta Woźnicę, ks. dra Piotra Dronszczyka, ks. dra Jerzego Cudę, ks. dra Jana Grzesicę, ks. dra Edwarda Wieczorka, ks. dra Józefa Kozyrę, ks. dra Antoniego Goranszcza, ks. dra Damiana Zimonia, ks. Gerarda Bernackiego, ks. Eugeniusza Szczotoka, ks. dra hab. Wincentego Myszora i o. Gaudentego Kustusza OFM, oraz osoby świeckie, jak dr Irena Mierzwa. Od 1980 roku biskup Bednorz prowadził zajęcia dla księży-studentów na temat duszpasterstwa robotników³². Studium Pastoralne

²⁵ AAKat, Akta Rzeczone: Studium Pastoralne – Akademia Teologii Katolickiej, t. 1: 1956–1989, Pismo bpa H. Bednorza do ks. J. Iwanickiego z 20 I 1972 r.

²⁶ Zob. S. Gasiński, *Ks. prof. Stanisław Grzybek – twórca biblijnej szkoły przepowiadania*, „Studia Pastoralne” 6 (2010), s. 104–112.

²⁷ Zob. AAKat, Pismo ks. J. Iwanickiego do bpa H. Bednorza z 13 II 1972 r.

²⁸ Zob. tamże, Pismo kard. G.-M. Garonne do bpa H. Bednorza z 1 XI 1972 r. Por. T. Pieronek, *Droga odrodzenia polskich uczelni teologicznych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 35,1 (2002), s. 7.

²⁹ W sumie było 30 dni wykładowych. Zob. AAKat, Akta Rzeczone: Studium Pastoralne – Akademia Teologii Katolickiej, t. 1: 1956–1989, Sprawozdanie ks. J. Krętosza z działalności Studium Pastoralnego w Katowicach w roku akademickim 1982/1983.

³⁰ Odpowiednio: 27 na I roku, 21 na II roku, 17 na III roku, 41 na IV roku. Zob. tamże, Pisma ks. B. Woźnicy do Księży-Studentów z 26 IX 1972 r. i ks. R. Raka z 21 III 1975 r.

³¹ W zajęciach w Diecezjalnym Studium Pastoralnym brali udział duchowni pracownicy naukowo-dydaktyczni: A. Zuberbier, A. Długosz, S. Bartnicki, W. Kubik TJ, Z. Marek TJ, R. Murawski, A. Szałowski, H. Juros, J. Pikulik, A. Skowronek, oraz osoby świeckie: A. Dylus i F. Adamski. Zob. tamże, Sprawozdanie ks. J. Krętosza z działalności Studium Pastoralnego w Katowicach w roku akademickim 1982/1983; tamże, Pismo bpa H. Bednorza do ks. H. Jurosa z 22 VI 1984 r.

³² Zob. tamże, Pisma bpa H. Bednorza do ks. J. Myśkowa z 5 VII, 27 X 1975 i 23 IX 1977 r.; tamże, Pismo bpa H. Bednorza do ks. J. Sklorza z 13 I 1977 r.; tamże, Pismo bpa H. Bednorza do

było utrzymywane zarówno z dotacji Kurii Diecezjalnej (w 1980 roku – 18 tys. złotych), jak i z comiesięcznych składek księży-studentów³³.

W ramach działalności Studium Pastoralnego księża pracujący w duszpasterstwie mogli kontynuować studia specjalistyczne z teologii pastoralnej, wypełniając obowiązek ciągłego rozwoju duchowego i formacji intelektualnej. Począwszy od 1974 roku – zgodnie z uchwałą I Synodu Diecezji Katowickiej i dekretu wykonawczego biskupa Herberta Bednorza z 1973 roku – wszyscy księża neoprezbiterzy po ukończeniu seminarium duchownego byli zobowiązani do podjęcia dalszych studiów w ramach wymienionego Studium, co miało służyć „ogólnemu podniesieniu formacji intelektualnej, teologicznej i pastoralnej”, albo też do odbycia studiów licencjackich, głównie w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie lub na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim³⁴.

ROZWÓJ STUDIUM PASTORALNEGO

Nominacja ks. dra Józefa Krętosza na kierownika Diecezjalnego Studium Pastoralnego została podpisana przez bpa Herberta Bednorza 31 grudnia 1983 roku. Do jego obowiązków, pełnionych „na zasadzie pracy społecznej”, należało organizowanie zajęć księżom-studentom poprzez ustalenie planu spotkań z poszczególnymi wykładowcami, kontrolowanie ich udziału w zajęciach, załatwianie formalności związanych z zapisywaniem kandydatów na studia i ich ukończeniem oraz kontaktowanie się z Wydziałem Teologicznym ATK³⁵. Od 1 stycznia do 31 lipca 1988 roku zastępował go ks. dr Antoni Goranszczyk³⁶.

Ks. Krętosz dbał o to, aby księża-studenci brali udział w czwartkowych zajęciach ogólnych i specjalistycznych (zob. tabela) oraz seminariach naukowych, a także przystępowali do egzaminu *ex universa*³⁷. W latach 1969–1983 Studium Pastoralne w Katowicach ukończyło 70 księży, którzy uzyskali tytuł magistra teologii praktycznej. Większość prac magisterskich była związana tematycznie

I. Mierzwy z 18 I 1977 r.; tamże, Pisma bpa H. Bednorza do ks. H. Jurosa z 15 VI i 5 XI 1979 r.; tamże, Pismo bpa H. Bednorza do ks. J. Grzesicy z 14 VIII 1980 r.; tamże, Pisma bpa H. Bednorza do księży: W. Myszora, G. Bernackiego, E. Szczotoka z 14 VI 1984 r.; tamże, Pismo bpa D. Zimonia do o. J. Mazurka OFM z 1988 r.

³³ Zob. tamże, Pismo ks. J. Grzesicy do bpa H. Bednorza z 2 X 1980 r.

³⁴ Zob. *Dekret Biskupa katowickiego Herberta Bednorza z 10. XII. 1973 r. w sprawie pogłębienia formacji intelektualnej młodszych roczników kapłańskich (VIII.5.1)*, w: *Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim ...*, s. 135, 136. Por. AAKat, Akta Rzeczowe: Studium Pastoralne – Akademia Teologii Katolickiej, t. 1: 1956–1989, Pismo ks. B. Woźnicy do ks. R. Raka z 21 III 1975 r.

³⁵ Zob. tamże, Nominacja ks. dr. J. Krętosza na kierownika Diecezjalnego Studium Pastoralnego w Katowicach z 31 XII 1983 r.

³⁶ Zob. tamże, Pismo bpa D. Zimonia do ks. A. Goranszczyka z 31 VIII 1987 r.

³⁷ Zob. tamże, Sprawozdanie ks. J. Krętosza z działalności Studium Pastoralnego w Katowicach w roku akademickim 1982/1983.

z problematyką pastoralną, występującą w parafiach, w których autorzy prowadzili duszpasterstwo³⁸.

Tabela. Wykłady ogólne i specjalistyczne w Diecezjalnym Studium Pastoralnym w Katowicach w roku akademickim 1989/1990.

a) Wykłady ogólne – godz. 9.30–11.30

Aula WŚSD w Katowicach	
Czwartek miesiąca	Wykładowca
I	Bp dr Gerard Bernacki
II	Ks. prof. dr hab. Helmut Juros
III	Ks. dr hab. Władysław Kubik
IV	O. dr Gaudenty Kustusz OFM

b) Wykłady specjalistyczne – godz. 11.30–13.00

Specjalizacja etyczna	
Sale KIK i salki WŚSD w Katowicach	
Czwartek miesiąca	Wykładowca
I	Bp dr Gerard Bernacki
II	Ks. prof. dr hab. Helmut Juros
III	Dr Aniela Dylus
IV	Ks. dr Jan Grzesica

Specjalizacja katechetyczna	
Sale KIK i salki WŚSD w Katowicach	
Czwartek miesiąca	Wykładowca
I	Ks. dr Zbigniew Marek TJ
II	Ks. prof. dr hab. Janusz Tarnowski
III	Ks. dr hab. Władysław Kubik TJ
IV	O. dr. Gaudenty Kustusz OFM

Specjalizacja homiletyczno-liturgiczna	
Sale KIK i salki WŚSD w Katowicach	
Czwartek miesiąca	Wykładowca
I	Ks. dr Jan Sklorz
II	Ks. dr Waldemar Wojdecki
III	Ks. dr hab. Bogusław Nadolski
IV	Ks. dr hab. Jerzy Pikulik

³⁸ Zob. J. Krętosz, *Bibliografia prac magisterskich...*, s. 259–262.

c) Seminaria naukowe – godz. 13.00–14.30

Kościelne nauki społeczne i historyczne	
Sale KIK i salki WŚSD w Katowicach	
Czwartek miesiąca	Wykładowca
I	Ks. dr Benedykt Woźnica
II	Ks. dr Antoni Goranszcz
III	Prof. Andrzej Świącicki
IV	Ks. dr Józef Krętosz

Źródło: AAKat, Akta Rzeczoze: Studium Pastoralne – Akademia Teologii Katolickiej, T. 1: 1956–1989,

Spis wykładów w Diecezjalnym Studium Pastoralnym w Katowicach w roku akademickim 1989/1990.

Zasługą ks. Krętosza jest opracowanie statutu Studium Pastoralnego i opublikowanie 22 kwietnia 1986 roku jego tekstu w organie urzędowym katowickiej Kurii. Dokument stwarzał księżom diecezji katowickiej możliwość odbycia trzy-letnich studiów specjalistycznych i uzyskania magisterium i licencjatu z teologii pastoralnej na długo przed utworzeniem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach³⁹. Dzięki temu zapewniono im odpowiednią formację intelektualną, pastoralną i duchową. „Uważam – stwierdził biskup Herbert Bednorz – że spełniło swoje zadania”⁴⁰.

³⁹ Zob. *Statut Studium Pastoralnego w Katowicach (27 III 1986)*, „Wiadomości Diecezjalne” [Katowickie] 54,4 (1986), poz. 26, s. 47, 48.

⁴⁰ AAKat, Akta Rzeczoze, Studium Pastoralne – Akademia Teologii Katolickiej, t. 1: 1956–1989, Pisma bpa H. Bednorza do księży: J. Kądzieli, R. Raka i A. Skowronka z 13 I 1977 r.

Stanisław Grossmann

Towarzystwo Miłośników Lwowa
i Kresów Południowo-Wschodnich
Katowice

**BADANIA KS. PROF. JÓZEFA KRĘTOSZA NAD NAJNOWSZYMI
DZIEJAMI KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO
NA KRESACH W ODBIORZE KATOWICKIEGO
ŚRODOWISKA KRESOWEGO**

Jednym z trzech statutowych celów Towarzystwa Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich jest: „upowszechnianie prawdy o dziejach Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich oraz pielęgnowanie dorobku historycznego tych ziem, jako integralnej części kultury i tradycji Rzeczypospolitej Polskiej”.

Przemiany polityczne w Polsce umożliwiły powstanie Towarzystwa w 1988 roku, a zniesienie cenzury zaowocowało powstaniem w następnych latach licznych publikacji, przede wszystkim o charakterze wspomnieniowym. Dotyczyły one głównie obu wojen oraz okresu międzywojennego. Opuszczenie Lwowa i Kresów przez większość Polaków i zapanowanie tam opresyjnego systemu sowieckiego sprawiły, że lata 1948–1990 na tych ziemiach to swoista „czarna dziura” w świadomości Kresowian. Dlatego też badania i publikacja ks. prof. Józefa Krętosza na temat funkcjonowania w tym okresie lwowskiej katedry łacińskiej i jej proboszcza o. Rafała Kiernickiego są bardzo ważne dla tego środowiska.

Kolejnym obiektem zainteresowania ks. prof. Krętosza jako historyka był Kościół katolicki w Odessie, a zwłaszcza jego działalność w latach 1958–1990. Trzecią ważną dla Kresowian dziedziną zainteresowania Księdza Profesora jest „martyrologium duchowieństwa metropolii lwowskiej w latach II wojny światowej”.

LWOWSKA KATEDRA ŁACIŃSKA

Wydana w 2003 roku publikacja dotycząca katedry obrządku łacińskiego i jej proboszcza o. Rafała Kiernickiego¹ to monografia z zakresu historii Kościoła oparta na licznych źródłach archiwalnych pochodzących z archiwów diecezjalnych i zakonnych, na materiałach z 30 ankiet z lat 1989–1990 skierowanych przez autora do osób związanych z działalnością katedry, a także na różnych publikacjach, przeważnie wspomnieniowych.

W bogatym materiale faktograficznym zgromadzonym w publikacji na plan pierwszy wysuwa się osoba i działalność o. Rafała – proboszcza katedry. Działalność ta, prowadzona w warunkach komunistycznego zniewolenia i otwartej walki z religią wymagała wielkiego poświęcenia i samozaparcia, również osób współpracujących z proboszczem katedry i wspierających go.

Niezłomne trwanie lwowskiej katedry jako ośrodka skupiającego większość Polaków pozostałych we Lwowie, a także na znacznej części archidiecezji lwowskiej, to niezwykle świadectwo heroizmu Kościoła działającego w warunkach zagrożenia przy jawnej wrogości totalitarnego państwa. Świadectwo to zasługuje na szerokie rozpowszechnienie. Życiorys o. Rafała Kiernickiego może zainteresować szerokie grono czytelników, zważywszy na interesujący kontekst historyczny, wyjątkowy dramatyzm i liczne wątki sensacyjne. Praca naukowa z uwagi na obowiązujące wymogi każdorazowego powoływania się na źródła, specyficzny układ i niewielki nakład z natury rzeczy nie może docierać do licznych odbiorców. Jednakże zebrany bogaty materiał faktograficzny może, i powinien, stanowić podstawę do powstania publikacji o odpowiednich walorach literackich, mających szansę na zajęcie eksponowanej pozycji w dziedzinie tak popularnej obecnie literatury faktu. Materiał ten nadawałby się także na scenariusz ciekawego historycznego filmu.

Pierwszy etap życia o. Rafała Kiernickiego do roku 1939, tj. do otrzymania święceń kapłańskich w wieku 27 lat, przebiegał w sposób typowy dla kapłana zakonnego (niższe i wyższe seminarium duchowne, kolejne śluby zakonne, studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie zakończone uzyskaniem tytułu magistra teologii w specjalizacji teologia moralna). Wraz z wybuchem II wojny światowej życie o. Rafała uległo gwałtownemu przyspieszeniu. Zaczęło się od wielu niedogodności dla klasztoru w warunkach władzy sowieckiej, m.in. pojawiły się trudności w zaopatrzeniu w żywność i artykuły przemysłowe czy podejmowane przez władze próby penetracji życia seminaryjnego. Prawdziwie dramatyczna sytuacja miała miejsce pod koniec czerwca 1941 r., kiedy to po brutalnej rewizji w klasztorze aresztowano na kilkanaście godzin wszystkie obecne tam osoby. Jedynie o. Rafał, który zapytany o przełożonego klasztoru wskazał na siebie, został osadzony w więzieniu „Brygidki”. Zdołał on jednak zbiec w czasie pożaru więzienia. Większość więźniów została wymordowana przez wycofujące się przed Niemcami NKWD.

¹ J. Krętosz, *Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OFM Conv w latach 1948–1991*, Katowice 2003.

W warunkach okupacji niemieckiej o. Rafał, niezależnie od jawnej pracy duszpasterskiej, prowadził intensywną działalność konspiracyjną, nauczał religii i łaciny oraz opiekował się tajnymi organizacjami: harcerstwem i Krucjatą Eucharystyczną. Pełnił posługę kapelana AK, a także zaangażował się w struktury konspiracyjne tej organizacji. Początkowo był dowódcą wywiadu inspektoratu Lwów – miasto, a od marca 1944 roku dowódcą wywiadu okręgu Lwów. Na przełomie lipca i sierpnia 1944 roku wraz z dowództwem lwowskiej AK został podstępnie aresztowany przez sowiecki kontrwywiad. Od września 1944 roku więziony był w Charkowie, od marca 1945 roku w Riazaniu, a od roku 1947 w Griazowcu. W Riazaniu, gdzie więziono 3000 polskich oficerów, prowadził konspiracyjne duszpasterstwo. Mszę św. odprawiał przed pobudką w umywalni lub w jednym z baraków. Zachowane przybory liturgiczne wykonane przez współwięźniów (kielichy czy ornat uszyty z płaszcza oficerskiego pokryty haftem wykonanym z drucików pochodzących z kabla elektrycznego) zostały przez niego przekazane do Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie. W ramach konspiracyjnego duszpasterstwa pełnił funkcję spowiednika, prowadził wykłady i dyskusje na tematy teologiczne i duchowe, zorganizował w obozie bractwo różańcowe. Duchowa opieka nad więźniami pomagała im odnaleźć się w trudnych warunkach obozowych, ratując ich nawet przed targnięciem się na własne życie.

W kwietniu 1948 roku o. Rafał wrócił do Lwowa. Tu od razu rzucił się w wir pracy duszpasterskiej. Jego dzień przebiegał według ustalonego rytmu: pobudka o godzinie 5, praca w katedrze od 6 do 12, praca w terenie (odwiedziny chorych i pogrzeby) od 12 do 17, od 17 do 22 ponownie praca w katedrze (spowiedź, kancelaria, sprawowanie liturgii) i powrót do domu ok. 22.30.

W marcu 1958 roku o. Rafał został przez władze państwowe zawieszony w czynnościach duszpasterskich. Stan ten trwał do 13 kwietnia 1965 roku, kiedy to po raz pierwszy odprawił Mszę św. z wiernymi. W czasie zawieszenia odprawiał codziennie Msze św. dla grona wtajemniczonych, w domach prywatnych lub też w kościołach przy drzwiach zamkniętych. Pracował przez ten czas na państwowej posadzie jako stróż nocny.

Działalność duszpasterska w warunkach sowieckich podlegała wielu absurdalnym, a uciążliwym ograniczeniom, na przykład:

- Obowiązywał konstytucyjny zakaz praktyk religijnych dzieci i młodzieży do 18. roku życia, wynikał z tego konspiracyjny charakter katechizacji i służby ministrantów.
- Całkowicie zakazana była działalność Kościoła greckokatolickiego (unickiego). Ostoją dla wiernych tego Kościoła była lwowska katedra łacińska, która świadczyła także dla represjonowanych księży greckokatolickich i ich rodzin pomoc charytatywną.
- Niemożliwa była rejestracja zgromadzeń zakonnych i nowych powołań. Wynikała z tego potajemna, konspiracyjna działalność zakonnic.

- Wszelkie obrzędy liturgiczne mogły się odbywać jedynie w kościołach lub na wyznaniowych cmentarzach. Stąd też kiedy podczas pogrzebu ks. Hałuniewicza w 1974 roku na odkrytym samochodzie przejeżdżającym z katedry na cmentarz Janowski stały chorążanki z chorągwiami, katedrze i jej proboszczowi groziły poważne represje, aż do zawieszenia działalności duszpasterskiej włącznie.
- Według prawodawstwa sowieckiego, to państwo, przywłaszczając sobie jurysdykcję kościelną, mianowało duchownych. Musiało to prowadzić do obaw o zachowanie jurysdykcyjnej ciągłości Kościoła, stąd m.in. konspiracyjne udzielenie sakry biskupiej ks. Janowi Cieńskiemu – proboszczowi parafii w Złoczowie, czy potajemne święcenia kapłańskie prof. Henryka Mossinga.

Wraz z rozpadem Związku Sowieckiego i z powstaniem niepodległej Ukrainy ustały działania represyjne przeciwko Kościołowi katolickiemu. W 1991 roku o. Rafał otrzymał sakrę biskupią i nominację na biskupa pomocniczego archidiecezji lwowskiej. Zmarł 23 listopada 1995 roku, a 4 maja 2012 roku został otwarty jego proces beatyfikacyjny.

KOŚCIÓŁ KATOLICKI W ODESSIE

Studium pastoralno-historyczne ks. prof. Józefa Krętosza na temat Kościoła katolickiego w Odessie² jest pracą dla czytelnika bardzo interesującą – już choćby z uwagi na pewną egzotykę tych terenów. Teren wybrzeża Morza Czarnego przechodził bowiem bardzo różne koleje, począwszy od kolonizacji greckiej, poprzez wędrówki ludów, podbój przez Tatarów krymskich, zależność lenną od Rzeczypospolitej, od XVII wieku w Turcji, a pod koniec XVIII wieku zdobyty przez Rosję. Rosja zbudowała tam port i miasto. W 1832 roku Odessa liczyła 60 000, a w 1914 roku 630 000 ludności. W ciągu XIX stulecia Odessa stała się wielkomięjskim wielokulturowym ośrodkiem. 50,8 proc. mieszkańców używało języka rosyjskiego, 32,5 proc. jidysz, a 4,5 proc. polskiego. Wśród 40 000 katolików w 1912 roku było 17 000 Polaków, obok Niemców i Francuzów. Polacy rekrutowali się głównie ze stanu szlacheckiego. Pochodzili najczęściej z zaboru rosyjskiego, przeważnie represjonowani i wydziedziczeni przez władze carskie po polskich powstaniach. Społeczność polska, oceniana przed I wojną światową na 25 000 osób, była widoczna w życiu gospodarczym i kulturalnym Odessy.

Oprócz licznych cerkwi w Odessie przed I wojną światową czynne były trzy kościoły katolickie. Po rewolucji październikowej nastąpił długi okres zwalczania religii i Kościołów. Szczególnym represjom poddani zostali miejscowi księża katoliccy, zarówno narodowości niemieckiej, jak i polskiej. Zapadały wysokie wyroki, w tym wykonane wyroki śmierci. W 1935 roku zburzono kościół św.

² J. Krętosz, *Z dziejów duszpasterstwa katolickiego w Odessie w XIX i XX w. Studium pastoralno-historyczne*, Opole 2010.

Klemensa. W 1949 roku została w Odessie zamknięta katedra pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP. Pozostał jedynie mały kościół pod wezwaniem św. Piotra, obsługiwany przez jednego księdza.

W 1958 roku przybył do Odessy ks. Tadeusz Hoppe SDB, który miał bohaterstwo trwać na tej placówce przez 45 lat, to jest aż do swojej śmierci w 2003 roku. Ksiądz Tadeusz Hoppe urodził się w 1913 roku w wielodzietnej rodzinie rolniczej w Wielkopolsce. W 1943 roku otrzymał w Wilnie święcenia kapłańskie. Był m.in. kapelanem AK i aż do 1958 roku pracował w różnych parafiach na Litwie.

Badane dokumenty dotyczące wieloletniej działalności duszpasterskiej ks. Hoppe ilustrują totalną inwigilację Kościoła przez władze komunistyczne. A oto przykłady:

- Udzielenie chrztu w kościele musiało być poprzedzone wystąpieniem kierowanym przez zainteresowanych poprzez komitet kościelny do urzędu stanu cywilnego z prośbą o wyrażenie zgody na udzielenie tego sakramentu. W takich podaniach musiano obowiązkowo podawać szczegółowe dane dotyczące rodziców i chrzestnych wraz z miejscem pracy i przynależnością partyjną.
- Innym ciekawym dokumentem jest sprawozdanie z pogrzebu ks. Bronisława Chodanionka w 1973 roku w Kiszyniowie, w którym brało udział 12 księży rzymskokatolickich. Sprawozdanie to podpisane przez wszystkich księży zawiera deklarację, że „w czasie uroczystości nie doszło do naruszenia prawa”.
- Tylko w wyjątkowych wypadkach w latach osiemdziesiątych XX wieku zezwalano na obecność księdza na cmentarzu. Kapłan przychodził do domu, by pomodlić się przy zmarłym. Sam pochówek na cmentarzu musiał się odbywać bez księdza.
- Wobec braku wydawnictw religijnych musiano się posługiwać tekstami przepisywanymi ręcznie lub na maszynie, a ks. Tadeusz Hoppe wprowadził przymus legitymowania się przez przystępujących do Komunii św. ręcznie napisanym modlitewnikiem.

MARTYROLOGIA DUCHOWIEŃSTWA RZYMSKOKATOLICKIEGO METROPOLII LWOWSKIEJ PODCZAS II WOJNY ŚWIATOWEJ

Męczeństwo duchowieństwa rzymskokatolickiego na Kresach Południowo-Wschodnich to następny temat, którym zajął się ks. prof. Józef Krętosz. Efektami jego prac, prowadzonych wraz z prof. Marią Pawłowiczową, są lista strat duchowieństwa metropolii lwowskiej w latach 1939–1945³ oraz słownik biograficzny tych ofiar⁴.

³ *Lista strat wśród duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1945*, praca zbiorowa, Opole 2005.

⁴ *Słownik biograficzny duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego ofiar II wojny światowej 1939–1945*, praca zbiorowa, Opole 2007.

W obu pracach wyodrębniono cztery przyczyny (sprawców) nagłych śmierci kapłanów:

- Sowieci,
- Niemcy,
- Ukraińcy,
- inne przyczyny (działania wojenne, inni znani i nieznani sprawcy, nieznane okoliczności).

Przedstawiono zestawienia statystyczne ofiar według podanych wyżej przyczyn w rozbiu na trzy diecezje metropolii, z wyodrębnieniem duchowieństwa zakonnego oraz kapelanów wojskowych. Okazuje się, że spośród 255 zmarłych nienaturalną śmiercią 75 to ofiary Sowieców, 74 – nacjonalistów ukraińskich, 66 – Niemców, 32 osoby zginęły w wyniku działań wojennych, a 8 w innych okolicznościach.

Już powyższe suche dane statystyczne ilustrują proporcje między sprawcami męczeństwa jakiego doznało polskie społeczeństwo Kresów, a w szczególności jego elity. Zarówno *Lista strat...*, jak i *Słownik...*, to ważne publikacje dokumentujące męczeństwo Polaków na Kresach Wschodnich. Z ich lektury, a zwłaszcza z lektury 255 życiorysów duchownych wyłania się ponury obraz zagłady polskich Kresów.

OPIEKA DUSZPASTERSKA NAD ŚRODOWISKIEM KRESOWIAN W KATOWICACH

Zaangażowanie ks. prof. Krętosza w badania dziejów lwowskiego Kościoła rzymskokatolickiego, które zaowocowały wydaniem monumentalnej pracy o lwowskiej archikatedrze i jej bohaterskim proboszczu sprawiły, że zyskał on wśród katowickich lwowiaków powszechną sympatię i autorytet.

Mimo braku formalnego umocowania stał się faktycznie kapelanem katowickiego oddziału Towarzystwa Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich. Towarzyszył nam i przewodził modlitwie na spotkaniach opłatkowych i przy święconym. Był obecny przy poświęceniu fundowanych przez nas tablic pamiątkowych: w katowickiej archikatedrze oraz na cmentarzu przy ulicy Sienkiewicza. W roku 2010 czynnie włączył się do naszej inicjatywy upamiętnienia lwowskich profesorów zamordowanych przez hitlerowców w lipcu 1941 roku, działając w Komitecie organizacyjnym. Opracował podstawowy referat⁵ przedstawiający genezę, okoliczności i przebieg mordu dokonanego przez okupanta na polskich uczonych we Lwowie. Referat został wygłoszony na konferencji naukowej zorganizowanej 27 maja w Katowicach w ramach obchodów ku czci zamordowanych profesorów, równoległe z wmurowaniem i poświęceniem w krypcie archikatedry tablicy pamiątkowej. W uznaniu za całokształt dokonań Zarząd Główny Towarzystwa

⁵ J. Krętosz, *Likwidacja kadry naukowej Lwowa w lipcu 1941 roku*, w: *Niezwykła więź Kresów Wschodnich i Zachodnich. Wpływ lwowian na rozwój nauki i kultury na Górnym Śląsku po 1945 roku*, red. K. Heska-Kwaśniewicz, A. Ratuszna, E. Żurawska, Katowice 2012, s. 13–21.

przyznał ks. prof. Józefowi Krętoszowi złotą odznakę Towarzystwa Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich, a w 2014 roku odznakę Dwudziestopięciolecia Towarzystwa.

Spółeczność kresowa Katowic wyraża głęboką wdzięczność Księdzu Profesorowi za jego wkład w badania nad dorobkiem historycznym Kościoła na Kresach oraz za wieloletnią opiekę duszpasterską.

Albert Karkosz

Stały diakon

Archidiecezja katowicka

PEŁTWIĄ NASZEPTANE...

Z jednym wyjątkiem – wszystko ma swój początek. Każdy byt stworzony, przygodny, ma swój początek. *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było słowo.* Tak tę prawdę ujął w prologu natchniony autor czwartej Ewangelii – św. Jan. W tej materii nie można nic dodać i nic ująć. Patrząc na rzeczywistość, która nas otacza, z człowiekiem na czele, stanowiącym ukoronowanie wszystkich dzieł Pana Boga, zawsze jest gdzieś ten początek. Dotyczy on samego życia człowieka i jego etapów, które będąc zakorzenione w środowisku jego aktywności, przyczyniają się logicznie i konsekwentnie do powstawania kolejnych.

Na granicy byłych dwóch zaborów: austriackiego i pruskiego, ale jeszcze na terenie Galicji, na styku aglomeracji Bielska-Białej i Czechowic-Dziedzic, w Bronowie, człowieczeństwo księdza Józefa Krętosza miało swój początek. Środowisko domu rodzinnego, przesiąknięte wielowiekową spuścizną wpływów śląsko-czeskich i austro-węgierskich, nie było bez znaczenia w realizacji życiowych pasji księdza Józefa. Później kolejne etapy edukacji. Kolejne miejsca związane tematycznie z pasją historyczną Księdza Jubilata. Poza wymienionymi etapami i miejscami pojawiają się bardziej lub mniej wpływowe postacie, które również kształtowały wyjątkową osobowość kapłana. Gdzieś w tym czasie jest początek pewnych przyzwyczajzeń, upodobań czy zwyczajów, które przerodziły się w elementy własne, niejako tożsame z tą postacią, jak np. kawa cappuccino czy fascynacja Lwowem, który niczym czarownica go opętał – jak powiada.

Można snuć wielowątkowe opowieści i anegdoty o sytuacjach, które inspirowane wspomnianymi nietuzinkowymi postaciami na stałe zagościły w życiu Księdza Profesora. Nie wiemy dokładnie, w jakim stopniu ten czy inny napotkany

element miał większy lub mniejszy wpływ na to, co dziś stanowi o bogactwie naukowca – księdza Józefa.

Na pewno kluczowymi postaciami wśród wielu w czasie seminaryjnym i początkowym okresie kapłaństwa księdza Józefa Krętosza byli księża Bolesław Kumor i Jan Szurlej. Pierwszy – Sądeczanin, zaszczerpił Pełtwią naszeptaną miłość do perły Galicji – Lwowa, a drugi – Lwowianin, tylko ją utwierdził.

Jak bardzo trzeba kochać to, co stanowi słowo „Lwów” – miasto, przyrodę, a nade wszystko mieszkających tam ludzi, ich zwyczaje, tradycję i religię, skoro, nigdy tam nie będąc, dwie ważne dla naukowca prace oparte zostały na tym temacie.

Ksiądz Jan Kanty Szurlej był kapłanem wielkiego serca i wręcz nieprzyzwoitej skromności, o bardzo wyrazistej osobowości, wywodzącym się z przedwojennych kręgów lwowskich XX wieku. Powstaje pytanie, dlaczego akurat ta postać, a nie inna? Otóż w tym roku mija setna rocznica urodzin księdza Szurleja, stanowiącego niejako pomost między środowiskami Katowic i Lwowa – tak bliskiego księdzu profesorowi Józefowi Krętoszowi.

Kolejnym ważnym argumentem przemawiającym za przytoczeniem tej postaci była moja z nim znajomość.

A oto garść wspomnień:

Trudno uwierzyć, że od tego momentu minęło już trzydzieści siedem lat... Pamiętam to jak dzisiaj. Letnie przedpołudnie roku 1977. O tej porze miałem wyznaczoną godzinę na ćwiczenie gry na organach.

Półmrok krypty katedry Chrystusa Króla w Katowicach. Siedziałem przy kontuarze i zaczynałem to, co do mnie należało. Pierwsze wolne, labialne dźwięki zadanego utworu. Byłem skupiony, gdyż było to jego pierwsze czytanie. Nie odrywałem wzroku od nut. Po krótkiej chwili zaczął do mnie docierać zapach męskiej wody kolońskiej „Tabacora”, który stawał się coraz bardziej intensywny. Przerwałem grę w momencie, gdy na prawym ramieniu poczułem ciepło czyjejs dłoni. Odwróciłem się, a obok mnie stał ksiądz Jan Szurlej (znany mi już wcześniej). Koniec z ćwiczeniem. Przyszedł na pewno odprawić Mszę św. – pomyślałem sobie mocno niezadowolony z zaistniałej sytuacji. A ksiądz rzecze: – Ładnie grasz, podoba mi się. Chciałbym odprawić Mszę św. przy twoim akompaniamencie. – Jak to, przy moim akompaniamencie? – zapytałem. – Tak po prostu – odpowiedział. – Ty będziesz sobie grał, ale pod warunkiem, że będzie to ten utwór, a ja odprawię cichą Mszę. Wówczas ku mojej radości, spadł mi z serca kamień. Kontynuowałem „dukanie”, ponieważ do płynnej gry było jeszcze bardzo daleko. I rzeczywiście po chwili z zakrystii, ubrany w szaty liturgiczne, wyszedł ksiądz Jan, a ja mu towarzyszyłem, wypełniając półmrok świątyni dźwiękami ćwiczonego utworu. Po skończonej celebrze, wychodząc z krypty, z rysującym się na twarzy zadowoleniem, podziękował mi za udaną współpracę. Było to moje z księdzem Janem, niezaplanowane i niezapomniane, ostatnie spotkanie.

Wspomniałem, iż kapłan ten był mi już wcześniej znany. Otóż kilka miesięcy przed tym spotkaniem siedłem z moim tatą ulicą Powstańców w Katowicach.

W okolicach katedry Chrystusa Króla ujrzelśmy księdza Jana, idącego zamaszystym i dostojnym krokiem. Zbliżył się do nas i zaproponował u siebie, czyli w redakcji „Apostolstwa Chorych” – cappuccino, jego ulubioną kawę. Napój był przedni. Rozmowę otworło standardowe pytanie: – Co tam u was w szerokim świecie? No i zaczęło się... Ojciec był właśnie pod ogromnym wrażeniem treści listu, jaki otrzymał od swojego znajomego z Bukaresztu, a napisanego zaraz po wielkim trzęsieniu ziemi, które nawiedziło to miasto. Opisywał on cudowne ocalenie części swego domu, w którym zawieszony był drzeworyt Pawła Stellera, przedstawiający cudowny wizerunek Matki Boskiej Piekarskiej, który przed laty dostał w prezencie od mego ojca. Zasadniczą treścią listu był hołd za ocalenie złożony przez jego autora Matce Boskiej, którą nazywał „Orędowniczką wszelkich łask”. Opowieść o tym cudownym wydarzeniu tak zainteresowała księdza Szurleja, człowieka niesamowitej wrażliwości, że postanowił go osobiście przetłumaczyć na język polski i w całości wydrukować na łamach „Apostolstwa Chorych” [48,9 (1977)]. W tym miejscu warto wspomnieć, że ten niezwykły kapłan władał biegle wieloma językami.

Migrując po mocno zakurzonych obszarach mej pamięci, przypominam sobie bardzo wiele momentów i barwnych anegdot związanych z temperamentną osobą księdza Jana Szurleja, którego setną rocznicę urodzin wspominamy w tym roku, dokładnie 15 października. Jego temperament był jak wspomniana kawa cappuccino – delikatny, a jednocześnie wyrazisty i intrygujący. O wielu wydarzeniach z życia księdza Jana opowiadał mi mój wuj – także ksiądz z diecezji lwowskiej, kolega ze studiów lwowskich księdza Szurleja – Tomasz Trębacz (1908–1992). W związku z okrągłą rocznicą urodzin księdza Szurleja warto w krótkim zarysie ukazać wyjątkową historię jego życia, którego początki wiążą się z niewielką wioską, Słobodą Konkolnicką w ówczesnym powiecie rohatyńskim, na terenie województwa stanisławowskiego.

Tutaj przyszedł na świat 15 października 1914 roku w rodzinie Antoniego i Bronisławy, z domu Kwiatkowska. Chrzest przyjął w kościele parafialnym pod wezwaniem św. Marii Magdaleny w Konkolnikach. Podczas polsko-ukraińskiej wojny o Galicję Wschodnią w maju 1919 roku cudem uniknął śmierci, stojąc już wraz z rodziną pod murem, gdzie mieli zostać rozstrzelani. Do szkoły powszechnej młody Janek uczęszczał w Bołszowcach, a następnie uczył się w VI Gimnazjum Klasycznym im. Stanisława Staszica we Lwowie. W 1936 roku po złożeniu egzaminu maturalnego, Jan Szurlej wstąpił do Seminarium Duchownego we Lwowie i jednocześnie został studentem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza. Po zajęciu Lwowa przez wojska sowieckie 22 września 1939 roku Wydział Teologiczny na UJK został rozwiązany. W jego miejsce powstał Tajny Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza (1939–1944), którego absolwentem został właśnie Jan Szurlej. Przyjął potajemnie sakrament święceń kapłańskich 29 czerwca 1940 roku. Święceń udzielił mu bp Eugeniusz Baziak w kaplicy św. Józefa w katedrze obrządku łacińskiego pod wezwaniem

Wniebowzięcia NMP we Lwowie. Warto nadmienić, iż po studiach na Tajnym Wydziale Teologicznym UJK w latach jego funkcjonowania wyświęconych zostało 77 nowych kapłanów. Wielu z nich, jako repatrianci, wraz ze swoimi parafianami przybyli głównie na Śląsk. Podczas wojny terytorium archidiecezji lwowskiej znalazło się pod niemiecką okupacją. W tym czasie, krótko po święceniach, ksiądz Szurlej pracował w duszpasterstwie w warunkach okupacji jako wikariusz w rodzinnych Konkolnikach. Były to lata 1940–1943. Do 1946 roku we Lwowie pełnił funkcję kapelana sióstr karmelitanek i felicjanek oraz wikariusza w kościele Świętej Anny, będąc równocześnie kapelanem szpitalnym. W czasie pracy duszpasterskiej, zwłaszcza w Konkolnikach, współpracował z AK, gdzie organizował samoobronę parafian przed napadami bojówek Ukraińskiej Powstańczej Armii. W lipcu 1946 roku ksiądz Jan Szurlej wyjechał ze Lwowa i przybył do Katowic, zgłaszając się do pracy duszpasterskiej w tej diecezji. W październiku tego samego roku został kapelanem szpitala przy ulicy Francuskiej (do 1958 roku) oraz katechetą w męskiej szkole zawodowej (do roku 1949). W 1950 roku uzyskał na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie tytuł magistra teologii, a dwa lata później na tym samym wydziale obronił tytuł doktora. W 1959 roku zgłosił się do konkursu na proboszcza w parafii Przemienienia Pańskiego w Katowicach, lecz bp Herbert Bednorz skierował go do pracy jako wykładowcę teologii moralnej w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie, gdzie przebywał w latach 1960–1977. Imponował klerikom swoją wiedzą, prawością i skromnością. Po śmierci księdza Michała Rękasa, z mandatu Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego, od maja 1964 roku aż do swojej nagłej śmierci pełnił funkcję sekretarza Krajowej Centrali Apostolstwa Chorych w Polsce, mającej swoją siedzibę w Katowicach. Ksiądz Jan Kanty Szurlej poza wymienionymi funkcjami, publikował artykuły na łamach „Gościa Niedzielnego”, „Apostolstwa Chorych” i „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”, ujawniając swoją wrażliwość i charyzmat związany ze służbą ludziom chorym i potrzebującym. W uznaniu jego zasług na niwie Pańskiej 15 października 1971 roku został mianowany kapelanem Jego Świątobliwości. Zmarł nagle 30 grudnia 1982 roku w drodze, idąc z kamienicy przy ulicy Powstańców, w której mieszkał, na Mszę św. do katowickiej katedry. Spoczął pierwotnie na cmentarzu przy ulicy Francuskiej w Katowicach. Później trumna została przeniesiona do grobowca rodzinnego na cmentarzu w Kłodzku (taka była wola zmarłego), a w Katowicach pozostała tylko tablica epitafijna w miejscu jego pierwotnego pochówku.

Czyż nie jest ciekawa postać Lwowianina z pochodzenia, a katowiczankina z wyboru? Nie można się więc dziwić Księdzu Jubilatowi – Józefowi, że został opętany, jak to sam określa czarownicą – Lwowem. W tym miejscu chciałoby się zacytować fragment wiersza Zygmunta Kaczkowskiego pt. „Grób Nieczui”: „Ziemia ta tyle w sobie ma od Boga piękności, tyle w niej jeszcze nie pogrzebanych pamiątek zmierzchłej przeszłości, a wszystko to jeszcze tak żywe, tak wymowne, tak chwytające za serce...”.

WSPOMNIENIE

Księżda Józefa Krętosza, rezydenta w Parafii Świętego Józefa w Katowicach -Załężu, poznałam w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. W drugiej połowie 1977 roku i później w jego mieszkaniu spotykało się około 15 osób. Przeważali medycy. Oglądaliśmy filmy religijne i o tematyce politycznej sprowadzane przez Księżda sobie znanymi kanałami, głównie z Niemiec lub Austrii. Po projekcji trwały dyskusje i rozmowy. Spotkania te odbywały się przez około 10 lat.

Przy parafii św. Józefa działał (i zapewne nadal działa) zespół charytatywny prowadzony przez siostrę Walerię – jadwizankę. Siostra Waleria była świetną organizatorką pielgrzymek do sanktuariów, i nie tylko, w całej Polsce, trwających 1, 2 lub 4 dni. Ksiądz Józef był kapelanem na tych wyjazdach do momentu zaangażowania się w pomoc na terenach wschodnich. Sposób prowadzenia modlitw, głoszenia kazań i dzielenie się przemyśleniami dodawały nam, pielgrzymom, ducha.

W ostatnich latach spotykałam go bardzo rzadko, lecz wspomnienia spotkań są nadal żywe.

Katowice, 10.02.2014 r.
Hanna Odorkiewicz-Sikocińska

Ewa Żurawska

Uniwersytet Śląski

Komisja Zakładowa NSZZ „Solidarność”

NAUKA I RELIGIA W ŻYCIU KSIĘDZA PROFESORA

Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Krętoszem

***Ewa Żurawska:* Dlaczego Ksiądz wybrał studia teologiczne? Czy były osoby, które przyczyniły się do podjęcia tej decyzji?**

Ks. prof. Józef Krętosz: Moi rodzice, Stefania i Ignacy Krętoszowie, byli bardzo religijni. Wychowałem się w tym duchu. Wiele im zawdzięczam, gdyż swoją postawą i budującym przykładem kształtowali mój stosunek do Boga, ludzi i świata. Nigdy nie wywierali presji, nie „wchodzili z butami”, szanowali prawo do wolności swojego syna. Bardzo ceniłem sobie zdanie matki i wiele jej mądrych rad pamiętam do dzisiaj. Kiedy podzieliłem się swoją decyzją o wyborze drogi kapłańskiej, matka zapytała, czy dobrze ją przemyślałem. Mam wrażenie, że poczuła radość, kiedy obwieściłem swoją wolę, ale przede wszystkim domagała się ode mnie głębokiego przemyślenia tego kroku. Dorastałem w atmosferze sprzyjającej mojemu rozwojowi duchowemu. Kiedy miałem okazję zapoznać się z moją teczką w Instytucie Pamięci Narodowej, znalazłem w niej notatki funkcjonariusza SB, który właśnie podkreślił znaczący wpływ domu i szczególnie matki na kształtowanie się mojej wiary i postawy moralnej.

Z wdzięcznością wspominam także proboszcza z mojej parafii w Bronowie (w gminie Czechowice-Dziedzice w województwie śląskim), ks. Franciszka Straucha, który stanowił dla mnie wzór kapłana. Od niego wiele się nauczyłem oraz skorzystałem z jego rad.

Wracam również pamięcią do mojego Liceum im. Marii Curie-Skłodowskiej w Czechowicach-Dziedzicach, gdzie znalazłem grono przyjaciół, którzy, podobnie jak ja, byli przeciwni walce władz komunistycznych z Kościołem. Pamiętam jedną

z lekcji wychowawczych, na której nauczyciel nawiązał do *Orędzia biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim* (1965 rok). Najślynniejsze zdanie tego listu: „W tym jak najbardziej chrześcijańskim, ale i bardzo ludzkim duchu wyciągamy do Was [...] nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie” wywołało negatywną reakcję władz PRL i rozpętało kampanię propagandową przeciwko autorom orędzia, co odzwierciedliło się w naszej burzliwej dyskusji na tej lekcji. Przeciwnicy atakowali postawę biskupów, ale ich argumenty były demagogiczne. Wywołało to oburzenie moje i grona moich kolegów. Razem staraliśmy się odpierać te ataki, powołując się na fakty i konkretne fragmenty listu. Tak polaryzowały się nasze poglądy, które zadecydowały o wyborze drogi życiowej. Wśród bliskich mi kolegów był też Kazimierz Nycz, obecny kardynał. Przyjaźń tego grona przetrwała do dzisiaj. Spotykamy się systematycznie dwa razy w roku.

Kto jest Księdza mistrzem duchowym? Skąd Ksiądz czerpie siły?

Główne źródło mojej siły stanowi modlitwa. Poprzez modlitwę staram się słuchać i rozumieć Boga. Na każdy czas Bóg podsuwa mi osoby, które mi pomagają. W duchowości pomógł mi św. Jozafat Kuncewicz (ok. 1580–1623), unicki arcybiskup połocki, święty Kościoła katolickiego, który zginął śmiercią męczeńską w walce o jedność Kościoła. Jan Paweł II nazwał Jozafata Kuncewicza „apostolem pojednania”. Z taką postawą pokoju i dialogu się utożsamiam.

Czy Ksiądz Profesor mógłby podać swoją definicję kapłana?

Kapłan ma za zadanie nauczać wiernych i głosić naukę Kościoła. Pomaga on zrozumieć główne, podstawowe prawdy wiary danej religii. W moim przekonaniu powinien kazaniem i swoim życiem przekazać ludziom prawdę, że Bóg jest miłością. Dobry duszpasterz jest zdolny okazywać ludziom serdeczność, nieść dobre słowo i pociechę, dać radę, okazywać pomoc i otaczać opieką. Powinien być wierny Bogu, sobie i drugiemu człowiekowi.

Co zadecydowało o połączeniu kapłaństwa z pasją badacza, naukowca?

Na drogę badacza i naukowca wkroczyłem pod wpływem ks. prof. Bolesława Kumora, jednego z najwybitniejszych nowożytnych historyków Kościoła, z którym miałem seminarium z filozofii na KUL. Zaimponowała mi jego koncepcja pracy naukowej, solidny warsztat naukowy historyka i zaangażowanie w badanie dziejów, organizacji i ustroju Kościoła katolickiego, m.in. metropolii lwowskiej. Wciągnąłem się w te sprawy, zanurzyłem w Lwów, który stał się moją miłością. W 1980 roku, po obronie doktoratu, poświęconego organizacji archidiecezji lwowskiej w obrządku łacińskim, udałem się do Lwowa. Najpierw napisałem pracę o Lwowie, a potem skonfrontowałem ją z rzeczywistością. Zwiedzałem miasto i zachwycałem się nim. Widziałem jego niepowtarzalne piękno, nie dostrzegając

zaniedbań, które często dzisiaj rażą Polaków pamiętających Lwów swego dzieciństwa. Nie byłem jednak tylko turystą, ponieważ zaangażowałem się w pracę duszpasterską w kościołach i uczestniczyłem w działaniach na rzecz ich odbudowy. Wiele satysfakcji przyniosła mi posługa kapłańska wśród Polaków i Ukraińców. Do dzisiaj otrzymuję od nich pozdrowienia i słowa życzliwości. Jedną ze swoich prac poświęciłem o. Rafałowi Kiernickiemu (1912–1995), proboszczowi lwowskiej katedry łacińskiej, który dał niezwykle świadectwo heroizmu w warunkach zagrożenia przy jawnej wrogości totalitarnego państwa. Uważam, że Lwów pozostał katolicki dzięki o. Rafałowi Kiernickiemu.

Poznawałem Kresy, ale moim miejscem wybranym i ulubionym był Lwów, do którego jeździłem, gdy tylko było to możliwe. Obecnie z trudem godzę się z myślą, że stan mojego zdrowia nie pozwala już na te podróże.

W notach biograficznych Księdza Profesora czytamy o bogatym dorobku naukowym, zaangażowaniu w różne funkcje dydaktyczne, prace organizacyjne, działania redakcyjne i oczywiście posługę kapłańską. Która z tych aktywności jest Księdzu najbliższa?

Nie jestem w stanie wybrać, ponieważ każda z dziedzin mojej działalności jest mi bliska i stanowi źródło satysfakcji. Właściwie cieszyło mnie wszystko, co było mi dane robić w życiu. Z sentymentem wspominam zarówno lekcje katechezy w szkole, jak i posługę duszpasterską we Lwowie, czy wreszcie pracę naukową. Muszę wyznać, że ze Lwowem związałem się emocjonalnie i tam posługa kapłańska, działalność organizacyjna, badania naukowe i publikacje dotyczące metropolii lwowskiej przyniosły mi wiele radości. Niezapomniane są dla mnie duszpasterskie dyskusje odbywające się w przyjacielskiej atmosferze. Wzruszająca była dla mnie gotowość słuchania Pisma Świętego i chęć poznania Boga, charakteryzująca uczestników naszych spotkań. Nie brakowało też pytań o Śląsk i szczególne więzi, jakie nas łączą ze Lwowem.

Szczególnym przedmiotem zainteresowań naukowych Księdza Profesora są dzieje Kościoła katolickiego na wschodnich kresach historycznej Polski – co skłoniło Księdza do zajęcia się tą tematyką?

Tutaj wypada mi jeszcze raz wrócić do ks. Bolesława Kumora, który zajmował się historią Kościoła katolickiego i organizacją metropolii lwowskiej. On zaraził mnie tą tematyką, a kiedy po obronie doktoratu w 1980 roku pojechałem do Lwowa, zrozumiałem, że to miasto zawładnęło moim sercem i umysłem.

Chciałabym zatrzymać się nad jedną z ważnych prac, w której Ksiądz Profesor i inni autorzy pochylili się nad dramatem polskiego duchowieństwa w latach II wojny światowej na wschodnich kresach Rzeczypospolitej. Chodzi o *Listę strat wśród duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1945*. Proszę opowiedzieć o tej pracy.

Wszystko zaczęło się od śp. Adama Peretiatkowicza, który pojawił się z wykazem księży zamordowanych na Wołyniu, czym zainspirował do podjęcia pracy nad *Listą strat*.

Lista była ostatecznie wspólnym dziełem pani prof. Marii Pawłowiczowej, ks. Henryka Borcza, śp. Adama Peretiatkowicza i moim. Szczególną rolę odegrała pani prof. Maria Pawłowiczowa, która czuwała nad postępem prac, korygowała i popędzała. Współpraca między nami układała się wzorowo. Koncepcja *Listy* opierała się na założeniu, że będzie zawierała nazwiska księży, którzy pochodzili i pracowali w diecezji lwowskiej oraz zginęli tam w czasie II wojny światowej w latach 1939–1945. Informacje ograniczone głównie do nazwisk i dat były oparte na źródłach archiwalnych. Należy podkreślić, że możliwość wydania tej publikacji wiązała się z koniecznością pozyskania odpowiednich środków finansowych. Udało się je zdobyć dzięki pomocy ks. bp. Jana Kopca. Ta wspólna praca ludzi tak oddanych sprawie była źródłem ogromnej satysfakcji. Kolejnym ważnym etapem było wydanie *Słownika biograficznego*, w którym poszczególne hasła odpowiednio rozbudowane, opracowane na podstawie źródeł, były dziełem 23 autorów – księży, zakonników, świeckich: historyków i archiwistów, pozyskanych dzięki niestrudżonym staraniom pani prof. Marii Pawłowiczowej. Wszyscy zaangażowali się mocno w realizację tego przedsięwzięcia, nie szczędzili swych zdolności, czasu i sił, żeby powstało to pożyteczne dzieło.

Bogaty dorobek naukowy jest na pewno źródłem satysfakcji, ale czy są jakieś tematy, po które chciałby Ksiądz sięgnąć?

Na razie mój stan zdrowia nie pozwala mi na podjęcie jakiś szczególnych wyzwań. Mam jednak wiele opracowanych materiałów, które chciałbym przygotować do publikacji. Staram się codziennie pracować nad nimi. Porządkuję koncepcję, przeprowadzam korektę. Mam nadzieję, że uda mi się doprowadzić te prace do końca.

Ponadto noszę się z zamiarem stworzenia takiego ośrodka, w którym można byłoby zgromadzić zbiory leopolitanów. Ja sam zebrałem ok. 1000 książek związanych ze Lwowem, najczęściej otrzymanych od ludzi, którzy darowali swoje przedwojenne zbiory, chcąc ocalić je od zapomnienia i zniszczenia. Badaczom historii Lwowa i Kresów bardzo przydałyby się takie źródła zgromadzone w jednym miejscu. Nie wiem, czy uda mi się doprowadzić do realizacji tej idei. Ponadto mam wiele interesujących źródeł dotyczących historii Śląska i muszę pomyśleć o ich przeznaczeniu.

Czy nauka daje coś religii?

Religia jest częścią kultury i podlega procesom przemian w spojrzeniu na świat, korzystając właśnie z postępu nauki. Ja sam czerpię z obydwu źródeł: wiary i nauki, dlatego bardzo cenię sobie połączenie tych dwu dziedzin w moim życiu.

Spory między nauką i religią odbieram z przykrością, bo bliskie mi są obydwie te światy, które się nie wykluczają. Zawsze jednak myślę o mocy sprawczej Boga jako najważniejszego źródła, z którego wszystko bierze swój początek.

Na zakończenie naszej rozmowy chciałabym zapytać, czy Ksiądz Profesor zgadza się z poglądem ks. prof. Michała Hellera, że „uczony [...] rozszyfrowuje zamysł Boga zawarty w dziele stworzenia”?

Uczony bada łańcuch przyczyn i skutków, docieka istoty zjawisk, stara się zgłębić ich istotę, zrozumieć zamysł Boga, jaki przyświecał dziełu stworzenia i w tym sensie zgadzam się z poglądem ks. prof. Michała Hellera. W tym połączeniu widzę również szczególny związek religii i nauki, dlatego udaje mi się połączyć w harmonijną całość rolę kapłana i uczonego. Oczywiście wiem, że nad całością panuje Bóg i widzę Go w całości Wszechświata.

Ośmielę się określić sylwetkę duchową Księdza Profesora w kilku słowach: prawość, ofiarność, pracowitość, cierpliwość, pokora i posłuszeństwo wobec Boga.

Dziękuję za rozmowę i życzę wszelkich łask Bożych.

ARTYKUŁY

„Studia Pastoralne” 2014, nr 10, s. 89–111

Jolanta Kurosz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydział Teologiczny

DZIAŁALNOŚĆ LWOWSKIEGO KOŁA KSIĘŻY PREFEKTÓW W II RZECZYPOSPOLITEJ. „MIESIĘCZNIK KATECHETYCZNY I WYCHOWAWCZY” 1919–1939

Specyfiką duszpasterstwa dzieci i młodzieży jest stopniowe wprowadzanie w życie wspólnoty Kościoła wraz z towarzyszeniem młodemu człowiekowi w drodze dojrzewania wiary. Obok rodziny, przyjaciół, wspólnoty parafialnej ważną rolę w tym procesie odgrywają katecheci oraz kapłani. Na tych ostatnich spoczywa szczególna odpowiedzialność za „delikatną dziedzinę duszpasterstwa”¹, jaką jest nauczanie religijne w szkole i związane z nim religijne wychowanie. Dokumenty Kościoła, podkreślając rangę zadań spoczywających na duchowieństwie, nazwały jego członków „katechetami katechetów”². *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* jasno precyzuje zadania spoczywające na kapłanach, którzy nauczają religii, oraz umożliwia skierowania ich do wyłącznej pracy katechetycznej w szkole poprzez ustanowienie ich prefektami³. Mimo iż ogromna rzesza kapłanów jest zaangażowana w nauczanie religijne w polskiej szkole, a od 2001 roku przybywa w Polsce księża prefektów, ten rodzaj posługi nie jest tak powszechny, jak w okresie międzywojennym XX wieku. Warto więc podjąć się analizy działalności

¹ Jan Paweł II, *Szkola i religia*. Przemówienie podczas spotkania z księżmi Rzymu 5 marca 1981 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2,4 (1981), s. 14.

² Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 225, s. 190, 191; Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, s. 88, nr 125.

³ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Regulamin posługi duszpasterskiej prefektów*, w: *taż*, *Dyrektorium katechetyczne...*, s. 109–111.

prefektów sprzed II wojny światowej, zwłaszcza najprężniej działającego Koła Lwowskiego, nie tylko po to, by poznać jego działanie, którego efektem było m.in. wychowanie religijno-patriotyczne wielu Polaków, ale przede wszystkim, by móc lepiej zrozumieć pastoralne działania Kościoła w Polsce w okresie powojennym⁴.

Materiały dotyczące działalności księży prefektów znajdują się przede wszystkim w „Miesięczniku Katechetycznym i Wychowawczym”⁵ (dalej w tekście skrótoowo „Miesięcznik”), w którym można odnaleźć wszystko to, co było związane z katechezą w tamtym czasie⁶. Warto zaznaczyć, że w latach 1911–1921 „Miesięcznik” stanowił własność prywatną ks. prefekta dra Aleksandra Pechnika, który był jednocześnie jego redaktorem i wydawcą. W marcu 1921 roku „Miesięcznik” został kupiony przez Stowarzyszenie Księży Prefektów za pośrednictwem Koła Lwowskiego⁷. W dwudziestoleciu międzywojennym zostały także opublikowane artykuły m.in. w „Wiadomościach dla Duchowieństwa”⁸ oraz w „Ateneum Kapłańskim”⁹, które poruszają problematykę związaną z wychowaniem i nauczaniem religijnym dzieci oraz młodzieży. Ich liczba jest jednak stosunkowo niewielka w porównaniu z zawartością „Miesięcznika”. Informacje o działalności prefektów można również znaleźć we wspomnieniach wydanych po śmierci kapłana¹⁰. Ponadto zachowały się do naszych czasów uchwały i postanowienia Związku Diecezjalnych Kół Księży Prefektów¹¹. Warto zaznaczyć, że nie ma wielu opracowań przedstawiających tematykę zawartą w tym periodyku. Do tej pory ukazał się artykuł prezentujący

⁴ Por. W. Piwowarski, *Formy duszpasterstwa parafialnego w Polsce odrodzonej (1918–1939)*. w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, s. 129.

⁵ Charakterystyka „Miesięcznika” została szczegółowo przedstawiona we wcześniejszych publikacjach. Por. R. Niparko, *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy 1911–1939. Bibliografia zawartości*, Poznań 2000, s. 9–31.

⁶ Por. tamże, s. 7.

⁷ Por. A. Pechnik, *Zmiana redakcji „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego”*. „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” (MKW) 10,1 (1921), s. 48; *Do P.T. Prenumeratorów MKW*, MKW 10,5 (1921), s. 336; T.D., *Zjazd delegatów Stowarzyszenia Księży Prefektów odbyty 1 listopada 1921 r. w Warszawie*, MKW 11,1 (1922), s. 93, 94 [w artykule zastosowano zapis bibliograficzny tekstów z „Miesięcznika” zawarty w *Bibliografii zawartości* ks. R. Niparko].

⁸ Por. L. Rankowski, *Nowa szkoła polska a duchowieństwo*, „Wiadomości dla Duchowieństwa” 8, 6 (1921), s. 106–111; Z. Baranowski, *Proboszcz a prefekt*, „Wiadomości dla Duchowieństwa” 14, 10 (1927), s. 289–292; L. Rankowski, *Prefekt a Proboszcz (Echo artykułu: „Proboszcz a Prefekt”)*, „Wiadomości dla Duchowieństwa” 14, 11 (1927), s. 322–326; Były proboszcz, *Jeszcze „Prefekt a Proboszcz”*, „Wiadomości dla Duchowieństwa” 14, 12 (1927), s. 356–358; E. Warmiński, *Nasza praca duszpasterska w szkole średniej*, „Wiadomości dla Duchowieństwa” 18, 11 (1931), s. 342–647; X.K.M., *Młodzież szkół średnich*, „Wiadomości dla Duchowieństwa” 18, 6 (1931), s. 171–176; tenże, *Młodzież szkół średnich a parafia II*, „Wiadomości dla Duchowieństwa” 18, 7–8 (1931), s. 206–210.

⁹ Por. M. Węglewicz, *Przyczynek do zagadnienia rekolekcji szkolnych*, „Ateneum Kapłańskie” 17, 12 (1926), s. 188–205; M. Jeż, *Czynnik nadprzyrodzony w pracy szkolnej katechety*, „Ateneum Kapłańskie” 21, 18 (1928), s. 386–397; S. Biskupski, *Prawne nieporozumienia w związku z nauczaniem religii w szkole*, „Ateneum Kapłańskie” 36, 21 (1935), s. 381–387.

¹⁰ Por. Ks. Stefan Piotrowski, red. J. Płaska, Warszawa 1991, ss. 92.

¹¹ Por. *Ważniejsze uchwały i postanowienia Związku Diecezjalnych Kół Księży Prefektów w Polsce z lat 1919–1931*, red. J. Jemiołkowski, Warszawa 1932, ss. 56.

zagadnienie celów nauczania religii zawartych w „Miesięczniku”¹², tekst o działalności Sodalicji Mariańskiej¹³, poza tym istnieje praca doktorska ks. Stanisława Solilaka poruszająca problematykę liturgii w „Miesięczniku”¹⁴. Proponowana tematyka uzupełnia więc obraz posługi pastoralnej w ówczesnym czasie, jaki wyłania się z „Miesięcznika”, o pracę kapłanów w środowisku szkolnym i ściśle z tym związaną pracę w kołach księży prefektów, zwłaszcza Koła Lwowskiego. Zakres omawianego zagadnienia obejmuje lata 1919–1939, z uwagi na przerwę w wydawaniu „Miesięcznika”, która trwała od listopada 1918 roku do maja następnego roku, spowodowaną uwarunkowaniami historycznymi¹⁵. Nie można jednak zupełnie pominąć wcześniejszego okresu działalności kapłanów, gdyż doświadczenia zdobyte w tym czasie były kontynuowane w niepodległej Polsce.

DZIAŁALNOŚĆ KSIĘŻY PREFEKTÓW – CHARAKTERYSTYKA PUBLIKACJI W „MIESIĘCZNIKU”

„Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” jest zarówno niemym świadkiem, jak i źródłem wiedzy o pracy księży prefektów począwszy od roku 1911 do roku 1939. Liczba publikacji związana z tematyką nauczania religijnego, pracą wychowawczą i związkową kapłanów wynosi 1991, do tej liczby należy jeszcze dołączyć 1243 informacje o książkach, czasopismach i polecanych artykułach¹⁶. Bogactwo tekstów stanowi nie lada problem w opracowaniu wybranej tematyki, zawartej w „Miesięczniku” – dotyczy to zwłaszcza omawianego w tym miejscu zagadnienia. O działalności księży prefektów dowiadujemy się ze sprawozdań ich działalności w kołach, z informacji i sprawozdań ze zjazdów, kursów, wspomnień pośmiertnych kapłanów, licznych artykułów ukazujących życie polskiej szkoły oraz prace nad nowym programem nauczania religijnego. Nie bez znaczenia pozostają także zamieszczone w „Miesięczniku” dokumenty, państwowe i kościelne, które wyznaczały ramy kapłańskiego posługiwania. W latach 1911–1939 wpłynęło do redakcji 225 sprawozdań¹⁷ z działalności kół księży prefektów, z czego na okres 1919–1939 przypada 167 publikacji. Wśród 58 sprawozdań które ukazały się drukiem w latach 1911–1918 prawie połowa informowała o działalności Koła

¹² Por. J. Kurosz, *Cele nauki religii w II Rzeczypospolitej*. „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy”, „Teologia Praktyczna” 3 (2002), s. 165–178;

¹³ Por. też, *Obraz Sodalicji Mariańskiej w „Miesięczniku Katechetycznym i Wychowawczym”*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 2,6 (2010), s. 163–181. W „Studiach Pastoralnych” 9 (2013) ukazał się artykuł tej samej autorki pt. *Przekaz prawd wiary młodemu pokoleniu w II Rzeczypospolitej*. „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy”.

¹⁴ Por. S. Solilak, *Problematyka liturgiczna na łamach „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego” 1911–1939*, Lublin 2006.

¹⁵ Por. R. Niparko, *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy 1911–1939...*, s. 12.

¹⁶ Por. tamże, s. 33–133; 135–200.

¹⁷ Sprawozdania i protokoły były publikowane na łamach „Miesięcznika” z opóźnieniem, w niniejszym artykule decydująca jest data publikacji.

Lwowskiego¹⁸. Tak duża różnica wynikała z aktywności koła, ale nie bez znaczenia pozostawał fakt, iż w tym okresie, tj. w latach 1911–1931 redakcja „Miesięcznika” mieściła się we Lwowie, a jego kolejni redaktorzy – ks. dr Aleksander Pechnik, ks. prof. dr Zygmunt Bielawski i ks. dr Teofil Długosz – byli członkami Lwowskiego Koła. Potem, aż do rozpoczęcia II wojny światowej, pismo było redagowane w Warszawie¹⁹. W sumie 35 kół z różnych miejscowości publikowało swoje sprawozdania na łamach czasopisma. Wśród nich najbardziej aktywne było koło we Lwowie, które 43 razy informowało czytelników o swojej działalności, liczba pozostałych sprawozdań, np. z Katowic, Warszawy, Tarnowa Krakowa, Łucka była ponaddwukrotnie niższa, inne koła sporadycznie dzieliły się swoją pracą na łamach czasopisma²⁰. Kolejną ważną grupę kilkudziesięciu tekstów ukazujących pracę kapłanów stanowią protokoły ze zjazdów, sprawozdania z organizowanych kursów, komunikaty Związku (przedstawiono je w tabeli 1)²¹. Niekiedy jedyną

Tabela 1.

Sprawozdania	Numery publikacji zastosowane w <i>Bibliografii</i> R. Niparko
Zjazdy Związku	lata 1911–1918: 1471, 1472 lata 1919–1939: 1386, 1463, 1517, 1521, 1522, 1524, 1525, 1526, 1527, 1536, 1538, 1541, 1543, 1544, 1549, 1551–1553, 1557,
Komunikaty Związku	lata 1911–1918: 1558, 1566 lata 1919–1939: 1477–1506, 1528, 1546, 1548, 1559, 1569
Kursy pedagogiczne	lata 1911–1918: 1366, 1381, 1437, lata 1919–1939: 1391, 1413, 1423, 1486
Kursy katechetyczne	lata 1911–1918: 1367, 1398, 1422, 1426, 1430, lata 1919–1939: 1377, 1387–1390, 1393, 1395, 1397, 1400–1402, 1405–1407, 1411, 1425, 1428, 1434, 1436, 1441, 1447, 1449, 1452,
Dni katechetyczne	lata 1919–1939: 1369–1374, 1448,
Kongresy katechetyczne	lata 1911–1918: 1431, 1384, lata 1919–1939: 1382, 1435, 1448,
Kongresy pedagogiczne	lata 1919–1939: 1451,
Inne	lata 1919–1939: 1385, 1414, 1427, 1429, 1442, 1443, 1446, 1450,

¹⁸ Numery publikacji zawierających sprawozdania Koła Lwowskiego zastosowane w *Bibliografii* R. Niparko: od 1653 do 1665, 1675, 1691, 1692, 1743. Por. R. Niparko, *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy 1911–1939...*, s. 115–117.

¹⁹ Por. tamże, s. 12–15.

²⁰ Por. tamże, s. 105–122.

²¹ Z uwagi na dużą liczbę publikacji w tabeli umieszczono jedynie numer porządkowy tekstu z „Miesięcznika”, którego pełen zapis bibliograficzny znajduje się we wspomnianej *Bibliografii zawartości*. Por. tamże, s. 71–123.

informacją o życiu i pracy duszpasterskiej kapłanów zamieszczoną w „Miesięczniku” były nekrologii i wspomnienia pośmiertne²².

PROCES KSZTAŁTOWANIA SIĘ ZWIĄZKU KSIĘŻY PREFEKTÓW W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę w 1918 roku szkolnictwo i ściśle z nim związana sytuacja księży prefektów były zróżnicowane w poszczególnych regionach kraju, a granice podziału wyznaczały dawne zabory. Wysoka pozycja Kościoła w społeczeństwie, wzrost liczebny duchowieństwa, powiązanie katolicyzmu z tradycją narodową Polaków sprzyjały pastoralnej działalności Kościoła. Z kolei trwała pozycja nauczania religii w szkole oraz duszpasterstwo zbiorowe były czynnikami charakteryzującymi tę posługę. Dynamizm życia państwowego i kościelnego w odrodzonej Polsce²³ warunkował w dużym stopniu działalność księży prefektów.

W 1932 roku ks. Józef Jemiołkowski określił Związek Diecezjalnych Kół Księży Prefektów jako organizację bardzo skomplikowaną. Argumentował to samodzielnością każdego koła diecezjalnego, które było jednocześnie całkowicie zależne od swego biskupa, a wszystkie koła wspólnie tworzyły jeden zwarty Związek, który miał łączyć i harmonizować działalność kół w całej Polsce, dlatego zdaniem ks. Jemiołkowskiego większa odpowiedzialność za działalność Związku spoczywała na jego kierownictwie aniżeli na ustawach²⁴. Za prężną działalność organizacji odpowiadały władze, wraz z prezesami, m.in. ks. Adamem Pyzowskim²⁵, bł. ks. Romanem, Artuchowskim²⁶, ks. Mieczysławem Węglewiczem²⁷. Proces kształtowania się struktur związkowych w niepodległej Polsce pozwoli lepiej zrozumieć działalność poszczególnych kół księży prefektów, w tym Koła Lwowskiego.

W okresie poprzedzającym odzyskanie niepodległości przez Polskę w poszczególnych zaborach istniały związki zrzeszające kapłanów pracujących w szkołach. Z publikacji zamieszczonych w „Miesięczniku” dowiadujemy się o Związku Katechetów, działającym w południowo-wschodniej części kraju. W tym czasie

²² Por. tamże, s. 127–130.

²³ Sytuacja Kościoła w latach 1918–1939, jego dokumenty dotyczące katechizacji i wychowania, struktura szkolnictwa, charakterystyka polskiej oświaty, w tym proces kształtowania się nauczania religijnego w szkołach zostały szczegółowo zaprezentowane we wcześniejszych publikacjach dlatego w tym miejscu zostaną jedynie wskazane odsyłacze do wyżej wymienionych treści. Por. J. Kurosz, *Cele nauki religii w II Rzeczypospolitej...*, s. 166–173; też, *Przekaz prawd wiary młodemu pokoleniu w II Rzeczypospolitej...*; też, *Szkolne nauczanie religii w spotkaniu z duszpasterstwem dzieci i młodzieży. Wyzwania i szanse*, Poznań 2008, s. 149–154.

²⁴ Por. X. J. J., *Przedmowa*, w: *Ważniejsze uchwały i postanowienia...*, s. 3.

²⁵ Por. K. Piotrowski, *Ś.p. Ks. Adam Pyzowski*, MKW 20,5 (1931), s. 231–234.

²⁶ Por. *Sprawozdanie z dorocznego zjazdu XX Prezesów Kół diecezjalnych*, MKW 26,9 (1937), s. 411, 412.

²⁷ *Sprawozdanie z posiedzenia Związku Kół Księży Prefektów, jakie odbyło się w Warszawie dn. 29 sierpnia 1938 r.* MKW 27,8 (1938), s. 415, 416.

na pewno działały koła: przemyskie, rzeszowskie, jasielsko-krośnieńsko-sanockie, tarnowskie, krakowskie, lwowskie. Według statutu mogli do niego należeć wszyscy księża obrządku łacińskiego. Jego celem było wzajemne kształcenie się, podnoszenie na duchu przez odczyty i dyskusje nie tylko z dziedziny katechetycznej i pedagogicznej, ale także z zakresu nauk teologicznych i innych²⁸. Jeszcze w 1919 roku Związek Katechetów dawnego zaboru austriackiego nosił nazwę Związek Katechetów b. Galicji. Z protokołu walnego zgromadzenia Związku Katechetów we Lwowie z 3 listopada 1919 roku dowiadujemy się, że w tym czasie nie było jednomyślności w kwestii celów, jakie miały przyświecać organizacji skupiającej prefektów. Kapłani krakowscy nie pochwalali działalności związkowej księży prefektów z Królestwa. Z zapisków wynika, że owa niechęć była obustronna, ale podkreślano w nich konieczność stworzenia jednej, dobrej organizacji skupiającej wszystkich katechetów²⁹. Można się domyślać, że zaistniała wówczas sytuacja wynikała z dużego zróżnicowania warunków w poszczególnych częściach kraju, wystarczy wspomnieć, że jedynie na terenach dawnego zaboru pruskiego nie było zjawiska analfabetyzmu w pierwszych latach niepodległości Polski, w Galicji obejmował on 40 proc. ludności, w byłej Kongresówce 57 proc., zaś na Ziemiach Wschodnich prawie 61 proc.³⁰. Fakt przyjęcia wspólnej nazwy Związek Kół Księży Prefektów dla organizacji skupiającej księży prefektów w sierpniu 1919 roku³¹, czyli przed wspomnianym zjazdem we Lwowie, świadczy o tym, że wspólne dążenia były większe, aniżeli różnice pomiędzy kapłanami z poszczególnych części kraju. Podczas walnego zjazdu w listopadzie 1921 roku przyjęto zatwierdzony przez Episkopat Polski Statut Stowarzyszenia Księży Prefektów. Ten i kolejne zmiany w statutach były zatwierdzane zarówno przez episkopat, jak i przez polski rząd, dzięki czemu związek miał osobowość prawną. Na spotkaniu listopadowym wybrano Zarząd Główny i Komisję Rewizyjną na trzy lata. Zadaniem Zarządu było m.in. utrzymanie łączności między kołami diecezjalnymi oraz czuwanie, by stowarzyszenie, a zwłaszcza poszczególne koła dążyły do wspólnych celów, przy pomocy środków wskazanych w statucie. Uczestnicy zjazdu polecali, by koła księży prefektów umieszczały w „Miesięczniku” sprawozdania według określonego schematu³², zachęcano kapłanów, by zasiadali w radach szkolnych okręgowych i powiatowych. Polecono także zarządom poszczególnych kół, by wystąpiły do

²⁸ Por. X. Dziurzyński, *Walne Zgromadzenie doroczne Związku Katechetów*, MKW 1,6–7 (1911), s. 296–299; tenże, *Walne zgromadzenie Związku Katechetów*, MKW 3,3 (1913), s. 150–152; tenże, *Walne zgromadzenie Związku Katechetów*, MKW 3,4 (1913), s. 192–197; tenże, *Walne zgromadzenie Związku Katechetów*, MKW 3,5 (1913), s. 251–253.

²⁹ Por. X. T. Długosz, *Protokół z Walnego Zgromadzenia Związku Katechetów b. Galicji, odbytego 3/XI. 1919 r. we Lwowie*, MKW 8,8 (1919), s. 250–253; *Ważniejsze uchwały i postanowienia...*, s. 5.

³⁰ Por. L.B. Dyczewski, *Religijność społeczeństwa polskiego w okresie międzywojennym*, „Collectanea Theologica” 42,3 (1972), s. 27–43.

³¹ Por. *Ważniejsze uchwały i postanowienia...*, s. 5.

³² Por. *Szemat Sprawozdawczy dla Kół Diecezjalnych i Miejskowych*, MKW 11,2 (1922), s. 143.

swoich ordynariuszy o wyznaczenie stałych delegatów do organizacji diecezjalnych. Ponadto związkowcy zwrócili się do Komitetu Biskupów z prośbą o wyznaczenie delegata stałego do Zarządu Głównego³³. Pierwsze lata jego działalności nie były łatwe. Podczas zjazdu w 1923 roku uczestnicy mieli zastrzeżenia wobec funkcjonowania Zarządu na zewnątrz, które wynikały z natury technicznej i dość sztucznej struktury Stowarzyszenia, co w konsekwencji doprowadziło do osłabienia działalności. Zwrócono uwagę na konieczność większego zaangażowania kół diecezjalnych w prace w Zarządzie, co skutkowało uchwaleniem wniosku określającego częstotliwość spotkań Prezydium na jeden raz w miesiącu oraz Zarządu raz w ciągu roku. Ze złożonych sprawozdań kół diecezjalnych wynika, że w ówczesnym czasie istniało ich 16: w Poznaniu, na Pomorzu w Pielinie, Krakowie, Tarnowie, Lwowie, Przemyślu, Wilnie, Łomży, na Podlasiu w Siedlcach, Lublinie, Kielcach, Sandomierzu, Włocławku, Płocku, Warszawie i Łucku³⁴. Ze względów formalnych organizacja zmieniła nazwę na Związek Kół Diecezjalnych Księży Prefektów³⁵ (dalej w tekście Związek). W 1924 roku podczas zjazdu delegatów zostały przyjęte zmiany statutu. Do głównych celów Związku należało: umożliwienie wzajemnego porozumiewania się poszczególnych kół diecezjalnych księży prefektów w sprawach nauczania oraz wychowania szkolnego i pozaszkolnego, krzewienie idei wychowania katolickiego wśród wszystkich warstw społeczeństwa, popieranie wszelkich spraw mających na celu dobro instytucji wychowawczych, wspomaganie doskonalenia zawodowego księży prefektów oraz dążenie do zabezpieczenia interesów materialnych udzielającym nauki religii. Zaprezentowane cele precyzyjnie ukierunkowują działalność organizacji na scalenie wszystkich kół. Ponadto statuty bardzo dokładnie określały środki, mające służyć realizacji powyższych celów. Należało do nich organizowanie kursów katechetycznych i pedagogicznych, odczytów i pogadanek, wydawanie czasopism oraz innych publikacji związanych z działalnością księży prefektów, obrona prawna członków Związku, organizowanie wspólnych rekolekcji, nabożeństw w intencji członków, niesienie bratniej pomocy, opiekowanie się sodalicjami wśród młodzieży szkolnej, bractwami religijnymi, skautingiem, Szkołnymi Kasami Oszczędności, wakacyjnymi koloniami. Terenem działalności Związku były diecezje leżące w obrębie kraju, przy zachowaniu przepisów państwowych o stowarzyszeniach i związkach. Zarząd składający się z 9 członków był wybierany raz na trzy lata, jego członkami byli także prezesi kół diecezjalnych. Raz w roku miały odbywać się Walne Zebrania Delegatów. Paragraf czwarty określał zakres działalności kół diecezjalnych, które

³³ Por. *Uchwały Walnego Zebrania Delegatów Kół Diecezjalnych Stowarzyszenia Księży Prefektów odbytego w Warszawie w dniu 1. i 2. XI 1921 roku*, MKW 11,2 (1922), s. 132; T. D., *Przed walnym zebraniem*, MKW 1,4 (1922), s. 2, 3; *Ważniejsze uchwały i postanowienia...*, s. 5.

³⁴ Por. *Protokół Walnego Zjazdu Delegatów Kół Diecezjalnych Stowarzyszenia Księży Prefektów, odbytego dnia 7 i 8 kwietnia 1923 roku*, MKW 1,1–6 (1923), s. 96–103.

³⁵ Por. A. Pyzowski, *Odezwa Zarządu Kół diecezjalnych Księży prefektów*, MKW 13,1–2, (1924), s. 20, 21.

były jednostkami autonomicznymi i miały osobowość prawną. W skład Zarządu Diecezjalnego wchodził prezes i jego zastępca, siedmiu członków, którzy byli wybierani przez Walne Zebranie Diecezjalne oraz prezesi kół miejscowych, o ile takowe istniały. Czynnymi członkami koła diecezjalnego mogli być księża prefekci danej diecezji pracujący w szkołach lub prowadzący działalność wychowawczą oraz emeryci. Uwzględniono w statutach możliwość powołania kół miejscowych, warunkiem ich istnienia była liczba 6 członków zwyczajnych. Działalność kół miejscowych miała kierować się tymi samymi zasadami, co w kołach diecezjalnych, zaś uchwały, które nie odnosiły się do spraw lokalnych, musiały być zatwierdzane przez Zarząd Diecezjalny. Jedność z diecezją przejawiała się w obecności delegata ordynariusza na szczeblu ogólnopolskim³⁶. Kolejna zmiana statutu Związku miała miejsce w 1926 roku. Poza kosmetyczną zmianą nazwy – Związek Diecezjalny Kół Księży Prefektów – trochę inaczej zostały sformułowane cele. Wskazano w nich przede wszystkim konieczność ułatwienia doskonalenia się zawodowego księży prefektów, określenie prac związanych z nauczaniem religijnym księży prefektów w ramach działalności kół diecezjalnych oraz współpracę tychże kół w sprawach nauczania, wychowania szkolnego i pozaszkolnego³⁷. Można przypuszczać, że zmiany zostały naniesione po to, aby ułatwić działalność Związku poza strukturami kościelnymi. Nie bez znaczenia w odniesieniu do celów zawartych w statucie była dobra wola członków związku, chęć podjęcia wspólnej pracy, której efektem miała być większa jedność środowiska.

Wielu cennych informacji dostarcza zarys organizacyjny działalności Związku przedstawiony na wykresach w 1929 roku. W tym czasie Związek był podzielony na 5 prowincji, w skład których wchodziły diecezje. Prowincja gnieźnieńska obejmowała diecezję gnieźnieńsko-poznańską, pomorską i kujawską, prowincja warszawska – diecezję warszawską, płocką, sandomierską, lubelską, podlaską oraz łódzką. Diecezja wileńska wraz diecezjami łomżyńską i pińską tworzyły prowincję wileńską, a diecezja lwowska, przemyska i łucka – prowincję lwowską. Z kolei diecezje krakowska, tarnowska, kielecka, częstochowska i śląska wchodziły w skład prowincji krakowskiej. Najwcześniej, bo na początku XX wieku powstały koła diecezjalne we Lwowie, Krakowie, Warszawie, Przemyśle oraz Tarnowie. Najwięcej tego typu kół powstało w latach dwudziestych³⁸, a koła pińskie i łuckie należały do najmłodszych. W 20 kołach diecezjalnych zrzeszonych było 1099 księży prefektów, najwięcej członków liczyło koło lwowskie, warszawskie, prze-

³⁶ Por. *Statut Związku diecezjalnych Kół XX. Prefektów*, tamże, s. 16–20; *Ważniejsze uchwały i postanowienia...*, s. 6, 7.

³⁷ Por. *Statut Związku Diecezjalnych Kół Księży Prefektów zatwierdzony przez zjazd Biskupów Polski, odbyty w dniach 2–5 marca 1926 r. w Warszawie*, MKW 15,5 (1926), s. 169–176.

³⁸ Stan wydruku „Miesięcznika” nie pozwolił na precyzyjne określenie niektórych danych, dlatego te informacje, które można było, skonfrontowano z innymi publikacjami zamieszczonymi w periodyku, inne zaś pominięto, gdyż nie udało się odczytać danych i nie znaleziono ich (na razie) w publikowanych artykułach.

myskie oraz krakowskie. Wśród członków Związku było 167 kapłanów mających stopnie naukowe, najwięcej w diecezji warszawskiej, lwowskiej, wileńskiej oraz krakowskiej. Z kolei diecezja gnieźnieńsko-poznańska, lwowska, przemyska, krakowska i tarnowska miały największą liczbę kół miejscowych, koło warszawskie, wileńskie, lwowskie, krakowskie i kieleckie – największą liczbę sekcji. W diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej 84 księży prefektów uczyło w szkołach średnich, 62 kapłanów w diecezji warszawskiej, 56 w diecezji lwowskiej i 52 w diecezji śląskiej. Z kolei w diecezji krakowskiej 83 prefektów pracowało w szkołach powszechnych, około 80 w diecezji lwowskiej, 78 w przemyskiej, a 48 kapłanów pracowało w tego typu placówkach oświatowych w diecezji warszawskiej. W kołach diecezjalnych na Pomorzu, Wileńszczyźnie, Krakowie i Śląsku odbyło się najwięcej zjazdów i kursów dla księży prefektów. Najwięcej dorocznych narad odbyło się w Kole Lwowskim – dwukrotnie więcej niż w diecezji warszawskiej, wileńskiej i krakowskiej³⁹. Ze sprawozdań przedstawionych w trakcie zjazdu w 1932 roku w Łodzi wynika, że Związek liczył 685 prefektów w 20 kołach diecezjalnych i miejscowych, a ogólna liczba członków wynosiła 850. Koła chełmińskie, katowickie, tarnowskie, lubelskie, łódzkie, lwowskie i warszawskie należały do najliczniejszych, dlatego też działały w nich sekcje. Podczas obrad zwrócono uwagę na aktywność koła pińskiego⁴⁰. Dwa lata później liczba członków Związku wynosiła 1000, z czego połowa prenumerowała „Miesięcznik”⁴¹. Z nadesłanych do redakcji sprawozdań kół diecezjalnych wynika, że liczba kapłanów pracujących w szkolnictwie w Polsce na przełomie lat 1933 i 1934 nie przekraczała 1000. Największe wówczas koło w Warszawie liczyło 145 członków, w Przemyśle – 120, Krakowie – 81, Lwowie – 74, Wilnie – 71, Włocławku – 56, Tarnowie – 50, Katowicach – 47, Poznaniu i Radomiu – 44 członków⁴². Można przypuszczać, że liczba księży prefektów utrzymywała się na tym poziomie do II wojny światowej. W trakcie pozostałych dorocznych zebrań zarówno Zarządu Związku, jak i zebrań delegatów diecezjalnych omawiano bieżące sprawy związkowe, zakres obowiązków księży prefektów, ich wynagrodzenie⁴³, zagadnienia dotyczące „Miesięcznika”⁴⁴, poruszano istotne

³⁹ Por. *Zarys organizacji i działalności Związku Diecezjalnych Kół Księży Prefektów w 1929 r.*, MKW 18,5 (1929), s. 16.

⁴⁰ Por. *Doroczny Zjazd Związku Diecezjalnych Kół ks. ks. prefektów w Łodzi (31.III–1.IV b.r.)*, MKW 21,5 (1932), s. 234–237.

⁴¹ Por. *Protokół (!) dorocznego Zjazdu XX Prezesów i Delegatów Diecezjalnych Kół ks. ks. prefektów odbytego w Warszawie w dniu 17 sierpnia 1934 r.*, MKW 23,8 (1934), s. 365–368.

⁴² Por. *Ilu księży prefektów pracuje w szkolnictwie Polskim?*, MKW 23,1 (1934), s. 44.

⁴³ Por. *Streszczenie obrad dorocznego zebrania walnego delegatów diecezjalnych kół ks. prefektów, odbytego w Krakowie 1929 r.*, MKW 18,6 (1929), s. 261–269; *Sprawozdanie z posiedzenia Związku Kół Księży Prefektów, jakie odbyło się w Warszawie dn. 29 sierpnia 1938 r.*, MKW 27,8 (1938), s. 415, 416.

⁴⁴ Por. *Streszczenie obrad Dorocznego Zebrania Delegatów Diecezjalnych Kół Związku Księży Prefektów w 1930 r.*, MKW 19,7 (1930), s. 341–348

kwestie związane z pracą księży w szkole, ich relacje do świeckich katechetów i nauczycieli⁴⁵.

LWOWSKIE KOŁO W PRZEDEDNIU ODZYSKANIA NIEPODLEGŁOŚCI PRZEZ POLSKĘ

Jednym z założycieli Koła Katechetów we Lwowie był ks. prałat Jan Ślósarz⁴⁶, a informacje o działalności prefektów zostały zamieszczone już w pierwszym numerze „Miesięcznika” i dotyczyły konkursu na egzorty dla szkół średnich⁴⁷. W tym roku zostało także założone koło w Samborze, które było powiązane z Lwowskim Kołem⁴⁸. Z szesnastu sprawozdań opublikowanych w „Miesięczniku” w latach 1911–1918 dowiadujemy się przede wszystkim o uczestnikach spotkań Koła Lwowskiego oraz o poruszanych zagadnieniach. Nadesłane do czasopisma informacje nie były regularne i jednolicie zredagowane, stąd trudno jednoznacznie określić, jak często odbywały się spotkania, prawdopodobnie jednak w każdą środę⁴⁹. Poza tym nie posiadamy wiadomości, czy brak sprawozdań jest równoznaczny z brakiem spotkań. Z zawartych informacji związkowych, z których wyłania się postawa gorliwości w pracy duszpasterskiej kapłanów, można przypuszczać, że takowe posiedzenia miały miejsce. Analizując zgromadzony materiał, należy pamiętać, że jest on świadectwem pracy kapłanów w konkretnym kole, która była konsekwencją zaangażowania w nauczanie religii i pracę duszpasterską na terenie szkoły.

Nie znamy dokładnej liczby członków koła we Lwowie w przededniu odzyskania niepodległości przez Polskę, na uwagę jednak zasługuje fakt, że były to osoby bardzo dobrze wykształcone. Wśród 25 księży prefektów, którzy wygłosili w tym czasie 92 referaty podczas zebrań, 12 z nich miało co najmniej stopień naukowy doktora⁵⁰. Wśród prelegentów znajdowało się kilku, którzy więcej niż 3 razy prezentowali wcześniej wyznaczone tematy wystąpień, byli to: ks. Aleksander Pechnik (17 wystąpień), ks. Adam Gerstmann (14 wystąpień), księża Karol Czesznak, Szczepan Szydelski, Antoni Ratuszny (7 wystąpień) oraz ks. Kazimierz Thullie (5 referatów). Wielką wagę członkowie koła przywiązywali do podnoszenia

⁴⁵ Por. *Streszczenie obrad Dorocznego Zebrania Pełnego Zarządu Związku Diecezjalnych Kół Księży Prefektów [odbytego 29 sierpnia 1930 roku w Warszawie]*, MKW 19,8 (1930), s. 392–395; *Streszczenie obrad Walnego Zebrania Delegatów Kół Diecezjalnych Związku Księży Prefektów w Polsce [które odbyło się w Wilnie w dniach 10–11 kwietnia 1931 roku]*, MKW 20,5 (1931), s. 235–239.

⁴⁶ Por. *[Koło lwowskie. Sprawozdanie z działalności za okres 1 czerwca – 5 grudnia 1917 roku]*, MKW 6,12 (1917), s. 520, 521.

⁴⁷ Liczba dotyczy kapłanów z kół diecezjalnych. Por. *Ze Związku XX. Katechetów [we Lwowie]*, MKW 1,1 (1911), s. 48.

⁴⁸ Por. *Ze Związku X.X. Katechetów [we Lwowie]*, MKW 1,4, (1911), s. 196.

⁴⁹ Por. *[Koło lwowskie. Sprawozdanie z działalności]*, MKW 4,4 (1914–15), s. 194–196.

⁵⁰ Byli to księża: Aleksander Pechnik, Zygmunt Lenkiewicz, Szczepan Szydelski, Adam Gerstmann, Stanisław Żukowski, Zygmunt Bielawski, Kazimierz Thullie, Gerard Szymd, Antoni Ratuszny, Jan Grabowski, Szulc i Dziegłewicz (nie podano imion kapłanów). Por. tabela nr 2.

swoich kwalifikacji. Świadczą o tym próbne lekcje oraz tematyka ich wystąpień podczas spotkań. Dotyczyła ona zarówno nauk teologicznych – dogmatyki, bibliistyki, teologii moralnej, historii Kościoła, katechetki, jak i problemów związanych ze szkołą oraz działalnością duszpasterską kapłanów poza szkołą. Taka postawa nie była przypadkowa. Dużą rolę w odpowiednim wykształceniu duchowieństwa i przygotowaniu go do pracy w szkole miał ówczesny abp Józef Bilczewski, który wysyłał młodych, zdolnych i chętnych kapłanów oraz kleryków na wyższe studia m.in. do Rzymu, Wiednia, Fryburga⁵¹. Poza tym kapłani spełniający odpowiednie warunki, do których należała co najmniej dwuletnia praca duszpasterska, mogli przystąpić do egzaminu kwalifikacyjnego na katechetów szkół średnich. Składał się on z czterech części: naukowa praca domowa, egzamin pisemny klauzurowy, egzamin ustny oraz lekcja próbna i egzorta, zaś w komisji egzaminacyjnej zasiadali członkowie Lwowskiego Koła⁵². Zaangażowanie w działalność koła arcybiskupa Józefa Bilczewskiego, jego spotkania z księżmi prefektami oraz uczniami, świadczą o wielkiej trosce, jaką wówczas przykładano do religijnego kształtowania postaw młodych Polaków⁵³.

Wśród spraw, które były na tyle ważne dla Koła Katechetów, że umieszczono je w sprawozdaniach, znajdowały się informacje o przygotowywanej pielgrzymce młodzieży do Rzymu w roku 1912⁵⁴, o zobowiązaniu kapłanów do spowiadania młodzieży w każdą sobotę⁵⁵, pracach nad nowymi katechizmami⁵⁶, działaniach zmierzających do udziału w posiedzeniach księży parafialnych i zakonników (w celu wymiany doświadczeń)⁵⁷, pomocy koła dla bursy oraz utworzenia ogniska młodzieży polskiej szkół średnich⁵⁸. Zestawienie najważniejszych informacji z tego okresu zawiera tabela nr 2.

⁵¹ Por. x. A. Gerstmann, *X. Arcybiskup Józef Bilczewski. (Wspomnienie pośmiertne)*, MKW 12,1–6 (1923), s. 6.

⁵² Por. *Instrukcja dla kapłanów archidiecezyi lwowskiej ob. la.ć pragnących przystąpić do egzaminu kwalifikacyjnego na katechetów szkół średnich*, MKW 3,8–9 (1913), s. 393–396.

⁵³ Por. *[Koło lwowskie. Sprawozdanie z działalności]...*, s. 194–196; x. A. Gerstmann, *X. Arcybiskup Józef Bilczewski...*, s. 3–9.

⁵⁴ Por. *Koło lwowskie. [Informacja o posiedzeniach w maju 1912 roku]*, MKW 2,6–7 (1912), s. 330.

⁵⁵ Por. *Z Lwowskiego Koła XX. Katechetów. [Sprawozdanie za okres wrzesień–październik 1912 roku]*, MKW 2,11 (1912), s. 528.

⁵⁶ Por. *[Koło lwowskie. Sprawozdanie z działalności]*, MKW 4, 4 (1914–15), s. 194–196; *[Koło lwowskie. Sprawozdanie za okres 1 listopada 1916–15 maja 1917 roku]*, MKW 6,5 (1917), s. 248, 249.

⁵⁷ Por. *[Koło lwowskie. Sprawozdanie za okres 15 grudnia 1915 – 24 sierpnia 1916 roku]*, MKW 5,8–9 (1916), s. 388, 389.

⁵⁸ Por. *Z Lwowskiego Koła XX. Katechetów. [Sprawozdanie za okres wrzesień–październik 1912 roku...]*, s. 528; *[Koło lwowskie. Sprawozdanie z działalności za okres 1 czerwca – 5 grudnia 1917 roku...]*, s. 520, 521.

Tabela 2.

Data oraz liczba posiedzeń	Liczba i tematyka referatów (nazwiska prelegentów)	Pogadanki – P, lekcje próbne – L, sprawy związkowe – Z, dyskusje – D	Numer publikacji w <i>Bibliografii</i> R. Niparko
wrzesień 1911	2: poglądy teologów protestanckich, samokształcenie katechetów (Pechnik, Czesznak)	D – program nauczania religii, memoriał koła w Samborze	1653
4.10–29.11.1911 brak danych	brak danych	L – dwie lekcje pokazowe	1654
styczeń 1912 brak danych	3: szkolnictwo, historia Kościoła, wychowanie religijne w szkole średniej (Szulc, Szydelski, Żukowski)	brak danych	1656
1.02–1.05.1912 10 posiedzeń	9: kwestie zawodowe, dogmatyka, biblistyka, teologia moralna, programy nauczania, strajki studenckie, akademia jezuicka we Lwowie (Sadowski, Łyszczarczyk, Bielawski, Pechnik, Szydelski, Ratuszny, Gerstmann)	P – sprawy aktualne	1657
maj 1912 brak danych	brak danych	P – pielgrzymka do Rzymu, promowanie abstynencji	1658
wrzesień–październik 1912 brak danych	3: kongres wiedeński, duszpasterstwo młodzieży (Pechnik, Gerstmann, Bielawski)	L – jedna lekcja, D – pomoc dla bursy, spowiedź uczniów w każdą sobotę	1688
listopad–grudzień 1912 brak danych	3: teologia moralna, tematyka dotycząca egzort (Gerstmann Pechnik, Czesznak)	P – prezentacja książek, D – sprawy organizacyjne	1659
grudzień 1912	2: sumienie człowieka (Lenkiewicz)	L – dwie lekcje, D – sprawy finansowe	1655

09.1913– 31.03.1914 co środę	12: wychowanie religijne, egzorty, polska emigracja, dogmatyka, etyka, historia Kościoła, katechetyka (Bytomski, Boczar, Bielawski, Dziegielewiecz, Ratuszny, Pechnik, Gerstmann, Szulc)	3 P – szkoły lwowskie, pomoce do nauki religii, Z – komisja ds. nowego katechizmu, kursy katechetyczne,	1660
wrzesień–listopad 1915 10 posiedzeń	8: podręczniki do nauki religii, sprawozdanie z nauczania religii w szkołach lwowskich, historia Kościoła (Pechnik, Dziurzyński, Ratuszy, Czesznak, Grabowski)	P – sprawy aktualne	1661
15.12.1915–24.08.1916 24 posiedzenia	20: dydaktyka nauczania, wychowanie dzieci młodzieży, nowy katechizm, bibliistyka, Sodalicje Mariańskie, formacja kapłanów, prezentacja publikacji (Ratuszny, Pechnik, Thullie, Boczar, Szydelski, Czesznak)	P – o spowiedzi św., D – obrady nad wnioskiem Koła Tarnowskiego dot. nauki śpiewu w szkołach ludowych, Z – sprawy aktualne	1662
23.08–1.10.1916 6 posiedzeń	5: historia Kościoła, nowy katechizm, patrystyka, nowe podręczniki dla uczniów, masoneria (Gerstmann, Pechnik, Łyszczarczyk, Dobiecki)	D i P – przygotowanie dzieci do pierwszej spowiedzi św. i Komunii św.	1663
1.11.1916–15.05.1917 16 posiedzeń	10: Sodalicje Mariańskie, nowy katechizm, nauczanie religii w szkołach średnich, bursy szkolne, opieka pozaszkolna nad młodzieżą, duszpasterstwo inteligencji, szkolnictwo, walka z alkoholizmem, szkoła pracy (Czesznak, Bielawski, Ratuszy, Bielówka, Dziurzyński, Gerstmann, Szydelski, Pechnik, Thullie, Lisowski)	3 P – nauczanie religii i sprawy wychowawcze, katecheta w szkole, odczyty prefektów we Lwowskim Towarzystwie, Pedagogicznym, Z – powołanie komisji (opracowanie nowego katechizmu)	1664

1.06–5.12.1917 12 posiedzeń	7: historia Kościoła, wychowanie młodzieży, programy nauczania religii (historia Kościoła), skauting (Gerstmann, Csesznak, Szmyd, Błotnicki)	L – historia kościelna oraz plan lekcji próbnych, Z – wybór nowego Zarządu, sprawozdania, ognisko dla młodzieży szkół średnich	1665
12.12.1917–10.04.1918 6 posiedzeń	3: liturgika, historia Polski, prawo kanoniczne, poświęcenie młodzieży lwowskiej Najświętszemu Sercu Pana Jezusa (Gerstmann, Pechnik)	Z – ognisko młodzieżowe, D – kolonie wakacyjne	1666
10.04–1.10.1918 5 posiedzeń	5: integralna wychowanie religijne, pedagogika, duchowieństwo wiedeńskie (Pechnik, Woronowski, Żukowski, Gerstmann, Długosz)	Z – informacja o walnym zgromadzeniu Związku	1667

DZIAŁALNOŚĆ LWOWSKIEGO KOŁA STOWARZYSZENIA KSIĘŻY PREFEKTÓW

W jednym z pierwszych numerów „Miesięcznika”, który ukazał się po przerwie spowodowanej inwazją ukraińską na przełomie lat 1918 i 1919⁵⁹ znajdujemy informację o zebraniu księży prefektów, podczas którego została podjęta decyzja o przystąpieniu członków Związku Katechetów Archidiecezji Lwowskiej do Ogólnopolskiego Związku Katechetów⁶⁰, który w wyniku późniejszych przeobrażeń został stowarzyszeniem skupiającym księży prefektów z całej Polski. Do 1922 roku posiadamy dane o kole działającym we Lwowie, którego członkowie podczas wspólnych zebrań podejmowali decyzje dotyczące przyszłości nauczania i wychowania religijnego młodych Polaków oraz brali czynny udział w kształtowaniu się nowych struktur związkowych. Wcześniej podjęta praca była dalej kontynuowana, pomimo przeobrażeń politycznych. Świadczy o tym tematyka wygłoszonych referatów, obecność proboszczów i członków zgromadzeń

⁵⁹ Por. R. Niparko, *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy 1918–1939...*, s. 12.

⁶⁰ Por. Długosz T[cofil], *Protokół z Walnego Zgromadzenia Związku Katechetów b. Galicji, odbytego 3/XI. 1919 r. we Lwowie*, MKW 8,8 (1919), s. 250–253.

zakonnych na spotkaniu koła, postanowienia mające na celu dostosowanie pracy duszpasterskiej do trudnej rzeczywistości powojennej⁶¹. Członkowie koła nadal dbali o wysoką jakość przekazywanych treści i wielką wagę przywiązywali do poziomu intelektualnego spotkań. W jednym ze sprawozdań wyszczególniono nawet pięć typów prelegentów, dzięki czemu wiemy, które osoby uczestniczyły w spotkaniach. Wśród gości znalazł się np. wizytator Ciepłiński, profesorowie Walczak i Wolańczyk, profesorowie i docenci uniwersytetu: ks. Weiss, ks. Adam Gerstmann, ks. Szczepan Szydelski, ks. Stanisław Żukowski, Zygmunt Bielawski, Władysław Żyła, z kapituły metropolitarnej ks. Kazimierz Dziurzyński, księży katecheci: szkół średnich Gerard Szmyd, Aleksander Czesznak, Jan Ciemniwski, Antoni Ratuszy, wydziałowych, powszechnych – Adam Hausner i Teofil Długosz. O gorliwości kapłanów świadczy organizacja comiesięcznych adoracji Najświętszego Sakramentu, miesięcznych rekolekcji oraz założenie misyjnego koła księży lwowskich po odczycie ks. Czesznaka⁶².

W 1922 roku miało miejsce zebranie konstytuujące koła archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego, którego prezesem przez całe dwudziestolecie międzywojenne był ks. dr Adam Gerstmann, a ks. Franciszek Wójcik był jego wieloletnim zastępcą. W zarządzie koła zasiadali m.in. księży: Zygmunt Bielawski, Karol Czesznak, Jan Figura, Bolesław Gawęł, Adam Hausner, Franciszek Konieczny, Kazimierz Thullie, Franciszek Bielówka, Baziak⁶³. Od 1922 roku znajdujemy w „Miesięczniku” sprawozdania zarówno z archidiecezjalnego, diecezjalnego, jak i miejscowego koła lwowskiego. Analiza zgromadzonego materiału pozwala stwierdzić, że archidiecezjalne i diecezjalne sprawozdania traktują o jednej strukturze organizacyjnej⁶⁴. Koło archidiecezji lwowskiej obejmowało swoim zasięgiem miejscowe Koło Lwowskie oraz koła prowincjonalne w Stryju, Sokalu, Stanisławowie i Tarnopolu. O działalności tych ostatnich, dowiadujemy się z krótkich sprawozdań archidiecezjalnego koła w latach 1924–1937, z których wynika, że

⁶¹ Por. *Posiedzenie lwowskiego Koła Kat[echetów] [w dniu 19 listopada 1919 roku]*, MKW 8,8 (1919), s. 253.

⁶² Por. [Długosz Teofil] D.: *Doroczny dorobek lwowskiego Koła katechetów*, MKW 9,8–9 (1920), s. 235, 236; *Sprawozdanie Lwowskiego Koła Katechetów za czas od 1/IX 1920 do 31/I 1921*, MKW 10,2 (1921), s. 64; Długosz T[eofil]: *Zebranie konstytuujące Koła Archidiecezji lwowskiej obrz. łac.*, MKW 11,2 (1922), s. 168, 169.

⁶³ Por. *Sprawozdanie z Walnego Zebrania lwowskiego Koła diecezjalnego Stow[arzyszenia] XX. Prefektów, odbytego 17 września*, MKW 13,11–12 (1924), s. 234, 235; *Sprawozdanie z działalności Koła XX. Prefektów archidiecezji lwowskiej o.ł. za czas od 1 września 1924 do 31 grudnia 1925*, MKW 14,10 (1925), s. 474–476; *Sprawozdanie z działalności Koła Archidiecezjalnego Lwowskiego Stowarzyszenia Księży Prefektów za rok 1926/27*, MKW 17,3 (1928), s. 141–143; *Sprawozdanie z działalności lwowskiej diecezjalnego Koła XX. Prefektów za rok 1928*, MKW 18,1–2 (1929), s. 67–69.

⁶⁴ Por. *Sprawozdanie z działalności Koła Archidiecezjalnego Lwowskiego Stowarzyszenia Księży Prefektów za rok 1926/27*, MKW 17,3 (1928) s. 141–143; *Sprawozdanie z działalności lwowskiej diecezjalnego Koła XX. Prefektów za rok 1928 ...*, s. 67–69.

liczba w poszczególnych kołach nie przekraczała 16 osób, które mimo trudności próbowały utrzymywać łączność z Kołem Lwowskim⁶⁵.

Pod koniec okresu sprawozdawczego 1922 roku koło archidiecezjalne liczyło 80 członków, w tym czasie odbyło się 40 spotkań. Nie ma żadnej wzmianki na temat tego, gdzie owe spotkania miały miejsce. Z uwagi na fakt, że pierwsza informacja o kołach prowincjonalnych ukazała się w 1924 roku, a najwięcej prefektów liczyło Koło Lwowskie, na co wskazują wszystkie dostępne sprawozdania z tego regionu, można przypuszczać, że spotkania odbyły się właśnie w tym kole. W tym czasie ukazała się pierwsza informacja o zarządzie miejscowego koła we Lwowie, prezesem został mianowany ks. Franciszek Bielówka, który pełnił tę funkcję do 1927 roku. Następnie przez dwa lata prezesem był ks. Konieczny, po czym znowu urząd ten objął ks. Franciszek Bielówka⁶⁶.

Duża liczba członków koła pozwoliła na utworzenie trzech komisji. Zadaniem pierwszej, nazwanej komisją szkół średnich, była pomoc w przygotowaniu do wprowadzenia nowy programów nauczania w pierwszej i piątej klasie szkoły średniej, z kolei druga komisja miała opracować program kursu dla księży katechetów, a trzecia – programu kursu dla katechistek⁶⁷. Działalność koła była uporządkowana, referaty skierowane do wszystkich kapłanów, ich poziom w skali kraju określono jako zadawalający⁶⁸. W okresie międzywojennym ponad 46 prelegentów wygłosiło około 200 referatów⁶⁹, których tematyka została przedstawiona w tabeli 3. Najbardziej aktywnymi prelegentami byli księża: Karol Czesznak, Kazimierz Thullie, Adam Gerstmann, Szczepan Szydelski. Pracownicy uniwersytetu nadal czynnie uczestniczyli w spotkaniach Koła Lwowskiego⁷⁰.

⁶⁵ Por. *Sprawozdanie z działalności Koła Archidiecezjalnego Lwowskiego Stowarzyszenia Księży Prefektów za rok 1926/27...*, s. 141–143.

⁶⁶ Por. *Sprawozdanie z działalności Koła Archidiecezjalnego Lwowskiego Stowarzyszenia Księży Prefektów za rok 1926/27*, MKW 17,3 (1928), s. 141–143; *Sprawozdanie z działalności lwowskiej diecezjalnej Koła XX. Prefektów za rok 1928...*, s. 67–69; *Sprawozdanie z działalności Lwowskiego archidiecezjalnego Koła ks. ks. prefektów za rok 1931*, MKW 21,5 (1932), s. 232–234; *[Sprawozdanie Koła Lwowskiego]*, MKW 22,6–7 (1933), s. 316, 317; *Sprawozdanie z działalności Lwowskiego Koła Archidiecezjalnego Ks. Ks. Prefektów w r. 1933*, MKW 23,9 (1934), s. 409, 410.

⁶⁷ Por. Długosz T[eofil], *Zebranie konstytuujące Koła Archidiecezji lwowskiej...*, s. 168, 169.

⁶⁸ Por. [Długosz Teofil] X.T.D., *Sprawozdania kół księży prefektów za rok 1923*, MKW 13,11–12 (1924), s. 231–234.

⁶⁹ W „Miesięczniku” wymieniono 46 autorów i 140 tematów referatów, jednak nie są to pełne dane. Analiza sprawozdań pozwala zaokrąglić liczbę referatów do 200, ale są to tylko dane szacunkowe.

⁷⁰ Por. *Sprawozdanie z Walnego Zebrania Lwowskiego Koła Księży Prefektów, odbytego 18 grudnia 1929 roku*, MKW 19,3 (1930), s. 142–144.

Tabela 3.

Data spotkań lub sprawozdania Liczba posiedzeń/liczba członków	Liczba i tematyka referatów	Nazwisko prelegenta	Numer publikacji w <i>Biblio- grafii</i> R. Niparko
19.11.1919 1/16	2: sytuacja młodzieży po wojnie i sprawy wychowawcze, misje powojenne	Szmyd, Csesznak	1674
26.11–17.12.1919 4/brak danych	4: ustawy, szkolnictwo, nauczanie religii, kwestie związkowe	Csesznak, Długosz, Dziurzyński, Haduch	1690
1920 brak danych/20 na spotkaniach	brak danych: zgubny wpływ kinematografu na młodzież, stan młodzieży szkół średnich, wydziałowych, egzorty, praca wychowawcza, organizacje młodzieżowe, nauka religii, Sodalicja Mariańska, spirytyzm, misje powojenne, związkowe	Ciepliński, Haduch, Walczak, Długosz, Wolańczyk, Wais, Gerstmann, Szydelski, Szmyd, Żukowski, Dziurzyński, Hausner, Ciemniowski, Ratuszny, Csesznak	1650, 1668
1.09.1919–30.06.1920	brak danych: kwestie związkowe, programy nauczania religii w szkole średniej, duszpasterstwo w szkole	brak danych	1676
1.09.1920–31.01.1921	kwestie związkowe	brak danych	1677
1.09–30.11.1922 40/brak danych	9: Sodalicje Mariańskie, szkolnictwo, katechetyka, historia Kościoła, Żywy Różaniec w szkole, organizacje nauczycielskie, Polonia w Ameryce, kwestie związkowe	Bielawski, Gerstmann, Szydelski, Dziurzyński, Weiss, Żukowski, Żyła, Długosz, Hausner, Kawicki, Śliwak, Thullie	1652, 1669
1924 219/51	19: brak tematów	brak danych	1678

1.09.1924–31.12.1925 20/50	17: literatura polska, literatura dla dzieci, historia Kościoła, rekolekcje szkolne, bibliistyka, wychowanie młodzieży, programy nauczania religii, cuda w Lourdes, relacja prawa i wiary	Błotnicki, Bykowski, Czesznak, Długosz, Halban, Klawek, Konieczny, Króliński, Stach, Szydelski, Thullie	1979
9.12.1925–15.12.1926	13: katechizm diecezjalny, bibliistyka, obchody 200. rocznicy kanonizacji św. Stanisława Kostki, kwestie związkowe, Sodalicja Mariańska, obowiązki prefekta, wychowanie religijne małych dzieci, metodyka nauczania, podręczniki do nauki religii, szkoła, święci Kościoła, moralność	Czesznak, Błotnicki, Mieloch, Gerstmann, Thullie, Klawek, Szmyd, Konieczny, Hausner	1680
1926/1927 12/brak danych	12: związkowe, Sodalicja Mariańska, relacja katecheta–rodzice, sprawozdanie z pielgrzymki do Rzymu i Ziemi Świętej, święci Kościoła oraz prace Zarządu, organizacja młodzieży szkół powszechnych, historia Kościoła, program nauczania religii dla szkół powszechnych i średnich	Thullie, Klawek, Banach, Szmyd, Gerstmann, Hauser, Szydelski	1681
1929 brak danych /48	13: historia, współczesna religijność, rok kościelny, programy nauczania religii, zagrożenia w religijnym wychowaniu dzieci i młodzieży, prezentacja książek, Kongres Eucharystycznym, Sodalicje Mariańskie, związkowe	Szydelski, Czesznak, Gerstmann, Thullie, Teodorowicz, Hauser, Bielówka, Simon,	1682, 1683

1930 17 spotkań/51	14: związkowe, wychowanie religijne dzieci i młodzieży, religia a kształcenie charakteru, psychologia, sytuacja Kościoła we Francji, historia Kościoła, historia Kościoła w Polsce, ojcowie Kościoła, Kongres Eucharystyczny, skauting, programy nauczania religii, literatura polska	Bielówka, Czesznak, Podkordecki, Opacki, Umiński, Paluch, Lewicki, Konieczny, Szmyd, Hubel, Stach, Gerstmann, Simon, Aleksandrowicz	1684, 1685
1932 29/brak danych	brak danych: biblistyka, wychowanie i nauczanie religijne, opieka pozaszkolna nad młodzieżą, projekt nowej ustawy szkolnej, duszpasterstwo chorych, dogmatyka, filozofia, Sodaliczka Mariańska	Klawek, Szydelski, Thullie, Paluch, Rękas	1686
1933 21/48	15: związkowe, programy nauczania, egzorty, etyka, biblistyka, nauczanie religii w Austrii, wychowanie religijne, Sodaliczka Mariańska, nowoczesne bałwochwalstwo, obrona przeciwigazowa i przeciwlotnicza, podróże	Gerstmann, Żukowski, Zagajewski, Dajczak, Konieczny, Dobija, Thullie, Szydelski, Opacki, Kruchta, Czernak, Wójcik, Simon, Tiger, Hausner, Weiss	1687
1937 25/57	22: brak szczegółowych danych	brak danych	1672

W następnych latach członkowie koła pracowali równocześnie w sekcjach szkół średnich i powszechnych, sekcji sodalicji oraz „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego”. W pierwszych dwóch zajmowano się szczegółowymi zagadnieniami, np. programami kursów, planami nauczania oraz prowadzono lekcje pokazowe. W ciągu miesiąca odbywały się dwa spotkania ogólne, w których uczestniczyło średnio 20 osób, oraz dwa spotkania w sekcjach szkół średnich i powszechnych. W 1924 roku zaprzestano organizowania miesięcznych rekolekcji

dla księży lwowskich. Nie podano jednak przyczyny tej decyzji⁷¹. Członkowie koła pracowali w komisji małego katechizmu diecezjalnego oraz wspólnie organizowali uroczystości z okazji 200. rocznicy kanonizacji św. Stanisława Kostki. W pracy formacyjnej nacisk kładziono na pogłębienie świadomości pracy księdza prefekta oraz na konieczność gorliwej pracy nad religijnym wychowaniem młodzieży. Nieustannie omawiano sprawy związane z nauczaniem religijnym oraz aktualne zagadnienia duszpasterskie⁷². W drugiej połowie lat dwudziestych nastąpiło ożywienie działalności w sekcjach. Pod przewodnictwem ks. Lehmana działała sekcja szkół średnich, która zajmowała się aktualnymi sprawami szkoły, w spotkaniach uczestniczyło średnio 10 osób. Podobna tematyka dominowała podczas zebrań sekcji szkół powszechnych pod przewodnictwem ks. Wójcika. Liczba członków na 8 spotkaniach została określona jako imponująca, niestety ze sprawozdań nie dowiadujemy się, ile dokładnie wynosiła. Ks. Thullie animował działalność sekcji sodalicyjnej w której uczestniczyli moderatorzy. W 1927 roku we Lwowie funkcjonowało 11 sodalicyj, 7 na prowincji oraz 3 w związku, ponadto działało zrzeszenie rodziców–przyjaciół sodalicyj młodzieży. Dwa lata później, tj. pod koniec 1928 roku, było 8 sodalicyj we Lwowie i 2 na prowincji, które należały do Związku, w 1931 roku istniało 15 sodalicyj w gimnazjach oraz została zorganizowana kolonia w Bronkach, w której uczestniczyło 72 sodalistów, zaś w latach trzydziestych kolonie organizowano także w Śnieżnicy koło Chabówki⁷³. Podczas zjazdu organizacji w dniach 11–12.12.1929 roku podjęto uchwałę o konieczności posiadania własnego domu dla sodalicyj; o gorliwą współpracę w tym projekcie apelował ks. Thullie podczas zebrania koła. Projekt zyskał poparcie zebranych i postanowiono poświęcić mu osobne spotkanie⁷⁴. Na szczególną uwagę zasługuje zaangażowanie członków koła w działalność sodalicyjną, która była m.in. odpowiedzią na pogłębiające się zjawisko przerwania przez rodziców odpowiedzialności za wychowanie religijne dzieci na rzecz szkoły. Duże zasługi nie tylko na szczeblu ogólnopolskim, ale też diecezjalnym miał ks. Kazimierz Thullie⁷⁵.

⁷¹ Por. *Sprawozdanie z Walnego Zebrania lwowskiego Koła diecezjalnego Stow[arzyszenia] XX. Prefektów, odbytego 17 września*, MKW 13,11–12 (1924), s. 234, 235; *Sprawozdanie z działalności Koła XX. Prefektów archidiecezji lwowskiej o.l. za czas od 1 września 1924 do 31 grudnia 1925*, MKW 14,10 (1925), s. 474–476.

⁷² Por. *Sprawozdanie z rocznej pracy Koła lwowskiego [za okres od 9 grudnia 1925 do 15 grudnia 1926 roku]*, MKW 16,5 (1927), s. 235–238.

⁷³ Por. *Sprawozdanie z działalności Koła Archidiecez[jalnego] Lwowskiego Stowarzyszenia Księży Prefektów za rok 1926/27...*, s. 141–143; *Sprawozdanie z działalności lwowskiej diecezjalnej Koła XX. Prefektów za rok 1928*, MKW 18,1–2 (1929), s. 67–69; *Sprawozdanie z działalności Lwowskiego archidiecezjalnej Koła ks. ks. prefektów za rok 1931...*, s. 232–234; *Sprawozdanie Koła Lwowskiego...*, s. 316, 317.

⁷⁴ Por. *Sprawozdanie z Walnego Zebrania Lwowskiego Koła Księży Prefektów, odbytego 18 grudnia 1929 roku...*, s. 142–144.

⁷⁵ Istnieje szczegółowe opracowanie tego tematu. Por. J. Kurosz, *Obraz Sodalicyj Mariańskiej...*, s. 163–181.

Kolejne lata działalności koła wypełniały prace przygotowujące doroczny zjazd delegatów związku we Lwowie w 1928 roku. Wśród najważniejszych celów znalazły się nowe programy nauczania religii dla szkół średnich, które zostały zlecone księżom prefektom podczas tego zjazdu⁷⁶, przygotowanie młodzieży do udziału w Kongresie Eucharystycznym, ukierunkowanie pracy, zmierzającej do powstrzymania narastającego liberalizmu⁷⁷, organizacja rekolekcji dla młodzieży rzemieślniczej (podczas których 1000 osób przystąpiło do sakramentu) oraz ustalenie obchodów jubileuszu Piusa XI – w szkołach, gdzie miały odbyć się uroczyste nabożeństwa i poranki⁷⁸.

W latach trzydziestych tylko cztery sprawozdania zostały opublikowane w „Miesięczniku”, mimo że zaangażowanie księży prefektów było nadal bardzo duże, o czym świadczą nadesłane teksty. Przyczyną takiego stanu mogło być przeniesienie redakcji czasopisma w 1931 roku do Warszawy oraz związane z tym nieporozumienie. W 1933 roku redakcja „Miesięcznika” zamieściła wyjaśnienie wobec zarzutów, jakie Koło Lwowskie postawiło Zarządowi głównemu oraz redakcji. Nie znamy szczegółów tej sytuacji, ale apel o zrozumienie i wspólną dalszą pracę może świadczyć, o tym, że mimo różnicy zdań, członkowie koła we Lwowie byli bardzo szanowani w Stowarzyszeniu Księży Prefektów. Z analizy ostatnich sprawozdań wynika, że oprócz stałego programu pracy koła, w których uczestniczyło od 58–75 proc. członków, bardzo aktywnie rozwijała się działalność w sodalicjach oraz pozostałych sekcjach⁷⁹.

Przedstawiając działalność księży prefektów zrzeszonych w Kole Lwowskim, nie można zapominać o ich działalności na rzecz „Miesięcznika”. Oprócz wspomnianej pracy redakcyjnej, na przestrzeni lat ukazały się liczne artykuły członków koła. Wprawdzie liczba autorów zamieszczanych tekstów wynosiła ponad 500, ale trzy czwarte z nich stanowili autorzy przygodni, którzy tylko jeden raz wypowiedzieli się na łamach „Miesięcznika”⁸⁰. Księża Zygmunt Bielawski, Szczepan Szydelski, Kazimierz Thullie, Aleksander Pechnik, Karol Czesznak, Adam Gerstmann oraz wielki przyjaciel koła abp Józef Bilczewski należeli do tej grupy autorów,

⁷⁶ Por. *Komunikat [redakcyjny o mającym się odbyć we Lwowie, w kwietniu 1928 r. zjeździe delegatów diecezjalnych Kół Księży Prefektów]*, MKW 17,4 (1928), s. 208; *Streszczenie obrad dorocznego zjazdu delegatów Związku Diecezjalnych Kół ks. Prefektów odbytego we Lwowie dnia 13 i 14 kwietnia 1928 r.*, MKW 17,7 (1928), s. 357–366; *Sprawozdanie z działalności lwowskiej [diecezjalnej] Kola XX. Prefektów za rok 1928...*, s. 67–69.

⁷⁷ Por. *Sprawozdanie z działalności lwowskiej [diecezjalnej] Kola XX. Prefektów za rok 1928...*, s. 67–69.

⁷⁸ W sprawozdaniu nie ma wyraźnie wskazanego sakramentu. Analiza zgromadzonego materiału pozwala wysunąć wniosek, że chodzi o przyjęcie przez uczniów Komunii Świętej, po wcześniejszym przystąpieniu do spowiedzi św. Por. *Sprawozdanie z Walnego Zebrania Lwowskiego Koła Księży Prefektów, odbytego 18 grudnia 1929 roku*..., s. 142–144.

⁷⁹ Por. *[Sprawozdanie Koła Lwowskiego]*..., s. 316, 317; *Sprawozdanie z działalności Lwowskiego Koła Archidiecezjalnego Ks. Ks. Prefektów w r. 1933...*, s. 409, 410; *Lwowskie Koło archidiecezjalnej [diecezjalnej] Związku Kół XX. Prefektów. Sprawozdanie z działalności w r. 1936/37*, MKW 26,10 (1937), s. 456, 457.

⁸⁰ Por. R. Niparko, *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*..., s. 17

która dzieliła się swoją wiedzą i doświadczeniem w czasopiśmie. Członkowie koła brali udział w dyskusji o celach katechezy i programach nauczania.

Analiza zgromadzonego materiału wykazała, że grupa kapłanów zrzeszona w Lwowskim Kole Księży Prefektów oznaczała się wielką gorliwością zarówno w stowarzyszeniu Księży Prefektów, jak i religijnym wychowaniu młodego pokolenia Polaków. Tematyka referatów wygłaszanych podczas cotygodniowych spotkań koła odzwierciedlała zainteresowania uczestników, ale była również reakcją na aktualne problemy, z jakimi spotykali się księża w środowisku szkolnym. Dużą wagę przykładano do rozwiązywania problemów wychowawczych, starano się, by lekcje religii stały na wysokim poziomie. Świadczą o tym wygłaszane egzorty oraz lekcje pokazowe. Postawa wiary lwowskich kapłanów została zauważona na szczeblu ogólnopolskim, inicjatywy pogłębiające wiarę zarówno duchowieństwa, jak i uczniów zostały podane jako przykład do naśladowania⁸¹. W skali kraju liczba księży prefektów była niewielka, ale ich kreatywność w pracy z uczniami na miarę ówczesnych uwarunkowań oraz umiłowanie Kościoła są godne naśladowania.

Zaprezentowana tematyka nie wyczerpuje w pełni zagadnienia. Warto podjąć dalsze badania ukazujące wpływ lwowskich księży prefektów na rozwój katechetyki. Cennym materiałem badawczym są artykuły ich autorstwa zamieszczone na łamach „Miesięcznika”. Poza tym warto przeprowadzić analizę porównawczą najprężniej działających kół księży prefektów w dwudziestoleciu międzywojennym. Wyniki tych studiów uzupełnią obraz działalności duszpasterskiej Kościoła w tym okresie.

THE ACTIVITY OF THE LVIV CIRCLE OF PRIESTS-PREFECTS IN THE PERIOD OF IIND REPUBLIC OF POLAND.

**„MIESIĘCZNIK KATECHETYCZNY I WYCHOWAWCZY” 1919–1939/
/„CATECHETICAL AND EDUCATIONAL MONTHLY MAGAZINE” 1919–1939**

Summary

Priests-Prefects' Association operated in Poland in the years 1919–1939. Their members were priests who were teaching religious education and did the pastoral work in the school environment. Articles presented in *Catechetical and Educational Monthly Magazine* show the work of priests in the Association. The aim of the activity of the Association was to introduce the idea of the catholic upbringing and to exchange experiences. The Lviv Circle of Priests-Prefects was one of the biggest in the country and the work of the priests was a guiding light for the others. The priests met on weekly meetings where they read their papers out. The main issue of them was their pastoral work at school. In the Circle there were three sections. Their members in detail discussed issues concerning state primary and secondary schools and Marian Sodality.

Translated by Małgorzata Jezior

⁸¹ Por. *Sprawozdanie z rocznej pracy Koła lwowskiego [za okres od 9 grudnia 1925..., s. 235–238.*

Słowa kluczowe: kapłani, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy”, nauczanie religii, Stowarzyszenie Księży Prefektów, wychowanie

Keywords: „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” (Catechetical and Educational Monthly Magazine), priests, Priests-Prefects’ Association, religious education, upbringing, youth

Marek Miławicki OP

Dominikański Instytut Historyczny
Kraków

**DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE OO. DOMINIKANÓW
W ARCHIDIECEZJI LWOWSKIEJ
W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM
Rekonesans badawczy**

W niniejszym artykule chciałbym zaprezentować jedynie skrawek historii polskich dominikanów związanych z ponadsześćsetletnią historią archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego, a mianowicie duszpasterstwo parafialne braci kaznodziejów w archidiecezji w okresie międzywojennym. Zasadniczo brakuje studiów nad klasztorami dominikańskimi na tym terenie w badanym okresie¹. Pewne studia nad historią archidiecezji w tym czasie już istnieją, jednak poświęcone są głównie jej arcybiskupom: św. Józefowi Bilczewskiemu i Bolesławowi Twar-

¹ Do tej pory jedynie powstało kilka pomniejszych studiów mojego autorstwa. Zob. M. Miławicki, *Źródła do poznania zaplecza gospodarczego dominikańskiego klasztoru Bożego Ciała we Lwowie w latach 1918–1939*, w: *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2006 рік*, книга 1, Львів 2006, s. 396–407; tenże, *Klasztory dominikanów w Archidiecezji Lwowskiej w latach 1918–1939 w świetle własnych kronik*, w: *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2007 рік*, книга 1, Львів 2007, s. 609–621; tenże, *Studia zakonne w dominikańskim klasztorze Bożego Ciała we Lwowie. Przyczynek do dziejów kultury duchowieństwa lwowskiego*, w: *Львів (1256–2006): Церква і суспільство. Статті і матеріали*, Львів 2006, s. 39–50; tenże, *Polscy dominikanie w międzywojennej prasie polskiej na przykładzie „Ilustrowanego Kuriera Codziennego”*, w: *Kraków–Lwów: książki – czasopisma – biblioteki XIX i XX wieku*, t. 9, cz. II, red. H. Kosętko, B. Góra, E. Wójcik, Kraków 2009, s. 237–252; tenże, *Klasztor jako instytucja gospodarcza. Działalność gospodarcza dominikańskiego klasztoru Bożego Ciała we Lwowie w okresie międzywojennym (na podstawie „Memoriału gospodarczego za lata 1930–1933”)*, w: *Lwów: miasto, kultura, społeczeństwo*, t. 7:

dowskiemu, a zawierają jedynie wzmianki o działalności zakonu św. Dominika². Ks. Józef Krętosz w kilku publikacjach skupił się na działalności duszpasterskiej ostatnich dwóch przedwojennych rządców archidiecezji³, a także na relacji Kościół–naród na jej terenie w tym okresie⁴, natomiast Maria Dębowska obszernie omówiła akcję społeczną w archidiecezji za rządów arcybiskupa Bilczewskiego⁵. Warto również wspomnieć o artykule ks. Bolesława Kumora, w którym omówił archidiecezję lwowską w przededniu wybuchu drugiej wojny światowej w świetle jej schematyzmu⁶. W tym opracowaniu nie zamierzam wyczerpać tematu, gdyż wymagałoby to bardziej szczegółowych studiów, jedynie chcę zarysować problem i dokonać pewnego rodzaju rekonesansu badawczego, ukazując możliwości źródłowe.

Przez dłuższy okres międzywojnia na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego istniało 9 klasztorów braci kaznodziejów tegoż zakonu, co stanowiło 64 proc. wszystkich placówek w II Rzeczypospolitej⁷. Prezentuje to poniższa tabela.

Urzędy, urzędnicy, instytucje, red. K. Karolczak, Ł.T. Sroka, Kraków 2010, s. 485–505; tenże, *Wydarzenia roku 1918 widziane zza klasztornego muru. Kroniki klasztorów dominikańskich jako źródło do badań wydarzeń wojennych*, w: *Rok 1918 w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. D. Grinberg, J. Snopko, G. Zackiewicz, Białystok 2010, s. 642–659; tenże, *Wydawnictwo OO. Dominikanów w międzywojennym Lwowie*, w: *Kraków – Lwów. Książki, czasopisma, biblioteki XIX i XX wieku*, t. 10, red. H. Kosętko, G. Wrona, G. Nieć, Kraków 2011, s. 95–105.

² Zob. J. Marecki, *Rzymskokatolickie zakony i zgromadzenia zakonne w archidiecezji lwowskiej w latach pasterskiej posługi arcybiskupa Józefa Bilczewskiego*, w: *Błogosławiony Józef Bilczewski arcybiskup metropolita lwowski obrządku łacińskiego. Sesja Naukowa na Uniwersytecie Jagiellońskim, Kraków, 4–5 czerwca 2002*, Kraków 2003, s. 103–130; G. Chajko, *Arcybiskup Bolesław Twardowski (1864–1944). Metropolita lwowski obrządku łacińskiego*, Rzeszów 2010, s. 263–272.

³ Zob. *Inicjatywy duszpasterskie arcybiskupów lwowskich obrządku łacińskiego (1900–1939)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36,1 (2003), s. 196–216; tenże, *Kult eucharystyczny w archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego w okresie rządów arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1900–1923)*, w: *Eucharystia w życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2005, s. 316–336; tenże, *Kult maryjny w archidiecezji lwowskiej w czasie rządów arcybiskupa bł. Józefa Bilczewskiego (1901–1923)*, w: *Matka Boża w Ludzie Bożym*, red. J. Górecki, Katowice 2005, s. 276–286; tenże, *Kult Matki Boskiej Częstochowskiej na terenie Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego w XX w.*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 7, red. J. Walkusz, Lublin 2008, s. 137–153.

⁴ Tenże, *Relacje Kościół – naród na terenie Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego*, w: *Naród i Państwo w myśli społecznej Kościoła*, red. G. Noszczyk, Katowice–Sosnowiec 2003, s. 82–110.

⁵ Zob. *Akcja społeczna w archidiecezji lwowskiej za rządów arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1901–1923)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 61 (1992), s. 227–374.

⁶ Zob. *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w świetle schematyzmu archidiecezjalnego z 1939 r.*, „Folia Historica Cracoviensia” 3 (1996), s. 265–286.

⁷ Pozostałe klasztory znajdowały się w następujących diecezjach: 4 klasztory w przemyskiej (Borek Stary, Jarosław, Tarnobrzeg-Dzików i Wielkie Oczy) i po jednym w krakowskiej (Kraków) i włocławskiej (Gidle).

Tabela 1. Klasztory dominikańskie w archidiecezji lwowskiej w latach 1918–1939

Miejscowość	Województwo	Patrocinium klasztoru	Data fundacji	Liczba zakonników w wybranych latach												Data likwidacji
				1919				1930				1939				
				O	B	S	Σ	O	B	S	Σ	O	B	S	Σ	
Lwów	lwowskie	Boże Ciało	ok. 1270	13	9	9	31	14	16	26	46	12	16	-	28	1946
Podkamień	tarnopolskie	NMP Różańcowa	1464	7	4	-	11	5	4	-	9	5	4	-	9	1946
Żółkiew	lwowskie	Wniebowzięcie NMP	1653	4	3	-	7	5	4	-	9	4	2	-	6	1946
Czortków	tarnopolskie	Św. Stanisław, bp i męcz.	1610	5	2	-	7	5	2	-	7	8	4	-	12	1946
Tarnopol	tarnopolskie	Św. Wincenty Fereriusz	1749	3	-	-	3	3	1	-	4	4	1	-	5	1946
Bohorodczany	stanisławowskie	Nawiedzenie NMP	1691	1	1	-	2	2	-	-	2	2	1	-	3	1946
Jezupol	stanisławowskie	Wniebowzięcie NMP	1600	1	-	-	1	3	1	-	4	3	3	-	6	1946
Potok Złoty	tarnopolskie	Św. Szczepan, męcz.	1609	2	-	-	2	2	1	-	3	-	-	-	-	1935
Tyśmienica	stanisławowskie	Św. Mikołaj, bp	1630	2	-	-	2	2	1	-	3	-	-	-	-	1936

Legenda: O – ojcowie, B – bracia zakonnicy (ze ślubami wieczystymi, czasowymi, nowicjusze i postulanci), S – bracia klerycy, Σ – razem.

Źródło: *Catalogus Fratrum ac Sororum Sacri Ordinis Praedicatorum almae Provinciae S. Hyacinthi in Polonia pro anno Domini 1919*, Leopoli 1919; *Catalogus Fratrum ac Sororum Provinciae Sancti Hyacinthi in Polonia Sacri Ordinis Praedicatorum. Pro Anno Domini 1930*, [Miejsce Piastowe 1930]; *Catalogus Fratrum ac Sororum Provinciae Poloniae Sacri Ordinis Praedicatorum Anno Domini MCXXXIX*, Leopoli 1939.

Wymienione w tabeli nr 1 klasztory istniały w archidiecezji lwowskiej już od czasów staropolskich⁸. Większość z nich powstała jeszcze w XVII stuleciu, średniowieczną metrykę miał z pewnością lwowski klasztor pw. Bożego Ciała (według zakonnej tradycji fundacja miała miejsce w 1270 roku)⁹, w XV wieku nastąpiła fundacja klasztoru w Podkamieniu; najmłodszy z nich był klasztor w Tarnopolu¹⁰.

⁸ W okresie przedrozbiorowym na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego istniało 21 klasztorów dominikańskich, spośród których aż 12 uległo kasacji w okresie józefińskim. Szerzej o dominikanach na tym terenie zob. J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 301–305; tenże *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w okresie józefinizmu (1772–1815)*, Katowice 1996, s. 260–263. Zob. także prace z zakresu historii sztuki: J. Kowalczyk, *Świątynie i klasztory późnobarokowe w archidiecezji lwowskiej*, „Rocznik Historii Sztuki” 28 (2003), s. 169–298 (to samo w: *Świątynie późnobarokowe na Kresach. Kościoły i klasztory w diecezjach na Rusi Koronnej*, Warszawa 2006, s. 11–102); *Klasztory i kościoły rzymskokatolickiego dawnego województwa ruskiego*, t. 1–21, red. J. Ostrowski, Kraków 1992–2013.

⁹ Dyskusję na temat owej tradycji zakonnej omawia T. M. Trajdos, *Dominikanie i franciszkanie we Lwowie do 1370 r.*, w: *Dzieje Podkarpacia*, t. 5: *Początki chrześcijaństwa w Małopolsce*, red. J. Gancarski, Krosno 2001, s. 423–443.

¹⁰ Klasztor tarnopolski najpierw uległ kasacji w 1820 roku, gdy władze austriackie przekazały go powracającym z Rosji jezuitom, którzy właśnie w Galicji szukali miejsca na osiedlenie się. Dominikanów przeniesiono natomiast do ich klasztoru w Żółkwi. Jednak bracia kaznodzieje starali się odzyskać swoją własność. Przez długi czas im się to nie udawało, dopiero poparcie papieża

Liczba zakonników w większości placówek nie była wielka, wyróżniał się jedynie klasztor lwowski, gdyż w jego murach mieściło się studium zakonne, ojcowie w dużej mierze byli w nim wykładowcami¹¹. Warto także zwrócić uwagę, iż w 1939 roku w klasztorze lwowskim nie było już studentów, gdyż od października 1937 roku studium zakonne zaczęło działać w nowo wybudowanym kolegium w Służewie pod Warszawą (dzisiaj dzielnica stolicy)¹².

Parafie dominikańskie prowadzili na tym terenie już w średniowieczu. W ciągu okresu przedrozbiorowego administrowali oni 10 parafiami¹³. Wiele z nich działało jeszcze w okresie józefińskim, jednak wraz z kasatami klasztorów przechodziły pod zarząd kleru diecezjalnego¹⁴. Ostatecznie przy klasztorach dominikańskich pozostało 7 parafii (Bohorodzany, Czortków, Jezupol, Kościejów, Krotoszyn, Potok Złoty i Tyśmienica), do których z czasem doszły dwie kolejne – we Lwowie i Podkamieniu. Stan ten utrzymał się do połowy lat 30. XX wieku. Sytuację tę prezentuje tabela nr 2.

Tabela 2. Parafie dominikańskie w archidiecezji lwowskiej w okresie międzywojennym

Parafia	Dekanat	Patrocinium kościoła parafialnego	Klasztor prowadzący parafię	Data erygowania	Liczba miejscowości w parafii	Liczba parafian w wybranych latach			
						1922	1925	1934	1939
Lwów	Lwów	Boże Ciało	Lwów	1786	–	2050	2100	2100	2000
Krotoszyn	Szczerzec	Wszyscy Święci	Lwów	1399	2	1264	1203	1043	1041
Kościejów	Lwów poza miastem	Św. Mikołaj	Lwów	1430	6	2300	2208	2060	2200
Podkamień	Brody	Wniebowzięcie NMP	Podkamień	1464	17	4300	5484	4918	5460
Jezupol	Stanisławów	Wniebowzięcie NMP	Jezupol	1600	12	2808	1539	1885	1575
Potok Złoty	Buczacz	Narodzenie NMP, św. Szczepan	Potok Złoty	1610	15	2470	2503	2406	–
Czortków	Czortków	Św. Stanisław	Czortków	1610	7	7464	8000	7683	8126
Tyśmienica	Stanisławów	Św. Mikołaj	Tyśmienica	1631	8	2957	3182	1942	–
Bohorodzany	Stanisławów	Nawiedzenie NMP	Bohorodzany	1691	9	1250	932	977	996

Leona XIII sprawiło, że w 1903 roku mogli powrócić do Tarnopola. Zob. C. Markiewicz, *Moje wspomnienia z życia zakonnego. R. 1893–1947*, [b.m.] 1957, s. 119, 120 (maszynopis w Bibliotece Studium OO. Dominikanów w Krakowie); *Klasztor OO. Dominikanów w Tarnopolu*, „Róża Duchowna” 7,2 (1904), s. 55.

¹¹ W liczbie ojców mieszkających w klasztorze lwowskim zostali ujęci także dwaj proboszczowie parafii w Krotoszynie i Kościejowie, którzy w tym czasie faktycznie mieszkali poza klasztorem, ale do niego byli asygnowani.

¹² Por. M. Miławicki, *Studia zakonne w dominikańskim klasztorze Bożego Ciała...*, s. 47, 48.

¹³ Zob. J. Flaga, *Działalność duszpasterska zakonów w drugiej połowie XVIII wieku*, Lublin 1986, s. 62; por. także tenże, *Zakony męskie w Polsce w 1772 roku*, t. 2, cz. I: *Duszpasterstwo*, Lublin 1991, s. 11–20, 71–81. Ks. Józef Krętosz (*Organizacja archidiecezji lwowskiej...*, s. 305) podaje, że w tym czasie dominikanie pracowali w ok. 25 placówkach, wśród nich osiem posiadało prawa parafialne. Zob. także J. Krętosz, *Sieć parafialna Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego do 1772 roku*, „Studia Lubaczoviensia” 1 (1983), s. 82–122; Z. Budzyński, *Uwagi krytyczne do studium o sieci parafialnej w archidiecezji lwowskiej obrz. łac. do r. 1772*, „Nasza Przeszłość” 67 (1987), s. 249–263 (recenzja pracy ks. Krętosza); J. Krętosz, *Refleksje nad siecią parafialną Archidiecezji Lwowskiej do 1772 r. (w odpowiedzi Dzisławowi Budzyńskiemu)*, tamże, s. 265–276.

¹⁴ Zob. J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 167–175.

Źródło: *Elenchus cleri saecularis ac regularis archidioecesis Leopoliensis ritus latini pro anno Domini 1922*, Leopoli 1922; *Schematyzm Kościoła Rzymsko-Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z mapą diecezji i dodatkiem spisu polskich parafii i polskiego duchowieństwa w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej*, Kraków 1925, s. 154-178; *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis ritus latini MCMXXXIV*, Leopoli 1934; *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis ritus latini MCMXXXVI*, Leopoli 1936; *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis ritus latini MCMXXXIX*, Leopoli 1939.

Spośród dziewięciu klasztorów, tylko dwa – w Żółkwi i Tarnopolu – nie prowadziły parafii. Należy jednak podkreślić, że aż trzy parafie podlegały klasztorowi Bożego Ciała we Lwowie. Poza parafią w mieście były to parafie w Krotoszynie (dekanat szczerczeckim) i Kościejowie (dekanat lwowski pozamiejski), które dominikanie lwowscy prowadzili od średniowiecza; jednak oficjalnie do klasztoru dominikańskiego inkorporowane zostały dopiero w 1586 roku¹⁵. Parafia Bożego Ciała we Lwowie została utworzona w 1820 roku i od razu powierzona tamtejszemu klasztorowi dominikańskiemu. Z XV wieku pochodziła parafia w Podkamieniu, a kościół dominikański prowadził *cura animarum* wśród okolicznych rzymskich katolików¹⁶. Pozostałe parafie powstały wraz z fundacjami klasztorów dominikańskich¹⁷. Z racji posiadanych dóbr w Galicji Wschodniej dominikanie sprawowali także patronat nad kilkoma parafiami w archidiecezji lwowskiej. I tak klasztor lwowski miał patronat nad parafiami w Dawidowie (dekanat szczerczecki) i Żółtańcach (dekanat żółkiewski), natomiast klasztor w Podkamieniu – nad parafią w Gołogórach (dekanat złoczowski)¹⁸.

Parafie te były bardzo rozległe, obejmowały nawet po kilkanaście wiosek. Wynikało to ze słabej sieci parafialnej, jaka istniała na terenie archidiecezji

¹⁵ Zob. tenże, *Sieć parafialna Archidiecezji Lwowskiej...*, s. 85; S. Tylus, *Fundacje kościołów parafialnych w średniowiecznej archidiecezji lwowskiej*, Lublin 1999, s. 88. W 1399 roku arcybiskup lwowski Jakub Strzemię zgodził się na budowę kaplic w dobrach dominikanów lwowskich. Miały one status podobny do kościołów parafialnych. Kaplica w Kościejowie pełne prawa parafialne uzyskała w 1430 r. Por. Z. Budzyński, *Uwagi krytyczne do studium o sieci parafialnej...*, s. 256.

¹⁶ Por. Z. Budzyński, *Uwagi krytyczne do studium o sieci parafialnej...*, s. 257.

¹⁷ Należy jednak wspomnieć iż w Jezupolu musiała już wcześniej istnieć parafia. Wzmiankowana jest już w 1443 roku; wówczas miejscowość ta nazywała się Czesybiesy. Z racji zniszczenia miasteczka jego nowy właściciel Jakub Potocki na jego bazie ulokował nowe miasto, tym razem o nazwie Jezupol. Po raz pierwszy nowa nazwa pojawia się w zapisie z 13 września 1597 roku. Właśnie Jakub Potocki sprowadził dominikanów w 1598 roku. Por. M. Wolski, *Potoccy herbu Pilawa do początku XVII wieku. Studium genealogiczno-własnościowe*, Kraków 2013, s. 225-235. Dwa lata później stanął murowany kościół. Najwidoczniej wcześniejszy kościół parafialny, wykonany z drewna, uległ zniszczeniu; na jakiś czas mogła również przestać istnieć parafia. Ta, którą prowadzili zakonnicy była już na nowo erygowana w 1600 roku. Por. A. Czołowski, *Z przeszłości Jezupola i okolicy*, Lwów 1890, s. 54, 55; Н. Урсу, *Мистецька спадщина домініканського ордену XVII–XIX ст. на території України*, Кам'янець–Подільський 2007, s. 84.

¹⁸ Por. np. *Schematyzm Kościoła Rzymsko-Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z mapą diecezji i dodatkiem spisu polskich parafii i polskiego duchowieństwa w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej*, Kraków 1925, s. 169, 171; *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis ritus latini MCMXXXVI*, Leopoli 1936, s. 167, 191, 201; *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis ritus latini MCMXXXIX*, Leopoli 1939, s. 95, 108, 109, 113.

lwowskiej obrządku łacińskiego. Poza tym był to teren, w którym ludność polska i rzymskokatolicka stanowiła mniejszość, zwłaszcza właśnie w miasteczkach i wsiach. Ludność katolicka stanowiła także mniejszość w niektórych parafiach dominikańskich, zwłaszcza tych znajdujących się na terenie województw: stanisławowskiego i tarnopolskiego. Sytuację tę dla roku 1936, dla którego udało się znaleźć w schematyzmie archidiecezji lwowskiej bardziej szczegółowe dane, prezentuje tabela nr 3¹⁹.

Tabela 3. Skład wyznaniowy ludzi mieszkających na terenie parafii dominikańskich w 1936 r.

Lp.	Parafia	Rz.-kat.		Gr.-kat.		Orm.-kat.		Mojż.		Inne		Razem	
		Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
1.	Lwów	2000	100	–	–	–	–	–	–	–	–	2000	100
2.	Krotoszyn	1044	98,49	6	0,57	–	–	8	0,75	2	0,19	1060	100
3.	Kościejów	2185	51,25	1920	45,04	–	–	158	3,71	–	–	4263	100
4.	Podkamień	5388	35,04	8730	56,77	–	–	1010	6,57	250	1,63	15 378	100
5.	Jezupol	1575	9,06	15 000	86,33	–	–	500	2,88	300	1,73	17 375	100
6.	Potok Złoty	2633	100	–	–	–	–	–	–	–	–	2633	100
7.	Czortków	8082	31,87	11 115	43,83	–	–	6134	24,19	27	0,11	25 358	100
8.	Tyśmienica	2119	11,29	15 409	82,08	9	0,05	1229	6,55	7	0,04	18 773	100
9.	Bohorodczany	946	4,08	20 644	88,93	–	–	900	3,88	723	3,11	23 213	100
	RAZEM	25 972	23,6	72 824	66,17	9	0,01	9939	9,03	1309	1,19	110 053	100

Źródło: *Schematismus Archidiececesis Leopoliensis ritus latini MCMXXVI*, Leopoli 1936.

W 1936 roku na terenie archidiecezji lwowskiej dominikanie mieli tylko cztery parafie, które w przeważającej części zamieszkiwała ludność rzymskokatolicka. Tak było chociażby w parafii Bożego Ciała we Lwowie, w Krotoszynie czy w Potoku Złotym, a nawet w Kościejowie, gdzie jednak jedna trzecia mieszkańców była grekokatolicka. W pozostałych parafiach wśród mieszkańców przeważali grekokatolicy, którzy bardzo często utożsamiali się z narodem ukraińskim. Społeczność żydowska zasadniczo nie była aż tak wielka, jedynie w parafii czortkowskiej liczba wyznawców judaizmu była bardzo wysoka (prawie jedna czwarta). Ponad tysiąc wyznawców tej religii zamieszkiwało parafie w Tyśmienicy i Podkamieniu (po ok. 6,5 proc.), nieco poniżej tysiąca w Bohorodczanach (prawie 4 proc.). Ciekawe jest jeszcze to, że w tej ostatniej parafii było ponad 700 osób (ponad 3 proc.) należących do tzw. innych wyznań, głównie byli to przedstawiciele różnych wyznań protestanckich, których na tym terenie nie brakowało.

¹⁹ Co prawda w 1936 r. dominikanie nie prowadzili już parafii w Potoku Złotym, jak również właśnie tego roku rezygnowali z parafii w Tyśmienicy. Ze względu jednak na to, że wcześniejsze schematyzmie archidiecezjalne, do których udało mi się dotrzeć, nie podają takich danych, musiałem oprzeć się na danych właśnie z roku 1936. Można jednak założyć, że dane odnośnie do liczby mieszkańców w ciągu jednego czy dwóch lat drastycznie się nie zmieniły, tak więc w jakiś sposób oddają one skalę tej różnorodności wyznaniowej w poszczególnych parafiach prowadzonych przez dominikanów.

Z uwagi na to, iż na terenie parafii dominikańskich zamieszkiwało najwięcej grekokatolików i ich Kościół tutaj dominował, dominikanie musieli przede wszystkim współistnieć z nimi. Niestety trudno tutaj mówić o współpracy, częściej z pewnością dochodziło do napięć i konfliktów. Szczególnie trudne musiały być relacje z duchowieństwem unickim, które w swojej pracy duszpasterskiej bardzo często kierowało się nie tylko względami religijnymi, ale także narodowościowymi, łącząc wyznanie z narodowością i przez ten pryzmat działając²⁰. Na tej płaszczyźnie dochodziło do konfliktu między dwoma obrządkami katolickimi – greckim i łacińskim²¹. Trudne relacje dominikanów z klerem grekokatolickim istniały nie tylko w okresie walk polsko-ukraińskich²², ale i później. Na nie właśnie skarżył się przeor i proboszcz podkamieński o. Stefan Płaszczycza. W piśmie do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego prosił o pomoc w odzyskaniu dawnej kaplicy „Stópek Matki Bożej”, którą władza austriacka przekazała parafii grekokatolickiej jeszcze w XVIII wieku. Zdaniem proboszcza powinna ona wrócić do prawowitego właściciela – klasztoru dominikańskiego w Podkamieniu. Duchowieństwo unickie jednak nie było zainteresowane jej zwrotem. Ponadto konieczność odebrania Rusinom tej kaplicy o. Płaszczycza uzasadniał tym, że prowadzą oni w niej agitację polityczną przeciwko obrządkowi rzymskokatolickiemu i Polsce, siejąc w ten sposób zgorzenie²³.

²⁰ Z ostatnich prac zob. np. B. Wójtowicz-Huber, „Ojcowie narodu”. *Duchowieństwo grekokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918)*, Warszawa 2008.

²¹ Zob. np. A. Krochmal, *Konflikt czy współpraca? Relacje między duchowieństwem łacińskim i grekokatolickim w diecezji przemyskiej w latach 1918–1939*, Lublin 2001; F. Rzemieniuk, *Walki polityczne grekokatolickiego duchowieństwa o niepodległość Ukrainy w okresie II Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Siedlce 2003; też, *Stosunek grekokatolickiego duchowieństwa do postanowień konkordatu w okresie II Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Siedlce 2004; J. Krętosz, B. Rzeźniczek, *Problemy współżycia ludności różnych kultur na terenie Archidiecezji Lwowskiej Obrządku Łacińskiego w XIX w.*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1 (2007), s. 169–178; J. Krętosz, *Wschodnie katolickie obrządki w Polsce*, Katowice 2008, s. 47–51.

²² Sytuację tę opisywali dominikanie w klasztornych kronikach, zwłaszcza w kronice tarnopolskiej. Fragmenty kronik klasztorów dominikańskich w Galicji Wschodniej z tego okresu, jak również inne relacje, w których mowa jest także o sytuacji dominikanów, opublikował ostatnio ks. J. Wołczański. Zob. *Kościół rzymskokatolicki w Małopolsce Wschodniej podczas wojny ukraińsko-polskiej 1918–1919*, t. 1–2, oprac., wstęp, przepisy, indeksy i wybór fotografii J. Wołczański, Lwów–Kraków 2012 (kroniki dominikańskie opublikowane zostały w tomie 2). Zob. także K.M. Żukiewicz, *Kartka o Matce Boskiej Różańcowej w Tarnopolu, z czasów inwazyi ukraińskiej*, „Róża Duchowna” 23,1 (1920), s. 30–37. O trudnościach doświadczanych przez duchowieństwo diecezjalne i zakonne (w tym również przez dominikanów) pisał abp Józef Bilczewski w korespondencji do metropolity lwowskiego obrządku grekokatolickiego, abpa Andrzeja Romana Szeptyckiego. Por. *Nieznana korespondencja arcybiskupów metropolitów lwowskich Józefa Bilczewskiego z Andrzejem Szeptyckim w czasie wojny polsko-ukraińskiej 1918–1919*, oprac. J. Wołczański, Lwów–Kraków 1997, s. 39, 54, 67. Zob. także J. Marecki, *Rzymskokatolickie zakony i zgromadzenia zakonne...*, s. 105; M. Miławicki, *Wydarzenia roku 1918 widziane...*, s. 650–658; J. Wołczański, *Relacja o stanie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego w dobie wojny ukraińsko-polskiej 1918–1919*, „Studia Sandomierskie” 17,1–2 (2010), s. 5–76.

²³ Zob. Archiwum Akt Nowych, MWRiOP, 908, s. 133–137. Dominikanom nie udało się odzyskać kaplicy. Grekokatolicy uczynili z niej cerkiew i taką rolę pełniła aż do końca drugiej wojny

Jak już wspominałem, sieć parafialna Kościoła rzymskokatolickiego na omawianym terenie ciągle była słabo rozwinięta. Znacznie lepiej rozmieszczone parafie miał Kościół greckokatolicki; zasadniczo posiadał on parafię w każdej miejscowości. Zawdzięczał to jeszcze polityce władz austriackich, które sprzyjały unitom, a robiły przeszkody łacinnikom²⁴. Jedynym ratunkiem dla duchownych łacińskich było stawianie kaplic w parafiach, dzięki którym mieszkający w oddaleniu od świątyni parafialnej wierni mogli uczęszczać na nabożeństwa w obrządku łacińskim i słuchać polskich kazań. Ogólna praktyka miejscowych parafian rzymskokatolickich była bowiem taka, że z racji odległości nie chodzili oni do kościoła parafialnego (czy kaplicy, która jednak także była za daleko), tylko uczęszczali na nabożeństwa greckokatolickie do cerkwi, którą mieli na miejscu. Brak nabożeństw i kazań w języku polskim, jak również brak szkół polskich sprawiał, że polska ludność ulegała ruszczeniu, tym bardziej że wokół niej w przeważającej części ludzie mówili w języku ukraińskim. Stąd też była potrzeba fundowania kaplic, które z jednej strony dałyby wiernym możliwość uczęszczania na nabożeństwa, a z drugiej – zahamowałyby proces ukrainizacji ludności polskiej. Administrator parafii czortkowskiej o. Anioł Siwek w liście do Diecezjalnego Funduszu Budowlanego Kościołów i Kaplic, działającego przy Kurii Metropolitalnej we Lwowie, z 9 czerwca 1938 roku właśnie takiego argumentu użył, prosząc o subwencję na budowę kaplicy w Czerkawszczyźnie. Dominikanie od sześciu lat starali się stawić kaplicę, jednak jeszcze wiele im brakowało do końca (sklepienia, podłogi, drzwi i wyposażenie). „[...] wykonanie wspomnianych na początku robót – pisał dominikanin – nie może być już dłużej odkładane bez wielkiej szkody wiernych i interesu narodowego. W Czerkawszczyźnie jest niedużo Polaków (czterdzieści kilka dusz), ale i ta garstka może przepaść od naszego obrządku i polskości, bo w międzyczasie Rusini uprzedzili nas i wybudowali cerkiew, do której uczęszczają nasi parafianie, jako że im daleko do macierzystego kościoła w Czortkowie (przeszło 8 km)”²⁵. Na szczęście większość parafii dominikańskich miała kaplice, wierni z bardziej oddalonych wiosek nie musieli udawać się do kościoła parafialnego²⁶.

światowej. W 1946 roku przejęli ją prawosławni, którzy mają ją do dnia dzisiejszego. Por. В. Вуйцик, С. Івасейко, В. Слободян, *Українські церкви бродівського району*, Львів 2001, s. 135; P. Krasny, *Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia Najśw. Panny Marii i Podwyższenia Krzyża Św. oraz klasztor OO. Dominikanów wraz z założeniem pielgrzymkowym w Podkaminieniu*, w: *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, t. 13, red. J.K. Ostrowski, Kraków 2005, s. 146, 147; M. Miławicki, *Działania rewindykacyjne polskich dominikanów w pierwszej połowie XX w. jako konsekwencje antyzakonnej polityki władz zaborczych ...* (w druku).

²⁴ Szerzej kwestię tę omawia J. Krętosz, *Organizacja parafialna Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego a sieć parafii greckokatolickich i ormiańskich działających w obrębie jej terytorium w XIX w. do 1918 roku*, „Studia Lubaczoviensia” 2 (1984), s. 23–41.

²⁵ Archiwum Archidiecezji Lwowskiej (AALw), AP, Nr 67, Pismo administratora parafii w Czortkowie o. Anioła Siwka do Diecezjalnego Funduszu Budowy Kościołów i Kaplic przy Kurii Metropolitalnej we Lwowie, Lwów, dn. 9 VI 1938 r. Odmówiono pomocy z powodów formalnych, gdyż Urząd Parafialny w Czortkowie nie odpowiedział na pisma Kurii z 1934 i 1935 roku odnośnie do pozwolenia na budowę kaplicy w Czerkawszczyźnie. Por. tamże (kolejne pisma w teczcze)

²⁶ Informacje o tych kaplicach dostarcza chociażby schematyzm archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego z 1936 roku. I tak trzy kaplice miała parafia w Kościejowie: od 1913 roku we wsi

Ze strony dwóch obrządków katolickich – łacińskiego i unickiego – dochodziło również do tzw. kradzieży dusz, czyli ponownego chrzczenia dzieci, które już wcześniej były ochrzczone w innym obrządku, i przepisywania ich do swoich ksiąg metrykalnych. Z pewnością na znacznie większą skalę czyniło to duchowieństwo grekokatolickie²⁷. Można to zaobserwować jednak także i w parafiach dominikańskich. W archiwum dominikańskim w Krakowie zachowało się nieco źródeł na ten temat. Tak więc posiadamy wykaz osób, które wystąpiły z Kościoła rzymskokatolickiego w parafii jezupolskiej²⁸. Trzeba jednak podkreślić, że więcej jest dokumentów o przechodzeniu katolików z obrządku greckiego na rzymski i to w znacznie szerszym okresie niż tutaj omawiam²⁹. Stąd też uzasadnione mogą być tak duże zmiany w liczbie parafian w poszczególnych latach, o których mówi tabela nr 2. Jako przykład można podać parafię w Tyśmienicy. Ciekawe jest to,

Grzęda, od 1922 – w Zaszkwie i od 1924 – w Wólce Hamuleckiej. We wcześniej kaplica była również w Zarudcach, o niej wspomina chociażby schematyzm archidiecezji z 1926 roku, podając, że była ona murowana i powstała w 1913 roku. Brak jednak o niej informacji dziesięć lat później. Parafia w Potoku Złotym oprócz kościoła miała kaplicę na miejscowym cmentarzu oraz murowaną we wsi Rublin (od 1908 roku). Parafia czortkowska miała murowaną kaplicę w Białej od 1899 roku, a od 1904 także w Szmańkowcach, natomiast w Czerkawszczyźnie była jeszcze nieskończona. Bohorodczańscy dominikanie obsługiwali dodatkowo dwie kaplice: pierwsza powstała w 1906 roku w Horocholinie, a druga 20 lat później w Grabowcu, z tym że w tej drugiej Msza św. sprawowana była tylko dwa razy w miesiącu. Jezupolska parafia miała kaplice w Strychówce (od 1898 roku), Uzinie (od 1903 roku) i Kozinie; w pierwszej z nich Msze św. odbywały się raz w miesiącu, w drugiej – w każdą niedzielę, a w trzeciej – codziennie. Codzienna Msza św. odbywała się także w należącej do parafii tyśmienickiej kaplicy w Klubocach, postawionej z drewna w 1911 roku; parafia ta miała ponadto drewnianą kaplicę w Pszenicznikach, zbudowaną w 1895 roku. W Podkamieniu dominikanie na terenie swojej parafii prowadzili kaplice w Czernicy (od 1902 roku), Jaśniszczach (od 1904) i Palikrowach (od 1913), gdzie Msza była odprawiana raz w miesiącu, ponadto prowadzili kaplice w Pańkowcach i Popowcach. Por. *Schematismus Archidioecesis Leopoliensis ritus latini MCMXXVI*, Leopoli 1936, passim. Do niektórych z nich zachowały się źródła: ADK, Jz 35: *Kaplica parafii jezupolskiej w Kozinie, 1935–1938*; Jz 36: *Kaplica parafii jezupolskiej w Strychańcach, 1933–1939*; ADK, Pkp 71: *Papiery dotyczące kaplic w Czernicy, Jaśniszczach, Palikrowach, Pańkowcach i Popowcach, 1913–1939*.

²⁷ Wiele takich incydentów opisywała polska prasa, jak chociażby wychodzący w Krakowie „Ilustrowany Kurier Codzienny”. Szczególny atak na Ukraińców i na jego hierarchów dziennik ten rozpoczął po śmierci Piłsudskiego. Zarzucał klerowi unickiemu łamanie konkordatu, podburzanie ludności ukraińskiej przeciwko państwu polskiemu i działalność dywersyjną, szczególnie w strukturach OUN. Szerzej na ten temat zob. M. Miławicki, *Wyznania chrześcijańskie a „polska racja stanu” w ideologii „Ilustrowanego Kuriera Codziennego” w latach 1935–1939*, w: *Ilustrowany Kurier Codzienny. Księga pamiątkowa w stulecie dziennika i wydawnictwa 1910–1939*, red. G. Wrona, P. Borowiec, K. Woźniakowski, Kraków–Katowice 2010, s. 204–210.

²⁸ Zob. ADK, Jz 30: *Wykaz parafian jezupolskich, którzy „wystąpili z Kościoła” katolickiego 1921–1944*.

²⁹ Zob. ADK, Czp 58: *Wykaz osób, które przeszły z obrz. grecko-katolickiego na obrządek łaciński w par. Czartków z lat 1941–1944*; Lw. par. 67: *Przejścia z obrządku grecko-katolickiego na obrządek łaciński z lat 1908–1912, 1914–1941, 1943–1946*; Pkp 61: *Spisy i akta osób obrządku grecko-katolickiego, które przyjęły obrządek łaciński w latach 1865–1939 i spory z duchowieństwem gr. katolickim o ruszczenie Polaków*; Pkp 67: *Zeznania osób nieprawnie zostających w obrządku łacińskim i postanowienie tychże zostania na zawsze w obrządku łacińskim z Parafii Podkamienieckiej do r. 1887*.

że niecałe dziesięć lat później liczyła ona 1,5 tys. wiernych mniej. Obecnie nie jestem w stanie ustalić, co było tego przyczyną, wymaga to dokładniejszych badań. Nie jest wykluczone, że stało za tym przechodzenie łacinników do Kościoła greckokatolickiego, albo uświadomienie przez niektórych parafian narodowości ukraińskiej, bądź po prostu „kradzież dusz”, a być może przyczyną była także migracja ludności tyśmienickiej do innych miejscowości.

Z innymi wyznaniem większych konfliktów dominikanie raczej nie mieli, chociaż należy podkreślić, że istniała – jak niemal w całej ówczesnej Polsce – niechęć do Żydów, których obwiniano za wszelkie zło moralne. Zdaniem kronikarza klasztoru podkamieńskiego właśnie ich należało winić za to, że młodzież nie chce chodzić do kościoła, tylko bierze z nimi udział w zabawach i tańcach³⁰. Z powodu udostępnienia przez Zarząd Szkół Ludowych sali szkolnej dla Żydów doszło do nieporozumienia pomiędzy kierownictwem zarządu a przełożonym klasztoru o. Jordanem Stano. Wówczas ten sam kronikarz skwitował: „Dobrze, że się wreszcie już raz załatwiło sprawę z Żydami”³¹. Trzeba jednak podkreślić, jak to wynika z zapisów kronikarskich, że przejawy antysemityzmu występowały głównie na tle gospodarczym, w tzw. walce o stragan³².

W duszpasterstwie parafialnym przede wszystkim pracowali proboszczowie, a w niektórych parafiach także wyznaczeni do pomocy wikarzy. Ze schematów archidiecezjalnych możemy dowiedzieć się, którzy z ojców pełnili funkcję proboszczów w poszczególnych parafiach³³. Przez długie lata proboszczem we

³⁰ Zob. ADK, Pk 3: *Kronika Klasztoru WW. OO. Dominikanów w Podkamieniu od Roku 1800 rozpoczęta przez Księdza Sadoka Barączę i doprowadzona przez jego następców do 1943 r.*, s. 499.

³¹ Tamże, s. 501.

³² Klerycy dominikańscy opisując incydenty antyżydowskie, które miały miejsce we Lwowie w 1935 roku, podkreślają ich słuszność, gdyż – ich zdaniem – to właśnie Żydzi są komunistami, bezbożnikami. Zresztą władze prowincjalne wydały wyraźny zakaz handlowania w sklepach żydowskich, w ten sposób wspierając polski handel (por. ADK, Lw 318: *Kronika klasztoru lwowskiego oo. Dominikanów, 1936–1946 do dnia 15 maja*, s. 51; ADK, Lw 163: *Kronika Studentatu Kolegium OO. Dominikanów we Lwowie z lat 1937–1939*, s. 11, 12). Szczególnie widoczne to było w Czortkowie, gdzie dominikanie nie tylko nie kupowali w sklepach żydowskich, ale sami nie dawali Żydom możliwości handlowania w domu towarowym, który postawili na posesji klasztornej (por. ADK, Cz 17: *Papiery związane z budową dwupiętrowego domu handlowego przy ul. Mickiewicza w Czortkowie. 1938–1939*). Właśnie ten dom towarowy miał konkurować z miejscowym handlem żydowskim. Odpowiedzialny za gospodarkę klasztoru syndyk, o. Justyn Spyrlak, w tym celu sprowadził nawet kupców z Wielkopolski. To wywołało ogromne niezadowolenie ze strony niektórych Żydów; dwóch z nich później brało udział w morderstwie dominikanów przez NKWD w lipcu 1941 roku. O udziale Żydów w mordzie dominikanów czortkowskich pisze chociażby Mark Paul, *Neighbours On the Eve of the Holocaust. Polish-Jewish Relations in Soviet-Occupied Eastern Poland, 1939–1941*, Toronto 2001 (korzystam z wersji internetowej z 2013 r.: <http://www.glaukopis.pl/pdf/czytelnia/NeighboursEveOfTheHolocaust.pdf> – dostęp: 5 II 2014).

³³ Podstawowe dane biograficzne o ojcach i braciach można znaleźć w *Księża zmarłych braci i ojców Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego czyli dominikanów od 2 lipca 1927 roku, czyli od restaurowania Polskiej Prowincji*, Warszawa 2007⁴. Niektórzy z nich doczekali się opracowań biograficznych w *Polskim słowniku biograficznym* lub w *Słowniku polskich teologów katolickich*, tylko niewielu ma obszerniejsze opracowania w postaci książek czy artykułów.

Lwowie był o. Antonin Górnisiewicz, który jeszcze w końcu XIX wieku założył czasopismo „Róża Duchowna”, adresowane do szerokiego grona czcicieli Matki Bożej Różańcowej i wszystkich związanych z bractwami różańcowymi i stowarzyszeniami Żywego Różańca. W Podkamieniu dużą rolę odegrał o. Stefan Płaszczycza, który dbał szczególnie o rozwój kultu maryjnego. Zaliczał się do grona najwybitniejszych kaznodziejów, miał zresztą zakonny tytuł kaznodziei generalnego³⁴. Poza Podkamieniem urząd przeora pełnił jeszcze w Bohorodczanach, gdzie m.in. odbudował zniszczony w czasie pierwszej wojny światowej kościół i klasztor, ponadto był proboszczem parafii w Kościejowie i Krotoszynie³⁵. Na długie lata z parafią w Potoku Złotym związał się o. Hieronim Longawa, który pracował w niej z przerwami od 1907 do 1932 roku³⁶. Z tego czasu zachowała się nawet jego własnoręczna relacja z pracy duszpasterskiej, która obecnie znajduje się w zbiorach Centralnego Państwowego Archiwum Historycznego Ukrainy we Lwowie³⁷. W czasie drugiej wojny światowej został zamordowany wraz z siedmioma współpracownikami w Czortkowie przez NKWD. Do męczeńskiej śmierci doszło w nocy z 1 na 2 lipca 1941 roku, krótko przed ucieczką wojsk radzieckich przed wojskami niemieckimi. Obecnie trwa ich proces beatyfikacyjny³⁸. Wśród zamor-

³⁴ Zob. S. Kaldon, *Kaznodziejstwo O. Czesława Mączki OP (1872–1939) na tle kaznodziejstwa pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 1999, s. 51, 58, 238.

³⁵ Zob. A. Górnisiewicz, *Ś.p. O. Stefan Jan Płaszczycza (1866–1934)*, „Róża Duchowna” 34 (1935), s. 110, 111; M. Miławicki, *Powołania dominikańskie z diecezji tarnowskiej w latach 1886–1918 w świetle katalogów Prowincji Galicji i Lodomerii św. Jacka*, w: *Dzieje diecezji tarnowskiej*, t. 4: *Ludzie Kościoła*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2013, s. 143–147.

³⁶ Por. M. Miławicki, M. Romaniv, *Longawa Franciszek (zak. Hieronim) OP (1872–1941)*, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego ofiar II wojny światowej 1939–1945*, red. J. Krętosz, M. Pawłowiczowa, Opole 2007, s. 245–249; J. Marecki, *Katolicka ofiara. Sługa boży ojciec Hieronim Franciszek Longawa*, Krosno 2009.

³⁷ Zob. Centralne Państwowe Archiwum Historyczne we Lwowie (CPAHULw), fond 851, opis 1, sprawa 108: [H. Longawa], *Okres pobytu i działalności o. Hieronima Longawy Zakonu Kaznodziejskiego w Potoku Złotym jako Przeora i Proboszcza od r. 1907 z przerwami do r. 1932*, k. 1–2. Już jego następcą na urządzie, o. Gundysław Junik powiadomił prowincjała w liście z dnia 11 II 1933, że o. Hieronim Longawa wypożyczył p. Gniewoszowi akta archiwum klasztoru potockiego, a stamtąd trafiły one do rąk Tadeusza Lutmana, bibliotekarza Zakładu Narodowego Ossolińskich we Lwowie, który miał opracować historię miejscowości i kościoła. Przygotował nawet prowizoryczny inwentarz klasztorowego archiwum (*Wykaz prowizoryczny ksiąg i aktów archiwum Konwentu OO. Dominikanów w Potoku Złotym*, zestawił T. Lutman, Lwów 1933 – maszynopis ADK, sygn. Pzł 18). Dr Lutman jednak w czasie drugiej wojny światowej został zamordowany, a materiały po nim, wśród nich również dokumenty i księgi klasztorne, znajdowały się w Bibliotece im. Stefanyka (dawne Ossolineum), a następnie trafiły do CPAHULw, gdzie znajdują się do dziś. Z pewnością tą drogą w tymże archiwum znalazło się również jego wspomnienie.

³⁸ Po wkroczeniu Armii Czerwonej do Polski 17 września 1939 roku część ojców, w tym proboszcz i wikarzy, opuściła klasztor w ucieczce przed bolszewikami. Szerzej o męczeństwie w Czortkowie zob. Z. Mazur, *Prawda o zbrodni w Czortkowie*, „W drodze” 11–12 (1989), s. 52–59; M. Krzysztofiński, *Męczeństwo dominikanów w Czortkowie w lipcu 1941 roku*, „Studia Rzeszowskie” 10 (2003), s. 191–202; M. Miławicki, *Być prorokiem – męczennicy dominikańscy z Czortkowa*, w: *Prorocy Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku. Materiały III i IV Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 2009, s. 901–934.

dowanych z pracą parafialną związany był także o. Justyn Spyrlak, jednak nie był on proboszczem, ale wikarym. Sprawował urząd wikarego parafii Bożego Ciała we Lwowie w 1934 roku. W chwili męczeńskiej śmierci był przeorem klasztoru czortkowskiego³⁹.

Duszpasterstwo parafialne przejawiało się przede wszystkim w sprawowaniu sakramentów świętych. Oczywiście na pierwszym miejscu były Eucharystia i spowiedź święta. W Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie zachowały się tzw. *libri Missarum*, w którym podawana była intencja Mszy św. i kapłan, który ją odprawiał⁴⁰. Zresztą proboszcz miał obowiązek zawsze odprawiać jedną Mszę św. w niedzielę i święta za parafian⁴¹. Z pewnością sprawowane były także pozostałe sakramenty, jak chociażby chrztu św., małżeństwa czy bierzmowania, udzielanego przez biskupów lwowskich. Na szczęście dla niektórych naszych parafii zachowały się księgi metrykalne, dzięki którym można w przyszłości dokładniej przyjrzeć się rozmiarowi udzielanych sakramentów świętych⁴². Ważne miejsce

³⁹ Zob. M. Miławicki, M. Romaniv, *Spyrlak Jan (zak. Justyn) OP (1895–1941)*, w: *Słownik biograficzny duchowieństwa metropolii lwowskiej...*, s. 276–279.

⁴⁰ Na przykład zachowały się takowe dla klasztoru w Jezupolu (ADK, Jz 41: *Liber Missarum Manualium a Mense Julio 1936 ad mensem octobris 1943*), we Lwowie (ADK, Lw 149: *Liber missarum absolutarum in Conventu Leopoliensi SS. Corporis Christi, 1916–1918*; Lw 156: *Missae quotidianae lectae et cantatae in Conventu Leopoliensi SS. Corporis Christi, 1919–1932*; Lw 159: *Liber missarum manualium et fundatarum Conventus Leopoliensis SS-mi Corporis Christi pro anno 1933–1940*; Lw 160: *Liber missarum Conventus SS. Corporis Christi, 1928–1930*; Lw 176: *Liber missarum manualizm conv. Leopoliensis SS. Corporis Christi, 1927–1929*; Lw 230: *Liber Missarum Conventus Leopoliensis SS. Corporis Christi. 1924–1928*; Lw 243: *Liber missarum absolutarum in Conventu Leopoliensi SS. Corporis Christi A. D. 1938–1944*; Lw 263: *Liber missarum et stipendiorum Conventus Leopoliensis SS. Corporis Chr. 1918–1924*; Lw 314: *Liber missarum Conventus Leopoliensis SS. Corporis Christi S. Ord. Praed. 1938–1941*;) i w Podkamieniu (ADK, Pk 7: *Liber missarum Conventus Sublapidensis Ord. Praed. 1913–1929*).

⁴¹ W 1932 r. jasno o tym przypominali proboszczowie lwowscy, zebrani na kongregacji synodalnej (por. *Lwowska Kongregacja Synodalna R. P. 1932*, [Lwów 1932], pkt. 9, s. 19). Księga z rejestracją takich Mszy św. zachowała się dla parafii jezupolskiej (ADK, Jz 32: *Liber applicationis Missarum pro populo parochiae in Jezupol in anno 1928–1944*) i lwowskiej (ADK, Lw. par. 32: *Liber missarum pro populo parochiae Leopoliensis SS. Corporis Christi, 1925–1946*).

⁴² W ADK takie księgi zachowały się dla parafii w Czortkowie (Czp 3: *Index alphabeticus Copulatorum Parochiae Czortkoviensis*, t. 1–2 [dotyczy lat 1784–1943]; Czp 4–6: *Index alphabeticus Natorum conscriptus totalis pro parochia rit. lat. PP. Dominicanorum jussu P. Fr. Mariani Kruczek prioris et par. – admin. Czortkowie anno 1895* [doprowadzony aż do 1931], t. 1–3; Czp 9: *Index mortuorum parochiae Czortkoviensis Ord. Praed. ab anno Domini 1784 ad 194[1]*; Czp 10: *Index Alphabeticus /Natorum/ pro statu animarum Parochiae Czortkoviensis” an. 1842–1928*; Czp 11: *Index alphabeticus (natorum) Parochiae Czortkoviensis ab anno 1931 ad 1943*; Czp 19: *Maculare Natorum” par. rit. lat. in Czartków pro an. 1907–1920*; Czp 20: *Maculare Baptisatorum par. Czortkoviensis ab anno 1927 ad 1932*; Czp 21: *Maculare natorum (par. Czartkoviensis) ab anno 1932 ad 1937*; Czp 27–29: *Księga Zapowiedzi parafii w Czortkowie obrz. Łacińskiego, t. 6–8* [lata 1910–1939]; Czp 37: *Brudnopis księgi urodzin i chrztów par. Czartków z lat 1923–1926*; Czp 44: *Czerkawszczyzna T. I. Liber copulatorum 1781–1938, Natorum 1784–1924, Mortuorum 1791–1939*; Czp 45: *Liber natorum pagi Czerkawszczyzna ab anno 1915 ad 1944*; Czp 48: *Szmańkowczyki. (Liber) Natorum T. I. 1784–1885 (incl.); Copulatorum T. I. ab a. 1788–1944; Mortuorum T. I. ab a. 1786 ad 1923*;

w posłudze parafialnej zajmowała także opieka nad chorymi parafianami, których spowiadano i udzielano im Najświętszego Sakramentu, jak również sakramentu chorych⁴³. Warto wspomnieć, że do poznania zakresu działania parafii dominikańskich, ale także tych klasztorów, które parafii nie prowadziły, z pewnością cenne powinny być ogłoszenia duszpasterskie, które zachowały się z niektórych

Czp 49: *Tomus II B. Liber Natorum et baptisatorum r. l. pagi Szańkowczyki ab anno 1886 (ad 1943)*. Parochia Czortków; Czp 50: *Liber Mortuorum pagi Szańkowczyki ab anno 1924 ad 1944*, t. 2; Czp 51: *Uhryń t. I. Liber copulatorum 1786–1940, baptisatorum 1784–1941 et mortuorum 1786–1943*; Czp 52: *Liber Natorum et Baptisatorum ritus graeci catholici vel in necessitate urgenti vel in absentia parochi r. Gr. c. Czortków – Stary Czortków et Włynanka ab anno 1865 ad 1927*, t. 1; Czp 53: *Parafia Czartków. Zbiór metryk luźnych z lat 1883–1945*, Jezupolu (Jz 29: *Status animarum parochiae in Jezupol*, 1928 [od 1845]; Jz 31: *Zbiór metryk Urzędu parafialnego w Jezupolu z lat 1918–1946*; Jz 40: *Liber mortuorum parochianias ab anno 1940 ad annum 1941. Liber Excursionum parochiae r. l. in Jezupol a. 1937–1942*; Jz 42: *Index Librorum Baptisandorum Parochiae Jesupoliensis Ord. Praedicatorum 1872–1938, elaboravit P. Parochus Clemens Kołwa OP*), we Lwowie (Lw. par. 1: *Index natorum parochiae Leopoliensis SS. Corporis Christi*, t. 1–3 [lata 1786–1946]; Lw. par. 6: *Skorowidz do Liber Extraneorum Parafii Bożego Ciała we Lwowie, sporządzony przez o. Lektora Gundystawa Junika OP, 1850–1941*; Lw. par. 11: *Liber natorum an. 1911–1946. Makularz Parafii Bożego Ciała we Lwowie*; Lw. par. 12: *Parochia SS. Corporis Christi Leopoli. Liber bannorum*, t. 2 [1885–1919]; Lw. par. 14: *Księga bierzmowanych parafii Bożego Ciała OO. Dominikanów we Lwowie, 1886–1942*; Lw. par. 25: *Księga zapowiedzi parafii Bożego Ciała OO. Dominikanów we Lwowie*, t. 8 [1905–1931]; Lw. par. 26: *Księga zapowiedzi Parafii Bożego Ciała we Lwowie*, t. 9 [1932–1946]; Lw. par. 32: *Liber missarum pro populo parochiae Leopoliensis SS. Corporis Christi, 1925–1946*; Lw. par. 61: *Akta zaślubin, 1911–1920*; Lw. par. 62: *Akta zaślubin, 1921–1925*; Lw. par. 63: *Akta zaślubin, 1926–1930*; Lw. par. 64: *Akta zaślubin z lat 1931–1935*; Lw. par. 65: *Akta zaślubin z lat 1936–1946*; Lw. par. 66: *Karty zgonów parafii Bożego Ciała we Lwowie z lat 1890–1903, 1904–1929, 1932, 1945*) i Podkamieniu (Pkp 10: *Index alphabeticus Natorum Parochiae ritus latini in Podkamień ab anno 1650 ad 1943*; Pkp 19: *Brudnopis księgi urodzonych i ochrzczonych Parafii Podkamień w latach 1928–194*; Pkp 25: *Liber natorum et baptisatorum Parochiae Ordinis Praedicatorum in Podkamień pro annis 1887–1943*; Pkp 27: *Metryki pagi Niemiacz: 1) Liber copulatorum 1785–1936, 2) Liber natorum 1785–1942, 3) Liber mortuorum 1785–1943*; Pkp 28: *Liber Natorum Pagi Nakwasza Parochiae Podkamieniensis Rit. Lat. ab anno 1902 ad 1943*; Pkp 38: *Książka Zapowiedzi Kościoła parafialnego ob. łac. w Podkamieniu od roku 1906–1920*, t. 7; Pkp 39: *Księga Zapowiedzi parafii Rzym.-kat. w Podkamieniu ad Brody od roku 1921 do 1944*; Pkp 45: *Protokoły przedślubne Parafii OO. Dominikanów w Podkamieniu z lat 1918–1921*; Pkp 46: *Protokoły przedślubne parafii OO. Dominikanów w Podkamieniu z lat 1922–1926*; Pkp 47: *Protokoły przedślubne parafii OO. Dominikanów w Podkamieniu z lat 1926–1928*; Pkp 59: *Akta ślubne Parafii OO. Dominikanów w Podkamieniu z lat 1938–1944*; Pkp 60: *Zbiór metryk śmierci i karty zgonów Parafii OO. Dominikanów w Podkamieniu z lat 1821–1945*; Pkp 78: *Akta ślubne Parafii OO. Dominikanów z lat 1810–1924*; Pkp 79: *Akta ślubne Parafii OO. Dominikanów w Podkamieniu z lat 1925–1937*; Pkp 80: *Zbiór metryk urodzenia związanych z Urzędem parafialnym OO. Dominikanów w Podkamieniu z lat 1814–1945*; Pkp 81: *Brudnopisy księgi urodzin i chrztów parafii OO. Dominikanów w Podkamieniu z lat 1880–1928*). Z wielu parafii w ogóle nic nie ma w ADK, również wybrakowane są księgi parafialne tych parafii, które zostały wymienione. Reszty ksiąg należy szukać w AALw i CPAHULw. O istnieniu takowych w ostatnim z nich wiadomo z opracowania ks. Józefa Wolczańskiego, *Dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego Archidiecezji Lwowskiej w zasobach Centralnego Państwowego Archiwum Historycznego Ukrainy we Lwowie. Inwentarze*, Kraków 2007, wyd. 2: Kraków 2012.

⁴³ Zob. ADK, Jz 39: *Liber infirmorum parochiae in Jezupol ab anno 1929 ad annum 1944*.

klasztorów⁴⁴, czy porządek nabożeństw⁴⁵. Również cenne są zachowane z cześci interesujących nas klasztorów kroniki, w których kronikarze omawiają także podejmowane przez proboszczów czy w ogóle ojców inicjatywy duszpasterskie⁴⁶. Z niektórych klasztorów i parafii przetrwały także sprawozdania, w których proboszczowie i przeorzy pisali o pracach duszpasterskich i kaznodziejskich podejmowanych przez ojców⁴⁷. Zachowała się także korespondencja niektórych parafii z Kurią Metropolitalną we Lwowie⁴⁸.

Warto podkreślić, iż w niemal wszystkich kościołach parafialnych znajdowały się cudowne wizerunki Matki Bożej⁴⁹. Jak podkreśla ks. Wiesław Przygoda, duszpasterstwo w sanktuariach maryjnych nie różni się istotowo od duszpasterstwa ogólnego, ale charakteryzuje się pewną specyfiką, którą trzeba uwzględnić w pla-

⁴⁴ Zob. ADK, Lw 209: *Księga ogłoszeń nabożeństw w kościele Bożego Ciała OO. Dominikanów we Lwowie. 1912–1919*; Lw 214: *Książka Ogłoszeń kościoła Bożego Ciała we Lwowie, 1937–1943*; Lw 215: *Księga ogłoszeń nabożeństw w kościele OO. Dominikanów we Lwowie, 1932–1936*; Pk 6: *Książka ogłoszeń nabożeństw w kościele OO. Dominikanów w Podkamieniu, 1928–1934*; Pkp 77: *Księga ogłoszeń w kościele parafialnym OO. Dominikanów w Podkamieniu od 2 XII 1934 do 5 III 1944 r.*; Ż 102: *Księga ogłoszeń w kościele OO. Dominikanów w Żółkwi od 5 VI 1938 do 16 VII 1944 r.*

⁴⁵ Zob. ADK, Lw 213: *Porządek nabożeństw w kościele Bożego Ciała OO. Dominikanów we Lwowie. 1919–1926.*

⁴⁶ Zob. ADK, Lw 318: *Kronika klasztoru lwowskiego OO. Dominikanów, 1936–1946 do dnia 15 maja*; Jz 3: O. Klemens Kołwa OP, „*Kronika parafialna*” i *klasztorna oo. Dominikanów w Jezupolu, 1600–1943*; Pk 3: *Kronika Klasztoru WW. OO. Dominikanów w Podkamieniu...*; Tp 3: *Kronika Konwentu OO. Dominikanów św. Wincentego Ferreriusza w Tarnopolu od czasów powtórnego powrotu Zakonu 1903–1914 r. spisana przez naocznego świadka O. Konstantego M. Żukiewicza*; Ż 2: *Kronika klasztoru OO. Dominikanów w Żółkwi, 1652–1946.* W ADK zachowała się jeszcze *Kronika Klasztoru OO. Dominikanów w Czortkowie* (sygn. Cz 20), jednak zasadniczo jest to krótkie kalendarium wydarzeń w klasztorze czortkowskich w latach 1610–1944, sporządzone przez o. Roberta Świętochowskiego w 1944 roku (liczy 14 stron). Szerzej o tych kronikach zob. M. Miławicki, *Klasztory dominikanów w Archidiecezji Lwowskiej w latach 1918–1939...*, s. 609–621.

⁴⁷ Zob. ADK, Lw 331: *Sprawozdania za czas Przeorstwa Ojca Atanazego Fica Docenta Uniwersytetu Jana Kazimierza (4 V 1936 do 4 V 1939 r.)*; Lw. par. 75: *Parafia OO. Dominikanów we Lwowie – sprawozdanie 1933 r.*; Tp 40: *Sprawozdania przeorów Konwentu OO. Dominikanów w Tarnopolu od 1909 do 1926 r.*

⁴⁸ Zob. ADK, Pk 39: *Pisma lwowskiej Kurii Metropolitalnej do Klasztoru OO. Dominikanów w Podkamieniu z lat 1835–1944, oraz kopie pism Klasztoru do Kurii*; Pkp 64: *Pisma Kurii Archidiecezji Lwowskiej do Urzędu Parafii OO. Dominikanów w Podkamieniu, 1856–1941*; Tp 5: *Pisma Kurii Biskupiej Lwowskiej ob. lac. do Klasztoru OO. Dominikanów w Tarnopolu z lat 1903–1939.* Cała korespondencja pomiędzy Kurią Metropolitalną a Urzędem Prowincjalnym OO. Dominikanów znajduje się w AALw, sygn. 980: Akta Konsystorskie.

⁴⁹ O kulcie maryjnym dominikanów w Galicji u progu XX stulecia pisał o. Wincenty Szumski, *Cześć Matki Bożej w kościołach OO. Dominikanów prowincji św. Jacka, Patrona Polski w Galicji*, w: *Księga Pamiątkowa Maryańska ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia Dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, t. 1, Lwów 1905, s. 499–515. Ogólnie o sanktuariach maryjnych prowadzonych przez dominikanów na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym zob. M. Miławicki, *Pobożność ludowa w pracy duszpasterskiej dominikanów na ziemiach polskich*, „Teofil” 12,2 (2005), s. 62–74; T. Dywan, *Dominikańskie sanktuaria maryjne na ziemiach ruskich i ich rola w kształtowaniu kultury prowincjonalnej podczas wielkich uroczystości w XVIII w.*, w: *Dominikanie na ziemiach w epoce nowożytnej*, red. A. Markiewicz, M. Miławicki, Kraków 2009, s. 327–347.

nowaniu i strategii duszpasterskiej. Sanktuaria bowiem z racji cudów dokonanych przez wstawiennictwo Matki Bożej, sakralnej architektury wraz z pamiątkami i wotami, a zwłaszcza cudownym wizerunkiem, wywołują podziw i wzruszenie oraz skłaniają do refleksji i modlitwy. Dla wielu pielgrzymów są one źródłem odnowy i „miejszem duchowej energii”⁵⁰. Wśród sanktuariów dwa posiadały obrazy koronowane jeszcze w czasach przedrozbiorowych. Pierwszy z nich, kopia rzymskiego pierwotnego obrazu Matki Bożej Śnieżnej z bazyliki Santa Maria Maggiore, znajdował się w Podkamieniu. Uroczystości koronacyjne odbyły się 15 sierpnia 1727 roku. Szczególnie czczony był on przez króla Jana III Sobieskiego, który sanktuarium w Podkamieniu nazwał „podolską Częstochową”⁵¹. Podczas obchodów odpustowych, które przypadały na uroczystość Wniebowzięcia NMP, odbywał się obrzęd pogrzebu Matki Boskiej⁵². W czasie Wielkiej Wojny klasztor i kościół bardzo ucierpiały i wymagały ogromnych nakładów pracy; ucierpiał także obraz, a zwłaszcza wota, które w znacznej części zostały zrabowane⁵³. Bardzo ważnym wydarzeniem dla dominikanów podkamięńskich był obchodzony w 1927 roku jubileusz 200-lecia koronacji obrazu Matki Bożej Podkamięńskiej, podczas którego arcybiskup lwowski obrządku łacińskiego Bolesław Twardowski dokonał rekoronacji obrazu Matki Bożej, z którego w 1870 roku skradziono złote korony wysadzone diamentami⁵⁴. Drugim cudownym wizerunkiem, koronowanym 1 lipca 1751 roku, była kopia obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, znajdująca się w kościele Bożego Ciała we Lwowie⁵⁵. W badanym przeze mnie okresie obraz ciągle

⁵⁰ Zob. W. Przygoda, *Duszpasterstwo w sanktuarium maryjnym*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. 369–388.

⁵¹ Zob. S. Barącz, *Dzieje klasztoru WW. OO. Dominikanów w Podkamieniu*, Tarnopol 1870, s. 162–180; K.M. Żukiewicz, *Dzieje cudownego obrazu Maryi w kościele oo. dominikanów w Podkamieniu*, Kraków 1907.

⁵² Por. D.K., *Odpust Wniebowzięcia N. Maryi Panny w Podkamieniu k. Brodów*, „Róża Duchowna” 22,9–10 (1919), s. 235, 236; F.B., *Odpust w Podkamieniu*, „Róża Duchowna” 38,8 (1939), s. 267. Tradycja ta mogła nawet sięgać XVIII wieku, z 1766 roku pochodzi bowiem wizerunek zaśnięcia Matki Bożej zachowany do dzisiaj na ścianie zniszczonego kościoła poddominikańskiego. Zob. E. Herniczek, „Miała pogrzeb dosyć wspaniałą Marya...”. *Przedstawienia Najświętszej Panny Marii na katafalku w Leżajsku i Podkamieniu*, w: *Sztuka Kresów Wschodnich*, t. 2, red. J.K. Ostrowski, Kraków 1996, s. 397–406.

⁵³ Por. O.D. [D. Krzanowicz], *O ocaleniu cudownego obrazu N. Maryi P. na św. Górze różańcowej w Podkamieniu koło Brodów podczas zawieruchy wojennej od 1914 do 1919 r.*, „Róża Duchowna” 23,2 (1920), s. 116–126; ADK, Pk 91: *Rerum B. V. Mariae thaumaturgae Imaginis, necnon Conventus FFr. Praedicatorum Podkamiensis Montis Rosariani in Polonia, Magni 1914–1920 annis belli, brevis memoria, descripsit P. fr. Dominicus M. Krzanowicz*. Zob. także ADK, Pk 96: *Materiały dotyczące kultu cudownego obrazu Matki Bożej Podkamięńskiej*.

⁵⁴ Por. G. Chajko, *Arcybiskup Bolesław Twardowski...*, s. 231. Szerzej zob. ADK, Pk 3: *Kronika Klasztoru WW. OO. Dominikanów w Podkamieniu...*, s. 443–448.

⁵⁵ Zob. J. Krętosz, *Kult Matki Boskiej Częstochowskiej na terenie Archidiecezji Lwowskiej...*, s. 143. Szerzej o sanktuarium maryjnym przy kościele Bożego Ciała we Lwowie zob. np. B. Rok, W. Wojtkiewicz-Rok, *Kościół dominikanów lwowskich – przyczynek do badań nad sanktuariami dawnej Rzeczypospolitej*, w: *Między Lwowem a Wrocławiem. Księga jubileuszowa Profesora Krystyna Matwijowskiego*, red. B. Rok, J. Maron, Toruń 2006, s. 195–206.

cieszył się kultem, o czym mogą świadczyć pozostawiane wota⁵⁶. Dodatkowo prestiżu temu miejscu dodawało to, że znajdował się w nim także drugi wizerunek maryjny – alabastrowa figura, zwana Matką Bożą Jackową. I chociaż nie była koronowana, to dla dominikanów stanowiła bardzo cenną pamiątkę po św. Jacku, który miał ją przynieść z Kijowa najpierw do Halicza, skąd trafiła do Lwowa⁵⁷. Już w okresie międzywojennym został koronowany obraz Matki Bożej Różańcowej w Żółkwi. Dokonał tego abp Bolesław Twardowski 6 września 1929 roku⁵⁸. Jeszcze w okresie międzywojennym była przygotowywana koronacja obrazu Matki Bożej w Bohorodczanach, którą planowano na 1941 rok, w 250. rocznicę obecności obrazu w miasteczku. Jednak również tutaj na przeszkodzie stanęły działania wojenne. Obecnie obraz ten znajduje się w kościele dominikańskim w Korbielowie, dokąd przybył w 1974 roku z Jarosławia, gdzie był przechowywany po opuszczeniu Bohorodczan przez dominikanów⁵⁹. Cudami słynął także obraz Matki Bożej Różańcowej w Czortkowie, o czym świadczyć może zachowany spis łask doznanych przez wiernych i wotów, które pątnicy pozostawiali przy wizerunku⁶⁰. Po drugiej wojnie światowej zakonnikom udało się zabrać obrazy i obecnie znajdują się w ich kościołach lub klasztorach na terenie Polski⁶¹.

⁵⁶ Zob. ADK, Lw 268: *Książka do zapisywania wotów, w kościele naszym Bożego Ciała, 1936–1944*. Prasa lwowska podała, że 20 grudnia 1937 roku z kościoła dominikanów we Lwowie skradziono ok. 60 wotów. Por. A. Biedrzyka, *Kalendarium Lwowa 1918–1939*, Kraków 2012, s. 887.

⁵⁷ Por. D. Piątkowski, *Wiadomość historyczna o statuy alabastrowej Najśw. Maryi Panny Jackowej łaskami słynącej*, Lwów 1857, s. 14.

⁵⁸ Zob. *Koronacja obrazu Matki Boskiej Różańcowej w kościele oo. Dominikanów w Żółkwi, „Kurenda Kurii Metropolitalnej obrządku łacińskiego we Lwowie”* 14 (1929), s. 66; ADK, Ż 2: *Kronika klasztoru OO. Dominikanów w Żółkwi...*, s. 82–86; K.M. Żukiewicz, *Królewska pociecha. Cudowna Matka Boska Różańcowa w kościele żółkiewskich dominikanów*, Żółkiew 1929; G. Chajko, *Arcybiskup Bolesław Twardowski...*, s. 231, 232; S. Przepierski, *Historia koronacji i kultu obrazu Matki Boskiej Niepokalanej Królowej Różańca Świętego*, [Halinów] 2009.

⁵⁹ Zob. W. Jura, *Madonna Kresowa w Korbielowie. Bohorodczany–Jarosław–Korbielów*, „Karta Gronia” 22 (2003), s. 133–137.

⁶⁰ Zob. ADK, Czp 54: *Spis łask oraz wotów ofiarowanych. Rok 1932–1934* (w poszycie tym znajduje się również brudnopis księgi zmarłych parafii w Czortkowie z lat 1944–1946). O. Konstanty Żukiewicz podejmował nawet próby jego koronacji, jednak wybuch drugiej wojny światowej zniweczył te plany. Po wojnie obraz trafił do dominikańskiego kościoła św. Jacka na Starym Mieście w Warszawie, gdzie jest do dnia dzisiejszego. Po odzyskaniu przez Ukrainę niepodległości i odzyskaniu kościoła w Czortkowie przez dominikanów umieszczono w nim kopię wizerunku, który również zasłynął cudami i wielkim kultem miejscowej ludności (nie tylko rzymskokatolickiej) i w 2009 roku arcybiskup lwowski obrządku łacińskiego Mieczysław Mokrzycki nałożył korony papieskie. Relacje z koronacji zob. E. Ryzner, *Koronacja obrazu Matki Bożej Różańcowej*, „U Panny Marii. Biuletyn Informacyjny Parafii Matki Boskiej Bolesnej w Jarosławiu” 11 (2009), s. 7, 8.

⁶¹ Obecnie obraz Matki Bożej Zwycięskiej znajduje się w Gdańsku, a figurka Matki Bożej „Jackowej” w Krakowie, obraz Matki Boskiej Żółkiewskiej – na Służewie w Warszawie, obraz Matki Boskiej Jezupolskiej – w Jarosławiu, Matki Boskiej z Bohorodczan – w Korbielowie, Matki Boskiej Podkamińskiej – we Wrocławiu. Por. T. Kukiz, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w archidiecezji wrocławskiej i diecezji legnickiej*, Warszawa 1999, s. 59–67; tenże, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w diecezjach Polski (poza Śląskiem)*, cz. I, Warszawa 2000, s. 65, 68, 69, 217, 301; tenże, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w diecezjach Polski (poza*

Nieodłącznym elementem funkcjonowania parafii jest katechizacja. W pierwszym rządzie to właśnie parafia jest odpowiedzialna za nauczanie wiernych katechizmu i prawd wiary. Analiza schematyzmów diecezjalnych i katalogów polskich dominikanów każe stwierdzić, iż dominikanie nie tylko katechizowali w szkołach, ale również w swoich parafiach. Poza szkołą na przykład katechizowali ojcowie w Podkamieniu i Jezupolu. W przypadku parafii w Podkamieniu zachowały się nawet źródła, świadczące o tym, że praca katechetyczna na jej terenie była prowadzona od lat dwudziestych XIX stulecia⁶². W pozostałych miejscowościach dominikanie uczyli religii w szkole. W Czortkowie jeden pracował w Żeńskim Seminarium Nauczycielskim. Przez długie lata był nim o. Alwary Komórek, który jeszcze w okresie zaborów założył tę szkołę, był jej prefektem i przez pewien czas także dyrektorem⁶³. Ostatnie lata życia spędził jednak w Bohorodczanach, nadal katechizując. Zmarł w tamtejszym klasztorze 28 kwietnia 1933 roku. O jego śmierci pisała nawet prasa. „Ilustrowany Kurier Codzienny” podkreślał jego „wielkie zasługi około krzewienia wiary katolickiej”⁶⁴. Spotykamy również dominikanów czortkowskich jako katechetów w tamtejszym gimnazjum oraz w męskiej i żeńskiej szkole podstawowej. Dominikanie tyśmienieccy i bohorodczańscy prowadzili katechezę w szkole podstawowej dla chłopców. Nie wiadomo, czy ojcowie z klasztoru lwowskiego uczyli religii. Na terenie parafii Bożego Ciała leżało kilka szkół, jednak z katalogów wynika, że uczyli w nich raczej księża diecezjalni⁶⁵.

Na końcu warto jeszcze podkreślić, że działalność parafialna wyrażała się we współpracy z innymi zakonami, szczególnie wspólnotami żeńskimi, które na terenie parafii działały. Z pewnością wspierano je posługą kapłańską, głównie poprzez

Śląskiem), cz. II, Warszawa 2001, s. 105, 177, 257; tenże, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne w Kresów w diecezjach Polski. Suplement*, Warszawa 2002, s. 238, 239, 241, 245, 249, 251, 252.

⁶² Zob. ADK, Pkp 72: *Akta odnoszące do budowy i utrzymania szkół oraz nauczania religii w Czernicy, Dudynie, Gologórach, Jezierzance, Korszyłowie, Kutyszczu, Majdanie Gologórskim, Maliniskach, Nakwaszy, Niemiaczu, Palikrowach, Pańkowcach, Podkamieniu, Pohrebcach, Ponikowicy, Popowcach, Styberówce, Ściance, Wierzbowczyku, Tetylkowcach i Zarudziu, 1846–1936*; Pkp 32: *Liber excursionum catechizandi gratia ad loca incorporata parochiae rit. lat. Podkamenensis ab anno Domini 1825 ad 1932 inclusive*.

⁶³ Szkoła była własnością klasztoru czortkowskiego, ale z prawem publicznym. Por. *Spis szkół wyższych, średnich, zawodowych, seminarjów nauczycielskich oraz wykaz zakładów naukowych i władz szkolnych*, red. Z. Zagórowski, Lwów–Warszawa 1924, s. 390; *Spis szkół wyższych, średnich, zawodowych, seminarjów nauczycielskich oraz wykaz zakładów naukowych i władz szkolnych. Rocznik II*, zewstawił Z. Zagórowski, Warszawa–Lwów 1926, s. 380; M. Ściślak, *Czortków w latach 1522–1946*, Wrocław 1993, s. 77.

⁶⁴ *Zgon zasłużonego kapłana*, „Ilustrowany Kurier Codzienny” 122 (1933), s. 12; por. M. Miławicki, *Wyznania chrześcijańskie a polska racja stanu w ideologii „Ilustrowanego Kuriera Codziennego” w latach 1935–1939*, w: *Ilustrowany Kurier Codzienny. Księga pamiątkowa w stulecie powstania...*, s. 199.

⁶⁵ Praca katechetyczna nie była związana tylko z parafią, religii uczyli także ojcowie z klasztorów, które nie prowadziły działalności parafialnej. I tak niektórzy ojcowie uczyli w Żeńskim Seminarium Nauczycielskim w Żółkwi i w szkołach podstawowych w Tarnopolu, a ponadto w tamtejszym gimnazjum żeńskim Towarzystwa Szkół Ludowych i gimnazjum „Przysposobienia Kupieckiego”.

spowiadanie sióstr zakonnych, ale istniała także współpraca na niwie oświatowej i charytatywnej. I tak na przykład w Czortkowie ojcowie spowiadali siostry józefitki, które zarówno w samym Czortkowie, jak i okolicy prowadziły kilka ochronek dla dzieci⁶⁶. Jedną z nich, w Białej Czortkowskiej, siostry wybudowały dzięki życzliwości ojców, którzy ofiarowali im grunt pod budowę. Józefitki na terenie parafii czortkowskiej przed drugą wojną światową przyjęły także ochronkę w Szańkowszczykach, której fundatorem był tym razem dziedzic Wyhowski. Poza prowadzeniem ochronki siostry ze wspólnoty czortkowskiej pomagały dominikanom w pracy parafialnej⁶⁷. Klasztor lwowski natomiast wspierał prowadzoną przez nich kuchnię, dając bezpłatnie mleko⁶⁸.

Dominikanie realizowali różne formy duszpasterstwa, poczynając od zwyczajnego duszpasterstwa parafialnego, skończywszy na duszpasterstwach specjalnych, ograniczających się tylko do pewnej grupy osób, jak młodzież, studenci, inteligencja. Duszpasterstwo wśród studentów i inteligencji w okresie międzywojennym stało się jednym z głównych zadań, jakie podejmowali zakonnicy, nie tylko na terenie archidiecezji lwowskiej, ale także w innych częściach Polski. Cała reforma prowincji polskiej, która miała miejsce w okresie międzywojennym, była ukierunkowana właśnie na tę formę pracy. Na tym miało ucierpieć duszpasterstwo parafialne, które szczególnie prowadzone było w archidiecezji lwowskiej. Zakon dominikański w Polsce bowiem przeżywał stagnację i szukał nowych form oddziaływania na społeczeństwo, które pomogłyby wyjść z zapaści. Dużą w tym rolę odegrał o. Jacek Woroniecki, który uważał, że właśnie dominikanie mają być tymi, którzy zajmą się formacją religijną polskiej inteligencji⁶⁹. Dążył zatem do likwidowania małych placówek, kierując swój wzrok ku miastom uniwersyteckim, jak Wilno, Warszawa, Poznań czy Lublin, by tam wchodzić do środowisk uniwersyteckich i inteligentnych (choćby za pomocą bractw różańcowych). Jego zdaniem charzmat dominikański, jaki św. Dominik przekazał swoim duchowym synom, jest właśnie taki. Dominikanie nie powstałi po to, by prowadzić parafie⁷⁰, ale po to, by pracować na uniwersytetach i formować ludzi z nimi związanych.

⁶⁶ Z badań s. Stefani Gertrudy Jaworskiej (*Dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Józefa w latach 1884–1939*, Lwów–Kraków 1999, s. 234) wynika, że w latach 1884–1939 spośród zakonów to właśnie najwięcej spowiedników sióstr wywodziło się z zakonu dominikańskiego. Stanowili oni 20,5 proc. wszystkich spowiedników. Wśród spowiedników przeważali jednak księża diecezjalni, niektórzy z nich pełnili w zagromadzeniu funkcje kapelańskie.

⁶⁷ Zob. tamże s. 127, 128, 136, 138, 479. Autorka podaje więcej przykładów współpracy dominikanów z siostrami józefitkami (por. tamże, s. 112, 120, 134, 139, 140).

⁶⁸ Por. M. Miławicki, *Klasztor jako instytucja gospodarcza. Działalność gospodarcza...*, s. 505.

⁶⁹ Zob. Z. Mazur, *Udział ojca Jacka Woronieckiego w reformie polskiej prowincji dominikanów (1909–1945)*, w: *Dominikanie. Szkice z dziejów Zakonu*, red. M. A. Babraj, Poznań 1986, s. 417–424; M.L. Niedziela, *Jacek Woroniecki OP i jego troska o nową świadomość chrześcijańską w Polsce*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, tenże, Lublin 2000, s. 59–79; I.Z. Błeszyńska, *O. Jacek Woroniecki dominikanin – wychowawca – patriota 1878–1949*, Lublin 2006, s. 170–175.

⁷⁰ E. Działła wspomina, że wizytacja generała Zakonu, o. Stanisława Marcina Gilleta w 1933 roku „zwróciła uwagę, że parafie w naszym Zakonie są tolerowane, gdzie to jest konieczne, lecz

Już w 1927 roku dominikanie podjęli decyzję opuszczenia niektórych swoich klasztorów w Galicji Wschodniej. Postanowiono wówczas zlikwidować jeden klasztor w diecezji przemyskiej – w Wielkich Oczach oraz trzy w archidiecezji lwowskiej – w Bohorodczanach, Potoku Żółtym i Tyśmienicy, a także inkorporowane do klasztoru lwowskiego parafie w Kościejowie i Krotoszynie. Metropolita lwowski arcybiskup Bolesław Twardowski jeszcze tego samego roku zgodził się na ich przejęcie, ale prosił ówczesnego prowincjała o. Teofila Szczureckiego⁷¹ o wstrzymanie się z realizacją postanowienia na okres kilku lat z powodu ogólnego braku duchowieństwa diecezjalnego⁷². Władze zakonne zgodziły się z postulatem ordynariusza i dopiero po ośmiu latach podjęły usuwanie się z niektórych ośrodków. W 1935 roku przekazano klasztor w Potoku Żółtym, który dominikanie mieli od ponad 300 lat, rok później, 7 października 1936 roku, prowincja oddała archidiecezji dom zakonny w Tyśmienicy, ufundowany przez Jakuba Potockiego w 1598 roku⁷³. Wybuch drugiej wojny światowej uniemożliwił zlikwidowania kolejnych placówek. Odejście dominikanów z Potoku Żółtego i Tyśmienicy oraz plany usuwania się z kolejnych miejsc wywołały wielkie niezadowolenie ze strony polskiej ludności zamieszkującej te tereny, czego echa były widoczne również w prasie⁷⁴. Doceniała ona zatem wkład dominikanów w kulturę i religijność tego regionu.

Nie wszyscy zakonnicy zgadzali się z decyzją władz zakonnych. Część współbraci uważała, że w tej pracy dominikanie realizują swój charyzmat i nie należy opuszczać placówek, z którymi wiąże się kilkusetletnia tradycja dominikańska. Już w 1929 r., gdy dominikanie diecezji przemyskiej oddawali klasztor w Wielkich Oczach, jego ostatni przeor o. Anioł Siwek zapisał: „Historia i przyszłość cała osądzi ten lekkomyślny czyn urzędu prowincjałskiego – nam może być tylko smutno, że tak łatwo wyzbyto klasztoru i kościoła, bez najmniejszego względu na piękną

parafii Dominikanie nie lubią, ponieważ powołanie ich jest inne i jesteśmy kiepskimi proboszczami” (ADK, E. Działa, *Wspomnienia /1927–1971/, s. 8, 9).*

⁷¹ Zob. M. Miławicki, *Szczurecki Andrzej Teofil (1889–1975), dominikanin, prowincjał*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 47, Kraków 2010–2011, s. 490, 491.

⁷² Zob. ADK, Pk 39: *Pisma lwowskiej Kurii Metropolitalnej do Klasztoru OO. Dominikanów w Podkamieniu z lat 1835–1944, oraz kopie pism Klasztoru do Kurii*, Pismo abpa B. Twardowskiego do prowincjała dominikanów, Lwów, 31 XII 1927. Por. G. Chajko, *Arcybiskup Bolesław Twardowski...*, s. 269.

⁷³ Por. ADK, Tś 1: *Protokół spisany w kancelarii Urzędu parafialnego ob. łac. w Tyśmienicy przy odbiorze – oddaniu parafii, kościoła i probostwa łac. w Tyśmienicy, dnia 7 października 1936*; AALw, AP, Nr 343, Inwentarz kościoła w Tyśmienicy, s. 3.

⁷⁴ Zob. *Wzruszające pożegnanie OO. Dominikanów ze Żółtym Potokiem*, „Ilustrowany Kurier Codzienny” 27,264 (1935), s. 14; *Likwidacja klasztoru OO. Dominikanów w Tyśmienicy?*, „Ilustrowany Kurier Codzienny” 27,248 (1936), s. 13; „Lwowskie Wiadomości Parafialne” 7,32 (1934), s. 14. Tak tę sytuację w 1937 roku opisywał kronikarz klasztoru w Żółkwi, o. Sadok Maćkowiak: „W ciągu tych czterech lat z rozkazu O. Generała opuściliśmy klasztory w Potoku Żółtym i Tyśmienicy, co wywołało protesty ze strony społeczeństwa w dziennikach” (ADK, Ż 2: *Kronika klasztoru OO. Dominikanów w Żółkwi, 1652–1946*, s. 125). Szerzej zob. M. Miławicki, *Polscy dominikanie w międzywojennej prasie polskiej...*, s. 237–252.

historię i tradycję, jaka się wiąże z Wielkimi Oczami”⁷⁵. Z dziesięcioletniej perspektywy należy stwierdzić, iż działania ówczesnej ekipy rządzącej w prowincji były opatrnościowe, gdyż po 1946 roku dominikanie utraciliby nawet to, a nie mieliby żadnych placówek w innych częściach Polski. Ale warto również przytoczyć głos zwolennika tych reform, młodego wówczas o. Roberta Świętochowskiego, który w prowadzonej przez siebie kronice klasztoru lwowskiego sporo uwagi poświęcił temu zagadnieniu. W 1936 roku zapisał, że obecnie aż siedemnastu ojców zajmuje się pracą parafialną, która „nie jest celem dominikanina”, ponadto dodał, że jeszcze taka sama liczba ojców zajmuje się duszpasterstwem nieoficjalnie, co może jest z pożytkiem dla diecezji, ale ze szkodą dla zakonu, ponieważ „traci na prężności, gdyż nie może członków dostatnio wyspecjalizować w sensie ściśle naukowym”. I na koniec stwierdził: „Na wsi studiować trudno”⁷⁶.

Na koniec trzeba jednak powiedzieć, że w okresie międzywojennym dominikanie byli najbardziej zaangażowani w pracę parafialną i prowadzenie duszpasterstwa pielgrzymkowego przy swoich sanktuariach maryjnych. Szczególnie widoczne było to właśnie na terenie archidiecezji lwowskiej. Przy okazji należy zaznaczyć, że podejmowali oni również inne formy duszpasterstwa specjalnego, głównie wśród młodzieży akademickiej (Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”)⁷⁷, ale także wśród dzieci, młodzieży gimnazjalnej i osób dorosłych (choćby w ramach Akcji Katolickiej⁷⁸ lub różnych bractw dominikańskich, takich jak: bractwa różańcowe, bractwa Paska św. Tomasza z Akwinu i sodalicje bł. Imeldy, stowarzyszenia Żywego Różańca i III Zakon św. Dominika, organizacji charytatywnych i innych stowarzyszeń religijnych). Wymagają one jednak oddzielnych i szczegółowych studiów; dotyczy to przede wszystkim właśnie bractw dominikańskich. Zasygnalizowałem tutaj tylko niektóre zagadnienia i podałem bazę źródłową, którą warto wykorzystać.

⁷⁵ ADK, Pk 3: *Kronika Klasztoru WW. OO. Dominikanów w Podkamieniu...*, s. 459, 460.

⁷⁶ ADK, Lw 318: *Kronika klasztoru lwowskiego...*, s. 19.

⁷⁷ Zob. S. Kaczorowski, *Historia, działalność i tradycje Odrodzenia*, Londyn 1980; tenże, *Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”*, „Chrześcijanin w Świecie” 17, 144–145 (1985), s. 2–23; K. Turowski, „Odrodzenie”. *Historia stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej*, Warszawa 1987; S. Gajewski, *Katolickie organizacje akademickie w II Rzeczypospolitej*, w: *Z dziejów katolicyzmu społecznego*, t. 1, red. R. Bender, J. Kondziela, S. Gajewski, Lublin 1987, s. 81–331; P.P. Gach, *Formacja w Stowarzyszeniu Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” w okresie międzywojennym*, w: *Wczoraj, dziś i jutro pedagogiki uniwersyteckiej w świetle twórczości Stefana Kunowskiego*, red. K. Braun, M. Łobacz, A. Rynio, Lublin 2010, s. 175–188.

⁷⁸ Szerzej zob. M. Leszczyński, *Akcja katolicka w archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego*, Lublin–Pelplin 1996; G. Chajko, *Arcybiskup Bolesław Twardowski...*, s. 251–263.

THE PASTORAL ACTIVITY OF THE DOMINICANS IN THE ARCHDIOCESE OF LVIV IN THE INTERWAR PERIOD

Reconnaissance of research

Summary

This article gives an outline of the Dominican parish ministry in the Roman-Catholic Archdiocese of Lviv in 1918-1939, where 9 Dominican monasteries and the same parishes were located. Three parishes were incorporated into the monastery of Lviv. Polish Province of Dominican Order had got the most of the parish in the archdiocese of Lviv. Two parishes were transferred to the diocesan clergy in the second half of the 30 of the twentieth century. An important element in the pastoral care of the parish was parish catechesis in schools and outside them. Parish work was also accompanied by a variety of special pastoral care. Here I discussed only Marian shrines that worked at the Dominican parishes through which parishes are better developed. Other forms of pastoral special (brotherhoods and religious associations and work among students and intellectuals) has been omitted here, because they require separate studies. The pastoral activity intermingled typical folk devotions, the cult of relics and saints and more complex intellectual formation, aiming to deepen their religious knowledge. In all these activities preaching was essential. The article revealed research capabilities, as well as the state mainly from sources preserved in the collections of the Archives of the Polish Province of the Dominican Order in Cracow.

Słowa kluczowe: archidiecezja lwowska, dominikanie, duszpasterstwo, parafia, pobożność, religijność, sanktuarium maryjne

Keywords: Maria's sanctuary, ministry, parish, piety, religiosity, the Archdiocese of Lviv

Ks. Kazimierz Dola

Uniwersytet Opolski

Wydział Teologiczny

NIEDOSZŁA FUNDACJA KLASZTORU FRANCISZKANÓW REFORMATÓW W OLEŚNIE

Biskup Karol Ferdynanda Waza, ordynariusz diecezji wrocławskiej w latach 1625–1655, 4 marca 1652 roku udzielił franciszkanom reformatom prowincji małopolskiej zezwolenia na osiedlenie się na Górze św. Jerzego zwanej Chełmem, na terenie parafii Leśnica koło Strzelec Opolskich. Upłynęło jednak jeszcze kilka lat, zanim reformaci tam się osiedlili, a był to rezultat prawie trzydziestoletnich uporczywych starań hrabiego Melchiora Ferdynanda Gaszyny¹. Okolicznością, która ostatecznie zaważyła na decyzji władz zakonnych o wysłaniu braci na górę Chełm, była jednak wojna szwedzko-polska i najazd na ziemie polskie wojsk siedmiogrodzkich Jerzego Rakoczego, który nastąpił bezpośrednio po niej. Mianowicie z dziesięciu klasztorów polskich reformatów zniszczenia w czasie tych wojen uniknęły tylko dwa: Wieliczka i Gliwice, w których bracia znaleźli schronienie – w Gliwicach około 60 z nich². Pod koniec października 1655 roku przybyła więc z Gliwic na Górę Chełmską pierwsza 22-osobowa grupa braci, w tym 12 kleryków. Staraniem fundatora hrabiego Gaszyny 1 stycznia 1656 roku otwarcie nowej placówki potwierdził przełożony generalny zakonu, a 16 lipca 1656 roku

¹ Jego biogram zob. J. Respondek, *Polska Cerekiew. Dzieje parafii i życia religijnego*, Polska Cerekiew 1999, s. 110 n. i tablica genealogiczna w aneksie. Był synem Melchiora Boromeusza Gaszyny (zm. 1621), po którym odziedziczył Olesno i Wojciechów, a w 1637 r. nabył wieś Poręba razem z Górą Chełmską – św. Anny; zmarł w 1665 r.

² Zob. G.A. Wiśniowski, *Reformaci na Górze świętej Anny w latach 1656–1810*, w: *Pod płaszczem św. Anny. Materiały z konferencji historycznej z okazji 350-lecia przybycia franciszkanów na Górę Świętej Anny 1656–2006*, Wrocław 2007, s. 21 n.

uczynił to król polski Jan Kazimierz na zamku w Głogówku. Tak więc 6 sierpnia tegoż roku wikariusz generalny diecezji wrocławskiej Sebastian Rostock mógł przekazać symbolicznie klucze od kościółka św. Anny pierwszemu przełożonemu o. Franciszkowi Rychłowskiemu³.

Rok później, we wrześniu 1657 roku, zgłosił swoje żale i pretensje do polskich współbraci zarząd czeskiej prowincji reformatów⁴. Góra św. Anny, pisali czescy reformaci, leży na terenie księstwa opolskiego, którego terytorium przynależy do ich prowincji, a fakt, że wskutek zniszczenia klasztorów polskich kilkudziesięciu braci znalazło się bez dachu nad głową, nie jest wystarczającym uzasadnieniem objęcia na Śląsku fundacji, bo bracia mogą przecież przejść do prowincji czeskiej. Odpowiedź małopolskiej kapituły prowincjalnej ze stycznia 1658 roku jest po części tłumaczeniem, że uczyniono to po długim wahaniu i po starannym namyśle, wskutek natarczywych nalegań fundatora i to za zgodą zarówno władz diecezjalnych, jak i najwyższych zakonnych, ale jednocześnie wyrażono na kapitule gotowość poddania się rozstrzygnięciu przełożonych: czy mają pozostać, czy też opuścić Górę Chełmską. Prowincja czeska apelowała jeszcze do cesarza i przedstawiała sprawę na kapitule generalnej w Toledo w 1658 roku, ale bez korzystnego dla siebie rozstrzygnięcia⁵. Klasztor na Górze św. Anny do końca, tzn. do sekularyzacji w 1810 roku, pozostał przy prowincji małopolskiej.

W tym kontekście należy zapewne umieścić zamierzenia hrabiego Melchiora Ferdynanda ufundowania drugiego klasztoru reformatów na Górnym Śląsku – w Oleśnie, które było jego miastem dziedzicznym. Z propozycją przysłania konwentu zakonników do klasztoru, który zamierzał tam wybudować, zwrócił się do czeskiej prowincji reformatów⁶. Rozmowy na ten temat podjął hrabia Melchior,

³ Por. Chr. Reisch, *Historia Góry Świętej Anny na Górnym Śląsku*, Wrocław 1910–2006, s. 51–57; C. Bolczyk, *St. Annaberg. Kurze Geschichte des berühmten Wallfahrtsortes im Herzen Oberschlesiens*, Breslau 1937, s. 59–63; dokumenty polskie lub w tłumaczeniu na język polski przytacza E.S. Pollok, *Góra Świętej Anny śląska świętość oraz historia rodu von Gaschin fundatorów kościoła, klasztoru i kalwarii*, b.m.w. 2000, s. 45–55.

⁴ Por. G.A. Wiśniowski, *Reformaci na Górze świętej Anny...*, s. 22.

⁵ Zob. Chr. Reisch, *Historia Góry świętej Anny...*, s. 60 n.

⁶ Dokumentacja znajduje się w Archiwum Państwowym w Pradze: Státní ústřední archiv v Praze, fond ŘF-Praha 3064: *Olesno* i ogranicza się do trzech krótkich listów z 1662 r.: dwa oficjalne wrocławskiego ks. Ignacego Ferdynanda Richtera pisane we Wrocławiu, jeden skierowany do gwardiana klasztoru w Nysie na Starym Mieście („ad rosas”) i drugi do prowincjała reformatów czeskich oraz jeden list hrabiego Melchiora Ferdynanda von Gaschina skierowany do tegoż prowincjała: 1. „Admodum Rdo in Christo Patri Fratri N.N. ordinis S. Francisci Strict. observantiae Guardiano ad rosas Nissae. Patri et Amico observando. Nissam”, dopisek inną ręką: „Ratione Conventus Rosenbergensis”, podpisany Vratislaviae 25.Aug.1662 *Amicus Addictissimus Ignat. Ferd. Richter, officialis*; 2. „Admodum Reverendo in Christo Patri F. Bernardino Lattke, ord. Frum Min. Ministro Bohemiae, patri et Amico Observando” z dopiskiem innym pismem: „Nouam Domum” i „Ratione Conventus Rosenbergensis” podpisany Vratislaviae 24.Oct.1662 *Servus addictissimus Ignatius Ferd. Richter*; 3. „Admodum Reverendo in Christo Patri Joanni Jacobo ab Alsano Ordinis Fratrum Minorum Reformatorum Provinciali et Visitatori Generali pateant” z dopiskiem inną ręką: „Illmus Dns Comes á Gaschin Praeses Camerae Silesiae petit ut suscipiamus Conventum Rosenbergensem, quem ipse

wówczas prezes cesarskiej kamery śląskiej i namiestnik księstwa, jak się wydaje, na wiosnę 1662 roku w Kurii Biskupiej we Wrocławiu. Trzy listy zachowane w Archiwum Państwowym w Pradze dają nam tylko bardzo fragmentaryczny wgląd w przebieg starań wokół fundacji klasztoru.

25 sierpnia 1662 roku wrocławski oficjał i wikariusz generalny, kanonik nyski i katedralny, ks. Ignacy Ferdynand Richter zwrócił się z tą sprawą do niewymienionego z imienia gwardiana klasztoru reformatów „ad rosas” w Nysie: nie wie, w którym klasztorze jest obecnie prowincjał i prokurator generalny, a usilnie na niego nalega („non modice urgear”) hrabia von Gaschin, który „na dniach” oczekuje decyzji prowincjała w sprawie fundacji klasztoru w Oleśnie: czy chce ją przyjąć i obsadzać odpowiednimi ludźmi, tzn. takimi, którzy zarówno teraz, jak i w przyszłości byliby w stanie wypełniać kult Boży dla ludności polskiej („hominibus polonis”), która tam mieszka; dziwi się tak wielkiej zwłóce, co może zaszkodzić całej sprawie; jeśliby odpowiedź była odmowna, to może by ojcowie z Polski podjęli zaproszenie pana hrabiego. Wynikałoby z tego listu, że hrabia nawiązał już wcześniej kontakt z reformatami i oczekiwał ich odpowiedzi.

Drugi list wikariusza generalnego księdza Richtera z datą 24 października 1662 roku skierowany jest już do prowincjała ojca Bernardyna Lattke („Patri et Amico”). Jest odpowiedzią na dwa otrzymane listy, opóźnioną, bo, tłumaczy, zmogła go choroba. Znajduje w nich, pisze, „krzyżyk” (crucula) – trudny do rozstrzygnięcia problem: prośba i życzenie hrabiego objęcia przez reformatów klasztoru w Oleśnie „oppidum Rosenberg”. Ze swej strony akceptuje propozycję i w miarę swoich sił i możliwości będzie ją wspierał, a do hrabiego zwrócił się również z prośbą, aby na piśmie, bezpośrednio prowincjałowi przedstawił swoją gotowość ufundowania klasztoru w Oleśnie, i by uczynił to możliwie prędko.

Trzeci zachowany list z 16 listopada 1662 roku jest właśnie „podaniem” hrabiego Melchiora Ferdynanda von Gaschin skierowanym do prowincjała reformatów, w którym potwierdza wolę zbudowania klasztoru w swoim mieście Oleśnie, jeśli tylko reformaci wyrażą gotowość objęcia tej placówki, i w którym powtarza żądanie, aby bracia znali języki niemiecki i polski, i to nie tylko ci, którzy znajdują się w pierwszym zespole zakonników, ale także na przyszłość, pod warunkiem utrzymania tego klasztoru. Może właśnie ten postulat wikariusz generalny uznał za „crucula”, bo czeska prowincja nie miała do dyspozycji ludzi, którzy znaliby język polski⁷. Nie znamy odpowiedzi ojca prowincjała, czy była odmowna, czy

vult ibidem aedificare petit autem inibi habere Patres Polonici et Germanici idiomatis” podpisany Vratislaviae 15. Nov. 1662 *Melch. Ferd. Comes de. Gaschin*. Ignacy Ferdynand Richter wywodzący się z Olbersdorf (Město Albrechtice na północny zachód od Opawy) po nauce i studiach w szkołach i kolegiach jezuickich (Ołomuniec, Praga, Nysa, Collegium Germanicum w Rzymie) został w 1653 r. kanonikiem nyskim i wrocławskim katedralnym; w 1661 r. biskup Leopold Wilhelm Habsburg mianował go oficjałem i wikariuszem generalnym; zmarł w 1667 r. Zob. J. Jungnitz, *Die Breslauer Germaniker*, Breslau 1906, s. 163–166.

⁷Dopiero z biegiem lat znaleźli się ojcowie znający język polski, bo kiedy w 1806 r. wrocławski wikariat generalny zwrócił się do opatów i prowincjałów z apelem, aby oddelegowali do duszpasterstwa

też śmierć hrabiego Melchiora von Gaschin w 1665 roku przeszkodziła realizacji starań, a jedynie z dalszego biegu wydarzeń wiemy, że klasztor franciszkański w Oleśnie nie powstał. Może archiwa polskiej prowincji reformatów kryją listy, które dopowiedziałyby słowo do tej opowieści.

**DIE NICHT ZUSTANDE GEKOMMENE FUNDATION
EINES FRANZISKANERKLOSTERS IN ROSENBERG**
Zusammenfassung

1655 bezogen die Franziskaner–Reformaten aus Gleiwitz (polnische Ordensprovinz) das vom Grafen Melchior Ferdinand von Gaschin neu gegründete Kloster am St. Anna-berg. 1662 wollte derselbe auch ein Kloster in Rosenberg bauen. Er wendete sich an den Vorstand der Böhmisches Provinz das künftige Kloster zu übernehmen. Verlangte aber, dass die Patres sowohl der deutschen, wie auch der polnischen Sprache mächtig sind um auch den polnisch sprechenden Einwohnern den Gottesdienst zu verrichten. Die Antwort des Provinzials ist nicht bekannt, das Kloster wurde nicht gegründet.

**THE UNREALIZED FOUNDATION OF THE FRANCISCANS–REFORMERS
MONASTERY IN OLESNO**
Summary

In 1655 the monastery on St. Anna Mountain, founded by Count Melchior Ferdynand Gaszyna, was taken over by Franciscans–Reformers from Gliwice (the Polish province). In 1662 the Count was also prepared to found the monastery in Olesno and he addressed the administrators of Czech province with a request that the Reformers take over the monastery. The condition was posed that the monastery should be always governed by the priests who speak both German and Polish languages so that Mass could also be said for the Polish congregation. The reply of the provincial has not been known, the monastery has never been founded.

Słowa kluczowe: Franciszkanie, Olesno

Keywords: Franciscans, Olesno

parafialnego kapłanów, zwłaszcza takich, którzy znaliby język polski, prowincjał reformatów musiał odpowiedzieć, że w dziesięciu klasztorach ma zaledwie 57 kapłanów, a znający język polski są nieodzwoni w Namysławie, Raciborzu, a po części także w Głubczycach (Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu, sygn. VI B 1/c, nlb.).

Ks. Jerzy Myszor

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

DUCHOWIEŃSTWO PATRIOTYCZNE – ASPEKT HISTORYCZNO-PASTORALNY

W jednym z warszawskich kościołów pracuje proboszcz, który ma zwyczaj w niedziele, głosząc kazanie, zakładać stulę z wyhaftowanymi orłami w koronie w biało-czerwonej obwódce. Na okładce jednego z tygodników zamieszczono, chyba z zamiarem wywołania dyskusji, fotografię kapelanów odprawiających Mszę św. ze stulami narzuconymi bezpośrednio na mundur wojskowy. Nikogo specjalnie nie dziwią wkraczające do kościołów oddziały wojska z szablami przy boku i prezentujące broń w czasie Podniesienia. Gdzie kończy się patriotyzm, a zaczyna się aberracja, którą jedni nazwą nacjonalizmem, a inni zbyt wybujałym patriotyzmem czy nawet szowinizmem?

Przypomnijmy, czym jest patriotyzm i blisko z nim sąsiadujący nacjonalizm. Klasyczna definicja patriotyzmu (łac. *patria* – ojczyzna) mówi o szacunku, umiłowaniu własnej ojczyzny oraz deklaracji ponoszenia dla niej ofiar. Charakterystyczne dla postaw patriotycznych jest przedkładanie celów wspólnych dla całej wspólnoty narodowej nad osobiste, z gotowością do poświęcenia nawet własnego zdrowia lub życia. Patriotyzm to również umiłowanie i pielęgnowanie narodowej tradycji, kultury czy języka. Właściwie rozumiany patriotyzm wyraża się otwartością na inne narody, uznaniem ich prawa do suwerenności i niepodległości. Patriota to obywatel i członek narodu w sensie kulturowo-politycznym, natomiast nacjonalista eksponuje naród głównie jako etniczną wspólnotę krwi. Nie musi to jednak jeszcze oznaczać, że nacjonalista (narodowiec) nie uznaje praw innych narodów. Problem zaczyna się wtedy, gdy nacjonalista uważa cechy swojego

narodu za lepsze, wartościowsze w stosunku do innych, pozostałe narody traktuje z lekceważeniem, a nawet nienawiścią. W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z szowinizmem¹.

Współcześnie media i publicyści orientacji lewicowo-liberalnej chętnie używają określenia „nacjonalista” w stosunku do osób, które w rzeczywistości są patriotami. W obliczu takich praktyk wydaje się, że bardziej zasadne jest przedstawianie patriotyzmu jako antytezy szowinizmu, ponieważ oba pojęcia są związane z uczuciami, pierwsze z miłością do własnego narodu, drugie z nienawiścią do innych². Natomiast nacjonalizm stanowi doktrynę polityczną, w dodatku mającą wiele odmian. Zapomina się, że gdyby nie ruchy narodowe (nacjonalistyczne), którym początek dała Wiosna Ludów w połowie XIX wieku, nie powstałaby (odrodziła się) świadomość narodowa na Górnym Śląsku i ten region nigdy nie wróciłby do Polski. Gdyby nie umiłowanie narodu, przejawiające się w różnych formach, włącznie z powstaniem narodowymi, mimo blisko 150-letniej niewoli Polska nie odrodziłaby się w 1918 roku.

Zamieszanie wokół rozumienia patriotyzmu i łączenia go z postawami nacjonalistycznymi czy wręcz szowinistycznymi, często wzmocnione dodatkowo epitetem faszyzmu, jeśli nie jest związane z ewidentną podmianą znaczeń i walką polityczną, wynika z błędnego rozumienia, czym jest naród.

W literaturze politycznej i naukowej termin „naród” występuje w dwóch znaczeniach: jedno jest typowe dla krajów Europy Zachodniej, głównie anglosaskich, drugie dla Europy Środkowej i Wschodniej. Może warto przypomnieć w tym miejscu, czym nie jest naród. Narodu nie można identyfikować z rasą, o czym doskonale wiedzą wszystkie nowoczesne narody, w których doszło do całkowitego pomieszania ras i kultur. Narodu nie można identyfikować z językiem, czego dowodem jest pojęcie „narodu amerykańskiego”, w którym funkcjonuje wiele języków. Narodu nie można łączyć z religią, zwłaszcza po pokoju augsburskim, który usankcjonował podział wyznaniowy wśród tego samego narodu³. Nie można też narodu budować na fundamencie wspólnych interesów, co próbowano zrealizować przy pomocy unii celnej w Niemczech XIX wieku, ponowiono w latach 1952–2002 w postaci Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, a obecnie próbuje się zrealizować taką wspólnotę na gruncie jednej waluty.

Anglosaski termin *nation* oznacza przede wszystkim obywateli państwa bez względu na ich przynależność etniczną i obejmuje zbiorowość o wysokim stopniu organizacji politycznej i kultury. Takie rozumienie narodu przyczyniło się

¹ Por. J. Myszor, *Wróg narodu polskiego według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, w: *Problemy narodowościowe Europy Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku. Księga pamiątkowa dla profesora Przemysława Hausera*, Poznań 2002, s. 621, 622.

² Por. M. Gryczyński, *Zamyślenia nad Ojczyzną*, „Przewodnik Katolicki” 45 (2003). http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/zamyslenia_patrio.html (dostęp: 2 II 2014).

³ Por. H. Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München 1999, s. 110; A.L. Zachariasz, *Religia a tożsamość narodowa*, w: *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, red. T. Chrobak, Z. Stachowski, Warszawa 1997, s. 11 n.

do utworzenia pojęcia „naród amerykański” w rozumieniu – obywatele państwa amerykańskiego. W anglosaskiej definicji akcent kładzie się na element polityczny polegający na możliwości stworzenia organizacji państwowej (armia, administracja, partie polityczne).

W definicji wywodzącej się z Europy Środkowo-Wschodniej, uwarunkowanej historycznym doświadczeniem budzenia się (odrodzenia) świadomości narodowej w XIX wieku, podkreśla się bardziej element więzów szeroko pojętej kultury, tradycji, sztuki, obyczajów, języka, religii, niezależnie od aktualnej możliwości tworzenia bytu państwowego. W tej definicji za naród uważa się zbiorowość, która była i jest zdolna do kształtowania i rozwoju własnej kultury w ramach literatury, sztuki, nauki, norm etycznych i estetycznych, zasad porozumiewania się i współżycia, co decyduje o tym, że narody mogą istnieć jako odrębne zbiorowości nawet wtedy, gdy są pozbawione przez dłuższy czas własnego państwa⁴.

Polski patriotyzm został ukształtowany na fundamencie tzw. sarmatyzmu. Ta szczególnie polska cecha „charakteru narodowego” powstała w okresie roku w środowisku szlacheckim. Pozytywny zbiór cech narodowych szlachta, utożsamiana z narodem, miała odziedziczyć od mitycznego, prehistorycznego plemienia Sarmatów. W skład zbioru cech pożądaných wśród prawdziwych polskich sarmatów wchodziły umiłowanie wolności, prawość, szczerść, odwaga, gościnność, dobroduszość, poczucie niezależności, indywidualizm. W ślad za nim upowszechniło się przekonanie o istnieniu i odrębności charakteru narodowego Polaków. W sarmatyzmie w centrum uwagi stał człowiek, a nie państwo, podbój sąsiadów czy system filozoficzny⁵. Dlatego faktycznie sarmatyzm w istotny sposób wyróżniał Polaków na tle ich sąsiadów i stanowił zaprzeczenie na przykład rosyjskości, dla której wartością nadrzędną jest państwo, urząd, instytucja (por. M. Gogol – *Rewizor*), czy niemieckości z jego polityką wiecznych podbojów terytorialnych i kolonializmu (*Drang nach Osten*).

Ideal polskiego patrioty zasadzał się tym, aby na co dzień dbać o pomyślność i dobre imię swojego kraju i narodu, szanować symbole narodowe, takie jak flaga, godło i hymn swojej ojczyzny. Nie należy pozwalać na obrazę swego kraju, natomiast trzeba mieć rozwinięte poczucie dumy i godności narodowej, a zarazem być dalekim od megalomanii. Polski patriota nie powinien wstydzić się swego obywatelstwa i przynależności do swego narodu. Gdy potrzeba, należy manifestować swoje przywiązanie do ojczystej kultury, języka i tradycji. Od czasów potopu szwedzkiego patriotyzm był łączony z religijnością katolicką (por. kult Maryi Królowej Polski), stąd patriotyczna, narodowa rola przypisywana była i jest często kościołom na Jasnej Górze i w Ostrej Bramie. W atmosferze patriotyzmu

⁴ Zob. S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984, patrz: http://www.h-net.org/~eopol-ska/Konstytucjonalizm/Roz6/dwojaki_patriotyzm.htm#_ftn1 (dostęp: 2 II 2014).

⁵ Por. E.M. Thompson, *Sarmatyzm i postkolonializm*, „Europa”, 137 (2006); www.rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1351 (dostęp: 2 II 2014); M. Bogucka, *Kultura – Naród – Trwanie. Dzieje kultury polskiej od zarania do 1989 roku*, Warszawa 2008, s. 155.

ukształtowanego przez zwyczaj sarmacki powstała koncepcja Polski jako przedmurza chrześcijaństwa oraz jej mesjańskiej roli na arenie Europy⁶.

Duchowny, najczęściej pochodzący ze środowiska szlacheckiego, był wychowywany w duchu sarmackiego umiłowania ojczyzny ze wszystkimi tego skutkami pozytywnymi, ale i negatywnymi. Do negatywnych skutków należała często megalomania, skłonność do wicherzycielstwa, „sobiepaństwo”, rozrzutność i brawura⁷. Do pozytywnych, w przypadku duchownych, dochodziła dodatkowo wzmocniona religijnie motywacja umiłowania ojczyzny rozumianej jako emanacja zwykłej rodziny ludzkiej – naturalnego miejsca przekazu najważniejszych wartości potrzebnych do tego, by być przyzwoitym człowiekiem i dobrym Polakiem. Historia Polski w każdym ze swoich przełomowych okresów wyłoniła szereg modelowych duchownych patriotów. Do takich z pewnością w okresie nowożytnym należy jezuita ks. Piotr Skarga – założyciel kolegiów jezuickich, działacz filantropijny, duszpasterz na Kresach Wschodnich, rektor Akademii Wileńskiej (1579–1584), nadworny kaznodzieja króla Zygmunta III Wazy, zwolennik ograniczenia władzy Sejmu i wzmocnienia władzy królewskiej. Głośno, z wielkim zaangażowaniem piętnujący wady polskiej szlachty, profetyczny obrońca wartości i tradycji narodowej, a także wiary chrześcijańskiej.

W okresie przedrozbiorowym do księży patriotów należy zaliczyć wszystkich działaczy – współtwórców programu odnowy ojczyzny – członków Komisji Edukacji Narodowej – pierwszego ministerstwa. Wokół ks. Hugona Kołłątaja, współtwórcy Konstytucji 3 maja, skupiła się grupa uczonych i artystów, wśród nich wielu duchownych: Grzegorz Piramowicz, biskupi Hieronim Stroynowski i Andrzej Gawroński. Cechy szczególne tego typu patriotyzmu wyrażały się w podejmowaniu reform państwa, w obliczu nadchodzącej, prawie nieuchronnie, utraty wolności⁸.

W czasie zaborów do postaci stanowiących symbol patriotyzmu wśród duchownych trzeba zaliczyć kapelanów oddziałów powstańczych w okresie powstań narodowych, ale i „organiczników”, czyli społeczników podejmujących pracę u podstaw. Do powstania listopadowego zgłosiło się ponad 200 księży, którzy pełnili w powstaniu rolę kapelanów. W późniejszym okresie do legendy ruchu chłopskiego w Polsce wszedł ks. Piotr Ściegienny, w latach 1842–1844 założyciel konspiracyjnego Związku Chłopskiego⁹. W 1848 roku w Poznańskim duchowni pojawili się w obozach powstańczych – towarzyszyli żołnierzom w czasie bitew, udzielali błogosławieństwa oddziałom idącym do walki i służyli rannym i konającym. Większe doświadczenia w postaci zorganizowanej służby duszpasterskiej w warunkach wojny partyzanckiej przyniosło powstanie stycz-

⁶ Por. E. Thompson, *O naturze polskich resentymentów*, w: <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/193060,sarmatyzm-i-postkolonializm.html> (dostęp: 30 I 2014).

⁷ Por. M. Bogucka, *Kultura – Naród – Trwanie...*, s. 179, 193.

⁸ Por. tamże, s. 223.

⁹ Zob. H. Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864)*, Lublin 1981, s. 114.

niowe. Większość duchowieństwa parafialnego, szczególnie niższego, poparła powstanie. Oblicza się, że na 4 tysiące duchownych w Królestwie, zdecydowane poparcie dla powstania udzieliło ok. tysiąca z nich. Postacią symboliczną stał się ks. Stanisław Brzóska, który wraz ze swym oddziałem zaatakował Łuków. Wśród bezpośrednio biorących udział w walkach znaleźli się również ks. Nawrocki pod Łomazami, księża Ignacy Ciągliński i Antoni Olmiński na Kielecczyźnie, a pod Jedlnią – kapucyn Agrypin Konarski¹⁰. Wyższe duchowieństwo było bardziej zróżnicowane. Arcybiskup warszawski bp Zygmunt Szczęsny Feliński, podobnie jak biskup wrocławski Jan Marszewski, był przeciwnikiem udziału duchowieństwa w powstaniu, uważając, że przyniesie ono tylko nieszczęście dla kraju. Interesował się jednak sprawą księży uwięzionych i zesłanych na Syberię, występując dla nich o amnestię, dzięki czemu wielu z nich zostało ułaskawionych. Zdecydowanie zaprotestował przeciw akcji represji, która przybrała wymiary eksterminacji wobec uczestników powstania styczniowego, i złożył rezygnację z członkostwa w Radzie Stanu. Decydującym wydarzeniem, które przesądziło o jego rezygnacji, stało się wykonanie wyroku śmierci przez powieszenie na kapelanie oddziału powstańczego o. Agrypinie Konarskim. Biskup Feliński (kanonizowany 11 października 2009 roku) za swoje zaangażowania po stronie represjonowanych został zesłany do Jarosławia na Wołgę, gdzie przebywał 20 lat. Jego sufragan bp Paweł Rzewuski podzielił los swego biskupa, w 1865 roku za obronę praw Kościoła został wywieziony do Astrachania, gdzie przebywał do 1886 roku¹¹.

Okres niewoli narodowej odbił się szczególnym piętnem na „polskiej duszy narodowej”. Wytworzyły się dwa, niekonkurencyjne modele patriotyzmu. Pierwszy sprowadzał się, mimo klęski powstania styczniowego, do przygotowania kolejnych zbrojnych zrywów narodowych, a drugi polegał na tzw. pracy organicznej, to jest samoorganizacji społeczeństwa, pracy u podstaw nad utrzymaniem tożsamości narodowej, cechował się dalekowzrocznym myśleniem mającym na celu przygotowanie społeczeństwa na sprzyjający splot okoliczności, który pozwoliłby na odzyskanie wolności i zdobycie suwerenności państwowej. Praca organiczna zyskała uznanie szczególnie w Wielkim Księstwie Poznańskim, gdzie rozwinęli działalność wybitni przedstawiciele arystokracji oraz duchowieństwo. Wśród duchownych wyróżniają się działania ks. Piotra Wawrzyniaka, organizatora spółdzielni samopomocowych, które wspomagały polską ludność w pomnażaniu osobistego majątku, uczyły racjonalnej gospodarki i nowoczesnych metod zarządzania oraz organizacji pracy, i były tak skuteczne, że mogły z powodzeniem konkurować z niemiecką Hakatą, wykupując z rąk niemieckich polskie ziemie¹². Drugim obszarem działalności pracy organicznej prowadzonej przez duchow-

¹⁰ Zob. J. Odziemkowski, *Służba duszpasterska Wojska Polskiego 1914–1945*, Warszawa 1998, s. 14–16.

¹¹ Szeroko o tym: H. Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie...*, s. 145, 146; M. Godlewski, *Tragedia arcybiskupa Felińskiego*, Poznań 2007, s. 73, 74.

¹² Por. A. Chwalba, *Historia Polski 1795–1918*, Kraków 2000, s. 457, 472.

nych – polskich patriotów była szeroko pojęta kultura narodowa, objawiająca się w pielęgnowaniu języka polskiego na ambonie, w salce katechetycznej oraz licznych stowarzyszeniach katolickich. Ten rodzaj pracy organicznej, połączonej z obroną i pielęgnowaniem języka polskiego w duszpasterstwie, był jednym z ważnych czynników, które sprawiły, że po zakończeniu I wojny światowej część Górnego Śląska została włączona w granice odrodzonej II Rzeczypospolitej. Kontynuatorem działalności na polu społecznym ks. Wawrzyniaka był inny wybitny przedstawiciel duchowieństwa polskiego ks. Stanisław Adamski. Należy zaliczyć go do postaci symbolicznych, bo nikt inny tak jak on nie potrafił połączyć umiłowania narodu z cechami pożądanymi w modernizującej się Europie. Jego działalność spina okres pracy organicznej z owocami, jakie przyniosło na arenie międzynarodowej zakończenie I wojny światowej. Doszło wtedy do owego sprzyjającego splotu okoliczności, który pozwolił na odrodzenie polskiej państwowości po latach niewoli narodowej. Ks. Stanisław Adamski był członkiem rad nadzorczych, założycielem i redaktorem tygodników „Robotnik”, „Poradnik dla Spółek”, członkiem zarządu kilku polskich spółek gospodarczych a po odrodzeniu państwa polskiego – członkiem Komitetu Organizacyjnego Banku Polskiego. W 1916 roku kierował tajną organizacją przygotowującą odrodzenie państwowości polskiej w Wielkopolsce. Obok Wojciecha Korfanteo i Adama Poszwińskiego od końca 1918 roku stał na czele rządu dzielnicowego tzw. Komisariatu Naczelnej Rady Ludowej, prowadząc rokowania z rządem polskim w Warszawie w sprawie warunków przyłączenia Wielkopolski do Rzeczypospolitej. Po wycofaniu się z polityki zalecał podjęcie formacji społeczeństwa przy pomocy Akcji Katolickiej do dojrzałego uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym odrodzonego państwa. Owoce patriotycznego wychowania społeczeństwa polskiego ujawniły się niebawem, w czasie drugiej wojny światowej. Polacy byli jednym z nielicznych narodów, które nie miały na sumieniu kolaboracji z okupantem. W tym to okresie duchowni okazali się przede wszystkim świadkami wiary i polskości¹³.

Po ustanowieniu w Polsce rządu komunistów narzuconych przez władze moskiewskie, rozprawieniu się z opozycją polityczną, celem ataku stał się Kościół. Jednym z elementów tego ataku było podzielenie duchowieństwa na „reakcyjne” oraz „postępowe”. Władze użyły wtedy terminu znanego z okresu reform Rzeczypospolitej, czyli „księży patriotów”, na oznaczenie tej grupy duchowieństwa, która okazała się posłuszna władzy komunistycznej, i skutecznie skompromitowały to określenie. Powstał tzw. ruch księży patriotów mający na celu wewnętrzne skłócenie Kościoła¹⁴. Tymczasem prawdziwi patrioci wśród duchowieństwa płacili wielką cenę za wierność Kościołowi i ojczyźnie niepodległej, suwerennej i demokratycznej. Według wstępnych danych w Polsce do 1953 roku 9 biskupów

¹³ Zob. J. Myszor, *Stanisław Adamski* (biogram), w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, Katowice 1996, s. 6–11; por. K. Szaraniec, *Ksiądz Stanisław Adamski. Duchowy przywódca Polaków pod zaborem pruskim*, Katowice 2011.

¹⁴ Por. J. Żurek, *Ruch „księży patriotów”*, Warszawa–Katowice 2008.

usunięto z diecezji lub aresztowano i osadzono w więzieniu; 37 księży zabito, 260 zmarło lub zaginęło, 350 zesłano, 700 przebywało w więzieniu, 900 wygnano. Ponadto zakony i zgromadzenia zakonne w Polsce doliczyły się 54 zabitych, 200 zesłanych, 170 uwięzionych, 300 wygnanych¹⁵.

W okresie Polski Ludowej za prawdziwych patriotów wśród duchownych należy uznać tych, którzy mimo skrajnie niesprzyjających okoliczności dla pracy duszpasterskiej, usiłowali korygować wady społeczeństwa polskiego, zdemoralizowanego wojną i okupacją, a drugiej strony szanowali Polskę, albo to co z niej pozostało, w wyniku narzuconego siłą systemu politycznego i ideologii marksistowskiej. Tu najważniejszą osobą w polskim Kościele, a jednocześnie z konieczności pierwszoplanową postacią w polityce, stał się kardynał Stefan Wyszyński, prymas Polski, następca kard. Augusta Hlonda. Po rozprawieniu się komunistów z opozycją polityczną właśnie na niego spadł ciężar reprezentowania w społeczeństwie tego wszystkiego, co polskie i patriotyczne. W czasie swojej posługi duszpasterskiej zainicjował proces pojednania Polski z narodem niemieckim, reprezentował opozycję polityczną wobec władz polskich, wspierał powstanie „Solidarności”, przy czym był zwolennikiem nieustępliwego dialogu z władzami, zmuszając je do kolejnych ustępstw wobec narodu domagającego się więcej praw społecznych, politycznych i narodowych¹⁶.

W przesłaniu papieża Benedykta XVI z okazji uroczystości beatyfikacyjnych ks. Jerzego Popiełuszki padły słowa, które definiują misję duchowieństwa polskiego w okresie „Solidarności”:

[ks. Jerzy Popiełuszko] za pomocą prawdy, sprawiedliwości, miłości domagał się wolności sumienia obywatela i kapłana. Mottem jego działalności były słowa: „Zło dobrem zwyciężaj”. W swoich kazaniach skierowanych do Narodu mówił o problemie deptania praw ludzkich, godności człowieka i o łamaniu sumienia. W swojej bezkompromisowej postawie wobec władz komunistycznych daleki był od nienawiści, wzywał do pojednania. To był główny powód jego męczeńskiej śmierci¹⁷.

Każdy z ustrojów totalitarnych nie atakował duchowieństwa wprost za działalność duszpasterską, ale za – jak to określano – mieszanie się do polityki. Tak czynili hitlerowcy wobec niemieckich duchownych w Trzeciej Rzeszy i tym samym zarzutem posługiwali się komuniści prześladowając księży w okresie

¹⁵ Zob. J. Myszor, *Represje wobec duchowieństwa diecezjalnego w Polsce Ludowej (problemy metodologiczne, chronologia i statystyka)*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 10, red. J. Wal-kusz, Lublin 2011, s. 200–203.

¹⁶ Zob. E. Olszewski, *Obóz rządzący wobec religii i Kościoła rzymskokatolickiego w PRL*, w: *Religia i Kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919–1993*, Lublin 1995, s. 182 n.; W. Sokół, *Opozycja polityczna a religia i Kościół rzymskokatolicki*, w: *Religia i Kościół...*, s. 201, 205; K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013.

¹⁷ „L'Osservatore Romano” 31,7 (2010), s. 60; „Wiadomości KAI”, 13 VI 2010, nr 949, s. 5, por. E.K. Czaczkowska, T. Wiścicki, *Ksiądz Jerzy Popiełuszko. Wydanie uzupełnione*, Warszawa 2004, s. 354 n.

PRL. Problem tkwi w odpowiedzi na pytanie: jakie jest miejsce Kościoła, a więc i duchowieństwa, w życiu społecznym? Czy duchowni mają być wyłącznie sługami ołtarza, czy też jako słudzy Ewangelii oraz pełnoprawni członkowie narodu i obywatele państwa mają prawo wyrażać również swoje oceny na temat zgodności zasad życia społecznego z nauką płynącą z Ewangelii? Jak stwierdził abp Amato w czasie uroczystości beatyfikacyjnych:

ks. Popiełuszko był po prostu wiernym katolickim kapłanem, który bronił swojej godności jako sługi Chrystusa i Kościoła oraz wolności tych, którzy, podobnie jak on, byli ciemiężeni i upokorzeni. [...] Ale religia, Ewangelia, godność osoby ludzkiej, wolność nie były pojęciami zgodnymi z ideologią marksistowską [...] Ustroje polityczne przemijają, pozostawiając jedynie zniszczenia, podczas gdy Kościół wraz ze swoimi synami pozostaje, aby wspomagać ludzkość¹⁸.

W komentarzu do uroczystości beatyfikacyjnych abp Jan Michalik napisał: „Cała wizja duszpasterstwa kard. Wyszyńskiego była koncepcją bliskości, zauważenia ludzi, narodu – tych, którzy mają przenieść w przyszłość wartości kultury, ale i wiary. W to myślenie dobrze się wpisał ks. Jerzy [Popiełuszko]”¹⁹.

A współcześnie? Jakie postawy patriotyczne polskiego duchowieństwa są pożądane? Opinia polityczna w Polsce jest podzielona. Grupa społeczeństwa związana pokoleniowo z komunistami i reprezentująca myślenie lewicowo-liberalne zachęca Polaków do zapominania o przeszłości. Dołączają do nich również przedstawiciele władzy i ośrodków opiniotwórczych. Ci zachowują się jak niegdyś afrykańscy kacykowie, którzy po dojściu do władzy zabijali plemiennych starców, przechowujących pamięć o minionych pokoleniach. Chcą w ten sposób dać do zrozumienia, że z chwilą objęcia władzy przez nową ekipę zaczyna się dopiero prawdziwa historia. W takiej sytuacji do roli przewodników narodu w Polsce zdają się powracać duchowni z poziomu parafii. W nowej sytuacji duchowny – patriota staje się strażnikiem pamięci i tradycji, w każdym z ich wymiarów, gdyż historia i jej przeżywanie jest istotną częścią chrześcijaństwa. Sprawa pamięci historycznej i umiłowania wartości narodowych jest obecnie tym ważniejsza, im bardziej w jednoczącej się Europie wzmacniane są tendencje unifikacyjne grożące uniformizacją, wywołujące proces zrywania więzów z przeszłością, a jednocześnie prowokujące – jako swoistą reakcję na te procesy – powstawanie ruchów ekstremistycznych o charakterze separatystycznym²⁰.

¹⁸ Homilia abp. Angelo Amato podczas beatyfikacji ks. Jerzego Popiełuszki, „Wiadomości KAI”, 13 VI 2010, nr 949, s. 5.

¹⁹ „Wiadomości KAI”, 13 VI 2010, nr 949, s. 5.

²⁰ Por. B. Grott, *Religijne determinanty koncepcji narodu i państwa głównych ugrupowań prawicy polskiej XX wieku*, w: *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, red. T. Chrobak, Z. Stachowski, Warszawa 1997, s. 202, 203.

**THE PATRIOTIC CATHOLIC CLERGY –
– HISTORICAL AND PASTORAL FACTORS**

Summary

The article shows various expressions of patriotism and its relationship to nationalism in historical terms. There are two non-competing definitions of patriotism issued in Polish public discourse. The first one presupposes accompanying and even participation in military resistance against an outside enemy, the second consist in organic work – that is in grass-root activities. The Polish Catholic Clergy actively participated in both national uprisings and in organic work. Nowadays the Polish Catholic Clergy plays a role of a memory organizer within a framework of unifying Europe and its tendency to forget or even blot out its history.

Słowa kluczowe: duchowieństwo, nacjonalizm, patriotyzm, szowinizm

Keywords: chauvinism, clergy, nationalism, patriotism

Ks. Ireneusz Celary

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

TROSKA O STAŁĄ FORMACJĘ INTELEKTUALNĄ MŁODYCH PREZBITERÓW W KONTEKŚCIE NOWEJ EWANGELIZACJI

Jezus Chrystus, zanim wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Ojca (por. Ef 1,20), posłał swych uczniów, by głosili Dobrą Nowinę całemu światu. Jego słowa *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem* (Mt 28,19-20) stały się dla niewielkiej liczbowo grupy świadków Jezusa z Nazaretu życiowym zobowiązaniem. Mogli je podjąć i realizować dzięki mocy Parakleta, którego zmartwychwstały Chrystus zesłał w dniu Pięćdziesiątnicy. Duch Pocieszyciel „doprowadził ich do całej prawdy” (por. J 16,13). Dzięki Jego działaniu Chrystus jest obecny pośród swych uczniów *przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,20).

Apostołowie, namaszczeni Duchem, głosili zbawienie w imię Jezusa, którego *uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem* (Dz 2,36). Czynili to rozproszeni po całym znanym wówczas świecie. Głosili *Ewangelię o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym* (Mk 1,1). Ich nauczanie dotarło do regionów basenu Morza Śródziemnego, Europy, Afryki i Azji. Ich następcy, biskupi i prezbiterzy, kierowani przez Ducha, który jest darem Ojca i Syna, kontynuowali tę misję, i troszczą się, aby ich wspólnoty eklezjalne angażowały się w dzieło ewangelizacji, aż do końca wieków. Kościół, jak długo będzie istniał, musi głosić Ewangelię o nadejściu królestwa Bożego, naukę swego Mistrza i Pana, a przede wszystkim osobę Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego, który zmartwychwstał. Do tego jest potrzebne odpowiednie przygotowanie, zwłaszcza młodych prezbiterów¹.

¹ Zob. Synod Biskupów, XIII zwyczajne zgromadzenie ogólne. „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”, *Lineamenta*, Watykan 2011, s. 1.

KAPLAŃSTWO JAKO KONTYNUACJA MISJI CHRYSYDUSA

Nauka katolicka, wyrażona w liturgii, także Urząd Nauczycielski i stała praktyka Kościoła uznają, że istnieją dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa: episkopat i prezbiterat (por. KKK 1554).

Przez święcenia biskupie udziela się pełni sakramentu święceń, które zarówno w tradycji liturgicznej Kościoła, jak i w wypowiedziach świętych Ojców są nazywane najwyższym kapłaństwem lub pełnią świętego posługiwania. [...] Przez włożenie rąk i przez słowa święceń tak udzielana jest im łaska Ducha Świętego, i święte znamię tak jest wyciskane, iż biskupi w sposób szczególny i widoczny przejmują rolę samego Chrystusa Nauczyciela, Pasterza i Kapłana i działają w Jego osobie” (KK 21).

W tej misji uczestniczą także prezbiterzy. Oni są wyświęceni, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży. Są prawdziwymi kapłanami Nowego Testamentu (por. KK 38).

Prezbiter jako proklamator orędzia zbawienia

Prezbiterzy są głosicielami Ewangelii. Ta posługa domaga się od głosiciela, aby on słowo Boże poznał, przyjął je aktem wiary i stał się jego świadkiem. Inaczej stanie się tylko „odtworaczem” treści biblijnych.

Prezbiterzy powinni umieć wykorzystywać różne rodzaje przekazu wiary, czyli: kerygmat, katechezę i homilię² Kerygmat chrześcijański to podanie wiadomości o wydarzeniu, które się dokonało i które ma odniesienie do życia każdego konkretnego człowieka. Jego treścią jest prawda o tym, że wcielony Syn Boży przyjął śmierć na krzyżu, która dopełniła się Jego zmartwychwstaniem. On umarł na krzyżu za grzeszników. Jego rezurekcja stała się proklamacją permanentnego przebaczenia grzechów (por. Rz 4,25). Jeśli ewangelizowany w to uwierzy, jego życie zacznie się zmieniać. W świetle tej prawdy, rzeczy po ludzku bezsensowne, jak cierpienie, odrzucenie, niesprawiedliwość, zyskują sens, ponieważ są formą udziału w losie odrzuconego, ale zwycięskiego Zbawiciela. W Chrystusie można tracić swoje życie, aby je mieć w pełni. On zapewnia: *Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa* (Łk 9,24). W Nim można umrzeć i żyć³.

Kerygmat ogłasza spełnienie się Bożego zamysłu zbawienia przez misterium paschalne wcielonego Syna Bożego. Stanowi on dla ewangelizowanych Dobrą Nowinę o możliwości przejścia, całkowicie darmowo, ze śmierci grzechu, który

² Zob. K. Matwiejuk, *Nowa ewangelizacja potrzebuje świadków wiary*, „Anamnesis” 70 (2012), s. 73–78.

³ Zob. Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu*, Warszawa 2011, s. 495–499; T. Jaklewicz, *Kerygmat*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 371–374.

jest dramatem człowieka i powoduje głębokie cierpienie egzystencjalne, do życia wiecznego. Uzdalnia człowieka do bezinteresownego daru z siebie dla innych i do życia we wspólnocie z bliźnimi, szczególnie w Kościele, który jest mistycznym ciałem zmartwychwstałego Pana (por. KDK 24).

Kerygmat jest odpowiedzią Boga, który jest miłością, na najważniejszy egzystencjalny problem człowieka, jakim jest obawa i lęk przed śmiercią. Chrystus ciągle przychodzi w swoim słowie i sakramentach, aby zrywać pęta śmierci i dawać człowiekowi wolność dzieci Bożych (por. Hbr 2,14-15).

Katecheza, która dla wielu prezbiterów jest „chlebem powszednim” potrzebuje także pogłębienia. Jest ona bowiem procesem wzrastania w wierze, a nie tylko poznawania prawd wiary. Stanowi więc drogę do pogłębiania inicjacji chrześcijańskiej. Dzięki pouczeniom katechetycznym dokonuje się przemiana serca, czyli zmiana myślenia i stylu życia na wzór Wcielonego Słowa. Wewnętrzną istotą katechezy stanowi osoba Chrystusa i Jego czyny zbawcze. On, jednorodzony Syn Ojca niebieskiego, pełen łaski i prawdy, cierpiał i umarł za zbawienie świata. Jako zmartwychwstały żyje pośród swoich uczniów. On jest „drogą, prawdą i życiem”. Życie chrześcijańskie polega na kroczeniu za Nim⁴.

Celem katechezy jest doprowadzenie katechizowanego do zrozumienia, że w osobie Chrystusa wypełnił się odwieczny zbawczy plan Boga, oraz doprowadzenie do spotkania ze Zmartwychwstałym, aż do zjednoczenia się Nim przez wiarę i łaskę sakramentów, by trwać z Nim w głębokiej zażyłości.

Homilia, którą wygłaszają prezbiterzy, jest przepowiadaniem Ewangelii ludziom ugruntowanym w wierze. Oni już potrafią myśleć kategoriami Ewangelii. Rozumieją liturgię, zwłaszcza celebrację Eucharystii, w której uczestniczą. Homilia służy pogłębieniu ich wiary. Odpowiada też na konkretne wyzwania, przed jakimi stają wierzący codziennie.

Homilia jest częścią czynności liturgicznej. Mogą ją wygłaszać tylko ci, do których należy posługa nauczania wynikająca ze święceń, to znaczy biskupi, prezbiterzy i diakoni. Homilia pomaga uczestnikom liturgii w pełniejszym zrozumieniu uświęcającej roli słowa Bożego i ufnym przyjęciu go do swego życia. Aktualizuje przesłanie Pisma Świętego i pozwala „tu i teraz” doświadczać zbawczej skuteczności orędzia zbawienia. Ułatwia też zrozumienie tajemnicy paschalnej Chrystusa w kontekście jej liturgicznej celebracji. Pobudza i zachęca do sakramentalnego spotkania ze zmartwychwstałym Panem. Stanowi zachętę do realizacji misji ewangelizacyjnej przez uczestników celebracji liturgicznej. Dlatego prostota słowa Bożego nie może być przysłaniana jakimiś abstrakcyjnymi czy innymi bezużytecznymi dywagacjami kaznodziej⁵.

Głoszący homilię winien mieć świadomość, że jest proklamatorom słowa Bożego i ma ukazać Chrystusa, jedynego Zbawiciela świata. On i Jego misja stanowią istotną treść homilijnego przepowiadania. Taka świadomość kaznodziej jest

⁴ Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, 16 X 1979, nr 5.

⁵ Por. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 30 IX 2010, nr 59.

możliwa tylko wtedy, gdy on sam pozostaje w zażyłości z tekstem natchnionym. Dlatego powinien on jako pierwszy odnieść do siebie słowo Boże, które głosi i przyjmując je jako słowo swojego Zbawiciela.

Prezbiter jako pasterz wiernych

Wewnętrzna zasadą i cnotą kierującą życiem duchowym prezbitera jest miłość pasterska. Jest ona darem Ducha Świętego, a równocześnie wezwaniem i zobowiązaniem prezbitera do troski o powierzoną mu wspólnotę eklezjalną. Odpowiedzialność za innych domaga się otwartości i działań bezinteresownych. Prezbiter przez dar z siebie dla Kościoła odtwarza postawę Chrystusa, który do końca umiłował ludzi. On umarł za grzeszników. Wcielony Syn Boży *wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić sobie lud wybrany na własność, gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków* (Tt 2,14).

Prezbiterzy jako kierownicy i pasterze ludu Bożego, otwarci na natchnienia Parakleta, są uzdolnieni do naśladowania miłości pasterskiej Dobrego Pasterza, Jezusa Chrystusa. Nie uciekają przed trudnościami, ale są gotowi je podjąć i rozwiązywać, aż do najwyższej ofiary (por. DP 13).

Sytuacja Kościoła w różnych czasach, także czasach współczesnych, potrzebuje prezbiterów, którzy potrafią w pełni przeżywać tajemnicę Chrystusa, i mocą misterium Jego paschy kształtować właściwy styl działalności duszpasterskiej⁶. Ich tożsamość kapłańska krzepnie i dynamizuje się w synowskiej relacji z Chrystusem. Dobrze jest, jeśli jest wspomagana przez formację stałą⁷.

Formatio permanens nie jest jakimś antidotum na problemy i zagrożenia ze strony współczesnego świata. Jest natomiast procesem wchodzenia w usposobienie Chrystusa.

On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstępów. On, gdy Mu zlorzecono, nie zlorzezczył, gdy cierpiał, nie groził, ale zdał się na Tego, który sądzi sprawiedliwie. On sam, w swoim ciełe poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości – [krwią] Jego ran zostaliście uzdrowieni. Błądziliście bowiem jak owce, ale teraz nawróciliście się do Pasterza i Stróża dusz waszych (1 P 2,22-25).

Stała formacja prezbitera jest kroczeniem drogą wiary, dojrzewaniem w powołaniu i rozwijaniem życia łaski. Jej celem jest zbliżenie prezbitera do granic aż w nim ukształtuje się Chrystus (por. Ga 4,19).

⁶ Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (PDV), 25 III 1992, nr 18.

⁷ Por. D. Zimoń, *Wprowadzenie do programu duszpasterskiego w roku 1994/95*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła*, t. 1: *Program duszpasterski na rok 1994/95*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1994, s. 9, 10; A. Marek, *Model życia kapłańskiego w świetle nauczania biskupów i kapłanów diecezji katowickiej w drugiej Rzeczpospolitej*, Katowice 2000, s. 15, 16.

Miłość pasterska objawia się w dzieleniu się z innymi darem Dobrej Nowiny o królestwie Bożym. A przejawia się w postawach służebno-wspólnotowych, partnerskiej współpracy z laikatem, poznawaniu ich problemów życiowych i poszukiwaniu u Chrystusa adekwatnych odpowiedzi (zob. KKK 171). Winna być „wyrazem nowego macierzyńskiego zatroskania Kościoła w obliczu osłabienia wiary i przyćmienia wrażliwości na wymogi moralnego życia chrześcijańskiego”⁸. Zjawiska te domagają się nie tyle nowych metod, czy nowego modelu głoszenia Ewangelii, ale codziennego świadectwa wiary wobec bliźnich. Kościół jest zobowiązany do badania „znaków czasu”, ale nade wszystko do interpretowania ich w świetle Ewangelii tak, aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację (por. KDK 4).

Wyrazem miłości pasterskiej prezbitera jest celibat. Ten dar jest ugruntowany i w pełni zrozumiały w blasku misterium Chrystusa i Jego posłannictwa. Celibat początkowo był zalecany. W Kościele łacińskim został nałożony przez prawo na wszystkich mających otrzymać święcenia. Celibat prezbitera jest darem udzielanym przez Boga tym, którzy pragną jako kapłani Nowego Przymierza naśladować dziewiczego Zbawiciela. Przez dar bezżeństwa uczestnicy sakramentalnego kapłaństwa mają szansę niepodzielnym sercem i wielkodusznie przyłgnąć do Chrystusa, jedyne i wiecznego Arcykapłana, i służyć odkupionym grzesznikom w Kościele (por. DP 16).

Celibat jako dar dla tych, którzy potrafią go zrozumieć, jest wymownym znakiem Bożych wartości, zwłaszcza możliwości zachowania powściągliwości, która przez wielu ludzi w dzisiejszym świecie jest uważana za niemożliwą. Prezbiter w realizacji daru celibatu musi umieć korzystać i użyć wszelkich pomocy nadprzyrodzonych i naturalnych, które są mu dostępne. Łaska wierności, ożywiana i umacniana przez środki ascetyczne, czyni celibatariusza przekonującym wzorem, także dla ludzi, którzy są jeszcze tak bardzo cielesni.

Wychowanie do celibatu, rozpoczęte w czasach formacji seminaryjnej, musi być kontynuowane. Wykształcona ewangelijna cnota szczerości (por. Mt 5,37) oraz zdolność do spontanicznego działania, a także poznanie samego siebie i trafne ocenianie swoich sił, są bardzo pomocne prezbiterowi w pracy nad sobą. Celibatariusz potrafi zdobywać cnoty, które odróżniają go od innych ludzi. Wśród nich są: umiejętność całkowitego poświęcenia siebie, jako niezbędny warunek, aby być autentycznym uczniem Chrystusa (por. Mt 16,24; J 22,25), oraz

pokora i posłuszeństwo, które są znakiem prawdy wewnętrznej i odpowiednio uporządkowanej wolności, również roztropność i sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, bez których nie może być prawdziwie wzniosłego, godnego swego miana życia religijnego, oraz wybitne poczucie obowiązku, wierność i prawość w wy-

⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, List okólny *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia*, 19 III 1999, s. 5.

pełnieniu zadań i odpowiednie zharmonizowanie życia czynnego i kontemplacji, wreszcie oderwanie duszy od spraw ziemskich i umiłowanie ubóstwa, z których wolność ewangeliczna czerpie siłę i dzielność i czystość zdobywana nieustającym wysiłkiem, pięknie harmonizująca z innymi cnotami naturalnymi i nadprzyrodzonymi, też pogoda i spokój ducha w obcowaniu z ludźmi, dla których (prezbiter) poświęca się Chrystusowi i Jego Królestwu⁹.

Prezbiter winien pamiętać, że czystość nie jest cnotą, którą zdobywa się raz na zawsze. Uzyskuje się ją wielkim trudem i codziennym wysiłkiem. Niezbędne jest gorliwe strzeżenia skarbu czystości przez odnawianie oddania się Bogu i przez wierną realizację tego postanowienia we wspólnocie Kościoła¹⁰. Pomocą jest praktykowanie szczerej pobożności, dzięki której prezbiter może żyć duchem i według Ducha postępować (por. Ga 5,25), a także wewnętrzna i zewnętrzna dyscyplina, która służy krzyżowaniu swego ciała z namiętnościami i pożądliwościami ze względu na Chrystusa (por. Ga 5,24).

Czystość kapłańską wzmacniają, zachowują i ochraniają owoce ducha, którymi są: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (zob. Ga 5,22-23), a nade wszystko życie sakramentalne (por. DP 8). Ważna jest także jedność duchowa prezbiterów, którzy wspierają się nawzajem modlitwami i realizują pogodną przyjaźnią oraz służą sobie wszechstronną pomocą. To wszystko służy pomnażaniu ich osobistej świętości¹¹.

Prezbiter jako liturg

Podczas święceń prezbiteratu biskup pyta kandydatów do święceń: „Czy na chwałę Boga i dla uświęcenia chrześcijańskiego ludu chcesz pobożnie i z wiarą sprawować misteria Chrystusa, a zwłaszcza eucharystyczną Ofiarę i sakrament pokuty, zgodnie z tradycją Kościoła”¹². Swoistym komentarzem do tych słów jest pouczenie soborowe, że prezbiterzy

jako szafarze świętych tajemnic, zwłaszcza w ofercie Mszy świętej, uobecniają w specjalny sposób osobę Chrystusa, który samego siebie złożył jako ofiarny dar na uświęcenie ludzi; dlatego też są oni zachęceni, aby naśladowali to, co sprawują, gdyż celebrując misterium śmierci Pańskiej, mają się starać przez umartwienie zadawać w swoich członkach śmierć własnym wadom i pożądliwościom. W misterium Ofiary eucharystycznej, w którym kapłani wypełniają swoje główne zadanie, dokonuje się nieustannie dzieło naszego odkupienia i dlatego usilnie się zaleca jej codzienną celebrację; nawet jeżeli wierni nie mogliby być przy tym obecni, jest ona czynnością Chrystusa i Kościoła. Tak więc, kiedy prezbiterzy łączą się z czynnością Chrystusa Kapłana, codziennie ofiarują Bogu siebie całych, a gdy karmią się Ciałem

⁹ Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis caelibatus*, 24 VI 1967, nr 71.

¹⁰ Por. tamże, nr 73.

¹¹ Por. tamże, nr 79.

¹² Pontyfikał rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów, Katowice 1999, s. 101.

Chrystusa, uczestniczą całym sercem w miłości Tego, który siebie daje wiernym jako pokarm. Podobnie w udzielaniu sakramentów łączą się z intencją i miłością Chrystusa; czynią to w szczególny sposób wówczas, gdy okazują całkowitą i stałą gotowość sprawowania posługi sakramentu pokuty, ilekroć wierni zasadnie o to proszą (DP 13).

Natomiast w celebracji oficjum liturgicznego prezbiterzy w imieniu całego rodzaju ludzkiego użyczają głosu Kościołowi trwającemu na modlitwie razem z Chrytusem, który *wciąż żyje, aby się wstawiać za nami* (Hbr 7,25).

Prezbiterzy jako przewodniczący celebracji liturgicznych winni mieć pełną świadomość, że działają „in persona Christi”. A to znaczy, że prezbiter działa

więcej niż „w imieniu” czy „w zastępstwie” Chrystusa. „In persona” to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony. [...] (Prezbiter) sprawując Najświętszą Ofiarę, działając „in persona Christi”, zostaje w sposób sakramentalny (a zarazem w sposób niewymowny) wciągnięty i wprowadzony w to najściślejsze „Sacrum”, w które zarazem wprowadza duchowo wszystkich uczestników eucharystycznego zgromadzenia¹³.

Liturgia jest działaniem Boga, a nie człowieka¹⁴. To działanie ma charakter soteryjny. Człowiek sam nie może się zbawić. Potrzebuje pomocy „z zewnątrz”. Powszechnego zbawienia dokonał Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, jedyny Zbawiciel świata¹⁵. On „przez swoją śmierć zniweczył śmierć naszą, i zmartwychwstając przywrócił nam życie”¹⁶. Jego misterium paschalne jako wydarzenie historyczne jest faktem jednorazowym w dziejach świata, natomiast w odkupieńczej skuteczności jest uniwersalne. Misterium paschy Wcielonego Logosu jest istotną treścią liturgii. Ono jest w liturgii celebrowane. A kiedy dokonuje się ta celebacja, uobecnia się sakramentalnie tajemnica ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Zbawiciela i „dziś” dokonuje się dzieło naszego zbawienia (zob. KKK 1067).

Wielką szansą do świadomego, czynnego i pełnego uczestnictwa w celebacjach liturgicznych jest trwająca odnowa liturgiczna. Ta szansa jest rzeczywista dzięki celebrowaniu misterium zbawienia w dyscyplinie wiary. Przewodniczący celebracji, zwłaszcza mszalnej, nie może uważać się za „właściciela”, który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością. Nie może więc nadawać mu kształtu osobistego i dowolnego. „Może to się czasem wydawać bardziej efektowne, może nawet bardziej odpowiadać

¹³ Jan Paweł II, List na Wielki Czwartek *Tajemnica i kult Eucharystii*, 24 II 1980, nr 8.

¹⁴ Por. A. Cañizares Llovera, *O „reformie reformy” w liturgii*, w: <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,4187,kard-caizares-o-reformie-reformy-w-liturgii.html> (dostęp: 24 IV 2011).

¹⁵ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Jesus*, 6 VIII 2000.

¹⁶ Pierwsza prefacja wielkanocna, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 37*.

subiektywnej pobożności, jednakże obiektywnie jest zawsze zdradą tej jedności, która się w tym Sakramencie jedności nade wszystko winna wyrażać¹⁷.

Różne są przejawy samowoli¹⁸. Jan Paweł II mówił nawet o dewiacjach, ponieważ stosowano w liturgii niedopuszczalne opuszczenia lub dodatki. Wprowadzano do świętych czynności wymyślone obrzędy wbrew ustalonym normom, także postawy lub śpiewy, które utrudniały uczestnikom liturgii wchodzenie w misterium Chrystusa. Te działania skutecznie Go zasłaniały. Bolesnym doświadczeniem Kościoła była samowola niektórych przewodniczących celebracji, którzy uznali się za uprawnionych do układania modlitw eucharystycznych, także zastępowania tekstów biblijnych tekstami świeckimi. Nadużywano w praktyce duszpasterskiej generalnego rozgrzeszenia. Zacierano także różnice między kapłaństwem służebnym, związanym ze święceniami, i kapłaństwem powszechnym wiernych, wynikającym z sakramentu chrztu świętego. Przez takie działania liturgia jest odzierana z sacrum na rzecz płytkiej familiarności zgromadzeń liturgicznych i zaspokojenia doraźnej potrzeby uczestników liturgii, często potrzeby natury czysto emocjonalnej¹⁹.

Kościół przypomina, że w liturgii nie wolno nikomu, choćby był kapłanem, niczego na własną rękę dodawać, ujmować ani zmieniać (por. KL 22 §3).

PODSTAWOWE ASPEKTY FORMACJI INTELEKTUALNEJ MŁODYCH PREZBITERÓW

Wszechstronne i głębokie rozumienie wiary

Formacja intelektualna jest jednym z narzędzi *formatio permanens*. „Kapłan – nauczyciel wiary powinien odznaczać się wszechstronnym i głębokim rozumieniem wiary, którą głosi”²⁰. Posługa kapłańska jest ukierunkowana na proklamację Bożego objawienia. Słowo Boże usłyszane i przyjęte rodzi wiarę (por. Rz 10,17). Ta zaś kształtuje umysł, serce i postawę życiową człowieka. Inaczej Ewangelia staje się ideologią.

Rozumienie wiary, które tak zdecydowanie podkreślają dokumenty Kościoła, nie utożsamia się z intelektualnym poznaniem Boga. Dotyczy przyjęcia Go do swego życia. On objawia się człowiekowi i mu się udziela. On daje światło do zrozumienia ostatecznego sensu ludzkiego istnienia. Wiara jest to „tak” człowieka, które pozwala, aby Boża logika kształtowała ludzkie myślenie. Jest to przyłgnięcie rozumu i woli do Bożej prawdy. Ta zaś nie pokrywa się z oczywistością naukową. Wiara religijna jest oparta na świadectwie Boga. Ona jest zgodna z rozumem

¹⁷ Jan Paweł II, List na Wielki Czwartek *Tajemnica i kult...*, nr 12.

¹⁸ Por. K. Matwiejuk, *Świętość liturgii zobowiązaniem do poprawnej celebracji*, „Liturgia Sacra” 17,2 (2011), s. 257–271.

¹⁹ Zob. Jan Paweł II, List *Vicesimus quintus annus*, 4 XII 1988, nr 13.

²⁰ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 107.

człowieka i wewnętrznie logiczna, ale swą wartość otrzymuje z nadprzyrodzonego działania Ducha Świętego. Wiara jest „sprawnością” do przyjęcia Boga, wlaną razem z łaską chrztu. Jest aktem osobistym i osobowym człowieka.

Dla chrześcijanina, zwłaszcza prezbitera, wiara w Boga jest nieodłączna od wiary w „Jego umiłowanego Syna”, którego posłał na świat. Ojciec niebieski polecił ludziom, aby Go słuchali. Jezus domagał się od swoich uczniów: *Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie!* (J 14,1). On jest samym Bogiem. Będąc Synem Bożym, stał się człowiekiem. On najpełniej objawił Trójjedynego Boga. Święty Jan tak to wytłumaczył: *Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył* (J 1,18). On *widział Ojca* (J 6,46). On zna Ojca i może Go objawić.

Nie można jednak wierzyć w Jezusa Chrystusa, nie mając udziału w Jego Duchu. To Duch Święty objawia ludziom, kim jest Jezus. Święty Paweł poucza, że nikt *nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego*: „*Panem jest Jezus*” (1 Kor 12,3). *Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego [...] i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży* (1 Kor 2,10-11). Wierzymy w Ducha Świętego, ponieważ jest Bogiem. Chrześcijanin wierzy w Trójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tę prawdę wyjaśnia Kościół na podstawie Bożego objawienia. Trójca jest jednością. Nie wyznajemy trzech bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach. „Osoby Boskie nie dzielą między siebie jedynej Boskości, ale każda z nich jest całym Bogiem: »Ojciec jest tym samym, co Syn, Syn tym samym, co Ojciec, Duch Święty tym samym, co Ojciec i Syn, to znaczy jednym Bogiem co do natury«” (KKK 253).

Osoby Boskie różnią się między sobą. „Bóg jest jedyny, ale nie jakby samotny”. Ojciec, Syn, Duch Święty nie są tylko imionami oznaczającymi sposoby istnienia Boskiego Bytu. Te Osoby rzeczywiście różnią się między sobą. Ojciec nie jest tym samym, kim jest Syn, Syn tym samym, kim Ojciec, ani Duch Święty tym samym, kim Ojciec czy Syn. Różnią się między sobą relacjami pochodzenia. Ojciec jest Tym, który rodzi; Syn Tym, który jest rodzony; Duch Święty Tym, który pochodzi (zob. KKK 254).

Wiara chrześcijańska jest skoncentrowana na Chrystusie. Chrześcijanin wyznaje, że Jezus jest Panem i że Bóg wskrzesił Go z martwych (zob. Rz 10,9). W Chrystusie spełniły się wszystkie obietnice Starego Testamentu. On stał się ostatecznym „tak” dla Bożych obietnic. Jest również fundamentem „Amen”, które chrześcijanin wypowiada Bogu (zob. 2 Kor 1,20).

W życiu wcielonego Syna Bożego dokonała się ostateczna zbawcza interwencja Boga w historię ludzkości. Życie Słowa Bożego, które stało się ciałem i zamieszkało pośród ludzi, było najwyższym przejawem i gwarancją miłości Boga do wszystkich ludzi. Wiara chrześcijańska jest wiarą w tę Miłość, która ma moc przemieniania człowieka i świata i nadania ludzkiej historii najgłębszego sensu.

Chrześcijanin wierzy Jezusowi oraz wierzy w Jezusa. Wierzy Jezusowi, gdy przyjmuje Jego słowo, Jego świadectwo, ponieważ On jest prawdomówny (por.

J 6,30). Natomiast wierzy w Jezusa, gdy przyjmuje Go osobiście do swojego życia oraz kroczy drogą Jego paschy w swojej codzienności (zob. J 2,11; 6,47). Aby umożliwić ludziom poznanie Chrystusa, przyjęcie Go i Jego naśladowanie,

Syn Boży przyjął nasze ciało, i dzięki temu patrzył na Ojca także w sposób ludzki, będąc w drodze i żyjąc w czasie. Wiara chrześcijańska jest wiarą we Wcielenie Słowa oraz w Jego zmartwychwstanie w ciebie; jest wiarą w Boga, który zbliżył się do nas tak bardzo, że wszedł w nasze dzieje. Wiara w Syna Bożego, który stał się człowiekiem w Jezusie z Nazaretu, nie oddala nas od rzeczywistości, ale pozwala nam pojąć jej najgłębsze znaczenie, odkryć, jak bardzo Bóg kocha ten świat i wciąż kieruje go ku sobie; powoduje to, że chrześcijanin angażuje się coraz bardziej i mocniej przeżywa swoją wędrówkę na ziemi²¹.

Wierze zagraża nade wszystko bałwochwalstwo. Człowiek jest niecierpliwy. Nie chce ufnie czekać na czas łaski, ale natychmiast tworzy bożki. Są nimi m.in.: przyjemność, sława, władza, alkohol, pieniądz, narkotyki, seks. Z bojaźliwym posłuszeństwem zawiera swój los horoskopom i wróżbom. Bożek natychmiast zaspokaja oczekiwania niecierpliwego człowieka, niczego od niego nie wymagając. Schlebia jego słabościom. Bałwochwalstwo sprawia, że człowiek gubi się w odkrywaniu coraz to nowych swoich pragnień, których nie może skutecznie zaspokoić. Dlatego rozprasza się na tysiące chwil swojej historii, tracąc zasadnicze ukierunkowanie, które spaja jego życie i nadaje mu sens. Błądzi bez celu przechodząc od jednego bożka do drugiego i przeżywa kolejne rozczarowania życiowe²².

Wiara nie jest błędzeniem bez celu. Jest związana z nawróceniem. Prowadząc człowieka do Boga żywego i osobistego spotkania z Nim, przewycięża skutecznie bałwochwalstwo.

Wierzyć, znaczy powierzyć się miłosiernej miłości, która zawsze przyjmuje i przebacza, wspiera i ukierunkowuje egzystencję, okazuje się potężna w swej zdolności prostowania wypaczeń naszej historii. Wiara polega na gotowości otwarcia się na wciąż nową przemianę dokonywaną przez Boże wezwanie. Zwracając się nieustannie do Pana, człowiek znajduje stałą drogę, co uwalnia go od chaotycznych ruchów, do jakich zmuszają go bożki²³.

Wiara w Jezusa Chrystusa i w Tego, który Go posłał do ludzi jako Emmanuela, jest konieczna do zbawienia. *Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu* (Hbr 11,6) i dojść do udziału w Jego synostwie. Bez niej nikt nie może być usprawiedliwiony ani nie otrzyma życia wiecznego. Wierzący ma *wytrwać w niej do końca* (Mt 10,22; 24,13). Wiara jest darem danym człowiekowi przez Boga. Rodzi się ona ze słuchania słowa Bożego i prowadzi do chrztu. W tym sakramencie człowiek otrzymuje nadprzyrodzone uzdolnienie, zwane cnotą wiary, do łatwiejszego za-

²¹ Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29 VI 2013, nr 18.

²² Por. tamże, nr 12.

²³ Tamże, nr 13.

wierzenia siebie Bogu. Chrystus tak uczył: *Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16,16). Zarówno wiara, jak i łaska chrztu, mogą się umniejszać. Można je nawet utracić. Aby w wierze żyć, wzrastać i wytrwać aż do końca, trzeba karmić ją słowem Bożym i prosić Pana, aby jej przynależała.

Wiara pozwala już na ziemi doznawać radości i światła wizji uszczęśliwiającej, będącej celem ziemskiej wędrówki ludzi. W niebie zobaczą oni Boga *twarzą w twarz* (1 Kor 13,12). Poznają Go *takim, jakim jest* (1 J 3,2). Wiara jest więc początkiem życia wiecznego. Jest jednak doświadczeniem trudnym. Nierzadko jest przeżywana w ciemności i wystawiana na próbę. Zwłaszcza, że świat, w którym żyjemy, bardzo często wydaje się daleki od tego, o czym zapewnia wiara. Doświadczenie zła, cierpienia, niesprawiedliwości i śmierci wydaje się zaprzeczać Ewangelii. Takie sytuacje mogą zachwiać wiarą. Wiara jest ryzykiem, ale ryzykiem błogosławionym.

Apostoł Narodów uczy, że łaską jesteśmy zbawieni przez wiarę. A to jest darem Boga (zob. Ef 2,8). Człowiek, przyjmując dar wiary, zostaje przemieniony w nowe stworzenie. Otrzymuje nowe istnienie, istnienie synowskie. Staje się synem w Synu. Centrum doświadczenia chrześcijańskiego staje się słowo „Abba – Ojciec”. Ono było najbardziej charakterystycznym słowem doświadczenia Jezusa z Nazaretu (zob. Rz 8,15). Życie synowskie jest realizacją daru wiary, otrzymanego od Boga. Ten dar jest podstawą usprawiedliwienia grzeszników. Człowiek bowiem nie może usprawiedliwić samego siebie przed Bogiem. Dlaczego? Ponieważ

...nawet jeśli zachowuje przykazania, nawet jeśli pełni dobre uczynki, stawia w centrum siebie i nie uznaje, że źródłem dobroci jest Bóg. Kto tak postępuje, kto chce być źródłem własnej sprawiedliwości, widzi, że szybko ona się wyczerpuje, oraz odkrywa, że nie może nawet dochować wierności prawu. Zamyka się w sobie, izolując się od innych, a przede wszystkim od Pana, dlatego jego życie staje się daremne, jego uczynki jałowe, jest niczym drzewo z dala od wody²⁴.

Zbawienie przez wiarę polega na uznaniu prymatu Bożego daru. W centrum logiki wiary jest Chrystus. Wiara w Niego zbawia człowieka, ponieważ wcielony Syn Boży otwiera go na uprzedzającą go Miłość. „Wiara wie, że Bóg stał się nam bardzo bliski, że Chrystus został nam dany jako wielki dar, przemieniający nas wewnątrz, który mieszka w nas i tym samym obdarza nas światłem oświecającym początek i koniec życia, całą drogę człowieka”²⁵.

Człowiek wierzący przemieniony przez Chrystusa zyskuje nowy wymiar swojej egzystencji. Święty Paweł tę świadomość wyraził tak: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20) oraz *Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach* (Ef 3, 17).

²⁴ Tamże, nr 19.

²⁵ Tamże, nr 20.

W wierze „ja” wierzącego poszerza się, by zamieszkał w nim ktoś Inny, by żył w kimś Innym, i w ten sposób jego życie poszerza się w Miłości. Tutaj ma miejsce działanie właściwe Duchowi Świętemu. Chrześcijanin może mieć oczy Jezusa, Jego uczucia, Jego synowską gotowość, ponieważ dany mu jest udział w Jego Miłości, którą jest Duch. I w tej Miłości zyskuje się w pewien sposób spojrzenie właściwe Jezusowi. Bez tego upodobnienia w Miłości, bez obecności Ducha, który rozlewa ją w naszych sercach, jest rzeczą niemożliwą wyznawać Jezusa jako Pana²⁶.

Wiara jako osobiste przyłgnięcie do Boga jest doświadczaniem Jego bezinteresownej i „żarliwej” miłości. Jest jednocześnie szkołą bezinteresownej miłości ludzi wobec bliźnich. Chrześcijanin to osoba zdobyta przez miłość Chrystusa. Dlatego wierzący, przynaglany przez tę miłość, jest otwarty na świadczenie miłości bliźnim na Jego wzór. Wszak Chrystus przebaczał, służył umywając nogi apostołom, wreszcie ofiarowywał siebie na krzyżu, aby ludzkość doświadczyła zbawczej miłości Boga.

Człowiek wierzący, współpracując z łaską wiary, upodabnia się do Chrystusa. Staje się uczestnikiem Jego ofiarnej miłości. A to oznacza, że Chrystus żyje w nim. Dokonuje On w człowieku swego dzieła, tzn. uświęca go. Ukazuje też sens wydarzeń, które po ludzku nie mają sensu, jak: cierpienie, choroba czy śmierć.

Wiara skłania do przyjęcia przykazań Bożych. Człowiek wierzący „owocuje” czynami dobroci i dziełami miłosierdzia. Wiara jest umacniana przez uważne słuchanie słowa Bożego, życie sakramentalne, także przez modlitwę oraz czyny miłości, nade wszystko miłości nieprzyjaciół.

Kształtowanie „kultu prawdy”

Formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa i wyświęconych szafarzy boskich tajemnic „powinna pomóc w szukaniu prawdy i w kształtowaniu w sobie »kultu prawdy«, pewnego rodzaju uwielbienia i miłości prawdy” (PDV 54).

Prezbiter jako głosiciel wiary w Boga żywego ma świadomość, że wiara jest rozumna. „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczepił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”²⁷.

Proces poszukiwania prawdy przez prezbitera kieruje go ku tajemnicy paschalnej Chrystusa, który jest ostateczną prawdą o życiu człowieka. Jezus Chrystus jako „droga i prawda, i życie” (por. J 14,6) proponuje człowiekowi wszystkich czasów nie tylko prawdę, ale zachęca, aby się nią dzielić z innymi na zasadzie „diakonii prawdy”²⁸. Ona jest realizowana przez prezbitera ze świadomością, że obecne poznanie prawdy jest częściowe. *Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno;*

²⁶ Tamże, nr 21.

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (FR), 14 IX 1998.

²⁸ Por. tamże, nr 2.

wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany (1 Kor 13,12).

Prezbiterzy przez formację seminaryjną otrzymali umiejętność krytycznego oceniania różnych systemów filozoficznych i znajdowania w nich ziaren prawdy, które są zasiane przez Ducha prawdy. Człowiek dzięki rozumowi osiąga prawdę w różnych dziedzinach. Jej pełnią jest Bóg.

Prezbiter, realizując „kult prawdy”, sięga do Bożego Objawienia, którego pełnią jest Wcielony Logos. We wcielonym Synu Bożym uwidoczniła się zasadnicza sprzeczność między „mądrością tego świata” a mądrością Bożą. Głębia objawionej mądrości rozrywa ciasny krąg schematów myślowych człowieka. Ukazuje najgłębszy sens w tym, co dla człowieka jest niezrozumiałe, wprost niedorzeczne.

Tylko człowiek wierzący potrafi właściwie zrozumieć sens ukrzyżowania wcielonego Syna Bożego. Jest to wydarzenie historyczne, o które rozbijają się wszelkie ludzkie spekulacje. Śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu należy do zbawczego planu Ojca. Wykracza więc poza ludzką logikę. Prezbiter o tym dobrze wie, że *Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców [...]; i to, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest, wyróżnił Bóg, by to, co jest, unicestwić* (1 Kor 1,27-28).

Ludzka mądrość nie chce uznać, że jej własna słabość stanowi warunek jej mocy. Tymczasem człowiek wierzący nie waha się powiedzieć za św. Pawłem, *ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny* (2 Kor 12,10). Człowiek, zdany na swój rozum, nie potrafi pojąć, w jaki sposób śmierć może być źródłem życia i miłości. Człowiek wierzący wie, że Bóg wybrał właśnie to, co rozum uznaje za „szaleństwo” i „zgorzenie”, aby objawić tajemnicę swojego planu zbawienia. Mądrość krzyża przekracza wszelkie granice kulturowe i każe otworzyć się na powszechność zawartej w niej prawdy. Jeśli rozum człowieka otworzy się na „szaleństwo” krzyża posiadzie prawdę. Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego jest nieskończonym oceanem prawdy²⁹. Prezbiterzy winni kontynuować formację intelektualną, w myśl zasady św. Anzelma, że „*Fides quaerens intellectum*”. Oni mają być wiarygodnymi świadkami Jezusa Chrystusa. A to świadectwo muszą składać codziennie, często w klimacie „szumu” światopoglądowego. Spotykają się bowiem z poglądami, że filozofia i teologia nie stykają się ze sobą, dlatego nie ma żadnego racjonalnego powodu, dla którego warto byłoby podejmować intelektualną analizę problematyki religijnej. Te dwie dziedziny, tak się głosi, są tak różne, że nawet z sobą nie walczą, po prostu dla siebie nie istnieją. Inni głoszą wewnętrzną sprzeczność między rozumem i wiarą, w myśl powiedzenia J. P. Sartre’a, który twierdził, że jeżeli „Bóg istnieje, to człowiek jest nicością”³⁰. Młodzież katechizowana niejednokrotnie kwestionuje prawdy wiary, jako „niezgodne” z ich rozumem.

²⁹ Por. tamże, nr 23.

³⁰ Zob. W. Mering, *Fascynacje filozofa encykliką „Fides et ratio”*, w: <http://mateusz.pl/czytelnia/wm-fffides.htm> (dostęp: 20 II 2014).

Potrzebna jest permanentna formacja rozumu. Dzięki stałej formacji intelektualnej „prezbiter uczestniczy w świetle Bożej myśli» i stara się zdobyć mądrość, która z kolei uzdalnia go i prowadzi do poznania i przyłgnięcia do Boga” (PDV 51). Jest ona koniecznym narzędziem dla tego, kto głosi słowo Boże oraz przewodniczy wspólnocie chrześcijańskiej³¹. Prezbiterzy powinni więc zdobyć poprawną i głęboką formację filozoficzno-teologiczną, która pozwoli im zdawać sprawę ze swojej wiary i nadziei oraz głosić ją w sposób konstruktywny, w postawie gotowości do dialogu oraz wzajemnego zrozumienia (por. FR 62)³². Takiej formacji domaga się realizacja programu nowej ewangelizacji. Ta zaś jest adresowana nade wszystko do ochrzczonych, którzy zobojętnieli religijnie, lekceważą wartości chrześcijańskie, czy selektywnie wybierają treści Bożego objawienia³³.

Dzisiejsze społeczeństwa są zachwycone wieloma osiągnięciami naukowymi i technicznymi. Jednocześnie prezentują postawę krytycznej niezależności w stosunku do jakiegokolwiek autorytetu lub doktryny, zarówno świeckiej, jak i religijnej. Dlatego chrześcijańskie orędzie o zbawieniu, które zawsze pozostaje tajemnicą, powinno być dogłębnie wyjaśniane oraz proponowane z miłością i przekonywającą siłą, jaką odznaczała się w pierwsza ewangelizacja.

Teologiczna formacja intelektualna prezbiterów powinna być ukierunkowana na pogłębienie znajomości źródeł teologii³⁴. Teologia jest refleksją nad treścią wiary zrodzonej z przyjęcia słowa Bożego. Formacja ta ma pomóc prezbiterowi przeżywać swą wiarę, przy zaangażowaniu w to swojego rozumu. Żywa wiara rodzi żywą teologię. Nie chodzi w niej bowiem o poznanie teoretyczne zagadnień teologicznych, ale przede wszystkim o spotkanie prezbiterów z Bogiem, oraz o ożywianie życia Jego światłem. Formacja teologiczna ma służyć wierze, nadziei i miłości i pobudzać do głoszenia Chrystusa, pozostając w głębokim zjednoczeniu z Nim³⁵. Może to dokonać się przez studium, a nade wszystko przez „bycie” z Chrystusem. Formacja teologiczna prowadzi także do pogłębienia świadomości

³¹ Zob. Jan Paweł II, *Bądźcie apostołami i świadkami*, „L'Osservatore Romano” 7, 11–12 (1986), s. 26.

³² Zob. R. Knox, *Semper agens, semper quietus*, Wien 1961, s. 101.

³³ Por. Jan Paweł II, *Czym jest formacja kapłańska?*, „L'Osservatore Romano” 11, 7–8 (1990), s. 1; R. Sobański, *Europa katedr i uniwersytetów*. Wykład wygłoszony podczas peregrynacji ikony „Sedes Sapientiae” w Archidiecezji Katowickiej (15 III 2005), w: *Spotkanie z nauczaniem Jana Pawła II w Akademii Ekonomicznej*, red. G. Polok, Katowice 2005, s. 35, 36; Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła w skrócie*, Wrocław 1992, s. 12, 13.

³⁴ Już w seminarium alumni powinni być przygotowywani do posługi słowa Bożego, by docierało ono do wszystkich ludzi, i aby było zrozumiałe dla wszystkich. Zob. Jan Paweł II, *Spotkanie z alumnami, kapłanami i siostrami zakonnymi w Szczecinie*, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979, 1983, 1987*, Warszawa 1989, s. 619.

³⁵ Por. tenże, *Nauczajcie z głęboką wiarą i umacniajcie nadzieję*, „L'Osservatore Romano” 13, 12 (1992), s. 10–12; A. Nossol, *Wpływ wykształcenia teologicznego na formację kapłańską*, „Ateneum Kapłańskie” 72, 95 (1980), s. 340–353.

eklezyjalnej i wychowania do odpowiedzialności za Kościół, którego członkiem jest każdy prezbiter. Warunkuje ona pozytywnie posługę duszpasterską³⁶.

W ramach intelektualnej formacji prezbiterów ważnym elementem jest studium filozofii. Krytyczne i samodzielne myślenie pomaga lepiej zrozumieć prawdy teologiczne³⁷. Zdrowa filozofia prowadzi do głębszego zrozumienia i interpretacji osoby, jej wolności i jej relacji ze światem i Bogiem³⁸. Dopomaga też w zrozumieniu konstytutywnej więzi między duchem ludzkim i prawdą, która najpełniej objawia się w Jezusie Chrystusie. Świat myśli współczesnej jest mocno zdominowany przez subiektywizm, który został podniesiony do rangi kryterium i miary prawdy, podczas gdy filozofia jest rękojmą „pewności prawdy”, która jest podstawą oddania się Chrystusowi i Jego Kościołowi (por. PDV 52).

W formacji intelektualnej prezbiterów należy też uwzględniać najważniejsze tematy o charakterze humanistycznym. One bowiem także wiążą się z teologią i prezbiterom ułatwiają wykonywanie posługi duszpasterskiej³⁹. Wkład nauk humanistycznych dla odczytywania i analizowania kompleksowych i często naglących problemów współczesnych społeczeństw jest niezastąpiony. Polega zaś na odkrywaniu, a następnie na stawianiu różnorodnych znaków zapytania, co do aktualnych kwestii moralnych i ludzkich. Są to pytania, na które same nauki humanistyczne nie są w stanie dać pełnej odpowiedzi. Dlatego w teologii oraz w refleksji moralnej, wspomaganym przez wspomniane nauki humanistyczne, mogą prezbiterzy poszukiwać integralnej odpowiedzi na tajemnicę człowieka w jego życiu osobistym i społecznym (por. KDK 23).

Pożyteczna jest także intelektualna refleksja młodych prezbiterów nad historią i literaturą ojczystą i światową, szczególnie jej nurtem religijnym i etycznym. W stałej formacji jest miejsce, aby wskazywać na chrześcijańskie korzenie kultury ojczystej i jej związki z kulturą światową⁴⁰. Konieczna jest także znajomość środków społecznego przekazu, ponieważ dobre ich używanie stanowi opatrnościowe narzędzie ewangelizacji. W formacji intelektualnej prezbiterów należy uwzględnić problematykę ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary. Rzetelna wiedza pomoże młodym prezbiterom owocniej głosić chrześcijańską wizję Boga, człowieka i świata, wraz z implikacjami natury intelektualnej, społecznej i etycznej⁴¹.

³⁶ Por. H. Muszyński, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła...*, s. 158; zob. A. Nossol, *Teologia w życiu i przepowiadaniu kapłańskim*, „Ateneum Kapłańskie” 75,100 (1983), s. 215–228.

³⁷ Por. *Filozofia i teologia*, w: H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – Objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 103, 104.

³⁸ Por. P. Giamietro de Paoli, *Spiritualita` del presbitero*, Verona 1993, s. 60, 61.

³⁹ Zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów *Tota Ecclesia*, 31 I 1994, s. 77.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Spotkanie z alumnami, kapłanami i siostrami zakonnymi...*, s. 619.

⁴¹ Por. tamże, s. 620.

ZAKOŃCZENIE

Prezbiter, zwłaszcza wchodzący w pracę duszpasterską, jest zaproszony przez Chrystusa do budowania Jego królestwa w sercach ludzkich i w ludzkich społecznościach. Seminaryjna formacja ludzka, duchowa, intelektualna i pastoralna stanowi dobry początek. Jednak wewnętrzny dynamizm charyzmatu kapłańskiego, jak też wyzwania współczesności domagają się formacji permanentnej.

Zsekularyzowany świat jest terenem pod ewangelijny zasiew. Szczególnym wyzwaniem jest indyferentyzm i ignorancja religijna osób ochrzczonych. Całe ich grupy utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. Oni wymagają szczególnej troski Kościoła⁴². Młodzi prezbiterzy, dzięki swej żywotności i gorliwości, jako z ludzi wzięci, mają apostołować na rzecz spraw odnoszących się do Boga (por. Hbr 5,1). Ich stała formacja, w tym także intelektualna, stanowi realną pomoc do owocnego głoszenia orędzia zbawienia wszystkich ludzi. Proklamowane słowo Boże prowadzi do wiary. Ta zaś prowadzi do sakramentów, które są skutecznymi znakami łaski. Stanowią swoistą „lokalizację” zbawczej obecności Chrystusa.

CARE OF PERMANENT INTELLECTUAL FORMATION OF YOUNG PRESBYTERS IN THE CONTEXT OF THE NEW EVANGELIZATION

Summary

Evangelization is a challenge for the whole Church. In this work priests participate in a special way. Bishops and presbyters by the sacrament of Holy Orders are capable and obliged to preach crucifixion and resurrection of Jesus Christ. He possesses words of life which are answers to our existential questions. Young presbyters taking responsibility for church communities have to continue their formation through permanent formation. It should deepen theological and philosophical knowledge. Thanks to that young priests are able to transfer God teaching to contemporary men.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, filozofia, formacja, prezbiter, rozum, teologia, wiara

Keywords: evangelization, faith, formation, mind, philosophy, presbyter, theology

⁴² Zob. C. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei*, Ząbki 2010, s. 337–381.

Ks. Jan Kochel

Uniwersytet Opolski
Wydział Teologiczny

HAGIOGRAFICZNY KLUCZ NOWEJ EWANGELIZACJI

Święci torują drogę dla skutecznej realizacji programu nowej ewangelizacji, czego potwierdzenia szukać można w wystąpieniach Benedykta XVI i Franciszka, którzy proponują nowe hagiograficzne podejście zarówno w interpretacji Pisma Świętego, jak i rozumieniu misji ewangelizacyjnej Kościoła. Pierwszy z nich w adhortacji apostołskiej *O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*¹ oraz homilii wygłoszonej na Placu św. Piotra, otwierającej obrady Synodu Biskupów nt. *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*², wskazywał na świętych jako protagonistów nowej ewangelizacji. Potwierdza tę sugestię papież Franciszek w najnowszej adhortacji *Radość Ewangelii*³, gdy przywołuje konkretnych świętych jako wzorce troski o „najbardziej kruchych mieszkańców ziemi” (EG 209–216) czy „świętych ewangelizatorów z Duchem”, podając zarazem motywy pomagające naśladować ich obecnie (por. EG 259–288)⁴. Wzory osobowe świętych zawsze odgrywały istotną rolę w historii Kościoła, w pedagogice, katechetyce i teologii

¹ Por. Benedykt XVI, Adhortacji apostołska *Verbum Domini* (VD), 30 IX 2010, nr 48 n.

² Por. tenże, *Homilia podczas XIII Synodu Biskupów nt. Nowej Ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, Rzym 7 października 2011 r., w: <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/homilia-benedykta-xvi-podczas-xiii-synodu-biskupow-nt-nowej-ewangelizacji-dla-przekazu-wiary-chrzescijanskiej/>, <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/homilia-benedykta-xvi-podczas-xiii-synodu-biskupow-nt-nowej-ewangelizacji-dla-przekazu-wiary-chrzescijanskiej/> (dostęp: 9 XII 2013 r.).

³ *Evangelii gaudium* (EG), 24 XI 2013.

⁴ Papież wzywa: „My, wszyscy chrześcijanie, niepozorni i mali, lecz mocni w miłości – jak św. Franciszek z Asyżu – jesteśmy powołani do zatroszczenia się o kruchość ludu i świata, w którym żyjemy” (nr 216) oraz „uczmy się od świętych, którzy nas poprzedzili i stawiali czoło trudnościom występującym w ich epokach” (nr 263).

pastoralnej. Święci i błogosławieni to autorytety, które warto naśladować i uczyć się od nich. „Wzór osobowy – przekonuje J. Ryłko – nie zakłada [jednak] stanu absolutnej doskonałości, nie może być tylko teoretycznym zbiorem idealnych cech, szczegółowych norm czy zasad postępowania człowieka, lecz zawiera w sobie przede wszystkim wymiar »bycia osobą« i ukazuje go wśród różnych sytuacji i uwarunkowań”⁵. Zaliczamy do nich uwarunkowania historyczne, społeczne i teologiczne. Celem niniejszego opracowania będzie próba odnalezienia hagiograficznego klucza programu nowej ewangelizacji. Pomoże w tym analiza pojęcia „komunia świętych”, wskazanie na nowe podejście (hagiograficzne) w interpretacji Pisma Świętego oraz zwrócenie uwagi na świętych jako ikony nowej ewangelizacji.

KOMUNIA ŚWIĘTYCH

W ostatnim czasie zaskoczenie wzbudzają decyzje nie tyle o beatyfikacji czy kanonizacji osób, które żyły w sposób heroiczny przed wiekami, ile o wyniesieniu na ołtarze tych, którzy żyli święcie pośród nas. Wśród nich coraz częściej pojawiają się osoby świeckie, małżonkowie, młodzież i dzieci⁶. Na oficjalną decyzję Kościoła oczekują: pierwszy polityk (Robert Schuman), były premier (Aldo Moro) czy więzień skazany na śmierć (Jacques Fesch). Święci są naszymi przyjaciółmi na każdy dzień i w różnych sytuacjach życiowych, są też realnym wsparciem w trudnościach i problemach⁷. Są wśród nich również święci związani z miejscami bliskimi naszemu sercu, np. z ziemią śląską⁸. Nierzadko żyją jeszcze członkowie ich rodzin czy bezpośredni świadkowie ich heroicznych postaw i decyzji. Czasem zachowała się nawet dokumentacja multimedialna, zapis telewizyjny czy internetowy. Jest to wymowny znak czasu, który przypomina, że każdy powołany jest

⁵ J. Ryłko, *Chrześcijański wzór osobowy w moralnym wychowaniu młodzieży*, w: *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralny*, red. J. Nagórny Lublin 1996, s. 387.

⁶ Por. Z. Podlejski, *Bez aureoli. Postacie niezwykle, godne podziwu i naśladowania*, t. 1–3, Kraków 2007/2013; T.J. Craughwell, *Święci nie-święci. O nicponiach, rzeźmieszkach, oszustach i wyznawcach szatana, którzy jednak zostali świętymi*, Kraków 2007; Z. Nosowski, *Parami do nieba. Małżeńska droga do świętości*, Warszawa 2010, R. Przyłucka, *Święci świeccy świętego Papieża*, Kraków 2011; A. Zapotoczny, *Bliscy święci. Wywiady z rodzinami świętych*, Kraków 2012, A. Goodier, *Historie świętych grzeszników*, Kraków 2012.

⁷ Ks. Joseph M. Esper prezentuje portrety ponad 350 świętych, by przez pryzmat ich życia pomóc rozwiązywać współczesnym ludziom codzienne problemy, począwszy od kłopotów materialnych, finansowych i zdrowotnych poprzez sprawy psychologiczne, wychowawcze i rodzinne, aż po problemy duchowe. Punktem wyjścia jest tekst biblijny oraz życie świętych zmagających się z wybranymi trudnościami oraz pogłębiona refleksja nad ich nauczaniem („Do dalszej refleksji”), konkretne propozycje i rady („Tego możesz spróbować”), dodatkowa lektura biblijna i teologiczna oraz modlitwa końcowa. Por. *Święci na każdy problem. Od gniewu, znudzenia, depresji i problemów rodzinnych po obżarstwo, plotkowanie, chciwość i problemy finansowe*, tłum. polskie J. Partyka, Kraków 2012.

⁸ Por. J. Kochel, *Świadkowie prawdy z tej ziemi. Śląscy święci i błogosławieni w rytmie lectio divina*, Katowice 2012; tenże, *Śląscy święci i błogosławieni w świetle słowa Bożego*, w: *Kościół na Śląsku. Z dziejów kultury i życia religijnego. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. biskupowi J. Kopcowi*, red. F. Wolnik, Opole 2012, s. 47–66.

do świętości, a Kościół jest „komunią świętych” (KKK 946–962). „Do wspólnoty świętych (komunii świętych) należą wszyscy ludzie, którzy swoją nadzieję pokładają w Chrystusie i przez chrzest przynależą do Niego, bez względu na to, czy już umarli, czy jeszcze żyją. Ponieważ jesteśmy w Chrystusie jednym ciałem, żyjemy w jednej wspólnocie obejmującej niebo i ziemię” (*Youcat* 146). Doświadczamy jedności podczas Eucharystii, kiedy Chrystus w dłoniach kapłana nawiedza swój lud. W tym jednym momencie na ołtarzu spotyka się Kościół chwalebny i Kościół pielgrzymujący w jednym Ciele i Krwi Jezusa Chrystusa⁹. *Sancta sanctis!* – „to, co święte, dla tych, którzy są święci” – taką aklamację wypowiada celebrans w większości liturgii wschodnich przed udzielaniem Komunii. Wierni i wolni od grzechu członkowie Kościoła są karmieni Ciałem i Krwią Chrystusa, by wzrastać w tej niezwykłej komunii i przekazywać ją światu. Chodzi nie tyle o relacje między wiernymi (świętymi), co o wspólne partycypowanie w rzeczach świętych. W Dziejach Apostolskich czytamy, że uczniowie *trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach* (2,42). A zatem uczniowie obcowali w rzeczach świętych, takich jak ustanowiona przez Jezusa Eucharystia, czyli *łamanie chleba* (Dz 2,46; 20,7; 1 Kor 10,16). Również dziś wierzący w Chrystusa przeżywają obcowanie, komunie w rzeczach świętych: objawionych prawdach, sakramentach, charyzmatkach, dziełach miłosierdzia.

Nowy Testament posługuje się terminami z rodziny gr. *hieros* – „święty, świętość” – dla określenia, np. ofiar składanych bożkom (por. 1 Kor 10,28), rzadko w odniesieniu do Pisma (por. 2 Tm 3,15) czy posługi Ewangelii (por. Rz 15,16; 1 Kor 9,13) lub osób, które wybrały dobrowolnie życie „godne świętych” (por. Tt 2,3; 1 P 3,1-5).

Udział w świętych tajemnicach wiąże się z odkryciem drogi do świętości w Jezusie Chrystusie, w którym poprzez wiarę wszyscy stają się świętymi (gr. *hagios*; por. Ga 3,25-28). Droga zbliżenia do Niego wiedzie poprzez pobożną lekturę Biblii (*lectio divina*), pogłębioną refleksję teologiczną oraz przekonanie, że historia Kościoła jest historią Chrystusa, jej kontynuacją, rozwijaniem i rozprzestrzenianiem się. Zbliżenie do sacrum przez Pismo Święte wydaje się najwłaściwsze. Lektura i medytacja nad słowem Bożym prowadzi wprost do Jezusa. Pójście tą drogą wymaga jednak spełnienia pewnych warunków, np. zaakceptowania faktu, że Biblia nas osądza, koryguje (por. J 12,48; 1 Kor 4,5; Hbr 4,12); że nieodzowna

⁹ Autorzy katechizmu dla młodych przekonują: „Kościół jest wspólnotą większą niż myślimy. Należą do niego żywi i zmarli, bez względu na to, czy znajdują się w czyśćcu, czy przebywają w chwale Bożej; znani i nieznan; wielcy świeci i niepozorni ludzie. Możemy wzajemnie się wspierać ponad śmiercią. Możemy przywoływać imiona naszych patronów i ulubionych świętych, ale także naszych zmarłych, co do których wierzymy, że są już u Boga. I odwrotnie. Możemy przez naszą modlitwę dopomóc naszym zmarłym, znajdującym się jeszcze w czyśćcu. Każdy, kto czyni lub cierpi z Chrystusem i dla Chrystusa, przyczynia się dla dobra wszystkich. I odwrotnie: grzech każdego człowieka szkodzi całej wspólnocie” (*Youcat* 146). Por. M. Stanzone, *Niezwykłe objawienie świętych. O świętych, którzy pojawiają się w chorobie i niebezpieczeństwie*, tłum. polskie A. Flisiak-Zdzierska, Kraków 2013.

jest postawa słuchania oraz że miejscem modlitewnej medytacji nad słowem jest Kościół (por. 2 P 1,20 n.; VD 29,30)¹⁰.

Wielkie duchowości i przemiany w Kościele wiązały się z ponownym odkryciem odnawiającej siły Ewangelii, która jest odwiecznie nowa i niezmienna (por. Ap 14,6; 21,1; Ga 1,6-9; Mt 24,14; 2 P 3,13). Dla kogoś, kto potrafi zachwycić się Dobrą Nowiną – zdumieć jej prostotą i aktualnością, otwierają się nowe perspektywy życia i misji w Kościele i świecie. Święci widzieli jasno i konkretnie znaczenie słowa Bożego. Czytali Pismo oczyma dziecka, odkrywali sercem ukryte w nim skarby, stąd szybko dojrzewali i z uczniów stawali się nauczycielami czy przewodnikami dla innych (por. Mt 13,52).

W sytuacji domagającej się nowej ewangelizacji trzeba zwrócić się w stronę świętych:

Święci są prawdziwymi *protagonistami* ewangelizacji we wszystkich jej wyrazach. Są oni także szczególnie pionierami i animatorami nowej ewangelizacji: poprzez wstawiennictwo i przykład swego życia, wyczulonego na wyobraźnię Ducha Świętego ukazują oni osobom indyferentnym, lub wręcz wrogim, piękno Ewangelii i komunii w Chrystusie i zachęcają wiernych, że tak powiem „letnich”, by żyli z radością wiarą, nadzieją i miłością, do odkrycia „smaku” Słowa Bożego i sakramentów, zwłaszcza chleba życia – Eucharystii¹¹.

Ostatni papież kontynuuje – wbrew głosom krytyki – praktykę licznych beatyfikacji i kanonizacji osób z różnych kontynentów, profesji i grup społecznych. Wyraźnie zaznacza się tendencja, że „świętość nie zna przeszkód kulturalnych, społecznych, politycznych, religijnych. Jej język – język miłości i prawdy – jest zrozumiały dla wszystkich ludzi dobrej woli i zbliża ich do Jezusa Chrystusa, niewyczerpalnego źródła nowego życia”¹². Świadectwo świętych promieniuje i wytycza drogę życiu i misji Kościoła. „Świadectwo [życia] już jest wieszczaniem Dobrej Nowiny, milczącym, ale bardzo mocnym i skutecznym. Już tutaj ma miejsce jakiś początek ewangelizacji”¹³ – podkreślał Paweł VI. I ten papież dostrzegał siłę oddziaływania świętości życia na ludzi oddalonych, zagubionych, poszukujących¹⁴. Świadek budzi pytania o sens żywej wiary:

Te pytania, może pierwsze, postawi sobie wielu niechrześcijan, czy to będą ludzie, którym nigdy nie mówiono o Chrystusie, czy ochrzczeni, ale nie praktykujący życia

¹⁰ Por. J. Colomb, *Stawanie się wiary*, tłum. polskie T. Dworkowa, Warszawa 1980, s. 55–63.

¹¹ Benedykt XVI, Homilia podczas XIII Synodu Biskupów..., w: <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/homilia-benedykta-xvi-podczas-xiii-synodu-biskupow-nt-nowej-ewangelizacji-dla-przekazu-wiary-chrzescijanskiej/>.

¹² Tamże.

¹³ Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandii* (EN), 8 XII 1975, nr 21.

¹⁴ Por. J. Kudasiewicz, *Duch Święty mocą świadectwa. Studium z pneumatologii św. Łukasza* (Łk 24, 48–49; Dz 1, 8), w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 41–58; G.J. Zakrzewski, *Świadectwo drogą nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja w nowej katechezie*, red. P. Mąkosa, Rzeszów 2013, s. 155–164.

chrześcijańskiego, czy tacy, co żyją w społeczności chrześcijan, ale nie według zasad chrześcijańskich, czy ludzi boleśnie poszukujących czegoś lub „Kogoś”, kogo przeczuwają, a nie umieją nazwać. Podniosą się też inne, wyższe i natarczywe pytania: rozbudzi je to samo świadectwo, jako że postuluje obecność, współuczestnictwo i wspólnotę życia i konieczną, z reguły pierwszą częścią ewangelizacji (EN 21).

Do takiej wspólnoty i do takiego świadectwa powołani są wszyscy chrześcijanie. W liście *Novo millennio ineunte* (6 I 2001) Jan Paweł II zachęcał: „Czynić Kościół »domem i szkołą komunii«: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu” (nr 43). Tym wyzwaniem winien żyć Kościół powszechny i Kościół w Polsce. Zgłębianie prawdy o komunii świętych może nam w tym pomóc.

NOWE PODEJŚCIE W INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993) rozróżnia „metody” i „podejścia” w interpretacji Pisma Świętego. R. Rubinkiewicz zauważa, że „różnica pomiędzy metodą a podejściem jest istotna. Przez słowo »metoda« rozumie zespół dociekań naukowych zastosowanych do wyjaśnienia tekstu, a przez termin »podejście« (fr. *approche*, wł. *aprocio*, niem. *Zugang*) rozumie pewien aspekt [...], pod kątem którego bada się tekst biblijny”¹⁵. Pewnym *novum* jest uwaga zawarta w punkcie 48 adhortacji *Verbum Domini*, gdzie chyba po raz pierwszy w oficjalnych dokumentach Kościoła podejmuje się tego typu hermeneutyczne podejście, pod kątem którego bada się teksty biblijne. „Interpretacja Pisma Świętego – podkreśla Benedykt XVI – nie byłaby pełna, gdybyśmy nie wysłuchali również tych, którzy naprawdę żyli słowem Bożym, czyli świętych [...]. Najgłębsza interpretacja Pisma pochodzi bowiem od tych, którzy pozwolili się kształtować słowu Bożemu przez słuchanie go, czytanie i wytrwałe rozważanie” (VD 48). Jeśli zatem możemy mówić o podejściu, czyli aspekcie socjologicznym, antropologicznym, psychologicznym, feministycznym itp. (por. IBK C–E), to dlaczego nie o hagiograficznym.

Oczywiście w świetle Biblii tylko Bóg sam jeden jest święty. Bóg Izraela w wizji proroka jest po trzykroć święty: *Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały* (Iz 6,3). On też jest „całkowicie inny” niż ludzie i święty w sposób niemożliwy do opisanego (por. Iz 6,3.5). Bóg wzywa wszystkich do naśladowania swej świętości: *Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty* (Kpł 19,2; por. Oz 11,9). Nowy Testament mówi o świętości Chrystusa jako Głowy Ciała Mistycznego oraz Wychowawcy do świętości. Jego dzieła i Jego słowa pozwalają poznać Go jako „Świętego Bożego” (por. Mk 1,24; J 6,69; Dz 3,14) i wzór świętości (Mt 11,29). Apostoł Narodów rozwijał świadomość i potrzebę dążenia do świętości; zarówno cały Kościół, jak i pojedynczy chrześcijanie – to świątynia Ducha Świętego (por. 1 Kor 3,16-17; 6,19; Ef 2,21). Wielokrotnie wzywał i mobilizował

¹⁵ *Nowe aspekty egzegezy biblijnej*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (IBK), red. tenże, Warszawa 1999, s. 102 n.

do świętości wiernych gmin chrześcijańskich, które sam zakładał. W Kościele pierwotnym termin „święci” stał się synonimem chrześcijan (por. 1 P 2,9). Sam Kościół jest święty (por. Ef 5,25-27; KK 8. 48; KKK 823–829), stąd świętość jest jednym z jego przymiotów.

Powszechne jest również przekonanie o świętości Biblii, a ona sama pozwala mówić o świętości ziemi, świątyni i miasta Jerozolimy. Pomocą w interpretacji życia i misji świętych będzie również właściwe odczytywanie atrybutów i symboli hagiograficznych, które najczęściej są wyrazem odczytania przez nich pełnego sensu Ewangelii czy też wskazaniem na wyjątkowe ich cechy i heroiczne postawy, które pomogły im przezwyciężyć życiowe problemy.

Francuski biblista Th. Chiffot przekonywał, że

Biblię trzeba czytać z Kościołem. Z Kościołem, tzn. z hierarchią, z papieżem i biskupami, którzy nam ją autorytatywnie wyjaśniają, gdyż są następcami tych, do których Chrystus powiedział: *Kto was słucha, Mnie słucha* (Łk 10,16). Z Kościołem tzn. z Ojcami i teologami, którzy przez wieki medytowali nad Biblią [...]. Z Kościołem, tzn. z jego liturgią: gdy Kościół się modli, Biblia staje się jego modlitwą, a przez to dla nas staje się zrozumiała. Z Kościołem, tzn. ze wszystkimi świętymi, którzy czytali ją na kolanach, z tymi naszymi braćmi, którzy w niej szukali światła i przekazali ją nam, abyśmy dokonali tego samego odkrycia¹⁶.

Lektura i medytacja nad Biblią prowadzą wprost do Jezusa. Zbliżenia się do Niego tą właśnie drogą wymaga jednak spełnienia pewnych warunków. Najpierw trzeba zaakceptować fakt, że Pismo Święte osądza tego, kto podejmuje lekturę. Słowo jest żywotne i skuteczne, dociera do najgłębszych zakamarków sumienia, oczyszczając wnętrze człowieka (por. Hbr 4,12; VD 26). Trzeba je też odczytywać z pokorą i ufnością jako słowo Boże, a nie jako słowo ludzkie (por. 1 Tes 2,13). Wreszcie poprzez Pismo Święte mówi teraz żywy Chrystus – budzi w nas wiarę, jak kiedyś pobudzał świętych do heroicznych czynów (por. VD 23–25).

Podobnie interpretuje hagiograficzne podejście inny francuski uczonec – pionier odnowy w dziedzinie katechezy – J. Colomb, który wśród różnych dróg zbliżenia się do Jezusa wyróżnia świętych Kościoła.

Być może, sondując dusze świętych, najłatwiej byłoby poznać misterium Chrystusa kontynuowane w Kościele. To Chrystus, świadek Boga, jaśnieje w świętych wyznawcach i doktorach. Chrystusa miłosiernego odnajdujemy w proboszczu z Ars, odbicie Chrystusa ubogiego widzimy w świętym Franciszku z Asyżu i w świętym Wincentym à Paulo, Chrystus wychowawca żyje w Janie Bosco, Chrystus modlący się – w świętej Teresie i w świętym Janie od Krzyża. Chrystus ukrzyżowany cierpi nadal wraz z męczennikami. Tak jak wobec Chrystusa nasze spojrzenie powinno zatonać w Jego głębi, jeśli mamy dotrzeć do Niego w wierze, tak wobec świętych trzeba patrzeć w głąb, aby zrozumieć, że ich czyny nie są już uwarunkowane tylko przez okoliczności czy ludzi, lecz przez ich stosunek do Chrystusa¹⁷.

¹⁶ *Comprendre la Bible*, Paris 1965, s. 63.

¹⁷ J. Colomb, *Stawanie się...*, s. 61 n.

Ideę odczytywania Pisma Świętego w Kościele i z Kościołem rozwinął Sobór Watykański II (por. KL 7, 51; KO 21–22, 25), przypomniał o tym *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK 127, 131–133) oraz Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* (por. nr 50 n.).

Natomiast Marko I. Rupnik zauważył rolę obrazu i świętych w przepowiadaniu i katechezie:

[...] wraz z Chrystusem dokonało się przejście od słuchu do wzroku, od Słowa do Ciała, to znaczy do Obrazu, dlatego tak ważne jest, aby było widzialne to, co się głosi, ponieważ obraz, zwłaszcza gdy wykonywany jest według kryteriów duchowych, stanowi bezpośredni związek z życiem. Przepowiadanie próbuje pokazać, że nie jest zamknięte w pojęciach, rozumowaniach, teoriach etyczno-moralnych, ale jest myślą, która znajduje się w życiu, która je zapładnia, przemienia, promując pewien styl życia. Katechizm jest „uszyty” na miarę świętych i ich życia. Mądrze ozdobiony kościół ukazuje, że życie duchowe i teologię studiuje się i kontempluje na przykładach konkretnych kobiet i mężczyzn, nawiązując z nimi rzeczywistość więź¹⁸.

Słoweński jezuita, artysta malarz, autor wielu znanych mozaik, przekonuje, że „planem Bożym wobec człowieka jest stopniowe przenikanie Ducha Świętego w całą osobę ludzką, aby wręcz w aspekcie zewnętrznym Jego obecność ujawniła się jako promień światła. Wszyscy święci są otoczeni świetlistą aureolą. I to jest piękno, ponieważ jest to świat przeniknięty miłością, jest to miłość urzeczywistniona”¹⁹.

Hagiograficzne podejście (ikonografia duchowa) utrzymuje odpowiednie napięcie między interpretacją i aktualizacją w przepowiadaniu słowa Bożego, otwiera nowe perspektywy, ukierunkowuje na wartości. Wychodząc od konkretnych świętych Kościoła, ewangelizacja oznacza objawienie i świadectwo. To życie świętych rozświetla drogę Zbawicielowi wszystkich ludzi.

ŚWIĘCI – IKONY NOWEJ EWANGELIZACJI

Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* przywołał całą galerię świętych, którzy są „jakby promieniami światła wychodzącymi ze słowa Bożego” (nr 48), np. św. Antoniego Opata, św. Bazylego Wielkiego, św. Benedykta, św. Franciszka z Asyżu, św. Klarę, św. Dominika Guzmana, św. Teresę od Jezusa, św. Teresę od Dzieciątka Jezus, św. Ignacego Loyolę, św. Jana Bosko, św. Jana Marię Vianneya, św. ojca Pio z Pietrelciny, ale i nam współczesnych: św. Józefa Marię Escriva, bł. Matkę Teresę oraz św. Teresę Benedyktę od Krzyża (Edytę Stein) czy bł. Alojzego Stepinaca, kardynała, arcybiskupa Zagrzebia (por. VD 48–49). Można oczywiście tę listę wydłużyć o wiele innych wzorów osobowych, które wyznaczały kierunki odnowy w Kościele²⁰. Natomiast w homilii inauguracyjnej obrady Synodu Biskupów

¹⁸ *Wychodząc od piękna*, w: *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, red. T. Špidlík, M.I. Rupnik, tłum. polskie K. Stopa, Kraków 2010, s. 431.

¹⁹ Tamże, s. 417.

²⁰ Por. V. Salvoldi, *Le icone della nuova evangelizzazione*, Milano 1993; Z. Dymkowski, *Wzory osobowe Katechizmu Kościoła Katolickiego w katechezie współczesnej*, Płock–Lublin 1999;

o Nowej Ewangelizacji – poza promocją nowych doktorów Kościoła: św. Jana z Avila i św. Hildegardy z Bingen – przywołał dwa konkretne przykłady świętych patronów „nowej ewangelizacji”: Maryję – Gwiazdę Nowej Ewangelizacji i Jana Pawła II – Wielkiego Papieża doby Nowej Ewangelizacji²¹.

Dlaczego potrzebne są nam wzorce osobowe, postaci świętych i błogosławionych?

Odpowiedź wydaje się prosta i zobowiązująca (por. KKK 2012–2016, 2156–2159; *Youcat* 497). Święci są przewodnikami na drogach ewangelizacji, bo „dopiero w świętości człowiek znajduje prawdziwą harmonię ze sobą samym i swoim Stwórcą. Świętość to nie jest jednak samodzielnie osiągnięta perfekcja, lecz zjednoczenie z wcieloną Miłością – Chrystusem. Kto w ten sposób uzyskuje nowe życie, ten odnajduje siebie i staje się święty” (*Youcat* 343). Takich protagonistów nie trzeba specjalnie szukać. Oni są blisko – orędują za wierzącymi u Boga, wskazują kierunki właściwych oddziaływań edukacyjnych i pastoralnych. Istotne jest odkrywanie ich języka komunikacji wobec osób odrzuconych, pogubionych i niewierzących jako pierwszego spośród wielu znaczeń „ewangelizacji”²². Program nowej ewangelizacji skierowany jest do wszystkich ludzi i urzeczywistnia się w zasadniczo w trzech obszarach: w duszpasterstwie zwyczajnym, które „powinno być w większym stopniu ożywione ogniem Ducha, aby rozpałiło serca wierzących”; wśród osób ochrzczonych, którzy „jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu św., nie przynależą całym sercem do Kościoła i nie doświadczają już pocieszenia płynącego z wiary [...]; w końcu ewangelizacja „związana jest istotnie z głoszeniem Ewangelii tym, którzy nie znają Jezusa Chrystusa lub zawsze Go odrzucali. Wielu z nich, ogarniętych tęsknotą za obliczem Boga, szuka Go w skrytości, również w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej. Wszyscy mają prawo przyjąć Ewangelię. Chrześcijanie mają obowiązek głoszenia jej, nie wykluczając nikogo, nie jak ktoś, kto narzuca nowy obowiązek, ale jak ktoś, kto dzieli się radością, ukazuje piękny horyzont, ofiaruje upragnioną ucztę. Kościół rozszerza się nie przez prozelityzm, ale »przez przyciąganie«” – przekonuje papież Franciszek (EG 14).

Nowość i dynamizm misyjny Kościoła ujawnia się w obliczach konkretnych świętych. Oni są kamieniami milowymi procesu ewangelizacji w świecie; „przy-

Pedagogzy na współczesne czasy, red. J. Zimny, Stalowa Wola–Rużomberok–Sandomierz 2006; H. Słotwińska, *Wychowawcza wartość wzorców osobowych*, Lublin 2008.

²¹ Por. W. Rzeszowski, *Odnowa katechezy w świetle ewangelizacyjnych zadań Kościoła nakreślonych w encyklice Jana Pawła II „Redemptoris Missio”*, Warszawa 2001; G. Puchalski, *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 2002; P. Napieralski, *Katecheza nadziei dla młodych w nauczaniu Jana Pawła II*, Zielona Góra 2011; J.A. Zakrzewska, *Nowa ewangelizacja w ujęciu Jana Pawła II. Wybrane aspekty*, w: *Nowa ewangelizacja...*, s. 145–153.

²² Por. S. Dianach, *Comunicare la fede al non credente: il primo fra i molti significati ai „evangelizzare”*, „Credere Oggi” 32,5 (2012) s. 22–31; *Katecheza ewangelizacyjna. Poszukiwanie koncepcji*, red. P. Mąkosa, Lublin 2010; B. Maggioni, *Nuova evangelizzazione. Forza e bellezza della Parola*, Padova 2012; A. Ruccia, *Comunità e nuova evangelizzazione. Riflessione sul nostro tempo e prospettive pastorali*, Bologna 2012, V. Bocci, *Comunicare la fede ai ragazzi 2.0. Una proposta di catechesi comunic-attiva*, Leumann (Torino) 2012.

ciągają” wielu do wspólnoty Kościoła i są „zaczynem”, który zakwasza zasiedziałe środowiska, inicjując w nich proces inkulturacji Ewangelii (por. Mt 13,32; Łk 13,20 n.)²³. Opcja ewangelizacja w życiu i misji Kościoła oznacza stale ponawianą proklamację Dobrej Nowiny przez czyny i słowa pośród różnych kręgów ludzi, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyć z nich nową ludzkość (por. Ap 21,5 n.; por. EN 18; EG 11–13). Życie świętych jest najlepszym komentarzem do Ewangelii odczytywanej na dziś. Oni zrealizowali w sposób heroiczny i radykalny jej wymagania. W ich życiu Ewangelia okazała się nowa i radosna, aktualna i pociągająca. Poprzez pryzmat życia tych świętych słowo Boże dzisiaj „rozszerza się coraz bardziej” (Dz 12, 24) w konkretnych wspólnotach lokalnych Kościołach. „Przekazywanie wiary chrześcijańskiej jest dla Kościoła istotną misją” – przekonywał Benedykt XVI wiernych prześladowanego Kościoła na Bliskim Wschodzie.

Aby lepiej sprostać wyzwaniom dzisiejszego świata, zachęciłem wszystkich wiernych Kościoła do nowej ewangelizacji. Jeśli ma ona przynieść owoce, musi odbywać się w wierności wobec wiary w Jezusa Chrystusa. *Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!* (1 Kor 9,16) wykrzyknął Paweł. W zmieniającej się obecnej sytuacji ta nowa ewangelizacja pragnie uświadomić wierzącemu, że jego świadectwo życia nadaje moc jego słowu, gdy ośmiela się on mówić o Bogu otwarciem i odwrotnie, aby głosić Dobrą Nowinę o zbawieniu (nr 85)²⁴.

Jest to echo słów Pawła VI, który wołał: „Kto przyjął Ewangelię, z kolei ewangelizuje innych. To jest dowodem prawdy, to jest probierzem ewangelizacji: bo nie można pojąć, żeby ktoś przyjął Słowo i poświęcił się Królestwu, a równocześnie nie stał się jego świadkiem i głosicielem” (EN 24).

Pierwszymi świadkami i głosicielami Ewangelii w Kościele są zatem święci, stąd papież Franciszek – idąc po śladach swoich poprzedników – konsekwentnie ogłasza nowych świętych i błogosławionych, by nie zabrakło wiarygodnych i radosnych świadków Ewangelii w naszych czasach²⁵. Ewangelia, ukazana poprzez pryzmat życia świętych, podpowiada jak ewangelizować we współczesnym świecie. Ich świętość promieniuje i zaraża tak, jak uśmiech rodzi uśmiech, światło

²³ Por. C.M. Martini, *Alzati, va` a Niniwa, le grande città! Lettera ai pastori e alla comunità della città sulla evangelizzazione*, Milano 1991, s. 8, 9.

²⁴ Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Medio Oriente*, 14 IX 2012.

²⁵ Franciszek w pierwszej swojej kanonizacji 12 maja 2013 r. ogłosił świętymi 800 męczenników z Otranto k. Apulli na południu Włoch (z 1480 r.) oraz dwie zakonnice: św. Laurę Montoya – pierwszą świętą z Kolumbii i św. Marię Guadalupe García Zavala z Meksyku. Por. <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,337,pierwsza-kanonizacja-franciszka-800-swietych.html>, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,337,pierwsza-kanonizacja-franciszka-800-swietych.html> (dostęp: 12 X 2013 r.). Ponadto w tzw. kanonizacji równoważnej – poprzez rozszerzenie kultu na cały Kościół – wpisał w poczet świętych bł. Anielę z Foligno, włoską mistyczkę, oraz bł. Piotra Fabera, kapłana jezuitę. Por. <http://www.deon.pl/religia/swiety-patron-dnia/art,271,sw-piotr-faber-ulubiony-jezuita-franciszka.html/>, <http://www.deon.pl/religia/swiety-patron-dnia/art,271,sw-piotr-faber-ulubiony-jezuita-franciszka.html/> (dostęp: 17 X 2013 r.).

rozprasza ciemność, a sól nadaje smak pokarmom (por. Mt 5,13-16)²⁶. Ten sposób świadectwa i ewangelizacji koresponduje ze słowami Jezusa: *Przyszedłem ogień rzucić na ziemię* (Łk 12,49) – iskra zapala płomień (por. Dz 2,3). Podobnie św. Piotr, w swoim Pierwszym Liście, wyjaśniał kobietom chrześcijańskim, których mężowie nie uwierzyli Słowu, że mogą doprowadzić ich do wiary poprzez iskrę dobrego przykładu życia, bez zbędnych słów (por. 3,1 n.). Nowa Ewangelizacja winna być dynamiczna i atrakcyjna dla współczesnych wyznawców Chrystusa, ma budzić oddalonych i obojętnych z letniości i bylejakości. Pierwsza wspólnota w Jerozolimie nie wysyłała misjonarzy i ewangelizatorów, a tłum przybyły do miasta zbliżył się do niej dlatego, że było atrakcyjna i wielojęzyczna. Łukasz pisze: *Zdumieni się, gdyż każdy z nich słyszał, że przemawiają jego własną mową. Dziwili się temu bardzo...* (Dz 2,6 n.). Przekaz wiary ma być atrakcyjny i pociągający jak skarb ukryty w ziemi (por. Mt 13,44) czy drogocenna perła (por. Mt 13,45-46), winien wykorzystywać wszystkie możliwe środki i formy wyrazu, by współcześni odbiorcy mogli wyznać: *słyszemy, jak w naszych językach mówią o wielkich dziełach Boga* (Dz 2,11). Trzeba pozwolić Duchowi Świętemu na Nową Pięćdziesiątnicę w Kościele: *Pozwól nam, twym sługom, odważnie głosić twoje słowo. Wyciągnij swoją rękę, aby w imię Twojego Świętego sługi, Jezusa, dokonywały się uzdrowienia, znaki i cuda* – przekonują Apostołowie (Dz 4,29-31; tłum. Edycji św. Pawła). Kiedy gwałtownie szumi i wieje Jego wiatr, napełniają się domy i świątynie chrześcijańskie, by inicjować nową ewangelizację w świecie.

* * *

Na zakończenie Synodu Biskupów nt. *Nowej ewangelizacji dla przekazu wiary* Benedykt XVI powrócił do kwestii roli świętych w dziele nowej ewangelizacji oraz powszechnego powołania do świętości. W homilii wygłoszonej na Placu św. Piotra powiedział:

Chciałbym tu podkreślić trzy wskazania duszpasterskie wypływające z Synodu. Pierwsze dotyczy sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Potwierdzono potrzebę, by odpowiednia katecheza towarzyszyła przygotowaniu do chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Podkreślono także znaczenie sakramentu pokuty,

²⁶ Na śląskiej ziemi również nie brakuje nowych kandydatów na ołtarze, np. Henryk Pobożny i jego żona Anna; Eufemia Piastówna (Ofka); ks. Teodor, Christoph, bp Maksymilian Kaller, kard. August Hlond, ks. Antoni Korczok, s. M. Dulcissima Helena Hoffmann SMI, bp Wilhelm Pluta, ks. Jan Schneider; s. Maria Paschalis John i towarzyszyki, męczennice czystości – siostry elżbietanki, s. Gabrielis (Monika) von Ballestrem; ks. Robert Spiske; ks. Józef Stuchly SDB; ks. Jan Macha; ks. Bernard Gade, ks. Franciszek Blachnicki. Trwa drugi zbiorowy proces męczenników II wojny światowej, wśród których znajduje się 17 kapłanów pochodzących ze Śląska: ks. Paweł Barański CSSP, ks. Ignacy Dobiasz SDB, ks. Karol Gołda SDB, ks. Piotr Gołąb SVD, ks. Franciszek Harzim SDB, o. Eugeniusz Józef Huchracki OFM, ks. Józef Huwe SVD, ks. Franciszek Kałuża SJ, ks. Norbert Kapała (Kompalla) CM, ks. Paweł Kontny TChr, ks. Roman Kozubek SVD, ks. Franciszek Miśka SDB, ks. Teodor Słupina CM, ks. Jan Świerc SDB, ks. Jan Wagner, o. Ludwig Wrodarczyk OMI. Por. http://www.ssb24.pl/przewodnik_ssb,5 (dostęp: 12 XII 2013 r.).

sakramentu Bożego miłosierdzia. Przez tę drogę sakramentalną przechodzi Boże wezwanie do świętości, skierowane do wszystkich chrześcijan. Wiele razy powtarzano bowiem, że prawdziwymi *protagonistami* nowej ewangelizacji są święci: mówią oni językiem zrozumiałym dla wszystkich przykładem swego życia i pełnionych dzieł miłosierdzia (Rzym, 28 października 2012 roku).

Apel papieża jest wyzwaniem dla współczesnych duszpasterzy, katechetów i nauczycieli, by nauczanie i wychowanie w wierze chętnie sięgało po wzorce osobowe świętych i błogosławionych Kościoła i szukało ich wstawiennictwa w realizacji programu nowej ewangelizacji.

HAGIOGRAPHIC KEY TO THE NEW EVANGELISM

Summary

The author of the article points to a hagiographic key for interpretation of a programme for a new evangelism. An analysis of the idea 'communion of saints' has aided in his discovery, focusing attention on a new approach (hagiographic) in the interpretation of the Bible and centering on the saints as icons of the new evangelism. The saints show the way for effective realisation of the program for a new evangelism, for which confirmation we have no further to look than the statements of Benedict XVI and Francis. The saints become the real protagonists of the new evangelism and challenge us to follow their lives and mission in the Church. This appeal is a challenge for contemporary pastors, catechists and teachers to reach for the personal examples of the saints and the blessed of the Church in teaching and their intercession for the realisation of sharing the faith.

Słowa kluczowe: hagiografia, komunია świętych, metody i podejścia w interpretacji Pisma Świętego, nowa ewangelizacja

Keywords: communion of the saints, hagiographie, methods and approaches in Biblical interpretation, new evangelism

Ks. Józef Kozyra

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

JEZUS CHRYSZTUS – PIERWORODNY W HISTORII DZIECIŃSTWA WEDŁUG ŁUKASZA

Z wielką radością podejmuję temat artykułu do Księgi Pamiątkowej dedykowanej ks. prof. Józefowi Krętoszowi. Temat: *Jezus Chrystus – Pierworodny w historii dzieciństwa według Łukasza* nawiązuje do zagadnień związanych z problematyką historyczną i pastoralną podejmowanych przez Jubilata. Z ks. prof. Józefem Krętoszem spotykam się od czasu studiów w WSSD w Krakowie, czyli od 1967 roku. Na samym początku mieszkaliśmy z nim w jednym pokoju. A później był wspólny czas studiów na KUL i praca w Katowicach związana z kształceniem nowych adeptów teologii na różnych etapach edukacji. Dlatego chętnie podjąłem temat historyczny, chociaż należący do teologii.

W Ewangelii przeplata się historia z teologią, a ściślej mówiąc, historia jest tam na służbie teologii. Stąd też często zamiast o historii dzieciństwa Jezusa mówi się o Ewangelii dzieciństwa ujętej według teologicznych założeń redakcyjnych Mt czy Łk¹.

W historii dzieciństwa Jezusa w Ewangelii według Łukasza ważną rolę odgrywa tytuł *Prótokos* – Pierworodny. Zwraca on bowiem uwagę, kim był Jezus już od dzieciństwa, jakie było Jego miejsce w historii zbawienia, jaki był jego stosunek do Boga i względem ludzi. Szczególnego znaczenia nabiera ten tytuł chrystologiczny

¹ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie dzieciństwa Jezusa – historia czy legenda?*, w: *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 94–104; H. Langkammer, *Ewangelie dzieciństwa Jezusa*, w: *Wprowadzenie do ksiąg NT*, Wrocław 1982, s. 178–183; J. Kozyra, *Historia – Ewangelia dzieciństwa Jezusa*, w: *Geneza Ewangelii*, Katowice 2005, s. 54 n.

w kontekście założeń redakcyjnych Ewangelii Łukasza: Jezus, unizony Zbawiciel wszystkich ludzi, poddany był zawsze woli Boga Ojca.

Łukasz ukazał Jezusa jako Pierworodnego w dwóch perykopach obejmujących Ewangelię dzieciństwa, mianowicie: narodzenie w Betlejem (2,1-7) i ofiarowanie (przedstawienie) w świątyni w Jerozolimie (2,22-24). Te szczegóły również podkreślają, w jaki sposób w Ewangelii dzieciństwa wydarzenia historyczne wyjaśniają teologię zbawienia.

W omawianym temacie najpierw zaprezentujemy, jak w Ewangelii dzieciństwa według Łukasza wydarzenia historyczne zostały podporządkowana teologii. Następnie zajmiemy się miejscem narracji o narodzeniu i ofiarowaniu Jezusa jako Pierworodnego w strukturze Ewangelii dzieciństwa według Łukasza. W końcu omówimy rolę tytułu chrystologicznego *Prōtotokos* (Pierworodny) w Ewangelii dzieciństwa według Łukasza. Ukażemy też ten tytuł w perspektywie tradycji apostoelskiej NT.

HISTORIA PODPORZĄDKOWANA TEOLOGII W EWANGELII DZIECIŃSTWA WEDŁUG ŁUKASZA

Historię dzieciństwa Jezusa znajdujemy tylko w dwóch Ewangeliach synoptycznych: w Mt 1–2 oraz Łk 1–2. Obydwie narracje nie są ani kroniką, ani legendą, ani nawet opracowaniem teologicznym historii dzieciństwa Jezusa, lecz świadectwem wiary pierwotnego Kościoła, dobrą nowiną o Jezusie, Ewangelią, w której historia i teologia stają się wyznaniem wiary i kerygmatem zbawienia².

Ewangelia dzieciństwa Jezusa w Łk 1–2 opiera się na podstawach historycznych, dotyczących najpierw dziejów dzieciństwa Jana Chrzciciela, a więc jego starszych wiekiem rodziców z rodu kapłańskiego, żyjących w czasach króla Heroda I, którym urodził się syn obietnicy. Faktografia historyczna dotycząca dzieciństwa Jezusa obejmuje zaś dziewicze poczęcie Jezusa w Nazarecie za sprawą Ducha Świętego przez Maryję poślubioną Józefowi, narodzenie w Betlejem w czasie spisu ludności, obrzezanie z nadaniem imienia, ofiarowanie w świątyni i pielgrzymki do Jerozolimy według zwyczaju stosowania się do Prawa Bożego. Jezus nie był więc naturalnym synem Józefa, lecz prawdziwym Synem Bożym, którego poczęła i zrodziła Maryja dziewica.

Ewangelia dzieciństwa Jezusa według Łukasza jest również radosnym orędziem zbawczym. Fakty historyczne zostały ukazane w świetle typologii i teologii ST. Szczegóły podporządkowano założeniom redakcyjnym ewangelisty. Łukasz podkreśla, że historia zbawienia rozpoczęta w ST znalazła swoje eschatologiczne dopełnienie. Służą temu paralelne opisy dzieciństwa Jana Chrzciciela i Jezusa. Jan Chrzciciel jest ostatnim reprezentantem ST, a Jezus – pierwszym związanym z nową ekonomią zbawienia. W Annie – matce Samuela (por. 1 Sm 1–2) i w Córce

² Por. J. Kozyra, *Historia...*, s. 54.

Syjonu (por. So 3,14) znajdujemy wzorce typologiczne dla Maryi oraz Elżbiety. Aniołowie w literaturze judaistycznej wskazują na szczególną opiekę Boga nad narodem wybranym. W Ewangelii dzieciństwa według Łukasza aniołowie ukazują nadejście czasów eschatologicznych, kiedy ostatecznie wchodzi na arenę Pan dziejów Jezus Chrystus – Zbawiciel (por. Łk 2,11)³.

Spis ludności

Historię podporządkowaną teologii w Ewangelii dzieciństwa według Łukasza wyraźnie zauważamy we wzmiance o spisie ludności. Wynika to między innymi z trudności w ustaleniu daty spisu rozporządzonego przez cesarza Oktawiana Augusta i realizowanego przez Kwiryniusza – jak czytamy w Łk 2,1-2. Cesarz Oktawian August panował w latach od 30 przed Chr. do 14 po Chr.

Z danych historycznych (*Monumentum Ancyranum* 2,8) wynika, że cesarz Oktawian August przeprowadzał trzykrotnie spis mieszkańców Imperium Romanum: w latach 28 i 8 przed Chr. oraz 14 po Chr. W Łk 2,1 czytamy, że *cesarz August wydał rozporządzenie, żeby przeprowadzić spis ludności całego świata (oikoumenē)*. W Łk 2,2 ewangelista podaje nowe, dodatkowe informacje dotyczące spisu za rządów Kwiryniusza: *Pierwszy ten spis odbył się, kiedy rządcą Syrii był Kwiryniusz*. W Palestynie, być może, podobnie jak w Egipcie dokonywano spisów co 14 lat. Pierwszy więc spis, jaki odbył się w Palestynie za panowania Heroda I, a powiązany z Kwiryniuszem, odbył się w 9/10 roku przed Chr. Drugi spis ludności sporządzony przez Kwiryniusza w Palestynie odbył się w 6 roku po Chr. (por. Dz 5,37; J. Flawiusz, *Antiquitates* 17,13,5; 18,1,1).

Publius Sulpicius Quirinius był w roku 12 prz. Chr. konsulem w Rzymie. Nie wiadomo dokładnie, co się później z nim działo. Według danych z „napisu w Tivoli” (obecnie w Muzeum Laterańskim w Rzymie) Kwiryniusz był dwukrotnie legatem w Syrii: około roku 12 przed Chr. i w 6 roku po Chr. Również „napis z Antiochii” (Pizydyjskiej) donosi, że Kwiryniusz był legatem w Syrii w roku 12 przed Chr. po raz pierwszy. Wtedy prowadził walki w Cylicji i przeprowadził spis ludności, który Tertulian przypisuje następcy Kwiryniusza – Gajusowi Senciusowi Saturninusowi (Tertulian, *Adversus Marcionem* 4,19). Spis ten był przeprowadzony w 9/10 roku prz. Chr. Wypełnienie jednak cesarskich rozkazów ulegało często opóźnieniu, z różnych względów. Spis Kwiryniusza mógł więc być przeprowadzony w czasie narodzin Jezusa⁴.

Na historyczny i teologiczny kontekst opowiadania o narodzeniu Jezusa w Ewangelii Łukasza zwraca uwagę również Joseph Ratzinger – Benedykt XVI⁵.

³ Por. tamże, s. 55.

⁴ Por. F. Gryglewicz, *Studia o Jezusie Chrystusie*, w: *Studia Biblijne*, Lublin 1959, s. 85; tenże, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1975, s. 102 n. (PŚNT).

⁵ Por. *Jezus z Nazaretu – dzieciństwo*, tłum. polskie W. Szymona, Kraków 2012, s. 83–92.

Spis ludności mający na celu ustalenie pobierania podatków stał się powodem podróży Józefa z brzemioną małżonką Maryją z Nazaretu do Betlejem. Narodzenie Jezusa w tych okolicznościach dokonało się zdaniem Łukasza w kontekście wielkiej historii powszechnej. Jezus urodził się jako obiecany Mesjasz w Betlejem – mieście rodzinnym Dawida. Historia świata odgrywa tu wielką rolę. Łukasz podkreśla, że spis objął cały świat (*oikoumenē*). Uniwersalny Pośrednik zbawienia rodzi się w chwili, gdy wykonywane jest polecenie ziemskiego władcy świata – cesarza Augusta, chociaż cesarz nie zdaje sobie z tego sprawy, bo nic o tym nie wie. Cesarz Oktawian August postrzegał siebie jako narodzony z boga dawca powszechnego szczęścia i zbawienia. W osobie cesarza widziano nie tylko władcę, ale postać religijną, boską (inskrypcja z Priene). Senat rzymski w 27 roku przed Chr. nadał Oktawianowi tytuł „Augustus” (po grecku – *Sebastos*) – godny uwielbienia, boski. Według inskrypcji z Priene nazywano go również *Sōtēr* – Zbawiciel. Tytuł ten przyznawano Zeusowi, a w ST jedynie Bogu – Jahwe.

Cesarz Oktawian August *Sōtēr* dokonał przełomu w świecie i zapoczątkował nowe czasy, jak to podkreślali jemu współcześni (Wergiliusz, 4 ekloga). On przyniósł światu pokój (*Pax romana*). Misję niesienia pokoju na cały świat przez Zbawiciela – cesarza Augusta ukazuje monument rzymski: Ara Pacis Augustae. Kuliste zaznaczenie panowania nad światem podkreśla czas powszechnego pokoju zapewniającego ludziom szczęście. Cesarz August, który sam podkreślał swoje powszechne panowanie (*Monumentum Ancyranum*) przez Łukasza wpleciony został w historię zbawienia dokonanego przez Jezusa. I dlatego ewangelista podkreśla, że spis ludności zarządzony przez Augusta objął wszystkich mieszkańców cesarstwa, bo w związku z tym wydarzeniem narodził się Jezus w Betlejem – Zbawiciel wszystkich ludzi.

Wielkość historycznego kontekstu narodzenia Jezusa w Betlejem podkreśla wskazanie na cesarza Augusta i na cały świat (*oikoumenē*) obejmujący spis ludności. Łukasz w ten sposób podał historyczny i teologiczny wymiar wydarzeń związanych z narodzeniem Jezusa. Jezus urodził się w konkretnym czasie historycznym, znanym wszystkim dzięki powszechnemu władcy świata, Augustowi, który zarządził spis wszystkich ludzi. To wydarzenie też jest sprecyzowane przez wzmianki szczegółowe o Kwiryniuszu przeprowadzającym spisy (pierwszy – 9/10 rok przed Chr. i drugi – 6 rok po Chr.).

Dekret Augusta dotyczący spisu ludności w związku z kwestiami podatkowymi i dotyczący wszystkich mieszkańców świata (*oikoumenē*) rządzonego przez cesarza, zaprowadził Józefa i jego małżonkę Maryję do Betlejem. Tam wypełniła się akurat wtedy obietnica proroka o narodzeniu Mesjasza (por. Mi 5,1-3). Cesarz, nie zdając sobie z tego sprawy przyczynił się do spełnienia obietnicy. Historia cesarstwa i historia zbawienia, jaką związał Bóg z Izraelem, przenikają się wzajemnie. Ograniczona dotąd historia wybrania przez Boga tylko Izraela poszerza

się, wchodzi w szeroki świat i w historię powszechną. Bóg jako przewodnik Izraela i wszystkich narodów ukazany jest jako przewodnik całej historii⁶.

Bez uwzględnienia teologicznego znaczenia okoliczności związanych z narodzeniem Jezusa w Betlejem trudno zrozumieć podaną przez Łukasza faktografię. Wysuwa się bowiem szereg zastrzeżeń natury historycznej. Spisy ludności w Imperium miały bowiem zasięg lokalny lub obejmowały prowincję. Do miejsca pochodzenia należało udać się w związku ze spisem, jeżeli ktoś miał tam posiadłość ziemską, a o takiej w przypadku Józefa nie wiemy. Król Herod I był suwerennym władcą w Palestynie (w Judei) w czasie narodzin Jezusa, jest więc mało zrozumiałe, dlaczego Łukasz wymienia zarządcę Syrii – Kwiryniusza i trudne do zidentyfikowania przeprowadzone przez niego dwa spisy ludności. Być może pochodzenie Kwiryniusza z Antiochii nad Orontesem w Syrii, co było dobrze znane zarówno autorowi Ewangelii, jak jej adresatom, stało się powodem zwrócenia na niego szczególnej uwagi, jako na postać historyczną. Celem bowiem narracji o narodzeniu Jezusa jest ukazanie teologicznego znaczenia wydarzeń, zaś poszczególne elementy szczegółowe zawierają głęboką symbolikę⁷. Narodzenie Jezusa w Betlejem w związku ze spisem ludności pokazuje, kto jest prawdziwym Panem historii. Nie jest nim cesarz August, sprawujący rządy w Imperium Rzymskim, ale Bóg. On dzierży losy całego świata. Panuje nad Augustem i jego namiestnikiem (Kwiryniuszem). On posługuje się decyzjami cesarza, aby wypełnić swoją, Bożą wolę, do której należy zapowiedziane przed wiekami narodzenie się Jego Pomazańca w Betlejem (por. Mi 5,1-3). „Koniecznym było, aby również Chrystus został zapisany jako mieszkaniec świata. Zapisany bowiem ze wszystkimi, uświęcił wszystkich, a wpisany do rejestru światowego udzielił światu łączności z sobą” (Orygenes, *Hom. ad Luc.* 11,6)⁸.

Miejsce urodzenia Jezusa

W historiozbowczym ujęciu opowiadania Łukasza o narodzeniu Jezusa miasto Dawidowe – Betlejem ukazano jako zapowiadane i faktyczne miejsce urodzenia Zbawiciela świata. Łukasz nadał też opisowi znaczenie powszechne, włączając narodziny Jezusa w spis Imperium Romanum jako ówczesnego świata politycznego i geograficznego⁹.

Faktografię dotyczącą narodzenia Jezusa w Betlejem stanowi zółb, w którym Maryja złożyła nowo narodzonego Syna (por. Łk 2,7). Nie było to normalne miejsce zamieszkania w przydrożnym domu (*katalymatos*), do którego nie przyjęto

⁶ Por. tamże, s. 90 n.

⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. I, Częstochowa 2011, s. 160–162 (NKBNT).

⁸ Tamże, s. 165.

⁹ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2005, s. 81 (BL).

ubogich podróżnych Maryi i Józefa. Żłób wskazuje na oborę znajdującą się we wnętrzu skalnej, w kamiennej jaskini, jakich wiele w okolicach Betlejem. Można się było w niej zatrzymać na nocleg. W takich grotach skalnych chowali się też miejscowi pasterze wraz z trzodą owiec i kóz. Wczesnochrześcijańska tradycja lokalizuje miejsce narodzenia Jezusa w grocie skalnej na peryferiach Betlejem (por. Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 17; ProtEv 17 n.; Orygenes, *Contra Celsum* 151). Miejsce narodzenia Jezusa, którym była stajnia ze żłobem, chrześcijanie otaczali czcią od początku. Dlatego zostało ono zabezpieczone już w II wieku po Chr. przez pogańskich Rzymian, którzy dla zatarcia śladów chrześcijańskich wzniesli świątynię dla bożka Tammuza-Adonisa (por. Hieronim, *Epist.* 58; Paulin z Noli, *Epist.* 31,3; Cyryl Jerozol., *Katech.* 12,20)¹⁰.

Fakt ten potwierdza starożytny charakter tego miejsca kultu chrześcijańskiego, dowodząc, iż Rzymianie przywiązywali do niego wielką wagę. Do tej całkowicie wiarygodnej starożytnej tradycji betlejemskiej związanej z miejscem narodzenia Jezusa nawiązuje zbudowane już w IV wieku sanktuarium – Bazylika Bożego Narodzenia¹¹.

W roku 326 z fundacji cesarza Konstantyna i jego matki – św. Heleny, pielgrzymującej do Miejsc Świętych, wzniesiono nad grotą, w której do kamiennego żłobu Maryja złożyła Jezusa, monumentalną, bo pięcionawową bazylikę. Jej układ znany dzięki odkryciom archeologicznym dokonany w 1934 roku pod posadzką obecnego kościoła. Po zniszczeniach spowodowanych przez pożar w 529 roku bazylikę odbudowano za cesarza Justyniana (540 rok). Nad grotą narodzenia Jezusa wzniesiono szeroki transept z trzema absydami, i w takim stanie świątynia ta przetrwała do dziś. Miejsce narodzenia Jezusa zaznaczono w grocie gwiazdą z łacińską inskrypcją: „Hic de Virgine Maria Jesus Christus natus est” znajdującą się pod centralnym ołtarzem tego sanktuarium. Miejsce żłóbka Jezusa znajduje się w niszy skalnej grotki, przy południowej ścianie. Tutaj jako pierwsi oddali nowo narodzonemu Bogu-Człowiekowi hołd Maryja i Józef oraz pasterze wezwani głosem aniołów z pobliskich pastwisk. Jako ubodzy duchem byli oni w noc Bożego Narodzenia szczególnie umiłowani przez Boga i uprzywilejowani spośród wszystkich ludzi¹².

Teologiczny wymiar tych szczegółów związanych z narodzeniem Jezusa w Betlejem, które podkreśla Łukasz w narracji o Bożym Narodzeniu, jest bardzo wymowny. Fakt, iż nie znalazło się normalne miejsce dla zamieszkania podróżnych Maryi i Józefa w Betlejem i urodzenie Jezusa w stajni wiążą się z podkreśleniem unizienia i ubóstwa Jezusa oraz odrzucenia Go przez świat (por. Flp 2,6-8; 2 Kor 8,9). Jan Ewangelista napisał: „Przyszedł do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (J 1,11). Zbawiciel świata, w swoim świecie nie znajduje miejsca. Powie:

¹⁰ Por. tamże, s. 83.

¹¹ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 94.

¹² Por. D. Baldi, *W Ojczyźnie Chrystusa. Przewodnik po Ziemi Świętej*, tłum. polskie A. Kowalski, Kraków-Asyż 1993, s. 163, 167.

„Lisy mają nory, i ptaki gniazda, a Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by mógł położyć głowę (Mt 8,20)¹³.

Żłób jest miejscem, gdzie zazwyczaj zwierzęta znajdują pokarm. Jezus położony w żłobie nazwie siebie samego chlebem danym z nieba, zapewniającym człowiekowi życie wieczne (por. J 6,33.35). Dlatego żłób betlejemski wskazuje na Stół Pański, do którego jesteśmy zaproszeni, aby się karmić chlebem życia. W ubóstwie narodzenia Jezusa jest coś wielkiego, w czym w sposób tajemniczy dokonuje się zbawienie ludzi (Augustyn)¹⁴.

Żłób w betlejemskiej stajni, w którym Maryja położyła Jezusa, stał się dla pasterzy znakiem rozpoznawczym. W Nim mieli spotkać Mesjasza i swojego Zbawiciela (por. Łk 2,11-12). Niegdyś Dawid, pasterz betlejemskich owiec, syn Jessego Betlejemity, został przez Samuela na rozkaz Boży namaszczonej na króla Izraela (por. 1 Sm 16,1-13; 2 Sm 5,2). Prorok Micheasz zapowiada, że z Betlejem wyjdzie Ten, który będzie paść lud izraelski (por. Mi 5,1-3). Jezus – nowy Dawid rodzi się w Betlejem między pasterzami. On jest nazwany Wielkim Pasterzem owiec i Arcypasterzem naszym (por. 1 P 2,25; 5,4; Hbr 13,20)¹⁵.

Tożsamość żydowska Jezusa

Wspomniane przez Łukasza takie wydarzenia, jak: obrzezanie z nadaniem imienia (por. 2,21), ofiarowanie w świątyni (por. 2,22-24) i pielgrzymka do Jerozolimy (por. 2,41-42) ukazują stosowanie się Jezusa do zwyczaju wypełniania Prawa Bożego. Obrzędy te związane są z życiem religijnym Jezusa i ukazują Jego tożsamość żydowską. Łukasz przedstawia te realia życia społeczno-religijnego w dzieciństwie Jezusa również w aspekcie historiozbowczym.

Obrzezanie z nadaniem imienia

Ewangelista Łukasz w 2,21 relacjonuje dwa połączone wydarzenia dotyczące nowo narodzonego Jezusa: obrzezanie i nadanie Mu imienia. Obrzezanie jest zabiegiem chirurgicznym, polegającym na obcięciu napletka. Znane było już 2900 lat przed Chr. w Egipcie. Obrzezanie stosowały również ludy Afryki i Australii oraz Arabowie. W Izraelu obrzezanie ma znaczenie religijne i określa przynależność do narodu wybranego przez Boga, który zawarł z nim przymierze (por. Rdz 17,10-14). Stosownie do przepisów Prawa, obrzezaniu należało poddać chłopca w ósmym dniu po jego narodzeniu (por. Rdz 17,12; Kpł 12,3). Prawo o obrzezaniu miało dla Izraelitów tak wielkie znaczenie, że zaczęto dzielić wszystkich ludzi na dwie kategorie: obrzezanych i nieobrzezanych, których traktowano jako obcych i wrogich (por. 2 Sm 1,20). Obrzezanie było wyrazem związku, jaki powstawał

¹³ Zob. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 93.

¹⁴ Por. tamże, s. 95.

¹⁵ Por. tamże, s. 100 n.

przez ten akt między człowiekiem i Bogiem. Już u innych starożytnych narodów miało ono związek z małżeństwem. Przez zabieg obrzezania stwierdzano, że chłopak jest zdolny do małżeństwa. Ta idea małżeństwa związana z obrzezaniem widoczna jest w przedstawianiu związku łączności Boga z narodem wybranym (por. prorocy Oz, Jr, Iz) i Jezusa z Kościołem (por. Paweł – 2 Kor 11,2; Ef 5,21-32)¹⁶.

Łukasz łączy fakt obrzezania Jezusa jako podstawowego wymogu religijnego dla Żydów, z nadaniem imienia, które już zapowiedział Anioł Pański (por. Łk 1,31; Mt 1,21). Nie wiadomo dokładnie, od kiedy Izraelici łączyli obrzezanie z nadaniem imienia nowo narodzonemu chłopcu. Na pewno ta praktyka jest już w czasach NT (np. obrzezanie i nadanie imienia Janowi Chrzcicielowi – por. Łk 1,59; czy Pawłowi [Szawłowi]¹⁷ – por. Flp 3,5)¹⁸. Imię oznaczało zaznaczenie zadania, jakie dana osoba miała spełnić. Dlatego spotykamy się w Biblii z praktyką zmiany imienia, np. Abram – Abraham. Jakub – Izrael, Szymon – Piotr (Kefas), Szaweł – Paweł (por. Dz 13,9). Akt nadawania imienia zawiera myśl o wyznaczeniu drogi życiowej danego człowieka i definiowaniu roli, jaką ma spełniać. Wielką wagę przypisywano tym imionom, które zostały wskazane wprost przez Boga i zawierały Jego Imię (Jahwe lub El[ohim]). Imiona te zapowiadały i zawierały w sobie program działania. Takie imię nosi Jezus (Jeszua lub Jehoszua), obwieszczając, że Bóg jest zbawieniem lub Zbawicielem¹⁹.

Imię dziecka nadawał ojciec albo matka. Z obydwoma zwyczajami spotykamy się w praktykach biblijnych. Przykłady, kiedy imię nadawał ojciec, znajdujemy w Rdz 16,15; 17,19; 35,18; Wj 2,22; Mt 1,21; Łk 1,63. O nadawaniu imienia przez matkę czytamy w Rdz 29,31; 30,24; 35,18; 1 Sm 1,20; Łk 1,31.60. Nadanie imienia Jezusowi w obydwu ewangelijnych relacjach (Mt 1,21; Łk 1,31; 2,21) podkreśla inicjatywę Boga, który za pośrednictwem Anioła Pańskiego raz nakazuje to zadanie Józefowi (Mt), a raz Maryi (Łk), zapowiadając Jego misję zbawczą.

Ewangelista Łukasz w 2,21 podkreśla, że obrzezanie Jezusa ósmego dnia po narodzeniu i nadanie Mu imienia wybranego przez Boga było zgodne z Prawem Izraela. Przez obrzezanie Jezus został prawnie przyjęty do wspólnoty ludu obietnic danych Abrahamowi i prawnie zaczął należeć do ludu wybranego (por. Rz 9,4 n.). W Ga 4,4 n. zaś apostoł Paweł pisze: *Kiedy nadeszła pełnia czasu, Bóg posłał swego Syna, narodzonego z niewiasty, narodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, co podlegali Prawu, abyśmy mogli zostać usynowieni*. Przez obrzezanie Jezusa i nadanie Mu imienia oznaczającego „Bóg zbawia” otwarta została perspektywa spełnienia obietnic związanych z istotą przymierza z Bogiem²⁰.

¹⁶ Zob. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa 2001, s. 165 n.

¹⁷ Paweł – Saulos pochodził z rodu Beniamina, tak jak pierwszy król Izraela – Saul i otrzymał przy obrzezaniu takie samo imię.

¹⁸ Por. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło...*, s. 166 n.

¹⁹ Por. tamże, s. 167.

²⁰ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 109.

Ofiarowanie (prezentacja) w świątyni

Przedstawienie Jezusa Bogu Ojcu w świątyni jerozolimskiej i złożenie ofiary za pierworodnego syna było, jak podkreśla ewangelista Łukasz, wypełnieniem Prawa Pańskiego (por. 2,22-24). Prawo Mojżeszowe jednak nie wymagało, aby wykupienia pierworodnego syna koniecznie dokonać w świątyni. Według tradycji rabinistycznej wykupienia powinien dokonać ojciec, składając kapłanowi opłatę pięciu syklów srebra w miejscu zamieszkania lub gdzie indziej, również poza Jerozolimą. Oczyszczenie, o którym pisze Łukasz w 2,22, łącząc ten obrzęd z ofiarowaniem Jezusa, miało być dokonane po upływie trzydziestu dni od narodzin syna i dotyczyło tylko matki, a nie obojga rodziców. Zgodnie z przepisami Prawa podanymi w Kpł 12,4-8 matka po urodzeniu syna powinna złożyć w świątyni ofiarę całopalną z jednorocznego baranka oraz ofiarę przebłagalną z młodego gołębia lub synogarlicy. Rodzice ubodzy mieli obowiązek ofiarowania przynajmniej dwu synogarlic lub pary młodych gołębi²¹.

Przepisy prawne o poświęceniu Panu pierworodnych znajdujemy w Wj 13,2.12-15; 34,19-20; Lb 18,15. Przez Mojżesza Bóg objawił, że każdy pierwszy owoc polny oraz pierwsze urodzone zwierzęta i pierworodni synowie, którzy są własnością Boga, mają Mu być złożeni w ofierze. Ponieważ jednak zakazał składania ofiar z ludzi, dlatego ustanowił obowiązek wykupu pierworodnego syna ofiarą ze zwierząt. Łukasz modyfikuje przepis Wj 13,2 (*Poświęćcie Mi wszystko pierworodne*) pisząc: *Każdy pierworodny syn będzie poświęcony Panu* (dosł.: „Każdy pierworodny syn będzie nazwany świętym dla Pana”). Już anioł przy zwiastowaniu Maryi nazwał Jezusa Świętym Synem Bożym (por. Łk 1,35). W tym kontekście ofiara, jaką składają Maryja i Józef jako ofiarę na oczyszczenie matki po porodzie pierworodnego syna, jest zarazem ofiarą nazarejczyka. Ten bowiem jest poświęcony Bogu i po zaciągnięciu nieczystości rytualnej (kontakt ze światem) ma obowiązek złożyć ofiarę z dwóch synogarlic lub pary młodych gołębi, aby dokonać przebłagania i odzyskać stan czystości kultycznej i nadal służyć Panu (por. Lb 6,10-12). Ofiarowanie Jezusa w świątyni i przedstawienie Go Panu na służbę nawiązuje do postępowania Anny z synem – Samuelem, którego pozostawiła jako nazarejczyka na służbę Panu w sanktuarium w Szilo (por. 1 Sm 19-28)²².

Maryja złożyła ofiarę ubogich (por. Łk 2,24). Ewangelista podkreśla w ten sposób, że rodzina Jezusa należy do ubogich Izraela. Wśród nich bowiem mogła wypełnić się obietnica zbawienia, ponieważ byli oni podlegli Prawu²³.

Jezus przyniesiony do świątyni, do domu Boga, jest prawnie uznany za świętego. Jego świętość jednak jest inna niż świętość świątyni lub osób albo rzeczy poświęconych Bogu. Jezus bowiem jest Synem Bożym. Łukasz, podając teksty

²¹ Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 178 n.; J. Łach, *Dziecię się nam narodziło...*, s. 168 n.

²² Tamże, s. 180.

²³ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 110 n.

ST w Ewangelii dzieciństwa odnoszące się do rytu oczyszczenia i ofiarowania oraz poświęcenia Bogu, pokazuje, że prawdziwą świętością jest Jezus, Syn Boży, a nie świątynia, będąca jedynie miejscem obecności Boga. Jezus przedstawiony Bogu, postawiony przed Panem jest już na zawsze własnością Pana. Przez całe życie będzie służył Panu, a Jego służba ma wymiar zbawczy²⁴.

Pielgrzymka do Jerozolimy.

Innym aktem związanym z życiem religijnym Jezusa i ukazującym Jego tożsamość żydowską jest pielgrzymowanie do jerozolimskiej świątyni. Akt ten ma wyjątkowy charakter historyczny, bo autor Ewangelii wyraźnie podkreśla, że wynika on z nakazu Prawa zobowiązującego Żydów do pielgrzymowania do świątyni jerozolimskiej na Święto Paschy (por. Łk 2, 41-42; Wj 23,14-17; 34,23; Pwt 16,1-17). Każdy Izraelita miał obowiązek ponadto pielgrzymować do świątyni na Święto Pięćdziesiątnicy (Tygodni) oraz na Święto Namiotów. Prawo nakazywało pielgrzymowanie tylko mężczyznom (por. Pwt 16,16), ale często czyniły to całe rodziny. Żydzi mieszkający daleko od Jerozolimy udawali się tam głównie na Święto Paschy. Według tradycji rabinackiej do corocznej pielgrzymki zobowiązani byli chłopcy po ukończeniu trzynastego roku życia. Jednak już od dwunastego roku życia chłopiec wchodził w wiek męski, dojrzały i odtąd był zobowiązany do przestrzegania wszystkich przepisów Prawa. Pobożni rodzice, przyzwyczajając syna od młodości do przestrzegania w pełni Prawa Mojżeszowego, zabierali go już w wieku 12 lat na pielgrzymkę do Jerozolimy. Uczestnictwo Marii i Józefa z dwunastoletnim Jezusem w pielgrzymce na Święto Paschy jest wyrazem ich gorliwości religijnej i miłości do świątyni²⁵.

Konieczność przychodzenia trzy razy w roku do jerozolimskiej świątyni uświadamiała Żydom, że Izrael jest ciągle pielgrzymującym ludem Bożym. Stale są oni w drodze do Boga i swą tożsamość odnawiają przez spotkania z Bogiem w świątyni. Dwunastoletni Jezus ze swoimi rodzicami Maryją i Józefem należą do wierzącej wspólnoty, która ciągle wędruje do świątyni i do Boga²⁶.

Pielgrzymowanie dwunastoletniego Jezusa do świątyni poza aspektem historycznym ma też znaczenie teologiczne. Łukasz bowiem podkreśla, że było to podporządkowanie się Prawu Bożemu. Młody jeszcze, bo dwunastoletni Jezus oraz jego rodzice, jako pobożni Żydzi wiernie wypełniający Prawo, spieszą jak co roku zwyczajem świątecznym, do świątyni na Święto Paschy (Łk 2,41-42).

Dwunastoletni Jezus w czasie pielgrzymki do Jerozolimy nauczał uczonych w świątyni. Nauczyciele żydowscy słuchali Go i podziwiali Jego odpowiedzi i bystrość umysłu (por. Łk 2,47). Łukasz zaznaczył w ten sposób wielką mądrość

²⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 181.

²⁵ Por. tamże, s. 198 n.

²⁶ Zob. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 163.

Jezusa, która znajduje uzasadnienie w Boskiej mądrości (por. Łk 2,40.52; 11,31; 21,15)²⁷.

Jezus zaś, pozostając w świątyni bez wiedzy rodziców, tłumaczy im później, że koniecznie musi być w tym, co należy do Jego Ojca, w sprawach Boga Ojca (por. Łk 2,43.49). Jezus wyjaśnia Maryi i Józefowi, że jest tam, gdzie jest Jego Ojciec, w Jego domu, i że Bóg jest Jego Ojcem. Jako Syn Boży deklaruje: Jestem u Ojca. Jezus musi być u Ojca i wypełniać Jego wolę, aby dokonać zbawienia ludzi. Jezus jest posłusznym Bogu Ojcu, czego jeszcze nie rozumieli nawet Jego ziemscy rodzice (por. Łk 2,48.50)²⁸.

MIEJSCE NARRACJI O NARODZENIU W BETLEJEM I PRZEDSTAWIENIU W ŚWIĄTYNI (OFIAROWANIU) JEZUSA JAKO PIERWORODNEGO W STRUKTURZE EWANGELII DZIECIŃSTWA WEDŁUG ŁUKASZA

Struktura literacka Ewangelii dzieciństwa według Łukasza

W strukturze narracji przedstawiającej historię i Ewangelię dzieciństwa Jezusa według Łk 1–2 egzegeci podkreślają przede wszystkim układ symetryczny i paralelny wydarzeń dotyczących dzieciństwa Jana Chrzciciela i Jezusa²⁹.

Paralelnie przedstawiono sceny zwiastowania narodzenia Jana Chrzciciela i Jezusa (por. 1,5-25 i 1,26-38). Uzupełnieniem jest relacja o nawiedzeniu Elżbiety przez Maryję i Jej pieśń (por. 1,39-56). Kolejną parę symetryczną stanowi opowieść o narodzeniu Jana i pieśń Zachariasza (por. 1,57-80) oraz narracja o narodzeniu Jezusa i pieśń aniołów (por. 2,1-21). W tym bloku narracyjnym paralelnie mówi się też o obrzezaniu i nadaniu imienia Janowi i Jezusowi (por. 1,59-63 oraz 2,21). Innym elementem symetrycznym są również summaria o wzrastaniu cielesnym i duchowym Jana (por. 1,80) i Jezusa (aż podwójnie: por. 2,40.52).

Taki sposób przedstawienia wydarzeń ma pokazać, że między Janem Chrzcicielem i Jezusem istnieje ścisły związek. Łukasz najpierw przedstawia wydarzenia z dzieciństwa Jana, bo do istoty jego posłannictwa należy iść przed Jezusem i Go zapowiadać oraz torować Mu drogę (por. Łk 1,17; 3,4). Jednak ten paralelizm podkreśla też różnice między nimi. Jan jest nazwany Prorokiem Najwyższego (por. 1,76) a Jezus – Synem Najwyższego (por. 1,32) oraz Zbawicielem, Mesjaszem i Panem (por. 2,11). W paralelnych summariach zaś podkreśla się wyjątkową

²⁷ Por. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło...*, s. 181.

²⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 204; J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 162, 165 n.; F. Gryglewicz, *Ewangelia...*, s. 114.

²⁹ Por. H. Langkammer, *Ewangelie dzieciństwa...*, s. 181 n.; tenże, *Ewangelia według...*, s. 41 n.; J. Łach, *Dziecię się nam narodziło...*, s. 85–89; J. Kudasiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, w: Wstęp do NT*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, s. 240 n.; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957, s. 26–33; F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 86–89; R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 32 n.

mądrość Jezusa, Jego Synostwo Boże oraz wypełnianie się w Nim zapowiedzi ST (por. 2,39 n. 52)³⁰.

Bardzo rozbudowana jest część dodatkowa, niesymetryczna, związana z wydarzeniami po narodzeniu Jezusa, gdzie już nie znajdujemy scen paralelnych z Janem Chrzcicielem (por. 2,22-51). Można w niej wyróżnić następujące elementy strukturalne: ofiarowanie (przedstawienie) Jezusa w świątyni (por. 2,22-24) połączone ze spotkaniem z Symeonem (jego prorocstwo i pieśń – por. 2,25-35) oraz z Anną (jej prorocstwo – por. 2,36-38). Dołączona jest też scena z dwunastoletnim Jezusem – pielgrzymem w świątyni jerozolimskiej (por. 2,41-50).

Podwójnie powtórzoną sentencję o powrocie Jezusa z rodzicami ze świątyni jerozolimskiej do Nazaretu znajdujemy w Łk 2,39 oraz 2,51. Element ten wraz ze scenami o prezentowanym (ofiarowanym) oraz dwunastoletnim Jezusie – pielgrzymie w jerozolimskiej świątyni (por. 2,22-24 i 2,41-50) tworzy część kłamry literackiej spinającej początek i koniec narracji Ewangelii dzieciństwa. Pierwszym bowiem elementem konstrukcji literackiej tego fragmentu Ewangelii według św. Łukasza jest scena składania ofiary kadzielnej przez Zachariasza w świątyni (por. 1,5-23). Kult zaś sprawowany w świątyni (ofiary, pielgrzymki) należy do założeń teologiczno-redakcyjnych jako myśl przewodnia w Ewangelii Łukasza. Jezus bowiem jako Zbawiciel cały czas w swoim ziemskim życiu, od początku, zmierział do miejsca naszego zbawienia, które się uobecnia w kulcie chrześcijańskim.

Zbawienie przyniesione przez Jezusa, jak podkreśla Łukasz, zrealizowane zostało w Jerozolimie. Na niej też ewangelista ześrodkował całe swoje dzieło. Dlatego Jerozolima, a szczególnie świątynia jako miejsce kultu spina jak kłamra literacka całą Ewangelię. Jerozolima znajduje się w strukturze całej Ewangelii Łukasza na początku i na końcu (por. 1,5-23 oraz 24,52-53)³¹.

Struktura perykop o narodzeniu w Betlejem i prezentacji (ofiarowaniu) w świątyni Jezusa jako Pierworodnego

Narodzenie w Betlejem

Opisy narodzenia Jana Chrzciciela i Jezusa stanowią punkt centralny całej Ewangelii dzieciństwa według Łukasza. Kończą one część pierwszą opowiadania ułożonego symetrycznie i rozpoczynają część drugą, dotyczącą już tylko Jezusa. Przedstawia się w niej okoliczności towarzyszące narodzeniu Jezusa. Sam opis narodzenia Jezusa w Betlejem jako Pierworodnego Syna Maryi znajdujemy w 2,1-7, a to, co stało się po narodzeniu, w 2,8-22. Wydarzenia te obejmują zwiastowanie anielskie pasterzom betlejemskim i pieśń aniołów oraz wizytę pasterzy w miejscu

³⁰ Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 87 n.

³¹ Por. J. Kozyra, *Geneza Ewangelii*, Katowice 2005, s. 136.

narodzenia Jezusa (por. 2,1-20). Wspomina się też obrzezanie i nadanie imienia Jezusowi (por. 2,21)³².

Narracja o narodzeniu Jezusa w Betlejem jako Pierworodnego Syna Maryi, jaką znajdujemy w 2,1-7, dzieli się na dwie nierówne części. Pierwszą stanowi rama historyczno-chronologiczna (spis ludności – por. 2,1-3), drugą zaś – właściwy opis narodzenia (por. 2,4-7). Autor mówi najpierw o skutkach spisu ludności dla Józefa i jego brzemiennej małżonki – Maryi. Ze względu bowiem na spis ludności musieli się udać do Betlejem (por. 2,4-5). Samo narodzenie Jezusa w Betlejem jako Pierworodnego Syna Maryi i szczegółowe okoliczności z tym związane (brak miejsca w zajeździe, pieluszki i źłób) opisuje Łukasz w 2,6-7³³.

Narodzenie Jezusa ewangelista przedstawia w kontekście geograficzno-historycznym i socjologicznym. Najpierw pisze o spisie ludności obejmującym cały świat (*oikoumenē*), a w rzeczywistości Imperium Rzymskie. Spis ten zarządził cesarz August, a przeprowadził Kwiryniusz. Następnie Łukasz zawęży terytorium do Galilei i do Nazaretu, gdzie mieszkali Józef i Maryja, oraz do Judei, gdzie wypełniany był dekret cesarski. Wreszcie skupia się na Betlejem, rodzinnym mieście Józefa. O miejscu narodzenia Jezusa dowiadujemy się dzięki szczegółom o braku miejsca w zajeździe, o pieluszkach i źłobie, do którego Maryja złożyła swego Pierworodnego Syna³⁴.

Prezentacja (ofiarowanie) w świątyni

Kolejną perykopą ukazującą wydarzenia po narodzeniu Jezusa, w której został On nazwany również Pierworodnym, jest scena prezentacji (ofiarowania) Jezusa w świątyni w Jerozolimie (por. 2,22-24), połączona z relacją spotkania z Anną i Symeonem śpiewającym pieśń (por. 2,25-38). Prorockie słowa Symeona i Anny dotyczą misji, jaką ma pełnić Jezus ofiarowany jako Pierworodny. Zapowiada tę misję również pieśń Symeona (por. 2,29-32.34-35.38)³⁵.

Przedstawienie Jezusa Panu w świątyni i złożenie ofiary (por. 2,22-24) ściśle powiązane w tym fragmencie z przepisami prawnymi ST, co uzasadnia dokładność słownictwa ofiarniczego przy tej okazji. Wymienia się więc parę synogarlic i dwa młode gołębie (pisklęta gołębi). Szczegóły te wskazują na wykorzystanie przez Ewangelistę tradycji judeochrześcijańskich charakterystycznych w Kościele pierwotnym. Założenia redakcyjne zaś widoczne są w podkreśleniu świątyni jerozolimskiej oraz poddaniu się całkowicie Jezusa, Maryi i Józefa Prawu Bożemu³⁶.

Scena prezentacji Jezusa w świątyni dotyczy dwóch wydarzeń. Najpierw chodzi o rytualne oczyszczenie matki po urodzeniu pierworodnego syna. Głównym

³² Zob. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło...*, s. 85 n.

³³ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według...*, s. 80.

³⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 160.

³⁵ Zob. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło...*, s. 86.

³⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 178 n.

jednak powodem przybycia do świątyni było ofiarowanie pierworodnego potomka Bogu (por. Wj 13,2.12 n.). Jak czytamy w Kpł 12,2-8, matka po urodzeniu syna była przez siedem dni nieczysta rytualnie, a przez miesiąc nie mogła brać udziału w kulcie religijnym ze względu na nieczystość kultyczną. Po upływie czasu nieczystości matka powinna przedstawić się kapłanowi i złożyć ofiarę zadoścczynną (przebłagalną). Bogaci ofiarowali rocznego baranka i gołębia albo synogarlicę, a biedni parę gołąbków lub synogarlic (por. Kpł 12,8). Rodzice Jezusa złożyli dar ubogich (por. Łk 2,24.). Oczyszczenie matki nie musiało dokonywać się w świątyni. Ewangelista Łukasz jednak wyraźnie na nią wskazuje³⁷.

Łukasz w 2,22 pisze w liczbie mnogiej: „gdy minęły dni ich oczyszczenia”, obejmując w ten sposób Maryję i Jezusa, Matkę i Syna. Nie chodzi więc jedynie o rytualne oczyszczenie matki po urodzeniu syna, ale o oczyszczenie, które wprowadza ze stanu nieczystości do stanu świętości. Dlatego Jezus również jest poddany oczyszczeniu, bo kontakt ze światem czyni Go nieczystym, a więc oddalonym od Boga, a On ma być poświęcony Bogu, co dokonało się przez obrzęd przedstawienia dziecka Panu³⁸.

Ewangelista dwukrotnie w tej perykopie mówi o wypełnianiu Prawa. Raz nazywa je Prawem Mojżeszowym (por. Łk 2,22), w kontekście upływu dni oczyszczenia (por. Kpł 12,2-8). Kiedy zaś pisze o przedstawieniu i złożeniu w darze Jezusa Bogu, nazywa je Prawem Pana (por. Łk 2,23). Chce w ten sposób dostosować się do wypełniania wymogu, aby pierworodnego syna poświęcić i przedstawić Panu zgodnie z Prawem Pańskim (por. Łk 2,22-23). Tego Syna, którego Maryja otrzymała od Boga, Jemu składa w darze, Jemu oddaje, bo On do Niego należy. Nie ma tu więc mowy o wykupieniu Pierworodnego Syna w miesiąc po urodzinach, lecz o ofiarowaniu Go Bogu (por. Wj 13,13-16)³⁹.

Podkreślenie miejsca tego wydarzenia w świątyni jerozolimskiej nawiązuje do czynu Anny, matki Samuela, którego oddała ona na służbę świątyni (przybytku w Szilo – por. 1 Sm 1,11.22-28). Łukasz, opisując scenę związaną z wypełnieniem przepisów Prawa Bożego o wykupieniu pierworodnego syna, nie akcentuje samego faktu wykupu, lecz podkreśla przedstawienie i ofiarowanie Jezusa Bogu w świątyni. To Boże Dziecię nie zostaje wykupione, ale oddane Bogu na własność. Słowo *parastēnai* znaczy bowiem: przedstawić, ofiarować. Jezus został więc ofiarowany, tak jak składano inne ofiary w świątyni. Podkreślany przez Łukasza fakt ofiarowania Jezusa w świątyni ma na celu ukazać, że Jezus od dzieciństwa należy do Boga i Jego zadaniem jest „stać przy Panu”, czyli służyć Bogu i Jego ludowi, co wyraża charakter kultyczny i kapłański tego aktu⁴⁰.

³⁷ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według...*, s. 92 n.

³⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 180.

³⁹ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według...*, s. 93.

⁴⁰ Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 181; J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 111 n.

ROLA TYTUŁU CHRYSOLOGICZNEGO *PRŌTOTOKOS* (PIERWORODNY) W EWANGELII DZIECIŃSTWA WEDŁUG ŁUKASZA

Łukasz posłużył się tytułem chrystologicznym *Prōtotokos* (Pierworodny) w Ewangelii dzieciństwa wprost w 2,7 w scenie narodzenia Jezusa. Zaś w 2,23 przy ofiarowaniu Jezusa w świątyni wyraźnie nawiązuje do tego tytułu, chociaż go nie wymienia. Z przytoczonego jednak w sposób zmodyfikowany tekstu ST („każde otwierające łono matczyne [dziecko] płci męskiej będzie nazwane świętym dla Pana” – Wj 13,2.12.15) wynika jednoznacznie, że chodzi o pierworodnego syna. Domyślnie więc w tym tekście także nazwano Jezusa Pierworodnym, który zgodnie z Prawem Pańskim jest ofiarowany Bogu w świątyni (por. Łk 2,22-24).

Określenie *prōtotokos* składa się z przymiotnika *prōtos* – „pierwszy z wielu” i aorystu od słowa *tekein, tiktō* – „wydać na świat, urodzić”. *Prōtotokos* w stronie biernej oznacza kogoś pierwszego urodzonego, pierworodnego. *Prōtotokos* jako tytuł odniesiony do Chrystusa podkreśla Jego wyjątkową godność⁴¹.

Już w tekstach ST (por. Wj 4,22; Ps 89,27 n.; Prz 8,22 n.) termin ten stosuje się też jako tytuł honorowy dla wybranych, podkreślając wyjątkową pozycję prawną osoby tak nazwanej. Prawo wynikające z pierworództwa było specjalnym przywilejem i związane było głównie ze sprawowaniem władzy (por. 1 Sm 8,2; 16,6)⁴².

W narracji o narodzeniu Jezusa w Betlejem Łukasz podkreśla, że Maryja urodziła swego Pierworodnego (*Prōtotokos*) Syna. Termin ten mógłby sugerować, że Maryja po urodzeniu Jezusa mogła mieć jeszcze inne dzieci. Okazuje się jednak, że w starożytnych tekstach określenie *prōtotokos* stosuje się też jako synonim do syna jednorodzonego – *monogenēs* (por. 4 Ezdr 6,58; Ps Sal 13,8; 18,4). Również na nagrobkach matek, które po urodzeniu jedyne go syna umarły, nie mając innych dzieci, widnieje napis: zmarła po urodzeniu Pierworodnego (*Prōtotokos*)⁴³. Łukasz zaś jednoznacznie stwierdza, że Maryja rodząc Jezusa jako Pierworodnego syna, wcześniej nie miała innych dzieci⁴⁴.

Jednak Łukasz pisząc w 2,7, że Maryja urodziła swojego Syna Pierworodnego, nie tyle chce podkreślić fakt, iż Jezus jest jedynym Synem Maryi, ale że ma On prawa i przywileje zarezerwowane dla pierworodnego syna. Jezus, będąc Pierwo-

⁴¹ Zob. J. Kozyra, *Jezus Chrystus jako APXH. Protologia chrystologiczna pierwotnej tradycji apostoelskiej NT w interpretacji rdzenia arch*, Katowice 2001, s. 63; K.H. Bartels, *Primo, primogenito*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. Coenen, E. Beyreuther H. Bietenhard, (tyt. oryg. *Begrifflexikon zum Neuen Testament*), red. ed. ital. A. Tessarolo, Bologna 1976, s. 1429–1434; W. Michaelis, *Prōtos, prōtotokos*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. 6, Stuttgart 1965, s. 866–883; H. Langkammer, *Prōtotokos*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Bd. 3, Stuttgart 1982, kol. 458–462.

⁴² Por. J. Kozyra, *Jezus Chrystus jako APXH...*, s. 267; S. Łach, *Pierworodni w ST*, w: *Księga Liczb. Wstęp, przekład, komentarz*, Lublin 1970, s. 304.

⁴³ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 163 n.

⁴⁴ Por. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło...*, s. 160.

rodnym (*Prōtotokos*) jest poświęcony Bogu i należy do Boga, zgodnie ze słowami Wj 13,2; Lb 3,13. Łukasz, nazywając w 2,7 Jezusa Pierworodnym, nawiązuje do sceny ofiarowania Go w świątyni zgodnie z Prawem Pańskim (por. 2,22-24)⁴⁵.

Wśród przepisów ST znajdujemy szczególne pouczenia o pierworodnych. W Księdze Wyjścia 13,1 n. czytamy: *Pan tak powiedział do Mojżesza: Poświęćcie mi wszystko pierworodne. U synów Izraela do Mnie należeć będą pierwociny łona matczynego, zarówno człowiek, jak i zwierzę.* Zaś w Wj 13,13 Bóg nakazuje: *Pierworodnych synów twych wykupisz.* W ten sposób Łukasz w 2,7 pisząc, że Maryja porodziła Pierworodnego Syna, zapowiada, że zgodnie z Prawem Pańskim będzie zobowiązana ofiarować Jezusa jako Pierworodnego Panu i stawić Go przed Nim w świątyni (por. Łk 2,22-24). Nazywając Jezusa Pierworodnym, Łukasz podkreśla szczególną przynależność Jezusa do Boga⁴⁶.

Łukasz w 2,7 pisze o Maryi, że porodziła swego Pierworodnego Syna. To Dziecię jest prawdziwie jej dzieckiem, jej Synem. Spełniła się zapowiedź anioła (por. 1,31). Syn ten jednak, jako pierworodny, zgodnie z Prawem Mojżeszowym należy równocześnie do Pana i należy Go ofiarować Bogu (por. Wj 13,12; 34,19; Łk 2,23). Jezus jest własnością Pana nie tylko jako Pierworodny wybranego ludu Bożego, ale również jako Syn Najwyższego (por. 1,31) i Syn Boży (por. 1,35). Dlatego Maryja znosi Jezusa do świątyni, aby Go przedstawić i ofiarować Panu (por. 2,22). Ofiarowanie Jezusa w świątyni zawiera w sobie zapowiedź ofiary krzyżowej, w której również będzie uczestniczyć Jego Matka (proroctwo Symeona o „mieczu przenikającym serce” – por. 2,35). „Ból serca Maryi” zaznacza Łukasz już przy pierwszej pielgrzymce Jezusa do Jerozolimy (por. 2,48), która była zapowiedzią pielgrzymki ostatniej⁴⁷.

Jezus jako Pierworodny Syn Maryi zgodnie z Wj 13,2.12-15; 34,19-20 i Lb 18,15 jest poświęcony Panu. W kulturze hebrajskiej pierworodni synowie mieli szczególne znaczenie, ponieważ na nich spoczywał obowiązek przedłużenia rodu przez zrodzenie następnego pokolenia⁴⁸.

Aspekt przyszłościowy zawarty w tytule chrystologicznym Pierworodny (*Prōtotokos*) widać wyraźnie w innych tekstach pierwotnej tradycji apostoelskiej NT, gdzie nazywa się Jezusa Chrystusa w ten sposób. W Rz 8,29 Chrystus jest ukazany jako „Pierworodny między wielu braćmi”. W Kol 1,15 jest „Pierworodnym wobec każdego stworzenia”, a w Kol 1,18 – „Pierworodnym spośród umarłych”. Należy do tego dodać jeszcze tekst Hbr 1,6 oraz Ap 1,5, gdzie również nazywa się Chrystusa tytułem Pierworodny (*Prōtotokos*). Narodziny i ofiarowanie Bogu

⁴⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 164, S. Jankowski, „Porodziła swego Pierworodnego Syna” (Łk 2,7), „Seminare” 18 (2002), s. 121–138.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 97 n.; F. Gryglewicz, *Ewangelia...*, s. 104.

⁴⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, s. 102.

⁴⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 180.

Jezusa jako Pierworodnego zapowiadały już pełną tajemnicę paschalną, przez którą dostępujemy zbawienia⁴⁹.

W Rz 8,29 nazywa się Chrystusa Pierworodnym, zwracając uwagę na przemianę eschatologiczną. Ci bowiem, którzy zostali poznani, zostali również wybrani i upodobnieni do Chrystusa przez zmartwychwstanie. On zaś, jako Pierworodny, będąc do nich podobny, będzie zarazem ich przewyższał godnością i preeminencją oraz pierwszeństwem, ponieważ jest i pozostanie zawsze ich Panem, stojąc zawsze ponad nimi.

Jezusa Chrystusa nazywa się Pierworodnym w hymnie chrystologicznym w Kol 1,15 aby ukazać Jego wyjątkową rolę jako Pośrednika w stworzeniu. W 1,16 wyjaśnia się bowiem, że *w Nim (w Chrystusie) wszystko zostało stworzone [...]. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone*; w 1,17 dodaje się jeszcze, że *On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie*. Podkreśla się tu więc nadzwyczajną zwierzchność i niezwykłą pozycję odwiecznego Syna Bożego jako pośrednika stworzenia wszystkich stworzeń.

W Kol 1,18 podobnie jak w Ap 1,5 tytuł chrystologiczny „Pierworodny” wiąże się ze zmartwychwstaniem. Jezus jest pierwszym wskrzeszonym przez Boga z martwych, aby był pierwszym we wszystkim. Chodzi tutaj nie tylko o pierwszeństwo czasowe, a więc, że Chrystus jest pierwszym z kolei, lecz raczej o priorytet godnościowy wynikający z faktu Jego zmartwychwstania. Jezus jako Syn Boży zmartwychwstały posiada więc wyjątkową pozycję i dlatego nazywa się Go także Pierworodnym z umarłych. Zmartwychwstanie Chrystusa jest bowiem podstawą zmartwychwstania wszystkich zmarłych (por. 1 Kor 15,20.23; Dz 3,15; 5,31; 26,23).

W Hbr 1,6 stosuje się do Jezusa tytuł Pierworodny w sensie eschatologicznym, aby ukazać znaczenie Jego godności synowskiej (Syna Bożego) i chwalebności, która przynależy Mu jako zmartwychwstałemu i uczestniczącemu w chwale nieba. Wywyższenie Jezusa przedstawiono tu jako osiągnięcie celu, czyli pełni doskonałości i chwały, do której mają dojść również inni, zbawieni przez Niego. Owa godność Chrystusa jako Pierworodnego złączona jest już z Przegzystującym i we Wcielonym Synu Bożym i rozciąga się aż po Jego wywyższenie jako zmartwychwstałego przy paruzji. Od chwili, kiedy Chrystus chwalebny i wywyższony poprzedza zbawionych przez Niego na drodze ku doskonałości, jest On już Pierworodnym, który prowadzi odkupioną ludzkość⁵⁰.

Tytuł *Prōtokos* bardziej od innych określeń Chrystusa wyraża jedność woli i działania zbawczego Boga. Dlatego nazywa się Jezusa *Pierworodnym całego stworzenia*, oraz *Pierworodnym spośród wskrzeszonych z martwych* (Kol 1,15.18) i *Pierworodnym między wielu braćmi* (Rz 8,29). Stworzyciel i Odkupiciel jest zawsze ten sam: Wszechmocny Bóg w Jezusie Chrystusie. Ponieważ w Jezusie Bóg skutecznie ukazał jako możliwe to, co po ludzku jest niemożliwe. Objawił też

⁴⁹ Por. J. Kudasiwicz, *Matka...*, s. 102 n.

⁵⁰ Por. J. Kozyra, *Jezus Chrystus jako APXH...*, s. 268.

całą pełnię, początek i koniec swojej mocy i chwały w Jezusie Chrystusie, który jest Pierworodnym⁵¹.

ZAKOŃCZENIE

Temat: „Jezus Chrystus – Pierworodny w historii dzieciństwa według Łukasza”, jak zaznaczono we Wstępie, nawiązuje do zagadnień związanych z problematyką historyczną i pastoralną, jakie podejmuje Jubilat. W Ewangelii historia jest na służbie teologii. Stąd też często zamiast o historii dzieciństwa Jezusa mówi się o Ewangelii dzieciństwa ujętej według teologicznych założeń redakcyjnych. W historii dzieciństwa Jezusa w Ewangelii według Łukasza 1–2 ważną rolę odgrywa tytuł *Prōtotokos* – Pierworodny. Zwraca on bowiem uwagę, kim był Jezus już od dzieciństwa, jakie było Jego miejsce w historii zbawienia, jaki był jego stosunek do Boga i względem ludzi. Łukasz ukazał Jezusa jako Pierworodnego w dwóch perykopach obejmujących Ewangelię dzieciństwa, mianowicie: narodzenie w Betlejem (2,1-7) i ofiarowanie (prezentacja) w świątyni w Jerozolimie (2,22-24). W opracowaniu tematu najpierw ukazano jak w Ewangelii dzieciństwa według Łukasza wydarzenia historyczne zostały podporządkowane teologii. Faktografię historyczną w Ewangelii dzieciństwa tworzą: spis ludności, miejsce urodzenia Jezusa i Jego tożsamość żydowska obejmująca obrzezanie z nadaniem imienia, ofiarowanie (prezentację) w świątyni oraz pielgrzymkę do Jerozolimy. Następnie ukazano miejsce narracji o narodzeniu w Betlejem i przedstawieniu w świątyni (ofiarowaniu) Jezusa jako Pierworodnego w kontekście struktury Ewangelii dzieciństwa według Łukasza 1–2. Dlatego przedstawiono strukturę literacką Ewangelii dzieciństwa według Łukasza 1–2, aby następnie zaprezentować strukturę perykop o narodzeniu w Betlejem i prezentacji (ofiarowaniu) w świątyni Jezusa jako Pierworodnego. Wreszcie omówiono rolę tytułu chrystologicznego *Prōtotokos* (Pierworodny) w Ewangelii dzieciństwa według Łukasza. Tytuł ten ukazano też w perspektywie tradycji apostoelskiej NT (por. Rz 8,29; Kol 1,15.18; Hbr 1,6 i Ap 1,5), gdzie tytuł *Prōtotokos* bardziej od innych określeń Chrystusa wyraża jedność woli i działania zbawczego Boga.

Obraz Jezusa jako Pierworodnego w Ewangelii dzieciństwa według Łukasza 1–2 ukazany jest na tle historii świata (spis ludności), w której wielkie postacie (cesarz, legat, król) są zaledwie bladym tłem dla podporządkowanego Bożej woli i pełniącego Boże Prawo Zbawiciela świata. Pierworodny wszelkiego stworzenia stał się jednym z nas. Uniżył się, rodząc się w betlejemskiej stajni, położony w żłobie. We wszystkim wypełnił Bożą wolę objawioną w Bożych nakazach. Dlatego został oddany Bogu, Jemu poświęcony. Wyjaśnił to także podczas swojej pierwszej pielgrzymki do świątyni jerozolimskiej, mówiąc, że musi być zaangażowany w sprawy Boga Ojca. Jezus jako Pierworodny w sposób szczególny przynależy do Boga.

⁵¹ Por. tamże, s. 269.

Ale jak podaje tradycja apostołska, Jezus jest też *Pierworodnym między wielu braćmi* (Rz 8,29), czyli wobec wszystkich ludzi, a nawet wobec całego stworzenia (por. Kol 1,15). Jako zmartwychwstały jest na nowy sposób Pierworodnym i początkiem (*Arche*) wszystkich ludzi (por. Kol 1,18). Przez zmartwychwstanie Jezus Chrystus jest pierwszym nie tylko ze względu na swą godność, lecz przez zapoczątkowanie nowej ludzkości, nowego stworzenia. Pojęcie bycia Pierworodnym nabiera wymiaru kosmicznego (por. Kol 1,15-20). Jezus Chrystus Pierworodny jest początkiem i celem nowego stworzenia zapoczątkowanego przez zmartwychwstanie. Łukasz w Ewangelii dzieciństwa podkreśla, że już w tajemnicy wcielenia, przez narodzenie i ofiarowanie w świątyni Jezus Pierworodny wszelkiego stworzenia prawdziwie, historycznie wszedł między nas⁵².

JESUS CHRIST THE FIRST BORN IN THE HISTORY OF CHILDHOOD ACC. TO THE GOSPEL OF ST. LUKE

Summary

The main theme: Jesus Christ The Primogenital as it appears in the gospel of St. Luke touches the historical and theological problem. As it stands in the Gospels, history is a servant of theology. Very often talking about the history of Jesus' childhood it is treated as the Gospel of childhood. In the childhood story of St. Luke's Gospel 1–2 an important role plays the title Prototokos-Primogenital. It brings to our attention, who Jesus was at his childhood, shows His place in the history of salvation, shows His relation to God and people. St. Luke presents it in two childhood stories: in chapter 2.1-7 about the birth of Jesus in Bethlehem, and in chapter 2.22-24 at the presentation in Jerusalem. In the presentation of this theme firstly was stressed the theological point in the Gospel of St. Luke. The historical facts in the childhood stories are: the census, the place of birth of Jesus, His Jewish identity- the circumcision, the giving of the name, the offering at the temple and the pilgrimage to Jerusalem. Further on the narrative goes to the birth in Bethlehem, the presentation at the Temple as a First-Born in the context of verses Luke 1–2. Then follows the christological title Prototokos. This title has been presented as well in the tradition of the Apostolic teaching in the New Testament (Rom. 8.29; Col. 1.15, 18; Rev.1.5 and Heb. 1.6) where this title more than others characterises Jesus Christ as possessing the unity of intentional salvific God's Will and He possesses it from the beginning of His incarnation, throughout His birth, His offering in the Temple, He is indeed the Primogenital of all creation, permanently subordinate to His Father's Will. In reality and historically He entered our human world.

Słowa kluczowe: Ewangelia Łukasza, historia dzieciństwa, Jezus Chrystus, narodzenie w Betlejem, ofiarowanie w świątyni, Pierworodny

Keywords: Gospel acc. to St. Luke, history of childhood, Jesus Christ, offering at the Temple, Primogenital, the birth in Bethlehem

⁵² Zob. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 98 n.

Ks. Janusz Wilk

Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne
Katowice

STRATEGIA GRZECHU WEDŁUG RDZ 4,6-7

Tekst zawierający pierwszą rozmowę Boga z Kainem (zob. Rdz 4,6-7) jest powszechnie uznawany za jeden z najtrudniejszych fragmentów Starego Testamentu¹. Choć doczekał się licznych komentarzy i omówień², Richard J. Clifford odnośnie do jego przekładu napisał: „wszystkie tłumaczenia są niepewne”³. W ogólnym znaczeniu jego sens jest jasny, jednakże szczegółowa analiza filologiczna i teologiczna wciąż zastanawia interpretatorów. Główny problem tkwi w wersie 7. On też będzie przedmiotem niniejszego studium, gdyż pomaga zrozumieć naturę człowieka oraz przyjrzeć się uwarunkowaniom ludzkiego grzechu.

TEKST RDZ 4,6-7 I PROPOZYCJA PRZEKŁADU

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן לָמָּה חָרָה לְךָ וְלָמָּה נִפְלִי פְנֵיךָ:⁶
הֲלוֹא אִם-תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לִפְתּוֹחַ תִּטְאֵת רֶגֶץ
וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ:⁷

⁶ *Jahwe zapytał Kaina: „Z jakiego powodu złościsz się i dlaczego chodzisz ze spuszczoną głową?”*

¹ Zob. prezentację wypowiedzi dotyczących tej opinii – G.R. Castellino, *Genesis IV 7*, „Vetus Testament” 10 (1960), s. 442.

² Zob. ich przegląd – C. Westermann, *Genesis 1-11. A Commentary*, Translated by J.J. Scullion, Minneapolis 1984, s. 298.

³ R.J. Clifford, R.E. Murphy, *Księga Rodzaju*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. polskie K. Bardski i inni („Prymasowska Seria Biblijna” 17), Warszawa 2001, s. 19.

⁷ *Czyż nie jest tak, że jeśli dobrze postępujesz, wówczas masz głowę podniesioną, a kiedy źle czynisz, wtedy grzech kładzie się przy drzwiach i usiłuje cię pochwycić, a przecież, to ty masz nad nim panować”.*

KONTEKST

Pierwsza rozmowa Boga z Kainem, czyli Rdz 4,6-7, jest prawdopodobnie częścią starej tradycji, opowiadającej o historii Kaina i Abla, która została następnie wykorzystana przez Jahwistę. W Księdze Rodzaju swoje miejsce znalazła w rozdziale 4, wersy 2b-16. Redaktor, posługując się genealogią (zob. Rdz 4,1-2a), połączył to opowiadanie z opisem stworzenia oraz z opowiadaniem o grzechu pierwszych ludzi. W perykopie o Kainie i Ablu można wyróżnić cztery sceny: pierwsza (w. 2b-5) przedstawia pastersko-rolniczą działalność braci oraz odniesienie Boga do ofiar przez nich składanych. Druga (w. 6-7) jest filologicznie i logicznie powiązana z wcześniejszym opisem Kaina i prezentuje rozmowę Boga z Kainem. Wers 6b (לְמַה הָרַה לְךָ וְלִמָּה נָפְלוּ כְּנִיד) powtarza wers 5b (מָאֵד וַיִּפְּלוּ כְּנִיד) przekształcając go w zdanie pytające. Natomiast ostatnia część wersu 7 (תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ) nawiązuje do zakończenia wypowiedzi z Rdz 3,16b (וְהוּא יִמְשָׁל-בְּךָ), ale nadaje mu inne znaczenie (zob. także Pnp 7,11). Scena trzecia (w. 8) opisuje bratobójczy mord Abla dokonany przez Kaina, a scena ostatnia (w. 9-16) przedstawia drugą rozmowę Boga z Kainem. Rozmowa ta różni się od pierwszej przede wszystkim formą wypowiedzi literackiej. W rozmowie drugiej jest dialog – Kain odpowiada Bogu. W pierwszej był on tylko słuchaczem.

Wypowiedź Rdz 4,6-7 nie narusza tematycznego układu perykopy, jest jej integralną częścią, której celem jest wyjaśnienie fabuły i postaci Kaina. W tej przyczynie należy również doszukiwać się odpowiedzi na ewentualne pytanie, dotyczące powtórzenia w wersie 6b zwrotu z wersu 5b. Jednakże sam kontekst, chociaż czytelny, nie wyjaśnia wszystkich trudności dotyczących wersu 7.

ENIGMATYCZNOŚĆ FORMUŁY תְּשׁוּקָתוֹ רִבֵּץ

Zwrot ten łączy w sobie gramatyczną anomalię z nietypową dla Starego Testamentu terminologią. Tego rodzaju zestawienie spowodowało, że jego egzegeza w dużej mierze porusza się na płaszczyźnie przypuszczeń, a prowadzone badania oscylują pomiędzy ingerencją w sam tekst, licznymi próbami interpretacji rzeczywistego zapisu, a hipotezą, że zwrot ten całkowicie zastąpił inny tekst, który wcześniej znajdował się w tym miejscu, lub że jest późniejszym dodatkiem⁴. Szeroka gama hipotez świadczy o tym, że wciąż trudno o jednoznaczną odpowiedź.

⁴ Por. C. Westermann, *Genesis 1-11...*, s. 299.

Analiza syntaktyczna

Reguły zgodności w omawianym sformułowaniu wydają się mało respektowane, albowiem pierwszy jego termin – rzeczownik **הַטָּאָה** jest rodzaju żeńskiego, a drugi – **רַבִּין** jest imiesłowem rodzaju męskiego, pochodzącym od czasownika **רָבַן**. Dosłowny przekład tego zwrotu jest następujący: „grzech/wina [jest] leżący”.

Jedną z najbardziej interesujących interpretacji tego zagadnienia zaproponował Léonard Ramaroson⁵, który oprócz omówienia nieprawidłowości syntaktycznej zajął się także metrum oraz podjął próbę przegrupowania tekstu, aby uzyskać zgodność gramatyczną i rytmiczną. Metrum wersu 7 wskazuje na brak rytmicznej równowagi:

zgłoski akcentowane	Tekst
2+1	הַלֹּוא אִם־תִּישִׁיב שְׂאֵת
2+3	וְאִם לֹא תִישִׁיב לִפְתַּח הַטָּאָה רַבִּין
2+2	וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ:

Ramaroson zasugerował, że kopista zastosował metonimię, zmieniając miejsce terminu **הַטָּאָה** z członu pierwszego na drugi. Tekst pierwotny miałby układ⁶:

Przekład	Tekst
Czyż nie ma odpuszczenia grzechu, jeśli dobrze postępujesz?	הַלֹּוא אִם־תִּישִׁיב שְׂאֵת הַטָּאָה
Jeśli źle czynisz, wtedy [demon] kładzie się przy drzwiach	וְאִם לֹא תִישִׁיב לִפְתַּח רַבִּין
i usiłuje cię pochwycić, a przecież, to ty masz nad nim panować	וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ

Przy zmienionym układzie trójwersu, metrum w każdej linii wynosi 4. Nowo powstałe wyrażenie rzeczownikowe **הַטָּאָה שְׂאֵת** naturalnie tłumaczy się jako „odpuszczenie grzechów”, gdyż wyrażenie czasownikowe **נָשָׂא הַטָּאָה**, istotnie przekłada się jako „odpuścić grzechy” (zob. Rdz 50,17; Wj 23,21; Joz 24,19; Ps 25,18)⁷.

Pozostaje jeszcze próba wyjaśnienia przyczyny przesunięcia **הַטָּאָה** ze swojego pierwotnego miejsca na miejsce zajmowane aktualnie w Biblii. Nie brak tutaj przypuszczeń, które pozostaną jednakże tylko w sferze przypuszczeń. Ramaroson

⁵ Por. *A propos de Gen 4,7*, „Biblica” 49 (1968), s. 233–237.

⁶ Por. tamże, s. 235.

⁷ Por. tamże, s. 235, 236. Formuła **נָשָׂא הַטָּאָה** znana jest również w literaturze z Qumran (zob. CD 3, 18).

zapropował dwie hipotezy⁸: pierwsza zakłada, że kopista, dysponując znacznym obszarem piśmienniczym („miejscem na stronie”), starał się, aby każdy wers znajdował się dokładnie na jednej linii. Z jakiegoś powodu napisał jednak ostatnie słowo wersetu (czyli חטאת) poniżej czterech innych. Z tej przyczyny nie mógł zapisać w całości wersetu drugiego w drugiej linii, ale jedynie do słowa לפחה, które znalazło się dokładnie przed חטאת. Następny kopista zapisał już חטאת od razu po לפחה. Druga hipoteza sugeruje, że kopista pominął słowo חטאת. Odkryty błąd spowodował, że ten lub jakiś inny skryba zapisał pominięte słowo bądź na marginesie, bądź między liniami, skąd później słowo to przeszło na swoje obecne miejsce w Biblii.

Druga interpretacja wyrażenia רבין חטאת odnosi do imiesłowu rodzaju męskiego רבין przyrostek zaimkowy 3 os. rodzaju męskiego ו, który został zamieszczony w ostatnim słowie wersetu: חטאת-ו⁹. Jednakże jeśli zdanie to nie jest przegrupowane („à la Ramaroson”), znaczenie słowa חטאת staje się niejasne. Wywodzi się ono bowiem od ogólnego terminu נשא („nosić”, „wznosić”, „podnosić”, „znosić”, „usunąć”)¹⁰, którego znaczenie precyzyjne może być określone wyłącznie w konkretnym kontekście. W werse 7 słowo חטאת może odnosić się do: 1. wybaczenia, które Bóg ofiarowałby Kainowi; 2. akceptacji przez Boga ofiary składanej przez Kaina; 3. subiektywnych odczuć Kaina, czyli radości, która będzie przeciwieństwem Kainowego smutku; 4. „wyprostowanej”, a nie pochylonej postawy Kaina. Jako że główna różnica w dwóch pierwszych członach wersetu 7 tkwi w skutkach pozytywnego lub negatywnego postępowania Kaina, bardziej prawdopodobna wydaje się interpretacja pierwsza i druga. Niemniej jednak odniesienie do uczuć lub postawy Kaina może być aluzją do wersetu 6, w którym Jahwe pyta Kaina o przyczynę jego złości i pochylonej postawy (wyrażenie negatywnych uczuć)¹¹.

Analiza semantyczna

Pierwszy termin (חטאת) analizowanej formuły występuje w Biblii Hebrajskiej w dwóch znaczeniach – jako „grzech” (155 razy) oraz „ekspiacja”, „ofiara za grzechy” (135 razy)¹². LXX przekłada go za pomocą czasownika ἀμαρτάνω („chybić celu”, „zawinić”, „zblądzić”, stąd też biblijne „grzeszyć”). Jego pole semantyczne w Rdz 4,7 nie budzi wątpliwości i pozwala jednoznacznie utożsamić ten termin

⁸ Por. tamże, s. 236, 237.

⁹ Por. G.J. Wenham, *Genesis 1-15* („Word Biblical Commentary” 1), Dallas 2002, s. 105.

¹⁰ Zob. נשא, w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (WHPST), red. nauk. wyd. polskiego P. Dec, tłum. polskie hasła R. Zawadzki („Prymasowska Seria Biblijna” 30). Warszawa 2008, t. 1, s. 680–682.

¹¹ Por. G.J. Wenham, *Genesis...*, s. 105, 106; zob. także J. Lemański, *Księga Rodzaju (rozdziały 1-11). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* („Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament” I/1), Częstochowa 2013, s. 284.

¹² Zob. חטאת, w: WHPST, tłum. polskie hasła J. Kręcidło, t. 1, s. 291.

z jego pierwszym znaczeniem, czyli „grzechem”¹³. Trudność semantyczną sprawia termin drugi – czasownik רָבַץ, który w Biblii Hebrajskiej jest przekładany jako „położyć się”, „odpoczywać”¹⁴, a w LXX – ἡσυχάζω („wyczekiwać cierpliwie”, „milczeć”). Leksem רָבַץ w kontekście Rdz 4,7 przez wielu egzegetów jest również uważany za rzeczownik oznaczający demona. Wywodziłby się on od akadyjskiego demona *râbi.su*, który w kulturze semickiej znany był również jako *rôbe.s*¹⁵. Interpretacja ta znajduje swoje miejsce również w niektórych przekładach Biblii¹⁶. W literaturze sumeryjsko-akadyjskiej *râbi.su* jest jednym z demonów sprowadzających nieszczęścia na ludzi i ich domostwa¹⁷. Jest jak wąż, który wykorzystuje szczelinę w drzwiach, aby wślizgnąć się do środka domu i pochwycić zdobycz¹⁸. Czeka tylko, kiedy gospodarz lekko uchyli drzwi.

Słabym punktem łączenia hebrajskiego terminu רָבַץ z akadyjskim demonem *râbi.su* jest fakt, że nie znajdujemy w tej kwestii jakiegokolwiek analogii w Starym Testamencie. Pewną trudność sprawia również demonizacja grzechu w tak wczesnym tekście¹⁹. Personifikacja grzechu („objective Macht”²⁰) może być jednak jedną z form odczytania przesłania Rdz 4, 6-7.

ZNACZENIE TEOLOGICZNE I PSYCHOLOGICZNE RDZ 4,6-7

Pytania, które Bóg stawia w Biblii człowiekowi, nie są wyrazem Jego niewiedzy (zob. np.: Ps 94,9-11; J 2,24-25), ale retoryczną formą umożliwiającą podjęcie refleksji przez człowieka. Pierwsze z pytań, jakie znajdujemy na kartach Starego

¹³ Taki przekład, bez dodatkowego uzupełnienia, proponują np.: Biblia Tysiąclecia⁵, Biblia Paulistów, Biblia Warszawsko-Praska, Traduction Oecuménique de la Bible, La Sacra Bibbia. Conferenza Episcopale Italiana. Unione Editori e Librai Cattolici Italiani.

¹⁴ Zob. רָבַץ, w: WSHPT, tłum. polskie hasła M. Kantor, t. 2, s. 233, 234; P. Reymond, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, red. wyd. włoskiego J.A. Soggin i inni, Roma 2005², s. 383.

¹⁵ Por. L. Ramarosan, *A propos de Gen...*, s. 234; J. Vella, *Il demonio a rapiso. Nota al Gen 4,7 (Gen 3,16; Cant 7,11)*, „Rivista Biblica” 12 (1964), s. 190; G.E. Closten, *Der „Dämon Sünde”. Ein Deutungsversuch des massorethischen Textes von Gen 4,7*, „Biblica” 16 (1935), s. 436-440. Zob. także, E.J. Waschke, רָבַץ, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Hrsg. H.J. Fabry, H. Ringgren, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, t. 7, kol. 322, 323 oraz 325.

¹⁶ Zob. np.: Biblia Poznańska, Die Bibel. Einheitsübersetzung, Bibbia Emmaus. E. Testa – tłumacz Księgi Rodzaju w Biblii Emmaus – odniósł bezpośrednio termin רָבַץ do demona „Robes” („Non è forse vero che se agisci bene puoi tenere alta la testa, mentre se non agisci bene, è alla porta il Maligno, come un Robes?”).

¹⁷ Zob. M. Jastrow, *Religion Babyliens und Assyriens*, Giessen 1905, t. 1, s. 360-388.

¹⁸ Por. tamże, s. 360; zob. także J.S. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001³, s. 186.

¹⁹ S. Łach zaproponował następujące wyjaśnienie tego zagadnienia: „W tym ujęciu autor biblijny zapoyczyłby obraz z akadyjskiego utug-rabiszu, aby określić groźące niebezpieczeństwo. Mieliśmy tu przykład głębokiej teologicznej przemiany znaczenia mezopotamskiej wiary w demony w duchu nauki objawionej o Bogu, człowieku i grzechu” (*Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* („Pismo Święte Starego Testamentu” I/1), Poznań 1962, s. 227).

²⁰ G. von Rad, *Das erste Buch Mose* („Das Alte Testament Deutsch” 2), Göttingen 1953, s. 83.

Testamentu, jest tego szczególnym przykładem: *וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל־הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה* (Zawołał Bóg do mężczyzny, pytając go: „gdzie jesteś?” – Rdz 3,9). Uświadomienie sobie własnego stanu jest często pierwszym krokiem w terapii. W tej perspektywie można odczytać także pierwszą rozmowę Boga z Kainem (zob. Rdz 4,6-7). Bóg, przez postawione Kainowi pytanie (wers 6) próbuje skłonić go do refleksji i oceny własnego postępowania. Równocześnie podaje Kainowi wskazówki, pomagające wyjaśnić aktualny jego stan (wers 7). To, co Kain uzewnętrznia (złość i opuszczona głowa, będąca wyrazem silnego przygnębienia) jest konsekwencją jego niewłaściwego postępowania. Tekst nie precyzuje, czego konkretnie miałyby dotyczyć to negatywne zachowanie. Ukazuje jednak zależność pomiędzy ludzkimi czynami a ich wpływem na psychiczną kondycję człowieka. Sugestia wersu 7 podkreśla konieczność wyboru z równoczesnym zaakcentowaniem faktu, że tym, który ma możliwość podjęcia decyzji, jest sam Kain. To on kształtuje własny stan emocjonalny (wers 7a).

„Kiedy ignoruje się wskazówki, reakcje są prawie zawsze chybione”²¹. Kain, odrzucając wskazówkę Boga, podjął decyzję – dokonał bratobójczego mordu (wers 8). Nie zapanował nad grzechem, który ułożył się przy drzwiach jego serca. Otwarł je dla zła.

Rdz 4,6-7 nie jest tekstem dotyczącym wyłącznie osoby Kaina. Odnosi się on do każdego człowieka, który jest zdolny do moralnej oceny własnego postępowania. Psychologia grzechu (choć może dziwić w tak starym tekście) ukazuje złożoność ludzkiej grzeszności i równocześnie odpowiedzialność człowieka za podjęte decyzje. Pokusa do grzechu ciężkiego – jak akadyjski demon – kładzie się u wrót ludzkiego serca wtedy, kiedy człowiek już w jakiejś mierze zgodził się na zło, nie postępując dobrze w drobnych sprawach. Niewierność w małych rzeczach otwiera drogę do niewierności w wielkich (zob. także Łk 16,10). U wrót człowieka, który postępuje dobrze, demon zła nie ma możliwości ułożenia się i cierpliwego oczekiwania na zgodę właściciela domu, aby wślizgnąć się w jego życie i nakłonić go do grzechu ciężkiego. To człowiek decyduje, czy jest panem czy też niewolnikiem tego wszystkiego, co zawiera w sobie termin *חַטָּאת*.

Kain przez niewłaściwe postępowanie jest winny własnej depresji²², wyrażonej przez gniew i przygnębienie. W zmaganiu z nią nie został pozostawiony samemu sobie. Nie skorzystał jednakże z Bożej wskazówki i otworzył drzwi własnego serca na działanie zła. Po grzechu bratobójstwa przyszła kolej na konsekwencje (zob. w. 9-15). Ta sama zasada ponownie odnosi się do wszystkich ludzi. Każdy człowiek będzie musiał zdać sprawę ze swojego życia i przyjąć jego konsekwencje (zob. Mt 25,31-46; Rz 14,11-12; 2 Kor 5,10)²³. Wolność w wyborach obliuguje do odpowiedzialności za powstałe następstwa.

²¹ F. Ferder, *Żywe Słowa. Pismo Święte, psychologia i komunikacja międzyosobowa*, tłum. polskie B. Majczyna, Kraków 2002, s. 59.

²² Por. W. Brueggemann, *Genesi*, red. wyd. włoskiego T. Franzosi, Torino 2002, s. 80.

²³ „U wejścia do twego grobu jest przechowywany grzech. Kara będzie czekała na ciebie w Przyszłym Świecie, jeśli nie okażesz skruchy. Jeśli poddasz się swojej złej skłonności, kara i zło

PODSUMOWANIE

Rdz 4,6-7 może być (późniejszą?) próbą wyjaśnienia „teologicznego skandalu”²⁴, związanego z opowiadaniem o Kainie i Ablu. Jego przyczyną jest osobista zgoda Kaina na zło we własnym życiu. Sam zapis Rdz 4,6-7 przygotowuje od strony teologicznej i psychologicznej czytelnika na dalszy rozwój wydarzeń, którym było morderstwo brata. Tekst ten odsłania proces narastania skłonności do grzechu. Niewłaściwe wcześniejsze postępowanie wytrwale kształtuje grunt ludzkiej woli pod pokusę do grzechu ciężkiego. Jest to proces przybierający na intensywności i sile, który stopniowo ukierunkowuje człowieka do zła. Grzech, a precyzyjniej pokusa do grzechu jest cierpliwa i jak w opisie rozmowy Boga z Kainem, usadawia się przy drzwiach do serca (woli) człowieka. I chociaż Rdz 4,6-7 wraz z formułą וַתֵּאָחַז רֵיחַ הַחַיִּיתָהּ wciąż pozostaje jednym z trudniejszych tekstów Starego Testamentu, to jednak wyraźnie, z pełną aktualnością, odsłania strategię ludzkiego grzechu.

Ostatnie słowa wersu 7b – וַתֵּאָחַז רֵיחַ הַחַיִּיתָהּ – można odczytać jako nakaz: „to ty masz nad nim [grzechem] panować”, ale i zinterpretować jako ostrzegającą refleksję: „czy ty zdołasz nad nim [grzechem] zapanować?” W obydwu przypadkach chodzi o to samo zadanie – podjęcie konkretnych kroków, aby najpierw nie wpuścić usytuowanego już przy drzwiach własnego życia spersonifikowanego grzechu, a następnie, jak zmienić własne negatywne postępowanie, aby całkowicie unieвозмоżliwić okazję do grzechu, czyli obrazowe ułożenie się grzechu (demonu) przy drzwiach. Człowiek, na skutek grzechu pierworodnego (zob. Rdz 3,1-24), cały czas doświadcza skłonności do grzechu (zob. Rdz 8,21; Rz 7,14-25). Jednakże to w ludzkiej kompetencji tkwi kluczowa decyzja. Bóg daje człowiekowi wolność wyboru, człowiek powinien odpowiedzieć mądrością i odpowiedzialnością. Cały czas pamiętając, że diabeł nie tylko chce się wylegiwać przy drzwiach ludzkiego serca, ale jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć (zob. 1 P 5,8). Nie można pozostawiać jemu miejsca (zob. Ef 4,27). Jak w przypadku Kaina konsekwencji niektórych grzechów nie można już zmienić.

THE STRATEGY OF SIN ACCORDING TO THE BOOK OF GENESIS 4:6-7

Summary

This article, analysing the Book of Genesis 4:6-7, describes the process of growth of the human weakness to sin. Earlier, objectionable behaviour prepares the ground for temptation to heavy sin. It is a process that takes on its intensity and strength and which gradually shows the Man the way to evil. Sin, and more precisely the temptation to sin

będą stale przy tobie, jakby mieszały u twych drzwi” – *Chamisza Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit*, oprac. pod kierownictwem S. Pecarica, tłum. polskie S. Pecaric i E. Gordon, Kraków 2001, s. 32.

²⁴ C. Westermann, *Genesis 1-11...*, s. 300.

is patient and as in the description of conversation between God and Cain, it stands by the door to person's heart (will). In attribution of Man is the decision of opening the door (acceptance on evil).

The text Gen 4:6-7 that can be an (later?) attempt to solve this tragic ending of the story about Cain and Abel (Gen 4:1-16), was given to a contextual analysis. Next, there was made a syntactic and semantic study over the formula תִּצְאֵה רֵיחַ , being the example of connecting the grammatical anomaly with an unusual as for the Old Testament terminology. The last part of the article is the discussion the theological and psychological meaning of Gen 4:6-7.

Translated by Patrycja Tomaszewska

Słowa kluczowe: demon, grzech, Kain, personifikacja grzechu, pokusa

Keywords: Cain, demon, personification of sin, sin, temptation

Ks. Alojzy Drożdż

Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

HISTORIA I PRZEŻYWANIE LUDZKIEJ MORALNOŚCI

Człowiek jest istotą historyczną. Rodzi się i umiera. Przed nim staje wieczność. Czas jest jednym z największych Bożych darów i dlatego należy mądrze zagospodarować go dla osiągnięcia szczęścia doczesnego i wiecznego.

Przeżywanie czasu jest nieodłączne od człowieczeństwa i tym samym od ludzkiej moralności. Główną racją jest historyczność człowieka¹. Z tego powodu moralność, jako „coś” ludzkiego, przejawia się także jako historia dobra albo zła ludzkiego². Mówi się również, że „takie są czasy, jacy są ludzie”. Chodzi o to, że ludzie są albo dobrzy, albo źli. Ta historia ludzka może współdecydować o dojrzeniu ludzkim (nie tylko moralnym) do heroizmu życiowego³.

Przypominamy w obecnej analizie dwa założenia badawcze znane od wieków w teologii moralnej. Pierwsze mówi o tym, że wszelkie akty, myśli, czyny, postawy, style życia (a więc i moralności) są warunkowane historycznie. Toć przecież

¹ Termin „historia” jest równie nieostry, co skomplikowany. Jego znaczenie zwykle precyzuje się trochę w zależności od kręgu kulturowego lub systemu, w jakim występuje. Przede wszystkim „historia” zarówno w języku greckim (*historia, historeo, hordo*), jak i polskim, posiada znaczenie podmiotowe (pierwotne) i przedmiotowe (wtórne). Podmiotowo oznacza oglądanie czegoś, widzenie rzeczy ciekawej, bycie świadkiem ważnego zdarzenia, pytanie o coś lub o kogoś, poznanie, dociekanie, badanie, przeżycie jakiegoś faktu, wspomnianie, wiadomość o czymś, informację, opisanie, opowiadanie, obraz, relację i przekaz, wreszcie wiedzę oraz odpowiednio zorganizowaną naukę. Przedmiotowo oznacza treści powyższego, zdarzenia, fakty, czyny ludzkie (*res gestae, gesta*), działanie się, stawanie się czegoś, rozmaite obiektywizacje działań osoby i zbiorowości, a wreszcie – dzieje. Por. C.S. Bartnik, *Historiologia*, „Ateneum Kapłańskie” 79,2 (1986), s. 214–231.

² Por. A.M., *Spór o dobro*, „Znak” 14,95 (1962), s. 462 n.

³ Por. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1983, s. 7 n.

w teologii moralnej od wieków znane są tak zwane *circumstantiae vitae*, okoliczności warunkujące ludzkie akty moralne – dobre albo złe⁴. Drugie natomiast założenie wskazuje na to, że historia też – jak się to mówi od wieków – „może płynąć przeciw prądowi ludzkich sumień”⁵. Odpowiednio do tego dzieje ludzkie są albo dobre, albo złe. *Tertium non datur*. W teorii moralności jest to problematyka ze wszech miar pasjonująca badawczo, chociaż trzeba powiedzieć, że w ostatnich latach nieco zapomniana.

Czas jest dany człowiekowi przez Boga, aby ten człowiek tego Boga szukał, odnalazł Go i przyjął Jego zbawienie. Stąd – historia ludzka, zwyczajna i nadzwyczajna, wpisuje się w historię zbawienia⁶. Szczególna historia zbawienia, wyrażająca się w Objawieniu biblijnym i realizowana przez zbawcze posłannictwo Kościoła, rzuca światło na ogólną historię zbawienia, ukazując zbawczy sens całych dziejów ludzkości i życia każdego bez wyjątku człowieka. Cała historia przedchrześcijańska zmierzała ku Chrystusowi i w Nim uzyskała ostateczny sens. Takie rozumienie historii zbawienia równoznaczne jest z przekonaniem, że dzieje ludzkości od samego swego początku posiadają określony i transcendentny sens i cel, nadany im przez Boga, ku którego realizacji zmierzają, niezależnie od

⁴ Por. W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1969, s. 360–375. „Wszystkie czynniki będące poza istotą aktu ludzkiego, a jednak w jakiś sposób go dotyczące zwa się okolicznościami (*circumstantiae*) – mówi św. Tomasz z Akwinu (I-II q.7 a.1). Wylicza się powszechnie siedem okoliczności: kto, co, gdzie, przy użyciu jakich środków, dlaczego, jak, kiedy (*quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*)” (tamże, s. 354).

⁵ K. Dedecius, *Czyż może historia płynąć przeciw prądowi ludzkich sumień...?*, „Ethos” 1 (1988), s. 26–44.

⁶ Historia zbawienia – to stopniowa realizacja zbawczych planów Bożych w dziejach ludzkości. W sensie szerokim pojęcie to obejmuje całą historię, wszystkie wydarzenia w dziejach ludzkości, jeśli mają pozytywne lub negatywne odniesienie do ostatecznego zbawienia człowieka. W sensie ściślejszym przez historię zbawienia rozumiemy tylko to, co dokonuje się w historii dla urzeczywistnienia Boskiego planu zbawienia świata.

Pojęcie historii zbawienia jest zbliżone do pojęcia ekonomii zbawienia i często bywa z nim utożsamiane. Jednakże w świetle tekstów Pisma Świętego (zwłaszcza Ef 1,3-14; 3,1-13) i najstarszej tradycji chrześcijańskiej (m.in. św. Ignacego Antiocheńskiego i św. Ireneusza z Lyonu) ekonomia zbawienia to sam plan zbawienia ludzkości, stopniowo objawiany i realizowany przez Boga w dziejach Starego i Nowego Przymierza, albo też sam określony porządek realizowania przez Boga dzieła zbawienia w poszczególnych okresach historii. Stąd można mówić o jednej ekonomii zbawienia jako o całości zbawczego planu Bożego realizowanego w dziejach albo o wielu kolejnych ekonomikach zbawienia jako o kolejnych przymierzach Boga z ludzkością i kolejnych etapach historii zbawienia: ekonomia prawa natury lub prawa powszechnego (etap pierwszy – od stworzenia świata do Abrahama: przymierze z Adamem i Noem), ekonomia prawa Mojżeszowego (Stare Przymierze – dzieje narodu wybranego od Abrahama do Chrystusa), ekonomia Nowego Prawa Ewangelii (etap Nowego Przymierza – od Wcielenia do paruzji). Por. W. Łydka, *Historia zbawienia, Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Kielce 1998, s. 198–199; S. Grzybek, *Pismo Święte historią zbawienia*, w: *Idee przewodnie Konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 89–120; D. Dietrich de, *Boży plan zbawienia*, Lublin 1970; J. Kudasiewicz, *Wstęp do historii zbawienia*, Lublin 1973; R. Voillaume, *Wieczny i żywy*, Kraków 1982; I.R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1985; H. Urs von Balthasar, *Teologia dziejów*, Kraków 1996.

faktu, na ile poszczególni ludzie zdają sobie z tego sprawę i świadomie dla urzeczywistnienia wspomnianego celu działają⁷.

HISTORYCZNOŚĆ LUDZKIEGO ŻYCIA

Ziemska – ludzka egzystencja jest nierozłącznie związana z przeżywaniem czasu. Ludzkie przeżywanie czasu ma więc swoje nie tylko fenomenologiczne odsłony (przeżywanie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości), ale ma także zasadzenie metafizyczne. Wynika ono z niepowtarzalności człowieka⁸. Czas pełni w ludzkich biografjach rozmaite funkcje. To czas ziemskiego życia wyznacza nie tylko powszechny rytm życia, ale i style ludzkiego postępowania⁹. Biografie zaś są nierozłącznie związane z „jakością” moralną każdego człowieka: jakością albo dobrą, albo złą.

Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem. Jest czas rodzenia i czas umierania, czas sadzenia i czas wyrwania tego, co zasadzono, czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania, czas płaczu i czas śmiechu, czas zawodzenia i czas płasów [...] czas szukania i czas tracenia, czas zachowania i czas wyrzucania, czas rozdierania i czas zszywania, czas milczenia i czas mówienia, czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju (Koh 3,1-8).

Dzięki przeżywaniu czasu człowiek doświadcza swojej przemijalności.

Prawo zmienności obejmuje cały świat empiryczny, materię nieożywioną, rośliny, zwierzęta i ludzi. Z tych różnych form bytowania człowiek wysuwa się na szczególne miejsce, ponieważ jest istotą myślącą i ma świadomość swojej zmienności. Minerale, rośliny, zwierzęta po prostu są i trwają nieświadome tego, że czas ich przemija i że kiedyś kres istnienia, bytują zatem tylko w teraźniejszości. Natomiast człowiek zastanawia się nad prądem zmian życia, które go zewsząd ogarniają

⁷ Por. W. Łydka, *Historia...*, s. 359.

⁸ Por. S. Swieżawski, R. Jaworski, *Byt*, Lublin 1961, s. 121 n.; por także W. Szymański, *Metafizyczne podstawy etyki*, „Znak” 5 (1961), s. 651–663.

⁹ Mówi na ten temat papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* między innymi: „Nie powinniśmy również pojmować nowości tej misji jako wykorzenia z naszej żywej historii, dzięki której jesteśmy i się rozwijamy. Pamięć stanowi wymiar naszej wiary i możemy ją nazwać »deuteronomiczną«, analogicznie do pamięci Izraela. Jezus zostawia nam Eucharystię jako codzienną pamięć Kościoła, wprowadzającą nas coraz bardziej w Paschę (por. Łk 22,19). Ewangelizacyjna radość jaśnieje zawsze na tle wdzięcznej pamięci: jest łaską, o którą powinniśmy prosić. Apostołowie nigdy nie zapomnieli chwili, gdy Jezus poruszył ich serca: *Było to około godziny dziesiątej* (J 1,39). Wraz z Jezusem pamięć uobecnia nam prawdziwe *mnóstwo świadków* (Hbr 12,1). Pośród nich wyróżniają się niektóre osoby, które w sposób szczególny przyczyniły się do wzrostu naszej radości związanej z wiarą: *Pamiętajcie o swoich przelożonych, którzy głosili wam słowo Boże* (Hbr 13,7). Czasem chodzi o proste i bliskie osoby, które wprowadziły nas w życie wiary: *wspominam bezobłudną wiarę, jaka jest w tobie; ona to zamieszkała najpierw w twojej babce, Lois, i w twojej matce, Eunice* (2 Tm 1,5). Wierzący to człowiek zasadniczo »zachowujący pamięć« (nr 13).

i modelują. Będąc syntezą dwóch rzeczywistości: duchowej i materialnej, istnieje on w czasie i jest poddany prawu trwania, ale chwila teraźniejsza nie zamyka go w sobie całkowicie: posiada on swoją historię¹⁰.

Jest też otwarty na wieczność¹¹. I na tej prawdzie zasadza się jedna z największych powinności ludzkich, czyli troska o wieczne zbawienie¹².

W tym miejscu warto przypomnieć to, o czym pisał Maurice Blondel w swym *Dzienniku* pod datą 1 stycznia 1887 roku:

Wieczorem pierwszego dnia nowego roku odnoszę zawsze przedziwne wrażenie. Ten tak szybko nadchodzący koniec początku, tak często ponawianego, sprawia we mnie smutne i zarazem słodkie odczucie nicości czasu: to są nieszpory wieczności. Czasu nie ma. Wiara i sakramenty pozwalają nam żyć w wieczności, w rzeczywistości nieogarnionej i boskiej. Nie potrafimy tego dostrzec. Nie umiemy zauważyć wszystkich znaków, poprzez które moglibyśmy rozpoznawać, że istnieją w duszy nieznanne moce, wyższe życie, godna podziwu przyszłość, nieskończona wielkość, niebo wykraczające poza obecne mgły i cienie. Trzeba żyć tam: *Dążcie do tego, co w górze* (Kol 3,2). Trzeba pokazać to światu. Trzeba się posługiwać wszystkimi najnowszymi odkryciami. Trzeba, aby w coraz większym stopniu wiedza dopomagała do uświęcenia cudu. A jednak będzie ona coraz bardziej zbuntowana przeciw wszystkiemu, co nadprzyrodzone. Wiara jest coraz bardziej jasna i zarazem coraz bardziej ciemna. Światło i cień rosną i mieszają się ze sobą, uzupełniając się wzajemnie¹³.

CZY MOŻE HISTORIA PŁYNAĆ PRZECIW PRĄDOWI LUDZKICH SUMIEŃ?

Odpowiadając na to ważne pytanie, można odpowiedzieć krótko: może płynąć i rzeczywiście często płynie. Przypomnijmy też, że człowiek sensowny żyje nie tylko „chwilą”, ale i żyje „sumieniem”. Żyje wiarą, nadzieją i miłością, żyje prawdą, która staje się wewnętrzną treścią prawdziwości i prawości sumienia.

Ciekawie na temat tego, że „historia może płynąć przeciw prądowi sumień”, pisze Karl Dedecius¹⁴. Śledzi on przede wszystkim wiarę młodego Karola Wojtyły w wewnętrzną strukturę świata. Śledzi rozwój jego sumienia oraz jego wiarę w miłość. Śledzi i analizuje wraz z poetą najpierw *Pieśń o Bogu ukrytym*, by przejść

¹⁰ S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982, s. 18–19.

¹¹ Przypomnijmy w tym miejscu, że problem jest bardzo poważny, gdyż św. Augustyn pyta: „Czymże jest więc czas? Jeśli mnie nikt o to nie pyta, wiem; gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem; wiem jednak i śmiało to twierdzę, że wiem, iż gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego, a gdyby nic nie nadchodziło, nie byłoby czasu przyszłego, a gdyby niczego nie było, nie byłoby czasu teraźniejszego. Jakże więc są te dwa czasy, przeszły i przyszły, skoro przeszłego już nie ma, a przyszłego jeszcze nie ma? Teraźniejszy zaś, gdyby zawsze był teraźniejszy i nie przechodził w przyszły, nie byłby już czasem, lecz – wiecznością” (*Wyznania* XI 14,17).

¹² Por. szerzej, A.L. Szafranski, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990.

¹³ *Czasy są ciężkie*, „Znaki Czasu” 24 (1991), s. 35.

¹⁴ *Czyż może historia...*, s. 26–45.

z kolei do *Pieśni o blasku wody*, stąd do poematu *Myśli*, która jest przestrzenią dziwną, aż do dni *Kamieniolomu*, wreszcie do cyklu *Profiów Cyrenejczyka*. Dedecius mówi:

Niespecjalista jest na początku zdany na łaskę i niełaskę definicji. Co to jest historia – i co to jest sumienie? Można by zastanowić się nad tym fachowo, zaglądając do podręczników i encyklopedii. Zastanawiam się i rezygnuję. Od tego są inni, którzy to lepiej potrafią. Ale, zastanawiam się dalej, zadany mi temat-pytanie, które jest cytatem z poematu Karola Wojtyły pod tytułem *Myśląc Ojczyzna* (1974). Przychodzi mi więc na myśl, czy nie byłoby rzeczą bardziej aktualną, bardziej na miejscu, dziś i tutaj szukać odpowiedzi na nasze pytanie w Poezjach Karola Wojtyły, w ich obrazach i kontemplacjach. Przy samym źródle tematu¹⁵.

We wstępie do swego wykładu Dedecius mówi:

Problem historii i sumienia jest jednym z głównych problemów humanistycznego myślenia, jest też problemem higieny – intelektualnej i etycznej – myśli ludzkiej. Jest to temat szczególnie wdzięczny dla poezji i dobry, jako przedmiot badań hermeneutycznych oraz poetologicznej egzegezy. Kartkuję więc w wierszach Karola Wojtyły, od pierwszego do ostatniego, i szukam w nich wątków naszego tematu. Kieruję się przy tym kolejnością¹⁶.

Karl Dedecius wyjaśnia:

Jesteśmy w tym widzami małego, ale charakterystycznego *theatrum mundi*. Jak ruchome sylwetki, rzucające na ekran naszych doświadczeń, zbliżani są w naszej świadomości *Niewidomi, Melancholicy, Aktorzy, Dziewczyny zawiedzione w miłości, Robotnicy, Magdaleny, Ludzie emocji, intelektu i woli...* Nawet Melancholik zdobywa się tutaj na „gest dojrzały i pewny”, na gest afirmacji, afirmacji własnych możliwości życia w życiu, i dochodzi do przekonania że „rzeczywistość bardziej jest wspaniała niż bolesna” (s. 51). Dziwne myśli podsuwa nam Autor wobec swoich Niewidomych: Czy aby zdolni będziemy przekonać się, „że w ślepotcie może być szczęście?” Albo w obliczu Dziewczyny zawiedzionej w miłości czy można znaleźć szczęście? Czy aby nie zanadto jest ona „osią swych spraw”? Spraw własnych, wobec tytułu spraw innych, większych, ważniejszych?¹⁷.

¹⁵ Tamże, s. 26.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 29. Ósmy profil, zatytułowany *Rysopis człowieka* (s. 53), pokazuje nam pasterza i nauczyciela, który mówi: „pracuj po prostu i ufaj. A w siebie wchodź na tyle, by wiedzieć o swej pysze... I raczej pilnuj woli” (s. 54). Raczej pilnuj swojej swawoli – gwoli której rodzi się niewola, chciałoby się uzupełnić słowa autora. Profil następny: *Robotnik z fabryki samochodów, który pragnie rozumieć*. Robotnik pragnie rozumieć: „Z kim walczę, dla kogo żyję? Oto myśli mocniejsze niż słowa” (s. 54). Ale – myśli nie mające pokrycia w słowach, myśli biednego w słowa sumienia. Na pytania prostego robotnika, pytania jego sumienia, on sam nie znajduje odpowiedzi, a otaczająca go historia milczy. Także ten następny, ten *Robotnik z fabryki broni* pracuje, haruje i gotuje tylko „fragmenty zniszczeń” nie ogarnia ogromu swojej odpowiedzialności, nie ogarnia swojego miejsca pracy i swojej pozycji w życiu, w ich całości. Nie ogarnia – ale wie, że świat, który on tworzy, nad którym on się mozoli, „nie jest dobry” (s. 54).

W profilu *Dzieci* – zdaniem Dedeciusa – pada pytanie fundamentalne, pytanie dotyczące wszystkiego, co kielkuje w nas i rośnie, pytanie dotyczące samoodowiedzialności każdego – nie za całą ludzkość, ale właśnie za siebie: „Czy z ręką na sercu – pada pytanie – potraficie nie popsuć tego, co w was się zaczęło, czy będziecie zawsze oddzielać dobro i zło?” (s. 53).

I tutaj dochodzimy do rdzenia odpowiedzi na pytanie, czy może historia płynąć przeciw prądowi ludzkich sumień? Dedecius konkluduje: „Otóż właśnie. Człowiek poczęty jest człowiekiem nigdy nie dokończonym, ciągle uczącym się, uczącym się w hałaśliwej szkole historii, uczącym się, jak w tym chaosie i rozgardiaszu nie stracić doszczętnie głosiku sumienia, swojego właściwego talentu, talentu sensownego życia”¹⁸.

SUMIENIE „ZOBOWIĄZUJE”, ALE I DAJE RADOŚĆ ŻYCIA

Z doświadczenia wiemy, że „historia jest mało poetycka”. Niesie ze sobą przeważnie „twarde życie”. Pytamy więc za Dedeciusem: „Więc jak? Jak żyć, jak pracować?”. Autor daje na te pytania prostą odpowiedź: „Każda droga człowieka prowadzi w kierunku myśli” i prawdy. To prawda – prawda internalizowana w sumieniu daje poczucie wolności i otwiera drogę dla Łaski¹⁹.

W tym miejscu przypomnijmy, że *Gaudium et spes*, prawie pięćdziesiąt lat temu, przedstawia szczegółowy wykład na temat sumienia ludzkiego. Czytamy w niej:

W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyn to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu roz-

¹⁸ Tamże, s. 29, 30.

¹⁹ Zostawiając na boku znakomite analizy Dedeciusa przypomnijmy, że z doświadczenia życia, których odbiciem jest między innymi poezja młodego Karola Wojtyły, wiemy, iż od zarania dziejów człowieka zło było problemem dręczącym, rzeczywistością, którą chciał wyjaśnić i rozwiązać, a refleksja poświęcona temu zagadnieniu, wychodząca z najrozmaitszych punktów widzenia: religijnych, filozoficznych, psychologicznych, socjologicznych, medycznych itp., wypełnia dziś niekończące się półki biblioteczne i tomy bibliografii.

Wiemy też z doświadczenia życia, że historia rzeczywiście może „płynąć przeciw prądowi ludzkich sumień”. Przykładem są następujące słowa Dedeciusa: „W poemacie, zatytułowanym *Kamieniołom*, kamienna ściana słów staje się ciałem kamiennej nienawiści i gniewu, znoju i gwałtu – nie czego innego, ale właśnie historii. Historii więziennej. Wojny, pracy niewolniczej. A jednak poeta – duszpasterz nie załamuje się wobec potęgi kamieniołomu. Ratują go sumienie i miłość. Poprzez »młotów miarowy stukot«, młotów w kamieniołomie, odzywa się jego przestrzenna dziwna myśl: »popatrz, jak można miłować w takim gruntownym gniewie...« (s. 44). Miłość mimo nienawiści. Pokój wewnętrzny mimo zewnętrznej wojny. Dzięki czystemu sumieniu i dziwnej przestrzeni myśli” (tamże, s. 29–34).

brzmiewa. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego. Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym. Im bardziej więc bierze górę prawe sumienie, tym więcej osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli i starają się stosować do obiektywnych norm moralności. Często jednak zdarza się, że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swojej godności. Nie można jednak powiedzieć tego w wypadku, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu (nr 16)²⁰.

Do tego zagadnienia sobór nawiązuje również w deklaracji o wolności religijnej. Spotykamy tu następującą wypowiedź doktrynalną:

Nakazy Bożego prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swego sumienia, do którego jest obowiązany wiernie się stosować w całym swym postępowaniu, aby dotrzeć do swego celu – Boga. Nie wolno więc go zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu. Ale nie wolno mu też przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem, zwłaszcza w dziedzinie religijnej” (nr 3).

W obu enuncjacjach sobór kontynuuje i syntetyzuje myśli wypowiedziane na ten temat zwłaszcza przez ostatnich papieży²¹.

Powyższą naukę Kościoła znamionują następujące cechy: po pierwsze – widzimy podkreślenie wewnętrznego pochodzenia i obowiązującego dla człowieka charakteru sumienia, które stanowi o jego godności ludzkiej; po drugie – widzimy bezpośrednie odniesienia sumienia najpierw do samego osobowego Boga, a następnie do rzeczywistości historycznej; po trzecie – mamy do czynienia ze wskazaniem

²⁰ Encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* (6 VIII 1993) mówi: „Więź między wolnością człowieka a prawem Bożym ma swą żywą siedzibę w »sercu« osoby, czyli w jej *sumieniu*. »W głębi sumienia – pisze Sobór Watykański II – człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyn to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony (por. Rz 2, 14–16)«. Dlatego sposób, w jaki pojmuje się relację między wolnością a prawem, jest ściśle związany z koncepcją sumienia. W tym znaczeniu wspomniane wyżej nurty kulturowe, które przeciwstawiają, a także wprowadzają rozdział między wolnością a prawem i otaczają bałwochwalczym kultem wolność, prowadzą do „kreatywnej” interpretacji sumienia, koncepcji oddalającej się od tradycyjnego stanowiska Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego” (nr 54).

²¹ Por. np. Leon XIII, *Epist. E giunto* 19 VI 1889; Pius XII: Nunt. Radioph. *La famiglia* 23 III 1952, AAS 44 (1952), s. 271–276; tenże, Alloc. *Soyez les bienvenues* 18 IV 1952, AAS 44 (1952), s. 418, 419; Jan XXIII, Alloc. *Siamo particolarmente* 8 XII 1959, AAS 52 (1960), s. 47; tenże, Litt. Enc. *Pacem in terris* 11 IV 1963, AAS 55 (1963), s. 258. Podobnie wypowiadał się Paweł VI. Por. Adhortacja apostolska *Evangelica testificatio* 29 IV 1971, AAS 63 (1971), s. 512, 513; Alloc. 15 III 1972, Doc. Cath. 54 (1972), s. 305, 306. Por. S. Witek, *Problem sumienia. Opinie współczesne w konfrontacji z Vaticanum II*, „Ateneum Kapłańskie” 81,2 (1973), s. 240–261. Por. także S. Rosik, *Sytuacyjna funkcja sumienia*, „Collectanea Theologica” 40,4 (1970), s. 33–47

na „wspólność” zjawiska sumienia u wszystkich ludzi; po czwarte – z punktu widzenia historii ludzkich, widzimy *generaliter* trzy rodzaje sumienia: może ono być sumieniem prawym (i to jest cudowne, bo zniszczyć go nie można!), może być niepokonalnie błędne z winy samego człowieka, ale i też może być błędne z winy innych ludzi i ich rozlicznych presji deformacyjnych. Trzeba zaznaczyć, że każde sumienie działa swoiście i pociąga za sobą odpowiednie skutki²². W tej nauce można rozróżnić dwie warstwy: warstwę rozwoju dobra oraz warstwę zła. W tym drugim wypadku „historia może płynąć przeciw prądowi sumień”. A płynie przez wielorakie przejawy zła, zgorzeń, zawinionych klęsk moralnych czy wręcz zaślepienia moralnego.

W tym ostatnim przypadku chodzi o skrajnie pragmatyczne, a nawet wręcz hedonistyczne nastawienie do życia. Skutkiem takiego nastawienia nie jest „radość życia”, ale „zaślepienie umysłu” (czyli sumienia). To ostatnie nie pozwala na normalne rozeznanie w sumieniu dobra i zła moralnego, co z kolei pociąga za sobą łatwość popełniania najrozmaitszych grzechów w zakresie spraw ciała. Św. Paweł pisze o poganach swoich czasów: *Oni to doprowadziwszy siebie do nieczułości (sumienia), oddali się rozpuście, popełniając zachłannie wszelkiego rodzaju grzechy nieczyste* (Ef 4,19). W innym miejscu Apostoł Narodów wylicza te grzechy dokładnie:

Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór; zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozlamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą (Ga 5,15-21).

W obecnej epoce kulturowej, którą ośwładnęła tzw. *Sex-Welle* (fala seksu), dobrze będzie popatrzeć na rzeczywistość sumienia chrześcijańskiego również w tym aspekcie, by zbyt łatwo nie mówić o „dowartościowaniu ciała”, gdzie chodzić już może o wytworzenie się mentalności „człowieka cielesnego”. *Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsządzić* (1 Kor 2,14)²³.

Historia płynie przeciw prądowi sumień poprzez faktyczne presje zła. I chociaż ludzie dzisiejsi nie powiedzą „zło” ani „grzech”, to jednak powiedzą: „święństwo”, „syf”, „masakra”. Szukają określenia, które w ich wycuciu jest najwłaściwsze (...). Święństwem jest niesprawiedliwość, nielojalność, wszelka gra nie fair; krzywda, administracyjny przymus, łamanie strachem; przekupstwo, lizusostwo, kłamstwo; manipulacje zarobkowe, manipulacje medialne, wybujały egoizm, obojętność i wiele innych rzeczy. Nie jest to fatum, lecz zrodzone faktyczne zło we współczesnym człowieku w następstwie zawinionych, fałszywych decyzji, za które trzeba przyjąć odpowiedzialność²⁴.

²² Por. S. Rosik, *Sumienie – głos Boga w człowieku*, „Katecheta” 15 (1971), s. 49–59.

²³ S. Witek, *Problem sumienia...*, s. 247, 248.

²⁴ Zob. T. Żychiewicz, *Zło, grzech, święństwo*, „Znak” 14,94 (1962), s. 455–457.

RAJ UTRACONY – ZŁE HISTORIE

Mówi się, że historia jest zła, bo źli są ludzie. Zła historia zaczęła się, czy się to komuś podoba, czy nie, od „raju utraconego”. Złe historie zaczęły się w chwili popełnienia grzechu pierworodnego. Zgodnie z nauką Pisma Świętego, grzech w sensie ścisłym występuje tam, gdzie stworzenie ma świadomość odpowiedzialności wobec Boga. Encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* mówi:

Czytamy w Księdze Rodzaju: Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: *Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz* (Rdz 2,16-17). Poprzez ten obraz Objawienie poucza nas, że władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga. Człowiek oczywiście jest wolny od chwili, kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania [...]. Prawo Boże nie umniejsza zatem, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie – jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi (nr 35)²⁵.

Biblia, mówiąc wielokrotnie o naturze grzechu, uwzględnia jego znaczenie religijne i moralne, oceniając grzech jako zło „w obliczu Boga” czy w „oczach Boga” (por. Pwt 17,2; Sdz 2,11; 1 Krl 11,6). Grzech jest więc negacją świętej woli Boga, jest złamaniem normy moralnej i – większą lub mniejszą – destrukcją samego człowieczeństwa.

Ireneusz Mroczkowski pyta:

Jak mówić dzisiaj o złu? Jak w ogóle mówić o złu? Człowiek wytwarza je jak pszczoła miód i nieustannie spożywa, jak zakazany owoc. Jesteśmy ranieni przez zło na wszystkich poziomach życia: fizycznym, psychicznym i duchowym. Uczciwość intelektualna nakazywałaby najpierw przyjąć do wiadomości ten fakt. Stąd powinien wypływać umiar w mnożeniu słów o złu. Podejrzenie budzą wszelkie konstrukcje tragiczności w pełni negatywnej, odnajdywanie się w ofiarnym kręgu kosmicznej uczyt kanibali oraz dyskursy o epifanii zła²⁶.

Przypomnimy również, że we współczesnym świecie istnieje wiele niekatalogicznych interpretacji grzechu i zła. Są to opinie tak zróżnicowane, że na jednym

²⁵ Dokument ten stwierdza dalej: „W zupełnie innym kierunku zmierzają jednak niektóre tendencje kulturowe, stanowiące podłoże dość licznych nurtów myśli etycznej, które podkreślają rzekomy konflikt między wolnością a prawem. Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególnym grupom czy jednostkom prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe: według nich ludzka wolność może »stwarzać wartości« i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą, do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności” (tamże). Zob. T. Styczeń, *Dlaczego encyklika o blasku prawdy?* „Niedziela” 36,41 (1993), s. 1 n.

²⁶ *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 9. Por. także J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Warszawa 1992; C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław 1998. W pierwszej książce zapomina się o podstawowych kategoriach etycznych. Por. E. Wolicka, *Zło wyobrażone – zło rzeczywiste*, „Znak” 516 (1998), s. 56; J. Tischner, *Myślenie w odwrocie*, „Znak” 529 (1999), s. 110–113.

biegunie ustawia się grzech jako konieczność życiową, jako coś fatalistycznego, a na drugim głosi się „wolną mistykę grzechu”, jak to ma miejsce na przykład w orgiach satanistycznych. Wśród heterologicznych interpretacji znajduje się dosyć szeroko prezentowany pogląd, że „grzech nie sprzeciwia się Bogu, gdyż on nie istnieje, tylko samemu człowiekowi”²⁷.

Nie trzeba nikogo przekonywać o tym, że zło jest czymś powszechnie doświadczanym w świecie²⁸. Dotyczy to tych wymiarów stworzenia, które obejmują zarówno samego człowieka, jak i otoczenie, w którym żyje. Nie jest tajemnicą, że w mediach szeroko rozpowszechniona jest dziś gnostycka wręcz idea, iż cały ten widzialny świat jest historyczną walką o byt, najczęściej walką z siłami natury rozumianymi gnostycznie. Tego rodzaju „panteistyczne” rozumienie ujmuje grzech tak, że „nawet diabeł może być zbawiony”.

Redukcję wszystkich wymiarów grzechu do „spraw czysto ludzkich” widzimy we współczesnym laicyzmie czy sekularyzmie. Głównym założeniem takiego stanowiska jest stwierdzenie, że „trzeba zrobić wszystko, by w naszym społeczeństwie nie było już ani świętych, ani grzeszników”. Ideałem jest moralność bez grzechu²⁹. Optymizm, jaki zawiera się w takiej postawie, jest przerażający. Widać to choćby na przykładzie książki protestanckiego myśliciela Reinholda Niebuha pt. *Moral man and immoral society* z 1932 roku, która w latach trzydziestych i czterdziestych zrobiła w USA zawrotną karierę³⁰.

Oddzielną grupą poglądów na temat zła są te, które w XX wieku koncentrują się wokół tak zwanego „przypadku Hioba”. Biblijna Księga Hioba, nie tylko w teologiach protestanckich, ale jeszcze bardziej na gruncie filozoficznym, służy jako „fabuła” dla wykazania albo nieuniknioności cierpienia, albo konieczności rezygnacji, albo nieuchronności uleganiu kuszeniu, albo potrzeby niezależnego buntu. Zwieńczeniem wszystkiego ma być tak zwany mechanizm „kozła ofiarnego”, który z jednej strony stara się wyjaśnić problem genezy grzechu, z drugiej zaś prezentuje raczej banalne sposoby jego przezwyciężenia³¹.

Zostawiając na boku bardzo interesujące dzisiejsze „prezentacje zła”, zwłaszcza te medialne, poszukujemy wspólnie korzeni zła. I sięgamy do interpretacji przede wszystkim chrześcijańskiej. W tym miejscu należy przywołać w całości następujący fragment konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II:

Zakłócenia równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat, w istocie wiążą się z bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w sercu ludzkim.

²⁷ Zob. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, Firenze 1980, s. 64; M. Miller, *An Evaluation of the Liberal Model*, „Studia Moralia” 31,1 (1993), s. 5 n.

²⁸ Zob. szerzej: J. Troska, *Współczesne koncepcje winy i zła moralnego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 14 (1986), s. 11–23.

²⁹ Por. A. Hesnard, *Morale sans pèchè*, Paris 1954, s. 34 n.

³⁰ Zob. *Uomo morale e società immorale*, Milano 1968.

³¹ Zob. na przykład R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992; tenże, *Kozioł ofiarny*, Warszawa–Łódź 1982.

W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalczą się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby zrobić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdzwięków rodzi się w społeczeństwie. [...] Mimo to, wobec dzisiejszej ewolucji, z każdym dniem coraz liczniejsi stają się ci, którzy bądź stawiają zagadnienia jak najbardziej podstawowe, bądź z to nową wnikliwością rozważają: czym jest człowiek; jaki jest sens cierpienia, zła, śmierci, które istnieją nadal, choć dokonał się tak wielki postęp? Na cóż te zwycięstwa, tak wielką okupione ceną; co może człowiek dać społeczeństwu, a czego się od niego spodziewać; co nastąpi po tym życiu ziemskim? Kościół zaś wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni. Podobnie też wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu (nr 10)³².

Trzeba zatem powiedzieć, że prawdziwa „historia zła”, jest historią ludzkich grzechów osobistych. A „grzech osobisty jest to świadome i dobrowolne przekroczenie prawa Bożego” („libera transgressio legis Dei; peccatum est actus humanus moraliter malus; omnis actus malus est contra regulam morum, que est lex divina”)³³.

Zło, jawiące się w swej szczególnej postaci jako „grzech”, nie jest jedynie problemem teoretycznym. Jest rzeczywistością, która nakłada się niejako na ludzką egzystencję i określa ją nawet w pewnej mierze³⁴. Obok naturalnego pytania o istotę grzechu i jego źródła rodzi się także pytanie o możliwość przezwyciężenia grzechu – owej ponurej „tajemnicy niegodziwości” człowieka³⁵. Człowiek popełniający zło doświadcza tego, co najgorsze.

Wymknąwszy się z więzienia, którym jest ciało i czas, przeżywam swoją wędrówkę w piekło przez siebie stwarzane [...] Straciłem potem poczucie rzeczywistości, dokładną pamięć mojej prawdziwej egzystencji, która ustala granice, w jakich człowiek powinien żyć, przeprowadza linię podziału pomiędzy niebem i piekłem, dobrem i złem, ciałem i duszą. A także granice między czasem i wiecznością. Patrzyłem na katastrofy i tortury, widziałem moją przeszłość i moją przyszłość (aż do śmierci),

³² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 42.

³³ H. Noldin, *De principiis theologiae moralis*, Oeniponte 1902, s. 276 n.

³⁴ Por. B. Hidber, *Il potere del male e la responsabilità dell'uomo*, „Studia Moralia” 19,1 (1981), s. 104 n.; E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Milano 1983; P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986; zob. też cały zeszyt „Communio-Kolekcja” pt. *Zło w świecie*, Poznań 1992.

³⁵ Z punktu widzenia etyki zob. A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Kraków 1962; V. Melchior, *Mysterium iniquitatis*, „Kolekcja-Communio”, nr 7, Poznań 1992, s. 225–235; J.L. Marion, *Zło we własnej osobie*, „Kolekcja-Communio”, nr 7, Poznań 1992, s. 84–97.

czułem, że czas mój stanął, dając mi złudzenie piekielnej wieczności [...]. Teraz jednak wszystko się zamąciło i nie umiem wiernie odtworzyć moich przemian...³⁶

Taki człowiek jednak dokonuje nieustannie historycznego „przeglądu” swojego świata, jego obszarów dobrych i złych. Szuka nieustannie rozwiązania swego doświadczenia winy, nawet w symbolach pozareligijnych. W gruncie rzeczy każdy symbol jest w końcu jakąś hierofanią, jakimś przejawem więzi człowieka z sacrum. Z Objawienia natomiast wiemy, że „bycie rozważnym” oznacza tyle, co kształtowanie własnego sumienia „przed Bogiem”. Wiemy też, że istnieje grzech i grzesznik, ale grzesznik stający wobec Bożego miłosierdzia. I jest to soteriologiczne spojrzenie na rzeczywistość *mysterium iniquitatis*.

Stary Testament dysponuje wielką ilością pojęć określających naturę grzechu, z których podstawowe znaczenie w starotestamentalnej etyce Przymierza posiadają trzy cechy: *hattā't (ht')*, *pesza' (ps)*, *awōn ('wh)*. Rdzeń *'wh (awōn =* pochylić, skrzywić, przekręcić) występuje często w prośbach o przebaczenie, w wyrokach Jahwe. W tym też sensie ujawnia postawę zboczenia z drogi Bożej, skrzywienia o cechach dyskwalifikacji moralnej. Najistotniejsze jest to, że świadomość rzeczywistości *awōn* łączy się ściśle ze świadomością winy i kary. Tam, gdzie człowiek poznaje, że sprzeciwił się Bogu, tam też doświadcza przygniatającego ciężaru *awōn* (por. Iz 53,5); skutkiem *awōn* jest powstanie przepaści między Bogiem a człowiekiem.

Wymienione wyżej trzy terminy opisują w języku biblijnym postacie grzechu, który wywołuje zawsze znieważenie Boga i przywołuje sąd Jahwe nad grzesznikiem.

Biblia nowotestamentalna, mówiąc o grzechu, kładzie szczególny nacisk na wewnętrzne „usposobienie” człowieka. Ukazuje grzech nie tylko jako zewnętrzne przekroczenie prawa, ale jako wewnętrzny nieporządek serca: *Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa [...] To czyni człowieka nieczystym* (Mt 15,19). Synoptycy, mówiąc o grzechu, kładą nacisk nie na zewnętrzno-jurydyczne jego rozumienie, ale na jego wewnętrzną siłę zła (por. Mt 3,6; Mk 1,5; Łk 11,4 itp.).

W teologii św. Pawła i św. Jana odróżnia się „grzech” (gr. *hamartia*) od „grzesznych uczynków”, które są oznaczane często takimi formułami, jak „błąd zawiniony” (gr. *paràptoma*) lub „wykroczenie” (gr. *paràbasis*). Są one bowiem wyrazem zewnętrznym tkwiącej wewnątrz człowieka siły, siły złego sumienia, wrogiego Bogu i królestwu Bożemu. Skutkiem tak rozumianego grzechu jest odejście człowieka od Boga Stwórcy i Zbawcy, zerwanie i zakłócenie więzów międzyludzkich oraz zniekształcenie własnego stosunku do świata.

W całej jednak teologii biblijnej grzesznik widziany jest w świetle tajemnicy Odkupienia. Łaska stanowi obiektywny element pojednania grzesznika z Bogiem. Akt pojednania oddaje św. Paweł czasownikiem *katallasso* (por. Rz 5,10; 2 Kor 5,18-19), *apokatallasso* (por. Ef 2,16; Kol 1,20) lub *dillasso* (por. 1 Kor 7,11). Sam

³⁶ E. Sabato, *Historia nie-święta*, Stalowa Wola 2011, s. 24.

zaś akt nawrócenia grzesznika – jako historyczny proces w konkretnym miejscu i czasie – zawiera kilka elementów. Jest to historia:

- decyzji o zmianie życia;
- powrotu do Boga, Dawcy Dobra i Życia (por. Łk 15,11-32);
- odwrócenia się od zła (por. Rz 13,12-14);
- zmiany dotychczasowego sposobu myślenia (por. Mt 3,8);
- aktu wiary w przebaczenie Boże (por. Dz 8,12);
- pojednania z Bogiem i Kościołem, będącego czymś całkowicie niezasłużonym przez człowieka³⁷.

Wezwanie do pokuty po raz pierwszy występuje w Nowym Testamencie w przepowiadaniu Jana Chrzciciela, który jest ostatnim reprezentantem profetyzmu starotestamentalnego: *Pokutujcie, bo bliskie jest królestwo niebieskie (metanoieite, eggiken gar he basileia ton oureanon* – Mt 3,2). W świetle tych słów można już w przybliżeniu określić sens słów *metanoein* (metanoia), które w Nowym Testamencie znaczą więcej niż „skrucha” i „zmiana poglądów”, gdyż z jednej strony wiążą się z całą tradycją prorocką i stosowanym w niej terminem *shub* (zbawienie), a z drugiej strony z Osobą Jezusa Chrystusa³⁸.

NA SZCZĘŚCIE DLA CZŁOWIEKA BÓG JEST WIECZNIE ŻYWY I ZBAWIAJĄCY³⁹

Mając przed oczyma historię ludzkich grzechów, często wielkich zbrodni i win, mamy też przed oczyma historię zbawienia⁴⁰. W niej odkrywamy prawdę, że Bóg jest miłością, i to „miłością zbawiającą” człowieka. Tego nie mógł wymyślić sam człowiek. Poznajemy tę zaskakującą prawdę z Objawienia. Spojrzenie na tajemnicę Boga w kluczu odwiecznej miłości jest stałym elementem wyłącznie chrześcijaństwa.

Prawda o Bożej miłości jest ściśle związana z prawdą o Bogu wiecznym, w którym istota utożsamia się z istnieniem⁴¹. Miłość i wieczność w Bogu można łączyć z hebrajską ideą imienia Bożego: *Jestem, Który Jestem* (Wj 3,14). Bóg Jeden w trzech Osobach jest Bogiem odwiecznym, nieskończenie dobrym i miłującym. Miłość jakby odwiecznie i nieustannie aktualizuje bytowanie Boga. Bóg osobowy jest miłością, wiecznością, a tym samym sensem wszystkiego. Osoby Boże są zatem „wiecznie Wszystkim, całym Istnieniem, Bytem, Życiem, Spełnieniem, a jednocześnie realizują się, aktualizują, spełniają; są wiecznym Stanem i zarazem

³⁷ Zob. T. Federico, *Temi biblici della penitenza*, w: *Valore e attualità del sacramento della penitenza* (b.m.w), 1974, s. 20 n.

³⁸ Zob. J. Behm, *Metanoein*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 4, s. 972–1004.

³⁹ Por. szerzej R. Voillaume, *Wieczny...*

⁴⁰ Por. C.S. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: tenże, *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979, s. 19n.

⁴¹ Por. tenże *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 79 n.

wiecznym Aktem”.⁴² To za tę odwieczną miłość, jaka istnieje w Bogu, Trony, Cherubini i Serafini wielbią Tróję Świętą Wiecznym Hymnem Bytu: „Święty, Święty, Święty jest Pan Bóg Zastępów, pełne są niebiosa i ziemia chwały jego” (por. Iz 6,3; Ap 4,8). Chodzi o coś, co można by nazwać „prachwą”. Tego ludzie nie mogą w żaden sposób poznać tylko z samej ludzkiej, historii. Do tego trzeba objawienia się Boga człowiekowi. I jest to objawienie także historyczne.

Przypomnijmy w tym miejscu i to, że miłość Boża nie ma początku. Bóg nie tylko miłuje, lecz jest miłością (por. 1 J 4,8). W swym odwiecznym byciu sobą poszczególne Osoby Boże kierują się miłością, która znajduje się w centrum życia Trójcy Świętej. Odwieczna, ponadczasowa i ponadprzestrzenna egzystencja Trójcy Świętej polega na miłości. Ojciec z miłości rodzi odwiecznie Syna. Syn Boży przyszedł na świat po to, aby objawić miłość, którą wcześniej został ukochany przez Ojca. Usobieniem zaś odwiecznej miłości Ojca i Syna jest Duch Święty⁴³.

Niemożliwe jest, żeby to mogli wymyślić sami ludzie. Znamy dobrze historie innych religii i historię innych bóstw. Dlatego dla nas jest tak ważne, że pełnia objawienia Boga, który jest miłością, dokonała się zatem w Jezusie Chrystusie. Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie, jest Bogiem miłości. Inaczej mówiąc, Jezus Chrystus samym sobą potwierdził, że naturą Boga Objawionego jest miłość i dlatego – jako Syn Boży – umiłował rodzaj ludzki miłości odwieczną – niezależną od czasu. Dlatego wiara w Chrystusa jest wiarą w Boga, *który tak umiłował, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3,16). Odrzucenie wiary w Jezusa jest odrzuceniem wiary w jego objawienie odwiecznej miłości w ramach doczesnej ludzkiej historii. Dlatego, co warto w tym miejscu dodać, Jezusowe objawienie o Bogu absolutnie niezależnym od upływającego czasu, było już za ziemskiego życia Jezusa całkowicie oryginalne w porównaniu z ówczesnymi religiami i szkołami filozoficznymi. I tak jest do dziś.

Mówi Jan Paweł II wciąż aktualne słowa: „Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii. Do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów, w której znajduje się Kościół i cała wielka rodzina współczesnej ludzkości”⁴⁴. Jezus Chrystus objawia się jako usobienie Miłości – *agapetofania*, a zarazem zasada naszej współmiłości z Bogiem i ludźmi⁴⁵. Uprzedzająca miłość wszelkiego stworzenia miłość Boża objawiła się w tym, że z miłości do Ojca Jezus podjął inicjatywę odkupieńczą i zbawczą (*missio Dei*), spełniając odwieczne i najgłębsze pragnienia stworzenia. Jezus jest Synem Bożym rodzonym wiecznie przez Ojca i posyłanym w Trójcy, czyli „źródłem życia Bożego na ziemi i praskramentem miłości Bożej”⁴⁶.

⁴² H. Szmulewicz, *Odwieczna miłość wpisana w historię czasu*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława Bartnika*, t. 1, red. K. Gózdź, Lublin 2009, s. 417–436.

⁴³ Por. tamże, s. 418, 419.

⁴⁴ Encyklika *Redemptor hominis* (RH), 4 III 1979, nr 1.

⁴⁵ Por. H. Szmulewicz, *Odwieczna miłość...*, s. 423.

⁴⁶ Por. A.J. Nowak, *Sumienie miejscem doświadczenia miłości i grzechu*, w: *Miłość większa niż grzech*, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 103. Por. także A. Andres, *Co by się działo na świecie, gdyby nikt nie chciał zstąpić do piekieł?*, „Communio” 1 (1985), s. 112 n.

Dla naszej ludzkiej historii ważne jest to, co czytamy w Pierwszym Liście św. Jana: *My miłujemy [Boga], ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował* (1 J 4,19). Z bliższego i szerszego kontekstu tej wypowiedzi jasno wynika, że miłość Boża do człowieka jest wcześniejsza i uprzednia do miłości ludzkiej. Boża miłość nie ma ani początku (odwieczna), ani końca (wieczna). Bóg pierwszy umiłował miłością nieskończoną. Ta „wcześniejsza” Boża miłość względem „późniejszej” miłości ludzkiej została w pełni objawiona w Jezusie Chrystusie⁴⁷.

Pierwszeństwo Bożej miłości jest faktem nie tylko na płaszczyźnie czasowej, ale nade wszystko ontologicznej. Boża miłość nieskończenie przewyższa miłość wszelkiego stworzenia, w tym również miłość ludzką. O pierwszeństwie w porządku ontologicznym świadczy wymownie to, co dokonało się na krzyżu. Od tamtej pory symbolem ontologicznego pierwszeństwa Bożej miłości pozostanie już na zawsze Jezusowe Serce, które na Golgocie zostało przebite włócznią setnika. W Jezusowym Sercu „objawiła się do końca miłość, którą Ojciec odwieczny umiłował świat. Umiłował tak, że *Syna swego Jednorodzonego dał* (J 3,16). W tym przebitym Sercu znalazł zewnętrzny wyraz ten wymiar miłości, który jest większy od jakiegokolwiek miłości stworzonej”⁴⁸.

Z tego faktu, że Bóg jest wiecznie żywy, że jest Bogiem zbawiającym, wynikają historycznie dwie wielkie powinności moralne dla człowieka. Pierwsza z nich została skrótowo ujęta w encyklice *Redemptor hominis* i brzmi:

Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”. To jest ów — jeśli tak wolno się wyrazić — ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! *Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28). Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca — nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty — musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić”, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela

⁴⁷ Por. C.S. Bartnik, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 392 n.; tenże *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 166.

⁴⁸ H. Szmulewicz, *Odwieczna miłość...*, s. 423, 424.

(por. hymn *Exsultet* z Wigilii Wielkanocnej), skoro Bóg „Syna swego Jednorodzonego dał”, ażeby on, człowiek „nie zginął, ale miał życie wieczne” (por. J 3,16). Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem (nr 10).

Druga powinność moralna – to powinność troski o doczesne i wieczne zbawienie. Mówi na ten temat wyraźnie Jan Paweł II:

Jest to styl głęboko personalistyczny: „Pamiętaj, że ostatecznie staniesz przed Bogiem z całym twoim życiem, że poniesiesz przed Jego sąd odpowiedzialność za wszystkie twoje uczynki, że będziesz sądzony z twoich nie tylko czynów i słów, ale także nawet najbardziej ukrytych myśli”. Można powiedzieć, że te kazania, całkowicie odpowiadające treści Objawienia w Starym i Nowym Testamencie, penetrowały głęboko świat wewnętrzny człowieka. Wstrząsały jego sumieniem, rzucały go na kolana, przyprowadzały do krtek konfesjonau, miały swoje potężne oddziaływanie zbawcze [...]. Można się pytać, czy bez tego przesłania Kościół byłby jeszcze zdolny do budzenia heroizmu, do rodzenia świętych. Nie tych „wielkich”, których się wynosi na ołtarze, ale tych „codziennych”, w takim znaczeniu, w jakim mówi o nich pierwotna literatura chrześcijańska⁴⁹.

Zamiast zakończenia tego wątku warto przypomnieć słowa Antoine’a de Saint-Exupéry’ego, który powiedział: „Być człowiekiem to znaczy być odpowiedzialnym”, ujmując odpowiedzialność jako ontologiczną cechę człowieczeństwa. Podobnie pisał Emmanuel Levinas: „Odpowiedzialność jest tym, co ciąży jedynie na mnie i czego jako człowiek nie mogę odrzucić”, dodając, że „odpowiedzialność jest największą godnością człowieka”⁵⁰.

„CZASY SĄ CIĘŻKIE”

Jest to określenie z *Dziennika* Maurice’a Blondela⁵¹. Jest to też codzienne przekonanie większości „zwyczajnych” ludzi, „którym na tym świecie żyje się źle”. Jest to – można tak powiedzieć, niemal fundamentalna opcja moralna, i – na pewno – codzienne doświadczenie z obszaru duchowości i moralności ludzkiej. Ciężary życia, jakie codziennie dźwiga zdecydowana większość ludzi na tym świecie – są ogromne. Wymagają codziennego wielkiego poświęcenia, a nawet wręcz heroizmu.

Realistycznie ujęte dzieje człowieka mają postać troski o codzienne utrzymanie, o rozwój życia rodzinnego, o prawa człowieka, o prawa do jego pracy i twórczości, wpływu na wspólnoty i na kulturę. Ludzie w swych dziejach podlegają wpływom innych, często są od nich wręcz uzależnieni i zniewoleni. Sami nie są w stanie zmienić na lepsze swej doli. Przemiana człowieka jest bowiem tylko wyborem

⁴⁹ *Przekroczyć próg...*, s. 136, 137.

⁵⁰ Por. B. Niemiec, *Odpowiedzialność społeczna jako kategoria współczesnej teorii i praktyki wychowania*, „Horyzonty Wychowania” 3 (2004), s. 17–48. W. Wołoszyn, *Istota odpowiedzialności, w: Odpowiedzialność jako wartość i problem edukacyjny*, red. A.M. de Tchórzewski, Bydgoszcz 1998.

⁵¹ M. Blondel, *Czasy są ciężkie...*, s. 32–39.

i próbą zrozumienia całej złożoności czasu i jego uwarunkowań. Gdy są to uwarunkowania w obszarze wzajemnego szacunku, poszanowania dla prawdy i dobra, to dzieje człowieka uzyskują znamiona mądrości. Gdy pomijają prawdę i dobro, stają się dziejami nieszczęść, krzywd, cierpień i zła.

Nie jest dla ludzi myślących tajemnicą, że więcej jest w kulturze i dziejach nieszczęść, krzywd, cierpień i zła niż prawdy i dobra. I dlatego historiografia opisowa ukazuje nam dzieje człowieka jako jego tragiczny kontekst. Może ciekawsza i bardziej potrzebna, zarazem zgodna z faktami, byłaby historiografia opisowa z pozycji prawdy i dobra, czyli ukazująca wśród tego, co złe, relacje człowieka do prawdy i dobra, utrwalane wysiłkiem duchowym, czasem bez powodzenia, lecz niekiedy sytuujące w trwałym humanizmie, przynajmniej niektóre osoby. Byłaby to historiografia mądrości i godności człowieka⁵². Nie możemy przy tym zapomnieć, że wszystko to skupia się wokół zła i dobra moralnego objawiającego się w historiach ludzkich.

Przypomnijmy też, że niemal każdy z dokumentów *Magisterium Ecclesiae* mówi o bolesnych doświadczeniach życia ludzi. O takich dzisiejszych przeżyciach mówi między innymi adhortacja Jana Pawła II *Reconciliatio et paenitentia* (2 IV 1982):

Badając czynniki sprawcze podziału uważni obserwatorzy stwierdzają wielką ich różnorodność: od rosnącej nierówności zachodzącej pomiędzy grupami, klasami społecznymi i krajami po zagorzałe antagonizmy ideologiczne; od przeciwstawnych interesów gospodarczych do polaryzacji politycznej; od różnic szczepowych do dyskryminacji z przyczyn społeczno religijnych. Zresztą niektóre, dziejące się na oczach wszystkich fakty, są jakby żalonym obliczem podziału, z którego się wywodzą, odsłaniając jego powagę z całą wyrazistością. Spośród tak wielu bolesnych zjawisk społecznych naszych czasów można tu przypomnieć:

- deptanie podstawowych praw osoby ludzkiej, a przede wszystkim prawa do życia i do egzystencji godnej człowieka, co jest tym bardziej oburzające, gdy towarzyszy temu, niespotykana dotąd, czysto retoryczna obrona tych właśnie praw;
- zasadzki i naciski stosowane przeciwko wolności jednostek i zbiorowości, nie wyłączając wolności posiadania, wyznawania i praktykowania własnej wiary, która to wolność jest może bardziej naruszana i zagrożona;
- różne formy dyskryminacji: rasowej, kulturalnej, religijnej itd.;
- przemoc i terroryzm;
- stosowanie tortur oraz niesprawiedliwych i bezprawnych form represji;
- nagromadzenie broni konwencjonalnej bądź atomowej, wyścig zbrojeń, przy wielkim nakładzie środków, które mogłyby służyć ulżeniu niezawinionej nędzy ludów o niższym poziomie społecznym i ekonomicznym;
- niesprawiedliwy podział zasobów świata i dóbr cywilizacji, osiągający swój szczyt w danym modelu organizacji społecznej, który sprawia, że coraz bardziej powiększa się różnica między warunkami życia ludzi bogatych i ludzi biednych.

⁵² Por. M. Gogacz, *Człowiek – podmiot czy przedmiot dziejów?*, „Ateneum Kapłańskie” 78,2 (1986), s. 242–253.

Przewrotna siła tego podziału czyni ze świata, w którym żyjemy, świat rozbity już u samych jego podstaw (nr 2).

Wobec takiego doświadczenia ludzie mają dwie możliwości wyboru: po pierwsze – albo będzie to opcja, że „jesteśmy *in spe salvi*”⁵³, albo – że życie jest nieustannym „igrzyskiem”⁵⁴. Opcja nadziei kieruje nasz wzrok etyczny ku temu, że

Odkupienie zostało nam ofiarowane w tym sensie, że została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoło naszej terażniejszości: terażniejszość, nawet uciążliwą, można przeżywać i akceptować, jeśli ma jakiś cel i jeśli tego celu możemy być pewni, jeśli jest to cel tak wielki, że usprawiedliwia trud drogi (SpS 1).

MORALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA NIEODŁĄCZNIE WPISANA W HISTORIĘ ZBAWIENIA

Zagadnienie to wielorako streszcza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Święty już dziś papież mówi jasno i dobitnie:

Dobro ma swoje źródło w Mądrości i Miłości. W Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka (por. Rdz 1,26 n.) – świat, który wraz z grzechem został poddany marności – odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości, Tak bowiem *Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał* (J 3,16). I tak jak w człowieku-Adamie ta więź została zerwana, tak w Człowieku-Chrystusie zostaje ona nawiązana na nowo (por. Rz 5, 12 nn.). Czyż do nas [...] nie przemawiają swą wstrząsającą wymową słowa Apostoła Narodów o stworzeniu, które *aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia* (Rz 8, 22) i *oczekuje objawienia się synów Bożych...* (Rz 8, 19), o stworzeniu, które „poddane jest marności”? (nr 8).

Bez wątpienia w Kościele, jako powszechnym sakramencie zbawienia, historia zbawienia wciąż trwa i się uobecnia. Na te „dzieje” składa się relacja stwórcza i zbawcza. A zatem i w zakresie zbawienia można mówić o historii. Nazywano ją różnie: opowiadaniem o świętych zdarzeniach (*dibere hajjamim*, Est 4,15; *diegesis*, Łk 1,1), świętym opowiadaniem (*sacra narratio*), świętą historią (*historia*

⁵³ Benedykt XVI, Encyklika *Spe Salvi* (SpS), 30 XI 2007, nr 1.

⁵⁴ Maurice Blondel tak opisuje to doświadczenie: „Czasy są ciężkie dla wierzących. Wszelkie poruszenie umysłów, wszelkie przemiany obyczajów i instytucji oddalają nas od Ciebie, Jezu. Boże, ludzie próbują obchodzić się bez Ciebie. Prawdo, nauka Cię wyklucza. Ojciec rodziny, Twoje dzieci są już dorosłe. Obywatelu, Ciebie zamyka się w więzieniu. Ukrzyżowany, wyrzuca się Ciebie na śmietnisko, a Twoje Boskie ciało poddaje się realistycznemu badaniu. Nie ma już teologii, filozofii, polityki, moralności, wzniosłej chrześcijańskiej poezji. Nie ma nic. Czasy są ciężkie. Jak walczyć? Nie dajemy rady. Nie pozwól, aby mnie zafascynował magiczny czar rozumu. Jaki zamęt i szal! Jakież odurzające opary unoszą się z ludzkiej przepaści, jakże niebo jest przyćmione! Daj mi odwagę szaleństwa!” (*Czasy są...*, s. 33).

sacra), dziejami Bożymi (*gesta Dei, gesta Dei per Christum*), ekonomią zbawienia (*oikonomia, dispensatio, dispositio, consilium Dei*, np. Ef 1,10), a wreszcie historią zbawienia. Oficjalnie na II Soborze Watykańskim przyjęto określenie *historia salutis*. Historię zbawienia można dziś opisać na sposób teologiczny jako wewnętrzne i misteryjne przechodzenie człowieka jako natury i osoby od stanu stworzenia do życia w łonie Osób Trójcy Świętej, albo krócej: przechodzenie od antropogenezy w chrystogenezę. Daje to podstawę dla teologii konkretnej i dynamicznej w odróżnieniu od idealistycznej i metafizycznej. I znowu, historia zbawienia może oznaczać naukę jako systematyczny przekaz o wydarzeniach zbawczych albo same dzieje zbawcze⁵⁵.

Przypomnijmy, że postmodernistyczne myślenie wielu dzisiejszych ludzi objawia wręcz zdumiewający pogląd, znany już w głębokiej starożytności, iż zbawienie transcendentne pochodzi wyłącznie „spoza historii i że jest z nią sprzeczne”. Zapomina się przy tym, że Wcielenie Jezusa Chrystusa jest zbawieniem, także transcendentnym, ale i osobiście bliskim każdemu człowiekowi. Nie mogłoby dla człowieka zaistnieć bez historii Jezusa historycznego, ale i Jezusa Paschalnego. Samo jest wpisane w czas i przestrzeń tak, by stanowić pewien wyższy rodzaj historii twórczej dla każdego człowieka. Chodzi o to, że – nie tylko z moralnego punktu widzenia – „Bóg nie zbawia nas bez naszego ludzkiego udziału”. A zatem łaska Boża, otwierająca nowy wymiar historii ludzkiej, znajduje swoje miejsce w każdym zdarzeniu prawdy, dobra, piękna, miłości, wolności, pokoju, pracy, chwały. Tutaj proces realizowania się człowieka „z dołu” spotyka się z łaską antropotwórczą idącą „z góry” od zbawiającego Boga. W ten sposób historia jest pod jednym względem przedmiotem, a pod innym względem podmiotem Objawienia i zbawienia. Z moralnego punktu widzenia zbawienie w ostatecznym sensie oznacza tu przebóstwienie człowieka i jego wkraczanie w życie wewnętrzne Boga, Tego, który jest, i Tego, który będzie (por. Ap 4,8).

Oczywiście, historia zbawienia przynosi na swoich antypodach największe możliwości rozszczepienia życia ludzkiego na zbawienie–niezbawienie, świętość–antyświętość, sens–nonsens, piekło–niebo. Rozszczepienie to dzieje się stale i stanowi podstawową strukturę rozmaitych dziejów życia każdego człowieka.

Historia zbawienia trwa.

Sobór Watykański II w swej wnikliwej analizie „świata współczesnego” stale docierał do tego najważniejszego w widzialnym stworzeniu punktu, którym jest człowiek, zstępując – tak jak Chrystus – w głąb ludzkich sumień, dotykając wewnętrznej tajemnicy człowieka, tej, którą w języku biblijnym i pozabiblijnym również wyraża „serce”. Chrystus-Odkupiciel świata jest Tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka, który wszedł w Jego „serce”. Słusznie przeto Sobór Watykański II uczy: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już

⁵⁵ C.S. Bartnik, *Historiologia*, s. 225.

w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości *objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi* i okazuje mu najwyższe jego powołanie”. I dalej: „Ten, który jest *obrazem Boga niewidzialnego* (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje *zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem*. Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu”. *Redemptor hominis!* (RH 8).

W podsumowaniu należy powiedzieć, że historia zaczyna się od pierwszego aktu istnienia stworzeń. Stworzenia dokonuje nie kto inny tylko Bóg. Przy tym nie jest to zależność fatalistyczna, lecz błogosławieństwo „Początku” istnienia w postaci otrzymanego daru z niczego. Akt ten jest już ciągły, trwa do końca dziejów i jest zawsze jeden w sobie bez względu na mnogość zdarzeń i historii ze strony świata stworzonego⁵⁶.

Z faktu, że historia ma stwórczo-zbawczy charakter, dla moralności ludzkiej i chrześcijańskiej wynikają dwa wnioski.

Pierwszy – mówi o tym, że człowieczeństwo i moralność są chrystocentryczne. Wiadomo, iż moralność chrześcijańska wyrasta organicznie z nowej, zbawczej rzeczywistości, objawionej i zapoczątkowanej na ziemi w osobie i dziele Chrystusa.

Dlatego życie w pełni chrześcijańskie staje się bezwarunkowym naśladowaniem Chrystusa, w którym *Caritas* ożywia bogatą wielorakość stawania się chrześcijaninem. Chodzi o to, że we wszystkich formach życia chrześcijańskiego istnieje powinność spełnienia nie tylko tego, co konieczne, lecz o życie pod „prawem łaski”, które pokrywa się z doskonałym prawem wolności. Każde więc życie chrześcijańskie powinno być zdecydowaną akceptacją Królestwa Bożego i dlatego właśnie eschatologiczny radykalizm chrześcijańskiej moralności odnosi się do wszystkich ludzi⁵⁷.

I drugi wniosek – skupia się wokół tego, że moralność chrześcijańska jest moralnością kształtowania doskonałości chrześcijańskiej⁵⁸. Jest to możliwe i wynika z prostego faktu, że historie ludzkie nie są niczym innym jak „historiami ludzkich nawróceń”. W historii chrześcijaństwa głoszenie konieczności nawrócenia zawsze stanowiło integralny element orędzia ewangelicznego obecnego w przepowiadaniu Kościoła. We współczesnym kontekście kulturowo-społecznym, naznaczonym sekularyzmem, dyktaturą relatywizmu i ateizmem przybierającym formę neopogaństwa, przypominanie Chrystusowego wezwania do nawrócenia (por. Mk 1,15) może dla wielu ludzi wydawać się „twardą mową” (por. J 6,60). Jednak Kościół

⁵⁶ Tamże, s. 223.

⁵⁷ P. Góralczyk, *Powołanie do doskonałości jako zasadniczy rys moralności chrześcijańskiej*, w: „Kolekcja-Communio” 2 (1987), s. 102–115.

⁵⁸ Sobór Watykański stawia jednoznacznie Chrystusa jako wzór doskonałości i świętości (por. KK 40). Wierni mają „iść w Jego ślady i upodobnić się do wzoru, jakim On sam jest dla nich”

nie przestaje konsekwentnie ukazywać nawrócenia jako podstawy bycia uczniem Chrystusa. Dał temu wyraz papież Benedykt XVI, który ogłaszając Rok Wiary stwierdził, że czas ten jest „zachętą do autentycznego i nowego nawrócenia się do Pana, jedynego Zbawiciela świata”. Postawa nawrócenia stanowi aktualne zadanie dla każdego ucznia Chrystusa i całego Kościoła, który obejmuje „w łonie swoim grzeszników” i będąc „świętym i zarazem ciągle potrzebującym oczyszczenia, nieustannie podejmuje pokutę i odnowę”. Nawrócenie jest zatem istotnym elementem rozwoju życia moralnego i duchowego chrześcijanina. Nie ogranicza się ono tylko do wymiaru negatywnego w sensie „odwrócenia się” od grzechu, ale ma także aspekt pozytywny, będąc „zwróceniem się” ku życiu w Bożej prawdzie i miłości. Z tego względu nawrócenie jest nie tylko podstawą formacji moralnej, ale także programem i streszczeniem całego życia chrześcijańskiego⁵⁹. A skoro życia – to i tym samym historii każdego człowieka.

MORALITY AND LIVING THROUGH A HISTORIC TIME

Summary

A human existence is inevitably inscribed in experiencing time. „*For everything there is a season, and a time for every matter under heaven...*” (Ecclesiastes 3:1-8). Historicity of man and awareness of this historicity makes him special among the creation. The same applies to human morality.

Human morality, as the author assumes after Saint Augustine, is conditioned by the past, present but also the future of man (*Confessions* XI, 14,17). Experiencing a historic time can be seen in the so called *circonstantiae vitae*. They are decisive when it comes to quality of each „moral deed”. What is also at stake here, is the fact, that experiencing a historic time decides upon moral quality of human thoughts, deeds and lifestyles. There is no man outside time and history. The same applies to human morality. Moral „biographies” are always historic. It means that „times are as morality of men is like”: good or evil. This calls for responsibility for the gift of time.

A man is mortal (*homo viator*), but his earthly existence is a „preparation” and „introduction” to eternity. Hence responsibility for eternal salvation is the most important moral responsibility of every man.

In the second part of the paper the author claims, following Maurice Blondel, that „times in each generation are hard...”. Human morality therefore can be found „between heroism and bestiality...”.

(KK 41). Ponieważ są oni członkami Jego Ciała, winni się do Niego upodobnić, aż ukształtowany w nich będzie Chrystus (por. Ga 4,19). Por. A. Słomkowski, *Powszechne powołanie do świętości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3 (1966) 23–35; Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 61 n.

⁵⁹ Por. J. Bramorski, *Nawrócenie podstawą bycia uczniem Chrystusa*, „Communio” 33,4 (2013), s. 119–141.

It is not insignificant that history „may flow against the current of human conscience...”. This is the truth derived from poetry of young Karol Wojtyła by Karl Dedecius.

A man, each in his own way, experiences his time. One can live through one's time in various ways: chaotically, confusedly and randomly, or very responsibly. „Time perspective” is another important factor for human consciousness. In „long-time perspective” for example one can see more clearly „quality” of human life. One has a better view on bygone phenomena and experience, since they are viewed as continuity „towards eternity”. Among multiplicity of historical phenomena one of the most pivotal ones are experience of failures, catastrophes, but also heroic deeds. It is said that „history is a teacher of life”, but it is also true that „there is few, who are able and willing to learn these lessons...”.

There is no human biographies „outside history”. This allows us to discover specific „strings of events”, but also lines of evangelical development, in spite of numerous weaknesses. Ultimately eternity awaits all of us. May God grant us all a happy one.

Słowa kluczowe: biografia, Blondel, Dedecius, historia, odpowiedzialność, wieczność

Keywords: biography, Blondel, Dedecius, history, responsibility, eternity

Ks. Andrzej Pastwa

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

**PASTORALNY WYMIAR PRAWA KANONICZNEGO.
UWAGI NA KANWIE *PRZEMÓWIENÍ DO ROTY RZYMSKIEJ*
Z 2006 I 2011 ROKU**

SYSTEMOWY SOJUSZ PRAWA I DUSZPASTERSTWA

Otwierające audiencję dla pracowników Trybunału Roty Rzymskiej w 2011 roku papieskie słowa: „związek prawa i duszpasterstwa [stanowi – A.P.] centrum posoborowej debaty nad prawem kanonicznym”¹ – nie zaskoczyły nikogo z członków dostojnego audytorium. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że przedstawiciele kościelnego wymiaru sprawiedliwości (a szerzej: świata kanonistyki) – odbiorcy owego specjalnego magisterium, tradycyjnie wpisującego się w rytm kolejnych inauguracyj roku pracy sędowniczej², bez trudu odkryli nic ideową łączącą niniejszą ważną enuncjację z treściami pierwszego wystąpienia rotalnego Benedykta XVI (2006)³. Tym bardziej że nie zabrakło ze strony same-

¹ Benedykt XVI, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie*. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 15 I 2011, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 32/3 (2011), s. 20.

² Por. A. Pastwa, *Walor współczesnych prawno-instytucjonalnych narzędzi poszukiwania prawdy w procesie o nieważność małżeństwa. W nurcie „hermeneutyki odnowy zachowującej ciągłość”*, „Prawo Kanoniczne” 55,1 (2012), s. 69–78.

³ Programowe wątki pierwszego przemówienia rotalnego Benedykta XVI dobrze uchwycił Joaquín Llobell: „(1) Nuove considerazioni assiologiche sul diritto e sul dovere al processo giudiziale ispirate dal magistero di Benedetto XVI circa la necessità di «agire secondo ragione» nell'attività ecclesiale; (2) L'ecclesialità del processo giudiziale secondo l'impostazione della legge come «ordinatio rationis» e il positivo influsso dell'illuminismo giusnaturalista per il «ricupero» in ambito

go ojca świętego wyraźnego nawiązania do audyencji sprzed pięciu lat⁴. Co przy tym warte jest odnotowania – papież Ratzinger, przywołując kontekst prawnego adagium *salus animarum suprema lex* (KPK kan. 1752), nie omieszczał wspomnieć głośnego *Przemówienia do Roty Rzymskiej* z 1990 roku, zwłaszcza passusu dekonstruującego szkodliwy stereotyp dychotomicznego ujmowania tego, co prawne, z tym, co duszpasterskie. „Nie jest prawdą – mówił wtedy Jan Paweł II – że aby prawo było bardziej duszpasterskie, musi stać się mniej prawem”⁵. Jeszcze mocniej brzmiały dalsze fragmenty tamtego niezapomnianego przemówienia: „Wymiary: prawny i duszpasterski są nierozłącznie związane w Kościele [...]; panuje między nimi harmonia, której źródłem jest wspólny cel: zbawienie dusz”⁶.

Trudno nie dostrzec, że autor wymienionych przemówień rotalnych z 2006 i 2011 roku, a wcześniej jego wielki poprzednik, uznali za celowe określenie wytycznych do formułowania odpowiedzi na nieblahe w swej wymowie kwestie: Jak rozumieć często powtarzany apel ojców Soboru Watykańskiego II, by wykład prawa kanonicznego odzwierciedlał odnowioną eklezjologię (DFK 16)? Co oznacza tak stanowczo artykułowane wskazanie magisterialne, że eklezjologia konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* pełni niezastąpioną rolę w interpretacji i stosowaniu rzeczzonego prawa⁷? I wreszcie, jaką intencję kryje w sobie tak zdecydowane w dobie posoborowej akcentowanie przez kościelnego prawodawcę duszpasterskiego profilu *ius Ecclesiae*⁸?

Badaniu tych kwestii wychodzi naprzeciw odwołanie się Jana Pawła II w cytowanej alocucji (1990) do dziesięciu zasad uchwalonych przez Pierwsze Zgromadzenie Synodu Biskupów⁹ – swoistego dekalogu, który kładł podwaliny pod

canonico di qualche elemento essenziale del diritto al giusto processo; (3) L'equilibrio fra la tutela dei diritti della comunità e del singolo: il diritto-dovere dei sacri pastori al giusto processo” – (są to tytuły rozdziałów niniejszego omówienia: *Il diritto e il dovere al processo giudiziale nella Chiesa. Note sul magistero di Benedetto XVI circa la necessità di „agire secondo ragione” nella riflessione ecclesiale*, „*Ius Ecclesiae*” 19 (2007), s. 55–75.

⁴ Por. Benedykt XVI, *Umilowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa*. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, 28 I 2006, „*L'Osservatore Romano*” (wyd. polskie) 27/4 (2006), s. 28–30.

⁵ *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos, auditores, officiales et advocatos anno iudiciali ineunte*, AAS 82 (1990), s. 874, nr 4.

⁶ Tamże.

⁷ Por. tamże, s. 873, nr 2.

⁸ Zob. T. Rincón-Pérez, *Juridicidad y pastoralidad del Derecho Canónico (Reflexiones a la luz del discurso del Papa a la Rota Romana de 1990)*, „*Ius Canonicum*” 31 (1991), s. 231–252; C.J. Errázuriz, *Riflessioni circa il rapporto tra diritto e pastorale nella Chiesa*, w: „*Vitam impendere magistero*”. *Profilo intellettuale e scritti in onore dei Professori Reginaldo M. Pizzorni e Giuseppe di Mattia*, red. J.A. Gutiérrez, Roma 1993, s. 297–310; E. Baura, *Pastorale e diritto nella Chiesa*, w: *Vent'anni di esperienza canonica: 1983–2003*, a cura del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, Città del Vaticano 2003, s. 159–180.

⁹ Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, „*Communicationes*” 1 (1969), s. 77–85.

sprofilowaną wedle ducha soborowego *aggiornamento* reformę prawodawstwa kodeksowego. Trop ten okazuje się tyleż trafny, co instruktywny. O ile pierwsza zasada reformy prezentuje *salus animarum*¹⁰ jako najwyższy cel kanonicznego porządku prawnego i zarazem paradygmat¹¹ przygotowywanego nowego zbioru (KPK)¹², o tyle zasada trzecia oświeśla – w wymienionego celu – organiczną strukturę wspólnoty kościelnej¹³. Można powiedzieć, że tu właśnie magisterialny dyskurs dotyka głównego nerwu myśli prawnej Kościoła: komunikując *novum* współczesnej autoświadomości eklesjalnej, ukazuje prymat najważniejszej zasady systemowej *ius Ecclesiae*. Strukturalna zasada *communio* – bo o niej tutaj mowa – po pierwsze, syntetyzuje aktualne doświadczenie rzeczywistości Kościoła-tajemnicy, po wtóre – jako podstawowa zasada organizująca i orientująca – wskazuje samo źródło, sens oraz treść kościelnego porządku prawnego¹⁴. W niniejszym pryncypium weryfikuje się i znajduje nieodzowne kryterium interpretacyjne wspomniana maksyma przekazywana przez tradycję: *salus animarum suprema lex*. Skonstatujmy wprost: zasada komunii, stygmatyzując każdy aspekt *esse* i *agere* Kościoła – w doskonałym zespoleniu jego elementów osobowych (Boskiego i ludzkiego) – uwypukla autentycznie pastoralny charakter prawa kanonicznego. Dopiero z tej perspektywy staje się jasne, dlaczego błogosławiony papież Jan Paweł II, angażując swój autorytet, mógł ogłosić, że pastoralność jest nieodłącznym wymiarem *ius ecclesiale*, a każda aktywność duszpasterska niesie z sobą wymiar prawny¹⁵.

Taki też sens mają papieskie słowa zawarte w towarzyszącej promulgacji *Kodeksu prawa kanonicznego* (1983) konstytucji apostolskiej *Sacrae disciplinae leges*: Kościół, ustanowiony jako widzialna społeczność

¹⁰ „Christifidelis in canonibus ipsi propositis, invenire debet qua ratione in vita religiosa ipse se conducere oporteat, si particeps esse vult bonorum quae Ecclesia offert, ut salutem aeternam assequatur. Canonici quoque iuris obiectum praecipuum et essenziale est iura et obligationes uniuscuiusque hominis erga alios et erga societatem definire atque tueri, etsi eatenus fieri possit in Ecclesia quatenus ad Dei cultum et animarum salutem pertineant” (tamże, s. 78, 79).

¹¹ „La »salus animarum« diventa l'elemento che caratterizza in modo essenziale l'ordinamento canonico, non solo differenziandolo radicalmente da ogni altro ordinamento giuridico, ma identificandolo nella sua specifica fisionomia” (P. Pellegrino, *La „salus animarum”, „Ius Canonicum”* 44 (2004), s. 141); zob. też J. Herranz, *Salus animarum”, principio dell'ordinamento canonico*, Milano 2011, s. 185–206; J.I. Arrieta, *La „salus animarum” quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori*, „Ius Ecclesiae” 12 (2000), s. 343–374.

¹² *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

¹³ „Natura sacra et organice exstructa communitatis ecclesialis manifestat indolem Ecclesiae iuridicam omnesque eius institutiones ad promovendam vitam supernaturalem ordinari. Quare iuridica ordinatio Ecclesiae, leges et praecepta, iura et officia quae exinde consequuntur, fini supernaturali congruere debent” (Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Principia...*, s. 79).

¹⁴ Zob. A.M. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971, s. 59–62; H. Müller, *Utrum communio sit principium formale-canonico novae codificationis iuris canonici Ecclesiae latinae?*, „Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica” 74 (1985), s. 84–108.

¹⁵ Por. *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, s. 872, 873, nr 2.

potrzebuje [...] norm, czy to, aby uwyraźniła się jego struktura hierarchiczna i organizacyjna; czy też, aby sprawowanie służby Bożej, a w szczególności świętej władzy i posługi sakramentów było starannie uporządkowane; czy ażeby wzajemne relacje wierzących były regulowane zgodnie ze sprawiedliwością opartą na miłości; by były zagwarantowane i wyraźnie określone prawa poszczególnych osób; czy wreszcie, aby wspólne inicjatywy podejmowane w celu doskonalenia życia chrześcijańskiego były popierane, umacniane i rozwijane za pomocą norm kanonicznych¹⁶.

Dwadzieścia pięć lat później do tej wypowiedzi swego poprzednika nawiązuje Benedykt XVI, w ważnej konstatacji, że „istotą prawa kanonicznego jest osoba chrześcijanina w Kościele”¹⁷. Konsekwentnie, prawo tegoż Kościoła w pełni zasługuje na określenie „prawo wolności”, a wyznacznikiem norm ogłoszonych przez prawodawcę kościelnego jest *par excellence* „dobro osoby oraz wspólnot w obrębie całego Ciała Mistycznego”¹⁸.

Akcentowanie takiego, a nie innego znaczenia ustaw kanonicznych, eksponujące funkcjonalny i duszpasterski charakter praw Kościoła, w służbie właściwego mu celu (*salus animarum*)¹⁹ – znakomicie harmonizuje z teologicznymi postulatami adekwatnego stosowania prawa w ramach biblijnie inspirowanej kultury prawnej (*vom Evangelium inspirierte kirchliche Rechtskultur*)²⁰. Najpierw nie sposób przejść do porządku nad faktem, że odnowione kanony kodeksu z 1983 roku (w odróżnieniu od tych w kodeksie z 1917) nie „strzegą” już w pierwszym rzędzie doktryny i urzędu, lecz nade wszystko służą ochronie praw subiektywnych poszczególnych wiernych we wspólnocie Kościoła²¹. Dopiero w tym kontekście można uświadomić sobie, jak ważny paradygmat wyznacza współczesna teologia

¹⁶ Tenże, *Constitutio apostolica „Sacrae disciplinae leges”*, 25 I 1983, AAS 75 (1983), cz. II, s. XII, XIII.

¹⁷ *Prawo Kościoła jest prawem wolności*. Przemówienie do uczestników sympozjum z okazji 25-lecia promulgowania *Kodeksu prawa kanonicznego*, 25 I 2008, L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 29,3 (2008), s. 30.

¹⁸ Tamże, s. 30, 31. Dodajmy, że myśl ta przenika całe posoborowe magisterium papieskie kierowane do pracowników kościelnego wymiaru sprawiedliwości; zob. uwagi nt. *Godność osoby wyznacznikiem ochrony-promocji praw podmiotowych* – A. Pastwa, „Przymierze miłości małżeńskiej”. *Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego*, Katowice 2009, s. 218–222.

¹⁹ Zob. Benedykt XVI, *Prawo Kościoła jest prawem wolności...*, s. 31.

²⁰ Zob. W. Kasper, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Überlegungen zu einer Applikationstheorie kirchenrechtlicher Normen*, w: „Iustitia in Caritate”. *Festgabe für Ernst Rößler zum 25jährigen Dienstjubiläum als Offizial der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, red. R. Puza, A. Weiß, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1997, s. 64–66.

²¹ Wart namysłu jest głos eksperta, emerytowanego profesora prawa kanonicznego Richarda Puzy, który stwierdza: „Hinsichtlich der Frage nach der Funktion des Rechts in der Kirche hat sich ein Wandel vollzogen. Das neue Kirchenrecht steht nicht mehr primär im Dienste der Lehre und des Amtes, es steht auch und gerade im Dienste der einzelnen Christgläubigen, der Subjekte, deren Rechte es schützen soll. Das Kirchenrecht hat ja die Kirche als Gemeinschaft bei der Erreichung ihrer Ziele zu unterstützen” (*Die diakonische Funktion des Kirchenrechts in der Communio*, w: „Iustitia et Modestia”. *Festschrift für Hubert Socha zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*, red. P. Boekholt, I. Riedel-Spangenberg, München 1998, s. 14).

prawa kanonicznego, kiedy – podnosząc kwestię specyfiki pojęcia i funkcji tego ostatniego (*analoges Recht*²²) – uwypukla w pojęciu *diakonia* wspólnototwórcze możliwości prawa, głównie przez kształtowanie struktur prowadzących do partycypacji oraz przez dyspozycje pobudzające chrześcijanina do służenia tym, co otrzymał²³. Chodzi mianowicie o diakonalną funkcję prawa kościelnego²⁴, która – implikowana przez eklezjologię *communio* – optymalnie współbrzmi z innymi założeniami komunijnego ustroju Kościoła²⁵.

Diakonalna funkcja *ius Ecclesiae* – zdaniem wytrawnego znawcy problematyki Richarda Puzy – ujawnia to, co w owym prawie specyficzne (*Besonderheit des Kirchenrechts*). Jeśli bowiem istotną wartością, zwłaszcza w świeckich systemach prawnych, jest pewność prawa (*Rechtssicherheit*), to w prawie kościelnym punkt ciężkości przesuwa się w stronę finalistycznej skuteczności prawa (*Realisationsgewißheit*): rzecz nie w tym, by literalnie wypełnić jakiś przepis, lecz by w konkretnym przypadku podjąć sprawiedliwą decyzję i ją zrealizować²⁶. Warto przypominać, że na straży takiego, a nie innego rozumienia prawa stoi zasada, która z pewnością należy do najbardziej relewantnych kategorii *ius canonicum*²⁷. „Słuszność kanoniczna” – bo o nią tutaj chodzi – choć w kodeksie z 1983 roku wzmiankowana tylko dwukrotnie (por. KPK kan. 19, 1752)²⁸, odgrywa w całym systemie prawa kościelnego doniosłą rolę: służy wprowadzeniu metaprawnego pryncypium *salus animarum* do sfery prawnej, w celu uczynienia go w tej sferze aplikowalnym²⁹. Powinnością przeto stosującego prawo duszpasterza jest podstawowa wiedza o tym, że *aequitas canonica* – adekwatny instrument uzgadniania

²² Zob. tenże, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1993², s. 65, 66; Markus Graulich, *Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft*, Paderborn 2006, s. 355–373; por. też L. Müller, *Kirchenrecht – analoges Recht? Über den Rechtscharakter der kirchlichen Rechtsordnung*, St. Ottilien 1991.

²³ Por. R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, s. 145–147.

²⁴ Por. R. Puza, *Die diakonische Funktion des Kirchenrechts...*, s. 21–24.

²⁵ Pisze kompetentnie Richard Puza: „Das Kirchenrecht hat in seiner **diakonischen pastoralen Funktion** es dem Gläubigen zu ermöglichen und ihm zu helfen, in der Gemeinschaft des Volkes Gottes seinen Weg zum Heil in eigener Verantwortung und in freier Entscheidung zu gehen [podkr. – A.P.]” (*Katholisches...*, s. 76).

²⁶ Por. tenże, *Die diakonische Funktion des Kirchenrechts...*, s. 21.

²⁷ O znaczeniu *aequitas canonica* w kościelnym porządku prawnym obszernie traktują monografie: T. Schüller, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienst der „salus animarum“*. *Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorien*, Würzburg 1993; G.M. Colombo, „*Sapiens aequitas*”. *L'equità nella riflessione canonistica tra i due codici*, Roma 2003.

²⁸ Waler systemowy instytucji *aequitas canonica* podobnie uwypuklają zbliżone formuły kodeksowe: *naturalis aequitas* (kan. 271 § 3, kan. 1148 § 3), *aequitas et caritas* (kan. 686 § 3, kan. 702 § 2), czy *aequitas* (kan. 221 § 2). Zob. P.G. Marcuzzi, *Le forme dell'interpretazione canonica tra diritto ed equità*, in: *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, („Studi Giuridici”, vol. 41), Città del Vaticano 1996, s. 57.

²⁹ Por. H. Pree, *Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego*, „*Ius Ecclesiae*” 12 (2000), s. 385.

*bonum commune z bonum personae*³⁰ oraz realnej ochrony/promocji praw podmiotowych wiernych w Kościele³¹ – jest zasadą gwarantującą systemowy „sojusz” prawa i duszpasterstwa w katolickim rozumieniu *ius Ecclesiae*.

„AUTENTYCZNY SENS DUSZPASTERSKI PROCESÓW O STWIERDZENIE NIEWAŻNOŚCI”³²

Asumpt do objaśnienia reguły o wzajemnym przenikaniu się wymiarów prawnego i duszpasterskiego *in communio Ecclesiae* dała Benedyktowi XVI – w pierwszym *Przemówieniu do Roty Rzymskiej* – kwestia wielokrotnie podnoszona w czasie XI Zgromadzenia Zwyczajnego Synodu Biskupów (2–23 X 2005), poświęconego Eucharystii. W ocenie ojca świętego, przedmiotem intensywnego namysłu pasterzy Kościoła powszechnego była m.in. duszpasterska waloryzacja aktywności trybunałów kościelnych, które orzeczeniem nieważności małżeństwa otwierają możliwość przyjmowania Komunii eucharystycznej przez niemalą liczbę wiernych³³. Co przy tym intrygujące,

na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że istnieje znaczna rozbieżność czy wręcz sprzeczność między troską pasterską, która znalazła odzwierciedlenie w pracach synodu, a duchem norm prawnych [...]. Z jednej strony można odnieść wrażenie, jakoby Ojcowie Synodalni zachęcali trybunały kościelne do działania w tym kierunku, aby wierni, którzy nie zawarli małżeństwa według formy kanonicznej, mogli jak najszybciej uregulować swoją sytuację małżeńską i znów przystępować do stołu eucharystycznego. Z drugiej strony, prawo kanoniczne [...] wydaje się stawiać granice tym posunięciom duszpasterskim, jakby kierując się troską o dopełnienie

³⁰ Tezę tę rozwijam w artykule – A. Pastwa, *La tutela dei diritti soggettivi nell'ordinamento giuridico della Chiesa: nell'ottica del principio sistemico aequitas canonica (can. 221 CIC)*, „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” 91 (2014).

³¹ Pragmatyczny, „duszpasterski” profil wymienionej zasady systemowej dobitnie pokazuje kard. Walter Kasper: „Während die Epikie mehr für den persönlichen Gewissensbereich gilt, ist die aequitas im objektiver Bereich kirchlicher Rechtsanwendung zu Hause. Ihre Berücksichtigung bei der Anwendung kirchlicher Rechtsnormen trägt dazu bei, dass aus dem Kirchenrecht keine abstrakte Norm- und Buchstabengerechtigkeit, kein den Menschen und ihren Lebensverhältnissen übergestülptes System und kein tötendes Gesetz wird, das dem menschlichen und erst recht christlichem Rechtsempfinden widerspricht: sie zielt gegen Starrheit und Formalismus auf Flexibilität und Anpassung und so durch Mäßigung, Milde und Barmherzigkeit auf Recht und Billigkeit im konkreten Einzelfall” (*Gerechtigkeit und Barmherzigkeit...*, s. 65).

³² Benedykt XVI, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie...*, s. 20.

³³ Niejako na potwierdzenie tej konstatacji, w posynodalnej adhortacji Benedykta XVI *Sacramentum caritatis* (22 II 2007 – SC) znalazł się taki passus: „Tam, gdzie rodzą się uprawnione wątpliwości, co do ważności małżeństwa sakramentalnie zawartego, należy podjąć takie kroki, które są konieczne dla zweryfikowania ich zasadności. Należy też z całkowitym poszanowaniem dla prawa kanonicznego zapewnić obecność trybunałów kościelnych na danym terytorium, ich duszpasterski charakter oraz ich poprawną i szybką działalność. Trzeba, aby w każdej diecezji była wystarczająca liczba osób przygotowanych dla sprawnego funkcjonowania trybunałów kościelnych” (nr 29).

przewidzianych formalności prawnych, przy czym powstaje niebezpieczeństwo, że zapomniane zostaną duszpasterskie cele procesu³⁴.

I tu warto już – razem z papieżem – postawić pytanie: czy snucie podobnych spekulacji nie prowadzi do wyciągania zbyt daleko idących wniosków; czy ostatecznie nie służy upowszechnianiu fałszywej tezy o sprzeczności między prawem a duszpasterstwem?

Trudno przecenić wagę przedmiotowej refleksji doktrynalnej, która podjęta jeszcze raz (choć nie ostatni³⁵) przez Benedykta XVI w posynodalnej adhortacji *Sacramentum caritatis*, w rozdziale zatytułowanym: *Eucharystia i małżeństwo*³⁶, aktualnie znalazła kontynuatora w osobie prefekta Kongregacji Nauki Wiary arcybiskupa Gerharda Ludwiga Müllera. Nie bez powodu – jeśli uważnie wczytać się w zaprezentowaną przez tego ostatniego teologiczną diagnozę omawianej problematyki³⁷. O ile bowiem Kościół niezmiennie daje świadectwo, że małżeństwo jest sakramentem, i jako takie głęboko przenika rzeczywistość osobową, społeczną i historyczną człowieka, o tyle wciąż narastający problem wiernych rozwiedzionych, którzy zawarli związek cywilny, domaga się adekwatnego – tj. dostosowanego do współczesnych realiów społeczno-kulturowych – podejścia duszpasterskiego³⁸. Nie da się przecież pomijać faktu, że przynależność nupturientów do życiowego „kontekstu wiary” („cywilizacji miłości”) jest dziś bardzo ograniczona, i co za tym idzie – ich mentalność „pozostaje raczej w sprzeczności z chrześcijańskim rozumieniem małżeństwa, zwłaszcza odnośnie do jego nierozzerwalności i otwarcia na życie”³⁹.

³⁴ Tenże, *Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa...*, s. 29.

³⁵ Por. tenże, Homilia na zakończenie VII Światowego Spotkania Rodzin, Mediolan, 3 VI 2012, w: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120603_milano_pl.html (dostęp: 20 I 2014).

³⁶ Znajdziemy tu podsumowanie wątku debaty w auli synodalnej, który relacjonuje papież w cytowanym przemówieniu: „Synod Biskupów potwierdził praktykę Kościoła, opartą na Piśmie Świętym (por. Mk 10,2-12), niedopuszczania do sakramentów osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki, ponieważ swoim stanem i sytuacją życiową obiektywnie zaprzeczają tej jedności w miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem, która wyraża się i realizuje w Eucharystii. Niemniej jednak osoby rozwiedzione, które zawarły ponowne związki, nadal – pomimo ich sytuacji – przynależą do Kościoła, który ze szczególną troską im towarzyszy w ich pragnieniu kultywowania, na tyle, na ile to jest możliwe, chrześcijańskiego stylu życia poprzez uczestnictwo we Mszy św., choć bez przyjmowania Komunii św., słuchanie słowa Bożego, adorację eucharystyczną, modlitwę, uczestnictwo w życiu wspólnotowym, szczerą rozmowę z kapłanem czy ojcem duchownym, oddawanie się czynnej miłości, dziełom pokuty oraz zaangażowaniu w wychowanie dzieci” (SC 29).

³⁷ Zob. G.L. Müller, „Świadectwo o mocy łaski”. *O nierozzerwalności małżeństwa oraz debacie dotyczącej osób rozwiedzionych, które ponownie zawarły małżeństwo, i sakramentów*, w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_20131023_divorziati-risposati-sacramenti_pl.html (dostęp: 20 I 2014) [*Die Tagespost*, 15. Juni 2013, Nr. 72, SS. 6–8].

³⁸ W pełni odpowiedzialne podejście duszpasterskie nie może abstrahować od faktu, że dzisiaj „małżeństwa bywają prawdopodobnie częściej nieważne, niż były w przeszłości” (tamże).

³⁹ Tamże.

Jakie stąd płyną wnioski? Sądowe weryfikowanie prawdy o małżeństwie (jego ważności bądź nieważności) – przez posługę sędziego-duszpasterza – nigdy nie jest pozbawione sensu i wartości; owszem, ma wartość nieocenioną wtedy, gdy orzeczeniem *pro nullitate matrimonii* rozwiązuje wszystkie problemy osoby rozwiedzionej, żyjącej w nowym związku. Ale i w sytuacji, gdy nie jest możliwe stwierdzenie nieważności małżeństwa takiej osoby, istnieje możliwość jej rozgrzeszenia i dopuszczenia do Komunii eucharystycznej, jeśli uczyni się zadość zatwierdzonej praktyce kościelnej, dopuszczającej formę życia wspólnego: jako brat i siostra⁴⁰. W jednym i w drugim przypadku widać wyraźnie, jak przydatnym „narzędziem” w rękę duszpasterza pozostaje świadoma afirmacja związku prawa i duszpasterstwa.

Tym bardziej godne uwagi są słowa Benedykta XVI w dalszej części przemówienia rotalnego z 2006 roku, szczególnie – wpisana w kontekst objaśnienia założeń ideowych procesu *de nullitate matrimonii* – odpowiedź na pytanie, co tak naprawdę stanowi punkt styczny obu wymienionych rzeczywistości. Jest nim umiłowanie prawdy⁴¹. Zdaniem papieża, kryterium poszukiwania prawdy z jednej strony pomaga zrozumieć dialektykę procesu, z drugiej strony służy uchwyceniu jego wymiaru pastoralnego, którego nigdy nie wolno oddzielać od „umiłowania prawdy”⁴². Do jakich nieporozumień (a czasem wręcz – niepowetowanych szkód) prowadzi świadome lub nieświadome ignorowanie tego kryterium, pokazują przykłady, gdy miłość pasterska zostaje wypaczona przez pobłażliwość wobec osób.

Może się wydawać, że są to postawy duszpasterskie, ale w rzeczywistości nie służą one ani dobru osób ani samej wspólnoty kościelnej; przez unikanie konfrontacji z prawdą, która zbawia, mogą wręcz okazać się przeszkodą do zbawczego spotkania każdego człowieka z Chrystusem. Zasada nierozzerwalności małżeństwa [...] należy do całości tajemnicy chrześcijańskiej. [...] Prawda bywa czasem zaciemniona w świadomości chrześcijan i ludzi dobrej woli. Właśnie dlatego można wprowadzić w błąd wiernych i niechrześcijańskich małżonków, którzy zmagają się z trudnościami, jeżeli umacniają się w nich, choćby tylko pośrednio, skłonność do zapominania o nierozzerwalności ich związku. W ten sposób ewentualna interwencja instytucji kościelnej w sprawach o orzeczenie nieważności może się jawić jako zwykłe przyjęcie do wiadomości rozpadu małżeństwa⁴³.

⁴⁰ Przystępowanie do Komunii św. rozwiedzionych katolików żyjących w związku cywilnym jest możliwe tylko w przypadku, gdy nie mogąc „z ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – [...] uczynić zadość obowiązkowi rozstania się, [mężczyzna i kobieta – A.P.] postanawiają żyć w pełnej wstrzeźliwości, czyli powstrzymywać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom” (Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (FC), 22 XI 1981, nr 84). Niezmienne stanowisko Kościoła w tej kwestii przedstawiła w 1994 roku Kongregacja Nauki Wiary w *Liście do biskupów*, podpisanym przez ówczesnego prefekta kongregacji, kardynała Josepha Ratzingera. Zob. *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, 14 IX 1994, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 15,11 (1994), s. 49–51.

⁴¹ Zob. Benedykt XVI, *Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa...*, s. 30.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

Jest zatem oczywiste, że uchwycenie sedna duszpasterskiego sensu procesów o stwierdzenie nieważności winno iść w parze z afirmacją magisterialnej wykładni pojęcia wrażliwości pastoralnej⁴⁴. Otóż nie w wydumanej koncepcie „sentymentalnej” służby („miłości” bliźniego bez prawdy), podpowiadającym pseudoduszpasterskie rozwiązania, ale na poziomie *praxis* wiernego stosowania prawa weryfikuje się pastoralny wymiar *ius Ecclesiae*. Benedykt XVI stawia sprawę jasno: poważnym obowiązkiem pasterzy Kościoła jest dbałość o to, by dzisiejsze instytucjonalne działania Kościoła w trybunałach stawały się „coraz bliższe wiernym” – z pełnym poszanowaniem ich praw (!), zwłaszcza, by nie rezygnowano z zabiegów poszukiwania dróg pojednania, łącznie z wykorzystaniem instytucji uważnienia małżeństwa⁴⁵, a jeśli już dojdzie do procesu – by orzeczenie następowało w rozsądnym terminie⁴⁶.

Autentyczna wrażliwość duszpasterska zawsze ukierunkowana jest ku promocji godności osoby ludzkiej oraz małżeńskiej/rodzinnej *communio personarum*, i konsekwentnie – ku ochronie prawdy (w przedmiotowym zakresie) przez stosowanie wszystkich „małżeńskich” norm prawa materialnego i procesowego. Nie da się przeto pominąć jeszcze jednego aspektu zagadnienia: wrażliwość pasterzy Kościoła, o której autorytatywnie traktuje magisterium papieskie, ujawnia się już w duszpasterskiej pieczołowitości zapobiegania nieważności małżeństwa w momencie dopuszczania do jego zawarcia.

„WYMIAR PRAWNY [...] DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ, ZWIĄZANEJ Z PRZYGOTOWYWIANIEM I DOPUSZCZANIEM DO MAŁŻEŃSTWA”⁴⁷

Pośród kryteriów kanonicznego przygotowania do małżeństwa – jak naucza Benedykt XVI w *Przemówieniu do Roty Rzymskiej* z 2011 roku – jeden wymóg zasługuje na szczególną uwagę: weryfikacja przekonań nupturientów odnośnie do zobowiązań wpływających na ważność zgody małżeńskiej i sakramentu⁴⁸. Wszak

nie można nigdy zapominać, że bezpośrednim celem tego przygotowania jest doprowadzenie do zawarcia prawdziwego małżeństwa w sposób wolny, tzn.

⁴⁴ Rzecz jasna, wykład Benedykta XVI jest kontynuacją podobnego nauczania poprzedników na stolicy Piotrowej. Przykładowo, w roku 1990, w cytowanym słynnym przemówieniu na temat relacji między duszpasterstwem i prawem Jan Paweł II głosił: „Sędzia [...] powinien zawsze wystrzegać się ryzyka niewłaściwie pojmowanego współczucia, które może przerodzić się w sentymentalizm, tylko pozornie będący troską duszpasterską” (*Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, s. 875, nr 5).

⁴⁵ Por. Benedykt XVI, *Należy wystrzegać się pseudoduszpasterskich rozwiązań w badaniu ważności małżeństw*. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 29 I 2010, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 31/3–4 (2010), s. 23.

⁴⁶ Por. tenże, *Umiłowanie prawdy a proces o nieważność małżeństwa...*, s. 30.

⁴⁷ Tenże, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie...*, s. 20.

⁴⁸ Szerszy kontekst nauki papieża wyznaczają przepisy kodeksowe rozdziału pt. *Pasterska troska i czynności poprzedzające zawarcie małżeństwa* – KPK, kan. 1063–1072. Zob. *Miłość i odpowiedzialność – wyznaczniki kanonicznego przygotowania do małżeństwa*, red. A. Pastwa, M. Gwóźdź, Katowice 2013.

ustanowienie między małżonkami węzła sprawiedliwości i miłości, który cechuje jedność i nierozzerwalność, ma na względzie dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa, a między ochrzczonymi stanowi jeden z sakramentów Nowego Przymierza. Nie kieruje się poprzez to do pary przesłania ideologicznego natury zewnętrznej, ani tym bardziej nie narzuca się jej wzorca kulturowego; pomaga się raczej narzeczonym w odkryciu prawdy dotyczącej naturalnej skłonności oraz zdolności do zaangażowania się, które są wpisane w ich relacyjny byt jako mężczyzny i kobiety⁴⁹.

Jak łatwo zauważyć, myśl papieska dotyka tu samych podstaw prawa. Wymiar prawny – istotny składnik relacji małżeńskiej, ujmowanej jako wewnętrzny węzeł sprawiedliwości pomiędzy osobami mężczyzny i kobiety – jest zakorzeniony w naturalnej potencjalności małżonków ich wzajemnego oddania osobowego. Szczegółowe zapoznanie nupturientów z tym obszarem zagadnień (w ramach stosowania przyjętej procedury prawnokanonicznej) ma pomóc uniknąć sytuacji, w których płytkie racje i poruszenia zmysłowo-uczuciowe determinują powzięcie nieroztropnej i w ostatecznym rachunku nieodpowiedzialnej decyzji matrymonialnej.

Tu w ślad za Benedyktem XVI wypada skonstatować: wymiar kanoniczny w przygotowaniu do zawarcia małżeństwa nie jest elementem wybijającym się na pierwszy plan. W programach kursów przedmałżeńskich zagadnienia prawnokanoniczne zajmują miejsce dosyć skromne, żeby nie powiedzieć mało istotne. Trudno wszak wymagać od nupturientów, by wykazywali się szczegółową wiedzą z zakresu kościelnego prawa małżeńskiego. Jest raczej naturalne, że przyszli małżonkowie interesują się w ograniczonym zakresie problematyką, która jest, i powinna zostać, domeną specjalistów. Ale jednocześnie nie sposób uciec od prawdy – i takie, ogólnie zapatrywanie skłonni są podzielać nupturienti – o nieodzowności działań prawnych poprzedzających małżeństwo, które mają na celu stwierdzenie, że „nic nie stoi na przeszkodzie do jego ważnego i godziwego zawarcia” (KPK kan. 1066). Niestety, zapatrywanie to nierzadko ulega diametralnej zmianie, gdy z poziomu „teorii” trzeba przejść do poziomu „praktyki”. Egzamin narzeczonych, zapowiedzi przedmałżeńskie i „inne odpowiednie środki do przeprowadzenia badań przed zawarciem małżeństwa” (KPK kan. 1067) (m.in. kursy przygotowujące do małżeństwa) – są często traktowane jako wymagania o charakterze wyłącznie formalnym. Toteż nupturienti – jak zauważa papież: „zgodnie z powszechną mentalnością” – zazwyczaj oczekują, że w dopuszczeniu do ceremonii ślubnych duszpasterz okaże się wielkoduszny, choćby tylko przez wzgląd na naturalne prawo każdego do zawarcia związku małżeńskiego⁵⁰ (por. KPK kan. 1058).

A przecież prawda *de matrimonio* jest niepodzielna: nie istnieje z jednej strony „małżeństwo życiowe”, a z drugiej strony „małżeństwo prawne”. Współczesne prezentowanie przez Kościół małżeństwa w optyce personalistycznej⁵¹ – z wyeks-

⁴⁹ Benedykt XVI, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie...*, s. 21.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Zob. A. Pastwa, *Il matrimonio: comprensione personalistica e istituzionale*, „Ius Ecclesiae” 25 (2013), s. 387–408

ponowaniem „perspektywy relacyjności według sprawiedliwości”⁵² tudzież zasady równości praw małżeńskich⁵³ – pozwala dziś w pełni zrozumieć, że mężczyzna i kobieta, składając przysięgę małżeńską (wyrażając akt zgody), konstytuują jeden/jedyny węzeł: *vinculum matrimoniale*⁵⁴, na którym się opiera cała małżeńsko-rodzinna dynamika życia i miłości⁵⁵. Jeśli zatem przyjąć, że aspekt prawny jest wewnętrznie związany z istotą małżeństwa⁵⁶, to staje się jasne, dlaczego kanoniczno-duszpasterskie przygotowanie do zawarcia związku małżeńskiego stawia w centrum uwagi właśnie tę podstawową rzeczywistość (*substantia matrimonii*), choć bogactwo „wspólnoty całego życia” (KPK kan. 1055 §1) z całą pewnością „pozwała na podchodzenie do niej na różne sposoby”⁵⁷.

Tak dochodzimy do momentu kulminacyjnego przemówienia rotalnego z 2011 roku. Benedykt XVI, obnażając pozór (i fałsz) zaślania się prawem naturalnym, by nie traktować „na serio” przepisanych procedur kanonicznych, przypomina – nie tylko pracownikom sądownictwa kościelnego, ale i wszystkim duszpasterzom – obowiązującą wykładnię kan. 1058 KPK:

prawo do zawarcia małżeństwa, inaczej *ius connubii*, należy postrzegać we [właściwej – A.P.] perspektywie. Nie jest to [...] subiektywny wymóg, który duszpasterze muszą zaspokoić przez czysto formalne uznanie, niezależnie od realnej treści związku. Prawo do zawarcia małżeństwa zakłada, że [...] zamierza się je naprawdę zawrzeć, a więc w prawdzie jego istoty, zgodnie z tym, czego uczy Kościół. Nikt nie może rościć sobie prawa do ceremonii ślubnej. *Ius connubii* oznacza bowiem prawo do zawierania autentycznego małżeństwa⁵⁸.

⁵² Benedykt XVI, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie...*, s. 21.

⁵³ „Każdemu z małżonków przysługują jednakowe obowiązki i prawa w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego” (KPK kan. 1135); por. K. Lüdicke, *Matrimonial Consent in Light of a Personalist Concept of Marriage: On the Council's New Way of Thinking about Marriage*, „*Studia canonica*” 33 (1999), s. 489–492; A. Pastwa, *Amor benevolentiae – ius responsabile: oś interpersonalnego projektu małżeńsko-rodzinnego*, w: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 25–30.

⁵⁴ „Z ważnego małżeństwa powstaje między małżonkami węzeł, z natury swej wieczysty i wyłączny. W małżeństwie chrześcijańskim małżonkowie zostają ponadto przez specjalny sakrament wzmocnieni i jakby konsekrowani do obowiązków swego stanu i godności” (KPK, kan. 1134).

⁵⁵ Por. Benedykt XVI, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie...*, s. 20.

⁵⁶ „Tradycja Kościoła potwierdza wyraźnie naturalny charakter prawny małżeństwa, a więc fakt, że ze swej natury należy ono do dziedziny sprawiedliwości w relacjach międzyosobowych” (tenże, *Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa*. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, 27 I 2007, „*L'Osservatore Romano*” (wyd. polskie) 28,5 (2007), s. 33).

⁵⁷ W niczym nie zmienia to faktu, że „przygotowanie do małżeństwa, złożone z różnych etapów, opisanych przez papieża Jana Pawła II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*, stawia sobie z pewnością cele, które wykraczają poza wymiar prawny, ponieważ jego horyzontem jest integralne dobro ludzkie i chrześcijańskie, małżonków oraz ich przyszłych dzieci [...], a ostatecznie świętość ich życia (por. KPK, kan. 1063, nr 2)” (Benedykt XVI, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie...*, s. 21).

⁵⁸ Tamże, s. 21.

W czym zatem tkwi najczęściej źródło nierzetelnego, pseudoduszpasterskiego podejścia do wypełnienia założeń⁵⁹ *ius connubii*? Otóż, nieporozumieniem jest mówić o negowaniu tego elementarnego prawa podmiotowego w sytuacji, gdy nie istnieją warunki do jego realizacji, a mianowicie, gdy osobie/osobom ewidentnie brakuje zdolności wymaganej do zawarcia związku małżeńskiego albo intencja „matrymonialna”, czyli cel przyświecający woli nupturientów stoi w sprzeczności z naturalną rzeczywistością małżeństwa⁶⁰. Toteż, papież poleca, by z należyłą troską wdrażać – zarysowany w adhortacji *Familiaris consortio* (por. nr 66) – program przygotowania do małżeństwa: dalszego, bliższego i bezpośredniego, co się zaś tyczy tego ostatniego etapu przygotowania – skrupulatnie wypełnić posługę egzaminu przedmałżeńskiego⁶¹, w tym sporządzenia protokołu rozmów kanoniczno-duszpasterskich.

W ocenie Benedykta XVI dotykamy tu kwestii o kapitalnym znaczeniu⁶². Celem bowiem niniejszej procedury prawnej jest wyświetlenie charakteru projektu zamierzonego przez nupturientów, czy jest to projekt autentycznie „małżeński”, nacechowany zdrowym realizmem⁶³. Chodzi zaś przede wszystkim o upewnienie się w danym przypadku, że nic nie stoi na przeszkodzie ważnemu i godziwemu zawarciu małżeństwa. I tu ważne dopowiedzenie: „prawny” nie oznacza bynajmniej „formalistyczny”, w rozumieniu czynności biurokratycznej, polegającej li tylko na wypełnieniu kwestionariusza i odpowiadaniu na rutynowe pytania⁶⁴. Rozprawiająca się z tym stereotypem, konstruktywna i klarowna nauka papieża nie wymaga komentarza:

⁵⁹ Zob. H. Franceschi, *Riconoscimento e tutela dello „ius connubii” nel sistema matrimoniale canonico*, Milano 2004; O. Fumagalli Carulli, *Il matrimonio canonico tra principi astratti e casi pratici*, Milano 2008, s. 19–33.

⁶⁰ Zob. Benedykt XVI, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie...*, s. 21. „Kościół nie odmawia asystowania przy zawieraniu małżeństwa komuś, kto jest *bene dispositus*, nawet jeśli nie jest w pełni przygotowany z punktu widzenia nadprzyrodzonego, pod warunkiem że ma właściwą intencję zawarcia związku małżeńskiego zgodnie z naturalną rzeczywistością małżeństwa” (Jan Paweł II, *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego*. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 30 I 2003, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 24,4 (2003), s. 49, nr 8).

⁶¹ Por. Benedykt XVI, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie...*, s. 21.

⁶² Por. R. Sztymmler, *Odpowiednie przygotowanie do małżeństwa warunkiem jego trwałości i sukcesu*, w: *Małżeństwo na całe życie?*, red. R. Sztymmler, J. Krzywkowska, Olsztyn 2011, s. 89–96; zob. szerzej: T. Pocałujko, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali eccelsastici*, Roma 2011; *Jak przygotować do małżeństwa?*, red. R. Sztymmler, J. Krzywkowska, Olsztyn 2013.

⁶³ Por. Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores*, 27 I 1997, AAS 89 (1997), s. 488, nr 4; Benedykt XVI, *Wrodzona zdolność do małżeństwa jest darem Stwórcy*. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 29 I 2009, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 30,3 (2009), s. 16; por. też: W. Góralski, *Walor prawny małżeństwa i jego wymiar osobowy*. Przemówienie papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej 27 I 1997 r., „Ius Matrimoniale” 2 (1997), s. 98; A. Pastwa, *Amor benevolentiae – ius responsabile...*, s. 15–17.

⁶⁴ Por. Benedykt XVI, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie...*, s. 21.

Jest to [...] niepowtarzalna okazja duszpasterska – którą należy wykorzystywać w sposób poważny i z całą uwagą, jakiej wymaga – kiedy przez pełny szacunek i serdeczności dialog duszpasterz stara się pomóc osobie stanąć poważnie w prawdzie przed sobą oraz swoim ludzkim i chrześcijańskim powołaniem do małżeństwa. W tym sensie dialog, prowadzony zawsze z każdym z narzeczonych osobno – w niczym nie ujmując stosowności innych rozmów z parą – wymaga klimatu pełnej szczerości, w którym powinno się uwydatnić fakt, że nupturienici jako pierwsi są zainteresowani i zobowiązani w sumieniu, by zawierać małżeństwo ważne⁶⁵.

* * *

Próba aspektowej odpowiedzi na pytanie, jak identyfikację celu prawa kanonicznego przełożyć na konkret jego adekwatnego stosowania, okazała się nader przydatna w refleksji nad relacją między prawem i duszpasterstwem. Wnioski nasuwają się same: duszpasterz winien opierać swą posługę na trwałym fundamencie antropologicznym, teologicznym oraz prawnym, i to nie inaczej, jak tylko z wrażliwą na wartości humanistyczne i zbawcze roztropnością. Takie wyraźne przesłanie niosą enuncjacje papieskie przepełnione troską o „godność stanu małżeńskiego, a także jego wielką i świętą wartość” (KDK 47). Dlatego każde działanie Kościoła, czy to w posłudze duszpasterza na rzecz kandydatów do małżeństwa, czy też w sądowo-duszpasterskiej posłudze poszukiwania i deklaracji prawdy *de matrimonio* (zawsze w służbie przymierzu miłości małżonków i ich nierozzerwalnej komunii małżeńsko-rodzinnej) winno zakładać „sojusz” prawa i duszpasterstwa. Tym bardziej że punktem wyjścia dojrzałych działań duszpasterskich – w obszarze, w którym „prawo naprawdę łączy się z życiem i z miłością, jako coś, co z natury »musi być«”⁶⁶ – jest afirmacja przyrodzonego wymiaru prawnego instytucji małżeństwa. Puentą niech będzie adresowany do duszpasterzy apel Benedykta XVI, by „wspierać we wszystkich dziedzinach, a w sposób szczególny na polu małżeństwa i rodziny [...] głęboką harmonię rzeczywistości duszpasterskiej i prawnej”⁶⁷.

**PASTORAL DIMENSION OF THE CANON LAW.
COMMENTS BASED ON ADDRESSES TO THE TRIBUNAL
OF THE ROMAN ROTA OF THE YEARS 2006 AND 2011**

Summary

The main point of the article is the aspectual attempt at answering the question of how defining the aim of the canon law (theological justification of *ius Ecclesiae*) can result in its substantial and adequate use. The background of the scholarly contemplation are Benedict XVI's addresses to the Tribunal of the Roman Rota of 2006 and 2011. The cognition of enunciations contained in those addresses gives the basis for the exploration of some crucial matters: What does such a firmly articulated magisterial indication that the ecclesiology

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tenże, *Piękno prawdy o małżeństwie, objawionej przez Chrystusa...*, s. 33.

⁶⁷ Tenże, *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie...*, s. 23.

of the *Lumen Gentium* Dogmatic Constitution on the Church plays an irreplaceable role in the appropriate interpretation and application of law mean? What intention does that firm, as for the Post-Second Vatican Council time, emphasis on the pastoral dimension of the canon law by the church legislator entail? Authentic pastoral sensibility, which the mentioned-above Pope's addresses authoritatively treat about, reveals itself in the pastoral solicitude to prevent nullity of a marriage at the time such a marriage contract is approved of, as well as in judicial defense and promotion of the truth about the human person and marital/family-oriented *communio personarum*. The clou of those issues is well reflected in the words of Benedict XVI: „it is necessary to encourage in all sectors, and in a particular way in the field of marriage and of the family, a positive dynamic, sign of profound harmony between the pastoral and the juridical which will certainly prove fruitful in the service rendered to those who are approaching marriage” (*Address to the Roman Rota*, Jan. 22, 2011).

Słowa kluczowe: *ius connubii*, kanoniczne prawo małżeńskie, kanoniczne przygotowanie do małżeństwa, prawo kanoniczne, proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa, przemówienia do Roty Rzymskiej, teologia prawa kanonicznego
Keywords: addresses to the Tribunal of the Roman Rota, canonical preparation for marriage, canon law, canon law on marriage, *ius connubii*, process of declaring the nullity of a marriage, theology of canon law

O. Zbigniew Marek SJ

Akademia Ignatianum w Krakowie

Instytut Nauk o Wychowaniu

WYZWANIA DLA DZISIEJSZEGO DUSZPASTERSTWA

Zachodzące przemiany kulturowe, ekonomiczne czy społeczne w sposób znaczący wpływają na kształt kościelnej posługi słowa. Dzisiaj nieaktualna jest choćby sytuacja, w której duszpasterz poza przekazywaniem treści wiary formował świadomość społeczną środowiska. Obecnie wielu wierzących przewyższa duszpasterza poziomem wykształcenia specjalistycznego i dlatego nie respektuje i nie przyjmuje za swoje jego poglądów na sprawy życia społecznego, politycznego czy ekonomicznego. Ludzie ci wciąż jednak oczekują od duszpasterza bycia autorytetem w sprawach wiary.

Nakreślona sytuacja choć po części domaga się ponownej refleksji nad stylem prowadzonego duszpasterstwa, a nadto nad kładzionymi w nim akcentami. W refleksji tej wydaje się ważne zwracanie uwagi na objaśnianie i przybliżanie treści wiary, jak też na eksponowanie umiejętności posługiwania się rozumem przy ich objaśnianiu, a w końcu na uczenie przenoszenia ich w praktykę codziennego życia. Jest rzeczą oczywistą, że nie można oczekiwać, iż powyższe refleksje z dnia na dzień zainspirują wprowadzanie do duszpasterstwa jakichś radykalnym przemian. Nie taki cel przyświeca poniższym rozważaniom. Chodzi w nich natomiast o podkreślenie konieczności nieustannej refleksji nad kształtem kościelnej posługi wiary.

TREŚĆ ZBAWCZEGO OREĘDZIA

Wierzący mają prawo oczekiwać od swych duszpasterzy dogłębnego i rzeczowego objaśniania treści wyznawanej przez nich wiary. Za podstawę tej refleksji warto przyjąć określenie chrześcijaństwa mówiące o tym, że nie jest ono „religią

Księgi”, lecz „religią Słowa Bożego”. W stwierdzeniu tym chodzi o podkreślenie, że centralnym punktem wyznawanej przez chrześcijan wiary jest osoba żywego Boga, który we Wcieleniu Jezusa Chrystusa¹ najpełniej odkrył przed ludźmi swą tajemnicę. Odsłania ona tajemnicę „nieskończonej miłości, w której Ojciec wyraża odwiecznie swoje Słowo w Duchu Świętym. Dlatego Słowo, które od początku jest u Boga i jest Bogiem, objawia nam samego Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim” (VD 6). Jej przybliżanie ma doprowadzić do rozpoznania w osobie Jezusa Chrystusa prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka oraz roli, jaką On spełnia w historii ludzkości.

Doświadczenie obecności Trójjedynego Boga w życiu ludzkim staje się najpełniejsze w osobie Jezusa Chrystusa. To chrystocentryczne ukierunkowanie procesów odkrywania tajemnicy Boga pokazuje, że wszystkie ludzkie drogi i dostępne środki ostatecznie prowadzą do osoby Jezusa Chrystusa i spotykają się w niej. „On jest pieczęcią, Alfą i Omegą dialogu między Bogiem a Jego stworzeniem, prowadzonego w czasie i zaświadczonego w Biblii”². Stąd też rozpoznanie i uznanie roli Jezusa Chrystusa w historii zbawienia umożliwia człowiekowi wkroczenie na wskazaną przez Niego drogę, która prowadzi do Boga. Jest to droga zbawienia, którą człowiek zobowiązany jest iść w łączności z Chrystusem przez całe ziemskie życie³. Rozpoznawanie w Jezusie Chrystusie Boga bliskiego i przyjaznego człowiekowi ubogacane zostaje kolejnymi aspektami Jego tajemnicy, w tym Boga Stwórcy, Boga Obietnic, Boga Wyzwalającego. Znaczącą rolę ma tutaj do spełnienia osoba Ducha Świętego. Jest On trzecią Osobą Boską. Papież Benedykt XVI tłumaczył, że nie istnieje żadne autentyczne zrozumienie Objawienia chrześcijańskiego bez działania Ducha Świętego. Przypominał też, że misja Jezusa Chrystusa oraz misja Ducha Świętego są nierozłączne i stanowią jedyną ekonomię zbawienia. Ten sam Duch, który działał we wcieleniu Słowa w łonie Dziewicy Maryi, kierował także Jezusem przy wypełnianiu Jego ziemskiej misji. On też został najpierw przyobiecany, a później udzielony Kościołowi (por. VD 15). Swą Bożą mocą ożywia On i inspiruje Kościół do wypełniania powierzonego mu posłannictwa objaśniania Bożych zamiarów wobec człowieka i świata. Wiara człowieka w osobę Ducha Świętego uzdolnia do uznania Boga za swego Ojca, a ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa za Pana i Zbawiciela. Pomaga też człowiekowi zrozumieć, że – choć jeszcze w sposób niepełny i ukryty – jest uczestnikiem życia Bożego, które przyobiecwał zmartwychwstały Jezus Chrystus⁴.

¹ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (VD), 30 IX 2010, nr 7.

² Orędzie końcowe Synodu Biskupów do ludu Bożego, „L'Osservatore Romano” 30,1 (2000), s. 26.

³ Por. T. Panuś, *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2010, s. 127.

⁴ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 111–134; F. König, J. Kremer, *Chrześcijaństwo*, w: *Leksykon religii*, pr. zb., wyd. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 59–67.

Przenosząc powyższe założenia do praktyki duszpasterskiej należy pytać o to, w jaki sposób tajemnicę Boga wkraczającego w dzieje ludzkości przybliżyć i uczynić przedmiotem zainteresowania ludzi. W wymiarze teologicznym ważną rolę zdają się mieć do spełnienia działania potocznie nazywane „kształtowaniem obrazu Boga”⁵. Wprowadzając to pojęcie, należy pamiętać, że nie chodzi w nim o przywoływanie czy też przedstawianie ludzkich wyobrażeń Boga, gdyż to zakładałoby, że człowiek jest w stanie Boga sobie wyobrazić! Tymczasem Bóg jest dla człowieka niepoznawalny – jest tajemnicą. Człowiek może jedynie doświadczyć Jego bliskości, obecności i działania zarówno w życiu osobistym, jak też w otaczającym go świecie⁶. Tak więc, kiedy mówimy o obrazie Boga, winniśmy mieć na myśli doświadczenia Jego działania. Ponieważ działań Boga człowiek może doświadczać przez całe swe życie, dlatego Jego obraz nigdy nie może być uważany za ostatecznie ukształtowany i niezmienny⁷.

Oparty na gromadzonych doświadczeniach obraz Boga ma eliminować wszystko, co w człowieku wyzwała lęk, niepewność czy zakłopotanie kojarzone z Jego osobą. Działań tych nie można łączyć z samą informacją (przekazem wiedzy), lecz z wysiłkami nawiązania z Nim osobowych związków. Chodzi przede wszystkim o religijne doświadczenia bliskości i przyjaźni Boga. Człowiek zdobywa je, rozpoznając Boga w osobie Jezusa Chrystusa⁸. Dlatego przywoływanie Jezusa z Nazaretu, który chodził ulicami jednej z podrzędnych prowincji rzymskiego Imperium, mówił lokalnym językiem, nosił znamiona konkretnego narodu oraz jego kultury, należy uważać za część procesu kształtowania obrazu Boga. Z tych powodów w duszpasterstwie tak ważne jest odwoływanie się do historyczności Jezusa Chrystusa i wydarzeń z Jego życia, o których opowiadają ewangelisci. W parze z tymi działaniami muszą iść wysiłki zmierzające do ukazywania Boskiej mocy słów i czynów Jezusa po to, by budzić w słuchaczach wiarę w Jego osobę jako Pana uwielbionego – zwycięzcę szatana i śmierci. Oba te wymiary są jednakowo ważne i dlatego żaden z nich nie może być pomijany w procesach kształtowania obrazu Boga.

Potrzeba poprawnego kształtowania obrazu Boga wymaga od duszpasterza, a także każdego wierzącego umiejętności korzystania ze źródła wiary, jakim jest Boże objawienie⁹. W procesach tych szczególnego znaczenia nabiera umiejętność

⁵ Szerzej zagadnienie przedstawiono w: Z. Marek, *Religia pomoc czy zagrożenie dla edukacji*, Kraków 2014.

⁶ Por. *Bóg w przedszkolu i szkole. Zarys katechetyki przedszkolnej i wczesnoszkolnej*, red. Z. Marek Kraków 2000, s. 89, 90.

⁷ Por. Z. Marek *Mówić o Bogu Biblii*, w: *Mówić o Bogu...*, red. Z. Kijas, Kraków 1997, s. 25–44; Z. Marek *O kształtowaniu obrazu Boga*, „Horyzonty Wiary” 7 (1991), s. 29–46; K. Frielingsdorf, *Demoniczne obrazy Boga*, Kraków 1997, s. 27; H.-J. Fraas, *Religia w procesie rozwoju osobowego dziecka*, art. cyt., 47; B. Grom, *Psychologia wychowania religijnego dzieci w wieku przedszkolnym, szkolnym oraz młodzieży*, Kraków 2011, s. 149..

⁸ Por. Z. Marek, *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej*, Kraków 2007, s. 42.

⁹ Por. K. Frielingsdorf, *Demoniczne obrazy...*, s. 21.

religijnego posługiwania się perykopami biblijnymi. Przy objaśnianiu katolickiego znaczenia Biblii dla procesów kształtowania obrazu Boga, a w dalszej kolejności nawiązywania z Nim osobowych relacji poprzez wielorakie formy życia religijnego, w tym poprzez życie sakramentalne i życie modlitwy, należy podkreślać, że jej nadrzędnym zadaniem jest przekazywanie prawdy o związkach łączących Boga z ludźmi (por. KO 12). Ich sedno sprowadza się do odkrywania Boga, który jako Stwórca jest Panem świata. On też zaprasza do wspólnoty z sobą, by dzielić się swą wielkością, swoim życiem, swoją miłością. Dlatego też mówimy, że mamy do czynienia w tego rodzaju działaniach z procesami dochodzenia do wiary dojrzałej¹⁰. W tym przypadku przed duszpasterzem stoi zadanie ukazywania wierzącym „Bożego widzenia” ludzkiej drogi do szczęścia, spełnienia siebie, znalezienia sensu swego życia¹¹.

Przy odkrywaniu prawdy o Bogu bliskim i przyjaznym ludziom duże znaczenie ma uznanie Biblii za księgę religijną – księgę wiary. Chodzi o zaakceptowanie, że jest ona normatywnym źródłem wiary chrześcijan¹². W niej wierzący odkrywają Boże inicjatywy, których celem jest niesienie ludziom ratunku i wyzwolenia z mocy zła i śmierci. Ponadto Biblia jako księga wiary przekazuje wezwanie Boga do wiernego wypełniania Jego nakazów. Przyznanie jej rangi księgi wiary daje człowiekowi wgląd w historyczny charakter Bożego objawienia. Pozwala odczytywać prawdę o Jego zamiarach wobec całego stworzenia. Biblia wyjaśnia, że chodzi w nich o życie z Bogiem. Obrazują go opowiadania z ksiąg Starego Testamentu o przymierzach, jakie Bóg zawierał z ludźmi. Są one zapowiedzią wydarzeń, które nastąpiły w życiu, a nade wszystko w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa: nowym i ostatecznym przymierzu Boga z ludźmi, które przyniosło im zbawienie, dar życia z Bogiem na całą wieczność¹³. Prawda o Bożym zbawieniu przekazana zostaje na kartach Pisma Świętego w postaci świadectwa ludzi doświadczających bliskości Boga oraz żyjących z Nim w osobowych relacjach. Jej wyrazem jest dialog człowieka z Bogiem. Można też zauważyć, że niekiedy przybiera on postać ostrej polemiki. Zawsze treścią takiego dialogu są tematy teologiczne i ascetyczne¹⁴.

Odkrywana na kartach Biblii rzeczywistość religijna uświadamia, że teksty biblijne, niezależnie od ich literackiej wartości, mają jeden wspólny element:

¹⁰ Por. Z. Marek *Katecheza inspirowana adhortacją „Verbum Domini”*, „Katecheta” 55,2 (2011), s. 5.

¹¹ Por. Benedykt XVI, Przemówienie na rozpoczęcie I kongregacji generalnej *Słowo Boże jest trwalsze niż ludzka rzeczywistość*, „L'Osservatore Romano” 29,12 (2008), s. 12; Carlo Di Cienco, *Biblia czytana w każdym domu*, „L'Osservatore Romano” 29,12 (2008), s. 3, 12; kard. Marc Ouellet, *Trzeba zaradzić nieznamomości Pisma Świętego. „Relatio ante disceptationem”* (fragmenty), „L'Osservatore Romano” 29,12 (2008), s. 13.

¹² Por. F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 336.

¹³ Por. A. J. Levoratti, *Interpretacja Pisma Świętego*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, s. 15, 16.

¹⁴ – Por. I. Baldermann, *Grundzüge biblischer Sprachlehre*, w: *Handbuch der Bibelarbeit*, Hrsg. W. Langer, München 1987, s. 41.

nie zawierają niczego, co podważałoby prawdę mówiącą o świętości Boga. Dają w zamian pewność, że opowiadania o działaniu Boga na rzecz człowieka przekazują prawdę o Bogu zbawiającym człowieka. Świadczenia te mają charakter duchowy i religijny i dlatego do ich zrozumienia nie wystarczy sama analiza psychologiczna biblijnych perykop. Konieczne jest ich odczytywanie w świetle prawd religijnych wpisanych w historię, proroctwa, mądrość i poezję całej Biblii¹⁵. Dzięki niej, a nade wszystko dzięki wierze w trwającą historię zbawienia, możliwe jest poznawanie pełnego przesłania świadectw o Bożej miłości do ludzi¹⁶. Takie odkrywanie w Biblii religijnego jej przesłania prowadzi do podjęcia teologicznej refleksji nad tajemnicą Boga. W refleksji tej konieczne jest zwracanie uwagi na to, że przekazuje ona świadectwo o miłości Boga do ludzi. W Nowym Testamencie Jezus Chrystus przekazuje takie świadectwo o Ojcu, a działający w Nim i w Kościele Duch Święty świadczy o Ojcu i Synu Bożym.

Prawdzie wiary, która odsłania tajemnicę Boga zaangażowanego w dobro człowieka, towarzyszy nadzieja mówiąca o Bogu, który nigdy nie przekreśla człowieka. Prawdę tę przekazują szczególnie wyraźnie opowiadania o ludzkiej niewierności wobec Boga. Istotę tej nadziei można zrozumieć przede wszystkim w sytuacjach ludzi, których dotyczą nieszczęścia, nazywane niekiedy „karami” Boga. Przy czytaniu tego rodzaju biblijnych opowiadań należy zwracać uwagę na podpowiadane w perykopach możliwości zmiany tej trudnej dla ludzi sytuacji. Gwarantem wyzwolenia z bolesnej dla człowieka sytuacji jest sam Bóg. Jedynym warunkiem, jaki stawia przed człowiekiem, jest zmiana jego postępowania – dochowanie Bogu wierności. Zmianę taką Biblia nazywa nawróceniem, powrotem do Boga, uznaniem Go nie tylko za swego Pana i Władcę, ale nade wszystko za swego wybawcę¹⁷. Z tak rozumianą nadzieją stykamy się w księgach zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Księgi Nowego Testamentu konkretyzują spełnienie ludzkich nadziei w słowach i czynach Jezusa Chrystusa¹⁸. To chrystocentryczne objaśnianie tajemnicy Boga pokazuje, że wszystkie życiowe drogi człowieka i dostępne mu środki prowadzą i ostatecznie spotykają się w osobie Jezusa Chrystusa, którego Biblia ukazuje jako pieczęć, Alfę i Omegę dialogu prowadzonego przez Boga ze stworzeniem¹⁹. Stąd chrześcijanie nazywają Jezusa Chrystusa Pośrednikiem i Drogą do zbawienia.

ROZPOZNAWANIE I PRZYJMOWANIE ZBAWCZEGO ORĘDZIA

Działalność duszpasterską Kościoła winny charakteryzować nie tylko wskazywane treści zbawczego orędzia, ale też wsparcie udzielane do ich rozumienia

¹⁵ Por. A. J. Levoratti, *Interpretacja Pisma...*, s. 13.

¹⁶ Por. M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 128.

¹⁷ Por. H. K. Berg, *Grundriss der Bibeldidaktik*, München, Stuttgart 1993, s. 38.

¹⁸ Por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów..., s. 26.

¹⁹ Por. tamże.

i przyjęcia. Mówi się przy tym o potrzebie angażowania w te procesy ludzkiego poznania. Przyjmuje się, że może mieć ono dwa odrębne źródła: jednym jest zdolność poznania wpisana w naturę człowieka, sterowana przez intelekt; drugie natomiast wykracza poza możliwości poznania dostępnego intelektowi. Odwołuje się ono do autorytetu Boga i Jego objawienia. W pierwszym wypadku mówimy o poznaniu naturalnym, a w drugim o poznaniu religijnym, które inspiruje przyjmowana przez osobę religia²⁰.

Przyjęcie i respektowanie porządku poznania naturalnego, jak i religijnego jest wyrazem korzystania przez człowieka z suwerennych decyzji i życiowych wyborów. Wiąże się to z akceptowaniem i przyjmowaniem za własne treści nie tylko poznawanych przy pomocy rozumu, ale też docierających za pośrednictwem Bożego objawienia. Relacje obu postaci poznania można przyrównać do ruchu wahadła wolności człowieka umieszczonego w przestrzeni wyznaczonej przez rozum i wiarę. Zachwianie równowagi na korzyść tej ostatniej grozi zniewoleniem fideizmem, fundamentalizmem, radykalizmem czy tradycjonalizmem. Z kolei zaufanie samemu rozumowi prowadzi do ontologizmu, scjentyzmu, eklektyzmu, pragmatyzmu i racjonalizmu²¹.

Istotę dwojakiego porządku poznania papież Jan Paweł II widzi w tym, że „obok poznania właściwego ludzkiemu rozumowi, który ze swej natury zdolny jest dotrzeć nawet do samego Stwórcy, istnieje poznanie właściwe wierze. Jest to poznanie prawdy opartej na rzeczywistości samego Boga, który się objawia, a więc prawdy niezawodnej, ponieważ Bóg się nie myli, ani nie zamierza zwieść człowieka” (FR 8). W tym znaczeniu „wiera i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (tamże, wstęp). O ile bowiem wiedza uważana jest za umotywowane i pewne poznanie, które oznacza duchowe przyswojenie sobie wszystkiego, co daje pewność istnienia na podstawie poznania wynikającego z własnego wglądu i doświadczenia, to wiara wyraża rezygnację z własnego doświadczenia i wglądu oraz przejęcie określonych zdań i poglądów ze względu na autorytet i świadectwo kogoś drugiego. Jej właściwością jest to, że wkracza w rzeczywistość, która dla rozumu jest niedostępna. Staje się przez to „bardzo osobistym aktem człowieka, który realizuje się w dwóch wymiarach. Wierzyć to przede wszystkim uznać za prawdę to, czego do końca nie ogarnia nasz umysł; oraz przyjmując to, co Bóg objawia o sobie, o człowieku i o całej rzeczywistości, także tej niewidzialnej, niepojętej, niewyobrażalnej. W tym sensie przyjęta prawda objawiona poszerza horyzont ludzkiego poznania. Pozwala też dotrzeć do tajemnicy, w jaką zanurzona jest egzystencja człowieka.

Przed współczesnym duszpasterstwem stoi też ważne zadanie objaśniania nie tylko istoty wiary, ale nadto wyjaśniania, czym jest religia objawiona (chrze-

²⁰ Pojęcie to stosowane jest w języku religijnym. Wiele uwagi temu zagadnieniu poświęcił papież Jan Paweł II w Encyklice *Fides et ratio* (FR), 14 IX 1998.

²¹ Por. W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, s. 195.

ścijaństwo) i co odróżnia ją od każdej innej religii. Świadomość tych wyzwań zwraca uwagę na konieczność wspierania wierzących przy nabywaniu umiejętności wskazywania na różnice, a także punkty styczności chrześcijaństwa z innymi religiami. W szczególności winno chodzić o nabywanie zdolności wskazania, że chrześcijaństwo odróżnia od każdej innej religii wiara w Boga Trójjedynego. Wiara ta wyraża podstawową tajemnicę chrześcijaństwa. Mówi ona o jednej naturze i trzech Osobach Boskich: Ojca, Syna, i Ducha Świętego²². Tak wyjaśniana treść jest w ścisłym znaczeniu tajemnicą wiary. Nie można przy tym rozpatrywać jej w kategoriach zjawiska kulturowego, pozbawionego związków z postawami moralnymi człowieka²³. Z tych też racji „Trójosobowy Bóg, zdaniem Zofii Zdybickiej, jest dla człowieka idealnym modelem związku religijnego, który zawiera w sobie relację do »Ty transcendentnego« i równocześnie do osób drugich w perspektywie horyzontalnej (jedno przykazanie miłości Boga i bliźniego)”²⁴. Obrazuje bowiem wejście człowieka wraz ze swoim całym życiem na drogę zjednoczenia, wspólnoty życia z żywym Bogiem. To z kolei objaśnia, że chrześcijaństwo w żadnym przypadku nie jest systemem „dogmatycznych twierdzeń”, lecz o wiele bardziej sposobem czy też drogą życia. To zaś domaga się nie tylko wpatrywania w Boga, ale również konieczności uznania granic własnych poszukiwań i dociekań²⁵.

Zadaniem duszpasterstwa jest ukazywanie, że Boże obietnice spełniają się w świecie za pośrednictwem posługi Kościoła. Chodzi o objaśnianie, że pod opieką Ducha Świętego Kościół prawdziwie przekazuje zbawcze orędzie za pośrednictwem głoszonego słowa Bożego i sprawowanych sakramentów. Na tej drodze możliwe staje się bowiem wprowadzanie prawdy Chrystusowej w życie wierzących. Dzięki działalności Kościoła Boże objawienie staje się żywą rzeczywistością, realizowaną nie tylko w przeszłości, ale stale obecną i skuteczną²⁶.

Zaproponowany sposób ukazywania chrześcijaństwa wprowadza w istotę tajemnicy zbawienia człowieka. Odślania bowiem Boże zamiary, które zostały spełnione w osobie Jezusa Chrystusa. Mówimy w tym przypadku o przywróceniu życia z Bogiem. W tym wydarzeniu duszpasterz winien dostrzegać i ukazywać nowy sens istnienia i życia człowieka na ziemi – zaproszenia go do życia z Bogiem w szczęściu i miłości²⁷. Dlatego dar zbawienia musi stanowić kolejny punkt odniesienia przy określaniu tożsamości chrześcijańskiej. Jej źródło Gottfried Bitter upatruje w możliwości „życia w paschalnym zaufaniu”. W stwierdzeniu tym chce

²² Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Trójca Święta*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 501–503.

²³ Por. A. Offmański, *Wychowanie młodzieży w wierze*, w: *Pedagogika wiary*, red. A. Hajduk, J. Mółka, Kraków 2007, s. 438, 439.

²⁴ *Transcendentne odniesienie człowieka*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 76.

²⁵ Por. S. Orth, *Was heißt glauben?*, „Herder Korrespondenz” 67,8 (2013), s. 380, 381.

²⁶ Por. J. Kochel, *Katecheza w służbie słowa Bożego*, w: *Pedagogia biblijna w katechezie*, Kraków 2012, s. 146.

²⁷ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens...*, s. 121–126.

podkreślić integrującą moc wiary chrześcijańskiej w zmartwychwstałego Jezusa, który już w sakramencie chrztu obdarza człowieka nowym sposobem życia – udziałem w życiu samego Boga. W tym znaczeniu wydarzenia paschalne – męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa – są niepodważalnym warunkiem potwierdzającym wiarygodność religii chrześcijańskiej²⁸.

Dla pełniejszego rozumienia wiary chrześcijańskiej pomocna jest też pamięć o tym, że Jezus nie tylko mówił o miłości, ale w swej męce i śmierci na krzyżu dał dowód bezgranicznej miłości Boga do ludzi. Takie postrzeganie miłości Boga pozwala zrozumieć zaproszenie kierowane do chrześcijan do naśladowania Jezusa i „pójścia za Nim”. Zdaniem Hansa Waldenfelsa „pójście za Chrystusem” przyjmuje trzy charakterystyczne aspekty: powołanie, nawrócenie i posłanie. Mówiąc o powołaniu człowieka, wskazuje na spotkanie Jezusa z konkretną osobą. Jezus bez żadnego przygotowania zaprasza człowieka do pozostania z Nim, a ten zaproszenie przyjmuje. Konsekwencją przyjęcia tego powołania – „bycia uczniem Jezusa” – jest nawrócenie. Oznacza ono zmianę sposobu myślenia i postępowania. Chodzi o postawę radykalnego zerwania więzów ze wszystkim, co nie pozwala na należenie do Chrystusa bądź je utrudnia, a także o gotowość służenia Mu. Istotą tej służby trzeba widzieć w gotowości ponoszenia cierpień i niesprawiedliwości ze względu na Chrystusa i ogłoszone przez Niego królestwo Boże. Istotą uczestniczenia w Chrystusowym zaproszeniu „bycia Jego uczniem” należy upatrywać w gotowości uczestniczenia w Jego posłannictwie do świata. H. Waldenfels tłumaczy, że ośrodkiem chrześcijańskiego posłania jest przepowiadanie zapoczątkowanego w osobie Jezusa Chrystusa królestwa Bożego²⁹.

Odkrywana dynamika Chrystusowego zaproszenia ludzi do „pójścia za Nim” umożliwia wzajemną łączność między ludźmi, której fundamentem jest miłość do Jezusa oraz solidarność ze wszystkimi, którzy szukają zbawienia. Rozumienie i przyjęcie Jezusowego zaproszenia „bycia z Nim” objaśnia też specyfikę chrześcijańskiej moralności. Jawi się ona nie jako bezosobowa norma obowiązująca człowieka, ale jako łącząca więź miłości. Z tych powodów w życiu i nauczaniu Kościoła miłość kreśli istotę moralności chrześcijańskiej³⁰. Świadomość istnienia zasadniczej różnicy między chrześcijaństwem i każdą inną religią wydaje się wsparciem przed wprowadzaniem różnego rodzaju postaci synkretyzmu religijnego. Ważne jest też podkreślanie, że istotnym rysem wiary chrześcijańskiej jest wiara w Boga osobowego, który na różne sposoby w ciągu dziejów świata nawiązywał i nawiązuje z ludźmi relacje; Boga, który pozostaje w żywych związkach z całym stworzeniem, a w szczególności z człowiekiem. Podstawą tych związków jest

²⁸ Por. G. Bitter, *Leben im österlichen Vertrauen. Von der Identität des Christlichen*, „Horyzonty Wychowania” 2,4 (2003), s. 53–55.

²⁹ Por. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 279–281.

³⁰ Por. Z. Marek, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005, s. 64–66.

miłość, jaką obdarowuje wszystkie swe stworzenia³¹. Przyjęcie i uznanie ograniczoności poznania przy pomocy rozumu nie jest dla człowieka łatwe. W takiej sytuacji wiara jawi się w swoim drugim wymiarze: jako zaufanie osobie – nie zwyczajnej osobie, ale Chrystusowi – prawdziwemu Bogu. Wynika z tego, że ważne jest, w co wierzymy, ale jeszcze ważniejsze, komu wierzymy³².

W chrześcijańskim rozumieniu istotą wiary w Boga jest nie tylko przyjęcie Jego istnienia, ale nade wszystko nawiązywanie z Nim osobowych kontaktów i okazywanie Mu posłuszeństwa. Chrześcijaństwo objaśnia, że wiarę ofiaruje człowiekowi Bóg bez żadnych jego zasług. Dar ten musi on pielęgnować oraz troszczyć się o jego rozwój, czego wyrazem jest między innymi trud poznawania treści wiary i kształtowania według jej zasad własnego życia. Dlatego też akceptacja poznania religijnego – nadnaturalnego (nadprzyrodzonego) – nie jest dla człowieka czymś obligatoryjnym choćby dlatego, że korzystając ze swej wolności podejmuje suwerenne decyzje, wybory. Do takich wyborów należy między innymi uznanie i przyjęcie za własne poznania religijnego, albo odrzucenie go. Mamy więc do czynienia z wyborem poznania opartego na autorytecie Boga (= wiary), albo też z wykluczeniem go i akceptacją wyłącznie poznania opartego na samym wglądzie umysłu (= wiedzy intelektualnej). Właściwością tego przeciwstawienia jest zakwestionowanie poznania płynącego od autorytetu na rzecz poznania dostępnego rozumowi³³.

W odróżnieniu od poznania naturalnego, które odsłania przed człowiekiem tajniki funkcjonowania świata, poznanie religijne pomaga zrozumieć rzeczywistość, której nie można poznać drogą doświadczeń empirycznych oraz intelektem. Objaśnia ono rzeczywistość, która niedostępna jest poznaniu naturalnemu. Fakt ten uświadamia, że poznanie religijne posiada tę samą rangę, co poznanie naturalne. Oznacza to, że chociaż wzajemnie się uzupełniają, to jednak posiadają odmienne zakresy³⁴. W objaśnianiu tych relacji ważną do spełnienia rolę ma duszpasterstwo. Zazwyczaj bowiem człowiekowi z pewnym trudem przychodzi godzenie obu porządków poznania, gdyż często zakłada on w przypadku wiary konieczność eliminowania rozumu. Tymczasem powinien rozumieć i przyjmować, że wiara wkracza w te wymiary ludzkiej egzystencji, których intelekt nie potrafi objaśniać. W szczególności chodzi o poznawanie za jej pośrednictwem rzeczywistości związanej z pytaniami o sens ludzkiego życia, o jego początek i przeznaczenie. Ponieważ te wymiary ludzkiego życia są ludzkiemu rozumowi niedostępne, odpowiedzi na związane z nimi pytania udziela człowiekowi sam Bóg za pośrednictwem poznania religijnego.

³¹ Por. F. König, J. Kremer, *Chrześcijaństwo*, w: *Leksykon...*, s. 65; J. Kunstmann, *Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen*, Gütersloh 2010, s. 25.

³² Por. Benedykt XVI, *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski*, Warszawa 2006, s. 81.

³³ Por. H. Waldenfels SJ, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj...*, s. 317.

³⁴ Por. tamże.

KOŚCIÓŁ W SŁUŻBIE ZBAWCZEGO ORĘDZIA

Kościół świadomy zadań powierzonych mu przez Zbawiciela podejmuje wielorakie działania natury duszpasterskiej, których zadaniem jest głoszenie zbawczego orędzia o zbawieniu oraz wyzwalanie w ludziach zdolności do jego przyjęcia. Pośród wielu form takiej posługi zwrócimy uwagę na dwie – częściowo różniące się, a częściowo sobie bliskie. Chodzi o katechezę i wychowanie religijne. Zarówno katecheza, jak też wychowanie religijne dążą do uformowania, wychowania człowieka respektującego Boże prawo.

Powszechnie pojęcia „katecheza” i „wychowanie religijne” używane są zamiennie. W rzeczywistości jednak zachodzi między nimi dość znacząca różnica, co nie wyklucza faktu, że wzajemnie się uzupełniają. Różnica polega przede wszystkim na tym, że katecheza jest dziełem Kościoła, który prowadzi człowieka do zjednoczenia z Jezusem Chrystusem³⁵. Kreślone przed katechezą cele zakładają respektowanie zachodzących w osobie procesów po to, by za ich pośrednictwem mogło dojść do spotkania człowieka z Jezusem Chrystusem. Jego efektem ma być związanie się z Jezusem na całe życie poprzez okazywanie Mu bezwarunkowego posłuszeństwa i zaufania. Można więc mówić, że za pośrednictwem katechezy Kościół wypełnia swe podstawowe zadanie duszpasterskie, jakim jest doprowadzenie człowieka do poznania osoby Jezusa Chrystusa oraz do przyłgnięcia do Niego i nawiązywania z Nim osobowej komunii, tzn. do zjednoczenia i zażyłości z Nim (por. DOK 80). Zjednoczenie to ma być fundamentem dojrzałego życia człowieka, które będzie oparte na zasadach przyjętej i wyznawanej wiary w osobowego Boga³⁶.

O ile w katechezie zmierza się do nawiązywania przez osobę relacji z Bogiem, których efektem końcowym ma być życie z Nim przez całą wieczność, to w wychowaniu, w tym także wychowaniu religijnym, akcent kładzie się bardziej na wymiar indywidualny, jednostkowy celem udzielania osobie wsparcia w osiągnięciu dojrzałości ludzkiej i religijnej. W pierwszej kolejności chodzi zatem o kształtowanie w człowieku zdolności nawiązywania relacji z innymi osobami i otoczeniem. Przyjmuje się, że w skuteczność tych procesów wiele może wnieść religia. Stąd od wychowania religijnego oczekuje się głównie rozwijania w osobie umiejętności prowadzenia religijnej refleksji nad własną egzystencją oraz nabywania umiejętności podmiotowego, afirmacyjnego i krytycznego przetwarzania treści religijnych i odnoszenia ich do własnej egzystencji. Celem tych wysiłków jest doprowadzenie do rozumnego postrzegania siebie i świata w kontekście tradycji i religii³⁷.

³⁵ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (DOK), Poznań 1998, nr 80.

³⁶ Por. *Bóg w przedszkolu i szkole...*, s. 32.

³⁷ Por. M. Milerski, *Odnowienie umysłu, czyli o refleksyjnym charakterze kształcenia religijnego*, w: *Edukacja, kultura, teologia*, red. K. Konecki, I. Werbiński, Toruń 2003, s. 186.

W literaturze poza terminem „wychowanie religijne” występują też takie pojęcia jak: „pedagogia wiary”³⁸, „edukacja religijna”³⁹, „wychowanie religijne”⁴⁰ czy „wychowanie w wierze (w duchu wiary)”⁴¹. Oprócz tego istnieją określenia, które – jakkolwiek nie odnoszą się wprost do wychowania w wierze – są temu pojęciu bardzo bliskie, jak: „przekaz wiary”, „przepowiadanie wiary”, „pedagogia wiary”, „nauczanie wiary” itp.⁴². Pojęciami tymi posługują się przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych: teologii, psychologii czy pedagogiki⁴³. Bywa jednak i tak, że w wielu leksykonach pojęcie to i jego pochodne są częściowo bądź całkowicie przemilczane⁴⁴. Charakterystyczne jest też i to, że w literaturze nie znajdziemy precyzyjnego wyjaśnienia tych terminów⁴⁵.

Wielość i różnorodność znaczeniowa, jaką nadaje się „wychowaniu religijnemu”, bierze się stąd, że procesy wychowania, poczynając od sfery biologicznej, a skończywszy na sferze duchowej człowieka, stanowią bardzo bogatą i zróżnicowaną rzeczywistość. Według Mariana Nowaka rzeczywistość wychowania dotyczy wielorakich sposobów wyrażania się człowieka⁴⁶. Towarzyszy temu trud poszukiwania i dochodzenia do prawdy. Nikomu bowiem nie jest obojętne, czy posiadana wiedza jest prawdziwa. W poszukiwaniach tych istotną rolę spełniają systemy wychowawcze, które podejmą w sposób umiętny i odpowiedzialny zadania formacji człowieka. Dla Mariana Nowaka pojęcie „formacja” obok „edukacji” jest jedną z dwóch podstawowych kategorii pedagogiki. Edukację rozumie jako wychowanie, natomiast formację rozumianą jako kształcenie i szerzenie oświaty lub jako kształtowanie czy też formowanie człowieka. Samą edukację odnosi do duchowego wymiaru zarówno jego egzystencji, jak i procesów wychowania, w tym także do jego sumienia i rozwijanej świadomości⁴⁷. Wychowanie jest za-

³⁸ Por. W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010, s. 23, 205–271.

³⁹ Por. B. Milerski, *Pedagogika religii*, w: *Encyklopedia PWN*, t. 8, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 48–58; tenże, *Ewangelicka pedagogika religii. Pytanie o jej status naukowy*, „Keryks” 2 (2004), s. 195–211.

⁴⁰ Por. S. Dziekoński, *Wychowanie religijne z perspektywy katolickiej*, „Roczniki Teologiczne” 6 (2005), s. 249–262.

⁴¹ Por. Z. Marek, *Wychować do wiary*, Kraków 1996; S. Dziekoński, *Wychowanie w duchu wiary uczniów szkoły podstawowej*, w: *Pedagogika wiary*, Kraków 2007, s. 423–435.

⁴² Por. R. Murawski, *Wychowanie w wierze: co to jest?*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, S. Dziekoński, Katowice 2011, s. 20, 21.

⁴³ Por. B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*, Düsseldorf 2000; M. Nowak, *Wychowanie*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 840, 843.

⁴⁴ Por. E.J. Korherr, *Studien zur religiösen Erziehung und Bildung*, Hrsg. E. Rauscher, H-F. Angel, M. Langer, Hamburg 2008, s. 121.

⁴⁵ Por. tamże; R. Murawski, *Wychowanie w wierze...*, s. 16, 17; W. Cichosz, *Pedagogia wiary...*, s. 134, 135.

⁴⁶ Por. *Wychowanie*, s. 839–848. Podane wyjaśnienia w niniejsze opracowaniu będą podstawą rozumienia i wyjaśniania wychowania, o jakim będzie mowa.

⁴⁷ Por. tenże, *Pedagogiczny profil nauk o wychowaniu*, Lublin 2012, s. 262, 263.

tem uważane za wysiłek, działanie zmierzające do tego, by osoba pozostała sobą, rozwijała się i wzrastała. Wysiłek ten dyktowany jest poszukiwaniem sensu życia zarówno samej osoby, jak też całego otoczenia.

Istnienie wielu definicji wychowania, a co za tym idzie – niemożność jednoznacznego zdefiniowania tego pojęcia, wynika z prób objaśniania jego natury w różnych aspektach egzystencji człowieka. Tak na przykład akcent zostaje położony na wymiar teologiczno-katechetyczny po to, by wskazać na osobowe związki łączące go z Bogiem. Wówczas terminy: „wychowanie religijne” bądź „wychowanie w wierze” będą łączone z katechetyczną działalnością Kościoła. Będą też zajmować się realizacją zadań stojących przed katechezą: budzeniem i rozwijaniem wiary⁴⁸. W następstwie tych procesów ma dochodzić do zażyłości, bliskości człowieka z Bogiem oraz prowadzenia życia chrześcijańskiego (por. DOK 80–86). Zostanie też podkreślane znaczenie wsparcia, jakiego udziela człowiekowi Bóg, jak również odpowiedź człowieka wyrażana w trwaniu i rozwijaniu nawiązanych z Nim osobowych relacji (por. tamże, nr 80). Kiedy jednak zaczniemy pojęcie to objaśniać w duchu założeń pedagogiki religii, która stoi na stanowisku swej autonomii jako subdyscypliny naukowej, wówczas zauważymy, że w definicji wychowania nie przywiązuje się tak wielkiej wagi do związków łączących człowieka z Bogiem, jak czyni się to w katechetyce. Uwaga zostaje natomiast skupiona na procesach nabywania przez człowieka umiejętności objaśniania w świetle wiary swych egzystencjalnych doświadczeń.

Trudności związane z wypracowaniem jednolitej definicji wyróżnionych pojęć wynikają z tego, że problematyka wychowania rozpatrywana jest zarówno w aspekcie naturalnym, jak i religijnym (nadprzyrodzonym). Pierwszy z nich nawiązuje do empirycznego, a drugi do religijnego wymiaru ludzkiego życia. W pierwszym przypadku akcent położony zostaje na rzeczywistość ludzką – wychowawcze działania człowieka. W drugim z kolei na wiarę, która kształtuje osobę⁴⁹. Fakt ten domaga się uwzględniania zarówno pedagogicznego, jak i teologicznego rozumienia wychowania. Kolejne utrudnienia związane z próbami zdefiniowania, czym jest „wychowanie religijne” i pojęcia pochodne wynikają z odmiennych metodologii, jakimi posługują się nauki teologiczne i nauki o wychowaniu.

Mówiąc o wychowaniu religijnym rozpatrywanym z perspektywy naturalnej, empirycznej, warto zwracać uwagę na rozwijanie społecznej wrażliwości osoby dla nabycia bądź umocnienia określonych zachowań. Nowym aspektem, jaki się pojawia w tym opisie wychowania i który może przybierać postać wychowania religijnego, jest wyraźne podkreślenie potrzeby otwierania osoby na Transcendencję – Boga (por. DWCH 1). W tym znaczeniu wychowanie religijne polega na udzielaniu pomocy do tego, by człowiek był w stanie udzielać odpowiedzi na Boże zaproszenie do życia z Nim we wspólnocie poprzez okazywaną wiarę i po-

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae*, 16 X 1979, nr 18.

⁴⁹ Por. R. Murawski, *Wychowanie w wierze...*, s. 19.

śluszeństwo⁵⁰. Analiza dokumentów Kościoła katolickiego pozwala też stwierdzić, że wychowania tego nie charakteryzuje żadna nadzwyczajna forma. Odwołując się do Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim Soboru Watykańskiego II, powiemy, że ma ono pomagać osobie na wszelkie dostępne sposoby w osiągnięciu osobistego rozwoju po to, by była zdolna żyć w większej społeczności oraz dbać o jej dobro wspólne. Potrzeba do tego umiejętności przejmowania na siebie obowiązków, które wynikają z uczestniczenia w życiu społecznym.

Na podstawie powyższych objaśnień można przyjąć, że pod pojęciem „wychowanie religijne” rozumiemy procesy związane z nabywaniem umiejętności krytycznego myślenia o sobie w świetle treści i zasad życia religijnego, a także kształtowanie umiejętności i kompetencji mentalnych, intelektualnych, wolitywnych oraz emocjonalnych celem nabywania pełniejszego rozumienia własnego miejsca w świecie. Wychowanie religijne sprzyja uważanym za najwyższą formę wychowania działaniom zmierzającym do budzenia zdolności samowychowania⁵¹. Łatwo zauważyć, że ten opis „wychowania religijnego” jest różny od tego, co Kościół nazywa katechezą. Zadaniem wychowania religijnego jest zatem udzielanie wsparcia w nabywaniu możliwie pełnej umiejętności interpretowania rzeczywistości, w jakiej człowiek żyje. Umiejętność tę należy rozumieć jako biblijne nawrócenie, odnowę życia – „metanoję”⁵².

Powyższe objaśnienia wskazują, że wychowanie religijne rozpatrywane w kategoriach naturalnych oddziaływań wychowawczych zmierza do udzielania wsparcia, które można sprowadzić do nabywania wspieranej treściami i zasadami religijnymi umiejętności życia w społeczeństwie. Prawo do takiego definiowania wychowania religijnego wynika z przyznania pedagogice religii rangi odrębnej dyscypliny nauki, która skupia swą uwagę na ludzkich działaniach wspierających rozwój (także religijny) człowieka. Z kolei w wymiarze teologicznym (katechetycznym) przy objaśnianiu natury wychowania religijnego więcej uwagi poświęcamy związkom łączącym człowieka z Bogiem, a także potrzebie odkrywania religijnych wyjaśnień godności i przeznaczenia człowieka, a nadto respektowania Bożego prawa. Zostaje w nim podkreślane obdarowujące człowieka działanie Boga. Dlatego wychowawcze oddziaływanie katechezy skupia się bardziej na udzielanym osobie wielostronnym wsparciu dla stawania się chrześcijaninem.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe uwagi kreślą przed duszpasterstwem kolejną refleksję. Znaczące wydaje się rozróżnianie działań katechetycznych i wychowawczych, w tym także tych inspirowanych religią. Ich rozróżnianie jest ważne między innymi dlatego, że

⁵⁰ Por. R. Murawski SDB, *Wychowanie w wierze...*, s. 23, 24.

⁵¹ Por. A. Potocki OP, *Wychowanie religijne w polskich przemianach*, Warszawa 2007, s. 13.

⁵² Por. B. Milerski, *Hermeneutyka pedagogiczna. Perspektywy pedagogiki religii*, Warszawa 2011, s. 137.

kreśli przed poznaniem naturalnym (intelektualnym) oraz religijnym kolejne ważne granice w objaśnianiu ludzkiej egzystencji. Za szczególnie ważne trzeba uznać dowartościowanie roli rozumu w życiu religijnym człowieka. To przy jego pomocy człowiek jest w stanie nadawać kierunek swojemu myśleniu i działaniu, a nadto zdobywać się na odwagę stwierdzenia własnej ograniczoności. Uświadomienie sobie jej istnienia, a nadto jej akceptacja otwiera przed nim nowe możliwości poszukiwania prawdy, szczególnie tej o własnej egzystencji.

Drugim znaczącym wymiarem współczesnego duszpasterstwa jest rozróżnianie katechezy i wychowania religijnego. Bez podważania wzajemnej komplementarności obu tych zakresów działalności duszpasterskiej rozróżnianie ich istotnych elementów ułatwia ukierunkowanie duszpasterstwa na głoszenie zbawczego orędzia, którego nie możemy sprowadzać do moralizatorstwa wyrażanego między innymi w opowiadaniu się za określoną formą wychowania. Rozumienie tego w każdym przypadku będzie kierować uwagę duszpasterza do źródła wiary chrześcijańskiej: Bożego objawienia. Można powiedzieć, że właściwe rozumienie jego przesłania, a nadto umiejętność wprowadzania innych w nabywanie takiej umiejętności jest fundamentem każdej działalności duszpasterskiej.

CHALLENGES FACING MINISTRY TODAY

Summary

In the face of cultural, economic and social changes a question arises about the shape of the ministry of the word. The article presents a reflection on believers' religious expectations. One of their expectations is a thorough and exhaustive explanation of the content of the Christian faith. A starting point for such reflection is understanding that Christianity is not 'the religion of the Book' but, 'the religion of the word of God'. It should be underlined that the central point of the Christian faith is the person of Triune God, who, in incarnated Christ revealed His mystery. This assumption requires conscious actions, which, on the one hand, will shape the believers' correct image of God, and, on the other hand, will teach them how to use the sources of faith, which make this image clearer.

Another important factor is teaching believers how to use both natural cognition and religious cognition, which together help to discover that the centre of the Christian message is the prophecy of the Kingdom of God initiated in the person of Jesus Christ. Church actively promotes the message of salvation. Catechesis and religious upbringing play an especially important role in spreading this message, as they aim at shaping and upbringing a human being who respects the divine law.

Słowa kluczowe: Biblia – źródłem wiary chrześcijańskiej; Chrześcijaństwo – religia objawiona (jej wyznawcy wyznająca wiarę w Trójjedynego Boga, który objawia się w Jezusie Chrystusie i działa mocą Ducha Świętego w Kościele); Katecheza – Kościelne głoszenie zbawczego orędzia, które ma doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem, obraz Boga – nie wyobrażenia Boga, ale doświadczanie przez człowieka Jego obecności i działania, rozum i wiara w życiu religijnym chrześcijanina; wychowanie religijne – działanie ludzkie, które rozwija umiejętność-

ci prowadzenia religijnej refleksji nad własną egzystencją oraz wspiera nabywanie umiejętności podmiotowego, afirmacyjnego i krytycznego przetwarzania treści religijnych i odnoszenia ich do własnej egzystencji

Keywords: Catechesis – the salvation message preached by the Church, which is to lead to the union with God; Christianity – a revealed religion (Christians believe in Triunite God, who is revealed in Jesus Christ and acts through the power of the Holy Spirit in Church); Reasoning and faith in Christians’ religious life; Religious upbringing – human activities which develop religious reflection on one’s life and which encourage the analysis of religious content in agentive, affirmative and critical ways in order to apply it to one’s life; the image of God – not the picture of God but experiencing His presence and acts; the Bible – the source of Christian faith

Ks. Dariusz Lipiec

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii

DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE A MARKETING

Parafia jest częścią Kościoła partykularnego, nad którą pasterską pieczę sprawuje posłany przez biskupa diecezjalnego proboszcz. Duszpasterstwo parafialne to część zorganizowanej, zbawczej posługi Kościoła, realizowanej w parafii, urzeczywistniającej zbawcze posłannictwo Chrystusa przez przepowiadanie słowa Bożego, liturgię, posługę pasterską, działalność charytatywną i dawanie świadectwa chrześcijańskiego życia¹. Obejmuje ono duszpasterstwo zwyczajne, adresowane do wszystkich parafian, oraz duszpasterstwo nadzwyczajne, adresowane do osób i ich grup, które ze względu na warunki życiowe lub szczególne potrzeby religijne nie mogą w pełni korzystać z duszpasterstwa zwyczajnego². Duszpasterstwo parafialne zmierza do osiągnięcia celu parafii i całego Kościoła, którym jest spotkanie z Bogiem w wierze, nadziei i miłości, oraz zaspokojenie potrzeb religijnych parafian. W realizacji duszpasterstwa parafialnego proboszcz kieruje się zasadami zawartymi w Objawieniu Bożym i nauczaniu Kościoła. Aktualizuje je w świetle współczesnych wyzwań i znaków czasu³. Potrzeba aktualizacji zasad i poszukiwania form duszpasterstwa adekwatnych do teraźniejszej sytuacji każe skierować uwagę na osiągnięcia nauk pozateologicznych. Obok wyników badań nauk tradycyjnie wykorzystywanych w teologii pastoralnej i w duszpasterstwie, takich jak socjologia religii czy psychologia pastoralna, pożyteczne może okazać

¹ Por. R. Kamiński, W. Przygoda, *Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 201.

² Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Leksykon teologii...*, s. 209.

³ Por. tenże. *Duszpasterstwo zwyczajne*, w: *Leksykon teologii...*, s. 212.

się korzystanie z rezultatów poszukiwań nauk ekonomicznych. Dla duszpasterstwa parafialnego pomocne może być korzystanie z badań nad marketingiem.

ISTOTA MARKETINGU

Termin „marketing” pochodzi od angielskiego słowa *market* oznaczającego „rynek”. Nie jest to jednak proste tłumaczenie tego słowa, bowiem przez rynek rozumie się tradycyjnie mechanizm składający się trzech podstawowych elementów: podaży, popytu i ceny. Przez wielu autorów marketing pojmowany jest jako „proces społeczny i zarządczy, dzięki któremu jednostki i grupy uzyskują to, czego potrzebują i pragną, przez tworzenie oraz wzajemną wymianę produktów i wartości”⁴. W literaturze przedmiotu korzysta się także z definicji przyjętej przez Amerykańskie Stowarzyszenie Marketingu: „Marketing jest procesem planowania i realizacji koncepcji, ustalania ceny, promocji i dystrybucji idei, dóbr i usług w celu dokonania wymiany mającej służyć osiągnięciu celów organizacji i jednostek”⁵. Kluczowymi elementami powyższych definicji są: potrzeby, pragnienia i popyt; produkty i usługi; wartość, satysfakcja i jakość; wymiana, transakcje i relacje; rynki. Potrzeby ludzkie definiowane są jako stan odczuwania braku i klasyfikowane zazwyczaj według hierarchii określonej przez Abrahama Masłowa⁶. Pragnienia z kolei pojmowane są jako konkretne postaci potrzeb; zostały one określone przez indywidualną osobowość człowieka i jego otoczenie kulturowe. Popyt natomiast to ludzkie pragnienia, poparte siłą nabywczą. Potrzeby, pragnienia i popyt są przedmiotem dużej uwagi współczesnych przedsiębiorstw, które prowadzą badania nad nimi. Ich zrozumienie jest punktem wyjścia w planowaniu oferty rynkowej i przygotowaniu strategii marketingowej. Jest także elementem kształtowania konkurencyjności.

Pojęcie produktu ma szeroki zakres. Może być nim zarówno przedmiot materialny, jak i usługa, miejsce, organizacja lub idea. Jest nim wszystko, co można zaoferować na rynku w celu zaspokojenia potrzeb i pragnień. Usługa, będąca formą produktu, to „wszelka działalność lub korzyść, którą jedna ze stron może zaoferować drugiej, z zasady niematerialna i nie prowadząca do uzyskania jakiegokolwiek własności”⁷.

W sytuacji konkurencji ważna jest dla klienta wartość produktu. Jest ona pojmowana jako ocena produktu dotycząca jego zdolności do zaspokojenia potrzeb klienta. Ponieważ ocena klienta ma często charakter subiektywny i niedokładny, dlatego czynnikiem brany pod uwagę przez przedsiębiorstwa jest satysfakcja konsumenta. Określa się ją jako „stopień, w jakim postrzegane cechy produktu

⁴ Ph. Kotler, G. Armstrong, J. Saunders, V. Wong, *Marketing. Podręcznik europejski*, Warszawa 2002, s. 39, 40.

⁵ Tamże, s. 40.

⁶ Por. T. Malim, A. Birch, A. Wadeley, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1995, s. 49.

⁷ Ph. Kotler, G. Armstrong, J. Saunders, V. Wong. *Marketing...*, s. 41.

odpowiadają oczekiwaniom nabywcy. Jeżeli te cechy nie spełniają oczekiwań, wywołuje to niezadowolenie nabywcy; jeżeli spełniają lub przekraczają, nabywca odczuwa satysfakcję lub zachwyt⁸. Firmy wkładają wiele wysiłku, aby dopasować własne możliwości do oczekiwań klienta. Coraz większą uwagę przywiązują one do jakości produktów, wdrażając programy kompleksowego zarządzania jakością⁹. Ich celem jest stała poprawa jakości produktów oraz procesów marketingowych, a w konsekwencji poprawa poziomu zadowolenia klienta.

Kolejnymi elementami pojęcia marketingu są: wymiana, transakcja i relacje. Wymiana jest aktem uzyskania pożądanego produktu od kogoś, komu w zamian oferuje się coś innego. Jest ona rdzeniem marketingu. Do jej zaistnienia konieczne są dwa podmioty, mające do zaoferowania sobie coś wartościowego i wyrażające wolę wejścia w relację ze sobą. Spełnienie tych warunków nie zawsze skutkuje wymianą. Jeśli jednak do niej dojdzie, oznacza to, że podmioty wymiany zostały w jakiś sposób ubogacone, a przynajmniej nie zostały zubożone. Miarą wymiany jest transakcja. Polega ona na wzajemnym sprzedawaniu wartości. Można określić ją również jako „dokonanie wymiany handlowej między dwiema stronami; na transakcję składają się co najmniej dwie rzeczy mające wartość, uzgodnione warunki oraz czas i miejsce zawarcia umowy”¹⁰. Marketing, polegający na podejmowaniu działań zmierzających do wywołania określonych reakcji przez docelowych klientów na określone produkty, przybiera współcześnie postać marketingu partnerskiego. Jego istotą jest tworzenie silnych i długofalowych relacji firm z klientami, dostawcami i dystrybutorami.

W definicji marketingu występuje pojęcie rynku, obejmującego dotychczasowych i potencjalnych klientów. Nie jest on miejscem fizycznym, lecz sposobem grupowania nabywców ze względu na ich podobne potrzeby. Od rynku, czyli nabywców odróżnia się „branżę”, czyli grupę sprzedawców¹¹.

Orientacja marketingowa nie zawsze była udziałem przedsiębiorstw. Początkowo miały one orientację produkcyjną, ponieważ ich obroty zależały jedynie od tego, ile będą mogły wyprodukować. Nie istniała wówczas bariera po stronie popytu: sprzedawano wszystko, co zdołano wyprodukować. Stopniowe nasycanie się rynków i problemy ze zbytem zmusiły przedsiębiorstwa do obrania orientacji sprzedażowej, skupionej na zbywaniu wyprodukowanych towarów. Wytwarzały one nadal to, co potrafiły najlepiej, lecz wysiłek kierowały głównie w stronę przekonania nabywców do swoich wyrobów. Kiedy jednak w sytuacji nasycenia rynku i silnej konkurencji okazało się, że klienci nie chcą towarów nie odpowiadających ich potrzebom, orientację sprzedażową zastąpiono orientacją marketingową. Do jej istoty należy to, że proces wytwarzania produktu zaczyna się od rozpoznania potrzeb klientów. Przedsiębiorstwo dostosowuje tym samym swoją ofertę do ocze-

⁸ Tamże, s. 42.

⁹ Z ang. *Total Quality Management* – TQM.

¹⁰ Ph. Kotler, G. Armstrong, J. Saunders, V. Wong, *Marketing...*, s. 44.

¹¹ Por. tamże, s. 45, 46.

kiwań rynku. Współczesne firmy wkładają wiele wysiłku w rozpoznanie oczekiwań klientów, jak również w rozbudzanie i kształtowanie ich potrzeb¹².

Marketing przybrał obecnie formę marketingu partnerskiego. Okazało się bowiem, że dla klienta ważna jest nie tylko oferta przedsiębiorstwa, dostosowana do jego potrzeb i oczekiwań, lecz także relacje między nim a firmą. Marketing partnerski opiera się na zaufaniu, budowaniu bliskich i trwałych relacji oraz współpracy w budowaniu oferty firmy i jej realizowaniu. Współczesna filozofia marketingu zwraca się ku „marketingowi za przyzwoleniem”. Jego istotą jest skupienie uwagi przedsiębiorstwa nie na udziale w rynku, ale na relacji z klientem. Skoncentrowanie się na kliencie wynika z jego zmęczenia agresywnością reklamy i innych narzędzi marketingowych, przez co zniechęca się on do produktów i zaniecha ich kupowania. Marketing naprzykrzający się i irytujący klienta jest zastępowany marketingiem za przyzwoleniem, posługującym się reklamą osobistą, użyteczną i oczekiwaną przez klienta¹³.

Na przełomie lat 60. i 70. XX wieku odkryto, że narzędzia i techniki marketingu używane w przedsiębiorstwach nastawionych na zysk można stosować z powodzeniem także do promowania idei i postaw społecznych. W ten sposób narodził się marketing społeczny, definiowany przez „zaprojektowanie, wdrożenie i kontrolę programów mających na celu lepsze przyswojenie idei społecznych i obejmujących planowanie produktu, ustalanie cen, komunikację, dystrybucję i badania marketingowe”¹⁴. Zasadnicza różnica między marketingiem ogólnym a marketingiem społecznym leży w odmienności celów. Celem marketingu ogólnego jest korzyść przedsiębiorstwa, najczęściej w postaci zysku, pozyskania nowych klientów, rozpoznawalności marki itd. W marketingu społecznym cel ten nie występuje, lecz jest nim zmiana zachowań dla dobra wszystkich. Dobro to jest różnie rozumiane przez poszczególnych autorów.

Biorąc pod uwagę potrzeby duszpasterstwa parafialnego i ewangelizacji, użyteczny może okazać się marketing idei, którego celem jest

maksymalizowanie łatwości przyswojenia danej idei, a także przemiany świadomości i docelowych postaw i zachowań grup społecznych. [...] Dąży się do skłonienia odbiorców do zaakceptowania promowanej idei, zmiany postaw i zachowań, porzucenia pewnych opinii i poglądów oraz aktywnego wspierania działań organizacji non-profit. Jednocześnie wykorzystuje się tu zasadę, że problemy społeczne wywołują potrzebę zmian społecznych, które aby występowały w pożądanym kierunku, wymagają sterowania i kontroli¹⁵.

¹² Por. H. Mruk, R. Nestorowicz, *Istota i ewolucja koncepcji marketingu*, w: *Kompendium wiedzy o marketingu*, red. B. Pilarczyk, H. Mruk, Warszawa 2007, s. 12, 13.

¹³ Por. S. Godin, *Marketing za przyzwoleniem. Jak zmieniać ludzi w znajomych, a znajomych w klientów*, Gliwice 2014, s. 19–46.

¹⁴ A. Sargeant, *Marketing w organizacjach non profit*, Kraków 2004, s. 348.

¹⁵ A. Limański, I. Drabik, *Marketing w organizacjach non-profit*, Warszawa 2007, s. 76.

ORGANIZACJE NON-PROFIT A PARAFIA

Terminy „organizacje non-profit”, „NGO”, „organizacje pozarządowe”, „III sektor” bywają używane zamiennie. Wszystkie organizacje pozarządowe, z ang. *non-governmental organization* (NGO), działają w ramach tzw. III sektora. Określenie „III sektor” wywodzi się z podziału przestrzeni publicznej na trzy sektory: (1) sektor publiczny, którym jest administracja publiczna, (2) sektor rynkowy, na który składają się przedsiębiorcy i firmy, oraz (3) organizacje pozarządowe. W Polsce popiera się rozwój III sektora, postrzegając go jako „element społeczeństwa obywatelskiego, czyli społeczeństwa działającego niezależnie od organizacji państwowych, dostrzegającego potrzeby i dążenia do zaspokojenia tych potrzeb”¹⁶.

Biorąc pod uwagę obszar aktywności, organizacje III sektora prowadzą działalność: społeczną, kulturalną i edukacyjną, integracyjną, zawodową, hobbystyczną i aktywność związaną z bezpieczeństwem. Za najpopularniejszą uważana jest działalność społeczna, obejmująca pomoc społeczną, działania na rzecz poprawy warunków bytowych czy wspierania osób zagrożonych wykluczeniem społecznym. Oprócz pomocy materialnej zawiera ona także wsparcie psychiczne. Organizacje działające w sferze kultury i edukacji organizują i propagują przedsięwzięcia kulturalne, wspierają artystów, opiekują się zabytkami, prowadzą szkoły zagrożone likwidacją itd. Działalność integracyjna związana jest z integrowaniem grup społecznych, regionów lub nawet państw i narodów. Zawodowa działalność NGO dotyczy promocji zatrudnienia, udzielania pomocy bezrobotnym, zwłaszcza długotrwale pozostającym bez pracy, przez prowadzenie szkoleń, konsultacji i kursów, pomocy w rozwijaniu samodzielnej działalności gospodarczej, wspierania określonych grup zawodowych itp. Działalność hobbystyczna polega na zrzeszaniu osób mających podobne pasje lub uprawiających określone dyscypliny sportu. Organizacje działające na rzecz bezpieczeństwa krzewią postawy patriotyczne, nawiązują do tradycji wojskowych, strażackich, podnoszą poziom bezpieczeństwa publicznego¹⁷.

Aktywność organizacji pozarządowych wiąże się z działalnością rynkową i ekonomiczną, oddziałującą na ich sposoby pracy, funkcje i pozyskiwanie środków. W związku z koniecznością pozyskiwania klientów, funduszy i fundatorów oraz dążeniem do ich satysfakcji wyróżnia się trzy rodzaje organizacji NGO: organizacje wspólnych korzyści, organizacje charytatywne oraz organizacje z działalnością komercyjną. Organizacje wspólnych korzyści powoływane są przez grupę osób dla rozwiązania wspólnych problemów, głównie członków, i utrzymywane są z ich składek. Organizacje charytatywne ukierunkowane są na udzielanie pomocy niezamożnym osobom lub grupom osób. Utrzymują się ze środków uzyskanych od darczyńców, korzystają ponadto z pomocy wolontariuszy. Współpracują zatem z adresatami pomocy (konsumentami), darczyńcami i wolontariuszami. Organi-

¹⁶ E. Kotnis-Górka, M. Wysocki, *Organizacje pozarządowe. Zarządzanie, kreowanie wizerunku i współpraca z mediami w III sektorze*, Gliwice 2011, s. 7.

¹⁷ Por. tamże, s. 9–11.

zacje pozarządowe prowadzące działalność komercyjną charakteryzują się tym, że stosują częściową lub całkowitą odpłatność za swoje usługi. Nadwyżkę przychodów (zysk) zobowiązane są w całości przeznaczać na działalność statutową, którą może być działalność pomocowa, koszty własne, rozwój infrastruktury itp. Oznacza to, że działalność pomocowa tych organizacji finansowana jest z uzyskiwanych zysków¹⁸.

Parafia katolicka nie jest organizacją pozarządową w świetle polskiego prawa, nie można jej również zakwalifikować do żadnej kategorii według wskazanych powyżej kryteriów. W wielu aspektach przypomina ona jednak organizacje NGO, dzięki czemu można w duszpasterstwie na jej terenie wykorzystać zasady, które stosowane są w zarządzaniu organizacjami III sektora. Podobieństwo parafii do NGO wyraża się przede wszystkim w orientacji marketingowej, czyli orientacji na klienta. Parafia, jako wspólnota o charakterze bosko-ludzkim, zorientowana jest na Boga i człowieka. W wymiarze ludzkim ukierunkowana jest na dobro człowieka, którym jest jego zbawienie. Odpowiada to pierwszeństwu, jakie organizacje pozarządowe przyznają interesowi publicznemu, w tym także swoim klientom, nad interesem własnym. Parafia przyznaje pierwszeństwo dobru osoby ludzkiej. W tym przejawia się także służebny charakter parafii.

Marketingowa orientacja parafii przejawia się w dostrzeganiu potrzeb parafian. Chodzi tu przede wszystkim o potrzeby duchowe, jednak, na miarę możliwości, także o potrzeby materialno-bytowe. W parafii prowadzona jest refleksja nad religijnością jej członków oraz osób stanowiących jej otoczenie. Stan religijności wskazuje na potrzeby religijne poszczególnych osób i ich grup. Dokonująca się ocena zaspokojenia potrzeb religijnych parafian wpływa na podejmowanie odpowiednich inicjatyw pastoralnych¹⁹. Niezaspokojone potrzeby religijne ogółu parafian wskazują na konieczność podjęcia reform w duszpasterstwie zwyczajnym: w zakresie przepowiadania, liturgii, życia modlitewnego lub posługi pasterskiej. Istnienie specyficznych potrzeb niektórych wiernych sugeruje z kolei konieczność wdrażania stosownych działań o charakterze otwartym na ogół parafian, bądź też rozwijania zrzesseń religijnych, których charyzmat odpowiada potrzebom wierzących.

Orientacja marketingowa duszpasterstwa parafialnego przejawia się ponadto w patrzeniu na religijność i potrzeby w perspektywie przyszłości. Obserwuje się ciągłość religijności i jej przemiany oraz zanik potrzeb religijnych u części społeczeństwa, ukierunkowanego bardziej egocentrycznie i hedonistycznie²⁰.

¹⁸ Por. B. Iwankiewicz-Rak, *Marketing w organizacjach pozarządowych – obszary zastosowań*, Wrocław 2011, s. 57, 58.

¹⁹ Por. I. Cieślak, *Przezwyciężyć kryzys parafii*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 159–168.

²⁰ Wyzwaniem dla współczesnego duszpasterstwa parafialnego jest zmniejszanie się potrzeb religijnych parafian. Duszpasterze stają coraz częściej wobec pytania, w jaki sposób zainteresować ludzi, zwłaszcza młodych, problematyką religijną i odkryć przed nimi potrzeby, które w sobie noszą, a które nie są przez nich uświadamiane.

Orientacja marketingowa organizacji pozarządowych przejawia się w dostarczaniu usług o jakości oczekiwanej przez klientów, która to jakość jest gwarantowana przez kompetencje i profesjonalizm usługodawców²¹. Oczekiwania dotyczące jakości usług, podobne do klientów organizacji NGO, mają również parafianie i inni wierni, którzy korzystają z posługi duszpasterzy parafialnych. Oczekują oni, że głoszenie słowa Bożego, szafowanie sakramentów i inne formy działalności pastoralnej sprawowane będą według przepisów prawa kanonicznego i liturgicznego, a także tego, że duszpasterze w odpowiednim stopniu zaangażują się w sprawowanie posługi²².

Przejawem orientacji marketingowej duszpasterstwa parafialnego jest kultura parafii i Kościoła, którego jest częścią²³. Kultura parafii – według kryteriów przyjętych przez badaczy procesów marketingowych – rozumiana jest szeroko. Składa się na nią przede wszystkim etos chrześcijański, z orędziem ewangelicznym stawiającym na centralnym miejscu miłość jako zasadę życia wspólnoty wierzących oraz jako imperatyw. Obok etosu chrześcijańskiego na kulturę parafii składa się także jej własny etos, obejmujący wartości i zasady charakterystyczne dla konkretnej wspólnoty lokalnej. Przejawia się on w zwyczajach parafialnych, stylu kierowania parafią i sposobie budowania relacji między duszpasterzami a ich najbliższymi współpracownikami – radą duszpasterską, służbą kościelną, zrzeczeniami religijnymi – oraz między duchownymi a świeckimi członkami parafii²⁴. Innym elementem kultury parafii są miejsca święte w parafii: kościoły, cmentarze, krzyże i kapliczki przydrożne, budynki mające cele duszpasterskie i gospodarcze itd. Kultura parafii tworzy jej klimat, sprzyjający mniej lub bardziej budowaniu wspólnoty, działalności misyjnej, a tym samym jej rozwojowi ilościowemu i jakościowemu.

W organizacjach pozarządowych orientacja marketingowa wyraża się także przez „przystosowanie struktury organizacyjnej do funkcji rynkowych poprzez tworzenie komercyjnych linii produktu”²⁵. Dotyczy to przede wszystkim organizacji prowadzących działalność komercyjną, ale także pozostałych, które w zmieniającym się otoczeniu muszą szukać nowych sposobów pozyskiwania środków i wolontariuszy. W odróżnieniu od organizacji pozarządowych, mających

²¹ Por. A. Dejnaka, B. Iwankiewicz-Rak, J. Nogiec, P. Spychała, *Marketing społeczny w organizacjach komercyjnych i non-profit*, Poznań 2013, s. 16.

²² Troska duszpasterzy parafialnych o właściwą jakość sprawowanej posługi wiąże się coraz częściej z koniecznością przeciwstawiania się wypaczeniom, jakich oczekują niektórzy wierzący, i które usiłują wymóc na duchownych. Najczęściej jest to przeakcentowanie wizualnego aspektu liturgii, zwłaszcza podczas zawierania małżeństwa, celebracji chrztu czy pogrzebu chrześcijańskiego. Troska o właściwą jakość duszpasterstwa parafialnego wymaga formacji wiernych do świadomego uczestnictwa w życiu parafii i budowaniu jej wspólnoty. Towarzyszyć jej powinna stała formacja kapłanów, obejmująca wszystkie jej aspekty.

²³ Por. B. Iwankiewicz-Rak, *Marketing w organizacjach pozarządowych...*, s. 63.

²⁴ Por. M. P. Domingues, *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia...*, s. 143, 144.

²⁵ A. Dejnaka, B. Iwankiewicz-Rak, J. Nogiec, P. Spychała, *Marketing społeczny w organizacjach komercyjnych...*, s. 16.

wąsko określone cele i skierowanych do wybranych grup osób, parafia ma wiele celów związanych z realizacją swoich funkcji podstawowych i uzupełniających, a jej oferta duszpasterska skierowana jest do szerokiego grona osób, mających różnorakie cechy i potrzeby. Z tego względu zabieganie o środki materialne i wolontariuszy nie może być jednokierunkowe, lecz musi obejmować wiele działań, nakierowanych na dobro zarówno całej wspólnoty parafialnej, jak i wybranych jej grup: niepełnosprawnych, starszych, chóru, młodzieży itd.

Określenie „linia produktu” odnosi się także do idei propagowanych przez organizacje non-profit. Zmieniające się potrzeby społeczeństwa skłaniają je do propagowania innych wartości niż dotychczas, lub sposobu ich promowania. W przypadku parafii „oferta” jest zawsze taka sama: jest nią Dobra Nowina o zbawieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa. Odczytując znaki czasów, duszpasterze parafialni mają za zadanie wyjaśniać Objawienie Boże, odpowiadając na aktualne pytania parafian, w sposób dostosowany do ich mentalności i możliwości komunikowania. Nie mogą oni zapominać przy tym, że orędzie zbawcze powinno być przekazywane w całości, nawet jeśli jakieś prawdy wiary lub zasady moralności chrześcijańskiej nie są chętnie akceptowane²⁶.

Na inny przejaw orientacji marketingowej duszpasterstwa parafialnego, którym jest odpowiedzialność i wrażliwość na oczekiwania wierzących, zwraca uwagę pośrednio papież Franciszek (zob. EG 115–118)²⁷. Odpowiedzialność duszpasterzy nie jest jedynie odpowiedzialnością wobec parafian, ale przede wszystkim wobec Boga i władzy kościelnej. Wiąże się jednak z koniecznością poważnego traktowania wiernych i ich potrzeb²⁸. Wrażliwość duszpasterska każe z jednej strony wychodzić naprzeciw ich prośbom, gdy o dobra duchowe roztrópnie proszą, z drugiej natomiast sprzeciwiać się takim prośbom, które stoją w sprzeczności z zasadami wiary i moralności chrześcijańskiej oraz przepisami prawa kościelnego. Otwartość na potrzeby wiernych nie oznacza godzenie się wszelkie ich oczekiwania, także z obawy o utratę ich sympatii. Motywem działania jest odpowiedzialność duszpasterzy za ich zbawienie.

Przejawem orientacji marketingowej duszpasterstwa parafialnego są bazy danych, jakie tworzone są w parafiach. Troska o osobiste poznanie parafian, uwarunkowań ich życia i indywidualnych potrzeb jest realizowana przez osobiste kontakty duchownych, wizytę duszpasterską zwaną kolędą, katechezę, duszpasterstwo w kancelarii i wiele innych form działalności pastoralnej. Wykorzystywane

²⁶ Potrzebę dostosowania struktur kościelnych do współczesnych wymogów duszpasterstwa akcentuje papież Franciszek. Przypomina on o służebnym charakterze instytucji parafialnych względem jej posłannictwa misyjnego, a pośrednio zwraca także uwagę na marketingową orientację duszpasterstwa parafialnego, które powinno być ukierunkowane na dobro duchowe wierzących, przede wszystkim na ich wspólnotę z Bogiem. Por. Adhortacja apostolska *Evangeli gaudium* (EG), 24 XI 2013, nr 28.

²⁷ Por. B. Iwankiewicz-Rak, *Marketing w organizacjach pozarządowych...*, s. 63.

²⁸ Por. A. Petrowa-Wasilewicz, *Parafia przyszłości – dom otwartych drzwi*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia...*, s. 170–174.

w coraz większym zakresie systemy informatyczne pozwalają nie tylko gromadzić dane o parafianach, ale pomagają formułować i coraz lepiej dostosowywać „ofertę duszpasterską” do ich potrzeb, także tych, które nie są przez nich w pełni uświadamiane.

O ile w organizacjach III sektora ich orientacja marketingowa wiąże cele organizacji z interesem klientów, to w parafii łączy ona cele parafii z dobrem parafian, którym jest szeroko rozumiane zbawienie. Chociaż cele organizacji pozarządowych i parafii różnią się zasadniczo, to orientacja marketingowa parafii, podobnie jak organizacji III sektora, wyznacza trzy główne działy działań dla zrealizowania wyznaczonych celów. Są to: doskonalenie oferty, w wypadku parafii oferty duszpasterskiej; zdobywanie środków na działalność i gromadzenie wolontariuszy; wpływ na parafian i otoczenie parafii – kształtowanie opinii publicznej i szeroko rozumiana ewangelizacja²⁹.

WYBÓR INSTRUMENTÓW MARKETINGOWYCH

Stosowanie marketingu w parafii, podobnie jak w organizacjach pozarządowych, „polega na badaniu warunków, w jakich organizacja [parafia – D.L.] funkcjonuje, a następnie wykorzystaniu zgromadzonej wiedzy w celu oddziaływania na odbiorców działalności. Na tej podstawie powstaje koncepcja zwana strategią marketingową. Etapem wstępnym celowego oddziaływania jest wybór w miarę precyzyjnie zdefiniowanej grupy odbiorców [...], a następnie wykorzystanie dostępnych narzędzi, tzw. marketingu-mix”³⁰. W duszpasterstwie parafialnym można skorzystać z tradycyjnej kompozycji czterech narzędzi marketingowych (4P): produkt (ang. *product*), cena (ang. *price*), dystrybucja (ang. *place*) i promocji (ang. *promotion*), lub z kompozycji 5P, czyli kompozycji 4P powiększonej o piąty element, którym jest personel (ang. *personnel*)³¹. Za ich pomocą duszpasterze parafialni mogą oddziaływać na wybrane osoby lub grupy osób w parafii lub w jej otoczeniu.

Polityka produktu organizacji non-profit polega na kształtowaniu trzech elementów: oferty usługowej, asortymentu oraz podejmowania decyzji dotyczących wprowadzania usługi (produktu) na rynek lub jej wycofania. W duszpasterstwie parafialnym kształtowanie „polityki produktu” natrafia na wiele trudności, wyrażanych pytaniem duchownych: co i jak trzeba robić, aby doprowadzić ludzi do zbawienia? Odpowiedź na tak postawione pytanie jest skomplikowana i uwarunkowana różnorodnymi okolicznościami duszpasterstwa.

„Oferta usługowa” Kościoła, w tym także parafii, została określona przez jego Założyciela. Jako organizacja doskonała Kościół posiada środki do zrealizowania

²⁹ Por. A. Dejnaka, B. Iwankiewicz-Rak, J. Nogiec, P. Sychała, *Marketing społeczny w organizacjach komercyjnych...*, s. 16.

³⁰ M. Krzyżanowska, *Marketing usług organizacji niekomercyjnych*, Warszawa 2000, s. 110.

³¹ Zob. H. Mruk, R. Nestorowicz, *Istota i ewolucja koncepcji marketingu*, s. 20–28.

wyznaczonych mu celów. Środkami tymi są: słowo Boże, sakramenty i miłość chrześcijańska. Są one przeznaczone dla wszystkich parafian i mogą być dostępne dla wszystkich, którzy zdecydują się wejść do wspólnoty kościelnej. Wybór „oferty” nie zależy zatem od duszpasterzy parafialnych³². Ich zadaniem jest natomiast dążenie do wykorzystania wszystkich tych środków i poszukiwanie jak największej liczby osób, którym środki te mogłyby być udzielone.

W duszpasterstwie parafialnym „kształtowanie asortymentu”, jego szerokości, głębokości i spójności odnosi się do konkretnych działań, składających się na przepowiadanie słowa Bożego, szafowanie sakramentów, modlitwę i realizację miłości chrześcijańskiej. Chodzi tu zatem o wybór form i metod duszpasterskich, dzięki którym cele parafii mogą zostać zrealizowane. „Szerokość asortymentu” oznacza w przypadku duszpasterstwa parafialnego wielość i różnorodność form pasterzowania stosowanych przez duchownych i form apostołstwa realizowanych przez laikat. Wybór „oferty duszpasterskiej” uzależniony jest od potrzeb parafian. Im większa jest parafia, tym różnorodność potrzeb jest większa. Stwarza to konieczność zwiększania i różnicowania „oferty duszpasterskiej”. Błędem duszpasterzy jest zarówno brak działań zmierzających do zaspokojenia potrzeb religijnych parafian, jak i niedostosowanie oferty do ich potrzeb. W pierwszym przypadku skutkiem jest coraz mniejsze zaangażowanie wierzących w życie parafii lub nawet odchodzenie z Kościoła, w drugim natomiast frustracja i podejmowanie dalszych poszukiwań duchowych przez parafian, co również może prowadzić do odejścia ze wspólnoty.

Coraz bardziej różnicujące się potrzeby religijne współczesnych parafian stawiają przed duszpasterzami wyzwanie stałego rozwoju „oferty duszpasterskiej”. Jej poszerzenie może przebiegać wielokierunkowo. Pierwszym kierunkiem jest uzupełnianie duszpasterstwa zwyczajnego w parafii o nowe dziedziny duszpasterstwa nadzwyczajnego, obejmującego – w zależności od potrzeb – niepełnosprawnych, chorych, osoby starsze, młodzież, dzieci, grupy zawodowe itd.³³. Z kolei zagubienie wielu osób we współczesnej skomplikowanej, pluralistycznej rzeczywistości rodzi konieczność dalszego rozwoju duszpasterstwa indywidualnego i duszpasterstwa rodzin. Uzupełnieniem „oferty duszpasterskiej” parafii są zrzeczenia religijne: stowarzyszenia, ruchy, małe grupy, cechujące się różnorodnością charyzmatów i proponujące różnorakie sposoby zaspokojenia potrzeb osób wierzących, poszukujących, a nawet niewierzących³⁴.

W kształtowaniu „oferty duszpasterskiej” konieczne jest określenie jej głębokości. Cecha ta wiąże się z jakością realizacji inicjatyw pastoralnych, aby były one dostosowane do intensywności potrzeb wiernych. Działania duszpasterskie

³² Por. M. Olszewski, *Duszpasterstwo parafialne*, Białystok 2005, s. 45–56.

³³ Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 309–312.

³⁴ Por. W. Śmigiel, *Apostolstwo świeckich w parafii*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 1 (2009), s. 45–55.

realizowane pobieżnie i powierzchownie mogą tylko częściowo zaspokoić potrzeby parafian. Błędem jest także podejmowanie inicjatyw duszpasterskich jedynie ze względu na posłuszeństwo władzy duchownej, bez należytej troski o dostosowanie ich do potrzeb wierzących.

Kolejną cechą „oferty duszpasterskiej” jest spójność. Jej oceny dokonuje się z punktu widzenia kompletności działalności pastoralnej, odpowiadającej potrzebom parafian. W ocenie spójności zwraca się uwagę zarówno na to, czy inicjatywy duszpasterskie obejmują wszystkie potrzeby wiernych, a także czy działania pastoralne nie dublują się albo nie stanowią dla siebie nawzajem konkurencji.

Trzecim elementem polityki produktu w organizacjach non-profit, obok kształtowania oferty usługowej i asortymentu, jest podejmowanie decyzji dotyczących wprowadzania lub wycofywania produktu³⁵. U podstaw tych decyzji leży pojawianie się lub wygasanie potrzeb społecznych. Także w duszpasterstwie parafialnym zmiana jego strategii, wprowadzanie, przekształcanie lub rezygnacja z dotychczasowych form działalności uzależniona jest od zmian potrzeb. Chodzi tu o potrzeby parafian, jak również potrzeby parafii, diecezji i Kościoła. Jako błąd należy postrzegać zmiany dokonywane przez nowo przybyłych duszpasterzy jedynie ze względu na odmiennosc ich koncepcji pasterzowania, jak również brak zmian w sytuacji nowych potrzeb.

Do narzędzi marketingu-mix należy cena. W przedsiębiorstwach komercyjnych jest ona skalkulowana tak, aby przychód przekraczał koszty, natomiast w organizacjach non-profit cena nie musi spełniać tego wymogu³⁶. Podobnie w parafiach katolickich w Polsce nie ma ścisłego powiązania źródeł finansowania z adresatami duszpasterstwa parafialnego. Wprawdzie parafia jako wspólnota jest samofinansująca, lecz coraz częściej korzysta ona z zewnętrznych źródeł dochodu. Nie wszyscy wierzący uczestniczą również w równym stopniu w utrzymaniu wspólnoty.

W parafiach nie istnieje ustalony cennik usług duszpasterskich, dlatego wysokość składanych ofiar zależna jest od woli i hojności wierzących. W wysokości ofiar brane pod uwagę są przede wszystkim koszty parafii, takie jak opłaty za media, podatki państwowe i kościelne, koszty działalności duszpasterskiej i inne, oraz możliwości finansowe wiernych, spośród których wielu uzyskuje skromne dochody. Wysokość ofiary składanej przy okazji sakramentów lub sakramentaliów ma więc charakter indywidualny. Podobnie jest przy ustalaniu składek obejmujących wszystkich parafian, np. przy budowie lub remoncie budynków parafialnych.

Poszczególne inicjatywy duszpasterskie mogą mieć jednak ściśle określoną cenę, którą muszą zapłacić ich uczestnicy. Dotyczy to m.in. pielgrzymek parafialnych, wycieczek, kolonii itd. Koszt, jaki ponoszą uczestnicy, nie zawsze jest zwrotem pełnej ich wartości. Mając na względzie dobro uczestnika i uwzględniając jego mniejsze możliwości finansowe, pobiera się od niego jedynie część kosztów.

³⁵ M. Krzyżanowska, *Marketing usług...*, s. 112.

³⁶ Por. tamże, s. 113.

Kosztami działalności duszpasterskiej mogą być nie tylko pieniądze, lecz także inne dobra materialne³⁷.

W orientacji marketingowej organizacji III sektora kalkulacja kosztów uwzględnia przede wszystkim dobro klienta osiąganego przez zaspokojenie jego potrzeb. Podobnie w duszpasterstwie parafialnym, koszt poniesiony przez wiernych związany jest z otrzymanym przez nich dobrem duchowym lub materialnym. Oprócz tego na wysokość kosztów ma wpływ maksymalizacja liczby adresatów duszpasterstwa, czyli koszty ewangelizacji otoczenia parafii i misji ad gentes. Wkład pojedynczego wiernego nie może być zbyt wysoki; należy jednak brać pod uwagę fakt, że „cena może nawet pełnić funkcje uwiarygodniające dla oferty, podnosząc tym samym jej atrakcyjność, a w konsekwencji przyczyniać się do podnoszenia skuteczności podjętych działań”³⁸.

„Dystrybucja produktów jest instrumentem strategii marketingowej wykorzystywanym w celu tworzenia warunków realizacji produktu dogodnych dla konsumenta pod względem miejsca, czasu i formy”³⁹. W przypadku parafii katolickiej zagadnienie dystrybucji dotyczy stworzenia wiernym miejsca i czasu dogodnych do słuchania słowa Bożego, sprawowania kultu i uczestnictwa w funkcji pasterskiej. Dotychczas dążono do umożliwienia wszystkim parafianom uczestniczenia w liturgii, a zwłaszcza we Mszy św. W tym celu dzielono większe parafie, budowano nowe kościoły i kaplice dojazdowe, zwiększano liczbę sprawowanych Mszy św., a godziny ich celebracji ustalano w ten sposób, aby mogła w nich uczestniczyć jak największa liczba wiernych.

Zróznicowane potrzeby współczesnych parafian wymagają rozwoju działalności pastoralnej pozaliturgicznej, a co za tym idzie tworzenia parafialnych centrów duszpasterskich⁴⁰. W niektórych parafiach na takie cele zostały zaadaptowane dawne sale katechetyczne lub inne pomieszczenia; w niektórych istnieje potrzeba przystosowania istniejących lub zbudowania nowych. Ważną rolę gra stan techniczny, estetyka i wyposażenie tych pomieszczeń. Dla korzystających ważne jest, aby standardem nie odbiegały od lokali instytucji, z którymi mają do czynienia na co dzień. Ze względu na powagę duszpasterstwa, będącego działalnością o charakterze bosko-ludzkim, jest ważne, aby zapewnić mu godziwe warunki realizacji.

Problematyka „dystrybucji dóbr duchowych” przez duszpasterstwo parafialne obejmuje także zagadnienie jej intensywności. Dotychczasowa praktyka wskazuje, że wiele potrzeb nie jest zaspokajanych w wystarczającym stopniu. Powoduje to

³⁷ Tak dzieje się wtedy, gdy uczestnicy np. ogniska przynoszą ze sobą wiktuały, lub gdy dzieci korzystające ze świetlicy przynoszą środki żywnościowe. Pozafinansowe koszty parafii ponoszą niekiedy większe grupy parafian w postaci wspólnych prac. Niejednokrotnie podczas realizacji budów parafialnych wierni wnosili pracę fizyczną. Podobnie dzieje się wtedy, gdy rodzice dzieci pierwszokomunijnych przygotowują Kościół i jego otoczenie do uroczystości, gdy taką działalność podejmuje młodzież przed przyjęciem sakramentu bierzmowania itd.

³⁸ M. Krzyżanowska, *Marketing usług...*, s. 113.

³⁹ A. Limański, I. Drabik, *Marketing w organizacjach...*, s. 202.

⁴⁰ Por. A. Petrowa-Wasilewicz, *Parafia przyszłości...*, s. 170–174.

wędrowanie wiernych od parafii do parafii, a w skrajnych przypadkach odejście od Kościoła. Aby móc zaspokoić istniejące potrzeby wierzących, a także by przyciągnąć poszukujących i stworzyć możliwość przyjścia niewierzących, konieczne jest stworzenie sytuacji swego rodzaju nadmiaru „oferty duszpasterskiej”. Inną trudnością w korzystaniu z dóbr parafii jest dostęp do duchownych. Ich zadania pozaparafialne, formacja własna, czas na konieczny wypoczynek i inne zajęcia sprawiają, że ich czas dla potrzebujących jest ograniczony. W tradycyjnych parafiach wierni mają świadomość, że do duszpasterzy mogą przyjść w dowolnej porze; w parafiach większych, zwłaszcza miejskich, konieczne jest wyznaczenie godzin na spotkanie z wiernymi.

Jako narzędzie polityki marketingowej organizacji pozarządowych coraz większe znaczenie zyskuje współcześnie promocja. „Jej głównym celem jest informowanie, perswazja i przypominanie o ofercie, względnie o samej organizacji. Zakres oddziaływania tego instrumentu jest stosunkowo największy, w porównaniu z innymi, gdyż wykorzystywany jest w odniesieniu do najszerzej rozumianej grupy odbiorców działalności organizacji”⁴¹. Innym celem jest „wzmocnienie organizacji poprzez zdobywanie zaufania (oraz funduszy warunkujących działalność i rozwój) i pozyskiwanie nowych ochotników do pracy (wolontariuszy)”⁴². W duszpasterstwie parafialnym oba te cele, związane zarówno z umacnianiem wierzących, jak i przyciąganiem dystansujących się i niewierzących, a przez to z rozwojem jakościowym i ilościowym parafii, są ważne. Kreowanie polityki promocji parafii przypomina takie działania w organizacjach III sektora i obejmuje wybór instrumentów promocji oraz określenie zakresu ich działania. Instrumentami tymi są: reklama, sprzedaż osobista, promocja uzupełniająca, public relations i sponsoring.

Reklama ma niewielkie zastosowanie w duszpasterstwie parafialnym ze względu na wątpliwości moralne, jakie instrument ten wywołuje, gdy stosowany jest w marketingu przedsiębiorstw komercyjnych. Może jednak być wykorzystywana – w ograniczonym zakresie – w promowaniu działalności charytatywnej parafii lub niektórych idei.

To, co w organizacjach pozarządowych określane jest mianem „sprzedaż osobista”, w duszpasterstwie parafialnym oznacza indywidualne kontakty duchownych i ich pomocników z ogółem wierzących. Podobnie jak w organizacjach non-profit, w duszpasterstwie parafialnym osobiste kontakty są najbardziej efektywną formą oddziaływania na ludzi⁴³. Dają one możliwość przedstawienia, wyjaśnienia, perswazji i nakłonięcia do przyjęcia Dobrej Nowiny o zbawieniu.

Termin „promocja uzupełniająca” w przypadku organizacji pozarządowych „oznacza wszelkie bezpośrednie zachęty [...], bardzo zróżnicowane w formie, takie jak darmowe upominki, rabaty, premie, konkursy, loterie, aukcje, ekspozycje, pokazy, i imprezy rozrywkowe mają na celu pozyskanie i zachęcenie klientów do

⁴¹ M. Krzyżanowska, *Marketing usług...*, s. 115.

⁴² B. Iwankiewicz-Rak, *Marketing w organizacjach pozarządowych...*, s. 85.

⁴³ Por. M. Krzyżanowska, *Marketing usług...*, s. 115.

skorzystania z produktów znajdujących się poza ich preferencjami [...], jak również nadanie rozgłosu organizacji, zdobycie poparcia społecznego oraz pozyskanie funduszy⁴⁴. Wiele z tych instrumentów może być wykorzystanych w duszpasterstwie parafialnym jako forma zainteresowania chrześcijaństwem oraz forma zachęty do nawrócenia i utwierdzenia w dokonanym wyborze.

Coraz częściej stosowaną formą promocji jest public relations. Jest to „świadomy, zaplanowany i systematyczny proces budowania wizerunku i pielęgnowania relacji różnych podmiotów z ich bliższym i dalszym otoczeniem”⁴⁵. Zadaniem public relations w parafii, podobnie jak w organizacjach pozarządowych, jest prezentacja jej roli w społeczeństwie oraz tworzenie jej pozytywnego wizerunku. „Wizerunek jest subiektywnym odczuciem (oceną, wrażeniem), jakie ma pojedyncza osoba w stosunku do innej osoby, instytucji [...] czy innego podmiotu funkcjonującego w określonym środowisku”⁴⁶. Pozytywny wizerunek dla organizacji III sektora jest ważny, ponieważ są one instytucjami zaufania społecznego. Z tego powodu jest ważny także dla parafii. Obok przychylnego stosunku pozytywny wizerunek należy do fundamentalnych warunków realizowania przez parafię misji w społeczeństwie⁴⁷.

W public relations wykorzystywane są różnego rodzaju pisemne materiały informacyjne, kontakty internetowe i telefoniczne, elementy identyfikujące organizację, informacje dla mediów, wystąpienia publiczne oraz wydarzenia specjalne. O ile organizacje pozarządowe coraz sprawniej sięgają po PR, to parafie nie wykorzystują w pełni potencjału, jaki istnieje w tym narzędziu marketingowym.

Narzędziem promocji jest także sponsoring, polegający na „finansowym lub rzeczowym wspieraniu jakiejś działalności (najczęściej przez podmiot gospodarczy) w zamian za korzyści o charakterze komercyjnym”⁴⁸. Korzyścią tą jest najczęściej reklama, dlatego parafie unikają sponsoringu. Częściej korzystają z pomocy darczyńców, którzy udzielają wsparcia bezinteresownie. Działania takich osób lub przedsiębiorstw wspierają całą działalność pastoralną parafii, bądź tylko niektóre jej formy, np. wybrane formy działalności charytatywnej.

Ostatnim instrumentem marketingu-mix 5P jest polityka personalna. W parafii, podobnie jak w organizacjach pozarządowych, znaczenie personelu jest bardzo duże, ponieważ „zaspokojenie potrzeby odbiorcy i poziom osiągniętej przez niego satysfakcji są w dużej mierze rezultatem pracy ludzkiej”⁴⁹. Dobór pracowników etatowych parafii, jak również osób zaangażowanych w duszpasterstwo i apo-

⁴⁴ A. Limański, I. Drabik, *Marketing w organizacjach...*, s. 217.

⁴⁵ M. Michalik, B. Pilarczyk, *Komunikacja marketingowa (promocja)*, w: *Kompendium wiedzy o marketingu*, red. B. Pilarczyk, H. Mruk, Warszawa 2007, s. 223.

⁴⁶ Por. E. Kotnis-Górka, M. Wysocki, *Organizacje pozarządowe...*, s. 81.

⁴⁷ Por. M.M. Przybysz, *Public relations w nowej ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robek, Sandomierz 2011, s. 425–430.

⁴⁸ M. Krzyżanowska, *Marketing usług...*, s. 117.

⁴⁹ Tamże.

stolstwo parafialne na zasadzie wolontariatu – pod względem predyspozycji osobistych, jak i przygotowania merytorycznego – powinien być ściśle dopasowany do posłannictwa parafii.

O ile liczba pracowników etatowych parafii jej uwarunkowana potrzebami parafii, a liczba członków parafialnej rady duszpasterskiej przepisami prawa diecezjalnego, to liczba osób zaangażowanych wolontarystycznie nie jest ograniczona. Ze względu na fakt, że każdy parafianin jest powołany do podmiotowego zaangażowania w życie swojej wspólnoty lokalnej, w duszpasterstwie parafialnym dąży się do angażowania coraz większej liczby wierny poprzez posługę w różnego rodzaju zrzeczeniach religijnych lub realizowanych wspólnie inicjatywach celowych.

Polityka personalna w duszpasterstwie parafialnym obejmuje problematykę szkolenia pracowników. Pracownicy etatowi parafii objęci są zazwyczaj duszpasterstwem nadzwyczajnym realizowanym na płaszczyźnie diecezjalnej, w ramach którego realizuje się formację intelektualną i pastoralną. Konieczna jest także stała formacja parafian wolontarystycznie zaangażowanych w duszpasterstwo parafialne. Potrzebna jest więc formacja członków parafialnych rad duszpasterskich, chórów parafialnych, ministrantów, lektorów itd. Taka formacja powinna być zunifikowana w całej diecezji.

Kolejnym elementem polityki personalnej jest system motywacyjny, mający za cel mobilizowanie do osiągania coraz lepszych wyników. W przypadku pracowników etatowych kluczowe znaczenie ma system wynagrodzeń, natomiast dla osób zaangażowanych wolontarystycznie ważniejsze są wartości pozafinansowe. Składają się nań różnego rodzaju zachęty i nagrody, awanse w strukturze organizacyjnej i im podobne. System motywacyjny związany jest z systemem kontroli i oceny pracowników, zarówno etatowych, jak i pozaetatowych⁵⁰.

ZAKOŃCZENIE

Parafia jest wspólnotą bosko-ludzką, której cele wyznaczone są przez Chrystusa. Z tego względu refleksji pastoralnej nad jej funkcjonowaniem musi towarzyszyć świadomość, że duszpasterstwo realizowane na jej terenie ma przede wszystkim wymiar nadprzyrodzony. Parafia osadzona jest jednak w rzeczywistości ludzkiej, a jej działalność, mająca charakter zewnętrzny, powinna być sprawna i efektywna. Skuteczność duszpasterstwa w aktualnej rzeczywistości wymaga nie tylko znajomości jego uwarunkowań, ale także zasad zarządzania.

Zasady zarządzania nie mogą być dowolnie stosowane w duszpasterstwie parafialnym i zastępować pryncypiów wynikających z Objawienia Bożego oraz nauczania Kościoła. Mogą jednak usprawnić pracę duszpasterzy i pomóc w skuteczniejszym osiąganiu zakładanych celów pastoralnych, zaspokajaniu potrzeb religijnych parafian oraz prowadzeniu ewangelizacji wśród osób dystansujących się i niewierzących.

⁵⁰ Por. tamże, s. 118.

PARISH PASTORAL CAR AND MARKETING

Summary

The article raises the issue of the possible use of the marketing tools in the parish pastoral care. The first part of the paper is devoted to the nature of marketing and its application in promoting social ideas and values. The second part presents the Catholic parish and the parish pastoral care against the background of the non-governmental organizations. The emphasis was laid on the similarities and differences between a parish and a non-profit organization. The third part of the article presents the basic marketing tools and the suggestions for their application in the parish pastoral care. The analyses presented in the article lead to the conclusion that although a parish, according to the criteria of the Polish law, is not a non-governmental organization, it resembles one in some aspects. That is why the marketing tools used in the organization of the third sector can be used in the parish pastoral care and in the evangelization in its broad sense.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, duszpasterstwo parafialne, marketing, parafia, proboszcz

Keywords: ministries marketing, parish, parish pastoral car, pastor, pastoral car

Wojciech Świątkiewicz

Uniwersytet Śląski

Wydział Nauk Społecznych

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

**DEFICYTY ZAUFANIA SPOŁECZNEGO
W PRZESTRZENIACH INSTYTUCJI ŚWIECKICH
I KOŚCIELNYCH¹
Przyczynek z badań empirycznych**

ZAUFANIE JAKO PODSTAWA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Zaufanie jest podstawą ładu społecznego. Wyznacza standardy relacji społecznych między osobami, między zbiorowościami oraz instytucjami, jak i w rozmaitych konstelacjach związków między jednostkami i grupami społecznymi oraz instytucjami.

Zaufanie, które ujmować można jako kategorię etyczną, wyrastającą ze wspólnoty akceptacji określonych wartości, ma swoje wymierne konsekwencje w jakości życia społecznego. To „swoiste zakłady na temat przyszłych, niepewnych działań innych ludzi. Słowo »zakład« w tej definicji ma podkreślić, że zaufanie to nie tylko kontemplacyjna nadzieja, ale oparte na tym zaangażowanie, podjęcie jakiejś nie dającej się odwrócić i obciążonej ryzykiem decyzji”². Za Piotrem Sztompką możemy przyjąć, że zaufanie

¹ Artykuł stanowi fragment opracowania, składającego się na zakończony projekt badań socjologicznych prowadzonych w Instytucie Statystyki Kościoła Katolickiego SAC nad postawami społeczno-religijnymi mieszkańców archidiecezji białostockiej pod kierunkiem prof. zw. dr. hab. Witolda Zdaniewicza.

² P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 310.

stanowi swoistą protezę niezbędną do działania w sytuacji niepewności ryzyka, albo jeszcze inaczej – pomost zbudowany ku innym ponad morzem chaosu i wątpliwości. Mówiąc precyzyjniej: po pierwsze zachowanie mobilizuje do aktywności: np. podjęcia współpracy, uczestnictwa w zbiorowych inicjatywach, przedsiębiorczości, zainwestowania pieniędzy, pójścia do wyborów. Po drugie, skłania do nawiązywania kontaktów, pozwala na otwartość, spontaniczność wolnej od obaw interakcji, a więc wyzwala kreatywność i innowacyjność. Po trzecie pozwala uniknąć kosztów związanych z ciągłym kontrolowaniem, sprawdzaniem, egzekwowaniem, wymuszaniem, patrzeniem innym na ręce (jak powiedzieliby ekonomiści: zmniejsza „koszty transakcyjne”). Podsumowując to jednym zdaniem: zaufanie jest warunkiem niezbędnym kooperacji, a kooperacja to sekret dobrze funkcjonującego społeczeństwa, bowiem współpraca mobilizuje ten najważniejszy kapitał, którym dysponuje społeczeństwo, otwiera w najszerszej skali pulę ludzkiej mądrości, wiedzy umiejętności, twórczości³.

Zaufanie można ujmować w trzech aspektach:

- efektywnościowym: dotyczącym instrumentalnych właściwości podejmowanych działań. Oczekuje się, że działania partnerów będą regularne, przewidywalne, będą przebiegać zgodnie ze wspólnie akceptowanymi zasadami;
- aksjologicznym: opartym na oczekiwaniu, że partner będzie podzielał nasze poglądy i wartości, działań odpowiedzialnie, sprawiedliwie, pryncypialnie, że uczestniczy wraz z nami we wspólnocie myślenia;
- opiekuńczym: oczekującym bezinteresowności i empatii w trosce o nasze sprawy, altruizmu, pomocy⁴.

Oczekiwanie, że ludzie będą postępować zgodnie z przyjętymi definicjami roli społecznej i że ich zachowanie będzie dla nas korzystne, nazywa Piotr Sztompka kulturą zaufania. Jej zaprzeczeniem jest rozpowszechniona i uogólniona podejrzliwość w stosunku do osób i instytucji, wyłączanie ich ze wspólnoty myślenia i wartości, przypisywanie im motywów działań, które nie prowadzą do budowy dobra wspólnego. Innym wyrazem braku zaufania jest nieustanne monitorowanie i wielopiętrowe kontrolowanie działań a priori zakładające skłonność do oszustw, nadużyć, kłamstw, nierzetelności, spisków czy konspiracji⁵.

Piotr Sztompka wyróżnia kilka postaci zaufania, a niektóre z nich trafnie opisują zagadnienia podejmowane w komentowanych niżej wynikach naszych badań nad postawami zaufania wobec instytucji i osób w Kościele oraz instytucji i osób sprawujących władzę publiczną:

- zaufanie osobiste zbudowane na bezpośrednich relacjach, emocjach i wiedzy o partnerze;

³ Zob. tenże, *Zaufanie: fundament społeczeństwa*, w: *Zaufanie a życie społeczne*, red. H. Mamzer, T. Balasiński, Poznań 2008, s. 24.

⁴ Zob. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 310.

⁵ Zob. tamże, s. 354.

- zaufanie do określonych pozycji i ról społecznych pełnionych przez różne osoby, w sposób anonimowy, sprawiający, że cechy indywidualnej osobowości oraz ich wpływ na relacje międzyludzkie zostają zmarginalizowane;
- zaufanie instytucjonalne kierowane pod adresem wielkich organizacji czy instytucji, które swoją strukturą wewnętrzną, poziomem kompetencji, procedurami działań gwarantują osiągnięcie celów i stawianych zadań;
- zaufanie komercyjne kierowane do produktów określonej marki, wytwarzanych przez daną firmę;
- zaufanie technologiczne do sprawnego funkcjonowania różnych procesów technologicznych i systemów technicznych, które tworzą infrastrukturę życia społecznego;
- zaufanie systemowe „kierowane pod adresem całego systemu społecznego i jego uczestników (ustroju, cywilizacji, gospodarki)”⁶.

Zarówno zaufanie, jak i jego przeciwieństwo, czyli nieufność, kierowane wobec osób, przedmiotów i instytucji, obejmuje również społeczny wymiar życia Kościoła. Może to być zaufanie między osobami należącymi do Kościoła (zaufanie w Kościele), jak i zaufanie wobec różnych instytucji Kościoła, oraz Kościoła jako całości⁷.

Przykładem zaufania osobistego jest postawa zaufania wobec znanego z imienia i nazwiska proboszcza parafii. Jego cechy osobiste i charakter są często przedmiotem komentarzy i ocen wśród mieszkańców parafii, stając się budulcem postaw zaufania lub jego braku wobec osoby proboszcza.

Trafną ilustracją zaufania do roli, pozycji społecznej jest rola spowiednika. W wielu starych kościołach znajdują się konfesjonały tak skonstruowane, że zapewniają całkowitą anonimowość zarówno spowiednikowi, jak i penitentowi, wręcz uniemożliwiając rekonstrukcję właściwości cech imiennych i osobistych.

Przykładem zaufania instytucjonalnego w komentowanych badaniach może być Episkopat Polski, który podejmuje różne działania organizacyjne i duszpasterskie w imieniu całego Kościoła w Polsce, reprezentuje go wobec innych krajowych i zagranicznych organizacji czy instytucji.

W jakimś stopniu przykładem zaufania systemowego może być Kościół, którego przesłaniem jest prowadzenie wiernych do zbawienia. Ci, którzy są w Kościele, znajdują zbawienie i obietnice życia wiecznego. *Extra ecclesiae nulla salus*⁸.

⁶ Tamże, s. 131.

⁷ Zob. J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana*, Kraków 2011, s. 122.

⁸ „[...] byliby sprzeczne z wiarą katolicką postrzeganie Kościoła, jako jednej z dróg zbawienia, istniejącej obok innych, to znaczy równoległe do innych religii, które miałyby uzupełniać Kościół, a nawet mieć zasadniczo taką samą jak on wartość, zmierzając co prawda tak jak on ku eschatologicznemu Królestwu Bożemu” (Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Jesus*, 6 VIII 2000, nr 21).

KOŚCIÓŁ W POLSCE „PROBOSZCZEM STOI”

Z różnych badań socjologicznych możemy wnioskować, że Polacy mają wysokie zaufanie do Kościoła katolickiego. Jest to przejaw zaufania instytucjonalnego. Na przykład w badaniach prowadzonych na początku XXI wieku wskazywano, że ponad 90 proc. Polaków deklaruje swoje zaufanie: całkowite lub ograniczone do Kościoła katolickiego⁹. Podobnie, jak w przypadku powszechnych deklaracji przynależności do Kościoła katolickiego, także i w tym przypadku z faktu powszechnego zaufania nie należy wyprowadzać pochopnych wniosków o zakresie i sile wpływu Kościoła na postawy i zachowania społeczne jego członków. Obowiązuje tu raczej zasada, że polscy katolicy coraz częściej prezentują selektywny typ religijności, co przekłada się również na selektywne postrzeganie prawa Kościoła do zabierania głosu w sprawach dotyczących życia codziennego swoich wiernych. Niemniej jednak, tak powszechnie deklarowane zaufanie wobec Kościoła jest ważnym faktem społecznym, którego znaczenie nie pozostaje wyłącznie w sferze deklaracji wiernych, ale także ma swoje przełożenie na wzory i rytmy życia codziennego i wpływa na ważne życiowe wybory Polaków. Kościół katolicki w Polsce u progu XXI wieku nie jest już postrzegany jako depozytariusz wolności politycznej narodu, z dystansem przyjmowane jest jego nauczanie społeczne, a jeszcze bardziej doktryna moralna, selektywna jest też religijność, zarówno w sensie akceptacji doktryny religijnej, jak i zalecanych praktyk religijnych, ale Kościół rzymskokatolicki jest obecny w życiu społecznym, pozostaje instytucją darzoną szacunkiem, o której względy zabiegają różne siły polityczne i organizacje społeczne, której obecności w życiu społecznym się oczekuje i która obdarzana jest zaufaniem. Kultura oparta na zaufaniu, wyrażająca się w budowaniu relacji i kapitału społecznego, sprzyja działaniom prokościelnym i proreligijnym, a „osoby religijne są gorliwymi kapitalistami społecznymi”¹⁰. Za José Casanovą możemy powiedzieć, że Kościół traktowany jest w świadomości Polaków jak „dobro narodowe”, powszechnie dostępna instytucja kultury, której przestrzenie otwarte są dla celebracji ważnych w życiu człowieka czy społeczności wydarzeń, bez względu na osobiste afiliacje religijne czy kościelne¹¹.

Zaufanie, jako postawa życiowa człowieka, stanowi najważniejszą kategorię organizacji społeczeństwa. Zaufanie do ludzi i do instytucji jest warunkiem tworzenia się życia społecznego i nawiązywania więzi międzyludzkich. Brak zaufania między ludźmi lub jego niski poziom łatwo przeradza się w dezorgani-

⁹ Por. *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Warszawa 2004, rozdz. V: *Portret księdza*, s. 107–120; rozdz. VI: *Kościelna tożsamość*, s. 121–139, napisane przez W. Świątkiewicza.

¹⁰ R. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 2008, s. 111, 112.

¹¹ Por. *Sytuacja religijna Europy*. Referat zaprezentowany europejskim prowincjałom zakonu jezuitów podczas ich spotkania w Portugalii w 2012 roku., tłum. polskie P. Gwadera, s. 16. (zob. też W. Świątkiewicz, *Przestrzenie afiliacji społecznych* – w tym tomie).

zację społeczną, rodzi patologię i zniewolenie. Zaufanie rodzi kapitał ludzki i jest podstawą demokratycznego ładu społecznego. Zaufanie, jako postawa życiowa w ogóle, a tym bardziej adresowana wobec świata instytucji i grupy społecznej jest złożonym i wielorako uwarunkowanym procesem psychospołecznym, którego mechanizmy i społeczne skutki nie jest łatwo ubrać w jednoznacznie brzmiące tezy. Celem opracowania jest ukazanie jedynie pewnych aspektów złożonego procesu i zjawiska społecznego, jakim jest zaufanie.

W tabeli przedstawiamy wyniki odpowiedzi na pytanie o skalę zaufania wyrażaną przez mieszkańców archidiecezji białostockiej wobec wybranych instytucji oraz osób w Kościele katolickim.

Tabela 1

Zaufanie do kościelnych osób i instytucji

Jakie ma P. zaufanie do takich kościelnych osób i instytucji, jak:	b. duże	Duże	Średnie	Małe	b. małe	Brak zaufania	Nie mam zdania	Brak odp.
Papież	42,1	34,7	12,4	3,2	0,4	1,6	2,4	0,8
Prymas	29,7	32,5	20,6	4,8	1,6	2	8,2	0,6
Biskup P. diecezji	28,9	33,1	19,6	5,2	1,4	3	8,2	0,6
Episkopat Polski	24,8	29,7	23,4	6,4	1,6	3,6	9	1,4
Proboszcz w P. parafii	30,7	34,1	17,6	7,2	1	2,6	5	1,8
Inni księża w parafii, np. wikary	25,3	31,5	19	6,4	2,4	1,6	6,4	7,4

W świetle danych prezentowanych w tabeli możemy uznać, że osobą cieszącą się w naszym społeczeństwie bezwzględnie najwyższym zaufaniem jest papież. We wcześniejszych badaniach często zwracało się uwagę na to, że tak powszechnie deklarowane przez Polaków zaufanie wobec papieża wiązało się ze szczególną osobowością ówczesnego ojca świętego, którym był Jan Paweł II, papież pochodzący z Polski, który bardzo często podkreślał swoje afiliacje narodowe i więzi łączące go z ojczyzną. Sprzyjało to zapewne szerokiej skali emocjonalnej identyfikacji z osobą, która poprzez swoją rolę społeczną pełnioną w świecie, międzynarodowy autorytet moralny, w szczególny sposób mogła syntetyzować doświadczenie polskości i dumy narodowej. Okazuje się jednak, że mimo iż od śmierci Jana Pawła II upłynęło wiele lat, a na Stolicy Apostolskiej zasiada już kolejny papież, nadal powszechne jest zaufanie do urzędu namiestnika Chrystusowego wśród mieszkańców Polski, w tym także archidiecezji białostockiej. W przypadku zaufania deklarowanego wobec papieża Jana Pawła II można było w pewnym stopniu uznać, że jest to rodzaj zaufania osobistego, ponieważ jego postać uosabiała cechy polskości, z którymi Polacy się identyfikują i w tym sensie papież był traktowany jako „osobisty przyjaciel”, „jeden z nas”, któremu ufamy,

ponieważ go znamy. Obecny przykład deklarowanego zaufania możemy ujmować raczej w kategoriach zaufania do roli społecznej papieża, którą wierni Kościoła cenią i akceptują, jako konsekwencję swej kościelnej i religijnej afiliacji. W świetle danych zamieszczonych w tabeli 1 można też powiedzieć, że skala zaufania, jakim darzona jest osoba ojca świętego przez wszystkie kategorie społeczne nie ma porównania z postawami zaufania wobec innych osób pełniących ważne role społeczne w Kościele. Bardzo duże zaufanie do papieża jest najczęściej deklarowane wśród kobiet (48,3 proc.), starszych ludzi (71,4 proc.), osób z wykształceniem podstawowym (59,3 proc.), mieszkańców większych miast (66,7 proc.). Określane, jako duże zaufanie kierowane wobec papieża najczęściej jest deklarowane wśród mężczyzn (36,6 proc.), najmłodszych mieszkańców archidiecezji (49,3 proc.), osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym (38,7 proc.), mieszkańców wsi oraz małych miasteczek (ok. 38 proc.).

Zauważmy też, że najniższe są odsetki osób deklarujących brak zaufania (1,6 proc.), zaufanie małe (3,2 proc.) i bardzo małe (0,4 proc.) wobec papieża. Także bardzo niskie są odsetki osób, które nie udzieliły odpowiedzi na pytanie (0,8 proc.) lub nie miały zdania w tej sprawie (2,4 proc.), co mogłoby świadczyć, że mieszkańcy archidiecezji nie mają wątpliwości w określaniu swoich poglądów i postaw wobec osoby papieża jako autorytetu religijnego.

Rozkład danych zamieszczonych w tabeli 1 wskazuje też na interesującą socjologicznie pozycję proboszcza w tej empirycznie konstruowanej hierarchii zaufania. Wierny należący do Kościoła i spełniający praktyki religijne może nie mieć kontaktu z innymi duchownymi, ale z proboszczem w zasadzie musi mieć styczność, czy to poprzez udział w nabożeństwach kościelnych, czy podczas kolędy, załatwiania spraw osobistych itp. W kategoriach zaczerpniętych z socjologii komunikacji społecznej można powiedzieć, że proboszcz jako zarządca parafii jest w strukturze Kościoła katolickiego osobą „pierwszego kontaktu”. Jego rola w kształtowaniu postaw i zachowań religijnych oraz obrazu Kościoła, jako całości jest pierwszoplanowa. Otóż zaraz po papieżu badani wymieniają właśnie proboszcza jako osobę, którą darzą całkowitym zaufaniem (55,8 proc.). Fakt ten jest w moim przekonaniu bardzo ważny społecznie, ponieważ postawa taka jest głęboko osadzona w praktyce życia codziennego, które bez przerwy i niejako dotykalnie ją weryfikuje. Zwróćmy też uwagę na inne jeszcze ciekawe zjawisko wynikające z badań. Proboszcz jest też osobą, której w nikłym stopniu odmawia się zaufania. Ocena roli proboszcza przekładana na deklarowaną postawę zaufania lub jego braku, nie jest „teoretyczna” i „życzeniowa”, jest natomiast konsekwencją najczęściej osobistych doświadczeń uczestnictwa w trudnych i łatwych, radosnych i smutnych, podniosłych i „dołujących”, pobożnych i gorszących przejawach życia codziennego miejscowej parafii, której przewodzi proboszcz. Deklaracje bardzo dużego zaufania wobec proboszcza parafii są najczęściej składane przez kobiety (34,1 proc.) w środowisku osób najstarszych (62,3 proc.), z wykształceniem podstawowym (55,6 proc.) oraz wśród mieszkańców wsi (44,9 proc.). Określane jako

duże zaufanie do proboszcza najczęściej jest również wskazywane przez kobiety (35,6 proc.), najmłodszych (42,3 proc.), najlepiej wykształconych (39,3 proc.), mieszkańców większych miast (66,7 proc.).

Brak zaufania wobec proboszcza deklaruje 2,6 proc. badanych. Niskie są też odsetki osób deklarujących zaufanie bardzo małe (1,0 proc.). Relatywnie wyższy jest odsetek mieszkańców archidiecezji obdarzający proboszcza zaufaniem małym (7,2 proc.). Jest ono marginalnie obecne wśród osób najstarszych, z podstawowym wykształceniem oraz mieszkańców wsi.

W świadomości mieszkańców archidiecezji białostockiej proboszcz jest więc niewątpliwie najważniejszym po papieżu kościelnym funkcjonariuszem, którego wierni obdarzają bardzo dużym zaufaniem. Może on liczyć przede wszystkim na środowiska wiejskie, starsze wiekiem, niżej wykształcone i religijnie zaangażowane, w nich znajdzie wsparcie i największe zaufanie. Im dalej od wsi, starszych ludzi, niższego wykształcenia i głębokiego zaangażowania religijnego, tym większy jest deklarowany dystans i krytycyzm wobec pełnionej przez proboszcza roli społecznej w Kościele, a postawy zaufania zapewne są częściej racjonalizowane, uzależnione od społecznych kontekstów, indywidualnych opinii, osobistych kontaktów, częściej wyrastają z ocen podejmowanych działań niż z odniesienia do jego roli i pozycji społecznej legitymizowanej powagą Kościoła.

Kolejne miejsce bardzo dużego zaufania zajmuje Prymas Polski (29,7 proc.), biskup diecezji (28,9 proc.), inni księża w parafii (25,3 proc.) oraz Episkopat Polski (24,8 proc.). Gdyby połączyć kategorie bardzo dużego oraz dużego zaufania, to otrzymamy następującą hierarchię kościelnych podmiotów zaufania. Na pierwszym miejscu jest papież (76,8 proc.), za nim proboszcz parafii zamieszkania (64,8 proc.). W następnej kolejności: Prymas Polski (62,2 proc.), biskup diecezji zamieszkania (62 proc.), inni księża w parafii zamieszkania (56,8 proc.) oraz Episkopat Polski (54,8 proc.).

Niższe notowania na skali zaufania do Episkopatu Polski wśród mieszkańców archidiecezji białostockiej są zapewne konsekwencją uogólnionej krytycznej postawy wobec świata instytucji. Postawy wobec Episkopatu mogą też być konsekwencją postrzegania go przez pryzmat obecności Kościoła w życiu publicznym, komunikowanej i ocenianej w środkach masowego przekazu, co w znaczącym stopniu poszerza skalę społecznych ocen oraz kontrowersji. Nawet w opiniach swoich członków społeczna rola Episkopatu jest oceniana rozmaicie¹². Uzasadnione jest rozróżnienie sfery publicznej i politycznej obecności Kościoła w życiu społecznym. Trafną ilustracją stanowi komentarz Mirosławy Grabowskiej: „badania socjologiczne wskazują, że [...] Polacy nie mają nic przeciwko obecności religii w sferze publicznej: krzyżom w budynkach publicznych, mszom w mediach publicznych, uczestnictwu katolickich duchownych w uroczystościach państwowych

¹² Zob. *Co biskupów obchodzi stawianie pomników*. Z bpem Tadeuszem Pieronkiem rozmawiała Ewa K. Czaczkowska, „Rzeczpospolita” 205 (2010), s. A 7.

itp. Natomiast wpływ Kościoła na politykę – ingerencje w kampanię wyborczą czy konkretne postawy – nie jest akceptowany¹³. Episkopat Polski, podejmując ważne sprawy publiczne związane na przykład ze sferą moralności życia publicznego czy pierwszeństwa prawa naturalnego względem prawa stanowionego w dziedzinie wartości życia ludzkiego, może być jednocześnie w filtrze medialnej komunikacji postrzegany przez pryzmat zaangażowania politycznego. W komentarzu do przeglądu różnych badań socjologicznych Janusz Mariański konkluduje: „Nawet rola krytycznego komentatora kondycji moralnej społeczeństwa nie jest w pełni akceptowana, chociaż z drugiej strony wyraża się rozczarowanie, że Kościół nie jest w stanie w znaczący sposób wpłynąć na podniesienie wrażliwości moralnej obywateli w społeczeństwie”¹⁴. Jego zdaniem, coraz więcej jest oznak, że polski Episkopat wycofał się w znacznym stopniu z dyskursu publicznego w ważnych sprawach mieszczących się w przestrzeniach troski o dobro wspólne.

Zaufanie w Kościele stoi silniej osobami niż instytucjami. Niższe natomiast deklarowane zaufanie do księży wikariuszy pracujących w parafiach niż do proboszcza parafii wyjaśnić można częstszą rotacją wikariuszy. Proboszcz jest na ogół stabilnie usytuowany w przestrzeni społecznej parafii, rzadziej zmienia parafie. Jest powszechnie identyfikowany z parafią. Wikariusze często kierowani są do różnych parafii, krócej w nich przebywają i niższy jest ich stopień zadomowienia w parafialnej społeczności. Są duszpasterzami drugiego planu. Zarówno w stosunku do proboszcza, jak i wikariusza zaufanie budowane jest na osobistych więziach, stycznościach rzeczowych i emocjonalnych, wymagających przyjęcia dłuższej perspektywy czasowej, w jakiej kształtowane są relacje międzyludzkie. W społecznych staraniach o zdobycie zaufania parafian wikariusz ma mniej czasu i szans.

Okolicznością modyfikującą postawy zaufania wobec osób pełniących ważne role społeczne w Kościele oraz wobec Episkopatu Polski jest uczestnictwo w praktykach religijnych. Jednak nawet osoby niepraktykujące deklarują zaufanie do kościelnych osób i polskiego Episkopatu. Ufa papieżowi – 64 proc., proboszczowi – 49 proc., prymasowi – 45 proc., biskupowi archidiecezji – 43 proc., wikariuszowi w parafii – 39 proc., a wobec Episkopatu Polski postawę zaufania deklaruje 39 proc. osób niepraktykujących.

Przestrzenie nieufności

Szerokie w skali społecznej i zdecydowane zaufanie do Kościoła, jego przedstawicieli i instytucji kontrastuje w jaskrawym stopniu z brakiem zaufania do władzy publicznej: jej przedstawicieli oraz instytucji. Deklarowane przez mieszkańców archidiecezji białostockiej postawy zaufania wobec władzy publicznej, zwłaszcza

¹³ M. Grabowska, *Na linii państwo – Kościół brakuje racjonalnej debaty*, „Dziennik” 4 (2008) (dodatek „Europa”, nr 1), s. 10.

¹⁴ *Katolicyzm polski...*, s. 113.

gdy wziąć pod uwagę poziom zaufania określany jako „bardzo duże zaufanie” osiągnęły stadium krytyczne, oznaczające alienację władzy publicznej i jej absenteizm we wspólnocie myślenia nacechowanej kulturą zaufania. Szczegółowy rozkład odpowiedzi na pytanie kwestionariusza badań o stopień zaufania do osób oraz instytucji władzy publicznej prezentuje tabela 2.

Tabela 2

Zaufanie do instytucji państwa i samorządu

Jakie ma P. zaufanie do takich instytucji państwa i samorządu, jak:	b. duże	Duże	Średnie	Małe	b. małe	Brak zaufania	Nie mam zdania	Brak odp.
Sejm	1,6	3,6	25,9	23	15,4	23	6,8	0,6
Senat	1,6	4,4	25,9	22,4	16,2	21,6	7,2	0,6
Rząd	1,8	3,8	24,6	20,2	18,2	24,8	6	0,4
Premier	2,4	4,8	22,8	20,4	17,6	26,1	5,4	0,4
Prezydent RP	3,2	10,8	27,9	19,2	14,6	19	4,8	0,4
Władze samorządowe P. miejscowości	2,6	14,6	32,5	16	12,8	10,6	9,8	1

Gdyby przyjąć interpretację poziomu zaufania do władzy publicznej łączącą zaufania określane jako bardzo duże i duże w relacji do wszystkich wymienionych w pytaniu osób oraz instytucji władzy publicznej, to tylko poziom zaufania do władz samorządowych miejscowości zamieszkania i Prezydenta RP obejmuje więcej niż jedną dziesiątą mieszkańców archidiecezji. Zaufanie bardzo duże i duże do władz samorządowych deklaruje 17,2 proc., a do Prezydenta RP 14,0 proc. badanych. Jednak władze samorządowe mają najniższy odsetek mieszkańców, którzy całkowicie odmawiają im zaufania (10,6 proc.), a wobec prezydenta postawę taką przyjmuje prawie jedna piąta mieszkańców archidiecezji.

Bardzo duże zaufania wobec prezydenta jest deklarowane częściej przez kobiety (3,4 proc.), osoby starsze (5,9 proc.), z wykształceniem pomaturalnym (9,1 proc.) mieszkające w małych miastach (9,4 proc.). Podobnie w stosunku do władz samorządowych miejscowości zamieszkania najczęściej postawę taką deklarują kobiety (3,1 proc.) oraz osoby starsze (5,2 proc.). Władze samorządowe są jednak częściej obdarzane dużym zaufaniem wśród mieszkańców wsi (4,2 proc.) oraz osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym (3,2 proc.).

W świetle prezentowanych wyników badań problemem społecznym nie tyle jest skala zaufania do władz publicznych, która jest dramatycznie niska, ale poziom deklarowanego braku zaufania wobec osób oraz instytucji władzy publicznej.

W tabeli 3 przedstawiam profile społeczne osób deklarujących brak zaufania wobec władz publicznych.

Tabela 3

Profile społeczne osób deklarujących brak zaufania do władzy publicznej

Proszę powiedzieć, jakie ma P. zaufanie do takich instytucji, organizacji i osób, jak		
Premier	26,10%	kobiety (26,4%), najstarsi (33,8%), z wykształceniem pomaturalnym (45,5%), z małych miasteczek (38,3%)
Rząd	24,80%	kobiety (25,3%), powyżej 50 lat (28,9%), z wykształceniem pomaturalnym (45,5%), z małych miasteczek (36,7%)
Sejm	23,00%	kobiety (23,4%), najstarsi (29,9%), z wykształceniem pomaturalnym (45,5%), z większych miast (33,3%)
Senat	21,60%	kobiety/mężczyźni (21,8%), najstarsi (28,6%), z wykształceniem pomaturalnym (45,4%), z większych miast (33,3%)
Prezydent	19,00%	mężczyźni (19,0%), najstarsi (27,3%), z wykształceniem pomaturalnym (27,3%), z większych miast (33,3%)
Władze samorządowe P. miejscowości	10,60%	kobiety (11,9%), najmłodszy (14,1%), z wykształceniem pomaturalnym (18,2%), z większych miast (33,3%)

W tabeli umieszczono wartości najwyższe w danej kategorii społecznej respondentów

Więcej niż jedna czwarta mieszkańców archidiecezji białostockiej deklaruje brak zaufania do obecnego premiera rządu¹⁵. Prawie jedna czwarta mieszkańców odmawia zaufania rządowi stworzonemu przez koalicję Platformy Obywatelskiej i Polskiego Stronnictwa Ludowego. Zbliżona do tej wielkości jest skala braku zaufania do Sejmu. Ponad jedna piąta mieszkańców nie ma zaufania do Senatu i prawie tyle samo – do Prezydenta Rzeczypospolitej¹⁶. Więcej niż jedna dziesiąta mieszkańców archidiecezji białostockiej nie ma zaufania do władz samorządowych miejscowości zamieszkania.

W komentarzu do danych prezentowanych w tabeli 3 warto zaznaczyć, że różnice procentowe wskazujące odsetek osób zakwalifikowanych do poszczególnych kategorii usytuowania społecznego nie są wielkie. Dotyczy to zwłaszcza udziału procentowego kobiet i mężczyzn charakteryzującego ich postawy wobec władzy publicznej. Drugą wspólną cechą opisywanych postaw wobec władzy publicznej jest przynależność do kategorii osób posiadających wykształcenie pomaturalne. Trzecią, najczęściej powtarzającą się cechą opisującą postawy badanych wobec

¹⁵ Premierem rządu w trakcie przeprowadzania badań był Donald Tusk, przywódca Platformy Obywatelskiej.

¹⁶ Prezydentem RP w trakcie przeprowadzenia badań był Bronisław Komorowski.

władzy jest wiek respondentów, kwalifikujący ich do najstarszej kategorii, czyli powyżej 65 lat życia. Wyjątek stanowią postawy braku zaufania wobec władz samorządowych, które najczęściej deklarowane są wśród kategorii najmłodszych mieszkańców, czyli w wieku 18–24 lat.

W podsumowaniu można więc uznać, że przy generalnie bardzo niskim poziomie zaufania wobec władzy publicznej, ośrodkami braku zaufania są nieco częściej środowiska osób starszych, z wykształceniem pomaturalnym, mieszkańców małych miasteczek (do 10 tys.) oraz większych miast (51–100 tys.), zarówno kobiet, jak i mężczyzn.

Zwracają też uwagę relatywnie wysokie odsetki osób wstrzymujących się od udzielenia odpowiedzi na postawione pytanie o zaufanie do władzy. W przypadku postaw wobec władz samorządowych obejmują one prawie jedną dziesiątą mieszkańców. Brak skryształizowanej, własnej opinii w tak fundamentalnej sprawie jak zaufanie wobec władzy publicznej z pewnością może być traktowane jako okoliczność, która raczej poszerza krąg osób deklarujących brak zaufania wobec władzy, co sprawia, że funkcjonujące w świadomości społecznej przesłanki delegitymizacji władzy są jeszcze bardziej rozległe.

Komentowane wyniki badań socjologicznych podejmujących problematykę fundamentalną dla funkcjonowania struktur życia społecznego wyrażającą się poprzez zaufanie do instytucji, organizacji i osób, które pełnią władzę w społeczeństwie, pozwalają na porównanie postaw wobec władzy publicznej oraz władzy kościelnej. Stosowne dane zawiera tabela 4 oraz 5. Uporządkowanie wymienionych w tabelach kategorii władzy podporządkowane jest wyłącznie kryterium natężenia danych i w żadnym wypadku nie jest próbą porównywania czy analogii między całkowicie od siebie odmiennymi systemami organizacji życia społecznego: państwa i Kościoła katolickiego.

W Polsce na różnych poziomach toczy się dyskusja o zaufaniu, jako elementarnej kategorii ładu społecznego, która wyznacza standardy jakości życia zbiorowego

Tabela 4

Deklaracje bardzo dużego zaufania do Kościoła i władzy publicznej

Bardzo duże zaufanie do:			
Papież	42,1	3,2	Prezydent RP
Proboszcz	30,7	2,6	Władze samorządowe P. miejscowości
Prymas	29,7	2,4	Premier
Biskup diecezji	28,3	1,8	Rząd
Inni księża w parafii	25,3	1,6	Sejm
Episkopat Polski	24,8	1,6	Senat

Uporządkowanie danych wedle stopnia ich natężenia

Tabela 5

Deklaracje braku zaufania do Kościoła i władzy publicznej

Brak zaufania do:			
Episkopat Polski	3,60%	26,10%	Premier
Biskup diecezji	3,00%	24,60%	Rząd
Proboszcz	2,60%	23,00%	Sejm
Prymas	2,00%	21,60%	Senat
Inni księża w parafii	1,60%	19,00%	Prezydent RP
Papież	1,60%	10,60%	Władze samorządowe miejscowości zamieszkania

Uporządkowanie danych wedle stopnia ich natężenia

i osobistego. Przedstawiane wyniki badań są podstawą do sformułowania tezy o kryzysie zaufania wobec władzy publicznej rozumianej w formule instytucji, organizacji czy osób pełniących określone role społeczne. Pozwalają one także na pewne porównanie roli i miejsca Kościoła oraz władz publicznych w systemie zaufania społecznego w Polsce, w szczególności wśród mieszkańców archidiecezji białostockiej.

Problem zaufania społecznego nie jest tylko kwestią władzy publicznej i standardów życia państwowego. Jest on obecny również w Kościele katolickim. Jego znaczenia nie mogą bagatelizować ani władze publiczne, ani władze kościelne. W standardach życia społecznego między tymi dwoma wielkimi strukturami ogarniającymi polskie społeczeństwo jest jednak zasadnicza różnica, która uwidacznia się szczególnie wówczas, gdy zwrócimy uwagę na skalę braku zaufania. Polacy mają zaufanie do Kościoła, ale z dystansem pozostają wobec władzy publicznej: jej instytucji, organizacji i osób pełniących społeczne role przywódców.

DEFICITS OF SOCIAL TRUST IN THE SPACES OF SECULAR AND ECCLESIASTICAL INSTITUTIONS

A Contribution Based on Empirical Research

Summary

Trust, sociologically speaking, is a foundation of social order. Not only does it function to designate moral standards with reference to social relationships taking place between individuals, groupings and institutions, but it also organizes diversified constellations of interactions which relate particular actors to social groups or institutions. When defined as an ethical category originating from the shared, community-wide acceptance of values, trust is endowed with quantifiable consequences for the quality of social life. This article comprises a brief presentation and subsequent sociological interpretation aiming to deliver the results of the sociological survey research that are exclusively focused upon trust-related considerations observed with reference to selected institutions, as well as chosen representatives of ecclesiastical and secular spheres of social life. By way of conclusion, the

paper postulates that social trust constitutes a moral dilemma which refers not only to the functioning of public authorities and the applied standards of governance. Likewise, it is also indicative of the Roman Catholic Church. Furthermore, it is argued that the significance of trust cannot be downplayed either by political or ecclesiastical authorities. Nevertheless, one is in a position to observe a significant difference between the two great social structures encompassing the Polish society. This discrepancy is discernible especially when the *deficits of social trust* are being measured. Poles, in the main, are willing to vest trust in the Church. Yet, at the same time, the respondents remain distanced with regard to public authorities, institutions, organizations, and individuals who fulfill the social role of leaders.

Słowa kluczowe: Kościół, państwo, samorząd, władza, zaufanie

Keywords: the Church, power, self-government, the state, trust

Ks. Grzegorz Polok

Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach

Wydział Zarządzania

FORMY POMOCY PASTORALNEJ STUDENTOM POCHODZĄCYCH Z RODZIN Z PROBLEMEM ALKOHOLOWYM

WSTĘP

Jednym z głównych problemów dotyczących polskiego społeczeństwa jest zjawisko coraz powszechniejszego nadużywania alkoholu, czy wręcz alkoholizmu jednego lub dwojga rodziców¹. Konsekwencją takich postaw jest szybko rosnące pokolenie dorosłych dzieci alkoholików (DDA). Są nimi osoby pełnoletnie, które wychowywały się w rodzinie alkoholowej, przez co doświadczają w swoim dorosłym życiu trudności, tkwiących korzeniami w doświadczeniach wyniesionych z swojej rodziny². Z dostępnych szacunkowych danych wynika, iż dorosłe dzieci alkoholików stanowią około 40 procent pełnoletniej populacji Polaków, co zgodnie z krzywą Gaussa pozwala przyjąć, że także we wspólnocie akademickiej jest podobny procent studentów DDA³. Dane te oraz rosnące z roku na rok spożycie alkoholu w Polsce⁴ stanowią wezwanie do tego, by temu problemowi szeroko

¹ Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych szacuje, że w Polsce żyje prawie 4 miliony dzieci, których rodzice nadużywają alkoholu, oraz około 1,5 miliona dzieci alkoholików. Zob. M. Kucińska, *Gdzie się podziało moje dzieciństwo*, w: *O Dorosłych Dzieciach Alkoholików*, pr. zb. brak red., Kielce 2006, s. 25.

² Por. L. Cermak i J. Rutzky, *Czas uzdrowić swoje życie*, Warszawa 1998, s. 7–13.

³ Por. M. Kucińska, *Dorosłe Dzieci Alkoholików*, w: www.kiosk.onet.pl/charaktery/11.05.08

⁴ W 2008 roku Polacy na alkohol wydali ponad 25 miliardów złotych, co w odniesieniu do roku 2007 oznacza wzrost wydatków aż o 16 procent. We wskazywanym roku 2008 na piwo Polacy wydali niemal 13 miliardów, a na wódkę około 10 miliardów, zaś pozostałą kwotę na wino i tzw. drinki gotowe. Zob.: *Jest kryzys, więc pijemy coraz więcej*, w: www.dziennik.pl.23.05.09. W roku 2010 na alkohol w naszym kraju wydano prawie 40 miliardów. Zob. www.salesnews.pl (dostęp: 26 I 2014).

rozumiane środowisko akademickie⁵ (uczelnie, instytuty badawcze, różne organizacje studenckie, stowarzyszenia uniwersyteckie), a szczególnie wspólnoty duszpasterstwa akademickiego, poświęciło znaczną uwagę zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej⁶.

Celem bowiem działań duszpasterstwa akademickiego (DA) jest pośrednictwo zbawcze Kościoła w budowaniu wspólnoty w Chrystusie. W przypadku przestrzeni uniwersyteckiej chodzi o budowanie tej wspólnoty w danym środowisku akademickim. Urzeczywistnianie kościelnej komunii w środowisku akademickim winno dokonywać się poprzez liturgię, martyrię (słowo i życie chrześcijańskie) oraz diakonię, będącą wyrazem miłości. Z perspektywy pomocy studentom DDA jako szczególnie ważna jawi się funkcja diakonii. Rozumie się ją w dwóch aspektach: jako posługa osobom wymagającym szczególnej troski, a także jako władza, która ma charakter wyraźnie służebny. Diakonia pojmowana jako posługa ludziom potrzebującym pomocy w środowisku akademickim oznacza po pierwsze miłość obecną u podstaw wszelkich działań, przewyżającą anonimowość, obcość i zagubienie w świecie uniwersyteckim, po drugie zaś – *caritas* realizującą się w społecznym działaniu całej wspólnoty DA na rzecz potrzebujących. Wymienia się tutaj najczęściej zagadnienie troski o małżeństwa, zwłaszcza studenckie, osoby doświadczone przez los, w tym studentów DDA⁷. Co więcej, zwraca się uwagę na konieczność podejmowania działań, mających na celu pozytywne odbudowywanie środowiska poprzez tworzenie zdrowych grup, które inspirować będą społeczność uniwersytecką i proponować nowe wzorce zachowań. Czas studiów jest bowiem szczególnym okresem w cyklu życiowym człowieka. Zwłaszcza z punktu widzenia wychowania i edukacji to najbardziej wartościowy i wymagający okres dla osób studiujących, ponieważ można przyjąć, że jest to czas, w którym dochodzi do ciągłej optymalizacji rozwoju osobowości studenta. Osobowości, która w przyszłości zadecyduje o możliwościach realizacji przez niego istotnych zadań religijnych, społecznych, zawodowych, rodzinnych czy obywatelskich. Na tym etapie rozwoju studenta szkoła wyższa, duszpasterstwo akademickie, staje się dla niego przestrzenią życiową o znaczeniu podstawowym, w którym poza wiedzą zawodową kształtuje swoją osobowość, nawyki, postawy, przekonania religijne i wynikające z tego zachowania⁸. Stąd tak ważne jest zapewnienie studentom wywodzącym się z rodzin z problemem alkoholowym, niosących w związku z tym w sobie określone obciążenia psychiczne, profesjonalnej pomocy, która pozwoli na pełny rozwój osobowości tej grupie żaków.

⁵ Z przeprowadzonych w grudniu 2002 roku badań na reprezentatywnej, ogólnopolskiej grupie osób powyżej 18. roku życia wynika, że uczelnie wyższe i instytuty akademickie postrzegane są przez respondentów jako te, które najbardziej działają dla dobra społeczeństwa. Zob. *Postawy wobec społecznej odpowiedzialności biznesu*, w: www.ipsos.pl, s. 8, (dostęp: 13 VI 2009).

⁶ Więcej na ten temat w: G. Polok, *Rozwinąć skrzydła*, Katowice 2013.

⁷ Por. A. Przybecki, *Między poczuciem zagrożenia a potrzebą obecności*, Poznań 1999, s. 45.

⁸ Por. I. Kowalewski, *Zaburzenia emocjonalne studentów krakowskich uczelni wyższych w aspekcie bezpieczeństwa*, w: www.21.edu.pl (dostęp: 10 VII 2009).

PODSTAWOWE PRZYCZYNY PROBLEMÓW STUDENTÓW DDA

Kluczem do odnalezienia głównych przyczyn trudności, jakich doświadczają już w swoim pełnoletnim życiu studenci dorosłe dzieci alkoholików, jest przyjrzenie się okresowi ich dzieciństwa. Przebiegało ono w określonej sytuacji rodzinnej, której skutki w mniejszej lub większej mierze DDA odczuwają przez całe swoje życie. Przecież to właśnie czas bycia dzieckiem jest kluczowym okresem dla rozwoju tożsamości każdego człowieka. Dzieci, doświadczając własnej bezradności, powinny w swoich własnych rodzinach przejść od symbiotycznej do niezależnej relacji z rodzicami. Mają się przy tym uczyć wielu umiejętności niezbędnych do przetrwania i do poukładania życia tak, by czuć się szczęśliwym i spełnionym. W rodzinie, która zaspokaja emocjonalne potrzeby dzieci, gdzie dominują przejrzyste zasady i reguły, rozwija się spójna i silna ich tożsamość. Dzięki takiej przestrzeni rodzinnej dzieci nabywają także umiejętności koegzystencji z innymi ludźmi, która pozwoli im na realizację siebie w ciągu całego swojego życia. Podstawą takiego funkcjonowania rodziny jest małżeństwo, którego wspornikiem jest wzajemna miłość kobiety i mężczyzny, dla wielu z nich mająca źródło w Bogu. W małżeństwie, które pozwala na spełnianie się i rozwijanie obojga małżonków, poprzez postawę dojrzałej miłości, rodzi się odpowiedzialność za szczęście swoje i innych, co daje szansę na to, by stało się ono przestrzenią dla pełnego rozwoju i funkcjonowania rodzących się dzieci⁹.

Inaczej wygląda sytuacja dzieci w rodzinie określanej mianem dysfunkcyjnej. Jest to bowiem taka wspólnota rodzinna, która nie potrafi właściwie wypełnić głównych funkcji rodziny (funkcji ekonomicznej, społecznej, socjopsychologicznej) oraz nałożonych na nią podstawowych zadań, jakimi są opieka i wychowanie. Ujawniająca się, w mniejszym lub większym stopniu, w rodzinie dysfunkcyjnej niezdolność do realizacji jej podstawowych funkcji i zadań wpływa na każdego z jej członków. Rodzina jest przecież systemem, w którym zaburzone funkcjonowanie czy niezrealizowanie określonych powinności przez nawet jednego z jej członków uderza w cały system rodziny, zwłaszcza w jego najdelikatniejsze ogniwo – dzieci. Rodzina dysfunkcyjna jest zamknięta w sobie, ponieważ często jej członkowie żyją w izolacji od świata zewnętrznego pozbawieni jakiegokolwiek nici przyjaźni czy bliskich kontaktów towarzyskich. Jeżeli natomiast takie kontakty się pojawiają, są powierzchowne, oparte na pozorach, pozbawione prawdziwych uczuć, nieszczerze. W rodzinie dysfunkcyjnej nie mówi się prawdy o problemach jej członków, dokonując przy tym zafałszowania i zniekształcania rzeczywistości, w której ona żyje. Zaburzona jest także komunikacja między poszczególnymi członkami rodziny i raczej nie można liczyć na ich wzajemną pomoc. Co więcej,

⁹ Por. J. Wawerska-Kus, *Dzieciństwo bez dzieciństwa*, Warszawa 2009, s. 8–12; zob. także Z. Sękowski, *Współzależność wychowania i rozwoju dziecka*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 99–114.

każdy z tej wspólnoty rodzinnej jest przeważnie skoncentrowany na sobie, ignorując problemy swoich bliskich.

W rodzinie dysfunkcyjnej sztywno określony jest podział ról, jakie się w niej pełni, a u jej członków ma miejsce nieadekwatne widzenie rzeczywistości własnego domu i określonych w nim zachowań. W takiej rodzinie dzieci mają niewiele spójnych, budujących doświadczeń i wzorów rodzicielskich pozwalających na kształtowanie przez nich pozytywnych postaw wobec siebie, innych czy świata. Taka wspólnota życia nastawiona jest przede wszystkim na sztywne utrzymanie systemu rodzinnego, nie zaś na rozwój swoich członków. Dysfunkcyjna rodzina, której skutki dotyczą wychowywanych w niej dzieci, może przybierać różne formy. Nierzadkim powodem dysfunkcyjności rodziny jest nadużywanie alkoholu czy alkoholizm jednego lub dwojga rodziców bądź inne uzależnienia, albo choroba psychiczna kogoś z członków rodziny. Często tej formie dysfunkcyjności rodziny może towarzyszyć stosowana wobec dzieci lub współmałżonka przemoc fizyczna lub psychiczna, a nawet maltretowanie i wykorzystywanie seksualne¹⁰.

O rodzinie dysfunkcyjnej możemy mówić także wtedy, gdy ze strony jednego lub obojga rodziców ma miejsce fizyczne czy psychiczne opuszczenie dzieci, ich nieobecność emocjonalna czy chłód emocjonalny okazywany własnym pociechem. Zachowanie jednego czy obojga rodziców, które może mocno zaburzyć osobowość dzieci, to wyrażana przez nich trwale w słowach, czynach czy wręcz w całej postawie nieakceptacja, dewaluowanie czy wręcz odrzucanie swoich własnych dzieci. Formą dysfunkcji, która dotyka dzieci w ich własnych rodzinach, mogą być także nadużycia emocjonalne, czyli wykorzystanie dzieci przez dorosłego do zaspokajania swoich potrzeb emocjonalnych, na przykład przez uczynienie z nich powiernika spraw dorosłych albo tworzenie koalicji z dziećmi przez jednego z rodziców przeciw drugiemu. Objawem dysfunkcyjności rodziny jest także stawianie dzieciom przez jednego lub obojga z rodziców wymagań nieadekwatnych do ich etapu rozwoju i posiadanych możliwości. Może się taka dysfunkcja objawiać w trwałych działaniach rodziców, które infantyлизują ich dzieci lub określają wobec nich nadmierne wymagania i oczekiwania, niemożliwe przez nie do spełnienia. Ponadto ujawniający się ze strony rodziców przerost sztywnych wymagań nad okazywaniem miłości i czułości wobec własnych dzieci czy nadopiekuńczość wobec nich powiązana z nadmierną kontrolą mogą przyczynić się do dysfunkcyjności wychowywanych dzieci¹¹.

Współcześnie pełnoletnie osoby, które doświadczyły w swojej rodzinie, w procesie wzrastania w niej, jednego bądź wielu wymienionych powyżej przejawów

¹⁰ Jak wynika ze sprawozdania z realizacji Krajowego Programu Przeciwdziałania Przemocy w Rodzinie w 2007 roku, 36 proc. Polaków ujawniło, że co najmniej raz doświadczyli jakiejś formy przemocy w rodzinie, a co piąty z naszych rodaków przyznaje się do tego, że był sprawcą przemocy wobec członków swojej rodziny. Zob. *Co trzeci Polak doświadczył przemocy w rodzinie*, w: www.info.wiara.pl (dostęp: 20 X 2008).

¹¹ Por. J. Bradshaw, *Toksyczny wstyd*, Warszawa 1997, s. 38–62.

dysfunkcyjności, określa się mianem dorosłych dzieci z rodziny dysfunkcyjnej (DDD). Szczególnie trudna, ze względu na skutki, jakie ujawniają się w dorosłym życiu, jest sytuacja, w której dzieci wychowywane były w rodzinie, gdzie jedno lub dwoje rodziców nadużywa alkoholu bądź jest już od niego uzależniona. W tym przypadku przyjęło się określać takie osoby mianem dorosłych dzieci z rodzin alkoholowych (DDA). Zauważono też, iż doświadczenie przez dzieci silnych przejawów dysfunkcyjności ich rodziny, które jednak nie były związane z problemem alkoholowym rodziców, powoduje często w ich dorosłym życiu skutki podobne do tych, które ujawniają się przede wszystkim u dzieci z rodziny alkoholowej. Dlatego część dorosłych dzieci z rodziny dysfunkcyjnej w swoim procesie zdrowienia będzie potrzebowała takiej samej pomocy jak dorosłe dzieci alkoholików. Ze względu na skalę problemu i wynikające z tego konsekwencje dla studentów, którzy wychowywali się w rodzinie z problemem alkoholowym, skoncentrujemy się na nich w dalszej części tego artykułu. Należy jednak stale mieć w pamięci, iż silne skutki wynikające z dysfunkcji rodziny, a ujawniające się w DDD, podobne są do tych, jakie mają DDA, stąd drogi pomocy dla tych grupy osób będą mocno zbliżone do siebie¹².

W rodzinie z problemem alkoholowym ujawnia się sytuacja permanentnego kryzysu związanego z ciągłym nadużywaniem alkoholu przez jednego czy dwoje rodziców, a pod znakiem zapytania staje przetrwanie systemu rodzinnego. W takim przypadku cała rodzina jest zobligowana przystosować się do sytuacji, gdy matka czy ojciec lub matka i ojciec często wyłączają się z działań zaspokajania potrzeb własnej rodziny. Ma to miejsce przeważnie przez nieobecność fizyczną jednego albo obojga rodziców, wtedy gdy spożywają on, ona, oni w nadmiernych ilościach alkohol poza domem rodzinnym, lub nieobecność psychiczną, kiedy jest, są obecni w domu, ale w stanie zamroczenia alkoholowego. Takie formy nieobecności trwają zazwyczaj wiele lat, powodując, że dzieci trwają w permanentnym stresie, co wymusza na nich zachowania trudne lub raniące, ale pozwalające im na przetrwanie w tak dysfunkcyjnej rodzinie. Atmosfera domu alkoholowego związana jest także ze stanem swoistego napięcia powiązanego z nieprzewidywalnością tego, co może się wydarzyć, z narastającym gniewem, złością, pretensjami, co powoduje u dzieci doświadczenie stanów głębokiego niepokoju. Konsekwencją emocjonalnego opuszczenia dziecka w rodzinie z problemem alkoholowym jest jego bardzo niskie poczucie wartości czy nawet bezwartościowości¹³.

CECHY STUDENTÓW DOROSŁYCH DZIECI ALKOHOLIKÓW

Przestawiony powyżej skrócony opis sytuacji rodzinnej, w której wzrastali studenci dorosłe dzieci alkoholików, ma fundamentalny wpływ na ich życie, na

¹² Por. J. Woititz, *Dorośle dzieci alkoholików*, Warszawa 2000, s. 5.

¹³ Por. S. Forward, *Toksyczni rodzice*, Warszawa 2007; zob. także E. Woydyłło, *Poprawka z matry*, Warszawa 2009, s. 51–89.

to, co i jak w nim przeżywają. Można bowiem zauważyć, iż DDA w pełnoletnim życiu towarzyszy silny lęk przed odrzuceniem, co skutkuje często świadomym unikaniem przez nich zbliżenia uczuciowego z innymi ludźmi. Przejawia się to także w dużych trudnościach w tworzeniu trwałych, satysfakcjonujących związków. Również już w trwałym związku dorosłe dzieci alkoholików wyczulone są na wylapywanie sygnałów od partnera sugerujących chęć odejścia czy osłabienia więzi, na co reagują wyprzedzającym działaniem, pierwsze zrywając takie bliższe relacje¹⁴.

Odrzucenie emocjonalne czy fizyczne przez rodziców, którego doświadczają dorosłe dzieci alkoholików w swojej dysfunkcyjnej rodzinie, wpływa bardzo silnie na ich postrzeganie siebie samych, zwłaszcza ujawnia się to w stałym poczuciu niższej wartości czy wręcz bezwartościowości.

Studenci dorosłe dzieci alkoholików starają się z tym bolesnym odczuciem niskiej wartości poradzić sobie przede wszystkim na dwa sposoby. Pierwszym z nich to zachowania perfekcyjne, objawiające się w stawianiu sobie dużych wymagań i mnóstwie zadań do wykonania. Wydaje się, że dorosłe dzieci alkoholików poprzez takie działania udowadniają sobie swoją wartość¹⁵.

Budowanie przede wszystkim w działaniach zewnętrznych przez studentów dorosłe dzieci alkoholików poczucia własnej wartości powoduje, że przy jakiegokolwiek krytyce ich działań ze strony innych ludzi, mimo licznie udzielanych pochwał, wzmagają się na nowo w nich odczuwanie zaniżonej wartości siebie.

Drugim sposobem dawania sobie rady z niskim poczuciem wartości są w przypadku dorosłych dzieci alkoholików zachowania unikowe. Polegają one na wycofywaniu się z góry ze wszystkich trudnych do zrobienia zadań, by nie poczuć gorczy porażki.

Dorosłe dzieci alkoholików mają także tendencję do zamykania się w raz obranym kierunku działania. Nie rozpatrują przy tym innych możliwości postępowania i prawdopodobnych konsekwencji podjętych działań. Impulsywność taka prowadzi dorosłe dzieci alkoholików do zamieszania w swoim życiu, wzrostu nienawiści do samych siebie i utraty kontroli nad otoczeniem. Dodatkowo, gdy zorientują się w zaistniałej sytuacji, zużywają one przesadną ilość energii na jej oczyszczenie¹⁶.

Dorosłe dzieci alkoholików są studentami, którzy doświadczali w swoim dzieciństwie stanu permanentnego odrzucenia ze strony najbliższych, co w ich pełnoletnim życiu powoduje, iż są nieufne i mają potrzebę dystansu wobec innych ludzi. Konsekwencją takich relacji do otoczenia jest silne poczucie osamotnienia i izolacji. Studenci dorosłe dzieci alkoholików mogą wtedy celowo unikać związków z ludźmi albo wchodzić w związki z przypadkowymi ludźmi, z którymi nie łączy ich żadna więź emocjonalna. Znaczna większość dorosłych dzieci alkoholików postrzega związek swoich rodziców jako zdecydowanie nieudany, jedno-

¹⁴ Por. J. Woititz, *Dorosłe dzieci...*, s. 51–57.

¹⁵ Por. E. Woydyłło, *Podnieś głowę*, Warszawa 1998, s. 19–26.

¹⁶ Por. Z. Sobolewska, *Odebrane dzieciństwo*, Warszawa 2000, s. 8–10.

częście niosąc w sobie irracjonalną wiarę, że oni sami mogą lepiej ułożyć sobie życie z alkoholikiem. Takie postrzeganie siebie i swoich możliwości w tworzeniu relacji z drugim człowiekiem wiedzie często studentów do dorosłe dzieci alkoholików w trudne związki, zwykle z partnerami uzależnionymi. Przyczyną, która pcha do takiego postępowania DDA, jest także chęć uniknięcia samotności za każdą cenę. Co więcej, dorosłe dzieci alkoholików są też w takich dysfunkcyjnych związkach niezwykle lojalne, nawet w obliczu dowodów, że druga strona na to nie zasługuje¹⁷.

W swoim życiu w rodzinie z problemem alkoholowym studenci dorosłe dzieci alkoholików doświadczyli, że okazywanie uczuć bliskim skutkuje często odepchnięciem czy nawet agresją z ich strony. Przeżyli w swoim własnym dysfunkcyjnym domu, że ich uczucia nie zostają odwzajemnione. Dla uniesienia lęku i cierpienia z tego wynikającego oraz dla pokonania rodzącego się uczucia pogardy dla samego siebie, zastosowali mechanizm obronny, polegający na tym, że tłumi się swoje własne uczucia zarówno pozytywne, jak i negatywne. Dorosłe dzieci alkoholików w ramach obrony samych siebie nie starają się rozpoznać rodzących się w sobie uczuć ani komukolwiek ich okazywać czy ukazywać, ale „zamrażają swoje uczucia”.

U studentów dorosłych dzieci alkoholików w ich okresie dzieciństwa nie zostały zaspokojone podstawowe potrzeby emocjonalne bycia kochanym, akceptowanym, podziwianym czy ważnym dla kogoś. Ich duże wysiłki skierowane do swoich rodziców, by „zasłużyć na ich miłość”, nie przyniosły dorosłym dzieciom alkoholików oczekiwanych zmian i nadal w swoich domach nie doświadczały tak potrzebnej im bezwarunkowej miłości. Dla poradzenia sobie z tak trudną sytuacją życiową dorosłe dzieci alkoholików opanowały sztukę wypierania własnych potrzeb czy wręcz zaprzeczania swoim potrzebom. Wynikiem tego są postawy studentów DDA, w których nie dbają o siebie, nie dając jednocześnie sobie szansy na zrealizowanie jakichkolwiek swoich potrzeb. Za to dorosłe dzieci alkoholików w kontaktach z innymi ludźmi starają się maksymalnie spełniać ich oczekiwania. Takie głębokie wyparcie potrzeb przez studentów dorosłych dzieci alkoholików może spowodować także u nich trwałą niezdolność do wyobrażenia, rozpoznania czy realizacji własnych potrzeb¹⁸.

Żyjąc w rodzinie dysfunkcyjnej, w wiecznie występującym w niej chaosie, studenci dorosłe dzieci alkoholików permanentnie podejmowali próbę jego opanowania. Ponieważ byli przekonani, że od sukcesów w opanowaniu istniejącego w ich rodzinie zamętu zależy ich własne i bliskich bezpieczeństwo. Dlatego możliwość wpływania na swoje otoczenia wydaje się dla dorosłych dzieci alkoholików szczególnie ważna, co konsekwencji rodzi silną potrzebę kontrolowania

¹⁷ Nawet do 60 proc. dziewczyn z rodzin alkoholowych wchodzi w związki z osobą uzależnioną, pomimo iż przez okres dorastania obiecuja sobie, że stworzą inną rodzinę niż ta w której się wychowywały. Jednak potrzeba, by być z kimś, pcha je do takich niewłaściwych wyborów. Zob. T. Hellsten, *Wsparcie dla dorosłych dzieci alkoholików. Hipopotam w pokoju stołowym*, Łódź 2005 s. 63–90.

¹⁸ Por. M. Beattie, *Koniec współuzależnienia*, Poznań 2003, s. 61–63.

siebie i innych. Uwidacznia się to szczególnie w zachowaniach nadopiekuńczych i manipulacyjnych w stosunku do najbliższych. Potrzeba uporządkowania życia wiąże się u niektórych dorosłych dzieci alkoholików ze strategią planowania swojego życia czasami na wiele lat do przodu. Zaś część ze studentów dorosłych dzieci alkoholików na nieprzewidywalność zdarzeń ze swojego dzieciństwa reaguje zupełnie inaczej. Nie podejmują oni żadnych prób uporządkowania czegokolwiek w swoim życiu czy otoczeniu. Ta grupa DDA raczej niewiele planuje we własnym życiu, mając przy tym spore trudności z realizacją swoich zamierzeń do końca.

Utrwalone w rodzinne dysfunkcyjnej doświadczenia z okresu dzieciństwa uczą studentów dorosłe dzieci alkoholików, że prawie każda zmiana jest niebezpieczna. Bowiem gdy sytuacje w rodzinie się powtarzały, można było znaleźć jakiś sposób, by je przeżyć. Nowe zaś sytuacje wywoływały u nich większy lęk i trwogę. Dlatego w pełnoletnim życiu wielu studentów dorosłych dzieci alkoholików trwa w niekorzystnych dla siebie warunkach czy relacjach przede wszystkim z poczuciem silnego lęku przed jakąkolwiek zmianą.

W swoim dzieciństwie, ze względu na problemy alkoholowe jednego albo obojga rodziców, studenci dorosłe dzieci alkoholików musieli się w jakiś sposób przystosować do życia, któremu towarzyszy stale atmosfera zagrożenia. Niestety taka sytuacja w ich dorosłym życiu skutkuje stanem ciągłego poczucia zagrożenia, także i wtedy, gdy realnie ono nie występuje¹⁹.

Podstawową reakcją, jaka ujawniała się u studentów dorosłych dzieci alkoholików w ich okresie dzieciństwa na doświadczenie przemocy psychicznej czy fizycznej, był lęk. Nie mogli oni tego uczucia w tym okresie swojego życia okazywać na zewnątrz, zwłaszcza wobec bliskich, dlatego jako dzieci pozostawali sami ze swoim silnym lękiem, co przyczyniało się do pogłębiania ich poczucia braku bezpieczeństwa²⁰. Silne lęki nie zniknęły wraz ze staniem się pełnoletnim przez dorosłe dzieci alkoholików. Doświadczają one nadal w swoim życiu nieokreślonych lęków, które nasilają się przeważnie w okresie względnego spokoju w ich życiu. Co więcej, pojawiający się wtedy lęk uruchamia u studentów dorosłych dzieci alkoholików stare, znane im sposoby radzenia sobie z nim poprzez tłumienie go czy zachowania ucieczkowe²¹.

Uczucie lęku nie jest jedynym, którego dzieciom w tych rodzinach, gdzie panuje przemoc, nie wolno ujawniać na zewnątrz. Albowiem reakcją dorosłych dzieci alkoholików na okazywaną im w domu rodzinnym przemoc psychiczną czy fizyczną jest także pojawiające się i głęboko skrywane uczucie złości, gniewu czy nienawiści. W późniejszym życiu objawia się ono niekontrolowanymi wybuchami gniewu przez studentów dorosłe dzieci alkoholików wobec bliskich im osób, zwłaszcza swoich dzieci. Części z DDA udaje się powstrzymać takie zachowania agresywne i nie okazywać ich na zewnątrz, ale ujawniają się one za to w ich wną-

¹⁹ Por. J. Woititz, *Dorosłe dzieci...*, s. 57–62.

²⁰ Por. S. Jeffers, *Nie bój się bać*, Warszawa 1999, s. 9–13.

²¹ Por. A. Wobiz, *Współuzależnienie w rodzinie alkoholowej*, Warszawa 2001, s. 13–33

trzu. W takim przypadku te uczucia są przez dorosłe dzieci alkoholików mocno tłumione, co prowadzi je do silnego poczucia winy i zachowań autoagresywnych.

Dla dzieci w otaczającym świecie okresu dzieciństwa pierwszymi autorytetami stają się rodzice. Studenci dorosłe dzieci alkoholików nie mają w sobie takiego przeświadczenia, gdyż w kontakcie ze swoimi z rodzicami często doświadczyły z ich strony braku dotrzymania danego słowa, kłamstw, zawodności w różnych ważnych dla dziecka sytuacjach życiowych. Przekłada się to w późniejszym życiu akademickim dorosłych dzieci alkoholików na postawę braku zaufania do osób, które uznane są powszechnie za autorytety. Jednocześnie DDA stale nosi w sobie potrzebę posiadania swoich autorytetów i ujawnia tęsknotę za nimi.

W rodzinie z problemem alkoholowym nie ma miejsca także na realizowanie jednoznacznego systemu wartości. Dysfunkcyjni rodzice, pomimo że w swoim życiu przyjęli określoną grupę wartości i zasad, często wypływających z wyznawanej przez nich religii, z różnych powodów nagminnie je łamią. Co więcej taka osobista ich postawa nie przeszkadza im, by te wybrane normy i zasady przekazywać swoim dzieciom. Powoduje to, że ich dzieci doświadczają braku porządku moralnego i jasnego oddzielenia dobra od zła. Częstą reakcją studentów dorosłych dzieci alkoholików na taką rzeczywistość jest intensywne poszukiwanie, a potem sztywne zewnątrz przyjęcie i rygorystyczne przestrzeganie norm moralnych. Powoduje to także ocenianie działań, sytuacji, wydarzeń (własnych i innych) według ostrych czarno-białych kategorii. Takie bezwzględne sądy moralne dorosłych dzieci alkoholików potrafią przyczynić się do utrudnienia ich kontaktów z innymi ludźmi, a w bliskich relacjach mogą ograniczyć ich zdolność do wybaczenia²².

Zdarza się u niektórych z dorosłych dzieci alkoholików, że rezygnują oni ze swojego życia osobistego na rzecz opieki nad swoimi nadużywającymi alkoholu rodzicami. Uważają oni bowiem, że ich zasadniczym powołaniem życiowym jest nadal troska o mamę czy tatę lub oboje rodziców, uwikłanych w szpony alkoholu. Można także dostrzec takie DDA, które mimo założenia swojej własnej rodziny wiele czasu przebywają nadal z uzależnionymi rodzicami, zaniedbując relacje ze swoimi najbliższymi.

Opisując typowe zachowania studentów dorosłych dzieci alkoholików, trzeba wskazać, że ich samorealizacja może wiązać się z osiągnięciem sukcesów na studiach. Można przecież dzisiaj w różnych organizacjach studenckich czy przedsiębiorstwach spotkać studentów dorosłe dzieci alkoholików, którzy dążą do realizowania siebie poprzez zaangażowanie w proces studiowania czy wykonywaną pracę. Dorosłe dzieci alkoholików potrafią zajmować, na różnych szczeblach danej firmy czy organizacji, odpowiedzialne stanowiska i odnosić przy tym sukcesy w swoim życiu studenckim czy zawodowym. Jako że studenci dorosłe dzieci alkoholików w swoich dysfunkcyjnych domach, aby przeżyć, musieli żyć pod stałą presją i w ciągłym stresie, to świetnie także radzą sobie z tymi „stanami” na

²² Por. Z. Sobolewska, *Odebrane...*, s. 19–29.

uczelnii czy w pracy, efektywnie przy tym funkcjonując. Co więcej, DDA zazwyczaj dobrze wywiązują się ze swoich obowiązków akademickich czy zawodowych i nie boją się trudnych wyzwań czy wypływającego z podejmowanych działań ryzyka. Studenci dorosłe dzieci alkoholików zazwyczaj w życiu akademickim czy zawodowym są osobami odpowiedzialnymi i szybko nie poddają się pojawiającym się w ich studiowaniu czy pracy przeciwnościom. W miejscu studiowania czy pracy DDA często postrzegane są przez swoich wykładowców, przełożonych czy współpracowników jako osoby opanowane oraz zachowujące zewnętrzny spokój zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych. Niewielu jednak ludzi, którzy studiuje czy pracują razem ze studentami dorosłymi dziećmi alkoholików, potrafi dostrzec, jak mimo zewnętrznych postaw ich wewnątrz jest pełne silnego napięcia czy lęku zwłaszcza przed oceną ze strony innych osób²³.

Prezentując wybrane uczucia, zachowania czy postawy studentów dorosłych dzieci alkoholików, należy wyraźnie zaznaczyć, iż nie każde z nich charakteryzuje się całym opisanym powyżej zespołem cech, a część z nich posiada takie, które nie zostały przytoczone. Jednak samo pojęcie dorosłe dzieci alkoholików oraz określenie charakterystycznego dla nich zespołu cech, wydaje się pomocne dla osób przeżywających w swoim pełnoletnim życiu trudności spowodowanych doświadczeniami wyniesionymi z własnej rodziny²⁴. Wydaje się bowiem, iż w przypadku tych osób najważniejsze jest przerwanie stanu izolacji, w jakiej trwają, i znalezienie się wśród ludzi, którzy z racji podobnych przeżyć potrafią zrozumieć ich silny lęk oraz mocne cierpienie. Powinno to pomóc studentom dorosłym dzieciom alkoholików zdobyć się na odwagę powrotu do złej przeszłości i postarać się nauczyć reagować na to, co się dzieje w ich aktualnej sytuacji, inaczej niż w traumatycznej przeszłości dzieciństwa²⁵.

POMOC DUSZPASTERSKA STUDENTOM DOROSŁYM DZIECIOM ALKOHOLIKÓW

W polskiej rzeczywistości wielu studentów dorosłych dzieci alkoholików jest praktykującymi katolikami. Daje im to szansę, aby na fundamencie wyznawanej wiary z pomocą łaski Bożej przepracowywać zranienia wynikające z wychowywania się w rodzinie dysfunkcyjnej. Wydaje się to szczególnie ważne, żeby studenci dorosłe dzieci alkoholików rozpoczynający swoją terapię indywidualną czy grupową czynili to w mocnym przekonaniu, że są wspierani miłością Boga oraz życzliwością danej wspólnoty duszpasterstwa akademickiego. Stąd przed tą wspólnotą stoi zadanie szczególnego wsparcia studentów dorosłych dzieci alkoholików w procesie ich zdrowienia.

²³ Por. M. Kucińska, *Gdzie się podziało...*, s. 59–67.

²⁴ Por. też, *DDA – kim jesteśmy?* w: www.psychologia.edu.pl (dostęp: 23 VIII 2008).

²⁵ Por. A. Dodziuk, *Dorosłe Dzieci Alkoholików*, w: „Gazeta Wyborcza” – „Wysokie Obcasy”, 10 V 2002.

Z swej natury duszpasterstwo akademickie powinno być tą przestrzenią, w której każdy ze studentów dorosłych dzieci alkoholików, o ile wyrazi takie pragnie, powinien znaleźć swoje miejsce i otrzymać wsparcie. Najważniejszym przesłaniem, jakie powinno dotrzeć do studentów dorosłych dzieci alkoholików, a zarazem stać się fundamentem wszelkich działań duszpasterstwa akademickiego wobec nich, jest prawda o bezwarunkowej miłości Boga do każdego z nich. Miłości w sposób szczególny ukazanej ludziom przez Jezusa Chrystusa. Dla osób, dorosłych dzieci alkoholików, które w swoim życiu rodzinnym najczęściej nie doświadczyły prawdziwej miłości, a częściej jej braku, czy tylko miłości warunkowej, dobitnie winno się wskazywać na to umiłowanie ich przez Boga w Osobie Jezusa Chrystusa. On to bowiem towarzyszy aktywnie dorosłym dzieciom alkoholików od chwili ich poczęcia, w każdym okresie ich życia, pomimo tego, iż może nie były w stanie sobie tego uświadomić czy odczuć.

Ukazanie Boga kochającego bezwarunkowo każdego człowieka jest szczególnie ważne wobec studentów dorosłych dzieci alkoholików, którzy poprzez postawę swoich dysfunkcyjnych rodziców, mogą mieć mocno zaburzony obraz Boga, zwłaszcza Boga jako Ojca. Stąd prowadzenie studentów dorosłych dzieci alkoholików do relacji z Jezusem Chrystusem, Synem Bożym, przyjacielem, bratem, jawi się jako szczególnie ważne. Może ono także, przynajmniej w jakiejś mierze, przyczynić się do zbudowania pozytywnej relacji synowskiej studentów dorosłych dzieci alkoholików z Bogiem Ojcem. Relacji synowskiej, której wielu z nich nie mogło w swoim domu z rodzonym ojcem przeżyć. Doświadczenie bezwarunkowej Bożej miłości ma szczególnie miejsce w duszpasterstwie akademickim poprzez posługę sakramentalną, a zwłaszcza podczas sprawowanej Eucharystii. W niej to Duch Święty uobecnia Chrystusa dla każdego z wierzących i pozwala im na uczestniczenie w odkupieńczej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. To staje się szansą dla każdego ze studentów dorosłych dzieci alkoholików, by swoje cierpienia, lęki i niepokoje złączyć z Chrystusem cierpiącym i zmartwychwstałym. W Nim szukać wsparcia i mocy do pracy nad swoimi zranieniami i stawania się „nowym człowiekiem”. Ważne jest też, by uczestniczący w sprawowanej Eucharystii studenci DDA mieli świadomość, iż obecność Ducha Świętego w niej powoduje, że jest ona nowym Jego zesłaniem, nowym rozlaniem bezwarunkowej miłości Boga²⁶. To nowe zesłanie Ducha Świętego daje także nadzieję wierzącym studentom DDA na otrzymanie potrzebnych Jego darów i łask, by móc uczyć się postawy dojrzałej wiary. Co więcej, pomimo różnych przeciwności wynikających z przeszłości studenci dorosłe dzieci alkoholików mogą poprzez uczestnictwo w Eucharystii stopniowo wzrastać w prawdziwej miłości. Przecież to w niej następuje przemieniające zstąpienie Ducha Świętego na wszystkich jej uczestników²⁷. Oznacza to, że Duch Święty dokonuje wzmocnienia życia wewnętrznego ochrzczonych oraz

²⁶ Por. *Pełna jest ziemia Twego Ducha Panie*. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1997, s. 129–134.

²⁷ Por. W. Nowacki, *Jak Duch Święty działa w Kościele*, „Zeszyty Odnowy” 24 (1998), s. 33.

ich wewnętrznych sił, co pozwala na stałe podejmowanie przez studentów dorosłe dzieci alkoholików procesu zdrowienia i coraz pełniejszego dojrzałego funkcjonowania w swoim codziennym życiu. W każdej sprawowanej Eucharystii dzięki działaniu Ducha Świętego wierzący wezwani są także do ofiarowania z Chrystusem samych siebie, swojej przeszłości i teraźniejszości, podejmowanej pracy nad sobą i tego wszystkiego, co ich aktualnie stanowi. Pozwala to studentom dorosłym dzieciom alkoholików przynosić Chrystusowi na Eucharystię swoje cierpienia, zranienia, negatywne uczucia, po to, by On wspierał ich swoją łaską i dawał siły do stałej przemiany ich życia. Taka postawa studentów dorosłych dzieci alkoholików wsparta działaniem łaski Bożej staje się także szansą dla nich na coraz pełniejsze odnajdywanie tak często zagubionego sensu swojej egzystencji²⁸.

Bardzo ważne, jak się wydaje, jest także danie studentom dorosłym dzieciom alkoholików możliwości przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania. Ponieważ, między innymi, w tym sakramencie dostępują oni przebaczenia grzechów, a Duch Święty daje im głęboki pokój, który polega na pojednaniu z Bogiem²⁹. Mocą Ducha Świętego dokonuje się także w tym sakramencie uzdrawianie ich dusz³⁰. Doświadczenie Bożej miłości przebaczącej, otrzymanie pokoju serca jest dla studentów dorosłych dzieci alkoholików szczególnie ważne i potrzebne, ponieważ w ich przestrzeni rodzinnej, zwłaszcza w okresie dzieciństwa, grzech był często obecny i powodował określone dla nich skutki, a zwłaszcza wprowadzał u nich silny stan niepokoju i lęku. Stąd tak potrzeba studentom dorosłym dzieciom alkoholików doświadczenia pewności przebaczenia oraz pokoju serca, które daje Bóg w sakramencie pokuty. Istotne jest też uświadomienie studentom dorosłym dzieciom alkoholików, że sakrament ten jest sakramentem uzdrowienia. Bóg leczy w nim wewnątrz człowieka zranione grzechem własnym czy bliźnich, co pozwala na pokonywanie własnych słabości i wzrastanie w miłości do Niego i ludzi.

W życiu studentów dorosłych dzieci alkoholików, zwłaszcza w okresie dzieciństwa i dorastania, było wiele sytuacji, które określa się jako raniące. Doświadczały przecież w swoich domach, szczególnie ze strony nadużywającego alkoholu jednego lub obojga rodziców, zachowań, które powodowały zranienia w ich psychice, duszy, a nawet na ciele, co może skutkować ich psychicznymi czy somatycznymi chorobami. Stąd słuszne jest, by w działaniach duszpasterstwa akademickiego odbywało się także udzielanie sakramentu chorym pragnącym przyjąć go studentom dorosłym dzieciom alkoholików. Udzielanie tego sakramentu powinno być poprzedzone katechezą wyjaśniającą sens jego przyjęcia. Przecież w tym sakramencie Duch Święty sprawia, że u przyjmujących go następuje ich wewnętrzne umocnienie w doświadczanym cierpieniu. Ponadto Duch Święty w sakramencie

²⁸ Por. J. Szymusiak, *Zgromadzenie eucharystyczne wyrazem misterium Kościoła*, w: *Kościół w świetle soboru*, red. H. Bogacki i S. Moysa, Poznań 1968, s. 118.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Duch Święty – źródłem prawdziwego pokoju*, audiencja generalna 29.05.1991, w: *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Watykan 1992, s. 373–377.

³⁰ Por. R. Silvano i F. Mascarenhas, *Duch Święty*, Kraków 2000, s. 102–104.

chorych obdarza serca studentów dorosłych dzieci alkoholików pokojem oraz dodaje im odwagi w przeżywaniu mogących pojawić się chorób psychicznych czy fizycznych, które mogą być konsekwencją zranień doznanych przez nich w ich domach rodzinnych. Co więcej, jak wierzy Kościół, Duch Święty w tym sakramencie leczy duszę, a niekiedy ciało tych, którzy przyjmują ten sakrament. W sakramencie chorych ma także miejsce wzmocnienie wierzących w ufności i wierze Bogu oraz umocnienie ich w walce z pokusami złego ducha. Z perspektywy doświadczeń studentów dorosłych dzieci alkoholików takie działanie łaski Boga jest niezmiernie ważne, gdyż jak sami wskazują, ich życie, zwłaszcza wtedy, kiedy podejmują terapię, jest przestrzenią silnej walki duchowej³¹.

Na drogach wiary studentów dorosłych dzieci alkoholików istotne jest oparcie się przez nich na silnej relacji z Bogiem poprzez Jego słowo zapisane na kartach Biblii. Może to mieć miejsce na indywidualnej medytacji Bożego słowa (*lectio divina*) czy we wspólnocie duszpasterstwa akademickiego np. na kręgu biblijnym. Można dostrzec, iż medytacja słowa Bożego zawartego w Biblii jest szansą dla studentów dorosłych dzieci alkoholików na otrzymanie łaski, która pozwoli zobaczyć im prawdziwy obraz Boga. Obraz tak często zdeformowany w ich rodzinnych domach, zwłaszcza przez postawę nadużywającego alkoholu bądź już od niego uzależnionego ojca. Lektura Pisma Świętego jest też drogą do doświadczenia przez dorosłe dzieci alkoholików bezwarunkowej miłości Boga i stopniowego wzmacniania na niej swojego, tak często niskiego poczucia wartości. Słuchanie, przyjmowanie i realizowanie słowa Boga odczytywanego w Biblii może pozwolić dorosłym dzieciom alkoholików na głębsze zjednoczenie z samym Bogiem, co powinno przeciwdziałać silnie obecnemu w nich poczuciu osamotnienia i odrzucenia. Codzienna lektura Pisma Świętego staje się także narzędziem w ręku Boga, dzięki któremu studenci DDA mogą być prowadzeni do pełniejszego życia, gdy coraz lepiej będą odnajdywać sens swojej egzystencji i podejmowanych działań³².

Rozważanie słowa Bożego jest jedną z form modlitwy indywidualnej ludzi wierzących, w której nawiązują oni relację z Bogiem. Źródłem zaś każdej modlitwy ochrzczonych jest sam Duch Święty³³. On to obdarowuje wierzących darem modlitwy, dzięki któremu mogą zwracać się do Boga³⁴. Duch Święty wzbudza także w ludziach potrzebę modlitwy i ją kształtuje, towarzysząc przy tym modlącym się. To On prowadzi podczas modlitwy wierzących i uzupełnia ich nieumiejętność modlenia się³⁵. Jak się wydaje, dla studentów dorosłych dzieci alkoholików modlitwa jest przestrzenią, gdzie z jednej strony mogą doświadczyć pomocnego

³¹ Por. B. Nadolski, *Duch Święty w liturgii*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego – wprowadzenie*, red. M. Rusiecki, E. Pudełko, Lublin 1995.

³² Por. G. Martin, *Czytanie Pisma świętego jako Słowa Bożego*, Kraków 1982, s. 13, 14.

³³ Por. Paweł VI, *Duch Jezusa*, audyencja generalna 17 V 1967, w: *Trwajcie mocni w wierze, Paweł VI* (przemówienia na audyencjach ogólnych z lat 1963–1967), t.1, Kraków 1971, s. 99, 100.

³⁴ Por. tenże, *Obrzęd i tajemnica*, audyencja generalna 13 VIII 1969, w: *Czy modlimy się dzisiaj*, Poznań 1974, s. 83.

³⁵ Por. E. Carter, *Duch Święty jest obecny*, Warszawa 1975, s. 47, 48.

działania Boga w Osobie Ducha Świętego, a z drugiej strony wzmacniać swoją relację z Bogiem i czynić ją mocnym fundamentem swego życia. Co więcej, działanie Ducha Świętego polega też na tym, że będąc głównym sprawcą życia modlitwy w wierzących, przynosi On niejako do ich serc modlitwę Syna, Jego wołanie skierowane do Ojca. Dzięki Niemu wierzący przeżywają w modlitwie swoje przybrane synostwo³⁶. Takie działania Ducha Świętego jest szczególnie cenne dla studentów dorosłych dzieci alkoholików, ponieważ często w ich życiu nie było im dane tworzyć mocnej i dobrej relacji ze swoim rodzonym ojcem, czy wręcz słowo „ojciec” w ich życiu wywołuje uczucie strachu i lęku³⁷. Prócz tego Duch Święty poprzez modlitwę pobudza studentów dorosłe dzieci alkoholików do czujności na życiowych drogach, by mogli zwalczyć pojawiające się pokusy i próby, oraz udziela im mocy do realizowania swej ludzkiej i chrześcijańskiej tożsamości³⁸.

Bardzo ważną przestrzenią, potrzebną dla wspomagania procesu zdrowienia studentów dorosłych dzieci alkoholików, jest możliwość bycia we wspólnocie osób wzajemnie siebie wspierających. Szansą na tworzenie takiego miejsca mogą być ośrodki duszpasterstwa akademickiego³⁹. Powinny one stać się miejscem tworzenia się prawdziwych wspólnot otwartych na wszystkich studentów, przyczyniając się do kształtowania więzów koleżeńskich i przyjacielskich. Trwanie w takiej wspólnocie, budowanie zdrowych, pozytywnych relacji z innymi, jest dużą szansą dla studentów dorosłych dzieci alkoholików na wzmocnienie ich w procesie przemiany swojego życia⁴⁰.

Oparcie się na Bogu, przeżywanie coraz pełniej relacji z Nim, przyjmowanie sakramentów świętych, lektura Pisma Świętego, indywidualna i wspólna modlitwa oraz bycie we wspólnocie są, jak można przyjąć, fundamentalną drogą wsparcia dla życia studentów dorosłych dzieci alkoholików. Wzbogacają oni dzięki temu swoje ludzkie uczucia i rozwijają sferę duchową. Całe życie studentów DDA może stać się bardziej uporządkowane za sprawą realizowanych przez nich wskazań moralnych. Mogą rozwijać w sobie cnoty i podejmować działania rozwijające w nich i wokół nich konkretne dobro, stając się przez to wzorem dla innych⁴¹.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Duch Święty sprawcą naszej modlitwy*, audiencja generalna 17 IV 1991, w: *Wierzę w Ducha Świętego...*, s. 353, 354.

³⁷ Zob. B. Pittman, *Modlitwy do 12 kroków, czyli jak wyjść na prostą*, Warszawa 1996; zob. także: R. Lerner, *Codziennie afirmacje*, Warszawa 1999.

³⁸ Por. E. Carter, *Duch Święty...*, s. 47, 48.

³⁹ Por. Stolica Apostolska, *Obecność Kościoła na Uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej*, w: *Informator Duszpasterstwa Akademickiego w Polsce*, Warszawa 2002, s. 27–29.

⁴⁰ Por. M. Jędraszewski, *Duszpasterstwo akademickie dziś: wyzwania i nadzieje*, w: www.katecheza.episkopat.pl (dostęp: 8 VI 2009).

⁴¹ Por. K. Cholna, M. Madej-Babula, *Funkcjonowanie psychiczne DDA we współczesnym świecie, w: (Bez)radność wychowania...?*, red. Z. Marek, M. Madej-Babula, Kraków 2007, s.117.

ZAKOŃCZENIE

Drogi życiowe studentów dorosłych dzieci alkoholików nie są takie same. Chociaż istnieje pojęcie syndromu DDA, to jednak każda z takich osób w swoim pełnoletnim życiu jako swój bagaż niesie niepowtarzalny zbiór doświadczeń wyniesionych z własnego rodzinnego domu. W przypadku studentów dorosłych dzieci alkoholików wpływ na to mają przede wszystkim odmiennie style picia rodzica lub czasami obojga rodziców, okres trwania ich uzależnienia, kolejność pojawiających się w rodzinie dzieci czy możliwość otrzymania wsparcia poza własnym domem. Wszystkie te czynniki powodują u studentów DDA różny odbiór swojej sytuacji, co w konsekwencji prowadzi do uruchamiania różnorodnych sposobów przystosowania się w pełnoletnim życiu. Wzrastanie dziecka w środowisku domowym z problemem alkoholowym wymaga od niego już jako dorosłej osoby zazwyczaj wielu lat pracy nad sobą dla odzyskania podstawowej równowagi emocjonalnej i uzyskania możliwości kreowania autonomicznie własnego życia. Wpływ bowiem alkoholizmu rodzica lub obojga z nich na studentów DDA jest fundamentalny. Stąd studenci dorosłe dzieci alkoholików prawie w każdej dziedzinie życia mogą czuć się w jakiś sposób okaleczeni czy wyobcowani. Dlatego że wzrastali w takim, a nie innym środowisku domowym, często nie posiadają wystarczającej odwagi, wiary w siebie czy umiejętności dla rozwoju osobistego w dorosłym życiu. Stąd tak ważne jest dla studentów dorosłych dzieci alkoholików, aby konfrontowali się z doświadczeniami, które wynieśli z rodzinnego domu – jeżeli uznają to za celowe, by uczestniczyli w zajęciach terapeutycznych, a jeżeli uważają, że nie są one im potrzebne, to by z osobami bliskimi przepracowali swoją przeszłość. Dorosłe dzieci alkoholików w pracy nad swoim „zdrowieniem” powinny oprzeć się na bezwarunkowej miłości Boga wobec nich. We wspólnocie duszpasterstwa akademickiego mogą doświadczyć żywego kochającego ich Boga poprzez przyjmowane sakramenty, czytanie słowa Bożego i wsparcie wspólnoty. Duszpasterstwo akademickie winno także zatroszczyć się o profesjonalną pomoc psychologiczną i terapeutyczną dla studentów dorosłych dzieci alkoholików. W ramach wspólnoty DA studenci pochodzący z rodzin z problemem alkoholowym powinni mieć możliwość zrozumienia, że bycie DDA nie jest żadnym wyrokiem, a raczej ich życiowym wezwaniem, by realizować się na studiach, mieć przyjaciół i spełniać swoje marzenia.

Studenci z syndromem DDA w odbiorze innych ludzi zazwyczaj postrzegani są jako osoby wrażliwie i empatyczne, jednocześnie jednak często wycofane i jakoś niedostępne. DDA są bowiem przeważnie ludźmi pracowitymi, a zarazem wymagającymi od siebie. Co więcej, wielu z nich potrafi zobaczyć także pozytywne aspekty swojego trudnego dzieciństwa. Część studentów DDA ma w sobie poczucie dumy z tego, jak wykorzystali swoją przeszłość do budowania aktualnej

wartości siebie jako osoby. Pozwala to sporej grupie studentów dorosłych dzieci alkoholików postrzegać swoje pełnoletnie życie jako wartościowe i sensowne, zwłaszcza „oczami wiary”. Znaczna część z nich dostrzega także swój pozytywny stosunek do innych ludzi, gotowość do zaoferowania im bezinteresownej pomocy, swoją umiejętność radzenia sobie w trudnych sytuacjach oraz bycie osobą ambitną, a przy tym odpowiedzialną⁴².

FORMS OF PASTORAL SUPPORT TO STUDENTS FROM FAMILIES WITH ALCOHOL PROBLEM

Summary

A group of adults classified as Adult Children of Alcoholics is growing in our country. Also students belong to this group which causes significant pastoral challenge for academic chaplaincy. Students – Adult Children of Alcoholics – that undergo therapy should obtain special support by community of academic chaplaincy. First of all, in the community, they should experience God's love and anchor their life changes in God's unconditional love towards them. This experience of meeting God should be achieved by Eucharist, sacrament of penance and reconciliation and sacrament of the sick. Joint and individual reflection upon the Bible, as well as prayers within the community of academic chaplaincy, should also become a way of discovering unconditional love of God and His care about every man. Academic chaplaincy, offering community support to Adult Children of Alcoholics students, should also organize professional psychological and therapeutical support for them.

Słowa kluczowe: dorosłe dzieci alkoholików, duszpasterstwo akademickie, pomoc pastoralna, student

Keywords: academic chaplaincy, Adult Children of Alcoholics, pastoral support, students

⁴² Por. M. Borkowska, *Druga strona medalu – pozytywnie o DDA?*, w: www.psychologia.net.pl (dostęp: 22 II 2010)

Ks. Jerzy Szymik
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

THEOLOGIA BENEDICTA
WOBEC NAZIZMU I KOMUNIZMU.
ASPEKT PASTORALNO-HISTORYCZNO-POLITYCZNY

Nazizm i komunizm (hitleryzm i stalinizm, narodowy socjalizm i bolszewicki socjalizm etc. etc. – jak ich tam jeszcze zwał; demony mają wiele imion [by kamuflować swoją istotę, czyli naturę zła], a Bestia nawet potężną „liczbę imienia”: „sześćset sześćdziesiąt sześć” [Ap 13, 17-18]) stanowiły najmroczniejszą historyczno-polityczną lekcję XX wieku. A stąd i pastoralną, istotną dla Kościoła, jego historii, teologii i duszpasterstwa. Wszystkie te dziedziny były i są bliskie naukowej i kapłańskiej aktywności ks. profesora Józefa Krętosza. Dlatego Jemu, jubileuszowo, przyjaźnie i z głęboką wdzięcznością, poniższe stronicie dedykuję.

* * *

Na przełomie lat 60. i 70. ubiegłego wieku czterdziestoparoletni wówczas teolog, Joseph Ratzinger – a to właśnie jego, późniejszego papieża Benedykta XVI, myśl stanowi podstawę tytułowej *theologiae benedictae*¹ – miał już wpisać

¹ Zamierzoną wieloznaczność używanego przeze mnie pojęcia *theologia benedicta* wyjaśniam dokładnie w pierwszym tomie książki pod takim właśnie tytułem (*Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010). Najkrócej: przez *theologia benedicta* rozumiem teologię proponowaną przez J. Ratzingera/Benedykta XVI, wykorzystując grę językową między słowami *benedicta* – Benedykta, zarazem mając na uwadze, że jest ona – teologia człowieka, który został papieżem – błogosławiona dla naszego czasu (*benedicta*) oraz trafna (*bene dicta*), i dlatego szczególnie warta lektury, uwagi i namysłu. Proponuję zatem jako *theologia benedicta* nie tylko i nie tyle samą polskojęzyczną i tematyczną transpozycję myśli J. Ratzingera, ile jej interpretację i kontynuację z uwzględnieniem najbliższego, polskiego zwłaszcza, kontekstu teologiczno-kulturowo-cywilizacyjnego.

ne w biografię wystarczająco mocne doświadczenie spotkania z obiema ideologiami odpowiedzialnymi za największe nieszczęścia ludzkości w naszej epoce. W każdym razie na tyle mocne i na tyle przetrzymane intelektualnie, by ruszyć do frontalnego z nimi starcia. A potem i z ich nowoczesnymi i ponowoczesnymi mutantami i następcami.

Spotkanie z nazizmem w jego wersji ideologicznej i politycznej naznaczyło prawie całe dzieciństwo i nastoletnią młodość Ratzingera. Skutki spowodowanej przez hitlerowski narodowy socjalizm katastrofy trwały (trwają?) w jego życiu i kilku pokoleń Europejczyków znacznie dłużej. O cieniach, mrokach i bestialstwie Trzeciej Rzeszy pisał i mówił wielokrotnie: w *Moim życiu*², w *Sól ziemi*³, w licznych przemówieniach i wykładach⁴.

Komunizmu nie znał z egzystencjalnej autopsji (na szczęście – dodajmy z polskiej perspektywy), ale marksizm, także jego radykalne wersje (maoizm, trockizm) poznał dobrze (i, by tak rzec, na własnej skórze) w latach 60. i 70. w salach wykładowych i kampusach uniwersyteckich Europy Zachodniej. Także w środowiskach teologicznych, których liczni przedstawiciele sympatyzowali w tamtych czasach z filozofią marksistowską. W roku 1968, kiedy pracował w Tybindze, doszło do tzw. wydarzeń majowych, które odsłoniły radykalnie antychrześcijański charakter ówczesnej marksistowskiej rewolty studenckiej. Ratzinger wspomina tamtego „ducha marksizmu” jako „upiora”⁵: tyrańska, brutalna, okrutna ideologia, zwalczająca Kościół jako współodpowiedzialnego za kapitalistyczny wyzysk i stabilizatora systemu, szermująca bluźnierstwami pod adresem Chrystusa, krzyża, Nowego Testamentu (w społeczności Wydziału Teologicznego!)⁶. Tak pisał o atmosferze roku 1968: „Wiedziałem w czym rzecz: kto chciał tu pozostać progresistą, musiał się zaprzedać”⁷.

Obie ideologie toczą z chrześcijaństwem wojnę na śmierć i życie i obie (niby każda inaczej, niby konkurując i jakoby zwalczając się nawzajem, ale idąc w zawody z tą samą zacieklą bezbożnością) infekują współczesność: codzienność, obyczaj, kulturę, naukę. I obie żerują na chrześcijaństwie, przedrzeźniając je i tworząc coś w rodzaju alternatywnych konstruktów parareligijnych. Zarówno faszyzm, jak i marksizm mają swoją „eschatologię” (Trzecią Rzeszę i komunistyczną utopię), swoją „eklezjologię” (partię nazistowską i komunistyczną z ich

² *Moje życie*, oprac. i tłum. polskie W. Wiśniowski, Częstochowa 2005³, s. 13–52 (Jeśli nie podano inaczej, cytowane w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera/Benedykta XVI).

³ *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, rozm. P. Seewald, tłum. polskie G. Sowinski, Kraków 1997, s. 35–50.

⁴ Por. też wspomnienia brata Josepha Ratzingera, Georga: G. Ratzinger, *Mój brat Papież*, spisał M. Hesemann, tłum. polskie K. Markiewicz, Kraków 2012, s. 17–155.

⁵ P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. polskie G. Popek, Kraków 2006, s. 132.

⁶ Por. *Sól ziemi...*, s. 64–66; G. Ratzinger, *Mój brat...*, s. 240, 241.

⁷ *Sól ziemi...*, s. 66.

ideologią, strukturą i bezwzględny autorytetem), swoją antropologię (rasę panów i klasę pracującą) etc. etc.⁸.

Temu przeciwnikowi mogła sprostać jedynie nowa wielka teologia na miarę epoki, zaangażowana głęboko w krytykę społeczną. To jeden z najważniejszych korzeni *theologiae benedictae*... W wieku pięćdziesięciu lat Joseph Ratzinger został biskupem Monachium (w 1977 roku), głęboko przekonany, że bierność jest „najgorszą formą sprawowania urzędu”⁹ w Kościele (!), a problem Kościoła jest z jednej strony najściślej związany z problemem teologii (dobrej, głębokiej, dorastającej do wyzwań czasu), zaś z drugiej – z jego profetycznym zadaniem, które polega m.in. na ewangelicznej krytyce ducha epoki, na przemawianiu do sumień, ukazywaniu podglebia i konsekwencji panujących idei. Na tym właśnie styku – teologicznej refleksji i pastoralnego zaangażowania, chrześcijańskiej odpowiedzialności za człowieka i świat – Ratzinger „przestrzegał przed otłuszczeniem serc, spragnionych posiadania i konsumpcji, mówił o krzywym uśmiechu Mefistofelesa, który widać w tle tak wielu zjawisk współczesności”¹⁰.

UTOPIA „LEPSZEGO ŚWIATA”

Zarys szatańskiego grymasu (satysfakcji) dostrzegł, jako się rzekło, zwłaszcza w nazizmie, marksizmie i ich popłuczynach.

Aby zrobić swoje, Mefisto musi przygotować grunt. Wygląda to mniej więcej tak (nazizm i marksizm, faszyzm i komunizm różnią się poważnie w wielu kwestiach, ale są to mimo wszystko szczegóły na tle teologicznej istoty sprawy): punktem wyjścia jest absolutnie negatywna ocena dotychczasowej historii człowieka i świata (z koniecznym podkreśleniem bezradności i nieskuteczności chrześcijaństwa, które „niczego nie zmieniło”); „w rentgenowskim spojrzeniu marksistowskiej analizy coraz dobitniej stawiano nam przed oczy wszystkie okropności, grozy i negatywy tej historii”¹¹. W powiększająco-zniekształcającym szkle licznych odmian

⁸ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. polskie A. Gomola, Kraków 2010, s. 23.

⁹ *Sól ziemi*..., s. 71.

¹⁰ Tamże, s. 70. Tak pisał o tym w 2005 roku Robert Moynihan, założyciel i redaktor miesięcznika „Inside The Vatican”: „Ideologie XX wieku, ze swym zawziętym przekonaniem o konieczności dziejowej – oni »wiedzieli«, że mają »rację«, a historia jest »po ich stronie« – w szczególności narodowy socjalizm, faszyzm i komunizm, dokonały na osobach ludzkich największych zbrodni, jakie kiedykolwiek widział świat. Benedykt, który przeżył ten terror i w swym własnym życiu doświadczył arogancji nazistów i co wieczór słuchał, jak jego ojciec krytykuje ich barbarzyńskie zachowanie, jest przekonany o tym, że ludzkość musi zmienić kurs, w przeciwnym razie w nadchodzących dekadach stanie w obliczu jeszcze większych zbrodni i barbarzyństwa. To właśnie przekonanie o nadchodzącym zagrożeniu ze strony nowych antyludzkich ideologii i filozofii popchnęło go do bitew, które tak zawzięcie toczy” (*Niech jaśnieje Światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. polskie K. Sylwestrow, Kraków 2006, s. 54).

¹¹ *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* („Opera Omnia” 12), red. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. polskie M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012, s. 615.

(po)nowoczesnej kultury wygląda to nieciekawie i z wyraźną domieszką turpizmu oraz perwersji: epatowanie daremnością, „kokietowanie nieczystością, przyjemność z brudu, która jednak jest czymś na kształt krzyku rozpaczony”¹². I w tym miejscu dochodzi do głosu radykalny ateizm diagnozy Marksa i całej jego nauki: „trzeba odrzucić transcendencję, aby człowiek uwolniony od fałszywych pociech [„opium” – J. Sz.], mógł wreszcie zbudować świat doskonały”¹³ i mógł skupić się na tym zadaniu, a nie na mrzonkach dotyczących nierealnych zaświatów... Oczywiście, bardzo szybko okazuje się, że „wycięcie” transcendencji (jej poszukiwania) nie daje niczego, a jedynie skutkuje ucieczką w utopie: puste atrakcje, pozorne nadzieje¹⁴, nierzeczywiste i nierealizowalne światy. Ale ponieważ „Boga nie ma”, trzeba iść w zaparte i podążać za mitem o bezreligijnym, lepszym świecie; podążać za każdą cenę (przede wszystkim za cenę oceanu krwi). Kłania się istota materializmu: trzeba zmienić struktury, co da przemianom pewność i trwałość, a nie etos, którego źródła (wolność, sumienie, odpowiedzialność etc.) są czymś kruchym, niestałym, labilnym. Oto paranoiczny, antyludzki (bo bezbożny) rdzeń materialistycznego, totalitarnego projektu: nie opierać struktur na etosie (nawróceniu i przemianie serca), ale oprzeć etos na strukturach. „Wyzwolić” przez rezygnację z wolności¹⁵. „Trzeba zmienić struktury, tak aby nikt nie potrzebował już litości”¹⁶. *Voilà*: tyrania doskonała. Królestwo Antychrysta.

Ten zaś (jako „chryst”, i dopiero jako taki – „anty”) nie kusi nigdy bezpośrednio do zła – to byłoby zbyt proste. Pokusa proponuje nie zły (gorszy), ale „lepszy” świat: porzucić iluzje (z naczelną: Boga), a całą energię skierować na ulepszanie świata. Realne, nieiluzoryczne jest to, co namacalne: władza i chleb, polityka i sprawy materialne. Odrzucić Boga (opium ludowe), reszta pójdzie sama, torem właściwym...¹⁷. Nawiasem: że po odrzuceniu Boga-opium ludzie na taką skalę sięgają po narkotyki, mogłoby być dla Marksa informacją nieco kłopotliwą. Ale nie doczekał, jak również kilku innych skutków swojej filozofii.

ESCHATOLOGIA „W NASZYCH RĘKACH”

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI jako wybitny znawca starożytności i średniowiecza sięga w przeszłość ludzkiej myśli, starając się odsłonić korzenie marksizmu i nazizmu. W zwyrodnieniach europejskiej filozofii i teologii szuka antenatów współczesnych bezbożnych totalitaryzmów. Wiele uwagi poświęca w tym kontekście myśli Joachima de Fiore i w ogóle herezji chiliizmu (millenaryzmu).

¹² Tamże.

¹³ *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, red. i tłum. polskie L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1990, s. 249.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże, s. 246.

¹⁶ Por. *Głosiciele słowa...*, s. 607.

¹⁷ Por. *Jezus z Nazaretu. Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. polskie W. Szymona, Kraków 2007, s. 37, 38.

Pojęcie to nawiązuje do Apokalipsy (Ap 20), gdzie mowa o tysiącletnim panowaniu Chrystusa i świętych na ziemi przed końcem świata. Jest to fragment niełatwy interpretacyjnie, wieloznaczny. Chiliazm wyprowadza zeń, jak w *Eschatologii a utopii* wyjaśnia Ratzinger:

[...] wyobrażenie opierające się na eschatologii, a więc na oczekiwaniu nowego, urzeczywistnionego przez Boga świata, które się nie zadowala eschatonem poza tym czasem, po końcu świata, ale dubluje poniekąd eschatologię: oczekuje się mianowicie tego, że również na tym świecie musi być osiągnięty zamiar Boga względem człowieka i historii, a więc że musi także istnieć wewnątrzhistoryczny kres czasu, w którym wszystko stanie się takie, jakim być powinno. Oznacza to pewne pomieszenie kategorii wewnątrzhistorycznych z ponadhistorycznymi. Pierwszych oczekuje się w kształcie nie należącym do myślenia historycznego; drugie stają się natomiast dziwne dlatego, że oczekuje się ich jako form historycznych¹⁸.

Głównym w dziejach myśli propagatorem tej idei był kalabryjski opat Joachim z Fiore (ok. 1130–1202), który uczył, że po królestwach Ojca i Syna nastąpi trzecie – królestwo Ducha – w którym duch i miłość, które poprowadzą człowieka do prawdziwej wolności, starczą za jakąkolwiek zewnętrzną władzę i porządek¹⁹. We wnętrzu historii spełni się eschatologiczna nadzieja. Ostatecznie: raj na ziemi (raz jeszcze, tym razem eschatyczny) jest możliwy.

Kościół odrzucił chiliazm, czyli koncepcję, według której definitywne spełnienie świata jest możliwe i nastąpi w ramach jego dziejów. Nadzieja chrześcijańska wyklucza taką możliwość, która przekreśla wolność człowieka, nie liczy się z nią, a liczy na zbawienie przy pomocy „zaplanowanych mechanizmów” („zaplanowane zbawienie jest zbawieniem obozów koncentracyjnych, jest końcem człowieczeństwa” – czytamy w *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*)²⁰. Eschatologia jest eschatologią, po prostu; niczym mniej. Wymyka się ludzkim kalkulacjom i manipulacjom, nie wolno jej instrumentalizować (np. politycznie). Nadzieja eschatologiczna jest światłem i gwiazdą polarną dla przemiany ziemi, ale nie da się jej zastąpić jakąkolwiek doczesną podróbką.

A propos obozów koncentracyjnych (i gułagów): określenie „Trzecia Rzesza” (*Drittes Reich*) nawiązywało do trzeciego królestwa ducha z koncepcji Joachima de Fiore i w ten pośredni sposób sięgnęła ona czasów hitleryzmu...²¹ Również Mussolini inspirował się naukami opata wizjonera, którego chiliastyczne teorie poznał swego czasu na uniwersytecie w Genewie²². Ale prawdziwa i brzemiennea w skutki fascynacja millenaryzmem w kalabryjskie wersji Joachima ma miejsce

¹⁸ *Kościół – Ekumenizm...*, s. 274.

¹⁹ Por. *Szukajcie tego, co w górze*, tłum. polskie M. Rodkiewicz, Kraków 2007, s. 83.

²⁰ Tłum. polskie M. Węclawski, Poznań 1984, s. 232.

²¹ Por. *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, rozm. P. Seewald, tłum. polskie G. Sowiński, Kraków 2001, s. 334.

²² Por. *Szukajcie tego...*, s. 84.

w logice historii u Hegla i w planowaniu historii u Marksa²³. Fiore niejako utorował drogę myśli Hegla, a ten przygotował schemat myślowy Marksa, z całą jego nadzieją społeczeństwa bezklasowego, pozbawionego trucizn alienacji i wyzysku²⁴. Także perspektywy, którymi fascynuje się marksizm, mają swoją genezę w tamtej, średniowiecznej, chybionej syntezie religii i rozumu²⁵. Z czasem zresztą coraz bardziej wypłukanej z teologicznych treści (u Marksa już do zera), a coraz mocniej nasączanej inżynierią społeczną i polityką. Ale dynamika ta sięga już samych początków chiliizmu, a w wersji uśpionej znajduje się w pismach Fiore: tajemnicę Boga i wiary zastąpić wewnątrzhistorycznym szyfrem, którego rozwiązanie byłoby w naszych rękach. Właśnie z tym „planowanym mesjanizmem” zmagał się św. Bonawentura już w XIII wieku, przewidując jego groźne konsekwencje²⁶. Trzeba było trochę poczekać... Bo jak miały się one okazać faktycznie niebezpieczne, aż jak obłudne i krwawe to teorie, pokazały dopiero faszyzm i komunizm w naszej epoce.

De Fiore → Hegel → Marks. Demaskacji tej drogi, syntezy irracjonalnego chiliizmu i ufundowanej na a(nty)teizmie polityki, mieszanki której skutkiem okazuje się ślepotą na fakty i niehumanitarny patos, poświęcił Joseph Ratzinger/Benedykt XVI wiele stron swojego dzieła. Zwłaszcza w latach 80. XX wieku, kiedy jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary zmagał się z infiltracją marksizmu w tezach latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia²⁷. Ale to tylko jedna ze ścieżek (prawda, że istotna, ważna i, by tak rzec, „bezpośrednia”) prowadząca szlakiem ateizmu i herezji do najkrwawszych tyranii naszej epoki. Tymczasem Ratzinger, niemiecki teolog i mistrz niemieckojęzycznej frazy, nigdy nie zapomniał, że metafora krzywego uśmiechu Mefistofelesa pochodzi z dzieła Goethego, jego rodaka, a w dziejach niemieckiej historii i kultury, filozofii i teologii znajduje nie metaforyczne, a zdumiewająco realistyczne zastosowanie. U progu pontyfikatu Benedykta XVI tak pisał o niemieckim papieżu jego najwnikliwszy biograf, Peter Seewald:

Pochodzi z kraju, w którym rozłam Kościoła zadał największą po dziś ranę chrześcijaństwu; pęknięcie, które w ciągu następnych stuleci przebiegło przez całą kulę ziemską. Z kraju, którego ludność i tożsamość do dziś jest przez ten właśnie rozłam wewnętrznie rozdarta. Tu rodziły się wielkie prądy ateistyczne – czy to filozoficzne nurty Oświecenia z Kantem i Heglem, polityczne ideologie Marksa i Engelsa – czy

²³ Por. *Eschatologia...*, s. 231.

²⁴ Por. *Sól ziemi...*, s. 53; *Szukajcie tego...*, s. 84.

²⁵ Por. *Eschatologia...*, s. 231, 232.

²⁶ Por. *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. polskie J. Merecki, Kraków 2006, s. 34, 35; *Sól ziemi...*, s. 53. Głównie tej problematyce poświęcił Joseph Ratzinger swoją rozprawę habilitacyjną pt. *Świętego Bonawentury teologia historii* (tłum. polskie Iwo Zieliński OFMConv, Lublin 2010).

²⁷ Tymczasem koncepcja, którą forsował św. Bonawentura (i cały ortodoksyjny katolicyzm), to substancja będąca mieszaniną zupełnie innych komponentów: trzeźwości, realizmu i pasji wiary. Por. *Sól ziemi...*, s. 53; *Kościół – Ekumenizm...*, s. 280, 281; *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. polskie A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 87, 89; A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. polskie D. Chabrajaska, Kraków 2006, s. 213, 226, 342, 345.

też próba podboju świata przez faszyzm. Oczywiście nie można tych kierunków ze sobą porównywać. Wspólny dla nich wszystkich jest jednak „bunt przeciwko Bogu”²⁸.

Owa oryginalnie niemiecka (czy nieco szerzej: wijąca się w niemieckojęzycznej przestrzeni intelektualnej) ścieżka prądów ateizujących i ateistycznych, okołoświeceniowych, interesuje go szczególnie i ją też obarcza sporą odpowiedzialnością za odejście od prawdy w nowożytnych dziejach ludzkiej myśli, a i ludzkiego czynu. Linia biegnąca od Kanta (rozum nie może poznać tego, co metafizyczne²⁹; wiara zatem nie ma w myśleniu oparcia; religię należy więc „uprawiać” jedynie pragmatycznie: etycznie³⁰, politycznie³¹) poprzez Schleiermachera (dalszy subiektywizm; miejsce wiary zajmuje pobożność, racjonalność zostaje zastąpiona przez uczuciowość), Bartha (Szwajcara niemieckojęzycznego; wiara jest czystą sprzecznością, radykalnie paradoksalnym dziełem Boga, które nie ma w nas „żadnego punktu zaczepienia”³²), Heideggera, Wittgensteina, Bultmanna, Bonhoeffera (coraz cichszy głos prawdy aż do „religijnego ateizmu” i teologii śmierci Boga)³³, pokazuje – zgoda, że w ogromnym skrócie i pewnym uproszczeniu – pewien zna-

²⁸ Por. *Benedykt XVI...*, s. 156.

²⁹ Por. *Wiara i teologia w naszych czasach*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 19.

³⁰ A oto kamyczek do ogródka Kanta, dwa wieki później: formuła lansowana przez Filozofa z Królewca – *utilitas, non veritas facit pacem* (użyteczność, nie prawda, tworzy pokój) – którą zawarł i wyjaśniał w swoim piśmie o „wiecznym pokoju”: „Ponieważ ze wszystkich mocy (środków) podległych władzy państwowej, moc pieniędzy okazuje się najbardziej niezawodna, to państwa czują się zmuszone... popierać uczciwy pokój wszędzie w świecie, gdzie tylko zagrażałaby wojna, zapobiegać jej przez swe pośrednictwo, tak jak gdyby w tym celu znajdowały się w trwałym przymierzu” (*Do wiecznego pokoju*, w: *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nie jest nie warte w praktyce*, tłum. polskie M. Żelazny, Toruń 1995) – uległa w XX stuleciu kompletnej dyskredytacji. Ratzinger: „z punktu widzenia egoizmu pokój jest użyteczniejszy od wojny. [...] Czas po Kancie w wystarczającym stopniu pokazał, że sam egoizm jednak nie wystarczy, by zbudować wieczny pokój” (*Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. polskie M. Mijalska, Kraków 2001, s. 44, 45). Na temat kryzysu finansowo-gospodarczego ostatnich lat (przełomu pierwszej i drugiej dekady XXI wieku) mówił Benedykt XVI m.in. następująco: „[...] powołaniem Kościoła jest ukazywanie bankructwa systemu ekonomiczno-finansowego. – U jego źródeł tkwi ludzkie skąpstwo, bałwochwalstwo wymierzone przeciw prawdziwemu Bogu oraz fałszowanie Jego obrazu za pomocą bożka – mamony. Musimy odważnie i konkretnie ukazywać te zjawiska. [...] również w gospodarce do krzewienia sprawiedliwości niezbędni są ludzie sprawiedliwi oraz osoby kształtujące siebie przez nawrócenie serc. [...] Na piasku buduje ten, kto buduje jedynie na rzeczach widzialnych i namacalnych, na sukcesie, na karierze, na pieniądzach. To jest pozornie prawdziwa rzeczywistość. Ale któregoś dnia to wszystko przeminie. Widzimy to teraz w upadku wielkich banków: te pieniądze znikają, są niczym. [...] Tylko Słowo Boże jest fundamentem całej rzeczywistości” (*Spotkanie z duchowieństwem diecezji rzymskiej*, 26 lutego 2009 r.; *Medytacja na rozpoczęcie obrad Synodu Biskupów*, 6 października 2008 r., „Tygodnik Powszechny” 42 (2008), s. 25). Raz jeszcze przypomnieć tu trzeba Kanta: „moc pieniędzy okazuje się najbardziej niezawodna”...

³¹ Por. *Wiara i przyszłość*, tłum. polskie J. Merecki, Kraków 2007, s. 40, 41.

³² Tamże, s. 43, 44.

³³ Por. tamże, s. 45–55.

mienny proces: niemiecki wariant ogólnoludzkiej drogi odejścia od przyłgnięcia do prawdy, zwątpienie w „bezwzględną” słuszność jej szukania i jej samej, zejście w stronę myśli coraz subiektywniejszej, słabszej wobec nagiej przemocy, który to proces co najmniej sprzyja – jeśli ich wręcz nie generuje – konstruowanym i realizowanym bez wiary (religijnie pojętej) politycznym utopiom. Rozum i Bóg przestają się stykać, prawda traci swoją uprzywilejowaną pozycję i dotychczasowy sens, a poszerzony trakt agnostyczno-ateistyczny najpierw w filozofii, potem w teologii i egzystencji; elit, mas...) prowadzi do przepaści. Wrota do komunizmu i nazizmu zostały otwarte.

NEOPOGAŃSKA „DZIKOŚĆ” KU NICOŚCI

Na temat nazizmu Joseph Ratzinger/Benedykt XVI ma do powiedzenia rzeczy intrygujące i teologicznie świeże, zwłaszcza jeśli się je słyszy i ocenia z perspektywy polskich doświadczeń oraz pytań i problemów dzisiejszego świata, pozornie bardzo odległego i zdecydowanie, wydawałoby się, różnego od świata czasu Trzeciej Rzeszy. *Der Nationalsozialismus* definiuje krótko i niesłuchanie dosadnie: *Reich des Atheismus und der Lüge*³⁴ – królestwo ateizmu i kłamstwa³⁵. Na temat jednego z nurtów generujących narodowego socjalizmu, odpierając antykatolicki zarzut, mówi tak:

Zatrute ziarna nazizmu nie są owocem katolicyzmu Austrii czy południowych Niemiec. Są one pochodną dekadentckiej, kosmopolitycznej atmosfery Wiednia z końca epoki Cesarstwa, w której Hitler patrzył z zazdrością na siłę i odwagę północnych Niemiec. Bismarck i Fryderyk II byli jego idolami politycznymi³⁶.

Dekadencja (= rozkład i upadek wartości) i tęsknota za siłą, która się nie cofa przed przemocą (Bismarck, Fryderyk II)...

W gruncie rzeczy – dowodził Ratzinger w Strasburgu, wiosną 1979 roku, podczas konferencji „Chrześcijanie wobec Europy” – nazizm był „cofnięciem się”: był „najokrutniejszą i najbardziej przerażającą formą cofnięcia się przed chrześcijaństwem”³⁷. Ponieważ narodowy socjalizm interpretował chrześcijaństwo jako wyobcowanie w odniesieniu do „piękna” germańskiej „dzikości”, jako obcą

³⁴ *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München–Zürich–Wien 1985, s. 176.

³⁵ *Raport o stanie wiary*, rozm. V. Messori, tłum. polskie Z. Oryszyn, Kraków–Warszawa–Struga 1986, s. 144.

³⁶ Tamże, s. 143, 144.

³⁷ *Wykłady bawarskie...*, s. 174, 175. Reakcje w rodzinie Ratzingerów i w katolickich Niemczech: „Joseph Ratzinger senior odczuwał głęboki wstręt do samozwańczego zbawcy narodu niemieckiego, Adolfa Hitlera, i jego partii narodowosocjalistycznej. Żandarm z Tittmonig był wiernym czytelnikiem gazety »Der Gerade Weg« (»Prosta Droga«), która stała się organem zaangażowanych politycznie katolików. Jej redaktor naczelny Fritz Michael Gerlich nie ukrywał swego zdania na temat Hitlera. »Narodowy socjalizm to dżuma« – tak zatytułował swój artykuł w numerze z 31 lipca 1932 roku [...]” [Michael Hesemann].

narośl na niej, więc je odrzucał, cofał się przed czasy judeochrześcijańskiego „wyalienowania” ku dzikości celebrowanej jako kultura prawdziwa³⁸. Tym samym:

Wyswobadzam człowieka od presji ducha, który stał się celem samym w sobie; od brudnego i upokarzającego samoudręczenia powodowanego przez chimere zwaną sumieniem i moralnością, i od rozszczeń do wolności i samodzielności osobistej, do której i tak dorastają tylko nieliczni

– cytuje Adolfa Hitlera w innym wykładzie („Sumienie w dziejach”), za Hermanem Rauschningiem³⁹. „Ja nie mam sumienia. Moje sumienie nazywa się Adolf Hitler” – wołał Göring⁴⁰.

Wolność nazistowska była więc wolnością od sumienia, a w ten sposób i „wolnością od wolności”. Oto warunki wstępne totalitaryzmu, przejrzysty szkic drogi „od–do” odejścia od Boga, która jest zarazem drogą wejścia do zniewolenia.

Nazizm to – zdaniem Josepha Ratzingera/Benedykta XVI – przede wszystkim rewolucja nihilizmu⁴¹. Neopogańska „dzikość” kierująca strumień swej energii ku „nicości”, ją czcząca – ta więc jest istotna dla nazizmu. Wbrew temu, co się myśli, mówi i pisze o jego (narodowego socjalizmu) związkach z faszyzmem i nacjonalizmem, związki te są drugorzędne i stanowią rodzaj kamuflażu, warstwy zewnętrznej zjawiska nie oddającej prawdziwej treści tego, co głębiej. Ratzinger zgadza się z diagnozą Rauschninga, w latach 1933–34 prezesa Senatu Wolnego

„Rodzice nie ukrywali [...] tego, że są zdecydowanymi antynazistami i nie cierpią Hitlera z całego serca. Podziwiali też Fritza Michaela Gerlicha za jego odwagę. Dla mojego ojca lektura »Der Gerade Weg« była czymś oczywistym, bo gazeta ta przemawiała wprost do jego duszy. Oprócz tego pnumerował »Münchener Tagblatt«, zbliżony do Bawarskiej Partii Ludowej (BVP). Było to stronnictwo o profilu katolickim, które zwłaszcza na wsi znajdowało się w najbardziej zdecydowanej opozycji do NSDAP. Po dojściu nazistów do władzy BVP została niestety zmuszona do samorozwiązania” [Georg Ratzinger].

„Przeciwko nazistom występował w tym okresie [...] Kościół. Już w październiku 1930 roku »L’Osservatore Romano« zamieścił na pierwszej stronie artykuł, w którym zwrócono uwagę na to, że członkostwo w NSDAP jest nie do pogodzenia »z sumieniem katolika«. Arcybiskup Monachium kardynał Michael von Faulhaber użył jeszcze dosadniejszych słów, określając ideologię nazistowską mianem »herezji«. Katolickim duchownym surowo zabroniono wspierania w jakiegokolwiek formie działalności ruchu narodowosocjalistycznego. Po wydaniu na szczeblu diecezji wielu dotyczących tej kwestii instrukcji w sierpniu 1932 roku Konferencja Episkopatu Niemiec sformułowała jednolite wytyczne dotyczące stosunku Kościoła do nazizmu. Program NSDAP określono w nich mianem »błędnej ideologii« i otwarcie napiętnowano »wrogi wierze charakter« partii Hitlera. Katolikom zakazano przynależności do partii nazistowskiej; osobom, które się do tego nie zastosowały, nie wolno było zasadniczo przyjmować sakramentów. Katolicyzm i narodowy socjalizm znalazły się tym samym po dwóch stronach barykady” [Michael Hesemasn] (G. Ratzinger, *Mój brat...*, s. 75, 76).

³⁸ Por. *Wykłady bawarskie...*, s. 175.

³⁹ Th. Schieder, *Hermann Rauschnings „Gespräche mit Hitler“ als Geschichtsquelle*, Opladen 1972, s. 19, przyp. 25. Schieder przeprowadza szczegółową analizę wiarygodności historycznej informacji Rauschninga (cyt. za: *Kościół – Ekumenizm...*, s. 212).

⁴⁰ Tamże, s. 31 (cyt. za: *Kościół – Ekumenizm...*, s. 212). W kwestii autentyczności tej wypowiedzi patrz przyp. na s. 35 i 19 w książce Th. Schieder, *Hermann Rauschnings...*

⁴¹ Por. *Kościół – Ekumenizm...*, s. 213.

Miasta Gdańsk, człowieka „który patrzył w twarz demona i przez jakiś czas mu wierzył [heglowskie ukąszenie niejedno ma imię – J. Sz.], zanim dostrzegł rzeczy straszliwe i przejrzał”, i pisał w 1938 roku:

Kręgi, które w istocie nadają rozpęd temu ruchowi i nim kierują, są całkowicie pozbawione założeń, programu, natomiast gotowe do akcji; najlepsze, wyborowe oddziały tego ruchu działają instynktownie, jego elita kierownicza znacznie przewyższa innych, jest zimna i wyrafinowana. Nie ma i nie było celu, którego narodowy socjalizm nie byłby gotów w każdej chwili się wyrzec, albo w każdej chwili ogłosić ze względu na ruch⁴².

Nazizm nie miał doktryny. Był ruchem prowadzącym donikąd, do nicości. Był antytezą judeochrześcijańskiego pojęcia sensu, Logosu. Jediną cechą charakterystyczną tego ruchu – rewolucji nihilistycznej – było „totalne zmiażdżenie wszystkich elementów dotychczasowego ładu”⁴³ świata. Faszyzm i nacjonalizm tylko częściowo odsłaniają istotę tej rewolucji, ale w dużej mierze są tropem błędnym, nietrafną interpretacją przesłaniającą nazizmu korzeń, rdzeń i cel, a jest nim nihilizm.

Ta błędna interpretacja ma – zdaniem Josepha Ratzingera/Benedykta XVI – swój cel, ukryty i fatalny. Mianowicie, wiążąc nazizm wyłącznie z tym, co „faszystowsko-hitlerowskie” (i to potępiając), chce ona odwrócić uwagę współczesnych od zagrożenia głębszego i przede wszystkim aktualniejszego: od bezbożnego nihilizmu (tego nie potępiając). Ponieważ

[...] jeśli przyjrzeć się temu bliżej, jeśli nie dać się zaślepić frazesami, to dostrzeże się wystarczająco wiele podobieństw między tamtymi fatalnymi siłami a siłami, które dziś głoszą, że zbawieniem jest rewolucja sama w sobie, negowanie ładu samo w sobie. Sojusz tego nihilizmu z ideą socjalną i przejęciem się nędzą milionów ludzi na tym świecie – ten sojusz jest nie mniej oszukańczy niż sojusz ówczesnego nihilizmu z ideą narodową.

Tylko gdy ktoś jest ślepy albo chce być ślepy, bo mu tak wygodnie, nie dostrzeża, że zagrożenie totalitaryzmem – to zagrożenie naszej chwili⁴⁴.

Oczywiście, Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w żaden sposób nie usprawiedliwia ani nie lekceważy zła nacjonalizmu z rasistowskim (w przypadku hitleryzmu) podłożem i eksterminacyjnym celem (wielokrotnie i bezwzględnie je potępiał). Ale uważa je za skutek i antyludzką konsekwencję przyczyny. A tą jest antyteistyczne, bezbożne „nie” rzucone w twarz od-Boskiemu urządzeniu świata i negacja jego Stwórcy.

⁴² Th. Schieder, *Hermann Rauschnings...*, s. 33 (cyt. za: *Kościół – Ekumenizm...*, s. 213). Benedykt XVI odsyła ponadto do: H. Rauschning, *Die Revolution des Nihilismus*, Zürich 1938 oraz cytowanej przez Schiedera wypowiedzi Hitlera o zadaniu „wychowywania młodzieży gwałtownie aktywnej, nieustraszonej i brutalnej”.

⁴³ *Kościół – Ekumenizm...*, s. 213.

⁴⁴ Tamże, s. 214.

ATEISTYCZNA PODRÓBKA NADZIEI

Kto wie, czy nie jeszcze aktualniej i dobitniej podobne mechanizmy nie dotyczą współczesności w przypadku marksizmu.

Podobnie jak nazizm również marksizm jest cofnięciem się do tego, co przedchrześcijańskie. Ale tak jak narodowy socjalizm był redukcją (bez wątpienia z perspektywy wiary w Chrystusa) do pogańskiej, germańskiej dzikości, tak ideologia Karola Marksa jest cofnięciem się do żydowskiej soteriologii. Przy czym podobieństwo właściwej Izraelowi, ukierunkowanej na zbawienie struktury nadziei i „soteriologii” marksistowskiej dotyczy jedynie struktur (właśnie) zewnętrznych (czegoś w rodzaju „religijnej dynamiki”, siły nadziei przekraczającej czysto racjonalne rachuby itp.), ale nie istoty rzeczy. Bowiem tam, gdzie nadzieja „właściwa Izraelowi”, w samym swoim centrum, czerpie swą żywotność z żywego Boga i wiary w Niego, tam marksizm za swe narzędzie obrał „nowożytny rozum totalnie wyemancypowany z wszelkich metafizycznych powiązań”⁴⁵. Jest więc marksizm wydmuszką, pustą, ateistyczną podróbką teistycznej nadziei; obietnicą bezbożnego mesjasza. Negacja Boga jest tu decydująca... Oto bowiem, co dzieje się z religią po utracie wiary. Jest jak dom opuszczony przez mieszkańców. Popada w ruinę i zamiast bezpieczeństwa, które zapewniał, grozi śmiercią tym, którzy znajdują się w zasięgu jego zawalenia i ostatecznego upadku. Jest widmem czegoś, co już nie jest żywe, upiorem właśnie, postrachem historii.

Bo marksizm w ciągu ostatnich niespełna dwóch wieków awansował „do rangi najradzykalniejszej antytezy nie tylko chrześcijaństwa jako takiego, ale też wobec naznaczonego przez chrześcijaństwo kształtu historii”⁴⁶. Totalnie odrzucając dotychczasowy świat, uznając go za całkowicie bezwartościowy, za wartość absolutną uznał rewolucję. Historię dotychczasową zdegradował do poziomu prehistorii tworzonego dopiero przez siebie lepszego świata⁴⁷. Ale wiemy już – a za tę wiedzę pół świata zapłaciło bądź płaci straszliwą cenę – bezbożny⁴⁸ materializm tego systemu powoduje, że jego metody i cele prowadzą do ludobójstwa i tyranii, w której prawo i moralność poddawane są permanentnej manipulacji, a wolność staje się antytezą samej siebie: niewolą⁴⁹.

W przejmującej, bezpardonowej analizie marksizmu w *Spe salvi*⁵⁰ Benedykt XVI tak definiuje „ewidentny fundamentalny błąd Marksa”:

Zapomniał, że człowiek pozostaje zawsze człowiekiem. Zapomniał o człowieku i o jego wolności. Zapomniał, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet gdy

⁴⁵ *Wykłady bawarskie...*, s. 178. Por. *Kościół – Ekumenizm...*, s. 263.

⁴⁶ *Wykłady bawarskie...*, s. 178.

⁴⁷ Por. *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. polskie W. Szymona, Poznań 2009, s. 207.

⁴⁸ „[...] program transformacji [...] u Marksa miał nie tylko ateistyczny, lecz również antyreligijny charakter” (*Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. polskie Z. Włodkowa, Kraków 2006³, s. 10).

⁴⁹ Por. *Wykłady bawarskie...*, s. 190; *Kościół – Ekumenizm...*, s. 270.

⁵⁰ Encyklika *Spe salvi*, 30 XI 2007, nr 20, 21.

wybiera zło. Wierzył, że gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane. Jego prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych [podkr. J. Sz.]⁵¹.

To istota sprawy: właśnie bezbożność marksistowskiego radykalnego materializmu (nie istnieje materializm pobożny) dokonuje spustoszenia. Tam, gdzie Bóg i cała sfera nadprzyrodzona (ponadmateriałna) życia zostają wykluczone, tam żadna bezbożna ortopraksja nie może nas uratować. Nie istnieje dobro bez prawdy ani dobre działanie bez poznania tego, co słuszne. Wola bez poznania jest ślepa i wiedzie do przepaści:

Wielki błąd marksizmu polegał właśnie na twierdzeniu, że nazbyt długo zastanawiano się nad światem i że teraz nadszedł wreszcie czas, aby go zmienić. Jeśli jednak nie wiemy, jak mamy go zmieniać, jeśli nie rozumiemy jego prawdziwego sensu i celu, to czysta zmiana staje się niszczeniem – co widzieliśmy i nadal widzimy⁵².

„Nie, bez Boga nie da się niczego zrobić”⁵³. A ci, którzy obiecują ludzkości nadzieję bez Boga (w dobrej wierze? Czy jest ona – dobra wiara – możliwa w sytuacji agresywnej negacji Boga?) stają się monstrum, oszalałym (a miało być wszystko oświeceniowo-rozumne) i okrutnym (a miało przynieść pokój i dobrobyt).

Znakomicie jedno z takich właśnie okrutnych szaleństw marksizmu punktuje encyklika *Deus caritas est*: strategia marksistowska utrzymuje – czytamy w części poświęconej społecznej *caritas* Kościoła – że:

[...] kto w sytuacji niesprawiedliwej władzy [...] pomaga człowiekowi przez dzieła charytatywne, faktycznie służy aktualnemu systemowi niesprawiedliwości, sprawiając, że jawi się, przynajmniej do pewnego stopnia, jako znośny. W ten sposób jest hamowany potencjał rewolucyjny, a więc blokuje się przemiany ku

⁵¹ Tamże, nr 21. W tekście starszym od encykliki o 40 lat Ratzinger przywołuje Heideggera, który „błyskotliwie podsumował marksistowską herezję”: „za główny błąd materializmu nie uznał tego, że wszelki byt postrzega on jako materię, lecz to, że wszelką materię interpretuje jedynie jako materiał ludzkiej pracy. Sednem herezji Marksa jest wyprowadzony z marksistowskiej ontologii antropologiczny wniosek: redukcja człowieka do *homo faber*, który nie ma do czynienia z rzeczami samymi w sobie, ale postrzega je jako funkcję pracy, wobec której samemu staje się »funkcjonariuszem« (*Funktionär*). W ten sposób zamknęła się perspektywa symbolizmu, pozbawiając człowieka zdolności spoglądania ku temu, co wieczne. Uwięzionemu w zamkniętym świecie pracy robotnikowi pozostaje jedynie nadzieja na lepsze jej warunki dla przyszłych pokoleń. Rzeczywiście, marna to pociecha dla tak mizernie skurczonego jestestwa!” (*Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tłum. polskie A. Głos, red. M. Koza, Kraków 2011, s. 42).

⁵² *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. polskie J. Merecki, Kraków 2004, s. 118. Por. *Sakrament i misterium...*, s. 114; *Wprowadzenie...*, s. 61; *Wiara i teologia...*, s. 17, 18. „[...] pierwszeństwo przyznane praxis w odniesieniu do poznania jest [...] dziedzictwem marksizmu, ale marksizm ze swej strony konkretyzuje tylko to, co jawi się jako logiczna konsekwencja faktu, iż zrezygnowano z metafizyki: jeśli poznanie staje się niemożliwe, pozostaje tylko działanie” (*Wiara i teologia...*, s. 18).

⁵³ *W drodze...*, s. 131, por. *Wprowadzenie...*, s. 9–11.

lepszemu światu. Dlatego też *caritas* jest kontestowana i atakowana jako system zachowawczy. W rzeczywistości jest to filozofia nieludzka. Człowiek, który żyje teraz jest poświęcany *molochowi* przyszłości – przyszłości, której realne nadejście pozostaje co najmniej wątpliwe. [...] nie można promować nadawania światu ludzkiego kształtu, chwilowo rezygnując z postępowania po ludzku. Możemy mieć udział w kształtowaniu lepszego świata jedynie wtedy, gdy spełniamy dobro teraz i osobiście, z pasją i wszędzie tam, gdzie możemy, niezależnie od strategii i programów partii⁵⁴.

Raz jeszcze – i w tym przypadku: dotyczącym genezy i skutków marksizmu – potwierdza się, że kluczowa jest prawda. Ona wyzwala; z niej nadzieja i przyszłość.

O niezbyt głębokim (najdelikatniej mówiąc) rozumieniu wolności w pismach Karola Marksa świadczy choćby taka jej „definicja”: „robić dzisiaj to, jutro tamto, rankiem polować, po południu łowić, wieczorem hodować bydło, po jedzeniu krytykować, tak jak mam na to ochotę”⁵⁵. Ale istotą sprawy nie jest płaskość myślenia, wycucie *Zeitgeistu*, pragnień uciskanych, wsłuchanie się we własne zranienia. Istotą jest oderwanie wolności od prawdy⁵⁶ – o Bogu, a stąd i o całej rzeczywistości. Stąd fałszywa nadzieja z otchłanią w tle.

Ratzinger w jednej ze swoich bożonarodzeniowych medytacji ujął rzecz następująco:

Karol Marks powiedział kiedyś mniej więcej tak: Nie jesteś samodzielny, dopóki zależysz od łaski kogoś innego. Jeśli zaś nie jesteś samodzielny, to nie jesteś wolny, lecz zależny. Jakież to przekonujące! Jeśli jednak dokładnie zanalizujemy te słowa, okaże się, że to miłość prowadzi do braku wolności, gdyż miłość oznacza potrzebę drugiego i jego łaski.

Ta idea wolności pojmuje miłość jako zniewolenie; jej założeniem jest zatem zniszczenie miłości i dlatego stanowi ona atak na prawdę o człowieku, który żyje dzięki miłości. Jest też atakiem na Boga, którego obrazem człowiek jest właśnie dzięki temu, że potrzebuje miłości. Bóg nie chciał być bowiem niezależny od miłości: Syn istnieje tylko dzięki Ojcu, Duch tylko dzięki Ojcu i Synowi, a Ojciec istnieje tylko w relacji do Syna i do Ducha. Tylko w tej wzajemnej zależności trzech osób Bóg jest tym, kim jest. Nie może być zresztą inaczej, jeśli Bóg jest miłością⁵⁷.

Tak to idzie – jak po sznurku: i w jedną, i w drugą stronę. Od Boga do wolności i z powrotem. Z prawdą, światem i człowiekiem po drodze. I tych kilka prostych zdań pokazuje antypody myślenia, wartościowania, życia: marksizm – chrześcijaństwo. Tego antyteistyczne systemy polityczne i projekty społeczne

⁵⁴ Encyklika *Deus caritas est*, 25 XII 2005, nr 31; por. *Raport...*, s. 67.

⁵⁵ K. Marx – F. Engels, *Werke*, 39 tomów (Berlin 1961–1971), t. 3, s. 33; cytata za: K. Löw, *Warum fasziert der Kommunismus?*, Köln 1980, s. 65 (cyt. za: *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. polskie R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 185).

⁵⁶ Por. *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, tłum. polskie wstępu i dodatku R. Łobko, Częstochowa 2007, s. 49.

⁵⁷ *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje*, tłum. polskie J. Merecki, Kraków 2006, s. 35.

nie pojmą albo pojmują, ale nie chcą, odrzucają: że prawda jest czymś znacznie większym, głębszym i pierwotniejszym niż jedynie postulatem człowieka⁵⁸. Że nie da się zrezygnować z prawdy i (aby) być dobrym dla ludzi⁵⁹ (dać im nadzieję). Że człowiek nie zbliży się do tajemnicy samego siebie i „dobrego (szczęśliwego) życia” poza tym paradygmatem (z prawdą o Bogu w centrum). Że Jezus nie był ani rewolucjonistą, ani marksistą, ani hippisem, ani liberałem. Ale kimś wolnym wolnością Syna, kimś po-bożnym, całkowicie zjednoczonym z wolą Ojca, pomagającym „ludziom żyć w wolności opartej na wewnętrznej jedności z Bogiem”⁶⁰.

Bez tego, bez po-bożności, czyli bez prawdy, wolność ulega degeneracji, zniszczeniu, wręcz zdemolowaniu – i nie chodzi o moralność, przynajmniej nie pierwszorzędnie. Choroby tej ostatniej są skutkiem jedynie; skutkiem spętania serca. Zdemolowana wolność brata się z nihilizmem.

NOWE ODMIANY WIRUSA BEZBOŻNOŚCI

Najpierw jeszcze: jak to się stało, że marksizm w XX wieku (dziś marksizm – to osobna historia, choć z licznymi punktami wspólnymi) zawładnął poważną częścią wschodniej i zachodniej wyobraźni polityczno-społecznej i uwiódł tak wielu euroatlantyckich intelektualistów? Ich odpowiedzi (ukąszenie heglowskie, idealizm młodości, trauma wojenna itp. itd.) są powszechnie znane; większość z nich przekonuje słabo albo wcale, zwłaszcza że najczęściej nie towarzyszy im późniejsze odrzucenie marksistowskiej ideologii (najwyżej tzw. rewizjonizm), a jedynie jej przepoczwarczenie w nowsze postaci potwora. Tak, że herbertowska „kwestia smaku” zostaje oszukana (neomarksizm nie jest już lansowany przy pomocy sowieckich kolb ani w gułagach, ale w klimatyzowanych salach wykładowych, choć dusza i umysł pozostają w niewoli).

Zatem raz jeszcze: jak to się stało? Skąd to? Odpowiedzi, które da się wydobyć z pism Josepha Ratzingera/Benedykta XVI układają się w taką oto serię motywów: ze śmierci wiary, z negacji potrzeby własnego nawrócenia, z iluzji oświecenia, z ucieczki od koszmaru wojny, z sentymentalizmu pomyłonego z prawdziwą miłością do ludzkości i pojedynczego człowieka... Czołowi obecni ideolodzy neomarksizmu i pochodnych zawdzięczają infekcję flirtowi z marksizmem w czasach rewolty studenckiej 1968 roku. Wielu z nich należy do tej generacji, ideologia marksistowska stała się dla nich *ersatzem* religii, w której miejsce praktyk religijnych zajmuje polityczna aktywność⁶¹. „Zbudujemy królestwo Boże na ziemi” – to

⁵⁸ „[...] marksizm odrzuca prymat słowa, *logosu*. Rozum jawi się według niego jako »dialektycznie« wygenerowany produkt rozwoju materii, jako element irracjonalny, i dlatego marksizm nie może nie uznawać prawdy za coś innego niż po prostu postulat człowieka” (A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 337).

⁵⁹ Por. *Podstawy moralności chrześcijańskiej* [współautorzy: H. Schürmann, H.U. von Balthasar], tłum. polskie E. Adamiak, Poznań 1999, s. 36, 37, 50, 51.

⁶⁰ *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. polskie W. Szymona, Kraków 2012, s. 161, 162.

⁶¹ Por. G. Ratzinger, *Mój brat...*, s. 241.

hasło Marksa jest dziś hasłem Sławomira Sierakowskiego i „Krytyki Politycznej”⁶². W latach powojennych „nowe bogactwo i towarzyszące mu wyrzuty sumienia sprzyjały tworzeniu się dziwnej mieszaniny liberalizmu i marksistowskiego dogmatyzmu” – pisze Ratzinger o czasie, w którym Europa podnosiła się z powojennych ruin⁶³. Ale i – w innym miejscu – ocenia rzecz bez ogródek: prowadziło to do „zakamuflowanego czy otwartego materializmu”, który z kolei „doprowadził do żenującego [!!! – J. Sz.] flirtu zachodniej inteligencji z marksizmem”⁶⁴. Tak że „marksizm z biegiem lat stał się na Zachodzie religią intelektualistów, [...] którym często wspaniale się powodziło”⁶⁵, z centralnym dla nowego kultu ubóstwieniem rewolucji (ewolucja jest dla tej religii ważna o tyle, o ile zajmuje miejsce Boga)⁶⁶, którą intelektualiści Europy i Północnej Ameryki zdążyli wyeksportować na cały świat. Oto paradoks religii bez Boga: tam, gdzie dobrobyt i wolność (polityczna) osiągnęły niespotykany dotąd poziom, tam panuje niespotykane głębokie niezadowolenie...⁶⁷ Słowo „kryzys”, odmieniane przez wszystkie przypadki w ostatnich latach, tłumaczy tu niewiele. W każdym razie: szalone idee bezbożnych i sytych mają podpalić świat religijnych i głodnych. Mainstreamowe media i uniwersytety z pierwszych miejsc światowych rankingów są przeszyte marksizmem (*et consortes*) na wylot. Co pojawi się dalej, dokąd poprowadzi ów „wylot” – jeszcze nie wiemy. Ale wertując „New York Times”⁶⁸, „Le Monde”, „Der Spiegel”, „El Pais”, „Gazetę Wyborczą” etc. nie mamy wątpliwości, w orbicie jakich wpływów intelektualnych znajduje się kultura atlantycka, a przez to i ogólnoswiatowa.

I oto rzecz, którą często i z pełnym troski namysłem Joseph Ratzinger/Benedykt XVI powtarza: rok 1989 i wszystkie aksamitne rewolucje tamtego przełomu przyniosły nadzieję, ale nie okazały się pełnym zwycięstwem nad totalitarnymi ideologiami. Dlaczego? Bo współczesna Europa nie pojęła (nie chciała pojąć?) ich korzenia, istoty ich zła. Ponieważ już przed 1989 rokiem marksizm i liberalny kapitalizm, mimo wielu różnic, „zgadzały się w tym, że odmawiały religii zarówno prawa, jak i zdolności do kształtowania spraw publicznych i przyszłości ludzi”⁶⁹ – konstatuje gorzko kardynał Ratzinger już w 1991 roku.

Dlatego marksizm został pokonany w przestrzeni ekonomiczno-politycznej, ale nie został przewyżniony w wymiarze ideowym, moralnym, obyczajowym. W tej drugiej sferze nie miał bowiem z kim przegrać. Liberalizm dogaduje się z neomarksizmem zupełnie nieźle i to w wielu dziedzinach, a w swym głębszym

⁶² Zob. S. Sierakowski, *Budujemy Królestwo Boże. Na ziemi*, rozm.: M. Olszewski, „Tygodnik Powszechny” 22 (2012).

⁶³ *Formalne zasady...*, s. 497.

⁶⁴ *Czas przemian...*, s. 81.

⁶⁵ *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. polskie S. Czerwik, Kielce 2005, s. 50, 51.

⁶⁶ Por. tamże, s. 51.

⁶⁷ Por. tamże, s. 45.

⁶⁸ Por. np. A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tłum. polskie M. Masny, Kraków 2011, s. 67–73 („New York Times” o Benedykcie XVI).

⁶⁹ *Czas przemian...*, s. 6.

nurcie światopoglądowo okazuje się (wbrew pozorom, co przyznaje coraz częściej lewicowo-liberalna publicystyka) bliskim krewnym, spadkobiercą i następcą marksizmu. Europa nigdy nie poddała krytyce marksistowskiej katastrofy ekonomicznej, a dawni komuniści bez oporów i żenady stali się ekonomicznymi liberałami i beneficjentami przemian ustrojowych⁷⁰. Z tej samej przyczyny (bliskiego pokrewieństwa) liberalna Europa nie rozliczyła się z komunizmu pod względem moralnym, a zwłaszcza – oto punkt ciężkości – religijnym⁷¹. Fascynacja najstraszliwszą formą marksizmu, jaką był stalinizm, pozostaje wciąż bezkarna. Wielu intelektualistów mówi o niej tak lekko, jak o przebytych w młodości kokluszach. Albo nie mówi wcale. Ratzinger: „Dlatego ciężar problemów pozostałych po marksizmie widać i w dniu dzisiejszym: rozmywanie się podstawowych pewników na temat Boga, samego człowieka i świata; zanik poczucia nienaruszalnych zasad [...]”⁷². Stąd biorą się – wiszące w powietrzu współczesności jak trujący smog – niemożność wiary (straszliwy nowotwór wrosnięty w tkanki i struktury europejskiego życia i zżerający je od wewnątrz), cynizm, relatywizm, nihilizm⁷³.

W pustej dziurze po skompromitowanym komunizmie, nie oczyszczonej pracą sumienia, mógł się załęgnąć jedynie nihilizm. Ratzinger: „Załamaniem się jedyne systemu, który proponował rozwiązanie problemów ludzkich na bazie naukowej, mogło zostawić miejsce tylko nihilizmowi lub w najlepszym wypadku całkowitemu relatywizmowi”⁷⁴. Co jest właściwie restauracją marksizmu, zatoczeniem koła, wejściem na scenę trupa marksizmu raz jeszcze, po liftingu i w liberalnych szatach, tylnymi drzwiami, bo jedno, drugie i trzecie (marksizm, relatywizm, nihilizm) mają wspólny rdzeń: ominięcie problemu Boga (przez zbyt łatwą negację) i pytania o prawdę⁷⁵.

W tej perspektywie należy też widzieć postmodernę – również potomka marksizmu, karnawałową formę nihilizmu⁷⁶. Najbardziej zastanawiająca jest chyba jednak pewna łatwość tego przejścia: z dogmatycznego marksizmu w ponowoczesny kształt relatywizmu i nihilizmu. W tych samych biografiach, uniwersytetach (kilka polskich nisko się kłania), środowiskach, mediach. Czasem jest to łatwość

⁷⁰ Por. *Europa...*, s. 27.

⁷¹ Por. tamże; K. Zanussi, *Europę gubi nihilizm*, rozm. J. Cieślak, „Rzeczpospolita” 13.01.2009, s. 18. M. Shore, *Kogo kąsał Hegel*, rozm. K. Masłoń, „Rzeczpospolita” 28–29.03.2009, s. 20, 21; tenże *Kawior i popiół*, tłum. polskie M. Szuster, Warszawa 2009.

⁷² *Europa...*, s. 27, 28.

⁷³ Por. K. Zanussi, *Europę gubi...*

⁷⁴ *Wiara i teologia...*, s. 15; por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 414, 415.

⁷⁵ „Uważam, że trzeba będzie jeszcze nie raz być świadkiem prób wprowadzenia myśli marksistowskiej w czyn w różnych częściach świata” (*Wiara i teologia...*, s. 15). „Nie sposób w tym momencie ocenić, jak dalece w tym klimacie duchowym dojdzie do restauracji marksizmu; taka potrzeba może zaistnieć również dzięki temu, że zdawał się on zastępować utraconą wiarę chrześcijańską przez dynamikę nadziei, która urosła już do rodzaju pochrześcijańskiej religii. Tymczasem pozostaje mieć nadzieję, że ból uwolnionych, wszystko, co przecierpieli i przez co przeszli, wystarczająco wyraźnie przemawia do świata, by zapobiec donioślejszym formom restauracji” (*Czas przemian...*, s. 113).

⁷⁶ Por. K. Zanussi, *Europę gubi...*

zdumiewająca, oparta bez wątpienia na jakimś istotnym *continuum*⁷⁷. „Politycznemu i ekonomicznemu przełomowi nie towarzyszyło prawdziwe duchowe przesilenie”⁷⁸ – diagnozuje Ratzinger. Ściśle polska wersja tego braku mogłaby brzmieć tak: były tylko okrągłe słowa, jak okrągły był tamten stół. Zabrakło pokuty i nawrócenia.

* * *

Zbieramy burzę, którą spowodowali ci, którzy siali wiatr⁷⁹.

Bezbożne filozofie i projekty urzędzenia świata, nazizm i marksizm, faszyzm i komunizm stworzyły największe i najokrutniejsze systemy niewolnicze w historii⁸⁰.

Ale historia jest otwarta, bo człowiek jest wolny. I póki co możliwe jest wszystko: i kanibalizm (na razie metaforyczny, ale kto wie, zabija się już ludzi dla pozyskania narządów), i prawdziwe nawrócenie do Boga.

W każdym razie trzeba w tym momencie ludzkich dziejów szczególnie mocno przypomnieć o przypowieści Jezusa mówiącej o tym, że w miejsce jednego wypędzonego nieczystego ducha wraca siedem gorszych, gdy znajdą dom pusty i wymieciony (por. Mt 12,43–45). Kto rezygnuje z nazizmu i marksizmu – nie znalazł automatycznie nowego fundamentu życia. Utrata straszliwych ideologii może – w bezbożnej pustce – przynieść ideologii straszliwsze: *siedmiu innych duchów złośliwszych niż on sam* (Mt 12,45a)⁸¹.

Ale nie musi.

⁷⁷ Na przykład. W dniach, kiedy piszę te słowa (sierpień 2013 r.), ukazał się w „Gazecie Wyborczej” (16.08.2013, s. 14) tekst Pawła Wrońskiego pt. *Jak Matka Boska wygrała wojnę z bolszewikami* zawierający stek szyderstw z wiary w cudowną opiekę Matki Boskiej nad Polską w historii naszego kraju. Tekst jest obelżywy i bluźnierczy, cytuję jedynie fragmenty: „[...] Historycy spierali się o to, kto był autorem planu kontrofensywy znak Wieprza [...] wszystko jasne. Matka Boska się objawiła i przestraszyła bolszewicką tłuszcę. [...] najważniejszym dowodem jest obraz Jerzego Kossaka »Bitwa Warszawska«. Na czele wojsk polskich biegnie z krzyżem ks. Ignacy Skorupka, obok żołnierze, skauci, ochotnicy, a z chmur wyłania się Matka Boska Łaskawa. Nie pierwszy raz święci wsparli szeregi Wojska Polskiego. [...] Widokiem Matki Boskiej mogli się czuć skonsternowani ateści – liczni w szeregach Wojska Polskiego – na przykład spora część członków PPS czy Żydzi, jak popularny w armii major Bernard Mond. Może patrzyli w inną stronę? [...] dlaczego Matka Boska nie objawiła się wojskom niemieckim, powodując ich panikę 1 września 1939 r. [...] nie rozpędziła bolszewickiej nawały 17 września 1939 r. Nie była też szczególnie aktywna podczas powstania warszawskiego. Może trzeba było się modlić, zamiast walczyć?”. W każdym razie: stylistyki i poczucia humoru nie powstydziłoby się ani Voltaire, ani meksykańscy masoni z pierwszej połowy XX wieku, ani Włodzimierz Iljicz, ani autorzy bolszewickich agitek (reakcjonści modlą się z gromnicami w dłoniach podczas burzy, a wystarczy założyć piorunochron; pamiętam świetnie).

⁷⁸ *Wiara – prawda...*, s. 186.

⁷⁹ Por. R. Moynihan, *Niech jaśnieje Światło Boże...*, s. 54.

⁸⁰ Por. *Wiara – prawda...*, s. 186.

⁸¹ Por. *Czas przemian...*, s. 135.

**THEOLOGIA BENEDICTA VERSUS NAZISM AND COMMUNISM.
PASTORAL- HISTORIC- AND POLITICAL ASPECT**

Summary

The way J. Ratzinger/Benedict XVI addresses the issues of communism and Nazism in his works leads to the very essence of the problem, which is shown as a bigger one and – unfortunately – more long-lasting than the 20th century faces of these two ideologies. He emphasises the fundamental, crucial relationship between these concepts (simultaneously constituting political systems) and atheism, negation of God, both in the spheres of faith and ethos. Metaphysical aspirations of men, distorted by absence of God, are diabolically deformed and, finally – in their mutated version, deluding by national-, social- and economic Utopia – assume the forms of cruel, totalitarian systems of power and violence, directed against men. Within the closed circle of history and matter driven by the power of mind independent of the objective (God's) truth, today it also proves impossible to make the world better with no conversion, i.e. without ensuring the right place for God in individual and public life, unless God is perceived as the Lord of the whole history who can give future and hope to men.

Słowa kluczowe: ateizm, chiliazm, eschatologia, historia, liberalizm, materializm, neopogaństwo, nihilizm, polityka, soteriologia, utopia, wolność

Keywords: atheism, chiasm, eschatology, freedom, history, liberalism, materialism, neo-paganism, nihilism, politics, soteriology, utopia

Ks. Wojciech Surmiak

Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

IDEM VELLE ATQUE IDEM NOLLE
AMOR AMICITIÆ W POCZĄTKACH NAUCZANIA
PAPIEŻA BENEDYKTA XVI

Benedykt XVI swoją programową encyklikę skoncentrował wokół zagadnienia, które w swej istocie zawiera centralne dla chrześcijaństwa przesłanie. Zostało ono zawarte już w pierwszych słowach dokumentu, będących cytatem z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła: *Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim* (4,16)¹. Papież podkreśla, że u początku życia chrześcijańskiego leży coś więcej niż jedynie pewna decyzja etyczna czy bliżej nieokreślona idea, gdyż rzeczywistym początkiem chrześcijańskiej egzystencji jest „spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (tamże). Chrześcijaństwo nie jest bowiem w pierwszej kolejności ani pewną doktryną (*logos*), którą się poznaje czy studiuje, ani też etyką (*ethos*), którą aplikuje się w życiu. Chrześcijaństwo jest wydarzeniem spotkania z miłością, która fascynuje z nieporównywalnym blaskiem swego piękna, gdyż objawia ono miłość samego Boga spotkaną w Chrystusie².

Owo całożyciowe miłosne ukierunkowanie implikuje postawę dialogu i bycia w interpersonalnej relacji oraz podejmowania nieustannego procesu jednoczenia wielu indywidualnych „ja” we wspólnotowe „my”³. Na płaszczyźnie moralnej

¹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (DCE), 25 XII 2005, nr 1.

² Por. L. Melina, *Azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'anti-moralismo*, Siena 2008, s. 101 [Amore umano, 2].

³ Por. S. Konefał, *Miejsce i rola przyjaźni w wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Religijno-moralny wymiar rozwoju i wychowania*, red. A. Rynio, K. Braun, A. Lenzion, D. Opozda, Lublin 2012, s. 243.

dokonuje się to poprzez realizację przykazań: miłowania Boga ponad wszystko oraz miłowania bliźniego swego jak siebie samego. U samych podstaw wypełnianie tych przykazań jest wyrazem udzielenia przez człowieka odpowiedzi na odwieczną miłość Boga. Jest to odpowiedź miłością na Miłość, która została nam przeobficie udzielona w Jezusie Chrystusie – źródle wszelkiej miłości, z którego możemy czerpać „łaskę po łasce” (por. J 1,16).

Chrześcijańska miłość jest jednocześnie źródłem i początkiem przyjaźni, która – można by rzec – jest jej najwyższą formą, gdyż „w przeciwieństwie do miłości, która jest relacją wyłączości, przyjaźń otwiera się na innych, a przez to staje się bardziej wspólnototwórcza i jest niezbywalną wartością w procesie wychowania człowieka”⁴. Teologia moralna, jak i pedagogika chrześcijańska niemal od samego początku wskazywały na znaczenie i doniosłość doświadczenia przyjaźni w życiu duchowym. Świadczyć o tym mogą chociażby przywoływane często przykłady wielkich duchowych przyjaciół: Klara i Franciszek, Teresa od Jezusa i Jan od Krzyża, Joanna de Chantal i Franciszek Salezy, Heloiza i Abelard. Ci wielcy przyjaciele ukazywali, że poprzez wzajemną jedność spraw ludzkich i boskich można dojść do wyżyn świętości. Przywołana formuła dotycząca zgodności *vel* jedności spraw ludzkich i boskich nawiązuje do klasycznej definicji przyjaźni, jaką zaproponował Marek Tulliusz Cynceron, w swoim *Leliuszu o przyjaźni*, a mianowicie: „Przyjaźń jest zgodnością w sprawach ludzkich i boskich, połączoną z życzliwością i miłością”⁵.

IDEM VELLE ATQUE IDEM NOLLE – KLASYCZNA DEFINICJA AMOR AMICITIAE

Benedykt XVI, podejmując w swej programowej encyklice refleksję nad „istotą miłości chrześcijańskiej”, przypomina w pierwszej części dokumentu, że „miłość nie jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości” (DCE 17). Miłość dojrzała angażuje zaś całego człowieka. Miłość nie może być także jedynie uczuciem radości, „jakie rodzi się z doznania, że jest się kochanym. To spotkanie wymaga [...] również zaangażowania naszej woli i naszego intelektu” (tamże). Oczyszczanie naszej ludzkiej miłości jest procesem, który pozostaje zawsze w drodze, gdyż także miłość zmienia się i dojrzewa w biegu naszego życia i nigdy nie można o niej powiedzieć, że jest „skończona» i spełniona” (tamże). Dlatego też pełnia przyjaźni, która łączy się z miłością nadprzyrodzoną, nie może być osiągnięta bez uprzedniego nawrócenia serca, w które wpisuje się wolność człowieka⁶.

Benedykt XVI, opisując ów proces oczyszczania i dojrzewania w miłości odwołał się w siedemnastym numerze encykliki *Deus caritas est* do klasycznej

⁴ Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. polskie M. Wylęgała, Kęty 2004, s. 3.

⁵ Tłum. polskie i oprac. J. Korpanty, Kraków 1997, s. 22.

⁶ Por. J.J. Pérez-Soba, *Amore: introdotuzione a un mistero*, Siena 2012, s. 256 [Amore umano, 13].

łacińskiej formuły: *Idem velle atque idem nolle*. Zacytował tym samym zdanie zawarte w starożytnym dziele *De Catilinae coniuratione*⁷, czyli *Sprzysiężenie Katyliny* autorstwa Gajusza Salustiusza Krispusa (łac. Gaius Sallustius Crispus), żyjącego w latach 86–34 przed Chr. historyka i polityka rzymskiego. Autor opisuje w swoim dziele postać zagadkowego rzymskiego polityka i awanturnika Lucjusza Sergiusza Katyliny (łac. Lucius Sergius Catilina, 109–62 przed Chr.). Dzieło Salustiusza opisuje wydarzenia, które miały miejsce w 63 roku przed Chr. w starożytnym Rzymie, na czele których stał właśnie wywodzący się z rodu patrycjuszowskiego pretor Katylina. Tenże wzbogaciwszy się na proskrypcjach zdobytych za rządów Lucjusza Korneliusza Sulli zwanego Feliksem (łac. Lucius Cornelius Sulla), następnie roztrwonił swój okazały majątek i – chcąc uchronić się przed upadkiem finansowym – postanowił sięgnąć po władzę konsula, którą jednak przegrał z Cynceronem⁸. Po swej elekcyjnej klęsce w kolejnym roku postanowił przemocą przejąć władzę, co wobec senatu ujawnił Cynceron. Wszyscy współpracownicy Katyliny zostali straceni, a Cynceron skwitował to wydarzenie słowami: *vixerunt!* – zakończyli życie⁹. Katylina poległ w Etrurii w bitwie pod Pistorią¹⁰.

Cytowane przez Benedykta XVI zadanie jest fragmentem dłuższej wypowiedzi Katyliny, w której zwraca się do swoich współtowarzyszy i członków sprzyjających mu konspiracyjnych band, zauważając, iż ich wzajemne relacje przypieczętowane więzami przyjaźni są tak wielkie, że jakiegokolwiek szkody lub korzyści, których doświadczają jedni, mają także wpływ na drugich. Innymi słowy oznacza to, że jako przyjaciele pragną oni i nienawidzą tych samych rzeczy. Warto zauważyć, że pełna treść istotnego dla toku myśli zdania wypowiedzianego przez Katylinę jest następująca: *Nam idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est*¹¹, co zostało przetłumaczone w polskim wydaniu dzieła jako: „Albowiem tego samego chcieć i tego samego nie chcieć – to jest dopiero prawdziwa przyjaźń”¹².

Z biegiem czasu cytowane słowa Salustiusza stawały się także na gruncie chrześcijańskim sposobem, w jaki definiowano przyjaźń¹³. Na przykład różne formy

⁷ Dzieło to występuje również pod tytułami: *De coniuratione Catillinae*, *Coniuratio Catillinae* oraz *Bellum Catillinae*. Jest ono jednym z dwóch zachowanych w całości do naszych czasów dzieł historycznych autorstwa Salustiusza. Drugim zachowanym w całości dziełem jest *Bellum Iugurthinum* (*Wojna z Jugurtą*). Trzecim – najbardziej dojrzałym i najobszerniejszym dziełem autora, które zachowało się jedynie fragmentarycznie są *Historiae* (*Dzieje*).

⁸ Zob. J. Gądomski, *Rzym. Podręcznik historii starożytnej*, t. 2, Warszawa 1918, s. 295, 296.

⁹ Zob. J. Mathiex, *Wielkie cywilizacje – rozkwit i upadek imperiów*, tłum. polskie G. Majcher, M. Żurowska, Warszawa 2008, s. 243.

¹⁰ Zob. J. Wolski, *Historia powszechna – starożytność*, Warszawa 2002¹⁰, s. 371.

¹¹ Gaius Sallustius Crispus, *De coniuratione Catillinae*, XX, w: *Corpus Scriptorum Latinorum. A digital library of Latin literature* (tekst za wyd. pod red. J.W. Scudder, Boston 1900), w: <http://www.forumromanum.org/literature/sallust/catilina.html> (dostęp: 11 I 2014).

¹² Gajusz Salustiusz Krispus, „*Sprzysiężenie Katyliny*” i „*Wojna z Jugurtą*”, tłum. polskie i wstęp K. Kumaniecki, Wrocław 2006, s. 18.

¹³ Por. L. Carmichael, *Friendship. Interpreting Christian Love*, London 2004, s. 228.

tego sformułowania można znaleźć u św. Jana Kasjana w jego *Rozmowach*¹⁴ oraz u św. Ambrożego z Mediolanu w traktacie *O wierze*¹⁵. Innym przykładem może być cytowane już we wstępie dwunastowieczne dzieło *De spirituali amicitia* cysterskiego opata św. Elreda z Rievaulx¹⁶, który odwołując się do *De coniuratione Catillinae* stwierdza, że „tego samego chcieć i tego samego nie chcieć” jest jednym z „praw przyjaźni”¹⁷. Św. Tomasz z Akwinu także wiąże formułę *idem velle atque idem nolle* z przyjaźnią¹⁸. Zdanie to jednak przypisuje nie Salustiuszowi, a Cyceeronowi. Akwinata nawiązuje w swoim nauczaniu o przyjaźni nie tylko do myśli Arystotelesa, ale stwierdza także, iż to „Cycero wyraża się, że »przyjaciele tego samego chcą i tego samego nie chcą«¹⁹. Jest to nawiązanie do dzieła *De amicitia*, w którym Cyceeron stwierdza, że przyjaciele „chcą i nie chcą tych samych rzeczy”.

¹⁴ *Rozmowa XVI: Ojca Józefa rozmową pierwszą. O przyjaźni*: „Dlatego, jak powiedziałem, wierną i nierozwalną jest jedynie ta przyjaźń, którą zawiązała równość cnót. Albowiem »jedno-obyczajnych osadza Pan spolem w domu«. Dlatego też miłość może trwać nieprzerwanie jedynie u takich, w których żyje jedno postanowienie i wola, jedno chcenie i niechcenie” (*Rozmów Dwadzieścierztery*, t. 2: *Rozmowa XI–XXIV*, [POK 7], tłum. polskie L. Wrzoł, Poznań 1929, s. 158).

¹⁵ „Jeżeli nawet ludzie, różniący się najczęściej między sobą charakterem, zgodnie pragną czegoś jednego, to cóż należy powiedzieć o Ojcu i Synu, skoro substancja Boża posiada to, co miłość ludzka naśladuje? (*O wierze [Do cesarza Gracjana]*, tłum. polskie I. Bogaszewicz, Warszawa 1970, s. 134).

¹⁶ Na temat rozumienia przyjaźni u św. Elreda, rozumienia posuniętego aż do stwierdzenia *Deus amicitia est*, por. W.G. Jeanrond, *A Theology of Love*, London 2010, s. 210–215.

¹⁷ Św. Elred pisząc o fałszywych przyjaźniach do których zalicza między innymi przyjaźń cielesną, stwierdza: „Przyjaźń cielesna zaczyna się od uczucia, co niczym nierządnicą oddaje się każdemu, kto obok niej przechodzi, następnie pozwala na różnego rodzaju nieczystość słuchu i wzroku, przez co wprowadza aż do samego umysłu wyobrażenie pięknych ciał lub uciech, sprawiających rozkosz, których używanie do woli jak mniema, jest szczęściem, lecz za większą przyjemność uważa tę, kiedy może znaleźć jakiegos towarzysza swych przyjemności. Wówczas znakiem, gestem, słowem, przysługą jedno serce uzależnia się od drugiego serca, jedno od drugiego się rozpala i ku temu samemu skłania. Kiedy więc zawrą pomiędzy sobą to godne pożałowania przymierze, jedno dla drugiego gotowe jest uczynić lub znieść wszelką zbrodnię lub bezbożność, nie uważając, by istniało coś miłszego i słusniejszego niż taka przyjaźń. Myślą, że kierują się prawami przyjaźni, które nakazują *tego samego chcieć i tego samego nie chcieć*. Przyjaźń taka powstaje więc bez zastanowienia, nie poddaje się żadnemu osądowi, nie kieruje się rozumem, lecz pod wpływem uczuć miota na różne strony. Nie zachowuje umiaru, nie troszczy się o to, co szlachetne, nie patrzy na to, co stosowne bądź niestosowne, postępując zawsze nierozważnie, nieroztropnie, lekkomyślnie, nieumiarkowanie. Dlatego też, jakby miotana namiętnościami, sama siebie niszczy lub rozpada się wskutek tej samej lekkomyślności, dzięki której powstała” (*Przyjaźń...*, s. 24, 25).

¹⁸ W Tomaszowej nauce o przyjaźni można z pewnością zauważyć rysy filozofii Arystotelesa, który pisał m.in.: „Stosunki przyjazne z przyjaciółmi i cechy charakterystyczne przyjaźni wypłynęły jak się zdaje – z ustosunkowaniem się do siebie samego. [1] Za przyjaciela bowiem uważany kogoś, kto drugiemu dobrze życzy i okazuje mu lub zdaje się okazywać mu czynnie swą dobroć, [i to] ze względu na osobę przyjaciela; [2] albo też kogoś, kto ze względu na niego samego życzy przyjacielowi, by istniał i żył; to właśnie odczuwają matki dla swych dzieci i przyjaciele nawzajem dla siebie, nawet jeśli się poróżnili. [3] Inni [uważają za przyjaciela] kogoś, kto z przyjacielem współżyje i [4] te same ma upodobania lub też [5] współ z nim smuci się i raduje; także ta cecha występuje najczęściej u matek. Za pomocą jednej z powyższych cech określa się również przyjaźń” (*Etyka nikomachejska*, tłum. polskie D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 263, 264).

¹⁹ STh II-II, q. 29 a. 3.

Benedykt XVI, odwołując się do starożytnej Salustiuszowskiej formuły, zacytował jednak tylko jej pierwszą część, całkowicie opuszczając wyrażenie: *ea demum firma amicitia est*. Papież pisał: „*Idem velle atque idem nolle* – chcieć tego samego i wspólnie to samo odrzucać, to właśnie starożytni uznali za prawdziwą treść miłości: stać się podobnym jedno do drugiego, co prowadzi do wspólnoty pragnień i myśli” (DCE 17). Wspomniane pominięcie formuły *ea demum amicitia est* może sprowokować do postawienia interesującego pytania o to, gdzie tak właściwie w encyklice *O chrześcijańskiej miłości* jest podejmowane zagadnienie przyjaźni i czy przypadkiem słowa „przyjaźń” i „miłość” nie są stosowane zamiennie?

Odpowiadając na powyższe pytanie, warto zauważyć, że słowo „przyjaźń” pojawia się w dokumencie tylko dwukrotnie i obydwa razy w trzecim punkcie encykliki. Pierwszy raz słowo zostaje użyte we fragmencie, w którym wyjaśniane są greckie terminy określające miłość: „*eros, philia* (miłość przyjaźni) i *agape*” (DCE 3). Drugi raz słowo „przyjaźń” występuje, gdy Benedykt XVI kontynuuje swoją myśl dotyczącą miłości określanej jako $\phi\lambda\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ i wyjaśnia, że „pojęcie miłości przyjaźni (*philia*), [...] zostało [...] podjęte i pogłębione w Ewangelii św. Jana, aby wyrazić relację między Jezusem i Jego uczniami” (tamże). Nawet jeśli miłość określana jako $\phi\lambda\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ wydaje się przyćmiona w encyklice przez miłość nazywaną $\acute{\omicron}\gamma\acute{\omega}\pi\eta$ i która „w nowości chrześcijaństwa oznacza niewątpliwie coś zasadniczego w odniesieniu do pojęcia miłości” (tamże) i pomimo iż w przywoływanym zdaniu Salustiusza Benedykt XVI nie odwołuje się *explicite* do $\phi\lambda\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ /*amor amicitiae*, to jednak wydaje się, że we wspomnianym – siedemnastym – punkcie encykliki jest ona *implicite* zawarta.

Oczywistość ta wynika z przynajmniej kilku powodów. Po pierwsze formułę Salustiusza przywołał kard. Joseph Ratzinger w trakcie homilii wygłoszonej w czasie *Missa „pro eligendo Romano Pontifice”*, w której – jako ówczesny dziekan kolegium kardynalskiego – skoncentrował się wokół tematu przyjaźni z Chrystusem. Bezpośrednio po wygłoszeniu wspomnianej homilii wielu komentatorów skupiło się na kwestii „dyktatury relatywizmu”²⁰ (pomimo iż słowo „relatywizm” wystąpiło w przemówieniu tylko dwukrotnie), a praktycznie żaden z nich w bezpośredni sposób nie odniósł się do kluczowego dla niej zagadnienia przyjaźni (podczas gdy słowa „przyjaźń” kard. Ratzinger użył aż osiemnaście razy). Z pewnością słowa Josepha Ratzingera zawarte w jego ostatniej kardynalskiej homilii à propos zagadnienia przyjaźni z Chrystusem pozwalają w lepszy sposób zrozumieć to, co następnie – już jako Benedykt XVI – zawarł w swojej programowej encyklice²¹.

Wyartykułowane w homilii wskazówki kard. Ratzingera dotyczące kwestii przyjaźni skupiają się wokół fragmentu z Ewangelii św. Jana, w którym to Je-

²⁰ Por. G.T. Jankunas, *The dictatorship of Relativism. Pope Benedict XVI's Response*, New York 2011.

²¹ Por. D.L. Orsuto, *La concordia dell'amore: „idem velle atque idem nolle”*, w: *La Via dell'Amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, red. L. Melina, C.A. Anderson, Città del Vaticano 2006, s. 230, 231.

zus mówi do swoich uczniów: *Non iam dicam servos, sed amicos – Już was nie nazywam sługami, lecz przyjaciółmi* (15,15). Słowa te usłyszał diakon Joseph Ratzinger w dniu swoich święceń kapłańskich z ust szafarza sakramentu kard. M. von Faulhabera²². Kapłański los jest bowiem zawsze – jak pisze ks. prof. Jerzy Szymik w swojej *Theologia benedicta* – „konsekwencją serdecznej przyjaźni, wzajemnością największej z miłości”²³. I nawet jeśli wielokrotnie czujemy się jak „nieużyteczni słudzy” (por. Łk 17,10), to jednak, jak mówił kard. Ratzinger:

Chrystus nazywa nas przyjaciółmi, czyni nas swoimi przyjaciółmi, obdarza nas swoją przyjaźnią. Chrystus określa przyjaźń w dwojaki sposób. Między przyjaciółmi nie ma tajemnic: Chrystus mówi nam wszystko, co słyszy od Ojca; obdarza nas pełnym zaufaniem, a wraz z nim także poznaniem. Objawia nam swoje oblicze, swoje Serce. Okazuje nam czułą dobroć i płomienną miłość, która nie cofa się nawet przed szaleństwem krzyża. Powierza nam samego siebie, daje nam władzę przemawiania w Jego imieniu: „to jest Ciało moje...”, „ja cię rozgrzeszam...”. Powierza nam swoje ciało – Kościół²⁴.

A zatem pierwszym elementem przyjaźni z Chrystusem jest fakt, że to sam Chrystus czyni nas swoimi przyjaciółmi i dzieli się z nami tym, co otrzymał od swego Ojca. Drugim elementem przyjaźni z Chrystusem jest „wspólnota woli”. I to właśnie w tym miejscu kard. Ratzinger cytuje formułę Salustiusza, uzupełniając ją wezwaniem samego Chrystusa:

Idem velle – idem nolle („Tego samego chcieć – tego samego nie chcieć”) – również Rzymianie tak określali przyjaźń. *Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję* (J 15,14). Harmonia woli w przyjaźni z Chrystusem odpowiada temu, co wyraża trzecia prośba zawarta w modlitwie „Ojciec nasz”: „Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi”. W godzinie Getsemani Jezus przemienił naszą zbuntowaną ludzką wolę w wolę zgodną i zjednoczoną z wolą Bożą. Sam przecierpiał cały dramat naszej autonomii – i właśnie składając naszą wolę w ręce Boga, obdarza nas prawdziwą wolnością: *Nie jak Ja chcę, ale jak Ty* (Mt 26,39)²⁵.

²² Papież nawiązał do tych słów w homilii wygłoszonej w czasie Mszy św. dziękczynnej za 60 lat kapłaństwa: „Pan mówi do mnie w sposób bardzo osobisty [...]. Nazywa mnie przyjacielem. Przyjmuje mnie do kręgu tych, do których zwrócił się w Wieczerniku. [...] Zwierza się mnie. [...] to prowadzi do wielkiej radości wewnętrznej, a jednocześnie w swej wielkości może przez dziesiątki lat rodzić dreszcze [...] »Nie jesteście sługami, ale przyjaciółmi«: w słowach tych zawarty jest cały program życia kapłańskiego. Czym jest tak naprawdę przyjaźń? *Idem velle, idem nolle* – chcieć tego samego i tego samego nie chcieć. Przyjaźń to wspólnota myśli i woli” (Benedykt XVI, *Już nie słudzy, ale przyjaciele*. Homilia w Uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła i 60. rocznicy święceń kapłańskich (Watykan, 29.06.2011), „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7–8 (2011), s. 33).

²³ T. 2, Katowice 2012, s. 261.

²⁴ *Ku »dojrzałości« wiary w Chrystusie*. Homilia podczas Mszy św. „pro eligendo Romano Pontifice” (Watykan, 18.06.2005), „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6 (2005), s. 30, 31.

²⁵ Tamże, s. 31.

Przyjaźń z Chrystusem nie jest zatem niczym innym jak harmonią (zgodnością) woli człowieka z wolą samego Boga. *Idem velle – idem nolle* – jawi się tutaj jako dar i odpowiedzialność. Przyjmujemy ją jako dar, ponieważ Chrystus poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie realizuje tę przemianę poprzez nasze odkupienie. Nasza odpowiedzialność zaś realizuje się poprzez używanie naszej wolnej woli dla głębszego poznania i większego umiłowania Chrystusa. Kiedy to się stanie, doświadczymy jeszcze większej wolności i radości w życiu. Jak mówił przyszły papież: „W tej wspólnotce woli urzeczywistnia się nasze odkupienie: być przyjaciółmi Jezusa, stać się przyjaciółmi Boga. Im bardziej miłujemy Jezusa, im lepiej Go poznajemy, tym bardziej wzrasta nasza prawdziwa wolność, rośnie radość z tego, że jesteśmy odkupieni. Dzięki Ci, Jezu, za Twoją przyjaźń!”²⁶.

OD „PRZYJAŹNI Z CHRYSUSEM” DO „PRZYJAŹNI BEZ GRANIC”

W wielu przemówieniach z początku pontyfikatu papież Benedykt XVI podejmował temat przyjaźni. W szczególności podkreślał centralny charakter przyjaźni z Jezusem Chrystusem. W słowach skierowanych do duchowieństwa diecezji rzymskiej wyjaśnił, że „Pan nazywa nas przyjaciółmi, czyni nas swymi przyjaciółmi, zawiera się nam, powierza nam swoje ciało w Eucharystii, powierza nam swój Kościół. A zatem musimy być jego przyjaciółmi, czuć tak jak On, pragnąć tego, czego On pragnie, nie chcieć tego, czego On nie chce”²⁷.

Z niespotykaną prostotą temat przyjaźni z Chrystusem powrócił w rozmowie z rzymskimi dziećmi, które przybyły do papieża, by podziękować za dar przyjęcia Komunii św. Papież, odpowiadając na ich pytania, wyraził nadzieję, że to ważne wydarzenie będzie początkiem ich „przyjaźni z Jezusem na całe życie. Będzie początkiem wspólnej wędrówki, bo kiedy idziemy z Jezusem, idziemy dobrą drogą, i życie staje się dobre”²⁸. Z kolei do ludzi młodych zgromadzonych na Światowych Dniach Młodzieży w Kolonii papież, przywołując słowa, które stanowiły fragment jego homilii z Mszy św. inaugurującej pontyfikat, powiedział: „Kto pozwala wejść Chrystusowi [do swojego życia], nie traci niczego, niczego – absolutnie niczego z tych rzeczy, dzięki którym życie jest wolne, piękne i wielkie. Nie! – tylko dzięki tej przyjaźni wyzwała się naprawdę wielki potencjał człowieczeństwa. Tylko dzięki tej przyjaźni doświadczamy tego, co piękne i tego, co wyzwała”²⁹.

²⁶ Tamże.

²⁷ *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostołatu*. Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej w bazylice św. Jana na Lateranie (Watykan, 13 V 2005), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 7–8 (2005), s. 12.

²⁸ Tenże, *Niech Jezus będzie waszym przyjacielem*. Spotkanie z dziećmi (Watykan, 15 X 2005), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1 (2006), s. 47, 48.

²⁹ Tenże, *Otwórzcie szeroko wasze serca Chrystusowi*. Powitanie uczestników Światowego Dnia Młodzieży (Kolonii, 18 VIII 2005), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10 (2005), s. 15; por. tenże, *Wysłuchać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*, Homilia w czasie Mszy św. z okazji inauguracji pontyfikatu (Watykan, 24 IV 2005), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6 (2005), s. 12.

Człowiek, który stara się nieustannie poznawać i kocha Boga, dochodzi stopniowo do głębszego poznania i pokochania tego, co jest przedmiotem miłości Boga. A zatem dopiero prawdziwa więź przyjaźni z Bogiem daje podstawę do tworzenia głębokiej – opartej na miłości – przyjaźni z drugim człowiekiem. Benedykt XVI nie stroni od opisu swoich osobistych doświadczeń w tym względzie. I tak na przykład, w trakcie swojej pierwszej wizyty do kraju swego pochodzenia w sierpniu 2005 r. papież przywołał postaci wielkich kardynałów Kolonii w kontekście wielkiego łańcucha przyjaźni, który nigdy się nie zrywa. Mówił wtedy o kard. Josephie Fringsie jako o tym, „który od samego początku obdarzył [go] pełnym zaufaniem i nawiązał [z nim] prawdziwie ojcowską przyjaźń”³⁰. Następnie wspominał o kard. Josephie Höffnerze, z którym łączyła go „głęboka i żywa przyjaźń”³¹. Benedykt XVI wspominał także, że „kard. Meissner od dawna jest [jego] przyjacielem i dlatego począwszy od czasów kard. Fringsa, a następnie w czasach kardynałów Höffnera i Meisnera zawsze [mógł] czuć się [...] w Kolonii jak w domu”³². To właśnie przyjaźń sprawia, że można czuć się u kogoś, czy w jakimś miejscu „jak w domu”.

Ta przyjaźń rozszerza się także na innych ludzi, gdyż na przykład w trakcie swojego przemówienia z okazji ekumenicznego spotkania w Pałacu Arcybiskupów w Kolonii papież przypomniał, że od „dłuższego czasu łączyły [go] więzi serdecznej przyjaźni”³³ ze zmarłym w tragiczny sposób „pionierem jedności” bratem Rogerem Schulzem z Taizé. Temat przyjaźni wraca trzykrotnie w przemówieniu na spotkaniu z kolońską gminą żydowską. Przy tej okazji papież powtórzył dwukrotnie, że „Kościół katolicki [...] opowiada się za tolerancją, szacunkiem, przyjaźnią i pokojem między wszystkimi narodami, kulturami i religiami”³⁴. Ponadto już na samym wstępie swojego wystąpienia zapewnił, że zamierza „dołożyć wszelkich starań, by kontynuować drogę ku polepszeniu stosunków i pogłębieniu przyjaźni z narodem żydowskim, na której Jan Paweł II poczynił decydujące kroki”³⁵. I w końcu przypomina także „czcigodnym i drogim przyjaciołom muzułmanom”³⁶ zgromadzonym w Kolonii, że w trakcie kwietniowego spotkania z delegatami Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich i innych tradycji religijnych potwierdził,

³⁰ Tenże, *Niech zaplonie w was ogień Ducha Świętego*. Spotkanie przed kolońską katedrą (Koloniam, 18 VIII 2005), *L'Osservatore Romano*” (wyd. polskie) 10 (2005), s. 15.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Benedykt XVI, *Najlepszą formą ekumenizmu jest życie według Ewangelii*. Spotkanie ekumeniczne (Koloniam, 19 VIII 2005), „*L'Osservatore Romano*” (wyd. polskie) 10 (2005), s. 22.

³⁴ Tenże, *Dekalog naszym wspólnym dziedzictwem i zobowiązaniem*. Wizyta w synagodze kolońskiej (Koloniam, 19 VIII 2005), „*L'Osservatore Romano*” (wyd. polskie) 10 (2005), s. 17.

³⁵ Tamże, s. 16; por. tenże, *Twórzmy podstawy trwałego dialogu*. Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych (Watykan, 9 VI 2005), „*L'Osservatore Romano*” (wyd. polskie) 9 (2005), s. 34.

³⁶ Tenże, *Wzajemny szacunek, solidarność i pokój*. Spotkanie z przedstawicielami wspólnot muzułmańskich (Koloniam, 20 VIII 2005), „*L'Osservatore Romano*” (wyd. polskie) 10 (2005), s. 23.

że „Kościół pragnie dalej budować mosty przyjaźni z wyznawcami wszystkich religii, mając na uwadze prawdziwe dobro każdej osoby i całego społeczeństwa”³⁷.

Istotną częścią przesłania chrześcijańskiego jest to, że miłość Boga do człowieka nie zna granic. Miłość przyjaźni każe wyjść poza siebie, poza małą grupę przyjaciół, a wszystko po to, aby pozyskać nowych, których będzie można pokochać przyjacielską miłością. Miłość Boga, która nieustannie objawia się człowiekowi poprzez przyjaźń z Jezusem, przenosi nas stopniowo do przyjaźni, która nie zna już żadnych granic. Ponieważ cała ludzkość jest kochana przez Boga, to przyjaźń z Bogiem, która jest możliwa jedynie dzięki łaskawemu darowi Bożej miłości rozlanej w ludzkich sercach przez Ducha Świętego, sprawia, że przyjaciel Boga zaczyna miłością przyjaźni otaczać wszystkich, których kocha Bóg.

Chrześcijańska miłość bliźniego nie jest zatem doświadczeniem bezpośredniej przyjaźni pomiędzy ludźmi, ale jest w pierwszej kolejności przyjaźnią z samym Bogiem, która implikuje wewnętrzne zjednoczenie z wszystkimi Jego przyjaciółmi. Można zatem miłość bliźniego nazwać za Jackiem Woronieckim OP „przyjaźnią między ludźmi, w Bogu i dla Boga”³⁸, w której realizuje się wspomniana uprzednio istotna dla przyjaźni harmonia woli. I nawet jeśli Benedykt XVI nie cytuje *implicite* słów św. Tomasza z Akwinu, to warto odwołać się do fragmentu *Sumy teologicznej*, w której Akwinata wyjaśnia, w jaki sposób doświadczenie osobistej przyjaźni z Bogiem rozprzestrzenia się na wszystkich, których Bóg kocha:

Przyjaźń odnosi się do kogoś w dwojaki sposób: raz do samego przyjaciela, i taka przyjaźń odnosi się tylko do niego. Wtórnie jednak przyjaźń odnosić się może do kogoś z powodu innej osoby, jak na przykład ktoś przyjaźniąc się z jakimś człowiekiem miłuje też i innych wszystkich, którzy są z nim związani, jak jego synów, czy sługi, czy też kogokolwiek innego; i taka może być przyjaźń do przyjaciela, że miłujemy wszystkich, którzy do niego należą, choćby oni nas obrażali, lub mieli w nienawiści. W ten sposób miłość przyjaźni rozciąga się też na nieprzyjaciół, których miłujemy z miłości z powodu Boga, z którym przede wszystkim mamy przyjaźń miłości³⁹.

Choć encyklika *Deus caritas est* nie traktuje w bezpośredni sposób o przyjaźni, to jednak Benedykt XVI, wskazując na wyjątkowy i wieloaspektowy charakter miłości oraz na jej liczne i różnorodne przejawy, pośrednio dosięga zagadnienia *amor amicitiae*. Jest oczywiste, że jednym z istotnych tematów encykliki jest rehabilitacja miłości *ἔρως*, który oczyszczony i uświęcony staje się „przedsmakiem szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie” (DCE 4).

To oczyszczenie miłości rozpoczyna się od doświadczenia Bożej miłości, która działając w naszym życiu, rozszerza jego horyzonty. Doświadczenie „bycia kochanym” opisał filozof i teolog jezuicki Bernard Lonergan (1904–1984):

³⁷ Tamże; por. także: tenże, *W duchu wzajemnego zrozumienia, poszanowania i miłości*. Spotkanie z przedstawicielami niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych oraz innych religii (Watykan, 25 V 2005), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6 (2005), s. 13.

³⁸ *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2/1, s. 216.

³⁹ STh II-II, q. 23, a. 1, ad 2.

Owo bycie-w-miłości ma zdarzenia wyprzedzające go, przyczyny, warunki, powody. Ale gdy rozkwita i dopóki trwa, obejmuje całą istotę. Jest pierwszą zasadą. Z niej wypływają nasze pragnienia i obawy, radości i kłopoty, wartościowanie, decyzje i czyny. Bycie-w-miłości posiada wiele odmian. Istnieje miłość intymna, męża i żony, rodziców i dzieci. Istnieje miłość bliźniego wraz z jej owocami w postaci ludzkiego szczęścia. Istnieje miłość Boga z całego serca i całej duszy, całym umysłem i całą siłą (Mk 12,30). Jest miłością Bożą zalewającą nasze serca przez Ducha Świętego nam danego (Rz 5,5). To ona staje się podstawą przekonania św. Pawła, że *ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani zwierzchności, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani potęgi, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdola nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym* (Rz 8,38-39)⁴⁰.

I konkluduje o. Lonergan: „Bycie w miłości z Bogiem, którego doświadczam, jest byciem w miłości w nieograniczony sposób. Wszelka miłość jest samooddaniem się, ale bycie w miłości z Bogiem jest byciem w miłości bez granic czy obwarowań, warunków czy zastrzeżeń”⁴¹.

Dlatego Benedykt XVI w *Deus caritas est* mówi o miłości, która sprawia, że człowiek zaczyna rozkwitać. Nie wystarczy bowiem doświadczyć emocjonalnego zakochania czy fizycznej pożądliwości, chodzi o nieustanną kontynuację drogi miłości, o jej stałe oczyszczanie i dojrzewanie w niej w taki sposób, aby stopniowo coraz bardziej żyć w harmonii z Umiłowanym. Oznacza to taki sposób życia i działania w Chrystusie, aby jak najpełniej w swojej woli i intelekcie zgłębić Jego tajemnicę. Benedykt XVI napisze:

Historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na fakcie, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć, i w ten sposób nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sam. W konsekwencji wzrasta nasze oddanie Bogu i Bóg staje się naszą radością (por. Ps 73[72], 23-28) (DCE 17).

„NA DRODZE DO JERYCHA” – IMPLIKACJE PRAKTYCZNE PRZYJAŹNI

W świetle tej krótkiej refleksji dotyczącej przyjaźni, opierającej się w głównej mierze na nauczaniu Benedykta XVI zawartym w encyklice *Deus caritas est* i dotyczącym zgodności woli w przyjaźni, należałoby się zastanowić nad tym, w jaki sposób doświadczenie miłości Boga wpływa na rozumienie chrześcijańskiej odpowiedzialności i na samą *praxis* miłości bliźniego. Najprostszą odpowiedzią byłoby stwierdzenie, że jesteśmy zaproszeni do miłowania i okazywania troski

⁴⁰ *Metoda w teologii*, tłum. polskie A. Bronk, Warszawa 1976, s. 109, 110.

⁴¹ Tamże, s. 110.

tym wszystkim, których Bóg kocha, a w szczególności zaś najbardziej słabym i bezbronny w duchu realizowanej w misji Chrystusa i Jego Kościoła preferencyjnej opcji na rzecz ubogich⁴².

Najbardziej jednak dogłębną i być może najbardziej centralną dla encykliki odpowiedzią jest bazujące na doświadczeniu życzliwej miłości Boga i przyjaźni z Jezusem stopniowe pociąganie człowieka do miłowania wszystkiego, co jest przedmiotem Bożej miłości. Z pewnością wiele rozświetlających impulsów w tym względzie może dostarczyć duchowa refleksja dotycząca podwójnego rozumienia przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10, 25-37).

W czasach Jezusa wiodąca poprzez terytorium pustynne podróż z Jerozolimy do Jerycha była nie tylko niezmiernie trudna, ale też i niebezpieczna. Trud i niebezpieczeństwo podróży są w pośredni sposób ukazane w samej postawie i reakcji kapłana i lewity, które nie powinny z czysto ludzkiego punktu widzenia także dziwić. Reflektując nad duchowym sensem przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie bardzo szybko można dostrzec w niej stojące przed chrześcijanami wezwanie, które realizowała w swoim życiu z wielką gorliwością m.in. bł. Matka Teresa z Kalkuty, nazwana przez św. Jana Pawła II „ikoną Miłosiernego Samarytanina”. Do tej praktycznej realizacji miłości, która wyraża się w podaniu pomocnej dłoni potrzebującemu, jest wezwany każdy z nas. Zauważa to właśnie Benedykt XVI w swojej encyklice: „program chrześcijański – program dobrego Samarytanina, program Jezusa – to »serce, które widzi«. Takie serce widzi, gdzie potrzeba miłości i działa konsekwentnie” (DCE 31).

Jest jednak i druga, i to nie mniej ważna, interpretacja chrystusowej przypowieści. Pisarze chrześcijańscy od czasów św. Augustyna przypominają, że niejednokrotnie to my właśnie jesteśmy tymi, którzy leżą „na wpół umarli” na drodze z Jerozolimy do Jerycha. W opowieści ewangelicznej główny bohater wręcza gospodarzowi dwa denary ze słowami: *Miej o nim staranie, a jeśli co więcej wydasz, oddam tobie, gdy będę wracał* (Łk 10,35). W starożytności chrześcijańskiej dominowała stricte chrystologiczna interpretacja tych słów perykopy. Miłosiernym Samarytaninem jest sam Jezus, który objawia nam współczującą miłość Ojca niebieskiego. Mamy naśladować Jezusa (*idź i ty czyn podobnie* – Łk 10,37) miłosiernego Samarytanina, który obrazuje Zbawiciela i jego dzieło. W wersecie Łk 10,35 dostrzegano samego Chrystusa, który powierza Kościołowi (gospodarzowi) troskę o człowieka, powierza go aż do czasu swego powtórnego przyjścia (paruzji).

Każdy z nas doświadczył już w życiu miłosnej troski Dobrego Samarytanina, który opatrywał nasze rany i wylewał na nie leczący olej miłości. To w ewangelicznej gospodarce, która jest obrazem Kościoła, jesteśmy poprzez sakramenty stopniowo wyzwalani z tego, co nas ogranicza, by móc w pełni przeżywać miłość Boga i dzielić się nią z innymi. Trwający przez całe nasze chrześcijańskie życie

⁴² Por. W. Surmiak, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*, Katowice 2009, s. 103–126.

proces jego oczyszczenia i przemiany, rozpoczyna się w momencie chrztu św., ale – jak zaznacza Benedykt XVI – ten wzrost poprzez drogę miłości oznacza „trwałe wychodzenie z »ja« zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia »ja«, w darze z siebie [...] w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga” (DCE 6).

Główny nurt najstarszych chrześcijańskich tradycji widział w symbolu dwóch denarów ofiarowanych przez miłosiernego Samarytanina Stary i Nowy Testament. Jednak począwszy od teologii Biskupa z Hippony coraz częściej postrzegano w dwóch denarach również dar przykazań miłości Boga i człowieka. Jawią się one zatem jako dar, który otrzymujemy od Jezusa, dar mający na celu leczenie człowieka z duchowych chorób i przywrócenia mu pełnego zdrowia⁴³. Właśnie dlatego zostaliśmy wyposażeni w przykazania, abyśmy z miłością potrafili zatrzymać się na naszej drodze życia, aby wspomóc tych, którzy tej pomocy potrzebują. W ten sposób pomiędzy człowiekiem a Bogiem rozgrywa się coraz pełniejsza harmonia woli. Nasze wspomagające zatrzymanie się przy drugim człowieku pozostanie jednak czymś naturalnym w naszym życiu dopóty, dopóki nasza miłość do Boga, oczyszczona i przemieniona, będzie się rozszerzać na tych wszystkich, którzy są umiłowani przez Boga, pamiętając przy tym, że *jeśli co więcej wydasz* (Łk 10,35), On odda tobie, gdy będzie wracał⁴⁴.

W Pałacu Apostolskim w Watykanie, w kaplicy *Redemptoris Mater*, znajduje się wyjątkowa mozaika przedstawiająca przypowieść o Dobrym Samarytaninie. Jak wyjaśnia Marko Rupnik „Samarytanin ma taką samą twarz jak poszkodowany [...] Chrystus jest Dobrym Samarytaninem, który przyszedł, aby nas uzdrowić. My możemy miłować prawdziwie dopiero wtedy, gdy doświadczymy miłości. Jednocześnie znaczące są dla nas słowa *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40)”⁴⁵. W pewnym sensie dlatego, że Chrystus uzdrawia nas poprzez swoje miłosne spojrzenie, jesteśmy w stanie przyjmować innych w miłości i widzieć w nich Chrystusa. Miłość jest bowiem kluczem zrozumienia tej wielkiej tajemnicy, miłość objawiona nam w Chrystusie, miłość udzielona nam w wolny sposób, miłość dzielona z tymi, których spotkamy na naszej drodze z Jerozolimy do Jerycha.

Gdyby jednak przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie opowiedzieć komuś, kto nie zna Ewangelii i nigdy nie zetknął się z chrześcijaństwem, i nie zna Boga chrześcijan objawionego w Jezusie Chrystusie, i gdyby zapytać go o to, co mówi

⁴³ Por. K. Bardski, *Sugestie moralne w symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła: przykazania miłości Boga i bliźniego*, w: *Moralność objawiona w Biblii* („Analecta Biblica Lublinensia”, 10), red. W. Pikor, Lublin 2011, s. 221.

⁴⁴ To właśnie z tego tekstu Ewangelii zostało wyprowadzone pojęcie tzw. supererogacji, gdyż słowa „jeśli coś więcej wydasz” w przekładzie Wulgaty brzmią: *quodcumque supererogaveris*. Supererogacja to w etyce działanie wykraczające poza obowiązek, tzw. czyn chwalebny. Por. A. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999, s. 385.

⁴⁵ *Descrizione delle illustrazioni*, w: *La cappella „Redemptoris Mater” di Giovanni Paolo II*, red. M. Apa, O. Clément, C. Valenziano, Città del Vaticano 1999, s. 295.

nam opowieść o tym miłosiernym człowieku, gdyby sparafrazować ewangeliczne pytanie „która z powinności została tu objawiona jako największa?” to odkrywając głęboką antropologiczną prawdę, że człowiek ma „elementarną wiedzę moralną, pozwalającą uznać, co w danej sytuacji jest właściwym postępowaniem”⁴⁶, a tę wiedzę „czierpie „ze swej naturalnej wiedzy, z tego rozeznania, w które jest wyposażony jako człowiek po prostu, a nie dopiero jako członek narodu wybranego Starego lub Nowego Przymierza”⁴⁷. Wiedza ta pozwala przekroczyć ramy wąskiego legalizmu, w którym – jak się zdaje – tkwił uczony w Prawie zadający Chrystusowi pytanie o to, które z przykazań w Prawie jest największe (por. Mt 22,36).

Niech nie ujdzie naszej uwadze i konkluzja Zbawiciela z przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie: *Idź i ty czyn podobnie* (Łk 10,37). Dlatego zamiast deliberować o tym, kto i w jakim stopniu jest moim bliźnim czy przyjacielem, należy uruchomić w sobie zdolność „głębokiego wzruszenia, nie manifestującego się krokodylimi łzami nad czyjśm nieszczęściem, ale wyrażającego się podjęciem konkretnych działań, których nieszczęśnik potrzebuje i na które cię stać”⁴⁸. Człowiek wyposażony jest bowiem w podstawową zdolność odróżniania dobra od zła, która przekłada się na wiedzę praktyczną, czyli na zdolność rozpoznania w danej sytuacji, co należy, a czego nie godzi się czynić.

IDEM VELLE ATQUE IDEM NOLLE
AMOR AMICITIAE IN THE BEGINNING OF THE PAPAL TEACHING
OF BENEDICT XVI

Summary

The present article is concerned with a multi-dimensional analysis of the problems of friendship, which was conducted by Pope Benedict XVI at the initial stage of his papal teaching. Pope Ratzinger made numerous references to the ancient writer Sallust's famous adage „Idem velle atque idem nolle”. The Pope bases his vision of *amor amicitiae* on the foundation of God (Christ), which leads to friendship with everyone loved by God. The paragon of friendship is the Good Samaritan from the Gospel.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, miłosierny samarytanin, miłość, przyjaźń, Salustiusz

Keywords: Benedict XVI, friendship, good Samaritan, love, Sallustius/Sallust

⁴⁶ A. Szostek, *Moralność naturalna a moralność objawiona w świetle przypowieści o miłosiernym Samarytaninie*, w: *Moralność objawiona...*, s. 197, 198.

⁴⁷ Tamże, s. 197, 198.

⁴⁸ Tamże, s. 198

Ks. Paweł Mąkosa

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii

DYNAMIKA EWANGELIZACJI WEDŁUG ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ *EVANGELII GAUDIUM* PAPIEŻA FRANCISZKA

WSTĘP

Od 7 do 28 października 2012 roku odbywało się w Watykanie XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów. Poświęcono je jednemu z najbardziej palących problemów dzisiejszego Kościoła, którym jest niewątpliwie nowa ewangelizacja. Wielkie zainteresowanie w świecie, nie tylko katolickim, wzbudził już dokument przygotowawczy do synodu – *Lineamenta*¹, zawierający oprócz refleksji wprowadzającej także liczne pytania do dyskusji. Został on rozesłany do wszystkich Kościołów lokalnych świata i stanowił punkt wyjścia do dyskusji synodalnych. Praktycznym owocem obrad synodu były wypracowane konkretne propozycje, które zostały przedstawione Ojcu Świętemu i zamieszczone w biuletynie synodalnym. Nie były one jednak szerzej znane ze względu na ich roboczy charakter i brak tłumaczenia na języki narodowe².

Ugruntowaną tradycją Kościoła jest to, że owocem synodów są adhortacje apostołskie ogłaszane mniej więcej rok po zakończeniu obrad. Wiele środowisk, szczególnie tych odpowiedzialnych za ewangelizację, także tym razem oczekiwało

¹ Dokument ten dostępny jest także w języku polskim: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html (dostęp: 2 I 2014).

² Propozycje te zawiera Biuletyn Synodu Biskupów opublikowany w języku angielskim w wersji nieoficjalnej: http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_25_xiii-ordinaria-2012/02_inglese/b33_02.html (dostęp: 2 I 2014).

na adhortację posynodalną, upatrując w niej szansy na wyraźny impuls do odnowy działalności ewangelizacyjnej. Jednak zapewne nikt nie przewidział abdykacji Benedykta XVI i wyboru nowego papieża Franciszka. Z tego względu w wielu kręgach zastanawiano się, czy rzeczywiście ukaże się zapowiadana adhortacja, a jeśli tak, to jakie będzie jej przesłanie.

Oczekiwana adhortacja została oficjalnie ogłoszona 24 listopada 2013 roku w Uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata na zakończenie Roku Wiary pod znamienym tytułem *Evangelii gaudium* (EG) – Radość Ewangelii. Już pierwszy kontakt z tym dokumentem przekonuje, że jest to osobiste dzieło papieża Franciszka, wyrażające jego wizję ewangelizacji, rozumianej szeroko jako cała działalność Kościoła³. Z perspektywy refleksji naukowej niezwykle ważne wydaje się odczytanie papieskiego przesłania, dokonanie syntezy najważniejszych wskazań i określenie sposobów ich realizacji w Kościołach lokalnych. W tym kontekście niniejsza publikacja podejmuje próbę ukazania dynamiki ewangelizacji w ujęciu adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papieża Franciszka. Przeprowadzona analiza tego dokumentu pozwala wyróżnić najważniejsze, zdaniem autora, wymiary ewangelizacji, które zostaną przybliżone w toku dalszej refleksji: zjednoczenie z Jezusem podstawowym motywem ewangelizacji, konieczność misyjnego nawrócenia, ewangelizacja promieniowaniem radości, świadectwo życia chrześcijańskiego pierwszym etapem ewangelizacji, głoszenie kerygmatu sercem ewangelizacji, potrzeba odnowy form ewangelizacji.

ZJEDNOCZENIE Z JEZUSEM PODSTAWOWYM MOTYWEM EWANGELIZACJI

Pierwszym i oczywistym motywem podejmowania jakiegokolwiek ewangelizacji, na który wskazuje papież Franciszek, jest osobista zażyłość ewangelizatora z Jezusem. Początkiem tej zażyłości jest sakrament chrztu, na mocy którego każdy „członek Ludu Bożego stał się uczniem misjonarzem” (EG 120) i „w każdym ochrzczonym, od pierwszego do ostatniego, działa uświęcająca moc Ducha, składająca do ewangelizowania” (EG 119). Chrzt jest jednak dopiero początkiem ewangelizacyjnej drogi. Bazując na łasce tego sakramentu chrześcijanin zobowiązany jest do nieustannego pogłębiania swojej relacji z Jezusem, co więcej, jest to proces dynamiczny, trwający przez całe życie. Nie chodzi tu jednak tylko o otaczającą kulturę, ani nawet o otrzymane staranne wychowanie religijne, ale o osobiste i nieustanne przyjmowanie Jezusa jako Pana i Zbawiciela, zaufanie Mu

³ Ewangelizacja w sensie ścisłym rozumiana jest przede wszystkim jako pierwsze głoszenie Ewangelii adresowane do niewierzących. Z kolei ewangelizacja w sensie szerokim jest „procesem wielowarstwowym, złożonym z różnych elementów, jakimi są: odnowa ludzkości, dawanie świadectwa, otwarte przepowiadanie, przyłgnięcie duchowe, wejście we wspólnotę, przyjęcie znaków, dzieła apostolskie” (Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (EN), 8 XII 1975, nr 24). W praktyce obejmuje całą działalność Kościoła.

we wszystkich okolicznościach życia. Bez takiej więzi z Jezusem ewangelizacja nie jest możliwa. Dlatego Ojciec Święty już na początku adhortacji formułuje apel: „Zapraszam każdego chrześcijanina, niezależnie od miejsca i sytuacji, w jakiej się znajduje, by odnowił dzisiaj swoje osobiste spotkanie z Jezusem Chrystusem, albo przynajmniej podjął decyzję gotowości spotkania się z Nim, szukania Go nieustannie każdego dnia” (EG 3).

Paradoksalnie więc pierwszym etapem ewangelizacji powinna być ewangelizacja ewangelizatorów, z których każdy „sam musi przejść ewangelizację, uwierzyć w Chrystusa i podjąć trud nawrócenia, czyli gruntownej przemiany życia”⁴. Ojciec Święty, świadomy tego podstawowego warunku wszelkiej ewangelizacji, pisze: „Każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie” (EG 120). Papież Franciszek podkreśla, że ewangelizatorzy muszą więc najpierw sami poddać się ewangelizacji, która nie jest wydarzeniem jednorazowym, ale procesem trwającym przez całe życie, która stanowi permanentną formację chrześcijańską: „wszyscy jesteście wezwani, by wzrastać jako ewangelizatorzy. Jednocześnie starajmy się o lepszą formację, o pogłębienie naszej miłości i jaśniejsze świadectwo Ewangelii. W tym sensie wszyscy powinniśmy pozwolić, by inni ewangelizowali nas nieustannie” (EG 121).

Owocem tej ewangelizacji ewangelizatorów powinna być coraz większa miłość do Jezusa umacniana przez modlitwę. Tylko ona będzie mogła uzdolnić chrześcijan do ewangelizacji, która stanie się wówczas naturalną i nieodzowną potrzebą serca:

Pierwszą motywacją do ewangelizacji jest miłość Jezusa, jaką przyjęliśmy, doświadczenie bycia zbawionym przez Niego, skłaniające nas, by Go jeszcze bardziej kochać. Lecz cóż to za miłość, która nie odczuwa potrzeby mówienia o ukochanej istocie, ukazywania jej, starania się, by inni ją poznali? Jeśli nie odczuwamy głębokiego pragnienia, by ją przekazywać, musimy zatrzymać się na modlitwie, by nas ponownie zafascynowała. Musimy błagać codziennie o Jego łaskę, aby otworzyła nam zimne serce i dokonała wstrząsu w naszym letnim i powierzchownym życiu (EG 264).

Papież Franciszek nie pozostawia złudzeń i zdecydowanie akcentuje konieczność nieustannego odnawiania i pogłębiania osobistego doświadczenia bliskości Jezusa, Jego wszechogarniającej miłości. Za szczególnie i uprzywilejowany sposób jej doświadczenia uważa modlitwę (por. EG 266), gdyż „ewangelizatorzy z Duchem to ewangelizatorzy, którzy się modlą i pracują” (EG 262). Osobiste i głębokie zjednoczenie z Jezusem stanowi zatem podstawowy oraz najważniejszy motyw i warunek wszelkiej ewangelizacji. Papież Franciszek ujmuje to w następujący sposób: „Zjednoczeni z Jezusem, szukamy tego, czego On szuka, kochamy to, co On kocha. Ostatecznie to, czego szukamy, jest chwałą Ojca, żyjemy i działamy *ku chwale majestatu Jego łaski* (Ef 1,6)” (EG 267).

⁴ P. Mąkosa, *Kompetencje ewangelizatorów fundamentem nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja w nowej katechezie*, red. tenże, Rzeszów 2013, s. 194.

Pierwszym i nieodzownym etapem ewangelizacyjnej działalności Kościoła powinna więc być formacja ewangelizatorów, pogłębianie ich wiary i miłości do Jezusa. Podejmując próbę aplikacji papieskich wskazań do aktualnej polskiej rzeczywistości można w tym kontekście wskazać na ruchy i stowarzyszenia katolickie⁵, a także Szkoły Nowej Ewangelizacji. Wydaje się, że mogą one stanowić środowiska permanentnej formacji ewangelizatorów, choć nie wyklucza to oczywiście otwartości na nowe środowiska i formy ewangelizacji, które objęłyby swoim zasięgiem jak najszersze kręgi chrześcijan.

KONIECZNOŚĆ MISYJNEGO NAWRÓCENIA

Drugim fundamentalnym elementem dynamiki ewangelizacji przedstawionej w *Evangelii gaudium* jest konieczność misyjnego nawrócenia wszystkich członków Kościoła, którego celem jest to, „aby Kościół, przyjmując wiernie wzór Mistrza, wychodził dzisiaj głosić Ewangelię wszystkim ludziom, w każdym miejscu, przy każdej okazji, nie zwlekając, bez niechęci i bez obaw” (EG 23).

Papież Franciszek powtarza za Janem Pawłem II, że działalność misyjna „stanowi także dziś największe wyzwanie dla Kościoła”⁶, a „sprawa misji winna być na pierwszym miejscu” (RM 86). Jednakże adhortacja *Evangelii gaudium*, będąca niewątpliwie dokumentem programowym pontyfikatu i osobistym manifestem papieża, idzie zdecydowanie dalej. Ojciec Święty prosi i apeluje nie tyle o kosmetyczną zmianę niektórych akcentów w działalności Kościoła, co o radykalną przemianę mentalności wszystkich jego członków, począwszy od biskupów i skończywszy na ludziach świeckich. W sposób zaangażowany emocjonalnie, a przez to niezwykle sugestywny, apeluje wprost o misyjne nawrócenie, a więc przemianę dotychczasowego podejścia do ewangelizacji przez każdego chrześcijanina. Rozumie ją przede wszystkim jako totalne i ostateczne zerwanie z powszechnym zabieganiem o zachowanie aktualnego stanu rzeczy, z często spotykanym w Kościele narcyzem, zajmowaniem się samym sobą, a także z dotychczasowymi skostniałymi strukturami, przyzwyczajeniami, tradycjami, które nie przemawiają już do współczesnych ludzi.

Papież Franciszek po raz kolejny przywołuje słowa Jana Pawła II, tym razem z adhortacji *Ecclesia in Oceania* (22 XI 2001) „wszelka odnowa Kościoła musi mieć misję jako swój cel, by nie popaść w pewnego rodzaju kościelne zamknięcie się w sobie” (nr 19), a także słowa biskupów Ameryki Łacińskiej i Karaibów:

⁵ Kilka lat temu P. Skiba podjął próbę opracowania formacji ewangelizacyjnej w wybranych ruchach i wspólnotach kościelnych (Katolicka Odnowa Charyzmatyczna, Ruch Światło–Życie, Ruch Domowy Kościół, Neokatechumenat, Wspólnota Nowa Droga, Wspólnota Emmanuel, Wspólnota Błogosławieństw, Wspólnota Jan Chrzciciel). Zob. tenże, *Katecheza ewangelizacyjna w nowych ruchach i wspólnotach kościelnych. Studium katechetyczne wybranych ruchów i wspólnot kościelnych*, Lublin 2006.

⁶ Encyklika *Redemptoris missio* (RM), 7 XII 1990, nr 40.

„nie możemy dłużej pozostawać w spokoju, w biernym oczekiwaniu, w naszych kościołach”⁷ i że trzeba koniecznie dokonać przejścia „od duszpasterstwa zwykłego zachowywania stanu rzeczy do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego”⁸ (EG 15). Sam jednak idzie jeszcze dalej mówiąc wprost: „Duszpasterstwo w kluczu misyjnym wymaga rezygnacji z wygodnego kryterium pasterskiego, że »zawsze się tak robiło«. Zachęcam wszystkich, by byli odważni i kreatywni w tym zadaniu przemyślenia celów, stylu i metod ewangelizacyjnych swojej wspólnoty” (EG 33), a także: „Marzę o wyborze misyjnym, zdolnym przemienić wszystko, aby zwyczaj, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednim kanałem bardziej do ewangelizowania dzisiejszego świata niż do zachowania stanu rzeczy” (EG 27). Powołując się po raz kolejny na biskupów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, mówi bez ogródek: „Obecnie nie potrzeba nam »zwyčajnego administrowania«⁹. Bądźmy we wszystkich regionach ziemi w »permanentnym stanie misji«¹⁰ (EG 25).

Jednocześnie papież Franciszek wskazuje na konieczne warunki, jakie należy spełnić, aby wypracować mentalność misyjną. Pierwszym z nich jest rezygnacja z samych siebie, z własnej wygody, stabilizacji materialnej, a także z dążenia do zaszczytów i władzy. Ojciec Święty stoi na stanowisku, że właśnie zbyt przywiązanie do dotychczasowego, często wygodnego życia stanowi największą przeszkodę w ewangelizacji. Stanowi ono bowiem silną pokusę, żeby nie burzyć tego wygodnego życia, żeby nie podejmować działań, które niosą ze sobą brak stabilizacji i niepewną doczesną przyszłość. Zauważa, że pokusa ta często okazuje się zbyt silna także dla wiernych i praktykujących chrześcijan: „Warto zauważyć fakt, że nawet dysponujący pozornie solidnymi przekonaniem doktrynalnymi i duchowymi, często przyjmują styl życia prowadzący do zapewnienia sobie bezpieczeństwa materialnego, do zdobywania władzy i ludzkiej chwały osiągniętych w jakikolwiek sposób, zamiast dać życie za innych w misji. Nie pozwólmy się okradać z misyjnego entuzjazmu!” (EG 80).

Wśród licznych przeszkód na drodze budowania mentalności misyjnej w Kościele Franciszek wymienia także „przesadne zatroskanie o osobiste przestrzenie autonomii i odprężenia, prowadzące do przeżywania własnych zadań jako czystego dodatku do życia, tak jakby nie stanowiły one części własnej tożsamości” (EG 78), „nadmierny indywidualizm, pewien kryzys tożsamości oraz spadek gorliwości” (EG 78), „Duchowa światowość, kryjąca się za pozorami religijności, a nawet miłości Kościoła, polega na szukaniu chwały ludzkiej i osobistych korzyści zamiast chwały Pańskiej” (EG 93). Powyższe sformułowania mogą wydawać się bardzo radykalne, ale dla znających realia wielu wspólnot kościelnych tak samo

⁷ V Konferencja Ogólna Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Dokument z Aparecidy, 29 VI 2007, 548.

⁸ Tamże, 370.

⁹ Tamże, 201.

¹⁰ Tamże, 551.

prawdziwe. Ojciec Święty świadomie porusza najczulsze struny wrażliwości Kościoła, wiedząc doskonale, że to właśnie one decydują o funkcjonowaniu jednostek i całej wspólnoty, o jakości misji, o jej być albo nie być w przyszłości. Papież ma zapewne świadomość ciężaru wyzwania, jakie rzucił wszystkim bez wyjątku katolikom, ale jednocześnie jest przekonany, że bez pokonania egoizmu i pychy wszelkie dyskusje na temat ewangelizacji, skrupulatnie wypracowane strategie i najnowocześniejsze formy nie posuną misji Kościoła ani na krok, pozostając w sferze czystej teorii. Z tego powodu przypomina, że każdy katolik, bez względu na funkcję jaką sprawuje w Kościele, jest „wezwany do misyjnego nawrócenia” (EG 30), do „wyjścia z własnej wygody i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferia świata potrzebujące światła Ewangelii” (EG 20).

Ojciec Święty ma także świadomość kosztów, jakie przyjdzie zapłacić Kościołowi za оголошение się ze wszystkiego, rezygnację z prestiżu i własnego bezpieczeństwa. Mówi jednak słowa, które nie pozostawiają złudzeń: „wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa. Nie chcę Kościoła troszczącego się o to, by stanowić centrum, który w końcu zamyka się w gąszczu obsesji i procedur” (EG 49).

Trzeba przyznać, że dawno w Kościele nie było tak radykalnego apelu o własne nawrócenie i zerwanie ze zmurszałymi strukturami, dotychczasowymi przyzwyczajeniami, zajmowaniem się samym sobą, zabieganiem o bezpieczne i przytulne miejsce na tej ziemi. Apel ten brzmi jednak szczególnie dobitnie i zobowiązująco, pada bowiem z ust widzialnej głowy Kościoła, następcy Piotra. Każdy więc, kto czuje się autentycznym członkiem tego Kościoła, nie może przejść wobec niego obojętnie. Realizm podpowiada jednak, że na tak radykalne nawrócenie stać będzie niewielu, bo zbyt wielu ma dużo do stracenia. Paradoksalnie, największe trudności napotkają zapewne ci, którzy dzisiaj uważają się za wzorowych katolików drobniawo wypełniających moralne powinności. Ojciec Święty jest tego świadomy, dlatego podkreśla, że należy rozpocząć od budowania i pogłębiania autentycznej zażyłości z Chrystusem, wolnej od pychy i egoizmu. Bez tego nie będzie możliwe żadne nawrócenie i żadna ewangelizacja.

EWANGELIZACJA PROMIENIOWANIEM RADOŚCI

Bez wątpienia najważniejsze przesłanie analizowanej adhortacji zawiera się już w jej znamienym tytule *Evangellii gaudium*. W ten sposób papież Franciszek chciał podkreślić, że współczesna, chrześcijańska ewangelizacja ma polegać na głoszeniu radosnej nowiny o miłość Boga do człowieka, która zmienia każdą perspektywę i pozwala patrzeć w przyszłość z ogromną nadzieją. Radość, o której pisze papież, wynika więc z samej istoty Ewangelii, z faktu, że jest ona najbardziej radosną wiadomością w dziejach ludzkości: „Odnowione przepowiadanie ofiaruje wierzącym, także oziębłym lub niepraktykującym, nową radość oraz

nową ewangelizacyjną żywotność. W rzeczy samej jego centrum i jego istota jest zawsze ta sama: Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym” (EG 11). Każdy więc, kto uwierzył Chrystusowi powinien być człowiekiem radosnym, pełnym pokoju ducha, który rodzi się „z osobistej pewności, że jest się nieskończenie kochanym, ponad wszystko” (EG 6). Pocucie bycia kochanym ponad wszystko i bez względu na wszystko musi rodzić radość i zapal do ewangelizacji¹¹.

Z drugiej strony ta radość ma płynąć z faktu, że Ewangelia jest także dzisiaj receptą na szczęście dla każdego człowieka, z niezachwianego przekonania, że wszyscy jej potrzebują, choć być może sobie tego nie uświadamiają. Zdaniem Franciszka „misjonarz jest przekonany, że istnieje już w jednostkach i w narodach oczekiwanie, jeśli nawet nieświadome, na poznanie prawdy o Bogu, o człowieku, o drodze do wyzwolenia z grzechu i ze śmierci. Entuzjazm głoszenia Chrystusa wypływa z przekonania, że odpowiada się na to oczekiwanie” (RM 45).

Kolejny motyw do radości głoszenia słowa Bożego wypływa z jego skuteczności i nawracania się ludzi do Chrystusa. Jak pisze papież:

Radość Ewangelii, wypełniająca życie wspólnoty uczniów, jest radością misyjną. Doświadcza jej siedemdziesięciu dwóch uczniów powracających z misji, pełnych radości (por. Łk 10,17). Przeżywa ją Jezus, radujący się w Duchu Świętym i wysławiający Ojca, ponieważ Jego objawienie dociera do ubogich i najmniejszych (por. Łk 10,21). Doświadczają jej pełni podziwu pierwsi nawracający się, kiedy słuchają przepowiadania Apostołów, „każdy w swoim własnym języku” (por. Dz 2,6), w dniu Pięćdziesiątnicy. Radość ta jest znakiem, że Ewangelia była głoszona i przynosi owoce (EG 21).

Każde zatem nawrócenie, lub choćby okruchy dobra, są dla misjonarza źródłem radości, gdyż *w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia* (Łk 15,7).

Oprócz wskazania motywów radosnej ewangelizacji papież Franciszek w dosadnych słowach piętnuje pesymizm i malkontenctwo głoszących Ewangelię pisząc: „Są chrześcijanie, którzy wydają się przyjmować klimat Wielkiego Postu bez Wielkanocy” (EG 6) oraz w innym miejscu: „Rozwija się psychologia grobu, która stopniowo zamienia chrześcijan w muzealne mumie. Rozczarowani rzeczywistością, Kościołem i samymi sobą, przeżywają nieustanną pokusę przywiązania do słodkawego smutku, bez nadziei...” (EG 83). Papieskie wskazania w tym względzie stają się czasami bardzo praktyczne, jak np. sugestia, że „ewangelizator nie powinien mieć cały czas grobowej miny” (EG 10).

Pocucie radości ważne jest z jednej strony dla adresatów Dobrej Nowiny, radość życia i głoszenia jest bowiem pociągająca sama w sobie i zachęca do

¹¹ S. Kulpaczyński podkreśla, że zadowolenie i radość życiowa jest jedną z ważnych cech dojrzałej osobowości. Zob. tenże, *Radość chrześcijańska katechety istotną cechą wzmacniającą owocność nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja...*, s. 172.

naśladowania, do poznania motywów tej radości i jej zdobycia. Bezpośrednio zatem warunkuje skuteczność głoszenia, co potwierdzają liczne badania. Stanisław Kulpaczyński, na podstawie przeprowadzonych przez siebie badań empirycznych stwierdza: „Wychowanie, a w szczególności wychowanie chrześcijańskie, ewangeliczne, opiera się na optymizmie wiary, na radości bycia dzieckiem Boga. Nauczyciele wiary, katecheci jakby z zasady powinni ukazywać radosną nowinę o zbawieniu w atmosferze pogody ducha”¹².

Z drugiej strony radość konieczna jest także, a może przede wszystkim, dla samego ewangelizatora. Jeśli bowiem nie jest on radosny, nie znalazł wewnętrznego pokoju, stawia to pod znakiem zapytania jego więź z Jezusem. Z kolei jeśli nie jest on przekonany do głoszenia Ewangelii, wątpi w jej pragnienie u ludzi i uważa siebie za akwizytora niechcianych wartości, z góry skazuje się na porażkę. Papież Franciszek ujmuje to w następujący sposób: „Nikt nie może podjąć walki, jeśli nie wierzy w zwycięstwo. Kto zaczyna bez ufności, stracił wcześniej połowę bitwy i zakopuje własne talenty. Nawet z bolesną świadomością własnej kruchości trzeba kroczyć naprzód i nie poddawać się oraz przypominać sobie to, co Pan powiedział do św. Pawła: *Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali* (2 Kor 12,9)” (EG 85). Ojciec Święty prosi zatem cały Kościół i wszystkich jego członków o to, aby ewangelizacja stała się dla nich naturalną potrzebą serca, spontanicznym dzieleniem się przeżywaną radością, a nie ciężkim obowiązkiem (por. EG 261).

Sformułowany przez Ojca Świętego postulat radosnego głoszenia Ewangelii wydaje się oczywisty i wypływający z samej natury Ewangelii. Paradoksalnie jednak stanowi on jeden z najtrudniejszych do realizacji we współczesnym świecie. Wielu chrześcijan mimo wiary i życia sakramentalnego nie odkryło bowiem do końca istoty swojego chrześcijaństwa jako odpowiedzi wiary na bezwarunkową miłość Boga. Z różnych względów, czasami z powodu błędów wychowawczych, noszą w sobie fałszywy obraz Boga, który jest tylko i wyłącznie sprawiedliwym, surowym sędzią. W konsekwencji utożsamiają bycie chrześcijaninem ze skrupulatnym przestrzeganiem przykazań, tak aby nie narazić się takiemu Bogu. Ludzie tacy nigdy nie odkryli, że istotą chrześcijaństwa jest pełna miłości relacja między miłosiernym Bogiem a człowiekiem, który wierzy i stara się kochać, choć często na tej drodze upada. Pan Bóg go jednak nigdy nie potępia, ale obficie obdarza swoją łaską, czego dowodzi cała historia zbawienia. Fałszywy obraz Boga skutecznie blokuje wszelką radość, bo każe się takiego Boga obawiać. Zamiast więc radości i miłości człowiekowi towarzyszą niepewność i lęk¹³.

Brak radości jest spowodowany także tym, że wielu chrześcijan poddało się przekonaniu, że dzisiaj ludzie nie chcą słuchać Ewangelii, bo nie dostrzegają w niej żadnej wartości dla swojego życia. Obiektywnie to jednak nie jest prawda.

¹² Tamże, s. 174.

¹³ Cenne informacje na temat kształtowania właściwego obrazu Boga zawiera publikacja M. Studenckiego, *Jak rodzice i katecheci mogą pomóc dziecku w kształtowaniu obrazu Boga*, Kraków 2008.

Wszelkie badania dowodzą, że współczesny człowiek nie potrafi poradzić sobie sam ze sobą i często czuje się nieszczęśliwy. Dzisiaj ludzie wciąż potrzebują Boga, odczuwają jego głód, a socjologowie piszą wręcz o desekularyzacji zachodnich społeczeństw¹⁴. Faktem jest jednak to, że ludzie szukają Go po omacku, nie ufając instytucjom religijnym i poszczególnym ich członkom.

Powyzsze refleksje potwierdzają konieczność przewartościowania podejścia do ewangelizacji przez wszystkich chrześcijan. Najpierw oni sami muszą odkryć miłość Boga, zaufać Mu ponad wszystko, odnaleźć pokój, który On daje i w konsekwencji żyć i głosić Ewangelię z radością. To ona jest warunkiem autentycznego i pociągającego świadectwa oraz przekonującego głoszenia Ewangelii.

ŚWIADECTWO CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA PIERWSZYM ETAPEM EWANGELIZACJI

Opisane wyżej wymiary ewangelizacji odczytane z adhortacji *Evangelii gaudium* stanowią warunki, bez których spełnienia współczesna ewangelizacja jest skazana na porażkę. Należy zauważyć jednak, że nie mogą one tylko poprzedzać ewangelizacji, ale winny jej nieustannie towarzyszyć. Omawiając z kolei sekwencję działań ewangelizacyjnych, na pierwszym miejscu należy wymienić świadectwo chrześcijańskiego życia. Papież Franciszek pisze o tym niezwykle prosto: „Jezus pragnie ewangelizatorów głoszących Dobrą Nowinę nie tylko słowem, ale przede wszystkim życiem przemienionym obecnością Bożą” (EG 259). W ten sposób Ojciec Święty nawiązuje do swoich poprzedników na Stolicy Piotrowej. Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* pisał, że „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (nr 41). Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* stwierdzał z kolei, że „człowiek współczesny bardziej wierzy świadkom, aniżeli nauczycielom, bardziej doświadczeniu, aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom, aniżeli teoriom” (nr 42). Benedykt XVI przypominał, iż „głoszenie Ewangelii i świadectwo wiary są dzisiaj konieczne, jak nigdy dotąd”¹⁵. W tym kontekście warto jeszcze przypomnieć słowa *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który stwierdza, że „sam przykład chrześcijańskiego życia i dobre uczynki spełniane w duchu nadprzyrodzonym mają już siłę pociągania ludzi do wiary i do Boga” (nr 2044). Pierwszym zatem wymiarem świadectwa chrześcijańskiego jest życie zgodne z wyznawaną wiarą, bez niego chrześcijanie traciliby własną wiarygodność.

Natomiast drugim wymiarem świadectwa, które stanowi konieczny warunek ewangelizacji, jest aktywna obecność pośród ludzi, którym pragnie się głosić Ewan-

¹⁴ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.

¹⁵ *Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i staniecie się moimi świadkami* (Dz 1,8). Orędzie na XXIII Światowy Dzień Młodzieży, 7, „L'osservatore Romano” (wyd. polskie) 28,9 (2007), s. 28.

gelię. Papież Franciszek wskazuje, że najważniejszym wymiarem takiego świadectwa jest pełne miłości towarzyszenie ludziom w ich radościach i cierpieniach:

Wspólnota ewangelizacyjna przez dzieła i gesty wkracza w codzienne życie innych, skraca dystans, uniża się aż do upokorzenia, jeśli to jest konieczne, i przyjmuje ludzkie życie, dotykając cierpiącego ciała Chrystusa w ludzi. W ten sposób ewangelizatorzy mają „zapach owiec”, a one słuchają ich głosu. Wspólnota ewangelizacyjna staje się zatem gotowa, by „towarzyszyć”. Towarzyszy ludzkości we wszystkich jej doświadczeniach, także tych dotkliwych, nierzadko długotrwałych (EG 24).

Towarzyszenie to powinno jednak być przepojone wrażliwością na każdego człowieka i przejawiać się w niesieniu konkretnej pomocy: „Być uczniem znaczy być zawsze gotowym, by nieść innym miłość Jezusa i dokonuje się to spontanicznie w jakimkolwiek miejscu, na ulicy, na placu, przy pracy, na drodze” (EG 127). Sama zatem empatyczna obecność pośród ludzi posiada niezastąpiony walor ewangelizacyjny, a szczególnymi adresatami tego rodzaju świadectwa powinni być ludzie ubodzy i wykluczeni, gdyż „opcja na rzecz ubogich jest bardziej kategorią teologiczną niż kulturową, socjologiczną, polityczną czy filozoficzną” (EG 198). Nie można jednak zredukować świadectwa chrześcijańskiego do wymiaru czyisto horyzontalnego. Polega ono bowiem na głoszeniu Chrystusa swoim życiem, a ewangelizacja, w swojej istocie, jest „dzieleniem się świadectwem ze spotkania Chrystusa, najważniejszego spotkania w życiu”¹⁶.

Życie ewangelizatora powinno być zatem odbiciem Bożej miłości i dobroci, a rodziny chrześcijańskie powinny być pełne wzajemnej miłości, wyrozumiałości i przebaczenia. Ojciec Święty pisze w tym kontekście: „wszyscy jesteśmy wezwani do ofiarowania innym wyraźnego świadectwa o zbawczej miłości Pana, który niezależnie od naszych niedoskonałości ofiaruje nam swoją bliskość, swoje Słowo, swoją moc, i nadaje sens naszemu życiu” (EG 121). Trudno bowiem o bardziej wyraźne świadectwo chrześcijańskiej wiary, jak to wyrażane we wzajemnej miłości chrześcijan oraz okazywanie jej wszystkim ludziom bez wyjątku. To miłość jest w stanie poruszyć każdego i posiada nieoceniony walor przyciągania. Skłania do tego, aby współczesne życie chrześcijan pociągało innych, tak jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, kiedy mówiono o chrześcijanach „Patrzcie, jak oni się miłują”¹⁷. Wskazania papieża Franciszka dotyczące roli i miejsca świadectwa w ewangelizacji powinny szczególnie mobilizować do autentycznego świadectwa wiary, którego nie można kwestionować i które zawsze pobudza do refleksji¹⁸.

¹⁶ P. Mąkosa, *Kompetencje ewangelizatorów...*, s. 194.

¹⁷ Tertulian, *Apologetyk*, 39.

¹⁸ Zob. G.J. Zakrzewski, *Świadectwo drogą nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja...*, s. 162.

GŁOSZENIE KERYGMATU SERCEM EWANGELIZACJI

Omówione wyżej wymiary ewangelizacji mają przenikać jej sedno, którym bez wątpienia jest głoszenie kerygmatu chrześcijańskiego. Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* pisał: „Nie ma prawdziwej ewangelizacji bez głoszenia imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego” (nr 22). Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Asia* (6 XI 1999) podkreślał z kolei, że „nie może być autentycznej ewangelizacji bez wyraźnego głoszenia, że Jezus jest Panem” oraz bez „prymatu głoszenia Jezusa Chrystusa w każdej działalności ewangelizacyjnej” (nr 19), a także, że jeśli Kościół „chce spełnić swoje opatrnościowe przeznaczenie, ewangelizacja jako radosne, cierpliwe i stopniowe przepowiadanie zbawczej śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa powinna być waszym absolutnym priorytetem” (tamże).

W nawiązaniu do swoich poprzedników papież Franciszek w centrum ewangelizacji stawia głoszenie kerygmatu, podkreślając z mocą, że jest on głoszeniem miłości Boga do człowieka wyrażonej w Jezusie Chrystusie: „W tym fundamentalnym rdzeniu jaśniej piękno zbawczej miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym” (EG 36). Papież podkreśla, że najważniejsze w ewangelizacji jest to, aby każdy człowiek usłyszał słowa: „Jezus Chrystus cię kocha, dał swoje życie, aby cię zbawić, a teraz jest żywy u twego boku codziennie, aby cię oświecić, umocnić i wyzwolić” (EG 164). Podkreśla, że właśnie to przesłanie „budzi w nas wiarę w Jezusa Chrystusa, który przez swą śmierć i zmartwychwstanie objawia nam i komunikuje nieskończone miłosierdzie Ojca” (tamże).

W refleksji nad ewangelizacją i formacją chrześcijańską zwykło się podkreślać, że głoszenie kerygmatu jest zasadniczo tylko pierwszym etapem ewangelizacji, adresowanym do niechrześcijan i mającym na celu pomoc we wzbudzeniu aktu wiary, po którym następuje systematyczny przekaz całego jej depozytu, życie sakramentalne i moralne¹⁹. Papież Franciszek podkreśla jednak, że kerygmat powinien przenikać formację chrześcijańską dokonującą się w ciągu całego życia człowieka. Uważa, że „cała formacja chrześcijańska jest przede wszystkim pogłębieniem kerygmy, która przybiera coraz większą i coraz lepszą postać” (EG 165).

Bardzo dużo miejsca papież poświęca kwestii priorytetu Dobrej Nowiny o zbawieniu nad kwestiami moralnymi. Za Benedyktem XVI powtarza słowa z encykliki *Deus caritas est* (25 XII 2005 – DCE), że „»U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie« (DCE 1)” (EG 7). Wyraźnie przestrzega także przed poruszaniem na wstępnym etapie ewangelizacji szczegółowych kwestii moralnych. Nie chce ich przez to deprecjonować, ale jest przekonany, że ich eksponowanie na tym

¹⁹ Por. A. Brugnoli, *Una luce nella notte. Proposte di nuova evangelizzazione*, Torino 2007, s. 65.

etapie ewangelizacji byłoby niezrozumiałe i prowadziło do moralizmu. Jest to nie tylko niewłaściwe, ale wręcz zaciemnia najważniejsze orędzie Chrystusa i może prowadzić do jego odrzucenia (por. EG 34). Dlatego prosi, aby przepowiadanie kerygmatyczne koncentrowało się „na tym, co jest piękniejsze, większe, bardziej pociągające i jednocześnie najbardziej potrzebne” (EG 35), gdyż wówczas głoszone prawdy stają się przekonujące i pociągające.

Pomimo tego, że kwestie kerygmatu były wielokrotnie omawiane w dokumentach Kościoła i literaturze teologicznej ostatnich czasów, adhortacja *Evangelii gaudium* stanowi ważny element refleksji Kościoła nad tym zagadnieniem. Jej szczególnego znaczenia można upatrywać przede wszystkim w jednoznacznym i bezpośrednim apelu papieża Franciszka dotyczącym prymatu głoszenia Dobrej Nowiny o miłości Boga do człowieka nad szczegółowymi kwestiami moralnymi. Niezmiennie ważne jest podkreślenie istoty ewangelizacji, w której każdy człowiek powinien usłyszeć słowa, że Bóg go kocha i pragnie mu ofiarować zbawienie (por. EG 128).

Wydaje się, że praktyczną odpowiedzią na ten apel Ojca Świętego powinna być dogłębna formacja ewangelizatorów, w czasie której zapoznawac się będą „z celem głoszenia kerygmatu, jego treścią i formą, poznają jego istotę, główne zagadnienia i kolejność ich głoszenia. W przeciwnym razie ewangelizacji grozi wypaczenie w postaci położenia akcentów na treści drugorzędne, pominięcia treści istotnych lub zaburzenia kolejności ich omawiania, która ściśle łączy się z historią zbawienia”²⁰.

POTRZEBA ODNOWY FORM EWANGELIZACJI

Jan Paweł II zauważał, że nowa ewangelizacja nie może być tylko powtórzeniem dawnych sposobów ewangelizacji i nie może poprzestać nawet na nowej gorliwości, ale potrzebuje nowych form²¹. Papież Franciszek także zwraca uwagę na kwestie sposobu głoszenia Dobrej Nowiny współczesnemu człowiekowi. Ojciec Święty, doskonale zdając sobie sprawę, że na pierwszym miejscu musi znaleźć się świadectwo chrześcijańskiego i radosnego życia, dostrzega również ważność różnorodnych metod, form i technik ewangelizacji. Jest także otwarty na metody adekwatne do współczesnych uwarunkowań kulturowych. Odwołując się do ekumenicznej encykliki Jana Pawła II *Ut unum sint* (25 V 1995 – UUS) pisze, że „mamy znaleźć sposób głoszenia Jezusa odpowiadający sytuacji, w jakiej się znajdujemy” (EG 121, por. UUS 19): „Za każdym razem, gdy staramy się powrócić do źródeł i odzyskać pierwotną świeżość Ewangelii, pojawiają się nowe drogi, twórcze metody, inne formy wyrazu, bardziej wymowne znaki, słowa

²⁰ P. Mąkosa, *Kompetencje ewangelizatorów...*, s. 198.

²¹ Por. Przemówienie na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, Santo Domingo, 12 X 1992, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 13,12 (1992), s. 24.

zawierające nowy sens dla dzisiejszego świata. W rzeczywistości każda autentyczna działalność ewangelizacyjna jest zawsze »nowa« (EG 11). Papież Franciszek zwraca przede wszystkim uwagę na konieczność odnowy języka ewangelizacji, który z jednej strony powinien nawiązywać do tradycji Kościoła pierwotnego²², a z drugiej strony odpowiadać na współczesne wyzwania: „Jednocześnie olbrzymie i szybkie zmiany kulturowe wymagają, abyśmy nieustannie zwracali uwagę na to, by starać się wyrażać niezmiennie prawdy w języku pozwalającym dostrzec ich stałą nowość” (EG 41).

Pierwszym i najważniejszym postulatem w tym aspekcie jest komunikatywność języka, w jakim głoszona jest Ewangelia (por. EG 87). Jest to kwestia fundamentalna, gdyż stosowanie terminologii właściwej dla naukowej refleksji teologicznej praktycznie uniemożliwia zrozumienie, a co za tym idzie, także przyjęcie orędzia zbawienia. Problem ten był już wielokrotnie podejmowany przed dokumenty Kościoła. W adhortacji Jana Pawła II *Catechesi tradendae* podejmowany jest siedemnaście razy (zob. CT 8, 17, 19, 31, 40, 49, 53, 59), a w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* aż czterdzieści razy (zob. DOK 20, 96, 106, 110, 112, 131, 132, 135)²³.

Biorąc pod uwagę apel ostatnich papieży o odpowiedni język ewangelizacji konieczne jest nabywanie umiejętności głoszenia najważniejszego przesłania w historii przy użyciu prostych i jednoznacznych terminów. Konieczne jest uwolnienie przepowiadania od tzw. żargonu teologicznego, technicznych pojęć zrozumiałych jedynie dla specjalistów²⁴. Domagają się tego nie tylko słuchacze, ale także sama natura kerygmatu, który jest głoszeniem Bożej miłości językiem świadectwa²⁵. „Ewangelizator nie może zapominać, że celem ewangelizacji jest pomoc w zbudzeniu wiary w słuchaczach i podjęciu przez nich decyzji nawrócenia. Powinien zatem głosić kerygmat w taki sposób, aby poruszał słuchaczy i skłaniał ich do udzielenia odpowiedzi wiary oraz podjęcia trudu przemiany życia”²⁶.

Drugą kwestią dotyczącą formy współczesnej ewangelizacji jest otwartość na nowoczesne narzędzia, w tym technologię informacyjno-komunikacyjną, a szczególnie portale społecznościowe²⁷. Bez wątpienia stanowią one dzisiaj niezastąpioną płaszczyznę ewangelizacji. Papież Franciszek nie tylko proponuje korzystanie z nich, ale również sam prowadzi aktywną działalność ewangelizacyjną w wirtualnym świecie²⁸.

²² Szerzej na ten temat pisze R. Murawski, *Charakterystyczne cechy posługi nauczania w czasach apostołskich*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2012, s. 15–26.

²³ Zob. R. Czekalski, *Katecheza komunikacją wiary. Studium z katechetyki fundamentalnej*, Płock 2006, s. 253, 254.

²⁴ Zob. W. Prusowski, *Język w katechizacji*, „Katecheta” 45,4 (2000), s. 14.

²⁵ Zob. P. Mąkosza, *Kompetencje ewangelizatorów...*, s. 199, 200.

²⁶ Tamże, s. 199.

²⁷ Zob. J. Kochel, *Kerygmat jako treść nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja...*, s. 34–40.

²⁸ Potwierdza to aktywność na cieszącym się dużym zainteresowaniem koncie papieża na Twitterze – @Pontifex.

ZAKOŃCZENIE

Ewangelizacja była, jest i będzie najważniejszym zadaniem Kościoła. Dynamicznie zmienia się jednak rzeczywistość i tym samym kontekst jej realizacji. Wynika stąd konieczność nieustannej refleksji nad szeroko rozumianym procesem ewangelizacji i wypracowania zasad jej odnowy. Z nieocenioną pomocą w tym względzie przychodzi posynodalna adhortacja apostolska papieża Franciszka *Evangelii gaudium*. Ze względu na jej rangę należy ją traktować jako dokument normatywny dla całego Kościoła powszechnego. Niniejsza refleksja stanowi jedną z pierwszych prób syntetycznego przedstawienia newralgicznych wymiarów współczesnej ewangelizacji odczytanych z *Evangelii gaudium*. Przeprowadzona analiza pozwoliła wyróżnić i opisać następujące z nich: zjednoczenie z Jezusem podstawowym motywem ewangelizacji, konieczność misyjnego nawrócenia, ewangelizacja promieniowaniem radości, świadectwo życia chrześcijańskiego pierwszym etapem ewangelizacji, głoszenie kerygmatu sercem ewangelizacji, potrzeba odnowy form ewangelizacji. Z pewnością wyróżnione kwestie nie wyczerpują bogactwa papieskiego dokumentu, mogą jednak stanowić cenny wkład w przybliżenie jego myśli teoretykom i praktykom dzieła ewangelizacji.

DYNAMICS OF EVANGELIZATION IN THE APOSTOLIC EXHORTATION *EVANGELII GAUDIUM* OF POPE FRANCIS

Summary

In the period from 7 to 28 October 2012 in the Vatican City was held XIII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops on the new evangelization. The fruit of the Synod is the Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*. According to many observers, it is a programmatic document of Pope Francis, revealing the priorities of his pontificate. Presented reflection is an attempt to make a synthesis of the most important indications of the Pope on evangelizing activity of the Church. These include in particular the following issues: union with Jesus as the primary motive of evangelization, necessity of missionary conversion, evangelization as a joyful radiation, witness of Christian life as the first step of evangelization, the proclamation of the Kerygma as the heart of evangelization, the need for renewal of forms of evangelization.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, *Evangelii gaudium*, nowa ewangelizacja, papież Franciszek

Keywords: a new evangelization, *Evangelii gaudium*, evangelization, pope Francis

Ks. Leszek Szewczyk

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

TREŚĆ PRZEPOWIADANIA KAZNODZIEJSKIEGO WEDŁUG ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ *EVANGELII GAUDIUM*

Na zakończenie Roku Wiary, 24 listopada 2013 roku, papież Franciszek podpisał adhortację apostolską *Evangelii gaudium* (EG). Wstępna wersja tekstu po polsku pojawiła się już 25 listopada. Druga, ostateczna wersja tłumaczenia na język polski została zaprezentowana 19 grudnia 2013 roku. Ta posynodalna adhortacja ma dwojaki charakter: jest dokumentem po ubiegłorocznym Synodzie Biskupów o nowej ewangelizacji, ale także można ją traktować jako dokument programowy pontyfikatu Franciszka. Zdaniem nuncjusza apostolskiego w Polsce abpa Celestino Migliore ta adhortacja apostolska w założeniu nie ma na celu przedstawiania nowych elementów doktrynalnych. Adhortacja oparta jest na rekomendacjach zwołanego jeszcze za pontyfikatu Benedykta XVI Synodu Biskupów nt. nowej ewangelizacji, ale zredagowana jest w dużej części przez papieża Franciszka i nosi na sobie jego jasne i zdecydowane znamię¹. Papież postanowił „potraktować szerzej między innymi następujące kwestie: a) reforma Kościoła wychodzącego na misję, b) pokusy pracujących w duszpasterstwie, c) Kościół pojmowany jako całość ludu Bożego, który ewangelizuje, d) homilia i jej przygotowanie, e) społeczna integracja ubogich, f) pokój i dialog społeczny, g) duchowe motywacje zaangażowania misyjnego” (EG 17).

Adhortacja *Evangelii gaudium* zawiera liczne wskazówki odnoszące się do przepowiadania kaznodziejskiego. Papież wskazuje na konieczność odnowy for-

¹ Zob. *Polska prezentacja adhortacji „Evangelii Gaudium”*, w: http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x73704/polska-prezentacja-adhortacji-evangelii-gaudium/ (dostęp: 21 XII 2013).

malnej strony wypowiedzi kaznodziejskiej, analizuje również zagadnienie treści przepowiadania kaznodziejskiego. Celem niniejszego opracowania jest odpowiedź na pytanie: co, zdaniem papieża Franciszka, powinno być dominującą treścią współczesnego przepowiadania słowa Bożego? Na ile wspomniane przez papieża treści kaznodziejskiego przepowiadania słowa Bożego są usystematyzowanym zbiorem wcześniej już postulowanych zagadnień, a na ile stanowią propozycje nowe?

NIEZMIENNOŚĆ TREŚCI PRZEPOWIADANIA KAZNODZIEJSKIEGO

W rozwoju ruchu homiletycznego tradycyjnie wyróżnia się trzy okresy, charakteryzujące się określonym kierunkiem i własną ideą odnowy. Pierwszy okres, trwający do lat trzydziestych ubiegłego wieku, to czas szczególnej troski o odnowę formy i metod przepowiadania, drugi okres, przypadający na lata trzydzieste ubiegłego wieku, to próba odnowy treści przepowiadania, zaś czas po II wojnie światowej – to odnowa podstaw teologicznych przepowiadania słowa Bożego. I choć w wymienionych okresach starano się zwracać uwagę na potrzebę odnowy formy, treści i podstaw teologicznych kaznodziejstwa, to poszczególne okresy charakteryzowała tendencja do akcentowania jednego z tych zagadnień teorii kaznodziejstwa. Jednym z najistotniejszych kierunków współczesnej odnowy przepowiadania słowa Bożego jest odnowa głoszonych treści². Zagadnienie przedmiotu przepowiadania sprowadza się do pytania o treść głoszonego słowa Bożego. Nie chodzi w tym wypadku o treść konkretnej jednostki kaznodziejskiej, ale o sformułowanie ogólniejszej zasady teologicznej³.

Treść kaznodziejskiego przepowiadania słowa Bożego jest stała i niezmienna. Przepowiadanie słowa Bożego współczesnym słuchaczom nie jest głoszeniem treści nowych. Istota Ewangelii pozostaje niezmienna, bowiem jest ona nadal Dobrą Nowiną przekazaną przez Boga. W przepowiadaniu kaznodziejskim należy uwzględniać niezmienną Ewangelię oraz aktualne życie Kościoła i teologię, która stanowi właściwą interpretację objawionego słowa Bożego. Zadaniem kaznodziejów jest przekazywanie prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego. Ujmując przedmiot przepowiadania kaznodziejskiego szczegółowo, dokumenty soborowe wskazują, że treścią przepowiadania kaznodziejskiego mają być czyny Boga dokonane w Chrystusie dla zbawienia człowieka (por. KO 2, KL 9), słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym (por. KO 21, KL 35), misterium paschale (por. KO 4, KK 5), Chrystus w ujęciu całościowym (por. KDK 10), Kościół w swej naturze i posłannictwie wobec świata (por. KK 48, KDK 3). Przedmiotem przepowiadania powinien być Kościół w soborowym ujęciu („ad intra” i „ad extra”).

² Zob. L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009, s. 29.

³ Zob. G. Siwek, *Przepowiadanie słowa Bożego*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 145.

Przedmiotem drugorzędym przepowiadania kaznodziejskiego są problemy egzystencjalne współczesnych ludzi oraz sprawy świata, które należy przedstawiać w świetle Chrystusowym (por. KDK 10). Kaznodzieja powinien uwzględniać „znaki czasu”, do których należą: wolność religijna, ruch ekumeniczny, rozwój i odnowienie liturgii, przemiany społeczne, gospodarcze i kulturowe⁴.

Zdaniem Benedykta XVI treść przepowiadania kaznodziejskiego „należy czerpać w sposób pewny z Magisterium w oparciu o cztery »filary« określone przez *Katechizm Kościoła Katolickiego* i niedawno ogłoszone Kompendium, a więc: wyznanie wiary, celebrowanie misterium chrześcijańskiego, życie w Chrystusie, modlitwa chrześcijańska”⁵. A zatem treścią przepowiadania słowa Bożego jest dobra nowina o Jezusie Chrystusie Panu i Zbawicielu, a ujmując szerzej – objawienie Boże oraz problemy egzystencjalne człowieka.

CHRYSTUS CENTRUM KAZNODZIEJSKIEGO GŁOSZENIA SŁOWA BOŻEGO

W soborowych konstytucjach można zauważyć dwie zasadnicze metody przedstawiania Jezusa Chrystusa. W konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei verbum*, konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* można dostrzec metodę dedukcyjno-teologiczną przedstawiania Jezusa Chrystusa, zaś w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* dominuje metoda indukcyjno-antropologiczna. I tak w *Dei verbum* Jezus Chrystus ukazany jest jako główny Objawiciel Boga, w *Lumen gentium* dominuje eklezjologiczny obraz Chrystusa, a w *Sacrosanctum Concilium* dochodzi do głosu postrzeganie Chrystusa mistycznego, obecnego i działającego w liturgii. Nieco inny obraz Jezusa Chrystusa dominuje w *Gaudium et spes*. Ta, skierowana nie tylko do wierzących, konstytucja ukazuje Chrystusa jako pomoc w rozwiązywaniu wszelkich egzystencjalnych problemów człowieka. Tego człowieka można zrozumieć, i on siebie potrafi zrozumieć, jedynie w tajemnicy Wcielonego Słowa⁶. Zasadę chrystocentryzmu w przepowiadaniu podkreślają również posoborowe dokumenty Kościoła. W encyklice *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975) papież Paweł VI zaznacza, że zbawienie zwiastowane przez Jezusa Chrystusa jest szczytem i centrum Dobrej Nowiny (por. nr 9), a „obwieszczenie Królestwa Bożego przez Chrystusa dokonuje się przez przepowiadanie słowa, jakiemu równego nigdzie nie znajdziesz” (tamże, nr 11).

Zdaniem o. Jacka Salija, papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* niezwykle mocno podkreśla, że przedmiotem wiary chrześcijańskiej jest osoba Syna

⁴ Zob. L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego...*, s. 40–42.

⁵ Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22 II 2007, nr 46.

⁶ Por. L. Szewczyk, *Chrystocentryzm w teorii i praktyce przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 311–314.

Bożego, który dla zbawienia ludzi stał się człowiekiem. Papież Franciszek odwołuje się do myśli Benedykta XVI, który zaznacza, że u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej ani jakiejś wielkiej idei. Początek bycia chrześcijaninem to spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. Zdaniem o. Salija, zawarty w adhortacji wykład na temat ewangelizacji zawiera sporo nowych, sformułowanych w oryginalny sposób, treści, które są kontynuacją refleksji na temat ewangelizacji co najmniej od Soboru Watykańskiego II. „Ewangelizacja jest głoszeniem Chrystusa, jakie jest dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem”⁷.

Papież zachęca kaznodziejów do korzystania z zasad interpretacji tekstów biblijnych oraz konfrontowania tekstu analizowanej perykopy z nauczaniem całej Biblii, przekazanym przez Kościół. „W ten sposób unika się mylnych lub częściowych interpretacji, sprzecznych z innym nauczaniem tego samego Pisma” (EG 148). Kaznodzieje powinni unikać przepowiadania moralizującego lub indoktrynującego, jak również przepowiadania, które przemienia się w lekcję egzegezy. Nie można także głosić abstrakcyjnych prawd lub zimnych sylogizmów (por. EG 142). W 94. punkcie *Evangelii gaudium* papież przestrzega kaznodziejów przed niebezpieczeństwem „światowości” w głoszeniu słowa Bożego. Światowość ta może się przejawiać w fascynacji gnostycyzmem lub w głoszeniu prometejskiego neopelagianizmu. „W żadnym z tych przypadków nie ma prawdziwego zainteresowania ani Jezusem Chrystusem, ani też innymi ludźmi. Są to przejawy antropocentrycznego immanentyzmu. Nie można sobie wyobrazić, żeby z tych zredukowanych form chrześcijaństwa mógł się narodzić autentyczny dynamizm ewangelizacyjny” (EG 94).

Dla papieża Franciszka centrum przepowiadania słowa Bożego i jego istota jest zawsze ta sama:

Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym. On czyni swoich wiernych zawsze nowymi [...]. Chrystus jest *odwieczną Dobrą Nowiną* (Ap 14,6) i jest *wczoraj i dziś, ten sam także na wieki* (Hbr 13,8), ale Jego bogactwo i piękno są niewyczerpane. On jest zawsze młody i jest zawsze źródłem nowości. Kościół nie przestaje być zadziwionym z powodu *głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga* (Rz 11,33) (EG 11).

Odwołując się do słów Jana Pawła II z adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Asia*, papież Franciszek stwierdza, że „nie może być autentycznej ewangelizacji bez wyraźnego głoszenia, że Jezus jest Panem”, a podstawą głoszenia słowa Bożego w każdej działalności ewangelizacyjnej jest Jezus Chrystus. Absolutnym priorytetem działalności Kościoła powinno być „radosne, cierpliwe i stopniowe przepowiadanie zbawczej śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa” (EG 110).

⁷ Polska prezentacja adhortacji „*Evangelii gaudium*”, w: http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x73704/polska-prezentacja-adhortacji-ewangelii-gaudium/ (dostęp: 10 II 2014).

Papież Franciszek podkreśla, aby w treści przepowiadania uwzględnić perspektywę inkulturacji Ewangelii, której celem jest przekazanie syntezy ewangelicznego orędzia, a nie idei czy wartości niepowiązanych ze sobą. Słowo – zdaniem papieża – „jest istotnie pośrednikiem i wymaga nie tylko dwóch prowadzących dialog, ale także kaznodziei, który je przedstawi jako takie, przekonany, że *nie głosimy [...] siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, a nas – jako sługi wasze przez Jezusa (2 Kor 4,5)*” (EG 143).

W *Evangelii gaudium* znajdują się również liczne wskazania odnoszące się do przepowiadania chrystocentrycznego. Papież odwołuje się do nauki Soboru Watykańskiego II, który stwierdził, że istnieje porządek czy hierarchia prawd nauki katolickiej, ponieważ ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej jest różny (por. DE 11). „Wszystkie prawdy objawione pochodzą z tego samego boskiego źródła i należy wierzyć w nie z tą samą wiarą, ale niektóre z nich są ważniejsze, ponieważ wyrażają bardziej bezpośrednio istotę Ewangelii. W tym fundamentalnym rdzeniu jaśniej piękno zbawczej miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał” (EG 36). Papież Franciszek przestrzega jednocześnie przed głoszeniem prawd drugorzędnych, „które – chociaż są znaczące – same z siebie nie ukazują rdzenia Jezusa Chrystusa” (EG 34). Papież zachęca do zachowania należytej proporcji w głoszeniu Ewangelii; jest ona widoczna w częstotliwości, z jaką porusza się niektóre tematy, oraz w akcentach, jakie się kładzie w przepowiadaniu. Proporcje te są zaburzone, kiedy „bardziej się mówi o prawie niż o łasce, bardziej o Kościele niż o Jezusie Chrystusie, bardziej o papieżu niż o Słowie Bożym” (EG 38).

PROBLEMY EGZYSTENCJALNE PRZEDMIOTEM PRZEPOWIADANIA

Według współczesnego, zwłaszcza posoborowego, nauczania Kościoła treści Objawienia Bożego dotyczące zbawienia są pierwszorzędnym przedmiotem przepowiadania słowa Bożego. Przedmiotem drugorzędym są problemy egzystencjalne współczesnych ludzi oraz sprawy świata, które należy przedstawiać w świetle Chrystusowym (por. KDK 10). Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym postuluje wychodzenie Kościoła naprzeciw światu, dostrzeganie problemów współczesności oraz rozwiązywanie ich w świetle Ewangelii (por. tamże, nr 44). Głosiciel słowa Bożego musi podjąć wysiłek zmierzający do poznania drugiego człowieka i uwzględnić ludzką egzystencję oraz środowisko, w którym żyje człowiek. Zasadniczym przedmiotem zainteresowania tego dokumentu jest człowiek uwikłany w sprawy świata, poszukujący sensu swojego życia (por. tamże, nr 2–22). Jednym z głównych zadań stojących przed kaznodziejstwem jest ukazywanie ponadczasowego orędzia o zbawieniu jako dobrej nowiny dla współczesnego człowieka, czyli powiązanie kerygmatu biblijnego z życiem słuchaczy. Cenna sugestia na ten temat znajduje się w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi*: „Ewangelizacja wiele traci na swej mocy i wpływie, jeśli nie uwzględni charak-

teru ludzi, do których się zwraca, jeśli nie posługuje się ich językiem, znakiem i obrazami, jeśli nie odpowiada na stawiane przez nich pytania, jeśli wreszcie nie dotyczy i nie porusza ich rzeczywistego sposobu życia” (nr 63)⁸.

Do uwzględnienia konkretnych potrzeb słuchaczy słowa Bożego zachęca również dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa z 1999 roku: *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*. Współczesne czasy, zdaniem tego dokumentu, domagają się „posługi słowa pełnej zapału, całościowej i dobrze umotywowanej, o przejrzystej treści teologicznej, duchowej, liturgicznej i moralnej, uwzględniającej konkretne potrzeby ludzi, do których zamierzamy dotrzeć” (nr 2,2).

Do ważnych problemów nurtujących współczesnych ludzi konstytucja duszpasterska o Kościele zalicza sprawy: małżeństwa i rodziny (por. nr 47–52), kultury (por. nr 53–62), życia gospodarczo-społecznego (por. nr 63–72), życia wspólnoty politycznej (por. nr 73–76) oraz zagadnienia wojny i pokoju (por. nr 77–83), a także rozwijania wspólnoty międzynarodowej (por. nr 84–89). Przepowiadanie słowa Bożego powinno uwzględniać „znaki czasu” (KDK 4). Należą do nich: wolność religijna (por. DWR 15), ruch ekumeniczny (por. DE 4), rozwój i odnowienie liturgii (por. KL 43), przemiany społeczne, gospodarcze i kulturowe (por. KDK 4). W związku z szybkim rozwojem kulturowym, społecznym, politycznym i gospodarczym „znaki czasu” przybierają wciąż nowe formy. Po ostatnim soborze wielokrotnie uzupełniano ich katalog. W relacji końcowej Synodu Biskupów w 1985 roku wspomniano następujące znaki czasu: głód, ucisk, niesprawiedliwość i wojny⁹. Wilhelm Sturm dzieli problemy egzystencjalne człowieka na trzy grupy: problemy związane z tożsamością i samourzeczywistnianiem się, problemy człowieka w jego relacji do otaczającego świata oraz problemy relacji interpersonalnych, w jakie wchodzi człowiek¹⁰. Można także zastosować podział na problemy wieczne (pochodzenie człowieka, cel i sens życia, szczęście, cierpienie, miłość, śmierć, grzech) oraz epokowe (właściwe tylko jednej epoce – sytuacja życiowa, kultura i polityka, style i modele życia, moda, nauka, zachowanie)¹¹.

Papież Franciszek w *Evangelii gaudium* wyraźnie wskazuje na treść przepowiadania kaznodziejskiego, jakimi są problemy egzystencjalne współczesnych ludzi oraz sprawy świata, stara się je również przedstawiać w świetle Chrystusowym. Bardzo wyraźne wskazania podaje kaznodziejom w 154 i 155 punkcie omawianej adhortacji. Kaznodzieja – zdaniem papieża – powinien słuchać ludu, „aby odkryć

⁸ Por. L. Szewczyk, *Mówić o ludzkim życiu. Źródła poznawania problemów egzystencjalnych słuchaczy*, w: *Omnia transeunt – Caritas Manet. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Władysławowi Głowie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. H. Słotwińska, L. Pintał, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2012, s. 258–261.

⁹ Zob. C. Bielecki, *Znaki czasu i ich rozpoznawanie*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 223–247.

¹⁰ Zob. *Religionsunterricht gestern, heute, morgen*, Stuttgart 1971, s. 114.

¹¹ Zob. W. Świerżawski, *Misterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975, s. 246.

to, co wierni powinni usłyszeć. Kaznodzieja jest człowiekiem kontemplującym Słowo, a także kontemplującym lud. W ten sposób odkrywa on »pragnienia, bogactwa i ograniczenia, sposoby modlenia się, kochania, patrzenia na życie i świat – to wszystko, co wyróżnia daną społeczność ludzką«, zwracając uwagę »na konkretny lud z jego znakami i symbolami, i odpowiadając na pytania, jakie stawia« (EG 154). Następnie, nawiązując do adhortacji apostołskich swoich poprzedników (Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* i Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*), zachęca głosicieli słowa Bożego do powiązania przesłania tekstu biblijnego z ludzką egzystencją, z tym, czym ludzie żyją, z doświadczeniami, które potrzebują Bożego światła. To powinno być głęboko religijną i duszpasterską troską każdego kaznodziei, który posiadając duchową wrażliwość, stara się odczytywać przesłanie Boże w codziennych wydarzeniach. Taka postawa kaznodziei przekracza zdecydowanie poszukiwanie treści tylko nowych i ciekawych, a jest odkrywaniem tego, co Bóg pragnie powiedzieć w określonych okolicznościach. „Tak więc przygotowanie kazania przemienia się w dokonywanie ewangelicznego rozeznania, w którym człowiek – w świetle Ducha – stara się rozpoznać Boże wezwanie, rozbrzmiewające w określonej sytuacji historycznej. Również w niej i przez nią Bóg wzywa wierzących” (EG 154).

Kolejna wskazówka dotyczy częstych ludzkich doświadczeń, do których – zdaniem papieża – powinien odwoływać się kaznodzieja w głoszeniu słowa Bożego. Papież Franciszek wśród tych doświadczeń wymienia

radość z ponownego spotkania, rozczarowanie, lęk przed samotnością, współczucie wobec cierpienia drugiego człowieka, niepewność odnośnie do przyszłości, niepokój o osobę bliską [...]. Można nawiązać do jakiegoś faktu, aby Słowo mogło zabrzmieć z mocą, wzywając do nawrócenia, do adoracji, do konkretnych postaw braterstwa i służby itd., ponieważ czasem pewne osoby z przyjemnością słuchają komentarzy na temat rzeczywistości, ale kwestionują, że odnoszą się do nich samych (por. EG 155).

Jednocześnie papież przestrzega przed odpowiadaniem na pytania, których nikt nie stawia, oraz przedstawianiem przeglądu aktualnych wydarzeń w celu wzbudzenia zainteresowania. Zachęca również kaznodziejów do większej wrażliwości, żeby umieć rozpoznać, co głoszone słowo ma wspólnego z rzeczywistością życia słuchaczy (por. EG 155).

Problemy egzystencjalne współczesnych słuchaczy słowa Bożego, wymienione przez papieża Franciszka w 155. punkcie adhortacji *Evangelii gaudium*, dotyczyły konkretnego, poszczególnego człowieka. Papież dostarcza kaznodziejom również bardzo szerokiego opisu problemów społecznych, dotyczących wspólnoty ludzkiej, rodziny, małżeństwa i Kościoła. Te zagadnienia stanowią istotny element tworzywa kaznodziejskiego.

W rozdziale II adhortacji papież Franciszek analizuje kontekst, w którym przychodzi współczesnym ludziom żyć i działać. Ten kontekst stanowi o doświadczeniach egzystencjalnych współczesnych słuchaczy słowa Bożego, a dla kaznodziei

jest niezmiernie ważnym elementem tworzywa kaznodziejskiego. Papież zaznacza, że nie jest jego celem szczegółowa i wyczerpująca analiza współczesnej rzeczywistości, ale jego wypowiedź idzie raczej po linii ewangelicznego rozeznania (por. EG 51). Następnie wskazuje na niektóre wyzwania współczesnego świata. Dostrzega postęp w licznych dziedzinach życia: poprawa warunków życiowych, polepszenie stanu zdrowia, edukacji i komunikacji (por. EG 52). Jednocześnie przestrzega przed ciągle jeszcze występującymi niebezpieczeństwami:

większość mężczyzn i kobiet w naszych czasach żyje codziennie w niedostatku, rodzącym fatalne konsekwencje. Powiększają się niektóre patologie. Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych krajach bogatych. Często gaśnie radość życia, wzrasta brak szacunku i przemoc, nierówność społeczna staje się coraz bardziej oczywista [...]. Żyjemy w epoce wiedzy i informacji, które stanowią źródło nowych form władzy bardzo często anonimowej (EG 52).

Kilka następujących punktów analizowanej adhortacji zawiera sprzeciw papieża wobec zachodzących we współczesnym świecie zjawisk. I tak papież wypowiada: „nie” dla ekonomii wykluczenia (por. EG 53); „nie” dla nowego bałwochwalstwa pieniądza (por. EG 55); „nie” dla pieniądza, który rządzi, zamiast służyć (por. EG 57) i „nie” dla nierówności społecznej rodzącej przemoc (por. EG 59). Papież wyraźnie sprzeciwia się mechanizmom aktualnej ekonomii, które sprzyjają nadmiernej konsumpcji i połączonej z nią nierówności społecznej, niszczącej tkankę społeczną (por. EG 60).

Papież dostrzega również liczne wyzwania kulturowe, które stoją przed współczesnym światem. Przejawiają się one, między innymi, „w prawdziwych atakach na wolność religijną albo w nowych sytuacjach prześladowań chrześcijan, które w pewnych krajach osiągnęły alarmujący poziom nienawiści i przemocy” (EG 61). Niepokój papieża budzi fakt, że „w dominującej kulturze pierwsze miejsce zajmuje to, co zewnętrzne, natychmiastowe, widoczne, szybkie, powierzchowne i prowizoryczne. To, co realne, ustępuje miejsca temu, co pozorne” (EG 62).

Kolejne dwa zjawiska budzące niepokój papieża dotyczą wspólnoty Kościoła oraz współczesnej rodziny. Wyzwaniem dla wspólnoty Kościoła katolickiego jest rozprzestrzenianie się nowych ruchów religijnych, które skłaniają się do fundamentalizmu lub proponują duchowość bez Boga. Papież dostrzega fakt, że wielu ochrzczonych nie doświadcza przynależności do Kościoła, co jest wynikiem mało gościnnych struktur i klimatu w niektórych parafiach i wspólnotach lub biurokratycznego podejścia „do zwykłych czy też złożonych problemów życia naszych ludów. W wielu miejscach aspekt administracyjny bierze górę nad duszpasterskim, jak również sakramentalizacja bez innych form ewangelizacji” (EG 63). W wyniku sekularyzacji sprowadza się wiarę i Kościół do sfery prywatnej i wewnętrznej, wzrasta deformacja etyczna, osłabienie poczucia grzechu osobistego i społecznego oraz stopniowy wzrost relatywizmu. Zdaniem papieża „żyjemy w społeczeństwie informatycznym, dostarczającym nam chaotycznie danych, wszystkich na tym

samym poziomie, i w końcu prowadzi to nas do straszliwej powierzchowności w chwili postawienia kwestii moralnych. W rezultacie konieczna okazuje się edukacja, która nauczałaby krytycznego myślenia i proponowała proces dojrzewania w kręgu wartości” (EG 64).

Papież dostrzega głęboki kryzys kulturowy, jakiego doświadcza współczesna rodzina i małżeństwo. To rodzina jest środowiskiem, gdzie człowiek powinien uczyć się „współżycia w różnorodności i przynależności do innych oraz gdzie rodzice przekazują dzieciom wiarę. Istnieje tendencja, by widzieć małżeństwo jako czystą formę uczuciowej gratyfikacji, którą można ustanowić w jakikolwiek sposób oraz zmienić zależnie od wrażliwości każdego” (EG 66). Tym, co osłabia wzrost i stabilność więzi między osobami i deformuje więzi rodzinne, jest postmodernistyczny i zglobalizowany indywidualizm. Antidotum na takie zjawiska – zdaniem papieża – powinna być działalność duszpasterska, która ma „pokazać, że relacja z naszym Ojcem wymaga i zachęca do komunii, która uzdrowia, promuje i umacnia więzi międzyludzkie” (EG 67).

Również we wspólnocie Kościoła pojawiają się problemy, które niepokoją papieża. Za takie należy uznać szczególnie: „nadmierna dominacja męzczyzny (*machismo*), alkoholizm, przemoc domowa, zanikome uczestnictwo w Eucharystii, wierzenia fatalistyczne lub zabobonne, skłaniające, by uciekać się do czarów itp.” (EG 69). Papież dostrzega zjawisko przedkładania ponad autentyczną pobożność chrześcijańską zewnętrznych form tradycji oraz dewocji właściwej dla indywidualnego i sentymentalnego przeżywania wiary. Zdaniem papieża „w ostatnich dziesięcioleciach nastąpiło załamanie w pokoleniowym przekazie wiary chrześcijańskiej wśród ludu katolickiego” (EG 70). Dostrzega również wielu rozczarowanych i nieutożsamiających się z tradycją katolicką, widzi rodziców, którzy nie chrzczą dzieci i nie uczą ich modlitwy, oraz członków Kościoła katolickiego odchodzących do innych wspólnot wiary. Wśród przyczyn tego załamania papież dostrzega: „brak dialogu w rodzinie, wpływ środków przekazu, relatywistyczny subiektywizm, niepoohamowany konsumizm nakręcający rynek, brak towarzyszenia duszpasterskiego najbardziej ubogim, brak serdecznego przyjęcia w naszych instytucjach oraz nasza trudność w przywróceniu mistycznego posłuszeństwa wiary w pluralistycznej scenarii religijnej” (EG 70).

Przedłożony przez papieża Franciszka katalog zagadnień egzystencjalnych współczesnego człowieka dotyka problemów związanych z tożsamością jego samego oraz jego relacji do otaczającego świata, do wspólnoty w której żyje, w tym także do wspólnoty Kościoła. Te wszystkie zagadnienie powinny być również przedmiotem wypowiedzi kaznodziejskiej współczesnych głosicieli słowa Bożego. Papież w słowach analizowanej adhortacji pomaga kaznodziejom rozpoznać rzeczywistość życia słuchaczy i zachęca do jeszcze większej wrażliwości (por. EG 155).

* * *

Przepowiadanie słowa Bożego współczesnym słuchaczom jest głoszeniem treści stałych i niezmiennych, bowiem niezmienna pozostaje istota Ewangelii, czyli Dobra Nowina przekazana człowiekowi przez Boga. Systematycznie zmieniają się jednak okoliczności życia słuchaczy oraz egzystencjalne problemy, które im towarzyszą. Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* potwierdza zasadę chrystocentryzmu w przepowiadaniu kaznodziejskim. „Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym” (EG 11), jest centrum przepowiadania słowa Bożego. Jednocześnie papież Franciszek potwierdza soborową zasadę, która mówi, że drugorzędym przedmiotem przepowiadania kaznodziejskiego są problemy egzystencjalne współczesnych ludzi oraz sprawy świata, które należy przedstawiać w świetle Chrystusowym. Dla papieża kaznodzieja jest człowiekiem, który słucha ludu oraz zna jego problemy, człowiekiem kontemplującym Słowo, a także kontemplującym lud (por. EG 154). Bardzo bogata panorama problemów, z którymi boryka się człowiek, problemów z samym sobą, z drugim człowiekiem, wspólnotą ludzką i wspólnotą Kościoła, zarysowana przez papieża stanowi swoistą instrukcję dla współczesnych głosicieli słowa Bożego, a jednocześnie wskazuje na doskonale rozeznanie papieża Franciszka w otaczającej nas rzeczywistości.

**THE CONTENT OF PREACHING
ACCORDING TO THE APOSTOLIC EXHORTATION *EVANGELII GAUDIUM*
Summary**

At the end of the year of faith (24.11.2013) pope Francis announced an apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*. This exhortation contains numerous guidelines relating to preaching, and concerning, inter alia, several instructions regarding the content of preaching. Pope Francis reaffirms the principle of Christocentrism in preaching. „God who revealed his immense love in the crucified and risen Christ” (EG 11), is the centre of preaching the word of God. At the same time the pope confirms the council’s principle, which says that the secondary subject of preaching are existential problems of contemporary people and worldly issues which are to be presented in the light of Christ. For the pope, a preacher is a man who listens to the people of God and knows their problems, a man who contemplates the Word and the people of God at the same time (EG 154). A very wide panorama of problems faced by man, problems with himself, with the others, the community of men and the community of the Church presented by the Pope is a guide for today’s preachers of the Word of God, and at the same time indicates a great insight of pope Francis into the reality which surrounds us.

Słowa kluczowe: *Evangelii gaudium*, papież Franciszek, treść przepowiadania kaznodziejskiego

Keywords: *Evangelii Gaudium*, pope Francis, the content of preaching

Ks. Andrzej Żądło
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

TROSKA O JĘZYK W LITURGII PRZEJAWEM DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

O języku w liturgii można mówić w odniesieniu do słów (czytania biblijne, modlitwy, pieśni, komentarze), gestów (wyciągnięcie dłoni, przeżegnanie się, przyklęknięcie, uderzanie się w piersi), postaw (stojąca, siedząca, klęcząca, leżąca) czy symboli (chleb, wino, woda, oliwa, kadzidło, popiół). Zarówno bowiem słowo, jak i gest, postawa czy symbol – zastosowane w liturgii – mają sobie właściwą treść, same sobą przemawiają, posiadają określoną wymowę. Można więc powiedzieć, że każdy z tych elementów charakteryzuje swoisty język.

Na kanwie zaprezentowanego poniżej opracowania przedstawimy treść, która odnosi się tylko do jednego ze wspomnianych elementów, a mianowicie do słowa (ze szczególnym odniesieniem do słowa Bożego), pozostawiając język gestów, postaw i symboli w liturgii na inną okazję.

POJĘCIE DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Duchowość chrześcijańska to – nie porywając się na kompletną definicję – pewien (swoisty i niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju i charakterystyczny dla danego człowieka) sposób otwarcia się na Ewangelię, styl zjednoczenia z Bogiem oraz forma i kształt codziennego życia¹. W związku z tak pojmowaną duchowością można powiedzieć, że każdy, kto przez chrzest stał się chrześcijaninem – człon-

¹ Por. hasło „Duchowość liturgiczna”, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 345.

kiem ludu Bożego Nowego Testamentu, reprezentuje sobie właściwą duchowość. Czasem świadomie ją kształtuje, czasem przeżywa ją niejako intuicyjnie.

Ważna jest przy tym zgoda na oczywistość, że duchowość chrześcijańska wyraża się nie tylko przez modlitwę czy świadomie podejmowane uczynki miłosierdzia, lecz poprzez całe bez wyjątku życie. Jak chrześcijanami jesteśmy 24 godziny na dobę, tak też przez całą dobę wyraża się nasza chrześcijańska duchowość, bo jej przestrzeń utożsamia się z obszarem, w którym pragnienie życia Ewangelią i zjednoczenia z Bogiem wchodzi w niepowtarzalną harmonię z naszymi stałymi, codziennymi obowiązkami, a nawet z naszymi słabościami. Często przecież bywa, że nasze pragnienie modlitwy porannej zderza się ze słabością organizmu, który rano pozostaje przez pewien czas wciąż jeszcze ospały. Chęć powierzenia się w sposób wyjątkowy Bogu i jego dziełom natrafia na prozaiczną, choć tak ważną dla codziennego życia konieczność sprzątnięcia, prania, gotowania... Wola poddania się wielkim wzlotom ducha natrafia na nieodzowność spotykania się z ludźmi mającymi swój własny – nie zawsze łatwy do zniesienia – „styl” bycia w środowisku pracy czy szkoły, tolerowania powtarzających się regularnie humorów szefa, wysłuchiwanie i doświadczanie na własnej skórze niemal tych samych albo podobnych żartów kolegów. Duchowość więc chrześcijańska rozgrywa się w ciągłym napięciu, w którym z jednej strony mamy do czynienia z pięknem i wzniosłością naszego powołania, z drugiej zaś – z pospolitością codziennego życia.

Dla wszystkich, którzy w tym napięciu pragną na serio zgłębiać swą duchowość chrześcijańską, istotną rolę odgrywa Słowo – to, które od wieków wypowiada Bóg Ojciec, które w ustanowionym i wybranym przez siebie czasie postanowił posłać na świat i we wcieleniu poddać Je owemu egzystencjalnemu napięciu pomiędzy nieskończonością istnienia Bożego i skończonością egzystencji ludzkiej, pomiędzy naturą Boską i ludzką, napięciu, jakie się od dwóch tysięcy lat rozgrywa w osobie Jezusa Chrystusa i we wspólnocie wierzących w Niego, to jest w Kościele.

UDZIAŁ ELEMENTÓW PSYCHOFIZYCZNYCH I ESTETYCZNYCH W KSZTAŁTOWANIU DUCHOWOŚCI LITURGICZNEJ

Świadomi jesteśmy faktu, że kult chrześcijański ma charakter trynitarny, to znaczy że przez pośrednictwo Chrystusa kierowany jest ku Ojcu, w Duchu Świętym. Oprócz tego jednak wiemy też, że chrześcijański kult powinien być całkowity, a więc z jednej strony przybierać zewnętrzne formy wyrazu, z drugiej zaś angażować wewnątrz człowieka i w tym wnętrzu być doświadczany. Ów podwójny przymiot liturgicznego kultu znajduje swe uzasadnienie w naturze człowieka, który charakteryzuje się tym, że posiada strukturę psychofizyczną – jest uduchowionym ciałem i ucieleśnionym duchem. Podobnie jak Bóg uświęca całego człowieka, tak i człowiek jest obowiązany oddawać Mu kult całą swoją cielesno-duchową istotą.

Elementami zewnętrznymi kultu liturgicznego są postawy ciała i gesty, ale też i słowa – recytowane albo śpiewane, asymilowane dzięki zmysłowi słuchu i me-

dytowane dzięki darowi kontemplacji w ramach wyznawanej wiary. Elementami wewnętrznymi natomiast kultu liturgicznego są: wiara, nadzieja i miłość, poczucie sacrum, skupienie i duchowa obecność przed Bogiem. Dzięki darowi kontemplacji docierające do nas przez słuch słowa są medytowane i wewnętrznym asymlowane, a przez to zasilane jest wciąż nasze życie duchowe. Tym, co zespala zewnętrzną i wewnętrzną sferę kultu, jest pobożność (*devotio*), czyli zdolność i wola „chętnego oddania się na służbę Bożą”². Pobożność w znaczeniu ogólnym ogarnia całe życie chrześcijan i skierowuje je ku służbie Bożej (liturgii), w znaczeniu zaś szczegółowym obejmuje akty czci wewnętrznej i zewnętrznej. Jedno jest pewne, mianowicie że pobożność nie utożsamia się z uczuciem, lecz stanowi owoc woli, dlatego idzie w parze z podejmowaniem mocnych postanowień i trwaniem w wielkodusznym oddaniu się Bogu oraz służeniu mu przez całe życie. Z tego to właśnie powodu pobożność bywa kojarzona z postawą syna, który pozostaje w pełnej jedności z ojcem, służy mu (jak jeden z dwóch synów ojca ewangelicznego, który był zawsze przy nim i współdzielił z nim jego własność – por. Łk 15,31) i czuje się szczęśliwy, gdy może mu w każdej chwili powiedzieć *oto idę, abym spełniał wolę Twoją* (Hbr 10,9) – i rzeczywiście idzie, a nie ociąga się, jak ów syn, który na wezwanie ojca, by iść do winnicy, odpowiedział ochoczo *Idę, panie!, lecz nie poszedł* (Mt 21,30-31). Ochoczo na wezwanie Boga odpowiada chrześcijanin, łącząc w sobie uczucia pokory i uszanowania sługi Boga, a także miłości i bezinteresownego oddania syna Ojcu niebieskiemu.

W liturgii owo oddanie się Bogu realizuje się również poprzez włączanie do kultu elementów estetycznych. Dlatego np. publiczna modlitwa Kościoła (liturgia godzin) wówczas przeradza się w modlitwę prawdziwie osobistą każdego, kto w niej uczestniczy, gdy jest sprawowana godnie, uważnie i gorliwie, gdy duch każdego dostraja się do wypowiedzianych na głos lub śpiewanych słów (*mens ipsa voci concordet* – KL 90). Wtedy też modlitwa publiczna (wykonywana we wspólnocie kościelnej) staje się źródłem pobożności i wielorakiej łaski Bożej oraz zasila modlitwę prywatną³. Każdy więc uczestnik liturgii powinien współpracować z łaską, by jej nie przyjmować na próżno (por. 2 Kor 6,1; KL 11). Każdy powinien szukać Chrystusa i przez modlitwę coraz głębiej wnikać w Jego misterium (por. DK 14; DFK 8). Każdy powinien wielbić Boga i zanosić do Niego błagania w tym samym duchu, w jakim modlił się Jezus Chrystus, który całe swe ziemskie życie uczynił służbą Bożą, a więc liturgią, angażując w nią szczególnie słowo. Słowo to kierował do Ojca w niebie, kiedy udawał się na miejsca odosobnione i tam się modlił (por. Mk 1,35). Kierował je także do swych słuchaczy i uczniów, nalegając by się modlili (por. Mt 9,38; Łk 10,2). Słowem swym Jezus uzdrawiał (por. Mt 9,6; Mk 2,11; 5,41), wypędzał złe duchy (por. Mk 1,25; 9,25; Łk 4,35), pociągał za sobą tłumy (por. Mt 7,28; 14,13; Łk 5,15; 9,11; 14,25), posyłał uczniów na krańce

² Św. Tomasz, *Suma teologiczna* II-II: *Religijność*, Londyn 1971, qu. 82, art. 1 (s. 32).

³ Zob. S. Czerwik, „*Mens concordet voci*” – harmonia ducha i ciała w modlitwie liturgicznej, w: <http://www.kkbids.episkopat.pl/uploaded/a21/MENS.pdf> (dostęp: 7 V 2012).

świata (por. Mt 28,19; Łk 10,3). Niemniej słowem tym również strofował (por. Mt 21,13; Mk 11,17) i robił wyrzuty (por. Mt 23,13-15.22.24.26.28; 26,24). Będąc tak mocno ze swym słowem obecny w codziennym życiu współczesnych mu ludzi, Jezus potwierdził, że język wraz z całym jego zasobem słownym, jakim posługuje się człowiek, spełnia istotną funkcję w życiu ludzkim, w kształtowaniu kultury danego czasu i w oddziaływaniu na nią. Słowo też zdolne jest wzbudzać wiarę w sercach ludzi i porządkować wiele sytuacji w codziennym ich życiu.

JĘZYK JEDNYM Z ISTOTNYCH CZYNNIKÓW KSZTAŁTOWANIA I WYRAŻANIA KULTURY I WIARY CZŁOWIEKA

Język jest wyrazem wielu spraw w życiu człowieka – rzuca światło na ogólną postawę jednostek, na ich mentalność i kulturowane przez nie relacje międzyludzkie, na ogólny poziom życia społecznego. Język daje też świadectwo o kulturze pojedynczych osób i całych środowisk. Odgrywa także istotną funkcję w kształtowaniu tej kultury w przypadku jednostek i społeczeństw.

Aby oddziaływanie języka na kulturę było pozytywne, aby dodatni był jego wkład w jej rozwój, konieczna jest troska o samą kulturę języka, tj. konieczne są wysiłek i staranie się o to, by świadomie i celowo posługiwać się językiem we wszelkich sytuacjach komunikatywnych. W trosce o kulturę języka nieodzowne jest zabieganie o podnoszenie poziomu jego znajomości i sprawności jego używania⁴. Wiadomą jest rzeczą, iż kultura języka tworzy się i umacnia tam, gdzie się zaczyna świadomość językowa, gdzie ludzie nie tylko mówią, lecz zastanawiają się nad tym, jak mówią⁵.

Owa refleksja nad jakością mówienia, a więc – co za tym idzie – troska o kulturę języka, przybliży nas w sposób bardzo naturalny do refleksji nad kultem: tym szczególnie o charakterze publicznym, jaki ma miejsce w liturgii Kościoła, w której język, a w jego ramach słowo mówione bądź śpiewane, odgrywa – oprócz symbolu – funkcję bardzo ważną. W liturgii bowiem nie ma i nie może mieć zastosowania słowo byle jakie, lecz wysublimowane, czyste, piękne – czyli reprezentujące sobą odpowiedni poziom kulturowy. Skoro jest ono wraz z symbolem podstawowym składnikiem liturgii – a przy tym jest naprawdę piękne (bo odpowiednio przygotowane, dobrze wyartykułowane, przekazane w sposób łatwo docierający do uszu i serc słuchających), to w stopniu zasadniczym przyczynia się do piękna całej liturgii. Jej piękno bowiem zależy od sposobu sprawowania jej, od wykonywania przez nas w jej trakcie gestów, od stosowanych w niej elementów i znaków, wśród których słowo zajmuje miejsce jak najbardziej poczesne⁶.

⁴ Zob. W. Pisarek, *Kultura języka*, w: *Encyklopedia wiedzy o języku polskim*, red. S. Urbańczyk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 167.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. P. Marini, *Liturgia i piękno. Nobilis pulchritudo*, Pelplin 2007, s. 131.

W liturgii potwierdza się zasada, że słowo wyprzedza myśl. Z reguły to myśl pojawia się najpierw, później jest wypowiedziana w postaci słowa. W przypadku liturgii natomiast słowo nie należy do tego, kto je akłamuje, czyli wypowiada w uroczysty sposób. Ono jest własnością Pana Słowa, Słowa odwiecznego – a jest nim Jezus Chrystus. Strażnikiem tego skarbu jest Kościół, który uroczystość sprawując misteria, daje udział w Słowie wszystkim wiernym. To myśl wszystkich powinna iść za słowem, które przekazuje się uczestnikom. Dlatego trzeba być uważnym na liturgii, ale również dlatego trzeba liturgię dobrze przygotowywać, bo mamy w niej do obwieszczenia i do przekazania coś bardzo ważnego⁷. W liturgii natrafiamy na przekaz wiary i tej wiary doświadczamy. W tym przekazie-doświadczeniu leży sedno liturgicznego piękna, odtwarzanego w każdorazowej celebracji. Ta celebracja ma naprawdę cechy piękna, gdy utożsamia się ze świadectwem, że wierzy się w to, co się sprawuje. Skoro się wierzy, to ważne jest, by dbać o znaki i słowa – nośniki tej wiary, która w sobie samej jest rzeczywistością duchową, niemniej daje się dzięki słowom i symbolom doświadczyć, oraz komunikuje nas z Bogiem, który po wypowiedzeniu przez nas słowa i wykonaniu gestu przejmuje inicjatywę i przemawia do nas w naszym wnętrzu – właśnie dzięki zastosowanym słowom, modlitwie, śpiewom, gestom czy symbolom⁸.

JĘZYK LITURGII ISTOTNYM NOŚNIKIEM I NARZĘDZIEM SPRAWOWANEGO W NIEJ MISTERIUM

Wspomniane wyżej piękno liturgii jest bardziej pięknem, które oślepia, niż pięknem, w które można się z łatwością wpatrywać i postrzegać je bez większego wysiłku⁹. W liturgii bowiem mamy do czynienia z misterium. Upamiętniane w niej misterium jest przede wszystkim dziełem Boga – odpowiada bowiem temu, czego On dokonuje w nas i dla nas. Dzieło swe urzeczywistnia Bóg nie inaczej jak przez liturgię, którą można w związku z tym określić jako epifanię misterium Boga, epifanię dzieła odkupienia zrealizowanego w Chrystusie. Liturgia przedłuża tajemnicę wcielenia w stosowanych w niej symbolach i obrzędach, w wypowiedzianych słowach i formach owocnego oraz czynnego uczestnictwa. „Misterium życiodajnej liturgii nie wyzbyło się wymiaru wcielenia – przez wniebowstąpienie weszło w łono Ojca, ale dzięki Pięćdziesiątnicy przenika ciało całej ludzkości”¹⁰. Stąd każda liturgia jest także epifanią Ciała Chrystusa: „maluje portret” Kościoła, ponieważ wspólnota zgromadzona przez Chrystusa jest Jego Ciałem. Wszystko to dzieje się za sprawą Ducha Świętego, dzięki któremu liturgia przyjmuje „ciało” w Kościele, jako że On właśnie w sercach wciąż nowych jego członków wzbudza wiarę, jaką przy pomocy artykułowanego orędzia (ludzkiego słowa inspirowanego

⁷ Zob. *Piękna liturgia*, w: <http://olimpius.blog.pl/2012/04/11/piekna-liturgia/> (dostęp: 10 V 2012).

⁸ Por. P. Marini, *Liturgia i piękno...*, s. 131.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ J. Corbon, *Liturgia – źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 71.

Duchem Świętym) głoszą ewangelizatorzy¹¹. Kościół więc jest darem Boga dla ludzi. Nie wymyśla się go, ponieważ nie wymyśla się liturgii, w której rodzimy się dla Kościoła i dzięki której w nim żyjemy¹². W liturgię wchodzimy – nie tworzymy jej. Kreatywność w liturgii jest – jak w muzyce – wariacją na zadany temat: temat został nam dany, nie pochodzi od nas. Liturgia jest architekturą natchnioną przez Biblię i przez Tradycję. Jest kształtowana przez Kościół jako Oblubienicę Chrystusa. Dlatego należy w niej uczestniczyć z postawą służby. Mamy służyć liturgii, a nie posługiwać się nią. Mamy wchodzić w nią, zwracając się do Boga po to, aby Go przyjmować. Dlatego właśnie każdy rodzaj liturgii składa się w sposób istotny ze słuchania i przyjmowania, kształtując w nas postawę posłuszeństwa.

Liturgia nie jest słowem ludzkim, lecz ludzką odpowiedzią na słowo, jakie Bóg kieruje do nas. Słowa towarzyszące czynnościom symbolicznym precyzują znaczenie wykonywanych w niej gestów, pozwalają przejść od wieloznaczności danego gestu na płaszczyźnie naturalnej do jednoznaczności na płaszczyźnie umownej. Tę funkcję uściślenia sensu – funkcję jakby pomostu między płaszczyzną naturalną i umowną – spełniają nie tylko pojedyncze słowa tzw. formuł sakramentalnych, towarzyszących np. obmyciu lub namaszczeniu olejem, ale i cały kontekst czytań, śpiewów oraz modlitw, które składają się na strukturę liturgii sakramentów. Ma tu zastosowanie zasada sformułowana przez św. Augustyna: „Słowo dołącza się do elementu materialnego i dokonuje się sakrament”¹³.

TROSKA KOŚCIOŁA O JĘZYK STOSOWANY W LITURGII

Piękno liturgii, jak też upamiętniane w niej misterium domagają się od nas, byśmy ze swej strony wyrzekali się banału, fantazji i kaprysu¹⁴. Domagają się tego od osoby przewodniczącego czynnościom liturgicznym, jak i od każdego, kto angażuje się w spełnianie stosownych dla siebie czynności. Zarówno osoba przewodniczącego liturgii, jak i szafarze słowa Bożego, wraz z pełnionymi przez nich funkcjami i wykonywanymi czynnościami, tworzą element determinujący w kwestii realizacji sakramentalnego wymiaru liturgii słowa. Tym, kto podczas celebracji takiej liturgii przemawia, jest Bóg – to prawda. Niemniej narzędziem, przy pomocy którego przenika do nas Jego słowo, jest ludzki język. On „bowiem nie objawia się człowiekowi abstrakcyjnie, lecz posługując się językiem, [...] i wyrażeniami związanymi z różnymi kulturami”¹⁵. W związku z tym nieodzowna jest troska o ten język, który stosowany jest w liturgii, jak też odpowiednia wrażliwość na taki dobór słów (biblijnych czytań, homilii lub rozmaitych komentarzy) i taki sposób

¹¹ Zob. tamże.

¹² Por. tamże.

¹³ „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum” (*In Ioannis Evangelium. Tractatus 80,3*: PL 35,1840).

¹⁴ Por. P. Marini, *Liturgia i piękno...*, s. 131.

¹⁵ Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Verbum Domini*, 30 IX 2010, nr 109.

wykonywania posług związanych ze słowem Bożym (np. lektora, komentatora, kantora, psalterzysty), by realna stawała się aktualizacja Bożego słowa w sercach słuchaczy, by pogłębiała się ich wrażliwość na treści przekazywanego werbalnie orędzia. Wielka jest – w związku z tym – odpowiedzialność każdego, kto powołany jest w Kościele do tego, by słowo Boże przekazywać przy pomocy tego narzędzia, jakim jest ludzki język, artykułowany podczas liturgii pod natchnieniem Ducha Świętego (np. podczas homilii). Dla zapewnienia skuteczności działania słowa Bożego w sercach słuchaczy i w ich życiu konieczną jest sprawą umiejętność dobierania słów, by były one zdolne do poruszania ich serc i wydawania w ich życiu dobrych owoców. Konieczna jest troska o język stosowany w liturgii. W niej bowiem nie chodzi o domaganie się przynależności do Jezusa umotywowanej psychologicznie bądź sentymentalnie. Chodzi w niej o taki przekaz orędzia, który potrafi rozgrzać serce i poprowadzić do przemiany życia. W liturgii istotny jest proces formowania sumień (aktualizowany podczas przeżywania „sakramentalnego” wymiaru liturgii słowa), stwarzający przed wierzącymi szansę odnalezienia pogody ducha, napełniania się radością i odwagą w podejmowaniu wciąż na nowo wysiłku prowadzącego do pogłębiania ich duchowego życia¹⁶. Nie porusza się sumień słowem banalnym, przypadkowym, nieskutecznym czy nieprzemyślanym. Sumienia może poruszyć tylko słowo, którego wymowa i treść utożsamiają się z kerygmatem, a więc z wieścią o faktach, przez które Bóg wkroczył w dzieje ludzkości i wezwał ją do odpowiedzi¹⁷. Stąd troska Kościoła o język stosowany w liturgii powinna być permanentna i przejawiana na różne możliwe sposoby – od szkół o charakterze teologicznym, po formacyjne spotkania czy kursy realizowane w parafiach i nieformalnych grupach. Nieustannie musi być zabieganie o obecność takich właśnie słów w liturgii. Stanowić to winno jeden z głównych celów duszpasterskiego oddziaływania Kościoła i jego współpracy z odpowiednimi osobami na polu kaznodziejstwa, posług liturgicznych, śpiewu kościelnego itp.

FORMACJA LUDZI ODDANYCH POSŁUDZE SŁOWA W LITURGII

Formacja ludzi oddanych posłudze słowa w liturgii powinna mieć stały charakter i nigdy nie powinna zaniknąć. Dla zachowania wierności Duchowi Świętemu, który nieustannie obdarza poszczególne osoby charyzmatami, wyposażając je w zdolność do pełnienia posług w Kościele, konieczna jest troska o formację permanentną, a więc o takie działania duszpasterskie w obrębie środowisk parafialnych, czy też struktur ogólnodiecezjalnych, które by sprzyjało wspomaganie metodologicznie zorganizowanego oddziaływania na osobowość wiernych angażujących się w posługę, by na tej drodze osiągać wielokrotny cel formacyjny.

¹⁶ Por. M. Sodi, *Sakramentalny wymiar homilii*, w: *Słowo Boże w liturgii i życiu Kościoła* („Kościół w trzecim tysiącleciu” 5), red. A. Żądło, Katowice 2006, s. 101.

¹⁷ Por. J. Twardy, *Głoszenie słowa Bożego formowaniem sumień słuchaczy*, w: *Słowo Boże w liturgii...*, s. 116.

Często niestety w podejściu do posług, w tym także do posługi słowa Bożego, przejawia się troskę o „techniczne” przygotowanie do spełniania ich w trakcie liturgii przez osoby przygodnie angażowane, nie zaś na odpowiedniej drodze i w zgodzie z ich charyzmatem wyselekcjonowane oraz – w specjalnym obrzędzie – ustanowione szafarzami. W zwyczajnej praktyce duszpasterskiej chodzi przeważnie o doprowadzenie do nabycia odpowiednich sprawności w wykonywaniu stosownych czynności, nie zaś o prawdziwie pojętą formację, która – zgodnie z ogólnie przyjętą definicją – polegać powinna na długofalowym i pogłębionym wcielaniu w czyn procesu mającego na celu wywieranie trwałego wpływu przez osobę, grupę lub instytucję na osobowość danej jednostki, w celu ukształtowania w niej struktur poznawczych i oceniających, jak też w celu ugruntowania jej przekonań i wartości, by możliwe się stawało nabywanie przez nią umiejętności działań w określonym sektorze życia¹⁸. Już z tej krótkiej definicji wynika, że formacyjne działanie zawierać powinno w sobie wymiar wielowarstwowy.

Pierwsza z tych warstw to nieustanne powracanie do podstawowych prawd chrześcijańskich, przypomnianie ich wszystkim, którzy o nich zapominają, bądź je odrzucają i nie kierują się tymi prawdami we własnym postępowaniu. Formacja ta powinna być otwarta maksymalnie na wszystkich chrześcijan, powinna docierać do każdego, ogarniać go i prowokować do stawiania pytań niełatwych, czasem niewygodnych, niemniej istotnych dla wiary, która stanowi fundament życia i aktywnego angażowania się w misję i duszpasterską działalność Kościoła, przez podejmowanie różnych obowiązków, służących duchowemu pożytkowi wiernych. Tego typu formacja posiada znaczenie fundamentalne, bowiem przynależy w sposób istotny do procesu przygotowywania chrześcijan do podejmowania się kościelnych posług. Chodzi bowiem o to, aby szafarzami ustanawiać chrześcijan należycie uformowanych, tzn. wysoko ceniących sobie życie chrześcijańskie, wiarę, moralność i wierność wobec Magisterium Kościoła¹⁹. Chodzi o wybór ludzi dojrzałych w wierze, szczerzących się dobrym imieniem i odpowiadających postawą życia na stymulujące wymogi głoszonego im słowa, oraz zdolnych do składania dojrzałego świadectwa przeżywanej na co dzień wiary, a nie takich, „których wyznaczenie mogłoby budzić zdziwienie wiernych” (RS 46)²⁰.

Druga warstwa ukierunkowana być powinna na „potencjalnych szafarzy” (w tym również szafarzy słowa Bożego), a więc na wzbudzanie u wiernych przeświadczenia, że świeccy mają się czuć powołani do współdziałania ze swymi duszpasterzami w służbie dla wspólnoty kościelnej, dla jej wzrostu i żywotności, przez wybieranie i podejmowanie rozmaitych posług w Kościele, zgodnie z łaską

¹⁸ Por. Z. Chlewiński, *Formacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, kol. 389.

¹⁹ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Redemptionis sacramentum* (RS), 25 III 2004, nr 46.

²⁰ Zob. A. Żądło, *Formacja świeckich szafarzy słowa Bożego: lektorów i psalterzystów*, w: *Słowo Boże w liturgii...*, s. 141, 142.

i charyzmatami, jakich Pan im użyczy²¹. Pod tym względem jest we współczesnym duszpasterstwie wiele do zrobienia, jako że wśród wiernych brak jest zainteresowania zagadnieniem podejmowania i konsekwentnego spełniania posług (często panuje wręcz przedsoborowe w tym względzie przekonanie, że to „osoby wyświęcone” są w Kościele „od sprawowania liturgicznych czynności”). Słabe jest zresztą również – wielokrotnie nie korygowane przez odpowiedzialnych za chrześcijańską formację duszpasterzy – przeświadczenie świeckich, że na posługę słowa Bożego jest miejsce tylko w obrębie kultycznym, a więc w zgromadzeniu liturgicznym, czyli podczas liturgicznej celebracji. Poza horyzontem problematyki pozostaje natomiast dla nich cała gama możliwości stawania się szafarzami słowa Bożego (a więc tymi, którzy to słowo w sensie dosłownym głoszą ustami, jak też dają o nim świadectwo) w szerokim i skomplikowanym świecie polityki, ekonomii, kultury, nauki i sztuki, jak również w sprawach odnoszących się do relacji społecznych – zarówno lokalnych, jak i międzynarodowych. Poza myśleniem w kategorii posług pozostają często nasze najbliższe środowiska (rodzina), a także komponenty codziennego życia (miłość, wychowanie czy spełniany zawód). Szafarz to osoba, która rozdaje coś, co sama pozyskała, która zawiaduje tym, co jej zostało powierzone. Świecki szafarz słowa Bożego to ktoś, kto na sposób permanentny żyje darem przynależności do Kościoła i pozostaje rozpalony jego duchem ewangelizacji, kto szerzy ten Kościół i zaszczepia spontanicznie, aczkolwiek świadomie, w sposób ciągły.

Wśród duszpasterzy z kolei brak jest niejednokrotnie autentycznego otwarcia na świeckich. Słaba jest u niektórych percepcja soborowej teologii laikatu i – w związku z tym – brak jest postawy zaufania do świeckich. Wszystko to stoi u podstaw piętrzącego się w przypadku takich duszpasterzy lęku przed świeckimi i przed ich aktywnością w Kościele, która (jak z kolei uczą doświadczenia pewnych wspólnot parafialnych w krajach Europy Zachodniej) może niekiedy (wtedy mianowicie, gdy nie jest odpowiednio, kompetentnie i w porę formowana) zmierzać do zaspokojenia przesadnych, a nawet nieuzasadnionych dążeń, inspirowanych głosami, że prezbiterzy potrzebni są „tylko do konsekrowania darów chleba i wina podczas Mszy św.”²².

Na poziomie trzeciej warstwy formacja ukierunkowana być powinna na „wybranych”, czyli na kandydatów do przyjęcia posługi w Kościele (w tym również posługi szafarza słowa Bożego), a więc na tych, którzy odkryli w sobie dar Bożego wezwania oraz świadomi są faktu, że zostali przez Ducha Świętego uzdolnieni do pełnienia konkretnego zadania w Kościele (a więc do urzeczywistnienia charyzmatu) – dla wspólnego dobra całej społeczności wierzących.

Kandydaci na szafarzy (w tym również na szafarzy słowa Bożego) powinni teraz, podobnie jak kiedyś katechumeni w bezpośrednim przygotowaniu do

²¹ Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 8 XII 1975, nr 73.

²² A. Żądło, *Formacja świeckich szafarzy...*, s. 143, 144.

sakramentów wtajemniczenia, otrzymać porządną naukę połączoną z formacją. Powinna to być pogłębiona nauka-formacja liturgiczna, dostosowana do wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej wybranych na szafarzy (por. RS 46), jak też bazująca na urzeczywistnianej w sprawowanych misteriach historii zbawienia. Tak więc nauka uzupełniana być powinna niezbędnymi i przydatnymi ćwiczeniami, by w ten sposób następować mogła liturgiczna formacja. Chodzi o to, aby teoretyczną wiedzę uzupełniać uczeniem się sposobu wykonywania czynności powierzonych do spełnienia. W przypadku szafarzy słowa Bożego chodzi o praktyczne zdobywanie umiejętności proklamowania słowa Bożego, a nie tylko poprawnego i w miarę płynnego odczytywania zapisanych na kartach lekcjonarza słów i zwrotów. Chodzi o ćwiczenie dykcji i poznawanie zasad retoryki, o zgłębienie teologii liturgicznych znaków, sposobów wykonywania gestów i zajmowanych podczas celebracji postaw, o obycie się z liturgiczną przestrzenią w kościele i nabycie umiejętności poruszania się po niej, o ćwiczenie śpiewu kościelnego, ze szczególnym uwzględnieniem śpiewu antyfonalnego i responsoryjnego, w tym również śpiewu psalmów itp. Ważnym elementem tego etapu formacji powinien się stać udział w liturgicznych celebracjach, a mianowicie częsty udział w celebracjach słowa Bożego i w Eucharystii. Na zakończenie okresu przygotowania do pełnienia posług we wspólnocie kościelnej powinny osoby uformowane uczestniczyć w liturgicznej celebracji ustanowienia ich szafarzami słowa Bożego²³.

Na czwartym poziomie omawianego procesu formacja ukierunkowana być powinna na „szafarzy pełniących swe posługi w Kościele”, a więc na wszystkich, którzy zostali już przez Kościół ustanowieni szafarzami (w tym również szafarzami słowa Bożego) i od dłuższego lub krótszego czasu pełnią sobie właściwą posługę dla wspólnego dobra wiernych. Chodzi tu o tych, którzy już wszystko dobrze wiedzą (bo zdobyli solidną naukę), którzy potrafią poprawnie wykonywać czynności związane z ich posługą (bo przeszli dobrą szkołę ćwiczeń), niemniej muszą się starać o to, by zdobyta formacja legła u podstaw ich codziennego życia i stała się tego życia fundamentem oraz programem.

Powinni oni teraz, podobnie jak kiedyś neofici w okresie mistagogicznym, otrzymać porządną teologię duchowości, zmierzającą do pobudzania ich do wiary i życia zgodnego z tym, co – jako szafarze – wykonują podczas liturgicznych celebracji. Wszystko to powinno być w dalszym ciągu i na sposób trwały uzupełniane koniecznymi oraz – w razie potrzeby – korygującymi ćwiczeniami (posługa lektorów pozostawia w praktyce jeszcze sporo do życzenia). Szafarze powinni przez cały czas pełnienia posługi uczestniczyć w liturgicznych celebracjach (chodzi o częsty udział w celebracjach słowa Bożego, zbyt rzadko niestety w naszych parafiach sprawowanych, jak też o uczestnictwo we wzorcowo i nie tylko przez małych ministrantów obsługiwanej Eucharystii)²⁴.

²³ Zob. tamże, s. 145, 146.

²⁴ Zob. tamże, s. 146, 147.

WNIOSEK

Kontakt z językiem liturgicznym, z przepowiadaniem w liturgii słowem Bożym, nie jest tylko kontaktem ze słowem pouczającym Boga, lecz przede wszystkim ze słowem posiadającym moc oddziaływania na sprawujących liturgię. Dynamika tego oddziaływania różni się od dynamiki języka ludzkiego, jako że język biblijny wyposażony jest w skuteczność zbawczą. Chodzi o skuteczność rozpatrywaną nie w kontekście literackim czy psychologicznym, lecz w kontekście Ducha Świętego, który w akcie proklamacji Bożego słowa oddziałuje na wierzącego, by go uświęcić²⁵. To uświęcające działanie Ducha Świętego osiąga swój szczyt właśnie w liturgii (por. KL 10), niemniej nie ogranicza się tylko do jej wydarzenia celebracyjnego. Tym samym życie duchowe wiernych też nie zawęża się do samego udziału w liturgii (por. KL 12), lecz rozciąga swe kręgi oddziaływania na codzienność chrześcijańskiego życia, budowanego na kształt drogi utkanej z treści słowa Bożego, przekazywanego jako duchowy pokarm w liturgii²⁶, która jest ze swej strony źródłem całego życia Kościoła i jego działalności (por. KL 10). Stąd wszelki przejaw troski o słowo, tworzące – obok symboli i gestów – jeden z podstawowych filarów sprawowanej przez Kościół liturgii, jest w gruncie rzeczy przejawem troski o chrześcijańską duchowość. Proklamowane bowiem podczas liturgicznej celebracji słowo samego Boga, słowo pochodzące z ust Jego (por. Mt 4,4), powinno zrastać się z postawą codziennego życia chrześcijan, aby widocznym efektem symbiozy (koniecznej dla dojrzałości wiary) stawała się duchowość, która powinna cechować uczniów Chrystusa, to jest wskazywać na nich jako pielgrzymów, którzy przez całe ziemskie życie szukają tego, *co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga* (Kol 3,1). Stąd słowu Bożemu warto i trzeba poświęcać odpowiednią uwagę w szeroko pojętej medytacji, refleksji i dyskusji²⁷, bo interakcyjna jest zależność pomiędzy troską o język w liturgii i duchowością chrześcijańską.

CARING FOR A LANGUAGE IN THE LITURGY AS MANIFESTATION OF CHRISTIAN SPIRITUALITY

Summary

A contact with a liturgical language and preaching the Word of God during the liturgy is not only a contact with a teaching word of God, but most of all with the word that has a power to transform those who celebrate the liturgy. Dynamics of this impact differs from the dynamics of a human language, since the language of the Bible is equipped with the salvific power. It is not about the effectiveness analysed in the context of literature

²⁵ Por. L.A. Schökel, *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, Kraków 1983, s. 264.

²⁶ Zob. K. Sosna, *Liturgia słowa w katechezie*, w: *Słowo Boże w liturgii...*, s. 216.

²⁷ Zob. A. Żądło, *Wstęp*, w: *Słowo Boże w liturgii...*, s. 6.

or psychology, but but in the context of the Holy Spirit, who in the act of proclamation of the Word of God acts on the faithful and sanctifies them. This sanctifying action of the Holy Spirit reaches its climax precisely in the liturgy (see: SC 10), however its is not limited to the very celebration. Hence the spiritual life of the faithful is not limited solely to their participation in the liturgy (see: Constitution on the sacred liturgy 12), but extends its interaction to every day Christian life modelled on the road composed of the Word of God, transferred as the spiritual food in the liturgy, which is the font of life of the whole Church and her activities (see: SC 10). This is why all the forms of care for a word, which creates – apart from symbols and gestures – one of the major pillars of the liturgy celebrated by the Church is, as the matter of fact, a manifestation of a care for Christian spirituality. The Word of God proclaimed during the liturgy that comes from His mouth (see: Mathew 4:4) should become one with everyday life attitudes of Christians, so that the visible effect of the symbiosis (inevitable for matured faith) was spirituality of followers of Christ – pilgrims who all their earthly lives search for *things above, where Christ is seated at the right hand of God* (Colossians 3:1). This is why the Word of God should be given an appropriate attention in the broadly understood meditation, reflection and discussion, since the dependancy between the care for a language in the liturgy and the Christian spirituality is interactive.

English translation by Michał Nolywajka

Słowa kluczowe: duchowość chrześcijańska, formacja, kultura, liturgia, misterium, słowo Boże, wiara

Keywords: Christian spirituality, culture, faith, formation, liturgy, mystery, Word of God

Ks. Stefan Koperek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Wydział Teologiczny

BOSKA LITURGIA ŚW. JANA CHRYZOSTOMA HYMNEM I ŹRÓDŁEM MIŁOŚCI*

Anafora przypisywana św. Janowi Chryzostomowi¹, jak też całokształt sprawowanej do dziś tej Boskiej Liturgii, sięga czasów starożytnych, a poprzez tradycję jerozolimską i antiocheńską wprowadza w klimat i w wydarzenie Wieczernika owego Wielkiego Czwartku, kiedy to Chrystus *umiłował swych na świecie, do końca ich umiłował* (J 13,1), ustanawiając Eucharystię i kapłaństwo. Wtedy też objawia swą bezgraniczną miłość do ludzi i do Boga, zwracając się do Niego w modlitwie tak bardzo osobiście²: *Ojcze [...], jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem. A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby oni byli uświęceni w prawdzie* (J 17,18-19). A inicjując tę jedyną Ofiarę z „samego siebie”, Ofiarę Krzyżową, ofiarowuje swoje Ciało i swoją Krew jako Nowe i Wieczne Przymierze *na odpuszczenie grzechów* (Mt 26,28). Gdy wziął do rąk chleb i kielich z winem, rozpoczął Jezus ową pieśń miłości – „dziękczynienie” (por. Mt 26,27; Mk 14,22; Łk 22,19) – którą podejmuje Kościół w ciągu wieków, sprawując w ramach różnorodnego bogactwa obrzędów liturgię eucharystyczną³.

Ta właśnie anafora i liturgia sprawowana w Kościele Wschodnim jest, można powiedzieć, najbardziej reprezentatywna, wyrażająca tak dobrze ducha i teologię

* Poniższy artykuł ten stanowił część referatu wygłoszonego na sympozjum w Sofii, w październiku 2013 roku, z racji 150-rocznicy pracy zmartwychwstańców w Bułgarii na rzecz Unii.

¹ Por. A. Jacob, *La tradition manuscrite de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, w: *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (47), *Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*, Paris 1970, s. 109–138.

² Por. Guy Oury, *La Messe romaine et le peuple de Dieu dans l'histoire*, Solesmes 1981, s. 17.

³ Por. tamże, s. 18–24.

tego Kościoła⁴. Jej źródłem jest syryjska Anafora Dwunastu Apostołów, którą przejął św. Jan Chryzostom i utrwalił w liturgii Konstantynopola. Aktualnie sprawowana Liturgia, za tą właśnie syryjską anaforą, wypowiada w formie modlitwy słowa, które skierował Jezus do Nikodema, słowa stanowiące „Ewangelię w Ewangeli”⁵. Zwracając się do Boga Najświętszego, Kościół w tej właśnie anaforze je przypomina i uroczystie obwieszcza: „Ty tak umiłowałeś Twój świat, że dałeś Syna Swego Jednorodzonego, aby każdy, kto wierzy w Niego, nie zginął, ale miał żywot wieczny” (por. J 3,16)⁵. W ten sposób liturgia wskazuje na istotny motyw i przyczynę całego dzieła zbawienia, które głosi i uobecnia. Tę miłość wychwala Boska Liturgia już na początku, podkreślając w jednej z antyfon, iż Boża „dobroć jest bez granic a miłość ku ludziom niewysłowna”. Po Hymnie Cherubinów kapłan w cichej modlitwie wskazuje też na to istotne źródło zbawienia. Bóg stał się człowiekiem ze względu na Bożą „niewypowiedzianą i niezmierną miłość do człowieka”⁶.

W sprawowanej Eucharystii „odstania się zamysł miłości, który kieruje całą historią zbawienia (por. Ef 1,10; 3,8-11). W nim *Deus Trinitas*, który w sobie samym jest miłością (por. 1 J 4,7-8), w pełni – wyjaśnia papież Benedykt XVI – angażuje się w naszą ludzką kondycję [...], całe Boże życie dociera do nas i udziela się w formie sakramentu”, zatem misterium Eucharystii „jest tajemnicą miłości trynitarniej”⁶. Trzeba tu za św. Janem Chryzostomem powtórzyć, iż w Liturgii „Ojciec, Syn i Duch Święty są szafarzami wszystkiego, kapłan używa tylko języka i ofiaruje dłonie”⁷.

Sprawując Boską Liturgię i w niej uczestnicząc, zostajemy w tę nadprzyrodzoną rzeczywistość zbawczej miłości wprowadzeni i niejako w nią zanurzeni. To w niej uobecnia się tajemnica tej Ofiary Jezusa Chrystusa, w której najpełniej wyraża się owa Boża miłość do człowieka i zarazem dokonuje się owa niezwykła „rekapitulacja” ludzkich dziejów⁸. Ona jest „szczytem” wszystkich ofiar, które składał Bogu człowiek w swej historii.

W ofierze tej wypełniło się i dokonało wszystko. W niej to przede wszystkim oczyszczona, ustanowiona i ukazana jest w całej swej istocie i pełni sama ofiara, jej przedwieczny sens jako doskonałej miłości i dlatego będącej doskonałym życiem, sprowadzonym do doskonałości samoofiary: w Chrystusie *tak ukochał Bóg świat, iż oddał Syna Swego...*, a w Chrystusie człowiek tak ukochał Boga, że siebie oddał do końca i w tej dwójedni ofiary wszystko już zostało oddane i we wszystkim

⁴ Por. J.H. Dalmais OP, *Quelques grands themes théologiques des anaphors orientales*, w: *Eucharisties d'Orient...*, s. 179–195.

⁵ A. Hänggi, J. Pahl, *Prex eucharistica. Tekstus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg Suisse, 1968, s. 225, 226; H. Paprocki, *Wieczernia Mistyczna. Anafory chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1998 r., s. 127, 155.

⁶ Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis* (SC), 22 II 2007, nr 8.

⁷ PG 59; 472; cyt. za: R.F. Taft, *Liturgia. Wzór modlitwy, ikona życia (Liturgy: Model of prayer – icon of life)*, tłum. polskie A. Dzisiejwska, Warszawa 2013, s. 158.

⁸ Zob. A. Hamman, *La Messe. Liturgies anciennes et textes patristiques*, Paris 1964, s. 25.

panuje miłość – miłość Ojca krzyżująca, miłość Syna ukrzyżowana, miłość Ducha – triumfująca mocą Krzyża (Metropolita Filaret Moskiewski). Idąc dalej, w ofercie tej, właśnie dlatego, że była tylko miłością, tylko w miłości rozbłysło i darowane zostało odpuszczenie grzechów. W niej to wreszcie spełniło się i zostało ugaszone odwieczne ludzkie pragnienie Boga: Życie święte stało się naszym pokarmem, naszym życiem...⁹.

I dalej, wyjaśnia Alexander Schmemmann, ta tajemnica, „pełna radości”, wyraża się w tym, że właśnie jej owocem jest to nowe życie, Jego życie w nas i nasze w Nim.

Ojcowie Kościoła dostrzegają w Eucharystii tajemniczą łączność między dziełem stworzenia i Wcielenia. Stąd streszczając teologiczne refleksje Jana Chryzostoma, Cypriana, Hilarego de Poitiers, Cyryla Aleksandryjskiego, Augustyna i innych, Adalbert Hamman powie, iż Eucharystia jest „sakramentem odkupienia”, „sakramentem naszego przebóstwienia”, stanowi „przedłużenie Bożego Narodzenia”, jest „sakramentem mistycznego ciała”¹⁰.

To eucharystyczne zjednoczenie z Jezusem, które sprawia udział w Boskiej Liturgii, ma też swoje konsekwencje, nadaje nowy wymiar naszemu życiu i uświadamia nam pewne moralne zobowiązania. „Jeżeli bowiem życie Chrystusa – jest darem i ofiarą, to również nasze w Nim życie i całe życie Kościoła – jest darem i ofiarą. Ofiarowywaniem samych siebie i wszystkich razem, i całego świata, ofiarą miłości i jedności, chwały i łaski, przebaczenia i uzdrowienia, komunii i wspólnoty”¹¹. W modlitwie za wiernych, kończąc obrzęd małego wejścia, kapłan wypowiada znamienne słowa: „Albowiem Ty sam jesteś ofiarującym i ofiarowanym, przyjmującym i rozdawanym, Chryste, Boże nasz”. Po złożeniu zaś darów na ołtarzu, zanoszi prośbę: „Panie Boże wszechmogący, jedyny, Święty [...] uczyn nas godnymi składania Tobie darów i ofiar duchowych za grzechy nasze i całego Twojego ludu”. Kończąc zaś sprawowanie Boskiej Liturgii, Kościół wypowiada słowami kapłana wdzięczność za to właśnie uświęcenie, przebóstwienie, obdarowanie łaską zjednoczenia z Bogiem: „Dziękujemy Ci, Władco kochający ludzi i Dobroczyńco naszych dusz, że w tym dniu uczyniłeś godnymi uczestnictwa w Twoich niebieskich i nieśmiertelnych tajemnicach [...]. Albowiem Tobie zawdzięczamy nasze uświęcenie i Tobie chwałę oddajemy – Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu – teraz i zawsze i na wieki wieków”.

To wszystko, co dokonało się w ramach zbawczego planu, trwa, owszem, dopełnia Boże dzieło, które definitywny finał znajdzie w eucharystycznej paruzji. Kościół tą anaforą i całą Boską Liturgią wyśpiewuje ów hymn wdzięczności za tę miłość wyrażoną w krzyżu, grobie, zmartwychwstaniu, wstąpienia do nieba, zasiadaniu po prawicy Ojca i powtórny przyjściu w chwale. Za to wszystko „Tobie śpiewamy, Ciebie błagamy, Tobie dzięki czynimy”.

⁹ A. Schmemmann, *Eucharystia, Misterium Królestwa (Eucharistija – Tainstvo Carstva)*, Paris 1984), tłum. polskie A. Turczyński, Białystok 1997, s. 79.

¹⁰ *La Messe...*, s. 26.

¹¹ Tamże, s. 79, 80.

Dlatego też w tej anaforze powtarza się jakże wzruszające określenie Boga. Bóg który tak umiłował w Jezusie Chrystusie człowieka, jest przywoływany jako *φιλάνθρωπος*¹², jako – Ten, który kocha człowieka, jest „Przyjacielem człowieka” – „Czowekoliubiw Gospod”, „naszjiat czowekoliubiw Bog”, „Czowekoliubiw Władika”. Podobne określenia zawarte są też w innych starożytnych anaforach¹³. W Jezusie Chrystusie Bóg względem ludzi objawia się z całą czułością i serdecznością. To właśnie w Nim najpełniej wyraża tę swoją dobroć, bliskość, przyjaźń, wypowiedaną niegdyś przez proroka Ozeasza: *Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka* (Oz 11,1-11), czy też słowami Izajasza: *Czy może matka zapomnieć niemowlęcia swego, wszakże, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o Tobie* (Iz 49,15). Pan Bóg, aby wyrazić tę swoją miłość do człowieka, sięga po prostu po barwy macierzyńskich uczuć. I poprzez Jeremiasza Pan Bóg zwiastuje też tę swoją niezwykłą troskę i bliskość względem człowieka: *Miłością odwieczną umiłowałem cię i dlatego przyciągnąłem cię* (Jr 31,3).

Ile razy słyszymy to liturgiczne, modlitewne wezwaniem do Boga, jako Przyjaciela człowieka, tyle razy odzywają w nas nie tylko te wypowiedzi Starego Testamentu, ale trzeba widzieć w nich Jezusa zatroskanego o to, by piękny był i radosny dzień zaślubin młodej pary w Kanie Galilejskiej; dla nich to czyni pierwszy cud, przemieniając wodę w wino (por. J 2,1-11); należy też dostrzec zatroskanego o tych głodnych, którzy tak wytrwale słuchali Jego nauczania. Im w obfitości rozmnaża chleb (por. Mt 14,13-21; Mk 6,34-44; Łk 9,12-17; J 6,1-15); można też usłyszeć Jezusa zapraszającego do siebie tych, którzy pragną prawdziwego ukojenia serc

¹² Por. A. Hänggi, J. Pahl, *Prex eucharistica...*, s. 224; H. Paprocki, *Wieczera Mistyczna...*, s. 126.

¹³ Np. egipska anafora św. Marka: „Prosimy więc i błagamy Ciebie, Przyjacielu człowieka, o Dobra...”; „Przyjacielu rodzaju ludzkiego” (H. Paprocki, *Wieczera Mistyczna...*, s. 74, 81); anafora koptyjska św. Cyryla Aleksandryjskiego: „błagamy Twoją łaskawość, Przyjacielu człowieka” (tamże, s. 91); anafora Jakuba Apostoła: „Wszchemogący, Zatrważający, Dobra, Łaskawy i najbardziej współczujący Swemu stworzeniu”, „Panie Boże! – przynosimy Tobie, Władco, tę budzącą bojaźń i bezkrwawą ofiarę, błagając [...], abyś nie odplacał nam według naszych grzechów [...], ale według Twojej łaskawości i niewypowiedzianej przyjaźni do człowieka” (tamże, s. 140–142); anafora Ignacego Antiocheńskiego: „Ty z miłości Twojej do ludzi uczyniłeś nas podobnymi do niebian [...]; Albowiem jesteś Dobrym i Przyjacielem człowieka...” (tamże, s. 193, 196); anafora maronicka Piotra Apostoła: „Panie, Panie, Przyjacielu człowieka, przyjmij na łono Abrahama tych, którzy zakończyli życie...” (tamże, s. 210); anafora Jakuba Apostoła: „Ty, Panie, masz władzę nad życiem i nad śmiercią, Boże miłosierdzia i Przyjacielu człowieka” (tamże, s. 220); anafora Jakuba Apostoła: „Dobroczyńco Boże [...], prosimy Ciebie, Przyjacielu człowieka, Panie, ze względu na dobrowolną śmierć i mękę Syna Twego, policz nas ze szczęśliwymi i świętymi ludźmi [...], z błogosławionymi i świętymi męczennikami...” (tamże, s. 234); anafora Grzegorza z Nazjanzu: „Zaprawdę godne to jest [...] Ciebie wychwalać, Jedyne prawdziwego Boga, Przyjaciela człowieka, niewypowiedzianego, niewidzialnego, nieopisanego [...], Stwórcę wszystkiego, Wyzwolicielem wszystkich [...]. Ty, jak Dobra Pasterz pospieszyles do zbłąkanego; jak Ojciec prawdziwy okazałeś mi współczucie...” (tamże, s. 243, 244); anafora Nestoriusza: „O, Panie, Boże łaskawy, miłosierny i współczujący [...]. O, Dobra i Cierpliwy nie gniewaj się na mnie...” (tamże, s. 297, 298). Podobne określenia występują i w anaforze Bazylego Wielkiego stosowanej również w liturgii bizantyńskiej.

(por. Mt 11,28-30). To zawołanie także pozwala nam zauważyć Jezusa, który ma wiele cierpliwości dla szukającego prawdy i przychodzącego w nocy na rozmowę Nikodema (por. J 3,1-21), czy też Tego, który poświęca tak wiele czasu dla owej Samarytanki, zaskoczonej prośbą o podanie mu kubka wody (por. J 4,1-42). Ten „Przyjaciel człowieka” to Jezus otaczający troską i miłością dzieci: *Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże [...]. I biorąc je w objęcia, kładł na nie ręce i błogosławił je* (Mt 10,14.16); To Ten pochylający się nad chorymi (por. Łk 6,8; 8,46-48; 13,10-13), nad grzesznikami (por. Łk 7,44-48; J 8,3-11), nad ową wdową oplakującą śmierć swego jedynaka (por. Łk 7,13-15). To Jezus wzruszony i płaczący przy grobie Łazarza (por. J 11,33-36). W końcu trzeba nam przede wszystkim kontemplować Jezusa na krzyżu, gdy modli się za tych, którzy Go ukrzyżowali, niejako nawet ich tłumacząc: *Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą co czynią* (Łk 23,34); Jezusa, który otwiera niebo skruszonemu Łotrowi: *Zaprawdę, powiadam ci: Dziś będziesz ze Mną w raju* (Łk 23,43) i wreszcie Tego, który wstępuje do otchłani, aby wyprowadzić z cienia śmierci Adama, Ewę, wszystkich sprawiedliwych oczekujących zbawienia i wprowadzić ich w ramiona Ojca.

A dalej, wsłuchując się w to charakterystyczne wezwanie, wpatrujemy się w ducha w Zmartwychwstałego Pana, który po imieniu zwraca się do owej niewiasty przy grobie – „Miriam” (por. J 20,16) – dając się jej rozpoznać. I „w tym momencie dokonuje się w niej głęboka przemiana: przygnębienie i zagubienie przeradzają się w radość i entuzjazm”¹⁴. To liturgiczne określenie pozwala nam zobaczyć zmartwychwstałego Pana, nie rozpoznanego jeszcze, ale towarzyszącego uczniom na drodze do Emaus, załamany, smutny, nie rozumiejącym wydarzenia Golgoty. Potem jednakże przy stole, podczas łamania chleba, ów Towarzysz drogi wypełnia ich serca światłem wiary i radością: *Wtedy otworzyły im się oczy i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu. I mówili między sobą: Czy serce nie paliło w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i pisma nam wyjaśniał?* (Łk 24,31-32). Spotkał ich Jezus Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały, jako najprawdziwszy Przyjaciel człowieka. Trzeba tu dodać, za Benedyktem XVI, „kto spotyka zmartwychwstałego Jezusa, zostaje wewnętrznie przemieniony”¹⁵.

Ten sam Pan, który wstąpił do nieba i zasiada po prawicy Ojca, zsyła na swój Kościół Ducha Świętego i nie przestaje być nadal z pielgrzymującymi po tej ziemi. Tych, których posyła, aby chrzcili, głosili Ewangelię całemu światu, nie pozostawia samych: *oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,20). Liturgia chrześcijańska ma zatem swe najgłębsze uzasadnienie

w rzeczywistości Chrystusa zmartwychwstałego, trafnie nazwanej *liturgie de source* przez melchickiego teologa Jeana Sorbona. Ponieważ Jezus zmartwychwstały to

¹⁴ Benedykt XVI, cyt. za P. Ide, *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI (Le Christ donne tout, Benoît XVI, une théologie de l'Amour, Paris 2007)*, tłum. polskie W. Szymona, Kraków 2011, s. 144.

¹⁵ Tamże, s. 144.

ludzkość w chwale, jest On obecny poprzez Ducha w każdym miejscu i każdej epoce nie tylko jako Zbawiciel, ale jako Zbawiający, nie tylko jako Pan, ale zarazem Kapłan, a także Ofiara. Nic w Jego istnieniu i działaniu nie jest przeszłością z wyjątkiem sposobu pojawienia się w porządku historycznym¹⁶.

Liturgia więc to nie tylko hymn o miłości Boga objawionej w całej pełni w Jezusie Chrystusie, ale „Epifania miłości”¹⁷. Dzięki Boskiej Liturgii, „w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym oraz w wylaniu Ducha Świętego, danym bez miary (por. J 3,34) stajemy się uczestnikami Bożej zażyłości” (SC 8). W niej spotyka nas – *wczoraj i dziś, ten sam także na wieki* (Hbr 13,8) – Pan nasz i Zbawiciel, miłujący człowieka, ogień miłości, od którego mają zapalać się i zapalają przez wieki ludzkie serca – miłością prawdziwą, ofiarną. *Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął* (Łk 12,49-53)¹⁸. W syro-antiocheńskiej anaforze św. Jana Chryzostoma kapłan głośno modli się, wołając: „...Wlej ogień Twojej miłości w dusze wszystkich i zabierz od nas wszelkie ciernie przestępstw i gorzkie kolce grzechów”¹⁹. Tą miłość wysławia Kościół w hymnie uwielbienia obejmującym czas i wieczność, ziemię i niebo, ludzi, aniołów i świętych. Liturgia staje się jedną wielką pieśnią ku czci Boga w Trójcy Świętej Jedyne: „Z tymi błogosławionymi Mocami i my, Władco, Przyjacielu człowieka, wołamy i mówimy: Święty jesteś i Najświętszy, Ty i Jednorodzony Twój Syn i Duch Twój Święty. Święty jesteś i Najświętszy. Wspaniała jest Twoja chwała”.

W ten hymn wielbiący Bożą miłość włącza się całe piękno i bogactwo liturgicznych obrzędów, urzekające melodie cerkiewnych śpiewów, zapach wznoszących się kadzielnych obłoków, światło świec i lamp, wymowne gesty i w ogóle cała architektura świątyni, a nade wszystko majestat ikonostasu²⁰, wskazujący na jedność tej niezwyklej rzeczywistości – Liturgii niebieskiej z tą sprawowaną tu, i teraz. Mając to wszystko na uwadze, można powiedzieć, iż Boska Liturgia to „nieustanne wstępowanie, wnoszenie Kościoła do nieba, do tronu chwały, w wieczną jasność i radość Królestwa Bożego”²¹. Jakże więc słusznie mówi św. German, patriarcha Konstantynopola (ok. 644 – ok. 755): „Kościół jest niebem na ziemi, w którym Bóg nieba mieszka i porusza się”²². Misterium sprawowanej Liturgii wprowadza nas w klimat Góry Przemienienia, kiedy to za św. Piotrem chce się powtórzyć: *Panie, dobrze, że tu jesteśmy* (Mt 17,4)²³. Poprzez tę Świętą Liturgię „niewidzialny Bóg dla każdego człowieka jest – pisze Olivier Clément – *jak strumień światła, pokoju*

¹⁶ R.F. Taft, *Liturgia...*, s. 52, 53.

¹⁷ Por. B. Mokrzycki, *To czyście!*, Kraków 2005, s. 19.

¹⁸ Por. L.G. Lovasi SVD, *L'Eucharistie dans notre vie*, Paris 1962, s. 39–50.

¹⁹ H. Paprocki, *Wieczera Mistyczna...*, s. 173.

²⁰ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie (L'Orthodoxie)*, Neuschâtel 1959), tłum. polskie J. Klinger, Warszawa 2003, s. 231–254; J. Czernski, *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma*, Opole 1998, s. 44–50.

²¹ A. Schmemmann, *Eucharystia...*, s. 128.

²² St. Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, Crestwood 1984, s. 56, 58, cyt. za: R.F. Taft, *Liturgia...*, s.79.

²³ Por. A. Schmemmann, *Eucharystia...*, s. 127, 128.

*i miłości*²⁴. Jakże tu nie powtórzyć za François-Xavier Durrwellem: „Eucharystia jest nieskazitelną ikoną tego Chrystusa, który jest Obliczem Ojca”²⁵.

Liturgia – „misterium miłości”²⁶ – całym swym pięknem i teologiczną głębią apeluje do nas słowami św. Pawła: *Postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i wydał samego siebie za nas wszystkich w dani na wonność miłą Bogu* (Ef 5,1). Eucharystia, dar Bożego Serca, dar miłości, został przekazany przez Jezusa razem z przykazaniem miłości: *Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie* (J 13,34). Eucharystia jawi się zatem od samego początku, jako fundament i źródło bratniej miłości i jedności Jego uczniów. To właśnie przy stole wieczernikowym Jezus modli się nie tylko za swych aktualnych uczniów, ale i za tych, którzy dzięki ich nauczaniu wierzyć będą w Niego, aby wszyscy *stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we mnie, a Ja w Tobie, aby oni stanowili w nas jedno, by świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał [...]. Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował, tak jak Mnie umiłowales* (J 17,21.23).

I dlatego też ta liturgiczna modlitwa stanowi pierwszą odpowiedź na tę miłość, kształtując liturgiczne zgromadzenie ludzkich serc nią rozpalanych.

Chrystus jest zawsze obecny w Eucharystii jako Ten, Kto gromadzi, Kto jednoczy i obala dzielące mury. To właśnie wyrażamy mówiąc: Eucharystia jest sakramentem jedności. Już w czasie teraźniejszym stanowimy jedno. Ta rzeczywistość jest zapisana w symbolice gestów Eucharystii: łamiemy jeden chleb, tym samym chlebem się dzielimy: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10,17). Chrystus pragnie, aby chrześcijanie, którzy – choć różnią się jako ludzie – stanowili jedno oraz byli [złączeni] więzami braterstwa ustanowionymi przez Chrystusa, którego sakramentem jest Eucharystia²⁷.

Boska Liturgia sprawia, iż modlący się Kościół staje się na wzór Boskiego Przyjaciela również przyjacielem, przyjacielem miłującym człowieka, miłującym współczesnych mu ludzi. Tą modlitewną miłością i pamięcią zgromadzony lud obejmuje papieża, biskupa, duchowieństwo. Obejmuje bardzo konkretnie wszystkich ludzi, ich troski i problemy. Modli się więc za „każde miasto i wieś i mieszkających tam wiernych”, sięga swą myślą i sercem do „płynących po morzu, podróżujących po lądzie”, współcześnie Liturgia wspomina i tych „podróżujących w powietrzu”, a dalej „chorych, cierpiących, uwięzionych, jak i tych, którzy

²⁴ Taizé, *Szukanie sensu życia*, Poznań 1999, s. 50, cyt. za: Brat Roger z Taizé, *Bóg może tylko kochać* (*Dieu ne peut qu'aimer*, Taizé 2002), tłum. polskie M. Prussak, Warszawa 2005, s. 15.

²⁵ *Eucharystia sakrament paschalny* (*L'Eucharistie sacrament pascal*, Strasburg 1980), tłum. polskie L. Rutkowska, Warszawa 1987, s. 204.

²⁶ A. Schmemmann, *Za życie świata* (*Za żyźn mira*, New York 1983), tłum. polskie A. Kempfi, Warszawa 1988, s. 29.

²⁷ P.A. Liégé, *Zrozumieć Eucharystię* (*Pour mieux comprendre l'Eucharistie*, Paris 1982), Kraków 1996, s. 120, 121.

opiekują się ubogimi”. Owszem, w tych wyśpiewywanych wielokrotnie ekteniach jest cały wachlarz intencji, którymi ogarnia Kościół różne ludzkie momenty życia. Modli się więc w duchu tej miłości „o życie, pokój, zdrowie, i zbawienie dla wiernych, jak też o spokój dusz zmarłych”.

Ta liturgiczna modlitwa obejmuje zawsze i rządzących. Kapłan w ciszy wypowiada i takie słowa: „Jeszcze składamy Ci tę duchową służbę za cały świat, za święty i apostołski Kościół”, a dalej – „za naszą Ojczyznę i za tych, którzy nią rządzą. Daj im, Panie, rządzić w pokoju”. Modlił się Kościół zawsze za sprawujących władzę, choć nie zawsze były te rządy jemu życzliwe. Ileż razy wierni spotykali się z prześladowaniem. I niestety, doświadczają go, jakże boleśnie, i dziś w wielu krajach. Ale Kościół nigdy nie zaprzestał modlić się, starał się ogarniać, jak wszystkich, tak i rządzących miłością. W jednej ze starożytnych anafor znajduje się taka oto prośba:

Błagamy, też, Panie, o Twe miłosierdzie dla wszystkich naszych wrogów, tych, którzy nas nienawidzą, i tych wszystkich, którzy zamierzają uczynić nam zło, nie po to, abyś nas pomścił, a ich potępił, Panie, Boże Potężny, ale abyś zmiłował się nad nimi, przebaczył im grzechy i dał im zbawienie, albowiem Ty pragniesz, aby wszyscy ludzie żyli i doszli do poznania prawdy. Ty bowiem przez pośrednictwo Syna Twego Umiłowanego, Pana naszego Jezusa Chrystusa, polecieś nam modlić się za naszych wrogów, za tych, którzy nas nienawidzą, i za tych, którzy nas zsyłają w swojej tyranii. Modlić się za naszych wrogów, za tych, którzy pełnią nad nami władzę przemocą i niesprawiedliwie²⁸.

Czyż ta modlitwa nie jest wspaniałym owocem tegoż właśnie hymnu i źródła miłości, jakim jest właśnie Boska Liturgia? Czy nie jest ona wielką lekcją realizacji zawołania św. Pawła, iż „zło należy dobrem zwyciężać” (por. Rz 12,21)? Oczywiście, ta modlitwa i ta wspaniałomyślność ma swe źródło w Bożej miłości urzeczywistniającej się w Liturgii, „Eucharystia” – jest naprawdę – „celebracją miłości”²⁹.

Ten ogień miłości, którym jest całe misterium zbawienia, a w które wprowadza nas Boska Liturgia, wyraża się nie tylko w hymnie uwielbienia i modlitwie rozbrzmiewającej w cerkwi, ale wykracza poza jej mury, przekształca się w rozmaite dzieła miłości, służby człowiekowi, można powiedzieć, przemienia się w liturgię życia. To właśnie z tego źródła czerpali inspiracje i moc chrześcijanie od początku, zabiegając o braterstwo i jedność³⁰, troszcząc się bardzo usilnie już w czasach apostołskich o biednych, głodnych, opuszczonych (zob. Dz 6,1-3; 2 Kor 8,2-9,15; Ga 2,10). I tak, św. Paweł odnotował, że Macedonia i Achaja zebrały składkę na rzecz chrześcijan jerozolimskich (por. Rz 15,26); Koryntianom zarządza,

²⁸ Anafora Nestoriusza, w: H. Paprocki, *Wieczera Mistyczna...*, s. 300.

²⁹ F-X. Durrwell, *Eucharystia sakrament...*, s. 155.

³⁰ Por. J. Drozd, *Zjednoczeni braci w Kościele*, w: *Ostatnia Wieczera, Nowa Pascha*, Katowice 1977, s. 176-185.

aby *pierwszego dnia tygodnia każdy [...] coś odłożył* (1 Kor 16,2). W Liście do Tymoteusza załącza radę dla bogatych, aby *nie pokładali nadziei w niepewności bogactwa, lecz w Bogu, który nam wszystkiego obficie udziela do użytkowania; niech czynią dobrze, niech bogacą się w dobre uczynki, niech będą hojni, uspołecznieni, odkładając do skarbcza dla siebie samych dobry fundament przyszłości, aby osiągnąć prawdziwe życie* (1 Tm 6,17-19). Tak oto od początku życie Kościoła łączyło się z Eucharystią i miłością bliźniego. Toteż w *Didache* (koniec I wieku lub początek II)³¹ zawarta jest znamienna prośba: „Pomnij, Panie, na Kościół Twój [...]. I doprowadź go do doskonałości w miłości swojej”. A dalej, jakże wymowna przestroga: „A żaden, kto żyje w nieporozumieniu ze swym towarzyszem, niech się z wami nie gromadzi, dopóki się nie pojedną”³². I tu należy szukać genezy tego pięknego gestu w Liturgii, jakim jest pocałunek – znak pokoju. A św. Justyn, w połowie II wieku, przekazując pełny opis sprawowanej Eucharystii, stwierdza, że właśnie w związku z nią wierni się wzajemnie wspomagają: „A bogatsi z nas pomagają biednym i zawsze żyjemy wszyscy razem”³³. I on też mówi o tym wyżej wspomnianym znaku: „Po zakończeniu modlitw pozdrawiamy jeden drugiego pocałunkiem pokoju”³⁴.

Dlatego też od starożytności począwszy, gdy zaistniały odpowiednie warunki polityczne, chrześcijanie zakładali całą sieć domów opieki i szpitali. Św. Jan Chryzostom wielokrotnie apelował do wiernych, aby nie ustawiali w trosce o biednych. W homilii do Ewangelii św. Mateusza pisał:

Jeśli pragniesz oddać cześć Ciału Chrystusa, nie zapominaj o Nim, gdy jest w potrzebie. Nie czcij Go w Kościele jedwabiem, jeśli na zewnątrz nie zauważasz, gdy jest zziębnięty i nagi. Ten bowiem, kto powiedział: *To jest Ciało moje*, i sprawił to, co powiedział, mówił także: *Byłem głodny, a nie daliście mi jeść oraz czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście nie uczynili*. Tutaj, w kościele, z pewnością nie potrzebuje okrycia, ale czystych dusz, tam, na zewnątrz, bardzo potrzebuje pomocy. Uczmy się przeto tak postępować i tak czcić Chrystusa, jak sam tego pragnie.

Dbął o piękno świątyni i Liturgii, ale upominał, aby nigdy nie zaniedbać życzliwości względem człowieka biednego. Stąd pisał dalej: „Toteż gdy przyozdabiasz kościół, nie zapominaj o potrzebującym. Świątynia bowiem, którą on sam stanowi, jest wielekroć cenniejsza od tamtej”³⁵. Św. Jan Chryzostom jako biskup, wizytując rozległe tereny swej metropolii, wizytował i szpitale, a z racji wielkiej troski o biednych i zarazem ubożego stylu osobistego życia, zarzucano mu, że

³¹ Por. W. Rordorf, *Les prières eucharistiques de la Didachè*, w: *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (46), s. 65–82.

³² H. Paprocki, *Wieczera Mistyczna...*, s. 50, 51.

³³ Tamże, s. 53.

³⁴ Justyn Męczennik, *Apologia*, cyt. za: tamże, s. 52.

³⁵ Jan Chryzostom, *Homilia do Ewangelii św. Mateusza* 50,3–4, cyt. za: *Liturgia Godzin*, tom dodatkowy, Poznań 2002, s. 387, 388.

marnuje majątek kościelny. Ale ta troska o biednych, chorych, wpływała właśnie z tej miłości, której źródłem jest Eucharystia. To przez wieki, by służyć chorym w tych szpitalach, czy dotkniętym różnymi innymi nieszczęściami, powstawały też specjalne zakony, jak na przykład duchacze, trynitarze, bonifratrzy, siostry miłosierdzia św. Wincentego à Paulo, albertyni i albertynki – wspólnoty oddane głównie służbie bezdomnym, czy wreszcie współczesne zgromadzenie Sióstr Misjonarek Miłości Matki Teresy z Kalkuty.

To z tej Boskiej Liturgii, stanowiącej nie tylko hymn, ale i szkołę miłości, powstawały kolejne dzieła, poświęcone kształceniu i wychowaniu dzieci i młodzieży, począwszy od szkółek parafialnych, poprzez szkoły katedralne, a skończywszy na uniwersytetach. Ta Boska Liturgia była i jest szczególną inspiracją dla wszelkiego rodzaju sztuki. To ona kształtowała kulturę narodów. Jest przede wszystkim źródłem życia chrześcijańskiego, duchowego szlachectwa, piękna wiernej i ofiarnej miłości małżeńskiej i rodzinnej. Całokształt działalności Kościoła przez wieki stanowi swoistą kontynuację tego hymnu miłości, który rozbrzmiewa w Boskiej Liturgii. Ona nie tylko wypowiada, głosi, objawia ją, ale uobecniając zbawczą Ofiarę Jezusa Chrystusa, wyraża, objawia najwyższą miłość Boga do człowieka, Boga, który jest Miłością. I dlatego w ogóle cała liturgia, a przede wszystkim Boska Liturgia, Eucharystia, jak podkreśla Sobór Watykański II, jest „źródłem i szczytem” (por. KL 10) całej działalności i życia Kościoła, a tym samym i życia poszczególnego chrześcijanina, jest „sercem chrześcijańskiego życia”³⁶, bo jest zanurzeniem w tej Bożej miłości. To wewnętrzne spotkanie z Bogiem nadaje sens całemu naszemu życiu³⁷. Poprzez zjednoczenie z Chrystusem, który tak nas umiłował – *umiłował mnie i wydał samego siebie za mnie* (Ga 2,20) – człowiek zdolny jest prawdziwie miłować drugiego człowieka. Im bliżej się jest Boga, tym bliżej jest się i drugiego człowieka, stając się zdolnym prawdziwie go kochać i mu służyć³⁸.

Tak więc z pewnością nie my nadajemy kształt Liturgii, ale ona nas kształtuje. „Liturgia – jak zauważa angielski liturgista Gregory Dix – jest najwyższej wagi aktem życia Kościoła”³⁹. Te czcigodne liturgie, które omawiamy, „nie zostały napisane – wyrosły”⁴⁰. Nie zredagowano ich przy biurku, one wyrastały z ducha, z życia Kościoła, z inspiracji Ducha Bożego, Ducha miłości. I dlatego też, jak pisze Gerhard Delling: „Kult jest autoportretem religii. W sposobie oddawania czci uwidaczniają się źródła, którymi żyje religia, wyrażają się jej oczekiwania i nadzieje, dają się poznać siły, które ją podtrzymują. Pod wieloma względami istota danej religii jest bardziej rozpoznawalna w jej obrzędach, niż w wykładzie jej podstawowych zasad czy nawet opisie jej odczuć”⁴¹. Sprawowanie Liturgii

³⁶ G. Oury, *La Messe romaine...*, s. 10.

³⁷ Por. W.J. Świerżawski, *Zostanie miłość*, Sandomierz 2005, s. 333.

³⁸ Por. A. Renard, *Donne-nous toujours de ce pain...*, Paris 1981, s. 33–46.

³⁹ *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, cyt. za: R. Taft, *Liturgia...*, s. 248.

⁴⁰ Tenże, *The Shape of Liturgy*, London 1945, s. 718–179; cyt. za: R. Taft, *Liturgia...*, s. 248.

⁴¹ *Worship In the New Testament*, XI, London 1961, cyt. za: R. Taft, *Liturgia...*, s. 244.

stanowi nie tylko wyjątkową prezentację wiary Kościoła i źródło teologiczne, ale przede wszystkim „wprowadza nas w życie Boga, w życia Trójcy Świętej”⁴².

THE DIVINE LITURGY OF SAINT JOHN CHRYSOSTOM AS A HYMN AND SOURCE OF LOVE

Summary

Jesus constituted Eucharist in the atmosphere of love: „having loved His own who were in the world, He loved them to the end” (Joh 13:1). It is especially stressed in the anaphora and all The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom.

In this article author considers liturgical hymn about God’s source of love and he recalls 150th anniversary of the Congregation of the Resurrection’s participation in the mission in aid of the Bulgarian Union. First of all he shows genesis of this congregation. Next he analysis a history of its work in Bulgaria: years of beautiful and creative apostolate, the difficult and tragic time of war, and after that the period of communistic regime. The great works of this congregation were canceled and some of friars were imprisoned. Members of the Congregation of the Resurrection treated a time of prisoning as a „second university” and to the end of their lives they served to the people with joy.

Słowa kluczowe: Jan Złotousty, liturgia, miłość Boża, unia, zmartwychwstańcy

Keywords: Congregation of the Resurrection, God’s love, John Chrysostom, liturgy, union

⁴² B. Bobrinskoy, *Życie liturgiczne (La vie liturgique)*, Paris 2000), tłum. polskie J. Dembska, Warszawa 2004, s. 9.

Ks. Kazimierz Matwiejuk

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Sekcja św. Jana Chrzciciela

Wyższe Seminarium Duchowne im. Jana Pawła II w Siedlcach

ORMIAŃSKA TRADYCJA LITURGICZNA

WSTĘP

Katedra ormiańska we Lwowie została przywrócona liturgii¹. Zamknęły ją w 1945 roku rosyjskie władze komunistyczne². Część najcenniejszych eksponatów wywieziono do Erywanii. Świątynia do 2000 roku służyła jako muzealny magazyn ikon i innych obiektów sztuki sakralnej. Rozpoczęto prace konserwatorskie, które przywracają jej dawną świetność.

W katedrze znajdują się fragmenty fresków z XV i XVI w. Są też oryginalne malowidła ściennie wykonane w latach 1925–1929 przez Jana Henryka Rosena (zm. 1982)³. Są one komunikatorami treści biblijnych, hagiograficznych i dotyczą-

¹ W grudniu 2000 r. władze ukraińskie przekazały starą część katedry Apostolskiemu Kościołowi Ormiańskiemu. Pierwsza od pięćdziesięciu lat liturgia ormiańska była tu sprawowana w Wigilię Bożego Narodzenia, 5 stycznia 2001 r. W tymże roku Ormianie świętowali 1700-lecie przyjęcia chrześcijaństwa. Z tej okazji 25 czerwca katedrę ormiańską we Lwowie odwiedzili papież Jan Paweł II i zwierzchnik Kościoła ormiańskokatolickiego patriarcha Narses Bedros XIX z Bejrutu. 18 maja 2003 r. zwierzchnik Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego Karekin II Nersisjan, w towarzystwie trzech biskupów i licznych wiernych oraz gości, dokonał poświęcenia całej świątyni. Tak została ona odzyskana dla liturgii. Zob. B. Kaczorowski, *Zabytki starego Lwowa*, Warszawa 1990; *Katedra ormiańska we Lwowie*, w: http://pl.wikipedia.org/wiki/Katedra_ormia%C5%84_ska_we_Lwowie (dostęp: 11 XI 2012).

² Zob. R. Chanas, J. Czerwiński, *Lwów, Przewodnik turystyczny*, Wrocław 1992.

³ Na podst. J. Wolańska, *Katedra ormiańska we Lwowie w latach 1902–1938: przemiany architektoniczne i dekoracja wnętrza*, Warszawa 2010; M.R. od Chrystusa, *Liturgia a sztuka*, Warszawa 2002, s. 153–159.

cych historii Kościoła. Jest tam malowidło „Ścięcie św. Jana Chrzciciela”. Autor umieścił wśród świadków śmierci Proroka znad Jordanu jego matkę, św. Elżbietę. „Zwiastowanie NMP” zostało wkomponowane w tło starożytnej architektury Jerozolimy. W jego głębi widnieje scena adoracji Dzieciątka Jezus, owocu zwiastowania. W Betlejem rozpoczyna się Jego droga na Golgotę i ku zmartwychwstaniu.

Fresk o ustanowieniu Najświętszego Sakramentu, przedstawiający Chrystusa z kielichem w ręce w otoczeniu 11 apostołów, znajduje się w prezbiterium na centralnej ścianie absydy. W nimby nad głowami uczniów Pana wpisano ich imiona złotymi literami alfabetu ormiańskiego. Dwunasty z Jego uczniów, Judasz, w ciemnej szacie stoi skulony z odwróconą twarzą. Rosen w kompozycji „Ukrzyżowanie” przedstawił Chrystusa jako zwycięskiego i tryumfującego nad śmiercią.

Oryginalną kompozycją, uważaną przez fachowców za unikatową, jest „Pogrzeb św. Odiliona” (962–1049), piątego opata czarnych mnichów z opactwa w Cluny. Z jego osobą związany jest obchód Dnia Zadusznego. Oryginalność kompozycji polega na tym, że trzech mnisi, niosący mary mają twarze lwowskich księży: Adama Bogdanowicza, Karola Csesznaka i Leona Isakowicza.

Inne malowidła Rosena w katedrze ormiańskiej we Lwowie przedstawiają św. Krzysztofa przenoszącego Dzieciątka Jezus przez rzekę, św. Jerzego zabijającego smoka, św. Idziego, starca z ascetyczną twarzą i siwą brodą, ratującego sarenkę ściganą przez młodych myśliwych. Rosen był autorem kompozycji przedstawiającej śmierć św. Katarzyny Aleksandryjskiej (zm. ok. 300), patronki filozofów i uczonych, zamęczonej przez fanatyczny tłum w Aleksandrii w czasach prześladowań chrześcijan. Święci to ludzie, którzy poszli za Chrystusem i są ponadczasowym wzorcem życia chrześcijańskiego. Dlatego święty Tomasz z Akwinu ma twarz abpa Józefa Teodorowicza, natomiast św. Jan Nepomucen – oblicze Rosena⁴.

W naszej refleksji, składając hołd ks. prof. Józefowi Krętoszowi, wielkiemu znawcy i miłośnikowi Lwowa, przybliżę liturgiczną tradycję katolickich Ormian.

ARMENIA NAJSTARSZYM KRAJEM CHRZEŚCIJAŃSKIM

Armenia (Hajastan) jest krajem kaukaskim⁵. Mieszkańcy tej górskiej krainy wywodzą swój ród od wnuka Noego⁶, źródła archeologiczne poświadczają nato-

⁴ Zob. J. Wolańska, *Kilka uwag na temat ikonografii malowideł Jana Henryka Rosena w katedrze ormiańskiej we Lwowie*, „Przegląd Wschodni” 6,2 (1999/2000), s. 379–402.

⁵ Po raz pierwszy nazwy Armenia użył historyk grecki Herodot (zm. ok. 425 przed Chr.), podróżnik i autor historii wojen perskich do kłeski Persów pod Platejami w 479 roku przed Chr. Na północy Armenia graniczy z Gruzją, na wschodzie z Azerbejdżanem, na południowym wschodzie z Iranem, a na zachodzie z Turcją. Zob. J. Kowalczyk, M. Górnicki, *Armenia – kraj na rozdrożu świata*, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka>, Armenia (dostęp: 6 V 2009).

⁶ Ormianie są przekonani, że ich korzenie sięgają trzeciego syna Adama i Ewy, mianowicie Seta. Od niego, w dziesiątym pokoleniu, narodził się Noe. Miał on trzech synów: Sema, Chama i Jafeta. Wnuk Jafeta Togorma miał syna Haiga, który jest praojcem Ormian. Hajkh znaczy Ormianin. Zob. F. Tournebize, *Armenie*, w: *Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclesiastiques*, IV, kol. 290,

miast, że człowiek pojawił się na tych terenach w neolicie⁷. W IX wieku przed Chr. powstało tu silne państwo Urartu ze stolicą w Tuszpie nad jeziorem Wan. Konkurowało ono z Asyrią. Wiek później plemiona tracko-frygijskie, wywodzące się z Tesalii i Macedonii, zasiedliły doliny u stóp wyniosłych szczytów Kaukazu.

Chrześcijaństwo dotarło do Armenii już w czasach apostołskich, w pierwszej fazie rozprzestrzeniania się poza Palestyną Ewangelii Jezusa Chrystusa. Według tradycji mieszkańców Armenii ich ewangelizatorami byli apostołowie św. Bartłomiej⁸ i św. Juda Tadeusz⁹. Rozpoczęte przez nich dzieło utrwalił Grzegorz Oświeciciel (240–326)¹⁰, który był Partem. Jako chrześcijanin podlegał prześladowaniom. Przez 13 lat był więziony w lochu skazańców w Khor Virab. Opatrzność Boża wyprowadziła go na wolność. Kształcił się w Cezarei Kapadockiej. Tam też otrzymał święcenia biskupie w 301 roku. Do Armenii powrócił z grupą misjonarzy

391; *Rys dziejów obrządku ormiańskiego*, w: <http://www.bohosiewicz.pl/art.php?art=hobby1.html> (dostęp: 10 VII 2009).

⁷ Jest to okres od 4 tys. do 1700 lat przed Chr. W tym czasie ugruntowały się rolnictwo i hodowla, a także stałe osadnictwo. Symbolem Armenii jest Ararat, wielki masyw wulkaniczny, należący dziś terytorialnie do Turcji. Góra zajmuje około tysiąca km kw. i składa się z dwóch wygasłych wulkanów. Wielki Ararat wznosi się na wysokość 5122 m n.p.m., a Mały Ararat liczy 3925 metrów. Na jego szczycie, lub na zboczach, miała osiąść arka Noego, znak Bożej dobroci i ocalenia rodu ludzkiego od zagłady. Zob. R. Borkowski, *U stóp góry potopu*, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/ormianie> (dostęp: 10 VI 2009); *Mała encyklopedia powszechna*, Warszawa 1970, s. 704.

⁸ Bartłomiej, jeden z dwunastu apostołów. To imię w wersji grecko-aramejskiej brzmiało: bar-Tholomaios, czyli syn Tolomaja – Ptolemeusza, i znaczyło syn oracza. Pochodził z Kany Galilejskiej. Bartłomiej jest wymieniany w Ewangeliach Mateusza (10,3) i Łukasza (6,14), oraz w Dziejach Apostołskich (1,13). Jan utożsamia go z Natanaelem (por. 45-51; 21,2). Według apokryficznego świadectwa *Męka Bartłomieja Apostoła* miał on głosić Ewangelię w Armenii, a także w Indiach, Arabii, a nawet w Etiopii. Z rozkazu króla ormiańskiego Astiagesa Bartłomiej został ukrzyżowany głową w dół w mieście Albanopolis, obecne Emanstahat. Zob. H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 1, Kraków 1997, s. 362.

⁹ Juda Tadeusz należał do grona dwunastu apostołów (por. Mt 10,3; Mk 3,18). Jest autorem jednego listu kanonicznego, napisanego między 64 a 66 rokiem, a skierowanego do gmin chrześcijańskich, przede wszystkim w Palestynie. Jego imię hebrajskie brzmiało Taddaj, a po grecku Thaddaios. Niektóre rękopisy biblijne (D), nazywają go Lebeusz. Niektórzy uważali, że był to Judasz Zelota, syn Jakuba (por. Łk 6,16; Dz 1,13). Dlatego tradycja nazywa go, za Orygenesem, Juda Tadeusz. Według tradycji Tadeusz głosił Ewangelię na terenie Syrii i Armenii. W opowiadaniu o królu Abgarze występuje Tadeusz pod imieniem Addai, jako uczeń apostoła Tomasza, wysłany do Edessy. Przyniósł choremu królowi odbicie twarzy Chrystusa na ręczniku. Jest to obraz nie uczyniony ręką ludzką, *acheiropitos*. Król odzyskał zdrowie. Addai ochrzcił Abgara. Według tradycji ormiańskiej Tadeusz wraz z Bartłomiejem chrystianizowali starożytną Armenię. Męczeńską śmierć poniósł w Persji. Został zabity pałką. Atrybutami świętego męczennika są: kamienie, krzyż, księga, laska, łódź rybacka, maczuga, miecz, pałki, i topór. W ikonografii przedstawia się go z wizerunkiem Chrystusa. Juda Tadeusz jest patronem od spraw trudnych i beznadziejnych. Zob. tamże, s. 368, 369.

¹⁰ Jego relikwie znajdowały się w Rzymie. „Dzisiaj nasz Święty Oświeciciel powraca do swego narodu, aby wraz z nim radować się wolnością i niepodległością oraz by poprzez oddziaływanie swoich czcigodnych relikwii obdarzać błogosławieństwem ziemię u stóp Araratu” (Karekin II, *Homilia podczas wizyty w Rzymie, gdy papież Jan Paweł II przekazał mu relikwie ręki św. Grzegorza* [10 XI 2000], w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka, Armenia> [dostęp: 10 VI 2009]).

greckich i syryjskich. Grzegorz modlił się o zdrowie dla król Tirydatesa, który został cudownie uzdrowiony. W 314 r. przyjął chrzest. Chrześcijaństwo uznał za religię państwową. Decyzja króla miała doniosłe znaczenie nie tylko religijne, lecz także polityczne¹¹.

Przyjęcie chrześcijaństwa zaostrzyło konflikt z Persją, która chciała narzucić Ormianom zoroastryzm¹². To stało się przyczyną wybuchu powstania przeciw Persom. W VII wieku ziemie pod Araratem zajęli Arabowie, natomiast w X wieku kraj dostał się pod wpływy Bizancjum. W końcu XI wieku wtargnęli tu Turcy seldżuccy, a w latach 1235–1243 Armenia po ciężkich walkach uległa przewadze wojsk mongolskich. Spustoszona przez Tamerlana, w XIV wieku została zajęta przez Turków osmańskich. Po wojnie rosyjsko-perskiej w 1828 roku część wschodnia Armenii została przyłączona do Rosji. Pięćdziesiąt lat później, po wojnie rosyjsko-tureckiej w 1878 roku, car Aleksander II przyłączył do Rosji także część północną Armenii, dotąd pozostającą pod władaniem tureckim¹³.

W czasie I wojny światowej kraj był okupowany przez Turcję. Ormianie stali się ofiarą ludobójstwa¹⁴. W listopadzie 1918 roku powstała niepodległa Armenia. Dwa lata później wypowiedziała ona wojnę Turcji, chcąc odzyskać swe historyczne ziemie. Z pomocą Armii Czerwonej Turcy zostali wyparci. Skutkiem tej pomocy było przekształcenie Armenii w republikę radziecką. Pod władaniem radzieckim

¹¹ Zob. F. Heyer, *Die Kirche Armeniens*, Stuttgart 1978; M. K. Krikorian, *Die armenische Kirche: Materialien zur armenischen Geschichte, Theologie und Kultur*, Frankfurt am Main 2007.

¹² Jest to zreformowany przez Zaratustrę mazdaizm, staroirańska religia. Założyciel religii w starożytnej Persji żył pomiędzy 1700 i 1200 rokiem przed Chr. Świętą księgą jest Awesta. Wierzenia zoroastryzmu cechuje dualizm kosmiczny, antropologiczny, etyczny i religijny. Wprowadza on pojęcie zbawiciela. Prezentuje optymistyczną eschatologię, głosząc tryumf dobra nad złem, także powszechne zbawienie i doktrynę o zmartwychwstaniu ciał. Zob. J. Lemański, *Sprawisz, abym ożył*, Szczecin 2004, s. 58.

¹³ Zob. E. Radziński, *Aleksander II. Ostatni wielki car*, Warszawa 2005.

¹⁴ Zob. J. Lepsius, *Der Todesgang des armenischen Volkes. Bericht über das Schicksal des armenischen Volkes in der Türkei während des Weltkrieges*, Potsdam 1930. Pogromy Ormian zaczęły się w roku 1894 za panowania sułtana Abdulhamida II, zwanego „krwawym sułtanem”. Ludobójstwo Ormian, rozpoczęte 24 kwietnia 1915 roku przez Turcję, pochłonęło ok. 1,5 miliona ofiar ludzkich. Masakrę przygotował triumwirat, w składzie: Enwer Pasza, Talaat Pasza i Dżemal Pasza. Minister spraw wewnętrznych Talaat Pasza ogłosił, że „Rząd zdecydował się na totalną eksterminację Ormian”. Zabijano przede wszystkim księży, nauczycieli, lekarzy i pisarzy. Dzieci żywcem grzebano pod stosami kamieni. Z kobiet i starców formowano karawany i zmuszano do pieszego morderczego marszu w kierunku Aleppo i innych punktów zbiorczych w Syrii. Deportowanym nie dawano pożywienia, ani wody. Wielu załamało się psychicznie. Bardzo wielu zmarło z pragnienia. Największym cmentarzyskiem Ormian stała się pustynia Del-el-Dzor. Tysiące Ormian, ratując życie, uciekło za granicę. Brak reakcji Zachodu na to ludobójstwo wytłumaczył cynicznie Winston Churchill: „Ropa Mosul u okazała się droższa od krwi Ormian”. Muzeum ludobójstwa Ormian położone jest na obrzeżach Erywanu, na Wzgórzu Jaskółczym, Cicernagaberd. Pomnik Pamięci składa się 12 kamiennych płyt, symbolizujących prowincje historycznej Armenii. Pośród nich płonie wieczny ogień. Zob. Y. Ternon, *Les Arméniens. Histoire d'un Génocide*, Paris 1977; G. Górny, *Zapomniane ludobójstwo. Rocznica rzezi Ormian*, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/ormianie> (dostęp: 10 VI 2009).

Apostolski Kościół Ormiański był ściśle inwigilowany przez władze państwowe. Wielu duchownych i wiernych świeckich zostało uwięzionych lub zamordowanych. W 1990 roku doszło do wojny z Azerbejdżanem o Górny Karabach, zamieszka-ny w około 80 proc. przez Ormian. Rok później, w następstwie rozpadu ZSRR, Armenia uzyskała niepodległość, choć sprawa Górnego Karabachu nie została ostatecznie uregulowana¹⁵. Trudna sytuacja geopolityczna w niepodległej Armenii sprawiła, że znaczna część inteligencji opuściła kraj. Ormianie żyjący poza krajem interesują się swoją ojczyzną.

EKLEZJALNA PRZYNALEŻNOŚĆ ORMIAN

Apostolski Kościół Ormiański

Każdy Ormianin uważa się za chrześcijanina, choć niejednokrotnie praktyki religijne są traktowane tylko jako element narodowej tradycji¹⁶. Apostolski Kościół Ormiański, nazywany też Kościołem gregoriańskim, jest niezależny¹⁷. Nie utrzymuje łączności z rzymską Stolicą Apostolską. Był traktowany jako monofizycki, ponieważ w 491 roku na synodzie w Wagharchapat Ormianie odrzucili postanowienia soboru w Chalcedonie (451)¹⁸. Mimo wysiłków cesarzy bizantyjskich Herakliusza (zm. 641) i Justyniana II (zm. 711) „gregorianie” trwali w schizmie, co doprowadziło do formalnego ich potępienia przez synod trullański w 692 roku¹⁹.

Pierwszą oficjalną siedzibą zwierzchnika Kościoła gregoriańskiego, katolikosasa, oraz centrum życia kościelnego było miasto Aštiśat. W 1293 roku katolikos przeniósł się do Sis w Cylicji. Jego jurysdykcja obejmowała Ormian w azjatyckiej części Turcji, z wyjątkiem tych, którzy należeli do katolikosatu w Aghtamar, ist-

¹⁵ Zob. R. Borkowski, *U stóp góry...*

¹⁶ Związek między tożsamością narodową a religijną Ormian jest tak ścisły, że w ich Kościele obowiązuje prawo krwi. Oznacza to, że nie-Ormianin nie może być wiernym Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego. Jest to Kościół narodowy w sensie jeszcze bardziej wąskim niż np. narodowe Cerkwie prawosławne. Zob. G. Górny, *Zapomniane ludobójstwo...*

¹⁷ Do tych nazw dodaje się określenie: święty, apostolski lub prawosławny. Zob. R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Letouzey & Ané 1997, s. 336.

¹⁸ Zob. M. Krikorian, *Christology in the liturgical tradition of the Armeninan Church*, w: „Greek Orthodox Theological Review” 13 (1968), s. 212–225. Istotne postanowienie soborowe dotyczyło natur w Jezusie Chrystusie. Stwierdzono, że „jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie, w jednym współistnieniu” (H.I. Marrou, *Od prześladowań za Dioklecjana do śmierci Grzegorza Wielkiego (303–604)*, w: J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tłum. polskie M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 263).

¹⁹ Nazwa pochodzi od sali „Pod kopułą” (sub „Trullo”), w której odbywały się obrady. Głównym zadaniem synodu było uzupełnienie dwóch poprzednich soborów, czyli piątego, tj konstantynopolskiego II (553) oraz szóstego, konstantynopolskiego III (680–681), decyzjami prawno-organizacyjnymi. Synod był zwołany przez cesarza Justyna II. Przez Wschód bywa nazywany Synodus Quinisexta lub Synodos Penthekte. Zob. J. Haldon, *Bizancjum. Zarys dziejów*, Warszawa 2006, s. 152.

niejącego od 1113 do 1915 roku, oraz patriarchatów jerozolimskiego i konstantynopolitańskiego. W 1922 roku katolikos Cylicji przeniósł się do Aleppo w Syrii. Obecnie ma siedzibę w Antélias koło Bejrutu w Libanie. Ten katolikosat obejmuje 14 biskupstw, w tym 2 archidiecezje. Wiernych jest ok. 280 tys.²⁰.

Od 1441 roku siedzibą katolikosa jest Eczmiadzyn, gdzie „Syn Jednorodzony zstąpił”. Klasztor w Eczmiadynie koło Erywania stał się słynnym miejscem pielgrzymkowym, ponieważ tam są przechowywane relikwie św. Grzegorza Oświeciciela²¹. Katolikos z Eczmiadzyna ma pierwszeństwo honorowe wśród innych hierarchów kościelnych. Nosi tytuł sługi Bożego oraz najwyższego patriarchy i katolikosa wszystkich Ormian²². Ma prawo do poświęcania oleju krzyżma i wyświęcania biskupów. Swą jurysdykcją obejmuje Ormian mieszkających w Armenii, Rosji, Iranie, Indiach, Ameryce i Europie. Od 1874 roku w Eczmiadynie jest seminarium, w którym kształcą się i formują przyszli prezbiterzy. Podobne seminarium jest w klasztorze Sedan²³.

Współczesny Kościół Armenii, należący do rodziny Kościołów przedchalcdońskich, liczy ponad 7 mln wiernych, z czego ok. 3 mln mieszka w Armenii. Jest zorganizowany w 2 katolikosaty. Są to katolikosat w Eczmiadynie i autonomiczny katolikosat Cylicji z siedzibą w Antélias. Patriarchaty znajdują się w Jerozolimie i Konstantynopolu. Ma 42 diecezje oraz 7 regionów administracyjnych, którymi kierują wartapeci, czyli teologowie, nauczyciele²⁴.

W grudniu 1996 r. patriarcha wszystkich Ormian Karekin I Sarkissian i papież Jan Paweł II podpisali wspólną deklarację, która położyła kres dyskusjom dotyczącym kwestii monofizytyzmu Kościoła ormiańskiego. W ten sposób zakończył się spór trwający ponad 15 stuleci. Katolikos ormiański i papież rzymski, bazując na wspólnej wierze w Trójjedynego Boga i w Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, jedynego Zbawiciela świata, oraz na wynikach teologicznych dyskusji, zadeklarowali przekonanie, że „spory i pożałowania godne podziały wywodzące się z różnych sposobów wyrażania tejże wiary nie powinny mieć więcej negatywnego wpływu na życie i świadectwo Kościoła ormiańskiego”²⁵. Obaj hierarchowie

²⁰ Zob. H. I. Marou, *Od prześladowań za Dioklecjana...*, s. 350.

²¹ Zob. Karekin II, *Homilia...* w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka, Armenia>.

²² Katolikos jest wybierany w głosowaniu powszechnym przez wszystkich Ormian na świecie. Uznaje się za oczywiste, że Ormianin jest wiernym Kościoła apostołskiego. Każdy dysponuje jednym głosem. Natomiast mandat elektorów, którymi są archimandryci, równa się 25 tys. głosów wiernych. O wynikach wyborów decydują zasadniczo głosy diaspory, gdzie mieszka ok. 60 proc. Ormian. W Armenii jest ich ok. 3 milionów, co stanowi 40 proc. wszystkich Ormian. Największe skupiska ormiańskie znajdują się w Stanach Zjednoczonych i Francji. Zob. G. Górny, *Zapomniane ludobójstwo...*

²³ Zob. R. Janin, *Les Églises orientales...*, s. 348.

²⁴ Zob. Z. Obertyński, *Historia Kościoła ormiańskiego w Polsce*, Warszawa 1990.

²⁵ Jan Paweł II, *Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego*, Katedra św. Grzegorza Oświeciciela, Erywań, 26 września 2001, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_II/podroze/jp2_ekumen_26092001.html. (dostęp: 2 III 2009).

podkreślili, że wielowiekowe nieporozumienia między Kościołem katolickim a ormiańskim wynikały nie tyle z odmiennej interpretacji wiary, ile z różnic językowych, kulturowych i politycznych.

W dniach 25–27 września 2001 roku papież Jan Paweł II odwiedził Armenię. Okazją do wizyty apostolskiej była 1700. rocznica przyjęcia przez ten kraj chrześcijaństwa. Na zakończenie wizyty, Ojciec Święty celebrował w rycie rzymskim Eucharystię w Eczmiadzynie, w katedrze katolikosza. Z papieżem koncelebrowali biskupi katoliccy i prezbiterzy z Armenii i innych krajów. Msza św. była według formularza o św. Grzegorzcu Oświecicielu. W celebracji papież wykorzystał niektóre modlitwy z liturgii ormiańskiej. Przekazał obecnemu na Mszy św. katolikosowi Karekinowi II znak pokoju. Śpiewy liturgiczne były wykonywane w języku ormiańskim²⁶.

Kościół katolicki obrządku ormiańskiego

Ormianie przyjmowali katolicyzm. Okazją do poznania go były wyprawy krzyżowe. W 1198 roku została zawarta unia kościelna, która dała początek Kościołowi katolickiemu obrządku ormiańskiego. Trwała ona do 1375 roku, do upadku Królestwa Cylicji. Misjonarze katoliccy, zwłaszcza dominikanie, dotarli do Armenii kaukaskiej. W czasie soboru florenckiego w 1439 roku doszło do formalnego potwierdzenia unii katolickich Ormian z Rzymem.

Dynamiczny rozwój Kościoła ormiańskokatolickiego nastąpił po konwersji na katolicyzm patriarchy Sis, Abrahama Ardziwiana²⁷. Stało się to w 1742 roku w Rzymie. Patriarcha zachorował podczas pobytu w Wiecznym Mieście. Zdecydował się wówczas złożyć katolickie wyznanie wiary wobec papieża Benedykta XIV (zm. 1758). Po wyzdrowieniu nie mógł wrócić do Armenii. Udał się do Libanu. W Bejrucie został utworzony Ormiański Patriarchat Katolicki. Dziesięć lat później klasztor Matki Najświętszej z Zamar (Bzommar) stał się oficjalną rezydencją katolickiego katolikosza ormiańskiego. Jego jurysdykcja rozciągała się na Syrię, Cylicję, Mezopotamię, Palestynę i Egipt. Ormiańscy katolicy mieszkający na terenie imperium otomańskiego i w Konstantynopolu byli pod kościelną opieką łacińskiego wikariusza apostolskiego tego miasta.

W XIX wieku, podczas wojny o niezależność Grecji, Ormianie katolicy, podobnie jak członkowie Kościoła gregoriańskiego, zostali potraktowani przez Turków jako polityczni przeciwnicy. Stali się przedmiotem gwałtownych prześladowań. Dzięki zdecydowanej interwencji ambasadora francuskiego, hrabiego de Guilleminot, uznano ich prawa jako katolików obrządku wschodniego. Rząd jednak wyznaczył im cywilnego komisarza kościelnego, zwanego nazirem.

²⁶ Zob. K. Sowa, *Trzy niezapomniane chwile*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZW/poarmenii_2001.html. (dostęp: 9 X 2009).

²⁷ Zob. R. Janin, *Les Églises orientales*..., s. 356.

W 1846 roku cywilny komisarz Hassun przyjął święcenia prezbiteratu. Gdy został mianowany arcybiskupem-prymasem, miał w swoich rękach władzę kościelną i cywilną. Synod w Bzommar w 1867 roku wybrał go na katolikos Cylicji. Przyjął on imię Piotr IX. Papież Pius IX (zm. 1878) zatwierdził ten wybór i ogłosił bullę, w której zawarł postanowienia dotyczące sprawowania urzędu patriarchy i biskupów wschodnich, oraz zakresu uczestnictwa świeckich w zarządzaniu sprawami Kościoła. Uprawnienia notabli świeckich w wyborze patriarchy i biskupów zostały znacznie ograniczone. Na znak protestu pewna liczba duchownych i wiernych świeckich przeszła do ortodoksów. W 1880 roku katolikos Hassun, podniesiony do godności kardynalskiej, złożył dymisję. Jego następca Azarian (1884–1899) potwierdził ograniczony udział wiernych świeckich w zarządzaniu sprawami Kościoła²⁸.

Ormiański Kościół katolicki potrzebował i pragnął odrodzenia wewnętrznego. Od 14 października do 11 grudnia 1911 roku odbywał się synod w Rzymie. Przebiegał on w atmosferze napięcia. Papież, dla skuteczności synodu, mianował dziewięciu nowych biskupów, którzy razem z patriarchą Terzianem tworzyli potrzebną większość. Jednym z postanowień synodu było wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego. Gdy patriarcha powrócił do Konstantynopola, został przez rząd otomański, w marcu 1912 roku, zwolniony z funkcji „głowy cywilnej” narodu ormiańskiego. Jego wysiłki na rzecz wprowadzenia kalendarza gregoriańskiego wywołały gwałtowny sprzeciw wielu wiernych. Kościół ormiański stał się terenem ostrych sporów wewnętrznych.

Wkrótce Armenia stała się areną pierwszej wojny światowej i straszliwych rzezi²⁹. Na skutek tego uległy całkowitej dezorganizacji struktury kościelne. Patriarcha nie mógł pozostać w Konstantynopolu. W 1928 roku uczynił on stolicą patriarchy Bejrut, a Konstantynopol stał się biskupstwem³⁰.

Na początku XXI wieku Ormian pozostających w jedności kościelnej z Biskupem Rzymu było na całym świecie około 180 tys. Połowa z nich mieszka w Armenii. Należą do ordynariatu dla katolickich Ormian w Europie Wschodniej. Działalność duszpasterską prowadzą księża, w tym kilku ze zgromadzenia mechtarzystów, czyli benedyktynów ormiańskich³¹. Pracuje także 14 siostr zakonnych i 7 katechetów świeckich³².

²⁸ Zob. J. Hajjar, *Katolickie Kościoły wschodnie*, w: *Historia Kościoła*, red. R. Aubert i in., tłum. polskie T. Szafranski, t. 5, Warszawa 1985, s. 339.

²⁹ Zob. tamże, s. 351.

³⁰ Zob. tamże, s. 375.

³¹ To zgromadzenie powstało 300 lat temu. Otacza opieką chrześcijańskie dziedzictwo Armenii. Rozwija także relacje ekumeniczne pomiędzy Kościołami ormiańskimi. Liturgia ormiańskiego Kościoła katolickiego i liturgia Ormian apostołskich są prawie identyczne. K. Biliński, *Liturgia Kościoła Ormiańskiego w Polsce w okresie międzywojennym – próba literaturoznawczej refleksji*, w: *Tekst sakralny. Tekst inspirowany liturgią*, red. G. Habrajska, Łódź 1997, s. 61–68.

³² Zob. N. Forster, *Die armenische Kirche in Vergangenheit und Gegenwart*, Wien 2001.

Kościół ormiański w Polsce

Dzieje unickiego Kościoła ormiańskiego w Polsce wiążą się z abpem Mikołajem Torosowiczem (1605–1681). W 1629 roku złożył on prywatne wyznanie wiary katolickiej wobec łacińskiego arcybiskupa lwowskiego Jana Andrzeja Pruchnickiego. Powtórzył je publicznie w 1630 roku. Swą uległość wobec papieża Urbana VIII (zm. 1644) potwierdził jeszcze raz w 1635 roku. Unię z Rzymem umacniał jego następca Wartan Hunanian (1644–1715). Przeprowadził reformy kościelne oraz dokonał latynizacji obrządku ormiańskiego, przejmując wiele elementów z liturgii łacińskiej. Podczas celebracji Eucharystii wykonywano Confiteor i Psalm 43, odmawiając je u stopni ołtarza, udzielano Komunii św. pod jedną postacią, oraz proklamowano prolog Ewangelii św. Jana, stanowiący tzw. ostatnią Ewangelię. Przez cały rok używa się anafory św. Atanazego Aleksandryjskiego. Zmianie ulega introit, psalm gradualny, lekcja i Ewangelia.

Utrzymał się własny język liturgiczny. Był to dialekt staroarmeński z V wieku. Liturgia ormiańsko-unicka zachował zasadniczo własną strukturę oraz modlitwy mszalne. Nadal praktykowano przed introitem tzw. ofiarowanie wstępne, czyli przygotowanie darów ofiarnych. Słowa konsekracji były wypowiedane głośno, a podczas Mszy uroczystej śpiewano je. Prefację i *Pater noster* śpiewał nie celebrans, lecz chór. Podniesienie odbywało się po *Pater noster*, po czym celebrans z Hostią uniesioną nad kielichem błogosławił wiernych.

W okresie międzywojennym korzystano z własnych mszałów. Bierzmowania udzielał prezbiter. Czynił to bezpośrednio po chrzcie. Arcybiskup Hunanian zaprowadził celibat duchowieństwa, chociaż Stolica Apostolska tego nie żądała. Ormianie unicy przyjęli też kalendarz gregoriański. Stało się to w dopiero w XVIII wieku, prawie sto lat po reformach Hunaniana³³.

W okresie międzywojennym w Polsce żyło około 4 tys. Ormian. Arcybiskupstwo tego obrządku znajdowało się we Lwowie. Ostatnim pasterzem diecezji od 1902 roku był abp Józef Teofil Teodorowicz (1864–1938). Istniały trzy dekanaty ormiańskie: lwowski, stanisławowski i kuteński. Parafii było tylko osiem. Znajdowały się one we Lwowie, Brzeżanach, Łyścu, Stanisławowie, Tyśmienicy, Kutach, Horodence i Śniatynie. Niewielkie wspólnoty Ormian były również w Gródku Jagiellońskim, Żydaczowie, Stryju, Drohobyczu, Brzeżanach, Brodach, Złoczowie, Tłumaczu, Buczaczu i Zaleszczykach.

Na przełomie wieków XX i XXI mieszkało w Polsce ok. 8 tys. Ormian³⁴. Ich ordynariuszem jest metropolita warszawski. Od 20 listopada 2009 roku istnieją trzy parafie ormiańskie³⁵. Parafia północna w Gdańsku, z ks. Cezarym Annuse-

³³ Zob. C. Lechicki, *Kościół ormiański w Polsce. Zarys historyczny*, Lwów 1928, s. 91.

³⁴ Zob. A. Mak, *Wierni Polsce od 800 lat*, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/Ormianie> (dostęp: 12 VII 2009).

³⁵ Zob. K. Nycz, Dekret Nr 4877/A/2009, Zmiana struktur duszpasterskich dla katolików – Ormian w Polsce, w: <http://archidiecezja.warszawa.pl/archidiecezja/waw/?a=2608#dekret> (dostęp: 20 X 2012).

wiczem³⁶, ma kościół parafialny św. św. Piotra i Pawła w Gdańsku i obejmuje teren archidiecezji gdańskiej, diecezji bydgoskiej i elbląskiej, diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej i pelplińskiej, archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, diecezji toruńskiej, archidiecezji warmińskiej oraz diecezji zielonogórsko-gorzowskiej. Parafia warszawska z kościołem parafialnym Res Sacra Miser zrzesza wiernych z archidiecezji warszawskiej, archidiecezji białostockiej, diecezji drohiczyńskiej i ełckiej, archidiecezji gnieźnieńskiej, diecezji kaliskiej i kieleckiej, archidiecezji lubelskiej, diecezji łomżyńskiej, łowickiej i płockiej, archidiecezji poznańskiej, diecezji radomskiej, sandomierskiej i siedleckiej, także diecezji warszawsko-praskiej, wrocławskiej i zamojsko-lubaczowskiej. Proboszczem został mianowany ks. Artur Avdalyan³⁷. Parafia południowa z siedzibą w Gliwicach ma kościół parafialny Trójcy Świętej. Obejmuje terytorium diecezji gliwickiej, bielsko-żywieckiej, archidiecezji częstochowskiej, archidiecezji katowickiej i krakowskiej, diecezji legnickiej, archidiecezji łódzkiej, diecezji opolskiej, archidiecezji przemyskiej, diecezji rzeszowskiej, sosnowieckiej, świdnickiej i tarnowskiej oraz archidiecezji wrocławskiej. Jej proboszczem jest ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski³⁸.

LITURGIA ORMIAŃSKA

Geneza

Pierwszymi przekazicielami formuł liturgicznych na terenie Armenii, jak głosi najstarsza tradycja eklezjalna, byli święci apostołowie Bartłomiej i Juda Tadeusz, świadkowie wydarzeń z wielkoczwartkowego Wieczernika, gdzie Jezus ustanowił Eucharystię. Od chrztu Armenii w 301 roku, za pośrednictwem Kościołów z zachodu, zwłaszcza Pontu oraz Kapadocji, i Kościoła syryjskiego powstały na terenie Armenii, w oparciu o języki grecki i syryjski, dwa rytu liturgiczne – grecki i syryjski³⁹. Grzegorz Oświeciciel, pierwszy katolikos, patriarcha Kościoła ormiańskiego, przyznał w liturgii pierwszeństwo greckiej tradycji kapadockiej, będącej pod wpływem tradycji liturgicznej syroantiocheńskiej. Od Cezarei Kapadockiej za czasów św. Bazylego była zależna ormiańska hierarchia kościelna⁴⁰. W Armenii południowej, do V wieku były silne wpływy syryjskie, także liturgii syromezo-

³⁶ Zob. K. Nycz, Dekret nominacyjny na urząd proboszcza Nr 4997 /A/2009, w: <http://archidiecezja.warszawa.pl/archidiecezja/waw/?a=2608#dekret> (dostęp: 20 X 2012).

³⁷ Zob. K. Nycz, Dekret nominacyjny na urząd proboszcza Nr 4998 /A/2009, w: <http://archidiecezja.warszawa.pl/archidiecezja/waw/?a=2608#dekret> (dostęp: 20 X 2012).

³⁸ Zob. K. Nycz, Dekret nominacyjny na urząd proboszcza Nr 4999 /A/2009, w: <http://archidiecezja.warszawa.pl/archidiecezja/waw/?a=2608#dekret> (dostęp: 20 X 2012).

³⁹ Zob. R.P.Ch. Renoux, *Le rite arménien*, „Bulletin du Comité des Etudes” 44 (1963), s. 245–278; *Die heilige Meßliturgie nach dem armenisch-katholischen Ritus*, Wien, 1924; A.J. Nowowiejski, *Msza święta*, cz. II, Warszawa 2001, s. 1552.

⁴⁰ Bazyli urodził się ok. 330 roku w Cezarei Kapadockiej. Po śmierci biskupa rodzinnego miasta, Euzebiusza, w 370 roku został jego następcą. Jest autorem anafory liturgicznej. Zmarł 1 stycznia 379 roku. Zob. F. Drązkowski, *Patrologia*, Lublin–Pelplin 1998, s. 186–188.

potamskiej. Liturgia Antiochii i Cezarei stała się liturgią ludów mieszkających na Kaukazie⁴¹.

Na terenie Armenii przebywał na wygnaniu bp Jan Chryzostom⁴². Jako biskup stołecznego Konstantynopola dokonał on syntezy liturgii rodzinnej Antiochii i liturgii św. Bazylego, celebrowanej w Konstantynopolu⁴³. Boska Liturgia św. Jana Złotoustego wpłynęła w pewnym stopniu na kształt liturgii Ormian, a także Gruzinów i innych narodów kaukaskich⁴⁴. Na tym fundamencie powstały dwie ormiańskie anafory mszalne, mianowicie św. Grzegorza Oświeciciela i św. Izaaka Wielkiego. Miały one jednak znaczenie drugorzędne. Pierwszeństwo zyskała anafora św. Atanazego⁴⁵.

Wyboru tekstów mszalnych dokonał już pod koniec V wieku patriarcha Howan Mandakuni. Z tego okresu pochodzą śpiewy wykonywane podczas celebracji Eucharystii⁴⁶. Aż do końca XIX wieku były wykonywane tylko w układzie jednogłosowym. Obecnie wykonuje się je w układzie polifonicznym, zachowując jednak własny, ormiański styl muzyczny. Językiem używanym podczas sprawowania Mszy św. i w całej liturgii ormiańskiej jest starożytny język ormiański z tzw. złotego okresu literatury ormiańskiej (V–IX wieku), zwany grabarem i będący podstawą współczesnego języka ormiańskiego – aszharabaru⁴⁷.

Miejsce sprawowania liturgii

Świątynie ormiańskie, z zasady czworoboczne albo podłużne, są zwrócone ku wschodowi⁴⁸. Mają wydzielone prezbiterium, chór dla duchowieństwa i śpiewaków, oraz nawę dla wiernych, z osobnymi częściami dla mężczyzn i kobiet.

⁴¹ Zob. D. Gelsi, *La liturgia armena*, w: *Nuovo dizionario di liturgia*, a cura di D. Sartore e A.M. Triacca, Roma, 1984, s. 995–997.

⁴² W sierpniu 403 roku został złożony z urzędu oraz skazany przez cesarza na wygnanie do Bitynii. Rozruchy w mieście spowodowały szybkie odwołanie Jana z wygnania. Jesienią 403 roku nastąpił jego powrót do stolicy. Jednak już w czerwcu 404 r. cesarz Arkadiusz skazał Jana ponownie na wygnanie, tym razem do Kukuzy w Armenii. Trzy lata później zmienił jego miejsce pobytu. Bp Jan zmarł z wycieńczenia w drodze do Pityont na północno-wschodnim wybrzeżu Morza Czarnego. Jego ostatnie słowa to dziękczynienie: „Bogu za wszystko dzięki”. Zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, s. 245.

⁴³ Liturgię św. Bazylego celebrowano w Konstantynopolu prawdopodobnie od czasów Grzegorza z Nazjanzu (330–390), gdy był biskupem tego miasta. Zob. J. Klinger, *Istota prawosławia*, Warszawa 1983, s. 127–141.

⁴⁴ Por. A. J. Nowowiejski, *Msza święta*, cz. II, Warszawa 2001, s. 1550.

⁴⁵ Zob. *Anafora Atanazego*, w: *Wieczera Mistyczna, Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. polskie H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 223–230; H.J. Feulner, *Die arameische Athanasius-Anaphore*. Kritische Editio, Roma 2001, s. 63–76; K. Roszko, *Uroczysta liturgia ormiańska*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5–6 (1963), s. 280, 281; *Die heilige Meßliturgie nach dem armenisch-katholischen Ritus*, Wien 1924; A.J. Nowowiejski, *Msza...*, s. 1552.

⁴⁶ Zob. H. Husmann, *Gesänge der armenischen Kirche*, w: *Geschichte der Katholischen Kirchenmusik I*, red. K.G. Fellerer, Kassel–Basel–Tours–London 1972, s. 99–108.

⁴⁷ Zob. J. Kowalczyk, *Krótki rys historyczny liturgii Mszy św. w obrządku ormiańskim*, w: *Liturgia Mszy świętej według obrządku Kościoła ormiańskiego dla wiernych. Cum benedictione Sacrae Congregationis pro Ecclesiis orientalibus (ad experimentum)*, Rzym 1985, s. 7–11.

⁴⁸ Zob. A.J. Nowowiejski, *Msza...*, s. 1554.

W prezbiterium (*pem*) jest tylko jeden ołtarz, przy którym codziennie może być sprawowana tylko jedna liturgia. Stoi on na środku prezbiterium, by można było go obchodzić i okadzać. Na ołtarzu na predelli stoi krzyż z namalowanym wizerunkiem Jezusa Chrystusa. Jest on okryty delikatnym welonem, przetykanym złotem. Są też kandelabry, czasem także obrazy świętych. Podczas celebracji Eucharystii ołtarz jest przykryty trzema obrusami.

W głębi prezbiterium, w specjalnej niszy, jest umieszczone tabernakulum. Najświętszy Sakrament jest przechowywany dla Komunii chorych. Po prawej stronie ołtarza znajduje się stół (*prothesis*), na którym przygotowuje się chleb i wino do konsekracji. Jest tam też chrzcielnica. Do prezbiterium wchodzi się z zakrystii (*avandatum*).

Prezbiterium jest oddzielone od chóru zasłoną, która zwisa na całej szerokości prezbiterium. Jest ona rozsuwana podczas niektórych części celebracji eucharystycznej. Do chóru mogą wchodzić tylko duchowni. W kościołach katedralnych jest tron biskupi. Znajduje się on przy wejściu do chóru i jest zwrócony do ołtarza.

Naczynia i szaty liturgiczne

Podstawowymi naczyniami mszalnymi są patena (*diskos*) i kielich (*poterion*). Są one podobne do używanych w liturgii bizantyjskiej. Ormianie nie używają asterisku, czyli gwiazdy przykrywającej patenę. Kapłan dla błogosławienia wiernych używa krzyżyka ozdobionego jedwabną chorągiewką.

Odnośnie do kroju i barwy szat liturgicznych nie ma obligatoryjnych przepisów. Dlatego są w użyciu wszystkie barwy z wyjątkiem czarnej. Ministranci (*spasaworyn*), klerycy, zakrystianie oraz śpiewacy, wkładają *chapik*. Wąska alba sięga do kostek. Zwykle nie jest przewiązana pasem. Na albę zakładają czerwoną pelerynę, która na piersiach i plecach jest ozdobiona wyhaftowanymi krzyżami. Diakon (*sarkaweg*) ubiera się w *chapik* oraz zakłada *urar* – stułę na lewe ramię tak, że zwisa ona swobodnie na piersiach i plecach. *Urar* jest ozdobiony krzyżami. Jego długość wynosi do 3 metrów, a szerokość – od 10 do 15 centymetrów.

Prezbiter (*kahanajn*) ubiera się także w *chapik* z lnu lub jedwabnego materiału. Przewiązuje się paskiem. Na szerokie rękawy zakłada narekawkę z jedwabnej tkaniny, zwane *basban*. *Urar* zakłada na szyję. Zakłada także *warchamag* – rodzaj humerału, który okrywa ramiona. Wreszcie ubiera się w *churtwar* – ornat w formie peleryny lub kapy otwartej z przodu. Jest ona bez kaptura. Na plecach ma wyhaftowany krzyż. Używa też czapki. *Sagaward* jest uszyty z tkaniny na srebrnej osnowie, ma kształt okrągły i jest bogato haftowany. Na szczycie czapki znajduje się mała kula zakończona krzyżykiem. Celebrans zdejmuje nakrycie głowy przed prefacją.

Arcybiskupi i biskupi oprócz szat prezbiterów noszą mitry zamiast *sagawardu*. Na ramiona zakładają paliusz (*emiforon*), a także *panage*, czyli pektorał w kształcie greckiej *panagii*. Pastorał arcybiskupi jest wysoki i na szczycie zaokrąglony,

natomiast bakulus biskupi jest podobny do łacińskiego. Biskup nosi pierścień na małym palcu, katolikos zaś nosi go na palcu serdecznym. Przy pasku ma zawieszony konker. Jest to usztywniona chusta w kształcie rombu. Symbolizuje ona miecz duchowy, tj. słowo Boże, które biskup powinien stale głosić. Wartapet, czyli doktor, nauczyciel wiary, nosi laskę, którą trzyma podczas nauczania. Biskupi, którzy nie są wartapetami, nie mogą nosić takiej laski ani siedzieć podczas nauczania⁴⁹.

Każdy arcybiskup ma prawo używania emblematu swej archidiecezji, a ponieważ jest wartapetem, także noszenia laski. Stąd gdy arcybiskup idzie w uroczystym pochodzie, poprzedzają go: pastorał arcybiskupi, laska wartapeta, krzyż i emblemat jego archidiecezji. Ministranci niosący te insygnia stoją podczas całej liturgii pontyfikalnej na stopniach prezbiterium⁵⁰.

Używa się instrumentów muzycznych, m.in. keszoc i cingga. Keszoc to małe dzwoneczki umieszczone na lasce. W trakcie poruszania wydają dźwięki. Są stosowane w określonych momentach liturgicznych. Cingga natomiast to dwie blachy brązowe. Uderzane o siebie wydają dźwięk. Są także w użyciu instrumenty dęte⁵¹.

CELEBRACJA EUCHARYSTII

Liturgię mszalną stanowią cztery części obrzędowe: przygotowanie (*badrasdu-tyun*); synaksa, tj. liturgia słowa (*dschaschuscham*); liturgia ofiary eucharystycznej (*surp badarak* albo *sohaberum*); błogosławieństwo i rozesłanie (*orhnutyun jew arzagum*)⁵².

Przygotowanie do celebracji

Liturgia ormiańska w zasadzie może być celebrowana codziennie, gdyż na każdy dzień tygodnia ma w mszale wyznaczone antyfony. Zwyczajowo celebruje się Eucharystię w niedziele, soboty i czwartki. W niedziele należy dziękować Bogu za odkupienie, dokonane przez śmierć i zmartwychwstanie Wcielonego Słowa. Celebrowanie w soboty jest dziękczynieniem za dzieło stworzenia, a w czwartki, aby podtrzymać i kultywować starożytny zwyczaj, sięgający Wieczernika. Celebrowanie ma miejsce we wczesnych godzinach porannych. Zwykle kończy się o wschodzie słońca⁵³.

Celebrowanie eucharystyczne poprzedza przywdzianie szat liturgicznych⁵⁴. Prezbiter, diakon i ministranci ubierają się w szaty liturgiczne w zakrystii. W trakcie

⁴⁹ Por. tamże, s. 1595.

⁵⁰ Zob. C. Lechicki, *Kościół ormiański...*, s. 31; A. S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978, s. 293–295.

⁵¹ Zob. A.J. Nowowiejski, *Msza...*, s. 1555.

⁵² Por. *Die Liturgie der armenischen Kirche*, w: <http://www.armenier-berlin.org/armenische-kirche/armenische-liturgie/#anfang> (dostęp: 9 IX 2010).

⁵³ Ten zwyczaj nawiązuje do praktyki, o której świadczy św. Justyn. Zob. P. P. Verbraken, M. Starowiejski, *Ojcowie Kościoła. Panorama patrystyczna*, Warszawa 1991, s. 36–39.

⁵⁴ Zob. A.J. Nowowiejski, *Msza...*, s. 1557.

tej czynności celebrans odmawia cicho, na przemian z diakonem, antyfonę: „Kapłani twoi niech się obloką w sprawiedliwość, a święci twoi niechaj się weselą” oraz psalm 131: „Panie, moje serce się nie pyszni i oczy moje nie są wyniosłe”. Następnie wszyscy, wezwani przez celebransa, proszą Boga o miłosierdzie, powtarzając 12 razy: „Panie, zmiłuj się nad nami”. On zaś odmawia odpowiednią orację: prosi Jezusa Chrystusa, który przybrany w światło, z niesłychaną pokorą zjawił się na ziemi i przebywał z ludźmi, aby mu dozwolił przybrać się w tę samą szatę niebieską, by go oczyścił z wszelkiej niegodziwości, która jest szatą wstrętną, i okrył swoim światłem.

Prezbiter wkłada obuwie przeznaczone do użytku liturgicznego oraz sagaward. Wkładając chapik, mówi: „Oblecz mnie, Panie, w szatę zbawienia i tunikę wesela, i otocz mnie szatą odkupienia”. Podczas wkładania basbanu modli się: „Panie, umocnij rękę moją i zmyj ze mnie wszelką zmacę, abym mógł służyć Tobie w doskonałej czystości duszy i ciała”. Wkładając urar prosi Boga: „Panie, ozdób szyję moją sprawiedliwością i oczyść serca moje z wszelkiej zmaczy grzechu”, a w czasie wkładania churtwaru błaga Boga, aby dzięki swemu miłosierdziu okrył go szatą jasności i umocnił przeciw napaściom złego ducha oraz uzdolnił do godnego wysławiania Jego chwalebego imienia.

Obrzędy wstępne

Celebrację eucharystyczną rozpoczyna chór (*jergczachumb*)⁵⁵. Wielbi on śpiewem Boga, który jest głęboką Tajemnicą (*Chorhurt chorin*). Bóg przyozdobił moce niebieskie w pełni niedostępnego światła, a chóry anielskie – przegromną chwałą. Modlitwa chóru zawiera prośbę skierowaną do Chrystusa: „O Królu niebieski, zachowaj swój Kościół i strzeż go w pokoju razem z tymi, którzy uwielbiają Twe imię”. Podczas tego śpiewu prezbiter wraz z asystą odbywa procesję do ołtarza. Na nim, na rozłożonym korporale ustawia kielich i nakrywa go welonem. Następnie schodzi przed stopnie ołtarza i rozpoczyna modlitwy. Czyni na sobie znak krzyża i rozkładając ręce, mówi: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen. Za przyczyną świętej Bogarodzicy przyjmij Panie nasze prośby i zbaw nas” – „Hanun Hor jew Wordwo jew Hogwujn Syrbo. Amen. Jew wasyn syrbohwo Astwadzdznin Ter tynkal zachaczanys mer jew keco yzmez”.

Akt pokutny w formie modlitwy wypowiada celebrans w dialogu z ministrantem. Ten wygłasza zachętę: „Świątą Bogarodzącę i wszystkich Świętych prosimy o wstawiennictwo do Ojca w niebie, aby raczył zlitować się nad nami, a litując się, zbawił nas, jako swoje stworzenia. Wszeczmogący Panie, Boże nasz, zbaw nas i zmiłuj się”. Prezbiter zwrócony twarzą do wiernych czyni nad nimi znak krzyża, wygłaszając absolicję: „Amen. Niech uwolni i was miłosierny Bóg i odpuści

⁵⁵Na podstawie: *Liturgia Mszy świętej według obrządku Kościoła ormiańskiego dla wiernych...*, s. 12–211. To współczesnione tłumaczenie opiera się na Mszale wydanym w 1904 roku w Wiedniu przez OO. Mechitarzystów.

wszystkie winy wasze. Niech udzieli wam czasu do pokuty i czynienia dobrych uczynków. Niech kieruje waszym przyszłym życiem łaską Ducha Świętego, jako Pan potężny i miłosierny. Jemu chwała na wieki. Amen”. Następnie na przemian z ministrantem odmawia psalm 43: „Przystąpię do ołtarza Bożego, do Boga, który jest moim weselem i radością”.

Celebrans, wstępując po stopniach ołtarza, śpiewa modlitwę, w której wyznaje, że z bojaźnią pragnie adorować i wychwalać zwycięskie panowanie Boga. Podczas tej modlitwy całuje ołtarz i zdejmuje welon z kielicha. Śpiewy przejmuje chór. Wyznaje, że wszyscy są tu zebrani, aby sprawować świętą Ofiarę. Podczas tego śpiewu celebrans błogosławi Hostię leżącą w patenie, która spoczywa na kielichu. Następnie błogosławi wino w ampułce i wlewa je do kielicha. Po pobłogosławieniu wody wlewa kilka kropel do kielicha. Tej czynności towarzyszą słowa: „Jeden z żołnierzy włócznią przebił bok Stworzyciela i natychmiast wypłynęła krew i woda”.

Podczas tych czynności ministrant wzywa wiernych do modlitwy, wygłaszając modlitwne zachęty. Przewodniczący, przykrywając kielich welonem, odmawia psalm 93: „Pan króluje, oblókł się w majestat”. Następnie robi nad kielichem znak krzyża i mówi: „Duch Święty niech zstąpi na ciebie i moc Najwyższego niech cię okryje”. Tymczasem diakon lub ktoś z asysty śpiewa: „Pobłogosław, Panie” – „Orhnja Ter”. Celebrans kolejny raz całuje ołtarz, kreśli znak krzyża, i śpiewa: „Błogosławione królestwo Ojca i Syna, i Ducha Świętego, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen” – „Orhnjal Tagaworutjun Hor jew Wordwo jew Hogwujn Syrbo, ajzm jew miszt jew hawitjanys hawitenic. Amen”. Teraz wybrzmiewa introit. Na jego zakończenie celebrans odwracając się do wiernych, błogosławi ich i mówi: „Pokój wszystkim” – „Chachachutjun amenecun”. Chór odpowiada: „I z duchem twoim” – „Jew ynd hogwujd kum”⁵⁶.

Chór śpiewa trzy razy: „Święty Boże, Święty mocny, Święty nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami”. Diakon przewodniczy modlitwnej litanii. Wezwania zawierają prośby o pokój dla całego świata i utwierdzenie świętego Kościoła, także o zdrowie i wieczne zbawienie dla papieża i patriarchy oraz za wszystkich świątobliwych i prawowiernych biskupów. Litanie kończy się oracją, którą przewodniczący ze złożonymi rękoma odmawia po cichu. Prosi w niej: „Panie, przyjmij z naszych grzesznych ust po trzykroć święte dziękczynienie i zachowaj nas w Twojej łaskowości. Opuść nam wszystkie winy nasze, popełnione dobrowolnie i niedobrowolnie. Uświęć dusze i ciała nasze, i daj nam łaskę służyć Tobie w świętości przez wszystkie dni życia naszego”. Rozkładając ręce i wznosząc je do góry, mówi: „Panie, Boże nasz, racz przyjąć prośby sług Twoich, które Ci przedstawiamy ze wzniesionymi rękoma, i racz zmiłować się według wielkiego miłosierdzia Twego. Miłosierdzie Twoje ześlij na nas i na cały ten lud, który oczekuje od Ciebie wielkiego miłosierdzia”⁵⁷.

⁵⁶ Tamże, s. 30, 31.

⁵⁷ Tamże, s. 43.

Liturgia słowa Bożego

Czytanie lekcji biblijnej i trzykrotny śpiew „Alleluja” poprzedzają lekturę Ewangelii. Przed jej proklamacją celebrans błogosławi ewangeliarzem wiernych, mówiąc: „Pokój wszystkim”. Po odpowiedzi chóru: „I z duchem twoim” diakon woła: „Z bojaźnią Bożą słuchajcie”. Ewangelię czyta prezbiter. Chór przypomina śpiewem: „Teraz mówi Bóg”, a po zakończeniu proklamacji dobrej nowiny śpiewa: „Chwała Tobie, Panie, Boże nasz”.

Celebrans zwraca się twarzą do ołtarza i mając złożone ręce, razem z wiernymi odmawia symbol wiary nicejsko-konstantynopolitański⁵⁸. Po nim diakon przypomina, że „nikt z katechumenów, nikt ze słabą wiarą, nikt z pokutujących i nieczystych nie może przybliżyć się do Boskiej Tajemnicy”⁵⁹.

Liturgia ofiary eucharystycznej

Po odprawieniu katechumenów, które obecnie jest raczej czynnością symboliczną, rozpoczyna się liturgia eucharystyczna. Przewodniczący celebracji modli się cicho: „Boże, zachowaj moją duszę i serce od wszelkiej zmazy grzechu. Mnie, który otrzymałem łaskę kapłaństwa, przez moc Ducha Świętego uczyni godnym stać przed świętym ołtarzem i ofiarować Twoje niepokalane Ciało i czcigodną Krew”⁶⁰.

Po modlitwie celebrans kładzie patenę z Hostią na korporale, a kielich nakrywa palką. Umywając ręce, mówi: „Umyję w świętości ręce moje i służyć będę ołtarzowi Twemu”. Stojąc przy środku ołtarza, śpiewa głośno doksologię i całuje ołtarz. Woła głośno: „Przez łaskę i miłosierdzie Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, z którym i Tobie, Ojcze, i Duchowi Twemu Świętemu należy się chwała, panowanie i cześć teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen. Pokój wszystkim”. Diakon zachęca: „Pozdrówcie się wzajemnie pocałunkiem świętości, a wy, którzy nie możecie uczestniczyć w tej świętej Boskiej Tajemnicy, idźcie do drzwi i módlcie się”⁶¹.

Anafora

Anaforę rozpoczyna prefacja. Dialog prefacyjny prowadzą diakon i chór. Po jego zakończeniu kapłan, mając dłonie oparte na ołtarzu, cicho czyta prefację. W niej wychwala Ojca wszechmogącego, że zerwał więzy naszego przekleństwa. Uczynił to przez swego Syna, który unżył się aż do przyjęcia w łonie Dziewicy ludzkiej natury i zamieszkał pośród ludzi. Diakon woła: „Pobłogosław, Panie”. Wtedy celebrans kładzie splecione dłonie na kielichu i śpiewa zakończenie prefacji:

⁵⁸ Zob. tamże, s. 47.

⁵⁹ Tamże, s. 53.

⁶⁰ Tamże, s. 57.

⁶¹ Tamże, s. 61.

„i z Serafinami i Cherubinami jednogłośnie chwałę śpiewać i odważnie wołając, wykrzykiwać z nimi i mówić”. Chór podejmuje śpiew: „Święty, Święty, Święty, Pan Bóg Zastępów. Pełne są niebiosa i ziemia chwały Twojej. Błogosławieństwo na wysokościach. Błogosławiony, który przyszedł i ma przyjść w imię Pana. Hosanna na wysokościach”⁶².

Celebrans po trzykrotnym nakreśleniu znaku krzyża nad kielichem i leżącą na nim pateną z Hostią rozkłada ręce i unosząc je do góry odmawia cicho modlitwę eucharystyczną. Anafora nazywa Boga Przenajświętszym. On od początku troszczył się o człowieka upadłego pod ciężarem grzechów. Czynił to, pocieszając grzeszników przez proroków, dając im Dekalog, oraz ustanawiając kult starotestamentalny, w którym składane ofiary całopalne zapowiadały ofiarę Chrystusa. Gdy wcielony Syn Boży wszedł w historię człowieka i świata, stał się jednocześnie Barankiem i niebieskim Chlebem, a nade wszystko Najwyższym Kapłanem i Ofiarą za zbawienie świata. „On sam jest rozdający i sam rozdziela się między nami zawsze bez końca. Wstąpił na krzyż, aby stać się przyczyną naszego zbawienia”.

Teraz przewodniczący kładzie na lewej dłoni praśną Hostię, kreśli nad nią krzyż i kontynuuje opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii. Mówi, że Jezus „wziął chleb w boskie, czcigodne swoje ręce, błogosławił, dzięki czynił, połamał i dał swoim, wybranym, świętym i siedzącym uczniom, mówiąc...”, diakon woła: „Pobłogosław, Panie”, a pochylony celebrans śpiewa słowa konsekracji: „Bierzcie i jedzcie. To jest Ciało moje, które za was i za wielu wydaje się na przebłaganie i odpuszczenie grzechów” – „Arek kerek. Ajs e marmin im wor wasyn dzer jew bazmac baszchi i kawutjun jew i tochtutjun mechac”. Chór odpowiada: „Amen”.

Celebrans przystępując do konsekracji wina, wspomina, że Jezus „podobnie wziął kielich, pobłogosławił, dzięki czynił i dał swoim wybranym, świętym i siedzącym uczniom, mówiąc...”, znowu diakon woła: „Pobłogosław, Panie”, a pochylony celebrans śpiewa słowa konsekracji wina: „Pijcie z tego wszyscy. To jest Krew moja Nowego Przymierza, która za was i za wielu wylewa się na przebłaganie i odpuszczenie grzechów” – „Arbek i smane amenekjan. Ajs e arjun im noro uchti, wor hachagys dzer jew bazmac hechani i kawutjun jew i tochtutjun mechac”. Chór odpowiada: „Amen” i dalej śpiewa: „Ojcze niebieski, któryś Syna Twego wydał na śmierć za nas jako Dłużnika naszych długów. Przez przelanie Jego Krwi błagamy Cię, zmiłuj się nad Twoją duchową owczarnią”⁶³. Podczas tego śpiewu celebrans kładzie patenę z Najświętszym Ciałem na kielichu i cicho wygłasza anamnezę. Wspomina polecenie Jezusa, aby Eucharystię sprawować na Jego pamiątkę, komemoruje także zstąpienie Jezusa z ciałem do otchłani, gdzie swoją potęgą skruszył bramy piekieł. Wspomina też błogosławione Jego zmartwychwstanie, boskie wniebowstąpienie i zasiadanie po prawicy Ojca, oraz „straszne i chwalebne powtórne Jego przyjście”⁶⁴.

⁶² Tamże, s. 67.

⁶³ Tamże, s. 70, 71.

⁶⁴ Tamże, s. 73.

Po kolejnym wezwaniu diakona: „Pobłogosław, Panie” celebrans unosi kielich z leżącą na nim pateną na wysokość twarzy i śpiewa: „Twoje z Twoich, Tobie ofiarujemy, według wszystkiego i za wszystkich”. Chór odpowiada śpiewem: „We wszystkim błogosławiony jesteś, Panie. Błogosławimy Cię, chwalimy Cię, dzięki Ci składamy i błagamy Cię, Panie Boże nasz”. Podczas tego śpiewu przewodniczący celebracji, rozkładając dłonie, modli się cicho: „Ciebie, o Panie Boże nasz, prawdziwie wychwalamy i zawsze dziękujemy Ci, że nie patrząc na naszą niegodność, uczyniłeś nas sługami tak przejmującej i niewypowiedzianej Tajemnicy, nie dla naszych dobrych uczynków, z których jesteśmy ogołoceni i stojąc przed Tobą, czujemy swoją pustkę. Ale uciekając się do Twej ogromnej dobroci, ośmielamy się zbliżyć do tajemnicy Ciała i Krwi Jednorodzonego Syna Twego, Pana naszego Jezusa Chrystusa, któremu należy się chwała, panowanie i cześć teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”. Po wybrzmieniu „Amen” składa ręce i zwracając się do wiernych, kreśli nad nimi znak krzyża i śpiewa: „Pokój wszystkim”. Chór odpowiada: „I z duchem twoim”, a diakon woła: „Kłaniajmy się przed Bogiem”, na co chór odpowiada: „Przed Tobą, Panie”, i kontynuuje: „Synu Boży, któryś jest ofiarowany Ojcu na pojednanie, rozdajesz się między nami jako Chleb żywota. Przez przelanie świętej Krwi Twojej, błagamy Cię, zmiłuj się nad swoją owczarnią, zbawioną przez Krew Twoją”⁶⁵.

Podczas śpiewu celebrans trzykrotnie całuje ołtarz i wypowiada epiklezę⁶⁶: „Adorujemy Ciebie, błagamy i prosimy Cię, dobrotliwy Boże, ześlij na nas i na obecne przed nami Dary współtłotnego i współwiecznego Ducha Świętego”, kreśląc zaś znak krzyża nad Hostią na patenie, mówi: „którym Chleb błogosławiąc, uczyniłeś prawdziwe Ciało Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”. Robiąc znak krzyża nad kielichem, mówi: „i Kielich błogosławiąc, uczyniłeś prawdziwą Krew Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa”. Następnie kładzie patenę z Hostią na kielichu i kreśląc nad nimi znak krzyża, mówi: „którym chleb i wino błogosławiąc, prawdziwe uczyniłeś Ciało i Krew Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, przemieniając Duchem Twoim Świętym”⁶⁷.

Gdy diakon kolejny raz zawoła: „Pobłogosław, Panie”, celebrans podnosi na wysokość twarzy kielich z leżącą na nim pateną i śpiewa: „Aby ta Ofiara stała się dla nas wszystkich przystępujących usprawiedliwieniem, przebaczeniem i odpuszczeniem grzechów. Amen”. Chór podejmuje śpiew, wielbiąc Ducha Bożego, który zstąpiwszy z nieba, aktualizuje tajemnicę Jezusa Chrystusa. On przez przelanie Krwi obdarza pokojem dusze wiernych, którzy już zasnęli w Panu⁶⁸. Podczas tego śpiewu celebrans z rozłożonymi rękami modli się, by Bóg przez tę Ofiarę użył światu i Kościołowi miłości, stałości oraz upragnionego pokoju, by dał

⁶⁵ Tamże, s. 75–77.

⁶⁶ Zob. J. Sab, *La forma dell'eucarestia e l'epiclesi nella liturgia armena secondo Nreses Lampronatzi*, „*Studia orientalia christiana. Collectanea*” 4 (1959), s. 149–182.

⁶⁷ *Liturgia Mszy świętej według obrządku Kościoła ormiańskiego...*, s. 77.

⁶⁸ Por. tamże, s. 79.

dobrą pogodę i urodzaj, aby chorym udzielił rychłego wyzdrowienia, a zmarłym odpoczynku wiecznego. Następnie wybrzmiewa rozbudowana modlitwa litanijna o charakterze wstawienniczym. Po niej śpiewa się Modlitwę Pańską, którą poprzedza odpowiednia zachęta celebransa. Podczas śpiewu tej modlitwy przez wiernych celebrans modli się cicho: „Panie panów, Boże bogów, Królu wieczny, Stworzycielu wszystkich stworzeń, Ojcze Pana naszego Jezusa Chrystusa, nie wódź nas na pokuszenie, ale zbaw nas ode złego i zachowaj od pokusy”. Kończąc ten embolizm, składa ręce i śpiewa: „Bo Twoje jest Królestwo, potęga i chwała na wieki. Amen. Pokój wszystkim”⁶⁹.

Obrzędy komunijne

Celebrans pochylony przed ołtarzem wygłasza epiklezę komunijną: „Ty, któryś jest źródłem życia i źródłem miłosierdzia, o Duchu Święty, zmiłuj się nad ludem, który unizony adoruje Twoją boskość. Zachowaj ich w całości. Wyciśnij na ich duszach pieczęć Mistycznego Ciała, aby otrzymali dziedzictwo Twoich przyszyłych dóbr”. Po trzykrotnym ucałowaniu ołtarza dodaje: „Przez Chrystusa Jezusa Pana naszego, z którym Tobie, Duchu Święty, i Ojcu wszechmogącemu należy się chwała, panowanie i cześć teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”. Diakon woła: „Skupcie się”, a kapłan, unosząc do góry Przenajświętsze Ciało, śpiewa: „Święte świętym” – „I Syrbutjun Syrboć”. Chór dopowiada: „Jeden Święty, jeden Pan, Jezus Chrystus w chwale Boga Ojca. Amen” – „Miajn Surb, miajn Ter, Hisus Kristos i parrys Astudzo Hor. Amen”⁷⁰.

Na wezwanie diakona: „Pobłogosław, Panie” celebrans kolejno wielbi poszczególne osoby Trójcy Świętej. Chór włącza się za każdym razem aklamacją „Amen” i kontynuuje śpiew, podczas którego celebrans, trzymając wzniesiony kielich, modli się cicho. Następnie całuje stopę kielicha i stawia go na ołtarzu, a biorąc w dłonie Hostię, prosi, aby Bóg uczynił uczestników tej celebracji godnymi przyjęcia Świętego Sakramentu na odpuszczenie grzechów, i pozwolił wychwalać Go z dziękczynieniem. Po tej modlitwie ponownie bierze kielich i trzymając uniesioną nad nim Hostię, zwraca się do wiernych i błogosławi ich Najświętszym Sakramentem, kreśląc znak krzyża. Przy tym śpiewa: „Ze świętego i czcigodnego Ciała i Krwi Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa spożywajmy ze świętością. On, zstąpiwszy z nieba, rozdziela się między nami. To jest życie, nadzieja, zmartwychwstanie, zglądzenie i odpuszczenie grzechów. Psalm śpiewajcie Panu Bogu naszemu, psalm śpiewajcie niewidzialnemu i nieśmiertelnemu Królowi naszemu, który zasiada na wozie Cherubinów”.

W tę modlitwę włącza się diakon, zachęcając: „O śpiewacy, śpiewajcie psalmy i duchowe hymny przyjemnymi głosami Panu Bogu naszemu. Albowiem Jemu

⁶⁹ Tamże, s. 97.

⁷⁰ Tamże, s. 99, 100.

należy się, aby śpiewano psalmy, błogosławieństwa, alleluja i pieśni duchowe. Odmawiajcie psalmy, o klerycy, wraz z pieśniami i błogosławcie Pana na wysokościach”. Chór natomiast wykonuje śpiew z powtarzającym się „Alleluja”. Celebrans zaś łamie Hostię nad kielichem, mówiąc: „Jakąż chwałę, jakie dziękczynienie będziemy mogli wypowiadać nad tym Chlebem i nad tym Kielichem, ale Ciebie samego, o Jezu, błogosławimy wraz z Ojcem i Przenajświętszym Twoim Duchem teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”. Łącząc postacie eucharystyczne, mówi: „Wierzę i wyznaję, że Ty jesteś Chrystus, Syn Boży, który gładzi grzechy świata. Pełnia Ducha Świętego”. Ministrant dopowiada: „Dzięki Tobie, Chryste”. Teraz celebrans nakrywa palką kielich, całuje ołtarz i odmawia modlitwę przed komunią kapłańską, w której prosi Boga, by przyjęcie Najświętszego Sakramentu na odpuszczenie grzechów wycisnęło w komunikujących łaskę Ducha Świętego i by stali się oni odnowicielami całego świata. Przyjmując Najświętsze Ciało mówi: „Ciało Twoje nieskazitelne niech mi będzie na zglądzenie i odpuszczenie grzechów. Amen”, a podczas spożywania Najświętszej Krwi prosi: „Święta Krew Twoja niech mi będzie na zglądzenie i odpuszczenie grzechów. Amen”.

Komunia wiernych rozpoczyna się zaproszeniem diakona: „Z bojaźnią i wiarą postąpcie naprzód i w świętości komunikujcie się”. Następnie w formie dialogicznej diakon przewodniczy obrzędowi wyznania wiary. Pyta o wiarę w poszczególne osoby Trójcy Świętej, na co wierni odpowiadają „Amen”, a na koniec dodają: „Wyznaję i wierzę, że to jest prawdziwe Ciało i Krew Pana naszego Jezusa Chrystusa, który gładzi grzechy świata” – „Chostowanim jew hawatam zi sa e dzyszmarit Marmin jew Arjun Tjarryn Mero Hisusi Kristosi, wor barna yzmechys aszcharhi”.

Komunia św. wiernych jest udzielana pod postacią chleba. Towarzyszy jej następująca formuła: „Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa niech ci będzie na zbawienie i przewodnictwo do życia wiecznego” – „Marmin Tjarryn mero Hisusi Kristosi, lici kez pyrkutjun jew arracznord hanwachdżan i kjanys. Amen”⁷¹. Na zakończenie Komunii wiernych chór śpiewa; „Pan nasz i Bóg nasz objawił się nam; błogosławiony, który przychodzi w Imię Pana”. Celebrans natomiast, zwrócony do wiernych, błogosławi ich Najświętszym Sakramentem, śpiewając: „Zbaw, Panie, lud swój i błogosław dziedzictwu Twemu, kieruj i wywyższaj ich odtąd i aż na wieki”. Po błogosławieństwie chór wykonuje śpiewy dziękczynne, podczas których prezbiter puryfikuje kielich i okrywa go. Następnie włącza się w dziękczynienie, ale modli się cicho. Na zakończenie dziękczynienia całuje ołtarz i rozłożywszy ręce, śpiewa orację, w której prosi Boga, aby zachował Kościół w pełni i jedności, a światu darował pokój. Chór śpiewa trzykrotnie: „Niech imię Pańskie będzie błogosławione od dziś i aż na wieki” – „Jechici anun Tarryn orhnjal, hajsymhete minczjew hawitjan”⁷².

⁷¹ Tamże, s. 111–113.

⁷² Tamże, s. 118, 119.

Błogosławieństwo i rozesłanie

Zanim nastąpi końcowe błogosławieństwo, ministrant odmawia modlitwę uwielbienia krzyża Chrystusa: „Przez święty krzyż Twój prośmy Pana, aby zachował nas od grzechu i ożywił przez łaskę miłosierdzia swego. Wszechmogący Panie Boże, zbaw nas i zmiłuj się. Zachowaj w pokoju lud Twój, Chryste Boże, pod cieniem świętego i czcigodnego krzyża Twego. Zbaw od widzialnego i niewidzialnego nieprzyjaciela. Uczyń nas godnymi z dziękczynieniem chwalić Ciebie z Ojcem i Duchem Świętym teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”.

Błogosławieństwo wiernych na zakończenie Mszy św. ma formę oracji: „Błogosławieni bądźcie w łaskach Ducha Świętego. Idźcie w pokoju, a Pan niech będzie z wami i ze wszystkimi” – „Orhnjalk jecheruk i sznorhac Surb Hogwujn, jertajk chachachutjamb jew Ter jechici ynd dzez ynd amenesjan”. Wierni odpowiadają „Amen”. Kapłan całuje ołtarz i mówi cicho: „Panie Boże, Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną” – „Ter AStwadz Hisus Kristos wochormja indz”⁷³. Następnie wraz z asystą liturgiczną odchodzi do zakrystii.

ZAKOŃCZENIE

Liturgia ormiańska jest miejscem i sposobem doświadczania zbawczej działalności Kyriosa. Jest jedną z form celebracji paschy Wcielonego Słowa. Jest zakorzeniona w liturgii Wieczernika. Posługuje się własnymi obrzędami, także przyjętymi z liturgii łacińskiej, aby uczestnikom celebracji eucharystycznej przybliżyć tajemnicę śmierci i zmartwychwstania wcielonego Syna Bożego. Dokonuje także ich mistagogii w to misterium, które jest uobecnianie w sposób sakramentalny w każdej celebracji mszalnej (por. KKK 1068).

ARMENIAN LITURGICAL TRADITION

Summary

The Holy Eucharist contains the whole spiritual good of Church. It is Jesus Christ, our Passover. The Church exists owing to the Eucharist. Its celebration in the Armenian Catholic Church is according to ancient rites, which are common in the Armenian Apostolic Church and with some elements of Roman Liturgy. It is presence of Jesus Christ and his saving act. A crucial aspect of the Eucharist is the mystery of crucifixion and resurrection of Jesus Christ. His presence is prolonged beyond celebration due to Eucharistic worship. The Church as people of The New Covenant celebrates The Mystery of Salvation of Jesus Christ from a day of Descent of the Holy Spirit. In sacramental way the passing from the cross to resurrection is presented. The Eucharist is the source and summit of the christian life.

⁷³ Tamże, s. 120, 121.

Słowa kluczowe: anafora, Apostolski Kościół Ormiański, Katolicki Kościół Ormiański, katolikos, liturgia, liturgia ormiańska, Ormianin, tajemnica paschalna, tajemnica wiary

Keywords: anaphora, Armenian, Armenian Apostolic Church, Armenian Catholic Church, Armenian liturgy, catholicos, liturgy, mystery of faith, Paschal Mystery

Ks. Jan Słomka
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

KRYTYKA ŻYDÓW W NAJSTARSZYCH PISMACH CHRZEŚCIJAŃSKICH TRADYCJI ANTIOCHEŃSKIEJ I AZJATYCKIEJ

Liczne świadectwa sporu między wyznawcami Jezusa a żydami znajdujemy już w Nowym Testamencie. Ten spór był nieunikniony, gdyż dotyczył sprawy najważniejszej – pytania o samego Jezusa, a dokładnie o to, czy Jezus jest mesjaszem zapowiadany przez proroków. Sam Jezus przyjął wyznanie Piotra: *Ty jesteś Mesjasz – Syn Boga żywego* (Mt 16,16), czyli ogłosił się mesjaszem.

A więc żydzi, którzy oczekiwali na mesjasza, zostali postawieni w sytuacji, gdy trzeba było albo uwierzyć Jezusowi i pójść za nim, albo uznać, że jest samozwańcem, kłamcą, i to kłamcą groźnym dla narodu żydowskiego. Ci, którzy uwierzyli Jezusowi, stali się chrześcijanami. W pierwszych pokoleniach życia Kościoła podział na chrześcijan pochodzenia żydowskiego i tych wywodzących się z pogan jest bardzo widoczny. Nie wdając się w bardziej szczegółowe rozważania, tych pierwszych nazywamy judeochrześcijanami. W pismach ojców apostołskich łatwo jest rozpoznać te, które wyszły spod pióra judeochrześcijan, oraz pisma będące dziełem etnochrześcijan. W obu grupach pism odnajdujemy wyraźne wątki dotyczące sporu o Jezusa Chrystusa. Albowiem przedstawiony powyżej spór trwał i nasilał się po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Żydzi, którzy w większości jednak nie uznali Jezusa za mesjasza, traktowali młody Kościół jako groźną sektę, natomiast chrześcijanie patrzyli na żydów, jako na tych, którzy odrzucili mesjasza, a więc nie rozpoznali daru Bożego zapowiadanego w ich własnych Pismach. Ten spór toczył się na wielu płaszczyznach. Najbardziej widoczne były prześladowania:

wszak pierwsze prześladowania dotknęły młody Kościół w Jerozolimie, właśnie ze strony przywódców żydowskich. Również w pismach żydowskich z tamtego okresu znajduje się wiele świadectw krytyki chrześcijan.

W niniejszym artykule przedstawimy treści tej polemiki, jakie pojawiły się w pismach ojców apostołskich powstałych w kręgu tradycji antiocheńskiej. Jak wiadomo, chrześcijanie przybyli do Antiochii już w pierwszych latach po zmartwychwstaniu Jezusa. Kościół antiocheński był od tego czasu bardzo ważnym ośrodkiem życia chrześcijańskiego. Tam właśnie św. Paweł przygotowywał się do wypełnienia swojej misji i stamtąd wyruszał w kolejne podróże. Prowadziły one najpierw poprzez Azję, gdzie zakładał pierwsze Kościoły. Do tych Kościołów pisał listy, które weszły w skład Nowego Testamentu. A zatem Kościół w Antiochii był poniekąd matką Kościołów azjatyckich, a wpływ św. Pawła był tam niezwykle mocny. Dla porządku odnotujmy, że wpływ na kształt duchowy tych Kościołów miał także Efez i związana z tym miastem tradycja ukształtowana przez św. Jana Ewangelistę. To z tej tradycji wywodzi się m.in. kwartodecymizm dominujący w drugim wieku w Kościołach azjatyckich.

Dla naszego tematu ważne jest przypomnienie, że w Azji w tamtym czasie istniała liczna i przywiązana do tradycji diaspora żydowska, która przyciągała także wielu nieżydów. Właśnie tam zjawisko prozelityzmu było dość rozpowszechnione. Paweł głosił Ewangelię nie tylko poganom, ale i żydom, chętnie słuchali go prozelici. Ślady takiej sytuacji wyjściowej, przede wszystkim spory o relację chrześcijaństwa do judaizmu, o zachowanie Prawa, znajdujemy w listach Pawła skierowanych do Kościołów azjatyckich (zwłaszcza List do Galatów):

Omówimy tu trzy najstarsze pisma chrześcijańskie pochodzące z okolicy Antiochii i z Kościołów powstałych pod wpływem tradycji antiocheńskiej: Didache, listy Ignacego Antiocheńskiego i – napisaną pół wieku później i dość daleko od Antiochii – Homilię paschalną Melitona z Sardes.

DIDACHE

Didache jest pismem katechetycznym, często opisywanym jako zbiór notatek wędrownego nauczyciela, jakich wielu odwiedzało malutkie wspólnoty chrześcijańskie w okolicach Antiochii, zredagowanym z istniejących wcześniej tekstów na początku drugiego wieku. Jest najbardziej chyba judeochrześcijańskim ze wszystkich zachowanych pism ojców apostołskich. Powstało w środowisku żydów, którzy uwierzyli w Jezusa jako zapowiadanego przez Izajasza „sługę Jahwe” i wobec tego swoje życie chrześcijańskie traktowali jako spełnienie oczekiwań mesjańskich, jako przyjęcie daru obiecanego przez Boga ich ojcom i kontynuację darów, jakimi Bóg hojnie ich ojców obdarzał. A więc nie ma tu żadnego odcięcia się od judaizmu, jest przede wszystkim kontynuacja. Nie ma też polemiki na temat mesjasza. Tylko marginalnie pojawiają się akcenty polemiczne. W zaleceniach dotyczących postu i modlitwy czytamy:

Nie zachowujcie postu w tym samym czasie, co obłudnicy, oni bowiem poszczą w poniedziałek i czwartek, wy natomiast poście w środę i piątek. Ani nie módlcie się jak obłudnicy, lecz, jak polecił Pan w swojej Ewangelii... (Didache 8,1-2)¹.

Komentatorzy powszechnie identyfikują wspomnianych tu „obłudników” jako żydów. Trzeba przyznać, że jest to bardzo niewielki akcent polemiczny. Warto zwrócić uwagę, że zupełnie nie pojawia się w Didache kwestia przestrzegania prawa żydowskiego. Jak wiemy z listów św. Pawła, kwestia ta były poważnym problemem w Kościołach założonych przez niego w Azji, a więc można sądzić, że i w Kościołach wokół Antiochii, skąd przecież wyruszał św. Paweł, podobne spory były istotne. Według mnie prawdopodobne wytłumaczenie tego faktu jest takie: zarówno autor, jak i adresaci Didache należeli do tego typu judeochrześcijaństwa, który generalnie nie zerwał z tradycją i – być może częściowym – zachowywaniem prawa. Na prawdopodobieństwo takiej hipotezy wskazuje również brak przeciwstawienia niedziela–szabat, które to przeciwstawienie znajdziemy w Listach Ignacego Antiocheńskiego.

LISTY IGNACEGO ANTIOCHEŃSKIEGO

Z tego samego środowiska – z Antiochii – wywodzi się Ignacy, biskup Antiochii na przełomie pierwszego i drugiego wieku, wyznawca. W trakcie podróży, a właściwie transportu, do Rzymu, gdzie miał zostać wykonany na nim wyrok śmierci za wyznanie Chrystusa, Ignacy napisał siedem listów. Pisał je podczas postojów statku w portach w Azji, przede wszystkim w Smyrnie. Ignacy, w przeciwieństwie do autora Didache, nie jest żydem i, co wyraźnie widać w jego listach, nie jest ani zakorzeniony w tradycji judaistycznej, ani specjalnie nią czy Starym Testamentem zainteresowany. Adresaci jego listów – Kościoły w Azji, o ile wiemy np. z listów św. Pawła, w niemałej części składały się z nawróconych na chrześcijaństwo żydów. Tematyka listów Ignacego jest ściśle wewnątrzkościelna. Chodzi mu przede wszystkim o umocnienie władzy biskupów w Kościołach lokalnych, czyli przeciwstawienie się tendencjom uznającym dużą, niezależną od biskupa, władzę proroków w życiu religijnym Kościołów. Ten sam temat pojawił się w Didache; jak widać w Kościołach powiązanych z Antiochią, a na pewno i w samym Kościele antiocheńskim, toczył się w tej kwestii na przełomie pierwszego i drugiego wieku bardzo poważny spór. Ignacy poza tym podejmuje różne tematy, podaje rozwiązania problemów, jakie niosło za sobą życie Kościołów. W takim kontekście pojawia się krytyka żydów. W Liście do Kościoła w Magnezji Ignacy przestrzega:

Nie dajcie się zwodzić obcymi naukami ani starymi baśniami bez żadnego pożytku. Jeżeli bowiem dzisiaj jeszcze żyjemy według prawa żydowskiego, wyznajemy,

¹ Wszystkie cytaty z omawianych pism za: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wyd. drugie uzupełnione i poprawione, tłum. polskie A. Świderkówna, wstępami opatrzył i opracował ks. M. Starowiejski, Kraków 1998.

że nie otrzymaliśmy łaski. Boscy prorocy żyli według Jezusa Chrystusa i dlatego właśnie byli prześladowani... (Magn 8,1-2).

Tak więc nawet ludzie żyjący dawniej w starym porządku rzeczy doszli do nowej nadziei i nie zachowują już szabatu, ale obchodzą Dzień Pański (Magn 9,1).

Wyrzucie więc zły zaczyn, stary i skwaśniały, a przemieńcie się w zaczyn nowy, którym jest Jezus Chrystus (Magn 10,2).

Ponownie tematyka ta pojawia się w Liście do Kościoła w Filadelfii. Tu Ignacy pisze:

Proroków również kochajmy, ponieważ oni zapowiadali Ewangelię, pokładali swą ufność w Chrystusie i na Niego czekali. Uwierzywszy też w Niego, uzyskali zbawienie, a pozostając w jedności z Jezusem Chrystusem, święci godni miłości i podziwu, od niego otrzymali świadectwo i zostali włączeni w Ewangelię naszej wspólnej nadziei.

Jeżeli ktoś wyjaśnia wam Pismo według zasad judaizmu, nie słuchajcie go. Lepiej jest słuchać obrzezanego, który głosi chrześcijaństwo, niż nieobrzezanego, który po żydowsku żyje (Filad 5,2-6,1).

Mamy tu więc krótkie napomnienie, aby nie wracać do przestrzegania Prawa żydowskiego i jest to upomnienie skierowane do chrześcijan i dotyczące ich postępowania, a nie krytyka skierowana pod adresem żydów. Na uwagę zasługuje wysoka ocena proroków – są oni uznani za przynależących do Kościoła. Ignacy stosuje tutaj pewną analogię: do czasu przyjścia Jezusa ważni byli prorocy oraz Prawo żydowskie. Teraz już Prawo straciło ważność, a i misja proroków jest wypełniona. A zatem prorocy są już niepotrzebni – ten wniosek był dla Ignacego bardzo ważny, ze względu na główny cel jego listów – umocnienie jedności Kościoła skupionego wokół biskupa. Jak widać, krytyka żydów pojawia się u Ignacego marginalnie.

HOMILIA PASCHALNA MELITONA Z SARDES

Homilia paschalna Melitona z Sardes powstała ponad pół wieku po listach Ignacego Antiocheńskiego. Sardes, którego biskupem był Meliton, leży w zachodniej części Azji. Jest to jeden z Kościołów, do których były skierowane listy w Apokalipsie (por. Ap 3,1-6). Jednocześnie, choć akurat do Kościoła w Sardes Ignacy Antiocheński żadnego znanego nam listu nie napisał, leży ono pośród Kościołów – adresatów listów Ignacego. Oczywiście zarówno umieszczenie Sardes pośród kościołów – adresatów listów w Apokalipsie, jak i kwartodecymizm Melitona wskazują na mocną tradycję Janową, ale wpływ antiocheński, Pawłowy jest tam również nie do przecenienia.

Homilia paschalna, jest, zgodnie z tytułem, tekstem przeznaczonym do odczytywania, proklamacji, podczas celebracji Paschy – święta zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa. A więc jest to tekst z złożenia nie polemiczny, ale liturgiczny, o zamyśle katechetycznym. Tym mocniej widoczny jest kontrast między dwoma wcześniej

omówionymi pismami, również o charakterze katechetycznym oraz pasterskim, dotyczącymi sporów wewnątrzkościelnych, a Homilią. Tutaj krytyka żydów jest wpisana jako ważny, choć jak zobaczymy, niekonieczny element, w konstrukcję tekstu, zresztą bardzo kunsztowną i doskonałą retorycznie.

Cała konstrukcja Homilii jest oparta na typologicznej lekturze Pisma. Meliton w pierwszej części obszernie wyjaśnia założenia i metodę takiej lektury. Jest to, nawiasem mówiąc, najobszerniejszy w literaturze starochrześcijańskiej opis zasad typologii, jako metody interpretacji Pisma. Przypomnijmy tutaj, że typologia jako metoda interpretacji Pisma ma korzenie żydowskie. W zasadzie cała Ewangelia Mateusza, najbardziej żydowska i przeznaczona dla żydów, posługuje się argumentacją typowo typologiczną: *Stalo się to, aby się wypełniło Pismo* (po raz pierwszy to sformułowanie pojawia się już w Mt 1,22). A więc zapowiedź i spełnienie. Również św. Paweł odwołuje się wielokrotnie do typologii jako metody interpretacji Pisma (zob. np. 1 Kor 10,11, gdzie jest użyte słowo *typikos*).

Właśnie w ramach typologicznej lektury Pisma w Homilii paschalnej pojawia się konkluzja:

Lud Izraela był jakby pierwszym zarysem planu,
 a Prawo jakby zapisaną przypowieścią,
 Ewangelia jest zaś wyjaśnieniem i wypełnieniem Prawa,
 a Kościół miejscem, gdzie ono się urzeczywistnia.
 Model był więc cenny, póki nie nadeszła rzeczywistość,
 a przypowieść – godna podziwu, póki nie została wyjaśniona.
 Mówiąc inaczej:
 Lud Izraela pełnił wielką rolę, zanim nie powstał Kościół,
 a Prawo było godne podziwu, zanim nie zajaśniała Ewangelia (40-41).
 [...]
 Tak i Prawo się wypełniło,
 kiedy zajaśniała Ewangelia
 i lud Izraela stracił swoją rolę,
 kiedy powstał Kościół (42).

Następnie Meliton przypomina historię ludzkości widzianą z perspektywy biblijnej. Obszernie przedstawia skutki grzechu człowieka. Znamienne jest, że nie używa w ogóle imienia Adam, lecz pisze tak: „Ponieważ zaś człowiek jest z natury skłonny do przyjmowania dobrego i złego, jak skiba ziemi przyjmująca ziarno ze stron obu, przyjął też doradcę wrogiego i żarłocznego” (48).

Skutkiem grzechu jest „wtrącenie w ten świat, jak w więzienie dla skazańców” (48), a dziedzictwem, jakie ów człowiek zostawił dzieciom:

nie czystość, lecz bezwstyd,
 nie niezniszczalność, lecz zniszczalność,
 nie dobra sława, lecz hańba,
 nie wolność, lecz niewola,
 nie godność królewska, lecz tyrania,
 nie zbawienie, lecz zagłada (49).

Dalej Meliton sugestywnie opisuje działanie Grzechu. Ten Grzech – w polskim przekładzie została użyta duża litera – jest przez Melitona mocno spersonifikowany, w zasadzie utożsamiony ze Śmiercią oraz szatanem. Meliton jednak tego trzeciego określenia używa mniej chętnie. W każdym razie panowanie Grzechu jest coraz dotkliwsze.

Pośród tego panowania Grzechu i Śmierci pojawiała się zapowiedź cierpienia Pana. Meliton wskazuje na liczne teksty Starego Testamentu, które zapowiadały cierpienie Pana – paschę (zob. 57–65). Albowiem Meliton jednoznacznie kojarzy samo słowo „pascha” z greckim słowem *pathein* i rozumie je jako cierpienie i śmierć Jezusa (zob. 47). Po opisie tych zapowiedzi następuje hymn na cześć Chrystusa, który nas wyzwolił swoją śmiercią (zob. 65–71).

Przedstawwszy w ten sposób historię, Meliton przechodzi do tematu, który nas interesuje: oskarżenia Izraela. Jest to długi tekst (72–100), rozpoczynający się od oskarżenia najmocniejszego:

On to został zabity. A gdzie został zabity? W środku Jerozolimy.

Dlaczego?

Dlatego, że leczył ich chromych (72).

[...]

Dlaczego popełniłeś Izraelu tę nową zbrodnię?

Zelżyłeś tego, który Cię uczył,

Znieważyłeś Tego, który przyznał się do ciebie,

odtrąciłeś tego, który cię wezwał,

zabiłeś Tego, który cię ożywił (73).

Przecież, według Melitona, zapowiedzi wcale nie przesądzały, że to żydzi mają zabić Jezusa: „Trzeba było, aby został powieszony, lecz nie twoją ręką” (75). Meliton wyraźnie odróżnia konieczność męki i śmierci Jezusa oraz zapowiedzi tej śmierci od wypełnienia. Sama śmierć była konieczna i jest źródłem naszego zbawienia, ale z tego wcale nie wynika, że miała się ona dokonać rękami żydów. Takie rozróżnienie jest podstawą do oskarżania żydów o to, że zabili Jezusa. To oskarżenie jest następnie obszernie opisane z właściwą Melitonowi sugestywnością (zob. 77–80).

Podstawową przyczyną tej zbrodni jest to, że Izrael nie rozpoznał w Jezusie Pierworodnego Boga, który: „jest zrodzony przez Jutrzenką, [...] który wybrał Izraela i który go prowadził (82–83)”.

Podkreślając, że Izrael nie rozpoznał Boga w Jezusie, Meliton przypisuje wprost Pierworodnemu Bogu wszystkie dzieła Boże od stworzenia aż po dzieła, jakie Bóg zdziałał dla Izraelitów w całym Starym Testamencie. Takie przypisanie jest podstawą do stwierdzeń, że Meliton jest bliski modalizmowi, nadmiernie utożsamia Syna i Ojca. Nie miejsce tu na obszerne przedstawianie tego problemu. Ważny dla nas jest kontekst polemiczny: Melitonowi chodzi o jak najmocniejsze oskarżenie żydów, którzy nie rozpoznali Boga, swego dobroczyńcy i okazali się największymi niewdzięcznikami (zob. 87). Meliton idzie jeszcze dalej, gdyż stwier-

dza wprost, że poganie mniej zawinili wobec Chrystusa (zob. 91–92). W efekcie Izraela spotkała kara:

Dlatego właśnie święto Przaśników jest gorzkie dla Ciebie...
Goryczą są ci gwoździe, które przycinałeś,
goryczą jest ci język, który wyostrzyłeś (93).

Natomiast poganie, narody, na to patrzą, na tę niesłychaną zbrodnię, drży ziemia i ulękły się niebiosa (zob. 94–98). Izrael zaś poniósł zasłużoną karę:

Opuściłeś swego Pana,
i On cię nie znalazł.
Zgniotłeś twego Pana
i ciebie zmiażdżono na ziemi.
I oto ty leżysz martwy,
a On powstał z martwych
i wstąpił na wyżyny niebieskie (99–100).

Te ostatnie słowa można bez większych wątpliwości uznać za nawiązanie do zburzenia Jerozolimy i wygnania stamtąd żydów po drugim powstaniu żydowskim (powstanie Bar-Kochby, w latach 132–135).

Na tym kończy się oskarżanie Izraela. Ostatnia część Homilii jest hymnem na cześć Chrystusa, który zwyciężył śmierć i wyzwolił człowieka.

Jak widać z powyższego omówienia, oskarżenie żydów stanowi zwarty, obszerny fragment Homilii Melitona. Z jednej strony jest on dobrze wkomponowany w całość Homilii, z drugiej jednak – gdyby wyciąć ten fragment, Homilia i tak stanowiłaby spójną, kompletną proklamację zbawczego dzieła Chrystusa. Natomiast samo oskarżenie żydów jest wewnętrznie spójnym tekstem, w którym zawarte są już właściwie wszystkie zarzuty wobec żydów, oraz wskazanie kary, jaka ich spotkała, jakie znajdujemy potem w literaturze chrześcijańskiej.

Trzeba pokreślić, że Homilia Melitona wskazuje na jego i jego czytelników (słuchaczy) znakomitą znajomość Starego Testamentu oraz sposobów jego interpretacji przy użyciu metod stosowanych przez żydów, ale w duchu chrześcijańskim. Nie sposób nie odnotować w tym miejscu ogromnej różnicy w tym względzie między Melitonem a Ignacym Antiocheńskim. W listach Ignacego odwołania do Starego Testamentu są zupełnie marginalne. Powstaje pytanie, czy wobec tego można Melitona nazwać judeochrześcijaninem? Badacze starożytności chrześcijańskiej w stosunku do niego raczej nie używają tego określenia. Nam wystarczy na razie stwierdzenie nieco ogólniejsze: takie ukształtowanie Homilii wskazuje na mocne zakorzenienie Kościoła w Sardes w tradycji starotestamentalnej. Natomiast najważniejsze pytanie, jakie należy teraz postawić, brzmi: dlaczego w tej homilii pojawiła się tak obszerna i mocna krytyka, wręcz oskarżenie żydów?

Kompleksowość oraz obszerność argumentacji, oparcie jej na Starym Testamencie, wskazują, że jest to nie tyle samodzielne dzieło Melitona, co jego zapis korzystający z tradycji, która musiała być już dobrze rozwinięta.

Przy czym, jeżeli przypomnimy tu wcześniej omawiane Didache i listy Ignacego, to możemy dość dokładnie określić czas rozwoju tej tradycji: była to pierwsza połowa drugiego wieku, być może szczególnie lata po zburzeniu świątyni, kiedy to kolejna fala emigrantów żydowskich dotarła do licznych i od dawna funkcjonujących społeczności żydowskich w Azji.

Pierwszy wiek był okresem, kiedy sporo żydów przyjmowała chrześcijaństwo. Świadectwem tego jest choćby Didache. Polemiki między chrześcijanami a żydami mogły jeszcze prowadzić do kolejnych nawróceń. Ale, jak się wydaje, w połowie drugiego wieku takich nawróceń już w znaczącej liczbie nie było. Kościół okrzepł i rozwijał się przede wszystkim wśród pogan.

Znaczącym kontekstem, który może pomóc w zrozumieniu przedstawionego tekstu Melitona, jest sytuacja historyczna. Otóż żydzi osiedlali się w Azji przynajmniej od trzeciego wieku przed Chrystusem, a w drugim wieku po Chrystusie byli znaczącą częścią tamtej społeczności. Gminy żydowskie zachowywały własną tożsamość religijno-narodową, były mocno związane duchowo z Jerozolimą. Jednocześnie społeczność żydowska była dobrze włączona w główny nurt życia w Cesarstwie Rzymskim. Taka społeczność była atrakcyjna dla nieżydów. Stąd nie dziwi, że właśnie na tamtym obszarze mamy do czynienia z rozwojem prozelityzmu, co potwierdzają zachowane inskrypcje. W Sardes, w pierwszej połowie drugiego wieku, społeczność żydowska liczyła około pięciu do dziesięciu tysięcy osób, czyli stanowiła od czterech do ośmiu procent liczącej sto dwadzieścia tysięcy populacji miasta².

Kościół chrześcijański, któremu przewodniczył Meliton, na pewno był dużo mniej liczny, miał dużo mniejsze znaczenie i, w przeciwieństwie do społeczności żydowskiej, był ciągle narażony na prześladowania.

Potrzeba utwierdzenia własnej tożsamości, potwierdzenia, że to my jesteśmy beneficjentami śmierci Chrystusa; że żydzi, choć nadal żyją po żydowsku, według Prawa, utracili wybranie, zostali opuszczeni i, jak by to kolokwialnie powiedzieć, już się nie liczą w Bożym planie zbawienia, w opisanej sytuacji społecznej mogła być bardzo pilna.

Bardzo prawdopodobne jest, że Kościół w Sardes składał się w dużej części z prozelitów. Judaizm jest religią z definicji narodową, prozelita na zawsze pozostawał na marginesie. Natomiast chrześcijaństwo jest uniwersalne, głosi, że Jezus przez swoją mękę i śmierć przyniósł zbawienie wszystkim narodom. A więc stało się bardzo dobrą odpowiedzią na pragnienia i tęsknoty tych nieżydów, którzy wcześniej dostrzegali siłę duchową judaizmu i jednocześnie wiedzieli, że na zawsze pozostaną poza narodem wybranym. Jeżeli przyjąć hipotezę, że Kościół w Sardes był Kościołem, w którym dominowali prozelici, to staje się zrozumiałe, skąd u Melitona i jego słuchaczy tak głębokie zakorzenienie w tradycji starotestamentalnej.

² Zob. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites. Sardis*, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0006:entry=sardis> (dostęp: 3 II 2014) i tam podana bibliografia.

Również rozbudowana i radykalna krytyka żydów znajduje dobre uzasadnienie. Otóż, prozelici słyszeli, że tylko żydzi są narodem wybranym, dziedzicami Bożych obietnic. Teraz okazało się, że te obietnice, które tak mocno przemawiały do nich, stały się ich udziałem i to nawet bardziej niż żydów. Paganie zajęli miejsce żydów – wcześniej niedostępne – a żydzi zostali odsunięci. Sytuacja odwróciła się o 180 stopni.

CRITICISM OF JEWS IN THE EARLY CHRISTIAN WRITINGS OF THE ANTIOCHIAN AND ASIAN TRADITIONS

Summary

The article deals with three Christian writings which originated in Antioch and Asia at the end of the 1st and the first half of the 2nd century, namely Didache, the Letters of Ignatius of Antioch and the Paschal Homily of Melito of Sardis. The first two include only short, marginal paragraphs criticising the Jews. The Paschal Homily, on the other hand, devotes a long, carefully composed passage to their criticism, or more precisely, accusation. It is placed in the text after the presentation of the history of sin, slavery and liberation offered to us by Christ through His death. The passage starts with an accusation against Israel for killing Jesus. The Jews killed Him because they had not recognised God, their Saviour. Then Melito revisits the history of Israel as described in the Old Testament, demonstrating that, from the very beginning, the Jews had been ungrateful and unable to recognise their God. As a result, they deserved their punishment. Though Melito does not mention it directly, it is highly probable that he regards the destruction of Jerusalem and the expulsion of the Jews in 135 AD as their punishment and the sign of their rejection by God. The entire Homily is based on the typological interpretation of the Scripture and demonstrates the author's excellent knowledge of the Old Testament. The combination of such a violent accusation and such good knowledge of the Jewish tradition, in the context of what we know about the social relations in 2nd century Sardis, suggests that the church in Sardis was dominated by Christians who previously were proselytes.

Słowa kluczowe: Didache, Ignacy Antiocheński, Meliton z Sardes, żydzi

Keywords: Didache, Ignatius of Antioch, Jews, Melito of Sardis

Ks. Antoni Reginek

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

UNIKATOWE NABOŻEŃSTWO JUTRZNI NA UROCZYSTOŚĆ BOŻEGO NARODZENIA

WSTĘP

„Radujmy się wszyscy w Panu, dzisiaj narodził się nam Zbawiciel. Dzisiaj prawdziwy pokój zstąpił z nieba na ziemię”; „Pan rzekł do Mnie: Ty jesteś moim Synem, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2,7). Przytoczone teksty to dwie propozycje Antyfony na wejście w pierwszej Mszy św. sprawowanej w uroczystość Bożego Narodzenia, według formularza *Msza w nocy*¹. W liturgii posoborowej, w ramach wspólnot parafialnych, zwykle tę antyfonę zastępuje się śpiewem kolędy, która wprowadza uczestników tej szczególnie uroczystej Eucharystii, popularnie zwanej pasterką, w radosne przeżywanie tajemnicy Wcielenia². Niektóre grupy modlitewne praktykują okolicznościowe nabożeństwo o tematyce adwentowej, stanowiące bezpośrednie przygotowanie do przeżywania uroczystości. W tradycji Kościoła na Śląsku Cieszyńskim utrwalił się zwyczaj poprzedzania Mszy św. sprawowanej w noc Bożego Narodzenia nabożeństwem jutrzni, która stanowi specyficzną formę połączenia elementów liturgii godzin z twórczością ludową. Ksiądz profesor Józef Krętosz z nieukrywaną dumą i satysfakcją wspomina o pielęgnowaniu tej praktyki liturgicznej w jego rodzinnej miejscowości Bronów, gdzie śpiewanie

¹ Por. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 33.

² W księgach liturgicznych przed *Vaticanum II* pierwsza Msza św. z uroczystości Bożego Narodzenia, odprowadzana o północy, nosiła nazwę anielskiej, druga, odprowadzana o świcie, była Mszą św. pasterską i trzecia, w ciągu dnia – królewską. Por. R. Tomanek, *Mszał*, Katowice 1957, s. 15–24.

jutrzni przed pasterką stało się „zgodne z obyczajem obowiązującym w tym regionie”³. Ze współczesnych zapisów fonicznych wynika, że ta forma wigilijnego modlitewnego czuwania, wciąż żywo praktykowana w niektórych parafiach obecnej diecezji bielsko-żywieckiej, przyjęła się także w Małopolsce, już poza historycznym obszarem Śląska Cieszyńskiego⁴. Możliwe, że lokalnie zapożyczano teksty i melodie, przyczyniając się w ten sposób do rozszerzenia owej praktyki. Na podstawie dostępnych materiałów źródłowych można z dużym stopniem pewności stwierdzić, że w przypadku omawianej jutrzni mamy do czynienia z nabożeństwem unikatowym, zakorzenionym w tradycji Kościoła w Polsce południowej, głównie jednak w parafiach ziemi cieszyńskiej. Potwierdzają to najdawniejsze przekazy tekstu i melodii jutrzni, sięgające pierwszej połowy XIX wieku, a wywodzące się właśnie z tego terenu. W niniejszym artykule zostanie przedstawiona najstarsza znana wersja tego nabożeństwa utrwalona w kancjonale rękopiśmiennym, a także przykłady wariabilności tekstowej w wybranych zbiorach drukowanych.

NAJSTARSZE PRZEKAZY ŹRÓDŁOWE TEKSTU I MELODII – GENEZA FORMY

W wyniku przeprowadzonych badań za najstarszą znaną wersję tekstu omawianej jutrzni można uznać zapis w rękopiśmiennym kancjonale z Ligoty Bielskiej z 1832 roku. Ten cenny zbiór, o pełnym tytule⁵: *Kancjonał różnych Pieśni na wszystkie części całego roku na potrzebę pod czas nabożeństwa Chrześcijańsko-Katolickiego w Kosciele Ellgotckim zebrany w Roku 1832*, znajduje się w Zbiorach Specjalnych Biblioteki Śląskiej, sygn. R 1036 II, i doczekał się wnikliwego, muzykologicznego opracowania⁶. Rękopis został sporządzony bardzo starannie przez jednego anonimowego pisarza, z przeznaczeniem dla społeczności kościelnej parafii *Ellgota* (Ligota) w dawnej gminie, w powiecie bielskim (Śląsk Austriacki), a obecnie w obrębie miasta Czechowice-Dziedzice⁷. Wprawdzie miejscowości o nazwie Ligota jest więcej, ale wymowny termin *Kościół Ellgotcki*, jak i analiza repertuaru pieśniowego, w dużym stopniu wskazuje, iż mamy do czynienia ze

³ J. Krętosz, *Przeszłość Bronowa i parafii oraz jej duchowa spuścizna*, Czechowice-Dziedzice-Bronów 1999–2000, s. 93.

⁴ Przykładowo w parafii, prowadzonej przez duchownych ze zgromadzenia księży sercanów, w kościele pod wezwaniem Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Węglówce, gmina Wiśniowa, pow. Myślenice, woj. małopolskie. Por. *Jutrznia przed Bożym Narodzeniem – Węglówka* (YouTube, dostęp: 24/25 XII 2012. Autor filmu: Karol Poradzisz).

⁵ We wszystkich tytułach zachowano oryginalną pisownię.

⁶ Por. A. Reginek, *Kancjonał rękopiśmienny jako przekaz tradycji śpiewów kościelnych na Górnym Śląsku w XIX wieku, Studium źródłoznawcze na podstawie trzech zbiorów: Kancjonał z Leśnicy Opolskiej (1810–1848), Kancjonał Ellgotcki (1832), Kancjonał ze Śląska Pruskiego (2 poł. XIX wieku)*, Katowice 2012.

⁷ Por. M. Choroś, Ł. Jarczak, S. Sochacka, *Słownik nazw miejscowych Górnego Śląska, polsko-niemiecki i niemiecko-polski*, Opole-Kluczbork 1997, s. 60, 61, 121.

zbiorem śpiewów używanym właśnie w tej części dawnego Śląska Austriackiego. Znaczącym sygnałem przemawiającym za taką właśnie proveniencją zbioru może być tytuł innego źródła – cennego modlitewnika z rozważaniem męki Pańskiej, którego autorem był proboszcz z Ligoty ks. Błażej Olejak. Pełny tytuł tego zbioru brzmi: *Droga Krzyżowa, czyli Męka y śmierć Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa w Rozmyślaniach z Modlitwami wczternastu Wyobrażeniach czyli Stacyach przedstawiona. Osobliwie dla pożytku y wygody Parafian Ellgotckich ułożona y do Druku podana przez X. Bła. Olejaka. Za pozwoleniem Duchowney y Swieckiey Zwierzchności. W Wadowicach, Drukiem Jozefa Pokornego. 1831.* Bardzo zbliżony czas powstania tych dwóch przekazów źródłowych może stanowić istotny szczegół przy rozstrzygnięciu miejsca pochodzenia kancjonału rękopiśmiennego. Zdecydowanie trudniejsze jest ustalenie autorstwa omawianego zbioru. Pewne sygnały wskazują, że mógł on powstać z inspiracji wspomnianego proboszcza Olejaka, pochodzącego z Bestwiny. Był to gorliwy duszpasterz zatroskany nie tylko o materialne uposażenie świątyni (m.in. wybudował wieżę kościelną), ale odznaczający się także rozmiłowaniem w służbie Bożej, w liturgii⁸. Są również świadectwa wskazujące, że już w 1804 roku tworzył i przepisywał polskie modlitwy i pieśni⁹. Porównanie charakteru zachowanego pisma owego proboszcza ze stylem pisarskim kancjonału wskazuje, że zbiór ten musiał być wykonany przez innego autora. Wiele wskazuje na to, że mógł nim być miejscowy nauczyciel Jan Rudzki, który w tym czasie pełnił też w Ligocie muzyczną funkcję organisty¹⁰. Forma łączenia tych profesji była dosyć powszechna¹¹. Nie da się też wykluczyć, że zbiór został przygotowany na użytek kantora prowadzącego śpiewy („śpiewawka”) podczas nabożeństw odbywających się bez udziału organisty. Taką funkcję w parafii ligockiej często przekazywano z pokolenia na pokolenie¹².

Interesujący nas zbiór liczy 346 kart, w tym 6 nieliczbowanych i zachowuje format 22,3×17,7 cm. Cechą charakterystyczną jest niezwykle staranne pismo poprawną polszczyzną, realizowane przez jednego kopistę, przy zachowanych, typowych dla tego czasu, odchyleniach w pisowni: *i* – *j*, *y* – *i*, *ści* – *ści*. Mały wyjątek w jednolitej formie stanowi wklejka złożona z dwóch kart, zapisanych przez innego autora, z całą pewnością włączona do zbioru później¹³.

⁸ Por. *Dzieje kościoła i parafii pw. Opatrzności Bożej w Ligocie 1806–2006*, red. J. Miłkowski, Czechowice-Dziedzice-Ligota 2006, s. 63–65.

⁹ Por. J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku, czasy nowożytne*, t. 3, cz. I (1742–1845), Warszawa 2007, s. 233.

¹⁰ Por. A. Reginek, *Kancjonał rękopiśmienny...*, s. 35, 36.

¹¹ „Złączenie służby organisty na wsiach z urzędami nauczycielskimi zasada się w ustawie politycznej szkół ludowych, oddanie pisarstwa zaś w braku osób w gminie zdolnych lub ochotnych do podjęcia tegoż pisarstwa” ([K.M.] *Rechtór, szulmajster, organista, pisarz*, „Gwiazdka Cieszyńska” 31 (1856), s. 250).

¹² Por. *Dzieje kościoła i parafii...*, s. 106.

¹³ Wklejka jest bez numeracji, umieszczona między k. 278–279.

Przy odkrywaniu proveniencji rękopiśmiennego zbioru bardzo ważne znaczenie ma zawarty w nim zasób śpiewów, który w znacznej części pojawia się w późniejszym, wydanym drukiem, cieszyńskim kancjonale, opracowanym przez ks. Antoniego Janusza¹⁴. Autor ten, po wyświęceniu na kapłana w 1845 roku, przez trzy lata pełnił posługę wikariuszowską w Bielsku, a następnie objął jako proboszcz parafię w Zebrzydowicach, gdzie przebywał do końca życia. Tam też pracował intensywnie nad pierwszym polskim śpiewnikiem kościelnym ziemi cieszyńskiej. Jego pierwsze wydanie o tytule: *Praca codzienna, coroczna i całowzrostna każdego Chrześciana katolickiego albo Książka modlitewna i Kancjonał dla katolików, z różnych ksiąg nabożnych i śpiewników*, ukazało się anonimowo w 1857 roku, później zbiór wielokrotnie wznawiano¹⁵. Niewykluczone, że ks. Janusz, będąc jeszcze na placówce duszpasterskiej w Bielsku, mógł skorzystać z rękopiśmiennego zbioru parafii ligockiej albo też, co jest bardziej prawdopodobne, obydwaj twórcy, zarówno autor rękopisu, jak i ks. Janusz, korzystali z jeszcze innych przekazów pieśni, rozpowszechnionych na tym terenie¹⁶. W drugim, nieco rozszerzonym wydaniu kancjonału z 1858 roku, w dodatku do przedmowy (*Uświadomienie względem melodyi*), ks. Janusz podał ważną informację na temat źródeł melodii, m.in. odwołując się do *Chorału Nachbara*¹⁷, a także do zbiorów muzycznych nieznanego bliżej nauczyciela szkoły parafialnej w Zebrzydowicach¹⁸. Właściwe umuzycznienie tekstów śpiewów i pieśni kościelnych drukowanego kancjonału znalazło swoją realizację kilkanaście lat później, gdy ukazał się drukiem zbiór akompaniamentów dla organistów pt. *Chorał czyli zbiór melodyi do kancjonału katolickiego ks. A. Janusza używanego na Szląsku i w Galicyi, ułożony na cztery głosy do grania na organach i śpiewania*, Lipsk 1873, F.A. Brockhaus. Ze słowa wstępnego wydawcy wynika, że pewne opracowania muzyczne w tym zbiorze

¹⁴ Szerzej o możliwych infiltracjach i ewentualnych powiązaniach w zasobie repertuarowym obydwu zbiorów zob. A. Reginek, *Kancjonał rękopiśmienny...*, s. 61–67; oraz tegoż, *Trzy najstarsze książki do nabożeństwa wydane w Cieszynie: (Modlitewnik ks. Brzuski – 1823), (Kancjonał ks. Janusza – 1857), (Kancjonał ks. pastora Heczki – 1865) – Infiltracje repertuarowe*, w: *Życie i działalność ks. Rudolfa Tomanka. W trosce o zachowanie religijnej i kulturowej tożsamości Śląska Cieszyńskiego*, red. J. Budniak, Cieszyn 2002, s. 99 n.

¹⁵ Do 1905 roku zrealizowano 6 wydań, m.in. w przeróbkach ks. Jana Żmijki Por. W. Ogrodziński, *Dzieje piśmiennictwa śląskiego*, red. L. Brożek, Z. Hierowski, Katowice 1965, s. 110; A. Reginek, *Trzy najstarsze książki...*, s. 99–103.

¹⁶ Przy modlitwach i komentarzach ks. Janusz odsyła czasem do wskazanych źródeł, np. *Filotea; Książka Missyjna; Wielki Tydzień; Odwiedziny* [sic!], wyd. we Lwowie w 1849 r.; *O Mszy św.* Brakuje natomiast informacji na temat pochodzenia tekstów pieśni. Por. A. Reginek, *Trzy najstarsze książki...* s. 99, 100.

¹⁷ Por. *Chorał, czyli dostateczny zbiór melodyi do przeszło 700 pieśni katolickich w języku polskim, ułożony na cztery głosy do grania na organach i śpiewania przez Józefa Nachbar, nauczyciela przy Król. Katol. Seminarium naucz. W Paradyżu, a wydany przez ks. Bernarda Bogedain, radcę rejencyjnego, duchownego i szkolnego w Opolu*, Berlin 1856, druk. W. Moeser.

¹⁸ Por. *Praca codzienna, coroczna i całowzrostna każdego Chrześciana katolickiego albo Książka modlitewna i Kancjonał dla katolików, z różnych ksiąg nabożnych i śpiewników zebrana*, [autor ks. Antoni Janusz], wyd. 2 z dodatkiem, Cieszyn 1858, s. XVI.

zostały przejęte z chorałów E.F.W. Muthwilli, Teofila Klonowskiego, ks. Bernarda Bogedaina, ks. Bradacza, ks. Tomasza Fryczaja i innych¹⁹. Chorał został wydany anonimowo, ale wiele wskazuje na to, że mógł on powstać przy znacznym udziale Józefa Londzina (1836–1906), nauczyciela i organisty w Zabrzegu, ojca słynnego duszpasterza i bibliofila ks. Józefa. W pośmiertnym wspomnieniu zaznaczono, że Józef Londzin rozmiłowany w pieśni kościelnej „wyrugowawszy trywialne nieraz melodye dawniejsze, zastąpił je odpowiednimi ślicznymi, starannie zebranymi ze starych śpiewników, lub żywcem uchwyconymi z ust ludu i tak ułożył bogaty zbiór melodyj do kancjonału ks. Janusza”²⁰.

Można również domniemywać współpracę Londzina z duchownym – muzykiem ks. Emilianem Schindlerem (1831–1911), który był wikarym w Zabrzegu, następnie proboszczem, kanonikiem, w kilku parafiach Śląska Cieszyńskiego (Końska, Ogrodzona, Istebna, Jasienica), redaktorem wydanego nieco później znaczącego chorału śpiewów kościelnych polskich, czeskich i łańcuckich²¹. Za takim współdziałaniem przy redagowaniu *Chorału do Kancjonału ks. Janusza* przemawia też wzmianka o pewnym autorze – duchownym, w recenzji, którą napisał Josef Moucka, dyplomowany organista z Trzyńca, członek praskiego stowarzyszenia *Kunstfreunde für Kirchenmusik*²².

W rękopiśmiennym *Kancjonale z Ligoty* interesujące nas nabożeństwo jutrzni zostało umieszczone na kartach 172–187, nie posiada tam osobnego oznaczenia, a rozpoczyna dział śpiewów opatrzonych tytułem: „Pieśni w czasie Narodzenia

¹⁹ Chodzi tu o znaczące XIX-wieczne zbiory nutowe śpiewów kościelnych: *Śpiewnik powszedni z dowodzącymi składami czyli Melodie i Cancjonał zawierając w sobie Pieśni na potrzebę pod czas nabożeństw w kościele dla pospolitego ludu katolickiego ułożony przez E.F.W. Muthwilli, Głogówek 1847*, nakładem Henryka Handla; *Melodyje zastosowane do trzeciego wydania książki pod tytułem „Śpiewy nabożne” przez X. Bogedain Radcę Refencyjnego i Szkolnego, zebrał i ułożył na cztery głosy do śpiewania lub do grania na Organach T. Klonowski, nauczyciel przy Seminarjum Świeckim w Poznaniu, Poznań 1853*, nakładem Braci Szerk; także przytaczany już *Chorał Nachbara* oraz zbiory czeskie, których twórcami byli duchowni: Vincenc Bradáč i Tomáš Fryčaj.

²⁰ Odredakcyjny artykuł *Śp. Józef Londzin, delegat „Związku”* w: „Poseł Związku Śląskich Katolików” 32 (1906), s. 27. Por. także krótki biogram w: J. Golec, S. Broda, *Słownik biograficzny Ziemi Cieszyńskiej*, Cieszyn 1993, s. 177, 178.

²¹ Por. *Chorbuch enthaltend die harmonisirten Melodien zu den Gesängen des Lehner’schen, Oederer’schen und Janusch’schen Kanzionales dann Responsorien und über hundert Vorspiele verfasst von A. Schindler, Mitglied des Vereins der Kunstfreude für Kirchenmusik*, Teschen 1890, Verlag von Eduard Feitzinger, Lith. Anst. V. Engelmann und Mühlberg Leipzig. Użyty w tytule inicjał imienia oznacza Aemilian. Ks. Schindler był autorem również dwóch innych, mniejszych zbiorów pieśni kościelnych: *Laudate Pueri Dominum! Chwalcie dzieci Pana! Śpiewnik oraz książka do nabożeństwa dla szkolnej młodzieży*, Lwów 1903, imprimatur Wikariatu Generalnego w Cieszynie 1902; *Polskie nieszpory na wszystkie niedziele i święta roku kościelnego*. O innych formach działalności ks. Schindlera w dziedzinie pielęgnowania muzyki kościelnej pisze m.in. Joanna Kubaczka, *700 lat Jasienicy. Kronika dziejów Kościoła katolickiego na tle niektórych wydarzeń dotyczących całej miejscowości i sąsiednich parafii do roku 2000*, Kraków 2005, s. 69–71.

²² „...Der Verfasser hat mit einem grossen Aufwand von Fleiss und Zeit die Mussestunden seines priesterlichen Lebens dem bedeutenden Werke geopfert” [podkr. A.R.]. Por. *Chorał zbiór melodyj do kancjonału katolickiego ks. A. Janusza...*, s. II.

Pańskiego”. W ramach obrzędu jutrzni pojawiają się wersety wstępne, dalej hymniczna pieśń *Dzień dzisiejszy przypomina* oraz 3 psalmy poprzedzone i zakończone antyfoną, następnie oracja końcowa, antyfona maryjna *Witaj Królowo niebieska*, modlitwa końcowa i wersety wieńczące całość. Podstawą tekstową modlitewnego czuwania są swobodne parafrazy antyfon i psalmów nieznanego autorstwa, ściśle nawiązujące treścią do tajemnicy Bożego Narodzenia.

Szczegółowa struktura nabożeństwa, przy zachowaniu oryginalnej pisowni, przedstawia się następująco:

Wstęp

V. Panie otwórz usta moje.

R. A wargi moje będą wielbić chwałę Twoją.

V. Boże pospiesz się ku wspomoczeniu memu.

R. A ku ratunkowi memu pokwap się.

V. Chwała Oycu y Synowi y Duchowi S.

R. Jako była na początku, teraz y na wieki wieków. Amen.

V. Chrystus się nam narodził pokłońmy się Jemu.

R. Chrystus się nam narodził pokłońmy się Jemu.

V. Zesłał Bog Syna swojego dla zbawienia człowieka grzesznego.

R. Pokłońmy się Jemu.

V. Chwała Oycu y Synowi y Duchowi S.

R. Chrystus się nam narodził pokłońmy się Jemu.

Pieśń

Dzień dzisiejszy przypomina,

Przyście na świat Boga Syna,

Dla człowieka mizernego

Zesłał Bog Syna swojego.

2

Panna Syna porodziła,

Wstajni, wżłobie Go złożyła;

Stworca wszelkiego Stworzenia,

Nie znalazł w domu mięszkania.

3

Byśmy zaś wierzyli śmieie

Iż Bóg ukryty w tym cieie;

Z nieba Posłowie wołaią

Zbawcą Go świata zgłaszaią.

4

Więc wesoło dziś spiewaymy,

Jezusowi ukłon daymy,

Chwalmy Go żyjąc cnotliwie

Strzegąc praw Jego gorliwie.

5

Przed wieki z Oycy zrodzony,

Dziś dziewice narodzony,

O Jezu swiata zbawienie,
Racz przyjąć nasze spiewanie!

Antifona

Chwała Bogu na Niebie na ziemi, Pokóy ludziom sumienia czystego Alleluja.

Psalm I.

- Day chwałę Bogu żyjące stworzenie,
Bo się zbliżyło twoie odkupienie.
2. Śpiewamy Bogu sercem i głosami,
Bo się dziś raczył zmiłować nad nami.
3. Nędzny grzesniku, bądź już pocieszony,
Bo dziś Zbawiciel swiata narodzony.
4. Przez grzech Adama wszyscyśmy zgrzeszyli,
Przyszedł Zbawiciel, byśmy niezginęli.
5. Występki grzeszników przyjął na siebie,
By nas poiednał y osadził w Niebie.
6. Panna poczęła w cudownym sposobie
Zbawcę zrodziwszy, złożyła go wżłobie.
7. Narodził się Jezus lecz wnądnym stanie,
Nie w zamku, lecz wstajni ma swe mieszkanie.
8. Przypatrz się pilnie człowiecze żyjący,
Jak się upokorzył Bog Wszechmogący.
9. Dałci sam z siebie ten przykład wyborny,
Żebyś nie był pyszny ale pokorny.
10. Lubo zaś ubogo był na swiat zrodzony,
Przecięć przez posłów z Nieba ogłoszony.
11. Na głos Anielski idą pastuszkowie,
A na znak gwiazdy ze wschodu Mędrcomie.
12. Lubo w ubogim domu widzą Pana,
Padaią na twarz zginaią kolana.
13. Żebyś niewątpił, ale wierzył smiele,
Iż Bog y człowiek ukryty w tym cieie.
14. Tę tajemnicę dzisia y rozważamy,
A Bogu dzięki y chwałę spiewamy.
15. Chwała bądź Oycy od Stworzenia wszego
Który dla grzesznych zesłał Syna swego.
16. Chwała Synowi, który się narodził,
By nas z niewoli grzechu wyswobodził.
17. Miło mu kiedy spiewamy żarliwie,
Większą ma chwałę, gdy żyem cnotliwie.
18. Jeżeli miłością, iak Jezus pałamy,
Jeżeli w potrzebach bliźnich wspomagamy.
19. Gdy powinności nasze wypełniamy,
Wtedy prawdziwie czcąc Go wychwalamy.
20. Chwała bądź Bogu w Troicy Jedynemu
Oycy Synowi Duchowi Świętemu.

21. Iak odpoczątku była tak y ninie
I na wiek wiekow niechay zawsze słyynie.

Antifona.

Chwała Bogu na Niebie na ziemi, Pokóy ludziom sumienia czystego Alleluja.

Antifona.

Pasterze chwalili Pana, Padaiąc przed Nim na swe kolana!
My w Sakramencie skrytego uwielbiaymy, Alleluja, Alleluja!

Psalm II.

- Chwał ziemio Pana chwalćie niebiosy,
Wołaią na nas Niebieskie głósy.
2. Opowiadaią swiatu Wesele,
Iż się narodził Bog w ludzkim Ciele.
3. Cieszćie się ktorzy Pana kochaćie,
Jeżeli Iego prawa słuhaćie.
4. Cieszćie się ktorzy Pana słuźycie,
Gdy czyniąc dobrze złego chronicie.
5. Cieszćie się ktorzy Pana szukaćie.
Chodźcie czeka nas w ubogiej Chaćie.
6. Cieszymy się wzaiem bo Pan Bog znamy,
Jeżeli miłość iest między nami.
7. Zatym odrzućmy grzechu szkarady
A dawne życia poprawmy wady.
8. Odstąpmy złego żyimy cnotliwie,
Cieszyć się będziem w Bogu prawdziwie.
9. Dziś się odrodźmy w nowego człeka,
Bo tego po nas Zbawiciel czeka.
10. Prózną nadzieią będiesz się ludzić,
Jeżeli chcesz Bogu y swiatu służyć.
11. Wesoło w Niebie iż się Bóg rodzi,
Ktory od grzechu swiat wyswobodzi.
12. I my weselem swiat napelniaymy,
Chwałę y pieśni Bógu spiewaymy.
13. Pokóy na ziemi y zgoda wszędzie,
Wzaiemna miłość niech zawsze będzie.
14. Gdy w nędzy widzisz brata twoiego.
Wspomoż go, pewnie nie stracisz tego.
15. Wszak nas Pan Jezus tak umiłowal,
Że zstąpił z Nieba by nas ratował.
16. Chwała bądź Bogu w Troycy Iedynemu
Oycu Synowi Duchowi Świątemu.
17. Iak odpoczątku była tak y Ninie
I na wiek wiekow niechay zawsze słyynie.

Antifona

Pasterze chwalili Pana, Padając przed Nim na swe kolana!
 My w Sakramencie skrytego uwielbiamy, Alleluja, Alleluja!

Antifona

Przez twe Chryste narodzenie,
 Day nam grzechów odpuszczenie,
 Przemień nas w nowe stworzenie.

Psalm III.

Gdy nam dał Pan Bóg dożyć dnia tego,
 Gdzie zesłał na świat Syna swojego.

2. Chodźmy do niego jak Pastuszkowie,
 Chodźmy jak słabi y żebrakowie.
3. Przypatrzmy Mu się jak nędznie leży,
 Nie ma wygody w biednej odzieży.
4. A mowmy w sercu: Twą miłość Boże!
 Ktoż godnie głosić y chwalić może?
5. Myśmy zgrzeszyli ty pokutujesz,
 Niedolą cierpisz, bo nas miłujesz.
6. Chcesz człecze Pana okryć nagiego,
 Okryj sirotę lub ubogiego.
7. Nie trzeba Pana szukać zdaleka,
 Wszak iest przed nami y tu nas czeka.
8. Wszak na Ołtarzu ten utajony,
 Który z Dziewice był narodzony.
9. Tu jak w Betlejem przed tym Ołtarzem,
 Na twarzy nasze padamy razem.
10. Ofiarę nieśmy serce skruszone,
 Życie cnotliwe nienaruszone.
11. Tutaj potrzeby nasze składamy,
 Tutaj o pomoc płacząc wołamy.
12. Broń nas od grzechu proszemy Panie,
 Co popełnione niepomni na nie.
13. Day żyć cnotliwie, pełnić twe prawa,
 Bądź nasza pomoc nasza zabawa.
14. Oświeć nasz rozum byśmy cię znali,
 A znając iako Oyca kochali.
15. Gdy zaczynamy bądź przy nas sprawy,
 A gdy skończemy bądź nam łaskawy.
16. Oddal powietrze y krwawe wojny,
 Niech ziemia nasza da owoc hojny.
17. Jezu miły! przez Tve narodzenie,
 Day nam tu łaskę potem zbawienie.
18. Chwała bądź Bogu w Trojcy Jedynemu
 Oycu Synowi Duchowi Świętemu.

19. Iak odpoczątku była tak y ninie
I na wiek wiekow niechay zawsze słynie.

Antifona.

Przez Twe Chryste narodzenie,
Day nam grzechów odpuszczenie,
Przemień nas w nowe stworzenie.

V. Panie wysłuchay Modlitwy nasze.
R. A wołanie nasze niech przyidzie do Ciebie.

Modlmy się.

Boże, który nam pamiętkę Narodzenia Syna Twoiego Pana Naszego Jezusa Chrystusa dzisiaj rozpamiętywać pozwalasz – oto weselem zgromadziliśmy się, a rozważając wielkość miłości twoiey – nie możemy z wielkiej radości od łez wstrzymać oczu naszych – prosimy Cię pokornie, użyż nam łaski twoiey, abyśmy powstawszy z grzechow naszych, w nowe Stworzenia, to jest: w dobrych Chrześcian odrodzili się – a żyjąc podług Przykazań Świętych Twoich niegdyś z Synami Twoimi w Niebie Cię wiecznie wielbić mogli, Przez tegoż Jezusa Chrystusa Pana naszego Amen.

Antifona

Witay Krolowo Niebieska
Pani Archanielska,
Synaś Bożego powiła,
A Pannąs została,
Panno Święta uwielbiona,
Przez cnoty sławiona,
Przyczyń się za grzesznikami.

V. Po porodzeniu twoim Panno niepokalaną została.
R. Święta Boża Rodzicielko modl się za nami.

Modlmy się

Boże ktory przez cudowne porodzenie Panny Maryi swiatu całemu radość y zbawienie ziawiłeś, racz nam dać miłościwie, ażeby Ta która się stała Matka Syna Twoiego, była też w potrzebach naszych y Matką Naszą y za nami się modliła, Przez tegoż Chrystusa Jezusa Pana Naszego Amen.

V. Panie wysłuchay Modlitwy nasze.
R. A wołanie nasze niech przyidzie do Ciebie.
V. A Dusze wiernych zmarłych przez miłosierdzie Boże, niech odpoczywają w pokoju.
R. Amen.

**WARIABILNOŚĆ TEKSTU W DRUKOWANYM KANCJONALE KS. JANUSZA
(WYD. 2, ROZSZERZONE Z 1858 R.) ORAZ WE WSPÓŁCZESNYCH
PRZEKAZACH JUTRZNI NA PRZYKŁADZIE MODLITEWNIKA
CHWALCIE PANA, CIESZYN 1996**

W sytuacji, gdy większość śpiewów z omawianego *Kancjonału z Ligoty* znajduje swoje utrwalenie w drukowanym zbiorze ks. Janusza, cenny materiał badawczy przynosi zestawienie obydwu tekstów bożonarodzeniowej jutrzni, przy czym wersję rękopiśmienną traktujemy jako najstarszy dotąd znany wzorzec. Interesujące również wydaje się uwzględnienie zmian wprowadzonych we współczesnych przekazach tej formy nabożeństwa w modlitewniku cieszyńskim *Chwalcie Pana*.

W źródłach porównawczych porządek nabożeństwa jest bardzo zbliżony do wersji z kancjonału rękopiśmiennego. Zmiana polega na rozbudowaniu struktury przez wprowadzenie, jeszcze przed hymniczną pieśnią *Dzień dzisiejszy przypomina*, dodatkowego Psalmu 94 – *Pójdźcie, radujmy się Panu*, z werselem: *Chrystus nam się narodził, pokłońmy się Jemu*, powtarzanym w formie refrenu. Na końcu nabożeństwa teksty dopełnia rubrycystyczna uwaga: „Tu niech się czyta Lekcja i Ewangelia I. Mszy świętej”. Całość kończy uroczysty śpiew hymnu *Te Deum laudamus – Ciebie, Boże, chwalimy*²³. Natomiast brak jest antyfony maryjnej z dołączoną oracją. Teksty psalmów w drukowanym *Kancjonału ks. Janusza* są prawie identyczne z wersją wcześniejszego źródła rękopiśmiennego.

W poniższej prezentacji zostają uwzględnione wszystkie warianty w odniesieniu do przekazu rękopiśmiennego *Kancjonału z Ligoty*, który zostaje potraktowany jako pierwowzór, a teksty z tego zbioru zapisano kursywą. Czcionką prostą podano zmianę w drukowanym wydaniu *Kancjonału ks. Janusza* z 1858 r., oznaczoną skrótem (J) i dalsze warianty we współczesnej wersji jutrzni z modlitewnika *Chwalcie Pana*, opatrzone skrótem (Ch). Jeżeli zmiany tekstu w obydwu źródłach porównawczych są identyczne, dany wariant został podany bez dodatkowego skrótu. W zestawieniu nie uwzględniono ewentualnych zmian wynikających ściśle z modernizacji pisowni.

Wstęp

V. *otworz usta* – otworzysz wargi (J); otwórz wargi (Ch)

R. *wargi... wielbić* – usta ... opowiadać (Ch)

V. *pospiesz się* – wejrzyj (Ch)

R. *A ku ratunkowi memu pokwap się* – Panie pośpiesz ku ratunkowi memu (Ch)

Chrystus się nam narodził jako forma responsorium – jako forma refrenu z dołączonym psalmem 94

Pieśń – Hymn

3,4 *Zbawcą Go świata zgłaszają* – Zbawcę świata ogłaszają (Ch)

4, 2 *ukłon* – pokłon (Ch)

²³ Por. *Kancjonał ks. Janusza, Jutrznia*, s. 316–323.

Psalm I.

- 1,2 *się* – dziś (Ch)
 3,1 *Nędzny* – Biedny (Ch)
 5,2 *pojednał y osadził* – pojednać i posadzić (Ch)
 7,1 *Narodził* – Zrodził (Ch)
 10,1 *Lubo* – Chociaż [zaś] (Ch)
 13,2 *ukryty w tym ciele* – miał prawdziwe ciało (Ch)
 14,2 *dzięki y chwałę* – chwałę i dzięki (Ch)
 W modlitewniku *Chwalcie Pana* brak jest strofy 15 i 16.
 17,1 *żarliwie* – gorliwie (Ch)

Antyfona do Ps II.

Skrytego uwielbiaymy – ukrytego uwielbiamy (Ch)

Psalm II

- 4,1 *służycie* – szukacie
 4,2 *złego chronicie* – zła unikacie (Ch)
 5,1 *Pana szukać* – Panu służycie
 5,2 *nas* – was
 7,1 *szkarady* – brudy (Ch)
 9,2 *po* – od
 11,1 *iż* – że
 14,2 *pewnie...tego* – wtedy...jego (Ch)
 15,1 *Wszak* – Bo (Ch)

Psalm III.

- 1,1 *Gdy* – A (Ch)
 1,2 *Gdzie* – Gdy (Ch)
 2,1 *iak* – jako (Ch)
 2,2 *żebrakowie* – żebraczkowie
 3,1 *nędznie* – skromnie (Ch)
 6,1 *człecze* – chętnie (Ch)
 7,2 *Wszak* – Bo (Ch)
 8,1 *Wszak ... ten* – On ... jest (Ch)
 10,1 *Ofiarę ... serce* – W ofierze ... serca (Ch)
 11,2 *plącząc* – szczerze (Ch)
 13,2 *Bądź ... zabawa* – Tyś ... i ...sława (Ch)
 15,1 *Gdy zaczynamy bądź przy nas* – Bądź przy nas, kiedy zaczniemy (Ch)
 17,1 *miły* – najmilszy
 17,2 *tu* – Swą (Ch)

Werset:

Przyjdzie do Ciebie – do Ciebie przyjdzie

W przytaczanym już zbiorze nutowym pt. *Chorał do kancjonału ks. Janusza* zostały utrwalone najstarsze znane zapisy melodii śpiewów jutrzni, w tej wersji nabożeństwa, jaką podaje ks. Janusz, czyli włącznie z Psalmem 94 *Pójdźcie radujmy się*, z dodanym werselem – refrenem *Chrystus się nam narodził, pokłońmy się Jemu* (mel. nr 172); śpiew ten stanowi formę *Invitatorium*. Dalsze melodie dotyczą poszczególnych śpiewów: *Dzień dzisiejszy przypomina* (hymn) – mel. 173; *Daj chwałę Bogu* – mel. nr 174; *Chwał ziemio Pana* – mel. nr 175. Kolejny, trzeci psalm ma odsyłać do innej melodii, zastosowanej tu w formie kontrafaktury: *Gdy nam dał P. Bóg* – na mel. nr 115 (*Psalm 109. Rzekł Pan Panu*). W poszukiwaniu pierwowzoru tak ukształtowanego nabożeństwa jutrzni interesujący trop badawczy napotykaemy w wypowiedzi wspomnianego już ks. Emiliana Schindlera. We wstępie do swojego *Chorału*, napisanym w języku niemieckim, podaje on wzmianki o źródłach, z których czerpał materiał muzyczny. Są to chorały Bogedaina, Klonowskiego, Mohra, w mniejszym stopniu także Fryczaja. Tony psalmów najczęściej zostały przejęte z czeskich kancjonałów, natomiast, co jest istotne, *Invitatorium* i psalm *Venite, exsultemus* odwzorowano na podstawie zbiorku *Officium in die Nativitatis D. n. J. Chr.*, wydanego w Regensburgu u Pusteta²⁴. Śpiewy *Ad Matutinum* są w tej edycji znacznie rozbudowane i oparte na tonach gregoriańskich, ale samą strukturę nabożeństwa, jak również łacińskie teksty responsoriów, można w pewnym sensie traktować jako źródło inspiracji dla opracowania omawianej jutrzni. Nasuwają się również pewne analogie w konstrukcji i treści hymnicznej pieśni kolędowej *Dzień dzisiejszy przypomina*, do tekstu łacińskiego hymnu bożonarodzeniowego *Jesu Redemptor omnium*.

Mimo wszystko na podstawie dotychczasowych badań trudno podać definitywne rozstrzygnięcia dotyczące źródła pochodzenia tekstów i melodii, które znalazły zastosowanie w nabożeństwie jutrzni. Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z twórczością anonimowego autora, co w tamtym czasie było zjawiskiem dosyć powszechnym. Łatwiej przychodzi, na zasadzie negacji, wykluczyć pewne źródła melodii, z których korzystano w opracowaniu *Chorału do Kancjonału ks. Janusza*, a także w *Chorale Schindlera*, a wiadomo, że nie zawierają one interesującej nas jutrzni. Są to zbiory Muthwilli, Bogedaina – Nachbara i Klonowskiego. Również w znaczących zbiorach krakowskich – śpiewnikach Folwarskiego i Mioduszewskiego nie ma omawianego obrzędu. W ten sposób rękopiśmienny *Kancjonał z Ligoty* z 1832 roku może faktycznie stanowić jeden z najwcześniejszych przekazów samych tekstów jutrzni, a zapisy nutowe we wspomnianym *Chorale do Kancjonału ks. Janusza* z 1873 roku mogą ukazywać jej najstarszą znaną wersję melodyczną. Co do samej twórczości, nie da się wykluczyć wpływów zbiorów śpiewów kościelnych czesko-polskich, funkcjonujących na Śląsku Cieszyńskim

²⁴ Por. *Chorbuch enthaltend die harmonisirten Melodien...*, s. IV. Melodie do jutrzni widnieją na s. 167. Por. także późniejszą edycję tego zbiorku *Officium in die Nativitatis D. N. J. C. cum cantu juxta ordinem Breviarii et Missalis Romani in quo psalmodum textum melodiis eorum accomodavit Carolus Weinmann*, Ratisbonae et Romae 1915, s. 30 n. Sumptibus et Typis Friderici Pustet.

w XVIII wieku. Nabożeństwo bożonarodzeniowej jutrzni musiało być w XIX wieku szerzej rozpowszechnione, gdyż pojawia się także, ale w nieco zmienionych wersjach, w przekazach typowo górnośląskich, drukowanych w Piekarach, w popularnym *Dostatecznym śpiewniku Piekoszowskiego*²⁵ oraz w niektórych zbiorach kolędowych, także z XX wieku²⁶.

Osobnym zagadnieniem badawczym staje się oddziaływanie na Śląsku Cieszyńskim obrzędowości Kościoła ewangelicko-augsburskiego, w tym bardzo popularnych nabożeństw jutrzennych, odprawianych pierwotnie o świcie w uroczystość Bożego Narodzenia. Wśród ewangelików diecezji cieszyńskiej i na Zaolziu świętowanie rozpoczynano właśnie od uroczystej jutrzni. W funkcjonowaniu tego nabożeństwa można się doszukiwać bardziej pewnej analogii do katolickiej pasterki, a jej podstawą jest przede wszystkim liturgia Słowa Bożego, w której śpiewa się wiele kolęd, zarówno znanych i funkcjonujących we wspólnotach katolickich, jak i ewangelickich. Tradycję porannych nabożeństw wspólnoty protestanckie praktykują od końca XVIII wieku, kiedy to cesarz Austrii Józef II wydał patent tolerancyjny. Po II wojnie światowej w kościołach filialnych na Śląsku Cieszyńskim zaczęto odprawiać nabożeństwo wigilijne w godzinach popołudniowych, a obecnie niektóre parafie ewangelickie praktykują te modlitewne czuwania również w godzinach wieczornych²⁷. Dokładny porządek liturgii wigilijnych nabożeństw ewangelickich – wskazane śpiewy i czytania – podaje nowy *Śpiewnik ewangelicki*²⁸.

Przedstawione w niniejszym artykule nabożeństwo jutrzni odprawianej w kościołach katolickich przed pasterką stanowi pewien fenomen, obrzęd unikatowy, rozpowszechniony szczególnie na Śląsku Cieszyńskim. Dobrze, że tradycja tych śpiewów jest zachowywana również współcześnie, a teksty utrwalane w kolejnych wydaniach modlitewnika *Chwalcie Pana*²⁹.

²⁵ W tym zbiorze wprowadzono teksty trzech psalmów, przejętych z nokturnów łacińskiego *Officium Ad Matutinum*, w przekładzie Franciszka Karpińskiego (Ps 2,47 i 97). Por. *Dostateczny śpiewnik kościelny i domowy wraz z książką modlitewną, z poleceniem Jaśnie WW. XX. Biskupów Wrocławskich dla wygody katolików z różnych księzek i śpiewników zebrany i ułożony [przez Karola Piekoszowskiego z przyłożeniem się Duchowieństwa Dekanatu Bytomskiego i Tarnowsko-Górskiego] polecony przez Jego Eminencją kardynała, Xsiążęcia Biskupa wrocławskiego Melchiora de Diepenbrock, J.W. Biskupa z Dyany, sufragana wrocławskiego Daniela Latussek, Niemieckie Piekary wyd. 3, 1859, s. 995–997.*

²⁶ Por. *Pastorałki czyli pieśni na Boże Narodzenie oraz różne nabożeństwa i modlitwy, zebrał Ks. Prałat Wawrzyniec Pucher, proboszcz Piekarski*, W. Piekary 1930, s. 27–36. Samą pieśń hymniczną *Dzień dzisiejszy przypomina* zamieszczono również wśród kolęd, w zbioru wydanym współcześnie *Pastorałki czyli pieśni na Boże Narodzenie, które były od 1845 roku wydawane i śpiewane na Górnym Śląsku i w Galicji a szczególnie w Piekarach*, zebrał i przygotował do druku E. Antoni Potempa, Piekary Śląskie 1997, s. 48.

²⁷ Por. *Boże Narodzenie u luteran*, w: www.gosc.pl (dostęp: 24 XII 2011).

²⁸ Por. *Śpiewnik ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo, wybór pieśni*, red. i oprac. Międzykościelna Komisja Śpiewnikowa, Bielsko-Biała 2002, s. 1484, 1485.

²⁹ Por. *Chwalcie Pana. Modlitewnik diecezji bielsko-żywieckiej*, red. H. Satława, C. Dulka, Cieszyn 1996, s. 169–175.

ANEKS

Zapis muzyczny omawianej jutrzni, zamieszczony w *Chorale do Kancjonału ks. Janusza*, zasługuje na dodatkowe utrwalenie nie tylko dlatego, że ukazuje najstarszą znaną wersję melodyczną, ale również z powodu trudnego dziś dostępu do tego źródła. Ponieważ w chorale widnieją same nuty opatrzone tytułami, w prezentowanych przykładach wprowadzono pierwsze wersety tekstu poszczególnych części jutrzni, według zapisu w *Kancjonałe ks. Janusza*. Dodatkowo ukazano wariant melodii Psalmu III, zaproponowany w *Chorale Schindlera*.

Melodie do jutrzni na Boże Narodzenie

Psalm 94

M: Chorał do Kancjonału ks. Janusza

Pójdź - cie radujmy się Pa - nu, śpiewajmy Bogu Zbawiciele - wi na - sze - mu.

Chrystus się nam na - ro - dził, pokłoń - my się Je - mu.

Hymn

Dzień dzi - siej - szy przy - po - mi - na

Przyjś - cie na świat Bo - ga, Sy - na,

Dła czo - wie - ka mi - zer - ne - go

Ze - stał Bóg Sy - na swo - je - go.

Psalm I.

Daj chwałę Bogu żyją - ce stwo - rze - nie, Bo się zbliżyło twoje od - ku - pie - nie.

Psalm II.



Chwal, ziemio, Pana, chwal - cie nie - bio - sy, Wólają na nas nie - bies - kie gło - sy.

Psalm III.



Gdy nam dał Pan Bóg do - żyć dnia te - go, Gdzie zesał na świat Sy - na swo - je - go.

Psalm III. (*Chorał Schindlera*)



Gdy nam dał Pan Bóg do - żyć dnia te - go, Gdzie zesał na świat Sy - na swo - je - go.

THE UNIQUE DEVOTION OF THE MORNING PRAYER OF CHRISTMAS

Summary

„The Morning Prayer of the Christmas” – performed usually before the Shepherd’s Mass – is a unique devotion which prepares for the immediate celebration of the Nativity of the Lord. The structure of this devotion is based partially on the Liturgy of the Hours but the texts and melodies represent a folk tradition. The eldest known version of its text is from the first part of the XIX century (handwritten *Kancjonal z Ligoty* from 1832). The first known music written to the text is from the second part of the XIX century (*Chorał do Kancjonahu ks. Janusza* from 1873). There is a superficial analogy between the Catholic devotion of „The Morning Prayer of the Christmas” and a popular Protestant matins, but they are essentially different. Nevertheless in both cases they express a strong devotional tradition popular, mainly, among the Christian communities of the Cieszyn Silesia.

Słowa kluczowe: obrzędy religijne, tradycje muzyczne na Śląsku Cieszyńskim, uroczystość Bożego Narodzenia

Keywords: devotions, musical traditions of the Cieszyn Silesia, the solemnity of the Nativity of the Lord

Anna Zellma

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Wydział Teologii

DOSKONALENIE PEDAGOGICZNE NAUCZYCIELI RELIGII W OBLICZU ZMIAN EDUKACYJNYCH

Okres przełomu politycznego i gospodarczego w Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku zapoczątkował wiele zmian w zakresie kształcenia nauczycieli religii. Wraz z powrotem w 1990 roku lekcji religii do szkoły oraz wprowadzeniem w 2000 roku systemu awansu zawodowego nauczycieli¹ Kościół – w ramach permanentnej formacji katechetów – podjął nowe inicjatywy. Większą uwagę zwrócono na potrzebę organizowania różnych form doskonalenia pedagogicznego. Wynikało to m.in. z konieczności uzupełniania przez wielu nauczycieli religii kwalifikacji pedagogicznych, wymaganych przez prawo oświatowe. Nie mniej istotną rolę odegrały zmiany zachodzące w polskim systemie edukacji szkolnej. W związku z powyższym zwiększyła się aktywność nauczycieli religii w zakresie podnoszenia kwalifikacji pedagogicznych. Obok formacji duchowej,

¹ Procedura awansu zawodowego nauczycieli (także nauczycieli religii) została określona przez Ministerstwo Edukacji Narodowej w *Rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 sierpnia 2000 r. w sprawie w sprawie uzyskiwania stopni awansu zawodowego przez nauczycieli*, Dziennik Ustaw RP 2000 nr 70, poz. 827. Uwzględniając nowe wyzwania edukacyjne oraz zmiany prawne i strukturalne w polskiej oświacie, wielokrotnie zmieniano treść rozporządzenia. Obecnie obowiązuje *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 1 marca 2013 r. w sprawie uzyskiwania stopni awansu zawodowego przez nauczycieli*, które weszło w życie 27 marca 2013 r., Dziennik Ustaw RP 2013, poz. 393. Nie wprowadza ono zmian merytorycznych w systemie awansu zawodowego nauczycieli, a jedynie porządkuje regulacje prawne, gdyż jest konsekwencją rozwiązań legislacyjnych przyjętych w *Ustawie z dnia 09 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej*, Dziennik Ustaw RP 2011 nr 149, poz. 887, z późn. zm. oraz wynika ze zmiany przepisu upoważniającego zawartego w *Karcie Nauczyciela*.

wiele uwagi zaczęto poświęcać rozwijaniu kompetencji, które są niezbędne w pracy zawodowej. Działania te pozostają aktualne do chwili obecnej. Są skierowane do wszystkich zainteresowanych nauczycieli religii. Mają istotne znaczenie edukacyjne. Uczestnicząc w odpowiednio zorganizowanych formach doskonalenia pedagogicznego, nauczyciele religii nie tylko podnoszą kwalifikacje i kompetencje zawodowe, ale również są stymulowani do podejmowania aktywności zawodowej służącej poprawie jakości procesu nauczania religii w szkole. Jakość i ilość szczegółowych działań zależy od różnych czynników. Do nich zalicza się m.in. zmiany edukacyjne, które zachodzą w polskiej szkole. Kolejne reformy oświaty stawiają nowe zadania edukacyjne. Ich realizacja nie jest możliwa bez odpowiednich umiejętności pedagogicznych.

Niniejsze opracowanie jest próbą ukazania celów, zadań i form doskonalenia pedagogicznego nauczycieli religii, które wynikają ze zmian edukacyjnych. Uwzględnia się przy tym misję i posłannictwo nauczyciela religii oraz dynamiczny charakter permanentnej formacji, w ramach której ma miejsce doskonalenie pedagogiczne osób zaangażowanych w posługę katechetyczną Kościoła w Polsce. Należy zaznaczyć, że prezentowany tekst nie pretenduje do miana wyczerpującego kompendium wiedzy praktycznej na temat doskonalenia pedagogicznego nauczycieli religii. Przeciwnie, może być jedynie traktowany jako wprowadzenie do bardziej pogłębionych i empirycznych badań dotyczących tego problemu. Przywołane propozycje form doskonalenia pedagogicznego służą jedynie egzemplifikacji.

DOSKONALENIE PEDAGOGICZNE

Termin „doskonalenie pedagogiczne” jest stosunkowo rzadko stosowany w literaturze z zakresu pedeutologii oraz w praktyce. Zwykle bowiem zarówno badacze, jak i nauczyciele posługują się pojęciem „doskonalenie zawodowe”². Sporadycznie stosują określenia dość wieloznaczne, jak: „doskonalenie nauczycieli”³, „kształcenie ustawiczne”⁴. Zdefiniowanie „doskonalenia pedagogicznego” wydaje się niełatwe, choć towarzyszy ono nauczycielom na różnych etapach awansu zawodowego i pracy edukacyjnej. Dla jednych termin ten jest równoznaczny z rozwijaniem umiejętności i nabywaniem nowych kompetencji, dla innych ze zdobywaniem kwalifikacji pedagogicznych, niezbędnych do podjęcia pracy w zawodzie nauczyciela⁵. Takie podejście wydaje się uproszczone. Marginalizuje bowiem proces doskonalenia wstępnych kwalifikacji zawodowych, pogłębiania ich i poszerzania.

W definiowaniu „doskonalenia pedagogicznego” należy uwzględnić zakres znaczeniowy dwóch słów: „doskonalenie” i „pedagogiczne”. W *Słowniku języka*

² Zob. np. M. Kazimierowicz, *Doskonalenie zawodowe nauczycieli*, „Nowa Szkoła” 65,9 (2009), s. 25–28; P. Kowolik, *Doskonalenie zawodowe nauczycieli zintegrowanej edukacji wczesnoszkolnej*, „Nauczyciel i Szkoła” 2 (2011), s. 97–104; C. Kupisiewicz, M. Kupisiewicz, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 2009, s. 33.

polskiego pierwsze pojęcie jest definiowane jako: czynność ulepszania, robienia postępów, poprawiania, która doprowadza do bycia coraz lepszym, doskonalszym pod jakimś względem⁶. Pewne uściślenia zastosowane są w *Encyklopedii pedagogicznej XXI wieku*. Zdaniem autora tej definicji, Józefa Kuźmy, „doskonalenie to podwyższanie kwalifikacji zarówno formalnych, jak i rzeczywistych, niezbędnych do spełniania zadań zawodowych w sytuacji zwiększenia wymagań, wynikających z rozwoju i wzbogacania zadań zawodowych, modernizacji warunków pracy”⁷. Tak określone doskonalenie jest nieodłącznym elementem rozwoju zawodowego nauczyciela religii. Wymaga jednak doprecyzowania o określenie rodzaju kwalifikacji, jakie są podwyższane i pogłębiane. Stąd też istotny jest przymiotnik „pedagogiczny”. Wskazuje on szeroko rozumianą działalność wychowawczą nauczyciela.

Zgodnie z powyższymi ustaleniami termin „doskonalenie pedagogiczne” określa proces podwyższania i pogłębiania kwalifikacji nauczycielskich, niezbędnych do wypełniania zadań edukacyjnych. W ramach tego rodzaju aktywności początkujący nauczyciele uzyskują pomoc niezbędną do bycia twórczym, odpowiedzialnym, refleksyjnym, kompetentnym wychowawcą dzieci i młodzieży. Są też stymulowani do aktualizowania wiedzy pedagogicznej, zaznajamiani z osiągnięciami pedagogiki i wspierania w pracy wychowawczej⁸. Tak definiowane doskonalenie pedagogiczne traktować należy jako formę ustawicznej edukacji nauczycielskiej. Co ważne, stanowi ono kontynuację kształcenia pedagogicznego, które miało miejsce w czasie studiów przygotowujących do pracy w charakterze nauczyciela⁹. W przypadku nauczycieli religii doskonalenie pedagogiczne należy rozpatrywać w powiązaniu z misją katechetyczną¹⁰. Jej rzetelna realizacja nie jest

³ Zob. np. K. Najda, *Doskonalenie nauczycieli jako czynnik warunkujący zawodowe przetrwanie*, „Edukacja Dorosłych” 4 (2006), s. 69–76.

⁴ Zob. np. F. Szlosek, *Kształcenie ustawiczne a doskonalenie nauczycieli*, „Pedagogika Pracy” 44 (2004), s. 70–72.

⁵ Por. tamże; W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1998, s. 74.

⁶ *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 435.

⁷ *Doskonalenie i samokształcenie nauczycieli*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, red. T. Pilch, Warszawa 2003, s. 772.

⁸ Por. tamże, s. 772–775.

⁹ Zob. i por. *Ustawę z dnia 7 września 1991 roku O systemie oświaty*, Dziennik Ustaw RP 1991 nr 95, poz. 425 z późn. zm.; *Ustawę z dnia 26 stycznia 1982 roku Karta Nauczyciela*, Dziennik Ustaw RP 2006 nr 97, poz. 674 z późn. zm.; *Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 17 stycznia 2012 roku w sprawie standardów kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela*, Dziennik Ustaw RP 2012, poz. 2644.

¹⁰ W wydanym przez Konferencję Episkopatu Polski w 2001 roku *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* (PDK) wyraźnie stwierdza się, że „kierunek formacji katechetów wyznacza i określa ich misja. Ponieważ posłannictwem katechetów jest przekazywanie orędzia zbawienia, stąd też formacja katechetów winna przede wszystkim zatroszczyć się o to, aby uczynić ich zdolnymi do przekazywania Ewangelii tym, którzy pragną powierzyć się Jezusowi Chrystusowi” (nr 150). Por. także analizy prowadzone przez J. Szpetę, w: *Formacja katechetów w Polsce*, „Katecheta” 54,10 (2010), s. 3–15.

możliwa bez rozwoju duchowego i zawodowego, który dokonuje się m.in. dzięki zaangażowaniu nauczyciela religii w permanentną formację.

WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY W POLSKIEJ EDUKACJI

Od 1999 roku w polskiej oświacie można zaobserwować wyraźne zmiany. Obejmują one nie tylko strukturę systemu szkolnictwa oraz założenia programowe, ale także różne aspekty aktywności dydaktycznej, wychowawczej i opiekuńczej nauczycieli. Dyrektorzy szkół są zobligowani do tworzenia przy współpracy rad pedagogicznych, rodziców i uczniów programu szkoły, na który składa się program dydaktyczny, wychowawczy i profilaktyczny¹¹. We wszystkich tych założeniach należy uwzględniać potrzeby społeczności szkolnej, zasoby środowiska lokalnego i wyzwania społeczno-kulturowe, wiedzę z zakresu psychologii rozwojowej i wychowawczej, pedagogiki i dydaktyki, diagnozy i terapii pedagogicznej. Wypracowana w gronie pedagogicznym koncepcja pracy szkoły ma opierać się nie tylko na wiedzy teoretycznej, ale także na gromadzonych przez nauczycieli doświadczeniach oraz na spójnym systemie wartości¹². Co ważne, koncepcja pracy szkoły nie jest statyczna. Przeciwnie, wymaga modyfikacji w trakcie realizacji.

W prawie oświatowym zakłada się inicjatywy edukacyjne, które mają wspierać ucznia w integralnym rozwoju¹³. Kluczem do rozumienia tak ogólnie określonego zadania stają się następujące hasła: „dobra szkoła”, „twórcza szkoła”, „jakość i różnorodność kształcenia”, „szkoła przyjaźnie wymagająca”, „edukacja skuteczna, przyjazna i nowoczesna”, „szkoła gwarantująca poczucie bezpieczeństwa”, „szkoła, którą można rozliczyć z efektów kształcenia”, „wyrównywanie szans edukacyjnych”¹⁴. Do ich realizacji są zobligowani dyrektorzy szkół i grono pedagogiczne, w skład którego wchodzi również nauczyciele religii¹⁵. Wszyscy odpowiedzialni za nauczanie i wychowanie młodego pokolenia mają najpierw diagnozować potrzeby edukacyjne uczniów i oczekiwania społeczności szkolnej, a następnie wypracowywać strategie pracy szkoły, wdrażać je w codziennej rzeczywistości szkolnej i poddawać ewaluacji. W założeniach programowych zwraca się uwagę na zapewnianie uczniom wysokiej jakości kształcenia na wszystkich poziomach edukacyjnych. Zakłada się również aktywność mającą na celu realizację kształcenia dopasowanego do indywidualnych potrzeb i zdolności uczniów oraz korelację w ra-

¹¹ Zob. np. *Ustawa z dnia 7 września 1991 roku...*, poz. 425 z późn. zm.

¹² Zob. szerzej o tym np. A. Maj, *Program wychowawczy szkoły – ku integralnemu wychowaniu*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 10,3 (2010), s. 59–67.

¹³ Zob. np. *Ustawa z dnia 7 września 1991 roku...*, poz. 425 z późn. zm.

¹⁴ Zainteresowanych tymi kwestiami odsyła się np. do: J. Szempruch, *Nauczyciel w warunkach zmiany społecznej i edukacyjnej*, Kraków 2012.

¹⁵ Szerzej na temat pisze K. Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej. Próba oceny*, Warszawa 2010, s. 165–226. Autor słusznie dowodzi, że „edukacja szkolna determinuje założenia lekcji religii”.

mach edukacji szkolnej¹⁶. Jednocześnie w prawie oświatowym zwraca się uwagę na wspieranie wychowanków w ich indywidualnym i społecznym rozwoju. Co ważne, postuluje się dostosowanie założeń programowych szkoły do potrzeb konkretnej społeczności szkolnej i standardów kształcenia¹⁷. Ekspozuje się też integrowanie procesu nauczania – uczenia się z procesem wychowania. Wszyscy nauczyciele (także nauczyciele religii) są zobligowani do realizacji tego postulatu zarówno podczas zajęć lekcyjnych, jak i pozalekcyjnych i pozaszkolnych. Do zadań grona pedagogicznego należy wspieranie działań wychowawczych rodziców i prawnych opiekunów uczniów. Zadanie to wymaga od nauczycieli zarówno specjalistycznej wiedzy z różnych dziedzin, jak też umiejętności inicjowania i realizowania skoordynowanych działań dydaktycznych, wychowawczych, opiekuńczych. Nie mniej istotną rolę spełnia integrowanie grona pedagogicznego i rodziców wokół konkretnych celów i zadań edukacyjnych. Z tym wiąże się potrzeba udzielania wzajemnej pomocy w pracy wychowawczej. Brakuje jednak określonej filozofii wychowania i aksjologicznego ukierunkowania edukacji¹⁸. Stąd też w praktyce polska szkoła jest niewydolna wychowawczo. Aktywność nauczycieli koncentruje się głównie na wspieraniu uczniów w pozyskiwaniu wiedzy i umiejętności, które podlegają mierzeniu i ocenie w formie sprawdzianów i egzaminów zewnętrznych. Kwestie aksjologiczne są marginalizowane. „Nie nawiązuje się w żaden sposób – jak trafnie zauważa Kazimierz Misiaszek – do sprawdzonej zasady, że religia ma swój wpływ na rozwój osoby ludzkiej”¹⁹. Nauczyciele religii napotykać liczne trudności w promocji chrześcijańskich wartości. Ich praca wychowawcza często jest niedoceniana. Większą bowiem uwagę zwraca się na techniczne sprawności prowadzenia zajęć, postępowanie zgodnie z procedurami obowiązującymi w szkole i według reguł określonych w prawie oświatowym, umiejętność efektywnego uczenia – pod testy, sprawdziany, egzaminy zewnętrzne²⁰.

Ważnym kierunkiem zmian edukacyjnych, dotyczących uczniów i nauczycieli, jest obowiązek prowadzenia wnikliwej diagnozy sytuacji ucznia, przekazywania rzetelnych informacji rodzicom i udzielania pomocy psychologiczno-pedagogicznej²¹. Gdy tego wymaga sytuacja, nauczyciel powinien wspierać rodziców w nawiązaniu współpracy ze specjalistami (np. psychologiem, pedagogiem szkolnym). Wzajemna wymiana informacji oraz integrowanie aktywności rodziców

¹⁶ Zob. np. *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół*, Dziennik Ustaw RP, 2009 nr 4, poz. 17.

¹⁷ Zob. np. *Ustawa z dnia 7 września 1991 roku...*, poz. 425 z późn. zm.

¹⁸ Zob. szerzej o tym np. K. Misiaszek, w: *Koncepcja nauczania religii...*, s. 180–189.

¹⁹ Tamże, s. 188.

²⁰ Zob. więcej o tym np. D. Klus-Stańska, *Dokąd zmierza polska szkoła? – pytania o ślepe uliczki, kierunki, konteksty*, w: *Dokąd zmierza polska szkoła?*, red. taż, Warszawa 2008, s. 20–24.

²¹ Zob. *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 kwietnia 2013 r. w sprawie zasad udzielania i organizacji pomocy psychologiczno-pedagogicznej w publicznych przedszkolach, szkołach i placówkach*, Dziennik Ustaw RP 2013, poz. 532.

i nauczycieli ma sprzyjać kształtowaniu umiejętności i sprawności oraz budowaniu dobrych kontaktów interpersonalnych. Wyżej wymienione działania edukacyjne nieustannie są poddawane analizie i ocenie. Pozyskane (np. w wyniku ewaluacji) informacje służą do korygowania i wzmacniania efektów pracy szkoły²².

Nieodłącznym elementem wyżej wymienionych przemian jest wspomniana ścieżka awansu zawodowego oraz wprowadzenie praktyki badania kompetencji zarówno uczniów, jak i nauczycieli²³. Poziom kompetencji uczniów ocenia się na podstawie ich wiedzy i umiejętności, nazywanych też standardami osiągnięć. Badanie kompetencji dokonywane jest w formie pisemnej. Pozyskane informacje pozwalają na prognozowanie dalszego rozwoju kompetencji kluczowych i podejmowanie inicjatyw, które wspierają ten proces²⁴. We wszystkich tych działaniach istotną rolę spełniają kompetencje nauczyciela. Współczesny nauczyciel ma przede wszystkim wykazać się: wiedzą i umiejętnościami w zakresie nauczanego przedmiotu; zdolnością swobodnego, dostosowanego do specyfiki zajęć i potrzeb uczniów posługiwania się nowoczesnymi metodami nauczania i technikami informacyjnymi; umiejętnością motywowania uczniów do nauki, prowadzenia dialogu, stymulowania wielostronnej aktywności uczniów w zespole, diagnozowania i rozwiązywania problemów oraz integrowania procesu nauczania i wychowania²⁵. Stąd też potrzebuje on nieustannego wsparcia w procesie podnoszenia kwalifikacji zawodowych, a szczególnie pedagogicznych. Powinność ta odnosi się również do nauczyciela religii. Kierunki zmian edukacyjnych, jakie zachodzą we współczesnej polskiej szkole, warunkują jakość strategii nauczania religii. Stawiają przed nauczycielami religii nowe oraz większe wymagania pedagogiczne w zakresie aktywności wychowawczej i opiekuńczej.

CELE I ZADANIA DOSKONALENIA PEDAGOGICZNEGO NAUCZYCIELI RELIGII

Doskonalenie pedagogiczne, jak już wyżej zauważono, jest nieodłącznym elementem rozwoju zawodowego wszystkich nauczycieli, także nauczycieli religii. Zgodnie z dokumentami kościelnymi i prawem oświatowym, nauczyciel religii ma nie tylko prawo, ale i obowiązek uczestnictwa w celowych, zaplanowanych

²² Zob. więcej o tym np. K. Stróżyński, *Ewaluacja oświatowa – zadanie czy badanie: pedagogiczny spacer po linie*, „Dyrektor Szkoły” 10 (2011), s. 20, 22, 23; tenże, *Ewaluacja jako narzędzie, a nie cel sam w sobie*, „Dyrektor Szkoły” 8 (2012), s. 70–75.

²³ Zob. np. J. Misztal, *Analiza wyników egzaminów zewnętrznych jako warunek jakościowego rozwoju ucznia, nauczyciela i szkoły*, w: <http://www.npseo.pl/data/various/files/misztal.pdf> (dostęp: 5 I 2014), s. 1–18.

²⁴ Zob. np. M. Plebańska, I. Kołodziejka, I. Kula, *Wspieranie rozwoju kompetencji kluczowych u gimnazjalistów – projekt e-Akademia Przyszłości*, „E-Mentor” 38,1 (2011), s. 65–70.

²⁵ Zainteresowanych tymi kwestiami odsyła się np. do: B. Dobrowolska, *Kompetencje nauczyciela a postawy twórcze uczniów: studium badawcze*, Siedlce 2008.

i ciągłych formach kształcenia, dzięki którym podwyższy kwalifikacje, udoskonali kompetencje oraz zdobędzie nową wiedzę i kolejne umiejętności (por. PDK 152)²⁶.

Zmiany edukacyjne, które zachodzą w polskiej szkole, implikują zróżnicowane zadania edukacyjne, które zobowiązany jest wypełniać nauczyciel religii. Biorąc je pod uwagę, w permanentnej formacji katechetów szkolnych należy inicjować działania, dzięki którym można pozyskać nową wiedzę i kształtować umiejętności²⁷. Właśnie doskonalenie pedagogiczne ma służyć pogłębianiu, uzupełnianiu i rozszerzaniu wiedzy w zakresie aktywności wychowawczej i opiekuńczej. Z tym wiąże się wspieranie nauczycieli religii w nabywaniu umiejętności łączenia pedagogiki ogólnej z pedagogią wiary (por. PDK 152)²⁸. Zadanie to zasługuje na szczególną uwagę. Każdy nauczyciel religii, zgodnie z powierzoną mu przez wspólnotę Kościoła misją, ma troszczyć się o to, aby wartości chrześcijańskie były uwzględniane w koncepcji pracy szkoły. Do rzetelnej realizacji tych zadań potrzebne są zarówno aktualna wiedza o wychowankach i procesach wychowawczych, jak i kompetencje pedagogiczne. Zmiany w zakresie planowania pracy wychowawczej, wypełniania zadań edukacyjnych, diagnozowania problemów, projektowania zmian i ewaluacji implikują potrzebę doskonalenia pedagogicznego.

Uczestnicząc w różnych formach doskonalenia pedagogicznego, nauczyciel religii rozwija dotychczasowe umiejętności wychowawcze i nabywa nowych, niezbędnych w projektowaniu i realizacji zadań określonych w programie pracy szkoły. Na podstawie coraz wyższych kwalifikacji może podejmować inne, choć zbliżone do dotychczasowych, zadania edukacyjne.

W trakcie doskonalenia pedagogicznego nauczyciel religii uzupełnia i rozszerza wiedzę oraz umiejętności potrzebne w procesie diagnozowania i interpretowania problemów wychowawczych (por. PDK 154). Uczy się też, w jaki sposób animować grupę i prowadzić dialog edukacyjny. Dzięki współpracy z innymi uczestnikami doskonalenia pedagogicznego, nauczyciel religii wzbogaca osobiste doświadczenie. Uzyskuje wsparcie w działaniach innowacyjnych. Rozwija przy tym różną umiejętność działania wychowawczego w zespole oraz uczy się łączyć teorię z praktyką. Uczestniczy też w upowszechnianiu przykładów dobrej praktyki. Co ważne, nauczyciel religii może prowadzić dialog z innymi uczestnikami doskonalenia pedagogicznego. Wszystko to sprzyja wymianie myśli i doświadczeń, pomaga w lepszym poznaniu wychowanków i ich sytuacji oraz w doborze odpowiednich strategii wychowawczych. Udział nauczyciela religii w doskonaleniu pedagogicznym jest więc źródłem nowych doświadczeń. Zaspokaja potrzebę bycia zrozumianym, wysłuchanym, akceptowanym. Poza tym doskonalenie pedagogicz-

²⁶ Zob. też *Ustawa z dnia 7 września 1991 roku...*, poz. 425 z późn. zm.; *Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 roku...*, poz. 674 z późn. zm.

²⁷ Zob. więcej o tym np. J. Szpet, *Formacja katechetów...*, s. 3–15.

²⁸ Na ten fakt zwracają uwagę zarówno autorzy *Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, jak i *Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce*. Zob. i por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, nr 237.

ne przyczynia się do rozwoju kompetencji komunikacyjnych i kultury pedagogicznej nauczyciela religii. Uczy też być nie tylko dawcą, ale i biorcą w różnych zdarzeniach edukacyjnych. Zawsze bowiem nauczyciel religii powinien zdobywać wiadomości i sprawności praktyczne, poszukiwać nowych strategii edukacyjnych oraz unowocześniać zasoby wiedzy i umiejętności (por. PDK 153). Zadanie to wynika między innymi z wyżej opisanych przemian edukacyjnych w polskiej szkole oraz z misji katechetycznej (por. tamże).

PODSTAWOWE FORMY DOSKONALENIA PEDAGOGICZNEGO

Decentralizacja systemu zarządzania placówkami oświatowymi, jaka miała miejsce po roku 1999, stworzyła nowe możliwości w zakresie doskonalenia pedagogicznego wszystkich nauczycieli, a więc także nauczycieli religii. Wśród nich wymienia się trzy podstawowe formy: zewnętrzne doskonalenie nauczycieli, wewnątrzszkolne doskonalenie nauczycieli i samokształcenie²⁹. Pierwsze z tych form są realizowane poza szkołą. W przypadku nauczycieli religii za organizację form zewnętrznych doskonalenia pedagogicznego odpowiadają przede wszystkim pracownicy referatów katechetycznych kurii biskupiej (nazywanych w niektórych diecezjach wydziałami nauki katolickiej, wydziałami katechetycznymi) (por. PDK 137). Również wyższe uczelnie teologiczne i pedagogiczne oraz publiczne i niepubliczne ośrodki doskonalenia nauczycieli oferują m.in. konferencje, kursy doskonalące i kwalifikacyjne, studia podyplomowe doskonalące i kwalifikacyjne³⁰, które służą pogłębianiu wiedzy pedagogicznej i umiejętności praktycznych. Niektóre z wymienionych form, np. studia podyplomowe oraz kursy kwalifikacyjne, obok renowacji i modyfikacji kompetencji pedagogicznych nauczyciela religii, skutkują podniesieniem kwalifikacji czy też zmianą specjalizacji (tzw. rekwalifikacji). Dopełnieniem tych form są lekcje koleżeńskie, niekiedy określane terminem „lekcje otwarte”. Tego rodzaju formy doskonalenia pedagogicznego organizują doradcy metodyczni do spraw nauczania religii, którzy „z mandatu i w imieniu Kościoła” (PDK 153) pracują w placówkach doskonalenia nauczycieli.

Niejako równoległe do wyżej wymienionych form doskonalenia pedagogicznego w szkołach jest realizowane wewnątrzszkolne doskonalenie nauczycieli. „Szkoła – jak zaznacza się w *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* – uzupełnia formację katechetyczną zagwarantowaną przez Kościół głów-

²⁹ Szerzej o tym zob. A. Zellma, *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013, s. 214–216.

³⁰ Przykładowo wymienić można tu Podyplomowe Studia Teologii Pastoralnej, które w 1982 roku w Katowicach utworzył ks. dr hab. prof. Józef Ignacy Krętosz. Studia te od 1 października 2001 r. funkcjonują na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Ich wieloletnim kierownikiem jest ks. prof. Józef Krętosz. Podyplomowe Studia Teologii Pastoralnej dają studentom możliwość zyskiwania dyplomu licencjata kanonicznego warunkującego do ubiegania się o doktorat z teologii. Zob. więcej o tym w: http://www.wtl.us.edu.pl/e107_plugins/katalog_ECTS/ects.php?prac_tryb=1&ID_prac=17 (dostęp: 10 I 2014).

nie w zakresie doskonalenia pedagogicznego i dydaktycznego nauczycieli religii” (nr 154). Każda szkoła opracowuje własny program doskonalenia zawodowego. Ważne miejsce zajmuje w nim rozwijanie kompetencji pedagogicznych wszystkich nauczycieli danej społeczności szkolnej. Tak więc nauczyciele religii mają nie tylko prawo, ale i obowiązek aktywnego udziału w zespołach nauczycielskich, konferencjach pedagogicznych, seminariach, warsztatach i szkoleniach, organizowanych po południu, w grupach roboczych z moderatorami spoza szkoły³¹. Rytm działań podejmowanych w ramach wewnątrzszkolnego doskonalenia pedagogicznego wyznacza wypracowana wspólnie wizja pracy wychowawczej i profilaktycznej w szkole. Nie mniej istotną rolę spełniają też cele i zadania edukacyjne szkoły. Nauczyciele religii – wraz z innymi osobami z grona pedagogicznego – zajmują się zadaniami i problemami wychowawczymi. Praca w zespołach zwykle ma formę otwartą. Bazuje na dialogu, dyskusji, wspólnym poszukiwaniu rozwiązań. Ważne jest, aby nauczyciele religii współpracowali z innymi osobami z grona pedagogicznego, doskonaląc dotychczasowe kompetencje i aktualizując kwalifikacje. Tylko wtedy mogą pomóc innym nauczycielom w zrozumieniu znaczącej roli wychowania opartego na wartościach chrześcijańskich (por. PDK 153, 154, 158).

W ramach wewnątrzszkolnego doskonalenia nauczycieli powoływane są też na bieżąco zespoły zadaniowe, w skład których wchodzi zainteresowane osoby, także nauczyciele religii. Uczestnicy wspólnie – w klimacie dialogu, poszanowania, zaufania – nie tylko diagnozują problemy wychowawcze, ale także wypracowują konstruktywne sposoby radzenia sobie z trudnościami. Spośród kompetentnych osób wybierani są też liderzy tych zespołów. Niejednokrotnie funkcję lidera dyrekcja szkoły powierza nauczycielom religii. Co ważne, znaczną część szkoleń prowadzą kompetentni nauczyciele. Mogą oni korzystać z pomocy instytucji oświatowych, doradców metodycznych i edukatorów. Wszystko to wpływa korzystnie na rozwijanie kompetencji pedagogicznych nauczycieli religii.

Dopełnieniem wyżej opisanych form doskonalenia zawodowego nauczycieli religii są formy aktywności podejmowane w ramach samokształcenia. Do nich zalicza się m.in. czytanie literatury i czasopism z zakresu pedagogiki, korzystanie z profesjonalnych stron (witryn) internetowych, które traktują o wychowaniu i aktywności pedagogicznej, oglądanie wybranych programów telewizyjnych, wymianę doświadczeń i wiedzy w czasie służbowych, prywatnych spotkań i rozmów nauczycieli religii (np. podczas konferencji rejonowych, spotkań katechetycznych w parafii), współpracę z uczelniami, organizacjami i stowarzyszeniami związanymi z edukacją i nauczaniem religii³².

W obliczu zmian edukacyjnych nie można pominąć różnych form doskonalenia pedagogicznego online. Oferta kształcenia na odległość jest bogata. Nauczyciele religii mogą uczestniczyć m.in. w kursach, studiach podyplomowych, studiach uzupełniających, konferencjach. Ta forma doskonalenia pedagogicznego nie wymaga

³¹ Więcej o tym zob. np. A. Zellma, *Profesjonalny rozwój...*, s. 225–231.

³² Por. tamże.

zmiany miejsca zamieszkania. Nauczyciele religii potrzebują jedynie dostępu do komputera i internetu oraz zaplanowania czasu na uczenie się i działanie zgodnie z harmonogramem zajęć online. Nie mniej istotne są tu kompetencje z zakresu technologii informacyjnej, takie jak np. umiejętność korzystania z komputera (aplikacji biurowych), internetu (przeglądarki, wyszukiwarki) i poruszania się bez problemu po platformie edukacyjnej. Korzystanie z doskonalenia pedagogicznego online nie zastępuje jednak tradycyjnych form permanentnej formacji. Stąd też istotna wydaje się umiejętność łączenia różnych form doskonalenia pedagogicznego. Z tym wiąże się konieczność udziału w kształceniu, które rzeczywiście służy podnoszeniu kwalifikacji i nabywaniu nowych umiejętności zawodowych.

ZAKOŃCZENIE

Współczesne przemiany edukacyjne w polskiej oświacie implikują niejako potrzebę wielowątkowego, instytucjonalnego i pozainstytucjonalnego doskonalenia pedagogicznego nauczycieli religii. Ta forma aktywności należy do istotnych elementów permanentnej formacji. Doskonalenie pedagogiczne nauczycieli religii dokonuje się zarówno w środowisku szkolnym, jak i poza szkołą (np. w ośrodkach doskonalenia nauczycieli, w wyższych uczelniach). Obok tradycyjnych form, istotną rolę spełniają propozycje zdalnego kształcenia z zastosowaniem technologii informacyjnej. Za kluczową uznaje się również zdolność nauczycieli religii do samokształcenia.

Niewątpliwie w praktyce dużym zainteresowaniem wśród nauczycieli religii cieszą się te formy doskonalenia pedagogicznego, które kończą się certyfikatem oraz dają nauczycielom religii dodatkowe uprawnienia i kwalifikacje. Zawsze jednak wymagają one dopełnienia o wewnątrzszkolne doskonalenie zawodowe. Ta forma doskonalenia pedagogicznego nauczycieli religii jest obowiązkowa. Jej skuteczność zależy od wielu czynników podmiotowych (np. aktywności nauczycieli, profesjonalizmu osób prowadzących szkolenia) i przedmiotowych (np. podejmowanych zagadnień, czasu i miejsca, sposobu aktywizowania, stylu prowadzenia zajęć). Stąd też w obliczu przemian edukacyjnych problemem jest znalezienie właściwej tematyki, odpowiednich edukatorów i właściwych strategii stymulowania aktywności edukacyjnej nauczycieli religii. Nie mniej istotne wydają się takie elementy, jak: klimat dialogu, zainteresowanie uczestników, umiejętność współpracy w gronie pedagogicznym.

Mając na uwadze wielorakie możliwości w zakresie doskonalenia pedagogicznego nauczycieli religii, nie można również pominąć szeregu ograniczeń. Najczęściej wiążą się one z eksponowaniem w szkole znaczenia aktywności związanej z udziałem w różnego rodzaju szkoleniach metodycznych i dydaktycznych. Kwestie wychowawcze są marginalnie traktowane w szkolnej edukacji. Często też sami nauczyciele religii mniejszą uwagę zwracają na doskonalenie pedagogiczne. Niezbędna zatem staje się odpowiednia stymulacja aktywności własnej

nauczycieli religii. Realizacja tego zadania wymaga jednak weryfikacji dotychczasowych tradycyjnych form, większego zaangażowania doradców metodycznych i wypracowania interesujących rozwiązań, zwłaszcza w zakresie doskonalenia pedagogicznego w formie online.

PEDAGOGICAL DEVELOPMENT OF TEACHERS OF RELIGIOUS EDUCATION IN THE CONTEXT OF EDUCATIONAL CHANGES

Summary

The changes that have been taking place in the Polish education system oblige teachers of religious education to raise their qualifications and pedagogical competences. Up-to-date knowledge and pedagogical skills are essential for diligent teaching, upbringing and caretaking work.

This article attempts to present the aims, tasks and different forms of pedagogical development of religious education teachers which result from educational changes in Polish schools. In the analyses undertaken, the mission of the religious education teacher in the school environment has been taken into consideration. The paper also points to the dynamic character of the permanent formation. It has been clearly noted that the pedagogical development of Polish religious education teachers is among the priorities as far as formative activities are concerned. It has been suggested that empirical research be undertaken among various groups of religious education teachers.

Słowa kluczowe: doskonalenie zawodowe, kompetencje pedagogiczne, nauczyciele religii, permanentna formacja, polska szkoła, zmiany edukacyjne

Keywords: educational changes Polish school, pedagogical competences, pedagogical development, teachers of religious education, the permanent formation

Aneta Rayzacher-Majewska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny

WSPOMAGAJĄCA ROLA CZASOPISM KATOLICKICH W WYCHOWANIU W WIERZE DZIECI

„Jak słodkie zatrudnienie giętki umysł wspierać, wzbudzać żywą do czynów szlachetnych ochotę, i gruntować w umyśle nieskażonym cnotę”¹. Ten cytat z wiersza Alojzego Felińskiego podawała jako cel swej pracy Klementyna Tańska, założycielka „Rozrywek dla Dzieci” – pierwszego w Polsce czasopisma dla najmłodszych. Zwracając się bezpośrednio do czytelników, Tańska wyjaśniała: „Być wam użyteczną, nauczać was, i zabawiać, dopomagać ile w mojej mocy do rozkrzewiania w sercach waszych czystej miłości cnoty, ten jest mój zawód cały, to najgorętsze moje pragnienie”². Przy założeniu, iż pragnienia te podzielają także współcześni redaktorzy prasy dziecięcej, można dostrzec pewne podobieństwa ich pracy z pracą nauczycieli i wychowawców. To właśnie ci ostatni ukierunkowują swe wysiłki i poświęcenie na przekaz wiedzy i kształtowanie osobowości dzieci i młodzieży. Deklaracja Klementyny Tańskiej bez większych modyfikacji może być powtórzona także przez katechetów – szczególnie tych, którzy realizują swą posługę względem najmłodszych. Wszak katecheza jest wychowaniem w wierze, obejmującym przede wszystkim nauczanie. Aby zaś owocnie prowadzić katechizowanych do Jezusa, należy czynić to z poszanowaniem możliwości rozwojowych dziecka i w sposób dlań zrozumiały, co oznacza m.in. stosowanie elementów zabawy.

¹ Cyt. za I. Kaniowska-Lewańska, *Literatura dla dzieci i młodzieży do roku 1864*, Warszawa 1980, s. 116.

² Tamże, s. 116, 117.

Przez blisko dwa stulecia działalność redaktorska Klementyny Tańskiej doczekała się wielu naśladowców, a periodyki dla dzieci były na wysokim poziomie. Od końca XIX wieku obserwować można próby wyodrębniania działów dla dzieci młodszych, poprzez odpowiednią treść i formę³. Prawdziwa rewolucja w tej kwestii miała miejsce w okresie międzywojennym. Na skutek osiągnięć psychologii rozwojowej skonkretyzowano poszczególne grupy odbiorców i zaczęto tworzyć pisma dla różnych grup wiekowych, właściwe do faz ich rozwoju. Również dziś oferta prasy dziecięcej i młodzieżowej jest niezmiernie bogata. Uznaje się wręcz, iż „współczesne polskie czasopiśmiennictwo dziecięce należy do najbardziej rozwiniętych w Europie; jest ono adresowane do czterech poziomów rozwojowych, dostosowując do ich możliwości percepcyjnych i zainteresowań treść oraz formę edytorską”⁴. Różnorodność dzisiejszych czasopism adresowanych do dzieci wynika nie tylko z dostosowania do wieku odbiorców, ale także wiąże się z mnogością realizowanych przez nie funkcji. Próbując określić te funkcje, wyróżnia się czasopisma: edukacyjne, o dużych walorach poznawczych, komiksowe, krzyżówkowo-rozrywkowe oraz uzupełniające wiarę⁵. Bez wątpienia każde z nich stanowi cenną pomoc dla nauczyciela, jako przynależące do świata zainteresowań ucznia. W sposób szczególny zaś winny interesować wychowawców pisma skorelowane z programem nauczania, bowiem to właśnie one w sposób istotny mogą przyczynić się do bardziej owocnej realizacji celów edukacyjnych. Analogicznie więc dla wszystkich odpowiedzialnych za religijną formację dziecka cenną pomocą będą czasopisma uzupełniające wiarę.

Katolickie magazyny stanowią dziś znaczący dział czasopiśmiennictwa dla dzieci. Wśród nich można odnaleźć zarówno tytuły założone u schyłku XIX lub na początku XX wieku („Mały Przewodnik Katolicki”, „Echo z Afryki”⁶, „Anioł Stróż”, „Mały Gość Niedzielny”, „Mały Rycerzyk Niepokalanej”⁷), jak i czasopisma zapoczątkowane pod koniec ubiegłego stulecia: „Dominik”, „Ola

³ Zob. S. Aleksandrak, *Tendencje rozwojowe polskich czasopism dla dzieci*, w: *Kim jesteś, Kopciuszku? Czyli o problemach współczesnej literatury dla dzieci*, red. S. Aleksandrak, Warszawa 1968, s. 208.

⁴ D. Żebrowska, *Wychowawcza rola prasy dziecięcej*, w: http://www.eid.edu.pl/archiwum/1997,95/wrzesien,131/wychowawcza_rola_prasy_dzieciecej,620.html (dostęp: 7 XII 2012).

⁵ Zob. <http://www.swistak.pl/poradniki/198-Czasopisma-dla-dzieci.html> (dostęp: 2 I 2013).

⁶ Pismo zostało założone przez bł. Marię Teresę Ledóchowską w roku 1889 jako miesięcznik dla rodzin. Wprawdzie dla dzieci bł. Maria Teresa założyła osobny tytuł – „Murzynek”, do dziś jednak przetrwało tylko „Echo z Afryki i Innych Kontynentów”, wraz z dodatkiem „Echo Dzieciom”.

⁷ „Mały Przewodnik Katolicki” wydawany jest od roku 1897. Zob. <http://www.diksw.pl/web/pl/struktura/czasopisma.html> (dostęp: 2 I 2013). „Anioł Stróż” został założony przez bł. Ignacego Kłopotowskiego w roku 1911 (informacja o tym znajduje się w każdym numerze pisma). Wydawanie pisma zawieszono w okresie międzywojennym, a siostry loretanki wznowiły druk w maju 2000 roku „Mały Gość Niedzielny” został wydzielony z „Gościa Niedzielnego” w roku 1926. Z kolei „Mały Rycerzyk Niepokalanej” założony był przez św. Maksymiliana Marię Kolbego w roku 1938, a wznowiony w latach 90. Zob. <http://www.franciszkanie.pl/kategoria.php?kat=58> (dostęp: 2 I 2013).

i Jaś” (wcześniej: „Jaś”), „Promyczek Dobra”, „Promyk Jutrzenki”⁸, „Moje Pismo Tęcza”, „Świat Misyjny”. W większości pisma te adresowane są do konkretnych grup wiekowych, stąd zawarte w nich treści reprezentują poziom właściwy dla czytelnika. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż każde z powyższych pism pod względem edytorskim należy ocenić pozytywnie – w niczym nie ustępują one magazynom świeckim. Atrakcyjna szata graficzna na wysokim poziomie artystycznym zachęca do lektury. Podobnie jak w przypadku czasopism świeckich, „ilustratorzy dbają o dostarczenie dzieciom barwnych ilustracji i zdjęć, które przyczyniają się do wzbogacania ich doznań estetycznych i kształtowania wrażliwości na odbiór dzieł sztuki w przyszłości”⁹. Ciekawie zaprezentowany materiał wzbogaca umysł dzieci i kształtuje ich świadomość religijną.

Istotnym walorem czasopism religijnych jest stosowany w nich język przekazu – ukazując prawdy biblijne i teologiczne, redaktorzy czynią to w sposób zrozumiały dla dzieci. Trudno przecenić ten fakt, skoro właściwy sposób przekazywania treści stanowi kluczową kwestię w szeroko pojmowanym oddziaływaniu katechetycznym wobec dzieci. Zespoły redakcyjne czuwają nad odpowiednim doborem słownictwa i tekstów, uprzystępniając czytelnikom trudne sprawy wiary w sposób dostosowany do możliwości. Tego kryterium nie spełnia część podręczników do religii, jak również zdarza się, iż sami katecheci nie potrafią właściwie wyrazić niektórych prawd i posługują się trudnym językiem teologicznym. Dlatego też niekiedy czasopisma religijne w odbiorze dzieci – podobnie jak niektóre świeckie – górują nad podręcznikami. W większym stopniu niż książki szkolne wspomagają uczniów w rozwoju uwagi, myślenia, pamięci, rozumowania, a także fantazji i wyobraźni¹⁰. Wpływają przy tym pozytywnie na rozwój dziecka w zakresie wychowania estetycznego i społecznego. Dostarczanie wiedzy nie jest bowiem jedyną funkcją czasopism – nawet wówczas, gdy zalicza się je do pism eksponujących cele poznawcze. Jednocześnie magazyny są źródłem przeżyć estetycznych, szczególnie za sprawą szaty graficznej, a także służą celom rozrywkowym. Zauważa się, iż o ile książka daje dziecku jednorazowe, silne przeżycie o napięciu jednokierunkowym, o tyle czasopismo towarzyszy mu niejako na co dzień, pobudza jego wszechstronne zainteresowania i wzbogaca wiedzę konkretnymi treściami¹¹.

Istotne znaczenie dla dziecięcych czytelników mają w pismach działy umożliwiające im kontakt z redakcją czy współtworzenie gazety. Rodzajem inspiracji dla

⁸ Do końca 2011 roku wydawano także „Promyczek Jutrzenki”. Następnie zastąpiono go wkładką dla najmłodszych w „Promyku Jutrzenki”. Zob. <http://signummagnum.org.pl/MISJA-PRZEZ-SLOWO.html> (dostęp: 2 I 2013).

⁹ A. Tokarz, *Czasopisma dla dzieci*, w: http://www.eid.edu.pl/archiwum/2006,104/marzec,217/czasopisma_dla_dzieci,1927.html (dostęp: 7 XII 2012).

¹⁰ Zob. R. Kot, *Wartości dydaktyczne i wychowawcze czasopism dziecięcych*, w: http://www.awans.net/strony/nauczanie_początkowe/kot/kot1.html (dostęp: 7 XII 2012).

¹¹ Zob. S. Frycie, *Wdrażanie uczniów klas początkowych do czytelnictwa książek i czasopism oraz uczestnictwa we współczesnym życiu kulturalnym w procesie lekcyjnym*, w: *Kształcenie literackie w okresie wczesnoszkolnym*, red. S. Frycie, M. Ziółkowska-Sobecka, Warszawa 1998, s. 29.

dzieci jest „masowa łączność z czytelnikiem, przejawiająca się w korespondencji, konkursach, ankietach itp. Listy dla dzieci są dużo większym przeżyciem niż dla dorosłych”¹². W przypadku prasy katolickiej tego typu rubryki nabierają szczególnego znaczenia. Ich specyficzny profil sprawia, iż nadesłane listy i fotografie można uznać za pewną formę świadectwa. Skoro bowiem kolejne strony pisma przybliżają orędzie chrześcijańskie i osobę Jezusa, to czytelnicy jawią się jako Jego przyjaciele. Wymiana myśli za pośrednictwem stron do dyspozycji czyni z nich swego rodzaju wspólnotę. Dzieci poznają swych rówieśników żyjących wiarą i dzielących się nią tak, jak potrafią – ilustrując swą relację z Bogiem kredką bądź słowem. W nadsyłanych listach nie tylko prezentują własne rysunki czy fotografie swoich ulubieńców – „braci mniejszych”¹³ i dzielą się radością z lektury czasopisma, ale także opisują własną aktywność religijną, np. przynależność do Koła Różańcowego¹⁴ bądź udział w akcjach misyjnych¹⁵. Czasopisma wspierające misje ad gentes pozwalają czytelnikom przekraczać granice państwa, bowiem niekiedy zawierają listy od dzieci z krajów misyjnych. Jednocześnie kiedy w każdym numerze przybliżany jest inny kraj, to jego prezentacji dokonuje młody mieszkaniec¹⁶.

Podobną rolę mogą pełnić prace konkursowe dzieci, publikowane na łamach czasopism. Niejednokrotnie są one bowiem ilustracją przemyśleń dziecka, jego refleksji nad określonym fragmentem biblijnym bądź odpowiedzią na wezwanie moralne wypływające z Ewangelii. Wśród tego typu prac dominują prace plastyczne – w czasopismach publikowane są rysunki zwycięzców. Tym bardziej więc należy podkreślić ciekawą ideę redaktorów miesięcznika „Promyczek Dobra”, którzy w jednym z działów zachęcają czytelnika: „Zostań promyczkowym literatem!”¹⁷. Dzieci mają za zadanie dokończyć opowiadanie, uwzględniając przesłanie niedzielnej Ewangelii. Dodatkową atrakcją jest odczytywanie zwycięskich prac na antenie Polskiego Radia w audycji „Jedynka familijna” oraz publikacja wybranych opowiadań w wydaniu książkowym.

„Wymagania wobec czasopism dla dzieci są bardzo wysokie, gdyż okres wczesnoszkolny ma ogromny wpływ na rozwój u dzieci takich cech, jak spostrzeganie, konkretyzowanie, analizowanie, uogólnianie itp. Dlatego też w tym czasie należy poświęcić dziecku jak najwięcej uwagi, bawić się z nim, rozmawiać, czytać

¹² S. Aleksandrak, *Tendencje rozwojowe...*, s. 214.

¹³ Zob. „Promyk Jutrzenki” 10 (2012), s. 30, „Promyk Jutrzenki” 11 (2012), s. 30.

¹⁴ Zob. „Anioł Stróż” 12 (2012), s. 23;

¹⁵ „Świat Misyjny” 5 (2012) zawiera fotorelację z IX Krajowego Kongresu Misyjnego Dzieci (s. 17–20), zaś w kolejnym numerze opublikowano zdjęcia Kolędników Misyjnych z roku 2011 z różnych miejscowości. Zob. „Świat Misyjny” 6 (2012), s. 30, 31.

¹⁶ Ostatnie dwa numery z roku 2012 poświęcone były Etiopii oraz Wietnamowi, a prezentacji państw dokonywali Bereket z Republiki Etiopii oraz Xin chao z Wietnamu. Zob. „Świat Misyjny” 5 (2012), s. 6–9; „Świat Misyjny” 6 (2012), s. 6–9.

¹⁷ „Promyczek Dobra” 10 (2012), s. 18, 19; zob. także: <http://www.promyczek.pl/konkursy/zostan-promyczkowym-literatem.html> (dostęp: 2 I 2013).

mu, odpowiadać na rozliczne pytania”¹⁸. Redakcje niektórych pism katolickich uwzględniają te potrzeby, zachęcając czytelników do nadsyłania pytań. Podobnie jak w innych rodzajach periodyków, zazwyczaj są to kwestie problematyczne, w których czytelnicy chcieliby zasięgnąć opinii specjalistów. Z racji profilu pism, zwykle są to pytania i rozterki natury religijnej. W analizowanych materiałach działały te funkcjonują dwojako – w „Dominiku” jest to „Kącik pytań drugoklasisty”. Ów drugoklasista pozostaje bliżej nieokreślony, a jego pytanie ściśle wiąże się z zagadnieniem przewodnim w danym numerze, np. konkretnym przykazaniem bądź obrzędami sakramentu¹⁹. Redaktorzy miesięcznika „Anioł Stróż” zachęcają czytelników do zadawania pytań poprzez formularz na stronie internetowej. Pytania, podpisane imieniem czytelnika, wraz z odpowiedziami udzielanymi przez „Pomocnika Anioła” publikowane są na łamach pisma²⁰.

Czasopisma religijne zasadniczo ukierunkowane są na wzbogacanie wiedzy religijnej dzieci i wspomaganie ich w przeżywaniu wiary na co dzień. Jednocześnie jednak odgrywają znaczącą rolę w kształtowaniu umiejętności i wychowaniu czytelników – poszerzają i utrwalają wiadomości, wpływają na wszechstronny i harmonijny rozwój dziecka, wyzwalają w dziecku aktywność własną, poruszają ważne problemy dzisiejszego świata i przygotowują do przyszłego życia w społeczeństwie²¹. Przekazywane treści w wielu pismach znacznie przekraczają tematykę religijną – zdarzają się rubryki takie jak „Z kącika młodego fizyka”²², „Kącik melomana” czy dział zawierający przepisy kulinarne²³. Innym razem czytelnicy za pośrednictwem gazety poznają ciekawe miejsca, budowle lub zwierzęta – zarówno z kraju, jak i całego świata. Odległe kontynenty stają się bliższe dzieciom także

¹⁸ A. Tokarz, *Czasopisma...*, http://www.eid.edu.pl/archiwum/2006,104/marzec,217/czasopisma_dla_dzieci,1927.html.

¹⁹ Pytania związane z Dekalogiem pojawiały się w numerach od 5 do 11, zaś od 12 do 18 numeru – pytania odnośnie do sakramentów.

²⁰ Dział niewątpliwie jest wartościowy i stanowi pomoc nie tylko dla czytelników, którzy zadali pytanie, ale także pozostałych. Pewne wątpliwości budzi jedynie różnie brzmiący tytuł rubryki, tudzież jego brak. We wcześniejszych numerach rubryka nosiła tytuł „Zapytaj Anioła”. Zob. „Anioł Stróż” 10 (2012), s. 29. Innym razem była pozbawiona tytułu. Zob. „Anioł Stróż” 11 (2012), s. 23. Z kolei w grudniowym wydaniu rubryka jest zatytułowana „Warto zapytać”. Zob. „Anioł Stróż” 12 (2012), s. 16.

²¹ Zob. *Wykorzystanie literatury i czasopism dziecięcych w pracy dydaktyczno-wychowawczej*, w: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:TJAXEY4IvMJ:www.eduforum.pl/modules.php?name%3DPublikacje%26d_op%3Dgetit%26lid%3D1891+rola+czasopis+dzieciecych&hl=pl&gl=pl (dostęp: 7 XII 2012).

²² Czytelnicy dowiadują się m.in. jak zrobić wodną wieżę. Zob. „Anioł Stróż” 11 (2012), s. 16. Mogą także samodzielnie wykonać trzęsienie ziemi z piasku, mąki i wody. Zob. „Anioł Stróż” 12 (2012), s. 16.

²³ Przepisy kulinarne regularnie pojawiają się w „Promyku Jutrzenki” w dziale „Promykowy kuchcik”, a także w „Świecie Misyjnym”. W tym ostatnim jest to „Kuchnia misyjna”, z której czytelnicy dowiadują się, jak przygotować potrawy związane z krajem, któremu poświęcony jest aktualny numer (np. injerę – potrawę etiopską lub wietnamskie sajgonki).

za sprawą „Warsztatu małego misjonarza”²⁴, zachęcającego do wykonania takich zabawek czy rekwizytów, jakie posiadają rówieśnicy z krajów misyjnych, bądź przedmiotów służących animacji misyjnej.

Prasa katolicka dla dzieci niewątpliwie ma wspierać wszechstronny rozwój małych czytelników. Aby zadanie to było w pełni zrealizowane, konieczna jest na jej łamach obecność elementów zabawowych. „Czasopismo ma spełniać w rękach dziecka tę samą rolę, co w rękach dorosłego: ma być źródłem pozytywnej rozrywki, odpoczynku i relaksu [...] Wprowadza radosną atmosferę do życia szkolnego i domowego, zapobiega nudzie i beczynności, która tak często jest »złym doradcą«”²⁵. Analizowane czasopisma w większym lub mniejszym stopniu służą rozrywce, poprzez zawarte w nich krzyżówki, rebusy, zgadywanki itp. Zwykle prawidłowe rozwiązania tychże rozmaitych zagadek umysłowych można nadsyłać do redakcji, co dodatkowo stwarza możliwość udziału w losowaniu nagród. Należy podkreślić różnorodność zadań oraz dostosowanie ich do poziomu czytelników – są to więc zarówno obrazki konturowe do kolorowania (czasem: według wzoru), labirynty, zagadki, krzyżówki (tradycyjne i obrazkowe), ale nie brak również szyfrów, łamigłówek i rebusów. Bezpośrednio rozrywce służą również kąciki z humorem²⁶. Na szczególne podkreślenie zasługują te zabawy umysłowe, których treścią są wydarzenia biblijne, zwyczaje świąteczne bądź inne pojęcia związane z religią. Ich ilość jest zadowalająca, szczególnie w miesięcznikach „Promyczek Dobra”²⁷ oraz „Promyk Jutrzenki”²⁸.

²⁴ Zob. „Świat Misyjny” 5 (2012), s. 32; „Świat Misyjny” 6 (2012), s. 32.

²⁵ R. Kot, *Wartości dydaktyczne i wychowawcze...*, w: http://www.awans.net/strony/nauczanie_początkowe/kot/kot1.html.

²⁶ Występują one regularnie w „Świecie Misyjnym”, zaś sporadycznie w „Dominiku” i „Promycku Dobra”.

²⁷ Są tam m.in. testy sprawdzający znajomość zamieszczonej Ewangelii. Zob. „Promyczek Dobra” 10 (2012), s. 7; „Promyczek Dobra” 10 (2012), s. 7. W płataninie do odnalezienia są słowa: październik, różaniec i lampion. Zob. „Promyczek Dobra” 10 (2012), s. 21. Z obchodami świąt wiąże się z kolei rymowane zagadki z hasłem: Mikołaj, kolędy; łączenie bombek z wyrazami tak, by utworzyły fragment kolędy, kolorowanie według kodu, krzyżówka świąteczna, której hasła pomocnicze związane są ze świątecznymi zwyczajami. Zob. „Promyczek Dobra” 12 (2012), s. 15, 21, 24, 25. Niestety, w przypadku jednego szyfru błędnie oznaczono znaki z alfabetu Braille’a odpowiadające literom, przez co czytelnicy będą mieli trudności w rozwiązaniu pierwszego słowa w zdaniu: *Święty Mikołaj nocą wędruje*. Zob. tamże, s. 21.

²⁸ W każdym numerze miesięcznika jest m.in. konkurs biblijny, którego rozwiązania należy szukać we wskazanym rozdziale określonej księgi Biblii. Pojawiają się również: labirynt, którego rozwiązania sprawdzają znajomość Biblii; szyfr zawierający wyznanie św. Piotra spod Cezarei Filipowej – zob. „Promyk Jutrzenki” 10 (2012), s. 25, 27; wykreślanka z hasłem „konfesjonał”, rozsypanka zawierająca 30 słów określających postaci i wydarzenia przedstawione w 17 i 18 rozdziale Pierwszej Księgi Królewskiej, diagram zawierający fragmenty przypowieści o pannach roztropnych i nierozsądnych – zob. „Promyk Jutrzenki” 11 (2012), s. 23, 25, 26; zaszyfrowana wiadomość, jaką Józef otrzymał od Boga we śnie czy diagram, do którego należy wpisać brakujące słowa z kolęd – zob. „Promyk Jutrzenki” 12 (2012), s. 27, 28. Ponadto wszystkie krzyżówki zawarte w czasopiśmie w zdecydowanej większości zawierają hasła pomocnicze związane z Biblią lub rokiem liturgicznym.

Wielkim bogactwem religijnych czasopism dla dzieci jest obecność różnorodnych utworów literackich. Są to zarówno wiersze, jak i opowiadania czy legendy. Język utworów literackich nie tylko pełni funkcję artystyczną, ale także jest nośnikiem treści i wartości. Dotyczy to również języka literatury dziecięcej, której przypisywane są dodatkowe funkcje, wynikające z jej dostosowania do możliwości czytelnika. Zastosowanie dziecięcych utworów literackich może pełnić wspomagającą rolę w szeroko pojmowanej katechezie adresowanej do najmłodszych. Warto więc wykorzystywać w przekazie wiary poszczególne gatunki i formy literackie, czego redaktorzy czasopism dziecięcych najwyraźniej są świadomi. Zazwyczaj są to teksty reprezentujące wysoki poziom artystyczny, a ich autorami są poeci i pisarze uznawani za czołowych współczesnych przedstawicieli tego typu piśmiennictwa²⁹. Zdarza się również, iż autorami utworów są osoby z zespołu redakcyjnego.

Do twórczości szczególnie popularnej wśród dzieci i lubianej przez małych czytelników należy zaliczyć formę paraliteracką, jaką jest komiks (historyjka obrazkowa). Po tę formę sięgają redakcje większości pism dziecięcych – komiksy są zarówno w „Aniele Strózu”, „Promyczku Dobra”, „Promyku Jutrzenki” (w dodatku dla najmłodszych), „Świecie Misyjnym”, jak i w „Dominiku” oraz „Oli i Jasiu”. O ile jednak „Anioł Stróż”, „Ola i Jaś” oraz „Dominik” wykorzystują tę formę w celach czysto rozrywkowych, o tyle w pozostałych pismach komiks służy przekazowi wiadomości związanych z wiarą. „Świat Misyjny” za pomocą historyjki obrazkowej, kontynuowanej w kolejnych numerach pisma, przybliży historię sługi Bożej Pauliny Jaricot. Analogiczne jest wykorzystanie komiksu w „Promyczku Dobra” – jego bohaterami są święci i błogosławieni Kościoła, np. św. Małgorzata Maria Alacoque i bł. Juan Diego, pierwszy beatyfikowany Indianin³⁰. Komiks pojawia się także w każdym numerze „Echa Dzieciom”, a jego treść jest zróżnicowana – ogłoszony Rok Wiary, fragment powieści bądź przybliżenie cudu na stepie, jaki miał miejsce w kazachstańskiej miejscowości Oziornoje. Z kolei w „Promyczku Jutrzenki” w formie komiksu przybliżane są wydarzenia z życia Jezusa – powołanie pierwszych uczniów, nauczanie modlitwy, narodzenie³¹. Mimo krytycznych uwag niektórych badaczy odnośnie do przedstawiania treści biblijnych w formie komiksu³² należy pozytywnie ocenić powyższe

²⁹ Chodzi o takich twórców: E. Stadtmüller, B. Kołodziej, br. T. Ruciński. Zob. H. Andrzejczak, *Między ckliwym moralizatorstwem a pobożnym przeżyciem*, w: *Literatura dla dzieci i młodzieży (po roku 1980)*, red. K. Heska-Kwaśniewicz, Katowice 2008, s. 143; też, *By przybliżyć dzieciom Boga za sprawą poetyckiego słowa*, w: tamże, s. 259.

³⁰ Zob. „Promyczek Dobra” 10 (2012), s. 12, 13; „Promyczek Dobra” 12 (2012), s. 12, 13.

³¹ Odpowiednio komiksy zawarte są w następujących numerach: „Promyk Jutrzenki” 10 (2012), s. 16, 17; „Promyk Jutrzenki” 11 (2012), s. 16, 17; „Promyk Jutrzenki” 12 (2012), s. 16, 17.

³² Zob. M. Olejniczak, *Sacrum czy profanum, czyli Biblia w komiksie*, w: *Kultura literacka dzieci i młodzieży u progu XXI stulecia*, red. J. Papuzińska, G. Leszczyński, Warszawa 2002, s. 216–223. Z lektury artykułu można wywnioskować, iż autorka skupiła się na lekturze Biblii w formie komiksu, nie sięgając do tekstu oryginalnego. W przeciwnym wypadku nie uznawałaby za uzasadnione użycie słownictwa potocznego w miejsce języka biblijnego czy pojawienie się rozmowy, której rzekomo nie ma w Biblii odnośnie do dialogu: „– To Piotr! – Piotr? O Rode, jesteś przemęczona i bredzisz” opartego na tekście Dz 12,13-15.

historyjki obrazkowe obecne w czasopismach. Atrakcyjny sposób przekazu nie czyni żadnej szkody treści, zaś łączenie słów z obrazem pozwala oddziaływać na małego czytelnika ze zdwojoną siłą.

Współczesna prasa dziecięca wzbudza zainteresowanie czytelników nie tylko treścią, ale także ciekawymi dodatkami załączanymi do egzemplarzy. Ta praktyka nie jest obca również czasopismom religijnym. Najczęstszym dodatkiem jest płyta zawierająca audycje, piosenki, prezentacje i gry³³. Zdarzają się także innego rodzaju upominki, takie jak elastyczny ołówek czy tekturowa torebka na prezent³⁴. Z punktu widzenia dzieci ciekawym dodatkiem są także różnego rodzaju wkładki oferowane w pismach – plakaty, kalendarze, tekturowe przedmioty do wycięcia i samodzielnego wykonania, jak np. obraz dla Maryi, zachęcający do modlitwy różańcowej, lampion, kalendarz adwentowy czy szopka. W niektórych pismach ów dodatek poniekąd zobowiązuje do regularnego nabywania gazetki, ponieważ kolejne numery zawierają dalsze elementy do wykonania pracy. Oryginalnym dodatkiem są także karty zawierające prawdy katechizmowe dołączane do „Dominika”. Wraz z jednym z numerów czytelnicy otrzymali skoroszyt, do którego mogą wpinać kolejne karty katechizmu (strony są numerowane). Kolejność kart nie jest przypadkowa, lecz zawierają te prawdy wiary bądź modlitwy, którym poświęcony był dany numer pisma.

Wysoki poziom religijnych czasopism dziecięcych sprawia, iż można odnieść do nich pozytywne opinie wygłaszane na temat prasy dziecięcej w ogólności. Czasopisma te stanowią więc wartościową lekturę –

sprzyjają kształtowaniu prawidłowych i społecznie pożądanых postaw. Budzą chęć pomocy we wzorowym spełnianiu obowiązków domowych i szkolnych (perfekcjonizm), wskazują na rolę własnej aktywności, jako wartości niezbędnej w życiu, uczą szacunku dla każdej dobrze zorganizowanej i wykonanej pracy, sprawiania radości innym; stanowią samoistną zachętę do samokształcenia, utrwalają technikę czytania, tworzą zręby kultury czytelniczej i literackiej, pozwalają na identyfikację z ulubionymi bohaterami, uwrażliwiają na piękno mowy ojczystej, tradycji, symboliki narodowej (hymn, godło, flaga), obyczaju³⁵.

Mówiąc o pozytywnych aspektach czytelnictwa prasy dziecięcej, wskazuje się na jego wpływ na zdrowie – szczególnie psychiczne: czasopisma rozwijają myślenie pojęciowe, mowę, poprawność pisania, umiejętność koncentracji uwagi, a także wzbogacają wiedzę o życiu społecznym i świecie przyrody. Czasem jest to także

³³ Płyta CD jest nieodłącznym dodatkiem do każdego numeru „Anioła Stróża” – nie zawyża to jednak ceny, która pozostaje przystępna. Z kolei w przypadku „Oli i Jasia” oraz „Dominika” płyty pojawiają się nieregularnie, a kupujący ma możliwość nabycia egzemplarza bez płyty, w niższej cenie. Istnieje także możliwość nabycia samych płyt, w dowolnym momencie – składając zamówienie poprzez stronę internetową.

³⁴ Takie upominki otrzymali w ostatnim kwartale roku 2012 czytelnicy „Promyczka Dobra”.

³⁵ D. Żebrowska, *Wychowawcza rola prasy...*, w: http://www.eid.edu.pl/archiwum/1997,95/wrzesien,131/wychowawcza_rola_prasy_dzieciecej,620.html.

wpływ na zdrowie fizyczne, jeśli postaci prezentowane na łamach prasy, bohaterowie bądź wybrane artykuły zachęcają do zdrowego trybu życia i aktywności fizycznej, czy też inspirują zabawy dziecięce³⁶.

Media „papierowe” oddziałują poprzez słowo drukowane, przez co wpisują się w krąg kultury słowa, przeciwstawianej kulturze obrazu. Swoista wyższość czasopism tradycyjnych nad elektronicznymi wyraża się w tym, iż umożliwiają większą selektywność w doborze treści niż pozostałe media. Warto jednak podkreślić, iż wszystkie omawiane pisma współistnieją w wirtualnej przestrzeni. Mają swoje strony www, za pośrednictwem których zachęca się do lektury i prenumeraty, a także udostępnia wybrane materiały zamieszczone w wersjach drukowanych pism. Istotnym walorem tychże stron jest możliwość łatwego kontaktu z redakcją i samodzielnego wysłania prac³⁷. W zdecydowanej większości redaktorzy stron internetowych czasopism nie poprzestają na powieleniu treści wydań drukowanych, lecz pobudzają dziecko do aktywności poprzez dodatkowe lektury, kolorowanki on-line, gry i zabawy. Atrakcyjność stron internetowych czasopism katolickich dowodzi, iż ich autorzy odpowiedzialnie potraktowali wszelkie wezwania ze strony Kościoła do wykorzystywania cyberprzestrzeni do głoszenia Ewangelii. Kierując zaś swą ofertę do najmłodszych, wykazali pełen profesjonalizm i uwzględnili wszelkie przesłanki warunkujące skuteczne dotarcie do odbiorców.

Choć czasopisma religijne dla dzieci w swych założeniach nie nawiązują bezpośrednio do celów katechetycznych i zadań wynikających z programu nauki religii, to trudno nie dostrzec zbieżności podawanych w nich treści z tym, co przekazywane jest w ramach szeroko pojmowanej katechezy. Dokumenty katechetyczne wskazują na sześć zadań katechezy wynikających z *Dyrektorium ogólnego o katechizacji*. Należą do nich: rozwijanie poznania wiary, wychowanie liturgiczne, formacja moralna, nauczanie modlitwy, wychowanie do życia wspólnotowego oraz wprowadzenie do misji³⁸. Jak potwierdza analiza wybranych tytułów katolickich dla dzieci, w każdym z nich – choć w różnym stopniu – realizowane są powyższe zadania.

W największym stopniu czasopisma religijne realizują szczególnie pilne zadanie współczesnej katechezy polskiej, jakim jest rozwijanie poznania wiary³⁹. Najczęściej czynią to, zapoznając czytelników z orędziem chrześcijańskim – zarówno dosłownie przytaczając wybrane fragmenty Biblii, jak i prezentując je w formie opowieści biblijnych. Kryterium wyboru tekstów bywają niedzielne czytania – tak

³⁶ Zob. J. Truskolaska, *Wychować miłośnika książki czyli czytelnictwo i okolice*, Tychy 2007, s. 34.

³⁷ Jest to ważna kwestia dla młodszych dzieci, które zazwyczaj dobrze opanowały umiejętność obsługi komputera, zaś niekoniecznie mogą same wychodzić z domu czy potrafią korzystać z tradycyjnych usług pocztowych. Wysyłanie prac konkursowych e-mailem daje możliwość udziału większej liczbie uczestników.

³⁸ Zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (DOK), Rzym 1997 (wyd. polskie Poznań 2008), nr 85, 86.

³⁹ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* (PDK), Kraków 2002, nr 24.

jest w przypadku miesięcznika „Anioł Stróż” oraz tygodników „Dominik” i „Ola i Jaś”. Jest to dobra koncepcja, bowiem dzieci utrwalają zasłyszany podczas Mszy świętej tekst, wzbogacony o interpretację dostosowaną do wieku i możliwości. Należy podkreślić również bogactwo tekstów biblijnych w miesięczniku „Promyk Jutrzenki” – choć nie są one tak ściśle skorelowane z układem czytań mszalnych. Umieszczone są w różnych działach i w różnej formie – cytatu, historyjki obrazkowej, krzyżówki czy innego zadania logicznego, osuwając niejako z tekstem natchnionym i poszerzając jego znajomość. Poza fragmentami biblijnymi rozwijaniu poznania wiary służą również liczne opowiadania skoncentrowane wokół nauki Chrystusa bądź egzemplifikujące życie wiarą. W nieco mniejszym stopniu zdarzają się fragmenty nauczania papieskiego⁴⁰.

Dla życia wiarą istotne jest „takie przyswojenie sobie treści religijnych, aby one mogły osiąść zdolność interpretowania życia ludzkiego według głębokości myśli Chrystusa” (PDK 24). Czasopisma mogą ułatwić to dzieciom, wskazując właściwe rozumienie prawd wiary i ukazując możliwość postępowania według nich na co dzień. Na podkreślenie zasługuje w tym względzie tygodnik „Dominik”, który faktycznie wspiera dzieci przygotowujące się do I Komunii w pojmowaniu wszelkich treści, które dziecko winno przyswoić, zanim zacznie w pełni uczestniczyć w Eucharystii. Każdy z poruszanych tematów jest trojako omawiany – najpierw w dziale „Pierwszokomunijna poczta”, stanowiącym rodzaj miniwykładu. Następnie dalsze wyjaśnienia poczynione są w ramach „Drogowskazów”, czyli opowiadania przybliżającego daną kwestię religijną w konkretnej sytuacji egzystencjalnej dziecka, zaś pozostałe wątpliwości odnośnie do danego przykazania, prawdy czy sakramentu rozwiane są w „Kąciku pytań drugoklasisty”. W ten sposób zachowano zarówno nowe, istotne dla formacji treści, jak i doświadczenie dzieci, dbając tym samym o właściwe „zależności pomiędzy działaniami o charakterze inicjacyjno-wychowawczym oraz domaganiem się przyswojenia sobie przez dziecko określonej wiedzy religijnej”⁴¹. „Dominik” nie jest jedynym pismem dla dzieci posiadającym wprost wymiar katechetyczny. W miesięczniku „Promyczek Dobra” pełni tę rolę dział „Katecheza siostry Katarzyny”, w którym s. Katarzyna Król BDNP przybliży czytelnikom określone zagadnienie związane z aktualnym wydarzeniem, okresem liturgicznym czy nabożeństwem. Z kolei tygodnik „Ola i Jaś” zawiera dział „Katecheza”, wzbogacający wiedzę najmłodszych o różnorodne zagadnienia, np. postawy i gesty liturgiczne, jak również wybrane fakty z życia wybitnych ludzi Kościoła⁴². Z kolei „Anioł Stróż” – adekwatnie do tytułu,

⁴⁰ W „Promyku Jutrzenki” jest dział „Mów do nas, Ojczy święty”. W październiku i listopadzie były tam fragmenty przemówienia papieskiego do młodzieży podczas pielgrzymki do Libanu, zaś w numerze grudniowym zamieszczono fragment orędzia „Urbi et Orbi”. Z kolei w każdym numerze „Świata Misyjnego” rozważane są Papieskie Intencje Misyjne, wzbogacone o obrazujące je opowiadania.

⁴¹ *Bóg w przedszkolu i szkole*, red. Z. Marek, Kraków 2000, s. 152.

⁴² W ostatnich miesiącach 2012 roku czytelnicy znajdowali tam wiele szczegółów z życia bł. Jana Pawła II.

wspiera czytelników w poznawaniu świata niewidzialnego, ukazując różnorodność działania aniołów Bożych na rzecz człowieka.

Kolejnym zadaniem katechezy, w którego realizacji mogą być pomocne czasopisma dla dzieci, jest wychowanie liturgiczne. „Konieczna jest katecheza poza liturgią, która by prowadziła do uczestnictwa w liturgii lub przedłużała jej trwanie, która by wychowywała wiernych do czynnego udziału w liturgii, wyjaśniała treść modlitw, znaczenie gestów i znaków, ukazywała sens kontemplacji i milczenia”⁴³. Wszystkie analizowane tytuły służą tym założeniom, choć czynią to w różnym stopniu. Niezależnie od częstotliwości ukazywania się, wspierają także czytelników w przeżywaniu roku kościelnego. Szczególne zasługi mają w tym tygodniki – na ich łamach pojawia się najwięcej aktualnych informacji odnośnie do przeżywanych świąt i uroczystości czy okresów liturgicznych. Redaktorzy nie poprzestają jedynie na podaniu ich dat, lecz w ciekawy sposób ukazują sens i znaczenie, np. poprzez opowiadania, czytanki obrazkowe, a także dodatki do czasopism⁴⁴. Poza obszerniejszymi informacjami na temat obchodów liturgicznych są także przypominane wybrane postaci świętych i błogosławionych, których wspomnienia następują w najbliższym czasie⁴⁵.

Ze względu na przygotowanie do przyjęcia sakramentów pokuty i pojednania oraz Eucharystii, wychowanie liturgiczne akcentuje się w tygodniku „Dominik”. Czytelnicy w przystępny sposób otrzymują omówienie wszystkich siedmiu widzialnych znaków niewidzialnej łaski Boga – nie tylko w formie podającej. Jako dominujące tematy kolejnych wydań sakramenty święte są omawiane od numeru 12/2012 w trzech działach: „Pierwszokomunijna poczta”, „Drogowskazy” oraz „Kącik pytań drugoklasisty”. Takie ujęcie umożliwia zapoznanie czytelników z podstawową wiedzą na temat sakramentów, ukazanie i wyjaśnienie obrzędów, a także wyjaśnienie znaczenia chrztu, bierzmowania, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych, kapłaństwa i małżeństwa. Sakramenty święte i ich obrzędy nie są jedynym liturgicznym odniesieniem w tygodniku. Zawarto w nim bowiem także objaśnienia dotyczące okresów i kolorów szat liturgicznych.

Nie tylko jednak tygodniki służą wychowaniu liturgicznemu, a co za tym idzie – pełniejszemu wychowaniu w wierze. Rok liturgiczny i jego obchody jest również przybliżany na łamach „Anioła Stróża”, „Promyczka Dobra” i „Promyka Jutrzenki”. W tym ostatnim poza treściami związanymi z październikiem jako miesiącem

⁴³ P. Tomasik, *Katechetyka fundamentalna*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 308.

⁴⁴ W tygodniku „Ola i Jaś” opowiadania wspierają m.in. przekaz o Chrystusie Królu, Adwencie i Roratach, zaś czytanka obrazkowa zawiera wiadomości o wigilijnym stole. Zob. „Ola i Jaś” 41 (2012); 42 (2012); 45 (2012). Ciekawą propozycją jest wkładka z numeru 42 (2012) – tekturowy kalendarz adwentowy, służący czytelnikom do zaznaczania obecności na Roratach bądź modlitwy w Adwencie. Z kolei wkładka w „Promyku Jutrzenki” analogicznie służy do zaznaczania obecności na nabożeństwie różańcowym. Zob. „Promyk Jutrzenki” 10 (2012).

⁴⁵ Tego typu przypomnienie znajduje się w każdym numerze „Dominika”.

modlitwy różańcowej warto podkreślić „Słownik liturgiczny”, przypominający obietnice Jezusa związane z praktykowaniem pierwszych piątków miesiąca⁴⁶. W większości pism nie przeoczono istotnego wydarzenia, jakim było rozpoczęcie Roku Wiary. W przystępny sposób wskazano przy tym czytelnikom zamysł papieża Benedykta XVI odnośnie do upamiętnienia 50. rocznicy rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II⁴⁷. Ponadto „Świat Misyjny” oraz „Echo Dzieciom” – zgodnie ze swym zasadniczym profilem – akcentują Niedzielę Misyjną oraz możliwości włączenia się w jej obchody.

Obok rozwijania poznania wiary oraz wychowania liturgicznego, do istotnych zadań katechezy należy również formacja moralna. U jej podstaw znajduje się rozwijanie ludzkich wartości, ostatecznie prowadzące do przekazania i ukształtowania w wychowankach postawy Jezusa (zob. PDK 26). Dziecięce czasopisma religijne wspierają czytelników zarówno w wymiarze poznawczym, jak i kształtując w dzieciach pożądane zachowania. W odniesieniu do najmłodszych często wykorzystuje się w tym celu rozmaite utwory literackie – opowiadania, komiksy bądź wiersze⁴⁸. Bohaterami utworów najczęściej są rówieśnicy czytelników, sporadycznie redakcje sięgają po bohaterów subdziecięcych, reprezentowanych przez zwierzę, roślinę, upersonifikowany przedmiot, zjawisko lub zabawkę bądź fantastyczną istotę⁴⁹ (np. w komiksach z „Oli i Jasia”). W obu przypadkach przesłanie tekstu jest czytelne i dotyczy właściwych zachowań i postaw – piętnowane są egoizm, niezgoda, zaś zgodne współdziałanie, pomoc innym i dobre uczynki przynoszą wszystkim radość. Radość tę przynoszą także tytułowe dobre owoce z wiersza Zofii Jasnoty, proponowanego w dodatku dla najmłodszych w „Promyku Jutrzenki”. W czterech pierwszych zwrotkach autorka rysuje „cztery małe portreciki, raz jest chłopiec, raz dziewczynka⁵⁰”. Wierszowana prezentacja bohaterów nie budzi większych zastrzeżeń, natomiast nadmierna koncentracja na przetransponowaniu orędzia ewangelicznego oraz nadaniu mu wierszowanej formy sprawiły, iż w konsekwencji przesłanie utworu jest mniej czytelne, zaś sam wiersz pozbawione większych wartości artystycznych⁵¹. Tymczasem, jak upominał Jan Brzechwa,

⁴⁶ Zob. „Promyk Jutrzenki” 10 (2012), s. 4.

⁴⁷ W ciekawy sposób uczyniono to w „Echo Dzieciom” – wykorzystując formę komiksu, ukazano czytelnikom, czym był Sobór Watykański II i jakie było jego znaczenie dla Kościoła. Zob. „Echo Dzieciom” 10 (2012), s. 4.

⁴⁸ Opowiadania najczęściej pojawiają się w tygodniku „Ola i Jaś” i ukazują czytelnikom właściwe postawy, wiążąc je z przeżywanym okresem liturgicznym bądź niedzielną Ewangelią – zbiórką funduszy dla Afryki jako odpowiedź na Jezusową naukę o wdowim groszu; pogodzenie się rodzeństwa czy odwiedziny chorego jako wyraz poprawy zachowania w Adwencie. Zob. „Ola i Jaś” 43 (2012), s. 2, 3; „Ola i Jaś” 44 (2012), s. 2, 3; „Ola i Jaś” 39 (2012), s. 3.

⁴⁹ Zob. Z. Adamczykowa, *Literatura „czwarta” – w kręgu zagadnień teoretycznych*, w: *Literatura dla dzieci i młodzieży...*, s. 33.

⁵⁰ „Promyk Jutrzenki” 11 (2012), s. 15.

⁵¹ „Nie zbierają figi z ciernia,/ czy winogron z krzaków jeżyn,/ bo od ziarna ukrytego w głębi serca czyn zależy./ Tak Pan Jezus opowiadał/ zgromadzonemu wokół Niego./ To owoce pokazują/ co jest warte każde drzewo” (tamże).

„literatura dla dzieci może być, rzecz prosta, pouczająca, ale idee wychowawcze w utworach należy podawać w iskrzącej się, wesołej i lekkiej formie, aby dziecko tego nie dostrzegało, w przeciwnym bowiem wypadku rozsądna myśl autora staje się odpychająca”⁵².

Nie tylko utwory literackie stanowią pomoc w formacji moralnej czytelników czasopism religijnych. Ciekawą propozycją wspierającą dzieci w pracy nad sobą jest miesięczna karta miłości, zamieszczana w „Promyku Jutrzenki”⁵³. Każdego dnia, np. podczas wieczornego rachunku sumienia, czytelnicy w dowolny sposób zaznaczają w tabelce swój udział we Mszy św., przyjęcie Eucharystii, adorację Najświętszego Sakramentu, modlitwę, ofiarę, wstrzeźliwość i skromność. Cztery ostatnie pozycje z tabeli stanowią zadania wypełniane w codziennym życiu przez członków Dziecięcej Krucjaty Niepokalanej, do udziału w której redaktorzy zachęcają w każdym numerze. Jeszcze w inny sposób włączają się w formację moralną czytelników autorzy „Anioła Stróża”. W każdym numerze zamieszczają pytania do rachunku sumienia⁵⁴, podsumowując niejako zagadnienia podejmowane w aktualnym wydaniu.

Szczególne ukierunkowanie na wychowanie moralne wykazuje „Dominik”, co jest zrozumiałe z racji przygotowań czytelników do przyjęcia sakramentu pokuty i pojednania. W sposób nie przekraczający możliwości dzieci w kolejnych numerach objaśniono poszczególne przykazania Dekalogu. Poza sensem każdego z Bożych nakazów i zakazów przybliżone zostały te wykroczenia wobec przykazań, na które najbardziej narażeni są czytelnicy⁵⁵. W tym samym tygodniku w numerach adwentowych pojawia się ciekawa propozycja wspomagania dzieci w przygotowaniu na przyjście Jezusa. Na dole każdej strony zapisane jest postanowienie adwentowe. Pewnym brakiem konsekwencji jest rezygnacja z postanowień w numerze datowanym na IV niedzielę Adwentu. Wprawdzie tuż po niej następowała Wigilia Bożego Narodzenia, bardziej właściwe byłoby jednak uwzględnienie całego okresu liturgicznego (np. podając mniej postanowień niż w numerach poprzednich).

Wezwania do konkretnych postaw moralnych pojawiają się również w czasopismach misyjnych. W „Świecie Misyjnym” wyrażają się one w przypominaniu czytelnikowi „I Ty możesz pomóc”. Z kolei „Echo Dzieciom” w różnorodny sposób prezentuje wzorce właściwych zachowań – świadectwo małych misjonarzy i ich

⁵² *O poezji*, w: *Literatura dla dzieci i młodzieży w latach 1945–1970*, t. 2, red. S. Frycie, Warszawa 1982, s. 353 [przedruk z: „Twórczość” 4 (1955)].

⁵³ Zob. „Promyk Jutrzenki” 10 (2012), s. 11; „Promyk Jutrzenki” 11 (2012), s. 11; „Promyk Jutrzenki” 12 (2012), s. 11.

⁵⁴ Zob. „Anioł Stróż” 10 (2012), s. 17; „Anioł Stróż” 11 (2012), s. 17; „Anioł Stróż” 12 (2012), s. 17.

⁵⁵ Redaktorzy wyjaśniają m.in. czy długie granie na komputerze czyni z niego „bożka”, czy zabranie lub nie oddanie złotówki koleźce to grzech, a także pomagają właściwie zrozumieć, czym jest oszczerstwo, obmowa i plotka. Zob. „Dominik” 5 (2012), s. 9; „Dominik” 10 (2012), s. 9; „Dominik” 11 (2012), s. 9.

akcje, przypomnienie cech misjonarza⁵⁶, jak również przedstawia postaci negatywne, skłaniając czytelników do refleksji nad własną hierarchią wartości. To ostatnie ma miejsce w komiksie „Tambi”, gdzie tytułowy bohater został sprzedany przez własnego brata handlarzom niewolników.

Właściwie realizowane wychowanie w wierze domaga się odpowiedzi ze strony człowieka – będzie ona rodzajem informacji zwrotnej, potwierdzenia, iż przekazywane treści nie tylko zapadły w pamięci wychowanka, lecz także w sposób znaczący wpłynęły na jego relację z Bogiem. Z odpowiedzią człowieka na Boże zaproszenie wiąże się kolejne zadanie katechezy, jakim jest nauczanie modlitwy. Również pod tym względem czasopisma religijne służą dzieciom. Już w swej graficznej szacie periodyki odwołują się do modlitwy, zawierając ilustracje bądź zdjęcia modlących się dzieci⁵⁷. Redaktorzy zatroszczyli się również o wspieranie najmłodszych czytelników w systematycznej modlitwie, wykorzystując dziecięcą potrzebę aktywności. Dzieci w październikowym numerze „Promyka Jutrzenki” oraz jednym z grudniowych numerów „Oli i Jasia” otrzymały kartonowe wkładki do wycinania i przyklejania kwiatów lub gwiazdek za każdą modlitwę czy udział w nabożeństwie⁵⁸. Odnośnie do Różańca, poza fotografiami i zachętami do jego praktyki, warto zwrócić uwagę na wiersz Tadeusza Rucińskiego *Mój różaniec*. Choć w budowie utworu można wskazać pewne uchybienia, to nie przeszkadzają one w uchwyceniu zasadniczego przesłania wiersza⁵⁹. Wszelkie walory twórczości br. Tadeusza Rucińskiego w jeszcze większym stopniu są obecne w miesięczniku „Anioł Stróż”, w którym czytelnicy (w każdym numerze) odnajdują teksty przybliżające przesłanie niedzielnych Ewangelii.

Październikowa katecheza s. Katarzyny w „Promyczku Dobra” w całości poświęcona jest sztuce rozmawiania, w istocie więc dotyczy modlitwy. Podobnie jak w jednostce katechetycznej istotnym ogniwem jest modlitewne zwracanie się uczestników do Boga, tak i w tej katechezie nie brakuje działu „Moja modlitwa”. Zdecydowano się w nim na rymowaną formę wezwań i prośb zanoszonych do Boga⁶⁰. Wydaje się jednak, iż czasem koncentracja na odszukaniu rymu jest tak silna, iż treść jest jej niejako podporządkowana. Nie zawsze przy tym daje się pogodzić z przystępnym językiem, zrozumiałym dla dzieci, a co więcej – takim, którym dzieci faktycznie się posługują. Tymczasem w modlitwie istotne jest, by dziecko wyrażało w niej swe prawdziwe myśli, pragnienia i potrzeby tak, jak potra-

⁵⁶ Zob. „Echo Dzieciom” 10 (2012), s. 6, 7; „Echo Dzieciom” 11 (2012), s. 7. Komiks o Tambim powstał na podstawie książki „Tambi. Rozszyfrowana pieczęć”.

⁵⁷ Taki rysunek znajduje się m.in. w każdym numerze „Oli i Jasia”. Z kolei na okładce październikowego „Promyczka Dobra” dziewczynka modli się na różańcu.

⁵⁸ Zob. „Promyk Jutrzenki” 10 (2012); „Ola i Jaś” 42 (2012). Zachęta do modlitwy różańcowej w „Promyku Jutrzenki” nie ogranicza się do października, bowiem w każdym miesiącu we wspomnianej już „Miesięcznej karcie miłości”, uczniowie odhaczają każdego dnia odmówioną modlitwę – dziesiątkę Różańca.

⁵⁹ Zob. „Promyczek Dobra” 10 (2012), s. 3.

⁶⁰ Zob. „Promyczek Dobra” 10 (2012), s. 5; „Promyczek Dobra” 12 (2012), s. 5.

fi. Zwroty „Dobry Boże/ W Trójcy Osób zjednoczony/ bądź na wieki uwielbiony” czy „Niepokalana [...] uproś nam grzesznym dar żywej wiary” zdecydowanie nie przynależą do słownictwa dziecięcego i dziecięcych oczekiwań względem Boga i Jego świętych. Tym samym trudno oczekiwać, by czytelnik powiedział o tekście „moja modlitwa”, jak życzą sobie tego redaktorzy.

O tym, iż trudny język teologiczny jest do pogodzenia z dziecięcym postrzeganiem rzeczywistości – w tym również rzeczywistości religijnej – świadczy dział poświęcony papieskim intencjom misyjnym w „Świecie Misyjnym”. Choć same intencje nie są formułowane z myślą o dzieciach jako zasadniczych odbiorcach, to redaktorzy, prezentując je, wzbogacili każdą intencję o krótkie opowiadanie, w którym wychodzą od sytuacji znanej dzieciom, takiej jak światło zniczy i luna nad cmentarzem w święte dni listopadowe czy awaria elektryczności. Dopiero po odniesieniu się do doświadczeń czytelników, wskazują na pewną analogię tychże sytuacji do życia wiary⁶¹. Z kolei „Echo Dzieciom” rezygnuje z przytaczania samej intencji papieskiej tam, gdzie jej zrozumienie byłoby trudnością, i przekazuje ją prostym językiem⁶². Ponieważ modlitwa jest jednym z istotnych sposobów wspierania misjonarzy oraz troski o tych, którzy jeszcze nie poznali Chrystusa, w czasopismach misyjnych jest wiele zachęt do rozmowy z Bogiem, która byłaby wyrazem troski o rówieśników z całego świata i tych, którzy niosą im Ewangelię.

Istotną rolę w uczeniu dzieci zwracania się do Ojca w niebie ma także „Dominik” – szczególnie za sprawą cotygodniowej wkładki z katechizmem, zawierającej wszystkie modlitwy, które powinien znać drugoklasista przystępujący do Pierwszej Komunii św. Z kolei w miesięczniku „Anioł Stróż”, zgodnie z założeniem wynikającym z tytułu, systematycznie pogłębia się umiejętność czytelników zwracania się do stworzonych przez Boga istot niewidzialnych, z woli Bożej służącej troską człowiekowi.

Zgodnie ze wskazaniem dokumentów katechetycznych, „w katechezie nie może zabraknąć wychowania do życia wspólnotowego” (PDK 28). W realizację tego zadania również wpisują się czasopisma religijne. Na szczególne podkreślenie zasługują licznie prezentowane w większości tytułów sylwetki członków Kościoła uwielbionego oraz innych świadków wiary. Stanowią oni cenne wzory postępowania i drogowskazy w ziemskim pielgrzymowaniu do ojczyzny niebieskiej⁶³. O możliwości dokonania wielkich rzeczy w oczach Boga nawet wówczas,

⁶¹ Zob. „Świat Misyjny” 5 (2012), s. 22, 23; „Świat Misyjny” 6 (2012), s. 22, 23.

⁶² Np. „modlimy się, aby Kościół był jak światło wskazujące bezpieczną drogę do wszystkich narodów” („Echo Dzieciom” 11 (2012), s. 6); „modlimy się, aby cały świat poznał Jezusa” („Echo Dzieciom” 12 (2012), s. 6).

⁶³ W ostatnim kwartale 2012 roku w sposób szczególnie przybliżane są następujące postaci: w „Promyku Jutrzenki” – Bernadetta de Soubirous, Lucja Dos Santos, św. Franciszek; w „Aniele Stróżu” – Jadwiga, Wincenty Ferreriusz i Matylda, w „Promyczku Dobra” – Juan Diego, Małgorzata Maria Alacoque; w „Świecie Misyjnym” – Paulina Jaricot, Silvio Dissegna, Marcel Nguyzn Tan Van, zaś w „Echu Dzieciom” – o. Marian Żelazek. Najwięcej postaci prezentowanych jest w „Dominiku” – Maria Teresa Ledóchowska, pastuszkowie z Fatimy, Józef Kalasancjusz, Grzegorz Wielki, Józef Moscat, Franciszek Ksawery, św. Andrzej, Katarzyna Labouré, Barbara, Albert Chmielowski, Bernadetta, Szymon z Lipnicy.

gdy ma się zaledwie kilka lat, przypominają czytelnikom redaktorzy „Oli i Jasia” w krótkim opowiadaniu Zofii Szymanek *I ty możesz zostać świętym*⁶⁴.

Jak podkreślają dokumenty katechetyczne, wychowanie do życia wspólnotowego odnosi się przede wszystkim do uczestnictwa w życiu Kościoła, lecz dotyczyć ma także innych wspólnot (zob. PDK 28). Pełna formacja religijna uwzględnia również inne społeczności – szczególnie te, w których żyje katechizowany. Przede wszystkim więc dla dziecka będzie to jego podstawowa wspólnota, w której przychodzi na świat, czyli rodzina. Najwyraźniej świadomi tego są redaktorzy czasopism dziecięcych, bowiem na łamach prasy religijnej dla najmłodszych znajdują się stosunkowo liczne odniesienia to życia w rodzinie. Rolę i znaczenie teje wspólnoty przybliżyła się dzieciom na różne sposoby – z wiersza Zofii Szymanek czytelnicy dowiadują się, iż rodzina to tytułowy „największy skarb”. Z kolei na podstawie czytanki obrazkowej dzieci utrwalają w pamięci obraz rodziny jako społeczności, w której radośnie przeżywane są ważne wydarzenia z życia poszczególnych jej członków, jak choćby urodziny dziecka⁶⁵. W perspektywie chrześcijańskiej rodzina to nie tylko pierwsza i podstawowa wspólnota spokrewnionych ze sobą osób, ale także rodzina dzieci Bożych. To zaś zobowiązuje do konkretnego sposobu życia, np. udziału w niedzielnej Mszy św. Podobnie jak zamieszczone teksty, tak i zaproponowane ilustracje mogą wspierać kształtowanie właściwego obrazu rodziny i jej zadań. Szczególnie jeśli ilustracja pobudza czytelnika do aktywności, jak ma to miejsce w przypadku kolorowanki z „Promyczka Dobra”⁶⁶.

Rodzina ukazana jest także jako wspólnota przygotowująca się do świętowania zbawczych wydarzeń z życia Jezusa i obchodząca je. Warto podkreślić, iż opowiadania wspomagające ten przekaz dostosowano do możliwości odbiorców i pisano z perspektywy dziecka⁶⁷. Dzięki temu są to utwory atrakcyjne dla dzieci i mają duże szanse oddziaływania. Przybliżanie zwyczajów świątecznych za pośrednictwem czasopism oraz przykłady przygotowania do przeżywania roku liturgicznego odgrywają współcześnie istotną rolę w wychowaniu w wierze. Dzisiejsze rodziny w zróżnicowany sposób pielęgnują tradycje religijne związane ze świętami chrześcijańskimi. Dla niektórych dzieci więc opis zwyczajów świątecznych znaleziony

⁶⁴ Zob. „Ola i Jaś” 46 (2012), s. 12, 13.

⁶⁵ Zarówno wiersz, jak i czytanki znajdują się w ostatnim listopadowym numerze pisma dla najmłodszych. Zob. „Ola i Jaś” 41 (2012), s. 4, 5.

⁶⁶ Zob. „Promyczek Dobra” 12 (2012), s. 9. Ilustracja przedstawiająca rodzinę na tle kościoła skorelowana jest z opowiadaniem Z. Śliwowej, przypominającym o obowiązku przestrzegania trzeciego przykazania Bożego.

⁶⁷ „...nikt nie wspomniał o kłótniach między Frankiem i Marysią. To się Frankowi bardzo podobało, bo już też nie chciał o tym myśleć”; „...postanowił, że przeprosi siostrę, a na pierwszym zdjęciu, które zrobi, będzie ona” („Promyk Jutrzenki” 12 (2012), s. 8, 9). Choć ze względu na dziecięcą potrzebę identyfikacji z bohaterem dobrze jest, gdy ów bohater to postać nienaganna, stanowiąca wzór postępowania, to swą wartość mają też utwory prezentujące bohatera nieco mniej pozytywnego. Szczególnie w przypadku, gdy w toku opowiadania, wskutek pogłębionej refleksji nad własnym postępowaniem, postanawia się zmienić.

w czasopiśmie diametralnie różni się od świąt, jakie znają z własnych domów. Tym bardziej więc należy pozytywnie ocenić zamysł redaktorów, polegający na zaprezentowaniu, jak powinna wyglądać wieczerza wigilijna w domach⁶⁸. Równie pozytywnie należy odnieść się do ukazywania dzieciom zwyczajów świątecznych w dawnej Polsce⁶⁹, jak również idei kolędników⁷⁰. W przypadku tych ostatnich na szczególną uwagę zasługują kolędnicy misyjni, łączący dawną tradycję kolędowania z działaniem na rzecz misji.

Mówiąc o wychowaniu do życia wspólnotowego, nie sposób pominąć wspólnoty narodowej. Większość czasopism uwzględnia ten jakże istotny wymiar formacji. Już najmłodszy czytelnicy przypominają sobie podstawowe wiadomości związane z ojczyzną, godłem, flagą i hymnem narodowym, jak również szczególną Opiekunką kraju – Matką Bożą Częstochowską⁷¹. Zamieszczona informacja o Świącie Niepodległości służy dalszej refleksji nad tym, co najbardziej podoba się w kraju ojczystym i przeciwnie. Pomocą w tejże refleksji jest opowiadanie *Z życia Oli i Jasia*. W tygodniku „Dominik” dla nieco starszych dzieci, dzień 11 listopada ukazany jest z mocniejszym zaakcentowaniem perspektywy historycznej – konkretnych dat, państw i osoby Józefa Piłsudskiego. Z kolei „Anioł Stróż” uświadamia czytelnikom, iż pamięć o tych, którzy oddali swe życie w obronie kraju, wpisuje się w „Sprawności do świętości”⁷². Na szczególną uwagę zasługuje bogactwo treści historycznych w miesięczniku „Promycek Dobra”. W październikowym numerze redaktorzy w przystępny sposób przedstawiają trudne czasy komunizmu i walki z Bogiem w Polsce, zaś numer grudniowy zawiera quiz historyczny, sprawdzający wiedzę o dziejach Polski i Kościoła w naszym kraju⁷³. Pytania dotyczą m.in. władcy, za którego panowania Polska przyjęła chrzest, króla, który uznał Maryję Królową Polski, oraz kalendarium wydarzeń z życia Jana Pawła II.

Oddziaływanie wychowawcze podejmowane w ramach szeroko rozumianej katechezy – także tej realizowanej za pośrednictwem czasopism religijnych, nie może pomijać innych wspólnot, do jakich należą dzieci. Niewątpliwie należy wymienić tu społeczność szkolną bądź przedszkolną, jak i grupę rówieńczą. Uwzględnia się je zazwyczaj w opowiadaniach stanowiących tło dla omawianego zagadnienia bądź punkt wyjścia dla zrozumienia nauki Jezusa. Opowiadania, których bohaterami są dzieci i ich rówieśnicy oraz bliscy, szczególnie często pojawiają się w miesięczniku „Anioł Stróż”. Ich tematykę dostosowano do niedzielnych Ewangelii. Dodatkowym walorem są pytania zamieszczone przed opowiadaniem i po nim – ukierunkowują one czytelników na odnalezienie sensu utworu, a tym samym przygotowują do

⁶⁸ Zob. „Dominik” 17 (2012), s. 3.

⁶⁹ Zob. „Ola i Jaś” 45 (2012), s. 10, 11.

⁷⁰ Zob. „Dominik” 17 (2012), s. 12, 13; „Świat Misyjny” 6 (2012), s. 5; „Promycek Dobra” 12 (2012), s. 16, 17, 22, 23. W ostatnim tytule zamieszczono krótkie wiersze E. Stadtmüller do wykorzystania dla kolędników.

⁷¹ Zob. „Ola i Jaś” 39 (2012), s. 4, 5.

⁷² Zob. „Anioł Stróż” 11 (2012), s. 18, 19.

⁷³ Zob. „Promycek Dobra” 10 (2012), s. 10, 11; „Promycek Dobra” 12 (2012), s. 10, 11.

przyjęcia prawdy ewangelicznej. Dość często opowiadania występują w tygodniku „Ola i Jaś”, przybliżając historie z życia tytułowych bohaterów. Czasem są to historie, które miały miejsce w przedszkolu. Na szczególną uwagę w związku z wychowaniem do życia wspólnotowego ma rubryka „Savoir-vivre z Aniołem Stróżem”. Dzięki niej czytelnicy poznają podstawowe zasady dobrego wychowania wobec innych. Dodatkowym walorem porad jest ich rymowana forma⁷⁴. Troska o szeroko pojmowaną kulturę osobistą czytelników ma swój sens także z katechetycznego punktu widzenia – kształtując w dzieciach właściwe postawy chrześcijańskie, należy bowiem bazować na wychowaniu ogólnoludzkim.

Ostatnim zadaniem katechezy wynikającym z *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* (zob. nr 86) jest wprowadzenie do misji. Rozumiane jako przygotowanie katechizowanych do wypełniania swej misji chrześcijanina w świecie, obowiązuje na wszystkich etapach katechizacji. Podobnie na wszystkich etapach domaga się realizacji wprowadzenie do misji ad gentes – pomoc w niesieniu Chrystusa tym, którzy Go jeszcze nie znają, może być świadczona na różne sposoby, także przez najmłodszych. Największe zasługi w aspekcie ewangelizacyjnym mają czasopisma misyjne – „Świat Misyjny” oraz „Echo Dzieciom”. Nie tylko zapoznają czytelników z potrzebami, jakie mają ich rówieśnicy w dalekich krajach, ale także – stosownie do wieku i możliwości dzieci – wskazują na możliwości sprostania tym potrzebom. Na szczególne podkreślenie zasługują strony udostępnione małym pomocnikom misjonarzy, na których mogą oni przekazywać świadectwo własnej działalności. Wiele jest również zachęt do modlitwy za misje. Jednakże nie tylko czasopisma z założenia misyjne wypełniają omawiane zadanie katechezy – z jego realizacją bardzo dobrze radzą sobie także inne tytuły. Już najmłodszy czytelnicy zapoznają się na łamach „Oli i Jasia” z ideą włączenia się w pomoc misjom poprzez zbórkę pieniężną dla Afryki⁷⁵. Z kolei „Dominik” przybliży dzieciom warunki życia ich rówieśników z Peru i Boliwii – zarówno pod względem codziennych obowiązków, takich jak życie szkolne, jak i świątecznych obchodów Bożego Narodzenia. W innych numerach zaprezentowane są postaci szczególne dla misji – bł. Maria Teresa Ledóchowska oraz św. Franciszek Ksawery⁷⁶.

Wymiaru misyjnego nie brakuje również w „Promyczku Dobra”, za sprawą rubryki „Wyprawa misyjna czyli świat pod lupą”⁷⁷. Poza najważniejszymi informacjami dotyczącymi kraju (m.in. Nigerii, Kazachstanu), redaktorzy zachęcają do lektury „Echa Dzieciom” oraz zamieszczają dane kontaktowe do sióstr klawerianek. Ponadto w grudniowym numerze bohaterem komiksu przybliżającego świętych

⁷⁴ „Różni są ludzie, różne są wierzenia, słuchaj ich z kulturą i bez uprzedzenia” („Anioł Stróż” 10 (2012), s. 34); „Kilka szcztok w domu nie wadzi nikomu” („Anioł Stróż” 11 (2012), s. 34); „Szanuj młodszego jak kogoś ważnego” („Anioł Stróż” 12 (2012), s. 33).

⁷⁵ Zob. „Ola i Jaś” 39 (2012), s. 2, 3.

⁷⁶ Zob. *Jeden dzień w peruwiańskiej szkole*, „Dominik” 11 (2012), s. 12, 13; *Boliwijskie Boże Narodzenie*, „Dominik” 16 (2012), s. 12, 13; *Bł. Maria Teresa Ledóchowska*, „Dominik” 5 (2012), s. 8; *Św. Franciszek Ksawery*, „Dominik” 12 (2012), s. 8.

⁷⁷ Zob. „Promyczek Dobra” 10 (2012), s. 20; „Promyczek Dobra” 12 (2012), s. 20.

i błogosławionych jest Juan Diego – pierwszy beatyfikowany Indianin⁷⁸. Stała rubryka misyjna jest również w miesięczniku „Anioł Stróż”. Redaguje ją s. Urszula, pallotynka, a zamieszczane tam treści w różnorodny sposób przedstawiają sprawy ważne dla tytułowych „Dzieci misji”. Czytelnicy dowiadują się m.in. jak wygląda modlitwa dzieci afrykańskich. Poznają także, jakie znaczenie dla mieszkańców Czarnego Łądu ma chrześcijaństwo – jak nadaje sens wydarzeniom oraz pomaga przewycięzać lęki wynikające z tradycyjnych wierzeń⁷⁹. Wymiar misyjny w pewnym stopniu posiada również „Promyk Jutrzenki”. Jest nim opowiadanie *Blizna* s. Marty Sojki z Angoli, spisane na podstawie audycji w Radiu Ecclesia. Utwór zawiera liczne treści i może służyć różnorodnym celom – kształtowaniu tolerancji wśród dzieci, ukazaniu trudnych warunków życia mieszkańców krajów misyjnych bądź ukazywaniu wartości poświęcenia na rzecz innych⁸⁰.

Dziecięce czasopisma religijne bardzo dobrze radzą sobie z wypełnianiem zadań stawianych katechezie. Tym samym należy uznać je za cenne narzędzia wspierające wychowanie w wierze dzieci. Warto podkreślić, iż niejednokrotnie mobilizują one rodziców do pracy z dziećmi, potwierdzają zainteresowanie dorosłych rozwojem religijnym najmłodszego pokolenia. Wszelkiego rodzaju prasa trafia do rąk dzieci za pośrednictwem rodziców bądź innych członków rodziny. Analogicznie jest w przypadku pism katolickich – nabywanie ich i udostępnianie dzieciom dowodzi zaangażowania wychowawców chrześcijańskich na rzecz religijnej formacji dziecka. O ile jednak w przypadku kolorowych magazynów świeckich bywa, iż dziecko samo zabiega o nabycie określonego tytułu, zachęczone reklamą w telewizji bądź atrakcyjnym dodatkiem do pisma, o tyle w przypadku czasopism religijnych nieco inny jest kierunek oddziaływań. Zwykle to dorosły jako pierwszy wręcza je dziecku, uznając za wartościowe i sprzyjające rozwojowi duchowemu. Dopiero wskutek tej inicjacji czytelnicznej bywa, iż dziecko niecierpliwie czeka na kolejne egzemplarze czasopisma, jeśli trafi ono w obszar jego zainteresowań.

Szczególnie w przypadku najmłodszych nie wystarczy poprzestać na wręczeniu periodyku, bowiem dziecko nie potrafi jeszcze czytać bądź jest w trakcie opanowywania tej umiejętności. Nieodzowna więc będzie pomoc rodziców, dziadków czy starszego rodzeństwa. Tym samym lektura czasopisma może stać się załącznikiem katechezy rodzinnej – jakże istotnej i niedowartościowanej w praktyce. Jednocześnie regularność ukazywania się czasopism pozwala zakładać, iż przynajmniej w przypadku niektórych dzieci, także i wspólne odczytywanie pisemek na gruncie rodziny będzie systematyczne. Ponadto odpowiedni język, którym posługują się redaktorzy, pomoże rodzicom i dziadkom mówić o Bogu i sprawach wiary adekwatnie do możliwości słuchaczy – bez zbędnego infantylizowania, ale i posługiwania się

⁷⁸ Zob. „Promyczek Dobra” 12 (2012), s. 12, 13.

⁷⁹ W numerach z ostatniego kwartału 2012 r. znajdują się następujące teksty: *O Gastonie, który nie bał się marabu*, „Anioł Stróż” 10 (2012), s. 14; *Emeka i pogrzeb wodza*, „Anioł Stróż” 11 (2012), s. 14; *Tak się modle!*, „Anioł Stróż” 12 (2012), s. 22.

⁸⁰ Zob. *Blizna*, „Promyk Jutrzenki” 11 (2012), s. 10.

górnolotnymi czy archaicznymi zwrotami. Szczególnie warto podkreślić wsparcie dla rodziców świadczone przez redaktorów tygodnika „Dominik”. W niektórych numerach, poza dodatkiem katechizmowym dla czytelnika, pojawia się dodatek dla rodziców, pomagający właściwie przygotować się rodzinie na wielkie święto, jakim jest przyjęcie Pierwszej Komunii św. przez dziecko.

Bogactwo i różnorodność treści w czasopismach religijnych dla dzieci sprawia, iż z powodzeniem mogą one służyć również szkolnemu nauczaniu religii. Katecheta może wykorzystywać opowiadania i utwory oraz płyty z audycjami i prezentacjami dołączonymi do czasopism. Warto również wykorzystywać materiały z czasopism w przygotowaniu gazetki, referatów np. na temat roku liturgicznego, wybranych świętych. Z kolei listy czytelników zamieszczane w gazetkach mogą posłużyć jako świadectwo wiary dzisiejszych młodych katolików. Wykorzystanie prasy katolickiej może ożywić i uatrakcyjnić lekcję religii pod względem metodycznym – uczniów szkoły podstawowej warto zachęcić do dzielenia się własnymi czasopismami, organizując kącik czytelniczy bądź pracę na lekcji „wędrujące czasopisma” – tak by umożliwić kolegom i koleżankom z klasy zapoznanie się z gazetką. Inną propozycją jest stworzenie projektu własnej gazetki religijnej, inspirowanej istniejącymi czasopismami (bądź powstałej z wycinków przyniesionych gazet, w ramach pracy w grupach). Katecheta może zachęcać uczniów do udziału w konkursach ogłaszanych na łamach prasy religijnej, traktując uczestnictwo w nich jako pracę dodatkową, nagradzaną odpowiednim stopniem (o ile uprzednio uwzględni tego typu aktywność w przedmiotowym systemie oceniania). Zawarte w pismach krzyżówki i rebusy – szczególnie zawierające hasła biblijne i religijne – będą ciekawą formą powtórzeń. Na drugim etapie edukacyjnym wartościowe będzie polecenie w ramach pracy domowej napisania listu do redakcji bądź odpowiedzi na list rówieśnika zamieszczony w czasopiśmie. Widząc zainteresowanie uczniów periodykami religijnymi, warto zaproponować w szkole prowadzenie koła czytelniczego, np. w ramach tzw. godzin karcianych, czyli zajęć wynikających z art. 42, ust. 2, pkt. 2 ustawy Karta Nauczyciela. Sposobów pracy z czasopismami katolickimi w szkole jest wiele – ograniczeniem dla nich będzie jedynie kreatywność katechety.

Prezentowane czasopisma służą także poszerzaniu wiadomości i kształtowaniu umiejętności podejmowanych na innych przedmiotach. Dotyczy to nawet pism przeznaczonych dla najmłodszych, czego przykładem jest tygodnik „Ola i Jaś”. Poza wiadomościami związanymi z Biblią, wiarą i rokiem liturgicznym, znajdują się w nim ćwiczenia skorelowane z edukacją przedszkolną lub wczesnoszkolną – np. poznawanie literek, liczenie, pisanie po śladzie itp. Periodyki te służą również rozwijaniu własnego talentu lub zainteresowań, np. ciekawą propozycją dla dzieci utalentowanych muzycznie i lubiących śpiewać stanowi miesięcznik „Promyczek Dobra”, związany z dziecięcym zespołem Promyczki Dobra z Nowego Sącza. W każdym numerze zaprezentowany jest jeden z utworów wykonywanych przez

zespół – zarówno tekst piosenki, jak i jej zapis nutowy⁸¹. Różnorodność i bogactwo treści z dziecięcych czasopism religijnych mogą być wykorzystywane podczas przygotowywania referatów, gazetek, albumów i prac dodatkowych z innych przedmiotów szkolnych.

Już w 1979 roku Jan Paweł II pisał w adhortacji *Catechesi tradendae* (16 X 1979), iż Kościół ma wiele okazji do zajmowania się zagadnieniem środków społecznej informacji w katechezie (zob. nr 16). W dzisiejszej rzeczywistości okazji tych jest znacznie więcej, podobnie jak i więcej jest wyzwań dla wychowania w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych. Na ile jest to możliwe, należy z pełną odpowiedzialnością korzystać z wszelkich sposobów zbliżenia orędzia do życia dzisiejszych katechizowanych. Trzeba jeszcze gorliwiej poszukiwać nowych dróg dotarcia z orędziem Chrystusa, a przede wszystkim – nie zaniedbywać tych, które ze wszech miar służą katechezie, wspierając religijną formację. Szczególnym zobowiązaniem do tego jest przeżywany Rok Wiary. Niech więc będzie on dla rodziców, katechetów i wszystkich wychowawców chrześcijańskich czasem odkrywania wielkich możliwości, jakie oferują w zakresie katechezy dziecięce czasopisma religijne.

SUPPORTING ROLE OF CATHOLIC MAGAZINES IN RAISING CHILDREN IN THE FAITH

Summary

The article is showing the possibility of exploiting numerous advantages of children's religious magazines at the Christian body. Starting from guidelines of the programme first periodicals for children, is analysing present values of magazines addressed to this group of recipients. Against this background it is portraying the prominence of religious magazines. Next a degree of the execution of the fundamental tasks of catechesis – promoting knowledge of the faith, liturgical education, moral formation, teaching to pray, education for community life and missionary initiation on pages of chosen periodicals for children. Recapitulating the supporting role of magazines in bringing up in the faith, it is appointing children for applying them in employing the family for the Christian body. In conclusion he is giving specific possibilities of using magazines in school teaching the religion, including correlation between religion and education.

Słowa kluczowe: czasopisma religijne dla dzieci, katecheza dzieci, korelacja religii z edukacją szkolną, metody i środki w katechezie, wychowanie religijne, zadania katechezy

Keywords: catechesis of young children, catechetical methods and centres, correlation between religion and school education, fundamental tasks of catechesis, religious magazines for children, religious upbringing

⁸¹ Warto podkreślić, iż utwory te nie są przypadkowe, lecz dostosowane do okresów liturgicznych, np. w numerze październikowym zamieszczono piosenkę *Pani Fatimska*, zaś w grudniowym numerze utwór *Poszły dzieci do Betlejem*. Zob. „Promyczek Dobra” 10 (2012), s. 17; „Promyczek Dobra” 12 (2012), s. 17.

Michał Kapias, ks. Grzegorz Polok

Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach

Wydział Zarządzania

RELIGIJO-SPOŁECZNY KONTEKST INTEGRALNEGO PERSONALIZMU JACQUES’A MARITAINA

WPROWADZENIE

Już z górą dwa i pół tysiąca lat temu Arystoteles pisał, „że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie¹ więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie”². To stwierdzenie zaciążyło na całej starożytności. Antyczni różni myśliciele ustawicznie podkreślali społeczny, a co za tym idzie – wspólnototwórczy charakter ludzkiego żywota. Elementem scalającym miałby być w tym przypadku ludzki logos – zdolność do wypowiedzania swej myśli, do uzewnętrznienia siebie za pomocą słowa³. W ten sposób człowiek wchodzi w reakcję z innymi ludźmi i tworzy z nimi dialog, który przecież zawiera w sobie o wiele więcej aniżeli tylko słowa – dźwięki. W takiej relacji tworzy się współdziałanie, współpraca, wzajemna służba, z których to wyrastają różnego rodzaju odniesienia kulturowe. Taki społeczny dialog sprawia, iż człowiek może się lepiej realizować, lepiej być.

Mimo tego człowiek dostrzega i odczuwa wiele braków, chcąc rozwijać swą osobowość. Dlatego też potrzebuje, a nawet więcej – odczuwa – niepohamowaną skłonność tworzenia i wchodzenia w różnorakie odniesienia z innymi ludźmi. W ten sposób powstają najbardziej nośne ludzkie społeczności, począwszy od podstawowej, jaką jest rodzina, poprzez grupy sąsiedzkie, zawodowe czy hobby-

¹ Dosłownie: *πολιτικόν ζῶον* (gr. zwierzę polityczne lub człowiek jako istota państwowa).

² *Polityka*, Wrocław 1953, I, 10.

³ Por. E. Lledó, *Filozofia y llenguaje*, Barcelona 1970, s. 98.

styczne, a skończywszy na narodowych i państwowych. W nich każda jednostka może konstytuować swą bytowość, rozwijać się i doskonalić. (Z tego też względu grupy destrukcyjne, niszczące jednostkową tożsamość człowieka nie mogą być nazwane wspólnotami w ścisłym tego słowa znaczeniu).

Wzajemna współpraca i pomoc sprzyjają rozwojowi każdej jednostki, budują ją i umacniają. Zarazem tworzy się w ten sposób wspólne dobro, z którego mogą czerpać wszyscy przedstawiciele danej wspólnoty. Dobro wspólne zawiera bowiem w sobie ideę integralnego rozwoju każdego człowieka i to zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i ogólnospołecznym, poprzez rozwój moralny, religijny czy też kulturowy.

Strukturą nadającą społeczeństwu pewną całościową jedność niejednokrotnie staje się władza polityczna zorganizowana w formie państwa. Jednak sposób zorganizowania owego państwowego życia człowieka może być różny. Klasyczne rozumienie polityki zakłada taką organizację społeczności politycznej, w której władza ma na celu realizację wspólnego dobra z korzyścią dla wszystkich członków tej wspólnoty. Pragmatyczne podejście do polityki akcentuje przede wszystkim dążenie do zdobycia i utrzymania władzy. Pierwsze stanowisko jest swoistym ujęciem etycznym polityki, drugie wynika z praktyczno-uitylitarnych założeń. Te koncepcje odzwierciedlają wizje dwu przeciwstawnych koncepcji świata: Hobbesowskiego *Lewiatana* oraz chrześcijańskiego *civitas Dei*, czyli królestwa Bożego na ziemi.

Problematyka ta stała się kluczową w filozofii jednego z najwybitniejszych chrześcijańskich myślicieli XX wieku, jakim był Jacques Maritain. Jego rozważania odegrały zaiste rewolucyjną rolę w kształtowaniu roli i miejsca chrześcijan w życiu społeczno-politycznym. Priorytetowe miejsce zarezerwowane zostało tam dla jego koncepcji personalizmu, w którym dostrzega w człowieku wymiar zarówno osobowy, jak też jednostkowy. Tworzy tym samym humanistyczną wizję człowieka pojmowanego w sposób integralny.

„MISTRZ NASZYCH CZASÓW”⁴

Czołowy filozof XX wieku, myśliciel katolicki, tomista, profesor wielu uczelni Europy i Ameryki, prekursor Soboru Watykańskiego II – oto najkrótsza charakterystyka Jacques’a Maritaina. Jako filozof, ale także i teolog, dyplomata czy zakonnik, był otwarty na problemy współczesnego człowieka, tworząc w swych czasach istną rewolucję w antropologicznych podstawach myśli społeczno-politycznej.

Urodził się 18 listopada 1882 roku w Paryżu. Z rodzinnego domu wyniósł agnostyckie wychowanie. W swej młodości sympatyzuje z ideami ateizującego socjalizmu i rewolucyjnego proletariatu – co było zresztą raczej typowe dla ówczesnych młodych buntowników. Swym zaangażowaniem pragnie wspomóc przygotowania do powszechnej rewolucji. Studiuje nauki przyrodnicze i filozofię na Sorbonie, dzięki czemu zaczyna interesować się scjentyzmem. Na studiach poznaje

⁴ J. Daujat, *Maritain. Un Maître pour notre temps*, Paris 1978.

Raisę Umancow – rosyjską Żydówkę, z którą żeni się w 1904 roku. Uczęszczając na wykłady Henriego Bergsona – ukazujące przewrotność scjentyzmu i naturalistycznego materializmu – poszukuje wraz z żoną sensu życia. Nawracają się na katolicyzm i 11 czerwca 1906 roku. przyjmują chrzest oraz Pierwszą Komunię św.

Pod wpływem dominikanina Humberta Clerissaca Maritainowie zapoznają się z dziełami św. Tomasza z Akwinu, które będą dla nich inspiracją w pracy naukowej już do końca życia. W 1914 roku Maritain otrzymuje stanowisko adiunkta, a w roku 1920 zostaje profesorem. Lata 1915–1927 to czas intensywnej pracy naukowej, zwieńczonej licznymi publikacjami. W 1933 roku Jacques rozpoczyna wykłady w Instytucie Mediewistycznym w Toronto w Kanadzie, a w następnych latach – na licznych uczelniach w Stanach Zjednoczonych. Po zakończeniu II wojny światowej zostaje ambasadorem Francji przy Watykanie. W 1960 roku doświadcza wielce bolesnego ciosu – umiera mu żona. Wydarzenie to wywarło radykalny wpływ na jego dalsze losy. Przenosi się bowiem do zgromadzenia Małych Braci w okolicach Tuluzy. W grudniu 1965 roku zostaje zaproszony na zakończenie Soboru Watykańskiego II, na którym z rąk papieża Pawła VI otrzymuje orędzie do ludzi nauki. W 1970 roku, jako 88-letni starzec, wstępuje do nowicjatu i składa śluby zakonne. Tam też – wśród swoich umiłowanych Małych Braci w Tuluzie – umiera 28 kwietnia 1973 roku⁵.

Maritain nie stworzył nowego systemu filozoficznego – czerpał bowiem swe inspiracje od św. Tomasza z Akwinu. W jego myśli widział naukę otwartą na każdą później wykrytą prawdę, na nowe metody i działania⁶. Dzięki temu tomizm staje się filozofią progresywną, która nieustannie się rozwija, a także realistyczną – albowiem skupia się na rzeczywistości istniejącego świata i ludzi. Zresztą właśnie dzięki temu Maritain w swej twórczości przejmując od św. Tomasza podstawowe pojęcia metafizyki, optymistyczną rolę i funkcję rozumu ludzkiego, wizję porządku natury oraz antropologię. Dzięki temu jego filozofia staje się otwarta na problemy i pytania współczesnego człowieka. Polemizując z nurtami współczesnego świata, gloryfikującymi wartości ekonomiczne i akcentującymi naturalistyczne podejście do człowieka, on sam prezentuje personalistyczne jego ujęcie i podkreśla wielkość godności człowieka.

CZŁOWIEK JAKO OSOBA

Z pewnością to, co najbardziej charakterystyczne i zarazem fundamentalne dla filozofii Maritaina, to koncepcja bytu ludzkiego. Dlatego też, próbując uchwycić istotę człowieka, odwołuje się on do trzech konstytutywnych elementów kultury

⁵ Por. S. Kowalczyk, *Jacques Maritain (1882–1973) tomista otwarty na współczesność*, w: *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu*, red. S. Kowalczyk, E. Baławejder, Lublin 1992, s. 9–24.

⁶ Por. J. Maritain, *The Peasant of the Garonne*, New York–Chicago 1968, s. 130, 131; por. także G. Mc Cool, *Jacques Maritain: A Neo-Thomist Classic*, „The Journal of Religion” 48 (1978), s. 386, 379–404.

zachodniej, bazującej na fundamentach greckich, judaistycznych oraz chrześcijańskich. Z myśli greckiej przejmuje obraz człowieka pojmowanego jako zwierzę rozumne. W judaizmie akcentuje wolność i indywidualizm, dzięki czemu człowiek może wiązać się z Bogiem personalną relacją. Zaś w chrześcijaństwie dostrzega ułomność natury ludzkiej, przez co każda jednostka ludzka jest powołana do życia z Bogiem w miłości⁷. W sumie pojawiają się tu dwie płaszczyzny: naturalna i nadnaturalna (nadprzyrodzona), które w człowieku wzajemnie się dopełniają. Na kanwie tych rozważań francuski filozof wskazuje, iż w świecie zwierząt człowiek jest najdoskonalszą istotą, zaś w świecie ducha – najniższą.

Najbardziej więc charakterystyczną ludzką cechą jest rozumność. Dzięki niej człowiek może badać świat i samego siebie. Jednak integralną częścią ludzkiej natury – oprócz materialnego ciała – jest także duch. Człowiek jest więc kompendium duszy i ciała, posiada sferę rozumną i wolitywną. Używając kategorii jeszcze arystotelesowskich, za św. Tomaszem⁸ Maritain wskazuje na człowieka jako na byt substancjalny, a więc trwały w swej naturze, ale nie w swym istnieniu. Przez to nie jest on redukowalny do swych aktów czy procesów, mimo to jednak – zdolny do swego rozwoju.

Analizując ludzką naturę, Maritain wyróżnia w niej niejako dwa poziomy: biologiczno-wegetatywny oraz psychologiczno-duchowy. Dzięki cielesności człowiek ma kontakt ze światem materialnym, z kolei jego dusza transcenduje ów świat⁹. Dlatego też wobec całego kosmosu jawi się on tak jako byt transcendentny, jak i immanentny, albowiem zarówno w nim trwa, jak też przekracza jego obszar. Ludzkie „ja” określone zostaje więc zarówno poprzez wymiar materialnego ciała, jak też niematerialnej, duchowej duszy. Można rzec, iż „ja materialne” osadzone jest w głębinach biologicznego wszechświata, zaś „ja duchowe” jest całkowicie autonomiczne wobec materii i jej kategorii.

Współcześnie można zauważyć dosyć spory chaos wokół prób określenia istoty człowieka. Z jednej strony ujmowało się go – jeszcze do niedawna – jako byt kolektywny, z kolei aktualnie podkreśla się w nim wyłącznie jego jednostkowość. Maritain wyodrębnia w człowieku dwa aspekty jego bytowości – jednostkę i osobę. Jako że posiada ciało, jest jednostkowym egzemplarzem gatunku, natomiast „duchowe ja” ukazuje jego wymiar osobowy. Jednostkowość w człowieku odpowiada za to, co ograniczone (poprzez materię), a także to, co stanowi o jego indywidualizmie i różnicuje go względem innych ludzi. Wymiar osobowy ukazuje się dobitnie na przykładzie miłości do drugiego człowieka. To, co kocha się u innego, jest jakimś najgłębszym ośrodkiem jego jestestwa, rzeczywistością ukrytą, lecz jak najbardziej realną. Nie da się przymiotów owej rzeczywistości

⁷ Por. J. Maritain, *L'éducation à la croisée des chemins*, Paris 1947, s. 24 n.; J.L. Allard, *Education for Freedom: The Philosophy of Education of Jacques Maritain*, Ottawa 1982, s. 13–16.

⁸ Por. *Suma teologiczna*, I, 75, 4.

⁹ Por. J. Maritain, *Raison et raison*, Paris 1947, s. 105–120; tenże, *Approches de Dieu*, Paris 1953, s. 88–90.

wyliczyć, lecz o ich istnieniu świadczy fakt, że są one źródłem niepojętego dobra uwyrażonego w postawie dawania siebie innym, jak i przyjęcia daru, jaki czyni człowiek z siebie dla drugiego.

Te dwa aspekty ludzkiego bytu – które bynajmniej nie świadczą o żadnym dualizmie w człowieku, lecz są wyrazem złożoności jego natury – w nadzwyczaj literacki sposób przedstawia francuski tomista w jednym ze swych fundamentalnych dzieł. Píše w następujący sposób:

Osoba jest to „pełna indywidualna substancja, natury intelektualnej, rządząca swoimi czynami” *sui iuris*, autonomiczna we właściwym tego słowa znaczeniu. Tak więc pojęcie osoby stosuje się do substancji, które posiadają to coś Boskiego, czym jest duch. W ten sposób są one, każda sama w sobie, światem wyższym od całego świata materii, światem duchowym i moralnym, który w ścisłym znaczeniu nie jest częścią wszechświata, a którego tajemnica niedostępna jest nawet przyrodzonemu spojrzeniu aniołów. Pojęcie osoby stosuje się do substancji, które, stawiając sobie własny cel, zdolne są same określać środki i wprowadzać, dzięki swej wolności, w porządek wszechrzeczy cały szereg nowych wydarzeń, do substancji, które mogą powiedzieć na swój sposób *fiat* – stań się – i staje się. Ich godność, ich osobowość, to właśnie trwanie duszy niematerialnej, jej władcza niezależność od znikomego kalejdoskopu i mechanizmu zjawisk zmysłowych. [...] Natomiast pojęcie indywiduum – jednostki jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu, roślinie, mikrobowi i atomowi. A więc, podczas gdy osobowość opiera się na trwaniu duszy ludzkiej (trwaniu niezależnym od ciała i udzielonym ciału, które jest podtrzymywane w bycie przez samo trwanie w duszy), indywidualność jako taka oparta jest [...] na własnych wymaganiach materii, która jest zasadą ujednostkowania [...]. Stąd jako jednostki jesteśmy zaledwie fragmentami materii, częścią wszechświata, odrębną zapewne, lecz tylko częścią, punktem tej wielkiej sieci sił i wpływów fizycznych, kosmicznych, roślinnych i zwierzęcych, etnicznych, atawistycznych, dziedzicznych, ekonomicznych i historycznych, których prawa nami rządzą. Jako indywidualności podlegamy gwiązdom. Jako osoby – panujemy nad nimi¹⁰.

Ten dosyć długi fragment aż nazbyt dobitnie ukazuje różnicę między jednostką i osobą. Było to zagadnienie, któremu po wielokroć Maritain poświęcał swą uwagę, chcąc wyjaśnić go nie tylko na drodze intelektu, ale także „serca”. Wskazuje bowiem, iż w człowieku ścierają się nieustannie te dwa metafizyczne aspekty jego natury. Nie są to dwie odrębne ontycznie realności – obrazują raczej skomplikowaną strukturę niepodzielnej, ludzkiej istoty.

Fundamentem osobowego bytu jest rozumność i duchowość. Dzięki nim osoba jest bytem, autonomicznym zarówno wobec przyrody, jak i społeczności. Istnieje zawsze jako ktoś (nigdy jako coś), albowiem swej substancjalnej struktury nie może zmienić, pozbyć się lub przekazać komuś innemu. Jawi się ona jako swoisty świat przepelniony świadomością i duchową głębią psychiczną, transcendującą materialną rzeczywistość w poszukiwaniu rzeczywistości nadprzyrodzonej, ob-

¹⁰ Tenże, *Trzej reformatorzy*, Warszawa 1939, s. 30, 31.

jawiającej się w Bogu. Rozumem bowiem osoba poznaje świat, wolą zaś – kocha i afirmuje jego byty¹¹.

ROZUMNOŚĆ I WOLNOŚĆ NATURY LUDZKIEJ

Antropologia Maritainowska łączyła się w dużej mierze z problematyką epistemologiczną, a ta z kolei wywodziła się z filozofii tomistycznej. Odrzucając więc, propagowane szeroko w czasach mu współczesnych, nurty empiryzmu i idealizmu, francuski myśliciel centralizuje się na poznaniu intelektualnym oraz zmysłowym, które jednak rozgranicza względem siebie¹². Idzie tu po linii klasycznej zasady mówiącej *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*¹³.

Istotną przeto rolę w jego procesie poznawczym odgrywała kategoria prawdy. Odrzuca skrajnie idealistyczne stanowiska Kartezjusza czy Kanta, wskazując, że pomijają one przedmiotową rzeczywistość. Otóż ludzka myśl jest przecież wtórna wobec świata zewnętrznego, nie może on więc być jej wytworem¹⁴. Prawda zatem jawi się jako akt zrozumienia natury przedmiotu, co wymaga zaangażowania intelektu ludzkiego. Dzięki temu można mówić o człowieku jako o istocie świadomej. W tej mierze intelektualne poznanie człowieka różni się jakościowo od poznania zwierząt. Jego efektem jest myśl, która „jako taka nie istnieje w czasie. [...] To, co duchowe, nie jest podległe czasowi”¹⁵. Myśl, chociaż dokonuje się w czasie i przestrzeni, transcenduje i wykracza poza te dwie kategorie. Stąd też duchowe „ja” człowieka, objawiające się w procesie poznawczym, nie pochodzi od materialnego biologizmu. Refleksje te potwierdzają więc personalistyczną wizję człowieka.

Oprócz podejmowania problematyki rozumności francuski filozof poświęcił w swych pracach sporo miejsca zagadnieniu ludzkiej wolności. W tym kontekście, odwołując się także do spuścizny myśli tomistycznej, łączył ją jednak z bieżącymi zagadnieniami społeczno-politycznymi. Zagadnienie wolności było przez wieki poddawane różnej krytyce. Nie udało się jednak uzgodnić jednego, wspólnego stanowiska, a nawet nie wyjaśniono konotacji stosowanej terminologii¹⁶.

Przypatrując się więc człowiekowi jako osobie, Maritain wskazuje, iż jest ona bytem dynamicznym, czyli ze swej natury dąży do swego jedyne go celu. Stąd też człowiek nie jest zdeterminowany uwarunkowaniami biologicznymi czy też społecznymi. Może więc wybierać w swym życiu wiele dróg – ma możliwość wyboru spośród licznych alternatyw. Jednak, by dokonywać słusznego wyboru, konieczne jest rozdzielenie na wolność wyboru i wolność wewnętrznej, duchowej autonomii¹⁷. W pierwszym przypadku chodzi o ontologiczną kategorię możliwości

¹¹ Por. tenże, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris 1947, s. 10.

¹² Por. tenże, *The Education of Man*, New York 1962, s. 45–48.

¹³ Nie ma niczego w intelekcie, czego pierwej nie byłoby w zmysłach.

¹⁴ Por. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, Paris 1929, s. 9–26.

¹⁵ Tenże, *Approches...*, Paris 1953, s. 87.

¹⁶ Por. tenże, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 20–29.

¹⁷ Por. tenże, *Freedom in the Modern World*, London 1935, s. 30, 31.

wyboru dzięki wolnej woli. W drugim zaś, o psychologiczno-moralny aspekt, rozłożonej w czasie, pracy człowieka nad swoim charakterem.

Sama wolna wola człowieka, należąca do jego natury, nakierowana jest na dobro ze swej istoty. A ponieważ to właśnie dobro jest najważniejszą kategorią w ludzkim życiu, trzeba, by zaistniała w nim odrębna władza, mogąca je uchwycić. Zwłaszcza, że w sytuacji rozlicznych dóbr konieczne okazuje się dokonanie umiejętnego aktu wyboru spośród nich¹⁸. Innymi słowy: wola człowieka nie wybiera każdego dobra, lecz te, które akurat chce; by jednak ów wybór był właściwy, potrzeba jest odwołanie się do rozumu. I chociaż przeróżne siły zewnętrzne, np. przyrody, społeczeństwa itp., mogą wywierać naciski na ludzkie wybory, to jednak wolność człowieka jest jego autodeterminizmem. Korzeniem wolności jest bowiem rozum, dzięki któremu osoba może się samookreślać. Wolna wola jest więc bytową potencjalnością trwale związaną z ludzką naturą.

Jeśli przyjrzeć się wewnętrznej wolności człowieka, czyli jego wewnętrznej autonomii, nie należy jej rozumieć w sposób skrajnie indywidualistyczny, jak czyni się to chociażby w liberalizmie, w którym głosi się nawet całkowitą niezależność człowieka od jakiegokolwiek zakresu władzy aksjologicznej czy też moralnej¹⁹. Wolność człowieka nie może być bowiem oderwana od całego kontekstu osobowego – od społecznych więzi, indywidualnych zadań i obowiązków, sensu życia. Należy w tym miejscu zdecydowanie stwierdzić, iż wolność woli oznacza utwierdzanie się osoby w dobru. Dlatego też Maritain uważa, iż ostatecznie pełną wolność człowiek może uzyskać dopiero w przypadku zetknięcia się z Dobrem Absolutnym – czyli w momencie zjednoczenia się z Bogiem. Stan taki osiąga się poprzez akt zdecydowanej miłości²⁰. Dzięki temu z niewolników uwikłanych w zło ludzie stają się w pełni wolnymi osobami – dziećmi Bożymi. Dlatego też ostatecznie można zauważyć, iż wolność nie istnieje dla nie samej, lecz jest dobrowolnie podjętą, świadomą służbą na rzecz dobra i wartości. Potwierdzenie tego jest wyrażane m.in. poprzez respektowanie praw człowieka²¹.

CZŁOWIEK W RELACJI DO SPOŁECZNOŚCI

Niezmiernie interesujące są rozważania omawianego filozofa dotyczące związków, jakie zachodzą pomiędzy człowiekiem a społeczeństwem. Już na samym początku jednoznacznie sugeruje on, iż człowiek żyje w społeczeństwie, z którym tworzy swoistą relację, ta jednak wymaga bliższej analizy. Problem pojawia się bowiem podczas lektury tekstów Akwinaty – na które powołuje się Maritain – gdzie pojawiają się, pozornie sprzeczne ze sobą, dwie tezy. Otóż w *Sumie teo-*

¹⁸ Por. tamże, s. 5–10; J.L. Allard, *Education for Freedom...*, s. 34 n.

¹⁹ Por. J. Maritain, *Freedom ...*, s. 32 n.; S. Kowalczyk, *Konsekwencje zanegowania miłości i miłosierdzia w postawie ludzkiej*, „Chrześcijanin w świecie” 15 (1983), s. 69–78.

²⁰ Por. J. Maritain, *Trzej...*, s. 30 n.

²¹ Por. tenże, *L'éducation à la croisée ...*, s. 35.

logicznej znajdujemy stwierdzenie: „Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sic ut pars ad totum”²². W innym zaś miejscu św. Tomasz formułuje swą myśl nieco inaczej: „Homo non ordinarur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua”²³. Problem ten próbuje francuski filozof rozwiązać, stwierdzając, iż „człowiek nie jest wyłącznie osobą, tzn. nie jest on jedynie samoistnym bytem duchowym, jest on także jednostką, tzn. ujednostkowionym fragmentem rodzaju. Skutkiem tego jest on członkiem społeczności jako jej częścią”²⁴.

Powołując się więc na swe rozróżnienie na jednostkę i osobę, omawiany personalista tłumaczy, iż człowiek jest częścią społeczeństwa właśnie ze względu na owo złożenie. Jako osoba jest członkiem społeczeństwa, ale nie wchodzi w jego skład całościowo, ze wszystkim, czym jest i co posiada. To jego duchowość wynosi go ponad społeczność doczesną. Jako osoba ma on bowiem swe własne dążenia i cele, które nieraz nie pokrywają się z dążeniami społeczeństwa, a nawet mogą być wobec nich nadrzędne (chodzi tu przede wszystkim o dążenia związane z rozwojem życia duchowego człowieka, z rozwojem poznania intelektualnego i umacnianiem w sobie wszelakich cnót). Jednak najgłębiej zakorzenioną w osobie potrzebą jest udzielenie się innym w jedności poznania i uczucia.

Trzeba przy tym jasno podkreślić, iż zadaniem społeczeństwa nie jest prowadzenie osoby do jej duchowej doskonałości, do osiągnięcia życia wiecznego. Powinno ono raczej stworzyć takie warunki życia – zarówno materialnego, intelektualnego, jak i moralnego – w których każdy człowiek mógłby zrealizować swe duchowe zamierzenia i zdobyć wolność autonomiczną. Tłumacząc to, francuski tomista pisze:

istnieje ogromna różnica między twierdzeniem „człowiek jest zaangażowany jako część społeczeństwa [...] cały, ale pod pewnym względem”, a twierdzeniem innym: „człowiek jest częścią społeczeństwa [...] cały i ze wszystkim, co do niego należy [...]”. Pierwsze jest prawdziwe, drugie fałszywe [...]. Podobnie dobry filozof angażuje się cały w filozofię ale nie pod względem wszystkich funkcji, ani wszystkich celów swej istoty. Angażuje się on cały w filozofie pod względem specjalnej funkcji swego rozumu²⁵.

Człowiek zatem jest na tyle w łączności ze społeczeństwem, na ile wymaga tego jego jednostkowa natura.

W tym kontekście należy się jednak wystrzegać jakichś indywidualistycznych podejrzeń. Mogłyby one bowiem absolutyzować człowieka. W takiej sytuacji jednostki mogłyby przybrać względem siebie postawę konfliktogenną, broniąc

²² „Każda poszczególna osoba jest w takim stosunku do społeczności jak część do całości” (II – II, 64, 2).

²³ „Człowiek nie przynależy do społeczności politycznej cały i z wszystkim, co do niego należy” (tamże, I – II, 21, 4).

²⁴ J. Maritain, *L'ideal historique d'une nouvelle chretiente*, cyt. za: J. Zabłocki, *Człowiek – jednostka i osoba*, „Dziś i Jutro” 8 (1952), s. 1.

²⁵ Tamże, s. 4.

się wzajemnie przed sobą. Ewentualne koalicje, które mogłyby wtedy powstać, należałoby traktować jako zbiorowość dążącą do zdobycia pozycji i podporządkowania sobie – jako całości – innych jednostek.

Ostatecznie analizowany problem należy rozwiązać na gruncie realizacji dobra wspólnego²⁶. Człowiek bowiem, jako jednostka, a zarazem część społeczności, istnieje właśnie dla jej dobra i powinien – w razie istotnej potrzeby – poświęcić jej swe życie. Jednakże podążając ku Absolutowi, społeczność staje się podporządkowana osobie, umożliwiając jej tym samym życie moralne i duchowe, które jest jej celem. Albowiem człowiek jako jednostka wchodzi w ramy społeczeństwa, zaś jako osoba wznosi się ponad nie, podążając do swego naturalnego celu, którym jest Bóg.

CZŁOWIEK W HUMANIZMIE INTEGRALNYM

W jednym ze swych fundamentalnych dzieł *Humanizm integralny* Jacques Maritain ukazuje człowieka jako harmonijną istotę cielesno-duchową. Dzięki temu, humanizm ten został przeciwstawiony humanizmowi antropocentrycznemu, który ubóstwił człowieka. Ten pierwszy docenia i chroni osobową godność człowieka, dzięki temu, że zapewnia mu jego potrzeby wynikające zarówno ze sfery materialnej, jak i duchowej. Ponadto wciela w życie społeczne ewangelicznego ducha, objawiającego się w postaci braterskiej wspólnoty ludzi²⁷. Cielesno-duchowy wymiar człowieka sytuuje go zarówno w kontekście porządku doczesnego, jak i nadprzyrodzonego. Dzięki temu w humanizmie tym pojawia się, w sposób nieodzowny, osoba Boga – staje się on humanizmem teocentrycznym. W takim kontekście człowiek ukazuje się w relacji do Boga jako do swego Ostatecznego Celu.

Zgoła inaczej pojęty został człowiek w historycznych dziejach humanizmu antropocentrycznego. Nurt ten przepelniony został niejednokrotnie ideami filozoficznego naturalizmu, dzięki czemu wykluczono Boga z obszaru egzystencji człowieka, negując tym samym Jego soteriologiczną wartość. Tymczasem personalizm chrześcijański przyjmuje kategorię humanizmu, jednak odcina się od form indywidualizmu bądź kolektywizmu. Kluczowymi kategoriami będą tu odniesienia, jakie jednostka może realizować względem wspólnoty – wynikające z naturalnych predyspozycji do życia w społeczeństwie, oraz dobro wspólne – tak istotne w utwierdzaniu wzajemnych relacji ogólnospołecznych. Relacje te bowiem są fundamentem rozwoju człowieka i ubogacaniem jego życia doczesnego. Dlatego też personalizm odrzuca, jako zgubne, idee kolektywizmu, zacierające autonomię osoby, jak również liberalizmu, prowadzącego do atomizacji społeczeństwa i braku wzajemnych relacji między jednostkami (są one co najwyżej sprowadzone do relacji ekonomicznych lub seksualnych)²⁸.

²⁶ Szerzej na ten temat zob. M. Kapias, G. Polok, *Społeczne, polityczne i gospodarcze elementy demokracji personalistycznej*, Katowice 2006, s. 272–285.

²⁷ Por. J. Maritain, *Humanizm...*, s. 14, 15.

²⁸ Por. szerzej na ten temat A.B. Stępień, *Wobec marksistowskiej teorii człowieka*; w: *Wobec filozofii marksistowskiej*, red. tenże, Lublin 1990, s. 61–87; W. Chudy, *Człowiek jako podmiot albo człowiek jako funkcja*, w: tamże, s. 89–106; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 109–117.

Przypatrując się więc koncepcji humanizmu integralnego Maritaina, trzeba wskazać w nim różne poziomy ontyczne osoby ludzkiej: materialne i duchowe, indywidualne i społeczne, poznawcze oraz emocjonalne. Pojawia się obraz humanizmu, który dogłębnie rozeznał ludzką naturę i dlatego przepelniony jest umiarem, a zarazem harmonijnym połączeniem różnych ludzkich potrzeb. Nadrzedną przeto kwestią jest w nim uznanie priorytetu ludzkiej osoby nad całym światem rzeczy. Jest to konsekwencja rozeznania fundamentalnej prawdy o nieutralnej godności, którą posiada osoba, a która wynika z naturalnych jej władz, objawiających się w postaci rozumu i wolnej woli. Priorytetowa ranga człowieka jako osoby wynika zatem nie z uznania przez społeczeństwo czy też z nadania przez jakąś władzę, ale właśnie z jego przyrodzonej, własnej natury.

Warto przy tym zauważyć – celem uniknięcia błędnych zarzutów – iż teocentryzm owego humanizmu nie polega na powrocie do średniowiecznych struktur ekonomicznych, politycznych czy społecznych, ale na wskazaniu fundamentu, jakim jest indywidualna, a zarazem personalistyczna, relacja zachodząca pomiędzy Bogiem a człowiekiem²⁹. Aby jednak ta relacja mogła zaistnieć, a później trwać, konieczne są zasadnicze przemiany społeczno-polityczne. Czasy średniowiecznego „Sacrum Imperium” już przeminęły. Dlatego też ów francuski myśliciel oręduje za państwem laickim (co nie znaczy: antyreligijnym), w którym istnieje pluralizm światopoglądowy. Nie chodzi w tym przypadku o działania na rzecz relatywizmu epistemologicznego, a zwłaszcza relatywizowania prawdy, a raczej o przyjęcie postawy wzajemnej tolerancji, zbudowanej na poszanowaniu ludzkiej godności. Tym samym, w takiej rzeczywistości znajduje się miejsce dla wielu różnych opcji szanujących wartości religijne.

W związku z tym Maritain podkreśla fundamentalną rolę, jaką winni odgrywać chrześcijanie w życiu publicznym. Religia nie jest sprawą prywatną człowieka, albowiem to właśnie z niej wynika konieczność angażowania się ludzi w przemianę świata doczesnego, aby ułatwić w nim egzystencję każdemu człowiekowi, a tym samym wspomóc go w otwarciu się na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Chrześcijanie winni więc w szczególności włączać się w życie społeczno-polityczne, aby lansować i podkreślać wagę każdej osoby ludzkiej i jej godności³⁰. W tym kontekście chrześcijaństwo jawi się jako rzeczywistość transcendentna wobec struktur społeczno-politycznych czy też różnorodnych modeli cywilizacyjnych. Jego zadaniem jest bowiem wnoszenie wartości ewangelicznych i tworzenie wspólnoty ogólnoludzkiej, niezależnie od aktualnie istniejących struktur ideologiczno-politycznych.

²⁹ Por. J. Maritain, *Humanizm...*, s. 106, 107; H. Bars, *Maritain en notre temps*, Paris 1959, s. 251 n.

³⁰ Por. J. Maritain, *Humanizm...*, s. 85, 106, 117.

ZAKOŃCZENIE

Jacques Maritain, wskazując na człowieka, ujmuje go – za Doktorem Anielskim – jako indywidualną substancję obdarzoną rozumną naturą. Doda od siebie, iż dzięki temu jest on osobą, która rządzi się swoimi czynami. Jest „wszechświatem” o naturze duchowej, obdarzonym wolnością wyboru, a przez to o wiele cenniejszym od materialnego *uniwersum*. Ponadto Maritain rozróżnia w człowieku dwa bieguny jego natury: jednostkowość i osobowość. Pierwsze wiąże z jego stroną materialną, drugie – z duchową. Te dwie płaszczyzny nawzajem się przenikają, ukazując zarazem niejako dwa oblicza tego samego bytu ludzkiego.

Rozróżnienie to stanowi także punkt wyjścia dla filozoficznych rozważań dotyczących struktur życia społeczno-politycznego godnych człowieka. Osoba ludzka jest bowiem otwarta na inne osoby i chce wspólnie z nimi współkonstytuować swe życie. Na tej płaszczyźnie pragnie dzielić się odkrywaną przez siebie prawdą, doświadczanym pięknem, a także miłością i przyjaźnią. Z drugiej zaś strony chce uzupełniać swe braki, opierając się na czynnikach ekonomicznych, biologicznych czy psychicznych. Dlatego też człowiek ujmowany w aspekcie jednostki jest całkowicie wcielony w życie społeczne, zaś jako osoba – transcenduje je.

Tak skonstruowany personalizm Jacques’a Maritaina bardzo mocno podkreśla wspólnotowy charakter humanizmu. Dzięki temu ukazuje w nim i broni wartości praw człowieka, negując zarazem wszelkie przejawy kolektywizmu czy indywidualizmu. Uwypukla rangę rozwoju człowieka w rozmaitych wspólnotach, takich jak rodzina, szkoła, organizacje zawodowe czy wreszcie – cały naród. Pomagają mu one bowiem stać się w pełni osobą. Prawdziwa wspólnota jest przeciwieństwem wspólnotą osób, które w sposób wolny i odpowiedzialny konstytuują swe życie społeczne. Takie jednak życie, jeśli ma przynieść pozytywne skutki, musi być oparte na realizacji dobra wspólnego. A przeciwieństwo dobro integruje wszystkie osoby więzią nie tyle ekonomiczną, co przede wszystkim duchową. Dlatego też humanizm integralny jest, w ujęciu Maritaina, integralnym personalizmem, w którym ukazuje społeczne i polityczne konsekwencje przyjęcia każdego człowieka jako osoby o niezbywalnej godności.

RELIGIOUS AND SOCIAL CONTEXT OF JACQUES MARITAIN’S INTEGRAL PERSONALISM

Summary

The history of mankind is a still open approach to attempts concerning creation of different ties and interpersonal relations. Indeed, man is a socio-political being, involved in various concepts of governing. It is not always in favour of man, but for Christians it should establish *civitas Dei* – the kingdom of God – on the Earth.

This issue was thoroughly studied by Jacques Maritain. In his socio-political philosophy he stressed, following St. Thomas Aquinas, that politics should focus on a common

good of all community members. The fundamental role of personalism, focusing on a man as a personal being, was underpinned by him. In his *Integral Humanism* a man was shown in dimensions of body and soul. Thanks to it every man, creating his life on the Earth and entering various human relations, is open for religion. By this a man conveys material goods into transcendent dimension and opens towards the spiritual world.

Słowa kluczowe: osoba, personalizm, religia, społeczeństwo, wspólnota

Keywords: community, person, personalism, religion, society

MATERIAŁY

„Studia Pastoralne” 2014, nr 10, s. 465–477

Antoni Wilgusiewicz

Towarzystwo Miłośników Lwowa
i Kresów Południowo-Wschodnich
Oddział Katowice

TYLKO PRAWDA NAS WYZWOLI

OBRAZ ZBRODNI NACJONALISTÓW UKRAIŃSKICH NA LUDNOŚCI POLSKIEJ W MATERIAŁACH EDUKACYJNYCH INSTYTUTU PAMIĘCI NARODOWEJ I JEGO PRZEMIANY.

Problem „pamięci narodowej” to problem tego, co z naszej przeszłości chcemy zachować i przekazać następnym pokoleniom Polaków. Pamięć narodowa, podobnie jak pamięć każdego z nas, jest czynnikiem naszej tożsamości – bez niej jesteśmy tworem ułomnym i podatnym na manipulacje z zewnątrz. Jest też z natury rzeczy subiektywna, bo na ogół pamiętamy to, co przynosi nam chlubę, integruje jako naród i stawia w lepszym położeniu wobec innych – najczęściej sąsiednich – narodów. Pamięć narodowa bywa obiektem zacieklejczych sporów politycznych, a często wręcz bezpośrednim narzędziem, którym posługują się politycy. Powstaje więc pytanie – czy pamięć narodowa może być podporządkowana strategicznym (zwanym racją stanu), a nawet bieżącym potrzebom politycznym, czy też ważniejsza jest w niej prawda, choć nieraz gorzka, a nawet bolesna.

Dziś, na początku XXI wieku, problem pamięci narodowej jest często rozważany i na nowo definiowany. Odeszliśmy od XIX-wiecznego modelu pamięci o wydarzeniach zwycięskich dla naszego narodu, a jeśli tragicznych, to przynoszących nam chlubę na zasadzie *Gloria victis*. Do pamięci narodowej wprowadza się wydarzenia z pewnością nie przynoszące chluby nam jako Polakom, czego sztandarowym przykładem stała się płonąca stodoła w Jedwabnem. W innym świetle ukazują się wydarzenia takie jak powstanie warszawskie, które z jednej

strony gloryfikuje Muzeum Powstania, z drugiej zohydzają niektóre książki, jak np. *Oblęd'44* Piotra Zychowicza¹. Co więcej, często obniża się rangę samej pamięci narodowej, ukazując ją jako zbędny balast zwłaszcza dla młodzieży wychowywanej na ideach wspólnoty europejskiej, czego realizacją jest gorąco dyskutowana reforma nauczania historii w szkołach wszystkich szczebli. W roku szkolnym 2013/14 usunięto z programu Olimpiady Historycznej temat „Losy Polaków na Wschodzie od XVIII do XX wieku”. Mocno krytykowany jest Instytut Pamięci Narodowej, nawet do kwestionowania potrzeby jego istnienia. W tej sytuacji należy zadać pytanie: jeśli nowe pojmowanie pamięci narodowej ma polegać na odejściu od „mitologizacji” i „pokrępania serc” ku ukazaniu prawdy historycznej, czy dotyczy to całej prawdy, czy tylko prawdy podporządkowanej określonym doktrynom politycznym? W szczególności dotyczy to zbrodni nacjonalistów ukraińskich na Polakach w latach II wojny światowej i tuż po niej. O ile bowiem zbrodnie hitlerowskie na Polakach zostały zbadane i pokazane już w latach PRL, a zbrodnie sowieckie w latach III RP, o tyle zbrodnie nacjonalistów ukraińskich, niejednokrotnie jeszcze bardziej okrutne, w myśl pewnej znanej pod nazwą doktryna Giedroycia idei politycznej zbliżenia z Ukrainą, przeciw Rosji, są wciąż przemilczane, jeśli nie całkowicie, to w dużym stopniu; relatywizowane, usprawiedliwiane czynami samych Polaków, opisywane za pomocą rozbudowanego systemu eufemizmów itd. Wydaje się, że dopiero obchody 70. rocznicy tzw. zbrodni wołyńskiej przyniosły tu znaczną, choć nie radykalną zmianę. Prześledzeniu tej zmiany na podstawie materiałów edukacyjnych Instytutu Pamięci Narodowej, przeznaczonych do szerokiego użytku młodzieży szkolnej, a więc tej grupy społecznej, wśród której kształtowanie pamięci narodowej ma największy zasięg i znaczenie, służyć ma niniejszy artykuł.

Źródłem, z którego młody człowiek – uczeń w pierwszej kolejności czerpie wiedzę historyczną, jest podręcznik szkolny. W serii popularnych w polskich liceach podręczników Wydawnictwa Szkolnego PWN znajdujemy podręcznik autorstwa Anny Radziwiłł i Wojciecha Roszkowskiego *Historia 1939–1956*. Zawiera on następującą informację:

Wojna i okupacja zaostrzyły konflikty między Polakami i Ukraińcami w Galicji Wschodniej i na Wołyniu. Na czoło ruchu ukraińskiego wysunęły się najbardziej skrajne grupy nacjonalistyczne. Pod koniec 1942 r. powstały w Galicji Wschodniej pierwsze oddziały Ukraińskiej Powstańczej Armii (UPA). Na przełomie 1942/1943 r. nasiliły się starcia między podziemiem polskim i ukraińskim. Na Zamojszczyźnie ich ofiarami padali głównie Ukraińcy, natomiast na Wołyniu i w Galicji Wschodniej – ukrywający się Żydzi i Polacy, gdyż UPA podjęła akcję „depolonizacji” przez morderstwa na ludności polskiej. Rzezie te tolerowali Niemcy, a w dużej mierze prowokowali je partyzanci radzieccy, kierowani przez oficerów NKWD².

¹ *Oblęd'44. Czyli jak Polacy zrobili prezent Stalinowi, wywołując Powstanie Warszawskie*, Warszawa 2013.

² *Historia 1939–1945. Podręcznik dla szkół średnich*, Warszawa 2000, s. 94.

Bardziej zainteresowany historią uczeń mógł sięgnąć do kilkutomowej *Najnowszej historii Polski*, która miała szereg wydań (pierwsze z nich jeszcze w czasach PRL – autor ukrywał się pod pseudonimem Andrzej Albert). W wydaniu z 2003 roku firmowanym przez Świat Książki, a więc adresowanym do masowego odbiorcy, znajdujemy informację, zaczynającą się od słów: „Szczególnie tragiczne były starcia między zbrojnymi oddziałami polskimi i ukraińskimi w Galicji Wschodniej i na Wołyniu”. A dalej...

Na przełomie 1942/1943 r. nasiliły się starcia między podziemiem polskim i ukraińskim. Na Zamojszczyźnie ich ofiarami padali głównie Ukraińcy, natomiast na Wołyniu i w Galicji Wschodniej – ukrywający się Żydzi i Polacy, gdyż UPA podjęła akcję „depolonizacji” przez mordy na ludności polskiej. Na przykład w lipcu 1943 r. Ukraińcy wymordowali w okrutny sposób 1500 Polaków w Hucie Stepańskiej, a setki ofiar zanotowano podczas pogromów w Porycku, Mizoczcu, Gaju i innych miejscowościach. Polacy organizowali własne oddziały samoobrony lub wbrew zakazom AK wstępowali do kolaboracyjnych Schutzmannschaften, które w odwecie mordowały Ukraińców. Na rzezie te przez palce patrzyli Niemcy, a w dużej mierze prowokowali je partyzanci radzieccy, kierowani przez oficerów NKWD³.

Oba teksty są bardzo podobne, gdyż ich autorem jest profesor Wojciech Roszkowski.

Podsumujmy: jakie zdanie na temat opisywanych wydarzeń miał mieć uczeń, przyszedłszy polski inteligent?

- Wojna i okupacja nasiliły konflikt polsko-ukraiński, który przybrał formę starć podziemia polskiego z ukraińskim.
- Ofiarami starć padali Polacy, Ukraińcy i Żydzi (można domniemywać, że w porównywalnych ilościach).
- Dochodziło do „depolonizacji” przez mordowanie ludności polskiej, ale za te mordy odpowiedzialni są także Niemcy, bo je tolerowali, a zwłaszcza Sowietci, bo je w dużej mierze inspirowali.
- Odpowiedzialność Polaków także jest spora, bo wbrew zakazom AK stawali się niemieckimi kolaborantami, mordującymi Ukraińców.

Uczeń, student lub nauczyciel historii mógł sięgnąć także do obszernego zbioru źródeł, uzupełnionego przez konspekty i scenariusze lekcji – oba wydane przez Wydawnictwo Naukowe PWN. Znalazłby tam ciekawe i ważne teksty na temat martyrologii narodu polskiego, w tym także Żydów – ale tylko z rąk hitlerowców i Sowietów. Nie ma tu żadnego tekstu związanego z wydarzeniami na Kresach Wschodnich po wkroczeniu tu wojsk niemieckich. Nawet zagładę polskiej inteligencji reprezentują wyłącznie losy profesorów krakowskich (choć los profesorów lwowskich był bardziej okrutny)⁴.

³ W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1914–1945. Pełne wydanie*, Warszawa 2003, s. 556.

⁴ Por. *Wiek XX w źródłach. Wybór tekstów źródłowych z propozycjami metodycznymi dla nauczycieli historii, studentów i uczniów*, oprac. M. Sobańska-Bondaruk, S.B. Lenard, Warszawa 2002; *Lekcje ze źródłami. Konspekty i scenariusze lekcji dla nauczycieli. Wiek XX*, red. W. Chybowski, Warszawa 2002.

Popularnym źródłem uzupełniania wiedzy z różnych dziedzin przez uczniów są tzw. encyklopedie szkolne. W obszernym tomie *Historia* (ok. 2 tysięcy haseł, do 1945 r.) wydanym w roku 1995 przez Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne znajdziemy jedynie informację, że „Ukraińska Powstańcza Armia [...] stosowała okrutny terror wobec Polaków, Żydów i komunistów” a także: „Głosząc hasła Samostijnej Ukrainy zwalczała partyzantkę polską i radziecką oraz stosowała terror wobec ludności cywilnej, głównie polskiej”⁵. W haśle „Wołyń” po informacji, że 1 listopada 1939 roku Związek Radziecki zaanektował terytorium polskiego Wołynia, mamy tylko zdanie: „Obecnie należy do Ukrainy”⁶.

W kolejnej encyklopedii szkolnej, tym razem Wydawnictwa Naukowego PWN, w haśle „Ukraińska Powstańcza Armia” czytamy: „walczyła z partyzantką sowiecką i polską, także przeciwko ludności polskiej, zmierzając do jej całkowitego usunięcia z Wołynia, Polesia i Galicji Wschodniej”⁷. W haśle „Wołyń”, podobnie jak w poprzedniej encyklopedii, żadnej informacji o mordowaniu ludności polskiej nie ma, a w haśle „Bandera Stefan” mowa jest tylko o jego współudziale w organizacji zamachu na ministra Pierackiego: „1940 przywódca jednej z frakcji OUN (tzw. banderowcy), internowany przez Niemców 1941–1945; po wojnie na emigracji; zamordowany przez sowieckiego agenta”⁸.

Kolejna encyklopedia, Wydawnictwa Greg z 2006 roku, ma bardzo specyficzny dobór haseł; w stosunkach polsko-ukraińskich XX wieku odnotowuje jedynie obszernie Akcję Wisła. „Akcja ta miała nie tylko rozbroić podziemie UPA, ale i zlikwidować na polskim terytorium obszary zwarte osadnictwa Ukraińców i Łemków. W trakcie wysiedleń zginęło ok. 1,5 tys. osób, a sama akcja do dzisiaj budzi spory – przez Ukraińców postrzegana jest jako nieuzasadniona krzywda”⁹. Osobnych haseł, takich jak „UPA”, „Bandera”, „Wołyń” nie znajdziemy tu w ogóle, podobnie zresztą jak „Lwów” – za to hasło „Bartoszewski Władysław” liczy 2,5 kolumny druku („Wałęsa Lech” tylko jedną)¹⁰.

Osoby nieusatysfakcjonowane tym stanem rzeczy mogły sięgnąć do specjalistycznego, choć popularnego leksykonu Wydawnictwa Książka i Wiedza z 2010 roku *Ukraina*¹¹. Intencje dzieła ukazuje motto „Zapomnieć, co mi gorzkie serce struło, znów Dniepr i Wisłę związać pieśni stułą, wyprostować ścieżki młodym dziejom...”¹². Zawiera ono wiele ciekawych informacji na temat Ukrainy, jednak na interesujący nas temat wypowiada się bardzo oględnie. Tak np. Stefan Bandera jest moralnie odpowiedzialny za czystki etniczne na ludności polskiej na Wołyniu Zachodnim i w Galicji Wschodniej”, a obecnie „jest ukazywany jako bohater na-

⁵ *Encyklopedia szkolna. Historia*, Warszawa 1995, s. 645.

⁶ Tamże, s. 813.

⁷ *Encyklopedia szkolna PWN. Historia*, Warszawa 2002, s. 619.

⁸ Tamże, s. 68.

⁹ *Encyklopedia. Historia*, Kraków 2006, s. 10.

¹⁰ Por. tamże, s. 29, 30, 647.

¹¹ W. Wilczyński, *Ukraina. Leksykon. Historia, gospodarka, kultura*, Warszawa 2010.

¹² Cytat z: J. Łobodowski, *Pieśń o Ukrainie*, tamże, s. 2.

rodowy”¹³. W hasło „Ukraińska Powstańcza Armia” określenie „czystki etnicznej” zastąpiono bardzo enigmatycznym mianem „pacyfikacja” – być może miało ono być ekwiwalentem polskich pacyfikacji wobec ludności ukraińskiej przed II wojną światową¹⁴. Hasło „Dywizja SS Galizien” istnieje, ale nie ma w nim żadnej wzmianki o zbrodniach jej członków na ludności polskiej, jak Huta Pieniacka, Chodaczków Wielki czy Podkamień¹⁵.

Ten krótki przegląd popularnych wydawnictw, adresowanych głównie do młodzieży szkolnej, potwierdza tezę zawartą we wstępie. Problem zbrodni nacjonalistów ukraińskich na Polakach jest w nich bądź to całkowicie przemilczany, bądź ledwo zaznaczany – bez podawania liczby ofiar, stosowanych metod i tym podobnych „szczegółów”. Podnosi się za to „ekwiwalentność” zbrodni w postaci odwetu Polaków czy też Akcji Wisła jako krzywdy zadanej narodowi ukraińskiemu.

Nie odnoszę się w tym miejscu do publikacji o charakterze naukowym bądź popularnonaukowym poświęconych omawianej tematyce, gdyż zasięg ich odbioru był bardzo ograniczony. Warto jedynie wspomnieć, że najbardziej znanym, a właściwie jedynym szerzej znanym badaczem problemów ukraińskich był w tym czasie Ryszard Torzecki, autor książki *Polacy i Ukraińcy. Sprawa ukraińska w czasie II wojny światowej na terenie II Rzeczypospolitej*¹⁶. Wiele pozycji opublikowanych przez wrocławskie wydawnictwo Nortom napisał zmarły w 2007 r. Edward Prus, historyk i politolog. Ostatnią z nich było *Szatańskie igrzysko*¹⁷, syntetyzujące jego poprzednie prace, dostępne jednak w niewielkim zakresie i to przede wszystkim w środowiskach kresowych. Wybitnie zainteresowani tematem mogli sięgnąć po wydaną w języku polskim książkę *Gorzka prawda* Wiktora Poliszczuka, ukraińskiego autora – przeciwnika nacjonalizmu, który pisał na emigracji w Toronto¹⁸.

W tej sytuacji Instytut Pamięci Narodowej podjął inicjatywę opublikowania materiałów przeznaczonych dla szerokiego kręgu odbiorców – nauczycieli historii oraz uczniów, które ukazałyby im ten kompletnie nieznany rozdział dziejów. W ramach tzw. Tek Edukacyjnych, obok tematów takich, jak *Czerwiec '76 – krok ku wolności*, *Prymas Tysiąclecia – Kardynał Stefan Wyszyński* czy *Stan wojenny – spojrzenie po 20 latach* ukazał się pakiet pod tytułem *Stosunki polsko-ukraińskie w latach 1939–1947*¹⁹. Został on przygotowany przez Oddziałowe Biuro Edukacji Publicznej IPN w Lublinie, a autorami byli Agnieszka Jaczyńska, Grzegorz Motyka i Mariusz Zajączkowski. Pakiet zawiera trzy części:

- I. Materiały dla nauczyciela. Scenariusze lekcji – Tematy esejów – Bibliografia
- II. Materiały dla ucznia. Historia – Słownik pojęć – Biogramy – Kalendarium – Wybór źródeł – Fragmenty literatury.
- III. Karty. Dokumenty – Zdjęcia – Mapy – Diagramy.

¹³ Tamże, s. 23.

¹⁴ Por. tamże, s. 253.

¹⁵ Por. tamże, s. 62.

¹⁶ Warszawa 1993.

¹⁷ *Szatańskie igrzysko. Historia Organizacji Ukraińskich nacjonalistów (OUN)*, Wrocław 2009.

¹⁸ *Gorzka prawda. Zbrodnicość OUN–UPA*, Warszawa 1996².

¹⁹ Warszawa 2002.

We wstępie autorzy piszą:

Problematyka omówiona w naszym wydawnictwie jest jednym z trudniejszych zagadnień realizowanych na lekcjach historii. Wiąże się ona z wieloma mitami, uprzedzeniami i stereotypami. Uznaliśmy, że chociażby z tego powodu warto podjąć trud zebrania i uporządkowania wiedzy, uwzględniając najnowsze ustalenia historyków polskich i ukraińskich. Liczymy, że pakiet pomoże Państwu przekazać uczniom niezbędną wiedzę, jak również uświadomić im, że relacje między narodami są często bardzo skomplikowane, niewolne od waśni i otwartych konfliktów, które trzeba poznać, by móc je przezwyciężyć²⁰.

Powstaje pytanie, jakie mity i stereotypy mieli autorzy na myśli. Z pewnością nie były to mity po stronie ukraińskiej, bo przecież nie do uczniów ukraińskich pakiet był adresowany. Wydaje się więc, że chodzi o mit dający się streścić w słowach „Żli Ukraińcy mordowali niewinnych Polaków”. Przezwyciężenie mitu to uznanie, że Polacy też byli winni i na tej podstawie budowanie wspólnej przyszłości obu narodów. Rzecz jasna, trudno się z tym nie zgodzić, choćby mając na uwadze słynne „Przebaczymy i prosimy o przebaczenie”, skierowane przez biskupów polskich do niemieckich. Problem jednak tkwi w czym innym – czy przezwyciężenie mitu ma polegać na ujawnieniu **całej prawdy** i nazwaniu jej po imieniu, czy tylko na eksponowaniu ekwiwalentności zła po obu stronach?

Kluczem do odpowiedzi jest artykuł Grzegorza Motyki pod tytułem *Wprowadzenie*. Zawiera on rys historyczny stosunków polsko-ukraińskich od 1918 do 1947 roku. Pobieżna nawet analiza tego tekstu zwraca uwagę na następujące fakty:

- Okres 1918–1939. Określeń takich jak „Obrona Lwowa” czy „Orląta lwowskie” autor w ogóle nie używa, eksponując natomiast sojusz z Petlurą. Sojusz ten Polacy zdradzili, podpisując porozumienie z Rosją Radziecką. Później co prawda OUN organizowała m.in. zamachy terrorystyczne, ale po śmierci Marszałka Piłsudskiego zaczęto polonizować Ukraińców, spychając ich do roli obywateli drugiej kategorii. Potęgowało to nastroje nacjonalistyczne wśród Ukraińców, kryjące w sobie groźną zapowiedź odwetu²¹. Uważny czytelnik może bez trudu wyciągnąć wnioski odnośnie tegoż odwetu i jego winowajców.
- Okres 1939–1945. W kampanii wrześniowej ukraińscy żołnierze bronili Polski, a płk Szandruk otrzymał nawet *Virtuti Militari*. Co prawda Ukraińcy sformowali legion, który miał walczyć u boku Niemców przeciw Polsce, ale udziału w walkach nie wziął. Po 10 września dochodziło do napadów na polską ludność czy też żołnierzy WP, ale po pierwsze nie były one masowe, a po drugie obok nacjonalistów inspirowali je też komuniści²².

Co do wydarzeń późniejszych – autor nie ma wątpliwości, że przywódcy OUN-UPA „podjęli decyzję o usunięciu wszystkich Polaków zamieszkujących

²⁰ Tamże, I, s. 5.

²¹ Zob. tamże, II, s. 5.

²² Zob. tamże, II, s. 5, 6.

sporne ziemie, aby przed ewentualnymi rozmowami pokojowymi uzyskać teren czysty etnicznie”. Odrzuca zatem tezy, że akcję taką sprowokowali Niemcy lub Sowieci, a także sami Polacy mordowaniem Polaków na Zamojszczyźnie. Co do samego wykonania decyzji autor określa je tylko jako „bardzo okrutne”, przy czym okrucieństwo polegało jedynie na zabijaniu całej ludności, w tym kobiet i dzieci. Wykonawcy noszą tu miano „partyzanci”. Ale z kolei Polacy „nierzadko przeprowadzali także krwawe akcje odwetowe [...] w których ginęły ukraińskie kobiety i dzieci”. Przykładami są tu Sahryń i Pawłokoma, „Niszczenia ukraińskich wsi nie da się wytłumaczyć gorączką walki”²³.

- Lata 1945–1947. Tutaj główną uwagę autor poświęca Akcji Wisła. Jego wywody zmierzają do obalenia poglądu, że była to akcja konieczna do przerwania krwawej antypolskiej działalności UPA. Władze „chciały w ten sposób pozbyć się problemów z mniejszością ukraińską”. Gdyby nawet zgodzić się z tym argumentem, to w niczym nie zmienia to faktu, że stawianie na równi Akcji Wisła z rzezią Polaków dokonaną przez UPA jest co najmniej nieporozumieniem – a z tym stwierdzeniem, które przytacza, autor już nie polemizuje (ale go też nie potwierdza). Kończy za to stwierdzeniem, że wyrazy potępienia Akcji Wisła przez polski Senat, prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego, a także polskich intelektualistów zainspirowanych przez Jerzego Giedroycia „zostały oparte na rzetelnej etycznej i historycznej analizie wydarzeń i nie są przykładami, jak przekonywali ich przeciwnicy, politycznej naiwności, ale śmiałego patrzenia w przyszłość”²⁴.

Wydaje się bardziej niż oczywiste, że omawianej publikacja przyświecała taka sama intencja, jak autorom wcześniej przytaczanych podręczników czy encyklopedii. Oczywiście ładunek wiedzy zawarty w niej jest nieporównywalnie większy niż w innych pozycjach adresowanych do młodzieży i nauczycieli w tych latach, i to z pewnością było bardzo cenne. Dotyczy to np. zdjęć czy relacji świadków, pokazujących zupełnie dotąd nieznaną szerszej opinii publicznej fakty na temat ludobójstwa na Kresach. Zdjęcie pomordowanych polskich dzieci w Kolonii Lipki na Wołyniu²⁵ na pewno robi duże wrażenie, ale autorzy starannie zadbali, by zamieścić także zdjęcia poszkodowanych Ukraińców. Są to głównie zdjęcia wysiedlonych, ale też pomordowanych, np. przez oddział NSZ we wsi Wierzchowiny²⁶. Podobnie zresztą jest z relacjami świadków – można nawet zauważyć odwrócenie proporcji. Obszerna relacja o wydarzeniach we wsi Kamień Koszyrski Antoniego Juniewicza jest jedyną relacją świadka polskiego i nie należy bynajmniej do najbardziej drastycznych²⁷. Za to znajdujemy 4 relacje świadków ukraińskich, w tym z obozu w Jaworznie²⁸. Jako swoiste kuriozum można potraktować rozkaz

²³ Tamże, II, s. 8.

²⁴ Tamże, II, s. 10.

²⁵ Zob. tamże, III, s. 15.

²⁶ Zob. tamże, III, s. 25.

²⁷ Zob. tamże, II, s. 24.

²⁸ Zob. tamże, II, s. 35.

kurennego Rena dotyczący traktowania polskich jeńców. Gdyby tak wyglądała rzeczywistość, polscy żołnierze marzyliby o niewoli w rękach UPA. Niestety, sam autor komentarza do tekstu przyznaje, że rozkaz nie zawsze był stosowany...²⁹

W szkicu pod tytułem *Historiografia polska i ukraińska dotycząca stosunków polsko-ukraińskich w latach 1939–1947* autor (Grzegorz Motyka?) rozwija swoje myśli na temat przyczyn „zafalszowań” i błędów polskiej historiografii na ten temat. Za ich główną przyczynę uważa „chęć wytworzenia w społeczeństwie polskim stereotypu Ukraińca-nacjonalisty, który jest rezunem i w ten sposób wpojenie przekonania że niepodległa Ukraina z założenia musi być antypolska”³⁰. Za głównych twórców tego stereotypu uważa Jana Gerharda (*Luny w Bieszczadach*) i Edwarda Prusa. O ile pierwszy z nich historykiem nie był i zmarł tragicznie w 1971 roku, o tyle drugi został uznany za szkodnika nie tylko w latach PRL, ale i później. „Jego prace, zawierające wiele błędów faktograficznych, pozbawione są znaczenia naukowego”³¹. W pakiecie zamieszczono jednak fragment książki Prusa *Atamania UPA. Tragedia Kresów*. Widniejące w nim określenia takie, jak: „banderowcy nie zadowalali się samym zabijaniem. Doprowadzili technikę morderstwa do szczytów wyrafinowania. Byli mistrzami powolnej, męczeńskiej śmierci, prawdziwi wirtuozi tortur”, w komentarzu uznano za służące wyrobieniu u czytelnika niechęci do wszelkich ukraińskich poczynań niepodległościowych³². Uwadze komentatora uchyli jednak fakt, że Prus używa określenia banderowcy, a nie Ukraińcy. Czyżby więc wyłącznie banderowcy pragnęli niepodległości Ukrainy?

Podsumowując – omawiana publikacja IPN wymyka się jednoznacznej interpretacji. Z pewnością poprzez obfitość materiału faktograficznego różnego typu, łącznie z mapami i fotografiami, a także bibliografią, w której znalazły się prace Władysława Filara oraz Władysława i Ewy Siemaszków, odpowiedziała na ogromną potrzebę wiedzy na omawiany temat. Wiele osób, nawet starszego pokolenia (głównie nauczycieli) po raz pierwszy zetknęło się z podanymi w niej faktami, znanymi dotąd głównie z przekazów rodzinnych osób wywodzących się z Kresów Południowo-Wschodnich (też nie całych, bo np. we Lwowie zjawiska te nie występowały). Wartości te jednak w bardzo poważnym stopniu obniża podporządkowanie publikacji tezie politycznej, przedstawionej na początku tego artykułu. Nie negując w żadnym razie potrzeby pojednania polsko-ukraińskiego ani wyznania wzajemnych win, trzeba stwierdzić bez ogródek, że omawiana publikacja czyniła to w sposób prostacki, jeśli nie fałszując wprost danych historycznych, to czyniąc to przez ich dobór i interpretację. Przytaczanie tekstów polskich i ukraińskich historyków – w zasadzie słuszne, bo służące ukazywaniu różnych punktów widzenia na zagadnienia historyczne – nie mogło być właściwie odebrane przez ogół adresatów – uczniów szkół ponadgimnazjalnych, a zwłaszcza gimnazjów.

²⁹ Zob. tamże, II, s. 29.

³⁰ Tamże, II, s. 40.

³¹ Tamże, II, s. 41.

³² Zob. tamże, II, s. 42.

Jedynym, co mogło ono wywołać u przeciętnego odbiorcy, było przekonanie, że nie ma co obwiniać Ukraińców, bo Polacy nie byli dużo lepsi od nich. I o to też prawdopodobnie tu chodziło.

Publikacja, co nie dziwi, spotkała się ze zdecydowaną krytyką zwłaszcza środowisk kresowych, a jej główny autor Grzegorz Motyka stał się szczerze zniechęcony na dłuższy czas. Uznawano go niemalże za ukraińskiego agenta na złodzie środowisk OUN w USA i Kanadzie. Przykładem takiej oceny publikacji jest recenzja w kresowym piśmie „Na rubieży”³³.

W latach między 60. a 70. rocznicą „zbrodni wołyńskiej” (należy pamiętać, że jest to określenie wyłącznie umowne), to jest w okresie 2003–2013 toczyło się wiele dyskusji na jej temat, a szerzej – na temat roli doświadczeń historycznych we wzajemnych stosunkach polsko-ukraińskich. Grzegorz Motyka kontynuował swoje badania, publikując szereg prac i artykułów, z których część zebrał w tomie *Cień Kłyma Sawura. Polsko-ukraiński konflikt pamięci*³⁴. W referacie *Polskie spory wokół oceny stosunków polsko-ukraińskich w latach 1939–1947* odnosi się m.in. do krytyki omawianego pakietu edukacyjnego, w dość wykrętny sposób odmawiając polemiki z autorem wspomnianej wyżej recenzji oraz podobnymi w tonie atakami. Jako powód podaje wytykanie mu jako historykowi kierowania się względami pozanaukowymi (jako osobie pochodzenia ukraińskiego)³⁵. Przez ten czas był nadal współpracownikiem IPN, a jego ówczesny prezes Janusz Kurtyka określił badania Grzegorza Motyki jako „zgodne z warsztatem historyka, a więc oparte o rzetelną kwerendę archiwalną i biblioteczną, jak również relacje świadków o tamtych niewątpliwie tragicznych wydarzeniach”³⁶.

Swój dotychczasowy dorobek podsumował Grzegorz Motyka w obszernym tomie *Od rzezi wołyńskiej do akcji „Wisła”. Konflikt polsko-ukraiński 1943–1947*³⁷. Książka ta, aczkolwiek nie zadowoliła najbardziej zaciętych krytyków Grzegorza Motyki, to jednak zyskała dużo bardziej pozytywne oceny od poprzednich jego dzieł o podobnej tematyce, i to bynajmniej nie w duchu „pojednania za wszelką cenę”³⁸. Należy przy tym dodać, że jest to książka popularnonaukowa, łatwo dostępna także dla uczniów i nauczycieli oraz wszystkich zainteresowanych tematyką stosunków polsko-ukraińskich. Na tylnej stronie okładki użyte zostało określenie „ludobójstwo dokonane na Polakach” oraz zamieszczony fragment wspomnień Polki, która przeżyła mord na zgromadzonych w kościele w Porycku. Zwiastowało to, jeśli nie przełom, to na pewno wyraźny postęp w ujawnianiu prawdy o zbrodniach nacjonalistów ukraińskich na

³³ Zob. J. Wysocki, *Uwagi do „Teki Edukacyjne IPN – Stosunki Polsko-Ukraińskie 1939–1947”*, „Na Rubieży” 114 (2011).

³⁴ Gdańsk 2013.

³⁵ Zob. tamże, s. 59, 60.

³⁶ Odpowiedź na list Edwarda Hutry z 19 lutego 2008 roku. Kserokopia w posiadaniu autora.

³⁷ Kraków 2011.

³⁸ Np. recenzja: A. Kaczorowski, *Nasza pamięć, ich wstyd*, „Newsweek” z 3 IV 2011.

Polakach, co było bardzo istotne wobec nadchodzącej 70. rocznicy „zbrodni wołyńskiej”.

Instytut Pamięci Narodowej aktywnie włączył się do upowszechnienia wiedzy na ten temat przez szereg publikacji i wystąpień edukacyjnych, z których trzy pragnę w tym miejscu omówić. Wspólnie z czasopismem katolickim „Gość Niedzielny” przygotowano dodatek ilustrowany poświęcony „zbrodni wołyńskiej”. Rozpoczynają go wstępne refleksje redaktora Andrzeja Grajewskiego oraz prezesa IPN Łukasza Kamińskiego, w których podkreślają oni konieczność pojednania, ale opartego na prawdzie, nie fałszu czy przemilczeniach. Łukasz Kamiński stwierdza: „Polacy i Ukraińcy potrzebują wiedzy o przeszłości, nawet jeśli jest to wiedza bardzo bolesna. Oba narody muszą sobie odpowiedzieć na pytanie, jakie miejsce w ich historii zajmuje zbrodnia sprzed 70 lat”³⁹. Z kolei Andrzej Grajewski przypomina słowa Jana Pawła II wygłoszone we Lwowie o „oczyszczaniu pamięci historycznej”⁴⁰.

Zawartość dodatku w sposób jednoznaczny podkreśla rozmiar i charakter dokonanych zbrodni. Główny artykuł historyczny jest autorstwa Grzegorza Motyki i nosi tytuł *Ludobójcza czystka*, co może nie wszystkim zadowala, ale za to artykuł dra Leona Popka z IPN w Lublinie zatytułowany jest *Ludobójstwo. Zagłada Ostrówek*⁴¹. W dodatku zamieszczono także rozmowę z prof. Andrzejem Nowakiem, który próbuje pogodzić pamięć o ofiarach z koniecznością współpracy z Ukrainą, nawet pomimo istniejących tam silnych nastrojów nacjonalistycznych⁴². Znajdujemy również artykuł o Ukraińcach pomagających Polakom oraz o roli duchowieństwa greckokatolickiego, w tym przede wszystkim metropolity Szeptyckiego i jego listu do wiernych *Nie zabijaj*⁴³.

Oceniając treść dodatku, trzeba stwierdzić wyraźnie – jego autorzy, nie tracąc z oczu konieczności pojednania z Ukrainą, zarówno z pobudek politycznych, jak i chrześcijańskich, zdają sobie sprawę, że nie jest ono możliwe przez zakłamanie przeszłości, lecz jej ujawnienie i nazwanie. Ujawnienie to nie może też obyć się bez wyznania win Polaków wobec Ukraińców, choć wyznanie takie nie może być podstawą relatywizacji zbrodni ukraińskich nacjonalistów wobec Polaków – podobnie jak biskupi polscy pisząc do niemieckich „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie” nie mieli na myśli tego, że krzywda wyrządzona przez Polaków Niemcom jest równoważna niemieckiemu ludobójstwu na Polakach.

W ramach obchodów 70. rocznicy „zbrodni wołyńskiej” dyrektor Katowickiego Oddziału IPN dr Andrzej Drogoń przygotował referat, który wygłosił w katowickim Regionalnym Ośrodku Doskonalenia Nauczycieli WOM podczas konferencji dla uczniów i nauczycieli „Nowy ład etniczny w Europie planowany przez Niemcy

³⁹ *Zbrodnia wołyńska 1943–2013*. Dodatek specjalny do „Gościa Niedzielnego” przygotowany przez IPN i zespół GN, Katowice, 14 lipca 2013, s. 2.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Zob. tamże, s. 4–6, 14, 15.

⁴² Zob. tamże, s. 11, 12.

⁴³ Zob. tamże, s. 13, 8, 9.

i ZSRS w okresie II wojny światowej a sytuacja Polski”. Referat nosi znamieny tytuł *Rzeź wołyńska – tego ludobójstwa już po prostu zakłamać się nie da*⁴⁴, zaczerpnięty z przedmowy do książki Władysława i Ewy Siemaszków. Jako motto autor cytuje osławiony Dekalog Doncowa oraz wstrząsający fragment z książki Siemaszków. W obszernym wstępie do referatu Andrzej Drogoń bardzo wyraźnie krytykuje dotychczasowe działania zmierzające do ukrywania i bagatelizowania zbrodni nacjonalistów ukraińskich w imię zbliżenia polsko-ukraińskiego. Konstatuje, że polityka taka przyniosła efekt odmienny od spodziewanego, a więc gloryfikację zbrodniarzy i wzrost siły nacjonalizmu wypełniającego pustkę po komunizmie. Jest to więc polityka nie tylko niemoralna, ale po prostu nieskuteczna. Stwierdza, sięgając do terminologii medycznej: „Próba zasycia infekcji zawsze kończy się odnowieniem choroby i niebezpieczeństwem powrotu do poważnego zagrożenia organizmu!”. Dopiero oczyszczenie rany „pozwala na osąd historii i kompensatę moralną rodzin i bliskich osób, które zginęły, oraz uwalnia narody polski i ukraiński od ciężaru, który uniemożliwia pełne zbliżenie i wolną od uprzedzeń formułę współistnienia”⁴⁵.

Po tym bardzo ważnym wstępie autor w podobnym duchu odnosi się do różnego rodzaju mitów i niedomówień, m.in. jednoznacznie określa rzeź wołyńską jako ludobójstwo. „Używanie dla tej tragedii pojęcia ludobójstwo nie jest nadużyciem, nie może być przez przeciwników pełnego wyjawienia prawdy o skutkach integrizmu nacjonalistycznego Ukraińców traktowane jako przeszkoda dla gojenia ran”⁴⁶. Jak niestety wiadomo, nie znalazło to później odzwierciedlenia w stanowisku polskiego Sejmu... Autor podkreśla także okrucieństwo mordujących, akty rabunku i wandalizmu, bestialstwo polegające m.in. na zmuszaniu członków rodzin mieszanych do mordowania swoich bliskich. Za podstawową pozycję bibliograficzną uznaje książkę Siemaszków, polecając jej lekturę – mimo grozy, którą ona budzi – polskiej młodzieży, by poznała prawdę o tragicznych wydarzeniach na Kresach Wschodnich.

Wystąpienie Andrzeja Drogonia nie jest co prawda oficjalnym stanowiskiem IPN, ale też nie można sądzić, by wysoki rangą przedstawiciel tej instytucji wypowiadał prywatne sądy całkowicie niezgodne z jej oficjalną linią. Potwierdza to zresztą wypowiedź prezesa IPN w omawianym wyżej dodatku, choć ze względu na jej charakter nie jest ona utrzymana w tak jednoznacznym tonie. W każdym razie zmiana w podejściu IPN do problematyki „zbrodni wołyńskiej” jest bardzo widoczna i jest to oczywiście zmiana, którą można ocenić tylko pozytywnie.

W ślad za tymi wystąpieniami pojawił się nowy materiał edukacyjny IPN, przeznaczony do użytku nauczycieli (a dopiero za ich pośrednictwem uczniów!). Nosi on tytuł *Kto tego nie widział, nigdy w to nie uwierzy... Zbrodnia wołyńska*.

⁴⁴ Katowice 2012, mps udostępniony przez autora.

⁴⁵ Tamże, s. 5.

⁴⁶ Tamże, s. 7.

*Historia i pamięć*⁴⁷. Poprzedni materiał z 2002 roku był już po prostu przestarzały, a zawarte w nim tezy nie wytrzymały próby czasu, co było widoczne gołym okiem. Autorstwa nie powierzono już Grzegorzowi Motyce, być może ze względu na konotacje związane z jego nazwiskiem, a główny artykuł historyczny opracował Andrzej Leon Sowa, autor książki *Stosunki polsko-ukraińskie 1939–1947*⁴⁸. We wstępie dr Andrzej Zawistowski, dyrektor Biura Edukacji Publicznej IPN, podkreślił, że „Zbrodnia Wołyńska – to w powszechnej świadomości historycznej wciąż biała plama... Niniejsza publikacja powstała właśnie po to, by uwierzyć, by wiedzieć, by pamiętać”⁴⁹. Biorąc pod uwagę fakt, że poprzednia publikacja powstała tak naprawdę po to, by zapomnieć, widać, że zmiana jest rzeczywiście radykalna.

Analizując powyższy materiał edukacyjny pod kątem podobieństw i różnic w stosunku do poprzedniego, już po pobieżnym nawet przejrzeniu zauważamy, że różnic jest bardzo dużo i należy je ocenić zdecydowanie na korzyść. Poczynając od samego tytułu publikacji, widzimy, że jest ona poświęcona pokazywaniu zbrodni dokonanych przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach, a nie na poszukiwaniu dowodów na współodpowiedzialność za nie samych Polaków. Tłem porównawczym nie jest tu bowiem Akcja Wisła, ale inne historyczne przykłady, takie jak ludobójstwo w Kambodży, Rwandzie czy Holokaust. Celem publikacji nie jest przy tym bynajmniej sianie nienawiści do narodu ukraińskiego. Jeden ze scenariuszy lekcji jest poświęcony „Sprawiedliwym Ukraińcom”, a w dyskusji na temat: „Wołyń 1943: Jak o tym uczyć” wziął udział także, obok m.in. Ewy Siemaszko, Piotr Tyma ze Związku Ukraińców w Polsce. Ewa Siemaszko podkreślała zresztą bardzo wyraźnie „Nie twierdzić, że mordowali Ukraińcy, ale mordowali nacjonałiści ukraińscy – z takich, a nie innych formacji...”. Co do polskiego odwetu: „Trzeba poruszać sprawę odwetów, nie stawiając znaku równości między ludobójstwem a sprowokowanymi, nielicznymi w stosunku do napadów, akcjami odwetowymi”⁵⁰.

W materiałach znajdujemy szereg relacji świadków, a co ciekawe, uzupełniono je relacjami świadków innych, wspomnianych wyżej form ludobójstwa. Dotyczy to także materiału ikonograficznego, w którym znalazło się m.in. zdjęcie z Sahrynia z wyjaśnieniem, że miała tu miejsce akcja odwetowa oddziału AK wobec ukraińskich mieszkańców wsi⁵¹. Podsumowanie tych materiałów stanowi referat prokuratora Piotra Zająca z Oddziałowej Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu IPN w Lublinie, który przedstawił ustalenia śledztwa dotyczącego prześladowań przez OUN-b i UPA ludności narodowości polskiej na Wołyniu. Wynik tego śledztwa nie pozostawia żadnej wątpliwości, że doszło tam do aktów ludobójstwa. Winę za nie ponosi ideologia nacjonalizmu ukraińskiego, który znalazł pole do działania w warunkach okrucieństw wojny – najpierw so-

⁴⁷ *Materiały edukacyjne*, Warszawa 2013.

⁴⁸ Kraków 1998.

⁴⁹ *Zbrodnia wołyńska...*, s. 5.

⁵⁰ Tamże, s. 64.

⁵¹ Zob. tamże, s. 50.

wieckich, a następnie hitlerowskich (zagłada Żydów na Kresach przy aktywnym udziale policji ukraińskiej). Co do ewentualnej odpowiedzialności karnej, to niestety, ani trybunały międzynarodowe, ani tym bardziej sądy polskie nie są władne do ukarania żyjących jeszcze sprawców zbrodni – może to uczynić jedynie sąd ukraiński⁵². Komentarz zbyteczny...

Warto dodać, że materiał jest dobrze przygotowany pod względem metodycznym. Niewątpliwie dużą pomocą dla nauczycieli poruszających z uczniami zawarte w nim treści jest ekspertyza psychologiczna Agnieszki Pisuli dotycząca kwestii prezentacji tematu młodzieży i dzieciom. Nie można bowiem zapominać, że obok wątpliwości natury historyczno-politycznej temat rzezi wołyńskiej i jego przekazanie społeczeństwu, a zwłaszcza młodemu pokoleniu budzi opory ze względu na wyjątkową drastyczność. Do materiału dołączony jest także DVD z filmem dokumentalnym *Wołyń w pożodze*, zawierającym relacje świadków, będących w tym czasie dziećmi. Ze względu na drastyczność opowieści nie powinny być one prezentowane dzieciom poniżej 16. roku życia⁵³.

Podsumowując powyższe rozważania można stwierdzić krótko – podejście do upowszechniania wiedzy o zbrodniach nacjonalistów ukraińskich na Polakach w społeczeństwie polskim w ciągu ostatnich lat zmieniło się poważnie. Chociaż wciąż są zwolennicy poglądu o konieczności wyciszenia i tonowania tej sprawy w imię poprawnych stosunków z Ukrainą, a w następstwie tego nawiązania z nią sojuszu przeciw Rosji w myśl tzw. doktryny Giedroycia, to jednak ten nurt słabnie wyraźnie. Pozostaje on już niemal wyłącznie w sferze polityki, natomiast w nauce i popularyzacji historii w zasadzie odszedł do lamusa. Sami politycy przyznają, że brak nazwania tych zbrodni ludobójstwem wynika wyłącznie z pobudek politycznych, a nie ze względów historyczno-prawnych. Znalazło to wyraz w odrzuceniu poprawki o nazwaniu ludobójstwem zbrodni wołyńskiej przez Sejm RP w jej 70. rocznicę⁵⁴.

Zmiana powyższa jest bardzo widoczna w materiałach edukacyjnych IPN, przeznaczonych do masowego użytku zwłaszcza przez nauczycieli historii i ich uczniów. O ile w materiałach wydanych w 2002 roku głównym celem nie było upowszechnienie wiedzy o zbrodniach nacjonalistów ukraińskich, a raczej ich usprawiedliwienie przez eksponowanie win strony polskiej i tą drogą dojście do porozumienia ze stroną ukraińską, o tyle materiały z 2013 roku stawiają sprawę jasno i wyraźnie – to było ludobójstwo. Tym działaniom przyświeca idea „Tylko prawda nas wyzwoli!”. Droga do pełnego poznania, a zwłaszcza zaakceptowania tej prawdy po stronie polskiej, a przede wszystkim ukraińskiej jest jeszcze odległa i dla wielu bolesna, ale innej po prostu nie ma.

⁵² Zob. tamże, s. 58–61.

⁵³ Zob. tamże, s. 56–58.

⁵⁴ Por. przemówienie ministra spraw zagranicznych Radosława Sikorskiego w Sejmie 11 VII 2013 r., „Gazeta Wyborcza” z 12 VII 2013.

Maria Pawłowiczowa

Uniwersytet Śląski
Wydział Filologiczny

DZIEWIĘĆ KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW STANISŁAWOWA ORAZ ICH LOSY

KATOLICKIE KOŚCIOŁY STANISŁAWOWA ZBUDOWANE I DZIAŁAJĄCE W I RZECZYPOSPOLITEJ (1662–1772)

Granice południowo-wschodnie Rzeczypospolitej były w XVII wieku poważnie zagrożone częstymi najazdami Turków, Tatarów, Mołdawian, gospodarza wołoskiego i Kozaków. Ówczesny wódz polskich wojsk – hetman wielki koronny Stanisław Rewera Potocki herbu Pilawa¹, odpowiedzialny za bezpieczeństwo Podola, Pokucia i Wołynia, uznał, że potężna twierdza w Kamieńcu Podolskim oraz słabe kresowe zameczki nie zatrzymają wrogów. Dlatego też postanowił wystawić w swoich dobrach nową fortecę na Pokuciu. Obrął w tym celu dogodne i obronne miejsce w widłach dwu Bystrzyc – Nadwórniańskiej i Sołotwińskiej. Tu, na rozległej płaszczyźnie, oblanej wodami rzek i otoczonej moczarami, nakreślił zarys przyszej twierdzy.

Plany Rewery Potockiego zrealizował jego najstarszy syn – Andrzej Potocki herbu Pilawa, starosta halicki, wojewoda kijowski, hetman polny koronny². Fortyfikacje wybudował, według założeń francuskiej sztuki wojennej, Franciszek Corassini z Awinionu, pułkownik wojsk koronnych.

¹ Zob. A. Przyboś, *Potocki Stanisław zwany Rewerą (ok. 1589–1667)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 28, z. 1, Wrocław [i in.] 1984, s. 140–151.

² Zob. tenże, *Potocki Andrzej h. Pilawa (zm. 1691)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 27, s. 4, Wrocław [i in.] 1983, z. 773–778.

W murach twierdzy nadbystrzyckiej powstało miasto, a nadał mu Andrzej Potocki nazwę Stanisławów – na cześć Rewery Potockiego, a także swego najstarszego syna Stanisława³. Kiedy w 1662 roku wystawił przywilej lokacyjny, do miasta zaczęli napływać Polacy, Rusini, Ormianie oraz Żydzi. W 1663 roku król Jan Kazimierz potwierdził fundację swym autorytetem i nadał miastu prawa magdeburskie.

W obrębie fortecnych murów szybko wykształcił się układ ulic i dzielnic⁴. Mieszkańcy według nacji grupowali się wokół swoich świątyń. Rzymscy katolicy zajęli zachodnią część miasta i powstał tutaj pierwszy kościół. Grekokatolicy oraz Ormianie osiedli w części wschodniej – w tej dzielnicy zbudowali kościół ormiański i cerkiew. Żydzi zamieszkali w części północnej, gdzie powstała synagoga. Wszystkie narodowości miały też obok swych świątyń własne szkoły. W centrum miasta wzniesiono ratusz. Cała zabudowa Stanisławowa początkowo była drewniana.

Kiedy w 1672 roku Turcy zdobyli Kamieniec Podolski, właściciel fortecy Andrzej Potocki w toku negocjacji uzyskał zgodę na to, by mieszkańcy mogli bezpiecznie ją opuścić. Mury Stanisławowa przyjęły wówczas wielką falę wychodźców, zwłaszcza Ormian. Część ich osiadła w mieście, przy Furcie Ormiańskiej. A ci, którzy się nie pomieścili, zostali przez Potockiego osiedleni w jego miasteczkach Łyścu i Tyśmienicy, leżących w pobliżu twierdzy. Im również zapewnił liczne przywileje i wybudował kościoły.

Andrzej Potocki, dbając o mieszkańców miasta, systematycznie wzmacniał też mury twierdzy. Wytrzymała ona w 1676 roku oblężenie Turków, odparła ich, zwycięsko przeżyła swój „chrzest bojowy”. W 1680 roku fortecę rozbudowano, umocniono w stylu holenderskim, wystawiono murowany zamek Potockich. Odtąd też sukcesywnie drewnianą zabudowę miasta zmieniano na murowaną – w tym też ratusz i kościoły.

Pierwszy kościół, pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny, św. Stanisława i św. Andrzeja, wzniesiono w pobliżu murów obronnych w 1662 roku⁵. Jego proboszczem został ks. Wojciech Białaczewski. Na zapleczu świątyni ulokowano budynek szkoły. Była ona „kolonią” Akademii Krakowskiej, zwano więc ją potocznie

³ O historii miasta zob. m.in. A. Szarłowski, *Stanisławów i powiat stanisławowski pod względem historycznym i geograficzno-statystycznym*, Stanisławów 1887; L. Wierzejski, *Stanisławów gród Rewery*, Wrocław 1993; J.K. Ostrowski, *Stanisławów. Wiadomości na temat miasta i jego zabytków*, w: *Kościół i klasztor rzymskokatolickie dawnego Województwa Ruskiego*, t. 14, oprac. A. Betlej i in., Kraków 2006, s. 321–326 („Materiały do Dziejów Sztuki Sakralnej na Ziemiach Wschodnich Dawnej Rzeczypospolitej”, cz. I, t. 14).

⁴ Zob. S.R. Krawcow, *Stanisławów w XVII i XVIII wieku. Układ przestrzenny i jego symbolika*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki” 38 (1993), s. 3–20.

⁵ Zob. J. Krętosz, *Organizacja Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 151–153; J.T. Petrus, *Kościół parafialny (d. kolegiata) p.w. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Panny Marii w Stanisławowie*, w: *Kościół i klasztor rzymskokatolickie...*, s. 327–353.

Akademią Stanisławowską. Została oparta na wzorach Akademii działającej już wówczas w Zamościu. Andrzej Potocki sprowadził do Stanisławowa krakowskich profesorów. W 1669 roku kościół podniesiony został do godności kolegiaty.

Andrzej Potocki zabezpieczył byt szkoły i kościoła licznymi nadaniami. Stworzył w tym celu fundusz składający się z kilku wsi. Ponadto w swoim miasteczku Ottyni założył nową parafię. Miała ona wspierać Akademię Stanisławowską, która „udzielała nauki dla żaków całego Pokucia”. W 1677 roku fundację zatwierdził Sejm i Senat, wkrótce też potwierdził król Michał Korybut Wiśniowiecki.

Drugi kościół zbudowany przez Andrzeja Potockiego w stanisławowskiej twierdzy należał do Ormian⁶. Początkowo, po osiedleniu się tutaj, byli oni wyznania wschodniego. Potocki dążył do tego, aby wzorem grekokatolików Ormianie zawarli unię z Rzymem. Z pewnymi oporami zgodzili się na to. W 1666 roku przybył do Stanisławowa pierwszy proboszcz kościoła ormiańskokatolickiego, ks. Grzegorz Balsamowicz. Andrzej Potocki suto wyposażył drewniany kościółek przy Furcie Ormiańskiej. Wkrótce zasłynął umieszczony w głównym ołtarzu wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej. Należał do tzw. obrazów płaczących i otaczał go kult cudowności.

Dzięki unii z Rzymem synowie ormiańskich kupców wraz z młodzieżą szlachecką i mieszczańską całego regionu napływali do Stanisławowa jako do Aten Pokucia. Tu, w Akademii mogli pobierać wiedzę. Uczyli się tu również synowie fundatora – Stanisław i Józef.

Gdy syn hetmana – Stanisław Potocki⁷ ukończył w 1679 roku swoją edukację, wyruszył w podróż „naukową” na zachód Europy. Odwiedził wiele krajów, a do Rzymu dotarł w czasie uroczystości jubileuszowych. Podczas audjencji u papieża Innocentego XI w 1680 roku poprosił o relikwie dla kolegiaty w Stanisławowie. Otrzymał ozdobny relikwiarz ze szczątkami św. Wincentego (mieścił on głowę świętego) oraz osobną małą trumienkę z jego kośćmi.

Stanisław wracał z papieskim darem przez Francję i Belgię. Kiedy płynął statkiem, doszło do wybuchu prochu i okręt zatonął. Młody Potocki jednak się uratował, z relikwiami dopłynął do brzegu i wówczas uwierzył, że to właśnie im zawdzięcza ocalenie. Po powrocie Stanisława Potockiego do kraju zbudowano w kolegiacie wspaniały ołtarz, w którym umieszczono relikwiarz. Św. Wincenty został ogłoszony patronem całego Pokucia, a kolegiata stała się ośrodkiem jego kultu. W „księdze cudów” natomiast zaczęto notować liczne uzdrowienia. Zaś na filarze obok ołtarza zawieszono wykutą w srebrze tablicę sławiącą Stanisława Potockiego, który ów dar przywiózł na dalekie kresy Europy.

Stanisław Potocki otrzymał w 1682 roku starostwo halickie i został rotmistrzem chorągwi pancernej. W 1683 roku wyruszył u boku swego ojca pod Wiedeń, aby

⁶ Zob. C. Chowaniec, *Ormianie w Stanisławowie w XVII i XVIII wieku*, Stanisławów 1928, s. [3]–[4]; J. Chrzęszczewski, *Kościół Ormian polskich*, Warszawa 2001, s. 121–129, fot. 85–89, 286–301.

⁷ Zob. M. Wagner, *Potocki Stanisław h. Piława (1659–1683)*, w: *Polski słownik...*, t. 28, z. 1, s. 153, 154.

walczyć z Turkami. Król Jan Sobieski wyznaczył jednak Andrzeja Potockiego kasztelanem krakowskim i jemu powierzył pieczę nad krajem podczas swojej nieobecności. Ojciec musiał więc zostać w Krakowie, a syna, jako pułkownika całej swojej chorągwi husarskiej, posłał pod Wiedeń. Stanisław wziął udział w walkach i 12 września, podczas ataku na obóz wroga, zginął od ciosu turecką szablą w głowę.

Po zwycięskiej bitwie ciało Stanisława Potockiego zabalsamowano. Tylko jego serce pozostawiono w ozdobnej urnie w kościele franciszkanów na Kahlenbergu. Również tam, na tablicy, wymieniono jego nazwisko wśród stu dziesięciu rycerzy z wybitnych polskich rodów, którzy walczyli w obronie wiary. Szczątki bohatera towarzysze przewieźli do kraju i złożyli w krypcie kolegiaty stanisławowskiej. Odtąd mieściła się tam nekropolia Potockich.

Aby uczcić bohatera, który „serce oddał Wiedniowi, a ciało Polsce”, rektor Akademii Stanisławowskiej Wojciech Kazimierz Lesiowski opublikował w Krakowie w 1684 roku panegiryk, a był to pierwszy utwór miejscowego autora⁸. Dziś stanowi on świadectwo formującego się w Stanisławowie w XVII wieku środowiska literackiego, silnie rozwiniętego tu zwłaszcza w wieku XX, działającego aż do wybuchu II wojny światowej.

Śmierć Stanisława Potockiego czczono też, umieszczając na murach kolegiaty pamiątkowe tablice z okazji kolejnych rocznic wiedeńskiej bitwy. To znak, że społeczeństwo o nim pamiętało. I tak było do 1939 roku.

Po śmierci starszego syna hetman Andrzej Potocki musiał przygotować młodszego syna Józefa⁹ do władania rozległymi dobrami i zaprawić go w sztuce wojennej. Jako wojewoda krakowski założył synowi w 1687 roku, „na korzeniu” wsi Kołczyn, miasto Józefów nad Wisłą. Tam też ufundował ojcom bernardynom kościół oraz klasztor i suto tę placówkę wyposażył. Gdy Józef ukończył naukę w Akademii Stanisławowskiej, ojciec nadał mu w 1687 roku starostwo halickie. Otrzymał on też wówczas chorągiew husarską w kompucie koronnym i w 1690 roku wziął udział w walkach z Tatarami.

I to zapewne z polecenia ojca młody starosta przyjął na swój dwór, jako „teologa” (czyli zapewne kapelana), księdza z zakonu trynitarzy – Andrzeja od św. Feliksa Sędzickiego¹⁰. Stary hetman zamierzał bowiem ufundować ojcom trynitarzom klasztor i kościół w Stanisławowie. Byłaby to już trzecia świątynia w twierdzy.

Zakon trynitarzy, założony w XII wieku we Francji, powołany został do wykupywania ludzi z niewoli. W ciągu swego istnienia przechodził liczne przemiany

⁸ W.K. Lesiowski, *Monumentum triumphale coronatis duo bus Colossos, immortalis gloriae [...] Stanisłai a Potok Potocki [...] in maximo cum Turcis ad Viennam conflictu pro Deo, FIDE, et orbis Christiani conseruatione morte gloriossima sublati [...]*, Kraków 1684, str. XXI, 194.

⁹ Zob. A. Link-Lenczowski, *Potocki Józef h. Piława (1673–1751)*, w: *Polski słownik...*, t. 28, z. 1, s. 59–72.

¹⁰ Andrzej Sędzicki (1654–1700), szlachcic przemyski z Sambora, który w 1687 r. jako pierwszy z Polaków wstąpił do trynitarzy. Zmarł w Stanisławowie. Zob. *Trynitarze*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 39–40, Poznań–Warszawa [1913], s. 282.

reguły i funkcji, a ojcowie pracowali w Europie i na innych kontynentach. Pod wpływem różnego typu przeciwności, ostały się w XVII wieku już tylko trzy prowincje w Hiszpanii, zaś czwartą powołano w Polsce. Kiedy w 1685 roku na prośbę Kościoła polskiego generał zakonu przysłał tu z Hiszpanii pięciu kapłanów i jednego brata zakonnego, założono pierwszy klasztor we Lwowie. Do nowicjatu zgłosiło się wielu Polaków, więc szybko rozwijała się ta kresowa polska prowincja, stale narażona na ataki Turków i Tatarów. Pod koniec XVIII wieku działało w Koronie i na Litwie trzydzieści klasztorów¹¹.

Andrzej Potocki sprowadził trynitarzy do Stanisławowa w 1690 roku i obdarzył ich bogatą fundacją. W pobliżu ratusza otrzymali teren pod budowę kościoła i klasztoru oraz nowicjatu, a według aktu erekcyjnego miało tu pracować sześciu zakonników. Drewniane budowle wzniesiono w ciągu roku, jeszcze przed śmiercią fundatora. Kościół otrzymał wezwanie Świętej Trójcy i Najświętszej Maryi Panny. 18 grudnia 1691 roku stanął tu też drewniany klasztor¹².

Hetman polny koronny Andrzej Potocki zmarł w 1691 roku. Po okazałych uroczystościach pogrzebowych został złożony w podziemiach kolegiaty – obok żony Anny z Rysińskich i syna Stanisława.

Nowy właściciel miasta – Józef Potocki (od 1702 roku wojewoda kijowski) – kontynuował prace budowlane i fundacje ojca. Skupił jednak swoją uwagę na wzmocnieniu murów obronnych, ponieważ nasiliły się na Kresach rozruchy i powstania, a ponadto skomplikowały stosunki polityczne. Potocki wmieszał się w wojnę północną. Gdy rozgorzały w Polsce spory o tron między stronnikami Augusta II Sasa i Stanisława Leszczyńskiego, opowiedział się po stronie Leszczyńskiego i walczył u jego boku. Po przegranej batalii król Stanisław opuścił Polskę, a Potocki udał się na emigrację. Przebywał poza krajem w latach 1709–1714 i dopiero po powrocie, gdy ukorzył się przed królem Augustem II Sasem, zdjęto sekwestr z jego dóbr. W latach 1709–1714 Stanisławów padł łupem wrogów. Okupowały go armie rosyjskie, szwedzkie, saskie. Rujnowały, grabiły, przeprowadzały rewizje, ściągały kontrybucje. Dopiero w sierpniu 1714 roku obce wojska opuściły miasto. Należało potem przystąpić do dźwigania twierdzy z ruin, odbudowy murów obronnych, kościołów i szkół.

Po czterdziestu latach istnienia Akademia, która wychowała kilka pokoleń młodzieży szlacheckiej i mieszczańskiej, uległa zagładzie. Rozpierzchli się profesorowie i studenci. Potocki wezwał do Stanisławowa ojców jezuitów i powierzył im organizację nowej uczelni. W 1716 roku jezuita otrzymali grunt pod budowę kościoła, klasztoru i szkoły. Po ukończeniu remontu budynku dawnej Akademii w 1718 r. jezuita podjęli w nim nauczanie. Ale dopiero w 1722 roku, gdy udało się

¹¹ Zob. *Trynitarze w Polsce*, w: *Podręczna encyklopedia...*, s. 278–286 ; J. Krętosz, *Organizacja Archidiecezji Lwowskiej...*, s. 314, 315.

¹² Zob. A. Betlej, M. Sobczyńska-Szczepańska, *Dawny kościół p.w. śś. Piotra i Pawła oraz klasztor OO. Trynitarzy w Stanisławowie*, w: *Kościół i klasztory rzymskokatolickie...*, s. 355–357.

w zniszczonym wojną domową kraju skompletować zespół sił pedagogicznych, zorganizowali tu kolegium.

Budowę kościoła oo. jezuitów pw. Najświętszej Maryi Panny i św. Alojzego Gonzagi, fundacji Józefa i Wiktorii z Leszczyńskich Potockich, zaczęto w 1717 roku, a ukończono w 1729 roku¹³. W 1743 roku obok kościoła powstał budynek kolegium jezuickiego. Odtąd zaznaczył się stały rozkwit placówki, przy której działał także szkolny teatr¹⁴. Przy kościele szkolnym istniała również orkiestra. Józef Potocki ufundował odpowiednie instrumenty muzyczne, a występy miały też uświetniać nabożeństwa¹⁵.

Józef Potocki musiał także przeznaczyć znaczne sumy na odbudowę i rozbudowę kolegiaty, gdyż zarysowały się jej mury. Niektórzy radzili, aby starą i zdewastowaną przez wrogów budowlę rozebrać i na jej miejscu postawić nową. Lecz Potocki tę barokową świątynię, wzniesioną przez ojca, polecił ratować swemu synowi Stanisławowi, zdolnemu inżynierowi, budowniczemu fortec¹⁶. Ten wzmocnił zabytkowe ściany silnymi przyporami. Tym samym fara stanisławowska, istniejąca do dziś, posiada unikatowy zewnętrzny wygląd – łączy w sobie barok z gotykiem. Oparła się wszelkim przeciwnościom losu i chociaż jej wnętrze jest obecnie zdewastowanym muzeum sztuki, na zewnątrz nosi wszelkie cechy pięknej budowli sakralnej, mimo że wszystkie krzyże z niej zerwano.

Niedawno, podczas remontu zewnętrznych ścian świątyni, odnaleziono tablicę pamiątkową: herbową Pilawę Potockich otaczają inicjały słów: **J**ózef **P**otocki **W**ojewoda **K**ijowski **H**etman **W**ielki **K**oronny oraz data **1737** (J P W K H W K 1737).

Józef Potocki gromadził na swoim dworze architektów, malarzy, rzeźbiarzy kujących w kamieniu oraz snycerzy. Bogaty wystrój kolegiaty pełen rzeźb i złocień fundowali Józef i jego syn Stanisław, co potwierdza istniejąca do dziś tablica z 1757 roku umieszczona w ocalałym wnętrzu, nad drzwiami prowadzącymi z bocznej nawy do zakrystii. W ołtarzu głównym kolegiaty, bogato rozbudowanym (zapewne w latach dwudziestych XVIII wieku) umieszczono obraz będący alegorią Niepokalanego Poczęcia NMP. Przedstawia on Boga Ojca malującego pędzlem

¹³ Zob. A. Betlej, *Dawny kościół p.w. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Panny Marii i św. Alojzego Gonzagi (obecnie cerkiew katedralna p.w. Zmartwychwstania Pańskiego) oraz kolegium jezuitów w Stanisławowie*, w: *Kościół i klasztorzy rzymskokatolickie...*, s. 359–368; Stanisławów, rezydencja 1715–1722 i kolegium 1722–1773, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 1996, s. 639.

¹⁴ Na Wystawie Historycznej miasta Stanisławowa w 1928 r. zaprezentowano wypożyczoną z Biblioteki Ossolineum księgę dramatów Kolegium Jezuickiego *Liber dramatum Collegii Stanislao-poliensis*. Zawierała teksty wystawianych tu sztuk – tłumaczenia z języków obcych, a także teksty napisane przez autorów miejscowych, jezuitów uczących w Stanisławowie. Zob. *Katalog Wystawy Historycznej Miasta Stanisławowa*, Stanisławów 1928, s. 18.

¹⁵ Zob. C. Chowaniec, *Szkoły w twierdzy Stanisławowskiej 1669–1773*, Stanisławów 1929.

¹⁶ Zob. H. Dymnicka-Wołoszczańska, *Potocki Stanisław h. Pilawa (1698–1760), syn Józefa*, w: *Polski słownik...*, t. 28, z. 1, s. 156–158.

na płótnie wizerunek Matki Boskiej z półksiężycem pod Jej stopami, ze świętymi Joachimem i Anną stojącymi obok w otoczeniu aniołów¹⁷.

Józef Potocki pamiętał również o kościele ojców trynitarzy. Wraz z żoną Wiktoria obdarzyli zakon nową fundacją, co umożliwiło zwiększenie liczby zakonników z sześciu do trzynastu. W 1732 roku wystawiony został ich murowany kościół pw. świętych Piotra i Pawła, a wkrótce stanął też murowany budynek klasztoru. W 1752 roku w pięknie wyposażonym wnętrzu świątyni, w głównym ołtarzu umieszczono słynący cudami wizerunek Chrystusa upadającego pod krzyżem. Był to dar Józefa Potockiego, ofiarowany do jeszcze drewnianego kościółka. Wnętrze świątyni było wymalowane przez malarzy wywodzących się z zakonu trynitarzy, którzy zdobili też inne kresowe trynitarские kościoły. Cudami zasłynął znajdujący się tu obraz Matki Bożej od Wykupu Niewolników¹⁸.

Z fundacji Józefa Potockiego powstał ponadto murowany kościół ormiański. Kamień węgielny pod tę świątynię położono w 1743 roku. Budowę prowadzono dwadzieścia lat ze składek Ormian, później przy pomocy fundatora, który w roku 1748 zapisał „na fabrykę kościoła roczną rentę 1000 złp. aż do jego wykończenia”¹⁹.

W dobrze zorganizowanym mieście nie mogło zabraknąć szpitala. Ulokowano go na Przedmieściu Tyśmienickim, a fundatorami byli Józef i Wiktoria Potoccy. Przy szpitalu w 1732 roku powstał mały filialny kościół drewniany pw. św. Józefa²⁰.

Ze Stanisławowem związał się francuski inżynier Charles Benoit, który nadzorował budowę ratusza i kolegiaty. Opierając się też na jego planach, opracowanych według systemu Vaubana, przekształcono i wzmocniono mury fortecy, osadzając na nich 120 dział. Utworzono nowe bastiony, otoczono fortecę głębokimi fosami, nad którymi przerzucono trzy mosty. Ponad kamiennymi bramami umieszczono czarne marmurowe tablice, z wrytymi pochwałami na cześć Józefa Potockiego²¹.

Fundator twierdzy był pobożny. Na jednej z tych czarnych tablic napisano, że Stanisławów jest „grodem Maryi”, więc prosił Ją o opiekę nad miastem. W kościołach były liczne obrazy maryjne. Na wysokiej kolumnie barokowej w 1739 roku ustawiono figurę Maryi, a u Jej stóp położono kulę armatnią na pamiątkę przetrwania oblężenia fortecy przez wojska rosyjskie. Na jednym z przedmieść Stanisław Potocki, syn Józefa, ufundował posąg Chrystusa z kulą ziemską w ręce i z podpisem *Salvator Mundi Salve Nos* – postawiony dla uczczenia zażegnania epidemii dżumy. Pobożność mieszkańców wzmacniał syndrom oblężonej twierdzy, w której po wielu klęskach i nieszczęściach odbudowywano po raz kolejny nowe

¹⁷ Obecnie obraz ten znajduje się w kościele w Opolu.

¹⁸ Ten wizerunek jest teraz w Gdańsku.

¹⁹ C. Chowaniec, *Ormianie w Stanisławowie...*, s. [23].

²⁰ Zob. J. Zieliński, *Kościół św. Józefa na przedmieściu Tyśmienickim*, „Kurier Stanisławowski” 1934, nr 918, s. 2; nr 924, s. 2, 3; nr 926, s. 2; nr 932, s. 2–3; J.T. Petrus, *Kościół parafialny (d. kolegiata)...*, s. 330.

²¹ Zob. A. Link-Lenczowski, *Potocki Józef...*, s. 70; M. Pawłowiczowa, *Stanisławów – miasto Potockich*, w: *Ród Potockich w odmęcie historii (XVII–XX wiek)*, red. Z. Janeczek, Katowice 2007, s. 364.

życie. Toczyło się ono w grodzie zamkniętym murami, wśród uniesień religijnych charakterystycznych dla czasów saskich.

Po sześćdziesięciu prawie latach władania Stanisławowem hetman Józef Potocki zmarł, a jedyny syn Stanisław urządził ojcu okazały pogrzeb. *Pompae funebris* miały wspaniałą oprawę artystyczną²². Centralnym punktem wystroju był umieszczony w prezbiterium kolegiaty katafalk *castrum doloris*. Na wysokim podwyższeniu ustawiona była trumna kryjąca zabalsamowane ciało hetmana. Otaaczały ją wyrzeźbione w drzewie naturalnej wielkości figury czterech hetmanów z rodu Potockich. Do kolegiaty wjeżdżali kolejno rycerze, spadali przed trumną w geście żalu i łamali insygnia hetmańskiej władzy. Te uroczystości opisał w swym pamiętniku poeta Franciszek Karpiński – jeden z czterystu uczniów z Pokucia, którzy uczyli się w kolegium jezuickim w Stanisławowie²³. Po trwających sześć dni uroczystościach ciało Józefa Potockiego złożono w krypcie pod kolegiatą.

Nowy dziedzic – inżynier Stanisław Potocki, wojewoda poznański, kończył prace rozpoczęte jeszcze z ojcem i zaczynał nowe. Kłopot sprawiał zwłaszcza budynek kościoła jezuickiego, którego mury w 1754 roku groźnie się zarysowały, co groziło jego zawaleniem. Ze względu na podmokły i niestabilny grunt wysokie budowle miasta często ulegały takim uszkodzeniom. Potocki poprzednio umocnił mury kolegiaty, tym razem postanowił postąpić inaczej i kościół jezuitów rozebrał. Po roku na pogłębionych fundamentach przystąpiono do wznoszenia nowej świątyni, według projektów Stanisława i jego nakładem. Kiedy w 1760 roku prace były już na ukończeniu, fundator zmarł. Poświęcenie nowego kościoła jezuitów odbyło się dopiero w 1763 roku, przy udziale kolejnej dziedziczki miasta – Katarzyny z Potockich Kossakowskiej²⁴, która zadbała też o piękny wystrój świątyni.

Rozkwit placówki przerwała kasata zakonu w 1773 roku. Jezuici jeszcze przez pewien czas uczyli, ale jako osoby świeckie. Ostateczny koniec kościoła oraz kolegium przyniósł upadek państwa polskiego i pierwszy rozbiór Polski, gdy południowe ziemie kraju, w tym Stanisławów, znalazły się pod panowaniem Austrii.

Kościół ormiański po śmierci fundatora Józefa Potockiego był również otoczony opieką jego następców: Stanisława Potockiego, kolejno Katarzyny z Potockich Kossakowskiej. Świątynia pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny ukończona została w 1762 roku, a stanowiła, według opinii badaczy, „piękny pomnik włoskiego baroku”. Wkrótce też przeniesiono do niej z drewnianego kościółka słynący cudami „płaczący” obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Jest to jedna z najstarszych kopii, wykonana w Częstochowie na przełomie XVII i XVIII wieku. Od oryginału różni się jedynie tym, że nie ma blizn na policzku

²² Zob. *Pompae funebris*, w: *Rzeczpospolita w dobie złotej wolności*, red. A. Gierowski, Kraków 2001, s. 313–315 („Wielka Historia Polski” 5).

²³ F. Karpiński, *Historia życia mego i ludzi z którymi żyłem*, oprac. R. Sobol, Warszawa 1987, s. 28–42. Poeta opisał tu czasy swojej nauki w Stanisławowie.

²⁴ Zob. B. Krakowski, *Kossakowska Katarzyna z Potockich (1722–1803), kasztelanowa kamieniecka*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 14, Wrocław 1990, s. 255–260.

Madonny. Murowany kościół był ozdobiony pięknymi freskami Jana Soleckiego²⁵. Bogaty wystrój uzupełniały liczne drewniane, złoczone, rzeźby. Wykonał je Jan J. Plersch, nadworny snycerz Potockich.

Ten pomyślny okres budowy i rozbudowy Stanisławowa wkrótce się skończył. Kiedy na tron polski wstąpił Stanisław Poniatowski, Potoccy nie zgodzili się z tym wyborem i przystąpili do konfederacji barskiej. Popierający nowego króla Rosjanie zbombardowali miasto 7 sierpnia 1764 roku i wzięli je szturmem. Przywódcy konfederacji, w tym czterej Potoccy, dostali się do niewoli, Katarzyna Kossakowska uciekła na Wołoszczyznę. Pod koniec 1764 roku wojska rosyjskie opuściły Stanisławów. Ale gdy działania konfederatów ogarnęły całą niemal Ziemię Halicką, wojska rosyjskie w 1770 roku ponownie wkroczyły do miasta. Z murów twierdzy zrzucone zostały polskie orły, a zawisły tam orły rosyjskie. Okupacja Stanisławowa przez Rosjan trwała do I rozbioru Polski, a w 1772 roku fortecę objęli Austriacy. Ci zawiesili na jej murach swoje symbole. Tragedię pogłębiła zaraza, która zabrała wówczas wiele osób. W tak tragicznych okolicznościach kwitnące miasto Potockich wkroczyło w rozbiorową epokę Polski. A tragiczny los zgotowała wówczas historia nie tylko ludziom, ale i pięciu kościołom, które tu powstały z fundacji Potockich.

STANISŁAWOWSKIE KOŚCIOŁY DZIAŁAJĄCE I ZBUDOWANE W OKRESIE ROZBIORÓW POLSKI (1772–1914)

Po I rozbiorze Polski Stanisławów znalazł się w cyrkule halickim Królestwa Galicji i Lodomerii. Panowanie zaborcy było połączone z surowymi restrykcjami. Na przełomie XVIII i XIX wieku nastąpiła konfiskata dóbr dokonana przez Austrię (1784–1799). Od 1786 roku Stanisławowem kierował syndyk, w 1801 roku miasto stało się własnością rządu Austrii.

Na mocy patentu cesarza Józefa II zniesione zostały w Galicji klasztory. W Stanisławowie przestał istnieć zakon trynitarzy²⁶. Ich kościół w 1787 roku stał się świątynią parafialną²⁷, zaś budynki klasztoru i nowicjatu zajęto na więzienie. W 1784 roku kolegium jezuickie przekształcono na austriackie gimnazjum państwowe z niemieckim językiem wykładowym. Zakonna świątynia przechodziła zmienne koleje, w 1847 roku została przekazana unitom²⁸. Szpitalny kościół św.

²⁵ Zob. T. Kukiz, *Obrazy Matki Boskiej z kościoła ormiańskiego w Stanisławowie (w kaplicy obrządku ormiańsko katolickiego przy kościele św.św. Piotra i Pawła w Gdańsku)*, w: tenże, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w diecezjach Polski (poza Śląskiem)*, cz. II, Warszawa 2001, s. 291, 292.

²⁶ Zob. *Trynitarze w...*, s. 285.

²⁷ Zob. J. Krętosz, *Archidiecezja Lwowska obrządku łacińskiego w okresie józefinizmu (1772–1815)*, Katowice 1996, s. 181.

²⁸ Zob. A. Betlej, *Dawny kościół p.w. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Panny Marii i św. Ałojzego Gonzagi...*, s. 363; J. Krętosz, *Archidiecezja Lwowska...*, s. 182.

Józefa rozebrano w 1805 roku²⁹. Jego wyposażenie, przeniesione najpierw do kościoła jezuickiego, wkrótce przepadło. Na planie miasta pozostała jedynie nazwa ulicy św. Józefa.

Kapituła kolegiacka, ustalona w 1669 roku, przestała istnieć w 1799 roku. Małą jej przejął austriacki fundusz religijny³⁰. Kościół powrócił do rangi parafii. Konfiskata sreber, przeprowadzona w 1810 roku, zubożyła skarbiec.

W 1795 roku Austria wzięła udział w III rozbiórce Polski. Zagarnęła Lubelszczyznę i nazwała tę ziemię Nową Galicją. Tam również zaczęła wprowadzać restrykcyjne zakazy, między innymi skasowała zakony i zarekwirowała ich dobra.

Utrata niepodległości kraju spowodowała wymazanie Polski z mapy Europy. Bezpośrednio po upadku ojczyzny powstało kilka koncepcji odbudowy jej niepodległego bytu. Generał Dąbrowski związał swe nadzieje z Napoleonem, ponieważ Francja była w stanie wojny ze wszystkimi trzema państwami rozbiorowymi. Spełnieniem marzeń Polaków, choć w ograniczonym stopniu, było utworzenie w 1807 roku Księstwa Warszawskiego. Pokonane Prusy i Rosja uznały nowe państwo. Austria w 1809 roku zaatakowała Księstwo. Naczelnny wódz Polski – książę Józef Poniatowski – broniąc stolicy, stoczył bój pod Raszynem. Austriacy zdobyli jednak Warszawę. Polacy wycofali się, ale przejęli inicjatywę w działaniach wojennych i wkroczyli do Galicji. Z początkiem maja 1809 roku książę Józef Poniatowski na czele armii ruszył na południe, a poprzedzała go płomienna odezwa wzywająca pod broń ludność Galicji. Mieszkańcy Nowej Galicji przyjęli polskie wojska entuzjastycznie i tłumnie garnęli się w jego szeregi. Pod koniec maja ułani polscy weszli na teren Dawnej Galicji, a 27 maja zdobyli Lwów³¹.

Ruchy narodowe, które ogarnęły w 1809 roku ziemie nad Wisłą i Sanem, zaczęły do walki również ludność mieszkającą nad Dniestrem. Na rozkaz księcia Józefa dowódca szwadronu Trzeciego Pułku Ułanów Piotr Strzyżowski wyruszył nad Dniestr, aby wywołać powstanie. Odtąd partyzanci zasilający jego oddziały walczyli z wojskiem austriackim tak skutecznie, że udało się im przekroczyć linię rzeki i dążąc na południe, dotarli do Stanisławowa. Miasto przeżyło wówczas po raz ostatni dni chwały, gdy 6 czerwca mały oddział wojska księcia Józefa Poniatowskiego opanował twierdzę, chcąc włączyć je, wraz z całym Pokuciem, do Księstwa Warszawskiego. Żołnierzom pomogli mieszczanie i w krótkim czasie 400 strzelców stanęło na murach do walki z Austriakami. Strącili orły wroga i zawiesili złote orły napoleońskie³².

Szybko powołano nowe władze. Kajetan Horodyski, właściciel Pacykowa, upoważniony przez Centralny Rząd Narodowy we Lwowie, organizował administrację

²⁹ Zob. J.T. Petrus, *Kościół parafialny (d. kolegiata)...*, s. 330.

³⁰ Zob. J. Krętosz, *Archidiecezja Lwowska...*, s. 133, 134.

³¹ Zob. K. Krzos, *Z księciem Józefem w Galicji w 1809 roku. Rząd Centralny Obojga Galicji*, Warszawa 1967.

³² Zob. M. Pawłowiczowa, *Żołnierze Księstwa Warszawskiego w Stanisławowie i ich epigoni*, w: *Czasy Kościuszki i Napoleona. Jan Zbigniew Lubicz-Pachoński jako badacz epoki*, red. Z. Janeczek, Katowice 2001, s. 323–333.

miejską, a „radość w mieście była ogromna” – jak zapisali pamiętnikarze. Polska władza w Stanisławowie trwała do końca lipca. Potem wróciły znaczne siły wroga i Polacy musieli skapitulować. Austriacy krwawo rozprawili się z uczestnikami walk, a Horodyski i inni członkowie polskich władz długo cierpieli w lochach w Klausenburgu.

Poważne następstwa dotknęły też Stanisławów. W latach 1812–1820 rozebrano mury, zburzono baszty, zasypano fosy. Przepadły marmurowe tablice z czasów Józefa Potockiego. Splantowane tereny zajęło państwo austriackie jako własność wojskową. Po 150 latach twierdza stanisławowska przestała istnieć. Podobne prześladowania miały miejsce i w innych miastach pozostających pod berłem Habsburgów w Galicji. Z rozkazu władz zniszczono i rozebrano około 400 zamków, obwarowań i fortyfikacji różnego typu. Był to teren graniczny, przez wieki niepokojony najazdami wrogów. Mury obronne i bastiony stanowiły trwałe elementy krajobrazu Małopolski, który pod rządami Austrii został brutalnie zdewastowany.

Stanisławów pozbawiony murów stał się małym galicyjskim miastem³³, gwałtownie germanizowanym. Język niemiecki zapanował w urzędach, sądach i szkołach. Tępią wszelkie przejawy patriotyzmu, zacierano ślady polskości. Ostoją były tylko kościoły. Ale i tutaj władze przetrząsały skarbcę i niszczyły polskie zabytki. W kolegiacie uchroniono drewniane figury czterech hetmanów, które stały wokół trumny Józefa Potockiego. Księża ustawili je obok ołtarza, w grupie rzeźb świętych pańskich.

W 1815 roku spłonęła cerkiew unicka, w 1826 roku zamknięty przez władze został kościół ormiański, a dwa lata później również jezuicki. Odtąd nabożeństwa w trzech obrządkach odprawiano w dawnej kolegiacie.

Sposobem germanizacji Galicji było również sprowadzanie i osiedlanie tu kolonistów niemieckich. Otrzymali oni miejsce w polskich ośrodkach wiejskich, a także i w miastach. Na tak zwanych koloniach Niemcy mieli swoje szkoły i kościoły, przeważnie protestanckie. Po przybyciu do Stanisławowa osiedli oni na Przedmieściu Tyśmienickim, gdzie zbudowali też kościół ewangelicki.

Dopiero po wypadkach Wiosny Ludów rygory germanizacji trochę zelżały. Pod wpływem żądań społeczeństwa sukcesywnie wprowadzany był język polski do szkół, sądów i urzędów. Kiedy zaś wywalczono w 1867 roku autonomię, zaistniały dobre warunki do rozwoju kultury polskiej.

W 1868 roku na Stanisławów spadło kolejne nieszczęście. Ogromny pożar zniszczył dużą część zabudowy miasta. Spalił się wtedy kościół trynitarzy i trzeba go było rozebrać. Po kościele na planie miasta został tylko plac Trynitarzki. Częściowo spłonął kościół ormiański, uszkodzony został nawet cudowny obraz. Ale Ormianie stosunkowo szybko świątynię wyremontowali. Renowacji wymagała

³³ Zob. K. Broński, *Rozwój społeczno-gospodarczy Stanisławowa w latach 1867–1939*, Kraków 1999, s. 24–26; Ż. Komar, *Trzecie miasto Galicji. Stanisławów i jego architektura w okresie autonomii galicyjskiej*, fot. P. Mazur, Kraków 2008, s. 26, 27.

także kolegiata, a przy tej okazji odnowiono, pod kierunkiem i na koszt hrabiny Adamowej Potockiej z Krzeszowic, kryptę grobową Potockich.

W związku z ustanowieniem w Stanisławowie biskupstwa greckokatolickiego, kościół jezuicki został przemianowany na katedrę.

Burmistrzem był wówczas doktor praw i filozofii Ignacy Kamiński (1819–1902). Był bardzo energiczny, więc stosunkowo szybko uporano się z odbudową i przeprowadzaną przy tej okazji modernizacją miasta³⁴. W odbudowie i przebudowie wzięli udział zdolni architekci, którzy wprowadzili nowe style. Im więc należy zawdzięczać zmianę oblicza Stanisławowa.

W tak niecodziennych okolicznościach powstawał okazały kościół jezuicki. Jezuici postanowili bowiem powrócić do Stanisławowa i podjąć zupełnie nowy kierunek działalności – misje ludowe. W 1883 roku przybyli tutaj dwaj zakonnicy, którzy początkowo podjęli pracę przy kościele ormiańskim. W 1887 roku zakupili teren pod budowę rezydencji i domu dla misjonarzy, zaś cztery lata później położono kamień węgielny pod budowę kościoła pw. św. Stanisława Kostki, według projektu Stanisława Krzyżanowskiego z Krakowa. Budowla w stylu neobarokowym została ukończona w 1895 roku, 6 października poświęcono i umieszczono w niej obraz świętego. Udało się też odzyskać trzy obrazy z dawnego kościoła jezuickiego, wówczas już cerkwi³⁵.

Wyburzenie murów twierdzy oraz pożar z 1868 roku to dwa ważne wydarzenia, które przyczyniły się do poszerzenia granic miasta. Stare miasto, ograniczone murami, stało się śródmieściem, które zaczęło się łączyć z przedmieściami, gdzie pozyskiwano nowe tereny pod zabudowę. Wytoczono ulice, zaprojektowano nowe osiedla. Kościół jezuicki pw. św. Stanisława Kostki ulokowano na Przedmieściu Zabłotkowskim, aby być bliżej tamtejszych mieszkańców.

Istotnym czynnikiem stymulującym rozwój miasta było uruchomienie w 1866 roku linii kolejowej Lwów–Czerniowce. Stanisławów od tego czasu stał się węzłem kolejowym na trasie Lwów–Bukowina–Rumunia. Tutaj też ulokowano trzecią (po Krakowie i Lwowie) Dyrekcję c.k. Kolei Państwowych, na potrzeby której wybudowano piękną siedzibę. Powstała również parowozownia, warsztaty naprawy taboru. W związku z tymi inwestycjami przybyło w mieście wielu przedstawicieli inteligencji technicznej, urzędników oraz robotników³⁶. Okazały dworzec wybudowano na obrzeżu miasta, a za torami ulokowano osiedla mieszkaniowe w podmiejskiej wsi Knihinin. Tym samym powstało środowisko, które na początku XX wieku podjęło starania o wybudowanie kościoła na tym terenie. Ale plany te nie zostały zrealizowane.

³⁴ Zob. Ż. Komar, *Trzecie miasto Galicji...*, s. 33–39.

³⁵ Zob. A. Betlej, *Kościół p.w. św. Stanisława Kostki i rezydencja ks. jezuitów w Stanisławowie*, w: *Kościół i klasztory rzymskokatolickie...*, s. 369–376; *Stanisławów, rezydencja 1883–1946*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 639, 640.

³⁶ Zob. Ż. Komar, *Trzecie miasto Galicji...*, s. 28, 29.

Uruchomienie w II połowie XIX wieku linii kolejowej umożliwiło mieszkańcom Pokucia dojazd do miasta. Ważne było to zwłaszcza dla młodzieży, która mogła korzystać z licznych szkół. W Stanisławowie bowiem w okresie autonomii powstało wiele zakładów nauczania dla chłopców i dziewcząt, z polskim językiem wykładowym. Były to szkoły na poziomie podstawowym i średnim – gimnazja oraz seminaria nauczycielskie. Techniczny profil miała założona tu pod koniec XIX wieku Szkoła Realna. Zaistniała więc potrzeba wybudowania nowego kościoła szkolnego. Kościół jezuicki, który poprzednio pełnił tę funkcję, był już katedrą greckokatolicką, a świątynia ormiańska ze względu na remonty nie zawsze była dostępna. Wszystkie szkoły korzystać mogły jedynie z dawnej kolegiaty.

Kościół szkolny wzniesiono na Przedmieściu Tyśmienickim w latach 1903–1907³⁷. Była to budowla jednonawowa, powstała według projektu malarza stanisławowskiego prof. Emiliana Doubrawy. Połączono tu elementy neogotyku ze stylem neoromańskim³⁸. Kościół ten był pod wezwaniem Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, popularnie zaś nazywany „Ave Maria” – taki miał napis nad drzwiami. W ołtarzu świątyni umieszczono sprowadzony z Rzymu obraz Matki Boskiej Nieustającej Pomocy. To jedna z pierwszych kopii obrazu rozprowadzanego przez redemptorystów po całym świecie. Wizerunek, namalowany na hebanowej desce, był koronowany przez papieża Piusa X w 1903 roku³⁹. Wyposażanie kościoła przerwał wybuch I wojny światowej.

W podsumowaniu tego drugiego okresu istnienia miasta należy zaznaczyć, że działania Austrii zniszczyły w znacznym stopniu spuściznę po I Rzeczypospolitej. Ta niszczycielska pasja dotknęła zwłaszcza twierdzę i kościoły, a w więzieniach ginęli ludzie, którzy z pobudek patriotycznych bronili sprawy polskiej i jej pamiątek.

Pięć kościołów wybudował ród Potockich – pod koniec XIX wieku działały tylko dwa: kolegiata zdegradowana do kościoła parafialnego oraz ormiański. Jedynie dzięki wprowadzeniu autonomii nową świątynię mogli wnieść jezuiti, a także udało się zbudować kościół szkolny. Tak więc z dużymi stratami wchodziło społeczeństwo polskie Stanisławowa w kolejny okres dziejów miasta.

KOŚCIOŁY STANISŁAWOWA DZIAŁAJĄCE ORAZ WYBUDOWANE PODCZAS I WOJNY ŚWIATOWEJ I W LATACH II RZECZYPOSPOLITEJ

Podczas pierwszej wojny światowej Stanisławów przechodził z rąk do rąk. Walczyły tutaj wojska austriackie, rosyjskie, niemieckie oraz ukraińskie. Austriacy, opuszczając miasto w listopadzie 1918 roku, przekazali je Ukraińcom, którzy

³⁷ Zob. M. Biernat, *Kościół p.w. Matki Boskiej Nieustającej Pomocy („Ave Maria”) w Stanisławowie*, w: *Kościół i klasztor rzymskokatolickie...*, s. 377–380.

³⁸ Zob. Ż Komar, *Trzecie miasto Galicji...*, s. 121, fot. s. 165.

³⁹ Zob. A. Kopacz, *Historia łaskami słynącego Obrazu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Polanicy Zdroju*, w: http://www.parafiapolanica.pl/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=74&Itemid=125 (dostęp: 7 II 2014).

proklamowali powstanie Republiki Ludowej Zachodniej Ukrainy, ze stolicą we Lwowie. Ponieważ wojsko odrodzonej Polski oswojodziło w styczniu 1919 roku Lwów, Ukraińska Rada Narodowa przeniosła się do Tarnopola, a później do Stanisławowa. Odtąd tutaj miała być stolica tej Republiki⁴⁰.

Pod naciskiem polskiej ofensywy rząd ukraiński opuścił Stanisławów, który 25 maja 1919 r. znalazł się w Polsce. Został zdobyty w walkach, natomiast prawnie należał do Polski dopiero na mocy traktatu ryskiego zawartego w 1921 roku.

Podczas I wojny miasto w znacznym stopniu zostało zniszczone. W odrodzonym państwie polskim stało się stolicą województwa stanisławowskiego. W odbudowie pomogły władze centralne kraju.

W 1924 r., gdy prezydentem miasta był Władysław Chowaniec i na jego przede wszystkim wniosek, utworzono Wielki Stanisławów, do którego włączono okoliczne gminy. Powierzchnia miasta wzrosła z 415 do 2275 hektarów⁴¹. Wówczas też nastąpiła jego rozbudowa, unowocześnienie, elektryfikacja (własna elektrownia w 1930 r.). Znacznie zwiększyła się też sieć ulic.

Ratowano też zniszczone w czasie walk zabytki. Ostrzał Stanisławowa w 1917 roku poważnie uszkodził kolegiatę. W celu przeprowadzenia jej remontu zawiązał się komitet, z prezydentem Władysławem Chowańcem i proboszczem ks. Ludwikiem Peciakiem na czele. Usunięto wszystkie uszkodzenia budynku, odnowiono też wówczas obraz Niepokalanego Poczęcia NMP z ołtarza głównego. Przeprowadzono także remont krypty grobowej Potockich⁴².

Uszkodzony ostrzałem był również kościół ormiański. Dzięki staraniom proboszcza ks. Franciszka Komusiewicza w 1922 r. kościół został wpisany do rejestru zabytków. Powstał komitet odbudowy, który przeprowadził konieczne remonty. Zakupiono też cztery dzwony⁴³. Wielkim świętem była koronacja obrazu Matki Bożej Łaskawej 30 maja 1937 roku, której dokonał arcybiskup ormiański Józef Teodorowicz w otoczeniu episkopatu Polski⁴⁴.

Ukończona została rozpoczęta przed wybuchem wojny budowa szkolnego kościoła Ave Maria. Wyposażono go w naczynia liturgiczne, fisharmonię i wszystkie niezbędne sprzęty. Postarano się o bogaty wystrój wnętrza. Odtąd służył licznym szkołom stanisławowskim, które w wolnej Polsce mogły się swobodnie rozwijać.

W związku z utworzeniem Wielkiego Stanisławowa, w nowych granicach miasta znalazł się też Knihinin, gdzie jeszcze przed wojną planowano budowę kościoła

⁴⁰ Zob. K. Broński, *Rozwój społeczno-gospodarczy Stanisławowa...*, s. 27

⁴¹ Zob. *Miasto Stanisławów w świetle lat i cyfr*, Stanisławów 1931, s. 5–7.

⁴² Zob. J.T. Petrus, *Kościół parafialny (d. kolegiata)...*, s. 333, 334.

⁴³ Zob. J. Chrzęszczewski, *Kościół Ormian...*, s. 124, 125.

⁴⁴ Zob. K.M. Żukiewicz, *Wspomnienia koronacji cudownego wizerunku Najśw. Marii Panny Łask. w kościele ormiańsk. w Stanisławowie dnia 30 maja 1937 roku*, Stanisławów 1938; *Arcybiskup ormiański Józef Teodorowicz. Wybitny polski kapłan, kaznodzieja i mąż stanu*, [red. M. Agopsowicz, J. Abgarowicz], Warszawa 1913², s. 28–31. Przed obrazem Matki Boskiej Łaskawej matka arcybiskupa uprosiła nawrócenie dla syna, ówczesnego studenta prawa. J. Teodorowicz odprawił też przed nim swą Mszę prymicyjną.

dla mieszkającej tam społeczności kolejarzy. Budowę świątyni pod wezwaniem św. Józefa, według projektu inż. Felicjana Bajana (z 1910 roku), ukończono w 1924 roku⁴⁵. Było to nawiązanie do ufundowanego przez Potockich, a rozebranego w 1805 roku, kościółka szpitalnego. W 1926 roku utworzono tu parafię, którą objęli saletyjni. Proboszczem został ks. Tadeusz Ptak, który rozwinął żywą działalność duszpasterską. Parafianie dbali o wystrój i wyposażenie kościoła, jego wnętrze wymalował Emilian Doubrawa, a w 1935 roku zakupiono organy.

Obok kościoła jezuickiego, wybudowanego u schyłku XIX wieku, wzniesiona została dwupiętrowa rezydencja. W okresie międzywojennym zakonnicy prowadzili ożywioną działalność ewangelizacyjną. Planowali budowę nowych gmachów przy ulicy Piotra Skargi dla licznych organizacji katolickich. Nie zdążyli jednak tych zamierzeń zrealizować. Natomiast kościół jezuicki bogato wyposażono, wystrój ścian zaprojektował prof. Jan Rosen. Tę nową świątynię stanisławowianie rychło polubili.

W 1922 roku zawiązał się komitet odbudowy ochronki polskiej w Knihininie, który również postanowił zbudować kaplicę⁴⁶. Ponieważ nie posiadano wystarczającego terenu, zwrócono się o pomoc do władz miasta. W 1925 roku zarząd miasta postanowił, na wniosek prezydenta Władysława Chowańca, że na budowę kościoła przeznaczona zostanie część tzw. Łanu Wołczyńskiego położonego na przedmieściu Górka. Dar ten miał upamiętnić utworzenie Wielkiego Stanisławowa. Postawienie tej świątyni w pobliżu dworca, wśród domów zamieszkałych przez pracowników kolejowych, świadczyło o zainteresowaniu władz nową grupą zawodową.

Konkurs na nową świątynię wygrał w 1925 roku inż. Stanisław Trela. Pierwszą dużą subwencję dało Ministerstwo Polskich Kolei Państwowych. Duże datki złożyli też mieszkańcy. Kamień węgielny pod kościół Chrystusa Króla położono 13 października 1929 roku. Miała to być monumentalna budowla. W 1936 roku świątynia doprowadzona była do korony murów, a kopuła nakrywała centralną część. Ze względu na trudności finansowe budowy nie udało się dokończyć i nie została powołana parafia. Mimo to poświęcono go 30 października 1938 roku.

Rzeczpospolita Polska władzała w Stanisławowie w XX wieku jedynie 20 lat, jednakże mieszkańcy miasta mogli się modlić w sześciu kościołach. Stało się tak dzięki zaangażowaniu działaczy, wiernych oraz przy poparciu władz państwowych i miejscowych. Z bogatym dorobkiem wchodziło więc społeczeństwo tego polskiego miasta w burzliwy okres II wojny światowej.

⁴⁵ Zob. M. Kurzej, *Kościół parafialny p.w. św. Józefa w Stanisławowie*, w: *Kościół i klasztor rzymskokatolickie...*, s. 381–387; Ż. Komar, *Trzecie miasto Galicji...*, s. 122, fot. s. 166, 167.

⁴⁶ Zob. J.K. Ostrowski, *Kościół parafialny p.w. Chrystusa Króla w Stanisławowie*, w: *Kościół i klasztor rzymskokatolickie...*, s. 389–397.

LOSY KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW STANISŁAWOWA W LATACH II WOJNY ŚWIATOWEJ I PO JEJ ZAKOŃCZENIU. EXODUS POLAKÓW I ZABYTKÓW SAKRALNYCH ZE STANISŁAWOWA ORAZ ICH ROZPROSZENIE

II wojna światowa miała na Kresach skomplikowany przebieg⁴⁷. Lata wojenne dla Stanisławowa dzieliły się na trzy zasadnicze okresy:

- od września 1939 do czerwca 1941 roku trwała okupacja sowiecka – włączenie do ZSRR;
- od czerwca 1941 do czerwca 1944 roku – okupacja niemiecka, włączenie do Generalnej Guberni (do III Rzeszy);
- Czerwiec 1944 roku – powrót Sowietów.

W 1945 roku na konferencjach w Jałcie (4–11 II) i w Poczdamie (17 VII–2 VIII) ustalono przesunięcie granic Polski na zachód i oddanie Związkowi Radzieckiemu Kresów Wschodnich. Zgodzono się także na wysiedlenie Niemców z przyznanych Polsce Ziemi Zachodnich i Północnych oraz na ekspatriację Polaków z Kresów.

Stanisławów, jako miasto rosyjskie, nosił nazwę Stanisław. W roku 1962 zaś, dla uczczenia trzechsetnej rocznicy założenia, nadano mu nazwę Iwano-Frankowsk. Obecnie to miasto ukraińskie – Iwano-Frankiwsk.

Dawna kolegiata w okresie międzywojennym, za staraniem ks. proboszcza Kazimierza Bilczewskiego (bratanka arcybiskupa), była pięknie odnowiona, wyłożono barokowe rzeźby, odświeżono obrazy i marmurowe ołtarze. Podczas pierwszej okupacji sowieckiej została zamknięta.

W czasie rządów niemieckich oddano wiernym jedynie fragment kościoła. W latach 1945–1946, kiedy Polacy zmuszeni zostali do opuszczenia Stanisławowa⁴⁸, ostatni proboszcz ks. Kazimierz Bilczewski wraz z dwoma wikariuszami: ks. Kazimierzem Bochenkiem i ks. Józefem Ferensowiczem, ewakuowali do Polski ocalałe z sowieckiej dewastacji sprzęty liturgiczne, niektóre obrazy (w tym Matki Boskiej z głównego ołtarza), piszczałki organowe oraz fisharmonię. Przedmioty te, rozdzielone pomiędzy wyjeżdżających, dotarły do Polski. Znalazły się w kilku miejscowościach, najwięcej zaś w Opolu, w klasztorze franciszkanów.

W latach siedemdziesiątych XX wieku część przedmiotów pochodzących z kolegiaty stanisławowskiej przekazano do kurii w Lubaczowie. Zostały następnie rozdane (bez dokumentacji) kościołom obecnej diecezji zamojsko-lubaczowskiej⁴⁹. Natomiast obrazy, które znajdują się w Opolu, starannie odrestaurowane przez ks. Kucharza, proboszcza kościoła Na Górcie, wiszą na ścianach świątyni (między in-

⁴⁷ Zob. G. Mazur, *Pokucie w latach II wojny światowej. Położenie ludności, polityka okupantów, działalność podziemia*, Kraków 1994.

⁴⁸ Według G. Mazura ekspatriacja objęła ok. 185 tysięcy ludności polskiej ze Stanisławowa i obwodu stanisławowskiego. Był to ostatni akt wypierania elementu polskiego. Przestała istnieć zwarta społeczność polska, zamieszkująca głównie miasta. Holocaust zniszczył miejską społeczność żydowską. Zob. G. Mazur, *Pokucie w latach II wojny...*, s. 196.

⁴⁹ Zob. J.T. Petrus, *Kościół parafialny (d. kolegiata)...*, s. 334.

nymi alegoria Niepokalanego Poczęcia Maryi)⁵⁰. W tym kościele przechowywany jest również relikwiarz św. Wincentego, ale zachowała się tylko jedna jego część – trumienka z kośćmi. Oprawiona w srebro głowa świętego została już na Śląsku skradziona. Zaś obraz Matki Boskiej Nieustającej Pomocy z kolegiaty znajduje się obecnie w kościele św. Maurycego we Wrocławiu⁵¹.

W Stanisławowie natomiast pozostałe wyposażenie dawnej kolegiaty zostało zdemontowane, część wywieziono do okolicznych cerkwi, usunięto freski, zniszczono rzeźby. Krypta Potockich została zdewastowana, znikły sarkofagi, nie wiadomo jednak, co się stało ze szczątkami członków rodu. W budynku w 1962 roku ulokowano Muzeum Geologiczne, a w 1980 roku (po przeprowadzonym remoncie) Muzeum Sztuki⁵².

W związku z pobytem papieża Jana Pawła II na Ukrainie w 2001 roku, obok kolegiaty w Stanisławowie odbudowano piękną, barokową dzwonnice, zniszczoną za sowieckich rządów. Przed świątynią z powrotem ustawiono zabytkową figurę Matki Boskiej Niepokalanej pochodzącą z połowy XVIII wieku.

Parafianie kościoła szkolnego Ave Maria uratowali obraz Matki Boskiej Nieustającej Pomocy wraz z wotami. Majątek wywożony z kościoła spisał proboszcz, ks. Marian Barg, zaś przewiózł przewodniczący Rady Parafialnej Michał Ziomek, wraz z innymi repatriantami. Obraz najpierw przechowywany był w Gajowie, następnie dawni parafianie przekazali go do kościoła pw. Wniebowzięcia NMP w Polanicy-Zdroju, gdzie pierwszym polskim proboszczem został ks. Barg. Obraz zawieszono w prawej nawie i otoczono wotami – starymi, jeszcze ze Stanisławowa, i nowymi⁵³. 6 kwietnia 2013 roku, w stulecie budowy kościoła, utworzone zostało Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy⁵⁴. Przewodniki informują też, że w krągankach otaczających świątynię znajduje się pochodzący ze Stanisławowa obraz Pana Jezusa Cierpiącego, ale nie ustalono, z którego kościoła on pochodzi. Kościół Ave Maria został przez Sowietów zamieniony na skład mebli, Ukraińcy natomiast oddali go Świadkom Jehowy⁵⁵.

⁵⁰ Zob. E. Kucharz, *Opolski kościół na Górcie*, Opole 1998, s. 48–50; T. Kukiz, *Obrazy ze stanisławowskiej kolegiaty w kościele MB Bolesnej w Opolu*. „Opolski Gość Niedzielny” 18,163 (1995), s. 15, 25.

⁵¹ Zob. T. Kukiz, *Obrazy Matki Boskiej Nieustającej Pomocy ze Stanisławowa (w kościele św. Maurycego we Wrocławiu i w kościele Wniebowzięcia NMP w Polanicy-Zdroju)*, w: tenże, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w archidiecezji wrocławskiej i diecezji legnickiej*, Warszawa 1999, s. 72–77.

⁵² Zob. J.T. Petrus, *Kościół parafialny (d. kolegiata)...*, s. 334; Rajmund Piżanowski, *Stanisławowska kolegiata*, w: <http://stanislawow.net/historia/kolegiata.htm> (dostęp: 7 II 2014).

⁵³ Zob. A. Kopacz, *Historia łaskami słynącego obrazu...*, w: http://www.parafiapolanica.pl/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=74&Itemid=125.

⁵⁴ Zob. A. Kopacz, *Utworzenie sanktuarium. Relacje w mediach*, w: http://www.parafiapolanica.pl/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=75&Itemid=124 (dostęp: 7 II 2014).

⁵⁵ Zob. T. Kukiz, *Obrazy Matki Boskiej Nieustającej Pomocy...*, s. 78–81.

Kościół św. Józefa na Knihininie podczas okupacji sowieckiej i niemieckiej był czynny. Stanowił schronienie dla wszystkich prześladowanych, także Żydów. Ostatni duchowni opuścili parafię w 1946 roku. Część wyposażenia oraz organy zakonnicy wywieźli do Dębowca koło Jasła, głównej siedziby saletynów. Po II wojnie zdewastowany kościół w Stanisławowie sowieckie władze wykorzystywały jako magazyn. W 1990 roku władze ukraińskie przekazały świątynię zielonoświątkowcom⁵⁶.

Stosunkowo niewiele natomiast ucierpiał od Sowietów kościół ormiański⁵⁷. Przed wojną odnowiony, skrzący się złotem „salon Europy” uratowało to, że najpierw służył artystom, a w 1970 roku został przekształcony w Iwano-Frankowskie Obwodowe Muzeum Historii Religii i Ateizmu. Każdy więc przedmiot kultu znajdujący się w jego wnętrzu stał się eksponatem świadczącym o zacofaniu wiernych.

Kiedy trzeba było opuścić Stanisławów, ks. Kazimierz Filipiak, proboszcz tej świątyni, miał co pakować. Znajdowały się tu skarby również z dawnego kościoła trynitarzy. Mimo sprzeciwu władz udało mu się ukryć w skrzyniach nawet cudowny obraz Matki Boskiej Płaczącej. I ormiańskie, i trynitarzkie zabytki są obecnie w Gdańsku, w kościele świętych Piotra i Pawła⁵⁸. Ks. Filipiak przywiózł również obraz Matki Boskiej Kamienieckiej z Kamieńca Podolskiego.

Kościół jezuitów pw. św. Stanisława Kostki oraz ich rezydencję w 1946 roku przejęli Sowieci. Zakonnicy wyjechali do Polski, zabierając część wyposażenia kościoła. Umieszczono je w Krakowie i Czechowicach-Dziedzicach. Zaś w stanisławowskiej rezydencji umieszczono klub związków zawodowych, a potem archiwum. W 1999 roku kościół jezuicki stał się katedrą Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego. Malowidła Rosena znikły pod nowym wystrojem. Zarząd diecezji mieści się w dawnej zakonnej rezydencji.

Prawosławną cerkwia stał się obecnie również kościół ormiański. Więc i w tym pięknym, barokowym wnętrzu nastąpiły liczne zmiany.

Kościół Chrystusa Króla, choć nieukończony, poświęcony został w 1938 roku. Zgromadzono dużą ilość wyposażenia kościoła. Opiekował się tym obiektem ks. Władysław Szetela, jednak musiał opuścić Stanisławów w 1946 roku. Zabrał tylko część rzeczy i złożył je w Dobrzechowie. Za zgodą kurii w Lubaczowie sprzęty te rozdzielono pomiędzy okoliczne kościoły⁵⁹.

Kościół zaś stanisławowski był czynny do 1961 roku, potem władze sowieckie zamieniły go na magazyn, skutkiem czego został poważnie zdewastowany. W 1989 roku władze ukraińskie oddały świątynię wiernym wyznania rzymskokatolickiego – tym, którzy jeszcze przetrwali... 24 czerwca 1989 roku ks. Jan Olszański w asy-

⁵⁶ Zob. M. Kurzej, *Kościół parafialny p.w. św. Józefa...*, s. 383.

⁵⁷ Zob. J. Chrzęszczewski, *Kościół Ormian...*, s. 126.

⁵⁸ Zob. T. Kukiz, *Obrazy Matki Boskiej z kościoła ormiańskiego...*, s. 301, 302. O cudownym obrazie i powojennych losach ks. Filipiaka zob. też: *Diecezjalne Sanktuarium Matki Bożej Łaskawej*, w: <http://www.piotripawel.diecezja.gda.pl/sanktuarium/index.html> (dostęp: 7 II 2014).

⁵⁹ Zob. J.K. Ostrowski, *Kościół parafialny p.w. Chrystusa Króla...*, s. 391, 392.

ście trzydziestu księży ponownie poświęcił kościół. Utworzoną parafię objął ks. Kazimierz Halimurka. Przeprowadzić musiał gruntowny remont świątyni, urządzić też jej wnętrze. Zebrał dużą ilość rzeźb ze zniszczonych kościołów Stanisławowa i okolic. W tym swoistym muzeum sztuki sakralnej prowadził też prace konserwatorskie. W 1998 roku kościół został otynkowany, przy wsparciu różnych organizacji działających w Polsce. Datki na tę świątynię napływają też z innych krajów. Jest to obecnie **jedyny** kościół rzymskokatolicki działający w Stanisławowie.

Rodacy z kraju utworzyli w kościele Chrystusa Króla Kaplicę Pamięci, dla uczczenia mordu inteligencji polskiej Stanisławowa, dokonanego przez Niemców w 1941 roku. Tutaj znalazł też schronienie obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, wyrzucony z kościoła w Tłumaczu. Zbudowany obok Dom Pielgrzyma często odwiedzany jest przez wycieczki z kraju. Stanisławowianie bowiem tęsknią za swoim miastem. Chociaż obecnie zwie się Iwano-Frankiwskiem, to jednak Bystrzyca płynie jak za dawnych lat.

W artykule przedstawiono dzieje kościołów budowanych i działających w Stanisławowie od założenia miasta w 1662 roku aż do dziś. Na podstawie literatury usytuowano te świątynie w czasie i przestrzeni. Przy okazji tej analizy określone zostały siły, które sprzyjały powstawaniu nowych kościołów oraz te, które je niszczyły.

Takich miast i miasteczek pozostało na Kresach Wschodnich wiele. Autorka jednak wybrała do swego szczegółowego opisu właśnie Stanisławów, ponieważ jest to jej miasto rodzinne. Dobrze pamięta wyzłocone wnętrze kolegiaty, która była jej kościołem parafialnym, także piękne wnętrze szkolnego kościoła Ave Maria, gdyż chodziła do szkoły im. Królowej Zofii przy ul. Agatona Gillera. Pozostałe świątynie podziwiała przede wszystkim w Wielką Sobotę, gdy z ojcem odwiedzała Grób Pański (zwłaszcza utkwił w jej pamięci kościół ormiański, zapewne dzięki kanarkom śpiewającym przy Grobie).

Natomiast jej ojciec wybudował rodzinny dom w Stanisławowie, przy ul. abp. Józefa Bilczewskiego, tuż nad brzegami Bystrzycy.

Maria Dębowska

Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

REWINDYKACJA POJEZUICKIEGO KOŚCIOŁA I KLASZTORU WE WŁODZIMIERZU WOŁYŃSKIM W 1921 ROKU

DZIEJE KOŚCIOŁA I KLASZTORU DO 1921 ROKU

W grudniu 1921 roku przedstawiciele władz odrodzonego państwa polskiego przejęli na rzecz Kościoła rzymskokatolickiego znajdujące się we Włodzimierzu Wołyńskim zabudowania (kościół, klasztor i budynki gospodarcze), które od 1840 roku należały do Cerkwi prawosławnej. Wcześniej, do 1773 roku, była to własność zakonu jezuitów, oddana w 1783 roku przez Komisję Edukacji Narodowej w użytkowanie bazylianów włodzimierskich.

We Włodzimierzu Wołyńskim jezuita mieli od 1719 roku stację misyjną dzięki fundacji (1718) Jadwigi z Saczków Zahorowskiej, drugiej żony Stefana Zahorowskiego, kasztelana wołyńskiego¹. Stacja podlegała jezuickiemu konwentowi luckiemu, a przebywało tam początkowo tylko dwóch zakonników, pracujących w duszpasterstwie przy włodzimierskim kościele parafialnym (pw. świętych Joachima i Anny) i prowadzących misje ludowe. Budowa murowanego kościoła została rozpoczęta w 1755 roku. Nadzorował ją Michał Radziminowski², jezuita

¹ Zob. J. Paszenda, *Budowle jezuickie w Polsce*, t. 5, Kraków 2013, s. 293; Wołyniak [J.M. Giżycki], *Bazylianie we Włodzimierzu i Tryhorach*, Kraków 1912, s. 48.

² Michał Radziminowski SI urodził się 29 IX 1709 r. w Okopach na Rusi Czerwonej. Do zakonu jezuitów wstąpił 25 IX 1725 r. w Krakowie. W 1754 roku przybył do Włodzimierza Wołyńskiego, gdzie pracował jako misjonarz oraz nadzorca budowy kościoła i klasztoru jezuitów, a także superior włodzimierski w latach 1761–1763. Zob. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 559; J. Paszenda, *Budowle jezuickie...*, s. 294. M. Orłowicz napisał, że wspomniany kościół „budował [...] architekt jezuita Michał Radziński” (*Ilustrowany przewodnik po Wołyniu*, Luck 1929, s. 150). Takie samo brzmienie nazwiska

przebywający we Włodzimierzu Wołyńskim od 1754 roku³. Budowę sfinansował Ignacy Sadowski, starosta słonimski. Kościół został poświęcony w 1770 roku przez biskupa łuckiego i brzeskiego Feliksa Pawła Turskiego pw. Rozesłania Apostołów⁴. W 1762 roku została ukończona budowa klasztoru, a misję jezuicką przekształcono na rezydencję⁵.

Po kasacie zakonu jezuitów w 1773 roku kościół i klasztor przejęła Komisja Edukacji Narodowej, z ramienia której wizytowane były szkoły prowadzone przez bazylianów we Włodzimierzu Wołyńskim. Bazylianie włodzimierscy zaczęli więc zabiegać o to, „aby mogli otrzymać kościół i mury jezuickie”⁶. W 1782 roku w czasie jednej z takich wizytacji, gdy okazało się, że „pomieszkane szkolne drewniane, nader nikczemne, sale wykładowe, jakożkolwiek niedawno sklecone, niść mogą”, bazylianie „bardzo się dopraszali, aby im dano kościół i mury pojezuickie, które jakoby się już rujnować zaczynały”⁷. Już w roku następnym, 1783, bazylianie włodzimierscy otrzymali „kościół po-jezuicki, potrzebujący reparaacji; kolegium, szkoły drewniane, w mizernym stanie”⁸. Na obecnym etapie badań nie można ustalić, czy w okresie, kiedy bazylianie włodzimierscy posiadali kościół pojezuicki, zmienili jego wezwanie; wcześniej mieli oni cerkiew pw. Błogosławnego Jozafata Męczennika⁹. W sprawozdaniu, sporządzonym w 1915 roku dla

budowniczego kościoła podali: L. Popek, *Świątynie Wołynia*, Lublin 1997, s. 192; G. Rąkowski, *Wołyń. Przewodnik krajoznawczo-historyczny po Ukrainie Zachodniej*, cz. I, Pruszków 2005, s. 177. Natomiast J.M. Giżycki wymienił nazwisko Michała Radziminowskiego tylko wśród superiorów włodzimierskich, a jako „prefekta fabryki” podał jedynie o Józefa Cieszkowskiego („z roku 1754 na 1755 przełożonym i prefektem fabryki”). Zob. *Bazylianie we Włodzimierzu...*, s. 49, 50.

³ Por. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 559. Natomiast J. Paszenda twierdzi, że Michał Radziminowski kierował budową kościoła w latach 1753–1768, „czyli przez cały czas budowy” (*Budowle jezuickie...*, s. 294). Być może podany tu rok rozpoczęcia budowy – 1753, jest wynikiem tylko błędu drukarskiego.

⁴ J. Paszenda, wymienił rok 1777 jako ten, w którym bp Turski konsekrował kościół. Zob. *Budowle jezuickie...*, s. 293. Zważywszy na to, iż zakon jezuitów został zniesiony w 1773 r., rok konsekracji wskazany przez J. Paszendę nie jest właściwy.

⁵ Zob. tamże. Natomiast inni autorzy (Wołyniak, *Bazylianie we Włodzimierzu...*, s. 48, 49; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach...*, s. 751) podają rok 1763 jako datę przekształcenia misji na rezydencję.

⁶ Wołyniak, *Bazylianie we Włodzimierzu...*, s. 58. Początkowo nie wyrażała na to zgody „współfundatorka starościna Sadowska, dlatego że przeszkadzali jezuitom w budowie” (J. Paszenda, *Budowle jezuickie...*, s. 294).

⁷ Wołyniak, *Bazylianie we Włodzimierzu...*, s. 62.

⁸ J. Paszenda, *Budowle jezuickie...*, s. 294; Wołyniak, *Bazylianie we Włodzimierzu...*, s. 64. Inni autorzy pisali o tym fakcie nieco bałamutnie: M. Orłowicz, „po kasacie w r. 1774 klasztor i kościół oddano bazylianom” (*Ilustrowany przewodnik...*, s. 150); powtórzył to samo L. Popek, zob. *Świątynie...*, s. 192; natomiast G. Rąkowski, napisał: „po kasacie zakonu w 1787 r. zabudowania jezuitów przejęli bazylianie” (*Wołyń. Przewodnik krajoznawczo-historyczny...*, s. 177).

⁹ Zob. Wołyniak, *Bazylianie we Włodzimierzu...*, s. 16–20. W 1800 r. „zamieniono ją na schizmatyczną cerkiew pułkową. W r. zaś 1803 w tym kościółku urządzono parafialną cerkiew, zamiast walącej się Piatnickiej, odległej zaledwie o kilkadziesiąt metrów. W takim stanie pozostaje ten dawny kościółek ś. Jozafata do dnia dzisiejszego” (B. Galicki, *Włodzimierz na Wołyniu*, Lublin 1998 [reprint], s. 29). Ks. Bronisław Galicki, proboszcz parafii pw. świętych Joachima i Anny we Włodzimierzu Wołyńskim opublikował swoją pracę w 1939 r.

biskupa prawosławnego eparchii wołyńskiej, zamieszczono informację o niektórych pracach, które zostały przeprowadzone w zabudowaniach pojezuickich przez bazylianów (w sprawozdaniu nie wspomniano jednak ani słowem o bazylianach). Jan Marek Giżycki napisał, że w pierwszych latach XIX wieku zubożenie wspólnoty bazylikańskiej było tak wielkie, iż „często brakowało funduszu na niezbędne utrzymanie zakonników i gwałtowną reparację murów klasztornych i kościoła”¹⁰. Po pożarze miasta w 1803 roku, kiedy to spalił się również budynek szkoły i część klasztoru, zajęcia szkolne musiano przenieść do murów klasztornych, w których część pomieszczeń zajmował także niższy sąd powiatowy¹¹. Natomiast w 1812 roku i przez następne kilka lat część pomieszczeń klasztornych zajęło wojsko na szpital¹². Dopiero w raporcie wizytatora szkolnego z 1817 roku odnotowano, że „odzyskane od wojska zabudowania klasztorne staraniem ojca prowincjała doprowadzono do porządku i należyście odrestaurowano”¹³.

W 1830 roku została zamknięta przez rząd rosyjski szkoła bazylianów we Włodzimierzu Wołyńskim¹⁴. Natomiast klasztor, przed jego zniesieniem w 1839 roku, służył jako miejsce internowania zakonników, którzy nie chcieli wyrzec się unii, mimo przymuszania ich do składania oświadczeń o przejściu na prawosławie¹⁵. 12 lutego 1839 roku nastąpił akt ostatecznego zerwania unii z Kościołem katolickim¹⁶, a w czerwcu tego roku ogłoszono to zakonnikom włodzimierskim. Już we wrześniu 1839 roku bp Józef Siemaszko (unicki biskup wileński z siedzibą w Żyrowicach, likwidator unii) napisał, iż w klasztorze włodzimierskim „już się za synod modlą i w *Credo* opuszczają *filioque*”¹⁷.

Od 1840 roku kościół pojezuicki stał się cerkwią prawosławną¹⁸ pod wezwaniem Narodzenia Pańskiego należąca do prawosławnej eparchii wołyńskiej¹⁹. Od 1891 roku klasztor był rezydencją biskupa. Do 1870 roku monaster włodzimierski był zaszeregowany do trzeciej grupy uposażeniowej, od listopada tego roku zaliczono go do grupy pierwszej²⁰.

¹⁰ Wołyniak, *Bazylianie we Włodzimierzu...*, s. 103.

¹¹ Zob. tamże, s. 105.

¹² Zob. tamże, s. 121.

¹³ Tamże, s. 122.

¹⁴ Zob. tamże, s. 143.

¹⁵ Zob. tamże, s. 144, 145; M. Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, Lublin 2004², s. 140.

¹⁶ Zob. tamże, s. 59.

¹⁷ Wołyniak, *Bazylianie we Włodzimierzu...*, s. 147.

¹⁸ W literaturze najczęściej wymieniany jest rok 1840, jako ten, w którym zabudowania pobazylikańskie we Włodzimierzu Wołyńskim opanowali prawosławni – M. Orłowicz, *Ilustrowany przewodnik...*, s. 150: „w r. 1840 zamieniono na klasztor prawosławny”; L. Popek, *Świątynie...*, s. 192: „w 1840 r. rząd carski przekazał kościół i klasztor prawosławnym”; G. Rąkowski, *Wołyń. Przewodnik krajoznawczo-historyczny...*, s. 177: „w 1840 r. ich [bazylianów – M.D.] miejsce zajęli mnisi prawosławni”.

¹⁹ Zdaniem B. Galickiego „zamieszkali w klasztorze zakonnicy prawosławni znani byli na całym Wołyniu ze swej działalności polakożerczej o nastawieniu antykatolickim” (*Włodzimierz...*, s. 36, 37).

²⁰ Zob. Archiwum Diecezji Łuckiej (ADŁ), Parafia Serca Jezusowego we Włodzimierzu Wołyńskim (Parafia NSJ), t. Rewindykacja kościoła i klasztoru pojezuickiego, s. 3.

WYGLĄD BUDYNKÓW

Kościół pojezuicki był murowaną, jednonawową budowlą późnobarokową, zbudowaną na planie prostokąta, z krótkim transeptem i półkoliście zamkniętym prezbiterium z dwoma zakrystiami oraz „fasadą wklęsłą dwuwieżową”²¹. Zdaniem Jerzego Paszandy, „kościół ten ma niezwykle kształty. Do wnętrza nawy wprowadzono pełne kolumny, a wklęsło-wygięta fasada jest flankowana szeroko rozstawionymi wieżami. Takie formy nie występują w twórczości Pawła Giżyckiego, a w Polsce należą do rzadkości”²². Po 1840 roku, kiedy kościół był we władaniu mnichów prawosławnych, poczyniono w nim pewne zmiany. W kościele ustawiono ikonostas, a obydwie wieże zostały zwieńczone niewielkimi kopułami. Jedna z nich służyła jako dzwonnica. Kopułę umieszczono także na dachu kościoła, nad nawą²³. Po rewindykacji budynków pojezuickich usunięto zmiany wprowadzone przez prawosławnych, przywracając bryle kościoła pierwotny wygląd. W 1934 roku wpisano go na listę zabytków²⁴.

Godny odnotowania jest fakt, że zarówno bazylianie, jak i mnisi prawosławni w zimie nie odprawiali nabożeństw w kościele z powodu niskich temperatur. Bazylianie – w pewnym okresie z powodu braku okien²⁵ – odprawiali nabożeństwa w zakrystii. Prawosławni mnisi urządzili w 1847 roku na parterze gmachu klasztornej kaplicy ogrzewaną p.w. Opieki Matki Bożej, w której ustawili ikonostas²⁶.

Dwukondygnacyjny budynek klasztoru posiadał dwa skrzydła zbudowane na planie litery L²⁷. Jego dłuższe ramię (równoległe do nawy kościoła) miało około 38 m, krótsze zaś – około 28 m, szerokość – około 10 m²⁸. Według spisu z grudnia 1921 roku, w budynku klasztoru na parterze były 24 pokoje²⁹, na piętrze zaś 22³⁰. Klasztor łączył się z kościołem przez zakrystię.

²¹ ADŁ, Parafia NSJ, t. Dokumenty dotyczące kościoła i parafii Najświętszego Serca Jezusowego we Włodzimierzu Wołyńskim, s. 73; por. G. Rąkowski, *Wołyń. Przewodnik krajoznawczo-historyczny...*, s. 178.

²² *Budowle jezuickie...*, s. 294.

²³ Zob. ADŁ, Parafia NSJ, t. Rewindykacja kościoła i klasztoru..., s. 3.

²⁴ Zob. ADŁ, Parafia NSJ, t. Dokumenty dotyczące kościoła i parafii..., s. 73.

²⁵ Zob. Wołyniak, *Bazylianie we Włodzimierzu...*, s. 103.

²⁶ Zob. ADŁ, Parafia NSJ, t. Rewindykacja kościoła i klasztoru..., s. 3.

²⁷ Por. G. Rąkowski, *Wołyń. Przewodnik krajoznawczo-historyczny...*, s. 178.

²⁸ Wizytator szkoły bazylianów w 1804 r. odnotował: „Klasztor murowany, o piętrze, we dwie zbudowany linie; długość jednej 52½ arsz[ynów], a drugiej 39; szerokość 13, wysokość 14 arsz[ynów]” (Wołyniak, *Bazylianie we Włodzimierzu...*, s. 104).

²⁹ W spisie została wprawdzie wymieniona liczba 26 pokoiów, ale wliczono w nią kościół i zakrystię.

³⁰ Zob. ADŁ, Parafia NSJ, t. Rewindykacja kościoła i klasztoru..., s. 25.

PRZEBIEG REWINDYKACJI

Monaster Narodzenia Pańskiego we Włodzimierzu Wołyńskim został przejęty przez Kościół rzymskokatolicki już w pierwszej fazie akcji rewindykacyjnej (1919–1924) prowadzonej w latach międzywojennych³¹.

Właściwy akt rewindykacji został poprzedzony o kilka miesięcy przejściem na Skarb Państwa ziemi należącej do monasteru włodzimierskiego. „Komitet Nadawczy”³², na posiedzeniu we Włodzimierzu Wołyńskim 26 kwietnia 1921 r. (o godz. 19.45), przejął na własność Skarbu Państwa majątek należący do monasteru Narodzenia Pańskiego, składający się z dóbr, które były „położone w samym mieście, jak też i przy mieście Włodzimierzu Wołyńskim, w całym obszarze władania określonym planami geometrycznymi, aktami rejentalnymi, aktami państwowymi hipotecznymi zapisanymi na ostatnich swoich właścicieli faktycznym władaniem, wraz ze wszystkimi budynkami, ziemiami, wodami, lasami i sadami”³³. Jednocześnie wydzielono z tychże dóbr i pozostawiono do użytkowania mnichom „grunta, na których wzniesione są: cerkiew, budynki zajmowane przez duchowieństwo i zakonników tego klasztoru oraz służbę cerkiewną tego klasztoru; grunta wewnątrz ogrodzeń cerkiewnych i cmentarnych, ogrody owocowe i warzywne znajdujące się przy osadach duchownych zakonników i służby cerkiewnej tego klasztoru i 36 ha ziemi użytkowej”³⁴. Podstawą prawną do przejęcia majątków cerkiewnych był dekret Naczelnika Państwa z 16 grudnia 1918 roku oraz rozporządzenie Komisarza Generalnego Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich z 22 października 1919 roku, które zostało uzupełnione dekretem z 5 maja 1921 roku³⁵.

Kilka miesięcy po tym akcie odebrano mnichom prawosławnym także kościół i klasztor. Na polecenie starosty włodzimierskiego (z 1 grudnia 1921 roku), celem opisanie budynków przewidzianych do przejęcia, udali się 2 grudnia 1921 roku do monasteru Narodzenia Pańskiego jego delegaci: inżynier drogowy powiatu włodzimierskiego i referent rolny. Sporządzili oni protokół, w którym podali informacje (dosyć szczegółowe) o mieszkańcach i zajmowanych przez nich lokalach. Spisane zostało zarówno duchowieństwo cerkiewne, jak i lokatorzy wynajmowanych lokali.

³¹ Oprócz klasztoru we Włodzimierzu Wołyńskim, zostały w tym czasie przejęte także klasztory i ich majątek w Nowym Zahorowie i Dubnie. Zob. U.A. Pawluczuk, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007, s. 105. U.A. Pawluczuk wymieniła jeszcze dwie fazy rewindykacji: jedną w latach 1929–1934, drugą w latach 1937–1939. Zob. tamże, s. 66, 67.

³² Skład „Komitetu Nadawczego: przewodniczący – starosta włodzimierski Kazimierz Brzostowski, przedstawiciel Ministerstwa Rolnictwa i Dóbr Państwowych – Edmund Goślinowski, komisarz ziemski – Stefan Strzemieczny, przedstawiciel Ministerstwa Skarbu – Ludwik Dobrzyński i przedstawiciel Ministerstwa Spraw Wojskowych – porucznik Mikołaj Szaniawski” (ADŁ, Parafia NSJ, t. Rewindykacja kościoła i klasztoru..., s. 11).

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Zob. U.A. Pawluczuk, *Życie monastyczne...*, s. 64, 65.

Oprócz kościoła, delegaci starosty odnotowali następujące obiekty:

1. gmach klasztoru, dwukondygnacyjny, dwuskrzydłowy w kształcie litery „L”, przylegający do kościoła; na parterze miał 26 pokoi, na piętrze – 22,
2. oficynę murowaną składającą się z 7 pokoi wynajmowanych przez osoby prywatne,
3. trzypokojową oficynę wynajmowaną przez osoby prywatne,
4. dwa spichlerze,
5. szopę w posiadaniu osób prywatnych,
6. bróg, czyli „daszek na czterech słupach”.

10 grudnia 1921 roku kolejna delegacja sporządziła spis przedmiotów, które uznano za własność jezuitów włodzimierskich (dodatek 1).

Wreszcie, 14 grudnia 1921 roku, w obecności wielu świadków został odczytany „akt przejęcia” (dodatek 1) i sporządzony protokół (dodatek 2).

LOSY MNICHÓW PO OPUSZCZENIU MONASTERU NARODZENIA PAŃSKIEGO

Rewindykacja budynków pojezuickich we Włodzimierzu Wołyńskim nie wywołała tak gwałtownego sprzeciwu, jak odebranie mnichom prawosławnym kościoła i klasztoru w Nowym Zahorowie³⁶, gdyż w sprawozdaniach o stanie monasteru włodzimierskiego, składanych w konsystorzu, wyraźnie pisano, iż został on „obrócony na prawosławny z rzymsko-katolickiego w 1840 roku”³⁷. Nie zaprzeczano więc temu, że świątynia i klasztor należały wcześniej do Kościoła rzymskokatolickiego, pomijano jednak zupełnie okres, w którym budynki pojezuickie należały do bazylianów. Zdaniem Urszuli A. Pawluczuk, rewindykacja tychże pozbawiła „prawosławnych jedyne monasteru w miejscowości i jej okolicach, kojarzonej z kolebką życia monastycznego na Wołyniu, gdzie niegdyś funkcjonowało aż osiem klasztorów”³⁸.

Na początku grudnia 1921 r. w klasztorze Narodzenia Pańskiego we Włodzimierzu Wołyńskim przebywało 11 osób³⁹:

przełożony monasteru – Aleksy Ostaszewski,
jego zastępca – Jan (brak nazwiska),

zakonnicy – Andronik Matwiejew, Eliasz Zduń, Łuka, Herwazy, Jan Spiczak, Sawa Bondarczuk,

diakoni – Aleksander Kłopotowicz, Herasim Sznyruk, Mikołaj Zachanowicz.

Po opuszczeniu klasztoru Narodzenia Pańskiego mieli oni prawo zamieszkania przy cerkwi św. Mikołaja we Włodzimierzu Wołyńskim. Ze względu jednak na brak środków do życia zostali w 1923 roku przeniesieni do wsi Kohylno (parafia

³⁶ Zob. tamże, s. 105–108.

³⁷ ADŁ, Parafia NSJ, t. Rewindykacja kościoła i klasztoru..., s. 3.

³⁸ *Życie monastyczne*..., s. 112.

³⁹ Zob. ADŁ, Parafia NSJ, t. Rewindykacja kościoła i klasztoru..., s. 25–27.

Gnojno w powiecie włodziemskim). W związku z tym władze cerkiewne zabiegały o utworzenie parafii prawosławnej w tej miejscowości, na co jednak nie wyraziły zgody władze państwowe. Nie było także zgody władz państwowych na wydzielenie 36 ha ziemi z gruntów przejętych w 1921 roku i utworzenie parafii klasztornej przy cerkwi św. Mikołaja we Włodzimierzu Wołyńskim. Sugerowano natomiast umieszczenie mnichów z klasztoru włodziemskiego w innym monasterze, istniejącym na terenie Wołynia⁴⁰. I tak najprawdopodobniej się stało, że wobec trudności z utrzymaniem we Włodzimierzu lub jego okolicach mnisi prawosławni zostali przeniesieni do innych monasterów wołyńskich.

ZABUDOWANIA POJEZUICKIE W POSIADANIU DIECEZJI ŁUCKO-ŻYTOMIERSKIEJ (OD 1925 ROKU – ŁUCKIEJ)

31 lipca 1922 roku, w którym to dniu przypada liturgiczne wspomnienie św. Ignacego Loyoli, kościół pojezuicki we Włodzimierzu Wołyńskim został uroczystie poświęcony przez biskupa łucko-żytomierskiego Ignacego Dub-Dubowskiego⁴¹, który na mocy swojego dekretu z 7 lipca tego roku dedykował go Najświętszemu Sercu Pana Naszego Jezusa Chrystusa i św. Ignacemu Loyoli („dictam ecclesiam Sacratissimo Cordi Eucharistico Domini Nostri Jesu Christi nec non S. Ignatio Loyola C. devovimus ac dedicamus”⁴²). To podwójne wezwanie zostało przytoczone także w dekrete erekcyjnym parafii powołanej do życia przy kościele pojezuickim w 1925 r. Tak rozbudowane wezwanie niekiedy ulegało skróceniu do dedykacji tylko Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Nie udało się ustalić, dlaczego w schematyzmach diecezji łuckiej od 1929 r. pojawiło się dawne wezwanie jezuickie: Rozesłania Apostołów (*Divisio Apostolorum*)⁴³, chociaż w dokumentach tejże parafii figuruje dedykacja Najświętszemu Sercu Jezusowemu⁴⁴.

Prawdopodobnie bp Dubowski liczył na to, że jezuici zdecydują się na powrót do Włodzimierza Wołyńskiego. W latach 1921–1925 kościół pojezuicki był świątynią

⁴⁰ Zob. U.A. Pawluczuk, *Życie monastyczne...*, s. 112.

⁴¹ Kazanie podczas tej uroczystości wygłosił ks. Feliks Sznarbachowski, ówczesny proboszcz kowelski. Świadkiem tego wydarzenia był, przejeżdżający wówczas przez Włodzimierz Wołyński, jezuita ks. Kazimierz Nowina Konopka, który znał bpa Dubowskiego z Żytomierza, gdzie na jego prośbę został wykładowcą w seminarium duchownym diecezji łucko-żytomierskiej (od 1918 r.). Zob. K. Konopka, *Rewindykacja naszego kościoła we Włodzimierzu Wołyńskim*, „Nasze Wiadomości”, 6,30 (1921–1923), s. 207, 208. J. Paszenda pomylił się, wskazując 1921 rok jako ten, w którym odbyła się konsekracja kościoła. Zob. *Budowle jezuickie...*, s. 294.

⁴² ADŁ, Parafia NSJ, t. Dokumenty dotyczące kościoła i parafii..., s. 3, 4. Bp Ignacy Dub-Dubowski, noszący imię św. Ignacego Loyoli, był szczególnym czcicielem tego świętego.

⁴³ Zob. np. *Elenchus ecclesiarum et cleri saecularis et regularis dioecesis Luceoriensis pro Anno Domini 1938*, Luceoriae, s. 92. W publikacjach, których autorzy odsyłają czytelników do schematyzmów diecezji łuckiej, występuje wspomniane wezwanie – Rozesłania Apostołów. Zob. L. Popek, *Świątynie...*, s. 192.

⁴⁴ Zob. ADŁ, Parafia NSJ. Jeszcze w czasie drugiej wojny światowej ks. Andrzej Gładysiewicz używał okrągłej pieczęci z napisem: SIGILLUM ECCLESIAE VLODIMIRIENSIS EUCHARISTICI CORDIS JESU.

rektoralną. Już w grudniu 1921 roku rektorem został ks. Józef Karczewski⁴⁵, który miał za zadanie uregulować wszystkie kwestie związane z przejętymi budynkami pojezuickimi.

Jedną z pierwszych spraw do załatwienia było zdobycie wyposażenia do kościoła, który był pusty. Mnisi prawosławni mogli zabrać swoją własność. W warunkach powojennego zubożenia nie było proste zdobycie najpotrzebniejszych przedmiotów do świątyni. Za zgodą bpa Dubowskiego i pisemnym upoważnieniem (z 21 grudnia 1921 roku) ks. Feliksa Szarnbachowskiego, byłego proboszcza parafii pw. świętych Joachima i Anny, który już w drugiej połowie grudnia był w Kowlu, ks. Karczewski mógł je wziąć z kościoła farnego⁴⁶.

Rektor kościoła podjął także zabiegi o usunięcie niewygodnych lokatorów, a do takich należała z pewnością Powiatowa Komenda Uzupełnień, która „po najściu i odparciu bolszewików, w lipcu 1921 roku”, zajęła „całe piętro budynku klasztornego i część parteru”⁴⁷. Ta instytucja wojskowa wprowadziła się do kolegium pojezuickiego, kiedy było ono jeszcze w posiadaniu mnichów prawosławnych. W kwietniu 1923 roku ten kłopotliwy lokator jeszcze się nie wyprowadził, chociaż w marcu tego roku władze wojskowe obiecały przenieść PKU do koszar wojskowych⁴⁸.

Na prośbę ks. Karczewskiego inżynier Tadeusz Krafft 28 kwietnia 1923 roku sporządził protokół „celem poczynienia starań o szybkie przeniesienie Powiatowej Komendy Uzupełnień”. Wynikało z niego, że:

1. Wskutek licznego nawiedzania różnorodnej ludności, składającej się z żołnierzy, poborowych, rezerwistów i ich rodzin, schody, korytarze i sam lokal urzędu

⁴⁵ Ks. Józef Karczewski urodził się 12 X 1864 r. we wsi Szczepki k. Suwałk w rodzinie Feliksa i Ludwiki z Romanowskich. Ukończył gimnazjum w Suwałkach. W 1882 r. rozpoczął przygotowanie do kapłaństwa w seminarium duchownym w Sejnach, po trzech latach przeniósł się do seminarium żytomierskiego. Święcenia kapłańskie przyjął 18 VI 1888 r. Był lektorem i sekretarzem bpa Szymona Marcina Kozłowskiego (6 miesięcy), wikariuszem w Brahiłowie (5 następnych lat), administratorem parafii w Żwańczyku i Mińkowcach (2 lata), proboszczem – w Tarnorudzie (12 lat), Latyczowie (2 lata), Lipowcu i Zozowie (2 lata), Zasławiu, par. pw. św. Jana, Chodorkowie. W latach 1920–1921 był kapelanem wojskowym. W 1921 roku został proboszczem w Nabrzuce i Powursku, od grudnia 1921 roku – rektorem kościoła pojezuickiego we Włodzimierzu Wołyńskim i prefektem szkoły powszechnej. Od 1926 roku był proboszczem w Jałowiczach, gdzie zmarł 24 V 1931 r. (Zesłanie Ducha Świętego). Zob. „Życie Katolickie” 2,22 (1931), s. 340.

⁴⁶ „Z pozwolenia Jego Ekscelencji Ks. Biskupa I. Dubowskiego, pozwalam ks. J. Karczewskiemu otrzymać z kościoła parafialnego w Włodzimierzu: sześć ornatów, z których dwa białych, jeden portatel, trzy kapy, trzy alby, jeden pasek, trzy humerały, stulę fioletową, 2 komże kapłańskie, trzy komże dla ministrantów, dzwonek dla ministranta, bielizny dwie zmiany dla dwóch kielichów, dwie zmiany obrusów, trzy ręczniki i trzy ręczniczki, sześć lichtarzy, jeden mszał, cyborium z bocznego ołtarza, ołtarz od św. Antoniego (obraz pozostawić) i fisharmonię z zakrystii. Ks. infułat Feliks Szarnbachowski, protonotariusz apostolski. D[nia] 21 grudnia 1921. Kowel” (ADŁ, Parafia NSJ, t. Dokumenty dotyczące kościoła i parafii..., s. 1).

⁴⁷ ADŁ, Parafia NSJ, t. Rewindykacja kościoła i klasztoru..., s. 43.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 43–45.

utrzymane są w stanie brudnym. Ściany, sufity, drzwi, okna i piece wymagają kosztownego remontu.

2. Drewniana przegródka w jednej z sal urzędu została usunięta, kuchnia w jednej ubikacji zrujnowana, piec kuchenny żołnierski, mieszczący się w jednej z ubikacji na parterze tegoż gmachu jest w stanie na wół zrujnowanym, nie posiadając zaś drzwi w palenisku grozi niebezpieczeństwem pożaru.

3. Ponadto cmentarz kościelny, przez który z ulicy prowadzi droga do klasztoru, wskutek ciągłego defilowania interesantów, nie może być utrzymany w należyтым i odpowiadającym powadze kościoła porządku, dla teźże przyczyny cmentarz nie może być w porze nocnej zamykany, jak również drzwi wejściowe do gmachu muszą dniem i nocą stać otworem.

4. Ustępy – w podwórzcu, nawiedzane również głównie przez niższych funkcjonariuszów i interesantów urzędu, są ustawicznie w stanie brudnym i nie będąc oczyszczane, mają przepelnione doły⁴⁹.

Parafia przy kościele Najświętszego Serca Jezusowego została erygowana przez bpa Dubowskiego dekretem z 22 marca 1925 roku, na mocy którego podzielił on istniejącą już parafię włodzimierską (pw. świętych Joachima i Anny) na dwie, przydzielając nowej parafii następujące miejscowości (wraz ze wschodnią częścią Włodzimierza Wołyńskiego): Bolesławówka, Cegielnia, Chobułtowo, Falemicze, Głęboka Dolina, Horyczów, Marcelówka, Nowojanka, Ostrówek, Poniczów, Siedmiarki, Smołowa, Szystów, Zimno, Zofiówka Nowa, Zofiówka [Stara], Zyguntówka⁵⁰. Jej pierwszym proboszczem został ks. Witold Kurowski.

Na początku grudnia 1924 roku bp Dubowski wydał dekret o utworzeniu małego seminarium diecezji łuckiej⁵¹. Miało się ono mieścić w kolegium pojezuickim we Włodzimierzu Wołyńskim⁵². W tym samym miesiącu Kuria Diecezjalna w Łucku powiadomiła rektora kościoła pojezuickiego ks. Karczewskiego o decyzji biskupa. Natomiast 9 stycznia 1925 roku bp Dubowski polecił mu, by zadbał o opróżnienie w kolegium lokali zajmowanych przez prywatnych lokatorów⁵³.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Zob. ADŁ, Parafia NSJ, t. Dokumenty dotyczące kościoła i parafii..., s. 13, 14. W 1938 r. do parafii należały następujące miejscowości: Włodzimierz (część), Barbarówka, Cegielnia I i II, Chobułtów, Długie Łozy alias Głęboka Dolina, Falemicze, Gandzaba, Horyczów, Iwanówka, Królewsczyzna, Marcelówka, Nowojanka, Onuprowszczyzna, Ostrówek, Pomiarki, Poniczów, Ryłowica, Siedmiarki, Smolarnia, Strzelnica-Kocior, Szystów, Włodzimierzówka, Zimno, Zofiówka Stara, Zyguntówka. Zob. *Elenchus ecclesiarum et cleri...*, s. 93.

⁵¹ Zob. „Lud Boży” 17,52 (1924), s. 427.

⁵² Zob. ADŁ, Małe seminarium we Włodzimierzu Wołyńskim, s. 7, ks. J. Zagórski do bpa P. Mańkowskiego, b.d.

⁵³ „Szanowni Lokatorowie! Kuria Diecezjalna Łucko-Żytomierska, pismem z dnia 10 grudnia 1924 r. L. 8167/24 Łuck, powiadomiła mnie, że Jego Ekscelencja Ksiądz Biskup Łucki i Żytomierski cały gmach po-jezuickiego klasztoru ze wszystkimi zabudowaniami we Włodzimierzu przeznaczył na seminarium małe. Pismem zaś z dnia 9 stycznia 1925 r. L. 80/25 Jego Ekscelencja Ksiądz Biskup Łucki i Żytomierski polecił mi powiadomić wszystkich panów lokatorów gmachu po-jezuickiego, że ten gmach cały, ze względu na umieszczenie w nim małego seminarium, winni w najprędszym czasie opróżnić. Wypełniając polecenie Jego Ekscelencji Księdza Biskupa, o powyższym

Na początku czerwca 1925 roku bp Dubowski zrezygnował jednak z rządów diecezją łucko-żytomierską. Wikariusz kapitulny bp Michał Godlewski oddał budynek kolegium do dyspozycji biskupa kamienieckiego Piotra Mańkowskiego, który już w lipcu tego roku zjechał do Włodzimierza⁵⁴. W murach kolegium pojezuickiego znalazło schronienie małe seminarium diecezji kamienieckiej. Po rezygnacji bpa Mańkowskiego w 1926 roku z zarządzania diecezją kamieniecką, „seminarium z kamienieckiego przemianowane zostało na łuckie, co mu zapewniło skromną, lecz stałą dotację ze strony rządu, ci sami zaś uczniowie mogli w nim pozostać”⁵⁵. Funkcjonowało do śmierci bpa Mańkowskiego w 1933 roku.

W związku z powyższymi zmianami administratorem (następnie proboszczem) parafii Najświętszego Serca Jezusowego został kapłan diecezji kamienieckiej ks. Stanisław Dąbrowski (od 1925 do listopada 1927 roku). Przystosowaniem budynku kolegium do potrzeb wychowanków seminarium zajmował się ks. Kazimierz Nosalewski (także kapłan diecezji kamienieckiej)⁵⁶. W listopadzie 1927 roku ks. Nosalewski został tymczasowym zarządcą, a następnie proboszczem parafii przy kościele pojezuickim. Pozostał na tym stanowisku do chwili opuszczenia Włodzimierza Wołyńskiego w październiku 1939 roku, po zajęciu Wołynia przez Armię Czerwoną. W początkach drugiej wojny światowej p.o. proboszcza był ks. Stanisław Kobylecki, a po jego aresztowaniu w 1940 roku – ks. Andrzej Gładysiewicz⁵⁷.

W latach międzywojennych jako pomocnicy rządców wspomnianej parafii pracowali: ks. Władysław Szpaczyński (1924–1926) – katecheta⁵⁸ oraz wikarzy⁵⁹: ks. Stefan Iwanicki, junior (1927–1930), ks. Stanisław Dobrzański (1930–1934), ks. Nikodem Domański (1934–1937), ks. Edmund Domański (1935–1936), ks. Kazimierz Batowski (1937–1939), ks. Waclaw Hipsz (1939), zaś w latach drugiej wojny światowej ks. Stanisław Żyrkowski⁶⁰.

powiadaniom p.p. lokatorów oznaczając termin dwóchmiesięczny, t.j. od 25 stycznia do 25 marca 1925 r. [...] Włodzimierz, dnia 25 stycznia 1925 r. /-/ Ks. Karczewski Rektor po-jezuickiego kościoła we Włodzimierzu” (ADŁ, Parafia NSJ, t. Dzierżawa gruntów, wynajem lokali, s. 7).

⁵⁴ Zob. P. Mańkowski, *Pamiętniki*, Warszawa 2002, s. 344, 345.

⁵⁵ Tamże, s. 359. Zob. także W. Rosowski, *Dzieje rzymskokatolickiej diecezji kamienieckiej w latach 1918–1941*, Lublin 2008, s. 107, 108; tenże, *Próba restytuowania seminarium duchownego diecezji kamienieckiej (1920–1926)*, „Studia Catholica Podoliae” 5,5 (2006), s. 667–669.

⁵⁶ Zob. P. Mańkowski, *Pamiętniki*, s. 344.

⁵⁷ Zob. M. Dębowska, *Kościół katolicki na Wołyniu w warunkach okupacji 1939–1945*, Rzeszów 2008, s. 416, 428, 433.

⁵⁸ Zob. *Elenchus venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesium Luceoriensis et Żytomiensis*, Luceoriae 1925, s. 45.

⁵⁹ Imiona i nazwiska oraz daty pracy wikariuszy we Włodzimierzu Wołyńskim podano w oparciu o schematyzmy diecezji łuckiej z lat 1927–1938, oraz spis duchowieństwa diecezji łuckiej z 1 VIII 1939 r.

⁶⁰ Zob. M. Dębowska, *Kościół katolicki na Wołyniu...*, s. 416, 455.

PODSUMOWANIE

Zabudowania jezuickie we Włodzimierzu Wołyńskim mają bogatą historię. Do 1921 roku kościół i klasztor były w posiadaniu kolejno trzech zakonów różnych wyznań i obrządków: jezuitów (rzymskokatolicki), bazylianów (unicki) i mnichów prawosławnych.

Od 1921 roku budynki należały do diecezji łucko-żytomierskiej, następnie łuckiej (od 1925 roku). Po 1945 roku kościół został zdewastowany i zamknięty. W 1992 roku przekazano go Cerkwi prawosławnej patriarchatu kijowskiego. Odrestaurowany został pod nadzorem urzędu konserwatorskiego. Obecnie jest to znowu sobór prawosławny pw. Narodzenia Pańskiego⁶¹.

Dodatki

1.

[1921, 14 grudzień, Włodzimierz Wołyński] – „Akt rewindykacji kościoła po-jezuickiego, położonego w mieście Włodzimierzu, pow. włodzimierskiego, województwa wołyńskiego, dokonanego na zasadzie polecenia pana wojewody wołyńskiego z dnia 25 listopada 1921 r. Nr 1301-T, a opartego na mocy rozporządzenia b. Komisarza Generalnego Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich (Dz.U.Z.C.Z.W. z 1919 r. Nr 25, poz. 256)”.

Źródło: Archiwum Diecezji Łuckiej, Parafia Serca Jezusowego we Włodzimierzu Wołyńskim, Rewindykacja kościoła i klasztoru pojezuickiego, s. 31, 32.

Roku Pańskiego tysiąc dziewięćset dwudziestego pierwszego, grudnia miesiąca czternastego dnia, ja, p.o. Starosty Włodzimierskiego Wacław Malanowski, działający na podstawie zacytowanego na początku zarządzenia Pana Wojewody Wołyńskiego, w obecności: 1. przedstawiciela duchowieństwa rzym.-kat. ks. infułata Feliksa Sznarbachowskiego, protonotariusza apostolskiego, prałata dziekana kapituły ołyckiej⁶², 2. przedstawiciela duchowieństwa prawosławnego ks. Aleksego Ostaszewskiego, przełożonego klasztoru Zmartwychwstania [sic!] Chrystusa, 3. przedstawicieli parafian rzym.-kat.: Mateusza Zbarawskiego, Władysława Piasieckiego, Wojciecha Stadnika, Andrzeja Karkuszewskiego, Grzegorza Danilewicza i wielu innych licznie zebranych, 4. przedstawicieli parafian prawosławnych: specjalnych delegatów duchowieństwo prawosławne nie wydelegowało.

Aktem niniejszym kościół pojezuicki, ufundowany przez starostę słonimskiego Ignacego Sadowskiego w roku 1755, a skonfiskowany przez rząd rosyjski w 1840 roku – rewindykuję i przekazuję na rzecz hierarchii katolickiej, reprezentowanej w osobie ks. infułata Feliksa Sznarbachowskiego.

⁶¹ G. Rąkowski uważa, że jest to sobór pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny. Zob. *Wołyn. Przewodnik krajoznawczo-historyczny...*, s. 177. J. Paszenda nie ma racji, twierdząc, że „obecnie jest użytkowany przez cerkiew parafialną grekokatolicką” (*Budowle jezuickie...*, s. 294).

⁶² Ks. Feliks Sznarbachowski (1878–1931) był proboszczem parafii pw. świętych Joachima i Anny we Włodzimierzu Wołyńskim. Jeszcze w tym samym miesiącu został proboszczem w Kowlu.

Wraz z gmachem kościelnym przekazuję na rzecz hierarchii katolickiej remanent wewnętrzny kościoła, a mianowicie:

1. stary obraz przedstawiający Chrystusa ukrzyżowanego oraz Matkę Boską, św. Magdalenę i św. Jana,
2. obraz przedstawiający św. Onufrego,
3. obraz przedstawiający Matkę Boską w srebrnej sukience,
4. dwa stare, wielkich rozmiarów obrazy wiszące w prezbiterium, a przedstawiające: 1-szy Wysłanie Apostołów i 2-gi rozdawanie komunii świętej przez Pana Jezusa,
5. dwa krucyfiksy drewniane używane podczas procesji,
6. lampę wiszącą frażetowską,
7. wota srebrne, stare w ilości trzydziestu jeden sztuk,
8. dwie stare monstrancje,
9. jeden relikwiarz,
10. jeden krucyfixs metalowy i
11. odłamki i fragmenty lamp kościelnych, świeczników itp., złożone w bezładnym stosie na chórze.

Wszystkie inne, tu niewymienione ruchomości kościelne, jako stanowiące własność cerkiewną, uprawnione jest duchowieństwo prawosławne uprzątnąć i zabrać. Dotyczy to również wszystkich ruchomości stanowiących umeblowanie cel klasztornych, zamieszkałych przez księży prawosławnych.

Z nieruchomości stanowiących ongiś własność kościoła i klasztoru pojezuickiego przekazuję niniejszym na rzecz hierarchii katolickiej gmach b[yłego] klasztoru z wyłączeniem lewego skrzydła, 2. oficynę drewnianą o trzech izbach, 3. dwa spichlerze drewniane, 4. część budynku gospodarczego, 5. część podwórza i 6. ogród owocowy w całości.

Uwaga: części przekazanego podwórza i budynku ekonomicznego dokładnie określone zostają w oddzielnym protokole.

Natomiast na rzecz Państwa przejmuję: lewe skrzydło b[yłego] gmachu klasztornego, obejmujące na parterze 4 pokoje, jedną salę i korytarz oraz na pierwszym piętrze trzy pokoje, jedną salę, dwa korytarze i klatkę schodową, 2. oficynę murowaną, składającą się z mieszkań i sklepów, 3. część szopy drewnianej od strony bramy wjazdowej, 4. poddasze drewniane, położone przy bramie wjazdowej i 5. wszystkie place miejskie, ziemię orną, łąki i zagajniki, wyszczególnione w oddzielnym spisie, o przestrzeni ogólnej około 260 dziesięcin.

Akt niniejszy, po głośnym odczytaniu go przeze mnie zebrany w kościele pojezuickim przedstawicielom duchowieństwa i parafian obu wyznań, stwierdzony zostaje własnoręcznymi podpisami: moim, jako przedstawiciela władz administracyjnych, przedstawiciela duchowieństwa rzym.-kat. i parafian rzymsko-katolickich, przedstawiciela duchowieństwa prawosławnego i przedstawiciela parafian prawosławnych złożenia na akcie podpisów odmówili.

p.o. Starosty Włodzimierskiego

przedstawiciel duchowieństwa rzym.-kat., wraz z protestem rzeczowym,
ks. infułat Sznarbachowski

przedstawiciele parafian rzym.-kat.

W[ładysław] Piasecki

M[ateusz] Zbarawski

Wojciech Stadnik

Andrzej Karkuszewski

Grzegorz Danilewicz.

2.

[1921, 14 grudzień, Włodzimierz Wołyński] – „Protokół” z przekazania Kościołowi rzymskokatolickiemu pojezuickich zabudowań we Włodzimierzu Wołyńskim.

Źródło: Archiwum Diecezji Łuckiej, Parafia Serca Jezusowego we Włodzimierzu Wołyńskim, Rewindykacja kościoła i klasztoru pojezuickiego, s. 35, 36.

Na mocy postanowienia Pana Wojewody Wołyńskiego z dnia 25 listopada 1921 r., wydanego na podstawie rozporządzenia b[yłego] Komisarza Generalnego Ziem Wschodnich (Dz.U.Z.C.Z.W.⁶³ z roku 1919, Nr 25, poz. 256), dokonano w dniu czternastym grudnia 1921 (tysiąc dziewięćset dwudziestego pierwszego) roku aktu rewindykacji byłego kościoła pojezuickiego, znajdującego się w mieście Włodzimierzu, powiatu włodzimierskiego, województwa wołyńskiego w obecności:

1. p.o. Starosty Włodzimierskiego Wacława Malanowskiego
2. Referenta Admin[istracyjnego] Starostwa Mikołaja Tymoszyka
3. przedstawiciela Min[isterstwa] Roln[ictwa] i Dóbr Państw[owych] Edmunda Goślinowskiego
4. przedstawiciela Min[isterstwa] Robót Publ[ucznych] inż[yniera] Jerzego Kowalkowskiego
5. przedstawiciela Kurii Biskupiej rzymsko-kat[olickiej] ks. infułata Feliksa Sznarbachowskiego
6. ks. Józefa Karczewskiego
7. ks. Nikodema Jodko, wikariusza parafii rzymsko-kat[olickiej] włodzimierskiej
8. przedstawiciela duchowieństwa prawosławnego ks. Aleksego Ostaszewskiego
9. burmistrza m. Włodzimierza Piotra Boładzia
10. przedstawicieli parafian rzymsko-kat[olickich], a mianowicie: Mateusza Zbarawskiego, Władysława Piaseckiego, Wojciecha Stadnika, Andrzeja Karkuszewskiego, Grzegorza Danilewicza i wielu innych licznie zebranych
12. przedstawicieli parafian prawosławnych, a mianowicie: specjalnych delegatów duchowieństwo prawosławne nie wydelegowało.

Po odczytaniu aktu rewindykacyjnego, na podstawie tegoż, przekazał p.o. Starosty Włodzimierskiego Wacław Malanowski duchowieństwu rzymsko-kat[olickiemu], reprezentowanemu przez ks. infułata Feliksa Sznarbachowskiego:

⁶³ Dziennik Ustaw Zarządu Centralnego Ziem Wschodnich.

1. Kościół wraz z poszczególnymi utensyliami, objętymi oddzielnym spisem, przez wręczenie ks. infułatowi Feliksowi Sznarbachowskiemu, wobec zebranych, kluczy do kościoła (zał. Nr 1).

2. Przylegający do kościoła były gmach klasztorny obejmujący, po wyłączeniu lewego skrzydła, na parterze 12 pokoi 3 korytarze, na górze 12 pokoi 3 korytarze razem z klatkami schodowymi.

3. Oficynę drewnianą o trzech izbach.

4. Dwa spichlerze drewniane.

5. Część budynku gospodarczego długości 18,25 metrów.

6. Część podwórza klasztornego.

7. Ogród owocowy przylegający do zabudowań klasztornych.

Utensylia kościelne, które z wyglądu swego i pochodzenia stanowią bezsprzeczną własność cerkwi prawosławnej przekazano duchowieństwu prawosławnemu.

Z majątku należącego do b[yłego] klasztoru po-jezuickiego przejęto na rzecz Państwa:

1. Lewe skrzydło b. gmachu klasztoru po-jezuickiego we Włodzimierzu, obejmujące na parterze cztery pokoje, jedną salę i korytarz oraz na pierwszym piętrze trzy pokoje, jedną salę, dwa korytarze i klatkę schodową.

2. Oficynę murowaną, składającą się z mieszkań i sklepów.

3. Część budynku ekonomicznego (drewnianego) długości 21,3 m.

4. Poddasze drewniane przy bramie wjazdowej.

5. Część podwórza b. klasztoru o przestrzeni 504 metrów kw.

6. Plac miejskie, ziemie orne i łąki wyszczególnione w oddzielnym spisie, o przestrzeni ogólnej około 253 dziesięcin (zał. Nr 2).

Wymienione obiekty do czasu dalszych rozporządzeń, objęło w imieniu rządu Starostwo Włodzimierskie w osobach: Referenta Rolnego Edmunda Goślinowskiego odnośnie ziemi i Inżyniera Drogowego Jerzego Kowalkowskiego odnośnie domów i budowli.

Na tym akt zakończono i protokół podpisano.

p.o. starosty włodzimierskiego /-/ W. Małanowski

/-/ M[ikołaj] Tymoszyk, p.o. referenta adm[inistracyjnego]

/-/ J[erzy] Kowalkowski, inżynier drogowy

/-/ E[dmund] Goślinowski, referent rolny

/-/ Ks. inf[ułat] F[eliks] Sznarbachowski

/-/ M[ateusz] Zbarawski

/-/ Ks. [Józef] Karczewski

/-/ W[ładysław] Piasecki

/-/ Ks. Nik[odem] Jodko, wikariusz kościoła⁶⁴

/-/ Wojciech Stadnik

/-/ Andrzej Karkuszewski

/-/ Grzegorz Danilewicz

⁶⁴ Ks. Nikodem Jodko był wikariuszem w parafii pw. świętych Joachima i Anny we Włodzimierzu Wołyńskim.

Bp Jan Kopiec

Ordynariusz Diecezji Gliwickiej

BEATYFIKACJA JANA SARKANDRA W OŁOMUNIECKICH RELACJACH „AD LIMINA”

Dzisiaj już kanonizowany, święty Jan Sarkander stanowi wspólne dziedzictwo Kościoła powszechnego¹. Akt kanonizacji z 1995 roku, dokonanej przez papieża bł. Jana Pawła II, zamknął już wszystkie wysiłki, podejmowane najpierw w trakcie dość długiej drogi do jego beatyfikacji. Etapy te są nam już znane, natomiast pragnęłam jeszcze wydobyć i dodać kilka informacji z relacji biskupów ołomunieckich z okazji wizyt „ad limina Apostolorum” świadczących o tym jak pasterze tej morawskiej diecezji odczuwali doniosłość tak ważnej kwestii – konsekwentnego zmierzania do beatyfikacji tego sławnego męczennika i ofiary wyznaniowych walk w warunkach poreformacyjnych napięć wyznaniowych. Św. Jan Sarkander, łączący swym pochodzeniem i pracą kapłańską Śląsk z Morawami, niezmiennie inspiruje nas do sięgania po każde źródło, które może ułatwić zrozumienie niełatwych losów wiary współczesnego sobie społeczeństwa.

Sama materia źródłowa dla niniejszego przedłożenia jest cenna, bo jest nią dokumentacja z wypełniania ważnego kościelnego nakazu. Chodzi o prawne

¹ Św. Jan Sarkander (1576–1620) był kapłanem diecezji ołomunieckiej, święcenia kapłańskie przyjął w 1609 roku i działał w trudnych warunkach dominacji protestantyzmu w Czechach i na Morawach, proboszcz w Holeszowie. Zmarł śmiercią męczeńską, oskarżony przez protestantów o sprowadzenie wojsk polskich na Morawy. Uwięziony, torturowany, zmarł z odniesionych ran, zadanych z nienawiści do katolicyzmu 17 marca 1620 roku. Beatyfikowany 6 maja 1860 roku, kanonizowany zaś przez Jana Pawła II 21 maja 1995 roku. Zob. E. Piszcz, *Jan Sarkander*, w: *Hagiografia polska. Słownik bio- bibliograficzny*, red. R. Gustaw, t. 1, Poznań–Warszawa 1971, s. 575–584, wraz z bogatą bibliografią (oprac. R. Gustaw), s. 584–586; J. Zbiciak, *Jan Sarkander*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7 red. ... Lublin 1997, kol. 821, 822; R. Zuber, *Osudy moravske cirkve v 18. století*, t. 2, Olomouc 2003, s. 273–278.

ustalenie dotyczące obowiązków pasterskich biskupów diecezjalnych. W myśl rozporządzenia papieża Sykstusa V (1585–1590), zawartego w bulli *Romanus Pontifex* z 20 grudnia 1585 roku, zobowiązani oni byli do składania w regularnych odstępach czasu wizyty w stolicy chrześcijaństwa². Oprócz aspektu pobożnościowego, którym był obowiązek nawiedzenia grobów św. Piotra na Watykanie i św. Pawła w bazylice przy drodze Ostyjskiej, akcent tej praktyki położony został na audyencji u papieża i przedstawieniu mu pisemnej relacji o stanie swej diecezji. Tworzyło to wspaniałą okazję do złożenia sprawozdania z zarządu diecezją, zaprezentowania najistotniejszych – zdaniem biskupów – problemów swego Kościoła lokalnego, a także do zaakcentowania własnych istotnych i priorytetowych kwestii. Tak jednak było początkowo, do 1725 roku, gdy biskup w sprawozdaniu dla papieża mógł w sposób nieskrępowany dobierać te informacje (nawet szeroko je rozwijając), które ukazywały wymiar gorliwości i jego osobistego zaangażowania jako zwierzchnika diecezji³. Bowiem w 1725 roku wprowadzony został ujednolicony kwestionariusz pytań, przez co zablokowano spontaniczność w redagowaniu tekstów. Niemniej są to dla historyków niezwykle ważne źródła dla analizy procesów historycznych z przeszłości Kościoła i to z każdego momentu jego dziejów. Warto pamiętać, że teksty relacji przywożone przez biskupów do Rzymu trafiały do Świętej Kongregacji Soboru (S. Congregatio Concilii)⁴, która je studiowała i przygotowywała odpowiedź na przekazaną relację⁵. Z drugiej strony, był to sprawdzony sposób zbierania ważnych informacji o Kościołach lokalnych także dla Stolicy Apostolskiej, która na tej podstawie w istotny sposób wypracowywała sobie pogląd na wiele spraw.

Zwierzchnicy ołomunieckiej diecezji posiadali wyraźną świadomość trudnych losów i położenia swojego biskupstwa. Przy tworzeniu warunków do podniesienia katolicyzmu na Morawach korzystali z każdej okazji do jego ożywienia, by móc przyczynić się do przełamania stanu zagrożenia. Wykorzystywali do tego swoje podróże do Rzymu. W tym względzie na uwagę zasługują wzmianki o podejmowaniu przez biskupów ołomunieckich wysiłków w celu przeprowadzenia beatyfikacji swego kapłana i męczennika, którego śmierć 17 marca 1620 roku przypadła na

² Podstawową analizę tego nakazu daje T. Długosz, *Biskupia visitatio liminum*, „Collectanea Theologica” 14,1–2 (1933), s. 173–249; tożsamo 14,3–4 (1933), s. 273–388. Zaznaczyć trzeba, że biskupi terenów na północ od Alp, w tym także biskupi czescy, powinni co 4 lata odbywać podróż do Rzymu.

³ O najstarszych relacjach z Ołomuńca zob. J. Schmidlin, *Die kirchliche Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heiligen Stuhl*, cz. I, Freiburg i. B. 1910, s. 163–187; tenże, *Die kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreißigjährigen Krieges (nach den bischöflichen Romberichten)*, Freiburg i. B. 1940, s. 48–50; R. Zuber, *Osudy moravske cirkve v 18. století*, t. 1, Olomouc 1984, s. 34–36 – wylicza się tutaj relacje biskupów ołomunieckich.

⁴ Obecnie jej funkcje przejęła Kongregacja ds. Duchowieństwa (Congregatio pro Clericis).

⁵ Teksty relacji i koncepty odpowiedzi na nie przechowywane są w Archiwum Watykańskim pod sygn. Congr. Concilio, Relat. Dioec.: Olomuc. 597 A–C, a odpowiedzi: Congr. Concilio, Libri Litter. Visit. SS. Liminum.

czasy kard. Franciszka Dietrichsteina (1599–1636)⁶. Ten biskup już jako pierwszy przekazał w 1625 roku informację o postawieniu na grobie tego kapłana nagrobka z przedstawieniem jego męczeństwa, co można potraktować jako wstęp do uznania tego świadectwa w podjętym w przyszłości procesie beatyfikacyjnym⁷. Wprawdzie wyraźnie sformułowana petycja, by uznać go za godnego czci błogosławionego, pojawiła się dopiero w XVIII wieku, ale wszyscy biskupi XVII wieku nakreślali w swych sprawozdaniach, że los Jana Sarkandra był uwarunkowany bardzo skomplikowanymi układami wyznaniowymi na Morawach, a dla pracy Kościoła katolickiego szybko postępująca protestantyzacja stanowiła istotną przeszkodę. Obciążali za to winą właśnie protestantów i tych wszystkich, którzy występowali przeciw dotychczasowym uprawnieniom Kościoła – pamięć o husytach i zwalczaniu przez nich Kościoła katolickiego była przy tym bardzo żywa. Niejednokrotnie pojawiały się opisy trudnych zmagania o przetrwanie katolicyzmu i podejmowanych w tym celu przez ofiarnych duszpasterzy wysiłków. Ten aspekt, ukazujący systematycznie w kolejnych relacjach, bardzo odpowiadał długiemu procesowi dojrzenia do tego, by na męczeństwo Jana Sarkandra – także w Rzymie – spoglądać w kategoriach heroicznej obrony wartości religijnych, które utożsamiane były w naturalny sposób z trwaniem Kościoła katolickiego, a sam Jan stawał się coraz bardziej konsekwentnie uosobieniem ściśle określonych wartości duchowych i ogólnoludzkich, reprezentowanych przez Kościół katolicki.

Mocno zabiegał o rozwój kultu holeszowskiego proboszcza kard. Wolfgang von Schrattenbach (1711–1738), za którego czasów ukończono w 1723 roku budowę kaplicy pod wezwaniem Wszystkich Świętych w Ołomuńcu na miejscu męczeństwa Jana Sarkandra. Nie przyniósł natomiast oczekiwanego rezultatu jego plan powołania komisji do zbadania śladów kultu i męczeństwa przez ustanowienie 1715 roku komisji, która jednak nie rozwinęła swej aktywności. Dopiero pierwszą wyraźną wzmiankę o podjęciu starań dla wdrożenia procesu beatyfikacyjnego sławnego już kapłana zawiera relacja kard. Ferdynanda de Troyer (1746–1758) z roku 1752. Wtedy pojawiła się informacja o istnieniu obrazów „venerabilis Servi Dei Sarcandri” i o zauważalnym kulcie jego osoby jako obrońcy wiary. Kardynał dodał, że zostały już rozpoczęte formalne przygotowania do jego beatyfikacji: „pro summa cleri et populi dioecesis consolatione processum informativum beatificationis et canonisationis Venerabilis Servi Dei Joannis Sarcandri presbyteri saeculari et parochi Hollesoviensi dioecesis meae in propria persona construi, obtentaque signatura commissionis etiam processus apostolicum pariter in persona propria cum quatuor coniudicibus ad maiorem Dei gloriam fabricavi” (cz. 2 relacji, s. 24). Pozostaje rzeczą oczywistą, że wcześniej już musiały być podjęte na terenie diecezji pierwsze czynności w tym kierunku, uwzględniające niezbędne przepisy

⁶ Odsyłam do najnowszej jego biografii: T. Parma, *Frantisek kardinal Dietrichstein a jeho vztahy k Rímske Kurii. Prostředky a metody politické komunikace ve službách moravské církve*, Brno 2011.

⁷ Zob. tamże, s. 377–379.

ogólnokościelne oraz rozwój sytuacji Kościoła na Morawach. Nie mogłoby się to dokonać bez dojrzewiającej konsekwentnie sławy świętości samego Jana.

Po następnym półwieczu milczenia w relacjach o tej sprawie – uwzględniając wydarzenia związane z oświeceniowymi zmaganiem Kościoła w Europie, z Wielką Rewolucją Francuską i jej konsekwencjami także na terenie Czech i Moraw, przy wyjątkowo trudnej sytuacji Stolicy Apostolskiej i papieży tego okresu – sprawa odżyła dopiero w czasie pasterzowania w Ołomuńcu kard. Rudolfa Habsburga (1819–1831). Z racji wizyty „ad limina” w 1829 r. przedstawił on obszerny memoriał w 9 rozdziale swej relacji:

Ex facultate, quam instructio S. Congregationis Concilii ... concedit Sanctitati Vestrae hac occasione etiam pium desiderium omnibus Moraviae et Silesiae incolis catholicae comune submissio animo proponere in me suscipio, nempe, ut processus beatificationis Venerabilis Servi Dei Joannis Sarcander, presbyteri saecularis et parochi Holeschoviensis in dioecesi Olomucensi, utpote causa qua prout allegata deductio historica continet, olim, tam solerter tractata, solum per adversas temporum circumstantias in hanc usque diem protracta et quamvis omnia secundum calidissimam sanctae memoriae Benedicti PP. XIV tunc Ecclesiam universalem regentis Papae cognitionem, ordinatissime instructis et acta fuissent, nondum finita, reassumatur et per sententiam Apostolicam de potestatis plenitudine definiatur.

Do tej prośby kardynał załączył obszerny wywód historyczny, opracowany przez archidiakona Antoniego de Rittersburg i podpisany przez niego 4 grudnia 1829 roku. Opracowanie to stało się podstawą do rozpatrzenia tej prośby w Rzymie. Z niego dowiadujemy się wielu szczegółów o samej osobie Jana Sarkandra, o jego kulcie i czci doznawanej ze strony wiernych, a następnie o poszczególnych etapach przygotowawczych do beatyfikacji – od kard. Wolfganga von Schratzenbacha począwszy. Przypomniane też zostały wszystkie napisane dotychczas prace, traktujące o życiu, męczeństwie i czci Jana Sarkandra. Z odpowiedzi Kongregacji Soboru dowiadujemy się, że 24 marca 1831 roku papież Grzegorz XVI wyraził swoje „placet” na prowadzenie procesu beatyfikacyjnego, a sama Kongregacja popierała ów zamysł i zachęcała do prowadzenia całej kanonicznej procedury.

Kolejny jeszcze raz do sprawy wrócił arcybiskup Fryderyk von Fürstenberg (1853–1893) w latach 1854 i 1859, wyrażając ze swej strony pewien niepokój z powodu przedłużania terminu ogłoszenia beatyfikacji. Pisał 11 stycznia 1859 roku:

Quoniam non obtinui adhuc gratiosissimum ad postulata relationi meae anno 1855 inserta recestum, postulatis hisce in hac quoque relatione, inm quantum mihi opus videtur, humillimis precibus insisto, et quidem in specie observo, quoad processum beatificationis venerabilis servi Dei Joannis Sarcandri, me iam voti comotem factum esse, pro quali insigni beneficio humillimas gratias refero Sanctitati Tuae.

Już 11 września tego roku Jan Sarkander został zaliczony w poczet błogosławionych przez papieża Piusa IX, a uroczysta beatyfikacja miała miejsce 6 maja 1860 roku w watykańskiej bazylice św. Piotra. W najbliższej potem relacji „ad

limina Apostolorum” kard. Fryderyk pisał z satysfakcją i uczuciem wdzięczności 17 czerwca 1867 roku:

Respectu postulatorum meae relationi anno 1855 exhibitae insertorum et in illa de anno 1859 memoratorum non possidum non mentionem facere ingentis illius gaudii, quo pia gens moravica exsultavit cum Sanctissimus Dominus Noster per breve de dato 11 Septembris 1859 enuntiare dignatus fuerit, quod pia fidelium suspiria duobus abhinc saeculis incessanter exoptaverunt quodque Antistites Olomucenses coram throno Apostolico jam dudum enixe efflagitaverunt beatificationem scilicet Joannis Sarcander, cuius Festum prima in civitate Olomucensi anno 1860 tribus diebus mensis Septembris celebratum fuit. Millia millium hominum ex omnibus dioeceseos partibus et regionibus Olomucium convenerant, inter quos circa quingenti sacerdotes cum praelatis et episcopis ut redderent honorem Deo et cultum debitum glorificato Martyri.

Kongregacja Soboru zaś w odpowiedzi zredagowanej 13 października 1867 roku zamieściła opinię: „Gratulatur haec Sacra Congregatio de communi laetitia, qua istic excepta est beatificatio Joannis Sacrander, item quae de spirituali fructu, quam inde obvenisse, nobis persuasum habemus”.

Dziś widzimy już – z perspektywy dalszych, trudnych losów Kościoła w Czechach i na Morawach w okresie totalitaryzmu – jak ważne są trwałe odniesienia do podstaw i fundamentów wiary i życia religijnego, wypracowanych przez wieki. Postać naszego dzisiaj już świętego należy do dziedzictwa trudnych czasów, ale równocześnie tych kilka źródłowych zapisów pokazuje, jak utrzymywała się zawsze, w każdej epoce twórcza siła najwyższych wartości. Pisemne relacje o stanie diecezji ołomunieckiej, składane w Rzymie z racji wizyt „ad limina Apostolorum” stanowią cenny przyczynek do odkrywania, czym żył Kościół na Morawach przez wieki. Można z całą pewnością stwierdzić, że dla diecezji i jej pasterzy świadectwo wiary jednego z jej prezbiterów podtrzymywało ducha i natężenie wiary. Inne przykłady mogą jeszcze wzmocnić wiarygodność tego przekonania.

Krystyna Heska-Kwaśniewicz

Uniwersytet Śląski

Wydział Filologiczny

PRZYSZYNEK DO DZIAŁALNOŚCI KS. EMILA SZRAMKA JAKO MECENASA SZTUKI

Niewiele zachowało się pamiątek materialnych po księdzu Emilu Szramku – okupacyjne rozproszenie dorobku, nie do końca znany los legendarnej biblioteki¹ i tragiczna śmierć kapłana w Dachau sprawiły, że część z nich mogła ulec pełnemu zniszczeniu, wiele może nadal pozostawać w rękach prywatnych. Tak jest właśnie z *Albumem* zawierającym reprodukcje obrazów Unierzyskiego, które zdobią nawę główną kościoła Najświętszej Maryi Panny w Katowicach. Brak tego *Albumu* nawet w zbiorach Biblioteki Śląskiej w Katowicach. Jedyne istniejący egzemplarz, stanowiący podstawę do napisania niniejszego tekstu, jest własnością rodzinną i będzie o tym mowa w zakończeniu całego wywodu.

Album, o którym mowa, składa się z sześciu czarnobiałych reprodukcji obrazów Józefa Unierzyskiego znajdujących się w kościele Mariackim i rzetelnego komentarza do nich. Układają się one w serię logicznych obrazów opowiadających wydarzenia z życia Najświętszej Maryi Panny oraz zawierają przedstawienia kultu: od Zwiastowania począwszy, przez Ucieczkę do Egiptu, Matkę Bolesną na Gólgocie, Hołd Górnemu Śląska, Królową Pokoju, aż po wizerunek Panny Możej.

Zawartość treściowa tego cyklu, zamówionego przez ks. Szramka u Józefa Unierzyskiego, ucznia i zięcia Jana Matejki, jest już dość dobrze znana, ponieważ mowa o nim we wszystkich opracowaniach poświęconych bł. księdzu Emilowi Szramkowi jako mecenasowi i miłośnikowi sztuki². Natomiast nie jest

¹ Por. W. Pawłowicz, *Księgozbiory polskiego duchowieństwa katolickiego na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku*, Katowice 2009.

² Por. H. Król, *Kolekcja dzieł sztuki księdza pralata Emila Szramka*, w: *Victor-quia Victisima. Ks. Emil Szramek (1887–1942)*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1996, s.139–148.

znany pozornie anonimowy album wykonany najprawdopodobniej na polecenie Szramka, a zawierający wspomniane wyżej reprodukcje oraz drukowane teksty, które zostały zamieszczone w sąsiedztwie reprodukcji, na przeciwległej stronie. Wymagają one chwili refleksji, ponieważ nie stały się do tej pory przedmiotem uważniejszej analizy. Są w nich również informacje o darczyńcach, tak istotne dla monografisty kościoła Mariackiego. Z tych powodów poniższe rozważania poświęcimy tylko tekstom. Ich autorem ponad wszelką wątpliwością jest bł. Emil Szramek. Uprawniają do takiego twierdzenia liczne dowody. Istnieje wszakże jeszcze jeden dokument, który należy w pierwszej kolejności omówić. Zarówno w najlepszej z opracowanych do tej pory bibliografii³ błogosławionego, jak i w pewnych publikacjach⁴ wymieniona jest pozycja pt. *Cykl obrazów w Kościele Najśw(iętszej) Marii Panny w Katowicach*, Katowice 1935, nakł. Kościoła Najśw. Marii Panny 16 ss. 12, sygn. 3907 I; istnieje również ta sama pozycja w języku niemieckim: *Der Bilder-Zyklus In der Kattowitzer Marienkirche*, Katowice 1935 Verlag der St. Marienkirche 16 ss. 11, sygn. 3901 I. Autorem obu pozycji jest ks. Emil Szramek. Są to niewielkie broszurki, zadrukowane drobną czcionką, wersja niemiecka znajduje się obecnie w gabinecie ks. Szramka w Bibliotece Śląskiej, polska jest niedostępna, podobno znajduje się w oprawie. Analiza porównawcza tekstów z *Albumu* i *Cyklu* pozwala stwierdzić ich tożsamość. *Cykl* podpisał ks. Szramek swym nazwiskiem. *Albumu* nie podpisał, dlaczego tak się stało, tego już dzisiaj nie docieziemy.

Układ *Albumu* jest następujący: tytuł, słowo wstępne, wyjaśniające genezę cyklu, charakterystyka postaci i twórczości Józefa Unierzyskiego, karta z napisem „Poszczególne obrazy”, sześć reprodukcji obrazów wraz z wyjaśnieniami. Każde objaśnienie kończy się bibliografią reprodukcji każdego obrazu, umieszczonego zarówno w prasie, jak i w wydawnictwach zwartych (lokalnych i europejskich). Owa bibliografia dobrze świadczy o erudycji piszącego, który swobodnie zbierał stan badań także w językach niemieckim i francuskim. *Album* nie posiada numeracji stron. Narracja jest cały czas trzecioosobowa (o sobie ks. proboszcz pisze także w trzeciej osobie).

We wstępie znajduje się ważna informacja na temat przyczyn wyboru malarza, są też precyzyjne informacje dotyczące dat oraz finansów i darczyńców cyklu. Najistotniejsze są jednak wzmianki świadczące o świadomości estetycznej ks. Emila Szramka. Czytamy tam między innymi: „Dla gotyckiego kościoła o tak czystych liniach architektonicznych musiały obrazy być namalowane w stylu starym i akademickim. Za poradą architektów katedry w Katowicach *Gawlika* i *Mączyńskiego*

³ Zob. Irena Nitsche, *Bibliografia podmiotowo-przedmiotowa ks. dr Emila Szramka*, w: *Książki Emila Szramka działalność i dzieła. Materiały posesyjne*, red. J. Malicki, J. Śliwiok, Katowice 1994, s.57–68.

⁴ Zob. Bp Herbert Bednorz, ks. Józef Bańka: *Życie i działalność ks. Emila Szramka*, Katowice 1966. Wspominał o nim też ks. Henryk Pyka w opracowaniu zbiorowym *Ks. Emil Szramek działalność i dzieła*, koncentrując się jednak na samym cyklu, prawie zupełnie pomijając komentarz do obrazów.

powierzono wykonanie płócien uczniowi i zięciowi *Matejki*, profesorowi *Józefowi Unierzyskiemu* w Krakowie, który właśnie hołdując malarstwu klasycznemu nie znał kompromisu z naleciałościami mody współczesnej” (s. 5).

W dalszym ciągu autor przedstawia kolejność powstawania obrazów: a więc jako pierwszy powstał obraz *Regina pacis* (1928), później *Matka Bolesna*, potem *Zwiastowanie*, *Ucieczka do Egiptu*, w końcu *Hold Górnego Śląska*. Następnie zamieszczony został biogram Unierzyskiego, w którym – oprócz zwyczajnych w tego typu tekstów informacjach – znalazł się pewien refleks osobisty, w którym czytamy: „Gdy jak cień przeminą efemeryczne eksperymenty sztuki nowoczesnej, będzie się w katowickich obrazach Unierzyskiego wciąż na nowo podziwiać świetną kompozycję bez sztuczności i pozy, mistrzostwo rysunku i wyrazu, efektowny, a jednak stonowany, do klasycznych wzorów przybliżony koloryt i powagę nastrojów” (s. 5). Zwraca tu uwagę pewna skłonność autora do metaforyzacji wypowiedzi, ale jest też w niej swoisty profetyzm związany z przemijaniem. Istotnie, osoby wchodzące dziś do świątyni nadal podziwiają cykl Unierzyskiego, a obrazom nie szkodzi czas ani zmienne dzieje losu. Zawarto w tych tekstach mnóstwo informacji o genezie cyklu i o jego wymowie ideowej. Wyraźnie zostało napisane, że inicjatorem cyklu był Szramek, on też wskazał Unierzyskiego, konsultując jednak swą decyzję z architektami katedry Zygmuntem Gawlikiem i Franciszkiem Mączyńskim. Dostrzec także można, że piszący znał doskonale katowickie środowisko lokalne. Podał, jakie były koszty poszczególnych obrazów (500 dolarów amerykańskich, a brutto około 5000 zł) i ta rzetelność dobrze przemawia za poważnym traktowaniem potencjalnego odbiorcy.

Kolejny element albumu to karta działowa zatytułowana „Cykl obrazów” otwierająca zasadniczą część – reprodukcje wraz z komentarzami. Każdemu obrazowi towarzyszy dwujęzyczny polsko-niemiecki opis, którego treść stanowi wnikliwa interpretacja religijnego przesłania ujęcia, a jeśli pojawiają się na obrazie realia śląskie (zarówno na planie pierwszym, jak i drugim), dodano szczegółowe informacje na ich temat. Najpierw jest tekst polski, następnie jego niemiecka replika. Układ rozkładówki jest stały, na jednej stronie znajduje się komentarz z bibliografią reprodukcji, a na drugiej karcie jest reprodukcja obrazu.

Właśnie tym komentarzom warto poświęcić więcej miejsca, zarówno dla ich wartości informacyjnej, jak i dla samej urody autorskiego słowa. Na temat *Holdu Górnego Śląska* czytamy:

Krajobraz górnośląski z dymiącymi kominami hut i kopalń i gotycką wieżą kościoła. Na tronie, niby słodka zjawa, usiadła Królowa Polski i Śląska, Maryja. W typie przypomina łaskami słynący obraz piekarski. W zachwycie stoi proboszcz Piekarski ks. prałat [Wawrzyniec – khk] *Pucher*. Biskup *Arkadiusz Lisiecki* otrzymuje od Jezusinka błogosławieństwo dla rozpoczętej budowy katedry śląskiej. Dawniejszy proboszcz Katowic, a potem pierwszy biskup jasnogórski *Teodor Kubina* przedstawia i zaleca zebrany lud. Pod jego wyciągniętą ręką klęczy fundator obrazu, kupiec *Wincenty Czaplicki*. Wśród statystów mnóstwo figur o charakterze lokalnym, od

dziada kościelnego aż do eleganckich pań. W środku stoi obok proboszcza ks. prałata *Szramka* redaktor „Gościa Niedzielnego” ks.[Alojzy – khk] *Siemienik*.

Pierwsza refleksja na temat powyższego cytatu jest taka, że tekście niemieckim jest: *Jesuskinde* – jednak to słowo nie jest tak nacechowane emocjonalnie jak polskie pełne czułości zdrobnienie „Jezusinek”, użyte zamiast oficjalnego określenia „Dziecię Jezus”. To zdrobnienie tworzy pewien klimat uczuciowy.

W cytowanym objaśnieniu zwraca też uwagę szczegółowa charakterystyka postaci ze śląskiego i katowickiego świata, większości z nich współczesny człowiek już prawie z nikim nie potrafiłby skojarzyć. Wzruszający jest ów „dziad kościelny”, który został utrwalony na zawsze w malarskim ujęciu, autor wymienił go przed „eleganckimi paniami”, widocznie był od nich ważniejszy! Określone zostały bliżej wszystkie osoby. Na temat *Holdu Górnego Śląska* dowiadujemy się jeszcze ze wstępu, że artysta umieścił w nim postaci fundatora (kupiec i radca miejski Wincenty Czaplicki), jak również kościelnego, organistę, dzwonnika i przewodniczącą Pań Miłosierdzia.

Największą liczbę reprodukcji wykonano *Królowej Pokoju*⁵ (obraz V) W opisie także zwraca uwagę wskazanie na profesorów uniwersyteckich, stojących po prawej stronie tronu Maryi – w charakterystycznych togach i gronostajach, jakby trochę wycofanych, w ostatnim rządzie. Szramek w komentarzu zwrócił również uwagę na postać „uwieńczonego poety”, przypominającego nieco sposobem ujęcia młodego Mickiewicza, którego poezję ks. Szramek dobrze znał. Jednak nie można wykluczyć, że przywołany został Zygmunt Krasiński, którego autor dzieła *Śląsk jako problem socjologiczny* tak często cytował. Bardzo znamieny jest komentarz: „Fundator obrazu ks. kanonik *Szramek* patrzy na widza, by przyciągnąć go do stóp Marii”. Któż mógł lepiej rozumieć intencje ks. Szramka jak nie on sam? Podobnie jest z dziennikarzem: „Z pochyloną głową zbliża się dziennikarz, by wynagrodzić grzechy prasy” – drży w tym lekka nutka ironii, ale jakaż dziś jest aktualność tej refleksji! Przecież ks. Szramek tak żywo obecny w życiu województwa śląskiego znał te „grzechy” jak nikt. Najwięcej miejsca autor poświęcił *Królowej Pokoju*. Miał bowiem pełną świadomość tego, czym jest pokój dla świata. Wszak sam napisał: „Zaprawdę, dzieło pokoju jest wybitną służbą Bożą. Sam Chrystus-Król powiedział: »Błogosławieni pokój czyniący, albowiem nazwani będą synami Bożymi«”⁶. Zwrócił także uwagę na „dwie śliczne kadzielnice”, które żarzyły się przed tronem Maryi. Być może jedna z tych srebrnych neogotyckich kadzielnic pochodzących z pracowni Kopaczyńskiego została подарowana parafii Mariackiej przez wojewodę Michała Grażyńskiego⁷.

⁵ Reprodukowano ten obraz w: „Gościu Niedzielnym” 31 (1928), „Polsce Zachodniej” (215) 1928, „Le revue Moderne Illustrée des Arts et la Vie”, Paryż 17 (1931), s. 14, *O polskiej Sztuce Religijnej*, Katowice 1932, s. 16, „Przewodniku Katolickim” Poznań 1933, s. 291.

⁶ E. Szramek: *Kazanie na 10-lecie koronacji obrazu piekarskiego*, Piekary 15 VIII 1935, w: *Nowe oblicza bł. Emila Szramka*, red. K. Heska-Kwaśniewicz, J. Myszor, Katowice 2003, s. 127.

⁷ Zob. ks. H. Pyka, s. 19.

Pewną „polityczność” można dostrzec w objaśnieniu do obrazu VI – *Panna Można*, ponieważ czytamy tam: „Kłęczą przedstawiciele mocy przeciwnych: Tatar, Turek, Szwed i Bolszewik”. Zauważmy, że zabrakło tam Niemca, choć można było nawiązać do Krzyżaków. Zapewne mając na względzie skomplikowaną sytuację narodowościową parafian mariackich i pewną drażliwość tematu, nie chciał ks. Szramek prowokować żadnych emocji negatywnych. Natomiast ustawienie bolszewika w jednym szeregu z Turkiem i Tatarem, a nawet Szwedem wyraźnie wskazuje na wyznaniowy aspekt ujęcia. Jest to malarski skrót dziejów Kościoła katolickiego. Jako modele aniołów służyli malarzowi klerycy z Katowic – dzięki tym informacjom znamy dzisiaj wygląd wielu osób żyjących w tamtym okresie!

Krótką charakterystyka krajobrazu będącego tłem często otwiera analizę. Zwraca uwagę niezwykła wrażliwość komentatora na pejzaż, i to nie tylko na jego poszczególne elementy i detale, ale również na nastrój, jaki wywołuje w oglądającym. Ten fakt jest też znamieny dla Szramkowego warsztatu. Ks. Szramek już w dwudziestoleciu międzywojennym czytał krajobraz jako tekst kultury i uwarżliwiał na jego znaczenie swych czytelników i słuchaczy⁸.

Wszystkie komentarze do obrazów zostały napisane piękną, obrazową polszczyzną, a zarazem są profesjonalne, sformułowane prętyjnie w warstwie analizy artystycznej i stanowią nieoceniony komentarz do obrazów. Znajduje w nich potwierdzenie znamienne dla „osobowości językowej” bł. Szramka właściwość, o której pisał Stanisław Gajda: „Jego widzenie świata cechuje z jednej strony – religijno-moralna duchowość i nasycenie gęstą, zdecydowaną emocjonalnością bez sentymentalnego rozrzewnienia i wylewności”⁹. Gdyby więc nie było pewności, że autorem komentarza jest sam błogosławiony, po profesjonalizmie analiz, osadzeniu w realiach śląskich (lokalnych), które mógł znać tylko ktoś zakorzeniony w środowisku, a także po wrażliwości na detale plastyczne i funkcje sztuki można byłoby i tak autorstwo przypisywać ks. Emilowi Szramkowi.

* * *

Uważny ogląd *Albumu* pozwala stwierdzić, że reprodukcje zostały wykonane w znanym zakładzie fotograficznym Antoniego Pawlikowskiego w Krakowie przy ul. Sławkowskiej 21. Dlaczego nie wykorzystano katowickich zakładów fotograficznych, nie wiadomo. Wszak od roku 1930 istniał już w Katowicach znakomity salon fotograficzny Foto-Holas.

Album nie ma wydawcy ani stopki redakcyjnej. Właściwe trudno ustalić jakiegokolwiek dane bibliograficzne, zapewne został wydany nakładem parafii po ukończeniu cyklu przez malarza, w niezbyt wielkiej ilości egzemplarzy i – to prawie pewne – służył jako dar proboszcza dla wybranych osób.

⁸ Pisałam o tym obszerniej w: *Ludzie, góry, książki*, Katowice 2006, s. 70–73.

⁹ S. Gajda: *Osobowość językowa ks. E. Szramka*, w: *Duszą Śląska jest Ślązak. Materiały z konferencji zorganizowanej w 50. rocznicę śmierci ks. Emila Szramka*, red. S. Gajda, A. Kwiatek, Opole 1993, s. 108.

Sam album sprawia wrażenie, że został wykonany ręcznie w ograniczonej ilości egzemplarzy. Jedynie rok 1935 jako data wręczenia go przez ks. Emila Szramka radcy Zygmunta Gaudnikowi, wieloletniemu członkowi rady parafialnej przy kościele Mariackim, pozwala na pewną lokalizację czasową wydawnictwa. Cenną informacją jest też data wydania wspomnianego wyżej *Cyklu* (ukazał się także w 1935 roku). Na pierwszej karcie *Albumu* znalazła się dedykacja napisana odręcznie przez ks. Szramka:

„Długoletniemu Członkowi Rady Parafialnej
Panu Radcy Zyg.[muntowi Gaudnikowi] ofiaruje X. dr. Szramek
Katowice, 1. czerwca 1935”.

Zygmunt Gaudnik (1880–1943) był moim dziadkiem ze strony matki, mieszkał w Katowicach od roku 1920, a przybył tu z Nowego Sącza; pracował jako radca finansowy w Urzędzie Wojewódzkim w Katowicach i był redaktorem czasopiśma „Urzędnik”. Zaangażowany był również w życie religijne swojej parafii, był działaczem Sodalitacji Mariańskiej w Katowicach i członkiem rady parafialnej. Z ks. Emilem Szramkiem był blisko zaprzyjaźniony, ksiądz często bywał w domu Heleny i Zygmunta Gaudników w Katowicach przy ul. Wojewódzkiej, udzielił też ślubu moim rodzicom Marii z Gaudników i Karolowi Heskemu w lipcu 1938 roku. Ów *Album* jest jedyną pozycją z biblioteki mojego dziadka, która ocalała z pożogi wojennej i stanowi obecnie własność mojego syna – Krzysztofa. Wolno sądzić, że jest jedynym istniejącym egzemplarzem.

Ważne byłoby wykonanie reprintu omawianego *Albumu*, oczywiście dzięki nowym technikom owe reprodukcje można byłoby wykonać w kolorze i w lepszej rozdzielczości. Dzięki temu osoba współcześnie podziwiająca katowicki kościół Mariacki mogłaby oczyma bł. Emila Szramka spoglądać na malowidła Unierzyskiego, odczytywać ich niuansy i lepiej rozumieć ich przesłanie religijne i artystyczne.

Aleksander Krzysztof Sitnik OFM

Wyższe Seminarium Duchowne OO. Bernardynów
Kalwaria Zebrzydowska

INFORMATOR O PSEUDONIMIE „KAZEK”, 1959–1960

Raz wyrażona, ustnie czy pisemnie, zgoda na współpracę powodowała, że funkcjonariusze bezpieki łatwo nie rezygnowali z dalszych kontaktów. Nawet wówczas, gdy wyrażająca tę zgodę w czasie werbunku osoba, w czasie kolejnych spotkań kategorycznie odmawiała współpracy i nie przekazywała ubekom żadnych informacji. Zgodnie z wytycznymi swych przełożonych, funkcjonariusze usiłowali, różnymi sposobami, przełamać opory i skłonić szamoczącego się człowieka do kolaboracji. Wielokrotnie im się to udawało, ale nie zawsze oznaczało to lojalną współpracę. Czasem tylko zgodę na mniej lub bardziej systematyczne spotkania i rozmowy na tematy ogólne, a więc, jak nazywano to w żargonie bezpieki, „materiałów ogólnoinformacyjnych”, dla bezpieki także cennych, choć nie mających bezpośredniego przełożenia na skuteczność prowadzonych przez nią działań operacyjnych.

Do „współpracy” z bezpieką został wciągnięty bernardyn Leoncjusz Mieczysław Cyronik OFM¹. Jak do tego doszło? Zarząd prowincji skierował go w 1949 r. do klasztoru w Alwerni². Na nowej placówce spędził ponad dziesięć lat³. Pełnił tam

¹ Urodził się w 1918; do Zakonu Braci Mniejszych (bernardynów) wstąpił w 1937; święcenia prezbiteratu przyjął w 1944.

² Monografię klasztoru alwernińskiego opracował H.E. Wyczawski, *Alwernia. Dzieje klasztoru oo. Bernardynów*, Kraków 1957.

³ W klasztorze leżajskim mieszkał w latach 1946–1949. Po raz drugi przebywał w klasztorze w Alwerni w latach 1969–1972. Zob. L. Cyronik, *Ofiara wojen XX wieku księdzem w PRL-u*, Piotrków Trybunalski 2004, s. 66.

urząd przełożonego klasztoru i kapelana benedyktynek⁴. Był to okres najintensywniejszych w dziejach PRL prześladowań Kościoła katolickiego. W archidiecezji krakowskiej władze komunistyczne internowały arcybiskupa Eugeniusza Baziaka (4 XII 1952), sfingowały wyrok w procesie duchownych w kurii krakowskiej (27 I 1953) i zawłaszczyły na rzecz PAX-u „Tygodnik Powszechny” (12 VII 1953). U bernardynów

spraw tych nigdzie nie zapisywano, lecz doskonale pamiętam – pisał historyk prof. Hieronim Eugeniusz Wyczawski OFM – co działo się wówczas w klasztorach. Szykany ze strony wrogiego zakonowi rządowi Polski Ludowej zaczęły się w latach następnych wraz ze stosowaniem stalinowskiego kursu rządu, jak upaństwowienie gospodarstw rolnych w Kalwarii Zebrzydowskiej i Leżajsku, upaństwowienie lasów klasztornych w Alwerni, Kalwarii i Leżajsku, zamknięcie klerykatu (liceum) w Krakowie, umieszczenie Benedyktynek ze Staniątek w klasztorze alwernińskim, zastosowanie niezwykle wysokich podatków lokalowych i dochodowych wobec klasztorów, polityczny proces pokazowy kilku zakonników z Radezcznicy, zasądzenie niewinnie prowincjała Bronisława Szepelaka, na 14 lat więzienia, aresztowanie nowego zarządu prowincji i przetrzymywanie przez 9 miesięcy w areszcie (bez sądu) prowincjała Sylwestra Niewiadomego, ingerowanie w wewnętrzne sprawy klasztorów, tajna inwigilacja wielu kapłanów przez funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa, tajne raporty opłacanych donosicieli do tegoż urzędu o głoszonych przez ojców kazaniach itp.⁵

Apogeum represji było aresztowanie prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego (26 IX 1953).

Klasztorem bernardynów w Alwerni władze komunistyczne w szczególności sposób zainteresowały się na początku lat 50. XX w., co opisała szczegółowo Agata Mirek w książce *Siostry zakonne w obozach pracy w PRL w latach 1954–1956*⁶. Autorka tej rzetelnej pracy pisała:

Szczegółowy plan przesiedlenia zakonników z klasztoru w Alwerni w pow. Chrzanów został przygotowany przez funkcjonariuszy Wydziału XI WUBP w Krakowie i przesłany do wykonania przez PUBP w Krakowie i Chrzanowie. Realizując wytyczne tegoż planu, dnia 23 lipca 1954 r. wezwano do Wojewódzkiego Wydziału do spraw Wyznań w Krakowie przełożonego klasztoru bernardynów z Alwerni, o. Leoncjusza Cyronika, któremu przewodniczący WRN odczytał decyzję o zniesieniu klasztoru i nakaz opuszczenia go przez zakonników w terminie do dnia 27 lipca 1954 r. Jako miejsce nowego osiedlenia dla usuwanych zakonników wskazano klasztor w Kalwarii Zebrzydowskiej. Zażądano od ojca Cyronika podpisu pod odczytanym mu pismem, co miało być równoznaczne z wyrażeniem zgody na przesiedlenie. Po trzygodzinnym argumentowaniu przez przełożonego, że „klasztor

⁴ Por. J. Marecki, *Zakony pod presją bezpieki. Aparat bezpieczeństwa wobec wspólnot zakonnych na terenie województwa krakowskiego, 1944–1975*, Kraków 2009, s. 458, 459, 469.

⁵ *Bernardyni polscy, 1772–1946*, t. 3, Kalwaria Zebrzydowska 1992, s. 428.

⁶ Lublin 2009, s. 191–203.

nie jest jego własnością i on nie może się zgodzić na jego opróżnienie bez porozumienia się z prowincjałem, wyższym przełożonym zakonu, trzech pracowników PUBP, tworzących tzw. komisję likwidacyjną, służbowym samochodem udało się do Alwerni”. Po przybyciu na miejsce o. Cyronik w obecności funkcjonariuszy UB przekazał swoim podwładnym decyzję władz państwowych. Komisja bezzwłocznie przystąpiła do przeglądu wszystkich cel klasztornych i sporządzenia dokładnego opisu kompleksu klasztornego. Sporządzony raport z dokładnym opisem każdego pomieszczenia, planem budynków, rzutem jego bryły przesłano do Departamentu XI MBP w Warszawie.

Sprawę „opróżnienia” klasztoru skomplikował fakt, iż w tym czasie w klasztorze w Alwerni przebywali na wakacjach klerycy, studenci z bernardyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Kalwarii Zebrzydowskiej. Dnia 24 lipca do wojewódzkiego WdSW Krakowie wezwano o. Teodora Chanaka, przełożonego klasztoru w Kalwarii Zebrzydowskiej, którego zobowiązano, by w trybie natychmiastowym zabrał do Kalwarii kleryków przebywający na wakacjach w Alwerni. Poinformowano także, iż 14 innych zakonników, którzy dotychczas na stałe przebywali w Alwerni, również zostanie skierowanych do Kalwarii. Jeszcze tego samego dnia bracia klerycy opuścili Alwernię: pociągiem wyjechali do Kalwarii.

Wraz z obwieszczeniem zakonnikom decyzji władz państwowych dotyczącej dalszych losów klasztoru w Alwerni, pracownicy PUBP w Chrzanowie i Krakowie rozpoczęli „działania mające na celu zabezpieczenie operacyjne akcji oraz neutralizację środowisk klerykalnych, które, jak przypuszczano, będą uważać przesiedlenia jako jeden z ataków prześladowczych Kościoła”. Polecono „uczęstotliwić spotkania z siecią agenturalno-informacyjną, będącą w kontakcie pracowników Wydziału XI oraz z agenturą tkwiącą w innych wrogich środowiskach”. Zalecano, by zwrócić szczególną uwagę na sieć tajnych współpracowników, penetrującą środowiska zakonne. Polecono, „by co 3 dni, aż do zakończenia akcji, przesyłać do naczelnika Wydziału XI meldunki o nastrojach środowisk klerykalnych, oraz o ich zamierzeniach”. Zalecono poddanie skrupulatnej inwigilacji aż 13 środowisk. Wśród wielu zadań szefowi PUBP w Chrzanowie polecono między innymi oddelegować do Alwerni trzech pracowników, którzy „podejmą na kontakt całą sieć agenturalną [...] dla ustalenia nastrojów wśród miejscowej ludności oraz wykrycia inspiratorów”. Podobne zadania otrzymał posterunek MO w Alwerni. Kierownik sekcji Wydziału XI WUBP został koordynatorem całej akcji, na jego biurko spływały meldunki funkcjonariuszy wszystkich szczebli zaangażowanych bezpośrednio w przeprowadzenie akcji, i zabezpieczających teren. Z uzyskanych tą drogą materiałów starszy referent Wydziału XI Ryszard Kuczyński sporządzał dla kierownictwa Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego oraz KW PZPR w Krakowie codzienne meldunki sytuacyjne odnośnie do przebiegu akcji. Na czas przeprowadzania akcji wysiedleńczej w klasztorze zamieszkał referent Wydziału XI Jerzy Prawdziński.

Już 24 lipca służby bezpieczeństwa zanotowały wśród mieszkańców Alwerni i okolic „pierwsze plotki na temat opuszczenia przez oo. bernardynów klasztoru, że jest to początek likwidacji Kościoła w Polsce i zakonów”. W celu przeciwdziałania rozpowszechnianiu się tych „plotek” funkcjonariusze z posterunku MO w Alwerni przeprowadzili rozmowy profilaktyczne z dwiema mieszkankami gminy Alwernia: Marią Ciupek i Karoliną Zawisza. Przekazano im oficjalną wersję przyczyn

usunięcia zakonników, jak również „uprzedzono o grożących im konsekwencjach rozsiewania fałszywych informacji”.

Kolejnego dnia, 15 lipca, wypadła niedziela. Władze obawiając się wrogich wystąpień ze strony parafian, w przeddzień przeprowadziły rozmowę z proboszczem i przełożonym klasztoru w jednej osobie, o. Cyronikiem. Pouczono go, „by przemawiając w kościele do wiernych zapewnił, że w kościele nadal będą spełniane czynności liturgiczne i jak dotychczas budynek kościelny będzie przez nich użytkowany”. Natomiast w kwestii zakonników opuszczających klasztor polecono, by gwardian objaśniał, iż „przyjdzie tu inny zakon, natomiast bernardyni zostają przeniesieni, gdyż jest ich mało, a zajmują dużo pomieszczeń”.

Warto dodać, iż w lipcu 1954 r. z inicjatywy o. Leoncjusza Cyronika mieszkańcy Alwerni i okolicznych miejscowości rozpoczęli remont w kościele klasztornym. Dnia 21 lipca 1954 r. ukończono malowanie ścian i planowano zawiesić nowe stacje Drogi Krzyżowej, tymczasem dwa dni później rozpoczęto akcję przesiedleńczą. Ludność żywo interesowała się losami zakonników, zwłaszcza obawiała się zamknięcia kościoła klasztornego, który wspólnym wysiłkiem został właśnie odnowiony, a nadto planowano już inne prace upiększające wnętrze świątyni. Prace remontowe zbliżyły ludność do społeczności klasztornej oraz mieszkańców między sobą, znacznie wzrosła także pozycja i autorytet przełożonego klasztoru. Okoliczna ludność pamiętała usunięcie zakonników przez hitlerowskiego okupanta. W pierwszym dniu po otrzymaniu nakazu opuszczenia Alwerni ojciec gwardian wraz z zakonnikami tworzącymi radę wspólnoty, obawiając się, by wyposażenie klasztoru i kościoła nie zostało zajęte przez komisję likwidacyjną, ustalili, aby wartościowe przedmiotów oddać na przechowanie mieszkańcom Alwerni, zaś funkcjonariuszy SB poinformowano, iż „przedmioty te zostały tylko wypożyczone i dlatego należy je zwrócić”. Członkowie komisji, mimo iż tłumaczenia nie uznali za wiarygodne, nie ingerowali w te działania.

W niedzielę 25 lipca w kościele bernardynów w nabożeństwach uczestniczyło więcej osób niż zwykle. Po kazaniu wygłoszonym przez jednego z zakonników, o. Leoncjusz Cyronik przełożony klasztoru, zabrał głos i starał się wytłumaczyć wiernym przyczyny, dla których bernardyni opuszczają klasztor. Pouczony wcześniej przez członków komisji likwidacyjnej przedstawił wersję „rządową”. Tłumaczył, że kościół nie jest likwidowany, tylko zmieniają się mieszkańcy klasztoru. Informował, że na placówce w Alwerni jest ich [bernardynów A.M.] „mało i zajmują dużo pomieszczeń, a przyjdą na ich miejsce zakonnice, których jest dużo”. W czasie jego przemówienia dużo ludzi płakało. Atmosfera przygnębienia, beznadziejności panowała wśród wiernych, którzy po wyjściu z nabożeństwa tworzyli małe grupy komentujące sprawę usunięcia zakonników z klasztoru. Z inicjatywy mieszkańców sporządzono petycję do rządu w sprawie pozostawienia bernardynów w Alwerni oraz listę społecznego protestu przeciwko usuwaniu zakonników. Lista podpisana przez wiele osób wzywała mieszkańców, a zwłaszcza kobiety, na dzień 27 lipca do klasztoru, „celem pożegnania zakonników oraz nie dopuszczenia do ich wyjazdu”. Poinformowany o tym I sekretarz KP PZPR w Chrzanowie wysłał do Alwerni swoich przedstawicieli, „celem przeprowadzenia roboty politycznej dla rozładowania atmosfery, obawiano się, iż miejscowy aktyw partyjny, spośród którego wiele osób uczęszczało do kościoła, nie mając odpowiedniego przygotowania może wystąpić

w obronie zakonników”. Tego samego dnia do klasztoru przybyli „pracownik MBP wraz z szefem WUBP celem przekonywania gwardiana, który zaczął się łątać, oraz pozostałych zakonników o słuszności decyzji władz państwowych”. Przewiezienie zakonników do Kalwarii – jak już wspomniano – zaplanowano na dzień 27 lipca 1954 r. Jednakże drogą agenturalną uzyskano informacje, iż ludność okolicznych wiosek przygotowuje się do wystąpień w celu obrony zakonników. „Szef Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego chcąc zapobiec społecznym manifestacjom solidarności mieszkańców z zakonnikami, będąc w dniu 26 VII w Alwerni polecił, by jeszcze tego samego dnia w godzinach wieczornych zakonnicy wyjechali do Kalwarii”. Gdy zakonnicy na te polecenia nie reagowali, członkowie komisji oświadczyli ostro, że „do godziny 18.00 klasztor ma być ostatecznie opróżniony. O godz. 19.00 podczas nieobecności przełożonego o. Cyronika komisja likwidacyjna wezwała jego zastępcę o. Sergiusza Skalniaka i podała mu do wiadomości, że za pół godziny wszyscy zakonnicy mają opuścić klasztor i wsiąść do autobusu PKS”. Jak różny był przekaz wydarzeń, świadczą dwa opisy opuszczenia klasztoru przez zakonników: jeden sporządzony przez funkcjonariusza służb bezpieczeństwa, drugi przez prowincjała bernardynów. W pierwszym meldunku czytamy: „około godz. 20 zakonnicy wsiadli do podstawionych autobusów PKS i odjechali”. Relacja prowincjała brzmi: „po upływie oznaczonego czasu, gdy się na dole zakonnicy mimo dzwonienia dzwonem refektarskim, nie zjawili, funkcjonariusze WRN wraz z milicją przybyli na górę do cel klasztornych. Zakonnicy postanowili, że sami dobrowolnie swoich cel zakonnych nie opuszczą, niech przyjdą funkcjonariusze UB i ich sprowadzą do autobusu. Wyprowadzani z cel dalszego oporu już nie stawali, uważając takowy za bezskuteczny i bezcelowy”. W tym czasie zakonników sprowadzano do podstawionego autobusu, przed klasztorem zebrała się duża grupa kobiet z dziećmi, które płakały. Dla uspokojenia ludności w klasztorze pozwolono pozostać przełożonemu, o. Cyronikowi.

Opróżnianie klasztoru i wywożenie rzeczy nastąpiło już 24 lipca 1954 r. Inwentarz domu zakonnego i sprzęty kościelne wysłano do klasztoru bernardyńskiego w Kalwarii Zebrzydowskiej. Pierwszy transport został przygotowany i załadowany przez zakonników. „Zakonnicy, którzy wyjeżdżali samochodami z inwentarzem i sprzętem jadąc przez wieś płakali, co powodowało duże poruszenie wśród ludności”. Kolejne transporty z inwentarzem klasztornym miały wyjechać w poniedziałek 26 lipca. O. Leoncjusz Cyronik podczas rozmowy z członkami komisji likwidacyjnej poprosił o przysłanie 15 samochodów i 20 robotników do pomocy, bowiem zakonnicy oświadczyli, iż „nie przyłożą ręki do wywożenia czegokolwiek z klasztoru”. Ewakuacja klasztoru nastęrczyła komisji likwidacyjnej sporo kłopotów. Funkcjonariusze UB zaangażowani w usuwanie zakonników z Alwerni skarżyli się na brak odpowiedniego zainteresowania PWRN w Krakowie oraz PPRN Chrzanowie, gdyż nie było ani przygotowanych samochodów, ani też nikogo z odpowiedzialnych pracowników. Po interwencji u odpowiednich władz komisja pokonała te trudności. Ciężarówki podstawione przez Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Chrzanowie przewiozły ruchomy majątek zakorny do Kalwarii.

Równoległe do działań władz państwowych zmierzających do wysiedlenia zakonników z Alwerni władze zakonu bernardynów, na czele z prowincjałem o. Augustynem Chadamem podjęły starania o cofnięcie tej decyzji, a przynajmniej o wstrzymanie

przesiedleń aż do wyjaśnienia całej sprawy. W liście z dnia 26 lipca 1954 r. skierowanym do Prezydium Rady Ministrów prowincjał zwrócił się z prośbą o „podanie do wiadomości treści i uzasadnienia zarządzenia, jeśli takowe zostało faktycznie wydane, celem umożliwienia Zakonowi skorzystania ze służących mu do obrony środków”. Z protestem przeciwko usuwaniu bernardynów do Prezesa Rady Ministrów zwrócił się także wikariusz kapitulny Archidiecezji Krakowskiej bp F. Jop. Niestety, wszelkie pisma pozostawały bez odpowiedzi. Zastanawiające jest, iż władze o zamierzeniach likwidacji klasztoru nie powiadomiły prowincjała, który – jak można wnioskować z zachowanych materiałów – o sytuacji klasztoru w Alwerni i wysiedleniach zakonników został poinformowany przez swych podwładnych. W świetle istniejących materiałów archiwalnych niezbyt klarownie rysuje się postawa ówczesnego gwardiana klasztoru w Alwerni. Z relacji krakowskiego urzędnika odpowiedzialnego za „przesunięcie zakonników” wynika, że: „gwardian [z Alwerni] nie wykazał szczególnej reakcji na sam fakt likwidacji placówki”. Zapewnił PWRN, że decyzję o zniesieniu placówki zakonnej zakomunikuje podległemu personelowi. Podczas rozmowy z władzami o. gwardian dawał do zrozumienia, że postara się rozładować atmosferę w Alwerni, że władze powinny mu zaufać. Funkcjonariusz SB meldował swoim przełożonym, że jeden z „pozytywnych księży” wyraził się, że dobrze by było, gdyby o. Leoncjusz został w Kalwarii Zebrzydowskiej gwardianem, ponieważ jest to człowiek na wskroś pozytywny i może jeszcze wiele dla państwa zrobić. Sam o. Cyronik w rozmowach z UB informował, iż „chętnie zostałby w Alwerni do pracy w kościele, nawet zgodziłby się zamieszkać na wsi, a nie w klasztorze. Dalby sobie radę, byłby katechetą w szkole i rektorem kościoła. Przyzwyczał się do ludzi i pragnąłby tu pozostać”. We wspomnianym wcześniej liście skierowanym do Rady Ministrów prowincjał stwierdził: „o. Leoncjusz Cyronik, gwardian klasztoru w Alwerni nie jest kompetentny do przeprowadzenia ewakuacji klasztoru bez uprzedniego porozumienia i decyzji Urzędu Prowincjalnego”. Brak aprobaty dla działań podwładnego wyraził także podczas spotkania z gwardianem w dniu 3 sierpnia w Alwerni. Krytyczne uwagi pod adresem o. Leoncjusza wyraził także bp Franciszek Jop, wikariusz generalny z Krakowa, który 5 sierpnia 1954 r. przybył do Alwerni. W trakcie rozmowy bp Jop oświadczył, że „ma zastrzeżenia do jego kazań i do jego uświadomienia politycznego”. Z braku dostatecznej dokumentacji trudno dzisiaj o jednoznaczną ocenę postawy o. Leoncjusza Cyronika. W „opróżnionym” klasztorze bernardyńskim władze planowały początkowo umieścić służebniczki śląskie, ostatecznie po dokonaniu przez pracowników WUBP wizji lokalnej, ze względu na szczupłość miejsc, zrezygnowano z tego działania, na miejsce ojców bernardynów przeniesiono siostry benedyktyнки ze Staniątek. W opustoszałym klasztorze przystąpiono do przeprowadzenia koniecznych remontów. Prezydium PRN w Chrzanowie zorganizowało grupę robotników, którzy w ciągu trzech dni mieli przeprowadzić konieczne prace remontowe. Pomieszczenia na piętrze w ocenie członków komisji likwidacyjnej były w dobrym stanie i natychmiast mogły być oddane do zamieszkania. Natomiast pomieszczenia na parterze wymagały odświeżenia oraz budowy 3 nowych pieców. 30 lipca zakończono remont, obiekt był gotowy do przekazania nowym użytkownikom⁷.

⁷ Tamże, s. 191–203.

Co się w tym czasie działo u benedyktynek w Staniątkach? Odpowiedź na to pytanie dał Bogusław Krasnowolski:

Przesiedlenie do Alwerni poprzedzone zostało przez kilka wizyt. „Pierwsza odbyła się 20-go lipca 1954 r. Przedstawiciel Wojewódzkiej Rady Narodowej w Krakowie i przedstawicielka Powiatowej Rady Narodowej w Bochni przybyli z odpowiednimi delegacjami, by obejrzeć nowy gmach szkolny, prawdopodobnie w celu zużytkowania go na szkołę rolniczą, chociaż tego wyraźnie powiedzieć nie chcieli”. Urzędnicy, nie wpuszczeni poza klauzurę wobec „braku pozwolenia władz kościelnych”, wyjechali „zapowiadając, że postarają się o odpowiednie pozwolenie na wejście na teren klauzurowy”.

Kolejna wizyta miała miejsce 26 lipca 1954 r. Złożyli ją trzej urzędnicy, reprezentujący referaty do spraw wyznań: wojewódzki w Krakowie i powiatowy w Bochni. „W rozmowie, która trwała godzinę, chodziło im o naklonienie nas – relacjonują zakonnice – do wzięcia udziału w życiu społecznym. Wysuwany mi propozycjami otwierali przed nami możliwość dobrego zarobkowania, np. przez nawiązanie kontaktu z jakąś spółdzielnią pracy. Życzliwe ich rady zmierzały także do tego, byśmy starały się o pomoc państwa w wykończeniu nowego gmachu szkolnego, w którym można by założyć fabrykę przeróbki pierza. W toku indagacji zainteresowali się także starym budynkiem szkolnym oraz pomocami szkolnymi. Zapowiedzieli jeszcze swoją wizytę i ofiarowali chętną swą pomoc w realizacji naszych planów, zmierzających do zajęcia czynnej postawy wobec kształtującej się rzeczywistości”. Na tym skończyły się kontakty „życzliwe”. Po trzech dniach, „w dniu 29-go lipca około godziny 11.30, stawił się kierownik Referatu do Spraw Wyznań przy Prezydium PRN w Bochni z zaproszeniem skierowanym do Matki Ksieni, które było urzędowym wezwaniem do stawienia się osobistego względnie zastępczyni do Przewodniczącego WRN w Krakowie na godzinę 12. Niestawienie się zagrożono sankcją”. Zakonnice odmówiły tłumacząc się „brakiem pozwolenia na opuszczenie klauzury oraz późnym terminem doręczenia wezwania”. W rezultacie „tegoż dnia o godzinie 15-tej przybył do klasztoru w towarzystwie trzech urzędniczek przedstawiciel WRN [...] i wręczył wydelegowanym do rozmównicy siostrom decyzję WRN, zawieszając nas w dotychczasowej działalności”.

Bezprawność tego „aktu prawnego”, maskowana przedwojenną ustawą (nie dającą oczywiście żadnych podstaw do tego rodzaju decyzji), nie wstrzymała „natychmiastowej wykonalności”. Wspomniani urzędnicy władz wyznaniowych „zażądali stanowczo i bezwzględnie konkretnej odpowiedzi, czy podporządkowujemy się – relacjonują dalej staniąteckie zakonnice – decyzji państwowej, czy nie, zagrozili przy tym zastosowaniem przymusowego postępowania administracyjnego, domagając się również od nas planu organizacji przesiedlenia oraz pomieszczenia dla siebie, oświadczając, że pozostają przez cały czas trwania akcji w klasztorze. Tymczasem zebrane Zgromadzenie zgodnie postanowiło nie opuszczać opactwa. Po zakomunikowaniu im naszej decyzji usłyszałyśmy odpowiedź, że wobec tego natychmiast przystępują do wykonania nakazu władzy państwowej drogą przymusu. Z tym opuścili rozmównicę, a my zamknęłyśmy wszystkie wejścia do klasztoru [...]. Dnia 30 lipca rano około godziny 3.30 wyważono drzwi wejściowe z ogrodu klasztornego do klasztoru i w ten sposób kierownik akcji przesiedleńczej w towarzystwie

urzędnika UB oraz wspomnianych wyżej urzędniczek wkroczyli na teren klasztoru. Zażądano kluczy od furty. Nakazano do godz. 9-tej podać sobie szczegółowy plan przesiedlenia [...]. Panie rozbiegły się po klasztorze [...], dwie weszły do pokoju chorej Matki Ksieni, której poleciły ogłosić i nakazać Zgromadzeniu, by przystąpiło do pakowania rzeczy, których transportem sami się zajmą. Wszelką obronę Matki Ksieni powołującej się na prawo do odwołania się i żądającej na to czasu odsuwały słowami: »bez dyskusji i filozofowania«. Usiłowały także zastraszyć sankcjami karnymi [...]. Na ich żądanie zwołano całe Zgromadzenie o godzinie 8.30, któremu P. Matka Ksieni oznajmiła: »Proszę Sióstr, Władza Państwowa weszła do klasztoru i nakazuje go opuścić. Więcej nie mam nic do powiedzenia Siostram«. Odbłyło się to w obecności dwóch urzędniczek, z których jedna notowała każde słowo. Tymczasem dwie siostry udały się do Krakowa, mając przy wyjeździe różne trudności i daną opiekę w osobie jednego urzędnika i urzędniczki UB. W Krakowie udały się do Jego Ekscelencji ks. biskupa Jopa i po otrzymaniu od niego protestu, wręczyły go zastępcy Prezesa WRN oraz zastępcy referenta do Spraw Wyznań WRN⁷.

Pisma biskupa Franciszka Jopa z 30 lipca 1954 – adresowane jednocześnie do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Krakowie, do Prezesa Rady Ministrów i do Rady Państwa (skierowane w odpisach do biskupa Michała Klepacza jako kierującego pracami Episkopatu po aresztowaniu prymasa Wyszyńskiego i do biskupa Zygmunta Choromańskiego jako sekretarza Episkopatu) – w przejmujących słowach poruszają sprawę całej akcji wysiedleń klasztorów w archidiecezji krakowskiej, zwracają uwagę na pogwałcenie prawa i kończą się konkluzja: „Wydanie nakazu [...] budzi [...] uczucie, że jednak ani Konstytucja, ani przepisy prawne nie zabezpieczają wolności osobistej”.

Pismo biskupa Jopa nie zrobiło wrażenia na przedstawicielach władzy wojewódzkiej. Siostry „w odpowiedzi usłyszały, że decyzja jest nieodwołalna i należy się jej podporządkować, a lepiej uczynić to dobrowolnie, niż pod przymusem”. Terminu przesiedlenia „nie chciano [...] wydłużyć ponad dwa dni”. Jeszcze 30 lipca „wywieziono do Alwerni trzy auta z rzeczami. W sobotę, tj. 31-go lipca pakowano w dalszym ciągu rzeczy i wywożono autami”.

Świadkiem wysiedlenia benedyktynek i służebniczek do Alwerni była miejscowa ludność, przyglądająca się z przerażeniem, jak z klasztoru do czekających aut wyprowadzane są po dwie – trzy siostry. Kierujący wysiedleniem wyrażali niezadowolenie z obecności świadków, rzucali nieprzychylnie komentarze, np: „700 lat patrzycie i jeszczeście się nie napatrzyli?”. Dziewięć kobiet ze Staniątek wraz z Marią Czaplakową postanowiło interweniować u władz gminy; rezultatem było spisanie ich nazwisk i wezwania na przesłuchania milicyjne do Krakowa.

W Alwerni zakonnice staniąteckie zajęły klasztor bernardynów. Niemal natychmiast po przybyciu do Alwerni, 10 sierpnia 1954 r., Konwent zaskarżył „tak wydanie, jak i wykonanie decyzji Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej [...], na podstawie której [...] Konwent i wszystkie jego zakonnice władze wykonawcze w drastyczny sposób usunęły [...] z siedziby klasztornej w Staniątkach”. Pismo, adresowane do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie oraz do Biura Skarg i Zażaleń Rady Państwa, zawierało obszerną analizę, wykazującą pogwałcenie przepisów prawa z Konstytucją PRL na czele; jak się wydaje – pozostało bez odpowiedzi.

Nie bacząc na oficjalną terminologię władz państwowych, określających klasztory „ośrodkami pracy”, konwent potrafił w krótkim czasie zorganizować życie zakonne zgodne z regułą. Opiekę duchowną sprawował bernardyn o. Leoncjusz Cyronik – jako kapelan i spowiednik zwyczajny. Powrót do Staniątek stał się możliwy dopiero w wyniku przemian politycznych, jakie przyniósł „Październik” 1956 roku⁸.

Służba Bezpieczeństwa w czasie przebiegu akcji usuwania bernardynów z Alwerni, a także po jej zakończeniu inwigilowała mieszkańców gminy Alwernia. Świadczą o tym codzienne meldunki przesyłane do WUBP oraz KWPZPR. Po wyjeździe bernardynów z Alwerni w klasztorze nadal pozostali trzej funkcjonariusze oddelegowani przez PUBP w Chrzanowie, którzy obok pracy z istniejącą już siecią agenturalną podjęli działania zmierzające do pozyskania nowych kandydatów do współpracy, by tym skuteczniej przeciwdziałać jakimkolwiek wystąpieniom ludności⁹. Jednym z pozyskanych stał się Leoncjusz Cyronik OFM. W świetle dostępnych materiałów Oddziału Instytutu Pamięci Narodowej w Krakowie¹⁰, jedynie przez dwa lata pozostawał na usługach Służby Bezpieczeństwa jako informator i kandydat na tajnego współpracownika o pseudonimie „Kazek”. 9 stycznia 1959 r. „opiekun” Mieczysława Cyronika OFM starszy oficer operacyjny Komendy Powiatowej MO ds. Bezpieczeństwa w Chrzanowie Władysław Chmielowski¹¹ sporządził jego charakterystykę. Zamieścił w niej następujące informacje:

Informator jest pochodzenia chłopskiego. Pełni funkcję przeora w klasztorze w Alwerni. Posiada wykształcenie wyższe, włada j. łańciskim. Do partii politycznych nie należał i nie należy. Za granicami Polski nie posiada żadnej rodziny. Do współpracy został przyjęty dnia 13 maja 1958 r. na zasadach lojalności przez starszego oficera operacyjnego Komendy Powiatowej MO ds. Bezpieczeństwa w Chrzanowie Chmielowskiego Władysława i od chwili werbunku pozostaje w jego kontakcie. Co interesujące, nie tkwi on w żadnym rozpoznaniu, ani na jego materiałach nie dokonano żadnego aresztu. Zostaje stopniowo wprowadzany do sprawy ks. Ślusarczyka z klasztoru Salwatorianów w Trzebini¹². Otrzymał już dwukrotnie zadania. Cel zadań: będzie sygnalizował o przejawach wrogiej działalności w klasztorze bernardynów w Alwerni, Kalwarii Zebrzydowskiej i o działalności administratora

⁸ *Historia klasztoru Benedyktynek w Staniątkach*, Kraków 1999, s. 424–429. Zob. P. Raina, *Losy siostr zakonnych w PRL. Wysiedlenie – obozy – uwolnienie, 1954–1956*, Pelplin 2004, s. 27, 28, 45–47.

⁹ Zob. A. Mirek, *Siostry zakonne w obozach pracy...*, s. 202, 203.

¹⁰ Zob. IPN Kr 009/6501, k. 1–39.

¹¹ Por. M. Malec, *Inwigilacja ks. Adolfa Chojnackiego przez SB*, w: *Kościół katolicki w czasach komunistycznej dyktatury. Między bohaterstwem a agenturą*, t. 1, red. R. Terlecki, J. Szczepaniak, Kraków 2007, s. 170, 171 (przypisy).

¹² Ks. Alfons Tomasz Ślusarczyk (1911–1972), salwatorianin, założyciel Instytutu Świeckiego Misjonarek Chrystusa. Zob. M. Trąba, *Główne założenia i cele działań SB wobec peregrynacji kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w archidiecezji krakowskiej (1967–1968)*, w: *Kościół katolicki w czasach komunistycznej dyktatury. Między bohaterstwem a agenturą*, t. 2, red. R. Terlecki, J. Szczepaniak, Kraków 2008, s. 99; T. Isakowicz-Zaleski, *Księża wobec bezpieki na przykładzie archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2007, s. 51.

parafii Poręba Żegoty ks. Mokosy¹³. Materiały uzyskiwane od niego charakteryzują przejawy wrogiej działalności księży ze wspomnianych zakonów. Informator do współpracy jest chętny, posiada szybką orientację, jest zdolny do podejmowania własnej inicjatywy przy wykonywaniu zadań i umie się właściwie konspirować. Często jednak zrywa spotkania tłumacząc się nawałem pracy, co powoduje trudności w kontaktach z nim. Został dwukrotnie wynagrodzony w formie upominków przekazanych mu paczek materialnych. Przez wręczenie mu upominków stawialiśmy sobie za cel związanie go bliżej z naszym aparatem. Cel ten jedynie częściowo został osiągnięty. Informator otrzyma kilka zadań zmierzających do wyjaśnienia działalności ks. Bednarczyka z klasztoru bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej¹⁴. O jego wrogiej działalności „Kazek” sygnalizował jeszcze we wrześniu 1959 roku. Będzie również wykorzystany do nowej sprawy, której figurantem jest ks. Mokosa, administrator parafii Poręba Żegota. Ma on księdza obserwować i udokumentować jego wrogą działalność.

To tyle biorąc pod uwagę charakterystykę sporządzoną przez oficera operacyjnego Chmielowskiego.

Tenże oficer opracował raport z rozmowy z Mieczysławem Cyronikiem z dnia 8 marca 1958 roku. Informował w nim swoich przełożonych:

7 marca 1958 r. udałem się do Alwerni, w celu przeprowadzenia rozmowy z Cyronikiem Mieczysławem. Rozmowa w celu pozyskania kandydata na werbunek. Przy rozmowie obecny był z-ca KPMO d/s. Bezpieczeństwa Publicznego kapitan Ćwik¹⁵. Cyronik Mieczysław miał oznajmić: przywódcy kościoła czynią starania

¹³ Ks. Wacław Mokosa w latach 1945–1948 pełnił funkcję prokuratora WSD archidiecezji krakowskiej. W dokumencie z 1979 występuje jako proboszcz parafii Poręba Żegoty i dziekan dekanatu czernichowskiego. Z parafii Poręba Żegoty w 1972 r. została wydzielona parafia prowadzona obecnie przez bernardynów z Alwerni.

¹⁴ Tacjan Tadeusz Bednarczyk OFM (1913–1986) był synem Dominika i Michaliny Kaczmarek. Urodził się 8 kwietnia 1913 roku w Rzeszowie. Szkołę powszechną ukończył w rodzinnej miejscowości. W bernardyńskim Kolegium Serafickim w Radecknicy ukończył pięć klas gimnazjum. Do Zakonu Braci Mniejszych wstąpił w 1932 r. i odbył roczny nowicjat w Leżajsku. Po nowicjacie kontynuował naukę gimnazjalną w Sokalu. Egzamin dojrzałości złożył we Lwowie w 1936 r. W 1937 r. złożył profesję solemną. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w zakonnym seminarium w Kalwarii Zebrzydowskiej. W 1940 r. przyjął święcenia prezbiteratu. W 1941 r. otrzymał nominację na wicemagistra nowicjatu w Leżajsku. W 1945 r. otrzymał nominację na pełnomocnika Koła PCK na terenie Dukli. W 1947 r. uzyskał dyplom magistra teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. W 1948 r. został przeniesiony z Krakowa do Tarnowa. Następnie tego samego roku do Zakopanego jako katecheta w publicznej szkole podstawowej i w szkole przy sanatorium dla dzieci. W 1950 r. został skierowany do Łodzi. W 1958 r. był w Leżajsku. Został w tymże roku przeniesiony do Opatowa Kieleckiego, na co nie wyraził zgody. Konflikt z władzami zakonnymi rozstrzygnął z ramienia prymasa Polski Stanisław Wójcik ze zgromadzenia redemptorystów. Za pozwoleniem osiadł u ks. Jana Rąba w województwie rzeszowskim. Następnie wrócił do klasztoru w Opatowie Kieleckim i czynnie zaangażował się w remont świątyni. W 1961 r. został przeniesiony do Leżajska. Zmarł na skutek zawału serca w 1986 r. w Leżajsku. Zob. APBK fasc. RGP-e-87, Teczka personalna o. Bednarczyk Tacjan Tadeusz (1913–1986), s. 1–164.

¹⁵ Antoni Ćwik (1924–2003), zastępca Komendanta Powiatowego MO ds. SB w Chrzanowie od 1 stycznia 1957. Zob. W. Frazik, F. Musiał, M. Szpytma, *Twarze krakowskiej bezpieki*, Kraków 2006, s. 91.

o przywrócenie zlikwidowanych organizacji przykościelnych ZRD, KSM oraz wielu innych. Na dołach księży toczy się dyskusja wokół tej sprawy, ale księża „dołowi” są za przywróceniem tych organizacji. Dalej miał informować na temat przyszłych wyborów do Rad Narodowych oraz o poszczególnych ludziach, którzy kandydowali: Kubiszynie, wyrażając się, że słusznie, że on nie przeszedł w wyborach, gdyż posiada dosyć brudów za sobą z okresu okupacji. Dalej o świadkach Jehowy, że w gromadzie Kwiczała istnieje kilku wyznawców tej sekty i tam odbywają się zebrania. Bliższych informacji obiecał udzielić później. Rozmowa z kandydatem była prowadzona w atmosferze przyjaznej. Oznajmiłem mu, że za kilka dni odwiedzę go ponownie, na co kandydat wyraził zgodę.

Kolejny raport Chmielowskiego z rozmowy z Cyronikiem z 28 maja 1958 roku zawierał następujące informacje:

20 maja 1958 r. byłem w Alwerni u kandydata na werbunek informatora Cyronika Mieczysława. Był kilka dni temu w Krakowie i dowiedział się od księży, że kanclerz kurii ks. Kuczkowski¹⁶ ma być przeniesiony na jedną z parafii, gdyż wpadł w niełaskę bpa Baziaka¹⁷. Ks. Kuczkowski jest zarozumiały i opryskliwy. Dalej miał informować, że będzie się odbywał zjazd dekanalny, gdyż jeszcze się nie odbył w tym roku z powodu choroby dziekana. Mają być omawiane sprawy ministrantów i bieżące. W Alwerni informator Cyronik nie skupiał wokół siebie młodzieży, ale otrzymał upomnienie od wyższych władz, aby zainteresował się młodzieżą. Jego

¹⁶ Ks. Mikołaj Kuczkowski urodził się 22 listopada 1910 roku w Myślenicach jako syn Kazimierza i Władysławy Wądołnej. W 1918 r. rodzina Kuczkowskich przeniósła się do Wadowic, gdzie Mikołaj ukończył ośmioletnie Gimnazjum im. Marcina Wadowity, w 1929 r. zdając maturę. Rodzice umożliwili synowi studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, uwięzione przez zdolnego Mikołaja osiągnięciem stopnia magistra i z kolei zdobyciem adwokackiej aplikatury w 1939 r. u ojca Jerzego Klugera. W 34. roku życia przyjął święcenia kapłańskie z rąk metropolity krakowskiego, późniejszego kardynała Adama Stefana Sapiehy, 2 kwietnia 1944 r. Przez pierwsze lata kapłaństwa pracował jako wikariusz w parafii św. Floriana w Krakowie i w Wadowicach (1944), w Jaworznie-Szczakowej (1944–1948), w Krakowie-Podgórzu u św. Józefa (1948–1950) i u św. Szczepana w Krakowie (1950). Z końcem 1952 roku stalinowski reżim Bolesława Bieruta rozpoczął aresztowania pracowników Kurii Metropolitalnej w Krakowie, a na początku roku 1953 zorganizowano pokazowy proces Kurii krakowskiej, oskarżonej o szpiegostwo na rzecz imperialistów. Kiedy aresztowano kanclerza Kurii ks. Bolesława Przybyszewskiego, arcybiskup Eugeniusz Baziak 2 lutego 1953 roku powołał na to stanowisko prawnika, ks. mgr. Mikołaja Kuczkowskiego. I tak przez 30 lat, od 25 listopada 1952 do 1 grudnia 1981 roku, ks. Mikołaj Kuczkowski pełnił tę funkcję przy kolejnych arcybiskupach krakowskich: arcybiskupie Baziaku, biskupie Franciszku Jopie (1953–1956), kardynale Karolu Wojtyła (1962–1978) i kardynale Franciszku Macharskim (1978–1981). Zmarł 9 listopada 1995 roku w obecności ks. proboszcza Józefa Łuszczka, proboszcza parafii pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego w Mistrzejowicach. Zob. M. Lasota, *Donos na Wojtyłę. Karol Wojtyła w teczach bezpieki*, Kraków 2006, s. 46, 59, 103, 114, 115, 128, 130, 180, 207, 214, 215.

¹⁷ Arcybiskup Eugeniusz Baziak (1890–1962), administrator apostolski archidiecezji krakowskiej w latach 1951–1962. Zob. *Niezłomni w obronie Ojczyzny i Kościoła. Komunistyczna bezpieka wobec biskupów polskich*, red. J. Marecki, F. Musiał, Kraków 2008, s. 18, 31, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 70, 74, 75, 76, 107, 108, 129, 224; R. Terlecki, *Wielki wygnaniec. Metropolita krakowski ks. abp Eugeniusz Baziak*, w: *Kościół w godzinie próby, 1945–1989* (zeszyt czerwony), Kraków 2003, s. 40–57.

zdaniem u prowincjała sprawę tę poruszył ks. Mokosa. Mokosa z kolei skupia dużo młodzieży szkolnej i urządza imprezy artystyczne o charakterze religijnym. Uważał się dalej na pewne stosunki panujące w klasztorze w Kalwarii Zebrzydowskiej, i gdy dalej tak będzie, to lepiej wystąpić z klasztoru. Mówił, że są to długie tematy i omówimy je innym razem. Dalej miał stwierdzić, że w miarę możliwości udzieli nam pewnych informacji. Obawia się jednak, aby rozmowy nie przedostały się na zewnątrz. Zapewniłem go o pełnej konspiracji i zaproponowałem miejsce spotkań Kraków lub Katowice. Wyraził zgodę. Następne spotkanie umówione zostało na 27 maja 1958 r. w Krakowie o godzinie 10.30. Na to spotkanie informator specjalnie przyjedzie i wtenczas włoży garnitur cywilny. Kandydat będzie ceną jednostką sieci, ze względu na przekazywane cenne informacje.

Dnia 10 października 1958 r. „Kazek” miał donosić:

Byłem w Kalwarii Zebrzydowskiej. Z prowincjałem się nie widziałem¹⁸. Przez 2 miesiące byłem na przeszkoleniu misjonarzy. Nauki prowadził ks. Bodzenia były prowincjał. Nauki dotyczyły tematu ożywienia działalności misyjnej po wioskach. Kilku bernardynów z Kalwarii Zebrzydowskiej będzie przeniesionych do województwa wrocławskiego, ale nie wiadomo jeszcze, którzy. Wybierają dobrych mówców. Rozmawiałem z ks. Mokosą, jest on oburzony na bpa Baziaka za jego ospały stosunek do pewnych spraw politycznych. Twierdził, że gdyby Baziak był jego ordynariuszem, to wypowiedziałby mu posłuszeństwo. Ks. Mokosa znany mi jest jako skrajny reakcjonista, uważany za przeciwnika ruchu społecznie postępowego, ludzie natomiast uważają go za bohatera. Wikariuszem jest ks. Stefan [Małysz?], który ma duże zamiłowanie do wychowywania młodzieży. Prowadził kółko ministrantów oraz zespół muzyczny. Uważał się w rozmowie na proboszcza, że jest chytry. Mówił, że składa pieniądze i chce zrادیofonizować kościół. Całość ma zamontować radiotechnik z Krakowa, którego nazwiska nie podał. Ma pracować w jednym z domów towarowych. Zadania dla „Kazka”: być w kontakcie z ks. Mokosą i przeprowadzać z nim rozmowy na różne tematy osobiste. Poruszyć temat kupna przez niego dzwonów kościelnych, kto mu udzielił pomocy, która huta wykonała. Następne spotkanie umówione na dzień 16 grudnia 1958 r. przy dworcu PKS w Krakowie o godzinie 10.00. Spotkanie odbyło się w Krzeszowicach na placu targowym, gdyż „Kazek” był w sprawie zakupu konia, w ubraniu cywilnym. Raport sporządził W. Chmielowski.

Doniesienie „Kazka” z dnia 30 lipca 1959 r. w świetle protokołu Chmielowskiego:

Ks. Bednarczyk, imię zakonne Taczasz [sic! Taczan], bernardyn w Kalwarii Zebrzydowskiej bez wiedzy przełożonych rozpoczął działalność antypaństwową. Pisał

¹⁸ Prowincjał bernardynów Eligiusz Jan Smoliński OFM (1921–1977), urodził się 18 marca 1921 roku w Kole nad Wartą. Do Zakonu Braci Mniejszych wstąpił w 1939 r. Profesję wieczystą złożył w 1944 r. Świecenia prezbiteratu przyjął 1946 r. W latach 1957–1963 pełnił urząd prowincjała. Chorował na gościec. Zmarł 17 maja 1977 roku w Krakowie. Zob. Z. Kazanowska, *Bernardyni krakowscy zmarli w XIX i XX wieku*, Kalwaria Zebrzydowska 2003, s. 31.

ulotki i rozprowadzał je w społeczeństwie. O działalności tej nieoficjalnie dowiedział się prowincjał, który w stosunku do ks. Bednarczyka wyciągnął wnioski karne. Ks. Bednarczyk udał się z zażaleniem do Prymasa Wyszyńskiego. Polecił on, aby Bednarczyk wyszedł z klasztoru i zamieszkał w prywatnym mieszkaniu. Prymas polecił, aby z funduszu klasztornego prowincjał płacił Bednarczykowi 2000 tyś. zł. na jego utrzymanie. Płatności tej sprzeciwiało się kilku księży i „Kazek”, który uzasadniał, że nie zawsze na każdego ks. w klasztorze przypada 800 zł., to z jakiej okazji klasztor za jego nielegalną działalność ma płacić 2000 zł.? Wypowiedzi te doszły do przeora klasztoru ks. Wójcika redemptorysty w Gliwicach¹⁹, który ma pod opieką tzw. Skrytki, które spełniają funkcję wywiadu prymasowskiego. W 1. połowie marca 1959 r. „Kazek” wyjechał do Szczawnicy, gdzie zatrzymał się w jednej z parafii obsługując jedną z kaplic. Przechodził operację na struny głosowe i w Szczawnicy miał stosować inhalacje solankowe. Zamieszkał w willi ŚWITEZIANKA. Za kilka dni przyjechała do tej willi jedna z „ósemek” prymasa z Warszawy i miała z „Kazkiem” prowadzić rozmowy. Kobietę tę przysłał Wyszyński za pośrednictwem przeora z Gliwic Wójcika. Nazwiska jej „Kazek” nie pamięta. Była zameldowana w tej samej willi i mieszkała 2 tygodnie. Prowadziła z „Kazkiem” rozmowy i na koniec wyraziła się: co się miałam dowiedzieć, to się dowiedziałam. W czerwcu Wyszyński powiadomił „Kazka”, aby wziął udział w Zjeździe Maryjnym, jaki się odbywał w Częstochowie, gdzie Wyszyński był obecny i rozmawiał z nim. Prymas ostrzegł go, przed skutkami, jakie może od niego wyciągnąć prowincjał. Ks. Bednarczyk zamieszkuje u rodziny w Rzeszowie, jego adresu „Kazek” nie zna i nie pamięta, co pisał w ulotkach, ale jedna ma być w jego aktach w Kalwarii Zebrzydowskiej. Przed władzami działalność ks. Bednarczyka pozostała tajemnicą, a załatwiona we własnym gronie. Ks. Mokosa Waclaw jest jednym z donosicieli prymasa, popularnie zwany „Jezusek”. Dosyć często wyjeżdżał

¹⁹ Ks. Stanisław Wójcik, redemptorysta (1903–1985), urodził się 3 kwietnia 1903 roku w Olpinach k. Jasła. Pierwszą profesję złożył 24 sierpnia 1921 roku, święcenia kapłańskie przyjął 29 czerwca 1928 roku. Studiował prawo kanoniczne na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza (*Angelicum*) w Rzymie, uzyskując w 1931 r. doktorat. Po powrocie do Polski wykładał prawo kościelne, teologię moralną (od 1933 r.), teologię pastoralną, homiletykę i pedagogikę (1931–1950, 1955–1960). Kilkrotnie pełnił urząd przełożonego oraz konsultora prowincjała. Z polecenia ks. prymasa Stefana Wyszyńskiego pełnił obowiązki wizytatora apostolskiego i kuratora różnych zgromadzeń zakonnych żeńskich. Założył także czasopismo dla zakonnicy pt. „Pełnia Życia”. W latach 1963–1975 był członkiem Ośrodka Duszpasterstwa Duszpasterzy w Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski, a w latach 1953–1964 pełnił obowiązki konsultora w sprawach małżeńskich. Od roku 1967 brał udział w pracach Komisji Episkopatu do spraw odnowy *Kodeksu prawa kanonicznego*. W tym samym roku został mianowany członkiem Referatu Duszpastersko-Homiletycznego archidiecezji warszawskiej. W 1973 r. został członkiem jednej z komisji III Synodu Warszawskiego. W latach 1950–1982 był redaktorem naczelnym kwartalnika „Homo Dei”. Zmarł 3 sierpnia 1985 roku w Warszawie. Zob. J. Wojnowski, *Wójcik Stanisław*, w: *Polscy kanoniści*, cz. II, oprac. J.R. Bar, Warszawa 1981, s. 234–236; J. Bar, *Śp. O. Stanisław Wójcik*, „Prawo Kanoniczne” 29,3–4 (1986), s. 271, 272; M. Brudzisz, C. Kudroń, *Wspomnienie o śp. Ojcu Stanisławie Wójciku*, „Homo Dei” 54 (1985), s. 241–245; Z. Gogola, *O. Stanisław Wójcik CSsR (1903–1985)*, w: *Z Olpin powołał ich Pan. Biogramy osób duchownych w XX wieku*, Kraków 2002, s. 67–77; M. Sadowski, *Redemptoryści polscy w latach 1939–1945*, Kraków 2005 (zob. *Indeks osób*, s. 510); B. Słota, *Śp. o. Stanisław Wójcik CSsR (1903–1985)*, redaktor naczelny „Homo Dei” w latach 1950–1982, „Homo Dei” 77,3 (2007), s. 44–46.

do Warszawy, przyjmowany był przez Wyszyńskiego. Od pewnego czasu Mokosa wyjeżdżał do przeora w Gliwicach, który jest szefem wywiadu prymasowskiego. Obywatel Kubiszyna to nie jest żadnym działaczem chłopskim, przed 1939 r. służył sanacji, należał do BBWR. W czasie okupacji był przyjacielem Niemców, obecnie siłą chciałby wejść na jakieś stanowisko, karierowicz, bojaźliwy. Zadanie: ustalić nazwisko i dane „ósemki” ze Szczawnicy. Ustalić miejsce zamieszkania Bednarczyka i oryginał ulotki przekazać. Następne spotkanie planowano na 8 sierpnia 1959 r. o godz. 9.00. 10 sierpnia 1959 r. w Kalwarii będzie odpust – informował „Kazek”. Ja będę tylko 13 sierpnia i funkcja moja ograniczona została jedynie do spowiedzi. Zadania dla „Kazka”: uzyskać plan odpustu. Udać się 15 sierpnia na odpust do Salwatorianów w Trzebini i przeprowadzić rozmowę z ks. Ślusarczykiem w sprawie wydania książki „Życie Piusa X”. Ustalić czy posiadają zezwolenie z kontroli prasy na rozprowadzanie i która drukarnia to drukuje lub kto posiada powielacz. Spotkanie odbyłem z Kazkiem w Tenczynku w lesie. Przyjął zadania do wykonania – W. Chmielowski.

11 stycznia 1960 r. „Kazek” miał donosić Chmielowskiemu:

Ulotkę oryginalną postaram się przywieźć względnie sporządzić jej odpis. Bednarczyk nadal przebywa u rodziny w Tarnowie na jej utrzymaniu. Ks. Wójcik osobiście odwiedza ks. Bednarczyka i vice versa. W listopadzie Wójcik wyjechał w sprawie Bednarczyka do Warszawy. Prymas nakazał Bednarczyka otoczyć opieką. Poza tym Bednarczyk otrzyma parafię, a do klasztoru nie wróci. Wyszyński wydał zarządzenie regulujące posiadanie przez księży pojazdów mechanicznych. Samochód lub motor może posiadać ks. w uzasadnionych wypadkach, o ile jeździ na religie lub jest administratorem dwóch parafii. Piętnuje wykorzystywanie pojazdów do własnej rozrywki. W związku z tym niezadowolone wśród księży. 20 grudnia 1959 r. Baziak powrócił z Rzymu od Jana XXIII. Nie przekazał żadnych informacji. Aptekarzem w Alwerni jest Gąsikowski Zbigniew. Przy aptece posiada kawalerkę, a stałe jego miejsce zamieszkania jest Kraków, Blach 4/2. Do Krakowa jeździ w sobotę i wraca w poniedziałek. On i żona to magistrowie farmacji. Troje dzieci wychowuje jego matka. Gąsikowski mówił do mnie, że chcą go zabrać do pracy w wojskowych aptekach, a on nie chce. Będzie się wrogo wypowiadać, to jako politycznemu niepewnie, dadzą mu spokój. Nie wspominał czy posiada krewnych za granicami Polski. Zadanie dla informatora „Kazka”: dalej rozpracowywać Bednarczyka i Wójcika oraz rodzinę Gąsikowskich.

5 lutego 1960 r. – kolejne doniesienie „Kazka” w świetle raportu Chmielowskiego:

Przeorem w Kalwarii Zebrzydowskiej jest Chadam²⁰, lat 44, urodził się w Zaburzu itd. Wśród księży nie jest lubiany, gdyż stara się utrzymać dyscyplinę. Posiada

²⁰ Augustyn Stanisław Chadam OFM urodził się 15 marca 1916 roku w Zaburzu (diec. lubelska). Był synem rolników Marcina i Franciszki z Tujaków, mieszkających we wsi Mokrelipie. Szkołę powszechną ukończył w Zaburzu w 1930 r. Następnie naukę z zakresu gimnazjum pobierał w bernardyńskim Kolegium Serafickim w Radecznicy (1930–1934). Do Zakonu Braci Mniejszych

3 braci, 2 w Lubelskiem, 1 wyjechał do USA. Przed wyjazdem zostawił córkę u ob. Bulanda – prof. UJ z historii. Wdowa po profesorze wychowuje to dziecko. Adoptowała je po śmierci prof. pracuje ona w Wydziale Zdrowia PWN jako dentystka. Siostrzenica Chadama nazywa się Bulandówna Stanisława. Na jej nazwisko często przychodzą materialne paczki z USA. Do siostrzenicy przyjeżdża do Krakowa Chadam z Kalwarii Zebrzydowskiej i czasem tam nocuje. Adres dokładnie niezany. Chadam w zaprzyjaźnionych stosunkach żyje z prowincjałem. Jego prawą ręką jest

wstąpił 1 września 1934 roku. Nowicjat odbył w Leżajsku, przyjmując habit zakonny i imię Augustyn. W latach 1935–1938 kontynuował naukę z zakresu szkoły średniej, zdając eksternistycznie egzaminy w Gimnazjum im. Antoniego Malczewskiego w Sokalu nad Bugiem. W 1938 r. złożył egzamin dojrzałości. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w seminarium bernardyńskim we Lwowie i Kalwarii Zebrzydowskiej w latach 1938–1943. Profesję solenną złożył 2 marca 1939 roku we Lwowie. W 1939 r. uciekł z klasztoru sokalskiego w obawie przed sowieckimi represjami. Niemal całą drogę do Kalwarii Zebrzydowskiej pokonał pieszo. Świecenia prezbiteratu przyjął z rąk bpa Stanisława Rosponda 11 października 1942 roku w Kalwarii Zebrzydowskiej. W latach 1943–1944 był duszpasterzem w Kalwarii Zebrzydowskiej i Krakowie. Zaopatrywał w żywność AK-owców działających w okolicznych lasach. Pod koniec wojny opiekował się Żydem, profesorem historii Uniwersytetu Jagiellońskiego Józefem Feldmanem, synem Wilhelma Feldman, który po klęsce powstania warszawskiego przyjechał do Kalwarii i tam się ukrywał. Stopień magistra teologii uzyskał na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w 1945 r. Dalsze ponad 20 lat życia zakonnego spędził w Kalwarii Zebrzydowskiej. W klasztorze pełnił funkcję ekonoma (1945–1948) i wikarego (1948–1951). Prowadził wykłady w zakonnym seminarium (1944–1947, 1950–1966). Był też jego wicerektorem (1946–1950), a następnie w latach 1950–1953 rektorem. Dwukrotnie pełnił funkcję magistra kleryków: najpierw w latach 1946–1948, a następnie w latach 1953–1954. W 1951 r. prowincjał Bronisław Szepelak OFM został skazany na 15 lat więzienia. Chadam wszedł wówczas do zarządu prowincji mianowanego w tych okolicznościach na prośbę bernardyńców przez Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego. Urząd definitora pełnił do 1954 r. Wkrótce podzielił los Szepelaka. W 1952 r. został aresztowany przez UB i osadzony na 11 miesięcy w więzieniu przy ul. Montelupich w Krakowie. Po wyjściu z więzienia został wybrany na urząd prowincjała (1954–1957). Równolegle pełnił urzędy wikariusza prowincji i przełożonego klasztoru w Kalwarii Zebrzydowskiej (1957–1963). W 1960 r. został powołany na komisarza i wizytatora generalnego Prowincji Matki Boskiej Anielskiej. Po zakończeniu kustoszostwa wyjechał na roczny urlop do Kanady i Stanów Zjednoczonych, za pozwoleniem generała zakonu. W 1966 r. na Wydziale Teologicznym KUL uzyskał licencjat z teologii a w 1967 r. licencjat z nauk biblijnych. W latach 1966–1972 duszpasterzował w Rzeszowie i Piotrkowie Trybunalskim. W 1972 r. został powołany na urząd gwardiana klasztoru tarnowskiego, gdzie przebywał do 1978 r. Po ukończeniu gwardianstwa osiadł ponownie w Kalwarii Zebrzydowskiej. Na prośbę ówczesnego prowincjała Apolinarego Kwiatkowskiego został redaktorem kwartalnika „Vita Provinciae” (1978–1984). Prowadził wykłady w WSD w Kalwarii Zebrzydowskiej (od 1972 r.) i WSD Franciszkanów w Katowicach-Panewnikach. W 1990 r. prowincjał Andrzej Pabin OFM mianował Chadama cenzorem książek. Zasłynął jako reformator kalwaryjskich odpustów Wielkiego Tygodnia i Wniebowzięcia Matki Bożej. Zmarł 26 września 2007 roku. Zob. D. Zamiatała, *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w Polsce w latach 1945–1989*, t. 1, Kielce 2009, s. 260, 271, 277; A.K. Sitnik, *Zmarli. Chadam Stanisław Augustyn*, „Studia Franciszkańskie” 18 (2008), s. 523, 524; I.M. Rusecki, *Chadam*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, t. 3, red. J. Myszor, Warszawa 2006, s. 22, 23; A.J. Szeinke, *Polscy Bracia Mniejsi w służbie Ziemi Świętej, 1342–1995*, Poznań 1999, s. 62, 63; H.E. Wyczawski, *Chadam*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, red. tenże, Warszawa 1981, s. 80–82; IPN Ka 0025/1043.

ks. Sokołowski²¹, prefekt studiów liczący 50 lat, itd. Cieszy się dużym zaufaniem prowincjała i przeora. Często wyjeżdża do Dukli do swojego stryja Jana Sokołowskiego, na którego nałożył bardzo dużo pieniędzy. Nie prowadzi rozpustnego życia. Przyjeżdża do niego kobieta z Warszawy i zatrzymuje się nawet na kilka tygodni. Sokołowski utrzymuje z nią bliższe stosunki. Nazwiska nie znam. Zadania dla „Kazka”: wyjechać do Trzebini i przeprowadzić rozmowę z ks. Ślusarczykiem na temat budowy kościoła. Ustalić kontakty z osobami świeckimi Chadama i Sokołowskiego.

To było ostatnie spotkanie odnotowane przez oficera Władysława Chmielowskiego. W lipcu 1960 roku ks. Mieczysław Cyronik zameldował się w Zakopanem²². Materiały operacyjne „celem dalszego wykorzystania będą wam przesłane”²³.

Wobec braku dalszych materiałów źródłowych mogę stwierdzić, że od lipca 1960 roku Służby Bezpieczeństwa nie kontaktowały się z Mieczysławem Cyronikiem. Tym samym ta niedługa „współpraca”, prawdopodobnie nie przynosząca oczekiwanych owoców, została zerwana. Biorąc zaś pod uwagę splot zaprezentowanych przyczyn i okoliczności przy ocenie postawy o. Leoncjusza Cyronika OFM należy przyjąć, że stał się jedną z wielu ofiar systemu totalitarnego.

²¹ Edward Piotr Sokołowski OFM (1912–1972), urodził się 2 grudnia 1912 roku w Kozłowie. Był synem Jana i Marceli Tarniowy. W dzieciństwie został osierocony. Zaopiekował się nim wówczas jego stryj, bernarydn brat zakonny Jan Sokołowski. Po odbyciu nauki w szkole powszechnej w rodzinnej miejscowości, brat Jan skierował Piotra do bernardyńskiego Kolegium Serafickiego w Radechnicy. Uczył się w tamtejszym gimnazjum w latach 1925–1930. Do Zakonu Braci Mniejszych wstąpił w 1930 r. i odbył roczny nowicjat w Leżajsku. Po ukończeniu nowicjatu kontynuował naukę w gimnazjum w latach 1931–1934, uzyskując świadectwo dojrzałości w państwowym Gimnazjum im. A. Malczewskiego w 1934 r. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w seminarium bernardyńskim we Lwowie w latach 1934–1938, następnie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego w roku akademickim 1938/1939. Uzyskał wówczas stopień magistra teologii. Profesję wieczystą złożył w 1935 r. Świecenia prezbiteratu przyjął w 1939 r. W czasie okupacji pracował jako duszpasterz w Krakowie, następnie w Kalwarii Zebrzydowskiej i ponownie w Krakowie. Równocześnie przygotowywał się w konspiracji do obrony pracy doktorskiej pod kierunkiem profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego Tadeusza Glemmy. W latach 1945–1947 studiował historię na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego uzyskał doktorat teologii w zakresie historii Kościoła. W latach 1947–1948 studiował także na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, uzyskując stopień magistra filozofii. W latach 1948–1950 uczył historii w bernardyńskim gimnazjum w Radechnicy. W latach 1950–1953 wykładał historię Kościoła i patrologię w Wyższym Seminarium Duchownym bernardyńskim w Kalwarii Zebrzydowskiej. W 1952 r. jako wizytator apostołski wizytował klasztor bernardynek w Krakowie. Studiował również na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL, uzyskując w 1953 r. stopień licencjata. Następnie w latach 1953–1960 wykładał prawo kanoniczne i pełnił urząd rektora seminarium w Kalwarii Zebrzydowskiej. W latach 1954–1960 wszedł do zarządu prowincji. W tym czasie ułożył statuty dla sióstr antonianek i bernardynek. W 1960 r. ciężko zachorował. W 1966 r. został przeniesiony do klasztoru w Łodzi. Zmarł 18 maja 1972 roku w Łodzi. Zob. I.M. Rusecki, *Sokołowski*, w: *Leksykon...*, t. 2, s. 266; H.E. Wyczawski, *Sokołowski*, w: *Słownik polskich...*, s. 448–450.

²² W klasztorze w Zakopanem przebywał w latach 1960–1963, pełniąc funkcję zastępcy przełożonego. Zob. L. Cyronik, *Ofiara wojen...*, s. 86.

²³ IPN Kr 009/6501, k. 39.

Ks. Henryk Borcz

Wyższe Seminarium Duchowne
Przemysł

FUNDACJA SZPITALA DLA WYŚLUŻONYCH I CHORYCH KAPŁANÓW W PRZEMYŚLU W ROKU 1760 PRZEZ BISKUPA PRZEMYSKIEGO, NOMINATA ARCYBISKUPA LWOWSKIEGO WACŁAWA HIERONIMA SIERAKOWSKIEGO

Szpitaly, rozumiane jako domy opieki dla potrzebujących wszelakiej pomocy, pojawiły się w Kościele już w IV stuleciu. Na Zachodzie w średniowieczu rozwinęły się dwa typy szpitali: przy kościołach biskupich i klasztorne. Ich zadaniem była opieka nad ludźmi ubogimi, kalekami, starcami pozbawionymi rodziny i sierotami, rzadziej opieka nad chorymi. Instytucje te przeszczepione zostały na ziemię polskie wraz z zakonami już w XI, a na szerszą skalę w XIII stuleciu¹. Do XIII stulecia pozostawały niemal wyłącznie pod zarządem klasztorów, zaś od końca tego wieku, w miarę rozwoju i usamodzielniania się miast, zaczęto tworzyć szpitale niezależnie od zakonów². W diecezji przemyskiej (utworzonej około 1340 r.) pierwsze szpitale pojawiły się przy końcu XIV stulecia, wraz z osiedleniem się na jej terytorium zakonów wyspecjalizowanych w tego typu działalności – duchaków (Łańcut 1395) i bożogrobców – miechowitzów (Przeworsk 1394)³. Od początku

¹ Zob. K. Dola, *Opieka społeczna Kościoła*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 1, cz. I, Poznań 1974, s. 167–169; E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Kraków 1966, s. 346–359. Szczegółowe rozporządzenia odnośnie do szpitali, zarządzania nimi, oraz kwestii majątkowych wydał Sobór w Vienne odbywający się w latach 1311–1312.

² Zob. L. Wachholz, *Szpitaly krakowskie 1220–1920*, Kraków 1921, s. 5; S. Kozłowski, *Organizacja szpitali w Polsce*, Warszawa 1960, s. 11 passim.

³ Zob. H. Borcz, *Archidiecezja Przemyska. Zarys dziejów i organizacji*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 79 (2003), s. 101, 102.

XV wieku pojawiły się w diecezji przemyskiej przytułki dla chorych, kalek, sierot i bezdomnych, zakładane przez miasta. Krosno otrzymało szpital w 1431 roku (szpital „większy”), Jarosław przed 1450 rokiem, Sanok w 1459 roku, Przemyśl w 1461 roku, Brzozów w 1479 roku, Rzeszów i Lubaczów w 1482 roku, Tyczyn w 1500 roku. Biskup Piotr Gembicki w relacji do Rzymu z 1640 roku informował o 54 przytułkach istniejących wówczas w parafiach diecezji, natomiast biskup Wacław H. Sierakowski w 1749 roku o 72 szpitalach. W 1772 roku szpitale, często nie uposażone, istniały w większości parafii diecezji. Były to z reguły przytułki rozciągające opiekę nad ludźmi w podeszłym wieku, sierotami i kalekami, a jedynie w niewielkim stopniu instytucje nastawione na leczenie chorych⁴.

Jeszcze przy końcu XVII stulecia zaczęto zakładać w diecezji przemyskiej szpitale stanowe. Takim było hospicjum dla 12 żołnierzy – kalek szlacheckiego pochodzenia, ufundowane w 1700 roku w Zagórzcu koło Sanoka przy klasztorze karmelitów bosych przez Jana Franciszka Stadnickiego, wojewodę wołyńskiego⁵. Jednakże przez długi czas nie było wśród nich domu opieki dla starych i chorych kapłanów, jakie już od średniowiecza istniały w starszych diecezjach polskich. W Poznaniu na przykład jeszcze przed 1449 rokiem założone zostało przez tkacza Jana z żoną Eufemią obok kościoła Wszystkich Świętych hospicjum, będące przytułkiem dla księży pozostających zapewne bez posady. Natomiast biskup Jan Lubrański wybudował krótko przed 1516 rokiem w Poznaniu kościół św. Stanisława i szpital i przeznaczył je dla księży ubogich (emerytów, starców, chorych)⁶. Z kolei biskup Andrzej Szoldrski, dawny pasterz przemyski (1635–1636), uposażył sownie istniejący od dawna szpital przy kościele św. Wawrzyńca i przeznaczył go w 1642 roku dla „ubogich księży”⁷. W metropolii lwowskiej pierwszy szpital otrzymała archidiecezja lwowska. Jego założenie uchwalono na synodzie archidiecezjalnym arcybiskupa Stanisława Grochowskiego w 1641 roku. Fundusze na jego funkcjonowanie miały pochodzić z zapisów księży na cele pobożne, kar synodalnych, majątków duchownych zmarłych bez testamentu oraz dobrowolnych ofiar duchowieństwa diecezjalnego. Do erekcji szpitala doszło ćwierć wieku później, w 1667 roku⁸. W diecezji przemyskiej szpital dla księży, niezdolnych do pracy duszpasterskiej z powodu podeszłego wieku lub choroby, założony został dopiero w XVIII stuleciu. Jego fundatorem był w 1760 roku biskup Wacław Hieronim Sierakowski (1742–1760).

⁴ Zob. tenże, *Przemyska diecezja, od 25 III 1992 archidiecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 665, 666.

⁵ Zob. B.J. Wanat, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce*, Kraków 1979, s. 513–516.

⁶ Zob. J. Nowacki, *Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. 2: *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych*, Poznań 1964, s. 653.

⁷ Tamże, s. 652.

⁸ Zob. J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 267, 268; S. Szydelski, *Archidiecezja lwowska na synodzie 1641 roku*, Lwów 1910, s. 44–51. Starzy i chorzy księża do czasu erekcji szpitala przebywali tymczasowo w zabudowaniach przy kościele NMP Śnieżnej we Lwowie.

FUNDATOR

Biskup Wacław Hieronim z Bogusławic Sierakowski, fundator domu dla księży w podeszłym wieku i chorych w Przemyślu, żył w latach 1700–1780. W Rzymie na Sapienzy uzyskał doktorat obojga praw. Świecenia kapłańskie przyjął w 1726 roku w Krakowie. Na podstawie prowizji papieskiej wszedł w 1725 roku do krakowskiej kapituły katedralnej. W 1732 roku został kustoszem koronnym. Jako biskup wszedł do senatu. Był kolejno biskupem inflanckim (1737–1739), kamienieckim (1739–1742), przemyskim (1742–1760), arcybiskupem lwowskim (1760–1780). Na wszystkich stolicach okazywał się dobrym pasterzem, zatroskanym o dobro powierzonych dusz. W diecezji kamienieckiej w 1741 roku zwizytował osobiście wszystkie parafie diecezji. Utworzył 11 nowych parafii i 2 dekanaty. Zreformował kapitułę katedralną i powiększył jej uposażenie. Zabiegał o podniesienie poziomu życia religijnego i moralnego duchowieństwa i wiernych. W diecezji przemyskiej dwukrotnie osobiście zwizytował diecezję, co było w tamtym czasie czymś wyjątkowym. W 1746 roku zreorganizował i rozbudował sieć dekanalną, erygował 16 parafii, w tym 4 z własnej inicjatywy. Sześciokrotnie zwoływał kongregacje dziekanów, podczas których ogłaszał ordynacje duszpasterskie. W 1745 roku ufundował i sprowadził do Brzozowa księży misjonarzy, zlecając im dawanie rekolekcji księżom oraz prowadzenie misji dla ludu. W trosce o zwiększenie liczby duchowieństwa i podniesienie poziomu duszpasterstwa erygował w 1760 roku w Brzozowie drugie seminarium duchowne, a przemyskie zreformował, zaś 14 listopada 1759 roku erygował przy kolegium jezuitów w Przemyślu Studium Teologii Spekulatywnej z dwoma profesorami (zatwierdzenie papieskie – 1762) i ufundował przy nim bibliotekę publiczną (drugą w Polsce). Dokończył odbudowy i konsekrował w 1744 roku katedrę w Przemyślu. Ufundował kilka kościołów. W Przemyślu wznosił nowy pałac biskupi. Dochody z prepozytury jarosławskiej oddał na restaurację kolegiaty jarosławskiej. W archidiecezji lwowskiej z kolei przeprowadził w latach 1765–1775 wizytację archidiecezji. W 1765 roku podzielił diecezję na 3 archidiaconaty terenowe. Rozbudował sieć dekanalną, erygował 6 nowych parafii. Zreformował w 1763 roku seminarium lwowskie i oddał je pod zarząd księżom misjonarzom. W 1765 roku odbył synod we Lwowie (ostatni w Polsce przedrozbiorowej) i dwukrotnie zwoływał kongregacje dziekanów. Przyczynił się walnie do odrodzenia szkolnictwa parafialnego. Odegrał znaczącą rolę w początkach konfederacji barskiej. Po pierwszym rozbiorze zajął wobec Austrii postawę lojalną, daleką jednakże od serwilizmu. Zabiegając o utrzymanie praw Kościoła i duchowieństwa, odbył w 1775 roku podróż do Wiednia. Biskup Sierakowski należał do grona najgorliwszych polskich biskupów duszpasterzy swojego czasu. Odznaczał się nienagannością obyczajów, pobożnością, miłosierdziem wobec ubogich, wielką ofiarnością na cele kościelne. Był dobrodziejem zakonów i mecenasem sztuki. Jego działalność pisarska miała charakter duszpasterski. Występował przeciwko dysydemtom, zwalczał wrogie Kościołowi prądy oświe-

cenio⁹. Wśród wielu jego zasług była także fundacja w 1760 roku w Przemyśle szpitala dla wysłużonych i chorych księży.

OKOLICZNOŚCI FUNDACJI SZPITALA

Utworzenie w 1760 roku domu dla kapłanów diecezji przemyskiej, niezdolnych do pracy z powodu podeszłego wieku lub choroby, było de facto zwieńczeniem dłuższego procesu¹⁰. Przez kilka pierwszych stuleci istnienia diecezji księża tacy, po rezygnacji lub zwolnieniu z dotychczasowego beneficjum (probostwa, wikariatu, altarii), otrzymywali z reguły umówioną z następcą część uposażenia i zamieszkiwali bądź przy dotychczasowym kościele, bądź u swoich krewnych, lub też na dworach szlacheckich, pełniąc funkcję kapelanów. W znacznie trudniejszym położeniu znajdowali się kapłani posiadający ubogie beneficja (wikariusze, altarzyści, komendarze), z których nie mogli nic otrzymać i jeśli nie mieli odłożonego grosza, cierpieli na starość biedę, żyjąc z „wyżebranego chleba”. Dach nad głową znajdowali nierzadko tylko w przytułkach parafialnych, gdzie przeważnie w niełatwych warunkach spędzali ostatnie lata życia. Problemem takich niezdolnych do pracy kapłanów zajął się po raz pierwszy biskup przemyski Jan Krzysztof Szembek (1719–1724) podczas synodu w Brzozowie w 1721 roku. Chcąc trwale ulżyć ciężkiej doli starych i chorych księży, którzy sterali swe siły w pracy duszpasterskiej i na starość (bądź w chorobie) pozbawieni byli godziwych warunków bytowania, żyjąc z wyproszonego chleba, w statucie 22 synodu zaproponował wybudowanie szpitala (przytułku) przeznaczonego z założenia dla księży w podeszłym wieku oraz dla chorych i kalekich. Zanim jednak takie hospicjum zostało wybudowane, biskup wyznaczył miejsce dla nich w szpitalach fundowanych dla osób świeckich w Przemyśle i w Jarosławiu. Na ich utrzymanie wyznaczył czwartą część majątku

⁹ Zob. J. Ataman, *W.H. Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1936; W. Sarna, *Biskupi przemyscy obrz. lac.*, t. 2, Przemyśl 1910, s. 425–461; T. Śliwa, *Sierakowski z Bogusławic Waclaw Hieronim h. Ogończyk (1699–1780)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, Warszawa 1983, s. 71–77; J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego...*, passim; tenże, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w okresie józefinizmu (1772–1815)*, Katowice 1996 passim; E. Burda, *Sierakowski Waclaw Hieronim z Bogusławic h. Ogończyk (1700–1780)*, w: *Polski słownik bibliograficzny*, t. 37, Warszawa–Kraków 1996–1997, s. 306–313.

¹⁰ Bractwo Kapłańskie pw. Najświętszej Maryi Panny dekanatu dynowskiego ufundowało w 1614 altarię pw. św. Trzech Króli w kościele parafialnym w Dynowie. Każdorazowy prebendarz zobowiązany był m.in. do nawiedzania chorych braci proboszczów w dekanacie, zaś „legaliter impeditorum” (a więc i chorych) zastępować w ich obowiązkach. Zob. Archiwum Archidiecezjalne w Przemyśle (AAPrz.), sygn. 30, Acta actorum consistorii episcopalis Premisliensis R.D. Stanisłai Sieciński episcopi Premisliensis ex annis 1609–1610, k. 131–133v.; tamże, sygn. 300, Visitatio decanalis in decanatu Denoviensi a. 1775 peracta, k. 42. Podobnego typu obowiązki spoczywały na altarzyście Bractwa Kapłańskiego dekanatu leżajskiego, związanym z ufundowanym w Sokołowie w 1648 ołtarzem św. Wojciecha. Zob. AAPrz., sygn. 64, Acta actorum, causarum, erectionum, fundationum, provisionum, obligationum, institutionum, ac aliorum rerum sub auspiciis R.D. Pauli Piasecki, abbatiss Claræ Tumbæ perpetui administratoris ex annis 1645–1649, k. 111.

po zmarłych bez testamentu kapłanach, część z zapisów ostatniej woli, a także część dochodów z wakujących beneficjów. Zobowiązał równocześnie prepozytów tych szpitali (aktualnych i przyszłych), ażeby chętnie przyjmowali do nich księży rekomendowanych przez biskupa lub konsystorz i zapewnili im miejsce. By jednak nie byli oni z tego powodu obciążeni, przeznaczył na wikt i na inne potrzeby takowych kapłanów wymienione wyżej fundusze. Zwrócił się też z apelem do duchowieństwa, ażeby wyszukiwało dobrodziejów, którzy by dopomogli w fundacji domu opieki dla kapłanów. Również duchowni, posiadający beneficja kościelne, winni sami, dopóki siły dopisują, zatroszczyć się dla siebie i dla braci o miejsce odpoczynku na starość w szpitalu i o zgromadzenie odpowiedniego funduszu na ten cel¹¹.

Po rychłym przejściu jesienią 1724 roku biskupa Jana K. Szembeka na biskupstwo warmińskie zamysł fundacji domu opieki dla księży przemyskich odsunął się na dłuższy czas. Jego następca w Przemyślu, biskup Aleksander A. Fredro (1724–1734), pochłonięty długotrwałą restauracją katedry i innymi inwestycjami sakralnymi, nie miał czasu ani możliwości zajęcia się tą sprawą, podobnie i jego następca biskup Walenty Czapski (1737–1741). Zajął się tym dopiero biskup Wacław H. Sierakowski, wnet po przyjeździe do diecezji przemyskiej (1742). Gorliwy ten pasterz, wizytując osobiście dwukrotnie całą diecezję, napotkał przy prawie wszystkich kościołach w diecezji, zarówno w miastach, jak i w wioskach, szpitale (przytułki) „dla chorych, ślepców, chorych i dotkniętych starością osób świeckich”. Jedynie duchowni i księża, którzy sterali siły w posłudze duszpasterskiej „podejmowanej dla zbawienia dusz i w posługach na niwie kościelnej”, pozbawieni sił lub też dotknięci chorobą względnie kalectwem, a także w podeszłym wieku, nierzadko nie mieli miejsca, gdzie mogliby „skłonić głowę”. Przebywali oni zazwyczaj w domach swoich krewnych albo dobrodziejów duchownych i świeckich, gdzie żyli „na zebranym chlebie, oplakując swój smutny los”¹². Należy zauważyć, że biskup Sierakowski w kwestii księży emerytów opowiadał się za tradycyjnym rozwiązaniem, praktykowanym w diecezji od dawien dawna, ażeby utrzymywali się oni z części dochodów pobieranych z beneficjów dotychczas piastowanych¹³. Do rozwiązania pozostawało zabezpieczenie utrzymania i mieszkania dla tych duchownych, którzy nie mogli liczyć nawet na część dochodów z dotychczasowych

¹¹ Zob. *Statuta Synodi A. 1723 celebratae*, w: *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, wyd. J. Sawicki, t. 8, Wrocław 1955, s. 325, 326 (Caput XXII, *De noscomio clericorum*); W. Sarna, *Biskupi przemyscy...*, s. 406, 407.

¹² AAPrz, sygn. 76, *Continuatio actorum curiae episcopalis Premisliensis ex annis 1757–1760 sub praesulatu R.D. Venceslai Hieronimi Sierakowski episcopi Premisliensis*, k. 304.

¹³ Na przykład w Dekrecie reformacyjnym dla kolegiów duchowieństwa katedry przemyskiej z roku 1750 nałożył na nie obowiązek utrzymania swoich członków niezdolnych do pracy w szpitalu przemyskim św. Rocha. Fundusze na ten cel miały pochodzić zarówno z bieżących dochodów, ale także z majątku po zmarłych bez testamentu członkach tych kolegiów. Zob. J. Ataman, *W.H. Sierakowski...*, s. 154.

beneficjów słabo uposażonych (np. wikariusze, altarzyści, komendarze), a także dla chorych, którzy wymagali specjalnej opieki.

Biskup Sierakowski, jeszcze w trakcie pierwszej wizytacji generalnej diecezji przemyskiej (1743–1745), napotkał w parafiach kilku księży niezdolnych do duszpasterstwa i nadających się do domu emerytów, jednakże takowego nie było. Biskup zwolnił ich z zajmowanych stanowisk. Niektórych z nich mieli utrzymywać następcy z dochodów ich dotychczasowych beneficjów (proboszcz z Krasnego koło Rzeszowa i prebendarze z Sieniawy i Husowa), innych zaś nakazał przewieść do Brzozowa, gdzie utrzymywał ich swoim kosztem, dając im dach nad głową, żywność i odzienie, licząc za to jedynie „na odpłatę wieczną”¹⁴. Podjęte kroki miały charakter wybitnie doraźny, ale biskup już wówczas zdecydował się na utworzenie specjalnego hospicjum dla księży w podeszłym wieku i chorych. Taki zamiar wyjawiał dziekanom podczas spotkania z nimi w Brzozowie 9 maja 1746 roku. Skłaniał się wówczas do umieszczenia hospicjum przy szpitalu miejskim w Brzozowie. Tymczasem zaś przypomniał kapłanom, ażeby pamiętali w swoich testamentach o zapisach na ten cel, do czego zobligował ich na synodzie w 1721 roku jego poprzednik, biskup Jan K. Szembek¹⁵. Z kolei podczas następnej kongregacji dziekańskiej, 29 sierpnia 1747 roku w Przemyślu, biskup Sierakowski nakazał dziekanom, aby informowali go o starych i chorych kapłanach, niezdolnych do spełniania obowiązków, ażeby mógł się postarać o ich utrzymanie¹⁶.

W trakcie drugiej wizytacji generalnej diecezji (1753–1757) biskup Sierakowski (podobnie jak podczas poprzedniej) kierował napotkanych w parafiach kapłanów niezdolnych do pracy duszpasterskiej do szpitala, lecz już nie brzozowskiego, ale do przemyskiego św. Rocha, gdzie w porozumieniu z jego ówczesnym prepozytem przeznaczył na mieszkanie dla nich jedną izbę (*hypocaustum*), którą też odpowiednio urządzono (do szpitala przemyskiego skierowani zostali proboszczowie z Izdebek i Hoczwi, oraz wikariusz z Pnikuta koło Mościsk)¹⁷. Wprawdzie było to nadal rozwiązanie prowizoryczne, ale trwały już wtedy wstępne prace przy wznoszeniu domu dla kapłanów właśnie w Przemyślu, w obrębie wspomnianego szpitala.

BUDYNEK HOSPICJUM, KAPITAŁY I UTWORZENIE FUNDACJI

Wybór Przemyśla na miejsce lokalizacji szpitala dla kapłanów „dotkniętych starością, lub też jakąś ułomnością duszy lub ciała”, dokonany przez biskupa Sie-

¹⁴ AAPrz, sygn. 76, *Continuatio actorum curiae episcopalis Premisliensis ex annis 1757–1760*, k. 303v–304; por. J. Ataman, *W.H. Sierakowski...*, s. 153.

¹⁵ Zob. AAPrz, sygn. 77, *Ordinationes, declarationes et resolutiones in congregatione decaneorum foraneorum in presentia Illmi, et Rvdmi W.H. Sierakowski... A. D. 1746 factae*, s. 17.

¹⁶ Zob. tamże, *Ordinationes, declarationes et resolutiones in congregatione decaneorum foraneorum in presentia Illmi, et Rvdmi W.H. Sierakowski... A. D. 1747 factae*, s. 38.

¹⁷ Zob. J. Ataman, *W.H. Sierakowski...*, s. 154, 155.

rakowskiego, nie był przypadkowy. Niewątpliwie przeważała tu bliskość centralnych instytucji diecezjalnych (konsystorz, kapituła katedralna), które z łatwością mogły dopilnować jego sprawnego funkcjonowania. Nie bez znaczenia było i to, że w tym królewskim grodzie istniał wtedy szpital miejski ufundowany jeszcze w roku 1461 dla ubogich i chorych obojga płci wraz z murowanym kościołem św. Rocha, zlokalizowany wewnątrz murów miejskich przy Bramie Lwowskiej od strony północnej, naprzeciwko kościoła Reformatów¹⁸, przy którym można było bez większych nakładów i problemów umieścić rzeczony dom dla księży¹⁹. Biskup Sierakowski uzyskał zgodę na takie rozwiązanie ówczesnego proboszcza szpitala ks. Wojciecha Jaskulskiego (1751–1757), zarazem proboszcza w Ujkowicach koło Przemyśla, i jemu też zlecił prowadzenie budowy²⁰. Murowany piętrowy gmach hospicjum dla kapłanów miał być dobudowany do istniejącej już od dawna rezydencji prepozyta od jej strony wschodniej. Jego okna wychodzić miały na przebiegającą w pobliżu drogę publiczną. Dom miał być odseparowany zarówno „od gwaru i handłów miejskich”, jak też i od świeckich podopiecznych szpitala²¹.

Ks. Wojciech Jaskulski zdołał rozpocząć budowę hospicjum, jednakże jej nie dokończył, gdyż niespodziewanie zmarł wczesną jesienią 1757 roku²². Jego następcą został z prezenty magistratu przemyskiego na początku 1758 roku ks. Wojciech Cwynarski (1758–1775), kanonik kolegiaty jarosławskiej, a zarazem komendant w Niżankowicach koło Przemyśla²³. Jemu to biskup Sierakowski objaśnił swoje plany i powierzył dokończenie rozpoczętego dzieła. Koszty inwe-

¹⁸ W 1461 roku Andrzej z Pomorza, sekretarz królewski, ufundował dla Przemyśla szpital Świętego Ducha wraz z kościołem i probostwem, zlokalizowany za Bramą Lwowską. Był on kilkakrotnie niszczone podczas najazdów nieprzyjacielskich i odbudowywany. Około 1686 roku kasztelan lwowski Andrzej Maksymilian Fredro przeniósł szpital w obręb murów miejskich, przy którym wznosił murowany kościół św. Rocha, poświęcony w 1691 roku. Zob. AAPrz. sygn. 163, Status et visitatio Ecclesiae Cathedralis Premisliensis nec non Hospitali S. Spiritus, Monasterii monialium S. Benedicti et relatio de statu Dioecesis Premisl. ad Sedem Apost. per R. D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. peracta... a. D. 1744, k. 674–676v.

¹⁹ W Przemyślu w tamtym czasie funkcjonował szpital zajmujący się profesjonalnie leczeniem chorych. Był on prowadzony przez bonifratrów, których sprowadził do Przemyśla Piotr Paweł z Bużenina Mniszek, pisarz ziemski przemyski, który zakupił dla nich plac przy północno-zachodniej pierzei rynku i wybudował na nim kościół Świętych Apostołów Piotra i Pawła, oraz klasztor ze szpitalem na 12 chorych. Fundację zatwierdził w roku 1678 sufragan przemyski Jan Dębski. Zob. W. Sarna, *Biskupi przemyscy...*, s. 371; J. Kłoczowski, *Zakony w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego*, „Nasza Przyszłość” 43 (1975), s. 48.

²⁰ Zob. AAPrz. sygn. 76, Continuatio actorum curiae episcopalis Premisliensis ex annis 1757–1760, k. 304–304v.

²¹ Zob. tamże.

²² Zob. M. Kociubiński, *Księga Diecezji Przemyskiej obrządku łacińskiego. Od początków diecezji do pierwszego rozbioru Polski*, cz. I, *Biogramy*, Jarosław 1960, s. 759 (mps w AAPrz.), s. 245.

²³ Ks. Cwynarski był prepozytem szpitala św. Rocha przez 17 lat. Zrezygnował z urzędu ze względu na podeszły wiek przed 30 I 1775. Od 1743 roku był ponadto prepozytem Arcybactwa Kapłańskiego okręgu samborskiego, zaś od 1744 roku dziekanem nowomiejskim. Zmarł przed 14 XI 1775. Zob. AAPrz. sygn. 1336, Documenta ad Ecclesiam r. I. parochialem in Niżankowice spectantia, s. 37–66; M. Kociubiński, *Księga Diecezji Przemyskiej obrządku łacińskiego...*, s. 92.

stycji pokrywał biskup, czerpiąc fundusze ze „skarbcza Bożej Opatrzności”, jak też i hojnie z własnej kieszy²⁴.

Wraz z budową szpitala biskup Sierakowski gromadził fundusze nieodzowne na utrzymanie domu i jego mieszkańców, a te musiały być znaczne. Do jego dyspozycji było 3000 złp. z legatu po zmarłym w 1750 roku bez testamentu ks. Kazimierzu Sandorskim, kustosz brzozowskim i kanoniku honorowym przemyskim, a zarazem prepozytem szpitala św. Rocha w Przemyślu. Kwota ta zabezpieczona była w 1745 roku u Jacka Krasickiego, kasztelanica chełmskiego na dobrach Boratyn w ziemi przemyskiej, z czynszem rocznym w wysokości 210 złp.²⁵. Kolejne kwoty pochodziły z darowizny samego biskupa Sierakowskiego. I tak w 1752 roku zapisał on 5000 złp. u Wojciecha Grabińskiego, starosty stężyckiego na dobrach Babice i Bachów w ziemi przemyskiej, z czynszem 350 złp.²⁶. Z kolei, tuż przed ustanowieniem fundacji, biskup zapisał na hospicjum brakujące 15 000 złp., które ubezpieczył w 1760 roku na swoich prywatnych dobrach wsi Jabłonica Ruska koło Brzozowa w ziemi sanockiej, z czynszem rocznym w wysokości 750 złp.²⁷.

Na początku 1760 roku dom dla księży w Przemyślu był już gotowy²⁸. Zgromadzone były też niezbędne fundusze na utrzymanie schroniska i podopiecznych księży. W takich okolicznościach w poniedziałek 12 maja 1760 roku biskup Wacław H. Sierakowski erygował w uroczystej formie szpital dla księży diecezji przemyskiej niezdolnych do pracy, czy to z powodu starości, czy choroby, czy też innych względów. Dokument fundacyjny sporządzony został w Brzozowie w pałacu biskupim, po dopełnieniu wszystkich warunków wymaganych przez prawo. Spisał go notariusz apostolski ks. Wojciech Aleksander Giżewski, pisarz kurii zadwornej i kanonik kolegiaty brzozowskiej. Świadcami aktu byli: ks. Jacek Sojecki, kanonik nadliczbowy katedry przemyskiej i scholastyk kolegiaty brzozowskiej, ks. Sebastian i ks. Wojciech Januszkiewiczowie, kanonicy kolegiaty brzozowskiej, ks. Szymon Słomiński, dziekan rzeszowski i prepozyt w Tyczynie, oraz ks. Józef Blajerski, proboszcz w Medyni. Z osób świeckich świadkami aktu było kilku dworzan biskupa Sierakowskiego: szlachetny Rafał Śliwowski, marszałek dworu, Andrzej Klecki, skarbnik, Andrzej Korbecki, koniuszy oraz „wielu innych ludzi godnych wiary”²⁹.

²⁴ Zob. AAPrz, sygn. 76, *Continuatio actorum curiae episcopalis Premisliensis ex annis 1757–1760*, k. 304v.

²⁵ Zob. tamże, k. 305–305v; J. Ataman, *W.H. Sierakowski...*, s. 155.

²⁶ Zob. AAPrz, sygn. 76, *Continuatio actorum curiae episcopalis Premisliensis ex annis 1757–1760*, k. 305.

²⁷ Zob. tamże, k. 305v.

²⁸ Opis budynku szpitala przechował protokół wizytacji kościoła katedralnego diecezji przemyskiej dokonanej z polecenia biskupa Józefa T. Kierskiego w latach 1775–1780. Mieszkało w nim wtedy 4 księży. Zob. AAPrz, sygn. 190, *Visitatio Ecclesiae Cathedralis r. l. Premisliensis per R. D. Josephum Thaddeum Kierski... Ep. Prem. a. D. 1780 peracta*, s. 510–520.

²⁹ AAPrz, sygn. 76, *Continuatio actorum curiae episcopalis Premisliensis ex annis 1757–1760*, k. 303–314; W. Sarna, *Biskupi przemyscy...*, s. 449.

Akt fundacyjny opisywał pokrótce motywy ustanowienia szpitala, okoliczności budowy domu dla księży, wyliczał fundusze przeznaczone na hospicjum, precyzował obowiązki i uprawnienia prepozyta, zatwierdzał przepisy związane z funkcjonowaniem domu. Biskup Sierakowski powierzył bezpośredni nadzór nad domem i fundacją ówczesnemu proboszczowi szpitala przemyskiego św. Rocha, ks. Wojciechowi Cwynarskiemu, i jego kolejnym następcom, zaś kontrolę nad rachunkowością fundacji zarezerwował dla kapituły katedralnej przemyskiej³⁰. Prepozyt otrzymał do dyspozycji roczny czynsz w wysokości 350 złp. od kapitału 5000 złp., z przeznaczeniem na utrzymanie w dobrym stanie rezydencji emerytów, na oświetlenie, ogrzewanie, opłacenie sługi przygotowującego posiłki i spełniającego niezbędne posługi wobec podopiecznych, jak też windykowanie czynszów³¹. Natomiast czynsze od pozostałych kapitałów szły w całości na utrzymanie księży. Prepozyt zobowiązany był rozważnie wydatkować gromadzone czynsze i sporządzać z tego skrupulatne rachunki, zaś na początku każdego roku okazywać je do wglądu i zatwierdzenia kapitule katedralnej³².

W przypadku, gdyby w jakimś okresie w przytułku mieszkali wyłącznie kapłani mogący utrzymać się z wyznaczonej im części dochodów z dawnego beneficjum, lub też w hospicjum nie było nikogo, wtedy zgromadzone, a nie zużyte czynsze od kapitałów prepozyt przeznaczyć miał na pomoc dla osób rzeczywiście ubogich, mając wzgląd na ich status społeczny i stopień ubóstwa. W pierwszym rządzie sumy te należało przeznaczyć na konwertytów z judaizmu albo z luteranizmu względnie kalwinizmu, znajdujących się faktycznie, a nie tylko pozornie, w biedzie i na takich, którzy „nie pędzą życia próżniaczego”³³. Fundusze w dalszej kolejności należało asygnować na dziewice zające, nie posiadające żadnego posagu ani nawet nadziei na takowy. Potem na tych, którzy na skutek nieszczęśliwego przypadku „z dopustu Bożego” popadli w biedę i do skrajnej nędzy zostali sprowadzeni. I wreszcie na biednych i pielgrzymów, „ale nie na włóczęgów, pijaków i próżnujących”³⁴.

USTAWY DOMOWE

Do domu emerytów w Przemyślu trafiać mieli księża w podeszłym wieku oraz chorzy, niezdolni do posługi ołtarza i dalszej pracy, którzy sami dobrowolnie się tam udawali, bądź też zostali tam skierowani przez władzę diecezjalną (zazwyczaj na wniosek miejscowego dziekana) po orzeczeniu takiej niezdolności³⁵. Zwolnionym

³⁰ Zob. AAPrz, sygn. 76, *Continuatio actorum curiae episcopalis Premisliensis ex annis 1757–1760*, k. 308, 312.

³¹ Zob. tamże, k. 305.

³² Zob. tamże, k. 307v–308; 313v. Kapituła corocznie zatwierdzała przedstawione jej przez prepozyta rachunki w formie uchwały (konkluzji) podczas kapituły generalnej odbywanej po Trzech Królach.

³³ Tamże, k. 307v.

³⁴ Tamże, k. 308–308v.

³⁵ Zob. tamże, k. 305v. Księża pensjonowani, których stan zdrowia fizycznego i psychicznego pozwalał na to, a także ci, którzy mieli wystarczające środki na swe utrzymanie, mogli jak dotychczas zamieszkać w dowolnie wybranym przez siebie miejscu.

lub usuniętym z beneficjum miała być wyznaczona sprawiedliwa pensja, wypłacana corocznie przez przydzielonych im czasowo koadiutorów lub też następców na urzędzie, w wysokości proporcjonalnej do dochodów dotychczas uzyskiwanych. Księża tacy mieli osobiście uzgadniać z prepozytem szpitala św. Rocha warunki mieszkania i utrzymania w przytułku. W przypadku, gdy taki emerytowany kapłan nie mógł czerpać środków na utrzymanie z beneficjum, ze względu na zbyt niskie jego dochody, lub też dotychczas utrzymywał się z osobistych usług w duszpasterstwie (wikariusze), wówczas miał on być utrzymywany w hospicjum z dochodów czerpanych z kapitałów fundacyjnych. Dla każdego takiego pensjonariusza należało corocznie przeznaczać 140 złp. na wyżywienie, opał, kąpiel, pranie odzienia, golenie brody raz na dwa tygodnie i na chirurga (leczenie). Natomiast na odzienie przewidziana była każdego roku kwota 60 złp.³⁶

Biskup Sierakowski, chcąc zapewnić księżom pensjonariuszom szpitala św. Rocha możliwie godziwe warunki egzystencji, zadbał nawet o tak wydawałoby się prozaiczne sprawy jak codzienne menu. Statut przewidywał dwa posiłki w ciągu dnia: obiad składający się z trzech dań i wieczerzę. Śniadania nie było, co zresztą nie odbiegało od ówczesnych zwyczajów w tym zakresie. Obiad podawano o godzinie 11.30, zaś wieczerzę o 19.00. Posiłki spożywano wspólnie w refektarzu (wyjąwszy chorych). Jadłospis na poszczególne dni tygodnia i na dni postne w ciągu roku był odpowiednio modyfikowany. I tak w niedziele i większe święta liturgiczne, a także we wtorki i czwartki, na obiad serwowano: „rosół, sztukę mięsa, jarzynę”. Na wieczerzę zaś „dwa pieczenia albo zrazy albo bigos i kasza”. Z kolei w poniedziałki i środy na obiad przewidziany był „barszcz, flaki lub coś podobnego i jarzyna”, a na wieczerzę obowiązywał jadłospis taki sam, jak w pozostałe dni tygodnia. W soboty i dni postne okresu wielkanocnego na obiad przewidziane były trzy posiłki; jeden z ryb „o ile to będzie możliwe”, drugi w postaci leguminy, trzeci złożony z warzyw, na wieczerzę zaś 2 jajka i kawałek sera z chlebem. W okresie Wielkiego Postu i w piątki całego roku na obiad podawano jedno danie z ryb „o ile to będzie możliwe”, dwa pozostałe to leguminy i danie z warzyw. Na wieczerzę zaś przewidziana była porcja chleba i 1/8 garnca piwa. W niedziele natomiast i święta Wielkiego Postu, oraz we wtorki i czwartki tego okresu, obowiązywał taki sam jadłospis jak w okresie zwykłym w ciągu roku. Oczywiście w codziennym menu nie mogło nigdy zabraknąć kwarty piwa i małego bochenka chleba, „jaki się kupuje powszechnie za 2 asy”³⁷.

Codziennie życie księży emerytów i chorych w szpitalu św. Rocha w Przemyśle normowały ustawy domowe, nadane i zatwierdzone przez biskupa Sierakowskiego w akcie erekcyjnym. Nad ich przestrzeganiem czuwać miał prepozyt szpitala. O godzinie 6.00 rano przewidziane było wstawanie, po czym księża przed uda-

³⁶ Zob. tamże, k. 306. Czysze wydzielone na utrzymanie szpitala i księży emerytów zazwyczaj nie pokrywały wszystkich wydatków, dlatego też trzeba było je systematycznie zasilać kwotami pochodzącymi z testamentów duchownych i z kar konsystorskich.

³⁷ Tamże, k. 306–306v.

niem się do kościoła mieli przywdziać „przystojne odzienie”. Czas pomiędzy 6.30 a 8.00 wypełniały medytacje i wyznaczone na dany dzień modlitwy z oracjami i litaniami z książki autorstwa biskupa Sierakowskiego *Droga do nabycia doskonałości chrześcijańskiej*³⁸. Od 8.00 do 8.30 odmawiano wspólnie godziny kanoniczne mniejsze. Od godziny 8.45 zarezerwowany był czas na odprawianie Mszy św. w kościele szpitalnym św. Rocha. Celebrowali ci, którzy byli do tego zdolni, a usługiwać miał jeden drugiemu. Ocenę co do zdolności chorych kapłanów do odprawiania Mszy św. fundator scedował na księdza prepozyta. Każdy z pensjonariuszy, oprócz swoich Mszy św., zobowiązany był odprawić w ciągu roku 36 Mszy św. za fundatorów i dobroczyńców. Niezdolni zaś do celebracji mieli pobożnie uczestniczyć w Mszach św. odprawianych w kościele szpitalnym i odmówić za fundatorów i dobroczyńców w ciągu roku 36 Koron o Najświętszej Maryi Pannie z Litanją Loretańską³⁹.

Czas pozostały do obiadu (wydawanego zawsze o godzinie 11.30), księża wypełnić mieli lekturą duchowną i osobistą dewocją. Z kolei podczas obiadu należało czytać im coś pobożnego. O godzinie 14.00 odmawiano nieszpory i kompletę, zaś o 15.45 jutrznię i laudesy. Czas wolny przed wieczerną (spożywaną o godzinie 19.00), należało spożytkować na czytanie książek duchownych i modlitwy prywatne. O 21.00 odmawiano wspólnie w kościele pacierze przepisane na dany dzień ze wspomnianej już książki *Droga do nabycia doskonałości chrześcijańskiej*, wraz z rachunkiem sumienia. Po ich zakończeniu należało udać się na spoczynek⁴⁰. Powyższe przepisy obowiązywały tych tylko, którzy byli zdolni do ich wypełnienia. Natomiast słabi i chorzy, przykuci niemocą do łoża, zwolnieni byli ze wspólnych ćwiczeń. Takowi pozostawieni byli w tym zakresie roztropnej dyspozycji prepozyta⁴¹.

Księża emeryci nie mogli bez zgody proboszcza wychodzić na miasto, czy to w celach dewocyjnych, czy też po to, ażeby odprawić Mszę św. w innym kościele. Nie wolno im też było uczęszczać na przyjęcia, zarówno do osób duchownych, jak i świeckich, oraz zbierać jałmużny. Prepozyt mógł karać knąbnych, zgryźliwych, nieposłusznych i niestosujących się do ustaw. W przypadku zaś oporu mógł stosować nawet kary cielesne, korzystając przy tym z pomocy osób świeckich (jednakże z wykluczeniem jakiegokolwiek zgorzenia)⁴². Gdyby któryś z mieszkańców hospicjum odważył się przekroczyć ustawy domowe, lub też bez zgody i wiedzy

³⁸ *Droga do nabycia doskonałości chrześcijańskiej i do dostąpienia zbawienia wiecznego przez sposób modlitwy wewnętrznej, albo medytacji codziennych od Benedykta XIV wiernym podana, Przemyśl 1758*².

³⁹ Zob. AAPrz, sygn. 76, *Continuatio actorum curiae episcopalis Premisliensis ex annis 1757–1760*, k. 307.

⁴⁰ Zob. tamże, k. 307–307v.

⁴¹ Zob. tamże, k. 307v.

⁴² Zob. tamże, k. 306v, 313–313v. Ten ostatni przepis trochę obecnie szokuje, ale do szpitala trafiali wówczas nie tylko staruszkowie pozbawieni sił żywotnych, lecz także jednostki w sile wieku, obciążone różnymi patologiami lub też anomaliami psychicznymi.

prepozyta oddalił się skrycie z domu, za pierwszym razem miał być przez prepozyta „po ojcowsku i ze stanowczością” upomniany. Za drugim razem należało go pozbawić jednego dania z obiadu lub z kolacji, za trzecim razem miał być pozbawiony całego obiadu albo wieczerzy, za czwartym miał się chłostać własnoręcznie przez czas odmawiania psalmu „Miserere”, po piątym wykroczeniu należało go chłostać cudzą ręką w trakcie recytacji psalmów pokutnych. W ostateczności, jeżeli delikwent pomimo ukarania nie poprawił się, należało go zadenuncjować do konsystorza. Kończyło się to aresztem i ewentualnym wymierzeniem winowajcy „kar cielesnych”⁴³.

Pobyt księży w przytułku św. Rocha w Przemyślu kończył się z reguły z chwilą ich śmierci. Wprawdzie w sąsiedztwie przytułku znajdował się niewielki cmentarz, na którym grzebano ciała świeckich mieszkańców szpitala, jednakże biskup Sierakowski na miejsce wiecznego spoczynku ciał zmarłych kapłanów wyznaczył podziemia katedry przemyskiej: „in ecclesia nostra cathedrali Premisliensi sepeliri debebunt”⁴⁴. Z pozostałej po zmarłym schedy należało mu zapewnić godziwy pochówek i dać pomoc dla jego duszy. W przypadku, kiedy wydatki związane z pogrzebem nie pochłonęły całego majątku zmarłego, wtedy pozostałe kapitały należało przeznaczyć na powiększenie uposażenia hospicjum w formie lokaty na nieruchomościach wolnych od zadłużeń, jednakowoż zawsze za wiedzą i zgodą konsystorza lub kurii zadwornej⁴⁵.

* * *

Hospicjum dla księży w podeszłym wieku i chorych przy szpitalu i kościele św. Rocha w Przemyślu przetrwało w formie, jaką nadał mu w 1760 roku jego założyciel biskup Wacław H. Sierakowski, zaledwie do schyłku XVIII stulecia. Jednakowoż nawet w tak krótkim czasie przyniósł wiele dobra, dając bezpieczne i godziwe schronienie, utrzymanie oraz ulgę w cierpieniu kilkudziesięciu kapłanom. Zlikwidowały go i ograbiły z majątku zaborcze władze austriackie, wprowadzając z całą bezwzględnością na zagarniętych w czasie I rozbioru ziemiach Rzeczypospolitej swój „nowy oświecony” porządek, w którym nie mieściły się tego typu instytucje zależne wyłącznie od miejscowych biskupów⁴⁶. Kapłani starzy i chorzy pozbawieni własnego przytułku kierowani byli odtąd do specjalnych domów opieki,

⁴³ Tamże, k. 306v–307.

⁴⁴ Tamże, k. 308.

⁴⁵ Zob. tamże.

⁴⁶ Zabudowania szpitala wraz z kościołem św. Rocha po przejściu przez władze świeckie zostały wyburzone, tak iż do chwili obecnej nie pozostał po nich najmniejszy choćby ślad. Grabieżców nie odstraszyła nawet groźna maksyma umieszczona na frontonie kościoła, a zaczerpnięta od św. Cypriana: „Patrimonium Deo creditum, nec Respublica eripit, nec Fiscus invadit, nec calumnia aliqua forensis evertit, in titulo haereditatis ponitur, quae Christo servitur”. Zob. AAPrz. sygn. 163, Status et visitatio Ecclesiae Cathedralis Premisliensis nec non Hospitali S. Spiritus, Monasterii monialium S. Benedicti et relatio de statu Dioecesis Premisl. ad Sedem Apost. per R. D. Wenceslaum Sierakowski Ep. Prem. peracta... a. D. 1744, k. 675–675v.

wspólnych dla duchownych i świeckich, poddanych biurokratycznemu nadzorowi etatystycznego państwa, zaś dotknięci jakąś patologią lub chorobą psychiczną do tak zwanych „domów poprawy”. Zamyśl fundacji kościelnych domów opieki, przeznaczonych z założenia dla księży emerytów, przetrwał jednakowoż i wnet po odzyskaniu przez Polskę po I wojnie światowej niepodległości (a przez Kościół pełnej wolności) zaowocował nowymi tego typu fundacjami, dostosowanymi do aktualnych potrzeb i warunków⁴⁷.

⁴⁷ Przed II wojną światową powstał w diecezji dom księży emerytów w Przemyślu w gmachu dawnego kolegium jezuitów. Obecnie archidiecezja przemyska posiada jeden dom księży emerytów z siedzibą w Korczynie koło Krosna. Znajduje w nim aktualnie (koniec 2013 r.) dach nad głową, utrzymanie i opiekę 25 księży emerytów i rencistów. Ponadto kilkudziesięciu księży emerytów mieszka przy parafiach, względnie w domach prywatnych, zaś jeden w hospicjum dla osób terminalnie chorych w Krośnie. Zob. *Rocznik Archidiecezji Przemyskiej 2013*, Przemyśl 2013, s. 65, 66.

Eugeniusz Sakowicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Nauk Pedagogicznych

NOWA EWANGELIZACJA – WYBÓR BIBLIOGRAFII

Bastos de Avila F., *Pluralizm kulturowy a ewangelizacja*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 358–366.

Bądźmy uczniami Chrystusa. Kościół niosący Ewangelię nadziei: program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010, Poznań 2007.

Biela B., *Koinonia a nowa ewangelizacja*, „Roczniki Teologiczne” 8 (2005), s. 309–327.

Biela B., *Szkoły Nowej Ewangelizacji w Polsce – zasady i sposoby działania*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 449–497.

Biela B., *Uwarunkowania i punkt ciężkości nowej ewangelizacji w Polsce*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 135–178.

Blachnicki F., *Ewangelizacja w procesie budowania nowej parafii*, w: *Charzmat „Światło-Życie”. Teksty podstawowe*, red. G. Wilczyńska, Lublin 1996, s. 98–101.

Bolewski J., *Od-Nowa z Maryją*, Kraków 2000.

Bortkiewicz P., *Chrystus jako centrum nowej ewangelizacji*, „Zeszyty Katechetyczne” 1,4 (1997), s. 11–25.

Bratti P., *Aktualne wyzwania ewangelizacji*, „Communio” 2,6 (1982), s. 13–26.

Calster S., *Nowa ewangelizacja. Metoda prospektywna a Nowa Ewangelizacja*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 350–357.

Celary I., *Rezurekcyjny wymiar nowej ewangelizacji i główne „miejsca” jej urzeczywistniania*, Opole 2004.

Charytański J., *Katecheza jako forma nowej ewangelizacji*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, t. 1, Warszawa 1985, s. 193–207.

Colombo P., *Ewangelizacja a promocja ludzka*, „Communio” 2,6 (1982), s. 60–74.

Cordes P.J., *Ducha nie gaście. Charyzmaty i nowa ewangelizacja*, Gorzów Wlkp. 1990.

Cordes P.J., *Czynne uczestnictwo w Eucharystii. Sprawowanie Eucharystii w małych wspólnotach*, Warszawa 1998.

Cybulska T., *Zadany dar. Poszukiwania homiletyczne*, Poznań 2004.

Czekalski R., *Nowe formy ewangelizacji w środowisku szkolnym*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robek, Sandomierz 2011, s. 159–177.

Danneels G., *Kościół „drugiej ewangelizacji”*, „Communio” 6,3 (1986), s. 22–30.

Degrijse O., *Od „Ad gentes” przez „Evangelii nuntiandi” do „Redemptoris missio”*. Czy inna definicja misji?, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 108–132.

Dembowski B., *Samoświadomość ruchów w Kościele lokalnym i w społeczeństwie*, w: *Dziś i jutro ruchów kościelnych*, red. W. Nowacki, J. Czaplicki, Pelplin 2005, s. 17–27.

Domingues M.P., *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 135–149.

Doświadczenie wiary osób konsekrowanych a nowa ewangelizacja, Kraków 2013.

Drobot P., *Nowa ewangelizacja a przekaz wiary chrześcijańskiej*, „Homo Dei” 4 (2012), s. 34–53.

Dubel J., *Jak nie mówić i jak mówić o nowej ewangelizacji*, „Homo Dei” 2 (2013), s. 122–126.

Dudzic J., *Spór o nowość Nowej Ewangelizacji*, „Studia Gdańskie” 20 (2007), s. 97–108.

Dyduch J., *Wezwani do winnicy i wszczępieni w Chrystusa. Komentarz do adhortacji apostołskiej „Christifideles laici”*, Kraków 1989.

Dziekoński S., *Ewangelizacja w podstawowych środowiskach katechetycznych*, w: *Ewangelizować czy katechizować*, red. tenże, Warszawa 2002, s. 213–233.

Dziekoński S., *Rodzina chrześcijańska w katechezie ewangelizacyjnej*, w: *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 33–36.

Dziewiecki M., *Ponowoczesność, media i ewangelizacja*, „Życie Konsekrowane” 6 (2008), s. 8–33.

Ewangelia a ewangelizacja, Pelplin 2012.

- Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1999.
- Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robek, Sandomierz 2011, s. 337–363.
- Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła*, red. E. Szczotok, A. Lisowacka, Katowice 1994.
- Ferreira de Farias J.J., *Nowa ewangelizacja a kultura*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 133–143.
- Fiałkowski M., *Świat kultury, polityki i gospodarki a wyzwania nowej ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robek, Sandomierz 2011, s. 207–226.
- Figura M., *Nowa ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*, „Communio” 13,8 (1993), s. 7–18.
- Forest T., *Nowa ewangelizacja 2000*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10,5–6 (1989), s. 31.
- Forrest T., *Modlitewnik Nowej Ewangelizacji*, Łódź 1994.
- Fucek I., *Sens i znaczenie „Nowej Ewangelizacji”*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 21–33.
- Glemp J., *Nowa ewangelizacja i życie polityczne*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 18–19.
- Głowa W., *Współpraca duchowieństwa z laikatem w ewangelizacji parafii przez liturgię*, „Liturgia Sacra” 4,2 (1998), s. 227–242.
- Górski J., *Jan Paweł II Misjonarz Świata. Misyjny wymiar posługi Papieża Jana Pawła II*, Katowice 2006.
- Górski J., *Nowa ewangelizacja zadaniem teologii*, „Wiadomości Diecezjalne Katowickie” 58,10 (1990), s. 550–554.
- Górski J., *Nowa wiosna Ewangelii. Z zagadnień misyjnych*, Kraków 1993.
- Gubała W., *Misja świeckich w Kościele i w świecie*, „Homo Dei” 55,4 (1986), s. 241–249.
- Jak świętować niedzielę*, red. B. Drózdź, Legnica 2012.
- Jan Paweł II – Apostoł jedności*, red. J. Kędziński, Pelplin 2003.
- Jan Paweł II, *Kształt nowej ewangelizacji*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 9,7 (1988), s. 24–26.
- Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja a godność człowieka. Orędzie Jana Pawła II na IX Światowy Dzień Chorego A.D. 2001*, Poznań 2001.
- Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 13 (1992), s. 23–27.
- Jaworski R., *Postawa formatorów seminaryjnych wobec potrzeby nowej ewangelizacji*, „Ateneum Kapłańskie” 92,3 (2000), s. 262–282.
- Jeżyna K., *Maryjny wymiar nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 5 (2003), s. 278–298.
- Jeżyna K., *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002.

Jeżyna K., *Rodzina podmiotem i przedmiotem nowej ewangelizacji*, w: *Człowiek, Miłość, Rodzina. „Humanae Vitae” po 30 latach*, red. J. Nagórny, J. Jeżyna, Lublin 1999, s. 281–316.

Jeżyna K., *Wezwanie do ewangelizacji w perspektywie Jubileuszu Roku 2000 w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 50,2 (1998), s. 63–90.

Jóźwiak S., *Formacyjna rola ruchów religijnych w perspektywie nowej ewangelizacji*, „Ełckie Studia Teologiczne” 3 (2002), s. 163–173.

Kalbarczyk A., *Kierowanie grupami parafialnymi*, „Teologia Praktyczna” 2 (2001), s. 81–88.

Kamecki F., *Ku ewangelizacyjnej katechezie*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 32,11–12 (1977), s. 398–407.

Kamiński R., *Małe grupy religijne a odnowa Kościoła*, „Homo Dei” 64,4 (1995), s. 37–47.

Koch K., *Szanse i problemy „Nowej Ewangelizacji” na Zachodzie jako animacja i ostrzeżenie dla Polski*, w: *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993, s. 55–59.

Kokott N., *Odnowa w Duchu Świętym w misji Kościoła*, Kraków 2012.

Kopiczko T., *Ewangelizacja odpowiedzią na potrzeby współczesnego Kościoła*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 4 (2012), s. 307–322.

Kudasiewicz J., *Nowa ewangelizacja po polsku*, „Homo Dei” 62,4 (1993), s. 63–74.

Kudelka M., *„System parafialnych komórek ewangelizacyjnych” jako nowa propozycja dla duszpasterstwa*, Katowice 2008.

Kulbat W., *Na czym polega nowa ewangelizacja*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 72,9 (1992), s. 273–275.

Kuligowski R., *Nowa ewangelizacja rodziny*, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 83,6 (1993), s. 477, 478.

Langer W., *Nowa ewangelizacja? Problemy dotyczące pojęcia i programu*, w: *Służbie człowiekowi*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 21–32.

Lehmann K., *Czym jest nowa ewangelizacja Europy?*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 67–74.

Lewek A., *Mass-media w służbie ewangelizacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36,2 (1998), s. 89–98.

Lewek A., *Nowa ewangelizacja*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński i in., Lublin 2006, s. 575–579.

Lewek A., *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1–2, Katowice 1999.

Łabendowicz S., *Katecheza w służbie ewangelizacji*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 41,6 (1989), s. 129–145.

Łuczak M., *Nowa ewangelizacja w perspektywie socjologicznej*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 401–413.

- Macchioni G., *Ewangelizacja w parafii*, Kraków 1997.
- Maciejewski Z.P., *Ewangelizacja w szkolnej katechezie*, w: *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 217–232.
- Majka J., *Konieczność nowej ewangelizacji*, „Colloquium Salutis” 20 (1988), s. 13–25.
- Marin J., *Ogień i radość. Ewangelizacja w Duchu Świętym*, Warszawa 2012.
- Media i dziennikarstwo w nauczaniu Jana Pawła II*, oprac. A. Lewek, Warszawa 2008.
- Michalik J., *Rok wiary. Ku nowej ewangelizacji*, Kraków 2012.
- Misiurek J., Popławski J.M., *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lublin 2000.
- Misja Kościoła w świecie – „Akcja Katolicka” dzisiaj*, red. I. Dec, Wrocław 1995.
- Misje u progu trzeciego tysiąclecia*, Katowice 2002.
- Młodzież a ewangelizacja w perspektywie wyzwań XXI wieku*, red. W. Nowak, Olsztyn 2000.
- Morcinek J., *Program nowej ewangelizacji Ruchu Dzieci Maryi w świetle encykliki Jana Pawła II „Redemptoris missio”*, Katowice 2001.
- Müller K., *W trosce o głoszenie Ewangelii*, Warszawa 2002.
- Murawski R., *Katecheza–ewangelizacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 23,2 (1985), s. 272–278.
- Narecki Z., *Parafia miejscem ewangelizacyjnej odnowy Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 42,6 (1995), s. 89–107.
- Nauki o rodzinie w służbie ewangelizacji*, red. K. Majdański i in., Warszawa 1995.
- Nolywajka M., *Posługa diakona stałego w misji nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 265–291.
- Nonis P., *Ewangelizacja a katecheza*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 96–100.
- Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter i in., Poznań 1993.
- Nowa ewangelizacja*, red. P. Sowa, K. Kaproń, Gubin 2012.
- Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary*, Rzeszów 2012.
- Nowa ewangelizacja dzisiaj*, t. 1–3, Legnica 2010–11.
- Nowa ewangelizacja – hobby zapaleńców czy obowiązek Kościoła?*, „Studia Gdańskie” 20 (2007), s. 15–377.
- Nowa ewangelizacja i Rok Nowenny przed rokiem 2000*, Katowice 1990.
- Nowa ewangelizacja i Trzecie Millenium*, Lublin 1998.
- Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, red. K. Gózdź, Lublin 1993.
- Nowa ewangelizacja. Oto ja pošlij mnie*, t. 1–5, Kraków 2009–2010.
- Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii: materiały z sympozjum w Obrze, 19–20 kwietnia 2001 r.*, Poznań 2001.

Nowa ewangelizacja w duszpasterstwie powołań. Krajowa Kongregacja Odpowiedzialnych za Duszpasterstwo Powołań, Jasna Góra, 16–18 października 2009 r., Gniezno 2010.

Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce, red. B. Biela, Katowice 2011.

Nowacki W., *Formacyjny wymiar ewangelizacji w dokumentach Magisterium Kościoła*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 145–159.

Nowacki W., *Nowa ewangelizacja w formacji do kapłaństwa*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 243–263. *Odwaga świadectwa*, Pelplin 2012.

Offmański A., *Katecheza jako ewangelizacja*, „Horyzonty Wiary” 7,3 (1996), s. 9–20.

Offmański A., *Nowa ewangelizacja duszą współczesnej katechezy*, w: *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji*, red. tenże, Szczecin 1995, s. 6–11.

Olszewski G., *Posłannictwo świeckich w ewangelizacji świata*, cz. I–II, Gdańsk 2008.

Olszewski M., *Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967–2000*, Białystok 2005.

Pałyga J., *Jak ewangelizować dzisiaj?*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 42,4 (1990), s. 583, 584.

Papieski siew, Katowice 2000.

Parzyszek C., *Nowa ewangelizacja – droga Kościoła do nadziei. Refleksje w oparciu o nauczanie Jana Pawła II*, Ząbki 2010.

Parzyszek C., *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II*, „Kultura – Media – Teologia” 2 (2010), s. 40–50.

Parzyszek C., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012.

Poupard P., *Teologia ewangelizacji kultur*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 144–165.

Pawlina K., *Apostołowie nowej ewangelizacji*, Warszawa 1996.

Pawlina K., *Katechizacja narzędziem ewangelizacji*, „Znak” 65,9 (2000), s. 28–37.

Pawlina K., *Kto, komu, po co i jak ma głosić Ewangelię – o nowej ewangelizacji*, „Spojrzenia” 6,10 (1994), s. 4–6.

Pawlina K., *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995.

Pawlina K., *Nowa ewangelizacja w szkole*, Warszawa 1994.

Pawlina K., *Nowa generacja i stara Ewangelia – Jak ewangelizować dzisiaj?*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 111–133.

Petrowa-Wasilewicz A., *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000.

Piesiur M., *Kościół katowicki dla misji: misyjne dzieło Kościoła katowickiego w świetle dokumentów papieskich od „Maximum illud” do „Redemptoris missio”*, Katowice 2009.

Pietrasik M., *Ewangelizacja w katechizacji*, „Zeszyty Katechetyczne” 8,4 (1997), s. 58–62.

Pietrzyk T., *Katechizacja w procesie ewangelizacji*, „Katecheta” 28,2 (1984), s. 60–64.

Piłat J., „*Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci...*” (Mt 18,3), Warszawa 2001.

Pisula R., *Kerygmat apostołski dzisiaj: Biblijno-teologiczna synteza dla nowej ewangelizacji*, Lublin 2005.

Piwowarski W., *Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia „Nowej Ewangelizacji”*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 63–72.

Pizzolato F., *Adhortacja „Christifideles laici” potwierdzeniem drogi soborowej*, w: *Być świeckim*, red. R. Dudek, Kraków 1993, s. 173–191.

Plech J., *Ewangelizacja i nowa ewangelizacja młodzieży polskiej jako nowe wyzwania dla kościoła w Polsce*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 315–337.

Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 9–28.

Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w świetle dokumentów kościelnych, oprac. E. Weron, red. R. Tabaka, Poznań 1989.

Półtorak K., *Kierunki odnowy ewangelizacji w parafii i w diecezji*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 181–218.

Przybyłowski J., *Organizacja duszpasterstwa młodzieżowego w perspektywie nowej ewangelizacji*, „Studia Włocławskie” 2 (1999), s. 213–228.

Przybyłowski J., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001.

Przyczyna W., *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992.

Puchalski G., *Katecheza w kontekście nowej ewangelizacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 2002

Puchalski G., *Model katechezy ewangelizacyjnej w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 23–26.

Rodriguez J., *Nowa ewangelizacja Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 166–186.

Rogalski A., *Szkoły ewangelizacji – zapowiedź wiosny chrześcijaństwa?*, „Forum Duszpasterskie” 4,14 (1994), s. 56–59.

Ruini C., *Nowy „Katechizm” a nowa ewangelizacja*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 101–107.

Rzeszowski W., *Odnowa katechezy w świetle ewangelizacyjnych zadań Kościoła nakreślonych w encyklice Jana Pawła II „Redemptoris missio”*, Warszawa 2001.

Sadowski R., *Formowanie do wspólnoty z Bogiem w ruchu Odnowy w Duchu Świętym jako realizacja powołania do nowej ewangelizacji*, „Seminare” 12 (1996), s. 55–77.

Salij J., *Ewangelizacja. Uwagi elementarne*, „Znak” 47,10 (1992), s. 4–16.

Sepioło A., *Nowa ewangelizacja. Śladami Jana Pawła II*, Kraków 2001.

Seremak W., *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja*, Lublin 2001.

Silvestrini A., *Nowa ewangelizacja w świecie współczesnym*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 185–193.

Siwek G., *Ewangelizacyjna funkcja homilii*, „Homo Dei” 62,4 (1993), s. 84–97.

Skiba P., *Katecheza ewangelizacyjna w nowych ruchach i wspólnotach kościelnych*, Lublin 2006.

Skorulski K., *Ćwiczenia Duchowne św. Ignacego w kontekście wezwania Jana Pawła II do nowej ewangelizacji*, Warszawa 1997.

Socha J., *Katolicy świeccy a nowa ewangelizacja*, „Studia Gdańskie” 20 (2007), s. 125–137.

Stala J., *Kościół jako podmiot misji ewangelizacyjnej*, „Communio” 19,6 (1999), s. 50–65.

Strojny J., *Ewangelizacja w misterium Kościoła*, „Annales Missiologicae Ponsnanienses” 12 (2001), s. 27–50.

Suquia A., *Nowa ewangelizacja: niektóre zadania i niebezpieczeństwa doby obecnej*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 34–57.

Szafrański A., *Ewangelizacja w Polsce w świetle „znaków czasu”*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 79–86.

Szewczyk L., *Kaznodziejstwo w służbie nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 293–313.

Szkoła katolicka na przełomie wieków, Szczecin 2001.

Szorc A., *Wezwani do nowej ewangelizacji*, „Homo Dei” 4 (1991), s. 10.

Śmigiel W., *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła – wspólnoty*, Lublin 2010.

Świadectwo w służbie ewangelizacji, red. W. Przygoda, Lublin 2012

Świerzawski W., *Kapłan nowej ewangelizacji. Listy do moich kapłanów*, Sandomierz 1998.

Teklak C., *Nowa ewangelizacja w krajach postkomunistycznych*, „Zeszyty Naukowe KUL” 37,1–2 (1994), s. 66–95.

Trujillo A.L., *Wokół nowej ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej*, „Animator” 3 (1992), s. 207–209.

W Miłosierdziu Bożym ku nowej ewangelizacji, Częstochowa 1999.

Wal J., *Nowa ewangelizacja w dobie współczesnego neopogaństwa*, w: *New Age Pseudoreligia.*, red., S. Dobrakowski, Kraków 1994, s. 79–87.

Warmiak M., *Rola muzyki chrześcijańskiej w nowej ewangelizacji*, „*Studia Gdańskie*” 20 (2007), s. 139–153.

Wąsowicz J., *Dziesięć lat w służbie Nowej Ewangelizacji. Bibliografia Salezjańskich Wspólnot Ewangelizacyjnych 1991–2001*, Łąd 2002 .

Wdzięczność i nadzieja: Kościół katolicki w Polsce na przełomie tysiącleci, red. A. Kobyliński, Płock 2000.

Widenka M., *Nowa ewangelizacja w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 25–75.

Wodarczyk A., *Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki prekursorem nowej ewangelizacji w Polsce*, w: *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. B. Biela, Katowice 2011, s. 77–110.

Woronowski F., *Chrześcijańska pedagogia w nowej ewangelizacji*, Łomża 2002.

Woronowski F., *Stała formacja duszpastersko-apostolska. Czynniki przyspieszania nowej ewangelizacji*, Łomża 2001.

Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji, Kraków 1994.

Zajac M., *Nowa ewangelizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 13, 14.

Zimoń D., *Nowa ewangelizacja w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 25–36.

Żądło A., *Konieczność nowej ewangelizacji. Problem nieochrzczonych i obojętnych religijnie*, „*Kielecki Przegląd Diecezjalny*” 66,2–3 (1990), s. 172–177.

RECENZJE

„Studia Pastoralne” 2014, nr 10, s. 561–572

Jolanta Kurosz, *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część pierwsza. Teologia pastoralna fundamentalna*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny. „Biblioteka Pomocy Naukowych” 31, Poznań 2009, ss. 344, ISBN 978-8361884-41-5;

Jolanta Kurosz, *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część druga. Teologia pastoralna szczegółowa – wybrane zagadnienia. Teologia laikatu i apostołstwa*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny. „Biblioteka Pomocy Naukowych” 33, Poznań 2012, ss. 333, ISBN 978-8363266-48-6.

Dwa tomy opracowania zatytułowanego *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń*, przygotowane do druku przez Jolantę Kurosz, wydane zaś przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, stanowią długo oczekiwane pomoce naukowe adresowane zarówno do studentów, jak i do prowadzących zajęcia z teologii pastoralnej. Część pierwsza ćwiczeń dotycząca wybranych zagadnień z zakresu teologii pastoralnej fundamentalnej jest owocem poszukiwań mających na celu wypracowanie precyzyjnych pojęć i stworzenia pełniejszego warsztatu metodologicznego teologii pastoralnej, odpowiadającego zmieniającej się rzeczywistości, w której dzisiaj aktualizuje się Kościół. W planach pomysłodawców książka ma pomóc studentom w zgłębianiu tajników nauki o urzeczywistnianiu się Kościoła w teraźniejszości oraz w przeprowadzaniu pierwszych badań naukowych, zaś nauczycielom akademickim może służyć jako inspiracja do przygotowania i prowadzenia ćwiczeń z teologii pastoralnej fundamentalnej oraz seminariów magisterskich. W zakres części pierwszej ćwiczeń wchodzi takie tematy, jak: Teologia pastoralna jako nauka teologiczna; Metodologia nauk pastoralnych; Wykorzystanie nauk humanistycznych w teologii pastoralnej – wybrane zagadnienia; Teologia pastoralna – rys historyczny; Teologia pastoralna – podstawy; Urzeczywistnianie się Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego w liturgii;

Budowanie wspólnoty w Chrystusie poprzez słowo; Diakonia i caritas w budowaniu wspólnoty Kościoła oraz Kairologia – teologiczna analiza aktualnej sytuacji działania Kościoła. Każdy temat podzielony jest na kilka albo nawet kilkanaście zagadnień, na które składają się odpowiednie polecenia do wykonania na podstawie proponowanych tekstów, bardzo solidnie i fachowo wybranych przez autorkę z dokumentów Kościoła albo literatury przedmiotu. Aby umożliwić całościowy przegląd proponowanej literatury do analizy, na końcu danego tematu została podana bibliografia.

Druga część pomocy naukowych dotyczy wybranych zagadnień z teologii pastoralnej szczegółowej oraz teologii laikatu i apostołstwa. Podobnie jak w części pierwszej mamy tutaj teksty do analizy oraz zadania do wykonania w ramach następujących tematów: Duszpasterstwo w misji Kościoła (Rodzaje duszpasterstwa, Duszpasterstwo działalnością zorganizowaną, Duszpasterstwo działalnością planowaną, Duszpasterstwo działalnością zespołową, Pastoralna tożsamość prezbitera); Duszpasterstwo zwyczajne Kościoła (Teologiczna refleksja dotycząca parafii, Typologia parafii, Parafia miejscem duszpasterstwa zwyczajnego, Problemy współczesnej parafii, Potrzeby odnowy parafii); Duszpasterstwo nadzwyczajne Kościoła (Diecezja miejscem realizacji duszpasterstwa, Dekanat miejscem realizacji duszpasterstwa, duszpasterstwo nadzwyczajne – specjalne, duszpasterstwo nadzwyczajne – specjalistyczne); Teologia laikatu i apostołstwa (Podstawowe pojęcia, Świeccy w Kościele na przestrzeni wieków, Apostołstwo świeckich, Realizacja zadań apostołskich, Prezbiterzy i świeccy we wspólnocie Kościoła). Proponowane tematy pokazują, jak szeroki jest zakres działalności duszpasterskiej Kościoła, która domaga się nie tylko poznania, ale także adekwatnego jej realizowania *hic et nunc*. Z pewnością mogą się do tego wydatnie przyczynić pomoce naukowe zawarte w dwóch tomach materiałów do ćwiczeń z teologii pastoralnej.

Ks. Bogdan Biela, Uniwersytet Śląski

Beziehung leben – zwischen Ideal und Wirklichkeit, Hrsg. W. Krieger, B. Sieberer, Wagner Verlag, Edition Kirchen-Zeit-Geschichte, Linz 2010, ss. 198, ISBN 978-3-902330-47-5.

Człowiek jest istotą rodzinną i jego powołaniem jest życie w rodzinie, do której droga prowadzi przez małżeństwo. Jak czytamy jednak w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, „Małżeństwo [...] nie jest ustanowione wyłącznie dla rodzenia potomstwa; sama bowiem natura nierozzerwalnego związku między dwoma osobami oraz dobro potomstwa wymagają, aby także wzajemna miłość małżonków odpowiednio się wyrażała,

aby się rozwijała i dojrzewała” (nr 50). Jest ona bowiem wartością, która stanowi o wewnętrznej konstrukcji małżeństwa, o tym, że jest ono „głębką wspólnotą życia i miłości” (tamże, nr 48).

Miłość małżonków, która jest źródłem właściwych relacji wzbogacających ich wzajemną więź, daje następnie początek życiu rodzinnemu. Sprawia, że dwoje ludzi wiążących się nierozzerwalnym węzłem na całe życie szuka własnego dopełnienia w sobie i dziecku. Dzięki niej wspólnota małżeńska istnieje. Ważniejsze dla niej jest „my” niż „ja” lub „ty”. W jej blasku wartością staje się również wspólne dobro i oddanie się w darze współmałżonkowi. Oddanie to jest pełnowartościowe, gdy wyraża dojrzałe pragnienie woli, a nie tylko uczucia; objawia się jako chęć wzajemnej przynależności i służby wybranej osobie. Wybiera ją bowiem dla niej samej, aby dać jej wszystko, a nie dla samych wartości seksualnych lub gry uczuć. Osobowa miłość małżeńska jest wtedy stała, gdyż nie jest podporządkowana zmiennej zmysłowości i uczuciowości, chociaż stwarza również możliwość ujawnienia się całej pełni ich bogactwa, dostępnego w relacjach między dwojgiem ludzi, którzy pragną swego dobra.

Z obawą należy dziś patrzeć na potęgujące się, zwłaszcza w Europie Zachodniej, niekorzystne procesy społeczno-kulturowe, których niepokojącym następstwem są pojawiające się objawy degradacji miłości małżeńskiej, niszczące w małżeństwie i rodzinie jakość stosunków międzyosobowych, a w dalszej kolejności prowadzących także do wzrastającej stale plagi rozwodów i utrwalającej się mentalności przeciwnej poczuciu nowego życia.

Na te zagadnienia zwraca również uwagę niniejsza recenzowana monografia naukowa (*Beziehung leben zwischen Ideal und Wirklichkeit*), będąca owocem kolejnej konferencji naukowej pastoralistów obszaru języka niemieckiego (Österreichische Pastoraltagung), która pod tym samym tytułem odbywała się w domu formacyjnym St. Virgil w Salzburgu od 7 do 9 stycznia 2010 roku. Oprócz wielu znanych pastoralistów, pedagogów i psychologów z Austrii i Niemiec, zgromadziła ona także licznych słuchaczy z innych krajów europejskich (np. Belgia, Polska), którzy pod różnym kątem widzenia zajęli się tą zaproponowaną przez organizatorów problematyką. Zdaniem wielu prelegentów, doniosłość posługi pastoralnej Kościoła wobec małżeństwa i rodziny, powinna wynikać obecnie nie tylko z powodów merytorycznych, ale także z powodu wielu uwarunkowań egzystencjalnych, niosących zagrożenie dla właściwego kształtowania się relacji małżeńskich i rodzinnych. Zagrożenia te tkwią w specyficznym kształcie kultury i wytworzonej przez nią obyczajowości, odcinającej życie rodziny od właściwych jej źródeł duchowych i moralnych. Wokół tych spraw toczą się dziś coraz głośniejsze dyskusje. W całej Europie, zwłaszcza w Europie Zachodniej, obserwowane są wciąż trwające procesy cywilizacyjne, oddziałujące w kierunku zdegradowania miłości i życia duchowego rodziny do poziomu hedonistycznego utylitaryzmu. Najjaskrawszym przejawem tego trendu są dziś próby nadawania konkubinatom i związkom homoseksualnym tych samych praw, które należą się małżeństwu i ro-

dzinie. Wszystko to wiedzie do zagrożenia miłości małżeńskiej, a w konsekwencji do rozpadu więzi małżeńskiej i rodzinnej, czego konsekwencją są rozwody.

W anonsowanej publikacji poddano wnikliwej analizie i ocenie narastanie tych zjawisk w dzisiejszej Austrii. Problem ten rozważany jest tu głównie pod kątem refleksji pastoralnoteologicznej i to zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym.

W pierwszej grupie artykułów przedstawione zostały aktualne uwarunkowania dla życia rodzinnego w tym kraju. Ich autorzy pokazują, że w społeczeństwie konsumpcyjnym, do którego należy zaliczyć dziś także Austrię, wartość nierozzerwalności małżeństwa jest obecnie coraz bardziej lekceważona (Johannes Ulz, *Kirchliche Vorstellungen von Ehe und Familie*); z coraz większą nachalnością żąda się też prawnego uznania nowych „form związków“ oraz wspólnego życia, które de facto nie mają nic wspólnego z tradycyjnym obrazem rodziny. Czyni się również starania, mające na celu zalegalizowanie związków homoseksualnych. Zdaniem niektórych prelegentów, decydujące znaczenie w tych przemianach ma przede wszystkim liberalna polityka władz austriackich oraz narastająca prywatyzacja życia, niszcząca prawdziwą więź małżeńsko-rodzinną (por. Martina Beham-Rabaner, *Paar- und Familienbeziehungen heute: Balanceakt zwischen Anforderungen und Überforderungen*; Johannes Ulz, *Kirchliche Vorstellungen...*).

Bardzo interesujące są też analizy tej sytuacji, przedstawione w drugiej części publikacji. Autorzy tych artykułów zwracają m.in. uwagę na to, że dokonujące się w społeczeństwie austriackim na płaszczyźnie małżeńskiej i rodzinnej przeobrażenia są bardzo niepokojące, ponieważ godzą one w różnej mierze w prawdę o godności osoby ludzkiej oraz wypaczają samą ideę rodziny jako miejsca wspólnego życia i intymnych relacji małżeńskich męża i żony (por. Alfons Vansteenwegen, *Liebe, ein Tätigkeitswort*). Na uwagę zasługują tu również refleksje tych autorów, którzy zwracają uwagę nie tylko na wiele narastających zagrożeń dla życia małżeńsko-rodzinnego, ale skupiają się także na tym, jak pomóc tym związkom sakramentalnym, które muszą oprzeć się destrukcyjnym działaniom, niszczącym tradycyjny model małżeństwa i promującym rozwiązłość w intymnych stosunkach małżeńskich (por. Alfons Vansteenwegen, *Liebe...*; Franz Harant, *Leitlinien zum Umgang mit Menschen in Beziehungen „außer der Norm“*).

Wreszcie, obok analizy aktualnej sytuacji rodzin austriackich oraz refleksji skupiającej się na działaniach wspierających je pod kątem psychoanalitycznym i teologicznym (por. Erich Lehner, *Beziehungen gestalten und vertiefen. Perspektiven aus der Geschlechterforschung. Psychoanalyse und Theologie*), recenzowana publikacja poświęca w swej trzeciej części większą uwagę na te zagadnienia, które koncentrują się na wypracowaniu praktycznych wskazań, mających na celu wsparcie małżonków austriackich w budowaniu ich autentycznej wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, opartej na nierozzerwalnym sakramencie (por. Susanne Savel-Damm, *Wenn Beziehungsideale und Lebenswirklichkeit in Konflikt geraten... Erfahrungen aus der Ehe- und Familienberatung*; Thomas Knieps-Port Le Roi, *Beziehung und*

Spiritualität in Ehe und Familie) oraz służących każdemu małżeństwu i rodzinie specjalistycznym poradnictwem. Chodzi tu także o te pary małżeńskie, które zagrożone są rozpadem ich wzajemnych więzi, oraz te, które pragną coś zmienić albo poprawić w swoim życiu (por. Susanne Heine, *Brüche – Scheitern – Neuanfang. Biblische Inspirationen*). Autorzy zwracają tu również uwagę na to, że istniejące w każdej diecezji austriackiej wspólnoty i organizacje kościelne stanowią dziś istotne profilaktyczne wsparcie dla tych rodzin, jak również dla osób rozwiedzionych czy żyjących w powtórnych związkach (por. Walter Schmolly, *Beziehungs-Pastoral: Prioritäten und aktuelle Herausforderungen*; Klaus Küng, *Beziehung leben zwischen Ideal und Wirklichkeit: Wir sind auf dem Weg*).

Warto zaznaczyć, że recenzowana publikacja może mieć istotne znaczenie dla pogłębienia refleksji pastoralnoteologicznej, dotyczącej bardzo ważnej tematyki, związanej z duszpasterstwem rodzin. Należy również pochwalić jasność języka i dobrą czytelność tej książki.

Ks. Ireneusz Celary, Uniwersytet Śląski

Ks. Ireneusz Celary, *Duszpasterstwo rodzin w Polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu w latach 1981–2010*, Wydawnictwo Janineum, Wiedeń 2013, ss. 431, ISBN 9783901194221.

Przedmiotem rozprawy ks. dra hab. Ireneusza Celarego, prof. UŚ, są dzieje duszpasterstwa rodzin prowadzonego w stolicy Austrii przez księży zmartwychwstańców w latach 1981–2010. Przyjęcie powyższej cezurury czasowej jest zasadne, gdyż jest ono uwarunkowane kryteriami społeczno-politycznymi, które w jakimś stopniu decydowały o socjologicznej charakterystyce napływającej do Wiednia polskiej emigracji. Zgodnie z metodologicznymi założeniami teologii pastoralnej rozprawa składa się z trzech rozdziałów: *Kontekstualne uwarunkowania wiedeńskiego duszpasterstwa polskich rodzin*; *Troska polskiej misji katolickiej w Wiedniu o rodzinę w latach 1981–2010*; *Wyzwania dla polonijnego duszpasterstwa rodzin w Wiedniu*.

Pierwszy rozdział autor poświęca kontekstualnym uwarunkowaniom wiedeńskiego duszpasterstwa rodzin. Ukazuje poszczególne fale polskiej emigracji do Austrii, omawia specyfikę środowiska austriackiego i jego charakterystyczne rysy. Ważną częścią tej partii opracowania jest prezentacja polityki państwa austriackiego wobec rodzin emigrantów, ale też inicjatywy Kościoła Austrii na rzecz rodziny w latach 1981–2010, ukazanie rodziny jako przedmiotu duszpasterskiej posługi Kościoła, troski o prawa społeczne rodziny, czy wreszcie szkic o pomocy rodzinom imigrantów. Zgodnie z przyjętą metodą pastoralną, analizowany rozdział opraco-

wania jest klasyczną przesłanką większą, czyli prezentacją nauczania Kościoła na temat rodziny. Tak więc autor powiązał uwarunkowania społeczno-polityczne środowiska, w które wchodzili imigranci z Polski, z tym nauczaniem. Innymi słowy, dla autora poszczególne uwarunkowania stały się czynnikami wskazującymi, do jakich partii nauczania kościelnego na temat rodziny się odwołać. Na nich bazując, tworzy jasny i klarowny, teologiczny model odniesienia w podejściu do rodziny, a dokładniej do duszpasterstwa rodzin księży zmartwychwstańców.

W najbardziej rozbudowanym – co ze względu na podjęty temat nie dziwi – rozdziale drugim rozprawy autor koncentruje się na duszpasterstwie rodzin Polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu w latach 1981–2010. Całość problematyki zawarta w tej części książki jest odniesiona do tradycyjnego potrójnego posłannictwa Kościoła, a mianowicie funkcji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Problematyka ta jest potraktowana jako przesłanka mniejsza paradygmatu postępowania pastoralnego, która w zestawieniu z rozdziałem pierwszym stanowi podstawę wypracowania tzw. wskazań duszpasterskich. Ostateczne odniesienie się autora w tej części opracowania do potrójnej misji Kościoła w charakterystyce duszpasterstwa rodzin księży zmartwychwstańców w polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu sprawia, że opracowanie jest wyczerpujące. Autor nie pomija żadnych szczegółów tej działalności, kreśląc przed oczyma czytelnika szczegółowy obraz tego duszpasterstwa. Ukazywane w tle uwarunkowania sprawiają, że poszczególne inicjatywy tego duszpasterstwa stają się zrozumiałe, a ich znaczenie proporcjonalne do problemu, którego rozwiązanie próbowały podejmować. Tak więc autor po charakterystyce polskich rodzin emigracyjnych w Wiedniu ukazuje: organizację duszpasterstwa rodzin przy kościele polskim w Wiedniu; działalność zrzeszeń parafialnych na rzecz rodziny, rolę mediów parafialnych w formacji rodzin; rekolekcje adwentowe i wielkopostne; religijną troskę o małżeństwa niesakramentalne; katechezy przed zawarciem małżeństwa; kursy przedmałżeńskie, sakramentalne duszpasterstwo rodzin, nabożeństwa parafialne; odwiedziny duszpasterskie; pielgrzymki, działalność parafialnej Poradni Naturalnego Planowania Rodziny, sympozja o tematyce małżeńsko-rodzinnej; troska o rodziny z osobami chorymi i niepełnosprawnymi, formy pomocy rodzinom alkoholików i więźniów oraz inicjatywy dla zachowania języka i kultury polskiej w rodzinach. W tej części dysertacji na szczególną uwagę zasługuje charakterystyka polskich rodzin emigracyjnych w Wiedniu po roku 1981. Zebrane badania socjologiczne doprowadziły ks. Celarego do konkluzji, iż wiele rodzin polonijnych w Wiedniu nie poradziło sobie z wyzwaniem życia na emigracji. Najbardziej dramatycznym skutkiem emigracji stał się rozkład niejednego małżeństwa polonijnego, zwieńczony rozluźnieniem więzi małżeńskiej, a następnie dezorganizacją życia rodzinnego oraz rozwodem. Badania pokazały również, że zasygnalizowane problemy w mniejszym stopniu dotknęły te polskie rodziny, które przeżywanie swej sakramentalności na emigracji oparły na stałej łączności z polskim duszpasterstwem w Wiedniu. „Wpływ polskiego Kościoła – twierdzi autor rozprawy – skutecznie zahamował bowiem zagrażające im tendencje

do uchylecia modelu tradycyjnego małżeństwa” (s. 335). Przeprowadzona z kolei analiza duszpasterskiej działalności Polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu pokazała, że obejmuje ona swoją posługą duszpasterską ograniczoną liczbę polskich emigrantów i ich rodzin. Jest jednak dla zamieszkałych w Wiedniu Polaków bezcennym, moralnym oparciem oraz zwornikiem jednoczącym ich w wierze i obyczajowości katolickiej. W wielu wypadkach stała się także jedynym ośrodkiem ojczyściej tożsamości i kultury, dając polskim emigrantom możliwość nawiązania relacji z rodakami, często z różnych zakątków Polski. Niosła również pomoc polskim szkołom, przedszkolom, zespołom oraz różnym organizacjom, dzięki czemu stała się miejscem kształcenia i wychowywania dzieci w duchu ojczyznych tradycji. Podobnie wspólne świętowanie ważnych wydarzeń oraz uroczystości religijnych i patriotycznych bardzo mocno łączyło Kościół Polski z rodzinami polonijnymi w Wiedniu. Gromadzący się w świątyni polskiej w Wiedniu mieli również możliwość aktywnego uczestnictwa w działających przy Polskiej Misji Katolickiej wspólnotach i stowarzyszeniach. Wśród nich autor szczególnie wyróżnił ruch Domowego Kościoła, z którego wywodziła się znaczna część aktywnego laikatu w kościele pw. Świętego Krzyża na Rennwegu, oraz Stowarzyszenie Polskich Rodzin Katolickich w Austrii.

Przeprowadzone analizy pozwoliły ks. Celaremu w trzeciej części rozprawy wyciągnąć wnioski duszpasterskie dotyczące rozwoju wiedeńskiego duszpasterstwa rodzin na początku XXI wieku. Najpierw zwrócił uwagę na działania zmierzające do integracji rodzin rozdzielonych emigracją oraz tych, które żyją już na emigracji. Podstawowym zadaniem duszpasterzy emigracyjnych jest bowiem pomoc w wewnętrznej integracji rodziny. Celem tego procesu, mającego na uwadze wewnętrzne zjednoczenie i odnowienie życia rodzinnego, jest najpierw zrozumienie przez rodzinę własnego powołania w warunkach emigracji. Każda rodzina powinna mieć świadomość, że jest niepowtarzalną wspólnotą, jedyną pod względem możliwości nauczania i przekazywania wartości kulturowych, etycznych, społecznych, duchowych, religijnych, istotnych dla rozwoju i powodzenia własnych członków i społeczeństwa. Dzięki temu rodzina na emigracji staje się schronieniem, w którym jej członkowie odnajdują samych siebie oraz odnawiają swoją życiową energię. W tej części rozprawy zostały także zaprezentowane kierunki odnowy religijnej i kulturowej polskich rodzin emigracyjnych. Autor zwrócił uwagę na to, że w postulowanej przez Sobór Watykański II odnowie religijnej rodziny, jako Kościoła domowego powinno także uczestniczyć duszpasterstwo emigracyjne, by wspierać ją w religijnej podmiotowości oraz w ożywieniu podstawowych funkcji chrześcijańskich: profetycznej (formacja religijna, katecheza rodzinna), kapłańskiej (modlitwa, kult, religijność ludowa) i królewskiej (szczególnie pomoc chorym, starym, samotnym, potrzebującym). Choć pobyt poza granicami kraju wymusza niejako na rodzinie nowy styl życia domowego i wychowania dzieci, to jednak jej zadania pozostają na emigracji takie same jak w ojczyźnie, a ich realizacja może stać się pięknym świadectwem, zarówno dla środowiska polonijnego, jak

i wobec społeczeństwa, w którym przyszło jej żyć. Rodzina polonijna powinna więc także stawać się znakiem wierności, przykładem służby i zaangażowania na rzecz społeczeństwa i wspólnoty Kościoła. W pracy wskazano też na formy aktywizacji polskich rodzin emigracyjnych w wielokulturowym społeczeństwie austriackim oraz w lokalnym Kościele. Rzecz w tym, aby rodziny potrafiły zaakceptować fakt bycia innymi i nauczyły się funkcjonować jako inne w zawieszeniu pomiędzy tym, co stanowiło ich przeszłość i ukształtowało tożsamość, a tym, co jest terażniejszością, choć nie nawiązuje do przeszłości i nie jest jej kontynuacją. Jest to wyjątkowo trudne wyzwanie, ponieważ emigracja przyczynia się często do marginalizacji społecznej. W ramach współpracy z lokalnym Kościołem, duszpasterze polonijni powinni przypominać miejscowym kapłanom, że Kościół stawia na integrację, a nie asymilację i wchłonięcie przybyszów (zob. s. 336, 337).

Konkludując, można powiedzieć, że prezentowana praca z pewnością stanowi nowatorskie ujęcie badanego problemu, zarówno jeśli chodzi o wykorzystane źródła, jak i formę jego prezentacji. Autor poświęcił sporo czasu i wysiłku na kwerendę archiwów Polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu, co zaowocowało konkretnym i szczegółowym opracowaniem postawionego problemu. Równocześnie wykorzystał najnowsze osiągnięcia badań empirycznych w zakresie pastoralnej pracy z rodzinami, co umożliwiło mu aktualne opracowanie ostatniej części książki. Analizując zaprezentowane przez ks. Ireneusza Celarego wyzwania dla duszpasterstwa rodzin w Wiedniu, można stwierdzić, że w zasadzie są to wskazania dla duszpasterstwa rodzin w większości, jeśli nie we wszystkich ośrodkach polonijnego duszpasterstwa rodzin. Dlatego też prezentowana książka znacznie poszerza posiadaną wiedzę na temat pracy duszpasterskiej z rodzinami nie tylko w Polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu, ale w zakresie postulowanych wniosków także w ogólnym duszpasterstwie rodzin, które wszędzie spotyka się z coraz bardziej nasilonymi procesami dezintegracji małżeństwa i rodziny.

Ks. Bogdan Biela, Uniwersytet Śląski

Jacek Siewiora, *Między monologiem a dialogiem edukacyjnym. Studium porównawcze katechezy w Polsce i na Ukrainie*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów 2013, ss. 410, ISBN 978-83-7793-134-9

Recenzowana pozycja naukowa ma dobrze sprecyzowany problem badawczy, który wypływa z tematu i który autor określił w pytaniu: „jaki jest wymiar i zakres stosowania metod monologu i dialogu edukacyjnego na katechezie w Polsce i na Ukrainie?” (s. 109). Uczynił to, określając precyzyjnie okres badawczy. Badał dwie

dekady od powrotu nauki religii katolickiej do szkół w Polsce oraz odtworzenia przez Stolicę Apostolską struktur kościelnych na Ukrainie (zob. s. 109).

Tak wyznaczony problem badawczy domagał się precyzyjnych pytań i może poza pierwszym kolejne cztery rzeczywiście stanowią o oryginalności pracy. Pytania precyzujące autora to: „jaki jest rzeczywisty obraz polskiej i ukraińskiej katechezy?, jakie są opinie katechetów w Polsce i na Ukrainie na temat roli i miejsca monologu i dialogu w procesie kształcenia?, czy katecheci znają metody monologu i dialogu oraz metodykę ich stosowania?, jaka jest opinia katechizowanych w Polsce i na Ukrainie na temat przydatności i obecności dialogu podczas zajęć z katechezy?, czy istnieje znacząca różnica w stosowaniu metod dialogu i monologu na zajęciach katechetycznych w Polsce i na Ukrainie?” (s. 109).

Badania przeprowadzone przez autora publikacji w latach 2010–2012 są dobre i wieloetapowe. W pierwszym etapie autor obserwował 95 lekcji religii katolickiej w Polsce i 33 katechezy na Ukrainie – razem dało to 128 obserwacji zajęć. Następnie – w drugim etapie badań – przygotowaną ankietę wypełniło 332 uczniów w Polsce (152 dziewcząt i 180 chłopców) i 90 na Ukrainie (43 dziewcząt i 47 chłopców). Razem w badaniach wzięło udział 422 uczniów (195 dziewcząt i 277 chłopców). Trzecim etapem badań było rozdanie 350 kwestionariuszy katechetom polskim i ukraińskim. Wróciło wypełnionych 303 (203 z Polski i 100 z Ukrainy). Czwartym etapem badań było przeprowadzenie wywiadów z katechetami. Autor przeprowadził 35 wywiadów, w tym 10 na Ukrainie i 25 w Polsce, co dopełniło badania i razem ze wcześniejszymi etapami dało pełny obraz jego zaangażowania badawczego i złożoności tych badań (zob. s. 123–125).

Można się spierać, czy zasięg terytorialny badań (w Polsce od Tarnowa przez Dębicę po Mielec, a na Ukrainie diecezje zachodniej Ukrainy) jest adekwatny do tytułu. Można również zastanawiać się, czy takie badania dają odpowiedź na pytanie: „jaki jest rzeczywisty obraz polskiej i ukraińskiej katechezy?”, ale nie ma wątpliwości, że badania te przynoszą pełną odpowiedź na pytania o wiedzę i umiejętności w zakresie stosowania monologu i dialogu na katechezie na Ukrainie i w Polsce.

Istnieje kilka zasadniczych powodów, aby wysoko ocenić omawianą publikację. Głównym jednak jest fakt, że każdy, kto będzie chciał zająć się problematyką monologu i dialogu na katechezie, będzie musiał sięgnąć do tej książki. To studium porównawcze będzie również punktem wyjścia dla każdej nowej pozycji o katechezie katolickiej na Ukrainie, ponieważ autor jako pierwszy opracował to zagadnienie naukowo.

Kolejnym powodem wysokiej oceny badań jest ich wieloetapowa konstrukcja. Autor sięgnął do najlepszych wzorców. Metody, techniki i narzędzia badawcze są syntetycznie i rzetelnie udokumentowane. Zastosowane narzędzia badawcze: sondaż diagnostyczny (s. 110 n.), obserwacja (s. 113 n.), ankieta (s. 117), wywiad (s. 119 n.) i analiza dokumentów (s. 122 n.) zostały opracowane na podstawie prac

wybitnych autorów zajmujących się metodologią badań (H.H. Krüger; M. Łobocki, N. Pfaff; T. Plich, T. Bauman, E. Jarosz, E. Wysocka, W. Zaczyński, A. Kamiński).

Cała struktura dobrze oddaje każdy etap rozwiązania problemu badawczego. W koniecznych procedurach wstępu już można zauważyć samodzielne poszukiwania naukowe – zwłaszcza gdy autor tłumaczy, dlaczego zastosował w tytule pracy przyimek „między” i co to znaczy w jego rozumieniu studium porównawcze w dwóch złożonych rzeczywistościach edukacyjno-historycznych (zob. s. 15). Rzeczywiście w tym przypadku zastosowany przyimek prowadzi do studium, które pozwoliło odpowiedzieć na pytanie, w jakim miejscu znajduje się rozwój edukacji nakierowanej na dialog i gdzie jeszcze są obecne elementy monologu edukacyjnego.

Rozdział I to mocne fundamenty filozoficzne, psychologiczne, teologiczne i dydaktyczno-wychowawcze dalszych badań. Wzorcowy jest rozdział II poświęcony metodologii badań własnych (s. 105–126). Wspomniane już wieloetapowość i kompleksowość badań są rzetelnie udokumentowane. Wyjaśnienia odnośnie do badań na Ukrainie znalazły się w przypisach i w ten sposób w korpusie pracy jest tylko tekst dotyczący metodologii, co ukazuje dojrzałość autora, potrafiącego wskazać, co w danej części jest myślą główną, a co w tym momencie jest drugorzędne.

Rozdział III zatytułowany *Katecheza na Ukrainie a katecheza w Polsce* (s. 127–149) – to syntetyczny opracowany kontekst ukazujący ogólną charakterystykę nauczania religii katolickiej w Polsce i katechezy na Ukrainie. Mocną stroną tego rozdziału jest fakt, że autor realizuje cały czas studium porównawcze. Nie analizuje jednej rzeczywistości oderwanej od drugiej (zob. s. 134 n.), ale ciągle poszukuje podobieństw i różnic organizacyjnych oraz programowych. Trafne i rzetelnie udokumentowane są wyniki tych porównań. Jedynie umieszczenie punktu 4 tego rozdziału jest po pierwszej lekturze nie do końca zrozumiałe w tym miejscu pracy (zob. s. 144 n.). Z tytułu *Charakterystyka grupy badawczej* wynika, że punkt ten powinien znaleźć się w rozdziale II. Niemniej – jeśli dobrze zrozumiałem intencję autora – chciał on po opracowaniu studium porównawczego katechizacji w ujęciu teoretycznym przeanalizować następnie ujęcie praktyczne odnoszące do katechizowanych. Można było dać inny tytuł, np.: *Podobieństwa i różnice adresatów katechezy*, który narzuciłby lekturę o ujęciu praktycznym (de facto ukazany) i w sposób ścisły spinał klamrą tematyczną ciekawe poznawczo treści.

Rozdział IV o monologu w procesie katechetycznym (s. 151 n.) to diagnoza precyzyjna, rzeczowa i stanowiąca pełne (wraz z następnymi rozdziałami) rozwiązanie problemu postawionego w tytule. Autor z taktem, ale rzeczowo dokumentował, że kto wybiera tylko monolog, traktuje ucznia przedmiotowo (zob. s. 152). Wnioski wypływające z danych przedstawionych klarownie w tabelach są ważne dla teorii i praktyki katechetycznej, np. podkreślenie rezultatów badań we wnioskach: „można natomiast odnieść wrażenie, że katecheci polscy pracujący w szkołach w jakiejś części stracili już to wyczulenie na kontekst dobrowolności udziału i zaangażowania przez młodzież w zajęciach, co skutkuje dużo mniejszym

wymiarem doceniania ich wysiłku” (s. 158). Badania zawarte w książce powinny być poznane nie tylko przez katechetyków, ale i przez katechetów, aby uświadomić im, że bycie nauczycielem to przede wszystkim powołanie, a nie tylko zawód, często dziś wykonywany bez serca i umiejętności dialogu.

Podobnie rozdział V o dialogu w procesie katechetycznym daje kolejną rzetelną diagnozę. Autor wnikliwie analizuje zebrane dane. Nie boi się interpretowania rozbieżności wyników (zob. np. s. 207). Nie unika zauważenia i udokumentowania pomyłek katechetów dotyczących np. błędnej formy stawiania pytań (zob. s. 209). Trzeba podkreślić, że autor posiadał także wysoką umiejętność syntezy. Każdy problem, wnikliwie przedstawiany w 147 tabelach czy 35 histogramach, jest na końcu każdego paragrafu syntetycznie opracowany (zob. np. s. 290, 291). Poprzez te zestawienia czytelnik nie gubi się w dużej ilości informacji, przeciwnie – nabywa pewności, że dobrze zrozumiał wyniki i że zawsze może powrócić do szczegółowych rezultatów, aby coś pogłębić czy nad czymś się zastanowić. Omawiany rozdział jest przejrzysty i klarowny i ponownie prowadzi do wniosku, że mamy do czynienia z pozycją naukową, która nie zniechęca w żadnym fragmencie diagnozy, wręcz przeciwnie, prowokuje do dalszych pytań, a właśnie na tym polega refleksja naukowa.

Rozdział VI *Idea dialogu w procesie katechizacji i jej realizacja* jest ważny z wielu względów. Rzeczywiście pojęcie dialogu na gruncie teologicznym rodziło wiele nieporozumień, stąd dobrze, że dialog został tu ukazany jako kluczowy element składowy procesu katechetycznego, akcentujący podmiotowość ucznia. Ze studium wyłaniają się różne – czasami – obiektywne trudności w prowadzeniu dialogu, jak np.: zła wola uczniów, brak umiejętności i kultury dyskusji czy antyklerykalna postawa (zob. s. 303). Jednak dialog to droga współczesnego Kościoła katolickiego (zob. s. 320), wolność człowieka musi być bowiem respektowana. Autor wskazał mocne i słabe strony realizacji dialogu w katechezie. Ilość danych tutaj zawartych będzie z pewnością źródłem dalszych badań, bo na ich bazie można analizować wiele innych szczegółowych problemów i to stanowi kolejną przesłankę do wysokiej oceny książki.

Rozdział VII *Koncepcja realizacji procesu katechetycznego – aspekt pastoralny*, oparty na koncepcji wybitnego hiszpańskiego katechetyka Emilio Albericha SDB (zapisanego błędnie jako E. Albieri – zob. s. 325 n.), ukazuje konieczność budowania kompetencji katechety i troski o poprawne zrozumienie roli komunikacji we współczesnej katechezie.

Problem podjęty w książce jest ważny i w rozprawie został właściwie sformułowany. Podział pracy na rozdziały jest przekonujący. Dotyczy to także podziału poszczególnych rozdziałów na paragrafy. Nie brakuje zwięzłych wprowadzeń do rozdziałów, które czynią zadość wymogowi jasności układu i podziału treści w rozdziale. Przeprowadzone w książce analizy są pogłębione, wielowątkowe i zwarte. Przypisy w recenzowanej rozprawie, wykonane w systemie przecinkowym, są poprawne i konsekwentnie stosowane w całej pracy. Język rozprawy jest zwięzły

i terminologicznie precyzyjny. Dzięki temu refleksja naukowa jest rzeczowa, przejrzysta i dokładna zarówno w przedstawianiu faktów, jak i wyciąganiu wniosków.

Reasumując, recenzowana pozycja stanowi novum w dotychczasowych badaniach katechetycznych w Polsce. Przedstawia ona w sposób inspirujący, pogłębiony i oryginalny problem o dużym znaczeniu poznawczym i ze względu na odpowiedzialność polskich katechetów za wykłady z pedagogiki i katechetyki w ukraińskich seminariach duchownych – praktycznym. Należy także z uznaniem podkreślić zachowanie przez autora dystansu naukowego, dzięki czemu formułował on swoje sądy i wyciągał wnioski w sposób jasny i udokumentowany. Podzielim zdanie recenzentów wydawniczych (prof. dra hab. Mariana Śnieżyńskiego i ks. dra hab. Ireneusza Stolarczyka, prof. UPJPII), że książka ks. Jacka Siewiory jest cennym źródłem informacji dla wszystkich osób zajmujących się współczesną katechezą w Europie. Publikacja ze względu na zakres podjętych badań ma charakter pionierski, a podjęty problem rozwiązany został w sposób pogłębiony i inspirujący.

Ks. Andrzej Kiciński, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

SPRAWOZDANIA

„Studia Pastoralne” 2014, nr 10, s. 573–574

Ks. Bogdan Biela

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

„Współczesny kryzys wiary wyzwaniem dla duszpasterstwa”
Symposium Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów
(Konstancin-Jeziorna 22–23 kwietnia 2013)

W dniach od 22 do 23 kwietnia 2013 roku w Centrum Animacji Misyjnej Palotynów w Konstancinie-Jeziornie odbyło się międzynarodowe sympozjum zorganizowane przez Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów oraz Specjalizację Teologii Pastoralnej KUL pt. „Współczesny kryzys wiary wyzwaniem dla duszpasterstwa”.

Zjazd pastoralistów z wielu ośrodków akademickich w Polsce oraz z zagranicy (Austria, Słowacja) składał się z trzech sesji oraz dyskusji panelowej. W temat sympozjum wprowadził prezes PSP ks. dr hab. Wiesław Przygoda, prof. KUL. Następnie odbyły się dwie prelekcje: „Aktualny kontekst społeczno-kulturowy jako zagrożenie dla wiary” (ks. dr hab. Kazimierz Świąś, KUL) oraz „Psychologiczne kryteria dojrzałej religijności” (ks. dr Jerzy Szymoń, KUL). W ramach drugiej sesji w poniedziałek można było usłyszeć także dwa wykłady: „Kościół na Zachodzie wobec kryzysu wiary” (ks. prof. Józef Niewiadomski, dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu w Innsbrucku, Austria) oraz „20 lat doświadczenia wolności Kościoła na Słowacji” (ks. Doc. ThDr. Martin Uhál, PhD, Uniwersytet Katolicki w Ružomberoku, Wydział Teologiczny w Koszycach, Słowacja). Pierwszy dzień zjazdu zakończył się Eucharystią sprawowaną za zmarłych i żyjących pastoralistów polskich oraz wieczorem braterskim. Mszy przewodniczył i homilię wygłosił ks. kard. Kazimierz Nycz, metropolita warszawski.

Po Mszy św. we wtorek trzecia sesja rozpoczęła się od dwóch prelekcji: „Wewnętrzkościelne źródła osłabienia wiary chrześcijan” (ks. dr hab. Robert Biel UPJPII, Wydział Teologiczny w Tarnowie) oraz „Potrzeba duszpasterstwa mistago-

gicznego” (ks. dr Mieczysław Polak, UAM Poznań). Następnie odbyła się dyskusja na temat: „Współczesne sposoby komunikacji wiary w praktyce”. Przewodniczył jej ks. prof. UAM dr hab. Adam Przybecki. W ramach dyskusji wygłoszono trzy referaty: „Kościelna pomoc rodzicom w wychowaniu ich dzieci w wierze” (ks. prof. dr hab. Adam Skreczko, UKSW Warszawa, UwB Białystok), „Dzieci jako świadkowie wiary w ewangelizacji młodego pokolenia” (dr Jolanta Kurosz, UAM Poznań), „Czas wolny jako szansa formacji wiary” (ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski, prorektor UPJPII). Materialnym owocem sympozjum jest publikacja składająca się między innymi z referatów wygłoszonych na zjeździe. Książka pt. *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary* (red. ks. W. Przygoda, ks. K. Święs, Lublin 2013), składa się z trzech części: *Współczesne zagrożenia wiary chrześcijańskiej*, *Źródła i podstawy dojrzałej wiary chrześcijańskiej*, *Duszpasterstwo w poszukiwaniu dróg rozwoju wiary*. Jest to już trzecia pozycja, która ukazała się w ramach serii „Teologia Pastoralna w Polsce” (*Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robek, Sandomierz 2011; *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, red. W. Przygoda, Lublin 2012).

Po podsumowaniu sympozjum, wyborze tematyki, terminu i miejsca następnego zjazdu PSP („Preewangelizacja jako wyzwanie dla kościoła”, 5–6 maja, Porszewice koło Łodzi) odbyło się Walne Zgromadzenie PSP, którego centralnym punktem był wybór nowych władz PSP. Prezesem został dotychczasowy przewodniczący PSP ks. dr hab. Wiesław Przygoda, prof. KUL, a nowym wiceprzewodniczącym ks. dr hab. Bogdan Biela z WTL Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

„Studia Pastoralne” 2014, nr 10, s. 575–576

Ks. Bogdan Biela

Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

„25 Jahre Pastorales Forum”

Festsymposium
(Wiedeń 2–3 maja 2014)

W 1989 roku pod honorowym patronatem abpa Wiednia kard. Franza Königa zainicjowało działalność stowarzyszenie Pastorale Forum. Zostało ono założone przez ks. prof. Paula M. Zulehnera, który został również jego przewodniczącym. Pomysł założenia stowarzyszenia zrodził się z spotkań wśród studentów Instytutu Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Wiedniu pochodzących z Europy Środkowo-Wschodniej w kontekście panującego wówczas systemu komunistycznego. Jego celem jest przede wszystkim badanie sytuacji religijno-społecznej w państwach Europy Środkowo-Wschodniej, opracowywanie i promocja publikacji w oparciu o wyżej wymienione badania, realizacja projektów dotyczących wsparcia Kościołów w tych krajach, organizowanie sympozjów oraz przyznawanie stypendiów naukowych.

Od 2 do 3 maja 2014 roku w Kardinal-Franz-König-Haus w Wiedniu odbywało się *Festsymposium* z okazji 25 lat istnienia Pastorale Forum. Uczestniczyli w nim przede wszystkim stypendiści oraz zaproszeni goście. Rozpoczęło się ono w piątek od spotkania w grupach dyskusyjnych, w których dzielono się wspólnymi problemami duszpasterskimi w Kościele. W podsumowaniu próbowano pokazywać kierunki ich rozwiązania. Następnie rozpoczął się *Festakt*. Oprócz pozdrowień i podziękowań ks. prof. Paula M. Zulehnera, arcybiskupa Wiednia kard. dra Christopha Schönborna, prof. dra L. Schwienhorsta i dra E. Buska, uczestnicy mogli usłyszeć trzy prelekcje: prof. Paula M. Zulehnera „Zur Entstehung und Geschichten des Pastoralen Forums”, dr V. Prinz-Fülöpovej „»Beine, nich Steine«

– das Stipendienprogramm des pastoralen Forums” oraz prof. dra A. Máté-Tótha „Zum Forschungsprojekt Aufbruch und was es künftig an pastoraltheologischer Forschung braucht”. Wystąpienia były przeplatane wystąpieniami muzyków, którzy wykonywali utwory Franciszka Schuberta i Ludwika van Beethovena. W niedzielę Pastorale Forum rozpoczęło się od rozważania ks. prof. dra hab. Tomáša Halíka pt. „Hoffnung im postoptimischen Zeitalter” *Festsymposium* zakończyło się uroczystą Eucharystią (Rohrauer Messe von Shane Woodborne – 2007) pod przewodnictwem kard. Miloslava Vlka z Pragi. Kolejne spotkanie: „Fachsymposium des Netzwerks der mittel-und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen” odbędzie się w Linzu od 18 do 21 września 2014 roku na temat „Papst Franziskus – ermutigung und herausforderung für theologie und pastoral in Mittel-und Osteuropa”.

„Studia Pastoralne” 2014, nr 10, s. 577–578

Ks. Bogdan Biela

Uniwersytet Śląski

Wydział Teologiczny

„Preewangelizacja jako wyzwanie dla Kościoła”
Symposium Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów
(Porszewice 5–6 maja 2014)

W dniach 5–6 maja 2014 roku w Porszewicach koło Łodzi odbyło się międzynarodowe sympozjum zorganizowane przez Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów oraz Specjalizację Teologii Pastoralnej KUL pt. „Preewangelizacja jako wyzwanie dla Kościoła”.

Zjazd pastoralistów z wielu ośrodków akademickich oraz z różnorodnych duszpasterstw w Polsce składał się z czterech sesji, dyskusji oraz Walnego Zgromadzenia PSP. W temat sympozjum wprowadził prezes PSP ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda. Następnie odbyła się prelekcja: „Świadectwo wiary w chrześcijańskiej diasporze. Doświadczenie Wschodnich Niemiec” (ks. dr Alfred Hoffmann, wikariusz generalny diecezji Görlitz) oraz dyskusja. W ramach poniedziałkowej drugiej sesji, której przewodniczył wiceprezes PSP ks. dr hab. Bogdan Biela (UŚ), można było usłyszeć dwa wykłady: „Preewangelizacja – ekstrawagancja czy pastoralna konieczność?” (ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda, KUL) oraz „Preewangelizacja w pierwszych wiekach chrześcijaństwa” (o. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSSR, UWM). Druga sesja zakończyła się Mszą św. sprawowaną za zmarłych i żyjących pastoralistów polskich, której przewodniczył i homilię wygłosił metropolita łódzki abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski. Po Eucharystii odbyło się spotkanie z wiceprzewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski abp. Markiem Jędraszewskim na temat sytuacji religijno-moralnej w archidiecezji łódzkiej.

Po Mszy św. we wtorek rozpoczęła się trzecia sesja, która składała się z dwóch prelekcji: „Pedagogia ewangelizacji na przedpolach wiary” (ks. dr hab. Mieczysław

Polak, UAM) oraz „Kierunki rozwoju duszpasterstwa wielkomińskiego” (ks. dr hab. Robert Biel, UPJPII). Czwarta sesja symposium to: wykład bpa dra Reinharda Hauke, administratora diecezji Erfurt na temat: „Świętować życie z chrześcijanami i niechrześcijanami”; prezentacje podejmowanych inicjatyw duszpasterskich w katedrze w Erfurcie oraz dyskusja. Materialnym owocem symposium będzie publikacja składająca się między innymi z referatów wygłoszonych na zjeździe.

Po podsumowaniu symposium, wyborze tematyki, terminu i miejsca następnego zjazdu PSP (temat roboczy: „Duszpasterstwo rodzin w Polsce w kontekście Synodu Biskupów na temat »Wyzwania duszpasterskie związane z rodziną w kontekście ewangelizacji«”, 20–21 IV 2015, Ośrodek Spotkań i Formacji Archidiecezji Katowickiej w Brennej) odbyło się Walne Zgromadzenie PSP, na którym omawiano przede wszystkim harmonogram prac związanych z zmianami statutowymi PSP.

„Studia Pastoralne” 2014, nr 10, s. 579–580

Ks. Bogdan Biela

Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

„Etos pracy w perspektywie społeczno-pastoralnej”

Konferencja naukowa

(Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 8 maja 2014)

8 maja 2014 roku w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach odbyła się międzyuczelniana konferencja naukowa zorganizowana przez Zakład Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa WTL Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Katedrę Zarządzania Publicznego i Nauk Społecznych Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach pt. „Etos pracy w perspektywie społeczno-pastoralnej”. Patronat honorowy nad konferencją objęli: metropolita katowicki abp dr Wiktor Skworec, Wielki Kanclerz WTL, oraz rektor Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach prof. dr hab. Leszek Żabiński. Konferencja z 8 maja 2014 roku wpisała się w wieloletnie naukowe kontakty Zakładu Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa WTL Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Katedry Zarządzania Publicznego i Nauk Społecznych Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach, których owocem były następujące konferencje oraz publikacje: „Współczesne zagrożenia polskiej rodziny w aspekcie pastoralno-społecznym”, 24 IV 2008; „Rodzina polska na emigracji w duszpastersko-społecznej refleksji”, 12 V 2011; „Odpowiedzialność w przestrzeni społeczno-pastoralnej”, 17 V 2012; „Homo oeconomicus w społeczno-pastoralnej przestrzeni”, 9 V 2013. Moderatorami konferencji „*Etos pracy w perspektywie społeczno-pastoralnej*” byli: ks. dr hab. Ireneusz Celary, prof. UŚ (WTL UŚ Katowice) oraz ks. dr Grzegorz Polok (UE Katowice). Po słowie wstępnym dziekana WTL UŚ ks. dra hab. Antoniego Bartoszka licznie zgromadzeni uczestnicy konferencji mieli okazję

wysłuchać następujących prelekcji: dr Michał Kapias (UE Katowice), „Odpowiedzialność jako przejaw etosu pracy”; ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż (WTL UŚ Katowice) „Eklezjalne kształtowanie kultury pracy”; ks. dr hab. Bogdan Biela (WTL UŚ Katowice), „Chrześcijańska wizja ludzkiej pracy w świetle encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*”; dr Aleksander Lipski (UE Katowice), „Problem prawomocnego modelu pracy w warunkach tzw. gospodarki informacyjnej”; ks. dr Henryk Olszar (WTL UŚ Katowice), „Proklamowanie »Ewangelii pracy« ludziom pracy przez Jana Pawła II w Częstochowie i Katowicach”; prof. UE dr hab. Aldona Frączkiewicz-Wronka (UE Katowice), „Etos lidera w społeczności lokalnej w perspektywie badań projektów nakierowanych na aktywizacje środowisk wiejskich”. W ramach podsumowania konferencji zapowiedziano ukazanie się związanej z nią publikacji.

SPIS TREŚCI
TABLE OF CONTENTS

OD REDAKCJI 5
FROM THE EDITORS

SŁOWO DO JUBILATA I O JUBILACIE
A WORD TO THE JUBILARIAN AND ABOUT THE JUBILARIAN

Kard. Marian Jaworski
Czcigodny i Drogi Księżu Profesorze Jubilacie..... 19
Dear Reverend Father and Professor Jubilarian 19

Abp Wiktor Skworec
Czcigodny Księżu Jubilacie 20
Reverend Father Jubilarian 20

Abp Mokrzycki
Przewielebny Księżu Jubilacie..... 21
Most Reverend Father Jubilarian 21

Abp Damian Zimoń
List gratulacyjny 22
A Congratulatory Letter 22

Bp Jan Kopiec
Biskup Gliwicki 23
Bishop of Gliwice 23

Ks. Krzysztof Szymański
Ks. prof. dr hab. Józef Krętosz. Biografia..... 25
Reverend Professor Joseph Krętosz. Biography 25

Weronika Pawłowicz
Bibliografia publikacji księdza Józefa Krętosza 28
Bibliography of works published by Father Józef Krętosz 28

Weronika Pawłowicz
Wykaz prac dyplomowych napisanych pod kierunkiem księdza
Józefa Krętosza..... 53
List of dissertations supervised by Father Józef Krętosz 53

Ks. Henryk Olszar

Praca ks. prof. dra hab. Józefa Krętosza na rzecz rozwoju intelektualnego księży w ramach Diecezjalnego Studium Pastoralnego w Katowicach ..	63
<i>The thesis of the Reverend Professor Joseph Krętosz on the topic of the intellectual development of Priests within their Diocesan Pastoral Studies in Katowice ..</i>	63

Stanisław Grossmann

Badania ks. prof. Józefa Krętosza nad najnowszymi dziejami Kościoła rzymskokatolickiego na kresach w odbiorze katowickiego środowiska kresowego ..	71
<i>Research of the Reverend Professor Joseph Krętosz on the recent history of the Roman Catholic Church in the Borderlands as perceived by the Katowice Borderlands Community ..</i>	71

Albert Karkosz

Pełtwią naszeptane ..	78
<i>Poltova River Whispers ..</i>	78

Hanna Odorkiewicz-Sikocińska

Wspomnienie ..	82
<i>Rememberence ..</i>	82

Ewa Żurawska

Rozmowa z księdzem profesorem Józefem Krętoszem ..	83
<i>A Conversation with the Reverend Professor Joseph Krętosz ..</i>	83

ARTUKUŁY

ARTICLES

Jolanta Kurosz

Działalność lwowskiego koła księży prefektów w II Rzeczypospolitej. „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 1919–1939 ..	89
<i>The activity of the Lviv Circle of Priests-Prefects in the period of IIInd Republic of Poland. „Catechetical and Educational Monthly Magazine” 1919–1939 (Sum.) ..</i>	110

Marek Miławicki

Duszpasterstwo parafialne oo. Dominikanów w archidiecezji lwowskiej w okresie międzywojennym. Rekonesans badawczy ..	112
<i>The pastoral activity of the Dominicans in the Archdiocese of Lviv in the interwar period. Reconnaissance of research (Sum.) ..</i>	132

Ks. Kazimierz Dola	
Niedoszła fundacja klasztoru franciszkanów reformatów w Oleśnie	133
<i>Die nicht zustande gekommene Fundation eines Franziskanerklosters</i>	
<i>in Rosenberg (Zus.)</i>	136
<i>The unrealized foundation of the Franciscans-Reformers monastery</i>	
<i>in Olesno (Sum.)</i>	136
Ks. Jerzy Myszor	
Duchowieństwo patriotyczne – aspekt historyczno-pastoralny	137
<i>The Patriotic Catholic Clergy – historical and pastoral factors (Sum.)</i>	145
Ks. Ireneusz Celary	
Troska o stałą formację intelektualną młodych prezbiterów w kontekście	
nowej ewangelizacji	146
<i>Care of permanent intellectual formation of young presbyters in the context</i>	
<i>of The New Evangelization (Sum.)</i>	161
Ks. Jan Kochel	
Hagiograficzny klucz nowej ewangelizacji	162
<i>Hagiographic Key to the New Evangelism (Sum.)</i>	172
Ks. Józef Kozyra	
Jezus Chrystus – Pierworodny w historii dzieciństwa według Łukasza	173
<i>Jesus Christ the First Born in the history of childhood acc. to the Gospel</i>	
<i>of St. Luke (Sum.)</i>	191
Ks. Janusz Wilk	
Strategia grzechu według Rdz 4,6-7	192
<i>The Strategy of Sin According to the Book of Genesis 4:6-7 (Sum.)</i>	198
Ks. Alojzy Drożdż	
Historia i przeżywanie ludzkiej moralności	200
<i>Morality and living through a historic time (Sum.)</i>	220
Ks. Andrzej Pastwa	
Pastoralny wymiar prawa kanonicznego. Uwagi na kanwie przemówień	
do Roty Rzymskiej z 2006 i 2011 roku	222
<i>Pastoral dimension of the Canon Law. Comments based on Addresses</i>	
<i>to the Tribunal of the Roman Rota of the years 2006 and 2011 (Sum.)</i>	234
O. Zbigniew Marek	
Wyzwania dla dzisiejszego duszpasterstwa	236
<i>Challenges facing ministry today (Sum.)</i>	249

Ks. Dariusz Lipiec	
Duszpasterstwo parafialne a marketing	251
<i>Parish pastoral car and marketing (Sum.)</i>	266
Wojciech Świątkiewicz	
Deficyty zaufania społecznego w przestrzeniach instytucji świeckich i kościelnych. Przyczynek z badań empirycznych.....	267
<i>Deficits of social trust in the spaces of secular and ecclesiastical institutions. A contribution based on empirical research (Sum.)</i>	278
Ks. Grzegorz Polok	
Formy pomocy pastoralnej studentom pochodzących z rodzin z problemem alkoholowym.....	280
<i>Forms of pastoral support to students from families with alcohol problem (Sum.)</i>	295
Ks. Jerzy Szymik	
<i>Theologia benedicta</i> wobec nazizmu i komunizmu.	
Aspekt pastoralno-historyczno-polityczny	296
<i>Theologia benedicta versus Nazism and Communism. Pastoral-, Historic- and Political Aspect (Sum.)</i>	313
Ks. Wojciech Surmiak	
<i>Idem velle atque idem nolle amor amicitiae</i> w początkach nauczania papieża Benedykta XVI	314
<i>„Idem velle atque idem nolle Amor amicitiae” in the beginning of the papal teaching of Benedict XVI (Sum.)</i>	326
Ks. Paweł Mąkosa	
Dynamika ewangelizacji według adhortacji apostolskiej <i>Evangelii gaudium</i> papieża Franciszka	327
<i>Dynamics of evangelization in the apostolic exhortation „Evangelii gaudium” of pope Francis (Sum.)</i>	340
Ks. Leszek Szewczyk	
Treść przepowiadania kaznodziejskiego według adhortacji apostolskiej <i>Evangelii gaudium</i>	341
<i>The content of preaching according to the apostolic exhortation „Evangelii gaudium” (Sum.)</i>	350
Ks. Andrzej Żądło	
Troska o język w liturgii przejawem duchowości chrześcijańskiej	351
<i>Caring for a language in the liturgy as manifestation of Christian spirituality (Sum.)</i>	361
Ks. Stefan Koperek	
Boska liturgia św. Jana Chryzostoma hymnem i źródłem miłości	363
<i>The divine liturgy of Saint John Chrysostom as a hymn and source of love (Sum.)</i>	373

Ks. Kazimierz Matwiejuk	
Ormiańska tradycja liturgiczna	374
<i>Armenian liturgical tradition (Sum.)</i>	394
Ks. Jan Słomka	
Krytyka żydów w najstarszych pismach chrześcijańskich tradycji antiocheńskiej i azjatyckiej	396
<i>Criticism of Jews in the Early Christian Writings of the Antiochian and Asian Traditions (Sum.)</i>	404
Ks. Antoni Reginek	
Unikatowe nabożeństwo jutrzni na uroczystość Bożego Narodzenia	405
<i>The unique Devotion of the Morning Prayer of Christmas (Sum.)</i>	420
Anna Zellma	
Doskonalenie pedagogiczne nauczycieli religii w obliczu zmian edukacyjnych	421
<i>Pedagogical development of teachers of religious education in the context of educational changes (Sum.)</i>	431
Aneta Rayzacher-Majewska	
Wspomagająca rola czasopism katolickich w wychowaniu w wierze dzieci ..	432
<i>Supporting role of catholic magazines in raising children in the faith (Sum.)</i>	452
Michał Kapias, ks. Grzegorz Polok	
Religijno-społeczny kontekst integralnego personalizmu Jacques'a Maritaina	453
<i>Religious and social context of Jacques Maritain's integral personalism (Sum.)</i>	463
MATERIAŁY	
<i>MATERIALS</i>	
Antoni Wilgusiewicz	
Tylko prawda nas wyzwoli	465
<i>Only the Truth Will Set Us Free</i>	
Maria Pawłowiczowa	
Dziewięć katolickich kościołów Stanisławowa oraz ich losy	478
<i>Nine Catholic Churches in Stanisławów and their History</i>	
Maria Dębowska	
Rewindykacja pojezuickiego kościoła i klasztoru we Włodzimierzu Wołyńskim w 1921 roku	497
<i>The Reclamation of the Former Jesuit Church and Monastery in Volodymyr-Volynsky in 1921</i>	

Bp Jan Kopiec

- Beatyfikacja Jana Sarkandra w ołomunieckich relacjach „*Ad limina*” 511
Beatification of Jan Sarkander in „Ad limina” relations from Olomouc

Krystyna Heska-Kwaśniewicz

- Przyczynek do działalności ks. Emila Szramka jako mecenas sztuki 516
A Discussion of the Activities of Fr. Emil Szramka as a Patron of the Arts

Aleksander Krzysztof Sitnik

- Informator o pseudonimie „Kazek”, 1959–1960 522
Informant under the pseudonym „Kazek”, 1959–1960

Ks. Henryk Borcz

- Fundacja szpitala dla wysłużonych i chorych kapłanów w Przemyślu w roku 1760 przez biskupa przemyskiego, nominata arcybiskupa lwowskiego Wacława Hieronima Sierakowskiego 538
The Funding of a Hospital for Retired and Sick Priests in Przemyśl in 1760 by the Bishop of Przemyśl, Archbishop of Lviv Wenceslas nominee Jerome Sierakowski

Eugeniusz Sakowicz

- Nowa ewangelizacja – wybór bibliografii 551
The New Evangelization – select bibliography

RECENZJE

REVIEWS

- Jolanta Kurosz, *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część pierwsza. Teologia pastoralna fundamentalna*, Poznań 2009;
 Jolanta Kurosz, *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część druga. Teologia pastoralna szczegółowa – wybrane zagadnienia. Teologia laikatu i apostołstwa*, Poznań 2012 (ks. Bogdan Biela) 561
- Beziehung leben – zwischen Ideal und Wirklichkeit*, Hrsg. W. Krieger, B. Sieberer (ks. Ireneusz Celary) 562
- Ks. Ireneusz Celary, *Duszpasterstwo rodzin w Polskiej Misji Katolickiej w Wiedniu w latach 1981–2010* (ks. Bogdan Biela) 565
- Jacek Siewiora, *Między monologiem a dialogiem edukacyjnym. Studium porównawcze katechezy w Polsce i na Ukrainie* (ks. Andrzej Kiciński) 568

SPRAWOZDANIA

REPORTS

- „Współczesny kryzys wiary wyzwaniem dla duszpasterstwa”.
Symposium Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów,
Konstancin-Jeziorna 22–23 kwietnia 2013 (ks. Bogdan Biela)..... 573
*„The Contemporary Crisis of Faith as a Challenge for Pastoral Care”. Symposium
of the Polish Association of Pastoral Homilists (Konstancin-Jeziorna, April 22th–23th,
2013)*
- „25 Jahre Pastorales Forum”. Festsymposium, Wien 2–3 maja 2014
(ks. Bogdan Biela) 575
*„25 lat Pastoralnego Forum”. Symposium jubileuszowe (Wiedeń 2–3 maja 2014)
„25 Years of the Pastoral Forum”. Jubilee Symposium (Wien, May 2th–3th, 2014)*
- „Preewangelizacja jako wyzwanie dla Kościoła”.
Symposium Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów,
Porszewice 5–6 maja 2014 (ks. Bogdan Biela) 577
*„Pre-evangelization as a Challenge to the Church”. Symposium of the Polish
Association of Pastoral Homilists (Porszewice, May 5th–6th, 2013)*
- „Etos pracy w perspektywie społeczno-pastoralnej”. Konferencja naukowa,
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 8 maja 2014
(ks. Bogdan Biela) 579
*„A Socio-pastoral Perspective of the Ethos of Work”. Scholarly Conference,
Department of Theology of the University of Silesia in Katowice (Katowice, May 8th, 2014)*