

Studia Diecezji Radomskiej

nr 11 (2019)



Wydawnictwo Diecezji Radomskiej
Radom 2019

Rada Naukowa:**Przewodniczący:**

ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński (KUL Lublin)

Członkowie:

ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (KUL Lublin)

ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (UMK Toruń)

ks. prof. dr hab. Zbigniew Formella (Università Pontificia Salesiana di Roma, Włochy)

prof. Enrique Martínez García (Universidad Abat Oliba CEU Barcelona, Hiszpania)

dr hab. Michal Hospodár, PhD (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja)

prof. dr John F. X. Knasas (University of St. Thomas, Houston, Texas, USA)

ks. prof. dr hab. Edward Sienkiewicz (USz Szczecin)

prof. Bertold Wald (Theologische Fakultät Paderborn, Niemcy)

Recenzenci numeru:

bp dr hab. Piotr Turzyński (KUL Lublin)

ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin)

ks. prof. dr hab. Marek Tatar (UKSW Warszawa)

prof. Cyril Hišem (Teologická fakulta v Košiciach, Słowacja)

o. dr hab. Andrzej Jastrzebski (St. Paul University, Ottawa, Kanada)

dr hab. Piotr Kopiec (prof. KUL, Lublin)

dr hab. Agnieszka Lekka-Kowalik (prof. KUL, Lublin)

dr hab. Dariusz Kupisz (prof. UMCS, Lublin)

dr hab. Grzegorz Majkowski (prof. AMW, Gdynia)

ks. dr hab. Paweł Mąkosa (prof. KUL, Lublin)

ks. dr hab. Tomasz Moskal (prof. KUL, Lublin)

ks. dr hab. Leon Siwecki (KUL Lublin)

dr hab. Joanna Smarż (prof. UTH, Radom)

dr hab. Marek Rembierz (UŚ Katowice)

dr hab. Sebastian Piątkowski (OBBH IPN Lublin)

ks. dr hab. Krzysztof Śnieżyński (prof. AI, Kraków)

doc. dr Zbigniew Markwart (UTH Radom)

dr Katarzyna Kułak-Krzysiak (KUL Lublin)

dr Robert Sadlak (UO Opole)

dr Monika Zuchowska-Grzywacz (UTH Radom)

Redaktor naczelny: ks. dr Wojciech Wojtyła

Sekretarz redakcji: mgr Agata Świątkowska

Redaktorzy tematyczni:

Filozofia: dr hab. Marek Piwowarczyk, prof. KUL

Historia: ks. dr Rafał Piekarski

Nauki o rodzinie: dr Kamila Rzepka

Pedagogika/Katechetyka: ks. dr hab. Adam Maj, prof. KUL

Prawo: dr Paweł Śwital

Teologia: dr Monika Drążyk

Redaktor ds. współpracy międzynarodowej: ks. dr Bartłomiej Krzos

Redaktor statystyczny: dr Marzanna Lament

Redaktor języka angielskiego: dr Iwona Gryz

Redaktor języka niemieckiego: mgr Danuta Mąkosa

Redaktor prowadzący: ks. Sławomir Wilewski

Redaktor tekstu: ks. Marek Jagodziński

Korekta: Danuta Woźniak

Projekt okładki: Cezary Jędrzejewski (na okładce: wirydarz Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu)

Lamanie komputerowe: Cezary Majewski

Czasopismo jest indeksowane: PBN, POL-index; BazHum

Adres Redakcji: ul. Malczewskiego 1, 26-600 Radom, tel./fax (48) 340 62 13, email: studiadiecezjiрад.аwе@wp.pl

Wydawnictwo Diecezji Radomskiej 

ul. Malczewskiego 1; 26-600 Radom

tel. (48) 340 62 13, email: wydawnictwo_ave@o2.pl

Szczegóły na stronie: seminarium.radom.pl

Wszystkie artykuły publikowane w „Studiach Diecezji Radomskiej” są recenzowane.

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja drukowana.

Copyright by Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2019

PL ISSN 2657-7151

Spis treści

| | |
|---|-----------|
| Słowo Biskupa Radomskiego | 9 |
| Od redakcji | 10 |
| FILOZOFIA | |
| Katarzyna Stępień | |
| Uwagi o prawach dziecka | 13 |
| HISTORIA | |
| Marcin Kwiecień | |
| Działalność Polskiego Komitetu Opiekuńczego w Radomiu w zakresie opieki nad dziećmi w czasie okupacji niemieckiej 1939-1945 | 35 |
| Robert Mrozowski | |
| Księgi metrykalne Parafii Rzymskokatolickiej pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Cerekwi z lat 1784-1918 – stan zachowania | 65 |
| ks. Rafał Piekarski | |
| Męczennicy sandomierscy z II wojny światowej | 83 |
| Bartłomiej Składanek | |
| Postawa duchowieństwa katolickiego wobec polityki państwa w okresie PRL. Zarys problemu na wybranych przykładach | 99 |
| Agata Świątkowska | |
| Parafia Zakrzew w latach I wojny światowej w świetle zapisków ks. Dionizego Ostrowskiego – proboszcza zakrzewskiego | 115 |
| NAUKI O RODZINIE | |
| ks. Czesław Murawski | |
| Duszpasterstwo rodzin diecezji radomskiej – 25 lat działalności | 131 |
| Kamila Rzepka | |
| Troska Kościoła katolickiego w Polsce o więzi małżeńsko-rodzinne | 153 |
| KATECHETYKA | |
| ks. Stanisław Łabendowicz | |
| Wychowawcze aspekty katechezy w ujęciu biskupa Edwarda Materskiego | 171 |
| PRAWO | |
| Emilia Gulińska | |
| Nepotyzm a zaufanie społeczeństwa do instytucji państwa | 191 |

TEOLOGIA**ks. Marcin Dąbrowski**

Chrześcijaństwo i islam wobec rozumu 215

ks. Józef Hernoga

Spirituelle Dimension des priesterlichen Wirkens und Lebens. 3D-Priester .. 233

ks. Michal Hospodár

Vernosť kňazov Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku s prienikom do súčasnosti247

ks. Marek Jagodziński

Komunijne oblicze śmierci człowieka 263

ks. Sylwester Jaśkiewicz

Priorytet misyjnego zadania w orędziach papieża Benedykta XVI na Światowe Dni Misyjne279

ks. Radosław Kacprzak

Liturgia jako źródło przepowiadania w kaznodziejstwie sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego297

Maria Miduch

Bóg wkraczający w dzieje świata. Sybilliański obraz boskiej interwencji eschatologicznej 317

Leszek WianowskiPrzyjaźń i przeszkody w jej rozwoju według *Rozmowy XVI z abba Józefem* Jana Kasjana w świetle duchowości pustyni331**RECENZJE****ks. Sylwester Jaśkiewicz**E. Sienkiewicz, *Miłość, która odsłania się w miłosierdziu*, „Studia i rozprawy” Nr 49, Szczecin 2018, ss. 255; F. Ragusa, *La risurrezione di Lazzaro. Riflessione sulla morte. Un mistero svelato*, Verona 2014, ss. 92. 363**ks. Marcin Nabożny***Wpisani w dzieje Radomia. Pięćset pięćdziesiąta rocznica przybycia oo. Bernardynów do Radomia (1468–2018)*, pod redakcją ks. Michała Krawczyka i Aleksandra Krzysztofa Sitnika OFM, Kalwaria Zebrzydowska 2018. 368**SPRAWOZDANIA****ks. Jacek Kucharski**

„Archeologia Piątej Ewangelii”. Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa w Warszawie, 8 marca 2018 r.377

Instrukcje dla autorów381

Contens

| | |
|--|-----------|
| Word of the bishops of Radom | 9 |
| Editorial | 10 |
| PHILOSOPHY | |
| Katarzyna Stępień | |
| Remarks on the rights of the child | 13 |
| HISTORY | |
| Marcin Kwiecień | |
| Childcare on the German-occupied Poland (1939-1945) was one priority tasks of the Main Care Council. It was about giving help economic, education and healthcare | 35 |
| Robert Mrozowski | |
| Parish registers from the Roman Catholic Parish of Saint Stanislaus the Martyr in the village of Cerekiew near Radom, from the period of 1784-1918. A description of their state of preservation | 65 |
| Rev. Rafał Piekarski | |
| Martyrs of Sandomierz from World War II | 83 |
| Bartłomiej Składanek | |
| The attitude of the Catholic clergy towards the policy of the state in the period of the Polish People's Republic. Outline of the problem on selected examples | 99 |
| Agata Świątkowska | |
| Zakrzew parish in the years of World War I on the basis of the notes of priest Dionizy Ostrowski - parish priest of Zakrzew | 115 |
| FAMILY STUDIES | |
| Rev. Czesław Murawski | |
| Pastoral family in the diocese of Radom - 25 years of activity | 131 |
| Kamila Rzepka | |
| The concern of the Catholic Church in Poland for marital-family ties | 153 |
| RELIGIOUS EDUCATION | |
| Rev. Stanisław Łabendowicz | |
| Educational aspects of catechesis according to Bishop Edward Materski | 171 |
| LAW | |
| Emilia Gulińska | |
| Nepotism on public confidence in the state institutions | 191 |

THEOLOGY**Rev. Marcin Dąbrowski**

Christianity and Islam in the face of reason 215

Rev. Józef Hernoga

Spiritual dimension of priestly activity and life. 3D priest233

Rev. Michal Hospodár PhD

The loyalty of the priests of the Greek-Catholic Church in Slovakia
with reference to the present situation 247

Rev. Marek Jagodziński

Communion face of the death of a man263

Rev. Sylwester Jaśkiewicz

The priority of the missionary task in the messages of Pope Benedict XVI
for the World Mission Days 279

Rev. Radosław Kacprzak

Liturgy as a source of proclaiming in the preaching of the Servant
of God Bishop Piotr Gołębiowski 297

Maria Miduch

God entering into the history of the world. A Sybillian picture
of divine eschatological intervention 317

Leszek Wianowski

Friendship and obstacles in its development according
to *Conference Sixteen with abba Joseph* by John Cassian in the light
of desert spirituality 331

REVIEWS**Rev. Sylwester Jaśkiewicz**

E. Sienkiewicz, *Love, which reveals itself in mercy*,
“Studies and Dissertations” No. 49, Szczecin 2018, pp. 255;
F. Ragusa, *La risurrezione di Lazzaro. Riflessione sulla morte*.
Un mistero svelato, Verona 2014, pp. 92.363

Rev. Marcin Nabożny

A review of the book *Written in the History of Radom*.
*Five hundred fiftieth anniversary of arrival of Bernardine Fathers
to Radom (1468-2018)*, edited by Rev. Michał Krawczyk
and Aleksander Krzysztof Sitnik OFM, Kalwaria Zebrzydowska 2018.368

REPORTS**Rev. Jacek Kucharski**

The Archeology of the Fifth Gospel. The Interdisciplinary
Scientific Conference in Warsaw, 8th March 2018. 377

Instructions for authors381

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----------|
| Geleitwort des Radomer Bischofs | 9 |
| Von der Redaktion | 10 |
| PHILOSOPHIE | |
| Katarzyna Stępień | |
| Bemerkungen über die Kinderrechte | 13 |
| GESCHICHTE | |
| Marcin Kwiecień | |
| Tätigkeit des Polnischen Fürsorgekomitees in Radom im Bereich der Kinderbetreuung in den Jahren 1939-1945 während der deutschen Besatzung | 35 |
| Robert Mrozowski | |
| Zustand der Kirchenbücher der römisch-katholischen Gemeinde St. Stanislaus Bischof und Märtyrer in Cerekiew von 1784-1918 | 65 |
| Rafał Piekarski | |
| Die Märtyrer von Sandomierz aus dem Zweiten Weltkrieg | 83 |
| Bartłomiej Składanek | |
| Die Haltung der katholischen Geistlichen gegenüber der Staatspolitik in der Zeit der Polnischen Volksrepublik. Problemübersicht an ausgewählten Beispielen | 99 |
| Agata Świątkowska | |
| Die Zakrzew-Pfarrgemeinde während des Ersten Weltkriegs im Lichte der Aufzeichnungen von Dionizy Ostrowski – Pfarrer von Zakrzew | 115 |
| FAMILIENSTUDIEN | |
| Czesław Murawski | |
| Familienseelsorge der Radomer Diözese – 25 Jahre der Tätigkeit | 131 |
| Kamila Rzepka | |
| Sorge der katholischen Kirche in Polen um die Ehe- und Familienbände | 153 |
| KATECHETIK | |
| Stanisław Łabendowicz | |
| Pädagogische Aspekte der Katechese nach Bischof Edward Materski | 171 |
| RECHT | |
| Emilia Gulińska | |
| Nepotismus und Vertrauen der Gesellschaft zu den Staatsinstitutionen | 191 |

THEOLOGIE**Marcin Dąbrowski**

Christentum, Islam und die Vernunft 215

Józef Hernoga

Spirituelle Dimension des priesterlichen Wirkens und Lebens. 3D-Priester ...233

Michal Hospodár PhD

Die Loyalität der Priester der griechisch-katholischen Kirche
in der Slowakei in Bezug auf die gegenwärtige Situation 247

Marek Jagodziński

Communio-Gesicht des Menschentodes263

Sylwester Jaśkiewicz

Die Priorität der Missionsaufgabe in den Botschaften
von Papst Benedikt XVI. für die Weltmissionstage 279

Radosław Kacprzak

Liturgie als Quelle der Verkündigung im Predigen
vom Diener Gottes Bischof Piotr Gołębiowski 297

Maria Miduch

Gott eingreifende in die Weltgeschichte. Ein sybillianisches
Bild der eschatologischen Intervention Gottes 317

Leszek Wianowski

Freundschaft und ihre Entwicklungshindernisse gemäß dem XVI.
Unterredung mit Abba Josef von Johannes Cassian im Lichte
der Spiritualität der Wüste 331

REZENSIONEN**Sylwester Jaśkiewicz**

E. Sienkiewicz, *Die Liebe, die sich in der Barmherzigkeit enthüllt*,
„Studien und Dissertationen“ Nr. 49, Szczecin 2018; F. Ragusa,
La risurrezione di Lazzaro. Riflessione sulla morte. Un mistero svelato,
Verona 2014.363

Marcin Nabożny

*Eingeschrieben in die Geschichte von Radom. Der 550. Jahrestag
der Ankunft von Bernhardinermönchen in Radom (1468–2018)*,
hrsg. von Michał Krawczyk und Aleksander Krzysztof Sitnik OFM
(Ordo Fratrum Minorum), Kalwaria Zebrzydowska 2018.368

BERICHTE**Jacek Kucharski**

Archäologie des 5. Evangeliums. Interdisziplinäre wissenschaftliche
Konferenz in Warschau, 8. März 2018. 377

Anleitung für Autoren381

Słowo Biskupa Radomskiego

Pierwszy numer „Studiów Diecezji Radomskiej” ukazał się w 1998 roku. Od początku istnienia czasopisma publikowane w nim artykuły prezentują wyniki badań i prac osób tworzących radomskie środowisko naukowe skupione wokół Wyższego Seminarium Duchownego. Jest to czasopismo otwarte dla autorów reprezentujących szroke spektrum dyscyplin naukowych. Publikowane teksty podejmują ważne zaganiaenia z zakresu teologii, filozofii, historii, pedagogiki, katechetyki, prawa, literaturoznawstwa, nauki o mediach. Swoje artykuły zamieszczają w nim autorzy z różnych środowisk uniwersyteckich z Polski i z zagranicy. Kolejne tomy stają się okazją dla ożywczej wymiany myśli dla autorów tekstów i ich czytelników. Stąd szczególne słowa wdzięczności kieruję do osób, które przyczyniły się do powstania tego ważnego dla diecezji pisma, i które w minionych latach pełniły funkcję jego redaktorów naczelnych oraz sekretarzy redakcji.

Bardzo serdecznie dziękuję Autorom tekstów oraz tym wszystkim, którzy podjęli współpracę z naszym diecezjalnym periodykiem. Zachęcam jednocześnie do pracy nad jego dalszym rozwojem. Mam nadzieję, że prezentowane artykuły staną się zachętą do powstania kolejnych tektów oraz przyniosą wielu nowych autorów i czytelników.

Cały zespół redakcyjny, autorów, recenzentów, tłumaczy, członków Rady Naukowej oraz czytelników polecam w modlitwie i z serca błogosławię.

+ Henryk Tomasik
Biskup Radomski

Od redakcji

Szanowni Państwo!

W ręce Czytelników przekazujemy jedenasty numer rocznika „Studia Diecezji Radomskiej”. Nieniejszy tom składa się z osiemnastu tekstów naukowych obejmujących zagadnienia filozoficzne, teologiczne, pedagogiczne, historyczne i prawne. Ich autorzy reprezentują ośrodki naukowe z kraju i z zagranicy.

W imieniu redakcji pragnę wyrazić wdzięczność tym wszystkim, którzy przynili się do wydania niniejszego tomu. Dziękuję członkom Rady Naukowej, autorom tekstów, recenzentom oraz tłumaczom. Jako redakcja mamy nadzieję, że prezentowane artykuły staną się dla Państwa źródłem wielu cennych przemyśleń oraz inspiracją dla własnych poszukiwań naukowych. Wszystkim Czytelnikom życzymy owocnej lektury.

ks. Wojciech Wojtyła
Redaktor naczelny „Studiów Diecezji Radomskiej”

Filozofia

Katarzyna Stępień¹

Uwagi o prawach dziecka

1. Ochrona praw człowieka i „opcja na słabszych”

Na początku trzeba wspomnieć o tym, że dla przyjętego w prawie międzynarodowym współczesnego paradygmatu pojmowania praw człowieka charakterystyczna jest tzw. „opcja na słabszych” – niedojrzałość czy upośledzenie możliwości działania jest uznawane za rację szczególnej troski o prawa takich podmiotów². Obok klauzul antydyskryminacyjnych, zakazujących różnicowania praw człowieka w zależności od jego indywidualnych cech, wyrazem tej opcji jest sama Konwencja o Prawach Dziecka, do której w tekście się nawiązuje, a w niej preambuła, w której czytamy „dziecko z uwagi na swoją niedojrzałość fizyczną oraz umysłową wymaga szczególnej opieki i troski, w tym właściwej ochrony prawnej, zarówno przed, jak i po urodzeniu” (fragment przytoczony za Deklaracją Praw Dziecka ONZ z 1959 r.). Konwencja zatem podkreśla, że dziecko jako niedojrzały w aspekcie biologicznym, psychicznym, społecznym i prawnym człowiek wymaga dla prawidłowości swego rozwoju szczególnej ochrony³.

Po drugie, powstająca przez dziesięciolecia ochrona praw człowieka pozostaje w bezpośrednim związku z sytuacją ludzi na całym świecie, będąc odpowiedzią na konkretne naruszenia praw (ma charakter rewindykacyjny)⁴.

¹ Doktor habilitowany, adiunkt w Katedrze Filozofii Prawa i Praw Człowieka KUL. Zainteresowania badawcze: metafizyka, filozofia prawa, filozofia praw człowieka, filozofia polityki, historia filozofii prawa. Adres e-mail: kstepien@kul.pl

² Zob. M. Piechowiak, *Prawa człowieka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, (red.) A. Maryniarczyk, t. 10, Lublin 2009, s. 335–342.

³ Zob. E. Czyż, *Prawa dziecka*, Warszawa: Helsińska Fundacja Praw Człowieka 2002, s. 13. Konwencja o Prawach Dziecka została ogłoszona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 20 listopada 1989 r. (weszła w życie 2 września 1990 r.) po trwającej jedenaście lat burzliwej dyskusji. Trzeba wspomnieć, że konwencja ta powstała z inicjatywy Polski, która w roku 1978 złożyła na forum ONZ projekt wyjściowy.

⁴ Zob. M. Piechowiak, *Pojęcie praw człowieka*, w: *Podstawowe prawa i ich sądowa ochrona*, (red.) L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 7–49.

2. Dziecko – podmiotem praw człowieka i ochrony

Szczególnie ważne jest to, że konwencja uznaje status dziecka, przyjmując, iż jest ono samodzielny podmiotem bez względu na stopień swojej niedojrzałości⁵.

Uznaje ponadto, że najlepszym naturalnym środowiskiem wychowania i rozwoju dziecka jest rodzina, którą państwo ma wspomagać przez respektowanie jej funkcji w zakresie ochrony i opieki nad dziećmi oraz troski o rozwój dziecka i zapewnienie mu odpowiedniego materialnego standardu życia (zob. preambuła konwencji)⁶. Konwencja zobowiązuje państwa do poszanowania odpowiedzialności, praw i obowiązków rodziców kierujących rozwojem zdolności swych dzieci (art. 5). Podkreśla także konieczność brania pod uwagę „znaczenia tradycji i wartości kulturowych każdego narodu dla ochrony i harmonijnego rozwoju dziecka ...” (preambuła). Powyższe zapisy pokazują, iż uznanie i proklamowanie praw dziecka nie powinno stanowić zagrożenia dla autorytetu dorosłych i autonomii rodziny. Państwo, uznając zasadę autonomii rodziny, ingeruje w stosunki rodzinne jedynie w przypadkach szczególnych, przewidzianych przez prawo. Konwencja bardzo stanowczo wyraża zasadę prymatu rodziców w wychowaniu dzieci i zobowiązuje państwo do wspierania ich w tym dziele. Stąd twierdzi się nawet, że trudno spotkać akt prawny bardziej rodzinny tzn. postrzegający rodzinę jako odrębną specyficzną naturalną wspólnotę i zarazem podstawową grupę społeczną oraz sytuujący dziecko w jej wnętrzu⁷.

W akcie konwencji odstąpiono ponadto od sformułowań pozytywnych, które głoszą, iż dzieciom „przyznaje się” takie a takie prawa, na rzecz formuły o prawnonaturalnym wydźwięku: „dziecko ma prawo do”, stwierdzających realną relację pomiędzy podmiotem a przedmiotem

⁵ Zob. J. Bińczycka, *Podmiotowość a prawa dziecka*, w: *Prawo głosu i różnicy a podmiotowość*, (red.) M. Nowicka-Kozioł, Warszawa 2002, s. 23; J. Kopczyńska-Sikorska, *Konwencja praw dziecka – fundament i wyznacznik służby dzieciom*, „Wychowanie w Przedszkolu” nr 10 (1999), s. 776; T. Smyczyński, *Pojęcie dziecka i jego podmiotowość*, w: *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia. Praca zbiorowa*, (red.) T. Smyczyńskiego, Poznań 1999, s. 42.

⁶ Zob. tamże, s. 34.

⁷ Zob. M. Andrzejewski, *Konwencja o prawach dziecka: geneza i znaczenie*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” nr 5 (2000), s. 3–7.

uprawnienia⁸. Prawa dzieci, jako prawa człowieka, są więc ujmowane jako przyrodzone (*resp.* naturalne), co oznacza m.in. również i to, że dzieci mają owe prawa od początku swego dzieciństwa i nikt im tych praw nie przyznaje, a także, iż nie zależą one od stopnia rozwoju ich podmiotu.

3. Formalne i materialne przesłanki praw dziecka

Ważne jest nieustannie podkreślanie, że praw człowieka i praw dziecka nie można absolutyzować, lecz należy je widzieć w całokształcie bytowym osoby i specyfiki jej działania, a w szczególności jako jej ukierunkowanie na pewne dobra-cele działania. Nie należy ich również ujmować jako abstrakty, idee, konstrukty, lecz w przyporządkowaniu do konkretnej osoby w konkretnej sytuacji egzystencjalnej. Konieczne jest zatem uwzględnianie tego, kim jest podmiot tych praw – człowiek, dziecko znajdujący się w danej sytuacji. Można wskazać formalne i materialne przesłanki praw dziecka⁹.

W aspekcie formalnym dziecko jest osobą, czyli „substancją pojedynczą, konkretną, wyodrębnioną od innych, będącą podmiotem i źródłem samoistnych czynności”¹⁰. Dziecko jako byt osobowy od samego początku swego życia posiada nienaruszalną godność osobową i podmiotowość wobec prawa; ma zdolność do poznawania, miłości i wolności, chociaż ujawniają się one stopniowo w procesie integralnego rozwoju cielesnego i duchowego¹¹. Jest bytem indywidualnym i autonomicznym, charakteryzuje się jednością i integralnością substancjalną (cielesno-duchową), odrębnością (suwerennością) i zupełnością¹². Rozumienie dziecka jako osoby to podstawa uznania i ochrony praw dziecka. Jako takie dziecko jest

⁸ Zob. M. Piechowiak, *Preambula*, w: *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia. Praca zbiorowa*, (red.) T. Smoczyński, Poznań 1999, s. 19–37.

⁹ Zob. K. Stępień, *Prawo do wychowania*, „Cywilizacja” nr 26 (2008), s. 93–102; też, *Filozoficzne źródła sporu o rozumienie praw dziecka. Studium z filozofii prawa i praw człowieka*, Lublin 2016.

¹⁰ M. Sawicki, *Dziecko jest osobą. Szkice z teorii kształcenia i wychowania*, Warszawa 1995, s. 18–19.

¹¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Dzieciństwo jako forma życia ludzkiego*, w: *Oblicza dzieciństwa*, (red.) D. Kornas-Biela, Lublin 2001, s. 17–20.

¹² Zob. tamże; S. Michałowski, *Pedagogiczne spojrzenie na dziecko jako osobę*, w: *Oblicza dzieciństwa*, s. 199.

podmiotem prawa do życia i jego ochrony, do bezpieczeństwa i ochrony zdrowia itp.

Zatrzymajmy się na moment przy godności osobowej (*dignitas hominis*), którą na terenie filozofii rozumiemy jako właściwość człowieka wpływającą z jego specyficznej struktury bytowej (cielesno-duchowej całości), ujawniającej się w aktach rozumnego i wolnego działania; jako cechę bytu osobowego wskazującą na jego szczególną obiektywną wartość ontyczną i związaną z tym nieredukowalność do roli środka¹³. Jako taka jest wartością stałą i niezmienną, niezależną zarówno od uczynków człowieka, jak i od świadomości podmiotu (równą godnością odznaczają się osoby z pełną, jak i z niepełną sprawnością intelektualną). Jako własności bytowej człowiek nie ma możliwości realnie naruszyć (zdeformować) swojej godności ani godności drugiego (co określa *adagium*: *Persona est ineffabile* – Osoba jest nienaruszalna)¹⁴. Chociaż może on żyć w sposób sprzeczny z własną godnością, żyć niegodnie, wartość ta nie dozna uszczerbku w metafizycznej strukturze osoby. Godność osobowa jest wartością nienaruszalną, ale normatywną: uświadamiając sobie fakt posiadania tej wartości, człowiek odkrywa jednocześnie jej obligujący charakter, wezwanie do życia na miarę osobowego powołania, do podjęcia jej wyzwań i wymagań.

Uzasadnieniem godności ludzkiej jest jej podstawa: osobowy sposób istnienia człowieka. Tak charakteryzowana osobowa bytowość przekracza przyrodnicze formy istnienia, stąd człowieczeństwo stanowi wartość najwyższą, nieredukowalną. Na tej podstawie człowieka jako bytu osobowego nie można nigdy traktować jedynie jako środek do jakiegoś celu, lecz zawsze jako sam w sobie godny cel – dobro godziwe (*bonum honestum*). Godność wiąże się z uznaniem, że ostateczną racją ludzkich działań jest osoba pojęta jako byt w sobie i dla siebie, jako byt-cel. Potraktowanie osoby ludzkiej nie jako celu, lecz jedynie jako użytecznego (*utile*) lub przyjemnego (*delectabile*) środka w społecznym działaniu skutkuje alienacją osoby.

Fakt bycia osobą i posiadania pierwotnej, nieredukowalnej god-

¹³ Zob. K. Stepień, *Godność osobowa*, w: *Pedagogiczna Encyklopedia Aksjologiczna*, (red.) K. Chałas, A. Maj, Radom 2016, s. 376–383.

¹⁴ Zob. W. Chudy, *Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej*, oprac. A. Szudra, Lublin 2009, s. 55.

ności wiąże płaszczyznę metafizyczno-antropologiczną z etyczną¹⁵. Osoba jako najwyższa postać bytu posiada nieodłączną godność, wrodzoną i niezbywalną, która jest źródłem moralnej powinności. Z uwagi na fakt rozpoznania godności ludzkiej formułuje się normę personalistyczną o treści negatywnej i pozytywnej. Stwierdza ona, że „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. (...) Norma personalistyczna jako przykazanie miłości zakłada nie tylko godziwość takiego odniesienia i takiej postawy, ale także jej sprawiedliwość. Sprawiedliwe jest bowiem zawsze to, co się komuś słusznie należy. Osobie należy się słusznie, aby była traktowana jako przedmiot miłości, nie zaś jako przedmiot użycia”¹⁶. Ten powinnościotwórczy charakter godności osoby ludzkiej wyraża formuła *persona est affirmanda propter seipsam*. Afirmacja, jaka należy się osobie ze względu na nią samą, dotyczy jej jako celu i kresu relacji wszystkich wartości, nie zaś poszczególnych jej właściwości czy działań, które mogą być moralnie złe. Konkretny sposób afirmacji wymaga poznania struktury bytowej osoby i odpowiadających jej rzeczywistości dóbr (związek etyki z antropologią filozoficzną). Stąd integralną normę moralności działania stanowi, wyrastająca z samej struktury bytowej człowieka i całą tę strukturę przenikająca, osobowa godność¹⁷.

Z rozumieniem powyższym godności koresponduje uznanie na płaszczyźnie filozoficzno-prawnej godności za źródło praw człowieka i formułowanie postulatów jej ochrony jako podstawy przyrodzonych, a więc naturalnych praw (istniejących z natury bytu ludzkiego), i uznaniem człowieczeństwa za najwyższą wartość, niezależną od indywidualnej kondycji człowieka, możliwości czy etapu jego psychofizycznego rozwoju

¹⁵ Zob. W. Chudy, *Godność człowieka wartością ontyczno-wychowawczą*, w: *Ja – człowiek. Wzrastanie w godności, miłości i miłosierdziu*, (red.) M. Kalinowski, Kraków–Lublin 2004, s. 76–85.

¹⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42–43.

¹⁷ Zob. A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości: rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 42–63.

czy też możliwości jego ochrony. Godność ludzką uznano za źródło naturalno-prawnego porządku normatywnego, w którym prawa ludzkie charakteryzuje się jako powszechne, przyrodzone, nienaruszalne i równe¹⁸. W koncepcji praw człowieka godność jest podstawową kategorią antropologiczną, oznacza odrębne niedefiniowalne źródło praw człowieka („prawa te wynikają z godności przyrodzonej osobie ludzkiej”)¹⁹.

Podsumowując, spośród przesłanek formalnych centralną jest osobowy sposób istnienia człowieka i związana z tym godność.

Wśród przesłanek materialnych praw i ich ochrony można wymienić fakt, iż dziecko jest podmiotem rozwoju psychiczno-fizycznego i duchowego. Na każdym etapie tego rozwoju występują specyficzne właściwości, jak przykładowo: niedojrzałość psychiczna i emocjonalna, nierozróżnianie dobra od zła, wybór dóbr przyjemnościowych na niekorzyść dóbr trudnych (ucieczka od problemu), niezdolność rozróżniania dobra obiektywnego i subiektywnego, niezdolność do decyzji, niedostrzeganie potrzeb drugiego i inne, które szczegółowo opisuje psychologia rozwojowa²⁰. Szereg sprawności umysłowych i moralnych nie jest wykształcony w okresie dzieciństwa. Istnieją także specyficzne potrzeby charakterystyczne dla tego okresu (czy dla poszczególnych podokresów). Wszystko to stanowi materialne przesłanki szczególnej ochrony.

W aspekcie materialnym dziecko jest zatem bytem potencjalnym, dynamicznym – aktualizującym złożone w swej naturze możliwości, jest niedojrzałe psychicznie i fizycznie, wielorako uwarunkowanym w realizacji swoich możliwości, potrzebuje pomocy w artykułowaniu i realizacji potrzeb, najlepiej w rodzinie, która jest „uznana (powszechnie) za naturalną i podstawową komórkę społeczną, a przede wszystkim za niezastąpione środowisko rozwoju dziecka”²¹. Jako takie jest ono podmiotem prawa do życia i wychowania w rodzinie.

¹⁸ Zob. charakterystyka praw w: M. Piechowiak, *Pojęcie praw człowieka*, dz. cyt., s. 7–49.

¹⁹ Zob. tenże, *Godność i równość jako podstawy sprawiedliwości*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” (1992) z. 1 [druk. 1993], s. 37–48.

²⁰ Zob. A. Lenzion, *Etapy rozwoju dziecka we współczesnej pedagogice i psychologii*, „Cywilizacja” nr 18 (2006), s. 36–51.

²¹ A. Michalska, *Prawa człowieka w systemie norm międzynarodowych*, Warszawa 1982, s. 121.

Należy przede wszystkim podkreślić potencjalność bytową, czyli przyporządkowanie człowieka do rozwoju. Rozwój osoby dokonuje się – z uwagi na złożoność bytu ludzkiego (cielesno-duchowego) – na takich płaszczyznach, jak: wegetatywna, sensorywna (zmysłowa) i duchowa, i ten fakt należy uznać za bezpośrednią przesłankę materialną praw dzieci. Przyporządkowanie do rozwoju nie jest realizowane bez przeszkód, spontanicznie, jak postuluje antypedagogika, lecz w sposób celowo pokierowany i wspomagany. Dziecko zatem jako podmiot rozwoju i działania wymaga pomocy w realizowaniu się na płaszczyźnie zachowania życia – przez zapewnienie materialnych warunków rozwoju, i osobowej – poprzez umożliwienie poznawania prawdy i zdobywania dobra w relacjach społecznych. Stąd jest ono podmiotem uprawnień m.in. takich, jak: na płaszczyźnie poznawania – prawo do nauki, na płaszczyźnie praktycznej – prawo do wychowania, do udziału w kulturze ojczystej, na płaszczyźnie religijnej – prawo do religii.

Podstawowe wyróżniki praw dziecka i ich ochrony czerpiemy zatem z natury i sposobu działania podmiotu tych praw, jego statusu bytowego jako osoby przy uwzględnieniu złożonej i bogatej potencjalności bytu ludzkiego jako istoty cielesno-duchowej, jej zdolności do: poznania, miłości i wolności, godności osobowej, zupełności, z jej podmiotowości wobec prawa i religijności, a więc z całego uposażenia osobowego stanowiącego wartość obiektywną, bezwzględną i trwałą, transcendującą zmienność *conditio humana*. Natura i status bytowy podmiotu tych praw jest ostatecznym uzasadnieniem i miarą oraz kryterium oceny praw stanowionych²². Stąd dziedziną nauki kompetentną dla ujęcia specyfiki ludzkiej bytowości i odrębności człowieka na tle całej przyrody jest antropologia filozoficzna, realistyczna; porzucenie na naukach szczegółowych, opisujących jedynie aspekt ludzkiej cielesności (jakkolwiek w sposób bardzo szczegółowy) i niezdolnych do ujęcia istoty człowieka, prowadzić może do redukcjonizmu – traktującego człowieka jako jedynie fakt przyrodniczy – znajduje to następnie odzwierciedlenie w prawie stanowionym czy w praktyce spo-

²² Zob. M. Piechowiak, *Prawo naturalne a prawa człowieka*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, (red.) A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 391–409.

lecznej, nierespektujących specyfiki i nienaruszalności ludzkiego życia.

4. Prawa dziecka – wybrane problemy ochrony

Wobec budzących się często wątpliwości, czy prawa dzieci nie są wymierzone w kompetencje rodziców i jedność oraz hierarchiczność i autorytet rodziny czy kompetencje szkoły i nauczyciela²³, można przyjmować, jak to czyni np. E. Czyż, że prawa dzieci (w sensie prawa praw dziecka) formalnie nie dotyczą relacji rodzice – dziecko, lecz relacji dziecko – państwo. Dzieci podlegają władzy rodzicielskiej i to przede wszystkim rodzice decydują o ich wychowaniu czy światopoglądzie, a także o wyborze odpowiedniej formy kształcenia²⁴. Konwencja w art. 5 zobowiązuje państwa, by „szanowały odpowiedzialność prawną i obowiązek rodziców (...) do zapewnienia dziecku (...) możliwości ukierunkowania go i udzielenia mu rad przy korzystaniu przez nie z praw przyznanych w niniejszej konwencji”, zaś w art. 18: „Państwa-Strony podejmą wszelkie możliwe starania dla pełnego uznania zasady, że oboje rodzice ponoszą wspólną odpowiedzialność za wychowanie i rozwój dziecka (...) Jak najlepsze zabezpieczenie interesów dziecka ma być przedmiotem ich największej troski”. Zapisy takie mają wyraźnie zaświadczać o tym, że proklamowanie praw dzieci i ustanawianie szczególnych środków ich ochrony nie powinno stanowić zagrożenia dla autorytetu dorosłych i suwerenności oraz praw rodziny. Państwo, uznając zasadę autonomii rodziny, może ingerować w stosunki rodzinne jedynie w przypadkach szczególnych, przewidzianych przez prawo rodzinne. Stąd warto jeszcze raz podkreślić, że konwencja jest uznawana za akt prawny realistycznie odczytujący kondycję dziecka w jego związku z rodziną, stanowczo wyrażający zasadę autonomii rodziców w wychowaniu dzieci i zobowiązujący państwo do popierania ich w wypełnianiu tego zadania, a nawet, że jest to akt prawny najbardziej rodzinny, tzn. postrzegający rodzinę jako odrębną całość i widzący dziecko w jego relacjach z rodziną²⁵.

²³ Zob. K. Stepień, *Prawa dziecka a szkoła i wychowanie*, „Cywilizacja” nr 38 (2011), s. 121–131; też, *Filozoficzne źródła sporu o rozumienie praw dziecka*, s. 138–262.

²⁴ Zob. E. Czyż, *Prawa dziecka*, dz. cyt., s. 6.

²⁵ Zob. M. Andrzejewski, *Konwencja o prawach dziecka: geneza i znaczenie*, s. 3–7. Por. T. Smyczyński, *Prawo dziecka do wychowania się w rodzinie*, w: *Konwencja o prawach*

Jeśli zatem problem nie odnosi się do samego dokumentu, to dotyczy raczej interpretacji konwencyjnych postanowień, która bywa niewłaściwa, niż całościowo traktowanych zapisów samej konwencji o prawie dziecka do rodziny, do wychowania w środowisku rodzinnym i kontaktu z obojgiem rodziców. We współczesnej, pozostającej pod wpływem liberalizmu i postmodernizmu, kulturze występuje tendencja do atomizowania rodziny i wyodrębniania praw poszczególnych jej członków. Osłabia to znaczenie rodziny jako całości i dezintegruje jej jedność²⁶. Takie jednak interpretacje należy uznać za niezgodne z Konwencją o Prawach Dziecka, która postrzega dziecko w jego naturalnym związku z rodziną. Jako niezgodne z prawami i dobrem dziecka należy uznać wszelkie sytuacje instrumentalizowania prawa celem skonfliktowania członków rodziny, a zwłaszcza przeciwstawiania dzieci rodzicom. Takie sytuacje nie tylko podważają prawo dziecka do rodziny i wychowywania się w niej, ograniczając władzę rodzicielską, ale i w ogóle zmieniają klimat przyjazny dziecku, ograniczając bądź zniekształcając treść jego praw i upośledzając rodzinę w ich realizacji. W praktyce występują działania osłabiające władzę rodzicielską, czy nawet przypadki arbitralnego i nieuzasadnionego administracyjnego wydobywania dzieci spod tej władzy. Trzeba w obliczu takiego zagrożenia nieustannie podkreślać specyfikę praw dziecka, ich dynamiczność, na skutek której ich zakres poszerza się w miarę dorastania dziecka, a tą wzrastającą autonomię i coraz większą aktywność dziecka uwzględniają stopniowo rodzice, ciągle

dziecka. Analiza i wykładnia. Praca zbiorowa, (red.) T. Smyczyńskiego, Poznań 1999, s. 149–166.

²⁶ Należy tu wspomnieć o najnowszej cennej inicjatywie polskiego Instytutu na Rzecz Kultury Prawnej *Ordo Iuris* opracowania projektu Konwencji o Prawach Rodziny, zaprezentowanego w Warszawie, w Parlamencie Europejskim oraz na konferencji OBWE, służącej ochronie rodziny i jej praw. Jest to inicjatywa zwracająca uwagę na konieczność ochrony rodziny i w pewien sposób nawiązanie i dopełnienie watykańskiej Karty Praw Rodziny z 22 X 1983 r., w której świetle rodzina jawi się jako odrębny byt relacyjny naturalny, suwerenna wspólnota miłości i solidarności, i jednocześnie jako najważniejsza z różnych grup społecznych, w której skład wchodzi osoba ludzka, gdyż paradygmatyczna dla jakichkolwiek innych wspólnot. Rodzina ma swoje źródło w małżeństwie, z tym że małżeństwo nie zanika w rodzinie ani rodzina nie utożsamia się z małżeństwem, lecz jest czymś odrębnym. Jest wspólnotą, którą scala odpowiedzialność rodzicielska (role rodzicielskie). L. Stadniczeńko, *Rodzina i jej prawa w świetle Karty Praw Rodziny 1983*, w: *Prawa rodziny – prawa w rodzinie w świetle standardów międzynarodowych. Materiały Krajowej Konferencji Naukowej Toruń 22-23 X 1998 r.*, (red.) T. Jasudowicz, Toruń 1999, s. 21.

jednak sprawując niezbywalną władzę i ponosząc pełną odpowiedzialność za jego wychowanie i rozwój.

Ponadto należy przypominać o realistycznym, a nie idealistycznym wymiarze ochrony praw dziecka²⁷. Formułowanie katalogów i instrumentów ochrony dziecka nie doprowadzi do całkowitej likwidacji zła społecznego – ostatecznie nie leży to w możliwościach ludzkich. Dziecko podziela dobry i zły los swojej rodziny i całej społeczności. Arbitralne administracyjne ingerencje w więzi rodziny (np. ubogiej, bezrobotnej), w imię apriorycznie rozumianej zasady dobra dziecka, często nie uwzględniają kondycji ludzkiej rodziny, która podlega zdarzeniom losowym i życiowym zakrętom wraz ze swymi dziećmi. Nie wolno arbitralnie pozbawiać dzieci miłości i opieki rodziców, idealistycznie przyjmując, że poprzez takie działanie dziecko uniknie wszelkiego zła, poświęcając dla realizacji materialistycznego ideału społeczeństwa konsumpcyjnego prawdziwe i wielopłaszczyznowe dobro, jakie płynie ze związku dziecka z rodzicami.

Dla ujmowania praw dziecka w kontekście, obok rodziny, drugiego filaru życia społecznego, jakim jest szkoła, ważne jest ujęcie specyfiki tej hierarchicznej z ducha i tradycjonalistycznej instytucji. Na skutek bezrefleksyjnej aplikacji idei praw dziecka na teren szkoły dochodzi szczególnie do mylenia praw (prawo do nauki) z przywilejami (bycie nieprzygotowanym do lekcji), utożsamiania praw uczniów z ich obowiązkami wobec szkoły i nauczyciela, niekiedy do redukcji obowiązków uczniów, utożsamiania praw dziecka z obowiązkami nauczyciela, uzależniania realizacji praw od spełniania obowiązków, nieprzestrzegania regulaminu i prawa oświatowego, rezygnacji z dyscypliny itd.²⁸.

Na terenie szkoły absolutyzuje się niektóre prawa z pominięciem innych (np. wolność słowa i opinii, prawo do prywatności, z pomniejszaniem prawa do bezpieczeństwa, do nauki, do wychowania czy wręcz do negocjowania prawa i dyscypliny wraz ze sprawiedliwością karną). Takie wybiórcze traktowanie praw jest niezgodne z zasadą ich integralności i z pewnością

²⁷ Zob. K. Stepień, *Filozoficzne źródła sporu o rozumienie praw dziecka*, dz. cyt., s. 313–316.

²⁸ Zob. też, *Prawa dziecka a szkoła i wychowanie*, s. 121–131; też, *Filozoficzne źródła sporu o rozumienie praw dziecka*, dz. cyt., s. 138–262.

przynosi więcej szkód niż korzyści w realizacji dobra dzieci. Podobnie jest z rezygnacją z wychowania charakteru i postaw w szkole, z ukierunkowania edukacji na poszanowanie wartości rodzinnych i narodowych, na ochronę języka ojczystego i specyfiki narodowej, poszanowanie prawa. Istnieją placówki, które w imię praw dziecka potrafią zanarchizować i zniepawić nawet dobrze wychowane dziecko, nie mówiąc już o nagminnym naruszaniu prawa do nauki, braku wspierania integralnego rozwoju dzieci, rozwijania ich talentów czy choćby o zagrożeniach dla ich bezpieczeństwa.

Inny brak wynika z ideologizacji treści konwencyjnych wymagań pod adresem nauki. Jeśli nauka ma ukierunkowywać na wychowanie dzieci do życia w warunkach pokoju, interpretuje się to w kierunku propagowania ideologii pacyfizmu, a więc przeciwko prawu do obrony koniecznej, do walki o trudne dobro. W tym celu zniekształca się i fałszuje dane historyczne, kanon lektur szkolnych, propaguje się ich ideologiczne interpretacje. Utrudnia się także rozwój edukacji domowej (*home schooling*)²⁹. Zaś edukacja ideologicznie ukierunkowana na poszanowanie równości (jednolitości) płci prowadzi, zgodnie z polityczną poprawnością, ideologią *gender* i postulatami feminizmu, do zanegowania naturalnego zróżnicowania i w konsekwencji do braku realizacji odmiennych potrzeb edukacyjnych chłopców i dziewczynek, a przez to do zaburzania ich rozwoju. To głównie z powodów ideologicznych neguje się w Polsce potrzebę i rozwój tzw. edukacji zróżnicowanej ze względu na płeć³⁰.

Innym aspektem ideologizacji praw dziecka jest kwestia tzw. edukacji seksualnej³¹. Polska wniosła deklarację w odniesieniu do przepisu konwencji zobowiązującego państwa do rozwoju wychowania i „usług” w zakresie planowania rodziny, uważając, że powinny one pozostać w zgodzie z zasadami moralnymi. Jednak aplikacja tego prawa w państwach europejskich, forsowana także i w Polsce, ukazuje, że usiłuje się je ujmować

²⁹ Na ten temat zob. I. Chłodna, *Home schooling (nauczanie domowe) – szansa czy zagrożenie?*, „Cywilizacja” (2009) nr 30, s. 118–127.

³⁰ Zob. D. Lama, *Koedukacja czy edukacja zróżnicowana?*, „Cywilizacja” (2009) nr 30, s. 143–148.

³¹ Zob. na ten temat: R. Krupa, *Jaki model wychowania seksualnego: A, B czy C?*, „Cywilizacja” (2009) nr 30, s. 149–160.

w oderwaniu od prawa rodziców do wychowania seksualnego dzieci i przenosić na teren i do kompetencji szkoły (która, jak wiadomo, przede wszystkim kształci, a dopiero drugorzędnie wychowuje). W ten sposób podważa się prawo rodziców do wychowania dzieci, a także godzi w pierwszorzędną funkcję wychowawczą rodziny, zwłaszcza że w tym przypadku dotyczy ona jednej z najdelikatniejszych i najintymniejszych sfer życia³².

Z tą ostatnią kwestią (ideologizacji prawa i praw człowieka) wiąże się kolejny – ale najpoważniejszy – brak doktrynalny, który konwencja i cały system ochrony praw dzieci przejęła od utworzonych wcześniej systemów ochrony praw człowieka, mianowicie niepełna ochrona prawa do życia. Konwencja przywołuje tylko górną granicę wieku dziecka (do 18 lat), unikając dookreślenia naturalnego początku życia dziecka – momentu poczęcia. Powstaje więc problem ochrony życia i zdrowia dzieci poczętych, a jeszcze nienarodzonych. Wprawdzie konwencja w preambule zawiera wspomniany wyżej zapis o tym, że dziecko potrzebuje ochrony prawnej zarówno przed, jak i po urodzeniu³³. Jednak kwestia ta powinna być bardziej jednoznacznie rozstrzygnięta na rzecz ochrony dzieci w łonie matki i wyraźnie zwerbalizowanego ich prawa do narodzenia się. Konwencja pozostawiła to do kompetencji państw. Bez takiego stanowczego rozstrzygnięcia prawo do życia i zdrowia milionów dzieci nie jest w stopniu wystarczającym chronione. Bez tego zastrzeżenia łatwo je ograniczać i wykluczać z przysługującej mu ochrony dzieci poczęte, legalizując zamachy na ich życie i zdrowie (legalizacja aborcji, *in vitro* i eksperymentów medycznych na zarodkach, embrionach i płodach, używanie zwłok ludzkich w przemyśle kosmetycznym, szpitalna „utyliczacja płodów”). Dyskusje na temat: od kiedy istnieje człowiek, obecne podczas prac także i nad tą konwencją, nie uwzględniały ani danych filozoficzno-antropologicznych, ani medycznych. Źródłem braku właściwych sformułowań prawnych jest błąd poznawczy, zła wola, egoizm i relatywizm moralny, ale skutkiem otwarta

³² Zob. też, *Wychowanie do życia w rodzinie czy edukacja seksualna?*, „Cywilizacja” (2007) nr 21, s. 141–154.

³³ Zob. M. Piechowiak, *Status dziecka poczętego. Czy Konwencja Praw Dziecka jest neutralna w sprawie prawa do życia nie narodzonych?*, „Ethos” 12 (1999) nr 1–2, s. 290–299.

droga do legalnego zabijania najsłabszych i najbardziej bezbronnych. Oprócz niedookreślenia w konwencji terminu „dziecko” w kontekście wewnątrzpaństwowych legalizacji aborcji, jedynie zapis z preambuły sugeruje, że ochronie podlega również okres prenatalny. Stąd formułuje się opinię, że konwencja jest nastawiona na ochronę praw dziecka nienarodzonego, za tym jednak nie idą ani wewnątrzpaństwowe rozwiązania prawne, jak i realne działania różnych podmiotów życia społecznego.

Ten klimat niepewności co do początku i wartości życia ludzkiego występuje również w upowszechnianiu wiedzy na temat praw dziecka, a także i w pedagogice i w praktyce szkolnej. Na kierunkach pedagogicznych i w szkole brakuje gruntownej wiedzy z antropologii filozoficznej oraz filozofii praw człowieka na rzecz promowania liberalnych ideologii antywychowawczych, prowadzących w istocie do rozkładu relacji: dziecko – nauczyciel, dziecko – rodzic, nauczyciel – rodzic, utraty tożsamości przez dziecko i zaburzenia jego integralnego rozwoju.

Głównym problemem, oprócz wspomnianej ideologizacji kształcenia i wychowania, jest w praktyce realizacja prawa do nauki ujmowanego przez konwencję w art. 28 (w Konstytucji RP w art. 70). Problem dotyczy dzieci niepełnosprawnych i dzieci ze specyficznymi trudnościami w nauce albo dzieci zdolnych, które stanowią prawdziwe wyzwanie dla większości nauczycieli, i dla których nie ma odpowiednich programów nauczania, ukierunkowanych na rozwój ich zdolności. Dzieci te znajdują się faktycznie poza systemem kształcenia, zwłaszcza na etapie szkoły podstawowej. Zaniechanie kontroli obowiązku szkolnego, zwłaszcza w odniesieniu do dzieci i młodzieży trudnej lub opuszczonej („eurosieroctwo”), brak troski ministerstwa i nadzoru oraz samych szkół o wymaganą przez konwencję regularność uczęszczania do szkoły, zniszczenie w kolejnych nieudanych reformach szkolnictwa zawodowego, wymuszona likwidacja małych szkół i szkół wiejskich często o pięknej karcie historycznej walki z zaborcą, powstałych dzięki sile społecznej, a nie państwowej, zmiany strukturalne szkolnictwa, a nie tak potrzebne zmiany programowe, uzależnienie dostępu do edukacji i jej jakości od sytuacji ekonomicznej rodziców, brak dostępu do edukacji przedszkolnej, złe wyposażenie placówek szkolnych w książki,

sprzęt komputerowy i sportowy, brak pływalni i sal gimnastycznych, brak opieki medycznej w szkole, likwidacja kółek zainteresowań, zajęć wyrównawczych, oferty kulturalnej szkoły, nierówny poziom nauczania i ogólny spadek poziomu nauczania, brak procedur egzekwujących dyscyplinę w szkole, niedostateczne procedury przestrzegania prawa w sytuacji występowania wulgaryzmów, agresji i przemocy młodzieży, zagrożenia bezpieczeństwa dzieci w szkole – to wszystko wpływa na niedostateczną realizację podstawowego prawa dzieci do nauki, mocno oddziałując na konstatawany permanentny kryzys w polskim szkolnictwie³⁴. Te sygnalizowane trudności w pracy szkoły pokazują jednocześnie, jak jest ważna i jak liczne zadania są jej przypisywane.

To również szkoła sygnalizuje i próbuje zmagać się z problemem ubóstwa, zwłaszcza na terenach wiejskich, dotkniętych bezrobociem³⁵. Jednak działania te z konieczności są małej skali. Zobowiązane przez konwencję do wspierania rodzin i przeciwdziałania biedzie rządy państw nie podejmują wystarczających działań i nie prowadzą odpowiedniej polityki gospodarczej, przez co dochodzi do wzrostu liczby ubogich rodzin³⁶. Ponadto skoro istnieją instytucje państwowe do pomocy w biedzie, uważa się, że to właściwe urzędy powinny przeciwdziałać problemom, a nie organizacje życia społecznego – jednak często urzędy te nie spełniają swoich statutowych obowiązków, zaś zwolnione przez ich istnienie od troski społeczeństwo nie wypracowuje metod oddolnej walki z biedą dzieci i szybkiej pomocy. Szkoła niekiedy, przy bierności urzędów opieki społecznej i społeczeństwa z jego organizacjami itp., pozostaje ostatnią placówką dożywającą ubogie dzieci i dostrzegającą problem dysfunkcji w środowisku życia dziecka dotkniętym np. problemem alkoholizmu czy bezrobocia

³⁴ Zob. o kryzysie w szkolnictwie m.in. tematyczny numer kwartalnika „Cywilizacja” nr 30 (2010): *Bezdroża edukacji*.

³⁵ Zob. T. Smyczyński, *Prawo dziecka do odpowiedniego poziomu życia*, w: *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia. Praca zbiorowa*, (red.) T. Smyczyński, Poznań 1999, s. 139–142.

³⁶ Częściową próbą przeciwdziałania biedzie w najbardziej podstawowym wymiarze jest program rządowy 500+, jednak powinna za nim podążać systemowa zmiana systemu podatkowego i poprawa stanu polskiej przedsiębiorczości i gospodarki, zatrzymanie rodziców w kraju itp.

itp.³⁷, jednak bez wsparcia środowiska pozaszkolnego te możliwości szkoły w dostrzeganiu problemu nie przekładają się na efektywną pomoc. Z kolei często przez mylnie rozumianą pomoc i arbitralną decyzję niekompetentnego urzędnika odbiera się dzieci rodzicom, czy to z powodu niewydolności ekonomicznej rodziny, czy to z innych powodów (np. ostatnio z powodu „samowoli” budowlanej) i umieszcza w instytucjach, których koszty są wysokie, podczas gdy dzieci mogłyby pozostać w rodzinie, gdyby uzyskała ona właściwą pomoc³⁸. Umieszczanie dziecka w instytucjach opieki z powodu ubóstwa rodziny jest sprzeczne z podstawowymi założeniami konwencji i standardami dotyczącymi ochrony praw człowieka³⁹.

5. Prawa dziecka – w kontekście filozofii prawa naturalnego

W podsumowaniu należy zatem raz jeszcze podkreślić, że prawa dziecka to prawa człowieka jako osoby na pewnym szczególnym etapie jej rozwoju, podlegającym wzmożonej ochronie⁴⁰. Odsyła to nas do kategorii natury ludzkiej w odczytywaniu ludzkich uprawnień i ukazywaniu egzystencjalnego statusu człowieka na wczesnych etapach rozwoju. W związku z tym charakterystyczna dla współczesnych badań nad prawami człowieka i prawami dziecka tendencja, a mianowicie przesunięcie tej problematyki na teren prawa stanowionego i jego teorii, a odchodzenia od uzasadnień prawnonaturalnych i antropologicznych, powinna ulec uzupełnieniu przez te ostatnie. Przesunięcie to sprawia bowiem, że może ulec zagubieniu

³⁷ Zob. M. Andrzejewski, *Ochrona praw dziecka w rodzinie dysfunkcyjnej. Dziecko, rodzina, państwo*, Kraków 2003.

³⁸ Jak alarmuje Instytut na rzecz Kultury Prawnej *Ordo Iuris*: „Według danych Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej w roku 2017 w przyspieszonym trybie odebrano aż 1123 dzieci – średnio troje dziennie! (...) Na pochopne odbieranie dzieci i całe mnóstwo nadużyć pozwala obecny system. Już sama nazwa ustawy – »o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie« – błędnie wskazuje na źródła przemocy. Biorąc pod uwagę fakt, że polskich urzędników szkoli się w duchu rozwiązań z Norwegii, w której aż jedna czwarta dzieci doświadcza interwencji urzędu Barnevernet, widzimy, jak niebezpieczny jest to kierunek” (zob. materiały na stronie www.ordoiuris.pl).

³⁹ Zob. E. Czyż, *Standardy ochrony podstawowych praw dziecka – regulacje prawne i praktyka*, Warszawa 2002.

⁴⁰ Zob. D. Wójcik, *Rozwój psychiczny dzieci i młodzieży a prawa gwarantowane przez Konwencje o Prawach Dziecka*, w: *Konwencja o Prawach Dziecka. Analiza i wykładnia. Praca zbiorowa*, (red.) T. Smyczyński, Poznań 1999, s. 49–73.

normatywny charakter natury ludzkiej, jak i konieczność prowadzenia dalszych dociekań w tym zakresie na rzecz podkreślania wagi negocjacji i konwencji w ustalaniu reguł chroniących poszczególne dobra osoby ludzkiej.

W świetle danych antropologii filozoficznej (i psychologii rozwojowej) okazuje się, że błędne byłoby absolutyzowanie dziecięctwa jako okresu odrębnego i wyłączonego z całego procesu rozwojowego – należy widzieć je w kontekście dojrzałości, do której człowiek zmierza, i w związku z celem ostatecznym ludzkiego życia⁴¹. Nie należy też redukować praw dziecka, odrywając je od ich podmiotu tj. człowieka-osoby. Interpretacja taka kreuje błędny obraz dzieciństwa zabsolutyzowanego i wyabstrahowanego z całokształtu życia, czy raczej redukcyjny ideał życia ludzkiego sprawdzony kosztem dojrzałości do wiecznego dzieciństwa. Promocja takiego ideału nie służy z pewnością realnemu dobru dziecka, a jego przenoszenie w praktykę edukacyjną wypacza możliwości rozwojowe dzieci. Dzieciństwo, które nie prowadzi do dojrzałości, rozciąga się na całe życie, przenosząc w nie błędne dla dorosłości postawy: nieodpowiedzialności, niedorozwoju osobowościowego czy moralnego, braku równowagi emocjonalnej itd. Należy zatem zwrócić szczególną uwagę na refleksje antropologiczne, gdzie w oparciu o koncepcję człowieka jako osoby podkreśla się, że ujmowane w kontekście całego życia prawa nie są celem samym w sobie, lecz właściwie rozumiane są instrumentem i warunkiem prawidłowego (osobowego) rozwoju dziecka. To z perspektywy społeczeństwa są one celem i tu w refleksji nie powinny się wykluczać, lecz muszą się uzgadniać i uzupełniać podejścia prawnonaturalne i konwencjonalne.

Podstawową prawdą o każdym dziecku jest to, że od początku swego istnienia, czyli od poczęcia, jest ono człowiekiem-osobą, a zatem kimś mającym bezwarunkową godność i życie. Osobowa godność dziecka jest niezależna od fazy rozwoju ani od stanu zdrowia. Właśnie dlatego pierwszym prawem każdego dziecka jest absolutne i bezwzględne prawo do życia i będące jego przedłużeniem prawo do urodzenia się. Konwencja stara się

⁴¹ Na ten temat zob. Z. Grocholewski, *Prawa dziecka a dobro dziecka*, w: *W służbie dziecku*, t. 1: *Stulecie dziecka*, red. J. Wilk, Lublin: Katedra Pedagogiki Rodziny KUL 2003, s. 55–72; tenże, *Prawa dziecka w międzynarodowych deklaracjach i w nauczaniu Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” nr 34 (2001), s. 47–59.

wskazać podstawowe warunki rozwoju (na podstawowych płaszczyznach: materialno-cielesnej, jak i duchowej), zwłaszcza ważne jest akcentowanie podmiotowości dziecka i naturalnego środowiska rodzinnego jako miejsca najpełniejszego rozwoju oraz rodziny jako paradygmatu dla innych form opieki nad dzieckiem. Konwencja wskazuje pewne niezbędne minimum warunków tego rozwoju, jak funkcjonalna rodzina, odpowiednio zorganizowana edukacja, instytucje kulturalne, media, sądy, walka z biedą i nadużyciami wobec dzieci w stanach wyjątkowych itd., zobowiązując państwa do podjęcia działań z ukierunkowaniem na ochronę dziecka i jego rodziny jako najważniejszego gwaranta tych praw.

Trzeba na koniec wskazać, że właściwym kontekstem zrodzenia i życia dziecka jest miłość, czego żadne prawo stanowione nie zdoła nakazać ani zapewnić⁴². Poza nią wszystko, w tym i prawo dziecka do życia i rozwoju, jest zagrożone, gdyż dziecko nie jest w stanie żyć i rozwijać się poza kontekstem miłości. Dziecko, którego nie chroni miłość rodziców i rodziny, jest radykalnie zagrożone w swym osobowym istnieniu i osobowym sposobie działania, bez względu na istniejące systemy i bogate środki ochrony.

Streszczenie

W referacie wskazuje się m.in. na tendencję charakterystyczną dla współczesnych badań nad prawami człowieka i prawami dziecka, a mianowicie przesunięcia tej problematyki na teren prawa stanowionego, a odchodzenia od uzasadnień prawnonaturalnych i antropologiczno-filozoficznych. Przesunięcie to sprawia, że może ulec zapoznaniu normatywny charakter natury ludzkiej, jak i konieczność prowadzenia dalszych dociekań w tym zakresie na rzecz podkreślania wagi negocjacji i konwencji w ustalaniu reguł chroniących poszczególne dobra osoby ludzkiej. Ukazanie praw dziecka w kontekście współczesnego paradygmatu praw człowieka, a następnie analiza materialnych i formalnych przesłanek praw dziecka, a także obraz dziecka jako podmiotu praw w Konwencji o Prawach Dziecka i jego zbieżność z podstawowymi danymi antropologii filozoficznej – pozwalają ukazać operatywny sens kategorii natury ludzkiej w odczytywaniu ludzkich uprawnień i ukazywaniu egzystencjalnego statusu człowieka na wczesnych etapach rozwoju. W artykule również znalazły się uwagi o wybranych problemach w ujmowaniu i realizacji praw dziecka. W podsumowaniu wskazuje się na możliwość przewyżnienia opozycji i pogodzenia obu podejść w zakresie wyjaśniania i uzasadniania praw dziecka w celu ich integralnego ujęcia.

⁴² Zob. M. Andrzejewski, *O (niewielkiej) użyteczności prawa dla ochrony uczuć*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 45 (2005) nr 1, s. 3–10.

Słowa kluczowe: prawa dziecka, człowiek jako osoba, godność, prawo naturalne, filozofia prawa

Title: Remarks on the rights of the child

Summary

The paper indicates, among others, on the tendency characteristic for contemporary research on human rights and the rights of the child, namely the transfer of this problem to the area of positive law, and the leaving from legal-natural and anthropological-philosophical justifications. This displacement causes possibility of forgetting the normative character of human nature, as well as the necessity to conduct further inquiries in this regard, in order to emphasize the importance of negotiations and conventions in establishing the rules protecting individual goods of the human person. Presentation of the rights of the child in the context of the contemporary human rights paradigm, the analysis of material and formal premises for the children's rights, the image of the child as a subject of rights in the Convention of the Rights of the Child and its accordance with the basic data of philosophical anthropology - let us show the operative sense of the category of human nature in reading human rights and showing existential status in the early stages of human development. The article also includes remarks on selected problems in the interpretation and implementation of the protection of children's rights. At the end is mentioned possibility of overcoming the opposition and reconciling both approaches in explanation and justification of the rights of the child for their integral recognition.

Key words: the rights of the child, man as a person, dignity, natural law, philosophy of law

Bibliografia

1. Andrzejewski M., *Konwencja o prawach dziecka: geneza i znaczenie*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” nr 5 (2000), s. 3–7.
2. Andrzejewski M., *Ochrona praw dziecka w rodzinie dysfunkcyjnej. Dziecko, rodzina, państwo*, Kraków 2003.
3. Andrzejewski M., *O (niewielkiej) użyteczności prawa dla ochrony uczuć*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 45 (2005) nr 1, s. 3–10.
4. Bińczycka J., *Podmiotowość a prawa dziecka*, w: *Prawo głosu i różnicy a podmiotowość*, (red.) M. Nowicka-Kozioł, Warszawa 2002.
5. Chałas K., Maj A., *Pedagogiczna Encyklopedia Aksjologiczna*, Radom 2016.
6. Chłodna I., *Home schooling (nauczanie domowe) – szansa czy zagrożenie?*, „Cywilizacja” (2009) nr 30, s. 118–127.
7. Chudy W., *Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej*, oprac. A. Szudra, Lublin 2009.
8. Chudy W., *Godność człowieka wartością ontyczno-wychowawczą*, w: *Ja – człowiek. Wzrastanie w godności, miłości i miłosierdziu*, (red.) M. Kalinowski, Kraków–Lublin 2004, s. 76–85.
9. Czyż E., *Prawa dziecka*, Warszawa 2002.
10. Czyż E., *Standardy ochrony podstawowych praw dziecka – regulacje prawne i praktyka*, Warszawa 2002.
11. Grocholewski Z., *Prawa dziecka w międzynarodowych deklaracjach i w nauczaniu Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” nr 34 (2001), s. 47–59.
12. Grocholewski Z., *Prawa dziecka a dobro dziecka*, w: *W służbie dziecku*, t. 1: *Stulecie dziecka*, (red.) J. Wilk, Lublin 2003, s. 55–72.

13. Kopczyńska-Sikorska J., *Konwencja praw dziecka – fundament i wyznacznik służby dzieciom*, „Wychowanie w Przedszkolu” nr 10 (1999), s. 776.
14. Krapiec M.A., *Dzieciństwo jako forma życia ludzkiego*, w: *Oblicza dzieciństwa*, (red.) D. Kornas-Biela, Lublin 2001.
15. Krupa R., *Wychowanie do życia w rodzinie czy edukacja seksualna?*, „Cywilizacja” (2007) nr 21, s. 141–154.
16. Krupa R., *Jaki model wychowania seksualnego: A, B czy C?*, „Cywilizacja” (2009) nr 30, s. 149–160.
17. Lama D., *Koedukacja czy edukacja zróżnicowana?*, „Cywilizacja” (2009) nr 30, s. 143–148.
18. Lendzion A., *Etapy rozwoju dziecka we współczesnej pedagogice i psychologii*, „Cywilizacja” nr 18 (2006), s. 36–51.
19. Michalska A., *Prawa człowieka w systemie norm międzynarodowych*, Warszawa 1982.
20. Michałowski S., *Pedagogiczne spojrzenie na dziecko jako osobę*, w: *Oblicza dzieciństwa*, (red.) D. Kornas-Biela, Lublin 2001.
21. Piechowiak M., *Preambuła*, w: *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia. Praca zbiorowa*, (red.) T. Smyczyński, Poznań 1999, s. 19–37.
22. Piechowiak M., *Status dziecka poczętego. Czy Konwencja Praw Dziecka jest neutralna w sprawie prawa do życia nie narodzonych?*, „Ethos” 12 (1999) nr 1–2, s. 290–299.
23. Piechowiak M., *Pojęcie praw człowieka*, w: *Podstawowe prawa i ich sądowa ochrona*, (red.) L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 7–49.
24. Piechowiak M., *Prawo naturalne a prawa człowieka*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, (red.) A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 391–409.
25. Piechowiak M., *Prawa człowieka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, (red.) A. Maryniarczyk, t. 10, Lublin 2009, s. 335–342.
26. Sawicki M., *Dziecko jest osobą. Szkice z teorii kształcenia i wychowania*, Warszawa 1995.
27. Smyczyński T., *Pojęcie dziecka i jego podmiotowość*, w: *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia. Praca zbiorowa*, (red.) T. Smyczyński, Poznań 1999.
28. Smyczyński T., *Prawo dziecka do odpowiedniego poziomu życia*, w: *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia. Praca zbiorowa*, (red.) T. Smyczyński, Poznań 1999, s. 139–142.
29. Smyczyński T., *Prawo dziecka do wychowania się w rodzinie*, w: *Konwencja o prawach dziecka. Analiza i wykładnia. Praca zbiorowa*, (red.) T. Smyczyńskiego, Poznań 1999, s. 149–166.
30. Stadniczeńko L., *Rodzina i jej prawa w świetle Karty Praw Rodziny 1983*, w: *Prawa rodziny – prawa w rodzinie w świetle standardów międzynarodowych. Materiały Krajowej Konferencji Naukowej Toruń 22-23 X 1998 r.*, (red.) T. Jasudowicz, Toruń 1999, s. 21.
31. Stępień K., *Prawo do wychowania*, „Cywilizacja” nr 26 (2008), s. 93–102.
32. Stępień K., *Filozoficzne źródła sporu o rozumienie praw dziecka. Studium z filozofii prawa i praw człowieka*, Lublin 2016.
33. Stępień K., *Godność osobowa*, w: *Pedagogiczna Encyklopedia Aksjologiczna*, (red.) K. Stępień K., *Prawa dziecka a szkoła i wychowanie*, „Cywilizacja” nr 38 (2011), s. 121–131.

34. Stepień K., *Filozoficzne źródła sporu o rozumienie praw dziecka. Studium z filozofii prawa i praw człowieka*, Lublin 2016.
35. Szostek A., *Godność i równość jako podstawy sprawiedliwości*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” (1992) z. 1 [druk. 1993], s. 37–48.
36. Szostek A., *Rola pojęcia godności w etyce*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości: rozważania etyczne*, Lublin 1995, s. 42–63.
37. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
38. Wójcik D., *Rozwój psychiczny dzieci i młodzieży a prawa gwarantowane przez Konwencję o Prawach Dziecka*, w: *Konwencja o Prawach Dziecka. Analiza i wykładnia. Praca zbiorowa*, (red.) T. Smyczyński, Poznań 1999, s. 49–73.

Historia

Marcin Kwiecień¹

Zapewnić odpoczynek fizyczny i odprężenie psychiczne dzieci...

**Działalność Polskiego Komitetu Opiekuńczego w Radomiu
w zakresie opieki nad dziećmi w czasie okupacji niemieckiej
1939-1945**

Wstęp

Eksterminacyjna polityka niemieckich władz okupacyjnych na ziemiach polskich w latach 1939-1945 spowodowała tragiczne pogorszenie warunków bytowych ludności cywilnej, rosnącą pauperyzację połączoną z głodem, bezdomnością i skrajnym ubóstwem. W takiej sytuacji szczególną rolę odegrały instytucje społeczne i charytatywne niosące pomoc najbardziej poszkodowanym i potrzebującym opieki. Jedną z takich instytucji, działającą na terenie Generalnego Gubernatorstwa (GG), była Rada Główna Opiekuńcza (RGO)² i jej terenowe struktury, będącą jedyną utworzoną w okresie okupacji w całości polską instytucją. Trzeba podkreślić, że władze niemieckie zlikwidowały na terenie GG wszystkie struktury polskiej administracji rządowej, samorządowej, jak również organizacje, stowarzyszenia, fundacje etc. Wyjątkami pozostały Polski Czerwony Krzyż (PCK)³ czy Ochotnicza Straż Pożarna. Należy jednak zaznaczyć, że w przypadku PCK zostały w bardzo poważnym stopniu ograniczone jego kompetencje i zakres działania oraz zajęty w większości majątek trwały⁴. W ciągu pierwszych kilkunastu miesięcy okupacji niemieckiej istniały i działały jeszcze różnorakie polskie instytucje charytatywne i społeczne. Stopniowo

¹ Doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, Polskie Towarzystwo Historyczne Oddział w Radomiu. Zainteresowania badawcze: historia najnowsza Polski, historia gospodarcza i społeczna XIX-XX w., historia doktryn i ruchów politycznych XIX - XX w. Adres e-mail: marcinjmt@op.pl

² Zob. B. Kroll, *Rada Główna Opiekuńcza 1939-1945*, Warszawa 1985, passim.

³ Zob. A. Pankowicz, *Polski Czerwony Krzyż w Generalnej Guberni 1939-1945*, passim.

⁴ Tamże, s. 10-11.

jednak były one likwidowane, a ich kompetencje przekazywane nowej administracji okupacyjnej⁵.

W chwili wybuchu wojny opieka społeczna na terenie kraju miała dwie zasadnicze formy: opieka społeczna obowiązkowa sprawowana przez organy państwowe i samorządowe oraz opieka dobrowolna, której ciężar spoczywał na organizacjach społecznych i charytatywnych, komitetach obywatelskich, fundacjach, związkach wyznaniowych czy organizacjach kościelnych⁶. W okresie międzywojennym opieka społeczna funkcjonowała w oparciu o ustawę z dnia 16 VIII 1923 r.⁷.

Po zajęciu ziem polskich przez wojska niemieckie i wprowadzeniu administracji okupacyjnej, dzieło niesienia pomocy najbardziej potrzebującym prowadziły instytucje powstałe przed wybuchem wojny, jak również tworzone od jesieni 1939 r. Wśród nich najważniejszą rolę odgrywały instytucje o zasięgu ogólnopolskim, jak: PCK, „Caritas”, czy Towarzystwo Opieki nad Więźniami „Patronat”. Oprócz nich działały również organizacje o zasięgu lokalnym. Cechą charakterystyczną dobrowolnej opieki społecznej była wielość i duża różnorodność tychże organizacji. Działały one do momentu utworzenia w 1940 r. jednej scentralizowanej instytucji zatwierdzonej przez władze niemieckie – Rady Głównej Opiekuńczej.

Wśród organizacji opieki dobrowolnej najprężniej działał PCK. Sprawował on przede wszystkim opiekę sanitarną i medyczną. Jednak nie ograniczał się ściśle do swych statutowych zadań⁸. W pierwszych tygodniach okupacji PCK został podporządkowany administracji okupacyjnej, wykonując jej zarządzenia. Z początkiem 1940 r. rozpoczął się proces stopniowego ograniczania kompetencji i struktur PCK na terenie Generalnego Gubernatorstwa. Zarządzeniami z 28 lutego i 4 maja 1940 r. wszystkich lekarzy, stomatologów, techników dentystycznych oraz farmaceutów

⁵M. Kwiecień, *Początki dobrowolnej opieki społecznej w dystrykcie radomskim w latach 1939-1941*, w: „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego”, T. XXXVI, z. 1-4, Radom 2001, s. 54-72.

⁶Zob. B. Kroll, *Rada Główna Opiekuńcza 1939-1945*, dz. cyt., s. 20-21.

⁷Tamże.

⁸Na temat struktury i działalności PCK w okresie okupacji niemieckiej 1939-1945 zob. m.in.: A. Pankowicz, *Polski Czerwony Krzyż w Generalnej Guberni 1939-1945*, dz. cyt., S. Uhma,, R. Bliźniewski, *Polski Czerwony Krzyż 1919 – 1959*, Warszawa 1959.

podporządkowano Izbie Zdrowia GG i Wydziałowi Spraw Zdrowotnych i Zdrowotnej Opieki nad Ludnością w Rządzie GG. Kompetencje PCK ograniczono jedynie do działalności sanitarno–rejestracyjnej i podporządkowano kontroli ze strony Niemieckiego Czerwonego Krzyża (NCK)⁹. Wprawdzie PCK mógł kontynuować swoją działalność, nawet w okresie, kiedy inne polskie stowarzyszenia ulegały likwidacji, jednak, jako polska instytucja, szybko tracił swoją niezależność.

Na przestrzeni 1940 i 1941 r. Niemcy poddali kontroli NCK całą korespondencję PCK, prace Biura Informacyjnego i całość spraw związanych z opieką nad jeńcami osobami internowanymi. Następnie zlikwidowano poradnię prawną przy Biurze Informacyjnym, zakazano działalności Zarządów Okręgów i Oddziałów PCK i wreszcie działalności sanitarnej na mocy zarządzenia z 31 grudnia 1941 r.¹⁰.

Ograniczanie kompetencji PCK z początkiem 1940 r. było ściśle związane z tworzeniem RGO, która miała przejąć zadania oraz obiekty i wyposażenie placówek opiekuńczych i sanitarnych.

Zupełnie inną specyfikę miała RGO, która powstała już w warunkach okupacyjnych, za akceptacją władz GG i była jedyną legalną, polską instytucją działającą w ramach struktury administracyjnej na ziemiach okupowanych. Zgodnie z założeniami polityki okupanta powstała jedna, scentralizowana organizacja opiekuńcza. W ręce Polaków oddano całość dobrowolnej opieki społecznej na terenie GG.

Placówkami terenowymi RGO na terenie każdego dystryktu były miejskie i powiatowe rady opiekuńcze, które powstawały w okresie od połowy 1940 do połowy 1941 r. W 1941 r. nastąpił proces przekształcania tychże rad w Polskie Komitety Opiekuńcze. Jeśli chodzi o Radom i powiat radomski to od 30 października 1940 r. działała Rada Opiekuńcza Miejska

⁹ Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), zesp. Rada Główna Opiekuńcza w Krakowie 1939-1945 (dalej jako: RGO), sygn. 142, k. 53.

¹⁰ Cz. Madajczyk, *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, Warszawa 1970, t. II, s. 104.

(ROM)¹¹, a od 9 lutego 1941 r. Rada Opiekuńcza Powiatowa (ROP)¹². Na czele ROM stanął Stanisław Egejman, a ROP – Józef Lachorski, natomiast siedziba obu tych rad mieściła się w lokalu Oddziału PCK przy ul. Żeromskiego (Reichstrasse)¹³.

Problemy działalności społecznej, charytatywnej i opiekuńczej wobec ludności cywilnej w latach II wojny światowej i okupacji niemieckiej na ziemiach polskich nie stanowił przedmiotu szerszych i dogłębnych badań i publikacji historyków tego okresu. Dotyczy to również zagadnień związanych z działaniami Rady Głównej Opiekuńczej i jej struktur terenowych we wszystkich dystryktach w GG. Brak jest opracowań zarówno o zasięgu ogólnopolskim, jak i regionalnym i lokalnym, wśród których przeważają te o charakterze przyczynkarskim. Jest to niestety efekt niedoceniaenia wagi problemów pomocy i opieki społecznej i ich miejsca w życiu ludności pod okupacją niemiecką.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie organizacji dobrowolnej opieki społecznej nad dziećmi w okresie okupacji niemieckiej (1939-1945) na terenie Radomia i okolic miasta. Problematyka ta zostanie pokazana przez pryzmat działania instytucji lokalnych RGO, czyli Rady Opiekuńczej Miejskiej i Powiatowej oraz Polskich Komitetów Opiekuńczych Radom – Miasto i Radom – Powiat. Opieka nad ludnością cywilną prowadzona przez te instytucje była niezwykle istotnym elementem walki z wyniszczającą polityką okupanta, jak również bardzo ważną formą organizowania życia społecznego w tamtym okresie. Spośród wszystkich podopiecznych objętych pomocą najbardziej zagrożone były dzieci, nad którymi trzeba było roztoczyć szczególną opiekę. Los najmłodszych i najsłab-

¹¹ Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), zesp. RGO w Krakowie 1939-1945 (dalej jako: RGO), sygn. 578, k. 7; Archiwum Państwowe w Radomiu (dalej jako: APR), zesp. Rada Główna Opiekuńcza (dalej: RGO), Polski Komitet Opiekuńczy Radom-Miasto 1940-1945 (dalej: Pol. K. O. Radom – Miasto), sygn. 14, k. 1.

¹² Na posiedzeniu informacyjno-organizacyjnym członków ROM i ROP, przedstawiciel starosty powiatowego Zeissler przekazał zgodę starosty na zatwierdzenie składu przez RGO; zesp. Rada Główna Opiekuńcza (dalej jako: RGO), Polski Komitet Opiekuńczy Radom-Powiat 1941-1945 (dalej jako: Pol. K. O. Radom – Powiat) (dalej jako: Pol.K.O. Radom – Powiat), sygn. 46, k. 12; Przepuszczalnie oficjalnie działalność ROP rozpoczął z dniem 31 marca 1941 r. AAN, RGO, sygn. 578, k. 7.

¹³ AAN, RGO, sygn. 344, k. 13-19; sygn. 382, k.17.

szych zależał od umiejętności, kwalifikacji i zaangażowania osób dorosłych pracujących w instytucjach charytatywnych. Trzeba podkreślić, że formy i metody takiej pracy były urozmaicane i wzbogacane, oczywiście w stopniu, w jakim pozwalały tragiczne warunki i położenie ludności cywilnej.

1. Organizacja pracy opiekuńczej

W celu zwiększenia efektywności pracy, 8 kwietnia 1941 r., w ramach ROM powstał Dział Opieki nad Dziećmi¹⁴, natomiast, w ramach ROP-u, 16 lipca 1941 r. utworzono Sekcję Opieki nad Dziećmi¹⁵. Dział Opieki nad Dziećmi ROM i Pol. K. O. Radom – Miasto tworzyli: Wanda Kuczyńska – kierownik oraz Stefania Ettingierowa, Helena Głogowska, Maria Kleistówna, Krystyna Listkiewiczówna, Maria Niedźwiecka, Karolina Pawlukas, Halina Rogosz, Krystyna Ścibiorkówna¹⁶. W skład Sekcji Opieki nad Dziećmi w ROP i Pol.K.O. Radom – Powiat wchodził: Katarzyna Werenikowa – kierownik, Irena Chojko – kierownik, ks. Stanisław Czaplą SAC i Kazimiera Marx¹⁷.

Zakres pracy obu tych działów był szeroki ze względu na specyfikę i szczególny charakter prowadzonych prac. Polegały one przede wszystkim na zaspokajaniu podstawowych potrzeb w zakresie ochrony zdrowotnej i sanitarnej, dożywiania oraz zapewnienia elementarnych warunków bytowych. Ulegało to bieżącym modyfikacjom w zależności od pojawiających się potrzeb. Wielkim problemem były zjawiska żebractwa i włóczęgostwa wśród dzieci w różnym wieku, co starano się w miarę możliwości likwidować. Opieka nad dziećmi polegała również na tworzeniu możliwie jak najlepszych warunków do prawidłowego rozwoju psychicznego i fizycznego. Należy zaznaczyć, że nie ograniczało się to jedynie do opieki nad samym dzieckiem. Działania opiekuńcze rozciągano także na kobiety w ciąży oraz rodziny żyjące w najcięższych warunkach materialnych uniemożliwiających zapewnienie

¹⁴ APR, RGO, Pol. K.O. Radom – Miasto, sygn. 1, k. 1

¹⁵ APR, RGO, Pol. K.O. Radom – Powiat, sygn. 2, k. 5

¹⁶ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 1, k. 2-3

¹⁷ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Powiat, sygn. 2, k. 27; W latach 1943-1944 w skład sekcji weszli: ks. Kazimierz Rączkiewicz, Wanda Szuman i Klaudia Werenikowa. APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Powiat, sygn. 2, k. 21

dzieciom prawidłowego rozwoju emocjonalnego i procesu wychowawczego. Dlatego też działały tworzyły własne instytucje specjalizujące się w niesieniu pomocy w określonych dziedzinach. Działania te można podzielić, w zależności od rodzaju tychże instytucji na: opiekę częściową i całkowitą. Pierwsza z nich realizowana była m.in. przez ochronki, pogotowia opiekuńcze, izby zajęć, kolonie i półkolonie czy też różne formy dożywiania. Druga – to przede wszystkim domy dziecka i rodziny zastępcze¹⁸.

2. Dożywianie dzieci w placówkach opiekuńczych

Najwcześniej przystąpiono do organizowania akcji dożywiania dzieci. Wartość kaloryczna przydziałów kartkowych dla ludności cywilnej tylko w minimalnym stopniu zaspokajała wymagania organizmu ludzkiego, zwłaszcza organizmu dziecka. W drugim kwartale 1942 r. średnia wartość kaloryczna przydziałów żywnościowych dla dzieci do lat 14 wynosiła w dystrykcie radomskim 195 kalorii dziennie, a w kwartale następnym jeszcze mniej, bo 128 kalorii. Sytuacja na wsi przedstawiała się znacznie gorzej, gdyż były takie gminy na terenie dystryktu, gdzie chłopom małorolnym i bezrolnym nie wydawano żadnych przydziałów¹⁹.

Rozwój akcji dożywiania był uzależniony od kilku podstawowych czynników, wśród których najważniejsze to: stan finansowy komitetów i podległych im palcówek, liczby podopiecznych, kondycji ekonomicznej ludności na mieszkającej na danym terenie i wreszcie poziomu produkcji rolnej na wsi. Pomoc żywnościowa, jako najważniejsza forma niesionej pomocy, angażowała największą liczbę pracujących osób oraz najwięcej środków finansowych. Potrzeby w tym zakresie były bardzo duże, natomiast możliwości ich zaspokajania niestety bardzo ograniczone. Szacuje się, że jak z każdej form pomocy, tak również z dożywiania korzystało średnio ok. połowy wszystkich zarejestrowanych. Odnosi się to także do dzieci

¹⁸ Zob. m.in. K. Kowalik, *Opieka nad dziećmi w Generalnym Gubernatorstwie*, Lublin 1986, passim.

¹⁹ Por. APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 13, k. 192, 234-235; F. Skalniak, *Stopa życiowa społeczeństwa polskiego w okresie okupacji na terenie Generalnego Gubernatorstwa*, Warszawa 1979, s. 18 i nast.

do 16 roku życia. W miarę upływu czasu starano się obejmować dożywianiem coraz większą liczbę dzieci²⁰.

W Radomiu akcję dożywiania prowadzono na kilka sposobów. Było to przede wszystkim prowadzenie kuchni, punktów dożywiania, rozdawnictwo mleka i innych produktów, w tym rozdawnictwo suchego prowiantu oraz dożywianie sąsiedzkie. Rodzaj świadczeń dla podopiecznych ustalany był przez pracowników Działu Opieki nad Dziećmi w zależności od bieżących potrzeb.

Potrzeby te rosły w miarę upływu czasu i pogarszających się warunków bytowych oraz dyskryminacyjnej polityki ekonomicznej okupanta. Na przełomie 1940 i 1941 r. Rada Opiekuńcza Miejska w Radomiu miała pod swoją opieką blisko 2,5 tys. dzieci w wieku do 15 lat²¹. W tej grupie z pomocy żywnościowej udzielanej w kuchniach ludowych korzystało około tysiąca dzieci. Bardzo szybko zaczęto doskonalić i rozwijać system tejże pomocy. Traktując te problemy jako priorytetowe, pod koniec 1940 r. zorganizowano specjalną kuchnię dla dzieci przy ulicy Kelles – Krauza 19, którą prowadziły siostry szarytki. Kuchnia opracowała specjalny jadłospis zapewniający większą, niż w ówczesnych warunkach było to możliwe, kaloryczność i wartość odżywczą przygotowywanych posiłków. Każde dziecko miało dodatkowy dzienny przydział niektórych produktów, wśród których był przede wszystkim chleb, a poza tym cukier, ryż, kasza i mleko. Kuchnia SS. Szarytek okazała się bardzo potrzebna, o czym świadczy ilość posiłków, których tylko w maju 1941 r. wydano około 26,5 tysiąca²².

Zaspokojenie potrzeb najbardziej potrzebujących, w tym w szczególności najmłodszego pokolenia, wymagało od pracowników placówek RGO niebywałego zaangażowania, ofiarności, przedsiębiorczości i poświęcenia. W związku z rosnącym ubóstwem mieszkańców miasta trzeba było

²⁰ W okresie od poł. 1940 r. do poł. 1942 r. na terenie całego GG ok. 400 tys. dzieci było objętych opieką, co stanowiło ok. 43 % wszystkich podopiecznych. Szacowano, że ok. 400 tys. nie było objętych opieką, a pilnie potrzebowało pomocy żywnościowej. APR, RGO, Pol. K. O. Radom-Miasto, sygn. 14, k. 5; B. Kroll, *Opieka Rady Głównej Opiekuńczej nad dziećmi i młodzieżą w Generalnej Guberni*, w: *Dzieci i młodzież w latach drugiej wojny światowej*, (red.) Cz. Pilichowski, Warszawa 1982, s. 492-493.

²¹ APR, RGO, Pol. Ko. O. Radom – Miasto, sygn. 14, k. 5.

²² Tamże, k. 6.

zwiększać wysiłki w pracy charytatywnej i społecznej. Coraz więcej trudności nastroczało pozyskiwanie nie tylko środków finansowych na organizację placówek opiekuńczych i ich pracy, ale również produktów spożywczych, płodów rolnych oraz koniecznego wyposażenia. Mimo tych poważnych barier i ograniczeń, akcja dożywiania i całościowej pomocy dzieciom była konsekwentnie prowadzona i systematycznie rozwijana. Do lipca 1941 r. liczba dożywianych w Radomiu dzieci wzrosła do blisko 2 tys. W tym okresie nieco ponad tysiąc dzieci stołowało się w kuchni ss. szarytek i ponad 900 dzieci w szkołach, które współpracowały z Radą Opiekuńczą Miejską, zarządzając kuchnie i świetlice²³.

Ratowanie dzieci przed tragicznymi następstwami wojennej i okupacyjnej rzeczywistości było szczególnie ważnym wyzwaniem dla całego ówczesnego społeczeństwa. Od jego ofiarności, zaangażowania i zrozumienia dla tych wysiłków zależało powodzenie w realizacji tych zadań. Trzeba z całą mocą podkreślić, że nawet najlepsza organizacja struktur instytucji RGO i jej komitetów, placówek opiekuńczych czy wreszcie liczba zatrudnianych w nich osób, łącznie z tymi pracującymi społecznie, nie mogła w pełni zastąpić przychylności i wrażliwości każdego mogącego nieść pomoc. Szybko okazało się, że na taką pomoc instytucje charytatywne mogły liczyć. Ofiarność społeczeństwa była duża, co przejawiało się przede wszystkim licznymi darami w placówkach RGO, a była to przede wszystkim żywność, ubrania a nawet opał. Oczywiście ofiarność ta była uzależniona od zamożności społeczeństwa, choć nawet ci biedniejsi nie odmawiali pomocy i dzielili się tym, co mieli.

Miało to wartość nie do przecenienia, zwłaszcza w sytuacji przedłużającej się tragedii wojennej i powiększających się, niemal w postępie geometrycznym, potrzeb w zakresie opieki społecznej. Dzięki ciężkiej pracy rzeszy ludzi dobrej woli i wielkiego serca akcję ratowania najmniejszych i najsłabszych udawało się prowadzić nawet w najtrudniejszych warunkach.

²³ Tylko w lipcu 1941 r. do Sekcji Opieki nad Dziećmi wpłynęło 26 kolejnych zgłoszeń dzieci wymagających opieki. Wskazuje to na dużą skalę zjawiska, jako, że była to pełnia lata, kiedy potrzeby w zakresie pomocy, a zwłaszcza dożywiania, były zwykle najmniejsze. Zwiększały się natomiast i były przez cały okres okupacji największe w okresie od jesieni do wiosennego przednówka, tamże, k. 19.

Do takiej sytuacji doszło np. w okresie wyjątkowo bardzo surowej zimy 1941/1942 r., kiedy wystąpiły ogromne trudności w zaopatrzeniu w opał oraz odzież. Mimo to w tym okresie, tylko w kuchni centralnej ss. Szarytek, dożywiano ponad 1,4 tys. dziennie. Tylko w styczniu 1942 r. kuchnia ta wydała blisko 43,5 tys. posiłków. Oprócz tego w mieście pojawiły się już inne placówki prowadzące dożywianie. Włączały się w to zakładane przez Komitet ochrony. W omawianym okresie działały:

- ochronka przy ul. Kościelnej 3, przy parafii Najświętszego Serca Jezusowego na Glinicach, w której wydawano 3,1 tys. obiadów dla 100 dzieci;
- ochronka przy ul. Żeromskiego 30, wydająca 3,5 tys. obiadów dla 110 dzieci;
- ochronka przy ul. Siennej 7/9, wydająca 3,7 obiadów dla 120 dzieci.

Ogółem koszt tych działań w styczniu 1942 r. wyniósł ok 15 tys. zł, co bardzo wymownie pokazuje zarówno skalę potrzeb, ale jednocześnie skuteczności realizowanych zadań.²⁴

W następnych miesiącach tego roku akcja dożywiania utrzymywała się na podobnym poziomie, co świadczy o coraz większej efektywności pracy Działu Opieki nad Dziećmi. Wiosną 1942 r. w ośmiu kuchniach ludowych miesięcznie stołowało się blisko 2 tys. podopiecznych a wydawano ok. 43,5 tys. posiłków. W czerwcu tego samego roku w 6 kuchniach ludowych dożywiano łącznie 1584 osoby, gdzie wydano ponad 49 tys. porcji obiadowych, natomiast w ochronkach 2155 dzieci, gdzie wydano ok. 13 tys. posiłków, na które składały się także śniadania²⁵.

W 1942 r. na terenie Radomia działało już 7 kuchni ludowych prowadzących dożywianie dzieci. Trzeba podkreślić, że była to ciągle jeszcze liczba niewystarczająca. Były to następujące placówki:

1. Św. Jadwigi przy ul. Żeromskiego 30.
2. Św. Jana przy ul. Siennej 7/9.
3. Św. Kazimierza przy ul. Lubelskiej 8.
4. Opieki N.M.P. przy ul. Mickiewicza 15 a.
5. Zmartwychwstałego Chrystusa Pana przy ul. Broni 2

²⁴ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 15, k. 8

²⁵ Por. APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 15, k. 21, 26-29, 31-37

6. Św. Józefa przy ul. Młodzianowskiej 134.
7. Dzieciątka Jezus przy ul. Mlecznej 43 a.
8. Św. Andrzeja przy ul. Kosowskiej 20.
9. Św. Stanisława przy ul. Słowackiego 64²⁶.

Oprócz wymienionych punktów dożywiania działała także Kuchnia Centralna nr 2 przy ul. Kelles-Krauza 19.

W okresie od 1943 do 1944 r. dożywianie dzieci niezmiennie stanowiło priorytetowe zadanie Pol. K. O. Radom – Miasto, jako forma ratowania dzieci przed tzw. fizycznym wyniszczeniem. Jednocześnie opieka nad dziećmi ulegała coraz większemu rozszerzeniu, modyfikacjom i doskonaleniu. Organizowano nowe placówki, prowadzące także działania natury wychowawczej, oświatowej i edukacyjnej. Dzieci i młodzież były obejmowane opieką m.in. przez Pogotowie Opiekuńcze, Izbę Zajęć, a w okresie letnim mogły korzystać z wypoczynku w ramach kolonii i półkolonii. Wszędzie tam organizowane było oczywiście dożywianie, które niekiedy przybierało większe rozmiary niż w kuchniach ludowych. Przekładało się to także na większą wartość kaloryczną posiłków i ich liczbę, bowiem, oprócz obiadów, przygotowywano również śniadania, drugie śniadania, podwieczorki i kolacje. Zmiany te wpływały w dużym stopniu na stopniowe zmniejszanie liczby podopiecznych korzystających przez cały rok z kuchni ludowych, czy też kuchni w ochronkach.

W 1944 r. Pol. K. O. Radom – Miasto miał przeciętnie każdego miesiąca pod swoją opieką od ok. 3,8 tys. do ok. 6 tys. dzieci. Z tej liczby z dożywiania w kuchniach i ochronkach korzystało w poszczególnych miesiącach od ok. 500 do ok. 1,2 tys. dzieci²⁷. Liczby te uzależnione były od warunków i możliwości ekonomicznych, w jakich pracowały poszczególne placówki i cały Komitet. Niezmiennie najcięższe warunki panowały w okresie zimowym, ze względu na problemy z zaopatrzeniem w żywność, a wtedy potrzebujących było stosunkowo najwięcej. Wówczas szczególne zadania stawały przed pracownikami działu, którzy zajmowali się kwalifikowaniem dzieci mających otrzymywać określoną pomoc.

²⁶ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 1, k. 5

²⁷ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 17, k. 13 i nast.

Dożywianie dzieci w kuchniach i ochronkach było wspomagane przez przyznawanie specjalnych przydziałów kartkowych żywności. Dzięki wysiłkom RGO i jej agend na terenie całego GG system reglamentacji żywności wśród ludności cywilnej był rozszerzany o specjalne przydziały określonych produktów dla dzieci. Było to oczywiście podyktowane troską i dbałością o ich zdrowie i rozwój fizyczny. W Radomiu otrzymywały one m.in.: 45 dkg chleba, 40 dkg mięsa, 30 dkg cukru, tyleż samo makaronu, 12,5 dkg kawy czy 25 dkg marmolady. Niektóre z tych porcji były tak samo duże, jak dla dorosłych. Poza tym dzieci i młodzież objęte były specjalnymi przydziałami na 40 dkg mięsa, 4 jaja, czy 10 dkg tłuszczów, wśród których były smalec lub masło²⁸.

Wielkość przydziałów żywności oraz rodzaj produktów miały zapewnić możliwie, jak najlepsze warunki rozwoju fizycznego najmłodszych. Nieoceniona tu była praca lekarzy i pedagogów, którzy najlepiej potrafili określić potrzeby dzieci w tym zakresie, w zależności od wieku oraz stanu zdrowotnego i higienicznego. Wszystkie te wysiłki przynosiły trudne do przecenienia efekty w ratowaniu najmłodszego pokolenia, w tym samym całego społeczeństwa polskiego, przed polityką eksterminacyjną okupanta niemieckiego.

3. Dożywianie sąsiedzkie

Szczególną formą pomocy był dożywianie sąsiedzkie organizowane przez Pol.K.O w Radomiu. Zostało ono zorganizowane jesienią 1942 r. po doświadczeniach poprzedniej bardzo surowej zimy, kiedy niesienie pomocy dzieciom napotkało na bardzo poważne trudności i ograniczenia. Szukano nowych form pracy opiekuńczej i w ten sposób zrodziła się koncepcja wzajemnego pomagania w najbliższym sąsiedztwie. Cechą szczególną i podstawową zaletą było to, że sąsiedzi najszybciej i najdokładniej rozpoznawali potrzeby rodzin żyjących „za ścianą”. Każdy, kto miał takie możliwości materialne, mógł zgłosić w Komitecie Opiekuńczym wolę dożywiania wskazanego dziecka. Specjalnie powoływane pracownice, tzw. „wywiadowczynie”, sporządzały listy rodzin gotowych do pracy społecznej. Niezwykle budujące

²⁸ Tamże, k. 19.

było to, że taki rodzaj aktywności dość szybko rozwijał się i przynosił bardzo dobre rezultaty²⁹. Akcja sąsiedzkiego dożywiania dzieci na terenie Radomia była dobrze zorganizowana, co było przede wszystkim zasługą kompetentnego i zaangażowanego zespołu pracowników i współpracowników Komitetu. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że to właśnie Pol. K. O. Radom – Miasto oraz Pol. K. O. Warszawa – Miasto zainicjowały tę właśnie formę pomagania, gdzie rozwinęła się najszybciej i była najefektywniejsza w skali całego GG.

Zasięg i zakres dożywiania sąsiedzkiego był niewątpliwie zawsze uzależniony od stopnia zamożności społeczeństwa, jednak bardzo istotnym czynnikiem determinującym ją była zwykła ludzka wrażliwość na biedę i krzywdę bliźniego. Bardzo często w poczuciu chrześcijańskiej miłości do drugiego człowieka pomagano, mimo wielu czysto ekonomicznych i materialnych ograniczeń, dzielono się ostatnią kromką chleba, za co zapłatą była wdzięczność obdarowanego dziecka. Patrząc na teren Radomia, podkreślić trzeba fakt, iż akcja dożywiania sąsiedzkiego zataczała szersze kręgi na obszarach podmiejskich. Tam bowiem niemal każda rodzina posiadała zwykle przydomowe ogródki, na których uprawiano warzywa, ziemniaki, sady owocowe czy nawet zboże. Bardzo często hodowano zwierzęta, jak świnie, krowy, kozy i oczywiście drób. To wszystko sprawiało, że koszty utrzymania przeciętnej rodziny były o wiele niższe niż w centrum miasta. Łatwiej zatem można było pozyskać żywność z przeznaczeniem na akcje społeczne.

Jakkolwiek na przedmieściach łatwiej można było wyżywić rodzinę, to i tak zdobycie tam znacznych ilości produktów spożywczych nie było rzeczą prostą. Dlatego też znalezienie dobrodzieja, choćby dla jednego dziecka, należy uznać za ogromny sukces. Tym bardziej, że była to także niezwykle cenna pomoc dla rodziców borykających się z problemami okupacyjnej codzienności. Oprócz wysiłków pracowników Komitetu, nie do przecenienia było zaangażowanie innych grup społecznych i zawodowych w propagowanie i zachęcanie do wspierania akcji. Nieocenioną pomoc okazywali księża, którzy nie tylko ogłaszali i nawoływali z ambony do aktywności, ale także przeznaczali, i tak skromne ofiary „z tacy” na ten

²⁹ Zob. AAN, RGO, sygn. 484, k. 241 i nast.; K. Kowalik, *Opieka nad dziećmi w Generalnym Gubernatorstwie* dz. cyt., s. 49; B. Kroll, *Rada Główna...*, dz. cyt., s. 163.

cel. Podobnie nauczyciele docierali poprzez swoich uczniów do ich rodziców z apelami i prośbami o przeznaczenie, choćby niewielkich paczek żywności dla najbiedniejszych dzieci.

Niezależnie od liczby dzieci objętych tym rodzajem pomocy dożywanie sąsiedzkie miało niezwykle wysoką wartość i olbrzymie znaczenie. Można je tak oceniać nie tylko z perspektywy działalności RGO i Komitetu radomskiego, ale także, patrząc na nie jako działania wychowawcze i kształtujące postawy humanitarne w czasach szalejącego barbarzyństwa i dehumanizacji życia społecznego. W październiku 1942 r. z dożywiania sąsiedzkiego korzystało na terenie Radomia 60 dzieci i liczba ta stopniowo wzrastała do blisko 150 w sierpniu 1943 r.³⁰. To zwiększanie się liczby dzieci objętych akcją nie było zjawiskiem stałym. Liczby te malały w okresach ubożenia społeczeństwa lub wydarzeń takich, jak np. przesuwanie się linii frontu w 1944 r., i nasilania się działań wojennych. W ostatnim roku wojny, począwszy od miesięcy wiosennych 1944 r. to ubożenie społeczeństwa stawało się coraz bardziej widoczne, a tym samym efektywność niesionej pomocy była znacznie mniejsza. Wiele szkód nosły jednocześnie ruchy wojsk niemieckich, prowadzone przygotowania do zmasowanych działań zbrojnych i nasilające się eksploataowanie ludności cywilnej na rzecz armii niemieckiej. Przez cały niemal 1944 rok liczba dzieci, które udało się objąć dożywianiem sąsiedzkiem, wahała się w granicach od 60 do 80 dziennie³¹.

Pomoc żywnościową Komitet Opiekuńczy w Radomiu realizował także poprzez akcję rozdawnictwa podstawowych produktów spożywczych w postaci suchego prowiantu. Otrzymywali go wszyscy podopieczni zarówno dorośli, jak i dzieci. W ten sam sposób zaopatrywano w mleko niemowlęta oraz dzieci w wieku przedszkolnym. Przeciętnie rozdzielano miesięcznie po kilka tysięcy litrów mleka. Tak np. w maju 1941 r. z rozdawnictwa mleka korzystało w Radomiu 320 dzieci. Rozdano wówczas 630 litrów mleka pełnego, 1,1 tys. litrów mleka chudego i 48 litrów mleka skondensowanego³². W miesiącach zimowych zakres rozdawnictwa przy-

³⁰ APR, RGO, Pol. K. O. Radom-Miasto, sygn. 15, k. 52; APR, RGO, Pol. K. O. Radom-Miasto, sygn. 16, k. 38.

³¹ Zob. APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 17, k. 16-75.

³² APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 14, k.5.

bierał wyraźnie większe rozmiary. W styczniu 1942 r. Punkt Rozdawnictwa Mleka wydał ponad 1333 litry mleka pełnego, 2610 litrów mleka chudego oraz 40 kilogramów mleka skondensowanego dla 537 dzieci³³. W lipcu 1943 r. z Punktu korzystało już 858 dzieci dziennie. W ciągu miesiąca wydano wówczas 667 litrów mleka pełnego, 8620 litrów chudego i 15 kilogramów skondensowanego³⁴. Ta forma pomocy utrzymywała się na podobnym poziomie do początków następnego roku, kiedy to liczba dzieci objętych ulegała stopniowemu ograniczaniu. Oprócz tego dość systematyczną akcją objęto niemowlęta, organizując dla nich żłobek oraz kuchnię mleczną, w której wydawano specjalne posiłki, mieszanki a także odżywki przygotowywane pod kontrolą lekarza³⁵.

Akcję rozdawnictwa poszerzano, wychodząc poza artykuły żywnościowe. Potrzebujący otrzymywali także odzież, obuwie, środki czystości, środki higieniczne i sanitarne, książki i różnego rodzaju przybory szkolne a także zabawki. Wszystkie te rzeczy Komitet pozyskiwał m.in. ze zbiórek organizowanych wśród ludności. Zbierano także pieniądze przeznaczone m.in. na zakup niezbędnych materiałów. Stosunkowo niewielkie były dotacje władz miejskich i dystryktowych. Dlatego też efektywność działań opiekuńczych w ogromnym stopniu zależała od ofiarności i dobrej woli całego społeczeństwa.

4. Szczególne formy opieki nad dziećmi

a) Opieka w otwartych i zamkniętych zakładach opiekuńczych

Wśród zakładów opieki nad dziećmi można wyróżnić dwie podstawowe kategorie: zakłady opieki otwartej (częściowej) i zakłady opieki zamkniętej (całkowitej). Do pierwszej grupy zaliczały się ochronki, izby dziecka (tzw. ogniska) i świetlice, natomiast do drugiej grupy – sierocińce i domy dziecka. Najbardziej rozpowszechnionym rodzajem placówki opiekuńczej były ochronki.

³³ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 15, k. 9.

³⁴ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 16, k. 32.

³⁵ Tamże.

System opieki nad dziećmi i młodzieżą został opracowany już w połowie lat 20. i zakładał tworzenie placówek o różnym profilu działania. Dlatego też opieka nad dziećmi w okresie okupacji niemieckiej bazowała na wypracowanych w okresie międzywojennym metodach pracy i klasyfikowania placówek opieki otwartej i zamkniętej³⁶.

Każdy rodzaj zakładu spełniał wobec swoich podopiecznych podstawową funkcję, jaką było dożywianie oraz zaopatrywanie w potrzebną odzież. Różniły się natomiast między sobą szczegółowymi założeniami i metodami działania. Niezależnie od tego wszystkie one spełniały bardzo ważną funkcję wychowawczo–opiekuńczą. Ochronki pełniły rolę przedszkoli, żłobków, wiejskich dziecińców czy świetlic. Placówki te, pod względem niektórych działań oświatowo–wychowawczych, zastępowały szkołę. W początkowym okresie okupacji, od połowy 1940 r., władze niemieckie zezwoliły na prowadzenie ochronek tylko RGO i jej placówkom³⁷. Ochronki posiadały szerokie możliwości pracy z podopiecznymi, stąd ich bardzo ważna rola społeczna, jaką wówczas odgrywały.

Zgodnie z rozporządzeniami rządu GG, ROM Radom przejęła instytucje opiekuńcze działające w mieście przed wybuchem wojny. Były to następujące zakłady opieki zamkniętej:

- Dom Sierot przy ul. Staromiejskiej 9, prowadzony przez *Caritas* dla 50 chłopców w wieku przedszkolnym;
- Dom Pracy św. Rodziny przy ul. Kelles-Krauza 19, prowadzony przez ss. miłosierdzia dla 80 dziewcząt;
- Zakład Wychowawczy Opieki Najświętszej Maryi Panny przy ul. Kozienickiej 31, prowadzony przez ss. Matki Bożej Miłości, jako zakład specjalny dla dzieci trudnych w wieku 12-20 lat, na 85 miejsc;
- Zakład „Nasz Dom” przy ul. Żeromskiego 93, którego właścicielem była gmina Radom, pełniący rolę żłobka i schroniska dla dzieci do 14 roku życia³⁸.

³⁶ Por. M. Balcerek, *Rozwój opieki nad dzieckiem w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1978, s. 134 i nast.

³⁷ K. Kowalik, *Opieka nad dziećmi w Generalnym Gubernatorstwie*, dz. cyt., s. 146.

³⁸ AAN, RGO, sygn. 1703, k. 3-9.

W sierpniu 1941 r. Pol.K.O. Radom – Miasto posiadał 8 kuchni, 1 ochronkę, szwalnię i szpital dla inwalidów wojennych³⁹. W następnym roku powstały kolejne 4 ochronki, sierociniec, punkt rozdawnictwa mleka, Izba Zajęć dla Dzieci Ulicy, Pogotowie Opiekuńcze przy ul Grodzkiej 8, Punkt Lekarski przy ul. Kilińskiego 4 (prowadzony dopiero od września 1943 r.).

Pomimo, że władze niemieckie nakładały różnorakie zakazy i ograniczenia, opieka nad dziećmi w ochronkach rozwijała się dość intensywnie⁴⁰. W dystrykcie radomskim, do końca 1943 r., było 51 ochronek, z czego 5 działało na terenie Radomia⁴¹. Do listopada 1944 r. powstały jeszcze 4 placówki i łącznie było w mieście 9 ochronek:

- Św. Jana przy ul. Siennej 7/9.
- Św. Kazimierza przy ul. Lubelskiej 8.
- Św. Jadwigi przy ul. Żeromskiego 30.
- Św. Stanisława przy ul. Słowackiego 64.
- Św. Józefa przy ul. Młodzianowskiej 134.
- Św. Andrzeja Boboli przy ul. Kosowskiej 20.
- Opieki N.M.P przy ul. Mickiewicza 15.
- Zmartwychwstałego Chrystusa Pana przy ul. Broni 2.
- Dzieciątka Jezus przy ul. Mlecznej 43 a⁴².

Wszystkie ochronki działały wg ustalonych zasad, mając określone metody i cele pracy, a także wewnętrzną organizację i strukturę. Personel stały składał się zwykle z 3-6 osób i tworzyły go: kierownik, wychowawczyni, pomoc wychowawcza i pracownicy porządkowi. Poza tym dyżury, w określonych porach, pełnili lekarze i pielęgniarki. Każda placówka mogła zatrudniać np. nauczyciela plastyki, muzyki, rytmiki itp. Skład osobowy kadry uzależniony był od szczegółowych zadań, jakie sobie indywidualnie stawiało kierownictwo każdej placówki⁴³.

³⁹ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 2, k.42.

⁴⁰ K. Kowalik, *Opieka nad dziećmi w Generalnym Gubernatorstwie*, dz. cyt.

⁴¹ A. Wiśniewska, *Organizacja i materialny wkład lubelskiej RGO w dzieło pomocy dla Polaków więzionych na Majdanku*, w: „Zeszyty Majdanka”, 1980, t. X, s. 29.

⁴² APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 17, k. 57.

⁴³ Por. APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 1, k. 5.

Przyjmowanie dzieci należało do kompetencji Komitetu lub jego poszczególnych delegatur. Szczególne znaczenie miała zawsze opinia lekarza oceniającego stan zdrowia dziecka i określającego jego potrzeby na czas, kiedy będzie pod opieką placówki. Decyzją Działu Opieki nad Dziećmi Komitetu Radomskiego każde dziecko musiało mieć własną kartę zdrowia, powinno mieć zawsze aktualne i kompleksowe badania wykonywane przynajmniej dwa razy w roku⁴⁴.

Ochronki sprawowały opiekę zdrowotną, ale jednocześnie starały się zapewnić, jak najlepsze warunki do rozwoju psychicznego, emocjonalnego, duchowego i intelektualnego pełniąc bardzo często rolę zakonspirowanej szkoły. Przyjmowano do nich dzieci w wieku od 3 do 12 lat. Choć były to dość sztywne ramy wiekowe, to niekiedy odchodzono od tych zasad i przyjmowano dzieci starsze, do 16 roku życia. W placówkach tych obowiązywał zawsze ramowy rozkład zajęć dziennych, na które składały się zabawy, zajęcia praktyczne oraz nauka⁴⁵.

Ochronki były finansowane przez Komitet radomski i właściwe jego delegatury na terenie miasta. Wielkie znaczenie miała także pomoc świadczona przez indywidualnych ofiarodawców przekazujących środki pieniężne. Fundusze pochodziły w dużej mierze ze składek rodziców dzieci uczęszczających do tych placówek, które tworzyły swego rodzaju komitety rodzicielskie⁴⁶. Pol. K. O. Radom – Miasto przyjął zasadę obejmowania swoją opieką dzieci zamożniejszych rodzin, przeznaczających na pracę ochronek większe kwoty pieniędzy. Mogły być jednak skreślane z list, gdy pojawiłyby liczniejsze grupy biedniejszych dzieci potrzebujących pomocy⁴⁷.

Liczba dzieci korzystających z opieki w ochronkach była stosunkowo duża, przy czym największa była zawsze w dużych miastach. Taka właśnie sytuacja występowała w Radomiu. W ostatnim kwartale 1942 r.

⁴⁴ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 11, k. 13.

⁴⁵ Bardzo często wyspecjalizowana kadra wychowawców i pedagogów organizowała przy każdej okazji zajęcia o charakterze dydaktycznym, z treściami realizowanymi podczas tajnego nauczania w zakresie szkoły powszechnej. Przygotowywano również imprezy o charakterze patriotycznym, narodowym oraz religijnym. Zob. B. Kroll, *Opieka Rady Główniej...*, dz. cyt., s. 496.

⁴⁶ AAN, RGO, sygn. 478, k. 27.

⁴⁷ K. Kowalik, *Opieka nad dziećmi w Generalnym Gubernatorstwie*, dz. cyt., s. 149.

w pięciu placówkach opiekę znalazło od 470 do 490 dzieci miesięcznie⁴⁸. Sytuacja zaczęła się pogarszać w 1943 r., kiedy napłynęły do GG fale uchodźców ze Wschodu, a miejscowa ludność ulegała szybkiemu ubożeniu. Rosła także liczba bezdomnych i głodujących, w tym dzieci. W obliczu dużych trudności władze niemieckie złagodziły wcześniejsze restrykcje, co pozwoliło RGO na utrzymanie działań na jednakowym poziomie w placówkach opieki częściowej i zamkniętej. Przez cały 1943 r. w pięciu ochronkach na terenie Radomia opiekę znalazło od 470 do 550 dzieci⁴⁹.

Mimo wielu trudności różnej natury efekty pracy w ochronkach można uznać za niezwykle pozytywne i potwierdzające słuszność i celowość wszystkich działań. W szczególności należy to odnieść do całej sfery pracy o charakterze opiekuńczo–wychowawczym i edukacyjnym. Całodzienne fachowa opieka odciążała najuboższe rodziny, zaspokajając nie tylko podstawowe potrzeby materialne, ale także, a może przede wszystkim psychiczne i emocjonalne dzieci. Zajęcia edukacyjne, rekreacyjne, sportowe i zabawy pozwalały zapomnieć o tragediach i niebezpieczeństwach dnia codziennego, które skutkowały często poważnymi urazami natury psychologicznej i psychicznej. Nie do przecenienia był także fakt stworzenia dzieciom możliwości nadrabiania i wyrównywania zaległości w nauce. Trzeba zaznaczyć, że wszystkie te działania miały na celu ochronę przed demoralizacją, zgubnym wpływem życia w warunkach wojennych i okupacyjnych, jak również szeroko pojętą socjalizację dzieci połączoną z walką o zachowanie tożsamości religijnej i narodowej.

W ramach częściowej opieki nad dziećmi działały placówki innego typu, znacznie mniej rozpowszechnione niż ochronki. Były to m.in. izby dziecka i pogotowia opiekuńcze „dla dzieci ulicy”, które powstały w Krakowie z inspiracji pracowników Pol. K. O. Kraków – Miasto. W 1942 r. zorganizowano tam Placówkę Dzieci Ulicy, przyjmując od razu około 500 chłopców. Głównym celem, jakie tam postawiono, było dożywianie, opieka lekarska, pomoc w nauce, organizacja zajęć rekreacyjnych i sportowych,

⁴⁸ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 15, k. 52-60.

⁴⁹ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 16, k. 5-56.

półkolonii oraz dbałość o prawidłowy rozwój psychiczny i emocjonalny⁵⁰.

W Radomiu tego typu placówka powstała jesienią 1943 r. przy ul. Grodzkiej 8 jako Izba Zajęć i Pogotowie⁵¹. Na terenie dystryktu radomskiego utworzono jeszcze dwa takie zakłady – w Częstochowie Izba Zajęć⁵² i w Kielcach Schronisko dla Chłopców prowadzone przez OO. Salezjanów⁵³.

Izba Zajęć i Pogotowie dla Dzieci Ulicy, miały przede wszystkim sprawować opiekę nad dziećmi starszymi w wieku od 10 do 16 lat. Do planu pracy, obejmującego różnego rodzaju zajęcia edukacyjne i wychowawcze, wprowadzono także inne, które miały na celu przygotowanie do wykonywania niektórych zawodów w dorosłym już życiu. Zajęcia takie odbywały się w specjalnie zorganizowanych warsztatach: stolarskim, trykotarskim, krawieckim i zabawkarskim. Radomska Izba sprawowała opiekę nad 70 chłopcami, jednak w miarę upływu czasu każdego dnia przyjmowano po kilka kolejnych osób, w wyniku czego liczba ta systematycznie się zwiększała. Chłopcy pochodzili z najuboższych rodzin, wielu z nich chodziło krótko lub nie chodziło wcale do szkoły. Byli także zaniedbani pod względem wychowania religijnego. Wszystkie te braki miała nadrobić Izba, zapewniając jednocześnie opiekę lekarską i sanitarną.

Zajęcia, które trwały 5 godzin, przygotowywane i prowadzone były przez osoby z odpowiednimi kwalifikacjami i umiejętnościami. Kierowniczką była nauczycielka – absolwentka Instytutu Pedagogiki Specjalnej

⁵⁰ B. Kroll, *Rada Główna Opiekuńcza 1939 – 1945*, dz. cyt., s. 189.

⁵¹ AAN, RGO, sygn. 686, k. 118; APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 3, k. 64. Kierownictwo Komitetu podejmowało usilne starania o otwarcie takiej placówki już w czerwcu 1943 r. zmierzając do zorganizowania zakładu opieki zamkniętej. Podstawową przeszkodą był brak odpowiedniego lokalu oraz środków finansowych na remont i wyposażenie. Władze miejskie zaproponowały zniszczony budynek garbarni przy ul. Nowy Świat. Władze niemieckie były zainteresowane utworzeniem zamkniętego zakładu o charakterze penitencjarnym – karnego zakładu poprawczego. Ostatecznie udało się przyjąć kompromis polegający na wyrażeniu zgody tworzenia przez Komitet Izby Zajęć. APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 3, k. 46; sygn. 4, k. 7.

⁵² AAN, RGO, sygn. 479, k. 23.

⁵³ AAN, RGO, sygn. 686, k. 118; A. Massalski, St. Meducki, *Kielce w latach okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, Warszawa 1975, s. 125; R. Sęk, *Organizacja i działalność Polskiego Komitetu Opiekuńczego w Kielcach w latach okupacji hitlerowskiej*, w: „Studia Kieleckie”, 3/31, 1981, s. 115.

z 15-letnią praktyką pedagogiczną w szkole dla dzieci trudnych, a instruktorem stolarstwa był nauczyciel Szkół Technicznych w Radomiu⁵⁴.

Izba Zajęć w Radomiu została powiększona niejako o Pogotowie Opiekuńcze mające zajmować się sierotami. Trafiały tam dzieci, które następnie, po krótkim pobycie, kierowano do domów dziecka lub rodzin zastępczych. W maju 1944 r. w Pogotowiu przebywało 30 takich dzieci w wieku od 3 do 14 lat, przy czym w większości były to dzieci ewakuowane ze Wschodu oraz terenów przyfrontowych⁵⁵. Po wybuchu Powstania Warszawskiego w Radomiu podjęto wysiłki, dzięki którym zorganizowano kilkadziesiąt miejsc dla dzieci ewakuowanych z walczącej stolicy. Na te potrzeby przeznaczono Pogotowie Opiekuńcze, w którym w sierpniu i we wrześniu 1944 r. umieszczono 80 dzieci⁵⁶.

Drugą podstawową grupę placówek opiekuńczych stanowiły zakłady opieki zamkniętej, do której zaliczały się domy dziecka, sierocińce oraz schroniska pełniące rolę domów dla sierot. RGO posiadała własne, tego typu zakłady i jednocześnie subwencjonowała i wspierała działalność takich placówek prowadzonych np. przez zgromadzenia zakonne. Na terenie dystryktu radomskiego, w latach 1942-1943, RGO posiadała 10 własnych zakładów zamkniętych. W 1944 r. 12 takich placówek w całym dystrykcie sprawowało opiekę nad ponad 500 dzieci⁵⁷. Pol. K. O. Radom – Miasto prowadził schroniska: przy ul. Grodzkiej 8, przy Placu Jagiellońskim 18, przy ul. Dolnej 2, przy ul. Staszica 30 i przy ul. Żelaznej (w budynku Hali Kongresowej). We wszystkich tych schroniskach w 1944 r. opiekę znajdowało od 60 do 80 dzieci miesięcznie⁵⁸. Poza tym działał sierociniec św. Antoniego, w którym, w tym samym okresie, przebywało średnio około 70-80 dzieci⁵⁹.

⁵⁴ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 3, k. 64.

⁵⁵ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 1, k. 6; sygn. 17, k. 27.

⁵⁶ M. Kwiecień, *Opieka nad uchodźcami na terenie Radomia i powiatu radomskiego w okresie okupacji hitlerowskiej*, w: „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego”, t. XXXI, z. 1-4, 1996, s. 159

⁵⁷ B. Kroll, *Rada Główna Opiekuńcza 1939–1945*, dz. cyt., s. 191.

⁵⁸ Por. APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 17, passim.

⁵⁹ Tamże, k. 17.

Ubożenie społeczeństwa, stałe pogarszanie się warunków bytowych ludności w mieście powodowały wręcz katastrofalną sytuację higieniczną i sanitarną. W tak ciężkiej sytuacji bardzo pilną sprawą stało się roztoczenie właściwej opieki medycznej nad dziećmi. Osobą odpowiedzialną w Dziale Opieki nad Dziećmi za stan zdrowotny podopiecznych była dr Bielecka. Personel medyczny miał za zadanie zwalczać i zapobiegać chorobom, zwłaszcza najgroźniejszym – epidemicznym.

Najlepszym miejscem do tego były ochronki, schroniska czy pogotowia opiekuńcze. Tam właśnie udzielano porad medycznych, przeprowadzano badania okresowe, ustalano i kontrolowano posiłki wydawane w ramach akcji dożywiania.

W celu zapewnienia stałej i systematycznej opieki lekarskiej, 15 września 1943 r. poza ochronkami, utworzono Punkt Lekarski przy ul. Kilińskiego 4 kierowany przez dr Bielecką, w którym pracowało jeszcze dwóch lekarzy specjalistów, przyjmujących pacjentów dwa razy w tygodniu⁶⁰.

Wobec stale pogarszającego się stanu zdrowotnego ludności liczba udzielanych w Punkcie porad ciągle rosła. Należy podkreślić, że były to porady bezpłatne. Tylko w 1944 r. miesięcznie udzielano ich od 80 do 240 miesięcznie.

Personel medyczny, współpracujący z Komitetem, także kwalifikował i kierował dzieci na kuracje i turnusy wypoczynkowe w uzdrowiskach w Rymanowie, Rabce - Zdroju i Rabce - Zarytem. W styczniu, lutym i marcu 1943 r. z Radomia wyjechała pierwsza grupa dziewcząt i chłopców na kuracje do „Domu Dziecka” w Rymanowie - Zdroju. Od tego czasu takie turnusy organizowano coraz częściej niezależnie od pory roku.

b) Opieka w rodzinach zastępczych

Dość duża liczba dzieci osieroconych, bezdomnych i pozbawionych swoich prawnych opiekunów znajdowała schronienie i szanse na prawidłowy proces wychowawczy w rodzinach zastępczych. Umieszczano w nich także dzieci z rodzin bardzo biednych, wielodzietnych, czy też niepełnych,

⁶⁰ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 15, k. 6-37; sygn. 16, k. 41; sygn. 17, k. 15.

które nie były w stanie zaspokoić potrzeb dzieci w zakresie materialnym i wychowawczym.

Pracownicy Komitetu zajmowali się wyszukiwaniem i kwalifikowaniem odpowiednich rodzin, które zachęcano do przyjmowania dzieci. Podstawowe cele tego przedsięwzięcia zakładały „wybór odpowiedniej rodziny, posiadającej pełne kwalifikacje do spełnienia zadania wychowawczego. Oddanie dziecka nastąpić może, dopiero po dokładnym stwierdzeniu całości kształtu warunków, jakie dana rodzina przedstawia”⁶¹.

Organizację opieki w rodzinach zastępczych rozpoczęto z początkiem 1942 roku, przy czym Komitet Opiekuńczy w Radomiu był najaktywniejszym i najskuteczniejszym spośród wszystkich komitetów z całego dystryktu radomskiego. W okresie letnim 1942 r. do rodzin w 21 miejscowościach powiatu radomskiego trafiło 50 dzieci⁶². Trzeba podkreślić fakt ścisłej współpracy Komitetu Miejskiego z Pol. K. O. Radom – Powiat. Stosunkowo najłatwiej można było znaleźć odpowiednie rodziny na wsiach i w małych miasteczkach.

Procedury przekazania dziecka rodzinie zastępczej były dosyć długie, a to ze względu na wysokie wymagania stawiane potencjalnym opiekunom. Kwalifikowaniem zajmowali się pracownicy komitetów, natomiast specjalnie powoływane zespoły przeprowadzały szczegółowe wywiady środowiskowe. Do rodzin zastępczych najczęściej trafiały dzieci żołnierzy poległych w 1939 r., inwalidów wojennych, pozbawionych jedyne go żywiciela, zmarłego poległego lub wywiezionego na roboty do Rzeszy. W latach 1942-1944, w Radomiu było zarejestrowanych około 700 takich dzieci⁶³.

Każdy, kto chciał zaopiekować się takim dzieckiem musiał wypełnić kwestionariusz zawierający wszelkie niezbędne informacje o rodzinie. Czasami zgłaszano także konkretne oczekiwania wobec podopiecznych, jak np. pomoc w nauce dla własnych dzieci czy pomoc w drobnych pracach w obejściu. Oznaczało to, że najchętniej przyjmowano dzieci w wieku od 12 do 14 lat⁶⁴.

⁶¹ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 43, k. 82.

⁶² APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 23, k. 30.

⁶³ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Powiat, sygn. 43, k. 1-11, 12-26, 45.

⁶⁴ Pod pojęciem „drobne prace” rozumiano z reguły pomoc przy pilnowaniu zwierząt na

Jeśli chodzi o wybór rodziny zastępczej, to najczęściej były to rodziny rolników mających gospodarstwo o powierzchni co najmniej od 3 do 15 ha, a więc zapewniające utrzymanie na oczekiwanym poziomie. Dobrymi kandydatami byli także kupcy, rzemieślnicy restauratorzy. Pobyt w rodzinie zastępczej trwał zwykle 2–4 miesiące, najczęściej w okresie letnim. Rzadziej przyjmowano dzieci na dłuższy okres, choć zdarzały się przypadki adoptowania dzieci, przy czym najczęściej były to dzieci małe do 4 roku życia⁶⁵. Jakkolwiek dzieci wzięte przez rodziców zastępczych były pod ich stałą opieką, to pracownicy Komitetu mieli i tak nad nimi stały nadzór, przeprowadzając cyklicznie kontrole i wizytacje tych domów. Sprawdzano na bieżąco warunki bytowe panujące w tych domach oraz efekty przebywania dzieci w nowym środowisku, co często potwierdzano w oparciu o informacje zasięgane m.in. w rozmowach z sąsiadami⁶⁶.

Celowość i skuteczność takiej formy opieki potwierdzają sprawozdania wizytatorów Komitetu. W trakcie odwiedzin czterech domów w Pionkach 5 grudnia 1943 r. stwierdzono bardzo dobre warunki, jakie stworzono podopiecznym. Wszystkie dzieci zastano w dobrych nastrojach, zdrowe, zadbane i zaprzyjaźnione z dziećmi opiekunów. Pracownik odwiedzający jedenastoletniego Stefana Byka napisał m.in.: „Chłopiec wrócił właśnie do domu z rodziną opiekunki – matką i dwojgiem dzieci. Wszyscy troje dostali z odpustu piłki po 3 zł. W pokoju wiszą zabawki na choinkę (sporo), zrobione wspólnie przez dzieci, Stefan wygląda bardzo czysto i zdrowo, nie ma jednak ani marynarki ani płaszcza. Dlatego też nie chodzi regularnie na obiady do dra Majchrzaka, tylko co kilka dni, gdy córka opiekunki może pożyczyć mu swój kaftan.(...)”. Stefan nie ma w czym chodzić do szkoły. Uczy go córka opiekunki(...)”⁶⁷.

Podczas takich kontrolnych wizyt opiekunowie RGO służyli często radami w sprawach wychowawczych, wyjaśniając zasady współpracy z komitetem, jak również kwestie natury administracyjnej, czy zasady

pastwiskach, sprzątanie podwórka, zbieranie owoców, pielienie grządek itp. Zob. APR, RGO, Pol. K. O. Radom-Miasto, sygn. 42, k. 11-27

⁶⁵ Tamże, k. 30.

⁶⁶ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 43, k. 83.

⁶⁷ Tamże, k. 75.

zapisywania dziecka do szkoły lub zdobywania i kompletowania potrzebnych dokumentów dziecka.

c) Organizacja wypoczynku letniego

Bardzo istotnym elementem opieki częściowej nad dziećmi był zorganizowany wypoczynek letni. Była to kontynuacja działań opiekuńczych, wychowawczych i profilaktyczno-leczniczych realizowanych przez instytucje społeczne i charytatywne w okresie międzywojennym. Można wyróżnić trzy podstawowe formy takiego wypoczynku: kolonie, półkolonie i turnusy zdrowotne w ośrodkach leczniczych i sanatoryjnych. Pomysł ich zorganizowania powstał już wiosną 1941 r. na terenie powiatu kieleckiego, kiedy to w porozumieniu z ROP Kielce utworzono w Zagnańsku kolonię dla 54 dziewcząt, a w Suchedniowie dla 27 chłopców⁶⁸. Bardzo szybko okazało się, że taka forma wypoczynku dzieci i opieki nad nimi spotkała się z dużym zainteresowaniem oraz oczekiwaniami społeczeństwa, jako sposobom zaspokajania potrzeb w sferze ochrony zdrowia i wychowania. Wiosną 1941 r. opracowany został w Warszawie specjalny program akcji letniej pt. „Wskazówki w sprawie organizacji dnia”, w którym stwierdzano m.in., że należy podopiecznym zapewnić:

- „odpoczynek fizyczny i odprężenie psychiczne dzieci,
- poprawę zdrowia i wzmocnienie sił dzieci,
- pogodne, radosne spędzenie wakacji, odrywające myśli dzieci od codziennych trosk i kłopotów,
- wdrażanie dzieci do kulturalnego współżycia”⁶⁹.

Organizowanie akcji letniej na szerszą skalę RGO rozpoczęła w 1942 r., kontynuując działania prowadzone przez rady i komitety opiekuńcze w poprzednim roku i wykorzystując utworzone wówczas ośrodki wypoczynku letniego. Pomoc w jego organizowaniu ofiarowały osoby

⁶⁸ A. Massalski, St. Meducki, *Kielce w latach okupacji...*, s. 125. W latach 1940–1941 największe rozmiary przybrała ta forma opieki na terenie Warszawy, gdzie była prowadzona przez tamtejszy Stołeczny Komitet Samopomocy Społecznej, a następnie ROM Warszawa. Tylko w 1940 r. w koloniach wzięło udział 2 tys. dzieci, a w półkoloniach (tzw. półkoloniach ogródkowych) ponad 22,5 tys. dzieci. K. Kowalik, *Opieka nad dziećmi w Generalnym Gubernatorstwie*, dz. cyt., s. 166.

⁶⁹ Tamże, s. 167.

prywatne, które przyjmowały dzieci na okres wakacji, ale jednocześnie szukały odpowiednich lokali, zaplecza kuchennego, źródeł pozyskiwania produktów żywnościowych, zabawek itp. Prowadziły one także swoistą rekrutację osób gotowych podjąć się pracy w ośrodkach opieki letniej⁷⁰.

Placówki tworzone i prowadzone na terenie dystryktu radomskiego cechowały się wyjątkowo dobrą organizacją, stanowiąc pewien model dla wielu innych komitetów opiekuńczych w całym GG. Wskazać tu trzeba wspomniane wyżej dwa: w Suchedniowie i Zagnańsku, utworzone na podstawie porozumienia ROP w Kielcach i ROM w Radomiu. Mogły one przyjąć łącznie 240 dzieci, nad którymi opiekę medyczną sprawowało dwóch lekarzy – dr Urbanowski i dr Poziomski oraz pielęgniarki PCK⁷¹. W czerwcu i lipcu 1942 r. w Zagnańsku przebywało po 55 dziewcząt (na turnusie sześciotygodniowym), a w Suchedniowie 27 chłopców (na dwóch turnusach trzytygodniowych), podopiecznych ROM Radom⁷².

Znaczny rozwój akcji nastąpił w następnym roku, chociaż w trakcie jej trwania władze niemieckie wydały restrykcyjne zarządzenie o zamknięciu wszystkich placówek kolonijnych w całym GG. Zgodnie z tym nakazem akcja kolonijna miała zakończyć się już 20 lipca. Kierownictwo RGO podjęło starania i rozpaczliwe wręcz zabiegi u władz niemieckich o odwołanie tego zarządzenia tym bardziej, że cała akcja zaczęła przybierać coraz większy zasięg i rozmiary. Świadczy o tym choćby fakt utworzenia w tym okresie, tylko przez Pol.K.O. Radom – Miasto, ośrodka w Jedlni – Letnisko dla 200 chłopców. Komitet zaciągnął nawet na ten cel kredyt w wysokości 40 tys. złotych⁷³.

Dobre efekty akcji kolonijnych spowodowały, że naciski RGO na władze niemieckie przyniosły w maju 1943 r. odwołanie wcześniejszych restrykcji. Na okres nadchodzących wakacji komitety rozpoczęły organizowanie kolejnych placówek. W dystrykcie radomskim zaplanowano

⁷⁰ J. Pietryka, *Wakacje dzieci pod Piotrkowem (1942)*, w: *W obronie dzieci i młodzieży w Warszawie 1939–1945*, (red.) Cz. Pilichowski, Warszawa 1975, s. 134.

⁷¹ AAN, RGO, sygn. 484, k. 246.

⁷² APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 3, k. 76, 81; sygn. 14, k. 19.

⁷³ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 15, k. 30.

utworzenie 8 kolonii i 45 półkolonii dla ponad 7,5 dzieci⁷⁴. Dużą operatywnością wykazało się kierownictwo Komitetu radomskiego, który z Centrali RGO otrzymał na ten cel wyjątkowo dużą kwotę w wysokości 82 tys. złotych. Ostatecznie latem 1943 r. dzieci z terenu Radomia mogły wypoczywać na koloniach: w Garbatce – Letnisko (122 dziewcząt), w Jedlni – Letnisko (150 chłopców), w Polanach (20 dziewcząt) i w Wyśmierzycach (15 dziewcząt)⁷⁵.

Oprócz turnusów kolonijnych, organizowano również półkolonie, przed którymi stawiano podobne cele wychowawczo-opiekuńcze przy dużo niższych kosztach ich funkcjonowania. Pozwalało to także na objęcie opieką znacznie większej liczby dzieci. Komitet Opiekuńczy w Radomiu wydawał średnio na utrzymanie jednego dziecka w turnusie, ok. 65 zł, co pozwalało na stworzenie odpowiednich warunków pobytu⁷⁶. Półkolonie rozwijały się dość intensywnie i udawało się zwykle tworzyć tam, gdzie one były najbardziej potrzebne. Pol.K.O. Radom – Miasto, latem 1943 r., dysponował pięcioma takimi ośrodkami na terenie miasta: na stadionie przy ul. Kozienickiej dla 202 dzieci, przy ul. Siennej dla 160 dzieci, na Kapturze dla 268 dzieci, na Malczewie dla 405 dzieci i na Młodzianowie dla 195 dzieci. Poza tym dzięki współpracy z Pol.K.O. Radom – Powiat dzieci były kierowane do placówek półkolonijnych na Długojowie (100 dzieci), w Pionkach (dla 50 dzieci) i na Żakowicach (dla 150 dzieci).

Wyniki akcji letniej przeprowadzonej w 1943 r. potwierdziły bardzo wyraziście celowość takich działań. Dlatego też niezwłocznie po jej zakończeniu podjęto starania u władz niemieckich o uzyskanie koniecznych zezwoleń na pracę w roku następnym. Dzięki temu już w maju 1944 r. zaczęto organizować pierwsze ośrodki. Okazało się również, że zwiększyły się też potrzeby w tym zakresie. Według obliczeń pracowników Pol. K. O. Radom – Miasto, na terenie miasta bez właściwej opieki pozostawało kilkanaście tysięcy dzieci w różnym wieku. Oczywiście nie było możliwe, aby potrzeby te zaspokoić w stopniu wystarczającym. Trudności finansowe spowodowały,

⁷⁴ AAN, RGO, sygn. 686, k. 24.

⁷⁵ AAN, RGO, sygn. 1674, k. 11, 62, 121; APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 1, k. 5.

⁷⁶ K. Kowalik, *Opieka nad dziećmi w Generalnym Gubernatorstwie*, dz. cyt., s. 171-172.

że główny nacisk położono na prowadzenie ośrodków półkolonijnych. Ostatecznie zaciągnięto pożyczkę bankową w wysokości 120 tys. zł i zorganizowano na obrzeżach miasta półkolonie na Borkach, Gołębiowie, Kapturze, Malczewie i Młodzianowie, łącznie dla 800 dzieci oraz w ochronkach przy Grodzkiej, Dolnej, Kościelnej, Lubelskiej Staszica, Żelaznej i przy Placu Jagiellońskim dla 210 dzieci w wieku przedszkolnym⁷⁷.

Ogółem akcja letnia w 1944 r. zorganizowana przez Pol. K. O. Radom – Miasto objęła ponad tysiąc dzieci, co i tak było to niewspółmiernie mało w stosunku do potrzeb. Niezależnie od tego ostateczne wyniki należy bardzo wysoko ocenić, co potwierdza w swoim sprawozdaniu Wanda Kuczyńska, kierowniczka Działu Opieki nad Dziećmi. Stwierdzała m.in. znaczną poprawę stanu zdrowotnego oraz kondycji fizycznej dzieci, wysoko oceniając efekty pracy pedagogicznej podczas turnusów⁷⁸.

Dzieci, które uczestniczyły w wakacyjnych turnusach kolonijnych i półkolonijnych zawsze miały zapewnioną fachową opiekę i nadzór pedagogiczny. Każdy z ośrodków był dobrze przygotowany od strony technicznej, dydaktyczno-wychowawczej i sanitarnej. Wyjazd dziecka na turnus był zawsze dużym wsparciem dla rodziców borykających z ogromnymi trudami życia codziennego i trudami utrzymania całej rodziny. Dla większości z tych dzieci była to pierwsza możliwość takiego spędzania wakacji poza domem, w kontakcie z przyrodą i większej grupie rówieśniczej.

Na wakacyjne turnusy kierowane były przede wszystkim dzieci chore i zaniedbane pod względem zdrowotnym, niedożywione czy też z różnymi dysfunkcjami psychosomatycznymi. Pobyt dziecka na turnusie kończył się zwykle poprawą stanu zdrowia dziecka i jego ogólnej kondycji fizycznej i psychicznej. Świadczy o tym choćby fakt, że średnio każde dziecko przybierało na wadze od 3 do 4 kg, a niekiedy nawet do 6 kg⁷⁹.

Akcje kolonijne skutecznie chroniły dzieci przed demoralizacją i łagodziły zgubny wpływ rzeczywistości okupacyjnej na ich psychikę i morale. Działania wychowawcze były nakierowane na zaszczepianie

⁷⁷ AAN, RGO, sygn. 1674, k. 11, 62, 121; APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 1, k. 5.

⁷⁸ APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 4, k. 80.

⁷⁹ AAN, RGO, sygn. 1674, k. 15, 120; APR, RGO, Pol. K. O. Radom – Miasto, sygn. 1, k. 7.

w podopiecznych postaw w duchu nauki Kościoła i szeroko pojętych wartości chrześcijańskich.

Organizacja opieki nad dziećmi, sprawowanej w okresie okupacji niemieckiej, była jednym z odstawowych zadań i celów instytucji charytatywnych, w tym Rady Głównej Opiekuńczej i jej wszystkich agend terenowych. Najmłodsze pokolenie było najbardziej narażone na skutki polityki eksterminacyjnej prowadzonej przez Niemcy hitlerowskie. W latach okupacji niemieckiej na różnych płaszczyznach toczyła się każdego dnia bezwzględna walka o przetrwanie polskiego społeczeństwa. W tę walkę wpisywały się oczywiście działania RGO, która niosła pomoc natury materialnej, medycznej, opiekuńczej i wychowawczej oraz moralnej i duchowej.

Opieka nad dziećmi stanowiła wyzwanie o szczególnym znaczeniu, wymagającym ogromnego zaangażowania, oddania, kwalifikacji i umiejętności od wszystkich, którzy się podejmowali ich realizacji. Praca z dziećmi polegała nie tylko na zaspokajaniu potrzeb natury czysto fizjologicznej, a więc np. dożywianie czy niesienie pomocy lekarskiej. Niezwykle ważne było ratowanie i ochrona przed demoralizacją, wyniszczeniem psychicznym i zaniedbaniem w sferze wychowania i edukacji, czy wreszcie przed wynarodowieniem i utratą tożsamości narodowej i religijnej. Wszystkim działaniom RGO i jej instytucjom przyświecała pełna świadomość, że przyszłość Polski, szansa na zwycięstwo w toczącej się wojnie i kształt polskiego społeczeństwa w przyszłości zależy przede wszystkim od tego, w jakim stanie przetrwa najmłodsze pokolenie. Każde dziecko uratowane było potwierdzeniem doniosłości tego, co robili pracownicy Komitetów Opiekuńczych, poszczególnych delegatur i wszystkich placówek opiekuńczych na terenie całego GG.

Wysiłki RGO nigdy nie zaspokoili w pełni potrzeb wszystkich oczekujących pomocy, czy to dzieci, czy pozostałej części ludności. Udawało się to zaledwie w niewielkim stopniu. Jednak oceny skuteczności i efektywności tychże działań nie da się dokonać tylko przez pryzmat liczb i statystyki. Każde uratowane życie było bowiem w tamtych latach wartością najwyższą, więc zasługuje na najwyższą ocenę. Każda forma pomocy niesionej najslabszym była przejawem poświęcenia i wielkiej miłości bliźniego.

Na opiekę mogło liczyć każde dziecko, niezależnie od pochodzenia, narodowości czy wyznania. Natomiast ludzie wielkiego serca, poświęcający się pracy z dziećmi, z wielkim oddaniem podejmujący się niekiedy zadań beznadziejnych, zasługują na najwyższe uznanie i szacunek.

Streszczenie

Opieka nad dziećmi w Generalnym Gubernatorstwie, była jednym z priorytetowych zadań Rady Głównej Opiekuńczej w okresie okupacji niemieckiej 1939-1945. Polegała ona nie tylko na udzielaniu pomocy materialnej, ale także działaniach w sferze wychowania, edukacji, oświaty i ochrony zdrowia.

Artykuł poświęcony jest działalności Polskiego Komitetu Opiekuńczego Radom – Miasto w zakresie opieki nad dziećmi w latach 1940-1945. Ukazuje struktury Działu Opieki nad Dziećmi, instytucje opiekuńcze, zakres ich działań oraz rolę i znaczenie w łagodzeniu skutków eksterminacyjnej polityki okupanta. Dzieliły się one na otwarte (ochronki, izby dziecka i świetlice) oraz zamknięte (sierocińce i domy dziecka). Prowadzono w nich dożywianie, zaopatrywano w ubrania, buty, przybory szkolne i zabawki. Zakres pracy opiekuńczo-wychowawczej poszerzano o kierowanie do rodzin zastępczych, organizowanie kolonii i półkolonii letnich oraz dożywianie sąsiedzkie. Takimi działaniami udawało się objąć tylko część dzieci potrzebujących – ok. 40-50 procent. Były to dzieci z najuboższych rodzin robotniczych, sieroty i półsieroty, dzieci żołnierzy poległych w 1939 r., więźniów, jeńców wojennych, a także uchodźców i przesiedleńców. Wielkie znaczenie miały działania wychowawcze, troska o prawidłowy rozwój psychiczny i emocjonalny dzieci, ochrona przed demoralizacją, a także kształtowanie w nich tożsamości narodowej i kulturowej.

Słowa kluczowe: Rada Główna Opiekuńcza, dystrykt radomski, Polski Komitet Opiekuńczy, opieka nad dziećmi, okupacja niemiecka, opieka zamknięta i otwarta, eksterminacja

Title: Childcare on the German-occupied Poland (1939-1945) was one priority tasks of the Main Care Council. It was about giving help economic, education and healthcare

Summary

This article is about activity of Polish Care Committee in Radom in terms of childcare (1939-1945). It show a structure of Childcare Section, role and place in the fight with german's extermination policy. They were open (child houses), and close institutions (orphanages). The Polish Committee directed children to foster families and summer camps. Only some of the needy children managed to cover such activities - around 40-50 percent. They were from the poorest working families, orphans, children of soldiers killed in 1939, prisoners, prisoners of war, as well as refugees and displaced persons. Very important were educational activities, care for the proper mental and emotional development of children, protection before demoralization and the shaping of national and cultural identity in them.

Key words: Main Care Council, Radom District, Polish Care Committee, childcare, German occupation, open and close care, extermination

Wykaz skrótów

AAN - Archiwum Akt Nowych

APR - Archiwum Państwowe w Radomiu

GG - Generalne Gubernatorstwo
NCK - Niemiecki Czerwony Krzyż
PCK - Polski Czerwony Krzyż
Pol. K. O. - Polski Komitet Opiekuńczy
RGO - Rada Główna Opiekuńcza
ROM - Rada Opiekuńcza Miejska
ROP - Rada Opiekuńcza Powiatowa
SAC - Societas Apostolatus Catholici (Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego) - Pallo-
tyni

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Akt Nowych.

zespół: Rada Główna Opiekuńcza w Krakowie 1939-1945.

Archiwum Państwowe w Radomiu.

zespół: Rada Główna Opiekuńcza, Polski Komitet Opiekuńczy Radom – Miasto 1940-1945.

zespół: Rada Główna Opiekuńcza, Polski Komitet Opiekuńczy Radom – Powiat 1941-1945.

Opracowania

1. Balcerek M., *Rozwój opieki nad dzieckiem w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1978.
2. Kowalik K., *Opieka nad dziećmi w Generalnym Gubernatorstwie*, Lublin 1986.
3. Kroll B., *Opieka Rady Głównej Opiekuńczej nad dziećmi i młodzieżą w Generalnej Guberni*, w: *Dzieci i młodzież w latach drugiej wojny światowej*, (red.) Cz. Pilichowski, Warszawa 1982.
4. Kroll B., *Rada Główna Opiekuńcza 1939 – 1945*, Warszawa 1985.
5. Kwiecień M., *Opieka nad uchodźcami na terenie Radomia i powiatu radomskiego w okresie okupacji hitlerowskiej*, w: „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego”, t. XXXI, z. 1-4, 1996, s. 147-169.
6. Kwiecień M., *Początki dobrowolnej opieki społecznej w dystrykcie radomskim w latach 1939 – 1941*, w: „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego”, T. XXXVI, z. 1-4, Radom 2001, s. 54-72.
7. Madajczyk Cz., *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. I- II, Warszawa 1970
8. Massalski A., Meducki St., *Kielce w latach okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, Warszawa 1975.
9. Pankowicz A., *Polski Czerwony Krzyż w Generalnej Guberni 1939-1945*, Kraków 1985.
10. Pietryka J., *Wakacje dzieci pod Piotrkowem (1942)*, w: *W obronie dzieci i młodzieży w Warszawie 1939 – 1945*, (red.) Cz. Pilichowski, Warszawa 1975.
11. Sęk R., *Organizacja i działalność Polskiego Komitetu Opiekuńczego w Kielcach w latach okupacji hitlerowskiej*, w: „Studia Kieleckie”, 3/31, 1981, s.105-117.
12. Uhma S., Bliźniewski R., *Polski Czerwony Krzyż 1919 – 1959*, Warszawa 1959.
13. Wiśniewska A., *Organizacja i materialny wkład lubelskiej RGO w dzieło pomocy dla Polaków więzionych na Majdanku*, w: „Zeszyty Majdanka”, 1980, t. X, s. 23-42.

Robert Mrozowski¹

**Księgi metrykalne Parafii Rzymskokatolickiej
pw. św. Stanisława Biskupa Męczennika w Cerekwi
z lat 1784-1918 – stan zachowania**

Od wielu lat wzrasta zainteresowanie badaniami przeszłości własnej rodziny oraz poszukiwaniem, często odległych, przodków. Pierwszym i najważniejszym źródłem pozyskiwanych informacji są przekazy i pamiątki rodzinne, jednak im bardziej zagłębiamy się w przeszłość, tym częściej zmuszeni jesteśmy do korzystania ze źródeł zewnętrznych. Wśród nich czołowe miejsce zajmują metryki parafialne zawierające akty chrztów, małżeństw oraz zgonów.

Rozpoczynając pracę z tym źródłem, badacz często natrafia na różnorodne problemy, z których najpoważniejszym wciąż wydaje się kwestia dostępności, bowiem większość akt metrykalnych przechowywanych jest w archiwach parafii, które je wytworzyły, i które są ich właścicielami. Administrujący parafiami proboszczowie są zwykle kierownikami i zarazem jedynymi pracownikami archiwum parafialnego, a z racji obowiązków związanych z posługą duszpasterską i zarządzaniem parafią, nie są w stanie udostępnić ksiąg „od ręki”, tak jak ma to miejsce w przypadku archiwów państwowych. Korzystanie ze zbiorów parafii możliwe jest jedynie po wcześniejszym umówieniu. Niejednokrotnie zdarza się również, że proboszczowie odmawiają udostępnienia ksiąg metrykalnych, zasłaniając się brakiem czasu, czy też ochroną zawartych w nich danych osobowych. Wpływ na taką postawę mają również warunki lokalowe – parafie nie posiadają odpowiednich pomieszczeń, które mogłyby temu celowi służyć. Znacznie łatwiejszy jest dostęp do ksiąg metrykalnych wytworzonych przez kancelarie parafialne w wieku XIX, bowiem ich kopie przekazywano

¹ Historyk regionalista. Zainteresowania badawcze: dzieje osadnictwa na ziemi radomskiej oraz genealogia i heraldyka. Adres e-mail: robertmrozowskiradom@gmail.com

do właściwych terytorialnie sądów pokoju, a obecnie znajdują się we właściwych terytorialnie archiwach państwowych.

Te obiektywne trudności stanowią nieraz niemożliwą do pokonania przeszkodę, skutecznie torpedując prowadzenie badań nad historią własnej rodziny, społeczności poszczególnych miejscowości lub całych parafii. Wychodząc naprzeciw tym potrzebom, w Radomiu została utworzona pracownia, mieszcząca się w budynku dawnej kancelarii na cmentarzu rzymskokatolickim w Radomiu, przy ulicy Bolesława Limanowskiego, w której są dostępne zdigitalizowane metryki kościołów radomskich (św. Wacława i św. Jana Chrzyciela) oraz sąsiadujących z nimi parafii: w Cerekwi, Wsoli, Jedlni, Skaryszewie oraz Kowali². Proces digitalizacji metryk, będących w posiadaniu kancelarii parafialnej, został przeprowadzony w latach 2007-2017, staraniem władz diecezji radomskiej³, natomiast digitalizacja zbioru będącego w posiadaniu Państwowego Archiwum w Radomiu⁴ nadal trwa (dostępne są metryki chrztów, ślubów i zgonów za okres 1810-1906, natomiast załączniki do aktów dostępne są na miejscu, w pracowni Archiwum).

Niniejszy artykuł jest poświęcony zasobom metrykalnym parafii św. Stanisława biskupa i męczennika w Cerekwi w diecezji radomskiej, a jego celem jest przedstawienie rozmieszczenia i stanu zachowania ksiąg metrykalnych wytworzonych w tej parafii. W tekście zaprezentowane zostaną rezultaty prowadzonych prac inwentaryzacyjnych w archiwum parafialnym parafii w Cerekwi, a także wyniki kwerend prowadzonych w innych archiwach, w tym w szczególności w Archiwum Państwowym w Radomiu.

² Przedsięwzięcie to jest częścią projektu realizowanego przez ks. kan. Romana Adamczyka - proboszcza Parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Radomiu, pod nazwą „Remont zabytków sakralnych z terenu Diecezji Radomskiej: 3 budynków znajdujących się w Radomiu: kościoła pw. Najświętszego Serca Jezusowego, dawnej kancelarii na cmentarzu rzymskokatolickim przy ul. Limanowskiego, dawnego klasztoru Sióstr Benedyktynek oraz przywrócenie do użytkowania budynku kaplicy w Chotczy Dolnej”.

³ Przeprowadzono digitalizację wszystkich metryk z terenu całej diecezji. Uzyskano w ten sposób ogromny zbiór skanów zawierający komplet metryk wytworzonych w parafiach diecezji radomskiej od czasów najdawniejszych do lat 40. XX wieku. Obecnie trwa weryfikacja i uzupełnienie braków w oparciu o kwerendy w archiwach w całej Polsce.

⁴ Archiwum Państwowe w Radomiu (dalej: APRad), Zespół 58/129/0 Urząd Stanu Cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Cerekiew, dostęp 1.04.2019, <https://szukajwarchiwach.pl/58/129/0/1/str/1/100#tabJednostki>.

1. Parafia pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Cerekwi

Parafia w Cerekwi⁵ powstała prawdopodobnie ok. 1326r., a niewątpliwie przed rokiem 1395. W okresie przedrozbiorowym pod względem administracyjno-kościelnym parafia należała do archidiaconatu radomskiego diecezji krakowskiej metropolii gnieźnieńskiej⁶. Wraz z utratą przez Polskę niepodległości zmieniony został dotychczasowy podział na diecezje, co dotknęło również Cerekiew. Od początku swojego istnienia aż do rozbiorów parafia w Cerekwi wchodziła w skład diecezji krakowskiej. Po trzecim rozbiorze i zajęciu przez Austrię północnej części ziem województwa sandomierskiego należała początkowo do utworzonej w 1805 r. diecezji kieleckiej, zaś od 1818 r. do diecezji sandomierskiej, w granicach której pozostała, mimo zmian przynależności państwowej i administracyjnej, aż do 1992 r., kiedy to znalazła się w nowo utworzonej diecezji radomskiej⁷.

Wraz z erygowaniem parafii powstał pierwotny kościół drewniany, który istniał do 1470 r. Kolejną murowaną świątynię zbudowano ok. 1529 r. z fundacji dziedzica Cerekwi i wojskiego radomskiego Mikołaja Dzika. Z tego czasu znana jest najstarsza geografia przynależności parafialnej. Według autorów Atlasu Historycznego Polski w XVI w.⁸ do parafii należały następujące miejscowości: Nowa Cerekiew, Chroślice, Dąbrówka Nagórna, Dąbrówka Podłęzna, Gołędzin, Janów, Jaszowice, Kieszków, Kończyce, Kozinki, Milejowice, Mleczków, Nieczatów, Sławno, Taczów, Wola Taczowska, Woźniki, Wola Woźnicka, Zatopolice.

Dedykacji kościoła pw. Wniebowzięcia NMP, św. Stanisława biskupa i św. Jana Ewangelisty dokonał w 1627 r. biskup Maciej Łubieński.

⁵ Rys historyczny na podstawie *Rocznik Diecezji Radomskiej*, (red.) M. Fituch, Radom 2018, s. 501.

⁶ Pod względem administracji cywilnej przynależała do kasztelanii radomskiej księstwa sandomierskiego, następnie powiatu radomskiego województwa sandomierskiego, który to stan utrzymał się do rozbiorów Polski.

⁷*Rocznik Diecezji Radomskiej*, (red.) M. Fituch, P. Stefański, A. Warso, Radom 2007, s.19-20.

⁸*Województwo sandomierskie w drugiej połowie XVI wieku*, (red.) W. Pałucki, oprac. A. Dunin-Wąsowiczowa, W. Lewandowska, K. Pacuski, W. Pałucki, H. Rutkowski, Warszawa 1993.

Z tego też czasu znamy kolejne miejscowości należące do parafii⁹: Kieszków Maior i Kieszków Minor, Pawłowa Wola oraz dwa młyny Sosnów i Pająk.

Świątynia była niszczona i grabiona w XVII w., a potem w początkach XVIII w. przez wojska szwedzkie, saskie, moskiewskie kozackie i polskie. Informacje o tym zapisał ks. Jan Wiśniewski, opierając się na zapisach księgi metrykalnej¹⁰. Niestety do naszych czasów z tej, cytowanej w części przez ks. Wiśniewskiego, zapiski dochowały się jedynie wzmianki o dziesięcinach¹¹.

W początkach XX w., ze względu na zwiększającą się liczbę parafian, postanowiono rozbudować świątynię, wówczas też od parafii odłączyły się dwie miejscowości Potkanów i Jeżowa Wola, przechodząc do parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu¹². W 1911 roku¹³ do parafii w Cerekwi przynależały, oprócz wymienionych wcześniej, następujące miejscowości: Ewulin, Halinów, Kacprowice, Legęzów, Sosnowica, Waclawów, Wiktorów, Zdziechów oraz Zofiówka.

Obecnie (2019) do parafii należą¹⁴: Cerekiew, Gołędzin, Milejowice (część), Mleczków, Nieczatów, Ślepowron (część), Zatopolice, Zdziechów oraz w Radomiu – ulice Kierzkowska (część), Margłowa, Połaniecka, Wapienna, Wolanowska (część), Zachodnia.

2. Księgi metrykalne – ich przydatność w badaniach genealogicznych

Księgi metrykalne zaczęły być prowadzone w Kościele rzymskokatolickim w pierwszej połowie XIV w. I tak: we Włoszech za najstarsze uważane są księgi chrztów z Arezzo (1314), w Niemczech też chrztów z Rheine

⁹Archiwum Parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Cerekwi (dalej: AParC), b. sygn., *Metricasev Liber Baptisatorum Ecclesiae Novocerekieviensis revisus & propter multos terror es correct descriptus Per Albertus Baginski eiusdem Ecclesiae Parochum Anno Domini MDCLX*, s. przedtytułowa.

¹⁰J. Wiśniewski, *Dekanat Radomski*, Radom 1911, s. 31.

¹¹AParC, b. sygn., *Akta Chrztów od r. 1718 do 1742, Małżeństw do 1743, Zmarłych 1717-1736*, b. sygn. s. 219.

¹²J. Wiśniewski, *Dekanat Radomsk*, dz. cyt., s. 37.

¹³Tamże, s. 41n.

¹⁴Cerekiew - Parafia pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika., dostęp 30.03.2019, <https://diecezja.radom.pl/dekanaty/wszystkie-parafie/cerekiew-parafia-pw-sw-stanislaw-bp-m>.

(1345), a we Francji z Givry pogrzebów (1334) i ślubów (1336)¹⁵.

W Polsce najstarsze zachowane informacje o zapisach metrykalnych pochodzą z 1459 r., kiedy to w diecezji krakowskiej nakazano prowadzenie rejestrów ślubów¹⁶, ale nie są one obecnie znane. Za najstarsze zachowane metryki uchodzą dokumenty z Krakowa (par. Najświętszej Maryi Panny, śluby – 1548) oraz Bochni (1559)¹⁷. Dopisać do nich należałoby też metryki ze Skrzynna (1550) – o czym poniżej.

Powszechnie zapisy metrykalne zaczynają być prowadzone w drugiej połowie XVI w., zgodnie z zaleceniami zakończonym w roku 1563 soboru trydenckiego. Ustalenia soborowe zobowiązały bowiem proboszczów parafii rzymskokatolickich do rejestrowania sakramentów, zatem, jak wówczas rozumiano, obrzędów chrztu i ślubu, w oficjalnym języku kościoła – po łacinie. W Polsce kolejne synody diecezjalne uściślały zasady prowadzenia ksiąg metrykalnych. W 1579 r. synod włocławski zobowiązał proboszczów do zapisywania wydarzeń chrztu i zaślubin. W roku 1593 r. kard. Jerzy Radziwiłł, biskup krakowski w liście pasterskim, przypominał o obowiązku prowadzenia ksiąg ochrzczonych i zaślubionych¹⁸. Nakazano również pieczołowite ich zabezpieczenie i przechowywanie. Powyższe zalecenia sprawdzano w trakcie wizytacji, a za zaniedbania w tym zakresie groziły surowe kary pieniężne. W 1607 r. synod piotrkowski wprowadził obowiązek prowadzenia ksiąg chrztu, bierzmowania, zaślubin, komunikujących na Wielkanoc oraz ksiąg ludności (*status animarum*), podając jednocześnie wzór formularza do wpisów. Ostateczne przyjęcie decyzji soborowych na gruncie kościołów lokalnych, w tym polskiego, nastąpiło wraz z ogłoszeniem w 1614 r. norm *Rytuału Rzymskiego*¹⁹. Według sformułowanych tam zasad, każda parafia winna być wyposażona w pięć serii ksiąg: cztery, których prowadzenie już obowiązywało, tj. rejestro chrzczonych (*Liber baptisatorum*), rejestry bierzmowanych (*Liber confirmatorum*),

¹⁵ R. Kotecki, *Rejestracja metrykalna wiernych w świetle potrydenckiego ustawodawstwa Kościoła Katolickiego (ze szczególnym uwzględnieniem prawodawstwa diecezji Chełmińskiej, Gnieźnieńskiej, Płockiej i Włocławskiej)*, „Nasza Przeszłość”, 2009 nr 112, s. 41.

¹⁶ B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. IV, Kraków 2002, s. 676.

¹⁷ C. Kukło, *Demografia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Warszawa 2009, s. 91.

¹⁸ B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej...*, dz. cyt.

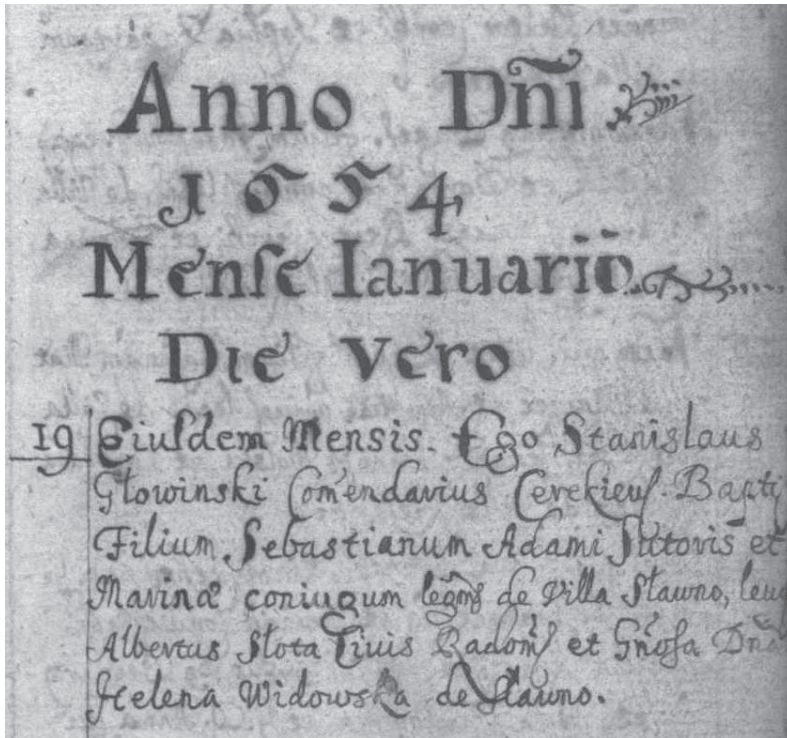
¹⁹ R. Kotecki, *Rejestracja metrykalna wiernych...*, dz. cyt., s. 8n.

małżeństw (*liber matrimoniorum*) jak również spis parafian, czyli tzw. księgę stanu dusz (*liber status animarum*) oraz jedną zupełnie nową, tj. zmarłych (*Liber defunctorum*). Od tej pory forma poszczególnych zapisów została ujednolicona.

Spośród wyżej wymienionych serii do naszych czasów zachowały się najczęściej księgi chrztów, ślubów oraz zmarłych. Podobna sytuacja miała miejsce w Cerekwi.

Według wspomnianych wyżej wytycznych akt chrztu miał zawierać rok, dzień i miesiąc ceremonii, miejsce chrztu, imię dziecka z podaniem płci, imiona rodziców, imiona rodziców chrzestnych wraz z podaniem ich miejsc pochodzenia oraz dane osoby udzielającej chrztu. W przypadku dzieci nieślubnych należało podać dane tylko tego z rodziców, co do którego nie zachodziła żadna wątpliwość.

Ryc. 1. Fragment karty z księgi chrztów wg formularza z 1614 r., łacina.



Akt chrztu Sebastiana syna Adama szewca i Maryny, AParC, księga chrztów z lat 1654-1683, s. 1.

Akt ślubu miał zawierać dokładną datę i miejsce zaślubin, personalia nowożeńców oraz świadków wraz z podaniem miejsca zamieszkania, personalia szafarza sakramentu, a także informacja o ewentualnych wcześniejszych związkach małżeńskich któregoś z przystępujących do sakramentu.

Wreszcie w księdze piątej powinien proboszcz prowadzić rejestr zgonów w obrębie parafii, poprzez odnotowanie personaliów zmarłego, faktu, czy pozostawił żonę lub męża, miejsca i daty zgonu, wieku zmarłego, danych rodziców, a także, czy zmarły wypowiedział się przed śmiercią (jeśli tak, to kiedy?) oraz, czy zaopatrzony został w stosowne sakramenty (jeśli tak, to kiedy?). Ponadto wypadaloby apisać także, gdzie i w jakim terminie zmarły został złożony do grobu.

W 1631 r. zaczęło w Polsce obowiązywać rejestrowanie zmarłych, a od roku 1641 wpisów miał dokonywać osobiście proboszcz²⁰. W kolejnych latach zasady rejestracji metrykalnej określone były przez synodalne ustawy diecezjalne (1641, 1733, 1745, 1762). Przepisy te nie zmieniały w radykalny sposób ustalonych wcześniej procedur²¹. Taki stan rzeczy przetrwał do końca okresu staropolskiego.

Wraz z utratą przez Polskę niepodległości zmieniła się również sytuacja Kościoła katolickiego. W związku z utworzeniem przez władze austriackie urzędów stanu cywilnego na proboszczów zostały nałożone nowe obowiązki. Od roku 1798 nakazano proboszczom prowadzenie akt stanu cywilnego dla całej ludności zamieszkującej daną parafię, niezależnie od wyznania, w postaci trzech ksiąg metrykalnych: urodzeń, ślubów i zgonów, odrębnie dla każdej z miejscowości należących do parafii, chociaż mogły być w jednym tomie, rozsyłając nowe tabelaryczne formularze metryk z instrukcją, dla każdej serii oddzielnej, sporządzone w formacie *in folio*. Miały one zastąpić używany dotąd tzw. formularz trydencki, sporządzany w formie narracyjnej, w księdze najczęściej o formacie tzw. dudki sadowej.

²⁰P. Laskowicz, *Księga genealogiczna twojej rodziny. Praktyczny poradnik*, Warszawa 2005, s. 63.

²¹P. Rachwał, *Staropolskie księgi metrykalne w archiwach parafialnych archidiecezji lubelskiej*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 2015 t. 63 z. 4, s. 591.

Była to nowość w stosunku do ksiąg staropolskich, które w jednym tomie zawierały zapisy dla całej parafii. Dużą innowacją było także wprowadzenie rubryki „urodzony” w księgach urodzeń oraz „zmarły” w księgach zgonów, podczas gdy księgi staropolskie były właściwie księgami chrztów i pogrzebów.

Tabela w księdze urodzeń zawierała następujące rubryki do zapisu²²: 1) daty, 2) numeru domu, 3) imienia ochrzczonego, 4) płci, 5) czy ślubne, 6) imion i nazwiska rodziców, 7) wyznania rodziców, 8) imiona i nazwiska chrzestnych, 9) stan społeczny chrzestnych, ew. sprawowane urzędy. Zakazano również wpisywania imienia ojca w przypadku dzieci nieślubnych. Chrzestni mieli się sami wpisać we właściwą rubrykę, a „pisać nieumiejący znak krzyża lub inny własnoręcznie postawić przy wpisanym swoim nazwisku”.

Ryc. 2. Fragment karty z księgi ślubów wg formularza z 1798 r., łacina.

Cerekiew

| 1798 | | Sponfus | | | | Sponfa | | | | | Testes | | | | |
|---------------|---------------|-----------|-----------|-----------|-------|---------|--------|------------|------------|-------|--------|-------|--------------|---------------------------------|---------|
| Dies & Mensis | Numerus Domus | Nomen | | Religio | Aetas | Adultus | Viduus | Nomen | Religio | Aetas | Virgo | Vidua | Nomen | Status, Conditio, aut Dignitas. | |
| | | Catholica | Acatolica | Catholica | | | | | Acatolica | | | | | | |
| 24 Febr. | | D. Carola | Trzeciak | 1 | 24 1. | | | D. Justina | Stefanikow | 22 1. | | | D. Casimirus | Willems | |
| | | | | | | | | | | | | | Joannes | Paulus | Willems |

Akt ślubu Karola Trzeciaka i Justyny Stefanikowny, APArC, księga ślubów z lat 1798-1810, s. 1.

Tabela w księdze ślubów zawierała następujące rubryki²³ do zapisu: 1) daty wg kalendarza łacińskiego²⁴, 2) numeru domu pana młodego

²²APArC, b. sygn., *Księga chrztów 1798-1803*, nlb.

²³APArC, b. sygn., *Księga ślubów 1798-1803*, nlb.

²⁴Obowiązywały co najmniej trzy równoległe systemy kalendarzowe: juliański, gregoriański (łaciński) oraz mojżeszowy.

lub jego ojca, chyba, że przenosi się do domu przyszej małżonki – wówczas tamten, 3) imienia i nazwiska pana młodego, 4) wyznania p. młodego, 5) wiek p. młodego, 6) stan cywilny, 7) imienia i nazwiska p. młodej, 8) wyznania p. młodej, 9) wiek p. młodej, 10) stan cywilny, 11) imiona i nazwiska chrzestnych, 12) stan społeczny chrzestnych, 13) imię i nazwisko plebana oraz ew. asystentów. Świadkowie, podobnie jak chrzestni, mieli się sami wpisać we właściwą rubrykę, a niepiśmienni wstawić znak krzyża lub inny przy wpisanym swoim nazwisku.

Tabela w księdze zmarłych zawierała następujące rubryki²⁵ do zapisu: 1) daty zgonu, 2) numeru domu zmarłego, 3) imienia i nazwiska zmarłego, 4) wyznania, 5) płci, 6) wiek, 7) przyczyna zgonu. Nakazano również dokonanie wpisu odnośnie roku śmierci w księdze chrztów, gdzie zanotowany był chrzest zmarłego.

W roku 1809 parafia Cerekiew²⁶, wraz z resztą ziemi radomskiej, stała się częścią Księstwa Warszawskiego, zaczął też obowiązywać, wprowadzony 1 maja 1808 r., Kodeks Napoleona. Na jego mocy powołano cywilnych urzędników, których zadaniem było sporządzanie akt stanu cywilnego w odniesieniu do wszystkich obywateli bez względu na wyznanie. Do czasu powołania odpowiedniej liczby urzędników stanu cywilnego w miastach mieli się tym zajmować prezydenci, burmistrzowie lub inne wyznaczone do tego osoby, na wsiach zaś proboszczowie (o ile w danej wsi nie mieszkała większa liczba innowierców – tam, gdzie było ich dużo, obowiązkiem ten pełnił organista)²⁷.

Spowodowało to kolejną zmianę w sposobie prowadzenia zapisów w księgach metrykalnych, przede wszystkim zmianie uległ formularz, powrócono bowiem do schematu narracyjnego. Wprowadzony został również język polski w miejsce dotychczas obowiązującej łaciny, chociaż zachowały się zapisy metrykalne prowadzone wg starego schematu i w tym języku.

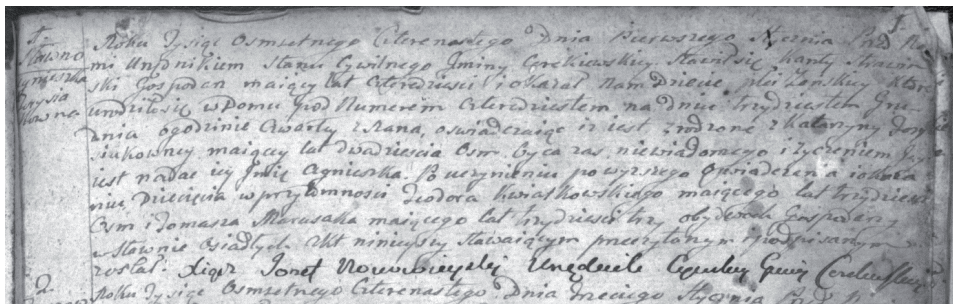
²⁵AParC, b. sygn., *Księga zgonów 1798-1803*, nlb.

²⁶ Dalej na podstawie strony www. Archiwów Państwowych, *Urząd Stanu Cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Cerekiew*, dostęp 30.03.2019, <https://szukajwarchiwach.pl/58/129/0/-#tabZespol>.

²⁷A Rzepkowski, *Spisy ludności na ziemiach polskich w latach 1789-1939*, „Przegląd Nauk Historycznych”, 2005 r. 4, nr 2(8), s. 104.

Przepisy te wprowadzono w roku 1810 i obowiązywały do końca 1825 r.

Ryc. 3. Fragment karty z księgi chrztów wg formularza z 1810 r., j. polski.



Akt chrztu Agnieszki Forys, AParC, księga chrztów 1814-1815, s. 1.

Siedzibą urzędnika stanu cywilnego została Cerekiew, a urzędnikiem miejscowy proboszcz. Do jego zadań należało prowadzenie ksiąg w dwu egzemplarzach. Prowadzono następujące serie ksiąg, zwanych rejestrami: urodzin, uznania dziecka pozamałżeńskiego, przysposobienia, zapowiedzi małżeństwa, małżeństwa oraz śmierci. Egzemplarz „rządowy” stanowiła księga podzielona na trzy części, z których każda przeznaczona była do zapisywania jednego rodzaju akt: urodzeń, ślubów i zgonów, zamykanych protokolarnie corocznie; stanowiła ona duplikat, który wraz z alegatami, czyli załącznikami do akt metrykalnych²⁸, po kontroli, przekazywano do archiwum hipotecznego właściwego terytorialnie sądu pokoju (i jego późniejszego odpowiednika). Unikat pozostawał w miejscu sporządzenia. Wpisów dokonywano w trzech odrębnych księgach – urodzeń, ślubów i zgonów: każda prowadzona w okresie wieloletnim (do całkowitego zapisania).

Wprowadzono numerację aktów wszystkich serii oraz obowiązkowy alfabetyczny²⁹ indeks wpisów na koniec każdego zakończonego roku, znakomicie ułatwiający przeszukiwanie aktów.

²⁸ Głównie do akt ślubów, w których były wypisy z metryk chrztów osób pochodzących z innych parafii niż ta gdzie brali ślub, akty zgonów współmałżonka w przypadku ponownych ślubów, etc.

²⁹ Zalecano wg nazwisk, ale niektórzy proboszczowie początkowo układali, o dziwo, wg imion!

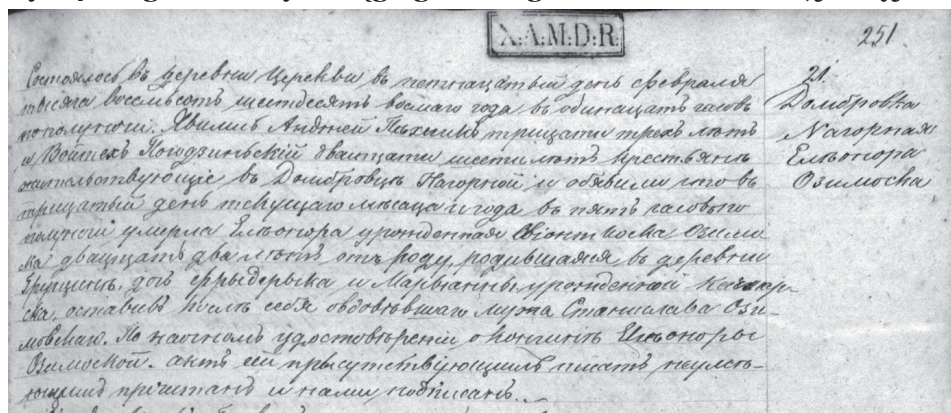
Akt chrztu miał zawierać miejsce chrztu, rok, dzień i miesiąc ceremonii, imiona i nazwiska osób zgłaszających dziecko do chrztu, miejsce, datę i godzinę urodzenia, imiona i nazwiska rodziców, ich wiek, nazwisko panieńskie matki, imię dziecka, z podaniem płci, imiona i nazwiska rodziców chrzestnych oraz dane osoby udzielającej chrztu. W przypadku dzieci nieślubnych należało podać dane tylko tego z rodziców, co do którego nie zachodziła żadna wątpliwość.

Akt ślubu zaś miał zawierać dokładną datę i miejsce zaślubin, personalia nowożeńców oraz ich wiek, stan cywilny i miejsce pochodzenia, imiona i nazwiska rodziców (również nazwisko panieńskie matek), personalia świadków, personalia szafarza sakramentu oraz daty zapowiedzi.

W księdze zawierającej rejestr zgonów wpisywano personalia zgłaszających śmierć i ich wiek, stan społeczny i miejsce zamieszkania, personalia zmarłego, miejsce (z numerem domu) i datę zgonu, wiek zmarłego, dane rodziców.

Wpisy prowadzono w języku polskim, a od 1 stycznia 1868 r., na mocy decyzji władz świeckich o ustanowieniu języka rosyjskiego jedynym urzędowym, w języku rosyjskim³⁰.

Ryc. 4. Fragment karty z księgi zgonów wg formularza z 1868 r., j. rosyjski.



Akt zgonu Eleonory Ozimowskiej z d. Świętkowskiej, AParC,

księga zgonów1856-1876, s. 251.

³⁰ W. Jemielity, *Język rosyjski w instytucjach kościelnych po powstaniu styczniowym*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny”, 1999 42/1-2, s. 212n.

Zmiana języka początkowo rodziła wielkie niedogodności. Podnieszono, że wprowadzono ją od 1 stycznia 1868 r., a wiadomość o tym przekazano proboszczom w połowie miesiąca informowano, że według przepisów, po wpisaniu aktu, należy przeczytać go obecnym, a przecież ludzie nie są w stanie zrozumieć treści, nie znając języka, wskazywano również na brak formuły pisania aktu, co spowoduje dowolność wyrażenia w pisaniu, gdyż księża nie znają rosyjskiego, etc. Protesty nie pomogły i język rosyjski znalazł się w metrykach. Spowodowało to różnorakie utrudnienia związane głównie z nieprzystawalnością obu języków, np. brakiem w rosyjskim znaków diakrytycznych właściwych dla polskiego, co mogło zmieniać pisownię nazwisk. Tę trudność rozwiązano wprowadzając j. polski do imion i nazwisk pisanych w nawiasie po polsku obok zapisanych po rosyjsku.

W 1909 r. wprowadzono obowiązek umieszczania na marginesach akt urodzeń informacji o zawarciu małżeństwa, otrzymanych od prowadzących księgi stanu cywilnego – obecnie stanowi to kapitalną pomoc w poszukiwaniach przodków.

Wraz z wybuchem I wojny światowej i wycofaniem się władz rosyjskich z terenu ziemi radomskiej zmieniła się administracja, a w 1915 r. księgi prowadzono ponownie w języku polskim, zachowując dotychczasowy formularz narracyjny.

3. Stan zachowania zasobów metrykalnych

Na terenie obecnej diecezji radomskiej najstarsze metryki zachowały się z wieku XVI (np.: par. św. Szczepana w Skrzynnie – 1550 chrzty i śluby³¹, Trójcy św. w Fałkowie – 1590 chrzty³², św. Jana Chrzciciela w Radomiu – 1591 śluby)³³.

³¹ Znane autorowi, pierwszy wzmiankę o nich opublikował F. Kiryk, *Inwentarz rękopisów Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu XIII-XX wieku*, Sandomierz 2010, s. 244.

³² Znane autorowi.

³³ Znane autorowi, radomskie zostały opublikowane w latach 2006-2012 pod redakcją Dariusza Kupisza, Sebastiana Piątkowskiego oraz Andrzeja Szymanka w postaci rejestru zapisek z metryk dwu radomskich parafii św. Wacława i św. Jana Chrzciciela w serii *Księgi metrykalne kościołów radomskich z lat 1591-1795*, seria A (13 tomów): *Metryki chrztów*, seria B (5 tomów): *Metryki ślubów*, seria C (2 tomy): *Metryki zmarłych*.

W parafii pw. św. Stanisława bp. m w Cerekwi najstarsze zachowane metryki pochodzą z 1654 r.: „19 stycznia 1654 r. ks. Stanisław Głowiński, komendarz parafii w Cerekwi, zanotował chrzest Sebastiana syna Adama szewca i Maryny prawnych małżonków ze wsi Sławno, rodzicami chrzestnymi byli Wojciech Słota mieszczanin radomski oraz Wielmożna Pani Helena Widowska ze Sławna³⁴. W dniu 1 lutego 1654 r. ks. Stanisław Głowiński, komendarz parafii w Cerekwi udzielił ślubu Sebastianowi Pietrzykowi i Dorocie Jabłonczance z wioski Gołędzin, poprzedzonemu trzema zapowiedziami, w obecności świadków N. Ruska z wioski Gołędzin i Renaty z Zatopolic”³⁵. Zapiska o najdawniejszym zgonie przetrwała z 1712 r.: zanotowano wówczas, że umarł „Wielmożny Józef Puszkowski z Jasowic (dziś Jaszkowice) lat 27”³⁶.

W parafiach sąsiadujących z Cerekwią najdawniejsze znane są z Radomia z 1591 r. (wspomniane wyżej), następnie z Jarosławic: 1648, Jankowic: 1657, Skaryszewa: 1694, Wsoli: 1765, Kowali: 1798, Wolanowa: 1810 oraz Zakrzewa: 1810³⁷.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że zgodnie z obowiązującym prawem księgi metrykalne, jako dokumenty zawierające dane osobowe o szczególnych charakterze, są objęte ograniczeniem udostępniania do upływu czasu ochronnego, które to ograniczenia nakładają przepisy prawa: Ustawa o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach³⁸, *Ustawa o prawie o aktach stanu cywilnego*³⁹, *Ustawa o ochronie danych osobowych* (tzw. RODO)⁴⁰ oraz *Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych*

³⁴AParC, b. sygn., *Metricasev Liber Baptisatorum Ecclesiae Novocerekieviensis revises & propter multos errors correct & descriptus Per Albertus Baginskie iusdem Ecclesiae Parochum Anno Domini MDCLX*, s. 1.

³⁵AParC, b. sygn., *Metricasev Liber Baptisatorum Ecclesiae Novocerekieviensis revises & propter multos errors correct & descriptus Per Albertus Baginski eiusdem Ecclesiae Parochum Anno Domini MDCLX*, s. 119.

³⁶AParC, b. sygn., *Akta Chrztaów od r. 1718 do 1742, Malżeństw do 1743, Zmarłych 1717-1736*, b. sygn. s. 197

³⁷ Znane autorowi.

³⁸Ustawa z 14.07.1983 r. o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach, tekst jednolity Dz.U. 2019, poz. 553.

³⁹ Ustawa z 28.11.2014 r. o prawie o aktach stanu cywilnego, Dz.U. 2018, poz. 2224.

⁴⁰Ustawa z 10.05.2018 r. o ochronie danych osobowych, Dz.U. 2018 poz. 1000.

w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim⁴¹. Streszczając przepisy - nie udostępnia się w żadnej postaci do osobistego wglądu ksiąg urodzeń, od których zamknięcia nie upłynęło jeszcze 100 lat oraz ksiąg ślubów i zgonów, od których zamknięcia nie minęło 80 lat.

Tabela 1. Wykaz zachowanych ksiąg metrykalnych Parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Archiwum Parafialnym w Cerekwi.

| Lp. | Urodzenia | Małżeństwa | Zgony | Język |
|-----|-----------|------------|-----------|----------|
| -1- | -2- | -3- | -4- | -5- |
| 1 | 1654-1683 | 1654-1683 | | łacina |
| 2 | 1683-1717 | 1683-1717 | | łacina |
| 3 | 1717-1743 | 1717-1743 | 1717-1743 | łacina |
| 4 | 1736-1784 | 1736-1784 | 1736-1784 | łacina |
| 5 | 1746-1770 | | | łacina |
| 6 | 1785-1825 | 1785-1797 | | łacina |
| 7 | | 1785-1825 | 1785-1825 | łacina |
| 8 | 1798-1803 | 1798-1810 | 1798-1810 | polski |
| 9 | 1803-1846 | 1810-1847 | 1806-1847 | polski |
| 10 | 1810-1811 | 1810-1811 | 1810-1811 | polski |
| 11 | 1810-1819 | 1810-1819 | 1810-1819 | polski |
| 12 | 1812-1813 | 1812-1813 | 1812-1813 | polski |
| 13 | 1814-1815 | 1814-1816 | 1814-1817 | polski |
| 14 | 1816 | | | polski |
| 15 | 1817-1818 | 1817-1818 | | polski |
| 16 | 1819-1820 | 1819-1820 | 1819-1820 | polski |
| 17 | 1819 | 1819 | 1819 | polski |
| 18 | 1824-1825 | 1824-1825 | 1824-1825 | polski |
| 19 | 1826-1836 | 1826-1848 | 1826-1841 | polski |
| 20 | | 1828-1854 | | polski |
| 21 | 1837-1849 | | 1842-1855 | polski |
| 22 | 1850-1856 | 1849-1868 | | polski |
| 23 | 1856-1865 | | 1856-1868 | polski |
| 24 | 1857-1861 | | | polski |
| 25 | 1862-1870 | | | polski |
| 26 | 1865-1868 | | | polski |
| 27 | 1868-1872 | 1868-1873 | 1868-1876 | rosyjski |
| 28 | 1871-1877 | | | rosyjski |
| 29 | 1873-1882 | 1874-1888 | | rosyjski |

⁴¹Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski z 30.04.2018 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim.

cd. Tabeli 1.

| Lp. | Urodzenia | Małżeństwa | Zgony | Język |
|-----|-----------|------------|-----------|----------|
| -1- | -2- | -3- | -4- | -5- |
| 30 | 1878-1885 | 1880-1907 | 1877-1889 | rosyjski |
| 31 | 1883-1896 | 1883-1896 | 1883-1896 | rosyjski |
| 32 | 1884-1895 | | 1885-1898 | rosyjski |
| 33 | 1886-1892 | 1889-1906 | 1889-1902 | rosyjski |
| 34 | 1893-1898 | | | rosyjski |
| 35 | 1895-1906 | | | rosyjski |
| 36 | 1897-1903 | | | rosyjski |
| 37 | 1899-1903 | | | rosyjski |
| 38 | 1904-1907 | | 1903-1913 | rosyjski |
| 39 | 1904-1908 | 1907-1922 | | rosyjski |
| 40 | 1909-1913 | | | rosyjski |
| 41 | 1911-1917 | | 1911-1917 | łacina |
| 42 | | | 1914-1921 | polski |
| 43 | 1914-2019 | 1914-2019 | 1914-2019 | polski |

Źródło: opracowanie własne na podstawie ksiąg metrykalnych w Archiwum parafialnym Parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Cerekwi.

Tabela 2. Wykaz zachowanych ksiąg metrykalnych z parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Cerekwi w Archiwum Państwowym w Radomiu.

| Lp. | Urodzenia | Małżeństwa | Zgony | Alegata | Język |
|-----|-----------|------------|-----------|-------------------------------------|----------|
| -1- | -2- | -3- | -4- | -5- | -6- |
| 1 | 1810-1868 | 1810-1868 | 1810-1868 | 1822, 1826, 1829, 1832-1868 | polski |
| 2 | 1868-1915 | 1868-1915 | 1868-1915 | 1869-1900, 1902- 1909, 1911-1915 | rosyjski |
| 3 | 1916 | 1916 | 1916 | | polski |

Źródło: opracowanie własne na podstawie informacji zamieszczonej na stronie Szukaj w Archiwach Narodowego Archiwum Cyfrowego, zespół nr 58/129/0 Urząd Stanu Cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Cerekiew, sygn. 58/129/0/1/1 do 58/129/0/1/98 oraz 58/129/0/2/A001 do 58/129/0/2/A042, dostęp 30.03.2019, <https://szukajwarchiwach.pl/58/129/0/1/str/1/100#tabJednostki>.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie stanu zachowania zasobu metrykalnego parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Cerekwi, znajdującej się na obszarze diecezji radomskiej w województwie mazowieckim, ok. 10 km na północ od centrum Radomia.

Wzrastające zainteresowanie badaniami przeszłości własnej rodziny wymaga korzystania z różnorodnych archiwaliów. Znakomitym źródłem informacji przydatnych w takich badaniach są metryki chrztów, ślubów oraz zgonów. Większość takich źródeł przechowywana jest w archiwach parafialnych, diecezjalnych oraz państwowych. Na obszarze diecezji radomskiej najdawniejsze metryki znajdują się wyłącznie w archiwach parafialnych, do których dostęp jest utrudniony. Wychodząc naprzeciw tym potrzebom, a będąc świadom istniejących trudności, władze diecezji radomskiej podjęły decyzję o całkowitej digitalizacji tego zbioru.

W artykule opisano metryki parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Cerekwi z diecezji radomskiej oraz dzieje tych zasobów na tle historii powszechnej, zwracając szczególną uwagę na jego przekształcenia na przestrzeni dziejów oraz przydatność w badaniach genealogicznych. Metryki znajdujące się w parafii zostały zdigitalizowane, ich fizyczne egzemplarze znajdują się w archiwum parafialnym, natomiast cyfrowe kopie w utworzonej specjalnie w tym celu pracowni, w budynku dawnej kancelarii na cmentarzu rzymskokatolickim w Radomiu przy ul. Limanowskiego. Najstarsze zachowane pochodzą z roku 1654 (chrztów i małżeństw) oraz z 1717 (zmarłych). Udostępnione zostały te, od których zamknięcia nie upłynęło 100 lat (chrzty) oraz 80 lat dla ślubów i zgonów.

Słowa kluczowe

Cerekiew, archiwum parafialne, diecezja radomska, digitalizacja, genealogia, księgi metrykalne, chrzty, śluby, zgony.

Title: Parish registers from the Roman Catholic Parish of Saint Stanislaus the Martyr in the village of Cerekiew near Radom, from the period of 1784-1918. A description of their state of preservation.

Summary

This paper aims at presenting the state of preservation of the paper registers of births, marriages and deaths in the Parish of Saint Stanislaus the Martyr in the village of Cerekiew, located in the Radom's Diocese, within the Mazovia Vivodeship, Poland. Cerekiew lies 10 kilometers to the north of Radom.

The increasing interest in a family history observed among various people requires a usage of various archival sources. One of the best source of information are paper register of birth, marriages and deaths in churches (parish registers). Most of these registers are located in parish, diocesan or state archives. In the Radom's Diocese the oldest parish registers are kept in the parish archives, where the access is limited. Both the expectations of people interested in family history as well as problems with access were identified by the church authorities of the Radom's Diocese and led to the decision regarding the preparation of digital copies of the whole collection.

This article describes parish registers from the Parish of Saint Stanislaus the Martyr in the village of Cerekiew, in the Radom's Diocese as well as history of those registers in the context of general history. Special attention was devoted to the evolution of the parish collection in the past and to its usefulness for genealogical research. Cerekiew's parish registers have their digital copies located in a special reading room, which was built exclusively for this purpose in the building of the former cemetery administrative office

at the Roman Catholic Cemetery in Radom, located at Limanowskiego Street. Originals of the parish registers are kept at the parish archive in Cerekiew. The oldest registers come from the year 1654 (the register of births and baptisms) and from the year 1717 (register of deaths). Registers made available for the readers are at least 100 years old (register of births and baptisms) and at least 80 years old in case of registers of marriages and deaths

Key words: Cerekiew, parish archive, Radom's Diocese, digital copy, genealogy, parish registers, births, baptisms, marriages, death

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

1. Archiwum Parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Cerekwi, brak sygnatur, metryki chrztów i małżeństw od r. 1654 oraz zgonów od r. 1717 do dziś.
2. Archiwum Państwowe w Radomiu, Zespół 58/129/o Urząd Stanu Cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Cerekiew, Akta metrykalne urodzeń, ślubów i zgonów - duplikaty 1810-1915, sygn. 1-98; allegata do akt zaślubionych 1822, 1826, 1829, 1831, 1833-1852, 1854-1861, 1863-1864, 1866-1900, 1902-1909, 1911-1915 sygn. All. 1-42. Szczegółowo zawartość rodzajową akt, wraz z lukami, oddaje baza PRADZIAD, dostęp 1.04.2019, http://baza.archiwa.gov.pl/sezam/pradziad.php?l=pl&miestowosc=cerekiew&gmina=Zakrzew&wojewodztwo_id=0&wyznanie_id=0&rodzajaktu_id=0&search=szukaj.

Źródła drukowane i opracowania

1. W. Jemielity, *Pęzyk rosyjski w instytucjach kościelnych po powstaniu styczniowym*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny”, 1999 42/1-2, ss. 209-224.
2. F. Kiryk, *Inwentarz rękopisów Archiwum Kapituły Kolegiackiej i Katedralnej w Sandomierzu XIII-XX wieku*, Sandomierz 2010.
3. R. Kotecki, *Rejestracja metrykalna wiernych w świetle potrydenckiego ustawodawstwa Kościoła Katolickiego (ze szczególnym uwzględnieniem prawodawstwa diecezji Chełmińskiej, Gnieźnieńskiej, Płockiej i Włocławskiej)*, „Nasza Przyszłość”, 2009 nr 112, ss. 35-75.
4. C. Kuklo, *Demografia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Warszawa 2009.
5. B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 4, Kraków 2002.
6. P. Laskowicz, *Księga genealogiczna twojej rodziny. Praktyczny poradnik*, Warszawa 2005.
7. P. Rachwał, *Staropolskie księgi metrykalne w archiwach parafialnych archidiecezji lubelskiej*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 2015 t. 63 z. 4, ss. 585-601.
8. *Rocznik Diecezji Radomskiej*, red. ks. M. Fituch, Radom 2018.
9. *Rocznik Diecezji Radomskiej*, red. M. Fituch, P. Stefański, A. Warso, Radom 2007.
10. A. Rzepkowski, *Spisy ludności na ziemiach polskich w latach 1789-1939*, „Przełąd Nauk Historycznych”, 2005 r. 4 nr 2(8), ss. 101-125.
11. P. Szkutnik, *Regionalny poradnik genealogiczny – treść oraz przydatność do badań metryki akt stanu cywilnego parafii rzymskokatolickich w gminie Uniejów*, „Biuletyn Uniejowski”, 2013 nr 2, ss. 125-137.

12. *Województwo sandomierskie w drugiej połowie XVI wieku*, red. W. Pałucki, oprac. A. Dunin-Wąsowiczowa, W. Lewandowska, K. Pacuski, W. Pałucki, H. Rutkowski, Warszawa 1993.
13. J. Wiśniewski, *Dekanat Radomski*, Radom 1911.

Źródła internetowe

1. Cerekiew – Parafia pw. św. Stanisława bp. m., dostęp 30.03.2019, <https://diecezja.radom.pl/dekanaty/wszystkie-parafie/cerekiew-parafia-pw-sw-stanislaw-bp-m>.
2. Archiwum Państwowe w Radomiu, Zespół 58/129/0 Urząd Stanu Cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Cerekiew, dostęp 30.03.2019, <https://szukajwarchiwach.pl/58/129/0/-#tabZespol>.

ks. Rafał Piekarski¹

Męczennicy sandomierscy z II wojny światowej

Wstęp

13 czerwca 1999 r. w Warszawie, w czasie uroczystej Mszy Świętej, papież Jan Paweł II włączył do grona świętych i błogosławionych Kościoła katolickiego 108 Męczenników niemieckiego narodowego socjalizmu². Wśród nich znaleźli się: ks. Antoni Rewera³, ks. Władysław Miegoń⁴, al. Tadeusz Dulny⁵, ks. Kazimierz Grelewski⁶, ks. Stefan Grelewski⁷, ks. Franciszek Rosłaniec⁸, ks. Bolesław Strzelecki⁹ oraz ks. Kazimierz Sykalski¹⁰. Papież Jan Paweł II, w czasie homilii wygłoszonej podczas Mszy Świętej beatyfikacyjnej, powiedział m. in., że są oni „świadectwem zwycięstwa Chrystusa – darem przywracającym nadzieję”¹¹.

Fakt ogłoszenia przez Kościół katolicki duchownych pochodzących z diecezji sandomierskiej błogosławionymi męczennikami czasu II wojny światowej oraz kult tych męczenników zasługuje nie tylko na uwagę, ale i dokładniejsze spojrzenie na ich życiorysy pod kątem dostrzeżenia

¹ Doktor nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu (Wydział Teologii KUL). Zainteresowania badawcze: historia Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce w XIX i XX w., historia papieżstwa, historia Polski XX w., przeszłość terenów dzisiejszej diecezji radomskiej. Adres e-mail: rafalpiekarski@yahoo.pl

²G. Bartoszewski, *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników* (dalej: *Geneza...*), „Ateneum Kapłańskie”, t. 135 (2000), z. 1, s. 1 i nn.

³Z. Gil, *Sługa Boży ks. prałat Antoni Rewera (1869-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, praca zbiorowa, Warszawa 1996, s. 201-207.

⁴Z. Jaworski, *Sługa Boży, ks. kmdr ppor. Władysław Miegoń (1892-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, praca zbiorowa, Warszawa 1996, s. 269-274.

⁵T. Kaczmarek, *Sługa Boży al. Tadeusz Dulny (1914-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, praca zbiorowa, Warszawa 1996, s. 233-235.

⁶S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary. Błogosławieni męczennicy radomscy z grona 108 męczenników za wiarę z okresu II wojny światowej* (dalej: *Mistrzowie wiary...*), Sandomierz 2001, s. 25-40.

⁷Tamże, s. 41-56.

⁸Tamże, s. 57-72.

⁹Tamże, s. 73-90.

¹⁰Tamże, s. 91-110.

¹¹Tamże, s. 19.

i zrozumienia, dlaczego czczeni są jako błogosławieni męczennicy Kościoła.

We wstępie należy zaznaczyć, że pięciu z wymienionych męczenników określanych jest mianem „radomskich kapłanów męczenników”, co wiąże się z faktem, iż ich proces beatyfikacyjny prowadzony był przez diecezję radomską, a ich praca kapłańska związana była z Radomiem. Niemniej, z tego względu, że przynależeli bądź pochodzili z terenu diecezji sandomierskiej, byli jej prezbiterami, a ówczesny Radom, jak i obecna diecezja radomska, w całości wywodzi się z dawnej diecezji sandomierskiej, możemy śmiało nazywać ich, ze względu na te historyczne uwarunkowania, męczennikami sandomierskimi. Podobnie rzecz ma się z ks. Miegoniem oraz klerykiem Dulnym.

1. Proces beatyfikacyjny

Ogłoszenie danej osoby błogosławioną czy świętą w Kościele katolickim poprzedzone jest wypełnieniem ściśle określonych procedur, opisanych w prawie kościelnym. Generalnie mamy do czynienia z dwoma etapami: proces diecezjalny oraz procedura w Stolicy Apostolskiej. Pierwszy z nich odbył się zarówno w diecezji sandomierskiej, jak i radomskiej, dzięki zabiegom i staraniom biskupów Wacława Świerzawskiego oraz Edwarda Materskiego. W przypadku ks. Miegonia dzieło to podjął Ordynariat Wojska Polskiego, a w sprawie alumna Tadeusza Dulnego – diecezja włocławska¹². Przebieg takiego procesu beatyfikacyjnego podany zostanie na przykładzie radomskich męczenników.

Radomski proces postulacyjny zainaugurowany został 24 lipca 1993 r. w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu. Przyjęło to formę sesji, w czasie której prowadzący proces beatyfikacyjny złożyli przysięgę, w której gwarantowali, iż wskazane przez nich osoby mogą być tytułowane sługami Bożymi¹³.

¹² T. Kaczmarek, *Wprowadzenie*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, praca zbiorowa, Warszawa 1996, s. 5-8.

¹³ A. Hejda, *Zakończenie procesu rogatoryjnego*, KDR 3 (1994), nr 1, s. 3.

Po uroczystej sesji, rozpoczynającej proces kanoniczny, przez kilka kolejnych miesięcy trwały intensywne prace, mające na celu zebranie odpowiedniego materiału dowodzącego prawdziwości opinii o świętości prezentowanych kapłanów. W pracy tej korzystano z pomocy i doświadczenia o. Gabriela Bartoszewskiego, który przygotowywał m. in. proces beatyfikacyjny o. Honorata Koźmińskiego. Pod kierunkiem ks. Stanisława Makarewicza, wicepostulatora procesu beatyfikacyjnego, przeprowadzono kwerendę źródłową w archiwach kościelnych i państwowych. Zgromadzony materiał przeanalizowano i usystematyzowano pod względem formalnym. Następnie przez jesień i zimę 1993 r. zorganizowano przesłuchania świadków życia i działalności radomskich męczenników. Zebrany materiał poddany został ocenie Diecezjalnej Komisji Historycznej pod względem poprawności historycznej i formalno-prawnej. W ostatecznej opinii stwierdzono heroiczność Sług Bożych księży: Kazimierza i Stefana Grelewskich, Franciszka Rosłańca, Bolesława Strzeleckiego i Kazimierza Sykulskiego. Tym samym uznano, iż świadectwem swego życia oraz męczeńskiej śmierci zasłużyli oni na kult oraz tytuł błogosławionych męczenników. Akta przetłumaczono na język włoski i przesłano do Kongregacji ds. Kanonizacji. 6 stycznia 1994 r. w katedrze radomskiej miała miejsce uroczysta sesja na zakończenie procesu w sprawie beatyfikacji kapłanów męczenników. W zakończeniu sesji oraz liturgii zaakcentowano potrzebę modlitwy o rychłą beatyfikację sług Bożych¹⁴.

W marcu 1994 r. akta męczenników z II wojny światowej, w tym i akta męczenników sandomierskich, przewieziono do Rzymu, gdzie dokonano urzędowego otwarcia procesu i nastąpiło przygotowanie kopii publicznej. Po załatwieniu wszelkich spraw formalnych wydano dokument: Pozycję o męczeństwie (*Positio super Martyrio*). Przez cztery kolejne lata przygotowano i wydrukowano cztery woluminy, których treść dotyczyła takich kwestii, jak: ogólna prezentacja całości procesu; syntetyczne opracowanie biografów poszczególnych męczenników; zeznania świadków oraz dokumentację dowodową. Wymieniona pozycja o męczeństwie duchownych z diecezji sandomierskiej została złożona w Kongregacji w styczniu 1998 r.

¹⁴ Tamże, s. 4.

W listopadzie tegoż roku odbył się Kongres Teologów Konsultorów, celem przedyskutowania kwestii męczeństwa zaprezentowanych sług Bożych. W głosowaniu jednomyślnie opowiedziano się za beatyfikacją 108 męczenników z Polski. Ostatecznie, po zasięgnięciu rady i opinii kardynałów, papież Jan Paweł II 26 marca 1999 r. wydał dekret o męczeństwie 108 Męczenników¹⁵.

Blisko siedmioletnie prace i starania o wykazanie świętości życia 108 Męczenników II wojny światowej, w tym męczenników sandomierskich, zakończyły się pomyślnie i otworzyły drogę do uroczystości beatyfikacyjnych w Polsce w 1999 r.¹⁶.

2. Biogramy męczenników

Kim byli sandomierscy męczennicy z czasu II wojny światowej? Co zdecydowało o ich heroicznej postawie wobec trudów wojny oraz warunków obozowych? Dlaczego są męczennikami? Na tak postawione pytania odpowiedzi możemy szukać w ich życiorysach oraz opiniach o nich.

Ks. **Antoni Rewera** żył w latach 1869-1942. Urodził się we wsi Samborzec koło Sandomierza. Od dzieciństwa odznaczał się zamiłowaniem do modlitwy i samotności. Edukację pobierał w domu rodzinnym oraz czteroletnim progimnazjum w Sandomierzu. W latach 1884-1889 był klerykiem sandomierskiego seminarium. Przez kolejne cztery lata studiował teologię na Akademii Duchownej w Petersburgu. W lipcu 1893 r., jako magister teologii, przyjął święcenia kapłańskie z rąk bp. Antoniego Sotkiewicza. Następnie pracował jako wikariusz w Sandomierzu. Od 1894 r. był wykładowcą sandomierskiego seminarium duchownego. Przez szereg lat pełnił tam funkcję wicerektora, ojca duchownego

¹⁵ G. Bartoszewski, *Geneza...*, dz. cyt., s. 123; T. Kaczmarek, *Wprowadzenie do pracy „Męczennicy za wiarę 1939-1945”*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, praca zbiorowa, Warszawa 1996, s. 5-8; T. Borowski, *Sprawa wyniesienia do chwały ołtarzy nowych polskich męczenników*, „AVE. Pismo Diecezji Radomskiej” (1993), nr 15, s. 9.

¹⁶ E. Materski, *Słowo pasterskie wzywające do dziękczynienia za beatyfikację pięciu Kapłanów – Męczenników diecezji radomskiej*, „AVE. Pismo Diecezji Radomskiej” (1999), nr 30, s. 1-2; S. Makarewicz, *Beatyfikacja pięciu Kapłanów Męczenników darem Jana Pawła II dla Kościoła radomskiego*, w: *Obecność i pamięć. Diecezja radomska wdzięczna za pontyfikat Jana Pawła II*, (red.) E. Poniewierski, Radom 2005, s. 214-215.

oraz prowadził zajęcia z Biblii, teologii moralnej, archeologii i historii Kościoła. Równoległe do pracy formacyjno-edukacyjnej w seminarium poświęcił się zajęciom duszpasterskim. Był m. in. kapelanem kościoła św. Michała, rektorem kościoła św. Józefa, administratorem parafii w Mychowie i Sandomierzu. Był członkiem kapituły katedralnej w Sandomierzu, w ramach której pełnił funkcję wikariusza katedralnego. Od 1934 r., aż do aresztowania w 1942 r. był proboszczem parafii św. Józefa w Sandomierzu. Pozostawił po sobie dorobek piśmienniczy, w którym podejmował tematy z teologii, duszpasterstwa i historii. Publikował w takich periodykach, jak: „Przegląd Katolicki”, „Gazeta Radomska” czy „Kronika Diecezji Sandomierskiej”. Założył kilka bractw religijnych. Z jego inicjatywy powstało w Sandomierzu w 1928 r. Towarzystwo Domu Ludowego pw. św. Franciszka. Celem tej wspólnoty była opieka nad osobami starszymi oraz tercjarkami. Z czasem stowarzyszenie to przekształciło się w Zgromadzenie Zakonne Córek św. Franciszka Serafickiego. Podjął on także działalność społeczną, czego przykładem była pomoc robotnikom, dobroczynność oraz założona przezeń organizacja „Związek Katolicki”. Ks. Antoni Rewera aresztowany został w marcu 1942 r. podczas wykonywania obowiązków duszpasterskich w kościele św. Józefa w Sandomierzu. Po dwóch tygodniach osadzono go w Auschwitz, a następnie wywieziono do Dachau. Jako bisko 73-letni kapłan ciężko chorował, ale po chrześcijańsku znosił trudy obozu koncentracyjnego. Umarł 1 października 1942 r. Wedle świadectwa jego siostrzenicy Marii Staśkiewicz, główną cechą błogosławionego męczennika Antoniego była prawdomówność¹⁷.

Ks. Władysław Miegoń żył w latach 1892-1942. Urodził się we wsi Samborzec koło Sandomierza. Był krewnym ks. Rewery. Podobnie jak

¹⁷ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r.*, Radom 1926, s. 250-252; F. Jop, *Ks. Antoni Rewera*, 42 (1949), nr 1, s. 32-40; J. Krasieński, *Nasz sandomierski „Maksymilian”*. Szkic kazania poświęconego czci ks. prał. Antoniego Rewery, *wyłoszonego w bazylice katedralnej*, KDS 66 (1973), nr 1, s. 12-14; S. Siczek, *Rewera Antoni (1896-1942)*, SPTK 1918-1981, (red.) Ludwik Grzebień, t. 7, Warszawa 1983, s. 25-27; K. Radczak, *Sprawa męczeństwa księdza Antoniego Rewery (1869-1942)*, „*Studia Sandomierskie*” t. 6 (1990-1996), s. 557-566; Z. Gil, *Sługa Boży ks. prałat Antoni Rewera (1869-1942)*, dz. cyt., s. 201-207; Z. Pałubska, *Rewera Antoni bl., ks.*, „*Encyklopedia Katolicka*”, (red.) E. Gigilewicz i inni, t. 17, kol. 48-49.

ks. Antoni odbył edukację w domu rodzinnym, a następnie w Sandomierzu. W latach 1908-1915 był alumnem sandomierskiego seminarium duchownego. Już wtedy dał się poznać jako dobry organizator, społecznik i patriota. Świecenia kapłańskie otrzymał 2 lutego 1915 r. z rąk bp. Mariana Ryxa w kaplicy biskupiej. Pierwsze lata pracy kapłańskiej ks. Miegonia przypadły na czas I wojny światowej. Pełnił funkcję wikariusza na wielu placówkach ówczesnej diecezji sandomierskiej. Uczył religii, polskiej historii oraz ducha patriotyzmu u dzieci i młodzieży. Założył teatr parafialny, ochronki dla dzieci poszkodowanych w czasie wojny oraz bibliotekę. W 1918 r. poprosił biskupa sandomierskiego o pozwolenie na objęcie kapelani wojskowej w wojsku odrodzonego państwa polskiego. Początkowo z racji braku duszpasterzy biskup odmówił mu. W 1919 r. zrealizowało się jego marzenie, gdyż rozpoczął pracę jako kapelan w ordynariacie wojskowym. Brał udział w wojnie z bolszewikami. W okresie międzywojennym duszpasterzował w wielu placówkach wojskowych na terenie II Rzeczypospolitej Polskiej. W czasie pracy kapelańskiej w Lublinie studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1934 r. pracował w Gdyni Oksywie, gdzie m. in. wybudował kościół oraz zorganizował cmentarz. Zaaresztowany został przez Niemców 2 października 1939 r. po poddaniu twierdzy na Helu. Początkowo traktowany był jak wojskowy więzień wojenny. Z tego względu, że chciał pozostać z ludźmi, którzy potrzebowali posługi kapłańskiej zrezygnował ze statusu więźnia wojennego i traktowany był jak zwykły więzień. Ostatecznie w 1942 r. osadzono go w Dachau. Tam spotkał się ze swym wujem ks. Antonim Rewerą. Wyniszczony ciężką pracą, głodem oraz chorobami umarł 15 października 1942 r. Występujący w procesie biegli historycy prof. Jerzy Skowronek, dyrektor Naczelnych Archiwów Państwowych oraz ks. Andrzej Gałka stwierdzili, iż „potrzebny jest obecnemu duszpasterstwu wojskowemu taki święty patron, który z jednej strony orędownałby za wojskiem, a z drugiej strony byłby wzorem życia i śmierci”¹⁸.

¹⁸ F. Jop, *Ks. Władysław Miegoń*, KDS 42 (1949), nr 2, s. 71-75; Z. Jaworski, *Sługa Boży, ks. kmdr ppor. Władysław Miegoń*, „Nasza Służba. Tygodnik Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego” (1994), nr 7, s. 5; Z. Jaworski, dz. cyt., s. 269-274.

Ks. **Kazimierz Grelewski** żył w latach 1907-1942. Urodził się w Dwikożach. Po ukończeniu edukacji na szczeblu podstawowym i gimnazjalnym odbył formację filozoficzno-teologiczną w sandomierskim seminarium duchownym w latach 1923-1929. Wedle opinii przełożonych Kazimierz Grelewski był alumnem bardzo pilnym, skromnym i rozczytanym w literaturze teologicznej. Święcenia kapłańskie przyjął 4 sierpnia 1929 r. z rąk bp. Pawła Kubickiego. Po święceniach kapłańskich pracował jako duszpasterz i prefekt szkół w Radomiu. Organizował m. in. specjalistyczne szkolenie katechetyczne księży diecezji sandomierskiej. Współorganizował Wystawę Misyjną w Resursie Rzemieślniczej w Radomiu. Założył i prowadził Koła św. Teresy od Dzieciątka Jezus; przygotowywał kolonie wakacyjne dla młodzieży. Uczestniczył także w Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Budapeszcie w 1938 r. Po wybuchu II wojny światowej, jako jeden z nielicznych kapłanów, pozostał w Radomiu. Nauczał w tajnych kompletach, prowadził lekcje w szkołach podstawowych; podjął prace charytatywne na rzecz bezdomnych i ofiar wojny. Pełnił funkcję rektora kościoła Św. Stanisława. Ze względu na swą działalność dobroczynną określany był przez mieszkańców Radomia *Apostolem ubogich*. W nocy 24 stycznia 1941 r. został aresztowany przez niemiecką Tajną Policję Państwową. Wraz z bratem księdzem i wieloma innymi osobami przewieziony został do obozu przejściowego w Skarżysku-Kamiennej, następnie do obozu w Auschwitz, a ostatecznie do Dachau koło Monachium. Był popularnym spowiednikiem więźniów, prowadził modlitwy i wspomagał na duchu swego brata Stefana. Niemcy zamordowali go 9 stycznia 1942 r. Wedle relacji współwięźnia ks. Piotra Jaroszka, przed samym powieszeniem ks. Kazimierz wykrzyczał słowa: *Kochajcie Boga*. Ks. prałat Wacław Kosiński, profesor i spowiednik błogosławionego napisał w 1950 r.: „W całym swym życiu kapłańskim nie spotkałem prefekta tak przywiązanego do parafii i poświęcającego każdą wolną chwilę pracy w kościele parafialnym”¹⁹.

¹⁹ F. Jop, *Ks. Kazimierz Grelewski*, KDS 41 (1948), nr 6, s. 199-201; J. Dąbrowa, *Błogosławiony ksiądz Kazimierz Grelewski*, w: *Błogosławieni ks. Kazimierz Grelewski – ks. Michał Oziębłowski*, Warszawa 1999, s. 10-26; S. Makarewicz, *Mistrzowie wiary...*, dz. cyt., s. 27-36; tenże, *Sługa Boży ks. Kazimierz Grelewski (1907-1942)*, KDR 3 (1994), nr 1, s. 18-22.

Ks. **Stefan Grelewski** żył w latach 1898-1941. Podobnie jak jego brat Kazimierz urodził się w Dwikozach koło Sandomierza. Po ukończeniu nauki w szkole podstawowej i gimnazjum od 1916 r. był alumnem sandomierskiego seminarium. W 1919 r., podczas ostatniego roku formacyjnego, wysłany został na studia prawa kanonicznego do nowo powstałego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zaangażował się w działalność narodowowyzwoleńczą, tzn. brał udział w powstaniach śląskich oraz w akcji plebiscytowej na Górnym Śląsku. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk bp. Mariana Ryxa 12 października 1921 r. Studia z prawa kanonicznego kontynuował w Strasburgu, gdzie 1924 r. otrzymał stopień doktora prawa kanonicznego. Równoległe do studiów pracował jako duszpasterz w ośrodkach robotniczej emigracji polskiej. Po powrocie do kraju w 1925 r. działał w Związku Robotników Chrześcijańskich w Radomiu. Pomagał bezrobotnym, wydawał czasopisma dla robotników. Ze względu na zły stan zdrowia zrezygnował z pracy wśród robotników. Potem był prefektem szkół w Radomiu. Poświęcił się działalności piśmienniczej: był korespondentem diecezjalnym; kierował założonym przez siebie czasopismem „Prawda Katolicka” (obrona wiary katolickiej przed sekciarstwem); zainicjował i wydał dwa numery „Rocznika Diecezji Sandomierskiej”; tłumaczył dzieła teologiczne z języka niemieckiego na polski (m.in. „Jezus Chrystus” Karła Adama); wydał prace o protestantyzmie w Polsce. Po wybuchu wojny uczył religii na tajnych kompletach, organizował kuchnię dla ofiar wojny i ludności przesiedlonej z poznańskiego. Dwukrotnie był aresztowany i więziony przez okupanta. W styczniu 1941 r. wraz z bratem trafił do Dachau koło Monachium, gdzie zmarł 4 maja 1941 r. w rewirze więziennym. Zmarł z głodu i wycieńczenia na rękach brata Kazimierza. Ks. infułat Ignacy Ziemiński, uczeń błogosławionego Stefana, powiedział: „(...) Widziałem go jako kapłana żyjącego wiarą i pobożnego. Zawsze troszczył się o czystość wiary i czuwał nad tym, aby w gimnazjum panowała atmosfera wiary”²⁰.

²⁰ F. Zbroja, *Grelewski Stefan*, PSB, t. 8, Warszawa 1959-1960, s. 574; S. Legięć, *Kapłani diecezji sandomierskiej, którzy oddali swoje życie za wiarę i ojczyznę w czasie II wojny światowej*, w: *Rocznik diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 1977, s. 217; W. Wójcik, *Stefan Grelewski*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX i XX)*, t. 1, Warszawa 1981, s. 160-161; J. Krasiński, *Grelewski Stefan*, SPTK (1918-1981), t. 5, Warszawa 1983, s. 513-515; E. Przekop, *Grelewski*

Ks. **Franciszek Rosłaniec** żył w latach 1889-1942. Urodził się w Wyśmierzycach. Po edukacji w rodzinnej miejscowości oraz w Radomiu w 1905 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. W 1911 r. ukończył formację seminaryjną, jednakże nie przyjął święceń kapłańskich, gdyż nie osiągnął wieku przepisane przez prawo kanoniczne. Biskup sandomierski Marian Ryx wysłał go na studia teologiczne do Rzymu pod przybranym nazwiskiem Ropelewski. Przez cztery lata studiował na Uniwersytecie Gregoriańskim, gdzie uzyskał doktorat z teologii. W 1915 r. kard. Bazyli Pompilij udzielił mu święceń kapłańskich w Bazylice św. Jana na Lateranie. Z powodu wydarzeń wojennych nie mógł wrócić do Polski. Z tego względu przez trzy lata studiował biblistykę. Po powrocie do kraju w 1920 r. habilitował się na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie wykładał aż do aresztowania. Opublikował w kilku językach wiele dzieł z teologii biblijnej i egzegezy. Działał w Sodalitacji Mariańskiej, publikował w czasopiśmie religijnych i naukowych, był kapłanem warszawskiego przytułku. W październiku 1939 r. po raz pierwszy zaaresztowało go Gestapo. Więziono go na Pawiaku. W maju 1940 r. wywieziono ks. Rosłańca do obozu Sachsenhausen koło Berlina, a następnie osadzono w Dachau. Z tego czasu pochodzą listy ks. Franciszka, w których ukazał trudy życia obozowego, ale i swą silną wiarę w czasach pogardy. W czerwcu 1942 r. wycieńczony trudami pracy w obozie i wygłodzony zapadł na ciężką chorobę. Wedle dokumentów obozowych zmarł 20 listopada 1942 r. w Dachau. Ks. Tadeusz Rulski, współwięzień ks. Franciszka zaświadczył: „Dzielił się z ks. prof. Rosłańcem jedną pryczę. Zawsze odnosiłem wrażenie, że był to kapłan święty, cichy, gruntownie pobożny, usłużny, cierpliwy, zgadzający się we wszystkim z wolą Bożą”²¹.

Stefan ks., „Encyklopedia Katolicka”, (red.) J. Walkusz i inni, Lublin, t. 6, 1993, kol. 145; S. Makarewicz, *Śługa Boży ks. Stefan Grelewski (1898-1941)*, KDR 3 (1994), nr 1, s. 11-14; tenże, *Śługa Boży ks. Stefan Grelewski (1898-1941)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, praca zbiorowa, Warszawa 1996, s. 178-182; tenże, *Błogosławiony Ksiądz Stefan Grelewski (1898-1941)*, „AVE”. Pismo Diecezji Radomskiej” (1999), nr 28, s. 6-7.

²¹ C. Jakubiec, *Straty polskiej nauki teologicznej podczas wojny, ks. Franciszek Rosłaniec*, „Ateneum Kapłańskie” 40 (1948) t. 48, s. 288; F. Jop, *Ks. Franciszek Rosłaniec (1889-1942)*, KDS 41 (1948), s. 151-154; S. Makarewicz, *Śługa Boży ks. Franciszek Rosłaniec (1889-1942)*, KDR 3 (1994), nr 1, s. 22-26; S. Makarewicz, *Błogosławiony ksiądz Franciszek Rosłaniec (1889-1942)*, „AVE. Pismo Diecezji Radomskiej” (1999), nr 29, s. 6-7. 15; M. Zimałek, *Ksiądz*

Ks. Bolesław Strzelecki żył w latach 1896-1941. Urodził się w miejscowości Poniemoń na Suwalszczyźnie. Dzieciństwo i lata szkolne spędził w parafii Jastrząb oraz w Szydłowcu, później w Warszawie i Radomiu. W 1912 r. wstąpił do seminarium duchownego w Sandomierzu. Jako diakon rozpoczął studia na Uniwersytecie Warszawskim oraz podjął pracę w parafii św. Michała w Ostrowcu Świętokrzyskim. W grudniu tegoż roku przyjął w kaplicy seminaryjnej święcenia kapłańskie z rąk bp. Pawła Kubickiego. W 1923 r. otrzymał dyplom prawa kanonicznego. Po ukończeniu studiów pracował w Radomiu. Był prefektem szkół; prowadził Sodalicję Mariańską oraz Koła św. Teresy od Dzieciątka Jezus; założył bibliotekę szkolną wiedzy religijnej; pełnił funkcję wizytatora religii; był spowiednikiem sióstr Zgromadzenia MB Miłosierdzia oraz sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo przy radomskim szpitalu; zajmował się dobroczywnością (m. in. w Polskim Czerownym Krzyżu), służył jako kapelan więzieni; działał jako diecezjalny kapelan harcerstwa; sprawował Msze święte dla młodzieży. Dla pracy charytatywnej i duszpasterskiej przerwał i porzucił pracę naukową. Jako rektor kościoła Św. Trójcy w Radomiu postarał się o jego restaurację. W czasie okupacji rozwinął działalność charytatywną. Pomagał też Żydom i protestantom. We współpracy z siostrami zakonnymi pomagał w ucieczce z więzienia niemieckiego. Radomianie nazywali go: „świętym księdzem, ojcem ubogich oraz przyjacielem dzieci”. Był kilkakrotnie aresztowany. Biskup sandomierski mianował ks. Bolesława proboszczem parafii NSJ na Glinicach w Radomiu. 7 stycznia 1941 r. tuż po Mszy Świętej zaaresztowano go po raz ostatni, gdy rozdawał chleb potrzebującym. W niemieckim więzieniu w Radomiu torturowano go, a w kwietniu przewieziono do obozu w Auschwitz. W niedoli życia obozowego podtrzymywał współwięźniów na duchu. Umarł 2 maja 1941 r. w szpitalu obozowym wskutek głodu, tortur i bicia kijem. Ciało spalono w krematorium. Umarł w opinii świętości i męczeństwa. 6 maja 1950 r. mieszkańcy Radomia umieścili pamiątkową tablicę w Kościele Najświętszego Serca Jezusowego, z owalną podobizną

profesor Franciszek Roslaniec, teolog-bibliista z Wyśmierzyc (1889-1942), Sandomierz 1992, s. 23-24; B. Szier-Kramarek, *Roslaniec Franciszek bł., ks.*, „Encyklopedia Katolicka”, (red.) E. Gigilewicz i inni, Lublin, t. 17, 2012, kol. 341.

i podpisem: „Ukochany wychowawca młodzieży radomskiej, rektor i odnowiciel kościoła Świętej Trójcy, proboszcz parafii Najśw. Serca Jezusowego na Glinicach, kapłan wielkiej gorliwości i niezwyklej dobroci serca, opiekun biednych i nieszczęśliwych, zamęczony przez hitlerowców w Oświęcimiu 2 V 1941 roku, zginął za wiarę i ojczyznę”²².

Ks. **Kazimierz Sykulski** żył w latach 1882-1941. Urodził się w Końskich. Uczęszczał do szkół w Końskich i Sandomierzu. W latach 1900-1905 był alumnem Wyższego Seminarium Duchownego W Sandomierzu. 2 lipca 1905 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował jako wikariusz. Od 1908 r. studiował w Cesarskiej Rzymskokatolickiej Akademii w Sankt Petersburgu, którą ukończył w 1911 r. Po powrocie pracował w duszpasterstwie jako wikariusz oraz kapelan więzienny w Sandomierzu i w Radomiu. Jako kapelan wojskowy brał udział w wojnie z bolszewikami; wybrany został na posła Sejmu Ustawodawczego Rzeczypospolitej Polskiej. W 1921 r. został pierwszym proboszczem parafii Opieki NMP w Radomiu. Pełnił obowiązki wizytatora religii, rozwijał liczne stowarzyszenia religijne, zwłaszcza charytatywne. W 1929 r. objął stanowisko proboszcza w rodzinnej parafii św. Mikołaja w Końskich. Był dziekanem koneckim. Osobiście prowadził Sodaliję Mariańską, założył Akcję Katolicką przy parafii, wspierał robotników, chorym zorganizował pielgrzymkę do Lourdes, propagował modlitwę różańcową oraz przygotowywał paczki na święta dla ubogich. Podczas okupacji niemieckiej zaangażował się w działalność charytatywną dla ofiar wojny. Utworzył Komitet Pomocy Ofiarom Wojny, pomagał więźniom oraz matkom w stanie błogosławionym. Przyjął ludność z kaliskiego, kutnowskiego, ciechanowskiego oraz żywieckiego. Wielokrotnie był aresztowany. Niejednokrotnie torturowano go i głodzono. Ostatecznie osadzono ks. Sykulskiego w Auschwitz w październiku 1941 r. Pracował tam

²² J. Banaśkiewicz, *Błogosławiony ksiądz Bolesław Strzelecki*, Włocławek 2001, s. 4-5; F. Jop, *Ksiądz diecezji sandomierskiej zamęczony podczas Drugiej Wojny Światowej*, KDS 41 (1948) nr 5, s. 199-201; S. Makarewicz, *Sługa Boży ks. Bolesław Strzelecki (1896-1941)* KDR 3 (1994) nr 1, s. 7-11; S. Makarewicz, *Błogosławiony ksiądz Bolesław Strzelecki*, „AVE. Pismo Diecezji Radomskiej” (1999) nr 30, s. 6-7. 14; M. Pyzik-Turska, *Strzelecki Bolesław bl., ks.*, „Encyklopedia Katolicka”, (red.) E. Gigilewicz i inni, Lublin, t. 18, 2013, kol. 1067-1068; A. Warso, *Radomski święty Franciszek. Błogosławiony Ksiądz Bolesław Strzelecki (1896-1941)*, Jastrzab 2016, s. 157.

w betoniarni. Podtrzymywał współwięźniów na duchu, nie dostrzegano w nim zwątpienia. 11 grudnia 1941 r. o godz. 15 w Auschwitz został rozstrzelany przez niemieckich nazistów. Jego ciało spalono w krematorium²³.

Alumn **Tadeusz Dulny** żył w latach 1914-1942. Pochodził ze wsi Kszczonowice, w parafii Ćmielów, ówczesnej diecezji sandomierskiej. Od dzieciństwa odznaczał się religijnością, skromnością, uprzejmością, poczuciem humoru oraz energią. Naukę pobierał w rodzinnej miejscowości oraz w Ostrowcu Świętokrzyskim. Tam pojawiło się u niego powołanie kapłańskie. Nie zrażając się faktem, iż jego brat Julian usunięty został z sandomierskiego seminarium duchownego w 1935 r. wstąpił do seminarium we Włocławku, W opinii wychowawców włocławskiego seminarium był klerykiem wzorowym, gorliwym i przyjaznym dla współbraci. Mimo wybuchu II wojny światowej nie porzucił drogi powołania kapłańskiego. Już w listopadzie 1939 r. wraz z innymi klerykami zaaresztowany został i internowany w Łądzie. Od sierpnia 1940 r. osadzony był w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen. W świetle świadectw w trudnych warunkach obozowych nie załamał się. Miał optymizm, organizował kółka modlitewne, uciekał od nienawiści wobec oprawców niemieckich. Pomagał starszym kapłanom w ich posłudze duszpasterskiej, dzielił się swoją skromną dawką żywności. Pobyt w niemieckim obozie śmierci, głód, ciężka praca doprowadziły alumna Tadeusza do granic wytrzymałości. Umarł 7 sierpnia 1942 r. Współwięźniowie powiedzieli o nim, że: „(...) Potrafił on w najciemniejszej sytuacji dojrzeć jasny promień Miłosierdzia Bożego i wskazać go innym”²⁴.

²³ J. Barański, *Ks. Kazimierz Sykulski, 1882-1941*, „Skarbiec Kultury Ziemi Koneckiej” (1996), nr 4, s. 3; J. Barański, *Ks. Kazimierz Sykulski – duszpasterz*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 87-92; S. Makarewicz, *Sługa Boży ks. Kazimierz Sykulski (1882-1941)*, KDR 3 (1994), nr 1, s. 15-18; W. Staromłyński, *Wspomnienie o ks. Kazimierzu Sykulskim*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, Skarżysko-Kamie na 1999, s. 162-167; W. Zdon, *Rękopisy ks. Kazimierza Sykulskiego przechowywane w zbiorach ks. Wojciecha Zdon*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 131-137; Z. Pałubska, *Sykulski Kazimierz bł., ks.*, „Encyklopedia Katolicka”, (red.) E. Gigilewicz i inni, Lublin, t. 18, 2013, kol. 1276-1277.

²⁴ S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939-1945*, Włocławek 1947, s. 29-30; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, t. 4,

Zakończenie

Przyglądając się życiorysom błogosławionych męczenników sandomierskich, zapoznając się z wieloma opiniami świadków ich życia i męczeństwa, jakie zebrano po II wojnie światowej oraz w latach 90. XX w. w czasie procesu beatyfikacyjnego, można zauważyć, że każdy z nich w jakiś sposób podobny był do św. Maksymiliana Marii Kolbego, świętego męczennika z obozu w Auschwitz. Błogosławieni męczennicy sandomierscy w realizacji powołania kapłańskiego odznaczyli się niezwykle aktywnością na polu duszpasterskim, naukowym, piśmienniczym, edukacyjnym, charytatywnym, społecznym i patriotycznym. W momentach próby, jakimi były wojna, aresztowania, pobyt w obozach koncentracyjnych, tortury i okazywana przez okupantów wobec nich pogarda, okazali się realizatorami Ewangelii, powołania kapłańskiego oraz wiernymi świadkami Krzyża Jezusa Chrystusa. Nie zwątpili w Boga, podtrzymywali na duchu współwięźniów a także byli wolni od nienawiści i chęci odwetu. Stali się w ten sposób ewangelicznymi ziarnami, które, obumarłszy, przyniosły chwałę nieba dla nich, a w nas umocnienie wiary. Świadectwem tego jest kult, jakim otaczani byli i są męczennicy sandomierscy w obecnych diecezjach: sandomierskiej i radomskiej.

Streszczenie

W czasie II wojny światowej Kościół katolicki w Polsce był poddany prześladowaniom ze strony sowieckiego i niemieckiego okupanta. Wśród wielu duchownych rzymskokatolickich więzionych w niemieckich obozach zagłady (Auschwitz, Dachau), znaleźli się również księża ówczesnej diecezji sandomierskiej. Artykuł stanowi prezentację sylwetek oraz aktywności siedmiu duchownych - Antoni Rewera, Władysław Miegoń, Kazimierz Grelewski, Stefan Grelewski, Franciszek Rosłaniec, Bolesław Strzelecki, Kazimierz Sykulski - oraz klero - Tadeusza Dulnego. Uroczystość beatyfikacji męczenników okresu II wojny światowej, w tym sandomierskich męczenników, odbyła się w Warszawie w 1999 r. Dokonał jej papież Jan Paweł II. W niniejszym artykule ukazano biografie, pracę duszpasterską, naukową, edukacyjną, charytatywną męczenników sandomierskich, a także ich heroiczną postawę oraz męczeńską śmierć w niemieckich obozach zagłady.

Słowa kluczowe: męczennicy II wojny światowej, proces beatyfikacyjny, życiorysy męczenników sandomierskich

Title: Martyrs of Sandomierz from World War II

Summary

During the Second World War Rome Catholic Church in Poland had been

persecuted by German and soviet occupants. Many priests were prisoner in German death camps like Auschwitz or Dachau next to Munich, including priests from Sandomierz diocese. The article is about seven priests (Antoni Rewera, Władysław Miegoń, Kazimierz Grelewski, Stefan Grelewski, Franciszek Rosłaniec, Bolesław Strzelecki, Kazimierz Sykulski) and one seminarian Tadeusz Dulny, who are beatified martyr. The beatification ceremony sandomiercy martyrs to have taken place in 1999 in Warsaw during the mass celebrated by Pope John Paul the Second. This article is a presentation of them biographies, writing and charity activity, parish work and heroic lives and deaths in German death camps.

Key words: martyrs of the Second World War, the beatification process, biography of sandomiersey martyrs.

Wykaz skrótów

KDR – Kronika Diecezji Radomskiej
 KDS – Kronika Diecezji Sandomierskiej
 PSB – Polski Słownik Biograficzny
 SPTK – Słownik Polskich Teologów Katolickich

Bibliografia

1. Banaśkiewicz J., *Błogosławiony ksiądz Bolesław Strzelecki*, Włocławek 2001, s. 4-5.
2. Barański J., *Ks. Kazimierz Sykulski, 1882-1941*, „Skarbiec Kultury Ziemi Koneckiej” (1996), nr 4, s. 3.
3. Barański J., *Ks. Kazimierz Sykulski – duszpasterz*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 87-92.
4. Bartoszewski G., *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników „Ateneum Kapłańskie”*, t. 135 (2000), z. 1, s. 1 i nn.
5. Borowski T., *Sprawa wyniesienia do chwały ołtarzy nowych polskich męczenników*, „AVE. Pismo Diecezji Radomskiej” (1993), nr 15, s. 9.
6. Dąbrowa J., *Błogosławiony ksiądz Kazimierz Grelewski*, w: *Błogosławieni ks. Kazimierz Grelewski – ks. Michał Oziębłowski*, Warszawa 1999, s. 10-26.
7. Gil Z., *Sługa Boży ks. pralat Antoni Rewera (1869-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, praca zbiorowa, Warszawa 1996, s. 201-207.
8. Jacewicz W., Woś J., *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, t. 4, Warszawa 1978, s. 520.
9. Jakubiec Cz., *Straty polskiej nauki teologicznej podczas wojny*, ks. Franciszek Rosłaniec, „Ateneum Kapłańskie” 40 (1948) t. 48, s. 288.
10. Jaworski Z., *Sługa Boży, ks. kmdr ppor. Władysław Miegoń*, „Nasza Służba. Tygodnik Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego” (1994), nr 7, s. 5.
11. Jaworski Z., *Sługa Boży, ks. kmdr ppor. Władysław Miegoń (1892-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, praca zbiorowa, Warszawa 1996, s. 269-274.
12. Jop F., *Księża diecezji sandomierskiej zamęczeni podczas Drugiej Wojny Światowej*, KDS 41 (1948) nr 5, s. 199-201.
13. Jop F., *Ks. Franciszek Rosłaniec (1889-1942)*, KDS 41 (1948), nr 6, s. 151-154.
14. Jop F., *Ks. Kazimierz Grelewski*, KDS 41 (1948), nr 6, s. 199-201.
15. Jop F., *Ks. Antoni Rewera*, 42 (1949), nr 1, s. 32-40.

16. Jop F., *Ks. Władysław Miegoń*, KDS 42 (1949), nr 2, s. 71-75.
17. Kaczmarek T., *Sługa Boży al. Tadeusz Dulny (1914-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, praca zbiorowa, Warszawa 1996, s. 233-235.
18. Krasieński J., *Nasz sandomierski „Maksymilian”*. Szkic kazania poświęconego czci ks. prał. Antoniego Rewery, *wyłoszonego w bazylice katedralnej*, KDS 66 (1973), nr 1, s. 12-14.
19. Krasieński J., *Grelewski Stefan*, SPTK (1918-1981), t. 5, Warszawa 1983, s. 513-515.
20. Legięć S., *Kapłani diecezji sandomierskiej, którzy oddali swoje życie za wiarę i ojczyznę w czasie II wojny światowej*, w: *Rocznik diecezji sandomierskiej*, Sandomierz 1977, s. 217.
21. Librowski S., *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji wrocławskiej 1939-1945*, Włocławek 1947, s. 29-30.
22. Makarewicz S., *Sługa Boży ks. Kazimierz Grelewski (1907-1942)*, KDR 3 (1994), nr 1, s. 18-22.
23. Makarewicz S., *Sługa Boży ks. Franciszek Rosłaniec (1889-1942)*, KDR 3 (1994), nr 1, s. 22-26.
24. Makarewicz S., *Sługa Boży ks. Stefan Grelewski (1898-1941)*, KDR 3 (1994), nr 1, s. 11-14.
25. Makarewicz S., *Sługa Boży ks. Bolesław Strzelecki (1896-1941)*, KDR 3 (1994) nr 1, s. 7-11.
26. Makarewicz S., *Sługa Boży ks. Kazimierz Sykulski (1882-1941)*, KDR 3 (1994), nr 1, s. 15-18.
27. Makarewicz S., *Sługa Boży ks. Stefan Grelewski (1898-1941)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, praca zbiorowa, Warszawa 1996, s. 178-182.
28. Makarewicz S., *Błogosławiony Ksiądz Stefan Grelewski (1898-1941)*, „AVE. Pismo Diecezji Radomskiej” (1999), nr 28, s. 6-7.
29. Makarewicz S., *Błogosławiony ksiądz Franciszek Rosłaniec (1889-1942)*, „AVE. Pismo Diecezji Radomskiej” (1999), nr 29, s. 6-7.
30. Makarewicz S., *Błogosławiony ksiądz Bolesław Strzelecki*, „AVE. Pismo Diecezji Radomskiej” (1999) nr 30, s. 6-7. 14.
31. Makarewicz S., *Mistrzowie wiary. Błogosławieni męczennicy radomscy z grona 108 męczenników za wiarę z okresu II wojny światowej*, Sandomierz 2001, s. 25-40.
32. Makarewicz S., *Beatyfikacja pięciu Kapłanów Męczenników darem Jana Pawła II dla Kościoła radomskiego*, w: *Obecność i pamięć. Diecezja radomska wdzięczna za pontyfikat Jana Pawła II*, (red.) E. Poniewierski, Radom 2005, s. 214-215.
33. Materski E., *Słowo pasterskie wzywające do dziękczynienia za beatyfikację pięciu Kapłanów – Męczenników diecezji radomskiej*, „AVE. Pismo Diecezji Radomskiej” (1999), nr 30, s. 1-2.
34. Hejda A., *Zakończenie procesu rogatoryjnego*, KDR 3 (1994), nr 1, s. 3.
35. Pałubska Z., *Rewera Antoni bł., ks.*, „Encyklopedia Katolicka”, (red.) E. Gigilewicz i inni, t. 17, 2012, kol. 48-49.
36. Pałubska Z., *Sykulski Kazimierz bł., ks.*, „Encyklopedia Katolicka”, (red.) E. Gigilewicz i inni, Lublin, t. 18, 2013, kol. 1276-1277.

37. Przekop E., *Grelewski Stefan ks.*, „Encyklopedia Katolicka”, (red.) J. Walkusz i inni, Lublin, t. 6, 1993, kol. 145.
38. Pyzik-Turska M., *Strzelecki Bolesław bł., ks.*, „Encyklopedia Katolicka”, (red.) E. Gigilewicz i inni, Lublin, t. 18, 2013, kol. 1067-1068.
39. Radczak K., *Sprawa męczeństwa księdza Antoniego Rewery (1869-1942)*, „Studia Sandomierskie” t. 6 (1990-1996), s. 557-566.
40. Siczek S., *Rewera Antoni (1896-1942)*, SPTK 1918-1981, (red.) L. Grzebień, t. 7, Warszawa 1983, s. 25-27.
41. Staromłyński W., *Wspomnienie o ks. Kazimierzu Sykulskim*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, Skarżysko-Kamienna 1999, s.162-167.
42. Szier-Kramarek B., *Rosłaniec Franciszek bł., ks.*, „Encyklopedia Katolicka”, (red.) E. Gigilewicz i inni, Lublin, t. 17, 2012, kol. 341.
43. Warso A., *Radomski święty Franciszek. Błogosławiony Ksiądz Bolesław Strzelecki (1896-1941)*, Jastrząb 2016, s. 157.
44. Wiśniewski J., *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r.*, Radom 1926, s. 250-252.
45. Wójcik W., *Stefan Grelewski*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX i XX)*, t. 1, Warszawa 1981, s. 160-161.
46. Zbroja F., *Grelewski Stefan*, „Polski Słownik Biograficzny” t. 8, Warszawa 1959-1960, s. 574.
47. Zdon W., *Rękopisy ks. Kazimierza Sykulskiego przechowywane w zbiorach ks. Wojciecha Zdona*, w: *Życie, dzieło, męczeństwo ks. Kazimierza Sykulskiego*, Skarżysko-Kamienna 1999, s. 131-137.
48. Zimałek M., *Ksiądz profesor Franciszek Rosłaniec, teolog-bibliista z Wyśmierzyc (1889-1942)*, Sandomierz 1992, s. 23-24.

Bartłomiej Składanek¹

Postawa duchowieństwa katolickiego wobec polityki państwa w okresie PRL. Zarys problemu na wybranych przykładach

Wstęp

Po zakończeniu II wojny światowej w 1945 roku Kościół Katolicki w Polsce stanął przed poważnymi problemami i wyzwaniem, bowiem był jedyną niezależną od państwa i niepodporządkowaną władzy instytucją. Z tego powodu komuniści od samego początku dążyli do wyeliminowania Kościoła ze sceny publicznej. Poddawany był on pierwotnie niewidocznej, ale stopniowo rosnącej presji ze strony władz, która trwała z różnym natężeniem przez cały okres PRL². Wzajemne stosunki regulowały od tej pory wydawane przez państwo akty normatywne i podejmowane w praktyce działania. niesprawiedliwe, a zarazem drastyczne, ograniczanie praw Kościoła katolickiego, duchownych czy wiernych spowodowało wzrost napięć we wzajemnych stosunkach, prowadząc do nasilonych konfliktów i nieporozumień³. Zdarzały się jednak momenty, kiedy to wzajemne stosunki ulegały przynajmniej pozornej poprawie. Miało to miejsce szczególnie wtedy, gdy następował wzrost niezadowolenia wśród społeczeństwa, co groziło wybuchem zamieszek i kryzysem. Rządzący czynili wówczas ustępstwa na rzecz Kościoła, aby duchowni uspokoiли nastroje społeczne⁴.

Przedstawiciele władz państwowych oraz reprezentanci strony kościelnej mieli całkowicie przeciwstawne interesy i chcieli realizować zupełnie odmienne wizje wzajemnych stosunków. Strona partyjno-państwowa przez cały czas dążyła do podporządkowania sobie hierarchii katolickiej, a kiedy okazywało się to niemożliwe, to przynajmniej do znacznego ograniczenia roli Kościoła w życiu publicznym. Ten z kolei wytrwale bronił się przed

¹ Doktorant Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Katedra Historii Ustroju i Prawa. Adres e-mail: b.skladanek@uthrad.pl

² J. Wrona, *Postawy adaptacyjne duchowieństwa wobec władzy w okresie PRL*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica”, 2013, 9, s. 46.

³ T. Isakowicz-Zaleski, *Księża wobec bezpieczeństwa na przykładzie archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2017, s. 15.

⁴ M. Pasztetnik, *Stosunki Państwo – Kościół w Polsce 1945-1989*, Wrocław 2010, s. 76.

uszczuplaniem obszaru oddziaływania katolicyzmu na społeczeństwo. Zdarzało się, że w zamian za określone ustępstwa lub koncesje Kościół taktycznie popierał władze komunistyczne w pewnych działaniach. Niejednokrotnie wywalczane w ten sposób zdobycze były bardzo istotne dla społeczeństwa (m.in. w zakresie nauczania religii w szkołach czy swobodnej działalności religijnej w zamkniętych środowiskach: szpitalach, więzieniach, wojsku, na obozach i koloniach dla dzieci), czasem wyłącznie dla Kościoła jako instytucji, takie, jak np. ulgi czy zwolnienia podatkowe lub celne⁵. Władze państwowe traktowały jednak księży i wiernych jako ideologicznego wroga, a w swoim zamyśle dążyli do usunięcia religii ze wszystkich dziedzin życia. Od początku wykazywały wyjątkowe zainteresowanie działalnością biskupów i księży. W swoich raportach aparat partyjno-rządowy i bezpieczeństwa, a od 1950 r. również referaty wyznaniowe (przy prezydiach Wojewódzkich Rad Narodowych) rejestrowały niemalże każdy „odruch aktywności” duchowieństwa. Z drugiej zaś strony duchowieństwo nie poprzestawało wyłącznie na samej działalności duszpasterskiej. Spór był więc nieunikniony⁶.

Jak jednak pokazuje historia Kościoła katolickiego, pomimo wszelkich prób i kroków podejmowanych przez komunistów, duchowni zachowali istotną niezależność (poza krótkim okresem w latach pięćdziesiątych). Próby unicestwienia hierarchii kościelnej i narzucenia doktryny komunistycznej okazały się nieskuteczne. Wiązało się to z ogromną siłą wewnętrzną duchowieństwa, które pozostawało nieugięte wobec prześladowań władz oraz powszechnym przekonaniem o roli Kościoła jako gwaranta tożsamości narodowej⁷.

1. Ogólny zarys postaw duchowieństwa

W okresie Polski Ludowej niski standard życia, a także system awansów i wynagrodzeń odbierał chęć do rzetelnej i uczciwej pracy oraz

⁵ Szerzej zob. J. Eisler, *Stosunki Kościoła – państwo w powojennej Polsce w najnowszych publikacjach*. „Pamięć i Sprawiedliwość”, 2004, 5, s. 385-401.

⁶ J. Stefaniak, *Duchowieństwo katolickie wobec władz państwowych w woj. białostockim w latach 1945-1956 (Przegląd problemu)*, „Studia Podlaskie”, t.10(2000), s. 147.

⁷ M. Paszetnik, *Stosunki Państwo – Kościół w Polsce 1945-1989...*, dz. cyt., s. 77.

promował postawy adaptacyjne i konformistyczne. Zjawiska te, co do zasady, dotyczyły wszystkich grup społecznych. Niestety uległa tym negatywnym zjawiskom spora część duchownych. W opinii ówczesnej władzy politycznej duchowieństwo postrzegane było za najbardziej niewygodny przeciwnik systemu, dlatego też stało się obiektem rozpracowywania przez służby bezpieczeństwa z tytułu przynależności do stanu duchownego. Od początku zdobycia władzy komuniści walczyli z Kościołem środkami politycznymi i karno-administracyjnymi⁸. Opresyjny aparat państwowy swoje działania koncentrował przede wszystkim na klerze diecezjalnym (w nomenklaturze partyjnej określanym jako tzw. kler dołowy), bo jak trafnie diagnozowano, wywieranie wpływu na hierarchów nie przyniosłoby wielu pozytywnych efektów. Zatem pozyskanie księży diecezjalnych do współpracy z władzą, a przynajmniej ich lojalizacja, było głównym kierunkiem działań aparatu bezpieczeństwa oraz urzędów ds. wyznań⁹.

Postawy duchowieństwa były różnorakie i ulegały przeobrażeniom, w zależności od bieżącej polityki Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej¹⁰, działania aparatu bezpieczeństwa, jak również panującej atmosfery wewnątrz środowiska duchownych oraz polityki zwierzchnich władz kościelnych. Znaczący wpływ na postawę duchownych wywarło wydanie, 9 lutego 1953 roku, dekretu o obsadzaniu stanowisk kościelnych, który zobowiązywał wszystkich duchownych do ślubowania wierności Polsce Ludowej. W przypadku obsady stanowisk kościelnych obligatoryjne było uprzednie wyrażenie zgody przez Prezydium Rządu (o ile chodziło o ordynariuszy diecezji i sufraganów). Natomiast w przypadku obsady pozostałych stanowisk, zgodę we wspomnianej już kwestii wyrażało Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (m.in. proboszczów, wikariuszy, kapelanów). Art. 6 w/w dekretu stanowił, że „uprawianie przez osobę piastującą duchowne stanowisko kościelne działalności sprzecznej z prawem i porządkiem publicznym

⁸ J. Stefaniak, *Postawy duchowieństwa katolickiego wobec systemu komunistycznego w województwie łódzkim w latach 1948–1956. Zarys problemu*, Acta Universitatis Lodzianis Folia Historica, 2015, s. 169.

⁹ J. Wrona, *Postawy adaptacyjne duchowieństwa wobec władzy w okresie PRL...*, dz. cyt., s.46.

¹⁰ Dalej jako PRL

bądź popieranie lub osłabianie takiej działalności powoduje usunięcie tej osoby z zajmowanego stanowiska przez zwierzchni organ kościelny samodzielnie lub na żądanie organów państwowych¹¹. Ponadto na mocy postanowień omawianego aktu prawnego księża uzależnieni byli od administracji wyznaniowej, nadając sobie uprawnienia, które do tej pory przysługiwały wyłącznie ordynariuszom diecezji¹². Odtąd duchowieństwo miało stać się organem państwowym, pomocnikiem administracji, podporządkowanym jej w wykonywaniu różnych zarządzeń. Do kompetencji księży należało uzmysławiać ludowi, że wszelkie ustawy wydane przez władze państwowe zobowiązują wiernych w sumieniu i odpowiedzialni są za ich wykonanie przed Bogiem. Tego rodzaju pomoc świadczona państwu, i to w różnych okolicznościach, wprowadzała niepokój, rozterkę oraz zamieszanie w sumienia kapłańskie. Należy podkreślić, iż z tej posługi dla państwa i pod wpływem jego opieki rodził się rozkład duchowy¹³.

W 1948 r. władze państwowe powzięły realizację „nowej” polityki wyznaniowej, Zasadniczym jej celem było dążenie do stworzenia podziałów i zróżnicowań wśród duchowieństwa¹⁴. Postawy duchowieństwa klasyfikowano na trzy grupy: „pozytywni”, „reakcyjni” i „wahający się” („umiarkowani”). Był to podział stosowany w sprawozdaniach przez aparat partyjny oraz pracowników aparatu bezpieczeństwa po powstaniu PZPR¹⁵.

Księża „pozytywni” byli dobrze usposobieni wobec władzy ludowej, czynnie z nią współpracując. Mocno angażowali się w budowę socjalizmu, godząc marksizm z chrześcijaństwem, bez względu na potępienie ze strony Stolicy Apostolskiej¹⁶. Od 1949 r. zasilali tzw. ruch społeczno-postępowy

¹¹ Dekret z dnia 9 lutego 1953 r. o obsadzeniu duchownych stanowisk kościelnych, Dz. U z 1953 r., Nr 10, poz. 34.

¹² J. Wrona, *Postawy adaptacyjne duchowieństwa wobec władzy w okresie PRL...*, dz. cyt., s.47.

¹³ J. Wysocki, *Kościół katolicki w zaborze austriackim w latach 1772 – 1815*, w: *Historia Kościoła w Polsce, t.II:1764-1945, cz. 1: 1764-1918*, (red.) B. Kumor, Z. Obertyński, Warszawa – Poznań 1979, s. 225-226.

¹⁴ J. Stefaniak, *Duchowieństwo katolickie wobec władz państwowych w woj. białostockim ...*, dz. cyt., s. 149-153.

¹⁵ J. Wrona, *Postawy adaptacyjne duchowieństwa wobec władzy w okresie PRL...*, dz. cyt., s. 47.

¹⁶ J. Żurek, *Ruch „księży patriotów” w województwie katowickim w latach 1949–1956*, Warszawa – Katowice 2018, s. 31-34.

księży, zwany popularnie ruchem „księży patriotów”, który funkcjonował, nie licząc dwuletniej przerwy, do lat siedemdziesiątych. Byli kreowani i propagandowo nagłaśniani przez władze, gdy tylko włączali się w podejmowane przez nich akcje. Często brali udział w specjalnych dla księży „patriotów” konferencjach, poświęconych walce o pokój oraz innych propagandowych imprezach. Podczas homilii zwracali uwagę na obowiązki obywateli wobec państwa. Oprócz tego wstrzymywali się z odczytywaniem dokumentów Episkopatu, które podważane były przez władze. Ta grupa duchownych przestrzegała obowiązujące przepisy przede wszystkim w aspekcie sprawozdawczości z punktów katechetycznych, spraw porządku publicznego czy płacenia podatków. Należeli do niej zazwyczaj osoby niezadowolone z decyzji biskupa i dziekanów oraz proboszczowie z biedniejszych parafii. Część z nich liczyła na korzyści materialne, m.in. przydziały materiałów budowlanych na remont obiektów sakralnych, ułatwienia w funkcjonowaniu w życiu publicznym oraz ulgi i zwolnienia podatkowe. Ta grupa księży wielokrotnie mogła nauczać religię w szkołach, podczas gdy pozostałym duchownym tego zakazywano¹⁷.

W celu pełnego podporządkowania sobie tej grupy kapłanów, władze bezpieczeństwa podejmowały specjalne działania. W pierwszym rzędzie prowadzono rozpoznanie duchownych „pozytywnych”, w ramach inwigilacji ogółu duchowieństwa. Następnie nawiązywano z nimi współpracę, nierzadko kończąc zaklasyfikowaniem księży jako konfidentów, z uwagi na udzielone przez nich informacje funkcjonariuszom aparatu bezpieczeństwa¹⁸. Od 1950 r. wraz z ruchem „księży patriotów” powstał ruch „księży intelektualistów” (komisje intelektualistów i działacze katolickich przy komitetach obrońców pokoju), zrzeszających m.in. profesorów wydziałów teologicznych i mających widoczne aspiracje do przejęcia kontroli nad seminariami duchownymi. Zarówno jedni, jak i drudzy uznawani byli przez UB za potencjalnych konfidentów. Nie byli zobowiązani do podpisywania

¹⁷ J. Wrona, *Postawy adaptacyjne duchowieństwa wobec władzy w okresie PRL...*, dz. cyt., s. 48.

¹⁸ J. Wysocki, *Mechanizmy represji wobec Kościoła i kleru w latach 1945-1956*, w: *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, (red.) J. Myszor, A. Dziurok, Katowice 2004, s. 203-209.

formalnych zobowiązań, że wyrażają zgodę na współpracę z bezpieką, jednak wielokrotnie na taką współpracę się zgadzali. UB chciał wykorzystywać tych księży jako zwykłych informatorów, z zastrzeżeniem, „by nie działali zbyt ostentacyjnie i raczej penetrowali życie swych parafian, a nie konfratrów, co mogłoby wzbudzić ich podejrzenia”¹⁹. Należy jednak zaznaczyć, że księża „pozytywni” w czasach PRL zawsze stanowili zdecydowaną mniejszość duchownych na terenie poszczególnych diecezji.

Księża „reakcyjni” (negatywni) uznawani byli przez władze za wrogów „komunistycznej rzeczywistości”. Najczęściej współpracowali oni z AK oraz powojennym podziemiem niepodległościowym. Wychowywali młodzież w duchu religijnym, przeciwstawiali się polityce państwa w sposób otwarty lub aluzyjny, np. poprzez odczytywanie wszystkich dokumentów Episkopatu i opatrywanie je własnymi, negatywnymi komentarzami wobec władzy. Ta grupa duchownych poddawana była inwigilacji przez służby bezpieczeństwa oraz różnym represjom administracyjnym, takim jak: zwiększanie domiaru podatkowego, karanie grzywnami za nielegalną budowę kaplicy lub kościoła bądź urządzenie procesji poza obrębem kościoła bez pozwolenia, za wygłaszanie negatywnych i patriotycznych kazań, wywieszanie flag watykańskich, wzywano ich na ostrzegawcze rozmowy, a na wszelkie ich pisma odpowiadano odmownie. Byli to przede wszystkim księża starszej generacji, będący na dobrych parafiach oraz mający duże wpływy w środowisku duchownych. Czynnici manifestowali swą niechęć oraz wrogość do komunizmu. Robili to podczas kazań, a także w oficjalnych i prywatnych rozmowach. Nie było mowy o jakiegokolwiek współpracy z władzami. Wspierali po wojnie działalność podziemia niepodległościowego i opozycji politycznej, a w latach osiemdziesiątych NSZZ „Solidarność”²⁰.

Do trzeciej grupy należeli tzw. księża „wahający się”, określane także jako „kler bierny”. Uważani byli za lojalnych wobec państwa oraz niewystępujących wrogo przeciw niemu. W klasyfikacjach aparatu wyznaniowego „kler bierny” stanowił w PRL-u grupę liczebnie największą. Większość

¹⁹ J. Żurek, *Ruch „księży patriotów”...*, dz. cyt., s. 56-59.

²⁰ J. Wrona, *Postawy adaptacyjne duchowieństwa wobec władzy w okresie PRL...*, dz. cyt., s.47.

nie chciała narażać się ani z władzą ludową, ani z władzą kościelną. Starali się odnaleźć w panującej rzeczywistości i podporządkować do panujących trudnych warunków. Chcieli żyć spokojnie i nikomu nie stać na przeszkodzie. Wielu z nich, z racji wieku, nie miało siły, aby sprostać rosnącej konfrontacji z władzą. Byli to najczęściej proboszczowie i wikariusze, których postawa oznaczała świadome pogodzenie się z istniejącym porządkiem społeczno-politycznym i skupienie się w swojej działalności jedynie na pracy duszpasterskiej²¹.

Ta ogólna klasyfikacja nie pokazuje wszystkich postaw duchownych wobec polityki państwa w warunkach PRL. Nie uwzględnia m.in. gotowości nielicznych księży do współpracy z aparatem bezpieczeństwa czy też działań podejmowanych przez Kościół oraz poszczególnych duchownych, którzy podczas pełnienia w tej instytucji różnych funkcji próbowali nadać swoim możliwościom działania efektywność oraz dostosować je do zmieniającej się rzeczywistości społeczno-politycznej PRL.

2. Prymas Stefan Wyszyński wobec reżimu komunistycznego

Hierarchowie kościelni byli uznawani przez ideologię komunistyczną za największe zagrożenie dla panującego systemu. Wiązało się to z wielkim autorytetem, jakim cieszyli się wśród obywateli oraz ich niezłomną postawą w walce ze wszelkimi restrykcjami i ograniczeniami²². Wobec tego aresztowania i izolacja wysokiego rangą duchowieństwa były wpisane w logikę polityki wyznaniowej w krajach bloku wschodniego. Działania o tym charakterze dawały reżimowi komunistycznemu nadzieje nie tylko na rozbięcie siły i jedności Kościoła, lecz także pozbawienie go wszelkich praw, co wiązało się z ograniczeniem autonomiczności tej instytucji i odizolowaniem jej od wpływów społecznych²³. Z tak trudną i niezwykle skomplikowaną rzeczywistością musiał zmierzyć się ksiądz kardynał Stefan Wyszyński, kiedy obejmował urząd prymasa Polski. Stał on przed trudnym

²¹ Tamże, s. 47.

²² M. Pasztetnik, *Stosunki Państwo – Kościół w Polsce 1945-1989...*, dz. cyt., s. 76.

²³ B. Noszczak, *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego 1953-1956*, Warszawa 2008, s. 59.

zadaniem, gdyż musiał zjednać sobie niektórych, nieufnie nastawionych do jego nominacji, biskupów, a także wypracować jednolite stanowisko Episkopatu wobec władz. Było to ważne również dlatego, że komuniści prowadzili już działania dezintegracyjne, aby poróżnić hierarchów²⁴. Zaraz po objęciu urzędu prymas Wyszyński przedstawił biskupom swój program: „Pragnąłem doprowadzić za wszelką cenę do stworzenia stałego ciała porozumiewawczego między Episkopatem a Rządem, które później powstało w postaci Komisji Mieszanej”²⁵. Doskonale zdawał sobie sprawę z tego, jak komunizm jest bezwzględny, groźny i antyreligijny²⁶. Zwracał uwagę na nieufność wobec rządu, choć przyznawał, że „Kościół nigdy nie mówił «nie» tam, gdzie można było dojść do pokoju i zgody”²⁷. Wobec władz komunistycznych zachowywał zdystansowaną postawę dialogu. Uważał bowiem, że „odpowiedzialność za wszystko spada na ideologię marksizmu, na doktrynę, która głosi nienawiść do ludzi, przeciwników ściga zemstą, a nawet wśród braci szczepi podziały i waśnie”²⁸. Potrafił jednak zachować twardą i zdecydowaną postawę w sytuacjach, kiedy wrogość władz komunistycznych wobec Kościoła osiągnęła apogeum. Przykładem tego było przyjęcie przez biskupów, podczas zebrania Episkopatu, Memoriału, skierowanego do Prezesa Rady Ministrów i podpisanego przez prymasa Polski. Hierarchowie kościelni wyrażali przekonanie, że nie mogą dłużej milczeć, a także znosić bez protestu ciągłych ograniczeń oraz walki z Kościołem²⁹. W Memoriale biskupi stwierdzali, że: „gdyby postawiono nas wobec alternatywy: albo poddanie jurysdykcji kościelnej jako narzędzia władzy świeckiej albo

²⁴ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 37-38.

²⁵ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Warszawa – Ząbki 2001, s. 19; zob. też: R. Bartnicki, *Polityczna mądrość Kardynała Stefana Wyszyńskiego (rozsądek Męża Stanu czy charyzmatyczna intuicja Męża Bożego?)*, w: *Teologia i polityka. Czy istnieje w Polsce teologia polityczna?*, „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, 2011, 1, s. 159.

²⁶ A. Dziurok, *Prymas Stefan Wyszyński wobec władz komunistycznych w latach 1949 – 1956 – zarys problematyki*, „Studia Prymasowskie” UKSW, 2012, 6, s. 96.

²⁷ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 21.

²⁸ *Non possumus. Memorial Episkopatu Polski do Rady Ministrów, 8 V 1953*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, lata 1945-59, Poznań 1994, s. 425.

²⁹ Szerz. zob. R. Bartnicki, *Polityczna mądrość Kardynała Stefana Wyszyńskiego...*, dz. cyt., s. 161-172.

osobista ofiara, wahać się nie będziemy. Pójdziemy za głosem apostołskiego naszego powołania i kapłańskiego sumienia, idąc z wewnętrznym pokojem i świadomością, że do prześladowania nie daliśmy powodu, że cierpienie staje się naszym udziałem nie za co innego, lecz tylko za sprawą Chrystusa i Chrystusowego Kościoła. Rzeczy Bożych na ołtarzach Cezara składać nam nie wolno. *Non possumus!*"³⁰. Okres dialogów na linii Kościoł – rząd zakończył się 25 września 1953 r. z chwilą aresztowania prymasa przez pracowników służby bezpieczeństwa. Decyzja o aresztowaniu kardynała miała jednak motywy natury politycznej i była pewnego rodzaju zwieńczeniem represyjnego kursu polityki wyznaniowej. Władze uważały, że usunięcie ze sceny politycznej charyzmatycznego hierarchy pozwoli pokonać ostatnią przeszkodę na drodze do podporządkowania dyrektywom państwa nie tylko całej organizacji kościelnej, w ówczesnym czasie jedynej legalnej instytucji, lecz także ogółu społeczeństwa³¹. Mimo aresztowania kardynała nie udało się władzom skutecznie i całkowicie przeprowadzić planowanych akcji antykościelnych.

Twarda postawa i konsekwencja, a także dalekowzroczność i swoista „polityka” prowadzona przez kardynała Stefana Wyszyńskiego wobec władz komunistycznych miały ogromne znaczenie dla Kościoła w Polsce. Ze względu na jego dobro prymas, przez cały okres urzędowania, starał się prowadzić dialog z władzami. Druga strona traktowała rozmowy jedynie w kategoriach doraźnej taktyki, a nie zasady współdziałania z Kościołem. Odrzucała układ partnerskich uzgodnień, narzucając swoje zasady. Prymas uważał, że „różnic doktrynalnych nie da się przewyciężyć”, ale dążył do ich złagodzenia na drodze dialogu³².

³⁰ P. Raina, *Kardynał Wyszyński, t II: Losy więzienne*, Warszawa 1999, s. 75.

³¹ B. Noszczak, *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce ...*, dz. cyt., s. 59.

³² A. Dziurok, *Prymas Stefan Wyszyński wobec władz komunistycznych...*, dz. cyt., s. 106.

3. Postawa ks. Romana Kotlarza wobec represji władzy na przykładzie „Radomskiego Czerwca 76”

20 grudnia 1970 r. był dniem, w którym VII Plenum KC PZPR wybrało na stanowisko pierwszego sekretarza Edwarda Gierka. Zmiana najwyższych władz partyjnych nastąpiła, gdy na Wybrzeżu trwały robotnicze strajki³³. W wyniku prowadzonej przez władze polityki wielkich inwestycji nastąpiło załamanie gospodarcze, przerywając okres względnej stabilizacji ekonomicznej. W konsekwencji kryzysu ekonomicznego, 24 czerwca 1976 r. ówczesny premier Piotr Jaroszewicz zapowiedział w Sejmie drastyczną podwyżkę cen żywności, która spowodowała silne niezadowolenie wśród społeczeństwa³⁴. Dzień później wybuchły strajki i demonstracje uliczne. Objęły one ok. 70 tys. osób, w co najmniej 90 zakładach pracy na terenie 24 województw. Najostrzejszy charakter przybrały w Radomiu, Ursusie i Płocku, gdzie pochody i demonstracje zakończyły się starciami z Milicją Obywatelską³⁵ oraz dramatycznymi walkami ulicznymi. W Radomiu strajk rozpoczęli robotnicy Zakładów Metalowych im. gen. Waltera, którzy wyszli na ulicę, aby powiadomić o strajku inne zakłady i ruszyć pod gmach KW PZPR. Do protestu przyłączyły się załogi 25 najważniejszych zakładów miasta. W kulminacyjnym momencie na ulicach miasta demonstrowało około 25 tys. osób. Demonstranci nakłonili I sekretarza KW, aby przekazał do Warszawy żądania odwołania podwyżki. Gdy jednak okazało się, że w budynku nie ma już przedstawicieli partii, którzy zostali ewakuowani przez funkcjonariuszy MO i Służby Bezpieczeństwa³⁶, tłum zaczął niszczyć i w konsekwencji podpalił gmach KW PZPR. Oprócz tego atakowano budynek KW MO i Urzędu Wojewódzkiego, dewastowano sklepy i dopuszczono się kradzieży³⁷.

Wydarzenia „Radomskiego Czerwca ‘76” ujawniły kruche postawy polityki gospodarczej prowadzonej przez władze, doprowadziły do

³³ W. Roszkowski, *Historia Polski 1914-1996*, Warszawa 1997, s. 304-307.

³⁴ T.A. Janusz, *Ks. Roman Kotlarz – męczennik robotniczego protestu „czerwiec ‘76”*, Sandomierz 1996, s. 33.

³⁵ Dalej jako MO.

³⁶ Dalej jako SB.

³⁷ <http://polmaratonradom.pl/> [dostęp: 16.12.2018 r.].

ustępstw i odwołania zatwierdzonej regulacji cen. Kosztowały one jednak wiele ofiar. Wobec aresztowanych uczestników protestu oraz przypadkowych przechodniów stosowano przemoc, przeganiając ich przez szpaler milicjantów, na tzw. „ścieżkach zdrowia”, obrzucano wulgarnymi wyzwiskami, zwalniano z pracy, skazywano na grzywny. Po tragicznych wydarzeniach radomskich, w specjalnie zorganizowanej telekonferencji, Edward Gierek wezwał pierwszych sekretarzy komitetów wojewódzkich partii do zorganizowania wieców potępiających radomski protest³⁸.

Z tymi wydarzeniami związana jest nieodłącznie postać ks. Romana Kotlarza, kapłana diecezji sandomierskiej, bezkompromisowego obrońcy prawdy, sprawiedliwości i godności ludzkiej, którego stosunek do władz komunistycznych określany był jako „negatywny”. Jego działalność kaznodziejska była przedmiotem zadrażeń z miejscowymi władzami świeckimi. Pod ich presją zwierzchnicy księdza często zmuszeni byli przenosić go do innych parafii. W dniu tragicznych wydarzeń radomskich błogosławił protestujących robotników. Następnie, gdy dotarły do niego informacje o represjach stosowanych wobec zatrzymanych uczestników protestu, przez kilka kolejnych tygodni modlił się w intencji represjonowanych robotników podczas niedzielnych nabożeństw. W wygłaszanych do wiernych kazaniach potępiał politykę władz, występował w obronie cierpiących. W swoich wypowiedziach w sposób szczególny podkreślał konieczność poszanowania praw człowieka do wyboru określonego systemu wartości oraz do godziwej pracy³⁹.

Aprobata wydarzeń radomskiego protestu robotniczego nie uszła uwadze służbom bezpieczeństwa. 21 lipca 1976 r. wpłynęło do Kurii Diecezji Sandomierskiej pismo z Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Radomiu, z żądaniem do ks. bp Piotra Gołębiowskiego „o wydanie stanowczych zarządzeń w sprawie szkodliwej dla Państwa działalności ks. Romana Kotlarza z Parafii Rzymsko-Katolickiej w Pelagowie, Kowala, woj. Radomskie”. W uzasadnieniu czytamy, że „Ks. Roman Kotlarz

³⁸ S. Kowalik, J. Sakowicz, *Ksiądz Roman Kotlarz – życie i działalność 1928 – 1976*, Radom 2000, s. 16.

³⁹ Tamże, s. 68-69.

w dniu 11 lipca 1976 r. w czasie nabożeństwa w Pelagowie wygłosił kazanie, w treści którego pochwałał przestępstwa dokonane w dniu 25 czerwca 1976 r. w Radomiu i podkreślał swe uczestnictwo w tych wydarzeniach. W ten sposób ks. Kotlarz dopuścił się zarówno przestępstwa publicznego pochwalania zbrodni, jak i nadużywania ambony do celów nie mających nic wspólnego z religią oraz szkodliwych dla Państwa. Z uwagi na charakter wydarzeń z dnia 25 czerwca 1976 r. publiczna wypowiedź ks. Kotlarza wymaga szczególnie otwartego napiętnowania⁴⁰. W odpowiedzi na owe żądanie kuria zaświadczyła, że udział księdza w proteście dokonał się „przypadkowo” i „wbrew jego woli”. Ta łagodna w tonie reakcja kurii miała na celu chronić księdza oraz uspokoić władzę, jednakże, jak się okazało, wcale nie domknęła sprawę⁴¹.

Od tej pory obiektem szczególnego zainteresowania władz stała się m.in. parafia w Pelagowie, gdzie proboszczem był ks. Roman Kotlarz. Zaczęto nagrywać głoszone przez niego kazania, które były niewygodne władzom świeckim. Wielokrotnie był wzywany do Prokuratury Wojewódzkiej oraz Komendy Wojewódzkiej MO w Radomiu na rozmowy ostrzegawcze, podczas których próbowano go nastraszyć odpowiednio surowymi środkami prawnymi. Miały one zostać wobec niego zastosowane, gdyby nie zaprzestał swojej działalności⁴². Ponadto Urząd do Spraw Wyznań w ścisłej współpracy z SB podjął działania zmierzające do zapobiegnięcia „szkodliwej dla państwa” działalności księdza⁴³.

Ks. Roman Kotlarz nie ugiął się przed próbami zastraszenia, wskutek czego był nachodzony i stosowano wobec niego przemoc dokonaną przez „nieznanych sprawców”. Ostatecznie zmarł niespełna dwa miesiące po proteście, 18 sierpnia 1976 roku, stając się symbolem kapłana niezłomnego, odpornym na represje ówczesnych władz PRL, przeciwstawiając się jakimkolwiek propozycjom współpracy.

⁴⁰ Archiwum Państwowe w Radomiu, zespół Urząd Wojewódzki w Radomiu – Wydział do Spraw Wyznań, spis 13, poz. 135, Decyzja Dyrektora Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Radomiu Stefana Borkiewicza, 19 lipca 1976 r., k. 1-2. Zob. też: S. Kowalik, *Ksiądz Roman Kotlarz (1928 – 1976)*, Radom 2018, s. 26-27.

⁴¹ S. Kowalik, *Ksiądz Roman Kotlarz (1928 – 1976)...*, dz. cyt., s. 28.

⁴² Tamże, s. 25.

⁴³ S. Kowalik, J. Sakowicz, *Ksiądz Roman Kotlarz – życie i działalność...*, dz. cyt., s. 57-58.

Zakończenie

Problematyka relacji między duchowieństwem a władzą państwową w okresie PRL pozostaje jednym z trudniejszych, ale ciekawym zagadnieniem, które mimo wielu publikacji, nadal ujawnione jest w niewielkim zakresie. Niniejszy artykuł również nie wyczerpuje wszystkich okoliczności omawianego zjawiska. Pewnym jest, że postawy duchownych wobec systemu w okresie PRL były różnorakie i zależały od wielu czynników. Wpływ miała bieżąca polityka państwa, działania aparatu bezpieczeństwa, które często koncentrowały się na różnego typu naciskach stosowanych w celu pozyskania danej osoby do współpracy, panująca atmosfera wewnątrz środowiska duchownych czy też polityka zwierzchnich władz kościelnych. Stosunki Kościoła katolickiego i duchownych z komunistami miały charakter ciągłej walki, która została rozpoczęta i prowadzona przez stronę państwową. Walka ta, dzięki twardej postawie i konsekwencji wielu duchownych, została ostatecznie przez Kościół wygrana.

Streszczenie

Po II wojnie światowej Kościół katolicki w Polsce stanął w obliczu poważnych problemów i wyzwań. Reprezentanci władz państwowych oraz przedstawiciele strony kościelnej mieli całkowicie przeciwstawne interesy i chcieli realizować zupełnie odmienne wizje wzajemnych stosunków. Władze państwowe za wszelką cenę dążyły do podporządkowania sobie hierarchii kościelnej. Powodowało to ostrożne podejście duchownych do polityki państwa, a niekiedy nawet spór między sobą. Artykuł stanowi przegląd ogólnych postaw duchownych w czasach komunizmu. Autor, na wybranych przykładach duchownych, wskazuje na postawy, które przyczyniły się do przetrwania Kościoła katolickiego.

Słowa kluczowe: duchowieństwo, Kościół katolicki, władza komunistyczna

Title: The attitude of the Catholic clergy towards the policy of the state in the period of the Polish People's Republic. Outline of the problem on selected examples

Summary

After World War II, the Catholic Church in Poland faced serious problems and challenges. Representatives of state authorities and representatives of the church side had totally opposite interests and wanted to pursue different visions of mutual relations. The state authorities have always strived to subordinate themselves to the Catholic hierarchy. This fact resulted in different attitudes of the clergy towards the state policy, often transforming into a dispute between themselves. This article is an overview of general clerical attitudes in the communist era. The author, on selected examples of priests, indicates the attitudes that contributed to the survival of the Catholic Church.

Key words: clergy, Catholic Church, communist power

Wykaz skrótów

AK – Armia Krajowa

MO – Milicja Obywatelska

KC PZPR - Komitet Centralny Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej

KW PZPR – Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej

PRL – Polska Rzeczpospolita Ludowa

PZPR – Polska Zjednoczona Partia Robotnicza

SB – Służba Bezpieczeństwa

UB- Urząd Bezpieczeństwa

Bibliografia

1. Archiwum Państwowe w Radomiu, zespół Urząd Wojewódzki w Radomiu-Wydział do Spraw Wyznań, spis 13, poz. 135, Decyzja dyrektora Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Radomiu Stefana Borkiewicza, 19 lipca 1976 r., k. 1-2;
2. Bartnicki R., *Polityczna mądrość Kardynała Stefana Wyszyńskiego (rozsądek Męża Stanu czy charyzmatyczna intuicja Męża Bożego?)*, w: *Teologia i polityka. Czy istnieje w Polsce teologia polityczna?*, „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 1/1 (2011).
3. Dekret z dnia 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych, Dz. U z 1953 r Nr 10 poz. 34.
4. Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003.
5. Dziurok A., *Prymas Stefan Wyszyński wobec władz komunistycznych w latach 1949 – 1956 – zarys problematyki*, „Studia Prymasowskie” UKSW 6 (2012).
6. Eisler J., *Stosunki Kościół – państwo w powojennej Polsce w najnowszych publikacjach*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 3/1 (5).
7. [Http://polmaratonradom.pl/](http://polmaratonradom.pl/) [dostęp: 16.12.2018 r.].
8. Isakowicz-Zaleski T., *Księża wobec bezpieki na przykładzie archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2017.
9. Janusz T.A., *Ks. Roman Kotlarz – męczennik robotniczego protestu „czerwiec ’76”*, Sandomierz 1996.
10. Kowalik S., Sakowicz J., *Ksiądz Roman Kotlarz – życie i działalność 1928 – 1976*, Radom 2000.
11. Kowalik S., *Ksiądz Roman Koltarz (1928 – 1976)*, Radom 2018.
12. *Non possumus. Memorial Episkopatu Polski do Rady Ministrów, 8 V 1953*, w: Raina P., *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, lata 1945-59, Poznań 1994.
13. Noszczak B., *Polityka państwa wobec Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w okresie internowania prymasa Stefana Wyszyńskiego 1953-1956*, Warszawa 2008.
14. Pasztetnik M., *Stosunki Państwo – Kościół w Polsce 1945-1989*, Wrocław 2010.
15. Raina P., *Kardynał Wyszyński, t II: Losy więzienne*, Warszawa 1999.
16. Roszkowski W., *Historia Polski 1914-1996*, Warszawa 1997.
17. Stefaniak J., *Postawy duchowieństwa katolickiego wobec systemu komunistycznego w województwie łódzkim w latach 1948–1956. Zarys problemu*, Acta Universitatis Lodzianis Folia Historica 95, Łódź 2015.

18. Stefaniak J., *Duchowieństwo katolickie wobec władz państwowych w woj. białostockim w latach 1945-1956 (Przegląd problemu)*, „Studia Podlaskie”, t 10(2000).
19. Wrona J., *Postawy adaptacyjne duchowieństwa wobec władzy w okresie PRL*, Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica 9, Kraków 2013.
20. Wysocki J., *Kościół katolicki w zaborze austriackim w latach 1772 – 1815*, w: *Historia Kościoła w Polsce, t.II:1764-1945, cz. 1: 1764-1918*, (red.) Kumor B., Ober-tyński Z., Warszawa-Poznań 1979.
21. Wysocki J., *Mechanizmy represji wobec Kościoła i kleru w latach 1945-1956*, w: *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, (red.) Myszor J., Dziurok A., Katowice 2004.
22. Wyszyński S., *Zapiski więzienne*, Paryż 1982.
23. Wyszyński S., *Zapiski więzienne*, Warszawa-Ząbki 2001.
24. Żurek J., *Ruch „księży patriotów”*, Warszawa-Katowice 2018.

Agata Świątkowska¹

Parafia Zakrzew w latach I wojny światowej w świetle zapisków ks. Dionizego Ostrowskiego – proboszcza zakrzewskiego

Wstęp

W archiwum parafialnym kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Zakrzewie zachował się rękopis o wymiarach 32 cm x 20 cm, składający się z 45 kart, spisywany przez proboszczów zakrzewskich, a zapoczątkowany przez ks. Adolfa Machnickiego. Tytuł dokumentu brzmiał następująco: *Historia Kościoła Parafialnego Zakrzowskiego położonego w Gubernii i Powiecie Radomskim w roku 1886*. Kronikę, obejmującą lata 1886-1918, otwiera opis budynku kościelnego, wykaz odpustów i nabożeństw odprawianych w parafii, a także spis proboszczów zakrzewskich z lat 1655-1886 oraz stan majątku parafialnego. Warto dodać, że następcy ks. Machnickiego (m.in. ks. Wojciech Dzbikowski i ks. Antoni Batkowski) zaniechali kontynuowania zapisów kronikarskich. Wznowił to dzieło dopiero ks. Dionizy Ostrowski, nowy proboszcz kościoła w Zakrzewie. Na kartach 24-45, wyżej wymienionej kroniki, znajdują się zapiski ks. Ostrowskiego prowadzone przez cały czas jego pobytu na zakrzewskiej ziemi w latach 1910-1918².

Ks. Ostrowski przyszedł na świat 8 kwietnia 1875 r. jako syn Franciszka i Izabeli z Borodziczów. Po ukończeniu seminarium duchownego w Sandomierzu w roku 1901 otrzymał święcenia kapłańskie. Na początek swej drogi duszpasterskiej został oddelegowany jako wikariusz w sandomierskiej parafii św. Pawła, gdzie przebywał do 1902 r. Kolejny rok spędził jako wikariusz w katedrze w Sandomierzu. 16 grudnia 1903 r. został jednym z trzech wikariuszy kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Radomiu³.

¹ Doktorantka w Instytucie Historii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zainteresowania badawcze: dzieje samorządu szlacheckiego oraz historii społeczno-religijnej Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku, a w szczególności regionu radomskiego. Adres e-mail: agata.swiatkowska@onet.pl

² P.W. Gołubców, *Historia parafii pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Zakrzewie w latach 1795-1918 w świetle dokumentów archiwalnych*, Wołów 2004, s. 54.

³ J. Wiśniewski, *Dekanat radomski*, Radom 1911, s. 225, 232; H.F. Kaszewski, *Historia*

Kierowanie świątynią w Zakrzewie rozpoczął ks. Ostrowski w 1910 r.⁴, opuszczając parafię radomską 21 września tegoż roku. Podczas jego „proboszczowania” doszło do wybuchu I wojny światowej, która zastała ks. Dionizego z dala od swoich parafian, gdyż przebywał w tym czasie w bawarskim uzdrowisku. Mimo trudnych czasów nowy proboszcz zakrzewski od początku był aktywnym duszpasterzem, który zainicjował powstanie grup i stowarzyszeń religijnych, np. kół różańcowych czy Bractwa Trzeźwości. Dbął nie tylko o religijność i moralność swoich parafian, ale angażował się również w prace budowlane. Z pomocą mieszkańców przeprowadził remont powiększając budynek plebanii. W roku 1911 zakupił nowy konfesyjonał, świątynia wzbogaciła się również o kilkanaście ławek. W kolejnych latach zmodernizowano drzwi wejściowe do kościoła i zrewitalizowano figurkę rezurekcyjną. Warto dodać, że w przykościelnym ogrodzie pojawiło się kilkadziesiąt młodych drzewek owocowych, a w 1912 r., dzięki staraniom proboszcza, rozpoczęła działalność prywatna szkoła ogólna, która kształciła wiejskie dzieci. Powstało także kółko rolnicze, Towarzystwo Pożyczkowo-Oszczędnościowe „Bratnia Pomoc” i działające przy nim biuro pocztowe⁵.

Proboszcz Ostrowski pełnił swą posługę w Zakrzewie przez 8 lat. Następnie został zakonnikiem na Jasnej Górze u o.o. Paulinów, a od roku 1923 był duszpasterzem kościoła w Strzegomiu, Wiązownicy, Gródku

parafii farnej (świętego Jana) w Radomiu 1840–1960 [maszynopis w Archiwum Parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu], t. 1, Radom 1959–1960, s. 51; S. Kowalik, *Fabrica ecclesiae. Żywot i sprawy radomskiego proboszcza ks. Piotra Górskiego*, Radom 2016, s. 198; Archiwum Parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu, Księga historyczna parafii radomskiej, s. 145. Proboszczem radomskiego kościoła farnego w tym czasie był ks. Piotr Górski, a pozostałymi wikariuszami ks. Telesfor Kopydłowski i ks. Jan Klimkiewicz; Ks. Ostrowski odmówił przyjęcia w języku rosyjskim przysięgi od urzędników rządu gubernialnego, a jego nazwisko znajduje się w wykazie kapłanów, których wykrytych i ściganych przez rząd rosyjski m.in. za zwalczanie języka i szkoły rosyjskiej, zob. *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915. Materiały z urzędowych świadectw władz rosyjskich, archiwów konsystorskich, zakonnych i prywatnych*, oprac. P. Kubicki, cz. 1, t. III, Sandomierz 1933, s. 156, 813, 843.

⁴600 lat. *Historia parafii pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Zakrzewie*, (red.) K. Smolińska, I. Kosecki, Zakrzew 2017, s. 51, 58. Przed ks. Ostrowskim proboszczem w Zakrzewie od 1897 r. był ks. Kacper Zielonka.

⁵ P.W. Gołubców, *Historia parafii pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Zakrzewie...*, dz. cyt., s. 72–73.

i Krynkach. Dożywszy 67 lat zmarł w grudniu 1942 r. na tyfus plamisty⁶.

Kronika parafialna proboszczów zakrzewskich jest niezmiernie cennym źródłem do poznania i badania przeszłości kościoła, miejscowych duszpasterzy, a także samego Zakrzewa w pierwszej połowie XX w. Zapisy te dotyczą nie tylko dziejów świątyni i opisów najważniejszych wydarzeń, ale także traktują o parafianach, ich postawach, warunkach życia oraz o sytuacji społeczno-politycznej.

Obchodzona w roku 2018 setna rocznica odzyskania przez Polskę niepodległości stanowi niewątpliwy powód do wydania drukiem części wzmiankowanego dzieła, obejmującej lata 1914-1918. Publikowane zapiski kronikarskie ks. Ostrowskiego z czasów I wojny światowej znajdują się na stronach 34-45 wspomnianej księgi. Przygotowano je do druku w oparciu o zasady podane w *Projekcie instrukcji wydawniczej dla źródeł z XIX i początków XX w.*, opracowanym przez Ireneusza Ihnatowicza⁷.

Rok 1914

[s. 34] Z wiosną zachorowałem na gardło, a wiedząc, że w stanie duchownym gardło najważniejsze, poddałem się kuracji i nawet ze znajomymi pojechałem do Reichenhallu w Bawarii. Opuściłem Zakrzew przy końcu czerwca, prosząc o zastępstwo sąsiada z Przytyka W[ielebnego] Ks[iędza]Jana Boduszka. Kuracja odbywała się skutecznie przy górskim powietrzu i zupełnym wypoczynku gardła, gdyż nawet cicho mówiłem, aby strun głosowych nie drażnić.

Wtem w lipcu ruch się robi między kuracjuszami i czytamy telegramy o wojnie. Trzeba zmykać do domu, lecz o kilka godzin spóźniłem się przy [s. 35] przejeździe granicy, więc mnie cofnięto, dając do wyboru na osiedlenie się Drezno lub Berlin, więc wybrałem Drezno i tu przesiadłem pod opieką Wielebnego KsiędzaRolewskiego⁸ – duszpasterza dla wychodźców

⁶ W latach 1925-1929 ks. Ostrowski był proboszczem w Wiązownicy, URL: <<http://www.parafiawiazownica.pl/duszpasterze>>, [data dostępu: 14 X 2018]; P.W. Gołubców, *Historia parafii pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Zakrzewie...*, dz. cyt., s. 75.

⁷*Projekt instrukcji wydawniczej dla źródeł z XIX i początków XX w.*, oprac. I. Ihnatowicz, „Studia Źródłoznawcze”, t. 7, 1962.

⁸ Kazimierz Jan Rolewski – ksiądz, rektor Seminarium Duchownego w Poznaniu, skierowany w 1911 r. do pracy duszpasterskiej wśród Polaków w Saksonii, zob. F. Lenort, *Rolewski*

Polaków w Królestwie Saskiem. Informacje miałem od niego, a wiele serca doznałem od tego młodego lecz zacnego kapłana. Czytałem gorączkowo gazety, chcąc się dowiedzieć o swoich, bo tylko ta droga została. Siedziałem tak pod ścisłym dozorem policji, bo 2 razy na tydzień musiałem się pokazywać w biurze, jaką walkę toczyłem wewnątrz, to niech zostanie przy mnie. Msze św[ięte] miałem co dzień w kościele nadwornym, stołowałem się u proboszcza. Co dzień też o 8 wieczorem dużo tu księżyków przybywało na odmawianie publiczne Różańca Św[iętego] i otrzymania błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem na intencję rozpoczętej wojny – bywał na tym nabożeństwie bardzo często i król z rodziną.

Wreszcie 20 października otrzymałem pozwolenie wyjazdu, ale drogą okólną na Berlin, wyspę Rugię, Trelleborg, Gävle w Szwecji, potem przez Botnicką Zatokę do Raumu, przez Finlandię do Piotrogradu i do Warszawy. Z Drezna do Warszawy jechałem 10 dni. Z Piotrogradu do Warszawy tym samym pociągiem jechał też Jego Eks[celencja] Arcybiskup Warszawski ks. [Aleksander] Kakowski z prałatem Gallem i kanonikiem plockim Fijałkowskim⁹, lecz oni jechali trochę dalszą drogą, bo przez Francję, Anglię, Norwegię i Szwecję. Z Warszawy nie mogłem jechać dalej, bo Radom był jeszcze zajęty przez niemieckie wojska, a po ustąpieniu tych komunikacji nie było. Uroczystość Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny musiałem tam siedzieć, a mszę św[iętą] odprawiałem u Zbawiciela. Im bliżej domu, tym większy niepokój.

5 listopada, po wielkich trudach, dostałem miejsce w karetkce hotelowej i za 15 rs.¹⁰ przyjechałem do Radomia, jadąc cały dzień. Odetchnąłem, bom się dowiedział prawdy. [s. 36] 6 listopada rano przyjechałem do Zakrzewa i przy łasce Bożej zastałem wszystko w porządku, dzięki roztropności mej siostry, która dzielnie broniła kościoła i plebanii. Stodołę zastałem prawie pustą. Brak krowy, wozu, bryczki, a w piwnicy wina, kołdry, derki, futro, rogi ze ściany wzięto na pamiątkę, nawet ktoś [ś]ciągnął

Kazimierz Jan, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 31, Wrocław 1988, z. 128, s. 556.

⁹ Aleksander Kakowski – arcybiskup warszawski w latach 1913-1938; ks. Stanisław Gall był rektorem warszawskiego seminarium, zob. M. Gajownik, *Aleksander Kakowski wobec niepodległości Polski (1914-1918)*, „Saeculum Christianum”, t. 6, 1999, nr 2, s. 43-44.

¹⁰Rs. – rubel srebrny.

ze ściany zegar staroświecki wiedeński, lecz trąbka do szybkiego odjazdu przeszkodziła i antyk ocalał, choć mu to zaszkodziło, bo przestał chodzić. Parafianie podczas mojej nieobecności jedni modlili się jako za zmarłego, inni głosili żem w niewoli lub nawet, że mnie widzieli jako kapelana w niemieckim wojsku. Lecz wszystkie bajki ucichły gdy mnie ujrzeni. Rozpoczął się ciągły ruch wojsk rosyjskich, kwatery ustawicznie, brak spokoju dzień i noc. Przedtem mi opowiadano, że niemiecka armia szła tą szosą przez 8 dni i nocy bez przerwy, a teraz ciągły pochód obozów po jakie sto fur: pełne lub puste. Co droższe z kościoła i rzeczy z plebanii wywoziłem do Radomia, uważając, że tam będą pewniejsze, a tu już gościły u mnie ciągle wojska. Na wsi też pełno, po 40 żołnierzy w jednej izbie, śpiewy, granie, tańce, karty, krzyki dziewcząt, brud, rozrzutność, hardość żołdactwa. W Boże Narodzenie rozpoczęły się roboty w okopach pod Wolanowem i Przytykiem, więc młodzież obu płci zwołano do tej pracy. Kto nie miał silnej wiary i bojaźni Bożej, to poszedł w święto robić, bo płacili 1 1/2 raza co w dzień roboczy, a dużo wyrzekło się zarobku i zostało w domu. Dużo ludzie zarobili pieniędzy, napróznowali się, szczególnie dziewczki miały używanie, choć znalazły się i ucziwe co były skromne. Dużo było jawnego bezwstydu, a nawet frymarczyły niektóre swym ciałem za pieniądze, dzieląc się na klasy: po 1/2 rs. i po 1 rs., a rodzice [s. 37] ruszali niby bezradnie ramionami, choć cieszyli się, że dzieci zarabiają dużo pieniędzy.

Rok 1915

Zima przeszła smutnie dla tych co odczuwali zło szerzące się dookoła, lecz dużo było takich co życzyli sobie, aby ta wojna trwała ciągle. Na wiosnę wojska wyruszyło więcej do okopów, a starszyzna siedziała przy obozach – często urządzali sobie bale bardzo wesołe. Widać było niepokój na twarzach wojskowych. Odgłos armat coraz wyraźniej dawał się słyszeć, a sztuczne ptaki przelatywały co dzień, choć je witano salwami, ale bez skutku.

W maju zabrano nam z kościoła dwa dzwony za pokwitowaniem, że po wojnie nam je wrócą. Kazano rozebrać wieżę kościelną do połowy, dziwiło mnie to, bo kościół stoi w dole i o 1/2 wiorsty już go nie widać, lecz musiałem z bólem serca to uczynić. Rekwizycja ciągle trwała za pieniądze

i darmo, jak się udało. Wreszcie w lipcu strach nas bierze na widok gorączki wojskowej. 19 lipca ustępują wojska, proponują nam też uciekać, jeśli chcemy żyć, lecz ja rzekłem, że gdzie moi parafianie tam i ja. Nakłanialiśmy się, życząc do zobaczenia [---]. Na plebaniipusto już, widać tylko jak szosą wleką się żołnierze, znudzeni i znużeni. Na drugi dzień rano siedząc w konfesjonale, a tu o ścianę odbijają się za moimi plecami kulki, to kozacy ostatni rozmawiali z Austriakami. Po śniadaniu, widzę, austr[iacka] piechota siedzi przed kościołem. Poszli. O 11 godz. zajeżdża pułk huzarów czy ułanów, sami Polacy. Pułkownik przyszedł do mnie na 5 minut, wypił mleka, pocieszył mnie, że on z armią przynosi mi i całemu narodowi swobodę, kulturę itd. Pojechał, a jego [s. 38] kawalerzyści wyciągnęli resztę siana ze stodoły, wiążąc w powróśla przyszykowane na nowe żyto. Mniejsza z tym, pocieszyło mnie to, że strach przed maruderami zmalął zupełnie, choć w okolicy dużo palili wsi i dworów, jednak za łapówkę niejeden obrocił też swą chudobę¹¹.

Stał u mnie przez 2 tygodnie oficer Bessel – bardzo przyzwoity człowiek i kolejarz z Głogowej oficer etatowy. We dworze mieszkali jego żołnierze, których uczył musztry. Drożyzna z każdym dniem się wzmacza i brak towarów – oliwy bańka kosztowała 3 rs. 60 kop.¹², a teraz już 8 rs. Sprowadziłem z Sandomierza okazjnie 3 portatyle¹³ do ołtarzy, bo dwa dawno już pękły, a jeden używałem, co kosztowało z przewozem 27 rs. Sprawilem też jeszcze w przeszłym roku chorągiew białą z obrazem M[atki] B[oskiej] Częstochowskiej i napisem „Królowo i Matko nie opuszczaj nas i rok 1915”, z wstążkami 4 i kłaniami do noszenia przez 5 dziewcząt, za 160 rs. Z powodu, że na cmentarzu grzebalnym brak miejsca, więc ogrodziliśmy nowy cmentarz, ofiarowany przez W[ielmożnego] P[ana]Herniczka¹⁴, parkaniem z układanego kamienia, co kosztowało rs. 256 kop. 20. Jaka cena: 5 kwart nafty rs. 1 kop. 90. Remanent na rok 1916 [wynosi] rubli 459 kop. 14.

¹¹ Chudoba – drobny dobytek, skromne i ubogie gospodarstwo.

¹² Kop. – kopiejka.

¹³ Portatyl – przenośny ołtarzyk tablicowy w formie skrzynki, zob. *Podręczna encyklopedia kościelna*, pod red. S. Galla, t. 31-32, Warszawa 1913, s. 334-335.

¹⁴ Jan Herniczek – właściciel Zakrzewa od roku 1893 do lat 30. XX w., zob. A. Świątkowska, *Właściciele Zakrzewa do połowy XX wieku, w: 600 lat. Historia parafii...*, dz. cyt., s. 23-27.

Rok 1916

Ceny: 4 1/2 f[unta] oliwy za 5 rs., a 8 f[untów] świec stearyn za 10 rs. 30 kop. Były co dawniej 10 rs., dziś 30 rs. Kawy 1 f[unt] 1 rs., dziś 3 rs.

Język polski mamy wszędzie, w urzędach, sądach, szkołach itd. Szkół wszędzie bardzo dużo zakłada się i rząd dąży do powszechnego nauczania przymusowego. W każdej gminie jest posterunek żandarmów i ci pilnują porządku i b[ardzo] energicznie tępią bandytyzm jaki się rozwinął. Ze względu na grasujące zaraźliwe choroby, już kilka razy szczepiono [na] ospę, także niewiele jest takich, co [s. 39] powtórnie nie mają szczepionej. Lud w tym czasie źle się odżywia, bo żałuje na pokarm, a biedniejsi nie mają za co kupić. Są tacy, co kartofle z wodą cały dzień jedzą. Za inwentarz ceny są wysokie: koń dawniej 50 rs., dziś 400, a za 250 rs. to kulawy. Świnie po 300 rs. Gospodarz woli upaść wieprza i sprzedać, niż karmić lepiej dzieci, toteż z wycieńczenia dużo bardzo ludzi choruje, choć mniej może tu umarło, niż gdzie indziej, bo zachęcam do leczenia się, a nawet na plebani mam podręczną apteczkę i nie jednemu poradziłem lekarstwo domowe według metody ks. Sebastiana Kneippa¹⁵.

Kłótnie między sąsiadami o ciągle szkody są na porządku dziennym. Przez zazdrość, uszkodzenie na majątku, wydawanie, zazdrość, nie karzenie dzieci za kradzież i nieposłuszeństwo. Kobiety narzekają na mężów, że palą, bo tytoń drogi, niejeden potrafi dziennie przepalić 50 kop. Wódka droga, a wszędzie jej można po kryjomu dostać, więc pijaństwo się szerzy – może bractwa wstrzemięźliwości trochę przy łasce Bożej powstrzymają tę plagę. Toteż w dniu 15 sierpnia 1916 r. założone zostało w naszym kościele „Bractwo Wstrzemięźliwości”. Jest zaprowadzona specjalna księga bractwa do wpisu wyrzekających się wódki. Na początek zapisało się 77 osób – przeważnie kobiet, lecz mam nadzieję w Opiece Maryi, że pomału będzie przybywać chętnych.

Ogromne wiatry i burze pewnej nocy lipcowej zerwały część dachu na kościele od strony Radomia, co natychmiast musiało być naprawione, za co blacharz Czajka wziął 240 rubli.

¹⁵Ks. Sebastian Kneipp – znany bawarski duchowny, zwolennik hydroterapii i ziołolecznictwa, autor takich książek jak np. *Moje leczenie wodą* czy też *Atlas roślin leczniczych*.

Rok 1917

Korzystając z wolności religijnej, jaka nastąpiła z chwilą [s. 40] odejścia wojsk i rządów rosyjskich, odetchnęliśmy swobodniej, to też rozpoczęła się praca misyjna. Poprosiłem W[ielebnych] Ojców Jezuitów i przybyli: ks. Harmata, ks. Pastkowski i ks. Urban, przy końcu kwietnia w sobotę wieczorem po Nieszporach z wystawieniem N[ajświętszego] Sakramentu miał być uroczysty ingres Ojców z plebanii do kościoła. Przybyło też kilku księży sąsiadów, lecz śnieg wielkimi płatkami począł padać. W zakrystii czekaliśmy na pogodę, a Ojcowie już sami przyszli. Przemówiłem zatem kilka słów przywitalnych do Ojców, od ołtarza podałem im stuy i w Imię Boże ks. Harmata rozpoczął pracę. Ambona i ołtarz ustawione na cmentarzu, a tu śnieg pada. Kościół mały, więc byłem w strachu. Bóg najlepszy wypogodził niebo i co dzień były nauki na cmentarzu, suma też na cmentarzu. Choć wiatr trochę przeszkadzał. W dzień spowiedzi przybyło łaskawie 10 kapłanów i podoleli pracy, gdyż spowiedź św. była za kartkami, tylko parafian wyszło komunikantów 3000. Wieś Gulinek złożyła 44 rs. 59 kop., a GulinSt[ary] i Kol[onia] rs. 53 kop. 50, za jajka sprzedane z ofiary wzięto 33 rs. 75 kop., a zysk czysty ze sprzedaży książek misyjnych rs. 100, co wszystko wyniosło rs. 231 kop. 75. W[ielebni] Ojcowie Jezuici otrzymali rs. 150, organista za opłatki, za sprzedaż książek i pracę podczas misji rs. 50, kościelny dostał rs. 10, a nauczyciel co sprzedawał książki 20 rs. Na tacę podczas misji zebrano rs. 31 kop. 91, lecz te pieniądze wpisano do książki przychodu kościelnego. Przyjęcie na plebanii było kosztem proboszcza. Misje obudziły uśpione sumienia i przy pomocy Bożej bardzo dużo spowiedzi było z całego życia. Oby Bóg Najlepszy rozbudził serca największych zatwardziałych grzeszników!!!

[s. 41] 10 czerwca [19]17 r. na kwestę dla dzieci zebrano w kościele rs. 83 kop. 8, a za znaczki i nalepki na szyby rs. 65 kop. 31.

Wiatry szalone późną jesienią zerwały większą część dachu nad ołtarzem św. Antoniego. Materiał i robotnik strasznie drogi. Kosztowało to 800 rs.

Studnia plebańska była [---] niehigieniczna, gdyż wyłożona polnymi kamieniami i zbyt płytka, bo zamykana, poobrywały się kamienie,

pokrzyw i chwastów co nie miara. W studni było zielono jak w ogrodzie, a i żaba potrafiła się odzywać w studni z wielką odwagą, bo bocian jej tam nie dosięgnie. Kazałem zatem wykopać nową studnię na podwórzu z cementowych balii i założyć żelazną pompkę, co kosztowało rs. 146 kop. 10. Zimą jednak już przy małym mrozie pompa zamarzała, a nawet lód trochę rozsadził ucho pompy, choć na zimę okryta była cała studnia. Więc studniarz Rywacki zmienił pompkę, już nie zamarzającą dając, gdyż w rurze wewnętrznej wywiercił otwór, jakim woda wylatuje od góry i nie zamarza.

Na kościele nad prezbiterium wiązanie dachu wspiera się na narożnikach z cegły i gipsu, a toż jeden z nich nad wejściem do zakrystii począł się obrywać i groził niebezpieczeństwem dla ludzi przychodzących. Kazałem go zrzucić, a blacharz zrobił takiej formy narożnik blaszany, przybił go do muru i pomalował za 20 rubli. Na pamiątkę misji pan Stańczykowski – młynarz z Gulina – sprawił piękny dębowy krzyż.

Rok 1918

[s. 42] Do Bractwa Trzeźwości zapisanych jest 621 osób, a w tym 156 mężczyzn i jak słyszę pilnują się bardzo, aby nie przełamać przyrzeczenia dobrowolnego. Ceny na wszystko niebywałe: koń dobry 1500 rs., krowa 800 rs., funt mięsa 1 rs. 50 kop. i trudno dostać, korzec owsa 50 rs., para butów 130 rs., chustka wełniana 130 rs., sukienka biała dla panny młodej 100 rs., chustka batystowa na głowę co dawniej 15 kop. to dziś 5 rs. Żydzi pieniądze dziurawią szpilką i potem przyjmują po niższej cenie. U nas nie chcą przyjmować papierów z podpisem Szypowa, a w Lubelskiem z podpisem Końszyna¹⁶ i tak spekulują pijawki nasze. Papierki na 500 rs. przyjmują za 400 rs., gdy tymczasem w Rosji za nie płacą do 600 rs. i znów korzysta przebiegły Żyd. Wina najgorszego butelka kosztuje 3 rs., a wódek, spirytusu brak zupełnie, butelka wódki po znajomości w drodze łaski 15 rs., masła kwarta 10 rs., ser zwyczajny krowi 1 rs. 50 kop.

¹⁶ Szypow i Końszyn – urzędnicy rosyjscy, których podpisy znajdowały się na banknotach (w Królestwie Polskim, w latach wojny, używano ich wymiennie z markami niemieckimi i austriackimi).

Wojna trwa już 4 lata i nie widać jej końca. Zbroją się jeszcze Japonia i Ameryka aby zgnieść silnego i przebiegłego przeciwnika. Rosja cała zalana krwią bratobójczą, po upadku caratu partia „bolszewików” chwilowo wzięła górę. Rozboje, mordy, grabieże publiczne i prywatne na porządku dziennym. [s. 43] Aby podnieść moralność ludu podczas wojny, bo wiele złego dzieć się poczęło, zachęciłem wiernych do czci Najś[odsze]go Serca Jezusowego. Przez czerwiec po mszy św. odmawiałem litanie do Serca P[ana] Jezusa, a każdego I[-szego] piątku w miesiącu jest wotywa do Serca P[ana] Jezusa przed obrazem wystawionym na Cyborium¹⁷, nauka odpowiednia, litanie i błogosławieństwo N[ajświętszym] Sakramentem „privatius”. Dużo w te dni przystępuje wiernych do Komunii Św., a jest też 3 kółka kobiet i dziewcząt, co chodzą co miesiąc po kolei do komunii wynagradzającej. [---] Tercjarzy już dawniej przyjętych, bo sam kilkoro tylko przyjąłem, odprawiają się wotywy w uprzywil[ej]owane dni z nauką, a absolucję terejarską udzielałem zawsze według kalendarza. Kółka Różańcowe są potasowane męskie i żeńskie i co miesiąc zbierają się po domach na zmianie tajemnic. W Wielkim poście Pasja bywa śpiewana na sumie co niedziela z kazaniem, procesją, jeśli pogoda i ciepło, a na koniec ucałowanie relikwii Krzyża św., a co piątek o godz. 3 śpiewa się Drogę Krzyżową na końcu z błogosławieństwem Najśw[iętszym] Sakramentem „privatius” i ucałowaniem Relikwii.

Pod względem zdrowotności to podczas jakiej epidemii najwięcej cierpią wsie: Marianowice, Stefanów, Wola Zakrzewska i Oblas po części. Teraz dużo choruje tam na tyfus plamisty i brzuszny, było kilka wypadków śmierci osób starszych. Do szpitala boją się wozić chorych, bo według ich mniemania chorym krew puszczają lub zatrują, aby [s. 44] chory prędzej umarł. Jakie wieści muszą chyba rozsiewać felczerzy z Przytyka, bo kto im da zarobić, jeżeli chorych będą leczyć w szpitalach? Felczer potrafi wziąć za przyjazd 2 razy tyle co doktor, a lud woli Żyda. Co za ciemnota! Obecnie kilka osób ciężko chorych wywieziono do szpitala i dziwią się baby, że w szpitalu czują się chorzy lepiej, żałują dziś, że nieboszczyków na początku choroby nie zawieźli do szpitala, to też by żyli. Jak zatem ten lud

¹⁷Cyborium – ozdobna szafka przeznaczona do przechowywania Najświętszego Sakramentu, zob. *Podręczna encyklopedia...*, dz.cyt., t. 7-8, Warszawa 1906, s. 244.

biedny jest zbałamucony. Żałują oni na doktora, na lekarstwa, na lepsze pożywienie, ale na stroje, na papierosy to muszą być pieniądze.

Szkolnictwo rozwija się bardzo słabo, lud wprost boi się szkół rządowych, nowych podatków. Wprost siłą starałem się, aby dziatwa się uczyła i jest 5 szkół w parafii, lecz składki na przeszły rok jeszcze nie zapłacone, lokale są niedogodne, bez podłóg, ale trudno było je wybierać – należy dziękować Bogu, że jeden gospodarz odważył się wpuścić szkołę do swojego domu. Na ogół nie chcą szkół, ale póki ich nie ma, skoro powstanie szkoła to dziatwa biegnie, bo łaknie nauki. To nas pociesza, bo na dzieciach niewinnych, niezdeprawowanych cała siła narodu, nad starszym pokoleniem należy postawić krzyżyk, a największą opieką otaczać młodzież i w jej sercu wyrabiać patriotyzm i zachęcać ją do oświaty. Przy racjonalnej i większej co rok oświacie moralność ludu się podniesie.

Bolączką moją jest to, że z Oblasu rzadko kto przychodzi do Zakrzewa, a lecą wszyscy do Przytyka, bo tam bliżej, tak samo ze Stefanowa, lecz [s. 45] znów przychodzą do Zakrzewa, aby z Jaszowic, Gołędzina, Taczowa, bo znów mają bliżej do Zakrzewa niż do Cerekwi. Racjonalny podział wsi do parafii jest bardzo pożądany, bo na tym traci Kościół i dusze, że parafianie mają bliżej do obcych kościołów, niż do swego.

Pracując w parafii przy pomocy Bożej prawie 8 lat, od 5 lat starałem się o pozwolenie na wstąpienie do klasztoru na Jasną Górę, wreszcie zostały wysłuchane me modły i Jego Ekscelencja Ks. Biskup 15 maja [19]18 r. podpisał papier zwalniający mnie z diecezji, z czego wnet korzystam i ustępuję miejsce swemu następcy Wielebnemu Ks. Stef[anowi] Suchockiemu. Niech Bóg Najwyższy doda Mu łask i sił do pracy nad urobieniem Ducha parafian. Niech nowy proboszcz swą energią naprawi to, co ja zepsułem, a jeżeli cokolwiek w mojej pracy podobało się Panu Jezusowi, to niech On dalej prowadzi dzieło Boże, aby chwała Boża szerzyła się i dusze wszystkich parafian dostały się do chwały Bożej na wieki. Niech Matka Boska Jasnogórska strzeże i broni od wszelkich przeciwności pasterza i owieczki zakrzewskie, a serca Ich napełni łaskami!

Dzień Serca Jezusowego, 7 czerwca 1918 r.

Ks. Dionizy Ostrowski

Streszczenie

Przedmiotem niniejszej publikacji są dzieje parafii Zakrzew w latach I wojny światowej na podstawie kroniki proboszcza zakrzewskiego ks. Dionizego Ostrowskiego. Tenże ksiądz godność proboszcza zakrzewskiego pełnił od roku 1910, jednak I wojna światowa zastała go z dala od swojej parafii, gdyż w tym czasie przebywał za granicą. Był aktywnym duszpasterzem, który m.in. zainicjował powstanie grup i stowarzyszeń religijnych, przeprowadził remont plebanii i przyczynił się do powstania szkoły. Prezentowany materiał stanowi cenne źródło informacji dotyczących losów kościoła zakrzewskiego w latach 1914-1918.

Słowa kluczowe: Zakrzew, I wojna światowa, ks. Dionizy Ostrowski

Title: Zakrzew parish in the years of World War I on the basis of the notes of priest Dionizy Ostrowski - parish priest of Zakrzew

Summary

The subject of this publication is the history of the Zakrzew parish in the years of the World War I on the basis of the chronicle of the parish priest of Dionizy Ostrowski. This priest was the dignitary of the priest of Zakrzew since 1910, and the World War I found him far from his parish, because at that time he was abroad. He was an active priest who, among others he initiated the formation of religious groups and associations, he carried out the renovation of the presbytery and contributed to the creation of the school. The presented material is a valuable source of information about the fate of the Zakrzew church in the years 1914-1918.

Key words: Zakrzew, World War I, priest Dionizy Ostrowski

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archiwum Parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu

1. Księga historyczna parafii radomskiej

Archiwum Parafii św. Jana Chrzciciela w Zakrzewie

1. Historia Kościoła Parafialnego Zakrzewskiego położonego w Guberni i Powiecie Radomskim w roku 1886.

Źródła wydane drukiem

1. *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915. Materiały z urzędowych świadectw władz rosyjskich, archiwów konsystorskich, zakonnych i prywatnych*, oprac. P. Kubicki, cz. 1, t. III, Sandomierz 1933.
2. *Projekt instrukcji wydawniczej dla źródeł z XIX i początków XX w.*, oprac. I. Ihnatowicz, „Studia Źródłoznawcze”, t. 7, 1962.

Opracowania

1. Gajownik M., *Aleksander Kakowski wobec niepodległości Polski (1914-1918)*, „Saeculum Christianum”, t. 6, 1999, nr 2.
2. Gołubców P.W., *Historia parafii pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Zakrzewie w latach 1795-1918 w świetle dokumentów archiwalnych*, Wołów 2004.
3. Kaszewski H.F., *Historia parafii farnej (świętego Jana) w Radomiu 1840-1960*

[maszynopis w Archiwum Parafii św. Jana Chrzciciela w Radomiu], t. 1, Radom 1959-1960.

4. Kowalik S., *Fabricaecclesiae. Żywot i sprawy radomskiego proboszcza ks. Piotra Górskiego*, Radom 2016.
5. Lenort F., *Rolewski Kazimierz Jan*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 31, Wrocław 1988, z. 128.
6. *Podręczna encyklopedia kościelna*, pod red. S. Galla, t. 31-32, Warszawa 1913; t. 7-8, Warszawa 1906.
7. Świątkowska A., *Właściciele Zakrzewa do połowy XX wieku, w: 600 lat. Historia parafii pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Zakrzewie*, red. K. Smolińska, I. Kosecki, Zakrzew 2017.
8. Wiśniewski J., *Dekanat radomski*, Radom 1911.
9. *600 lat. Historia parafii pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela w Zakrzewie*, (red.) K. Smolińska, I. Kosecki, Zakrzew 2017.

Zasoby internetowe

1. [Http://www.parafiawiazownica.pl/duszpasterze](http://www.parafiawiazownica.pl/duszpasterze)

Nauki o rodzinie

ks. Czesław Murawski¹

Duszpasterstwo rodzin diecezji radomskiej – 25 lat działalności

Wstęp

25 marca 1992 r. Ojciec św. Jan Paweł II dokonał podziału administracyjnego diecezji w Polsce². Wówczas z terytorium diecezji sandomierskiej została wyodrębniona Diecezja Radomska. W nowej diecezji trzeba było tworzyć wszystkie urzędy i dokonywać nominacji na poszczególne stanowiska. Należało również ustanowić Wydział Duszpasterstwa Rodzin i powołać pracowników. Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio* przypomniał, że pierwszym duszpasterzem rodzin w diecezji jest biskup³. Biskupa zaś w posłudze rodzinom wspierają kapłani i świeccy⁴.

Biskup radomski Edward Materski stworzył diecezjalne struktury, a pośród nich duszpasterstwo rodzin. 31 lipca 1992 r. powołał Diecezjalnego Duszpasterza Rodzin, a potem kolejno Dekanalnych Duszpasterzy Rodzin. Pierwszym Diecezjalnym Duszpasterzem Rodzin został ks. Jan Adacha. Na przestrzeni 25 lat diecezjalnymi duszpasterzami rodzin byli: ks. Jan Adacha (1992-1996), ks. dr Dariusz Karasek (1996-1999), ks. mgr Artur Lach (1999-2006), ks. dr Sławomir Adamczyk (2006-).

W każdym dekanacie został wyznaczony kapłan mianowany przez księdza biskupa na Dekanalnego Duszpasterza Rodzin. Jego zadaniem było: ujednoczyć przygotowanie młodzieży do małżeństwa, ale również

¹ Doktor nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu oraz w Instytucie Teologicznym im. bł. Wincentego Kadłubka w Sandomierzu. Zainteresowania badawcze: teologia małżeńska i rodziny, duszpasterstwo rodzin. Adres e-mail: czemurawski@gmail.com

² Jan Paweł II, Bulla *Totus Tuus Poloniae populus*, Rzym 25 marca 1992.

³ „Pierwszą osobą odpowiedzialną za duszpasterstwo rodzin w diecezji jest biskup. Jako ojciec i pasterz winien szczególnie troszczyć się o tę dziedzinę duszpasterstwa, bez wątplenia pierwszoplanową. Musi poświęcić jej swe zainteresowanie, troskę i czas, zapewnić jej ludzi i środki; nade wszystko jednak winien okazywać osobiste poparcie rodzinom i tym wszystkim, którzy w różnych strukturach diecezjalnych pomagają mu w duszpasterstwie rodzin”, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 73 (dalej jako: FC).

⁴ Tamże.

poszukiwać nowych form niesienia pomocy rodzinom, zwłaszcza znajdującym się w trudnej sytuacji i przeżywającym kryzysy.

W duszpasterstwo rodzin wpisuje się poradnictwo rodzinne, które jest jego istotnym elementem, czemu dał wyraz Jan Paweł II w Adhortacji *Familiaris consortio* (FC): „Wiele pomóc mogą rodzinom ci specjaliści (lekarze, prawnicy, psychologowie, pracownicy społeczni, doradcy, itp.), którzy czy to indywidualnie, czy w różnych stowarzyszeniach lub akcjach służą poprzez naświetlanie spraw, radę, wskazywanie kierunku, oparcie” (FC 75). Inną grupą świeckich, którzy mogą służyć rodzinie i ją wspierać, są ludzie pracujący w środkach społecznego przekazu, jak i odbiorcy mediów (por. FC 76).

Pracą świeckich w poradnictwie rodzinnym kierowała Diecezjalna Doradczyni Poradnictwa Rodzinnego⁵. Były nimi mgr Zofia Tobjasz (1992-1996) oraz mgr Małgorzata Górka (1996-2018).

1. Formacja intelektualna i duchowa świeckich do pracy w duszpasterstwie rodzin

Wydział Duszpasterstwa Rodzin w nowo utworzonej Diecezji Radomskiej rozpoczął swą pracę od przygotowania młodzieży do życia małżeńskiego i rodzinnego. To było podstawowe zadanie duszpasterstwa rodzin. Główne akcenty tej pracy były położone na przybliżenie, a niekiedy na poznanie nauki Kościoła o małżeństwie, o miłości. Poradnictwo rodzinne natomiast przekazywało zasady odpowiedzialnego rodzicielstwa i etycznej regulacji poczęć. Ponieważ jednak kryzysy w małżeństwach i rodzinach nasilały się, dlatego trzeba było szukać nowych dróg przygotowania do małżeństwa, jak również rozwiązywania konfliktów rodzinnych.

Podstawowym miejscem przygotowania do życia w rodzinie była parafia, dlatego należało zatroszczyć się o stworzenie parafialnych poradni rodzinnych, a to wiązało się z poszerzaniem kadry ludzi świeckich. Już jesienią, pod koniec listopada 1994 r., został otworzony pierwszy Kurs Podstawowy Poradnictwa Rodzinnego. Zwykle taki kurs trwał jeden rok.

⁵Z czasem tytuł instruktorka diecezjalna zmieniono na: Diecezjalna Doradczyni Poradnictwa Rodzinnego.

23 maja 1995 r. kurs ukończyło 12 osób, które otrzymały misję kanoniczną i można było otworzyć kilka nowych poradni parafialnych w diecezji. Odtąd takie szkolenia odbywały się systematycznie. Dzięki zaangażowaniu księży coraz to nowi katolicy świeccy przygotowywali się do pracy apostołskiej wśród rodzin, a tym samym przybywało i poradni. W roku 1992 w diecezji radomskiej było 75 poradni i 104 doradców życia rodzinnego. Zarówno liczba poradni, jak i doradców systematycznie wzrastała, co ukazuje poniższa tabela.

| Rok | Liczba poradni | Liczba doradców |
|------------|-----------------------|------------------------|
| 1992 | 75 | 104 |
| 2002 | 86 | 102 |
| 2012 | 99 | 113 |
| 2017 | 110 | 109 |

Po ukończeniu Kursu Podstawowego doradczynie i doradcy życia rodzinnego, w celu pogłębienia swoich wiadomości, uczestniczyli w Studium Życia Rodzinnego w Sandomierzu, albo w Lublinie. W roku 1996 Wydział Duszpasterstwa Rodzin w Radomiu uruchomił podobne Studium u siebie. Uczestnicy Studium musieli najpierw ukończyć Kurs Podstawowy, aby poszerzać zakres wiedzy o małżeństwie i rodzinie, tym bardziej, że nauki o człowieku, o jego psychice, biologii rozwijały się. A ponadto pojawiały się coraz to nowe obszary pracy dla doradczyń i doradców życia rodzinnego. Katecheci i wychowawcy młodzieży w szkołach zwracali się do nich, aby prowadzili zajęcia z zakresu wychowania prorodzinnego. Stąd zainteresowanie tymi wykładami było bardzo duże, na co wskazuje liczba 331 absolwentów, którzy ukończyli Studium i otrzymali dyplomy. Nie wszyscy absolwenci podejmowali pracę w poradnictwie. Niektórzy uczestniczyli w zajęciach Studium z myślą o swoim małżeństwie i rodzinie, ewentualnie, aby przekazać zdobytą wiedzę krewnym lub znajomym.

Diecezjalny Duszpasterz Rodzin i Doradczynie Diecezjalnego Poradnictwa Rodzinnego wkrótce stwierdzili, że konieczne jest kolejne posze-

rganie zakresu wiedzy nauk o rodzinie, co doprowadziło do uruchomienia nowych kierunków pracy poradnictwa rodzinnego.

Radomski Oddział Polskiego Stowarzyszenia Nauczycieli Naturalnego Planowania Rodziny

Doradczyni Diecezjalna mgr Małgorzata Górka w celu doskonalszego przygotowania się do pracy apostołskiej w duszpasterstwie rodzin osiągnęła wszystkie konieczne stopnie edukacji. Najpierw uczestniczyła w Podstawowym Kursie Poradnictwa Rodzinnego w Radomiu. Następnie ukończyła Diecezjalne Studium Życia Rodziny w Lublinie, a później 5-letnie Studia nad Rodziną w Łomiankach, gdzie uzyskała tytuł magistra nauk o rodzinie w zakresie psychologii rodziny⁶. Ponadto uczestniczyła w zajęciach naukowych w Polskim Stowarzyszeniu Nauczycieli Naturalnego Planowania Rodziny w Warszawie, dzięki czemu mogła utworzyć w 2002 r. w Radomiu Oddział Polskiego Stowarzyszenia z siedzibą w Diecezjalnym Ośrodku Duszpasterstwa Rodzin. Została pierwszym prezesem tego Oddziału. Dzięki temu wszystkie doradczynie i doradcy życia rodzinnego, pracujący w Katolickich Poradniach Rodziny na terenie Diecezji Radomskiej, posiadają dyplom nauczyciela metod rozpoznawania płodności⁷.

Dokształcanie pracowników poradnictwa rodzinnego miało miejsce na różnych kursach, szkoleniach, czy zjazdach. Np. w 2001 r. odbyło się w Warszawie spotkanie z Amerykaninem Jose McDowellem zorganizowane przez Ministerstwo Edukacji Narodowej i Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli i Wychowawców. Wiodący temat spotkania to *Wychowanie do miłości*. Radomskie Duszpasterstwo Rodzin reprezentowało w tym spotkaniu 13 osób.

⁶ Małgorzata Górka, *Akceptacja przez młodzież klas maturalnych zasad moralnych zawartych w encyklice „Evangelium Vita” papieża Jana Pawła II*, Łomianki 1998.

⁷ Jest to duże osiągnięcie, bo nie tylko osoby pracujące w poradnictwie zdobyły Dyplom Nauczyciela Naturalnego Planowania Rodziny (dalej jako: NPR), ale 9 spośród nich osiągnęło Dyplom Instruktora tego Stowarzyszenia. Warto tu dodać, że nie wszystkie diecezje w Polsce posiadają tak przygotowane do pracy doradczynie parafialne.

a) Metoda Rötzera (wielowskażnikowa)

W 2003 r. w Radomiu przeprowadzono szkolenie, które zwykle nazywa się Kursem Metody Rötzera (metoda wielowskażnikowa)⁸. Po trzech miesiącach szkolenia 11 osób ukończyło kurs, a wśród nich pracownicy duszpasterstwa rodzin, pielęgniarki, a także członkowie Domowego Kościoła.

b) Naprotechnologia

Poradnictwo rodzinne w diecezji otrzymało duże wsparcie w naprotechnologii, czyli w metodzie naturalnej prokreacji⁹, która oparta jest głównie na naturalnych sposobach planowania rodziny. Metoda ta jest zgodna z nauczaniem Kościoła katolickiego. Na terenie diecezji pracuje lekarz ginekolog, specjalizujący się w popularyzowaniu tej metody, a dwie doradczynie parafialne, które zdobyły tytuł Instruktoerek Modelu Creighтона, współpracują z nim. Dzięki temu w trudnych przypadkach niosą pomoc małżonkom w leczeniu niepłodności.

Równoległe z doksztalcaniem kadry, duszpasterstwo rodzin prowadziło formację religijno-moralną i duchową pracowników poradnictwa rodzinnego.

2. Formacja pracowników duszpasterstwa i poradnictwa rodzinnego

Celem formacji duchowej było pogłębianie życia religijnego wśród osób pracujących, jak również w ich rodzinach. Formacja przybierała róż-

⁸ Josef Rötzer – austriacki lekarz, twórca naturalnej metody regulacji poczęć, zwanej metodą Rötzera. Wstępną teorię ogłosił w połowie lat 60. XX wieku. Za głoszenie swych poglądów, zgodnych z nauczaniem Kościoła katolickiego i propagowaniem metody wśród lekarzy, został pod koniec lat 60. wykluczony z ich grona pod względem naukowym i towarzyskim. Jednak nadal prowadził swoje badania. W 1986 r. założył Instytut Naturalnej Regulacji Poczęć (skrót niemiecki INER). Z czasem otworzył jego filie, m.in. w Polsce. Swoją metodę, nazywaną w Polsce metodą Rötzera, sformułował ostatecznie w roku 1979, po 28 latach badań.

⁹ Termin naprotechnologia wywodzi się od słów Natural Procreative Technology. Jest to metoda diagnostyki i leczenia niepłodności. Została opracowana w 1991 r. Jej twórcą jest prof. Thomas W. Hilgers z USA. Polega ona na obserwacji kobiecego organizmu w oparciu o Model Creighтона, diagnostyce polegającej na laparoskopii „bliskiego kontaktu” i ewentualnych operacjach naprawczych. Ta metoda nie ma nic wspólnego ze sztucznym zapłodnieniem *in vitro*.

ne formy. Ze względów organizacyjnych, ale i w celu doskonalszego poznania swoich zadań, ważną rolę odgrywały spotkania całej wspólnoty diecezjalnego duszpasterstwa rodzin, a zwłaszcza świeckich katolików. W tym celu, na początku duszpasterskiego roku pracy – najczęściej we wrześniu odbywał się zjazd wszystkich doradczyń i doradców życia rodzinnego. Drugi zjazd miał miejsce na zakończenie roku pracy. Podczas pierwszego ustalano założenia i program pracy na cały rok. Na drugim dokonywano oceny minionego roku. Najważniejszym punktem spotkań była Msza św. Na takich zjazdach podejmowane były tematy wiążące się z pracą duszpasterstwa rodzin.

Ponadto w ciągu roku organizowano dwa spotkania w mniejszych grupach – w rejonach, gdzie był czas na modlitwę, referowany był jakiś konkretny temat i omawiano problemy bieżące związane z duszpasterstwem rodzin. Wszystkie te spotkania pełniły rolę integracyjną grupy, a wymiana doświadczeń pomagała wszystkim w pracy poradnianej.

a) Rekolekcje

Wielkie znaczenie dla pracowników poradnictwa, jak i ich współmałżonków miały rekolekcje. Najczęściej ich miejscem były sanktuaria na terenie diecezji lub domy rekolekcyjne, a wśród nich: Turno k/ Białobrzegów Radomskich, Czarna k/ Końskich i Ostra Brama w Skarżysku – Kamiennej. Frekwencja na rekolekcjach była wysoka, co świadczy o wartości życia duchowego w pracy apostołskiej. W jednym roku na 110 osób zaangażowanych w poradnictwie, na rekolekcje przybyło 90 doradczyń i doradców, dlatego niekiedy organizowano rekolekcje dwa razy w roku, aby ułatwić udział w tych formacyjnych spotkaniach.

b) Rekolekcje w drodze

Bardzo wcześnie narodził się pomysł organizowania pielgrzymek do sanktuariów najpierw w diecezji, później na terenie Polski, a nawet do miejsc świętych w Europie. Nazwano je rekolekcjami w drodze. Świadectwa uczestników tych rekolekcji pokazują, jaką wartość dla pogłębienia życia religijnego mają te pielgrzymki. Dodatkową wartością rekolekcji

w drodze było i to, że uczestnicy czuli się coraz bardziej wspólnotą, co z kolei mobilizowało ich do pracy apostołskiej.

c) Spotkania opłatkowe

Od samego początku podtrzymywano tradycję organizowania spotkań opłatkowych. Świadczy to, jak głęboko zakorzenione są tradycje związane z uroczystością Bożego Narodzenia w życiu rodzinnym. Dlatego obok wątku religijnego i formacyjnego były uwzględniane tradycje rodzinne. Niekiedy, dla niektórych, były to wskazania – jak przeżywać święta w gronie rodzinnym. Diecezjalne spotkanie opłatkowe było przeżywane centralnie, tzn. jedno dla całej diecezji, a niekiedy w rejonach, aby ułatwić uczestnictwo w uroczystości wszystkim, zwłaszcza przy większych odległościach, czy z racji na warunki atmosferyczne w okresie zimowym. A poza tym na spotkaniach w mniejszych grupach uczestnicy mogli głębiej przeżywać tajemnice wiary oraz doceniać tradycje lokalne. Dało się zauważyć, że i te spotkania wносиły wiele przeżyć i pogłębiały więzy wspólnototwórcze.

d) Adoracje w kościele oo. Bernardynów w Radomiu

Należy przywołać jeszcze jedną formę spotkań formacyjnych i być może jedną z najważniejszych. W 1994 r. duszpasterstwo rodzin podjęło inicjatywę, aby w kościele oo. Bernardynów w Radomiu w pierwsze czwartki miesiąca pracownicy tegoż duszpasterstwa uczestniczyli i prowadzili adorację Najświętszego Sakramentu. Pracownicy – mieszkańcy miasta Radomia i pobliskich okolic z wielkim zaangażowaniem podjęli tę praktykę modlitwy adoracyjnej.

Po takim przygotowaniu i formacji duszpasterstwo rodzin układało pracę niesienia pomocy rodzinom, poczynając od przygotowania młodego pokolenia do życia małżeńsko-rodzinnego.

3. Formy działalności duszpasterstwa rodzin

Po drugiej wojnie światowej władze komunistyczne skierowały bardzo silne ataki na Kościół katolicki w Polsce. W zasięgu laicyzacji sterowanej administracyjnie znalazły się również małżeństwo i rodzina. Usiłowano

narzucić świecki charakter tej wspólnoty, m.in. przez wprowadzenie słu-
bów cywilnych i rozwodów. W 1956 r. Sejm PRL uchwalił ustawę o dopusz-
czalności przerywania ciąży. Kościół w Polsce, przeciwstawiając się tej fali
ateizacji, postanowił bronić świętości małżeństwa i rodziny. W tym celu,
czerpiąc inspiracje z nauki Soboru Watykańskiego II oraz papieża Pawła
VI i Jana Pawła II, wytyczył kierunki pracy w służbie rodzinie, poczynając
od przygotowania młodzieży do życia małżeńskiego.

a) Przygotowanie do małżeństwa

Episkopat Polski po zakończeniu Soboru Watykańskiego II opraco-
wał trzy Instrukcje o przygotowaniu do małżeństwa¹⁰, a później wydał jesz-
cze *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*¹¹. Te dokumenty były podstawą
duszpasterstwa młodzieży przygotowującej się do małżeństwa.

W diecezji radomskiej od początku był realizowany ogólnopolski
program przygotowania młodzieży do małżeństwa, a więc: przygotowa-
nie dalsze, bliższe i bezpośrednie. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*
(DDR) uściślało tradycyjny podział na te trzy etapy. Przygotowanie dalsze
odbywało się w rodzinie, w szkole i podczas katechizacji. Przygotowanie
bliższe dotyczyło młodzieży ponadgimnazjalnej. Był to w pewnym sensie
rodzaj katechumenatu przed narzeczeństwem i przed zawarciem mał-
żeństwa¹². W program tego przygotowania wchodziła roczna katechizacja
przedmałżeńska i wyjątkowo skrócona katechizacja (DDR 25-26). Trzecim
etapem przygotowania do małżeństwa było przygotowanie bezpośrednie.
Były to katechezy przedślubne (DDR 30).

Nie lekceważąc pierwszego i drugiego etapu przygotowania do mał-
żeństwa, Duszpasterstwo Rodzin Diecezji Radomskiej położyło szczegól-
ny nacisk i rozbudowało trzeci etap, czyli objęło stałą, ale szczególną troską

¹⁰ *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12 lutego 1969); *Druga Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa* (12 marca 1975); *Instrukcja (III) Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (5.09.1986; zatwierdzona przez Stolicę Apostolską 17 stycznia 1987).

¹¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (1 maja 2003).

¹² *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (dalej jako: DDR) nr 24.

narzeczonych, aby jak najlepiej przygotowali się do zawarcia sakramentu małżeństwa. W tym celu Wydział Duszpasterstwa Rodzin opracował własny program: *Droga do szczęśliwego małżeństwa. Katechezy dla narzeczonych*¹³. Obejmuje on 10 spotkań formacyjnych, prowadzonych przez duszpasterzy, doradców życia rodzinnego, psychologów, prawników, lekarzy i doświadczone pary małżeńskie. Ponadto w ramach tego przygotowania narzeczeni uczestniczyli w trzech spotkaniach w parafialnej poradni rodzinnej. Całość tego programu przygotowania do małżeństwa wieńczył dzień skupienia dla narzeczonych w jednym z sanktuariów maryjnych diecezji radomskiej. Jest to program nowatorski ciągle doskonalony przez Wydział Duszpasterstwa Rodzin. W tym celu są prowadzone cykliczne spotkania z dekanalnymi duszpasterzami rodzin, parafialnymi doradczyniami i doradcami życia rodzinnego¹⁴.

Podjęto również próbę przygotowania do małżeństwa młodzieży akademickiej. W roku 2003 zorganizowano w Radomiu Kurs Przedmałżeński dla Studentów, który obejmował 5 spotkań. Kurs ukończyło 56 osób.

Inną formą przygotowania do życia w rodzinie były sesje dla młodzieży organizowane w Ośrodku Kultury i Sztuki „Resursa Obywatelska” w Radomiu. Jedną z nich miała miejsce 23 stycznia 2008 r. Temat dla młodzieży był interesujący: *Rodzina – Dom na skale*. Wśród wygłoszonych wykładów znalazły się:

1. *Rodzina w mediach i w polityce – szanse i zagrożenia*, dr Marek Jurek, Marszałek Sejmu, RP V kadencji.

¹³ Program składa się z trzech części: 1. Duszpasterstwo Rodzin Diecezji Radomskiej, *Droga do szczęśliwego małżeństwa. Katechezy dla narzeczonych*, Radom 2017; 2. *Droga do szczęśliwego małżeństwa. Katechizm dla narzeczonych*, Radom 2017; 3. *Droga do szczęśliwego małżeństwa. Notatnik dla narzeczonych*, Radom 2017.

¹⁴ Program firmuje Wydział Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Radomskiej, a jest on opracowany przez ks. Sławomira Adamczyka – Diecezjalnego Duszpasterza Rodzin i mgr Małgorzatę Górka – Diecezjalną Doradczyni Poradnictwa Rodzinnego. Obydwoje są doskonale przygotowani do stworzenia takiego programu, zarówno Instruktor, jak i Duszpasterz. Ks. Sławomir Adamczyk doktoryzował się na KUL-u. Jego praca doktorska *Przygotowanie do małżeństwa w warunkach Kościoła w Polsce*, Sandomierz 2001, była przygotowaniem do stworzenia takiego podręcznika – programu dla narzeczonych.

2. *Sytuacja demograficzna w Polsce*, dr Lucyna Wiśniewska, lekarz, Poseł na Sejm, RP V kadencji.
3. *Zapłodnienie „in vitro”*, mgr Małgorzata Górka, Diecezjalna Doradczyni Życia Rodzinnego.

Po referatach uczniowie X Liceum Ogólnokształcącego im. Stanisława Konarskiego w Radomiu przygotowali multimedialny występ zatytułowany: *Przyszedłem na świat w rodzinie*¹⁵. Konferencje o małżeństwie i rodzinie, i nie tylko, odbywały się wielokrotnie. Zawsze zapraszano prelegentów różnych specjalizacji i dyscyplin naukowych.

b) Obrona życia – najważniejszym zadaniem duszpasterstwa rodzin

W programie przygotowania do małżeństwa znalazły się najważniejsze zagadnienia, które później, po ślubie, powinny być fundamentem do stworzenia nierozzerwalnego małżeństwa. Są to wiara, życie religijne, rozwój miłości, a przede wszystkim godność i nienaruszalność życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. Życie jest święte, jest darem Boga, a w życiu doczesnym należy do największych wartości. Stwierdzamy jednak, że na naszych oczach toczy się dramatyczna walka o życie dziecka. Stąd duszpasterstwo rodzin na czele swoich zadań postawiło właśnie obronę życia w ogóle, a życie dziecka nienarodzonego na pierwszym miejscu.

c) Pomnik Maryi-Matki Życia

Na początku swojej działalności w nowej diecezji duszpasterstwo rodzin wzniosło pomnik ku czci Maryi-Matki Życia, który stał się symbolem ku przypomnieniu pokoleniom, jak wielką wartością jest życie. Lokalizacja figury też nie jest przypadkowa, bo obok kościoła Świętej Trójcy, w bezpośrednim sąsiedztwie kurii diecezjalnej, a tym samym Wydziału Duszpasterstwa Rodzin¹⁶. Warto nadmienić, że Towarzystwo Obrony

¹⁵ Z. Münnich, *Potem im błogosławił... Dzieje Duszpasterstwa Rodzin w Diecezjach: Sandomierskiej i Radomskiej w latach 1956-200*, Sandomierz 2010, s. 315-316.

¹⁶ Gmach kurii, to najpierw klasztor oo. Jezuitów, po kasacie zakonu zamieniony na więzienie. Pod koniec XX wieku, w okresie transformacji zwrócony Kościołowi, a obecnie służy diecezji radomskiej.

Nienarodzonych i ks. biskup Edward Materski – pierwszy ordynariusz diecezji radomskiej przy współudziale Poradnictwa Rodzinnego ufundowali tę figurę, która ma symboliczne znaczenie dla pracy Diecezjalnego Duszpasterstwa Rodzin. Wymowę tego pomnika opiewa napis na głazie: „Pamięci Dzieci Nienarodzonych. Pomnik Maryi-Matki Życia”¹⁷. Przy tej figurze często gromadzili się obrońcy życia, aby przepraszać Boga za grzechy dzieciobójstwa, modlić się za matki i rodziny, których dzieci narodzić się nie mogły. Duszpasterstwo rodzin w swojej pracy czerpało natchnienie u Maryi-Matki Życia. Podejmowało różne inicjatywy, aby ratować życie dzieci nienarodzonych. Jedną z nich był Dzień Świętości Życia.

d) Dzień Świętości Życia

Episkopat Polski w 1998 r. ustanowił Dzień Świętości Życia. Inicjatywa biskupów była odpowiedzią na wezwanie Jana Pawła II¹⁸. Dzień Świętości Życia był obchodzony 25 marca w uroczystość Zwiastowania Pańskiego. Był to dzień modlitwy i wynagradzania za dzieci, które się nie narodziły.

W ramach obchodów Dnia Świętości Życia krzewione było Dzieło Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego¹⁹. Jak pozytywnie przyjęto tę formę pomocy dla rodzin, niech świadczy i to, że w Księdze Życia, prowadzonej przez Wydział Duszpasterstwa Rodzin, widnieje ponad 7 tysięcy nazwisk włączonych w to Dzieło. W roku 2017 do księgi wpisano 700 osób.

¹⁷ Autorką pomnika jest łódzka artystka Krystyna Sołdyga-Solska. Uroczystego odsłonięcia i poświęcenia pomnika dokonał ks. kardynał Franciszek Macharski 8 grudnia 1997 r.

¹⁸ „Proponuję..., aby corocznie w każdym kraju obchodzono Dzień Życia, podobnie jak dzieje się to już z inicjatywy niektórych Konferencji Episkopatów. Trzeba, aby dzień ten był przygotowany i obchodzony przy czynnym udziale wszystkich członków Kościoła lokalnego. Jego podstawowym celem jest budzenie w sumieniach, w rodzinach, w Kościele i w społeczeństwie świeckim wrażliwości na sens i wartość życia w każdym momencie i w każdej kondycji”, Jan Paweł II, Enc. *Evangelium vitae*, (25 marca 1995 r).

¹⁹ W odróżnieniu od adopcji prawnej jest to dzieło anonimowej modlitwy w intencji dziecka poczętego. Osoba, która podejmowała tę modlitwę za nieznaną jej dziecko, a znane tylko Bogu, przez 9 miesięcy codziennie modliła się za nie i za jej matkę, aby się w zdrowiu rozwijało i szczęśliwie się urodziło.

e) Dzień Dziecka Utraconego

Święto Dnia Dziecka Utraconego obchodzi się w Ameryce i w Europie Zachodniej od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku. w Polsce natomiast oWicjalnie od 2005 r. zaś w Diecezji Radomskiej od 2011 r. Wydział Duszpasterstwa Rodzin w Radomiu organizował ten Dzień 15 października. Celem takiego Dnia było upamiętnianie przedwcześnie zmarłych dzieci i zwrócenie uwagi na problemy dotyczące ich rodziców i bliskich. Chodziło o rodziny, które utraciły dziecko w wyniku poronienia bądź śmierci po porodzie, ponieważ dla tych rodziców była to ogromna strata i bolesne przeżycie, dzień ten natomiast był wsparciem poprzez modlitwę zarówno za nich , jak i ich dziecko. Początkowo organizowano taki Dzień w Radomiu w parafii Świętej Rodziny, a później i w Ostrej Bramie w Skarżysku-Kamiennej²⁰.

f) Okno Życia

Poszukiwano coraz to nowych dróg ratowania dzieci nienarodzonych. Jedną z nich, bodajże najmłodszą, było otwieranie Okna Życia. Pierwsze Okno Życia zostało otwarte w Krakowie w Domu Samotnej Matki 19 marca 2006 r.²¹. W Radomiu Caritas Diecezji otworzył Okno Życia 1 czerwca 2009 r. Powodem powstawania Okien Życia były informacje o martwych noworodkach znalezionych na parkingach, w parku, na śmietniku. Okno Życia jest to miejsce, gdzie matka, a niekiedy obydwójce rodzice zostawiają swoje dziecko, gdy nie są w stanie go przyjąć.

²⁰ Program Dnia Dziecka Utraconego przedstawiał się następująco: Msza św. w kościele Świętej Rodziny w Radomiu. Następnie pod Pomnikiem Maryi-Matki Życia modlitwa różańcowa przy zapalonych świecach w intencji tych dzieci i ich rodzin. Natomiast w Skarżysku-Kamiennej w Sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia była sprawowana Msza św., a po niej uczestnicy udawali się na cmentarz, gdzie przy Grobie Dziecka Utraconego odprawiano modlitwy.

²¹ Kiedy zbliżała się pierwsza rocznica śmierci Jana Pawła II, Caritas Archidiecezji Krakowskiej wraz z Wydziałem Duszpasterstwa Rodzin Kurii Metropolitalnej postanowiły uczcić go, tworząc w powstałym z jego inicjatywy Domu Samotnej Matki bezpieczne miejsce, gdzie zdesperowana, ukrywająca ciążę matka, która wcześniej nie zwróciła się o pomoc, mogłaby pozostawić dziecko. Obecnie w całym kraju jest 58 Okien Życia. Wiele z nich znajduje się pod opieką Caritas diecezjalnych. Znalazło się w nich do tej pory 90 dzieci.

g) Katolicki Ośrodek Adopcyjny

Obok ośrodków adopcyjnych prawnych, często zwanych cywilnymi, powstają Katolickie Ośrodki Adopcyjne. Tym problemem zajmuje się głównie Caritas diecezjalna. Często Katolickie Ośrodki Adopcyjne ściśle współpracują z duszpasterstwem rodzin, gdyż obydwie te instytucje kościelne służą ochronie życia i rodziny.

W Radomiu Katolicki Ośrodek Adopcyjny został powołany przez ks. biskupa Jana Chrapka 8 września 2001 r. i należy do kompetencji Diecezjalnej Caritas. Podstawową ideą działania Ośrodka jest wspieranie naturalnego prawa dziecka do godnego życia i posiadania rodziny w oparciu o zasady wychowania chrześcijańskiego.

h) Marsz dla Życia i Rodziny

Troska o rodzinę była prowadzona w diecezji na wielu płaszczyznach. Ważną rolę spełniał Marsz dla Życia i Rodziny. Pierwszy Marsz w Polsce miał miejsce w Warszawie 4 czerwca 2006 r. Uczestniczyło w nim ponad 2 tysiące osób. W Radomiu natomiast Marsz po raz pierwszy odbył się w 2012 r. Ten i następne Marsze dla Życia i Rodziny były organizowane dla podkreślenia wartości życia ludzkiego od momentu poczęcia do naturalnej śmierci. Miały one także akcentować znaczenie rodziny opartej na sakramencie małżeństwa kobiety i mężczyzny, bo tylko taka rodzina jest otwarta na przyjęcie i wychowanie dzieci. Każdy marsz miał przede wszystkim charakter modlitewny. Rozpocynał się Mszą św. koncelebrowaną przez kapłanów z radomskich parafii w kościele p.w. św. Jana Chrzciciela pod przewodnictwem ks. biskupa Henryka Tomasika. Po Eucharystii uczestnicy marszu szli ulicami Radomia do placu przed Urzędem Miasta, odmawiając różaniec. Była odprawiana również Droga Krzyżowa. W organizowanie marszu angażowało się wiele organizacji, stowarzyszeń i instytucji, a liczba ich niekiedy dochodziła do 14. Włączali się również przedstawiciele władz miasta i parlamentarzyści. Uczestniczyło wiele pełnych rodzin, a więc dzieci, młodzież, która pieśniami i piosenkami ubogacała uroczystość. Przy okazji marszu organizowane były konkursy plastyczne i literackie, promujące wartość rodziny, a na zakończenie wręczano

pamiątkowe dyplomy i nagrody rzeczowe ufundowane przez wielu radomskich sponsorów. Początkowo w Marszu uczestniczyło ok. 200-300 osób. Z każdym rokiem frekwencja wzrastała do dwóch tysięcy osób. W ostatnim roku w marszu wzięło udział trzy tysiące ludzi.

Nieco inny charakter miał marsz organizowany w Dniu Świętości Życia (25 marca). Rozpoczął się przy katedrze radomskiej, a kończył się przed kościołem oo. Bernardynów. Był to milczący Marsz dla Życia. Celem, jaki stawiali sobie organizatorzy, było wynagradzanie za grzechy przeciwko życiu oraz duchowe wsparcie dla osób uwikłanych dramatem aborcji. Kładziono także akcenty na świętość życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Na zakończenie w kościele oo. Bernardynów odprawiana była Droga Krzyżowa o godz. 18 w intencji poszanowania życia ludzkiego, a po niej Msza św., podczas której podejmowano dzieło Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego. Na zakończenie uczestnicy tej uroczystości udawali się w procesji pod Pomnik Maryi-Matki Życia (przy kościele oo. Jezuitów). W tym marszu brało udział ok. 200 osób.

i) Diecezjalna Rada do spraw Rodziny

Duszpasterstwo Rodzin Diecezji Radomskiej dostrzegało coraz to większe zagrożenia małżeństwa i rodziny, ale z drugiej strony pojawiali się nowi ludzie, często nawet w zorganizowanych wspólnotach, aby ratować dobro, jakie tkwi w rodzinie. W ten sposób powstała wokół osoby Księdza Biskupa Diecezjalna Rada d.s. Rodziny. Do tej rady włączyły się ruchy i grupy prorodzinne. Wśród nich znalazły się m.in. Polska Federacja Ruchów Obrony Życia, Domowy Kościół, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Towarzystwo Obrony Nienarodzonych, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich, Podyplomowe Studium Wychowania do Życia w Rodzinie na Wydziale Teologicznym UKSW w Radomiu. Dzięki temu wielkie uroczystości promujące życie i rodzinę stawały się wielkim świętowaniem.

4. Nowe drogi Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Radomskiej

Duszpasterstwo Rodzin od chwili powstania Diecezji Radomskiej podjęło pracę według wypracowanych już programów w Polsce. Nie uległo

jednak stagnacji, lecz poszukiwało nowych form nie tylko w przygotowaniu do małżeństwa, ale również starało się nieść pomoc młodzieży w rozwiązywaniu ich problemów. Sięgało do różnych form komunikacji. Dostrzegano zagrożenia i konflikty międzypokoleniowe, jak i małżeńsko-rodzinne. W tym celu wykorzystywano środki społecznego przekazu, jak i najnowsze osiągnięcia nauk o rodzinie. Nie obce były duszpasterstwu rodzin warunki materialne małżeństw i rodzin. W program pracy duszpasterstwa rodzin wpisywały się: psychologia, nauka społeczna Kościoła, medycyna, i wiele innych gałęzi wiedzy o człowieku i rodzinie oraz środki społecznego przekazu.

a) Media

Już w 1993 r. Duszpasterstwo Rodzin nawiązało ścisłą współpracę z tygodnikiem AVE, który zaczął ukazywać się w 1992 r. i z tygodnikiem „Gość Niedzielny”²². Niemal od początku duszpasterstwo rodzin współpracowało również z Radiem Plus, włączając się z programem prorodzinnym. Pracownicy poradnictwa rodzinnego prowadzili 15-minutowe audycje na falach diecezjalnego radia AVE na temat młodzieży i rodziny oraz obrony życia nienarodzonych. Audycja była emitowana początkowo dwa, a później trzy razy w tygodniu²³. Wykorzystanie tej drogi z pewnością przyczyniło się do pogłębienia życia religijnego w rodzinach, jak i poszerzenia wiedzy religijnej, i społecznej w diecezji.

b) Telefon Zaufania – „Linia Braterskich Serc”

Na terenie Polski istnieją Telefony Zaufania i wszędzie są oblegane, bo współcześnie coraz więcej ludzi szuka pomocy w rozwiązywaniu trudności życiowych. Taki telefon został uruchomiony także w Radomiu. Powstał z inicjatywy biskupa Jana Chrapka. Opiekę nad Telefonem przekazał on instytucji Caritas Diecezji Radomskiej, która zainicjowała swoją działalność 25 kwietnia 2000 r. Podstawowym celem działania Telefonu

²² Pierwszy numer gazety AVE ukazał się w Boże Narodzenie 1992 r., a w roku 2006 AVE weszło w strukturę „Gościa Niedzielnego”.

²³ Z. Münnich, *Potem im błogosławił...*, dz. cyt., s. 227-228.

Zaufania było niesienie pomocy ludziom cierpiącym, dotkniętym życiowymi dramatami, przeżywającym trudności w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. Do posługi w Telefonie Zaufania zaproszono środowiska kościelne i pozakościelne: duszpasterze, poradnictwo rodzinne, pedagodzy i katecheci, psychologzy i terapeuci, prawnicy i policjanci, a także osoby reprezentujące grupy Anonimowych Alkoholików, AL-Anon, Kluby Absyntenta oraz Katolicki Ruch Antynarkotyczny KARAN. Wszyscy pełniący dyżury w „Linii Braterskich Serc” pracowali jako wolontariusze. Odpowiedzialnymi telefonu zostali: ks. Marek Dziewiecki jako dyrektor i ks. Hubert Czuma – sekretarz. Logo Telefonu Zaufania „Linia Braterskich Serc” opracował ks. biskup Jan Chrapek²⁴.

Telefon Zaufania był czynny codziennie od poniedziałku do piątku w godz. 18-22. Z reguły w środę dyżur pełnili przedstawiciele poradnictwa rodzinnego w składzie: 2 osoby z poradnictwa rodzinnego, a jedna z dziedziny uzależnień. Warto zauważyć, że wszyscy pracujący w Telefonie „Linia Braterskich Serc” uczestniczyli w spotkaniach formacyjnych, które miały miejsce raz w miesiącu. Telefon Zaufania cieszył się wielką popularnością, o czym twierdzili sami pracownicy, jak i ci, którzy korzystali z niego. Rocznie telefonowało ok. 4 tysiące osób²⁵.

c) Specjalistyczna Poradnia Rodzinna – „Domowe Ognisko”

Ważnym wydarzeniem duszpasterstwa rodzin było utworzenie Specjalistycznej Poradni Rodzinnej „Domowe Ognisko”. Poradnię powołał do istnienia i otworzył ks. biskup Zygmunt Zimowski 14 grudnia 2007 r. Poradnia była czynna przy Kurii Diecezjalnej w Radomiu (ul. Malczewskiego 1). Jest to poradnia wieloaspektowa, bo zakres udzielanych porad

²⁴ Treść logo: Na czerwonym okrągłym tle zamieszczony został rysunek przedstawiający trzy połączone serca. Symbolika logo jest bardzo głęboka. Pierwsze serce symbolizuje tych ludzi, którzy podejmą dyżury „z sercem i chęcią sercem odpowiadać”. Drugie serce symbolizuje tych, którzy będą dzwonić do biura „z sercem, które potrzebuje pomocy i wsparcia”. Trzecie serce natomiast symbolizuje te osoby, które modlą się za dzieło „Linii Braterskich Serc”. Są to między innymi: siostry klaryski ze Skaryszewa, alumni radomskiego seminarium duchownego i kółka różańcowe.

²⁵ Z zapisów archiwalnych wynika, że w sumie (od początku) było 33300 rozmów. W Telefonie zaufania pracuje 111 osób.

jest bardzo szeroki. Dyżury w poradni pełnią: duszpasterz rodzin, psycholog, prawnicy (duszpasterz i świecki), doradca życia rodzinnego i pedagog. Jak bardzo jest potrzebna taka poradnia, niech świadczy ilość udzielanych porad: ok. 700 rocznie, ponadto prowadzonych jest ok. 50 porad terapii małżeńskich, 20 rodzinnych i indywidualnych. Należy podkreślić fakt, że poradnia jest finansowana przez Gminę Miasta Radom. Taka współpraca Kościoła i Samorządu może być wzorem dla każdej diecezji.

d) Jubileusze małżeńskie

Nasilająca się fala rozwodów skłoniła Wydział Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Radomskiej do ukazywania i akcentowania piękna, i wartości małżeństw wiernych Bogu, rodzinie, Kościołowi i Ojczyźnie. W tym celu dopracowano program przeżywania jubileuszy małżeńskich, czyli 25 i 50 lat wspólnego życia. Dlatego od 2007 r. zapoczątkowano wspólne przeżycie jubileuszy małżeńskich dla całej diecezji. Na miejsce spotkania jubilatów wybrano Sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w Ostrej Bramie w Skarżysku-Kamiennej. Pomysł okazał się bardzo dobry, o czym świadczą świadectwa jubilatów, jak również ich rodzin. Wiele małżeństw ze wzruszeniem opowiadało o drodze swojego życia, którą przeszli wspólnie. Te świadectwa są potwierdzeniem, że Pan Bóg prowadzi małżonków, jeżeli oni naprawdę zaproszą Go do swojego życia. Te świadectwa mogą innym pomóc w przeżywaniu i również pokonywaniu trudności.

e) Stowarzyszenie Rodzin Katolickich Diecezji Radomskiej

Wsparciem dla realizacji programu duszpasterstwa rodzin było utworzenie Stowarzyszenia Rodzin Katolickich Diecezji Radomskiej. Po drugiej wojnie światowej władze komunistyczne zakazały tworzenia organizacji, grup, czy stowarzyszeń katolickich. Dopiero w roku 1989 po zmianie ustawy o zgromadzeniach mogły powstawać katolickie organizacje i stowarzyszenia²⁶. W Radomiu Stowarzyszenie Rodzin Katolickich zostało utworzone 16 czerwca 1995 r. Prezesem został Jerzy Bogdan Kutkowski,

²⁶ Pierwsze Stowarzyszenia Rodzin Katolickich w Polsce powołano w diecezji plockiej, a jego rejestracja w Sądzie Wojewódzkim w Płocku miała miejsce 14 grudnia 1989 r.

a asystentem kościelnym ks. Jerzy Banaśkiewicz. Inauguracja działalności Stowarzyszenia miała miejsce 19 września 1995 r. w kościele Świętej Rodziny w Radomiu.

Cele stowarzyszenia zostały zdefiniowane w Statucie. Do najważniejszych należały: troska o realizację w życiu społecznym *Karty Praw Rodziny* ogłoszonej przez Stolicę Apostolską (1983), podejmowanie inicjatyw społecznych, gospodarczych, politycznych oraz takich, które mają na celu wszechstronną pomoc rodzinie, a także praca wychowawcza wśród dzieci i młodzieży. Konkretnie zaś stowarzyszenie miało wspomagać rodziny katolickie w kształtowaniu ich życia wspólnotowego i społecznego oraz w formowaniu postawy apostołskiej. Stowarzyszenie zobowiązało się, że będzie zachęcać rodziny do tworzenia wspólnot w celu obrony i umacniania swych praw. Postanowiło także, że będzie realizować współpracę z parafiami i kurią biskupią w celu pogłębienia formacji duchowej i intelektualnej, organizując konferencje, sympozja i prelekcje.

Pierwszym aktem działalności stowarzyszenia był Protest z dnia 27 września 1995 r. przeciw emisji filmu „Ksiądz”. Protest poparł również Sejmik Województwa Mazowieckiego. Niestety, nie uwzględniono go. To nie zniechęciło członków stowarzyszenia, ale były następne działania. Były również listy i propozycje. 26 sierpnia 1997 r. wystosowano List do biskupa Edwarda Materskiego i Kazimierza Kapery Ministra Zdrowia, późniejszego Prezesa Federacji Polskich Stowarzyszeń Rodzin Katolickich, aby wprowadzać do Parlamentu ludzi, którzy bronią życia. Natomiast 11 października 1997 r. został skierowany List do Parlamentarzystów w sprawie zmiany ustawy z 30 sierpnia 1996 r. o usunięcie z programów szkolnych wychowania seksualnego.

Stowarzyszenie niosło także pomoc dla dotkniętych klęskami żywiołowymi, a wśród nich powodzią. W dniach 25.07-9.08.1997 r. zorganizowało pobyt dla 40 osobowej grupy dzieci z woj. wrocławskiego, z terenów dotkniętych powodzią. Ważną inicjatywą na rzecz rodziny było uruchomienie w latach 1998-1999 świetlicy socjoterapeutycznej w Radomiu dla dzieci i młodzieży. Natomiast w roku 2000 zostały przeprowadzone warsztaty edukacyjne pod hasłem Szkoła Rodziców „Jak mówić do dzieci, żeby

nas słuchały, jak słuchać, żeby dzieci do nas mówiły”. Ponadto na terenie Zespołu Szkół Ogólnokształcących Nr 2 w Radomiu w 2000 r. odbywały się warsztaty dla różnych grup dzieci i młodzieży, które trwały 3 miesiące, gdzie zajęcia prowadziły panie: psycholog i pedagog. Organizowano także Plenery Malarsko-Fotograficzne dla uzdolnionej młodzieży, a także Ogólnopolski Konkurs Wiedzy o Janie Pawle II.

Dla dzieci specjalnej troski, dla dzieci zagrożonych patologią społeczną, dla dzieci osieroconych były urządzane kolonie wakacyjne lub inne formy wypoczynku. Organizację tych form rekreacji realizowano we współpracy z Rządem lub Samorządem. Stowarzyszenie Rodzin Katolickich Diecezji Radomskiej swoją posługą niosło pomoc małżeństwom i rodzinom na różnych płaszczyznach życia, dzięki czemu mogło pomyślnie rozwijać się Duszpasterstwo Rodzin w Diecezji Radomskiej.

Zakończenie

Duszpasterstwo Rodzin diecezji radomskiej od początku swego istnienia otwarte było na trudną sytuację małżeństwa i rodziny. W celu przeciwstawienia się nasilającym zagrożeniom podejmowało działania nowatorskie, aby chronić rodzinę. Obok sprawdzonych metod duszpasterskich w naszej Ojczyźnie, poszukiwano nowych dróg ochrony małżeństwa i rodziny. Podejmowano inicjatywy religijne, społeczne, ale i medialne. Ważnym osiągnięciem Wydziału Duszpasterstwa Rodzin było tworzenie wspólnot i grup modlitewnych, które również stawiały czoło ateizacji i demoralizacji społeczeństwa, a szczególnie dzieci i młodzieży. Ochrona młodego pokolenia – to otwieranie się ku przyszłości. Warto podkreślić, że wydział jest doskonale zorientowany w sytuacji religijno-moralnej i widzi konieczność ustawicznego udoskonalania swojej pracy, celem ratowania rodziny, dlatego kreśli plany swojej działalności na nadchodzące czasy.

W archiwum Wydziału Duszpasterstwa Rodzin można znaleźć w programach na najbliższe lata, a może i jubileusze, konkretne wskazania: „Współczesność i nowe wyzwania. Należy szukać nowych ludzi do stałej pracy w charakterze doradców, psychologów, specjalistów do pracy w poradniach z narzeczonymi i małżonkami. Trzeba także szukać nowych

form pracy z narzeczonymi przygotowującymi się do małżeństwa oraz z młodymi małżeństwami. Potrzebna jest także dobra współpraca z duszpasterzami, którzy bezpośrednio spotykają się z małżeństwami i rodzinami. Trzeba troszczyć się o jak najlepszą współpracę z instytucjami wspierającymi rodziny: Urzędy Miast, ruchy i stowarzyszenia rodzinne”.

Patrząc w przeszłość diecezji, a w niej duszpasterstwa rodzin na przestrzeni 25 lat, należy cieszyć się z osiągnięć i z nadzieją patrzeć w przyszłość.

Streszczenie

Artykuł w sposób chronologiczny przedstawia rozwój działalności Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Radomskiej, do którego mocno przyczyniła się formacja intelektualna i duchowa świeckich w pracy na tym szczeblu. Działalność ta została rozwinięta również przez takie formy pracy, jak przygotowanie do małżeństwa, czy obrona życia. Nowymi drogami duszpasterstwa rodzin jest współpraca z mediami, prowadzenie Telefonu Zaufania „Linia Braterskich Serc” oraz pomoc doradczą w Specjalistycznej Poradni Rodzinnej „Domowe Ognisko”. Wszystkie podejmowane działania duszpasterskie we współpracy z innymi instytucjami służą ochronie pierwszej i najważniejszej wspólnoty, jaką jest rodzina.

Słowa kluczowe: diecezja, Radom, działalność, rodzina

Title: Pastoral family in diocese Radom - 25 years of activity

Summary

The article presents the development of the activity of the Pastoral Care of the Family in the Diocese of Radom chronologically, to which the intellectual and spiritual formation of lay people to work at this level contributed greatly. This activity was also developed by such forms of work as preparation for marriage or defense of life. The new paths of pastoral care of families are cooperation with the media, running Telephone Helpline “A Line of Brotherly Hearts” and advisory assistance at the Specialist Family Clinic “Heart and Home”. All pastoral activities undertaken in cooperation with other institutions serve to protect the first and most important community which is the family.

Key words: diocese, Radom, activity, family

Wykaz skrótów:

DDR – Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin

FC – Jan Paweł II Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*

INER (skrót niemiecki) – Instytut Naturalnej Regulacji Poczęd

NPR – Naturalne Planowanie Rodziny

Bibliografia

1. Adamczyk S., *Przygotowanie do małżeństwa w warunkach Kościoła w Polsce, Praca doktorska*, Sandomierz 2001.

2. *Druga Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa* (12 marca 1975).
3. Górka M., *Akceptacja przez młodzież klas maturalnych zasad moralnych zawartych w encyklice „Evangelium Vita” papieża Jana Pawła II*, Łomianki 1998.
4. *Instrukcja (III) Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (5 września 1986; zatwierdzona przez Stolicę Apostolską 17 stycznia 1987).
5. Jan Paweł II, *Bulla Totus Tuus Poloniae populus*, Rzym, 25 marca 1992.
6. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, Rzym, 25 marca 1995.
7. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, Rzym 22 listopada 1981 r.
8. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (1 maja 2003).
9. Munnich Z., *Potem im błogosławił... Dzieje Duszpasterstwa Rodzin w Diecezjach: Sandomierskiej i Radomskiej w latach 1956-200*, Sandomierz 2010.
10. *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12 lutego 1969);

Kamila Rzepka¹

Troska Kościoła katolickiego w Polsce o więzi małżeńsko-rodzinne

Wstęp

Małżeństwo i rodzina od zawsze były otaczane troską przez Kościół katolicki, zajmując centralne miejsce w jego pastoralnej posłudze². Nauczanie Kościoła w tej tematyce znacząco rozwinęło się za czasów papieża Pawła VI oraz Jana Pawła II, którego ze względu na bogactwo jego nauczania oraz postawę wobec życia ludzkiego zaczęto nazywać papieżem rodziny i papieżem życia. Duszpasterska troska Kościoła katolickiego w Polsce czerpie z bogactwa Stolicy Apostolskiej oraz poszczególnych papieży.

Wyrazem szczególnej troski o więzi małżeńsko-rodzinne na terenie polskim były m.in. programy duszpasterskie, wśród których należy wymienić: Wielką Nowennę Tysiąclecia (1957-1966); trój etapowy program „Ewangelizacja, a Rodzina Polska” (1978-1981); programy roku kościelnego: „Ewangelizacja rodziny i przez rodzinę” (1989-1990), „Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej” (1993-1994). Ważną rolę odegrał także Drugi Synod Plenarny (1991)³. Inicjatywy te pokazały, jak bardzo życie małżeńskie i rodzinne jest bliskie Kościołowi. Sakramentalna więź łącząca małżonków aż do śmierci stała się wyrazem szczególnej troski Kościoła w dobie ostatnich lat.

¹ Doktor nauk teologicznych w zakresie Teologii Pastoralnej. Zainteresowania badawcze: wpływ metod regulacji poczęć na życie małżeńskie i rodzinne, więzi małżeńsko-rodzinne, naturalne planowanie rodziny oraz parafialne duszpasterstwo rodzin. Adres e-mail: kamila.rzepka@vp.pl

²Por. P. Landwójtowicz, *Duszpasterskie wsparcie małżonków i rodzin w kryzysach*, w: *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” dla duszpasterstwa rodzin*, (red.) J. Goleń, Lublin 2017, s. 373.

³ Por. A. Skreczko, *Wybrane przejawy troski Kościoła Katolickiego o rodzinę w Polsce*, „Studia nad Rodziną UKSW”, 2009 r. 13, nr 1-2 (24-25), s. 130-134. Por. M. Przykucki, *Inicjatywy duszpasterskie Kościoła na rzecz rodziny*, w: „Znaki czasu”, 1987, nr 1, s. 20-38.

1. Więź sakramentalna jako fundament więzi małżeńsko-rodziny

Odwolując się do powołania i godności chrześcijańskiego małżeństwa, Kościół w Polsce zwraca uwagę na pochodzenie małżeństwa od Boga. Sakramentalny związek małżeński jest „właściwą małżonkom drogą do świętości”⁴. Oznacza to, że przez sakramentalną więź małżeńską mąż i żona mogą wzajemnie się uświęcać w codziennym życiu. Więź małżeńska łączy małżonków z Bogiem i do Niego prowadzi,⁵ gdyż „nie jest w stanie zbudować między mężem a żoną takiej komunii, jaką wytwarza wspólna droga do Boga”⁶. Dlatego miłość małżeńska nie może być profanowana przez egoizm, poszukiwanie przyjemności i zamykanie się na życie. Potrzeba natomiast miłości prawdziwej, opartej na relacjach, wyłącznej i nierozzerwalnej aż do końca życia miłości, która tworzy i umacnia więzi małżeńsko-rodzinne i wszelkie inne relacje pozarodzinne⁷, tworzy komunię małżeńską, która jest jedną z najpiękniejszych ludzkich rzeczywistości⁸.

Budowanie wspólnoty rodzinnej wynika z posiadanych uzdolnień i charyzmatów, które, zdaniem W. Przygody, powinny przyczyniać się do umacniania więzi naturalnych i nadprzyrodzonych przez miłość członków rodziny, braterstwo i wzajemną służbę⁹. R. Kamiński dodaje, że „dobry dobór psychiczny i osobowościowy małżonków rzutuje pozytywnie na relacje międzyosobowe i więź rodzinną”¹⁰. Podobnie komplementarność płci sprzyja komunii małżeńskiej i jest konieczna do zaistnienia więzi małżeńskiej¹¹. Jednocześnie w swej różnorodności mężczyzna i kobieta są

⁴ Rada ds. Rodziny, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa 2009, nr 1/15, n. 30.

⁵ Por. Rada ds. Rodziny, *Służyć prawdzie...*, nr 28.

⁶ Tamże, nr 94.

⁷ Por. Tamże, nr 10.

⁸ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Życie rodzinne w komunii z Bogiem*. List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny – 26 grudnia 2010 (28-29.09.2010), w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, 2(2010), s. 37.

⁹ Por. W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2004, s. 188-189.

¹⁰ R. Kamiński, *Troska duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne”, 57 (2010), t. 2, s. 11.

¹¹ Por. Rada ds. Rodziny, *Służyć prawdzie...*, nr 65.

sobie równi¹². Z komplementarności rodzi się wzajemność ukierunkowana na bezinteresowny dar z siebie dla kochanej osoby, który najpełniej wyraża się w akcie małżeńskim¹³. Obejmuje on całe życie cielesno-duchowe małżonków i prowadzi do pełnego ukonstytuowania małżeństwa¹⁴.

Jan Paweł II, odwołując się do odkupienia człowieka, jakie dokonało się w Osobie Jezusa Chrystusa, pisze, że życie człowieka, ale także życie małżeństwa i zbudowanej na nim rodziny, jest pozbawione wszelkiego sensu¹⁵, gdy małżonkowie nie poznają prawdziwej miłości w Osobie Chrystusa i nie czynią jej swoją pośród codziennych spraw i obowiązków. Więzi małżeńsko-rodzinne nie mogą być trwale budowane, jeśli małżonkowie nie żyją tą miłością na co dzień¹⁶ i nie poznają bogactwa odkupieńczej miłości Chrystusa danej i zadanej każdemu człowiekowi¹⁷. Na mocy sakramentu małżeństwa, a także przez słowo Boże, rodzina staje się miejscem ewangelizacji – rodziców wobec dzieci, dzieci wobec rodziców i wszystkich osób wobec innych małżeństw i rodzin¹⁸. Jako wspólnota dialogu z Bogiem, chrześcijańska rodzina stanowi domowe sanktuarium Kościoła.

Twórczy charakter sakramentu małżeństwa oraz chrztu i Eucharystii pozwala określać rodzinę „domowym Kościołem”¹⁹. Codzienne życie zbudowane na więzi sakramentalnej, nieustannie ożywiane miłością Chrystusową, pozwala małżonkom trwać w dialogu z Bogiem przez codzienną modlitwę osobistą, małżeńską i rodzinną, życie sakramentalne, a także ofiarę z życia²⁰. Papież Franciszek podkreśla, że „całe życie wspólne małżonków, cała sieć powiązań, które przeplatają się ze sobą, z dziećmi

¹² Tamże, nr 66-67.

¹³ Tamże, nr 69.

¹⁴ Tamże, nr 61.

¹⁵ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, nr 11.

¹⁸ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 50. Por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 71.

¹⁹ Por. M. Fiałkowski, *Rodzina jako Kościół domowy*, w: *Duszpasterstwo Rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, (red.) R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 707.

²⁰ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 55. Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 288. Por. A. Skreczko, *Zadania rodziny jako kościoła domowego*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, t.8(2009), s. 112-113.

i ze światem, będzie przeniknięta i umocniona przez łaskę sakramentu”²¹. Chrześcijańska rodzina „jest wspólnotą, której więzy zostały odnowione przez Chrystusa przez wiarę i sakramenty, jej udział w posłannictwie Kościoła winien dokonywać się *na sposób wspólnotowy*: a więc wspólnie, małżonkowie *jako para*, rodzice i dzieci *jako rodzina* winni przeżywać swoją służbę dla Kościoła i dla świata”²². Poprzez żywą wiarę małżonkowie zostają przemieniani miłością Bożą. Mogą żyć w jednościs²³ oraz trwać niezłomnie i budować swoje życie²⁴.

2. Duszpasterska troska Kościoła w Polsce o więzi małżeńsko-rodzinne

Będąc częścią Kościoła powszechnego, Kościół w Polsce czerpie obficie z jego nauczania, wnosząc jednocześnie własne bogactwo duszpasterskie i naukowe²⁵. Kościół realizuje swoje zadania wobec rodziny poprzez duszpasterstwo rodzin²⁶ oraz nauczanie biskupów polskich²⁷. Rodzina bo-

²¹ Franciszek, *Amoris laetitia*, n. 74.

²² Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 50. Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 52.

²³ Franciszek, *Lumen fidei*, nr 55.

²⁴ Tamże, n. 4.

²⁵ Por. R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce. Uwarunkowania – zadania – prognozy*, Lublin 2001, s. 51-52.

²⁶ *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* podaje następującą definicję: Duszpasterstwo rodzin jest systemem kościelnych działań, które zmierzają do urzeczywistnienia zbawczego planu, dotyczącego małżeństwa i rodziny, w: Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Warszawa 2003, nr 1. Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo rodzin jako refleksja naukowa*, w: *Duszpasterstwo Rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, (red.) R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 23. Por. *Leksykon teologii pastoralnej* określa duszpasterstwo rodzin różnorodnymi formami pastoralnego działania Kościoła, które dotyczą osób żyjących w małżeństwie i rodzinie lub osób przygotowujących się do zawarcia małżeństwa oraz założenia rodziny; jest jednym z najważniejszych zadań Kościoła. Por. B. Mierziński, *Rodzin Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, (red.) R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 737.

²⁷ Wśród biskupów polskich szczególną posługą wobec małżeństwa i rodziny odznaczali się i odznaczają: Karol Wojtyła, Kazimierz Majdański, Wilhelm Pluta, Stanisław Stefanek. Znaczący wkład miał także kardynał Stefan Wyszyński. Troska o małżeństwo i rodzinę ze strony Episkopatu Polski znalazła swoje miejsce również w licznych pracach naukowych. Nie ma wśród nich typowych opracowań dotyczących więzi małżeńsko-rodziny w nauczaniu Kościoła w Polsce. Za: A. Skreczko, *Wybrane przejawy troski...*, dz. cyt., s. 134-135.

wiem jest pierwszym podmiotem oddziaływania apostolskiego w duszpasterskich strukturach,²⁸ zaś duszpasterstwo rodzin winno być pierwszoplanowym działaniem pastoralnym w parafii²⁹. Dlatego biskupi polscy podkreślają, że priorytetowym zadaniem jest ochrona i zabezpieczenie praw rodziny, ponieważ w niej „człowiek uczy się traktowania z szacunkiem i miłością drugiego człowieka”³⁰. Do form nauczania biskupiego należy zaliczyć: słowo mówione w postaci homilii i kazań oraz przemówień i życzeń, a także teksty pisane, głównie listy pasterskie i orędzia³¹. Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę znacząco wzrosła, gdy na Stolicę Piotrową został wybrany kardynał Karol Wojtyła. Jako biskup odznaczał się szczególnym zainteresowaniem tematyką małżeńsko-rodzinną³².

Przez więzi małżeńsko-rodzinne małżonkowie w swoim zjednoczeniu „stają się twórcami własnej historii i twórcami projektu, który trzeba rozwijać razem. Spojrzenie skierowane jest ku przyszłości, którą trzeba budować dzień po dniu z pomocą Bożej łaski”³³. Różnorodność i specyfika więzi małżeńsko-rodziny wymaga troski oraz towarzyszenia małżonkom na ich drodze do zbawienia³⁴.

²⁸ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa...*, nr 7.

²⁹ Por. J. Goleń, *Pierwszoplanowa dziedzina działalności pastoralnej w parafii*, w: *Duszpasterstwo rodzin w parafii*, (red.) J. Goleń, D. Lipiec, Lublin 2016 s. 49.

³⁰ W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., s. 191. Por. Konferencja Episkopatu Polski, *List biskupów polskich na Niedzielę Świętej Rodziny*. 26.XI.1998, w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, 2:1999, nr 3, s. 49.

³¹ Por. A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957-1966)*, Białystok 2002, s. 166. Por. Autor zaznacza, że „w duszpasterstwie rodzin szczególne miejsce zajmuje właściwe przeżywanie uroczystości Świętej Rodziny, na którą każdego roku Episkopat przygotowuje Orędzie o małżeństwie i rodzinie. Podejmowana w nich tematyka jest światłem dla pracy duszpasterskiej z rodziną wśród współczesnych wyzwań”, w: A. Skreczko, *Wybrane przejawy troski...*, dz. cyt., s. 137.

³² Por. A. Skreczko, *Troska Kościoła Katolickiego w Polsce o rodzinę po drugiej wojnie światowej*, w: „Rocznik Teologii Katolickiej”, 2003, t. 2, s. 47-48. A. Skreczko podaje, że wśród licznych publikacji Wojtyły z tamtego okresu na uwagę zasługują: *Myśli o małżeństwie*, w: „Znak” 7 (57), s. 595-604.; *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, w: AK 50 (1958) nr 2 94, s. 20-33.; *Miłość a odpowiedzialność*, w: AK 51 (1959) nr 304, s. 163-172.; *Problem uświadomienia z punktu widzenia teologii*, w: AK 54 (1962) nr 318, s. 1-5.; *Sytuacja małżeństwa dziś*, w: PKt 51 (1961), s. 19-20. Za: A. Skreczko, *Troska Kościoła Katolickiego w Polsce...*, dz. cyt., s. 48.

³³ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 218.

³⁴ Por. tamże, nr 229. Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Wytoczne pastoralne do adhortacji Amoris laetitia*. W: <https://episkopat.pl/biskupi-potrzeba-sluzby-malzenstwu>

2.1. Zadania duszpasterstwa rodzin wyrazem troski o więzi małżeńsko-rodzinne

Określenie zadań duszpasterstwa rodzin jest możliwe na podstawie licznych dokumentów Episkopatu Polski³⁵. Obecnie zadaniami duszpasterstwa rodzin, realizowanymi w trosce o więzi małżeńsko-rodzinne, są m.in. obrona życia człowieka od poczęcia, nauczanie naturalnych metod planowania rodziny, prorodzinne wychowanie dzieci i młodzieży, powszechne i obowiązkowe przygotowanie narzeczonych do małżeństwa i rodziny, prowadzenie i rozwój poradni życia rodzinnego, a także tworzenie domów samotnej matki oraz ośrodków adopcyjno-opiekuńczych³⁶. W świetle *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* posługa duszpasterska Kościoła wobec rodziny dotyczy rodzin znajdujących się w sytuacjach trudnych i w sytuacjach nieprawidłowych³⁷. Duszpasterstwo bowiem nie może odnosić się jedynie do aspektu świętowania, ale powinno dotyczyć codziennego życia małżonków i ich dzieci³⁸. J. Buxakowski uważa, że praca nad rodziną ze strony duszpasterstwa rodzin, chociaż byłaby najszlachetniejsza nie może być celem samym w sobie ani formą jakiegoś przewodnictwa

i-rodzinie-oraz-osobom-w-zwiazkach-niesakramentalnych/, dostęp 29 września 2018 r.

³⁵ Por. Wśród nich trzeba wymienić m.in. *Instrukcje Episkopatu Polski o przygotowaniu wiernych do zawarcia sakramentu małżeństwa*, dokument *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, a także *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, za: R. Kamiński, *Troska duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę*, w: „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne”, 57(2010), t. 2, s. 14. Por. G. Pyżlak, *Formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań doradców życia rodzinnego i absolwentów diecezjalnych studiów rodziny*, Lublin 2013, s. 20.

³⁶ Por. A. Skreczko, *Wybrane przejawy troski...*, dz. cyt., s. 142.

³⁷ Por. Do sytuacji trudnych DDR zalicza: małżeństwa bezdzietne, rodziny z dziećmi niepełnoprawnymi, rodziny z osobami uzależnionymi, rodziny z osobami w podeszłym wieku, duszpasterstwo wdów, wdowców i osób samotnych oraz duszpasterstwo w wypadkach losowych. Wśród nieprawidłowych sytuacji dokument wymienia: rodziny rozbite i związki niesakramentalne. W: Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, s. 50-55. Por. R. Kamiński, *Troska duszpasterstwa rodzin...*, dz. cyt., s. 8-10. Zob. *Duszpasterstwo Rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, (red.) R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 309-655.

³⁸ Por. K. Lubowicki, *Duszpasterska troska o małżeństwo i rodzinę*, w: *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę o chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, (red.) Sz. Stulkowski, Poznań 2016, s. 318.

odgórnego nad rodziną. Duszpasterstwo rodzin ma natomiast służyć rozwojowi rodziny jako najmniejszego kościoła³⁹.

Jednym z podmiotów duszpasterstwa rodzin, zajmujących się problematyką więzi małżeńsko-rodzinnych, jest Rada ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, która ukazuje znaczenie więzi małżeńsko-rodzinnych w perspektywie eschatologicznej⁴⁰. Wiąż miłości odnajduje swoją pełnię w życiu wiecznym⁴¹. Nie tylko w wymiarze doczesnym, ale także w wymiarze nadprzyrodzonym małżonkowie mogą w pełni zrozumieć powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie, mogą budować relacje i więzi⁴². Episkopat podkreśla, że przestrzenią dla wieczności i świętości jest codzienne życie małżonków i ich dzieci oparte na wierze, która na pierwszym miejscu stawia bycie dla drugiego człowieka, niż posiadanie wszelkich dóbr materialnych⁴³. W dokumencie *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, powstałym w obliczy degradacji miłości, rodziny i wartości życia⁴⁴, Kościół w Polsce ukazuje istotę sakramentu małżeństwa oraz rodziny, uwzględnia podstawy doktrynalne i pisze o wartości ludzkiego ciała.

Troska Kościoła w Polsce o więzi małżeńsko-rodzinne powinna być zawsze dostosowana do etapu życia małżeńskiego i rodzinnego. Wynika to z procesu dojrzewania więzi małżeńskich, który ma określone etapy. Są one charakterystyczne zarówno dla stażu małżeńskiego, jak i dla wieku małżonków. Otoczeni troską Kościoła małżonkowie powinni wspierać się wzajemnie na drodze dojrzewania ich więzi małżeńsko-rodzinnych⁴⁵.

³⁹ Por. J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999, s. 51.

⁴⁰ Por. Rada ds. Rodziny, *Służyć prawdzie...*, nr 37.

⁴¹ Por. tamże, nr 38.

⁴² Por. tamże, nr 37.

⁴³ Por. tamże, nr 41.

⁴⁴ Por. tamże, nr 5.

⁴⁵ Por. D. Lipiec, *Duszpasterskie towarzyszenie młodym małżonkom*, w: *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostołskiej „Amoris laetitia” dla duszpasterstwa rodzin*, (red.) J. Goleń, Lublin 2017, s. 323.

2.2. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa jako troska o przyszłe więzi małżeńsko-rodzinne

Troszcząc się o przyszłe więzi małżeńsko-rodzinne, Episkopat polski wiele miejsca poświęca przygotowaniu do sakramentu małżeństwa. W *Pierwszej Instrukcji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim* dowartościowuje znaczenie więzi wychowawczej w rodzinie, w ramach której małżonkowie i rodzice, jako podmioty chrześcijańskiego wychowania, winni prowadzić swoje dzieci do odkrywania własnego powołania⁴⁶. Troska o wychowanie dzieci wzywa małżonków do współpracy z Kościołem i rozpoczyna się w momencie zawarcia sakramentu małżeństwa, a więc powstania więzi sakramentalnej⁴⁷. Wychowanie rodzinne oddziałuje na psychikę dziecka przez wzajemne relacje, kontakt psychiczny z obojgiem rodziców oraz jakość więzi małżeńskiej i rodzicielskiej. Czynniki te decydują o klimacie domu rodzinnego, który ma znaczący wpływ na rozwój dzieci⁴⁸.

Druuga Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa ukazuje znaczenie liturgii sakramentu małżeństwa, w czasie której zawiązuje się szczególnie więź sakramentalna⁴⁹. W *Instrukcji Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* z 1989 roku odnajdujemy wzmiankę dotyczącą

⁴⁶ Por. *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim* (5 IX 1986), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1998*, (red.) Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 126. Por. *Druuga Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa* (11 III 1975), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1998*, (red.) Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 190. Por. Rada ds. Społecznych Konferencji Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, Warszawa 2012, nr 11-12.

⁴⁷ Por. *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12 II 1969), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1998*. (red.) Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 183.

⁴⁸ Por. Rada ds. Społecznych Konferencji Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka...*, nr 10.

⁴⁹ Por. *Druuga Instrukcja Episkopatu Polski...*, nr 16. Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, n. 48.

natury małżeństwa, pochodzącego od Boga, a podniesionego przez Chrystusa do godności sakramentu. Dokument podkreśla, że więź małżeńska jako dzieło Boże ma charakter niezniszczalny⁵⁰.

We współczesnych czasach troska o przysze więzi małżeńsko-rodzinne powinna być bardziej usystematyzowana i szerzej ujmowana. Silne przemiany, dotyczące przygotowania do sakramentu małżeństwa, które uwidoczniły się w ostatnich latach, pokazują, że istotne jest towarzyszenie narzeczonemu na drodze do sakramentu małżeństwa⁵¹.

2.3. Troska o dar przekazywania życia jako istotny element więzi małżeńskiej

W nauczaniu biskupów polskich szczególne miejsce zajmuje więź seksualna i prokreacyjna, poprzez które Stwórca zaprasza małżonków do współpracy w przekazywaniu życia w akcie małżeńskim⁵². Ustanowione przez Boga małżeństwo jest najlepszym miejscem do poczęcia nowego życia⁵³. Dlatego Episkopat podaje wskazania dotyczące upowszechniania wiedzy o odpowiedzialnym rodzicielstwie. Uczciwa regulacja poczęć jest istotnym elementem tych więzi⁵⁴.

Podobnie traktuje to zagadnienie dokument *O wyzwaniach biologicznych, przed którymi stoi współczesny człowiek*. Elementem więzi seksualnej jest troska o życie ludzkie od samego poczęcia. Episkopat zwraca uwagę, że w seksualnym zjednoczeniu mężczyzny i kobiety nie chodzi tylko o uzdolnienie do współżycia, biologiczną prokreację, psychikę,

⁵⁰ Por. *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zwania małżeństwa w Kościele katolickim*, Kraków 1990, s. 3.

⁵¹ Por. M. Polak, *Towarzyszenie narzeczonemu we wspólnocie kościelnej*, w: *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, (red.) J. Goleń, Lublin 2017, s. 299-300.

⁵² Por. Rada ds. Społecznych Konferencji Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka...*, nr 9.

⁵³ Tamże, nr 8.

⁵⁴ Por. Z. Zarembki, *Pastoralne wsparcie małżeństwa i rodziny w poszanowaniu życia*, w: „Teologia i Moralność”, 12(2017), nr 2(22), s. 104. Autor uważa, że w sytuacji zwątpienia i zamknięcia na dar życia, a także słabości i zagubienia z pomocą dla chrześcijańskich małżonków przychodzi Święta Rodzina z Nazaretu. Od niej mogą oni czerpać duchowe bogactwo, w: tamże.

osobowość, czy emocjonalność, lecz również o charakter **relacji istniejący między małżonkami**, poprzez którą seksualność stwarza między nimi poczucie bliskości, jedności i bezpieczeństwa⁵⁵.

Więź seksualna ukierunkowuje małżonków na wzajemny dar oraz powołanie nowego życia. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* stwierdza, że dar z siebie wyraża się w samowezwaniu do poznania siebie oraz poznania umiłowanej osoby – żony lub męża⁵⁶. Na mocy Ducha Świętego małżonkowie otrzymują dar nowej komunii miłości na wzór miłości Chrystusa i Kościoła⁵⁷. Dar ten jest jednocześnie dany i zadany małżonkom, aby „z każdym dniem zmierzali ku coraz głębszej więzi pomiędzy sobą na każdym poziomie: na poziomie związku ciał, charakterów, serc, umysłów i dążeń, związku dusz”⁵⁸.

Trwałość więzi seksualnej oraz jej duchowy rozwój w dużej mierze zależą od czystości małżeńskiej oraz patrzenia na ciało w kategorii świętości⁵⁹. Małżonkowie nie powinni banalizować płodności, lecz być świadkami miłości w rodzinie i poza nią⁶⁰. Ciało jest sakramentalnym znakiem małżeństwa i dopełnieniem słów przysięgi małżeńskiej. Czystość stanowi ważny fundament budowania więzi małżeńsko-rodzinnych, ponieważ wnosi w nie szczególne piękno, poprzez które relacje naznaczone są prostotą, głębią i serdecznością, a umocnione owocami Ducha Świętego⁶¹. Czystość otwiera na prawdziwą głębię więzi miłości, a akt małżeński nie jest redukowany do potrzeb biologicznych, lecz staje się wyrazem miłości i treścią

⁵⁵ Por. Konferencja Episkopatu Polski ds. Bioetycznych, *O wyzwaniach bioetycznych, przed którymi stoi współczesny człowiek*, Warszawa 2013, nr 3.

⁵⁶ Por. T. Styczeń, *Miłość jako więź małżeńsko-rodzinną w perspektywie filozoficznej*, w: *Milować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, (red.) L. Melina, S. Grygiel, Warszawa 2010, s. 74-75. Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, w: „Ateneum Kapłańskie”, nr 395, r. 66 (1974), t. 83, s. 358.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 19. Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 63 i 71.

⁵⁸ Tamże, nr 19. Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 65.

⁵⁹ Por. Rada ds. Rodziny, *Służyć prawdzie...*, nr 52.

⁶⁰ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Bądźmy świadkami Miłości*. List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny – 27 grudnia 2009 (26.11.2009), w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, 2009, n. 2 (16).

⁶¹ Por. Rada ds. Rodziny, *Służyć prawdzie...*, nr 56.

religijną w życiu małżonków⁶². Małżonkowie mogą zatem życzliwie oraz szczerze świadczyć o miłości w codziennych czynach i rozmowach⁶³.

2.4. Troska o więź religijną w małżeństwie i rodzinie

Dokument *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* przypisuje szczególne znaczenie więzi religijnej w małżeństwie i rodzinie. Małżonkowie nie mogą żyć w prawdziwej komunii międzyosobowej bez Eucharystii, ponieważ „życie w komunii małżeńskiej to ciągle postrzeganie współmałżonka jako kogoś wyjątkowo bliskiego”⁶⁴. W związku z tym, wszelkie predyspozycje i mądrość wychowawczą powinni czerpać ze spotkania z Chrystusem⁶⁵. Życiową koniecznością i fundamentem więzi małżeńskiej jest także wspólna modlitwa w rodzinie. Dzięki modlitwie małżonkowie budują duchową więź, w ramach której „wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w jedyny, niepowtarzalny i niczym niezastąpiony sposób”⁶⁶. Wiąż religijna łączy się z więzią wychowawczą, w ramach której wychowanie jest niepodważalnym prawem rodziców⁶⁷. Pozwala małżonkom otwierać się na ewangelizację, której fundamentem jest codzienne życie w małżeństwie i rodzinie⁶⁸. Wśród sposobów ewangelizowania dokument wskazuje, m.in. na: troskę o własny Kościół domowy oparty na wzajemnej miłości, wychowanie dzieci w wierze, misyjne działanie wśród niewierzących członków rodziny przykładem własnej wiary, czy apostołat zewnętrzny otwarty na potrzebujących⁶⁹.

Dokumentem Kościoła w Polsce, w którym można odnaleźć kwestie dotyczące więzi małżeńsko-rodzinnych, jest także *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie* II Synodu Plenarnego (1991-1999). Opierając

⁶² Tamże, nr 54.

⁶³ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Bądźmy świadkami Miłości...*, dz. cyt., s. 35.

⁶⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Życie rodzinne w komunii z Bogiem...*, dz. cyt., s. 37.

⁶⁵ Por. Rada ds. Rodziny, *Służyć prawdzie...*, nr 86.

⁶⁶ Por. tamże, n. 96.

⁶⁷ Por. Rada ds. Rodziny, *Służyć prawdzie...*, nr 155.

⁶⁸ Por. tamże, nr 126.

⁶⁹ Por. tamże, nr 126-133.

się na nauczaniu Kościoła powszechnego⁷⁰, dokument akcentuje znaczenie więzi sakramentalnej wynikającej z więzi miłości. Przez tę więź, stając się jednym ciałem, jednym sercem i jedną duszą, małżonkowie „zmierają do jedności głęboko osobowej”⁷¹. W wyżej wskazanym dokumencie została również poruszona tematyka więzi seksualnej i prokreacyjnej w małżeństwie. Odwołując się do integralności aktu małżeńskiego, biskupi podkreślają znaczenie odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Nauczanie Rady ds. Rodziny dotyczące małżeństwa i rodziny prezentuje także Kwartalnik Duszpasterstwa Rodzin „Sprawy Rodziny”. W jednym z numerów tematyka więzi rodzinnych zostaje odniesiona do domu rodzinnego. Ukazane są trzy wymiary domu rodzinnego z jego istotnymi kategoriami: fundament, ściany oraz pokoje, które zajmują domownicy. Więź mężczyzny i kobiety, a zatem więź małżeńska jest fundamentem domu. Potwierdzeniem więzi małżeńskiej jest obraz żebra – stworzenie kobiety z żebra mężczyzny. Jest ono znakiem życia i równości, znakiem szczególnej więzi, jaka łączy małżonków. Więź i jedność zostają przedłużone i umocnione w dzieciach⁷². Dom jest przede wszystkim rzeczywistością personalną, którego ścianami są zrodzone z miłości dzieci⁷³.

Zakończenie

Troska Kościoła katolickiego w Polsce o więzi małżeńsko-rodzinne manifestuje się wyraźnie w prezentowanych wyżej dokumentach oraz działalności publicznej. Czerpiąc z nauczania Soboru Watykańskiego II oraz nauczania papieskiego, biskupi Polski wyrażają swoje pragnienie towarzyszenia małżonkom i rodzinom na drodze powołania, a także wspierania ich w pełnieniu codziennych obowiązków. Służba Episkopatu Polski dla więzi małżeńsko-rodzinnych odwołuje się do prawdy, którą w akcie stworzenia

⁷⁰ Por. Z. Zarembski, *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologiczno-pastoralne*, Toruń 2013, s. 168.

⁷¹ II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, Poznań 2001, s. 31.

⁷² Por. S. Stefanek, *Rodzina: Praca i świętowanie – Mediolan 2012*, w: „Sprawy Rodziny. Kwartalnik Duszpasterstwa Rodzin”, 2012, n. 97/1, s. 17.

⁷³ Por. G. Ravasi, *Rodzina między dziełem stworzenia a świętem zbawienia*, w: „Sprawy Rodziny. Kwartalnik Duszpasterstwa Rodzin”, 2012, n. 97/1, s. 63-69.

Bóg Stwórca wszczepił w serce mężczyzny i kobiety, powołując ich do życia małżeńskiego i rodzinnego.

W poszukiwaniu i głębszym zrozumieniu tej prawdy z pomocą przychodzą nauki empiryczne, takie jak psychologia małżeństwa i rodziny czy socjologia rodziny, które pozwalają dokładniej zgłębić tematykę dotyczącą więzi małżeńskich i rodzinnych. Pośród współczesnych zagrożeń troska o więzi w małżeństwie i rodzinie jest dziś jeszcze bardziej konieczna i powinna wyrażać się nieustannym towarzyszeniem i wspieraniem małżonków w kształtowaniu ich wzajemnych relacji.

Streszczenie

Artykuł przedstawia troskę Kościoła katolickiego w Polsce o więzi małżeńsko-rodzinne. Fundamentalną więzią w życiu małżeńskim i rodzinnym jest więź sakramentalna. Troska Kościoła o więzi wyraża się w nieustannym towarzyszeniu małżonkom i ich rodzinom na drodze budowania relacji wewnątrzrodzinnych. Dokonuje się to przez realizację licznych zadań duszpasterstwa rodzin, w tym również przygotowanie narzeczonych do sakramentu małżeństwa. Wyrazem troski Kościoła w Polsce jest także nauczanie o szacunku do przekazywanego życia oraz istotne wskazania odnośnie pielęgnowania więzi religijnej w małżeństwie i rodzinie.

Słowa kluczowe: troska, Kościół, więzi, małżeństwo, rodzina

Title: The concern of the Catholic Church in Poland for marital-family ties

Summary

The article presents the care of the Catholic Church in Poland for marital-family ties. The fundamental bond in a married and family life is the sacramental bond. The church's concern for the relationship is expressed in the constant accompanying of spouses and their families on the path of building intra-family relationships. This is accomplished through the implementation of numerous tasks of the Pastoral Care of the Family, including the preparation of bride and groom for the sacrament of marriage. An expression of the Church's concern in Poland is also teaching about respect for the given life and important indications regarding nurturing the religious bond in marriage and a family.

Key words: care, church, bonds, marriage, family

Bibliografia

1. Bieleń R., *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce. Uwarunkowania – zadania – prognozy*, Lublin 2001.
2. Buxakowski J., *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999.
3. *Druga Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa (11 III 1975)*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1998*, (red.) Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 190-194.

4. *Duszpasterstwo Rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, (red.) R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013.
5. Fiałkowski M., *Rodzina jako Kościół domowy*, w: *Duszpasterstwo Rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. (red.) R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 703-717.
6. Franciszek, *Amoris laetitia*. Posynodalna adhortacja apostolska o miłości w rodzinie, (19.03.2016).
7. Franciszek, *Lumen fidei*. Encyklika o wierze, (29.06.2013).
8. Goleń J., *Pierwszoplanowa dziedzina działalności pastoralnej w parafii*, w: *Duszpasterstwo rodzin w parafii*, (red.) J. Goleń, D. Lipiec, Lublin 2016, s. 49-60.
9. II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, Poznań 2001, s. 29-48.
10. *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, Kraków 1990.
11. Jan Paweł II, *Christifideles laici*. Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie, (30.12.1988).
12. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, (22.11.1981).
13. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*. Encyklika, (04.03.1979).
14. Kamiński R., *Duszpasterstwo rodzin jako refleksja naukowa*, w: *Duszpasterstwo Rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, (red.) R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń, Lublin 2013, s. 23-44.
15. Kamiński R., *Troska duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne”, t. 2 (57) 2010, s. 5-24.
16. Konferencja Episkopatu Polski ds. Bioetycznych, *O wyzwaniach bioetycznych, przed którymi stoi współczesny człowiek*, Warszawa 2013.
17. Konferencja Episkopatu Polski, *Bądźmy świadkami Miłości*. List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny – 27 grudnia 2009 (26.11.2009), w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, n. 2 (16) 2009, Warszawa 2010, s. 34-36.
18. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Warszawa 2003.
19. Konferencja Episkopatu Polski, *List biskupów polskich na Niedzielę Świętej Rodziny*. 26.XI.1998, w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, 2:1999, n. 3, s. 49.
20. Konferencja Episkopatu Polski, *Wytoczne pastoralne do adhortacji Amoris laetitia*, w: <https://episkopat.pl/biskupi-potrzeba-sluzby-malzenstwu-i-rodzinie-oraz-osobom-w-zwiazkach-niesakramentalnych/>, [data dostępu 29.09.2018].
21. Konferencja Episkopatu Polski, *Życie rodzinne w komunii z Bogiem*. List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny – 26 grudnia 2010 (28-29.09.2010), w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, n. 2 (18) 2010, Warszawa 2010, s. 36-37.
22. Landwójtowicz P., *Duszpasterskie wsparcie małżonków i rodzin w kryzysach*, w: *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, (red.) J. Goleń, Lublin 2017, s. 373-385.
23. Lipiec D., *Duszpasterskie towarzyszenie młodym małżonkom*, w: *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, (red.) J. Goleń, Lublin 2017, s. 321-330.

24. Lubowicki K., *Duszpasterska troska o małżeństwo i rodzinę*, w: *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę o chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, (red.) Sz. Stulkowski, Poznań 2016, s. 317-331.
25. Mierzwiński B., *Rodzin Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, (red.) R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 737-743.
26. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*. Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym, (08.12.1975).
27. *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin (12 II 1969)*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1998*, (red.) Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 183-189.
28. *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim (5 IX 1986)*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1998*, (red.) Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1999, s. 123-169.
29. Polak M., *Towarzystwo narzeczonym we wspólnotie kościelnej*, w: *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostolskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, (red.) J. Goleń, Lublin 2017, s. 299-307.
30. Przygoda W., *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2004, s. 188-189.
31. Przykucki M., *Inicjatywy duszpasterskie Kościoła na rzecz rodziny*, w: „Znaki czasu”, 1987, n. 1, s. 20-38.
32. Pyżlak G., *Formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań doradców życia rodzinnego i absolwentów diecezjalnych studiów rodziny*, Lublin 2013.
33. Rada ds. Rodziny, *Służycy prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, Warszawa 2009, 15/2009, n. 1, s. 61-92.
34. Rada ds. Społecznych Konferencji Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, Warszawa 2012.
35. Ravasi G., *Rodzina między dziełem stworzenia a świętym zbawienia*, w: „Sprawy Rodziny. Kwartalnik Duszpasterstwa Rodzin”, 97/1/2012, s. 63-69.
36. Skreczko A., *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957-1966)*, Białystok 2002.
37. Skreczko A., *Troska Kościoła Katolickiego w Polsce o rodzinę po drugiej wojnie światowej*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 2003, t. 2, s. 41-73.
38. Skreczko A., *Wybrane przejawy troski Kościoła Katolickiego o rodzinę w Polsce*, „Studia nad Rodziną UKSW”, 2009, r. 13, n. 1-2 (24-25), s. 129-148.
39. Skreczko A., *Zadania rodziny jako kościoła domowego*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 2009, t. VIII, s. 112-121.
40. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, (07.12.1965).
41. Stefanek S., *Rodzina: Praca i świętowanie – Mediolan 2012*, w: „Sprawy Rodziny. Kwartalnik Duszpasterstwa Rodzin”, 97/1/2012, s. 11-50.
42. Styczeń T., *Miłość jako więź małżeńsko-rodzinna w perspektywie filozoficznej*, w: *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, (red.) L. Melina, S. Grygiel, Warszawa 2010, s. 74-75.
43. Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”*. Próba interpretacji teologicznej, w: „Ateneum Kapłańskie”, n. 395, r. 66 (1974), t. 83, s. 358.

44. Zarembski Z., *Pastoralne wsparcie małżeństwa i rodziny w poszanowaniu życia*, w: „Teologia i Moralność”, vol. 12(2017), n. 2(22), s. 97-111.
45. Zarembski Z., *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę po Soborze Watykańskim II. Studium teologicznopastoralne*, Toruń 2013.

Katechetyka

ks. Stanisław Łabendowicz¹

Wychowawcze aspekty katechezy w ujęciu biskupa Edwarda Materskiego

Wstęp

Wy4chowanie w ramach katechezy ma swoją specyfikę. Wynika ona z istoty katechezy, jej celów i zadań. Katecheza jest wychowywaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych. Obejmuje przede wszystkim wyjaśnianie nauki chrześcijańskiej, podawane na ogół w sposób systematyczny i całościowy w celu wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego (por. CT 18, KKK 5). Polega na podejmowaniu działań kształtujących osobowość wychowanka zdolnego do zajmowania w życiu postaw inspirowanych wiarą. Ma budzić i stopniowo rozwijać w wychowanku przekonanie o tym, że chrześcijaninem się jest nie przez urodzenie w rodzinie chrześcijańskiej, czy zabiegi otoczenia, ale z wolnego i przemyślanego wyboru ochrzczonego². Każda katecheza, jeśli ma być owocna, winna zawierać te elementy, które kształtują życie: musi być przeżyciem, doświadczeniem, działaniem. Jest to niezmiernej wagi zadanie katechety, ażeby doprowadzić katechizowanych do działania i dopomóc w działaniu³. Wychowawca chrześcijański „rozumie, że to Jezus Chrystus naucza i że «nauka moja, nie jest moja, ale tego, który mnie posłał» (J 14,24)”. Ks. biskup Edward Materski ujmował naturę i cel katechezy – jak i całego wychowania – chrystocentrycznie. Pierwszym celem wychowania jest uczenie prawego myślenia. Biskup wskazuje, że Jezus jest prawdą, którą wychowanek poznaje

¹ Doktor habilitowany, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, wykładowca w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki Wydziału Teologii KUL, Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu oraz Instytucie Teologicznym w Radomiu. Zainteresowania badawcze: wychowanie chrześcijańskie w katechezie szkolnej dzieci i młodzieży, katecheza dorosłych, dydaktyka i metodyka katechezy, katechetyka materialna, szczegółowa i specjalna, formacja katechetów oraz duszpasterstwo katechetyczne w parafii. Adres e-mail: slabendowicz@wp.pl

² Por. J. Charytański, *Wkręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 191; S. Łabendowicz, *Wychowanie w katechezie w ujęciu Biskupa Edwarda Materskiego*, w: *Chrystocentryzm nauczania i posługi Biskupa Edwarda Materskiego*, Radom 2015, s. 92-119.

³ Por. E. Materski, *Wychowawcze aspekty katechezy*, „Katecheta” 13 (1969) nr 2, s. 49-55.

i że to z mocy Jezusa Chrystusa wypływają owoce chrześcijańskiej formacji. Realistyczne i mądre myślenie nie wystarczy, by wychowanek mądrze postępował. Konieczne jest także to, by nauczył się kochać⁴. Wychowywać to uczyć kochać jak Jezus. Wychowanie chrześcijańskie to formowanie prawego myślenia, czyli pomaganie wychowankowi, by w każdej dziedzinie życia przyjmował od Chrystusa prawdę, która wyzwala.

1. Biblijno-teologiczne podstawy wychowania w katechezie

Biskup Edward Materski wielokrotnie podkreślał nie tylko chrystocentryczny wymiar katechezy, lecz także chrystocentryczny wymiar wychowania chrześcijańskiego w ogóle. Katechizacja jest bowiem wyjątkowo ważną i integralną częścią tegoż wymagania i kieruje się podobnymi zasadami teologicznymi. Wychowanie chrześcijańskie jest skupione na Chrystusie, bo On jest najlepszym wychowawcą człowieka. Jego słowa i czyny to najważniejszy punkt odniesienia w chrześcijańskiej formacji dzieci, młodzieży i dorosłych⁵. Katecheza wywodzi się z istoty posłannictwa Jezusa Chrystusa. Jest jedną z form działalności Kościoła mającą chrystocentryczny charakter. To przeżywanie na nowo tajemnicy przyjścia Syna Bożego na ziemię wskazuje współczesnemu światu i każdemu człowiekowi prawdę, że Jezus Chrystus jest Jedynym Zbawicielem. Obecność Chrystusa jest wciąż na nowo przeżywana i aktualizowana w katechezie jako wspólnocie wiary.

1.1. Słowo Boże w katechezie

Katecheza – jak stwierdza biskup Edward Materski – jest „miejscem słowa, miejscem, gdzie słowo Boże jest głoszone i gdzie to słowo jest przyjmowane. Związek między jego głoszeniem a jego przyjmowaniem stanowi istotny aspekt pracy katechetycznej. Katecheta jest specjalnie powołany i posłany do głoszenia słowa. Katecheta ma w sposób szczególny uobecniać słowo Boże, ma pośredniczyć w tym uobecnieniu”⁶. Uwydatnianie katechezy

⁴ M. Dziewiecki, *Chrystus w centrum wychowania*, w: *Chrystocentryzm nauczania i posługi Biskupa Edwarda Materskiego*, Radom 2015, s. 120-126.

⁵ Por. tamże.

⁶ E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę*, (red.) S. Łabendowicz, Radom

jako słowa rzutuje szczególnie na miejsce w niej Pisma Świętego, a grupę katechetyczną ujmuje jako wspólnotę słowa, wspólnotę tych, co, jako cząstka Kościoła, ochoczo przyjmują słowo Boże. Na katechezie więc wszyscy wspólnie zasiadają wokół stołu słowa Bożego, a jednocześnie wspólnie temu słowu służą, ewangelizując siebie i spełniając przez to jedną z najważniejszych funkcji Kościoła⁷. Autentyczne słowo Boże zapewnia w czasie katechezy atmosferę religijną. To najprostsza droga ukazania żywego, działającego, wzywającego Chrystusa – Jego Osoby, nauki, przykładu i działania. Na tej właśnie drodze najłatwiej jest doprowadzić katechizowanych do poznania Chrystusa jako swoje Dobro i udzielenia Mu pełnej odpowiedzi swoim życiem⁸ *Dyrektorium ogólne o katechizacji* wskazuje, że: „Właściwym zadaniem katechezy jest pokazanie, kim jest Jezus Chrystus, czym jest Jego życie i Jego posługa, oraz przedstawienie wiary chrześcijańskiej jako pójścia za Jego Osobą. Powinna więc stale opierać się na Ewangeliach, które są «sercem całego Pisma Świętego, są bowiem głównym świadectwem życia i nauki Słowa Wcielonego, naszego Zbawiciela» (DOK 41). Katecheza ma zatem akcentować, że jest miejscem głoszenia słowa Bożego, czyli życia i nauki Jezusa Chrystusa. Przepowiadając słowo, wiąże się ściśle z życiem wewnętrznym Kościoła i uwzględnia warunki społeczno-kulturowe osób korzystających z tej posługi. Staje się w ten sposób miejscem, gdzie słowo Boże jest głoszone i przyjmowane. Ten związek pomiędzy jego głoszeniem i przyjmowaniem stanowi istotny aspekt pracy katechetycznej⁹. Podczas katechezy katechizowani i katecheta przyjmują oraz przekazują naukę Jezusa Chrystusa, a przez to ewangelizują siebie i świadczą o Bogu¹⁰. Biskup Edward Materski podkreśla, że katecheza jako „Słowo budzi jednocześnie i wiarę, i nadzieję, i miłość jako odpowiedź na słowo Boże. W ten sposób katecheza nabiera wyraźnie charakteru dialogu człowieka z Bogiem,

1993, s. 30.

⁷ S. Łabendowicz, *Katecheza w posłudze Księdza Biskupa Edwarda Materskiego*, „Katecheta” (2012) nr 5, s. 40-45.

⁸ Por. E. Materski, *Wychowawcze aspekty katechezy...*, dz. cyt., s. 49-55.

⁹ S. Łabendowicz, *Katechetyczno-pastoralna posługa Biskupa Edwarda Materskiego*, w: *Chrystocentryzm nauczania i posługi Biskupa Edwarda Materskiego*, (red.) S. Łabendowicz, Radom 2015, s. 31-54.

¹⁰ Por. E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę...*, dz. cyt., s. 30-31.

dialogu, w który się wsłuchujemy w słowo Boga Zbawcy. W wierze, nadziei i miłości zawieramy słowu Bożemu. Katecheza staje się autentyczna przez przyjęcie słowa Bożego przez wiarę, nadzieję i miłość¹¹.

1.2. Chrystocentryzm katechezy

Biskup Edward Materski rozumiał chrystocentryzm katechezy jako całokształt działalności katechetycznej, a więc: naturę i cel katechezy, osobę katechizującego, wspólnotę katechizowanych, przekazywaną treść, metodę¹². Ośrodkiem katechezy jest Jezus Chrystus. To On naucza jako jedyny Nauczyciel, treścią nauczania jest tajemnica Chrystusa, czyli On sam, celem katechezy jest zjednoczenie z Nim. Tym doskonalsza jest katecheza, im pełniej ukazuje Chrystusa i doprowadza do doskonalszego poddania się Jemu. Im bardziej katecheta zrozumie, że to Jezus Chrystus naucza i że „nauka (...), nie jest moja, ale Tego, który mnie posłał” (J 14,24), im bardziej odniesie te słowa do swego posługiwania, tym doskonalsza będzie odnowa katechezy. Katecheza bowiem ma doprowadzić do szczególnej zażyłości z Chrystusem. Według biskupa Materskiego chrystocentryzm katechezy należy rozumieć jako wychowanie w wierze, od poznania słowa Bożego, aż do kształtowania postaw wiary i całkowitego zawierzenia się Chrystusowi¹³. Jego zdaniem chrystocentryzm w katechezie można ująć następująco: Jezus Chrystus jest Tym, który działa w katechezie i Tym, który jednoczy katechizowanych. Katecheta z polecenia Chrystusa sprawuje misję katechetyczną, gdy ukazuje Chrystusa jako Prawdę, którą się na katechezie poznaje i z którą wchodzi w relacje osobowe. Biskup podkreśla, że zrozumienie obecności Chrystusa w katechezie jest koniecznym zadaniem dla poznania wielkości katechezy i jej znaczenia. Ukazuje się wtedy znaczenie modlitwy na katechezie, która może być nazwana jej szczytowym momentem. Zgodnie z zasadą chrystocentryzmu aktywność wynika ze spotkania z Chrystusem i jest przede wszystkim uwrażliwiona na potrzeby Chrystusa

¹¹ Tamże, s. 30.

¹² Por. S. Łabendowicz, *Katecheza w posłudze Księdza Biskupa...*, dz. cyt., s. 40-45.

¹³ Por. tenże, S. Łabendowicz, *Chrystocentryzm w katechezie w ujęciu Biskupa Edwarda Materskiego*, w: *Chrystocentryzm nauczania i posługi Biskupa Edwarda Materskiego*, (red.) S. Łabendowicz, Radom 2015, s. 63-74.

w bliźnich. Treścią przekazu jest tajemnica Chrystusa, a wszystko inne na tyle, na ile z tą tajemnicą się łączy (por. CT 6)¹⁴. Problem chrystocentryzmu jest w katechezie podstawowym kluczem do zrozumienia jej służebnej roli i obecności we wspólnotcie Kościoła. Katecheza ma być etapem wprowadzania i dojrzwania, w którym chrześcijanin, przyjąwszy Jezusa Chrystusa, stara się lepiej Go poznać (por. CT 20). Właściwie przyjęty chrystocentryzm odsłania ludziom Boży plan zbawienia. Tak pojmowany nadaje wspólnotcie chrześcijańskiej wymiar trynitarny i osobowy oraz wyraża się w upodabnianiu uczniów do Jezusa Chrystusa. Ujęcie to pokazuje, iż każdy w Chrystusie i przez Chrystusa uzyskuje swoją godność (por. RH 11). Odnosząc się do *Redemptor hominis*, biskup Edward Materski stwierdza, że należy tak katechizować, aby:

- a) ukazywać Chrystusa działającego, który jest Prawdą i Miłością (por. RH 19);
- b) trafiać do współczesnego człowieka, uwzględniając jego sytuację, potrzeby, zagrożenia, by każdy mógł odczytać swoje powołanie w Chrystusie (por. RH 14);
- c) przyczyniać się nauczaniem „do gromadzenia Ludu Bożego wokół Chrystusa” (RH 19), a więc wprowadzić Go w życie wspólnoty Kościoła, rodziny, a szczególnie w Eucharystię i całe życie sakramentalne (por. RH 19)¹⁵.

2. Eklezjalno-liturgiczne aspekty wychowania w katechezie

Ścisłe zespolenie katechezy z liturgią znajduje swój wyraz w nazywaniu katechezy upamiętnieniem, anamnezą. Słowo i działalność na katechezie mają przecież swoje znaczenie o tyle, o ile współcześnie ukazują życie Jezusa i z Nim je łączą. W ten sposób katecheza wiąże się też ściśle z liturgią Kościoła. Dlatego ma być autentycznym wprowadzaniem do czytania Pisma Świętego i rozumienia go w ramach całego posłannictwa Kościoła. Stąd też katechizowani winni sobie przyswajać pamięciowo

¹⁴ Zob. E. Materski, *Chrystus w katechezie*, Warszawa 1981.

¹⁵ Por. tenże, „*Redemptor hominis*” w *katechezie*, w: *Jan Paweł II naucza*, t. 5, (red.) Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 144-147.

niektóre zdania z Pisma Świętego, a także różne sformułowania wiary, zebrane w symbolach i najważniejszych dokumentach Magisterium Kościoła oraz wybrane formuły liturgiczne czy inne wspólne modlitwy¹⁶. Katecheza w postaci upamiętnienia wiąże się z liturgią jako najbardziej skutecznym upamiętnieniem tajemnic zbawienia. Chrystus i Jego dzieło zbawcze są nie tylko wspomniane, ale uobecniane.

2.1. Eklezjalne wychowanie w katechezie

Biskup Edward Materski zwraca szczególną uwagę na prawo Kościoła do katechezy, jak również na odpowiedzialność Kościoła za wychowanie w wierze. Dlatego działalności katechetycznej Kościoła „towarzyszyć musi to samo poczucie prawa i obowiązku, które bije z nauczania Jezusa”¹⁷. Według biskupa Kościół prawo do katechizacji otrzymuje od Chrystusa, który, głosząc Ewangelię zbawienia, chciał, żeby ona była przepowiadana w każdym miejscu i w każdym czasie¹⁸. Jest więc oczywiste, że katecheza stanowiła zawsze dla Kościoła święty obowiązek i trwałe, niezbywalne prawo (por. CT 14)¹⁹. Spojrzenie na katechezę od strony jej zadań ukazuje odpowiedzialność całego Kościoła za prowadzenie katechezy. Katechizacja przyczynia się do pełnego rozwoju człowieka, umacnia jego wnętrze wartościami nadprzyrodzonymi, wprowadza go również w życie Kościoła i czyni je dynamicznym. Odpowiedzialność za katechizację jest wyjątkowa i trudna. Według biskupa Edwarda Materskiego jest wyjątkowa, „gdyż dotyczy jednego z najważniejszych zadań Kościoła. Trudna, gdyż zadanie to wymaga olbrzymich wysiłków, a jednocześnie nie przynosi tak łatwo dostrzegalnych owoców”²⁰. Katechezy nie należy traktować jako sprawy poszczególnych osób czy grup, ale jako zadanie wspólne całego Kościoła. Biskup Materski, odwołując się do nauczania Jana Pawła II z encykliki *Redemptor*

¹⁶ Por. tenże, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁷ Tenże, *Z rozważań nad katechezą po Synodzie Biskupów 1977*, w: *Powołanie człowieka*, t. 6: *W służbie ludowi Bożemu*, Poznań-Warszawa 1983, s. 142.

¹⁸ Por. S. Łabendowicz, *Wychowanie w katechezie w ujęciu Biskupa...*, dz. cyt., s. 92-119.

¹⁹ E. Materski, *Udział delegacji polskiej w Synodzie Biskupów 1977*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1978), s. 22.

²⁰ Tenże, *Odpowiedzialność za katechizację w świetle „Catechesi tradendae”*, „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej” (1983) nr 5-6, s. 127.

hominis, zwraca uwagę szczególnie na dwa aspekty odpowiedzialności za katechizację – odpowiedzialność wspólną i zróżnicowaną. Obowiązek nauczania „spoczywa w Kościele na biskupach zjednoczonych węzłem hierarchicznej wspólnoty z Następcą Piotra” (RH 19). Jak czytamy w encyklice: „Sam Chrystus Pan w trosce o tę wierność dla prawdy Bożej przyobiegał Kościołowi specjalną pomoc Ducha Prawdy, wyposażył w dar nieomyślności tych, którym zlecił przekazywanie tej prawdy, jej nauczanie, wyposażył również cały Lud Boży w szczególny zmysł wiary” (RH 19). Odpowiedzialność za katechizację odnosi się do całej wspólnoty Kościoła, a więc do tych, którzy prowadzą katechezę i tych, którzy bezpośrednio w niej uczestniczą. Każdy, według swego powołania w Kościele, jest odpowiedzialny za katechizację²¹.

2.2. Liturgiczny wymiar wychowania w katechezie

Łączność katechezy z liturgią polega nie tylko na tym, że katecheza uczy o liturgii, włącza w cykl roku liturgicznego przez przygotowanie do świąt i okresów, ale przede wszystkim na analogicznej funkcji wspólnoty w katechezie do wspólnoty w liturgii. Wspólne poznawanie słowa Bożego w katechezie i poszukiwania możliwości wprowadzania w życie nauki Chrystusa od strony wychowawczej są zasadniczym przygotowaniem do wspólnoty życia liturgicznego²². Związek katechezy z liturgią, według biskupa Edwarda Materskiego, należy ujmować w dwojaki sposób. Katecheza przygotowuje do liturgii: o niej mówi, wyjaśnia, kształtuje postawy konieczne w czynnościach liturgicznych, przygotowuje do udziału i zrozumienia tych czynności. Jest więc katecheza działalnością poprzedzającą dobre uczestnictwo w liturgii. Od niej zależy, w jakim stopniu katechizowani będą uczestniczyć w liturgii świadomie, czynnie i owocnie. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że katecheza w jakiś sposób już rozpoczyna liturgię, gdyż jest spotkaniem ze słowem Bożym. Jest ona pewnego rodzaju liturgią słowa, „ponieważ na katechezie sam Chrystus mówi, a zgromadzeni, czyli mała wspólnota Kościoła, odpowiadają wiarą, nadzieją,

²¹ S. Łabendowicz, *Wychowanie w katechezie w ujęciu Biskupa*, dz. cyt., s. 92-119.

²² Por. E. Materski, *Wychowawcze aspekty katechezy...*, dz. cyt., 49-55.

miłością i modlitwą. Katecheza jest również działalnością Chrystusa. Jest przecież na niej obecny jako Działający, jako Nauczyciel, jako Ten, który wzywa, i dzięki któremu katecheza rodzi owoce w sercach jej uczestników²³. Każda katecheza jest początkiem liturgii i pomaga w jej właściwym zrozumieniu oraz przeżyciu Mszy Świętej. Kieruje zawsze ku Eucharystii, ku ołtarzowi i wspólnotcie eucharystycznej. Dlatego też konieczne jest przeżywanie i rozumienie katechezy jako wspólnoty, jako świadectwa i jako upamiętnienia. Związanie katechezy z liturgią ma swój specjalny wyraz w spotkaniu z Chrystusem działającym w roku liturgicznym. Wspominanie wydarzeń zbawczych podczas katechezy jest pamięcią Kościoła o tych wydarzeniach. Wykracza jednak ono poza samo ich upamiętnianie, ponieważ stanowi równocześnie aktualne spotkanie z Chrystusem działającym w roku liturgicznym i opiera się na Jego obietnicy przyszłej chwały, do której rok liturgiczny zawsze przygotowuje. Obok informacji o liturgii na katechezie kształtują się postawy potrzebne do uczestnictwa w liturgii. Ważne znaczenie w wychowaniu i umiłowaniu liturgii ma aktywny w niej udział zarówno gdy chodzi o aktywność „zewnątrzną” (np. czytanie, śpiewanie), jak „wewnętrzna” (np. postawa ofiary, modlitwa)²⁴.

2.3. Katecheza wychowaniem do życia sakramentalnego

Zdaniem biskupa Edwarda Materskiego, „Czerpanie z liturgii wymaga odwołania się do tego, co już uczniowie o liturgii wiedzą, jak też odwołania się do tego, co w związku z liturgią przeżyli. Doprowadzamy więc uczniów do uświadomienia sobie, że Chrystus działa w sakramentach świętych, że Chrystus swoją mocą oczyścił nas z grzechu i udzielił łaski w czasie chrztu. Analogicznie, w klasach starszych ukazujemy Chrystusa, który działa w sakramencie pokuty, bierzmowania, a przede wszystkim w Eucharystii. Doprowadzamy do wdzięczności Chrystusowi za dotychczasowe nasze życie sakramentalne²⁵. Jednocześnie to wprowadzenie w uczestnictwo w liturgii musi być również przeprowadzone chrystocentrycznie. Należy

²³ Tenże, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę...*, dz. cyt., s. 43.

²⁴ Por. tamże, s. 123-128.

²⁵ Tenże, *Katechetyczna skrzynka zapytań. Odpowiada Biskup Edward Materski*, Radom 2013, s. 99.

ukazać Chrystusa działającego przez sakramenty w Kościele, z Kościołem i przez Kościół. Katecheza ma pomóc między innymi w zrozumieniu istoty i sensu sakramentu chrztu²⁶. Katechizowani powinni dowiedzieć się, że chrzest jest spotkaniem z Chrystusem, dokonany dzięki Jego miłości i dzięki wierze ich rodziców oraz całej wspólnoty Kościoła. Natomiast ich życie chrześcijańskie, czyli przyjmowanie sakramentów, zachowanie praw Ewangelii, zwracanie się do Boga: „Ojcze”, modlitwa i wiara, jest afirmacją i kontynuacją chrztu. Na katechezie należy również doprowadzić do pełnej akceptacji dziecięstwa Bożego w katechizowanych. Powinno się to dokonać poprzez podjęcie życia godnego dziecka Bożego. Konieczne jest więc uświadczenie, że w sakramencie chrztu zostaliśmy uświęceni przez Chrystusa w Duchu Świętym oraz doprowadzeni do specjalnej łączności z Bogiem Ojcem i że ta łączność trwa. W ten sposób katechizowani powinni rozumieć, że łączność z Chrystusem i ich dziecięstwo Boże ma swoją podstawę w wierze i chrzcie. Poprzez przyjęcie chrztu przynależymy do Kościoła, co trzeba sobie uświadomić, aby ten fakt przyjąć radośnie i z wdzięcznością²⁷. Według biskupa Materskiego przygotowanie dziecka do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej polega na rozwijaniu jego umysłu oraz kształtowaniu woli i uczuć, by żyło poznana prawdą²⁸. Jak mówi biskup: „Należy dziecko wprowadzić w praktykę zanim jeszcze nauczy się wszystkich określeń. Dzieci powinny zastanawiać się nad swoim postępowaniem, choć nie znają jeszcze pojęcia żal za grzechy, wynagradzać za grzechy, choć nie znają pojęcia zadośćuczynienia. Słuszne jest zrezygnowanie z pewnych wymagań, co do wiedzy dziecka a położenie nacisku na jego wychowanie”²⁹. Ważne jest więc wychowywać dziecko tak, aby analizowało swoje postępowanie i umiało odróżnić dobro od zła³⁰. Szczególnie istotne jest nauczyć dziecko samodzielnej modlitwy, by nawiązało osobisty kontakt z Panem Jezusem³¹.

²⁶ Por. tenże, *Sposób przedstawiania chrztu w katechezie*, „Collectanea Theologica” (1978) f. 4, s. 5-13.

²⁷ Por. S. Łabendowicz, *Katechetyczno-pastoralna posługa...*, dz. cyt., s. 31-54.

²⁸ Por. E. Materski, *Uwagi metodyczne w sprawie przygotowania dzieci do I spowiedzi i Komunii świętej*, „Katecheta” (1960) nr 4, s. 32-43.

²⁹ Tenże, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę...*, dz. cyt., s. 111.

³⁰ Por. tamże, s. 117-119.

³¹ Por. tenże, *Razem z dzieckiem przeżywamy rok pierwszej Komunii świętej*, Sandomierz

Jak zauważa ks. biskup Edward Materski, „okres przygotowania do bierzmowania winien być nacechowany dziękczynieniem za chrzest i szczególnie gorliwym uczestnictwem w Eucharystii. W świadomości uczniów te trzy sakramenty powinny być złączone”³². Podczas katechezy trzeba wyjaśnić, że bierzmowanie w nowy sposób wiąże ochrzczonego z Bogiem i jeszcze ścisłej łączy go z Kościołem³³.

3. Społeczno-kulturowe i egzystencjalne aspekty wychowania w katechezie

Charakterystyczną cechą katechezy jest dostosowanie jej do czasu, obecnej sytuacji i bieżących warunków życia³⁴. Aktualność treści katechezy i ukazywanie konkretnych zadań jest głównym warunkiem wprowadzenia w misję Kościoła w życiu współczesnym³⁵. Ścisłe powiązanie katechizacji z życiem zależy oczywiście od wierności współczesnemu człowiekowi i złączenia katechezy z kulturą³⁶. Katecheza może najpierw czerpać poszczególne problemy z dotychczasowego życia i opierać się na zdobytych doświadczeniach, a następnie wyjaśniać aktualne życie, ukazywać jego sens, uczyć jego oceny. Wreszcie może i powinna prowadzić do udoskonalenia życia w przyszłości. I w tym znaczeniu katecheza „ma być miejscem rzeczywistej przemiany człowieka, miejscem, w którym dokonywać się będzie kształtowanie postaw, tak aby życie katechizowanych szło śladami Chrystusa”³⁷. Mówiąc o zaangażowaniu chrześcijańskim i związku katechezy z życiem codziennym, należy odnosić się do osobowej relacji z Chrystusem. Im bardziej pogłębialiśmy na katechezie osobisty związek z Chrystusem, tym celniej zmierzamy do gruntownej przemiany i udoskonalenia życia³⁸.

1981.

³² Tenże, *Katechetyczna skrzynka...*, dz. cyt., s. 101.

³³ Tamże.

³⁴ Por. tenże, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę...*, dz. cyt., s. 39.

³⁵ Por. tenże, *Wychowawcze aspekty katechezy...*, dz. cyt., s. 49-55.

³⁶ Por. tenże, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę...*, dz. cyt., s. 40.

³⁷ Tamże, s. 41.

³⁸ Por. tamże, s. 42.

3.1. Doświadczenie wspólnoty w katechezie

Biskup Edward Materski wskazuje, że wspólnotowość tworzy się na podstawie wiary, nadziei i miłości poprzez wewnętrzne odniesienia, które zdarzają się tak w grupach, jak i w katechezie. Wspólnota katechetyczna jest świadoma swej wspólnotowości: cieszy się wieloraką obecnością Chrystusa, przyjmuje słowo wiary, nadzieją i miłością – rozwija życie modlitewne i chętnie angażuje się w posługę wobec bliźnich. Jeżeli w ogóle określa się, że podstawą każdej wspólnoty jest silne poczucie więzi i częste wzajemne kontakty członków grupy, to wspólnota w Kościele musi mieć silne poczucie więzi w Chrystusie i kontakty nacechowane chrześcijańską miłością. Stąd oczywisty wniosek: wspólnotę w Kościele, każdą wspólnotę kościelną buduje się więzią z Chrystusem i bezinteresownym darem z siebie dla innych³⁹. Katechizowani zgromadzeni na katechezie mają być wspólnotą chrześcijańską, a więc zachowywać jedność z Bogiem i pomiędzy sobą oraz z całym Kościołem powszechnym. Nie mogą więc izolować się od innych, ale muszą być otwarci i gotowi do świadczenia o Bogu oraz do wspólnego działania. Dążenie do osiągnięcia jak najlepszego kształtu wspólnoty powinno stać się jedną z przyczyn uczestniczenia w zbiorowej katechizacji. Dlatego też na każdej katechezie trzeba pogłębiać ducha wspólnoty w grupie katechetycznej i ukazywać różnorodność powołań w Kościele. Ważne jest również kształtowanie w uczniach poczucia odpowiedzialności za kolegów z klasy oraz innych wiernych ze wspólnoty parafialnej, grupy oazowej, scholi. Według biskupa Edwarda Materskiego, „Wyraźnie uwidacznia się także potrzeba, by skłaniać katechizowanych do działania, pobudzać do wewnętrznego ożywienia. Aktywność bowiem społeczna pośród katechizowanych wzbogaca elementy pogłębiające wspólnotę. Należy więc usilnie dążyć, by społeczna, żywa działalność stale wzrastała we właściwy sposób, by na katechezie jedni drugim coś relacjonowali, stawiali problemy, zgłaszali trudności itp. Niech przyświeca zasada, że o tyle wychowujemy katechizowanych do życia we wspólnocie Kościoła, o tyle kształtujemy

³⁹ Por. Wrońska H., *Problematyka katechetyczna w badaniach prowadzonych pod kierunkiem Ks. Biskupa E. Materskiego przy Katedrze Katechetyki KUL*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1989 z. 6, s. 59-71.

jednostki czynne w Kościele, o ile tej aktywności i wspólnotowości uczymy w małej grupie”⁴⁰. Uwieńczeniem i niejako szczytem w przeżywaniu wspólnoty chrześcijańskiej jest obecność i zaangażowanie katechizowanych we Mszy Świętej⁴¹.

3.2. Związek katechezy z życiem

Biskup Edward Materski stwierdza, że „określając problem egzystencjalny od strony człowieka trzeba powiedzieć, że jest to problem wyrastający z wydarzeń, dążeń oraz nadziei, wobec których człowiek przeżywa niepokój, stawia pytania i poszukuje odpowiedzi. Zarysowują się jakby dwie grupy problemów egzystencjalnych. Jedna – związana z pytaniami o charakterze bardziej ogólnym, zasadniczym: o cel życia ludzkiego, śmierć, cierpienie, pracę. Druga – związana z pytaniami konkretnymi, dotyczącymi mojego życia (...). Problemy egzystencjalne są właściwie problemami wiary. Tak powinny być nazwane i takie są rzeczywiście”⁴². Trzeba zatem, aby problemy egzystencjalne były obecne na katechezie. Katecheza, w której „wzajemnie się spotykają i razem współdziałają słowo Boże i człowiek ze swoimi problemami egzystencjalnymi, zbliża się do katechezy korelacji i katechezy integralnej. W katechezie korelacji schodzą się ustawicznie razem doświadczenia człowieka i Objawienie Boże. A katecheza integralna jednoczy w sobie różne płaszczyzny, wartości, działania i czynniki. Doceniając różnorodność założeń, modeli i postaw, czyni z nich organiczną kompozycję”⁴³. Dlatego też im bardziej pogłębiaimy na katechezie osobisty związek uczniów z Chrystusem, tym lepiej zmierzamy do przemiany i udoskonalenia życia chrześcijańskiego⁴⁴. Według biskupa Materskiego uczestnictwo w katechezie jest dawaniem świadectwa. Katecheza nie tylko przygotowuje do świadectwa, ale też pozwala na przeżywanie go. Jak mówi biskup, „Stąd też specjalnego znaczenia nabiera tam wspólne

⁴⁰ E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę...*, dz. cyt., s. 33.

⁴¹ Por. S. Łabendowicz, *Katechetyczno-pastoralna posługa...*, dz. cyt., s. 31-54.

⁴² E. Materski, *Interpretacja problemów egzystencjalnych w katechezie*, w: *Księga Jubileuszowa*, Kielce 1977, s. 383.

⁴³ M. Majewski, *Problematyka katechetyczna w refleksji naukowej ks. bpa Edwarda Materskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36 (1989) z. 6, s. 44.

⁴⁴ Por. S. Łabendowicz, *Katechetyczno-pastoralna posługa*, dz. cyt., s. 31-54.

wyznanie wiary, wspólna modlitwa, wszelka aktywność świadcząca o wierze i wszelkie metody ułatwiające wzajemne dzielenie się wiarą, jak np. wspólne poszukiwanie rozwiązań w świetle Ewangelii, działanie z motywów wiary, naradzanie się nad wprowadzeniem prawd objawionych w życie⁴⁵. Chodzi zatem o związanie katechezy z życiem i przygotowanie uczniów do świadczenia o Chrystusie na co dzień. Jej zadaniem jest kształtowanie w uczniach dojrzałości w wierze i odpowiedzialności za innych członków Kościoła⁴⁶. Biskup Edward Materski podkreśla, że trzeba pomagać współczesnym ludziom w otwieraniu się na przyjęcie Ewangelii Jezusa Chrystusa. Dlatego też katecheza powinna brać pod uwagę sytuację ludzi i ich warunki życia. Chodzi zatem o przyjęcie bogactw kulturowych, które są zgodne z wiarą, a z drugiej strony o pomoc w uzdrowieniu i przekształceniu tych kryteriów, sposobów myślenia i życia, jakie są sprzeczne z Królestwem Bożym (por. DOK 109). Człowiek stworzony przez Boga i ochrzczony w Kościele jest jednocześnie powołany do apostołskiej służby w świecie. Zbawcze orędzie może być głoszone skutecznie jedynie w powiązaniu z konkretną kulturą⁴⁷. Zdaniem biskupa Edwarda Materskiego, na katechezie trzeba „formować właściwy stosunek do kultury, obejmujący umiejętność poznawania, oceny, szukanie właściwych dróg, dostosowania, a także poczucia konieczności i obowiązku głoszenia Słowa naświetlającego kulturę, demaskującego zaś wszelką nieprawdę i niesprawiedliwość. Stosunek ten ma mieć też istotny wpływ na tworzenie się kultury i czerpanie z rozmaitych kultur tego wszystkiego, co może służyć dobru katechizacji, dobru Ewangelii⁴⁸. Zatem katecheza ma z kultury korzystać i ją tworzyć, przenikać oraz uszlachetniać. Według biskupa Materskiego, „Nie można też zapominać o zmianach zachodzących w sferze kultury. Katecheza musi być ich świadoma musi uzbrajać wiernych i przygotowywać do właściwej ich oceny. (...) Musi ona wyjaśniać życie obecne, odpowiadać na różne pytania, jakie stają przed współczesnym człowiekiem; musi też dawać słuszne wskazania, ukazywać właściwe kierunki⁴⁹”.

⁴⁵ E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę...*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁶ Por. S. Łabendowicz, *Katechetyczno-pastoralna posługa*, dz. cyt., s. 31-54.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 40.

⁴⁹ Tamże, s. 40-41.

3.3. Katecheza w misji apostołskiej Kościoła – odkrywanie powołania

Biskup Edward Materski na pytanie: Co zrobić, aby młodzież na katechezie zrozumiała i przyjęła swoje powołanie przez Chrystusa? odpowiada następująco: „Dać poznać młodzieży Chrystusa Prawdę jako aktualne Dobro dla niej. Chrystus jest Prawdą, która jest Dobrem dla nas dziś. Tylko takie dynamiczne ukazanie prawdy jako wartości przyjętej i przeżytej – budzi oddźwięk, angażuje osobiście, prowadzi do działania. Jest to trudne, ale konieczne, bo jest drogą do świadomego, wolnego zaangażowania”⁵⁰. Chrześcijańscy wychowawcy – na wzór Chrystusa – uczą realistycznie myśleć i mądrze kochać i czynią to w oparciu o metody, którymi posługiwał się Jezus, gdyż one są dostosowane do możliwości oraz ograniczeń wychowanka. Wychowywać jak Jezus, to kochać i wymagać na Jego wzór, to kochać wychowanków jak On i uczyć ich podobnej miłości, gdyż tylko ten, kto staje się w mądrości i miłości podobny do Jezusa, wygrywa życie doczesne i wieczne. W wychowaniu chrześcijańskim zawsze aktualne pozostaje to, o czym przypomina nam biskup Edward Materski, że chodzi tu o poznanie i przyłgnięcie do Chrystusa, o pójście za Nim. Wychowanie chrześcijańskie to zatem coś znacznie więcej niż przekazywanie wychowankowi informacji o Bogu i człowieku, o dobru i złu, o miłości i grzechu. To pomaganie wychowankowi, by przyłgnął całym sercem do Jezusa i by naśladował Go z miłości, a nie z jakiegokolwiek innego powodu⁵¹. Biskup E. Materski przypomina wychowawcom chrześcijańskim, że wychowanie chrześcijańskie – podobnie jak katechizowanie – odbywa się we wspólnocie ludzi wierzących. Wspólnota ochrzczonych – w domu rodzinnym, w sali katechetycznej czy w parafialnej grupie formacyjnej – jest zawsze wspólnotą rozważającą i przyjmującą prawdy Chrystusowe, jest wspólnotą miłości. Ta wspólnota prawdy i miłości ma przeżyć proces przejścia od powołania do posłuszeństwa. Jest to proces ściśle związany z tajemnicą wcielenia i odkupienia, gdyż to w Chrystusie, Słowie Wcielonym, wspólnota odczytuje swoje

⁵⁰ Por. E. Materski, *Wychowawcze aspekty katechezy...*, dz. cyt., s. 49-55.

⁵¹ Por. M. Dziewiecki, *Chrystus w centrum wychowania...*, dz. cyt., s. 120-126.

powołanie, a dzięki siłom czerpanym z odkupienia zdobywa się na posłuszeństwo temu powołaniu. Każda wspólnota formacyjna jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości. Przyjmując słowo Boże – wierzy, rozważając obietnice – przeżywa nadzieję i daje wyraz miłości przez swe posłuszeństwo. Dojrzałe wychowanie chrześcijańskie jest zawsze ostatecznie chrystocentryczne, a jednocześnie wspólnotowe, eklezjalne, gdyż wychowankowie potrzebują nie tylko nauczycieli, lecz także świadków Chrystusa, który nas rozumie, kocha i uczy kochać⁵². Należy wyjaśnić katechizowanym, czym jest Kościół i jakie są ich zadania. Powinni zrozumieć, że Chrystus wraz z Duchem Świętym włącza ich przez chrzest do Kościoła, a więc i do realizacji funkcji kapłańskiej. Omawianie wspólnego kapłaństwa polega na ukazaniu, czym jest kapłaństwo wiernych i jakie zadania w związku z tym powinni wypełniać. Jednocześnie trzeba podkreślić, że są świadkami Chrystusa, a więc słowem oraz czynem mają głosić Ewangelię w swoim codziennym życiu. Jako członkowie Kościoła uczestniczą w królewskiej władzy Tego, który stał się posłusznym aż do śmierci. Ich posłuszeństwo ma polegać na pokonywaniu „w sobie samych panowania grzechu” (*Lumen gentium*, 36), wypełnianiu chrześcijańskiego powołania oraz swoich obowiązków wobec bliźnich⁵³.

Zakończenie

Wychowywać to pomagać wychowankowi, by kochał Boga, bliźniego i samego siebie w taki sposób i według tych zasad, których uczy nas Jezus w swoich słowach i czynach. Biskup E. Materski podkreśla, że celem katechezy i całego wychowania chrześcijańskiego jest doprowadzenie kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale i do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości (CT 5). Chodzi zatem o to, by wychowanek nie tylko rozumiał zasady miłości Jezusa, ale żeby się z Nim serdecznie zaprzyjaźnił, gdyż tylko wtedy będzie mógł naśladować Jego miłość. Również w tym aspekcie biskup E. Materski odwołuje się do słów Jana Pawła II z *Redemptor hominis*: „Kościół widzi więc swoje podstawowe zadanie

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. S. Łabendowicz, *Katechetyczno-pastoralna posługa...*, dz. cyt., s. 31-54.

w tym, aby to zjednoczenie nieustannie mogło się urzeczywistniać i odnawiać. Kościół temu jednemu pragnie służyć, aby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje” (RH 13). Biskup Edward Materski wskazuje, że wychowanie chrześcijańskie polega na uświadamianiu katechizowanym, że są świadkami Jezusa Chrystusa. Polecenie Chrystusa: „Będziecie mi świadkami” (Dz 1,8), powinno zostać wyjaśnione, przeżyte i przyjęte na katechezie. Również kształtowanie postawy odważnego wyznawania wiary słowem i życiem należy do istotnych elementów formacji chrześcijańskiej. Każdy chrześcijanin ma być świadkiem Jezusa Chrystusa nie tylko w konkretnych życiowych sytuacjach, ale zawsze w tym świecie, w którym żyje. Wychowywanie do świadectwa wiary to uczenie otwartości na Boga i Jego prawdę oraz zaangażowanie w tworzenie wartości chrześcijańskich w świecie. Biskup Materski podkreśla, że katecheza, która jest „nieobecna w świecie” i jest „nie na dziś” jest pomyłką⁵⁴. Dlatego potrzebne jest dostosowanie katechezy do współczesnych czasów, aby była bardziej zrozumiała dla ludzi, a jednocześnie ukazywała pełnię objawienia Bożego. Takie dostosowanie katechezy do współczesnych czasów nie oznacza uszczuplenia jej treści, ale ukazanie wartości życia z Chrystusem oraz świadczenia o Nim.

Streszczenie

Wychowanie chrześcijańskie jest skupione na Chrystusie, bo On jest najlepszym wychowawcą człowieka. Wychowywać to pomagać wychowankowi, by kochał Boga, bliźniego i samego siebie w taki sposób i według tych zasad, których uczy nas Jezus w swoich słowach i czynach. Biskup E. Materski podkreśla, że celem katechezy i całego wychowania chrześcijańskiego jest doprowadzenie kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale i do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości (CT 5). Chodzi zatem o to, by wychowanek nie tylko rozumiał zasady miłości Jezusa, ale żeby się z Nim serdecznie zaprzyjaźnił, gdyż tylko wtedy będzie mógł naśladować Jego miłość. Katecheza, jeśli ma być owocna, winna zawierać te elementy, które kształtują życie: musi być przeżyciem, doświadczeniem, obecności Chrystusa w Jego słowie i czynach oraz ma prowadzić do działania wynikającego z miłości. Ze względu na ważkość, jaką cechuje się chrześcijańskie wychowanie, konieczne jest odpowiednie dostosowanie katechezy do wieku wychowanków oraz współczesnych czasów, aby była ona dla nich bardziej zrozumiała, a jednocześnie ukazywała pełnię objawienia Bożego.

⁵⁴ Por. E. Materski, *Wychowawcze aspekty katechezy...*, dz. cyt., s. 54.

Słowa kluczowe: wychowanie chrześcijańskie, katecheza, biskup Edward Materski

Title: Educational aspects of catechesis as understood by Bishop Edward Materski

Summary

Christian education is focused on Christ, as He is the best educator of mankind. Education means helping the one educated to love God, neighbour and one's self in such a way and according to such norms of living as taught by Jesus in His words and actions. Bishop E. Materski emphasizes that the "definitive aim of catechesis is to put people not only in touch but in communion, in intimacy, with Jesus Christ" (CT5). This means therefore that the one educated should not only understand Jesus' norms of love, but that s/he should form a deep friendship with Him, as only then will s/he be able to imitate His love. If it is to bring forth its fruits, catechesis should comprise those elements which are essential in life-formation: it ought to be a living experience of Christ's presence in His words and actions and should lead to action which is the consequence of love. Due to the importance of Christian education, it is necessary to adapt catechesis to the age of those it concerns as well as to the present times, so that it may be clearly understood and, at the same time, present the fulness of divine Revelation.

Key words: Christian education; catechesis; Bishop Edward Materski

Bibliografia

1. Charytański J., *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992.
2. Dzięwiecki M., *Chrystus w centrum wychowania*, w: *Chrystocentryzm nauczania i posługi Biskupa Edwarda Materskiego*, (red.) S. Łabendowicz, Radom 2015, s. 120-126.
3. *Katechetyczna skrzynka zapytań. Odpowiada Biskup Edward Materski*, Radom 2013.
4. Łabendowicz S., *Chrystocentryzm w katechezie w ujęciu Biskupa Edwarda Materskiego*, w: *Chrystocentryzm nauczania i posługi Biskupa Edwarda Materskiego*, (red.) S. Łabendowicz, Radom 2015, s. 63-74.
5. Łabendowicz S., *Katechetyczno-pastoralna posługa Biskupa Edwarda Materskiego*, w: *Chrystocentryzm nauczania i posługi Biskupa Edwarda Materskiego*, (red.) S. Łabendowicz, Radom 2015, s. 31-54.
6. Łabendowicz S., *Katecheza w posłudze Księdza Biskupa Edwarda Materskiego*, „Katecheta” (2012) nr 5, s. 40-45.
7. Łabendowicz S., *Wychowanie w katechezie w ujęciu Biskupa Edwarda Materskiego*, w: *Chrystocentryzm nauczania i posługi Biskupa Edwarda Materskiego*, Radom 2015, s. 92-119.
8. Majewski M., *Problematyka katechetyczna w refleksji naukowej ks. bpa Edwarda Materskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36 (1989) z. 6, s. 33-46.
9. Materski E., „*Redemptor hominis*” w katechezie, w: *Jan Paweł II naucza*, t. 5, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, s. 143-154.
10. Materski E., *Chrystus w katechezie*, Warszawa 1981.
11. Materski E., *Interpretacja problemów egzystencjalnych w katechezie*, w: *Księga Jubileuszowa*, Kielce 1977, s. 381-390.
12. Materski E., *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę*, (red.) S. Łabendowicz, Radom 1993.
13. Materski E., *Odpowiedzialność za katechizację w świetle „Catechesi tradendae”*, „Kronika Diecezji Sandomiersko-Radomskiej” (1983) nr 5-6, s. 123-133.

14. Materski E., *Razem z dzieckiem przeżywamy rok pierwszej Komunii świętej*, Sandomierz 1981.
15. Materski E., *Sposób przedstawiania chrztu w katechezie*, „Collectanea Theologica” (1978) t. 4, s. 5-13.
16. Materski E., *Udział delegacji polskiej w Synodzie Biskupów 1977*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1978), s. 18-26.
17. Materski E., *Uwagi metodyczne w sprawie przygotowania dzieci do I spowiedzi i Komunii świętej*, „Katecheta” (1960) nr 4, s. 32-43.
18. Materski E., *Wychowawcze aspekty katechezy*, „Katecheta” 13 (1969) nr 2, s. 49-55.
19. Materski E., *Z rozważań nad katechezą po Synodzie Biskupów 1977*, w: *Powołanie człowieka*, t. 6: *W służbie ludowi Bożemu*, Poznań-Warszawa 1983, s. 142.
20. Wrońska H., *Problematyka katechetyczna w badaniach prowadzonych pod kierunkiem Ks. Biskupa E. Materskiego przy Katedrze Katechetyki KUL*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1989 z. 6, s. 59-71.

Prawo

Emilia Gulińska¹

Nepotyzm a zaufanie społeczeństwa do instytucji państwa

Wstęp

Jedną z najważniejszych patologii życia publicznego w Polsce wydają się być, szeroko występujące i głęboko zakorzenione w kulturze politycznej i w kulturze organizacyjnej administracji, a także w świadomości społecznej, zjawiska faworytyzmu i protekcji pojawiające się w praktyce naboru, promocji i obsadzania stanowisk w administracji publicznej. Naruszają one normy prawne, zasady i system wartości demokratycznego rządu i są obiektywnie szkodliwe dla sprawności funkcjonowania administracji publicznej². Celem niniejszego opracowania jest analiza wpływu zjawiska nepotyzmu na zaufanie społeczeństwa do instytucji państwa w świetle przepisów prawa, orzecznictwa sądowego oraz praktycznego działania prawa.

Punktem wyjścia jest omówienie prawa dostępu do służby publicznej. Następnie przedstawione zostało pojęcie i istota zjawiska nepotyzmu. Kolejne rozważania dotyczą zasady obiektywizmu w administracji publicznej oraz zasady jawności naboru wynikające z innych ustaw, m.in. z ustawy o pracownikach samorządowych.

W pracy została wykorzystana metoda dogmatyczno-egzegetyczna służąca do przeprowadzenia analizy aktualnie obowiązujących regulacji prawnych oraz metoda funkcjonalizmu prawniczego, która polega na przywołaniu judykatury Trybunału Konstytucyjnego i sądów administracyjnych.

1. Prawo dostępu do służby publicznej

Prawo dostępu do służby publicznej zostało uregulowane w art. 60. polskiej ustaw zasadniczej z dnia 2 kwietnia 1997 r., w myśl które-

¹ Magister administracji, doktorantka na kierunku Prawo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Adres e-mail: emi.gul@wp.pl

² W. Mikułowski, *Faworyzm i protekcja przy naborze i obsadzaniu stanowisk w polskiej administracji. Przyczyny i konsekwencje*, w: *Patologie w administracji publicznej*, (red.) P. J. Suwaj, D. R. Kijowski, Warszawa 2009, s. 441.

go obywatele polscy, korzystający z pełni praw publicznych, mają dostęp do służby publicznej na jednakowych zasadach³. Analogiczny pogląd wyraża, w art. 21 ust. 2, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe ONZ na III Sesji w Paryżu 10 grudnia 1948 r., zgodnie z którym każdy człowiek ma prawo równego dostępu do służby publicznej w swym kraju⁴. Powyższe prawo uregulowane zostało także w Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych, otwartym do podpisu w Nowym Jorku, 19 grudnia 1966 r., który w art. 25 lit. co stanowi, że każdy obywatel bez żadnej dyskryminacji i bez uzasadnionych ograniczeń ma prawo i możliwości dostępu do służby publicznej w swoim kraju na ogólnych zasadach równości⁵. Wskazane przepisy niemal identycznie określają istotę prawa równego dostępu do służby publicznej. Postrzegane jest ono jako swoisty ekwiwalent prawa obywateli do partycypacji społecznej w sprawowaniu władzy publicznej⁶.

Art. 60. polskiej ustawy zasadniczej nie gwarantuje prawa do awansu osobom przyjętym do służby publicznej. Natomiast staranie się o przeniesienie na wyższe stanowisko nakłada się z reguły z kandydowaniem na to stanowisko nie tylko osób, które już zostały przyjęte do służby publicznej, ale także osób, które ubiegają się o dane stanowisko, nie należąc jeszcze do służby publicznej. Z tego względu konstytucyjne prawo dostępu do służby publicznej musi zostać odniesione do poszczególnych rodzajów stanowisk w obrębie służby publicznej. Rozważane prawo obejmuje nie tylko ogólne prawo do ubiegania się o przyjęcie do służby publicznej w ogóle, ale także prawo do ubiegania się o określone stanowisko w obrębie tej służby, a przedstawione wyżej gwarancje, dotyczące dostępu do służby publicznej, muszą odnosić się do procedur obsadzania poszczególnych

³ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. 2009, Nr 114, poz. 946 ze zm.).

⁴ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ na III Sesji w Paryżu dnia 10 grudnia 1948 r., https://bip.ms.gov.pl/Data/Files/_public/bip/prawa_czlowieka/onz/pdpc.pdf [dostęp: 26 – 10 – 2018].

⁵ Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku 19 grudnia 1966 r. (Dz.U. 1977 nr 38 poz. 167).

⁶ G. Lubeńczyk, *Prawo równego dostępu do służby publicznej*, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio G. Ius*, 2017, 2, s. 47.

rodzajów stanowisk w służbie publicznej. Gwarancje te zapewniają jednakową ochronę kandydatów już zatrudnionych w służbie publicznej i kandydatów spoza tej służby. Należy podkreślić, że art. 60. Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej nie gwarantuje przyjęcia do służby publicznej, gwarantuje jednak każdemu obywatelowi, korzystającemu z pełni praw publicznych, prawo dostępu do służby publicznej na jednakowych zasadach⁷. Trybunał Konstytucyjny, w wyroku z dnia 10 maja 2000 roku, orzekł, że art. 60., ustanawiając nakaz skierowany do ustawodawcy wprowadzenia jednakowych zasad, pozostawia zarazem ustawodawcy dość znaczną swobodę w kształtowaniu treści i charakteru tych zasad. Nie jest to jednak swoboda absolutna, ponieważ ustawodawca musi uwzględnić przy ich kształtowaniu zasady i wartości określone w innych przepisach konstytucyjnych, w tym zasadę sprawiedliwości wyrażoną w art. 2 Konstytucji RP⁸, zasadę równego traktowania, o której stanowi art. 32. ust. 1 ustawy zasadniczej⁹, jak również zasadę zakazu dyskryminowania z jakiegokolwiek przyczyny w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym¹⁰ wyrażoną w art. 32. ust. 2 Konstytucji RP¹¹.

Według H. Szewczyk każdy ma powszechny i równy dostęp do służby publicznej, o ile odpowiada wymogom stawianym w zakresie kwalifikacji i umiejętności oraz postawy etycznej¹². Katalog ten przedstawia się następująco: wymóg, aby kryteria materialne ograniczające dostęp do służby publicznej były racjonalnie uzasadnione i zgodne z zasadami proporcjonalności i równości; wymóg precyzyjnego określenia obiektywnych kryteriów naboru do służby dla poszczególnych stanowisk; wymóg stworzenia gwarancji formalnych dla prawidłowości rekrutacji; wymóg stworzenia procedury weryfikacji podejmowanych decyzji o naborze¹³.

⁷ Wyrok SN z dnia 9 czerwca 2010 r., III KRS 4/10, LEX.

⁸ Rzeczypospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej.

⁹ Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne.

¹⁰ Wyrok TK z dnia 10 maja 2000 r., K. 21/99, OTK ZU nr 4/2000 poz. 109.

¹¹ Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyny.

¹² H. Szewczyk, *Stosunki pracy w samorządzie terytorialnym*, Warszawa 2012, s. 39.

¹³ W. Sokolewicz, K. Wojtyczek, *Komentarz do art. 60 Konstytucji Rzeczypospolitej*

Pogląd ten potwierdza Trybunał Konstytucyjny, który orzekł, że analizowany przepis z jednej strony wymaga od ustawodawcy ustanowienia regulacji materialno-prawnych określających przejrzyste kryteria selekcji kandydatów i obsadzania poszczególnych stanowisk w służbie publicznej, a z drugiej strony nakazuje stworzenie odpowiednich gwarancji proceduralnych, zapewniających weryfikowalność decyzji w sprawie naboru do służby. Brak odpowiednich procedur kontrolnych i odwoławczych stanowić może istotną przeszkodę w stosowaniu przyjętych reguł, a tym samym naruszać będzie konstytucyjny wymóg traktowania starających się o dostęp do służby publicznej na jednakowych zasadach. Należy podkreślić, że istota prawa, wyrażona z art. 60. ustawy zasadniczej, nie wyczerpuje się w prostym potwierdzeniu zasady równego traktowania w obszarze stosunków związanych z dostępem do służby publicznej. Jest to bowiem w tych relacjach gwarancja silniejsza, wyraźniej ograniczająca swobodę ustawodawcy w kształtowaniu zasad dostępu do służby publicznej¹⁴. Konstytucyjne prawo dostępu do służby publicznej na jednakowych zasadach nie oznacza roszczenia o dopuszczenie do konkretnego stanowiska w służbie publicznej, lecz sprowadza się wyłącznie do konieczności zagwarantowania tzw. „równych szans”¹⁵.

Zakaz albo ograniczenie dostępu do służby publicznej, wynikające tylko z ustawy może polegać na ustanowieniu ustawowych zakazów zatrudnienia określonych osób w służbie publicznej, względnych ograniczeń w podejmowaniu dodatkowych zajęć zarobkowych albo uzależnieniu dostępu do wykonywania określonych rodzajów prac od podjęcia określonego aktu przez właściwy organ. Ograniczenie dostępu do służby publicznej może się też wiązać z zakazem łączenia określonych funkcji z pracą w służbie publicznej¹⁶.

Polskiej, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej Tom II*, (red.) L. Garlicki, M. Zubik, Wyd. Sejmowe 2016, LEX.

¹⁴ Wyrok TK z dnia 29 listopada 2007 r., SK 43/06.

¹⁵ M. Wiązek, *Glosa do wyroku TK z 27 maja 2008 r., SK 57/06*, Przegląd Sejmowy, 2009, 1, s. 196.

¹⁶ H. Szewczyk, *Stosunki pracy w samorządzie terytorialnym*, dz. cyt. s. 39.

Reasumując prawo dostępu do służby publicznej przysługuje osobie fizycznej, będącej obywatelem Rzeczypospolitej Polskiej, która korzysta z pełni praw publicznych. Warto także podkreślić, że rolą jednakowych zasad w dostępie do służby publicznej jest zagwarantowanie równych szans wszystkim kandydatom ubiegającym się o dane stanowisko. Kolejnym punktem rozważań będzie wyjaśnienie terminu: nepotyzm.

2. Czym zatem jest zjawisko nepotyzmu?

Geneza omawianego pojęcia sięga czasów średniowiecza, gdy papież i biskupi starali się zapewnić pozycję społeczną i majątek swoim nieślubnym synom, określanym mianem siostrzeńców. Czasami przybierało to formę podnoszenia do godności kardynalskiej, co miało zapewnić kontynuację tzw. dynastii papieskiej. Za przykład może posłużyć papież Kalikst III z rodziny Borgia, który uczynił kardynałami dwóch swoich siostrzeńców, jeden z nich został papieżem Aleksandrem VI, drugi natomiast został później papieżem Pawłem III. Praktykom tym kres położyła bulla papieża Innocentego XII z 1692 r., która raz na zawsze zakazała papieżom nadawania urzędów swoim krewnym¹⁷.

Zatem przez pojęcie nepotyzmu rozumie się wykorzystywanie stanowiska służbowego do protegowania krewnych i przyjaciół, w zakresie umów o pracę, dzieło lub zlecenie, awansów, jak również nagród¹⁸. Tak pojęty nepotyzm może się także przejawiać w faworyzowaniu, np. syna przy mianowaniu na kierownicze stanowisko w urzędzie administracji samorządowej, zwłaszcza gdy nie ogranicza się ono do zapewnienia przywileju pierwszeństwa przed innymi równorzędnymi kandydatami i oznacza traktowanie dziecka jako kandydata jedyne, i takiego, który nie musi spełnić żadnych wymagań określonych w ustawie bądź w statucie¹⁹.

W celu uniknięcia powyższego zjawiska ustawa o pracownikach samorządowych w art. 26. wprowadza zakaz podległości służbowej. Jest to przepis bezwzględny, a w razie zaistnienia stanu niezgodnego z prawem

¹⁷ M. Kulesza, M. Niziołek, *Etyka w służbie publicznej*, Warszawa 2010, s. 234–237.

¹⁸ Wyrok SN z dnia 20 kwietnia 2016 r., V CSK 517/15, dostępny: www.sn.pl.

¹⁹ Wyrok SN z dnia 7 sierpnia 2001 r., I PKN 578/00, LEX.

na osobie odpowiedzialnej za daną jednostkę spoczywa obowiązek przywrócenia stanu niezgodnego z prawem. Przepis ten nie zawiera żadnych wyraźnych sankcji za jego naruszenie. Wszelako wskazówką w tej mierze jest przede wszystkim okoliczność, że nie przewiduje on żadnych wyjątków od zawartego w nim obowiązku. Jest przepisem obowiązującym bezwzględnie. Prócz tego został stworzony jako jedna z gwarancji prymatu interesu publicznego w działaniu urzędników. Z całą pewnością jego naruszenie nie może być potraktowane jako sytuacja błaha. Osoby winne zaistnienia stanu sprzecznego z tym przepisem muszą być potraktowane jako popełniające podstawowy delikt pracowniczy ze wszystkimi jego konsekwencjami. Są to zatem potencjalnie zarówno obaj pracownicy zatrudnieni w niedozwolonej przepisem bliskiej osobistej relacji, jak i ewentualnie inne osoby (głównie ich zwierzchnicy), które ten stan rzeczy tolerują lub, co gorsza, stwarzają. W grę wchodzi zarówno sankcje kodeksowe, włącznie z możliwością rozwiązania stosunków pracy bez wypowiedzenia, jak i przewidziane w samorządowych ustawach ustrojowych na wypadek naruszenia prawa w szczególnej sytuacji, pracowników zatrudnionych na podstawie wyboru, brak wprowadzenia regulacji bezpośrednio zagrażającej utratą mandatu za naruszanie komentowanego przepisu, niemniej utrzymywanie się takiej sytuacji, mimo ostrzeżenia ze strony wojewody jako organu nadzoru, może doprowadzić do definitywnego odwołania organu²⁰.

Należy także podkreślić, że podstawowym celem administracji publicznej jest służba społeczeństwu. Nie może zatem dochodzić do sytuacji, w której funkcjonariusz publiczny podlega osobie pozostającej z nią w pokrewieństwie lub dba o interesy swojego krewnego. Istnieje bowiem uzasadnione podejrzenie, że więzi rodzinne uniemożliwiają realizację celu ogólnospołecznego oraz realizację jednej z podstawowych zasad działania urzędniczego, jaką jest zasada obiektywizmu. Nie może również dochodzić do sytuacji, w której zamiast kandydata o najlepszych kwalifikacjach zostaje zatrudniona osoba, która jest jedynie skoligacona z kimś ważnym w urzędzie. To niewątpliwie wpływa negatywnie na poziom usług

²⁰Wyrok WSA w Warszawie z dnia 30 sierpnia 2017 r., II SA/Wa 121/17, dostępny: www.orzeczenia.nsa.gov.pl.

świadczonych, przez ten urząd, a pośrednio obniża zaufanie obywateli do obiektywności decyzji danego organu władzy²¹.

3. Zasada obiektywizmu w administracji publicznej

Zdaniem Z. Kmiecika obiektywizm i bezstronność organów administracji jest zasadą, której zakres rozciąga się na wszystkie sfery ich działalności. Bez względu na stopień związania z prawem obowiązującą, określone ustawowo, procesowe gwarancje jej przestrzegania w postaci instytucji wyłączenia organu i jego pracowników od udziału w postępowaniu. Są one wsparte odpowiednimi sankcjami, mającymi wymusić należyty sposób procedowania²².

W orzecznictwie sądów administracyjnych wskazuje się, że organ, podejmując decyzję administracyjną, jest związany rygorami procedury administracyjnej, określającej jego obowiązki w zakresie prowadzenia postępowania administracyjnego i orzekania. Musi więc przestrzegać zasady dochodzenia do prawdy obiektywnej, której realizacja wymaga, aby dopuścić jako dowód w sprawie wszystko, co może przyczynić się do wyjaśnienia stanu faktycznego, a nie jest sprzeczne z prawem²³. Trudno mówić o działaniu zgodnym z prawem, jeżeli organ nie ustala stanu rzeczy, od którego zależy zastosowanie konkretnego przepisu²⁴.

Natomiast W. Chróścielewski uważa, że z zasady prawdy obiektywnej, jak i z zasady pogłębiania zaufania obywateli do organów państwa, a także z samej istoty wyłączenia w postępowaniu administracyjnym, wynika, że intencją ustawodawcy było niedopuszczenie do sytuacji, w której mogłyby występować wątpliwości co do bezstronności zarówno pracowników organów administracji, jak i samego organu. Oznacza to, że niedopuszczalne powinno być prowadzenie przez wszystkie organy administracji

²¹ W. Borczyk, J. Filek, S. Kmak, M. Wójcik, *Etyczne aspekty działalności samorządu terytorialnego*, Kraków 2004, s. 12.

²² Z. Kmiecik, *Ogólne zasady prawa i postępowania administracyjnego*, Warszawa 2010, s. 119.

²³ Wyrok WSA w Warszawie z dnia 30 sierpnia 2018 r., VIII SA/Wa 355/18, dostęp: www.orzeczenia.nsa.gov.pl.

²⁴ Wyrok WSA w Gdańsku z dnia 4 września 2018 r., II SA/Gd 382/18, dostęp: www.orzeczenia.nsa.gov.pl.

publicznej postępowania administracyjnego i wydawanie decyzji administracyjnych w przypadku, gdy stroną tego postępowania, adresatem decyzji, ma być dany organ administracji lub jednostka samorządu terytorialnego, którą ów organ reprezentuje²⁵.

Według K. Burskiego zasada obiektywizmu musi być respektowana we wszystkich stadiach załatwiania spraw administracyjnych, niezależnie od rozwiązań ustrojowych ważących na toku instancji administracyjnych. W piśmiennictwie wskazuje się jednakże, że podstawa wyłączenia pracownika, zawarta w przepisach o cechach enumeracji wyczerpującej, nie może być jednakże przedmiotem wykładni rozszerzającej, nawet wtedy, gdy chodzi o zachowanie należytego stopnia obiektywizmu i bezstronności w załatwianiu indywidualnych spraw administracyjnych²⁶.

W jednym ze swoich orzeczeń Wojewódzki Sąd Administracji w Łodzi orzekł, że organ prawidłowo ustalił zarówno stan faktyczny, jak i jego ocenę prawną, nie naruszając przepisów ani prawa procesowego, ani materialnego w sposób, który miałby wpływ na rozstrzygnięcie sprawy. Materiał dowodowy, zgromadzony w aktach administracyjnych, potwierdza, że w prowadzonym postępowaniu zabezpieczono realizację zasady prawdy obiektywnej, podejmując wszelkie kroki niezbędne do dokładnego wyjaśnienia stanu faktycznego sprawy, zbierając i rozpatrując w sposób wyczerpujący cały materiał dowodowy²⁷.

J. Zimmermann podkreśla, że prawo administracyjne powinno używać takich instrumentów, żeby jego stosowanie było obiektywne, a także, aby organy stosujące prawo zawsze działały zgodnie z prawdą. W każdym swoim działaniu organ administracji publicznej powinien dążyć do działań prawdziwych i obiektywnych. W prawie administracyjnym ważne jest to z powodu występowania nierówności stosunku prawnego i z organem reprezentującym jeden punkt widzenia. Musi on jednak w swoim działaniu

²⁵ W. Chróścielewski, *Jednostka samorządu terytorialnego jako strona postępowania administracyjnego prowadzonego przez jej organ*, „Państwo i Prawo”, 2003, 4, s. 32–44.

²⁶ K. Burski, *Głosa do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 24 czerwca 2016 roku, II GSK 366/15*, Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ, 2017, 6, s. 60 i n.

²⁷ Wyrok WSA w Łodzi z dnia 29 sierpnia 2018 r., III SA/Łd 1918, dostęp: www.orzeczenia.nsa.gov.pl.

wznieść się poza własny subiektywizm i zawsze traktować drugą stronę jak równorzędnego partnera w obliczu obiektywnie funkcjonującej normy prawnej²⁸.

Z punktu widzenia omawianej tematyki istotną zasadą jest także zasada jawności naboru w administracji publicznej.

4. Zasada jawności naboru w administracji publicznej wynikająca z innych ustaw

W polskim systemie prawnym nie istnieje definicja legalna jawności. Przez jawność można rozumieć stan względnie swobodnego dostępu obywateli do informacji będących w dyspozycji organów władzy publicznej oraz tych podmiotów, które wykonują funkcje władzy publicznej, stan wglądu w sprawy własne, a więc indywidualne i sprawy społeczne, a więc państwowe, lokalne oraz regionalne²⁹. Zdaniem P. Świtła jawność, jako zasada działania władzy publicznej, w tym administracji publicznej, w demokratycznym państwie może być uznawana za wzorzec działania tej władzy, który ulega przekształceniom wraz ze zmianami występującymi w życiu społecznym. Działalność władz publicznych stanowi naturalny przedmiot zainteresowania społeczeństwa. Zainteresowanie to, jeśli tylko zagwarantowana jest możliwość uzyskania informacji publicznej, przyczynia się do powstania wiedzy, która w realiach państwa demokratycznego powinna mieć przełożenie m.in. na decyzje polityczne obywateli wyrażane w wyborach czy referendum. Bez względu jednak na cel pozyskania wiedzy, czy faktyczne jej późniejsze wykorzystanie stwierdzić należy, że dążenie do uzyskania wiedzy o działalności władzy silnie wiąże się z człowieczeństwem i jest uzasadnione potrzebą realizacji innych praw wynikających z natury ludzkiej³⁰.

W świetle zasady ukształtowanej na gruncie art. 6. ust. 1 ustawy z 21 listopada 2008 r. o pracownikach samorządowych pracownikiem

²⁸ J. Zimmermann, *Aksjomaty prawa administracyjnego*, Warszawa 2013, s. 85.

²⁹ M. Stahl, *Prawo administracyjne. Pojęcia, Instytucje, Zasady w teorii i orzecznictwie*, Warszawa 2013, s. 153.

³⁰ P. Śwital, *Dostęp do informacji publicznej*, w: *Złożoność materialnego prawa administracyjnego*, (red.) J. Smarż, Radom 2018, s. 110.

samorządowym może być osoba, która: jest obywatelem polskim, ma pełną zdolność do czynności prawnych oraz korzysta z pełni praw publicznych, a także posiada kwalifikacje zawodowe wymagane do wykonywania pracy na określonym stanowisku³¹. Jednocześnie wobec pracowników samorządowych, dla których podstawę zatrudnienia stanowi powołanie, ustawodawca stanowi, że może nim być osoba, która spełnia przytoczone powyżej wymagania oraz nie była skazana prawomocnym wyrokiem sądu za umyślne przestępstwo ścigane z oskarżenia publicznego lub umyślne przestępstwo skarbowe. Tym samym wobec pracowników samorządowych zatrudnianych na podstawie powołania ustawodawca nakłada obowiązek legitymowania się kwalifikacjami zawodowymi wymaganymi do wykonywania pracy na tym stanowisku danej jednostki samorządu terytorialnego³².

Minimalne wymagania kwalifikacyjne, niezbędne do wykonywania pracy na poszczególnych stanowiskach, określa rozporządzenie Rady Ministrów w sprawie wynagradzania pracowników samorządowych. Osoba rekrutująca na takie stanowiska, jak: zastępca prezydenta m.st. Warszawy, zastępca prezydenta miasta (miasta na prawach powiatu), zastępca wójta, burmistrza powinna posiadać wykształcenie wyższe oraz sześćioletni staż pracy. Kandydat ubiegający się o stanowisko sekretarza m.st. Warszawy, sekretarza miasta (miasta na prawach powiatu) powyżej 300 tys. mieszkańców, sekretarza gminy powinien posiadać wykształcenie wyższe oraz czteroletni staż pracy. Osoba starająca się o stanowisko zastępcy skarbnika m.st. Warszawy, zastępcy skarbnika miasta (miasta na prawach powiatu) powyżej 300 tys. mieszkańców, zastępcy skarbnika gminy powinna posiadać wykształcenie wyższe lub podyplomowe ekonomiczne oraz 3-letni staż pracy. Na stanowisku komornika wymagane jest wykształcenie wyższe albo średnie i 4-letni staż pracy. Dyrektor departamentu, kierownik wydziału powinien posiadać wykształcenie wyższe i 5-letni staż pracy. Natomiast osoba zatrudniona na stanowisku samodzielnego referenta, referenta,

³¹ Ustawa z dnia 21 listopada 2008 r. o pracownikach samorządowych (t. jedn. Dz. U. 2018 poz.1260).

³² Pismo z dnia 10 kwietnia 2009 r. dot. kwalifikacji głównych księgowych budżetu, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, BMK-0660-557-e:1057/2009/MP.

kasjera, księgowego, archiwisty powinna legitymować się wykształceniem średnim oraz 2-letnim stażem pracy³³.

Zgodnie z art. 11 ust. 1 ustawy o pracownikach samorządowych nabór kandydatów na wolne stanowiska urzędnicze, w tym kierownicze stanowiska urzędnicze, jest otwarty i konkurencyjny³⁴. Należy wskazać, iż pracownikami zatrudnianymi na podstawie wymienionego przepisu, a objętymi procedurą naboru, są pracownicy samorządowi zatrudniani na podstawie mianowania i umowy o pracę. Podstawową przesłanką uzasadniającą rozpoczęcie procedury naboru jest istnienie wolnego stanowiska urzędniczego, które należy rozumieć w następujący sposób: istnieje ono w strukturze organizacyjnej danego pracodawcy samorządowego i wymaga obsadzenia, a zatrudnienie u danego pracodawcy wykonywane jest na podstawie umowy o pracę lub mianowania. W świetle powyższego należy stwierdzić, że w sytuacji, gdy w strukturze organizacyjnej urzędu gminy, określonej w regulaminie organizacyjnym, przewidziane są stanowiska kierownika USC i jego zastępcy, istnieje obowiązek przeprowadzenia konkursu na te stanowiska. Powołanie zatem przez radę gminy kierownika USC lub jego zastępcy musi być poprzedzone procedurą naboru na te stanowiska, określoną w ustawie o pracownikach samorządowych³⁵.

Nabór na wolne stanowisko urzędnicze składa się z trzech etapów: ogłoszenia o naborze³⁶, rozstrzygnięcia merytorycznego³⁷ oraz podania do publicznej wiadomości wyników naboru³⁸.

Stanowiska obsadzane na podstawie wyboru to stanowiska organów jednostek samorządu terytorialnego. Osoby piastujące funkcje

³³ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 15 maja 2018 r. w sprawie wynagradzania pracowników samorządowych (Dz. U. 2018 poz. 936).

³⁴ Dz. U. 2018 poz.1260.

³⁵ Rozstrzygnięcie nadzorcze Wojewody Świętokrzyskiego z dnia 27 listopada 2008 r., NK.I-0911/143/08.

³⁶ Ogłoszenie o wolnym stanowisku urzędniczym, w tym kierowniczym stanowisku urzędniczym oraz o naborze kandydatów na to stanowisko umieszcza się w Biuletynie Informacji Publicznej a także na tablicy informacyjnej w jednostce, w której prowadzony jest nabór.

³⁷ Z przeprowadzonego naboru kandydatów sporządza się protokół.

³⁸ Niezwłocznie po przeprowadzonym naborze informacja o wyniku naboru jest upowszechniana przez umieszczenie na tablicy informacyjnej w jednostce, w której był przeprowadzony nabór oraz opublikowanie w Biuletynie przez okres co najmniej 3 miesięcy.

organów pozostają z tymi jednostkami w stosunkach organizacyjnoprawnych, mających przede wszystkim charakter administracyjnoprawny. W ramach stosunków organizacyjnoprawnych realizowane są kompetencje związane z wykonywaniem władzy publicznej oraz z reprezentowaniem danej jednostki względem podmiotów trzecich. Możliwe jest jednak pozostawianie osób pełniących funkcje organów jednoosobowych albo członków organów kolegialnych jedynie w stosunkach organizacyjnoprawnych, bez nawiązywania stosunku pracy. Najczęściej jednak statuty powiatów, województw i związków jednostek samorządowych przewidują konieczność nawiązywania z takimi osobami stosunków pracy i pozostawiania takich osób w stosunkach pracy. Oznacza to, że obok stosunku organizacyjno prawnego, regulowanego przepisami prawa administracyjnego, dochodzi w takich przypadkach także do nawiązania zobowiązaniowego stosunku pracy, podlegającego reżimowi prawa pracy. Zasady dokonywania wyboru osób na stanowiska w organach wykonawczych jednostek samorządu terytorialnego określają właściwe przepisy ustrojowe, które przewidują wybór pośredni i bezpośredni. Wybór pośredni dotyczy stanowiska marszałka i członków zarządu województwa, starosty i członków zarządu powiatu oraz członków zarządu związków jednostek samorządu terytorialnego. Natomiast wybór bezpośredni dotyczy stanowiska wójta (burmistrza, prezydenta miasta)³⁹.

W doktrynie przyjmuje się, że powołanie jest czynnością prawną wywołującą skutki prawne o charakterze organizacyjnoprawnym i obligacyjnym. Akt powołania stanowi oświadczenie woli prawodawcy lub podmiotu działającego w imieniu pracodawcy o nawiązaniu stosunku pracy, które nastąpi dopiero po uprzednim oświadczeniu woli kandydata na objęcie stanowiska. Stosunek pracy z powołania nawiązuje się na czas nieokreślony, który może być poprzedzony konkursem. Podjęcie decyzji w sprawie konkursowej obsady stanowisk zastępcy organów wykonawczych gminy oraz skarbnika gminy, powiatu, województwa należy do kompetencji podmiotu uprawnionego do powołania danej osoby na to stanowisko.

³⁹ J. Stelina, *Komentarz do art. 11 ustawy o pracownikach samorządowych*, w: *Ustawa o pracownikach samorządowych. Komentarz*, (red.) A. Rycak, M. Rycak, J. Stelina, J. Stępień, Warszawa 2016, s. 84–97.

Jeżeli pracownik powołany na to stanowisko w wyniku konkursu pozostaje w stosunku pracy z innym pracodawcą i obowiązuje go trzymiesięczny okres wypowiedzenia, może on rozwiązać ten stosunek za jednomiesięcznym wypowiedzeniem. Natomiast jeśli chodzi o zatrudnienie osób na stanowiskach nieurzędniczych, a więc na stanowiskach doradców, asystentów, stanowiskach pomocniczych i obsługi, stosuje się ogólne regulacje prawa pracy dotyczące nawiązywania stosunków pracy⁴⁰.

Przepisy dotyczące członków korpusu służby cywilnej zawierają zastrzeżone kryteria pracowniczej zdolności prawnej. Doktryna wskazuje na kwestię pewnych zwiększonych wymogów stawianym przed kandydatami do pracy zatrudnionych na różnych podstawach. W świetle ustawy o służbie cywilnej są to wymogi ogólne dla wszystkich członków korpusu służby cywilnej, wymogi dla mianowanych urzędników służby cywilnej, jak również wymogi dla osób zajmujących wyższe stanowiska w służbie cywilnej⁴¹.

Art. 4 ustawy o służbie cywilnej statuuje, że w służbie cywilnej może być zatrudniona osoba, która jest obywatelem polskim, korzysta z pełni praw publicznych, nie była skazana prawomocnym wyrokiem za umyślne przestępstwo lub umyślne przestępstwo skarbowe, posiada kwalifikacje wymagane na dane stanowisko, określone w rozporządzeniu Prezesa Rady Ministrów z dnia 9 grudnia 2009 r., jak również cieszy się nieposzlakowaną opinią⁴², rozumianą jako przestrzeganie zasad moralnych, a także dobrych obyczajów uznawanych w naszym społeczeństwie za powszechnie obowiązujące⁴³.

Zgodnie z art. 40. tejże ustawy o uzyskanie mianowania w służbie cywilnej może ubiegać się osoba, która jest pracownikiem służby cywilnej, posiada co najmniej trzyletni staż pracy w służbie cywilnej lub uzyskała zgodę dyrektora generalnego urzędu na przystąpienie do postępowania kwalifikacyjnego przed upływem tego terminu, jednak nie wcześniej niż

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ H. Szewczyk, *Stosunki pracy w służbie cywilnej*, Warszawa 2010, s. 73–75.

⁴² Ustawa z dnia 21 listopada 2008 r. o służbie cywilnej (t. jedn. Dz. U. 2018 poz. 1559).

⁴³ A. Leja, *Utrata nieposzlakowanej opinii versus nieskazitelny charakter na przykładzie urzędnika służby cywilnej*, St. Pr. PiPSP, 2014, 1, s. 217–232.

po upływie dwóch lat od nawiązania stosunku pracy w służbie cywilnej, posiada tytuł magistra lub równorzędny, zna co najmniej jeden język obcy spośród języków roboczych Unii Europejskiej lub jeden z następujących języków: arabski, białoruski, chiński, islandzki, japoński, norweski, rosyjski, ukraiński oraz jest żołnierzem rezerwy lub niepodległa powszechnemu obowiązkowi obrony⁴⁴.

Wojewódzki Sąd Administracyjny w wyroku z dnia 22 sierpnia 2012 r. orzekł, że w przypadku uzyskania pozytywnego wyniku w postępowaniu kwalifikacyjnym, z miejscem uprawniającym do mianowania w ramach ustalonego limitu miejsc, kandydat na urzędnika służby cywilnej otrzymuje akt mianowania. W przypadku spełnienia ustawowych kryteriów, wydanie aktu mianowania nie jest uzależnione od uznania organu, lecz stanowi jego obowiązek. Jednocześnie nie można uznać, że przedmiotowa sprawa jest sprawą wynikającą ze stosunku pracy. Uprawnienie do mianowania nie wynika bowiem ze stosunku pracy, lecz stanowi konsekwencję, przeprowadzonego na podstawie ustawy o służbie cywilnej, postępowania kwalifikacyjnego. Pozostawanie w stosunku pracy w służbie cywilnej jest tylko jednym z warunków przystąpienia do tego postępowania. Ponadto postępowanie kwalifikacyjne dla pracowników służby cywilnej ubiegających się o mianowanie nie jest roszczeniem ze stosunku pracy. Istota mianowania sprowadza się do tego, że po stronie organu, którym jest Szef Służby Cywilnej istnieje obowiązek wydania aktu mianowania w przypadku spełnienia przez kandydata wymogów określonych w ustawie, do których należy uzyskanie określonego wyniku w postępowaniu kwalifikacyjnym⁴⁵. Natomiast wyższe stanowisko w służbie cywilnej może zajmować osoba, która: posiada tytuł zawodowy magistra lub równorzędny, nie była skazana prawomocnym wyrokiem orzekającym zakaz zajmowania stanowisk kierowniczych w urzędach organów władzy publicznej lub pełnienia funkcji związanych z dysponowaniem środkami publicznymi, posiada kompetencje kierownicze, jak również spełnia wymagania określone

⁴⁴ Dz. U. 2018 poz. 1559.

⁴⁵ Wyrok WSA z dnia 22 sierpnia 2012 r., VII SAB/Wa 44/12, LEX nr 1276027.

w opisie stanowiska pracy oraz w przepisach odrębnych⁴⁶.

Ustawa i rozporządzenia wykonawcze nie regulują szczegółowych zasad przeprowadzania rekrutacji na wolne stanowiska w służbie cywilnej. Brak prawnej regulacji procedury rekrutacji nie oznacza jednak, że pracodawcy korzystają z nieograniczonej swobody w zakresie oceny i weryfikacji osób ubiegających się o zatrudnienie. Nabór na wolne stanowiska w służbie cywilnej powinien odbywać się z zastosowaniem zasad: jawności, konkurencyjności oraz równego dostępu do służby. Do kandydatów zastosowanie znajdzie również kodeksowy zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu⁴⁷. Przykładem może być decyzja Komendanta Głównego Straży Granicznej, która w § 3 określa etapy naboru, do których zalicza: złożenie wniosku w sprawie wszczęcia naboru, podjęcie decyzji w sprawie wszczęcia naboru, upowszechnienie informacji o naborze, rejestrację ofert, powołanie komisji do przeprowadzenia naboru, przegląd ofert pod kątem spełniania wymogów formalnych, preselekcję ofert, rozmowę kwalifikacyjną z kandydatami, ocenę i wybór nie więcej niż pięciu najlepszych kandydatów, podjęcie decyzji w sprawie zatrudnienia wybranego kandydata, upowszechnienie informacji o wynikach naboru⁴⁸.

W myśl art. 3 ustawy o pracownikach urzędów państwowych, urzędnikiem państwowym może być osoba, która jest obywatelem polskim, ukończyła osiemnasty rok życia i ma pełną zdolność do czynności prawnych, korzysta z pełni praw publicznych, jest nieskazitelnego charakteru, ma odpowiednie wykształcenie i odbyła aplikację administracyjną, jak również posiada stan zdrowia pozwalający na zatrudnienie na określonym stanowisku⁴⁹.

Szczegółowe zasady dotyczące aplikacji administracyjnej określa rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 8 listopada 1982 r. stanowiąc

⁴⁶ Dz. U. 2018 poz. 1559.

⁴⁷ H. Szewczyk, *Nabór do służby cywilnej świetle ustawy z dnia 21 listopada 2008 r. o służbie cywilnej*, PPP, 2010, 7-8, s. 154-172.

⁴⁸ Decyzja Nr 65 Komendanta Głównego Straży Granicznej z dnia 15 kwietnia 2011 r. w sprawie naboru kandydatów do korpusu służby cywilnej w Komendzie Głównej Straży Granicznej (Dz. Urz. KGSG 2011 r. Nr3, poz. 15 ze zm.).

⁴⁹ Ustawa z dnia 16 września 1982 r. o pracownikach urzędów państwowych (t. jedn. Dz. U. 2018 r. poz. 1915).

w § 1, że aplikacja administracyjna ma na celu teoretyczne i praktyczne przygotowanie pracownika, podejmującego po raz pierwszy pracę w urzędzie państwowym, do należytego wykonywania obowiązków urzędnika państwowego na określonych stanowiskach. W odniesieniu do aplikacji w urzędach terenowych organów administracji państwowej aplikant odbywa aplikację zgodnie z programem ustalonym przez Ministra Administracji, Gospodarki Terenowej i Ochrony Środowiska, natomiast w odniesieniu do aplikacji w ministerstwie, urzędzie centralnym oraz w urzędach podległych ministrowi zgodnie z programem ustalonym przez właściwego ministra. Aplikant w toku aplikacji powinien poznać strukturę urzędu i funkcjonowanie podstawowych komórek organizacyjnych oraz podległych jednostek organizacyjnych, jak również tryb załatwiania spraw, które będą należały do zakresu przyszłych obowiązków aplikanta jako urzędnika państwowego. W okresie aplikacji powinien nabyć umiejętność pracy biurowej, a z przebiegu aplikacji sporządza sprawozdanie. Aplikacja kończy się oceną kwalifikacyjną, w której uwzględnia się wyniki egzaminu sprawdzającego umiejętności stosowania w praktyce wiedzy zdobytej przez aplikanta oraz opinię kierownika aplikacji. Egzamin przeprowadza komisja powołana przez kierownika urzędu⁵⁰.

Zgodnie z przepisami ustawy o pracownikach sądów i prokuratury urzędnikiem, w tych instytucjach może zostać osoba, która ma pełną zdolność do czynności prawnych, ma nieposzlakowaną opinię, nie była karana za przestępstwo lub przestępstwo skarbowe, nie jest prowadzone przeciwko niej postępowanie o przestępstwo ścigane z oskarżenia publicznego lub przestępstwo skarbowe, posiada stan zdrowia pozwalający na zatrudnienie na określonym stanowisku, jak również odbyła staż urzędniczy w sądzie lub prokuraturze⁵¹.

Nabór kandydatów do odbycia stażu urzędniczego realizowany jest w drodze procedury konkursowej, organizowanej przez dyrektora sądu lub

⁵⁰ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 8 listopada 1982 r. w sprawie aplikacji administracyjnej oraz ocen kwalifikacyjnych urzędów państwowych (Dz. U. 1982 Nr 39, poz. 258 ze zm.).

⁵¹ Ustawa z dnia 18 grudnia 1998 r. o pracownikach sądów i prokuratury (t. jedn. Dz. U. 2018 poz. 577).

prokuratora kierującego określoną jednostką organizacyjną prokuratury. Prawodawca, kierując się konstytucyjną zasadą równego dostępu do służby publicznej, omawianą procedurę konkursową, opierał się na regułach otwartości i konkurencyjności. Ustawową gwarancję idei równego dostępu do stażu urzędniczego stanowi jawność procedury konkursowej, objawiająca się zwłaszcza w powinności upowszechniania informacji o wolnych stanowiskach urzędniczych w sądzie lub prokuraturze oraz sam mechanizm doboru kandydatów, uwzględniający obiektywne i merytoryczne kryteria selekcji⁵². Zasady naboru uregulowane zostały w rozporządzeniu Ministra Sprawiedliwości z dnia 17 stycznia 2008 r., które § 7 stanowi, że konkurs, na staż urzędniczy w sądzie lub prokuraturze, składa się z trzech etapów, tj.: selekcji wstępnej zgłoszeń kandydatów pod kątem spełnienia wymogów formalnych, przystąpienia do konkursu, praktycznego sprawdzianu umiejętności przeprowadzonego pod nadzorem co najmniej dwóch członków komisji wyznaczonych przez przewodniczącego komisji oraz rozmowy kwalifikacyjnej, podczas której komisja w szczególności ocenia umiejętności kandydata dotyczące wykorzystania w praktyce jego wiedzy z zakresu zadań wykonywanych na stanowisku pracy, którego konkurs dotyczy. Po przeprowadzeniu pierwszego etapu konkursu komisja ustala listę kandydatów zakwalifikowanych do drugiego etapu konkursu. Sekretarz komisji zawiadamia kandydatów o zakwalifikowaniu do drugiego etapu konkursu, terminie oraz miejscu jego przeprowadzenia co najmniej na siedem dni przed rozpoczęciem. Zawiadomienia dokonuje się poprzez umieszczenie listy zakwalifikowanych kandydatów i informacji na tablicy ogłoszeń lub na stronie internetowej właściwego sądu lub prokuratury. Po przeprowadzeniu drugiego etapu konkursu komisja dokonuje oceny każdego kandydata wyrażonej w skali punktowej w przedziale od 1 do 10 oraz ustala listę kandydatów zakwalifikowanych do trzeciego etapu konkursu, o ile to możliwe, w proporcji trzech kandydatów na jedno miejsce pracy, ze wskazaniem liczby uzyskanych punktów uszeregowanych w porządku

⁵² T. Duraj, *Komentarz do art.3, art.3(a), art.3(b), art.4 ustawy o pracownikach sądów i prokuratury*, w: *Prawo urzędnicze. Komentarz*, (red.) K. W. Baran, Warszawa 2014, s. 819–898.

malejącym. Analogicznie, jak w pierwszym etapie, sekretarz komisji zawiadamia kandydatów o zakwalifikowaniu się do ostatniego etapu konkursu, po przeprowadzeniu którego sekretarz komisji niezwłocznie sporządza protokół zawierający: listę kandydatów biorących udział w konkursie, listę kandydatów wybranych lub imię i nazwisko kandydata wybranego na stanowisko, na które przeprowadzany był konkurs, jak również wyniki i oceny poszczególnych kandydatów⁵³.

W świetle zanalizowanych aktów prawnych można jednoznacznie stwierdzić, że wprowadzenie zasad konkursowego obsadzania stanowisk powoduje realizację zasady jawności oraz konkurencyjności. Zauważyć należy, iż brak jasnych zasad naboru na wolne stanowiska w służbie publicznej pozostaje w niezgodzie z art. 60. polskiej ustawy zasadniczej⁵⁴.

Zakończenie

Zjawisko nepotyzmu oznacza faworyzowanie i wykorzystywanie stanowiska służbowego do protegowania bliskich osób w zakresie umów o pracę, dzieło zlecenie, awansów oraz nagród. Doktryna prawa administracyjnego wskazuje zaś, że podstawowym celem administracji publicznej jest służba społeczeństwu oparta na zasadzie dobra wspólnego, stanowiąca komponent politycznej moralności oraz wyznaczająca kierunek osób zatrudnionych w instytucjach publicznych.

W świetle zanalizowanych aktów prawnych można jednoznacznie stwierdzić, że wprowadzenie zasad konkursowego obsadzania stanowisk powoduje realizację zasady jawności oraz konkurencyjności. Zauważyć należy, iż brak jasnych zasad naboru na wolne stanowiska w służbie publicznej pozostaje w niezgodzie z art. 60. polskiej ustawy zasadniczej.

Warto też przytoczyć myśl Murray'a Rothbard'a: „Państwo! Jego rząd, jego władcy, jego urzędnicy zawsze byli ponad powszechnym prawem moralnym. *Dokumenty Pentagonu* to tylko jeden z ostatnich przykładów na to, jak powszechnie szanowani ludzie potrafią publicznie kłamać w żywe

⁵³ Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 17 stycznia 2008 r. (t. jedn. Dz. U. 2014 poz. 400 ze zm.).

⁵⁴ H. Szewczyk, *Stosunki pracy...*, s. 32.

oczy. Takich przykładów historia dostarcza bez liku. Dlaczego? Powodem jest *racja stanu*. Służba dla państwa usprawiedliwia wszystkie postęпки, które są uważane za niemoralne lub niezgodne z prawem wówczas, gdy dopuszcza się ich *prywatna* osoba. Libertarianina można poznać po tym, że z żelazną konsekwencją i bezkompromisowo będzie stosował powszechne prawo moralne do osób pracujących w aparacie państwa. Libertarianie nie znają tu wyjątków. Państwo (a ściślej mówiąc, *członkowie rządu*) przez całe wieki ubierało swoją przestępczą działalność w piękne słowa⁵⁵.

Streszczenie

Celem niniejszego opracowania jest analiza wpływu zjawiska nepotyzmu na zaufanie społeczeństwa do instytucji państwa w świetle przepisów prawa, orzecznictwa sądowego oraz praktycznego działania prawa. Punktem wyjścia jest omówienie prawa dostępu do służby publicznej. Następnie przedstawione zostało pojęcie i istota zjawiska nepotyzmu. Kolejne rozważania dotyczą zasady obiektywizmu w administracji publicznej oraz zasady jawności naboru wynikające z innych ustaw m.in. z ustawy o pracownikach samorządowych.

Słowa kluczowe: służba, zaufanie, państwo, nepotyzm

Title: Nepotism on public confidence in the state institutions, nepotism

Summary

The aim of this study is an attempt to assess the impact of the phenomenon of nepotism on public confidence in the state institutions. The starting point is the analysis of the theory of natural selection and total adjustment. Next, the right to access to the public service was discussed. The third part presents the concept and the essence of the phenomenon of nepotism. Further considerations regarding the principle of objectivity in public administration and the principles of openness of recruitment resulting from other acts, including from the act on local government employees.

Key words: staff, trust, stat

Bibliografia

Akty prawne:

1. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. 2009, Nr 114, poz. 946 ze zm.).
2. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku 19 grudnia 1966 r. (Dz.U. 1977 nr 38 poz. 167).
3. Ustawa z dnia 16 września 1982 r. o pracownikach urzędów państwowych (t. jedn. Dz. U. 2018 r. poz. 1915).
4. Ustawa z dnia 18 grudnia 1998 r. o pracownikach sądów i prokuratury (t. jedn. Dz. U. 2018 poz. 577).

⁵⁵ <http://libertarianin.org/cytaty/murray-n-rothbard/> [dostęp: 26-10-2018].

5. Ustawa z dnia 21 listopada 2008 r. o pracownikach samorządowych (t. jedn. Dz. U. 2018 poz.1260).
6. Ustawa z dnia 21 listopada 2008 r. o służbie cywilnej (t. jedn. Dz. U. 2018 poz. 1559).
7. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 8 listopada 1982 r. w sprawie aplikacji administracyjnej oraz ocen kwalifikacyjnych urzędów państwowych (Dz. U. 1982 Nr 39, poz. 258 ze zm.).
8. Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 17 stycznia 2008 r. (t. jedn. Dz. U. 2014 poz. 400 ze zm.).
9. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 15 maja 2018 r. w sprawie wynagradzania pracowników samorządowych (Dz. U. 2018 poz. 936).
10. Rozstrzygnięcie nadzorcze Wojewody Świętokrzyskiego z dnia 27 listopada 2008 r., NK.I-0911/143/08.
11. Decyzja Nr 65 Komendanta Głównego Straży Granicznej z dnia 15 kwietnia 2011 r. w sprawie naboru kandydatów do korpusu służby cywilnej w Komendzie Głównej Straży Granicznej (Dz. Urz. KGSG 2011 r. Nr3, poz. 15 ze zm.).
12. Pismo z dnia 10 kwietnia 2009 r. dot. kwalifikacji głównych księgowych budżetu, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, BMK-0660-557-e:1057/2009/MP.

Literatura

1. Borczyk W., Filek J., Kmak S., Wójcik M., *Etyczne aspekty działalności samorządu terytorialnego*, Kraków 2004.
2. Burski K., *Glosa do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 24 czerwca 2016 roku, II GSK 366/15*, Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ, 2017, 6.
3. Chróścielewski W., *Jednostka samorządu terytorialnego jako strona postępowania administracyjnego prowadzonego przez jej organ*, „Państwo i Prawo”, 2003, 4.
4. Dawkins R., *The Selfish Gene*, Oxford University Press 2006.
5. Duraj T., *Komentarz do art.3, art.3(a), art.3(b), art.4 ustawy o pracownikach sądów i prokuratury*, w: *Prawo urzędnicze. Komentarz*, (red.) K.W. Baran, Warszawa 2014.
6. Kmiecik Z., *Ogólne zasady prawa i postępowania administracyjnego*, Warszawa 2010.
7. Kulesza M., Niziołek M., *Etyka w służbie publicznej*, Warszawa 2010.
8. Leja A., *Utrata nieposzlakowanej opinii versus nieskazitelny charakter na przykładzie urzędnika służby cywilnej*, St. Pr. PiPSP, 2014, 1.
9. Lubeńczyk G., *Prawo równego dostępu do służby publicznej*, Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio G. Ius, 2017, 2.
10. Rosicki R., *Rzecz o nepotyzmie i kumoterstwie*, „Przegląd Politologiczny”, 2, 2012.
11. Sokolewicz W., Wojtyczek K., *Komentarz do art. 60 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej Tom II*, (red.) L. Garlicki, M. Zubik, Wyd. Sejmowe 2016.
12. Stahl M., *Prawo administracyjne. Pojęcia, Instytucje, Zasady w teorii i orzecznictwie*, Warszawa 2013.
13. Stelina J., *Komentarz do art. 11 ustawy o pracownikach samorządowych*, w: *Ustawa o pracownikach samorządowych. Komentarz*, (red.) A. Rycak, M. Rycak, J. Stelina, J. Stępień, Warszawa 2016.

14. Szewczyk H., *Nabór do służby cywilnej w świetle ustawy z dnia 21 listopada 2008 r. o służbie cywilnej*, PPP, 2010.
15. Szewczyk H., *Stosunki pracy w służbie cywilnej*, Warszawa 2010.
16. Szewczyk H., *Stosunki pracy w samorządzie terytorialnym*, Warszawa 2012.
17. Śwital P., *Dostęp do informacji publicznej*, w: *Złożoność materialnego prawa administracyjnego*, (red.) J. Smarż, Radom 2018.
18. Wiązek M., *Glosa do wyroku TK z 27 maja 2008 r.*, SK 57/06, „Przegląd Sejmowy”, 2009, 1.
19. Załuski W., *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009.
20. Zimmermann J., *Aksjomaty prawa administracyjnego*, Warszawa 2013.

Orzecznictwo:

1. Wyrok TK z dnia 29 listopada 2007 r., SK 43/06.
2. Wyrok TK z dnia 10 maja 2000 r., K. 21/99, OTK ZU nr 4/2000 poz. 109.
3. Wyrok SN z dnia 9 czerwca 2010 r., III KRS 4/10, LEX.
4. Wyrok SN z dnia 20 kwietnia 2016 r., V CSK 517/15, dostępny: www.sn.pl.
5. Wyrok SN z dnia 7 sierpnia 2001 r., I PKN 578/00, LEX.
6. Wyrok WSA z dnia 22 sierpnia 2012 r., VII SAB/Wa 44/12, LEX nr 1276027.
7. Wyrok WSA w Łodzi z dnia 29 sierpnia 2018 r., III SA/Łd 1918, dostęp: www.orzeczenia.nsa.gov.pl.
8. Wyrok WSA w Warszawie z dnia 30 sierpnia 2018 r., VIII SA/Wa 355/18, dostęp: www.orzeczenia.nsa.gov.pl.
9. Wyrok WSA w Gdańsku z dnia 4 września 2018 r., II SA/ Gd 382/18, dostęp: www.orzeczenia.nsa.gov.pl.
10. Wyrok WSA w Warszawie z dnia 30 sierpnia 2017 r., II SA/Wa 121/17, dostępny: www.orzeczenia.nsa.gov.pl.

Netografia

1. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ na III Sesji w Paryżu dnia 12 grudnia 1948 r., https://bip.ms.gov.pl/Data/Files/_public/bip/prawa_czlowieka/onz/pdpc.pdf [dostęp: 26 – 10 – 2018].
2. [Http://libertarianin.org/cytaty/murray-n-rothbard/](http://libertarianin.org/cytaty/murray-n-rothbard/) [dostęp: 26 – 10 – 2018].

Teologia

ks. Marcin Dąbrowski¹

Chrześcijaństwo i islam wobec rozumu

Wstęp

Religia i rozum to dwie rzeczywistości, które dla wielu współczesnych ludzi, przesiąkniętych mentalnością epoki Oświecenia, wydają się być rozłączne, a czasami nawet przeciwstawne. W takim ujęciu nie bierze się pod uwagę konkretnej religii, lecz uznaje się, że religia w samej swej istocie nie ma nic wspólnego z rozumem. Propagatorzy idei oświeceniowych głosili, że religia, jeśli ma istnieć, to tylko w obrębie rozumu, co było postulatem stworzenia nowej religii, a wiązało się z odrzuceniem religii opartych na Objawieniu Bożym². Pojawiają się tu następujące pytania: Czy w odniesieniu do wszystkich religii można stwierdzić *de facto* ich niekompatybilność z rozumem? oraz: Czy jest zasadą, że każda religia z samej swej natury (*de iure*) musi istnieć obok rozumu lub przeciwko niemu?

Kontekst, jaki został narzucony na pojęcie rozumu w epoce oświecenia, oddziela go od holistycznej antropologii, stawia na piedestale wszelkich wartości oraz traktuje jak niezależny byt, któremu musi być podporządkowana ludzka działalność zarówno teoretyczna, jak i praktyczna. Takie podejście jest odległe od wizji prezentowanej przez antropologię chrześcijańską, według której rozum jest częścią człowieka, ściśle powiązaną, a jednocześnie zależną od jego wolnej woli oraz od zdolności do miłości, w tym także od zdolności do wyrażania emocji i uczuć. Zadanie rozumu – głosi antropologia chrześcijańska w wydaniu tomistycznym – polega na rozpoznawaniu wartości (dobra), która następnie ma zostać wybrana (wolna wola). Widać tu ścisłą dialektykę rozumu i wolności człowieka.

Według poglądów oświeceniowych człowiek ma kierować się przede wszystkim rozumem, nie powinien natomiast ulegać wpływowi uczuć,

¹ Doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, wykładowca w Instytucie Teologicznym w Radomiu. Zainteresowania badawcze: teologia religii i antropologia teologiczna. Adres e-mail: m.dabrowski@pkwp.org

² Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 114.

religijnych prawd i tradycji oraz obyczajów; wszystko, co zgodne z rozumem, wydaje się być dobre. Oświecenie, dowartościowując rozum ludzki, umniejszało jednocześnie znaczenie religii, co w kontekście europejskim, na przełomie XVIII i XIX wieku, dotyczyło jedynie religii chrześcijańskiej. W ten sposób rozum ludzki i chrześcijaństwo stanęły wobec siebie w opozycji. Ideowe koncepcje oświecenia nie dotarły do krajów, w których dominował islam. Z tego względu w czasach nowożytnych zagadnienie relacji rozumu do religii islamskiej nie pojawiło się – pojawiło się ono natomiast znacznie wcześniej, bo w epoce średniowiecza.

Nie można analizować relacji rozumu do religii w ogólności bez odniesienia do konkretnej religii. Każda religia inaczej rozwiązuje problem owej relacji. W tym artykule zostanie ukazany stosunek do rozumu ludzkiego dwóch religii: chrześcijaństwa i islamu. Wybór właśnie tych religii został podyktowany faktem, że są to największe religie monoteistyczne, a w najbliższej przyszłości ich wyznawcy razem będą stanowić dwie trzecie populacji światowej³. Poza tym od samego początku owe religie żyły obok siebie, nie rzadko wchodząc ze sobą w konfrontację, ale również wymieniając się osiągnięciami i poglądami na temat świata, Boga, człowieka czy życia społecznego. W XXI wieku islam coraz mocniej zaznacza swoją obecność i wpływy w krajach tradycyjnie chrześcijańskich, a to wzbudza zainteresowanie sposobem jego rozumienia rzeczywistości. Rdzenni mieszkańcy Europy, niezależnie od swojego osobistego nastawienia do islamu, próbują w jakiś sposób poznać tę religię: jej zwyczaje, koncepcję życia społecznego czy filozofię. Zagadnienie stosunku chrześcijaństwa oraz islamu do rozumu zawiera w sobie także zagadnienie koncepcji Boga prezentowanej przez te religie, gdyż podejście do rozumu jest jej przedłużeniem, a to w konsekwencji determinuje całkiem praktyczne kwestie, jakimi są podejście do nauki oraz określone rozwiązania w ramach życia społecznego.

³ W 1900 roku chrześcijanie i muzułmanie razem stanowili jedną trzecią światowej populacji, a obecnie stanowią połowę ludności świata.

1. Boska myśl oraz racjonalność świata i człowieka

Św. Jan rozpoczyna swoją Ewangelię od słów: „Na początku było Słowo” (J 1,1)⁴. „Słowo” jest tu tłumaczeniem greckiego terminu „logos”, który etymologicznie oznacza rozum, umysł, myśl, sens, naukę. Od tego pochodzi słowo „logika”, czyli coś opartego na wnioskowaniu wynikającym z poprawnego myślenia i rozumowania. W doktrynie chrześcijańskiej „Logos” oznacza Drugą Osobę Trójcy Świętej, która przyjęła człowieczeństwo w osobie Jezusa z Nazaretu. Jezus Chrystus jest Słowem Boga do człowieka – z jednej strony Słowem najbardziej wyraźnym i namacalnym, a z drugiej Słowem ostatecznym. „Na początku było Słowo” po pierwsze dlatego, że druga Osoba Trójcy Świętej istnieje razem z Bogiem Ojcem odwiecznie, jest zrodzona z Ojca, co oznacza Jej współistotność z Nim, a po drugie dlatego, że Bóg stwarzał świat swoim S(s)łowem: „Bóg rzekł... i stało się”, jak opisuje dzieło stwórcze pierwszy rozdział biblijnej Księgi Rodzaju. Stwarzanie świata przez S(s)łowo nie oznacza mowy w sensie fizycznym, ale Drugą Osobę Trójcy Świętej – świat został stworzony przez Słowo (Logos), a więc przez Jezusa Chrystusa. Św. Jan zaznacza: „Wszystko zaistniało dzięki Niemu [Słowu – przyp. aut.]. Bez Niego zaś nic nie zaistniało” (J 1,3a). Jezus Chrystus był obecny podczas stwarzania, jest jego współautorem.

Te biblijne odniesienia do wewnętrznego życia samego Boga oraz do początku istnienia stworzonego świata przynoszą określoną wizję istoty Boga. Bóg, stwarzając przez Logos, powołuje byty do istnienia nie w sposób przypadkowy, chaotyczny, ale robi to rozumnie, zgodnie z Logosem (z logiką). Zanim stworzył, miał zamysł tego, co chce uczynić, w jaki sposób i w jakim celu. Każde dzieło stworzone zostało poprzedzone namysłem, zostało pomyślane i przemyślane. Świat jest skutkiem myśli Boga. Ta myśl staje się widoczna w prawach, które rządzą przyrodą, kosmosem i całym wszechświatem. Wszystko jest stworzone dla jakiegoś celu i jednocześnie poszczególne byty są uzależnione od drugich. Bóg Stwórca postępuje jak twórca komputera, który podczas produkowania go nie może nie myśleć.

⁴ Cytaty biblijne pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Towarzystwo Świętego Pawła, Radom 2005.

Musi postępować zgodnie z zasadami, odpowiednio zachowywać proporcje w dobieraniu poszczególnych elementów tak, by jego dzieło zadziało zgodnie ze swoim przeznaczeniem. Przed powstaniem komputera jest myśl (logos), a dopiero później wykonanie zgodnie z tą myślą. Najpierw jest myśl, a więc także słowo jako uzewnętrznienie (wypowiedzenie) myśli, a następnie czyn jako jej praktyczna i widzialna realizacja. Zdanie: „Na początku było Słowo” oznacza, że rozum stoi u początku wszystkich rzeczy i jest ich podstawą, a rzeczywistość nie powstała z przypadku i konieczności⁵.

Świat stworzony ma charakter racjonalny, ponieważ został ukształtowany przez Boga posługującego się w akcie stwarzania rozumem. Dzięki racjonalności świata człowiek, wykorzystując możliwości swojego rozumu, może odkrywać prawa nim rządzące. Gdyby akt stwórczy był bezmyślny, to świat byłby chaosem, nieporządkiem, a człowiek nie mógłby go poznać, gdyż światem nie rządziłyby żadne prawa – byłby on nieprzewidywalny. Tymczasem dzięki temu, że jest on przewidywalny, gdyż posiada prawa, które nim kierują, możliwe stało się powstanie nauk o charakterze przyrodniczo-eksperymentalnym. Dni i noce, pory roku, wegetacja i inne elementy przyrody istnieją dlatego, że u ich początku stanął rozum – boski rozum. Wszechświat ma swoją wewnętrzną logikę, nie jest zbiorem przypadkowych elementów. Ten fakt daje człowiekowi posługującemu się rozumem oraz akceptującemu zasady logiki, możliwość poznawania świata oraz przekształcania go, by mu służył. Dynamiczny rozwój nauki w późnym średniowieczu i w epoce nowożytnej stał się możliwy dzięki odkryciu, że to, co nas otacza nie jest zbiorem przypadkowych, a więc także nieprzewidywalnych elementów. Świat został ukształtowany na sposób matematyczny. Poznanie praw matematyki i logiki dało możliwość zawładnięcia światem. Poznanie praw nim rządzących sprawiło, że wszechświat stał się człowiekowi bliski i choć trochę przewidywalny⁶.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, dz. cyt., s. 144-145.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu twierdził, że „skoro zasady niektórych nauk, jak na przykład logiki, geometrii i arytmetyki, biorą się jedynie z formalnych zasad rzeczy, od których zależy istota rzeczy, wynika stąd, że Bóg nie może uczynić przeciwieństwa tych zasad. Na przykład nie może uczynić, by nie można było orzekać rodzaju o gatunku lub by linie prowadzone od

Przekonanie o racjonalności świata, o poznawaniu Boga przez obserwację rzeczy stworzonych było obecne już we wczesnym judaizmie⁷. Pierwsi filozofowie chrześcijańscy przejęli to przekonanie i stworzyli syntezę monoteistycznej myśli judaistycznej z racjonalizmem greckiej filozofii. Z tego względu chrześcijaństwo od samego początku miało negatywny stosunek do pogańskich religii grecko-rzymskich z ich politeizmem, a w zamian skłaniało się ku różnym kierunkom filozoficznym. Chrześcijaństwo jako nowa religia wchodziło w dialog właśnie z systemami filozoficznymi, gdyż w nich widziało sprzymierzeńca w wyjaśnianiu rzeczywistości, natomiast odrzucało pogańskie religie, ponieważ opierały się na mitach. Wyznawcy Chrystusa odrzucili mit, a wybrali rozum. Wydawać by się mogło, że gdy pojawia się nowa religia, to swoje roszczenie do wiarygodności musi skonfrontować z dotychczas istniejącymi religiami, musi się z nimi w jakiś sposób porównywać. Tymczasem apologetyci chrześcijańscy nie mieli zamiaru tego robić, gdyż od początku traktowali chrześcijaństwo jako jedyną prawdziwą religię, a jej prawdziwość uzasadniali tym, że za swoją podstawę nie przyjmuje mitu, lecz historyczne wydarzenie. Biblijny monoteizm naturalnie zbliżał się raczej do filozoficznych poglądów niż do mitologicznych opowiadań na temat przyczyny świata. Był postrzegany jako zwycięstwo poznania i prawdy. Z tego względu chrześcijaństwo uważano za wiarę uniwersalną, która wypiera dotychczasowe, za zwycięstwo rozumu nad światem religii⁸.

środką do obwodu nie były równe, lub by trójkąt o prostych liniach nie miał trzech kątów równych dwóm kątom prostym”; Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, t. 1, ks. 2: *Stworzenie*, tłum. Z Włodek, W. Zega, Poznań 2003, rozdz. 25, s. 309.

⁷ Autor starotestamentalnej Księgi Mądrości pisze: „Ci, którzy nie poznali Boga, to skończeni głupcy! Patrząc na widzialne dobra, nie rozpoznali Tego, który jest, a przyglądając się dziełom stworzonym, nie uznali ich Stwórcy. Ogień, wiatr lub przejrzyste powietrze, orbity ciał niebieskich lub potęgę wód albo gwiazdy na niebie wzięli za bogów, którzy rządzą światem. Jeśli zachwyceni ich pięknem, uznali je za bogów, to niech pomyślą, jak wspaniały jest ich Władca, źródło wszelkiego piękna, Ten, który je stworzył. Jeśli urzeka ich siła i sprawność w działaniu, niech przekonają się, jak potężny jest Ten, który je uczynił. Gdyż na podstawie potęgi i piękna rzeczy stworzonych można przez podobieństwo dojść do kontemplacji Stwórcy”; (13, 1-5).

⁸ Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, dz. cyt., s. 135-136.

Pierwsi chrześcijańscy teologowie w dzisiejszym rozumieniu tego słowa byli filozofami – porównywali i konfrontowali chrześcijańskie objawienie z poglądami filozoficznymi, niejednokrotnie dokonując twórczej syntezy. Poza tym należy zauważyć, że czysty monoteizm nie był odkryciem jedynie judaizmu, zaakceptowanym później przez chrześcijaństwo. W czasach Jezusa był on o wiele bardziej wiarygodny także od strony filozoficznej niż politeizm czy różne formy emanatyzmu. To z kolei sprawiało, że nie tylko chrześcijanie sympatyzowali z filozofami, ale także odwrotnie – filozofowie chętnie zwracali się ku biblijnej wierze.

W pierwszym stuleciu religie grecko-rzymskie nie miały już siły przekonywania, gdyż nie dawały odpowiedzi na pytania dręczące ludzkość. Ich siła wynikała z jednej strony z podbudowy politycznej – były czynnikiem jednoczącym społeczeństwo, a z drugiej strony z wielowiekowej tradycji, którą należało uszanować. Politeizm dawał każdemu możliwość składania ofiary swojemu bogu i dlatego sprawiał wrażenie satysfakcjonującego wszystkich i jednocześnie tolerancyjnego. Już w czasach Sokratesa pojawiła się tęsknota za religią, która nie tylko uwzględniałaby wymagania rozumu, ale także przekraczała jego wrodzone możliwości⁹. To właśnie w religii żydowskiej – zauważa Joseph Ratzinger – doszło „do połączenia Boga i świata, racjonalności i objawienia, połączenia, które odpowiada postulatowi rozumu i głębokiej religijnej tęsknocie”¹⁰. Ta forma monoteizmu miała tę zaletę, że pochodziła z pierwotnego doświadczenia religijnego, a nie „z filozoficznej spekulacji, będącej religijnie bezsilną, ponieważ nie można czcić własnych wyobrażeń myślowych, własnych filozoficznych hipotez. (...) Religia Izraela musiała dla elit późnego antyku być tak fascynująca jak kultura Chin dla Europy Zachodniej w okresie Oświecenia, kiedy sądzono (dziś wiemy, że niesłusznie), iż w końcu udało się znaleźć społeczeństwo bez objawienia i misterii, religię opartą wyłącznie na moralności i rozumie”¹¹. Wiarę żydowską, a później chrześcijańską, uważano za religijną postać filozoficznego monoteizmu, ponieważ zaspokajała

⁹ Por. tamże, s. 123.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

zarówno wymagania rozumu, jak i religijne potrzeby¹². „Nie można modlić się do Boga, który daje się jedynie pomyśleć. Jeśli jednak Boga, który pozwala się odnaleźć na drodze spekulacji myślowej, można teraz spotkać wewnątrz religii jako mówiącego i działającego, to wtedy myślenie i wiara zostają pojednane” – podsumowuje Ratzinger¹³. Siła chrześcijaństwa brała się stąd, że nie tylko odpowiadało na pytania dręczące człowieka, ale także uznawało, że Bóg jest tylko jeden, a Jego najpełniejsze objawienie dokonało się w Bogu-Człowieku Jezusie Chrystusie. Takie roszczenie, choć było skandalem dla ówczesnych religii, było dobrym punktem wyjścia dla filozofów, którzy sympatyzowali z nową religią właśnie dzięki jej racjonalnemu spojrzeniu na rzeczywistość.

Wiara chrześcijańska ma charakter racjonalny, co nie znaczy, że wszystkie jej prawdy można rozumowo wyjaśnić, lecz znaczy to, że jej fundamentalne założenia i wydarzenia da się rozumowo uwiarygodnić. Teologia jako nauka istnieje dlatego, że prawdy wiary mogą być przez rozum wyjaśniane. Widać tu analogię między wszechświatem (kosmosem) a prawdami wiary chrześcijańskiej – jedno i drugie nadaje się do racjonalnej analizy. Próba zrozumienia religii chrześcijańskiej, jaką podejmuje teologia, jest dowodem, że chrześcijaństwo nie jest irracjonalne. Każda prawda wiary może być uzasadniona rozumowo, choć nie każda w sposób wystarczający. Element tajemnicy musi zostać zachowany, by wiara mogła pozostać wiarą a religia religią. Dlatego pierwsi filozofowie-teologowie chrześcijańscy nie bali się pytań. Apologetyka jako dziedzina wiedzy pojawiła się właśnie dlatego, by odpierać zarzuty stawiane przez pogańskich filozofów.

Kościół nie bał się wyzwania stawianych przez naukę, a powstanie z inspiracji Kościoła szkół, a później uniwersytetów, było tego dowodem. Na pierwszych uniwersytetach teologia była podstawowym kierunkiem studiów, a pytania stawiane przez coraz bardziej usamodzielniające się dziedziny wiedzy były chętnie podejmowane przez teologów. Także dzisiaj teologia nie jest tylko wykładem prawd wiary, tak jak dzieje się to w przypadku katechizacji, ale jest jednocześnie ich rozumowym uzasadnieniem,

¹² Por. tamże, s. 136.

¹³ Tamże, s. 136-137.

zaangażowaniem ludzkiego myślenia w stopniu maksymalnym. Od wierzących chrześcijan nie wymaga się jedynie ślepego przyjęcia prawd wiary, ale także ich uzasadnienia i obrony wobec tych, którzy je atakują i próbują traktować jak puste zwyczaje czy zabobony.

2. Wszechmoc Boga i posłuszeństwo człowieka

Według nauki islamu Bóg (*Allah*) jest Stwórcą świata, ale jednocześnie pozostaje poza światem, to znaczy, że jest wobec niego absolutnie transcendentny. Nie oddalił się jednak całkowicie od swego stworzenia – jest w nim ciągle obecny i działa, akt stwórczy jest ciągłym stwarzaniem, a to z kolei oznacza, że człowiek jest od Boga zależny¹⁴. „Transcendentalna rzeczywistość Boga i rzeczywistość stworzenia są nie tylko ontologicznie różne, ale również na zawsze oddzielone. Islam nie dopuszcza inkarnacji, która mogłaby nosić znamiona politeizmu. Relacja między Stwórcą i stworzeniem dokonuje się przez całkowite poddanie się Bożej woli, która objawiona w Koranie jest imperatywem religijnego i moralnego postępowania”¹⁵. Bóg nie jest istotą podobną do świata i człowieka, dlatego nie można Go poznać ani pojąć. Pomimo że sam w sobie różni się od tego, co można o Nim powiedzieć, to chciał być poznany. W jednym z hadisów Bóg mówi do Mahometa: „Byłem ukrytym skarbem, chciałem, by mnie poznano. Dlatego stworzyłem świat, by ludzie poznali mnie”¹⁶. Medytując nad przyrodą i nad wersetami Koranu, muzułmanie mogą uchwycić ten aspekt boskości, który skierowany jest do świata. Allaha można poznać tylko przez Jego działania¹⁷.

Dominującą zasadą postępowania Boga jest wola. Allah postępuje tak, jak chce. Jest całkowicie niezależny w swym działaniu. Nikt i nic go nie ogranicza, nawet logika. Wydaje wyroki i zgodnie ze swoją wolą zmienia je,

¹⁴ Por. A. Wąs, *Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej. Próba odpowiedzi na pytanie: Ten sam Bóg?*, w: *Islam. Apologia i dialog*, (red.) P. Artemiuk, Płock 2016, s. 38-39.

¹⁵ Tamże, s. 42.

¹⁶ Cyt. za: K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1996, s. 170.

¹⁷ Por. tamże, s. 170-171.

ponieważ jest całkowicie suwerenny. Zamiast racjonalności, a więc działania zgodnego z wymogami rozumu, mamy tu do czynienia z woluntaryzmem. Woluntaryzm to pogląd filozoficzny zakładający prymat woli w podejmowaniu decyzji. Według tego poglądu wola nie jest niczym ograniczona, ani rozumem, ani wymogami etyki. To, co Bóg, anioł lub człowiek chcą uczynić (gdyż tylko te istoty posiadają wolę), mogą to zrobić. Ich chcenie jest wystarczającym powodem działania¹⁸. W islamie konsekwencją takiego poglądu jest twierdzenie, że Bóg może zmieniać normy prawdy i dobra, gdyż wszystko zależy od Jego woli. Wszegmoc Allaha jest jednym z najważniejszych Jego atrybutów. Woluntaryzm dominuje więc tutaj nad racjonalizmem. Allah może zaprzeczyć prawom, które sam ustanowił, może postępować nieracjonalnie właśnie dlatego, że jest wszegmocny.

W świecie islamu między IX a XII wiekiem doszło do dynamicznego rozwoju filozofii, a główną tego przyczyną było odkrycie tekstów filozofów greckich, które szybko zostały przetłumaczone na język arabski. Dzięki owym odkryciom i przekładom rozwijała się jednak nie tylko filozofia, lecz także astronomia, alchemia, medycyna i matematyka. Karen Armstrong, brytyjska ekspert od spraw religii, zauważa, że „muzułmańscy Arabowie studiowali z takim zapalem, że w IX i X stuleciu w imperium arabskim dokonano większej liczby odkryć naukowych niż w jakimkolwiek innym okresie historycznym. Wyłonił się nowy typ muzułmanina, dążący do ideału zwanego *Falsafa*. Zazwyczaj tłumaczony jako <filozofia> termin ten ma jednak szersze, bogatsze znaczenie: podobnie jak osiemnastowieczni francuscy *philosophes*, *fajlasufowie* pragnęli żyć racjonalnie, w zgodzie z prawami, które, ich zdaniem, rządzą wszechświatem, a dają się wyróżnić na każdym poziomie rzeczywistości. Początkowo skupiali się na naukach przyrodniczych, lecz później, nieuchronnie, zainteresowali się metafizyką grecką i postanowili zastosować jej zasady do islamu. *Fajlasufowie* uznali, że Bóg filozofów greckich jest tożsamy z Allahem”¹⁹.

¹⁸ Woluntaryzm był obecny także w poglądach chrześcijańskich filozofów, takich jak: Duns Szkot (XIII w.) czy Wiliam Ockham (XIV w.).

¹⁹ K. Armstrong, *Historia Boga*, dz. cyt., s. 190.

Tematy, jakimi zajmowali się średniowieczni muzułmańscy filozofowie, były sugerowane nie tylko przez nowo odkryte greckie dzieła, ale inspiracji dostarczał także sam Koran, którego interpretacja z konieczności zakładała filozoficzną refleksję. Naturalnie więc wiele twierdzeń powstającej filozofii miało źródło w objawieniu²⁰. Zagadnienia, którymi zajmowali się islamscy filozofowie, to między innymi: Bóg, Jego atrybuty i relacje łączące go ze stworzeniem; jedność i jedyność Boga; stworzenie świata z niczego; wieczność materii; wiedza Boga i Jego dobroć; wolna wola człowieka²¹. Filozofia, która ukształtowała się pod wpływem hermeneutyki Koranu, naturalnie generowała dużą bliskość z teologią²². Niewyraźna granica między filozofią a teologią ostatecznie doprowadziła do sytuacji, w której poglądy filozoficzne nie rozwinęły się w sposób konsekwentny. Podobnie rzecz miała się z naukami ścisłymi rodzącymi się w muzułmańskim kalifacie – choć dostarczyły wiele impulsów zachodniej cywilizacji, to jednak tylko w tej ostatniej doprowadziły do szybkiego rozwoju cywilizacyjnego, a w świecie muzułmańskim na wiele wieków doszło do cywilizacyjnego za-
stoj.

Islamskim kierunkom filozoficznym nieobca była kwestia relacji między religią, względnie islamem, a rozumem. Mutazylizm to jeden z najstarszych kierunków filozoficznych świata islamu, powstały już pod koniec VIII wieku. Wykorzystywał on osiągnięcia filozofii hellenistycznej. Jego propagatorzy uważali, że rozum jest nadrzędny wobec wiary, a przy jego pomocy da się uzasadnić główne dogmaty islamu. Mutazylicy głosili też, że Bóg dał ludziom rozum, by mogli Go poznawać, a objawienie, które otrzymał Mahomet, jest kompatybilne z wnioskami racjonalnego dociekania²³. Odrzucali odwieczność Koranu, zakazywali też przypisywania Bogu jakichkolwiek cech antropomorficznych²⁴. Mimo że na początku doktryna

²⁰ Por. K. Pachniak, *Filozofia muzułmańska*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, (red.) A. Kijewska, Kraków 2012, s. 156-157.

²¹ Por. tamże, s. 157-158.

²² Por. tamże, s. 158.

²³ Por. A. MacIntyre, *Bóg–filozofia–uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2013, s. 66.

²⁴ A. Wąs, *Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 46.

mutazylicka stała się oficjalną doktryną kalifatu muzułmańskiego, to jednak w połowie X wieku została potępiona.

Kolejny kierunek złotego okresu islamskiej filozofii to aszaryzm, którego nazwa pochodzi od jednego z jego przedstawicieli – Al-Aszariego (873-935). Według tego kierunku należy odrzucić skrajne formy tradycjonalizmu, na przykład dosłowne odczytywanie Koranu czy naśladowanie Mahometa, by dzięki temu w ich interpretacji posługiwać się rozumem; rozum jest zgodny z objawieniem, ale wiara posiada wyższą rangę. Aszaryci „prymat objawienia nad rozumem wyjaśniali tym, że gdyby rozum stał wyżej, podlegałby mu również Bóg, co nie jest możliwe. Podobnym argumentem posługiwali się także, szacując przydatność logiki (*mantika*) do analizowania objawienia. Logika była uważana za naukę obcą, zaczerpniętą z filozofii greckiej, zatem wokół możliwości i stopnia jej wykorzystywania powstało wiele kontrowersji. Aszaryci twierdzili, że gdyby Bóg uznawał przydatność logiki, umieściłby ją w Koranie, a skoro tego nie zrobił, objawienie zawsze będzie ponad rozumem”²⁵. Aszaryzm próbował pogodzić tradycyjną doktrynę islamu z mutazylizmem. Al-Aszari po latach dociekań doszedł do wniosku, że rzeczywistość Boga jest na tyle tajemnicza i niewyraźna, że nie da się jej zmieścić w uporządkowanym systemie racjonalistycznym²⁶.

Jeszcze jeden prąd filozoficzny złotego okresu islamskiej filozofii to hanbalizm. Według tego kierunku dogmaty należy wyjaśniać bez podejmowania nad nimi racjonalnej refleksji. Zwolennicy hanbalizmu byli rygorystycznymi tradycjonalistami, a teologia była dla nich tworzeniem podstaw religii²⁷.

Jeden z najbardziej znanych filozofów islamskich to Awicenna (980-1037). Jego poglądy wywoływały kontrowersje wśród muzułmańskich teologów. Narażał się większości swoich współwyznawców przede wszystkim, gdy sugerował, że filozofia i rozum mają ten sam autorytet co objawienie i święte księgi. Głosił, że materia wszechświata jest wieczna,

²⁵ K. Pachniak, *Filozofia muzułmańska*, dz. cyt., s. 162.

²⁶ Por. K. Armstrong, *Historia Boga*, dz. cyt., s. 187.

²⁷ Por. A. Wąs, *Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 46.

co stało w sprzeczności z nauką o stworzeniu z niczego, oraz, że po śmierci ludzki intelekt może zostać wchłonięty przez Intelekt czynny, co z kolei przeczyło prawdzie o cielesnym zmartwychwstaniu²⁸.

Decydujące znaczenie dla późniejszych losów filozofii muzułmańskiej miały dwa czynniki. Pierwszy z nich to rozwiązanie kwestii przyczynowości, a drugi to postawa pewnej muzułmańskiej szkoły myślenia. Jeśli chodzi o kwestię przyczynowości Al-Aszari głosił, że nie istnieją żadne prawa natury, ponieważ wszystko w świecie pochodzi od Boga – istnieją tylko Jego prawa i Jego wola. Jeśli przyczynowość nie istnieje, oznacza to, że nie ma związku między piciem a zaspokojeniem pragnienia albo między przyjęciem leku a wyzdrowieniem – wszystko, co się dzieje, jest realizacją woli Boga. Odrzucenie teorii przyczynowości doprowadziło w konsekwencji do podważenia sensu prowadzenia badań naukowych²⁹. Z perspektywy teologicznej należało zachować wolność Boga, jego sprawczość i wpływ na zdarzenia. Ci, którzy odrzucali przyczynowość, twierdzili, że wszystko dzieje się tylko dlatego, że Bóg tego chce, On jest prawdziwą przyczyną wszystkiego. To z perspektywy człowieka działania Boga ukazują się jako uporządkowany i regularny ciąg, co jest nazywane przyczyną i skutkiem. Bóg w każdej chwili może przerwać te regularne ciągi swoimi cudownymi interwencjami³⁰.

Drugim czynnikiem hamującym rozwój muzułmańskiej myśli zarówno filozoficznej, jak i naukowej była postawa Al-Ghazaliego (1058-1111) i jego zwolenników. Ten islamski filozof na początku swojej działalności był otwarty na racjonalną analizę prawd wiary, jednak z czasem stał się zajadłym krytykiem jakiegokolwiek intelektualnego podejścia, szczególnie do treści zawartych w Koranie. Uważał, że prawdy objawione w Koranie powinny być przyjmowane bezkrytycznie. Zarzucał islamskim myślicielom, że zaprzeczają objawionym prawdom, odrzucają religijne nauki, traktując

²⁸ Por. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2009, s. 131-132.

²⁹ Por. A. Małkiewicz, *Chrześcijaństwo i islam w rozwoju dziejowym*, Kraków 2016, s. 110.

³⁰ Por. A. MacIntyre, *Bóg – filozofia – uniwersytety*, dz. cyt., s. 75.

je jako prawa stworzone przez człowieka oraz podważają zasady religii³¹. Szkoła myślenia reprezentowana przez Al-Ghazaliego zabraniała dalszych dociekań na temat natury Boga i Koranu. Twierdzenie, że przyroda rządzi się własnymi prawami było dla niego bluźnierstwem, ponieważ przeczyło suwerenności Allaha³². Szkoda poczyniona przez tę szkołę myślenia skutecznie zakończyła „złoty okres” muzułmańskiej filozofii³³. „Racjonalizm wywierał wpływ na przyszlých myślicieli przez całe średniowiecze, lecz pozostał dążeniem mniejszości, a u przeważającej części muzułmanów całe to przedsięwzięcie budziło głęboką nieufność”³⁴.

Większość kierunków we współczesnej muzułmańskiej teologii prezentuje absolutny teocentryzm, wyrażający się między innymi w podejrzliwości wobec rozumu ludzkiego. Konsekwencją takiego podejścia jest pozbawienie tej teologii tak ważnych tematów, jak analogia bytu, relacja między materią i formą czy przyczynowość wtórna³⁵. Islamolog Adam Wąs zauważa, że „islamski teocentryzm wyrażano na poziomie teocentrycznego społeczeństwa i na poziomie religijnej cenzury, co doprowadziło do odrzucenia autonomii wartości ludzkich i nauki współczesnego świata. Islamskie poczucie absolutnej Transcendencji Boga, wyrażone wiarą w Niego i posłuszeństwem Jego woli ujętej w prawie, zawiera niebezpieczeństwo sprowadzenia do literalizmu, legalizmu i rytualizmu”³⁶.

We współczesnej muzułmańskiej teologii z reguły nie podejmuje się spekulatywnych refleksji na temat Boga oraz Jego natury i przymiotów. Teologia nie wpływa więc na wiarę. Dominuje zasada zapisana w Koranie, która mówi, aby pozwoić Bogu być Bogiem, by w ten sposób uszanować Jego prawa (6,91; 22,74; 39,67)³⁷. Przekładanie racjonalnych prawideł,

³¹ Por. R. Spencer, *Niepoprawny politycznie przewodnik po islamie i krucjatach*, tłum. M. Jaszczurowska, Warszawa 2014, s. 142-143.

³² Por. tamże, s. 145.

³³ Por. tamże, s. 143.

³⁴ K. Armstrong, *Historia Boga*, dz. cyt., s. 189.

³⁵ Por. A. Wąs, *Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej*, dz. cyt. s. 51.

³⁶ Tamże, s. 51-52.

³⁷ Por. tamże, s. 52.

którymi na co dzień kieruje się człowiek, w tej sytuacji jest nieuprawnionym pomieszaniem porządków: ludzkiego i boskiego. Jeśli teologia ma być racjonalnym zgłębieniem i wyjaśnieniem wiary, to z góry staje się podejrzana, gdyż Bóg rządzi się własnymi prawami, które nie muszą mieć nic wspólnego z ludzkim pojmowaniem racjonalności. Jedyną słuszną postawą człowieka wobec Boga jest poddanie Mu się, bez zadawania pytań. Jeśli więc w mówieniu o Bogu nie można stosować ludzkich kryteriów racjonalności, nie można zadawać pytań – jak to się robi w teologii chrześcijańskiej – to mowa o Nim staje się dla muzułmanów ogromnym wyzwaniem. Jeśli obok boskiej transcendencji akceptuje się także boską immanencję, to w jakiś sposób trzeba ją wyrazić i opisać. Dla islamskich teologów wyzwaniem staje się więc znalezienie połączenia między tymi dwoma ekstremami³⁸. Jak zauważa Adam Wąs, jeśli muzułmańscy teologowie w naukowej refleksji nie uwzględnią racjonalności oraz kontekstu społeczno-historycznego i kulturowego, „ich teologia może obumrzeć”³⁹.

W islamie nigdy nie istniała teologia, tak jak ją rozumie chrześcijaństwo. Można mówić jedynie o dialektycznej teologii islamu, której cechą szczególną był jej apologetyczny i herezjologiczny charakter. Głównym zadaniem tak pojmowanej teologii był problem mówienia i wiedzy o Bogu na poziomie języka i prawa. Chodziło o adekwatność używania ludzkiego języka do opisu Boga i jego cech, tak by było to zgodne z Bożym prawem. Pojawiały się więc obawy, że mówienie o Bogu będzie tylko ludzką, językową konwencją, a nie odzwierciedleniem rzeczywistości istniejącej w Bogu⁴⁰.

Według nauki islamu Objawienie Boga w całości zawarte jest w Koranie. Ponieważ jest on księgą doskonałą, niepotrzebne są do niego żadne komentarze. Niepotrzebne są także inne książki, z których można

³⁸ Por. tamże, s. 54.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. tamże, s. 44-45.

by czerpać wiedzę o rzeczywistości⁴¹. Krytyczne podejście do filozofii w łonie muzułmańskich teologów doprowadziło również do zakazu interpretacji Koranu. Ponieważ Koran „zstąpił” z nieba, nie można go wyjaśniać pod względem filozoficznym czy historycznym. Krytyka tekstu, egzegaza historyczno-krytyczna, z którymi musiały się zmierzyć księgi biblijne, w przypadku tekstu koranicznego zostały szybko odrzucone. Współcześnie, jeśli ktoś próbuje interpretować jakiś fragment Koranu w kontekście jego uwarunkowań społeczno-kulturowych, zostaje posądzony o to, że kwestionuje sam tekst. Według muzułmańskich uczonych w Koranie wszystko już zostało powiedziane, dlatego możliwość dalszej interpretacji pozostaje zamknięta⁴². Awerroes, muzułmański filozof z XII wieku, napisał dzieło zatytułowane: *Traktat rozstrzygający o harmonii między rozumem i Prawem Objawionym*. Twierdził w nim, że człowiek ma prawo i obowiązek interpretować Koran, by znaleźć właściwe znaczenie jego przesłania w kontekście epoki, w której żyje. Współcześnie istnieje swego rodzaju tabu, zgodnie z którym Koranu się nie interpretuje, a wynika to z szacunku dla tradycji oraz z obawy przed zakwestionowaniem wypracowanych w przeszłości pewników⁴³.

Zakończenie

Chrześcijaństwo od początku swojego istnienia pozytywnie odnosiło się do rozumu, a podejście takie miało swoje źródło w koncepcji o racjonalności Boga. To nie przypadek, że nowożytna rewolucja naukowa pojawiła się w krajach chrześcijańskiego Zachodu, by stamtąd rozprzestrzenić się na cały świat. Zgodnie z poglądem chrześcijańskim Bóg wpisał we wszechświat prawa, które człowiek – dzięki swojej zdolności do myślenia – może odkrywać i w ten sposób przyczyniać się do rozwoju i postępu,

⁴¹ Por. R. Spencer, *Niepoprawny politycznie przewodnik po islamie i krucjatach*, dz. cyt., s. 144.

⁴² Por. G. Paolucci, C. Eid, *Islam. Sto pytań – odpowiada: S.K. Samir*, tłum. K. Klauza, Warszawa 2004, s. 18.

⁴³ Por. tamże, s. 18-19.

przekształcając ten świat w granicach praw nadanych mu przez Stwórcę. Odróżnienie Boga od stworzenia, uznanie, że świat jest owocem myśli Boga, afirmacja rozumności człowieka są dowodem pozytywnego stosunku chrześcijaństwa do rozumu jako takiego, przeciwko poglądom wszelkich „racjonalistów”, którzy w imię swojego racjonalizmu, odrzucają religię i nierzadko traktują z pogardą ludzi wierzących.

Islam w przeszłości miał etap, w którym filozofia pręźnie się rozwijała, a filozofowie (*fajlasufowie*) mogli swobodnie tworzyć swoje koncepcje. Jednakże współcześnie rozumowa analiza prawd objawionych, w tym także egzegeza historyczno-krytyczna Koranu, są podejrzane. W ostatnich dekadach w islamie rozwinęły się nurty fundamentalistyczne, które nie pozwalają na zadawanie pytań o treść poszczególnych prawd wiary. Te nurty skutecznie utrudniają racjonalną rozmowę o Bogu. Być może islam potrzebuje dziś spotkania z „Oświeceniem”, tak samo jak spotkało się z nim w przeszłości chrześcijaństwo. To spotkanie stało się dla wyznawców Chrystusa okazją do ponownego odkrycia roli rozumu dla ich wiary, a encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* z 1998 roku może być uznana za kwintesencję zmagania wiary chrześcijańskiej z rozumem w ostatnich dwóch stuleciach. Oświeceniowa krytyka podstaw religii umocniła chrześcijaństwo i udowodniła, że nie jest ono sprzeczne z rozumem, lecz że razem z nim chce dążyć do prawdy o całej rzeczywistości. Oświeceniowa krytyka religii wydaje się w obecnej sytuacji niemożliwa do zastosowania wobec islamu. Choć w swojej teologii islam ma tradycje konfrontacji rozumu z religią, to dzisiaj są one zapomniane, a myśliciele, którzy próbują się do nich odnosić, są uznawani za wrogów religii z samego faktu, że zadają pytania. Islamska koncepcja Boga, którego główną zasadą działania jest wola, a nie rozum, z pewnością utrwała postawy fundamentalistyczne wśród muzułmańskich uczonych i teologów.

Streszczenie

Chrześcijaństwo od początku swojego istnienia pozytywnie odnosiło się do rozumu, a podejście takie miało swoje źródło w koncepcji o racjonalności Boga. Zgodnie z poglądem chrześcijańskim Bóg wpisał we wszechświat prawa, które człowiek – dzięki swojej zdolności do myślenia – może odkrywać i w ten sposób przyczyniać się do rozwoju i postępu, przekształcając ten świat w granicach praw nadanych mu przez Stwórcę. Odróżnienie

Boga od stworzenia, uznanie, że świat jest owocem myśli Boga, afirmacja rozumności człowieka są dowodem pozytywnego stosunku chrześcijaństwa do rozumu.

Islam, choć w przeszłości miał okres, w którym filozofia pręźnie się rozwijała, a filozofowie mogli swobodnie tworzyć swoje koncepcje, to współcześnie rozumowa analiza prawd objawionych, w tym także egzegeza historyczno-krytyczna Koranu, są na cenzurowanym. W ostatnich dekadach w islamie rozwinęły się nurty fundamentalistyczne, które nie pozwalają na zadawanie pytań o treść poszczególnych prawd wiary. Te nurty skutecznie utrudniają racjonalną rozmowę o Bogu. Islamska koncepcja Boga, którego główną zasadą działania jest wola, a nie rozum, z pewnością utrwala postawy fundamentalistyczne wśród muzułmańskich uczonych i teologów.

Słowa kluczowe: religie monoteistyczne, teologia religii, filozofia, oświecenie, racjonalizm, woluntaryzm

Title: Christianity and Islam in the face of [considering/in front of/in the presence of] the mind

Summary

Christianity since the beginning of its existence had a positive [affirmative] approach to the mind and it was caused by the concept of the rationality of God. According to a Christian view, God created the universe together with its law [rules, for example: the rules of nature, moral law, natural law], which man can discover and cause the development [evolution] in order to change the world accepting the law given by the Creator. The evidences of affirmative approach of Christianity to the mind are: distinguishing the Creator and the creation, approving the truth that the universe is an effect of God's mind and truth about sapience of man.

In Islam there was a period (from IX to XII century) when philosophy was growing up, but nowadays the rational analysis of Islamic doctrine is suspicious [suspect]. In the last decades in Islam started to exist concepts which are not allowed to ask about particular theological issues. These concepts effectively obstruct rational discussion regarding [of] God. According to the Islamic doctrine, the main rule of God acting is not mind but will. This is the theological reason to promote fundamentalist concepts, because if God does not have to observe rational rules – He can do what he likes, it depends on His will – as well people do not have to observe them. If the rules of mind are not observed, the main strategy of acting people is the will.

Key words: monotheistic religions, theology of religion, philosophy, the Enlightenment, rationalism, voluntarism

Bibliografia

1. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Radom 2005.
2. Armstrong K., *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa 1996.
3. Goddard H., *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2009.
4. MacIntyre A., *Bóg – filozofia – uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2013.
5. Małkiewicz A., *Chrześcijaństwo i islam w rozwoju dziejowym*, Kraków 2016.

6. Pachniak K., *Filozofia muzułmańska*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, (red.) A. Kijewska, Kraków 2012, s. 155-184.
7. Paolucci G., Eid C., *Islam. Sto pytań – odpowiada: S.K. Samir*, tłum. K. Klauza, Warszawa 2004.
8. Ratzinger J., *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
9. Spencer R., *Niepoprawny politycznie przewodnik po islamie i krucjatach*, tłum. M. Jaszczurowska, Warszawa 2014.
10. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzjącymi*, t. 1, ks. 2: Stworzenie, tłum. Z Włodek, W. Zega, Poznań 2003, rozdz. 25.
11. Wąs A., *Bóg (Allah) w głównych nurtach teologii muzułmańskiej. Próba odpowiedzi na pytanie: Ten sam Bóg?*, w: *Islam. Apologia i dialog*, (red.) P. Artemiuk, Płock 2016, s. 36-57.

ks. Józef Hernoga¹

Spirituelle Dimension des priesterlichen Wirkens und Lebens. 3D-Priester

Vorwort

Das geistliche Amt ist im Volk Gottes, in der Kirche Jesu Christiverankert und hier verwirklicht es sich. Dieses Geschehen des zum Dienst am Volk Gottes berufenen Menschen darf nicht in schwarz-weißen Kategorien (Geistlichen – Klerus) gesehen werden. Denn er lebt und handelt mindestens *dreidimensional*. Darum spreche ich vom *3D-Priester*. Die erste Form der Drei-Dimensionalität des Priesters geschieht auf der Ebene.

1. Mensch – Christ – Berufener (Priester)

Der Mensch lässt sich kaum verstehen und erklären ohne seine enge Verbindung mit dem Gott-Schöpfer. Die biblische Offenbarung spricht von der Ebenbildlichkeit²: „Da sprach Gott: Lass uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich... Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn...(Gen 1,26-27)“. Diese „Ähnlichkeit“ (Bildlichkeit) ist vor allem in seiner Ausstattung mit geistigen Eigenschaften, mit Vernunft und Willen zu sehen. Diese Eigenschaften finden im Menschen ihre leibliche Ausdrucksweise. So lebt der Mensch in einer *communio* („Vereinigung“) als geistlich-leibliches Wesen. Er ist Gott gleichartig aber nicht mit ihm identisch. Gott ist das „Original“, der Mensch seine Abbildung, Nachbildung, „Kopie“³.

¹ Doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej. Zainteresowania badawcze: teologia kapłaństwa. Adres e-mail: josefhernoga@gmail.com

² Vgl. dazu: J. Ernst u.a.: Art. *Gottesebenbildlichkeit*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), 3. Auflage, Bd. 4, Freiburg 1995, S. 871-878; T. Waap, *Gottesebenbildlichkeit und Identität: Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaft bei Karl Barth und Wolfgang Pannenberg*, Göttingen 2008.

³ „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen ist die Schau Gottes. Mensch, du bist ein Werk Gottes (...) Das Erschaffen kommt der Güte Gottes zu. Erschaffen werden aber ist das Wesen der menschlichen Natur“ (Irenäus von Lyon, *Adversushaereses* IV, 20, 7).

Die paradiesische Harmonie zwischen geistiger und leiblicher Sphäre wurde jedoch durch den Sündenfall der ersten Menschen zerstört (vgl. Gen 3). Der freie Mensch wollte „Gott gleich“ werden, um über das Gute und Böse selber zu bestimmen. So „konsumierte“ der Mensch seine Freiheit, und dadurch entfernte und versteckte er sich vor Gott. Weil er sich auf diese Weise gegen Gott ausgesprochen hat, verlor er das innere und äußere Paradies.

Jedoch Gott überlässt nicht den Menschen sich selbst, sondern übernimmt die Initiative und sucht ihn: „Mensch, wo bist du? (Gen 3,9)“. Diese Suche erreicht ihren Höhepunkt in der Inkarnation des Sohnes Gottes, des Erlösers des Menschen. Durch sein *mysterium paschalis* bekommt der Mensch die Chance zu seinem Ursprung, zur Ebenbildlichkeit Gottes zurückzukehren. Dies geschieht durch das Wort Gottes, den Glauben des Menschen und die Gnade der Taufe. Auf diese Weise wird die menschliche Natur sozusagen „christianisiert“. „Zum Mensch wir man geboren. Christ muss man werden“ (Tertulian).

Christsein bedeutet in die Nachfolge Jesu Christi einzutreten, die Nähe Gottes pflegen und sich ständig bemühen, das Evangelium im eigenen Leben und in der Welt zu verwirklichen⁴. Eine besondere Art in die Nachfolge Jesu Christi zu treten ist die Berufung zum Priestersein. Im Weihe sakrament gibt Jesus Christus, der Hohe Priester, dem Menschen Anteil an seinem einzigen Priestertum und beauftragt ihn „in seiner Person“ (LG 28, PO 2), „an Christi statt“ (2 Kor 5,20) zu leben und zu handeln.

Das Zweite Vatikanische Konzil sieht das Mensch – und Christsein jedes Gläubigen als Berufung. In die menschliche Natur hat Gott Eigenschaften, Talente, Fähigkeiten... „reingeschrieben“, die den einzelnen Menschen befähigen, seine spezifische Berufung zu entdecken und sie zu verwirklichen. „Damit die Gläubigen zu einem Leib, in dem ‘nicht alle Glieder denselben Dienst verrichten’ (Röm 12,4)“, „zusammenwachsen,

⁴ „Der Priester muss ganz Mensch unter den Menschen und ganz Christ unter Christen sein (...) Die Leute sollen nicht nur an unserem Wort, sondern an unserem Leben ablesen können, was Christsein ist und wie Christsein geht“ (W. Kasper, *Priester werden und Priester sein heute*, in: G. Augustin (Hg.), *Priester sein Heute. Leben – Berufung – Sendung*, Ostfildern 2019, S. 16).

hat der gleiche Herr einige von ihnen zu amtlichen Dienern eingesetzt (...) Sie sollen (... das) priesterliche Amt öffentlich vor den Menschen im Namen Christi verwalten" (PO 2). In diesen Sätzen wird festgestellt, dass niemand von sich selbst oder im Auftrag der Anderen zum Priester werden darf und dass der berufene und geweihte Amtsträger zum Dienst am Volke Gottes befähigt und beauftragt wird. Sein Dienstant ist kein besonderer Stand in der Kirche, dem eine entsprechende Würde zukommt, nicht nur eine Funktion⁵, sondern „ein Sein für Andere“.

In der Trias: Mensch – Christ – Priester sollte der Amtsträger als zugänglicher Mensch, als gläubiger Christ und als eifriger Seelsorger zum Vorschein kommen. „Mit euch bin ich Christ. Für euch bin ich Bischof“⁶ – lehrte der Hl. Augustinus. Die geweihten Priester haben die Aufgabe als „geistliche Menschen und zugleich menschliche Geistliche“⁷ in der Kirche Gottes zu leben und zu wirken. In diesen drei Dimensionen – Menschsein, Christ werden und Priester-Berufung leben, verwirklicht sich der Mensch und findet zu einem erfüllten und sinnvollen Leben.

2. Das Leben und Wirken in der trinitarischen Dimension

Das Weihepriestertum ist kein Stand sondern vielmehr eine Relation. Es ist ein Geschöpf des Dreieinigen Gottes und realisiert sich in der innigen Beziehung zu Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Hl. Geist⁸.

⁵ In der nachkonziliaren theologischen Diskussion wird der Auseinandersetzung zwischen sakramental-theologischem und funktional-soziologischem Verständnis des Priesteramtes sehr viel Platz eingeräumt. Vgl. dazu: J. Hernoga, *Das Priestertum. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum*, Frankfurt am Main 1997; ders., *Einige Bemerkungen zur nachkonziliaren Priesteramtstheologie*, in: „Studia Diecezji Radomskiej“, II, Radom 1999, S.109-126; R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters*, Freiburg 1974; P. Kasvogt / R. Lettmann (Hg.), *Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes*, Paderborn 2000.

⁶Sermo 340, 1: PL 38, 1483.

⁷ K. Hillenbrand, *Geistliche Menschen – menschliche Geistliche. Priester sein in veränderter Zeit*, Würzburg 2009. Dazu J. Ratzinger: „Der Priester sollte vor allem ein geistlicher Mensch sein. «Geistlich Geistliche» bräuchten wir, hat der Regensburger Bischof Johann Michael Sailer einmal gesagt“ (*Die Liebe Gottes lehren und lernen. Priestersein heute*, Freiburg 2016, S. 39). Vergl. M. Weitlauff, *Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Michael Sailer*, in: „Münchener Theologische Zeitschrift“ 46 (1995), S. 69-97.

⁸ Vgl. dazu: G. Greshake, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg 1991, S. 89-92.

Der Priester steht in direktem Verhältnis zu Gott Vater, seinem Schöpfer. Er ist berufen, sein schöpferisches Werk in den ihm anvertrauten Menschen und in der Welt fortzusetzen. Der Amtsträger soll in seiner priesterlichen Funktion die „väterliche Funktion“ darstellen. Und die erste und wichtigste Aufgabe des Vaters ist es sich um seine Familie zu kümmern. So sorgen der Bischof und der Pfarrer für seine Familie, für sein Volk, für die Kirche.

Der Träger des geistlichen Amtes verbleibt in einem engen Verhältnis mit dem Sohn Gottes, mit Jesus Christus. Er hat ihn berufen und durch das Weihesakrament befähigt „in persona Christi, des Hauptes“ (PO 2) zu handeln. Der Priester ersetzt Jesus Christus nicht, er ist kein „alter Christus“⁹, sondern er repräsentiert ihn und handelt „an Christi statt (2 Kor 5,20)“. Darum beziehen sich die Worte Jesu Christi auf ihn: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10,16). Seine Sendung kann der Priester nur „in Christus, durch Christus und mit Christus“ erfüllen. Denn nur Jesus Christus ist der wahre Priester. Die Amtsträger nehmen lediglich an seinem Priestertum teil. Je enger seine Beziehung zu Christus wird, je mehr Faszination und Begeisterung er für Christus hat, desto fruchtbarer und schöner werden sein Dienst und sein Leben sein.

Der geweihte Priester lebt und wirkt in enger Verbindung mit dem Hl. Geist. Dies drückt sehr deutlich das sakramentale Weihegebet aus: „Sende auf ihn herab, o Herr, den Heiligen Geist. Seine siebenfache Gabe möge ihn stärken, seinen Dienst getreu zu erfüllen“ (Diakonenweihe). Der Hl. Geist stattet also den Geweihten (Bischof, Presbyter, Diakon) mit den Gnaden aus, die er in seinem Dienst des Lehrens, Heiligens und Leitens notwendig braucht.

3. Die Drei – Ämter - Lehre

Diese drei Dimensionen (des Lehrens, Heiligens und Leitens) sind äußere Ausdrücke despriesterlichen Profils. Sie sind Gaben und zugleich

⁹ „Der Priester ist nicht einfach «Stellvertreter Gottes», wie es noch im «Catechismus Romanus» des Konzils von Trient heißt. Das priesterliche Amt wurzelt vielmehr in der durch die Weihe geschenkten Teilhabe am Amt des einzigen Priesters Jesus Christus, durch den es auf das Volk Gottes hingeeordnet ist (PO 1)“ (K. Hillenbrand, a.a.O., S. 14).

Aufgaben. In den Diensten des Lehrers, Priesters und Hirten kommt das Spezifikum des geweihten Amtsträgers zum Vorschein. In ihnen realisiert sich sein Sein und Handeln. „Das Priestertum des Dienstes macht die geistlichen Amtsträger zu Dienern Christi und der Kirche, und zwar durch die bevollmächtigte Verkündigung des Wortes Gottes, die Feier der Sakramente und die pastorale Leitung der Gläubigen“ (Laieninstruktion, Pkt. 1¹⁰).

Dabei ist zu beachten, dass die drei munera ihre Grundlage im Sakrament haben. Nicht die Aufgabe konstituiert das Amt, sondern die sakramentale Weihe. Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt eindeutig, dass die Laien-Christen durch das Sakrament der Taufe und der Firmung das Anteilhaben an den drei munera Christi erhalten. „Christus (...) erfüllt sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, sondern auch durch die Laien“ (LG 35). Die nicht geweihten Gläubigen können aber das dreifache Amt Christi nur „bis zu einem gewissen Grad“ (Laieninstruktion, Pkt. 2) ausüben. Bei der Ausübung ihres Amtes unterstehen die Laien voll der höheren kirchlichen Leitung (vgl. AA 24) – lehrt das Konzil.

Die erste Aufgabe des Amtsträgers (Bischofs, Presbyters, Diakons) ist der Dienst am Wort. Ihre Lehrfunktion hat Vorrang¹¹. Denn sie soll den Glauben im Volk wecken, begründen und vermehren. Darum muss der Prediger „die ewige Wahrheit des Evangeliums auf die konkreten Lebensverhältnisse anwenden“ (PO 4). „Eine gute Predigt ist dem Evangelium treu und zugleich dem Menschen zugewandt“ (W. Ipolt). Die Verkündigung im Gottesdienst muss viel mehr sein als eine „Vermittlung der Informationen“.

Der Bischof ist der erste Verkünder des Wortes Gottes in der Lokalkirche und der oberste Hüter und Schützer der Rechtgläubigkeit.

¹⁰*Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1997, AAS 89 (1997), S. 852-877.

¹¹ „Das Konzil hat den Priester in erster Linie von seinem Dienst am Wort Gottes und nicht von seinem sakramentalen Dienst her verstanden und den Priester vor allem als Evangelisten, als Diener des Wortes Gottes definiert. Der sakramentale Dienst ergibt sich freilich aus dem Dienst am Wort Gottes von selbst“ (K. Kardinal Koch, *Lebensform und Dienst des Priesters und Feier der Eucharistie*, in: G. Augustin, a.a.O., S. 50).

In der Kirche des deutschsprachigen Raumes wird immer wieder die Frage erhoben nach der sogenannten *Laienpredigt*, bzw. *Homilie in der Eucharistiefeier*¹².

In der *Ordnung des Predigtendienstes von Laien* beschließt die Deutsche Bischofskonferenz am 24. Februar 1988 Folgendes: „Katholische Laien (Männer und Frauen) können mit dem Predigtendienst beauftragt werden“¹³(Nr. 62). Wichtig sind dabei die folgenden Voraussetzungen:

- Sie müssen entsprechende theologische Kenntnisse besitzen;
- Explizit (vom Bischof) beauftragt werden;
- Ihre Verkündigung dürfen sie in Katechese, Wortgottesdienst (Andacht) oder als Statio in der Hl. Messe (z. B. zu Beginn oder zum Schluss) aber nicht als Homilie in der Eucharistiefeier vollziehen.

Denn in der Ausübung der „munus docendi, sanctificandi et regendi“ gilt die „untrennbare Einheit“¹⁴. So müssen sie in ihrer „geistigen Verbundenheit und Komplementarität betrachtet werden“ (Laieninstruktion, Pkt. 2). Die Homilie ist untrennbar mit dem Vorsitz der Eucharistiefeier verbunden.

Die nächste Aufgabe, die dem Träger des geistlichen Dienstamtes übertragen wurde, ist die Funktion der Heiligung. Das Priestertum ist zur „Verherrlichung Gottes und zum Heil der Menschen“ (LG 34) gestiftet worden. Diese Aufgabe wird in erster Linie in der Feier der Sakramente, insbesondere der Eucharistie vollzogen.

¹² Bereits die sogenannte Würzburger Synode von 1976 hat die Predigt von Laien in der Eucharistiefeier empfohlen: „Der beauftragte Laie kann nicht nur im Wortgottesdienst und bei den Gottesdiensten in Gemeinden ohne Priester, sondern in außerordentlichen Fällen auch innerhalb der Eucharistiefeier die Predigt übernehmen. Durch die Zuordnung von Wortgottesdienst und Eucharistie im engen Sinn (vgl. SC 35, 56; PO 4) ist zwar eine sichtbare Einheit von Prediger und Vorsteher der Eucharistie angemessen, aber nicht unbedingt notwendig“ (Pkt. 2.3.3). „Predigt mit ausdrücklicher Beauftragung, in außerordentlichen Fällen auch in der Eucharistiefeier, wird gut geheißen“ (Pkt. 3), in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg 1976, S. 153-179. Diese Beschlüsse wurden jedoch nicht von allen Diözesanbischöfen Deutschlands und vor allem nicht vom Apostolischen Stuhl promulgiert.

¹³ Deutsche Bischofskonferenz, *Ordnung des Predigtendienstes von Laien*, zit. nach: „Kirchliches Amtsblatt des Bistums Münster“, Nr. 6 vom 15. März 1988, Münster 1988.

¹⁴ Diese drei Ämter gehören unlösbar zusammen. Vgl. dazu: A. Dulles, *The Priestly Office. A Theological Reflection*, New York 1997.

Aus dem Vorsitz der Eucharistiefeier ergibt sich auch die Aufgabe der Leitung und der letztlich Verantwortung des Priesters für die kirchliche Gemeinde¹⁵. Die Teilnahme am königlichen Leitungsamt Christi wird kraft der sakramentalen Weihe im eigentlichen Sinne denjenigen übertragen, die die sakramentale Vollmacht innehaben, der Eucharistie vorzustehen.

Das Leitungsamt der Bischöfe erstreckt sich auf die Teilkirche (Diözese). Die Presbyter nehmen an der Verantwortung des Bischofs teil und leiten in seinem Auftrag die Ortskirche (Pfarrei).

Die Ausübung der Leitungsgewalt ist als „Hirtenamt“ zu verstehen. „Der Bischof hat in der Hand den Stab des Hirten und nicht den Stock des Treibers“¹⁶. Dadurch wird einerseits auf das Beispiel Jesu Christi, des guten Hirten, andererseits auf den Dienstcharakter des Leitungsamtes hingewiesen (vgl. CD 16). Die Leitungsvollmacht, die „zur Auferbauung gegeben wird“ ist geistlicher Art.

Im Kontext des immer wachsenden Priestermangels und der sogenannten „kooperativen Seelsorge“ wird in der Kirche des deutschsprachigen Raums auch die Frage der Leitung der Pfarrgemeinde durch „qualifizierte Laien“ diskutiert. Einen bedeutenden und sehr fraglichen Beitrag liefern hier die deutschen Bischöfe in ihrem Schreiben

¹⁵ Dazu K. Kardinal Koch: „Gerade als Vorsteher der Eucharistie ist der Priester auch Hirt des Volkes Gottes, der dann am intensivsten im Dienst der Gemeindeleitung steht, wenn er der Eucharistie vorsteht. Denn Gemeindeleitung ist nicht allein führungstechnisch zu verstehen (...) Im theologischen Sinn ist Gemeindeleitung nicht einfach Verwaltung dessen, was vorliegt, sondern in einem sakramentalen Sinn je neue Rückführung des kirchlichen Lebens in der Gemeinde auf den Grund, der nicht mehr in der Gemeinde liegt. Der Priester ist als Hirt seiner Gemeinde dazu sakramental geweiht, sichtbar darzustellen, dass der eigentliche Leiter der Kirche und jeder Gemeinde der auferstandene Christus ist (...) Dass es bei der Feier der Eucharistie des Sakramentes des priesterlichen Dienstes bedarf, hat seinen Grund darin, dass die Gemeinde die Eucharistie sich nicht selbst geben kann, sondern sie vom Herrn her, freilich durch Vermittlung der Kirche, empfängt“ (a.a.O., 65-66). Vgl. auch E.-M. Faber, *Zur Frage nach dem Berufsbild der Pastoralreferent(innen)*, in: „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ 51 (1999), S. 110-119. „Die Gemeinde kann nicht einfach ‘demokratisch’ durch Mehrheitsbeschluss geleitet werden, sondern muss sich durch das Weiheamt immer wieder zurückrufen lassen zu ihrem Grund und Ursprung Jesus Christus“ (K. Hillenbrand, a.a.O., S. 75). Vgl. H. Waldenfels, *Zur Leitung der Eucharistiefeier*, in: „Anzeiger für die Seelsorge“ 12 (2017), S. 28-34.

¹⁶ M.A. Leenen, „*Der Stab des Hirten, nicht der Stock des Treibers...*“. *Menschen im Amt: Bischof – Priester – Diakon*, Leutersdorf 2003, S. 13.

„Gemeinsam Kirche sein“¹⁷. Sie betonen in diesem Schreiben zwar die Unverzichtbarkeit des priesterlichen Dienstes für das Leben der Kirche (Art. 4), aber zugleich plädieren sie für die „Eröffnung“ des Leitungsamtes für Laienchristen. „Wir fördern die Leitungsdienste von Frauen und Männern in der Kirche“ (Art. 5c).

Im Verständnis der Bischöfe sind die „vielfältigen Formen der Leitung, die allen Gläubigen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Leib Christi (zustehen), grundsätzlich, möglich“ (Art 5c). Sie verstehen diese Leitung „kooperativ, wie sie die Orden in der Kirche entwickelt haben“ (ebd.), d.h. auf begrenzte Zeit. „Leitungssämer – wo dies kirchenrechtlich möglich ist – werden durch Wahlen besetzt... nur für eine bestimmte Zeit (ebd.)“. Die Bischöfe behaupten: „Konkret kann eine gemeinschaftliche Leitung durch ein Team geschehen. Denn in einer Kirche, die sich zur Gemeinschaft berufen weiß, kann Leitung letztlich auch gemeinschaftlich wahrgenommen werden (ebd.)“. Im Verständnis der deutschen Bischöfe ist für die Leitungsfunktion der Kirche nicht die göttliche Berufung und sakramentale Beauftragung entscheidend, sondern vielmehr die psychologisch-soziologische Kompetenz und fachliche Professionalität.

Eine solche Sichtweise scheint die Leitung in der Kirche entweder protestantisch, wo es nur das allgemeine Priestertum gibt, oder funktional-soziologisch zu begreifen¹⁸. Es ist auffallend, dass eine solche Auslegung im Widerspruch zu der Lehre des letzten Konzils steht, die im Katholischen

¹⁷ Die deutschen Bischöfe 100. „Gemeinsam Kirche sein“. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, Bonn 2015.

¹⁸ Diese Vorgabe sieht Walter Kardinal Kasper sehr kritisch: „Damit stoßen wir heute auf einen kritischen Punkt, der mir in manchen diözesanen Pastoralplänen aufgestoßen ist: Die Gefahr des Priestermangels führt dazu, das Priestersein als Bündel von Funktionen zu begreifen, die man in einer Salami-Taktik immer mehr zurückschneidet, um möglichst viel Laien zu übertragen oder, wie man heute in der Wirtschaft sagt: um möglichst viele Funktionen outzusourcen, also auszulegen. Was bei einer solchen funktionalen Betrachtungsweise dem Priester vorbehalten bleibt, ist ein einseitig kultisch-sacerdotales Verständnis, im Extrem: der Priester als Zelebrant, der Priester als Wandler oder, wie man früher sagte: der Priester als Kulddiener“ (a.a.O, S. 17-18). Cordes sieht hier „das Verkennen der sakramental geschenkten Leitungsvollmacht seitens einiger Laien“ (P.J. Kardinal Cordes (Hg.), *Glaubenslicht im Priesterleben*, Illertissen 2018, S. 9). Vgl. W. Kasper, *Der Leitungsdienst in der Gemeinde*, Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 118, Bonn 1994; A. Schwarz, *Leitung (in) der Kirche*, in: „Anzeiger für die Seelsorge“ 3 (2005), S. 16-19.

Katechismus (Art. 2179) und Codex des Kanonischen Rechts (vgl. Can 515 §1; 517 und 518) präzisiert worden ist¹⁹.

Am Rande wäre zu fragen, ob die kooperative Leitung der Teilkirche auf begrenzte Zeit nur die Presbyter (Pfarrer) betreffe oder auch die Bischöfe und sogar das Petrusamt? Wäre es denkbar, dass der Diözesanbischof seine Leitungsaufgaben einem Laienchristen, der besondere organisatorische, ökonomische und psychologische Kompetenzen besitzt, überträgt?

4. Die priesterliche Dreiheit im Ordo

In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll die priesterliche Trias im Ordo zu reflektieren. Auffallend ist es, dass das II. Vaticanum so viel Platz, wie keine andere synodale Versammlung bisher, dem Presbyter gewidmet hat und ihn zugleich „stiefmütterlich“ behandelt²⁰.

In der vorkonziliaren Amtstheologie hat man dem Bischof die Vollmacht über das corpus Christi mysticum zugeteilt. Der Presbyter hatte hingegen Gewalt über das corpus Christi verum. Nur der Presbyter war der *eigentliche Priester*, der Bischof aber ein *Administrator*. Der Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat wurde eher in jurisdiktionellen Befugnissen gesehen. Das II. Vaticanum überwand diese Position und korrigierte damit die seit Beginn des 13. Jahrhunderts bestehende Trennung von Weihe und Jurisdiktion.

Die Amtstheologie des letzten Konzils sieht das kirchliche Amt als ein Weihesakrament (Ordo) an, das dreifach gestuft ist (Bischof – Presbyter

¹⁹ Vgl. dazu J. Adamczyk, *Opieka duszpasterska w parafii w sensie kan. 517§2*, in: „Seminare“ 35/2 (2014), S. 31-45.

²⁰ Aufgrund der Lehre des II. Vaticanums über den Presbyterat definiert A. Sustar den Presbyter so: „Der Priester ist derjenige, der kein Bischofsamt innehat, der nicht im Stand der Vollkommenheit lebt wie Ordensleute, der nicht zum Dienst des Diakons berufen ist und der nicht die Würde der Laien besitzt“ (Das Priesterbild des Zweiten Vatikanischen Konzils: Fr. Enzler (Hg.), *Priester, Presbyter*, Luzern 1968, S. 37). Ähnlich äußert sich O.H. Pesch: „Ein Priester ist ein ehemaliger Diakon, der die Priesterweihe empfangen hat, selten zum Rang eines Bischofs aufsteigt, niemals aber zur Würde eines Laien erhoben wird“ (in: *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte. Verlauf. Ergebnisse. Nachgeschichte*, Würzburg 1993, S. 206). Vgl. J. Giblet, *Die Priester „zweiten Grades“: De Ecclesia II*, S. 189f; J. Hernoga, *Offene Fragen in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Priestertum*, in: E. Naab (Hg.), *Ex latere. Ausfaltungen kommunialer Theologie*, Eichstätt 1993, S. 176-203; ders., *Recepcja soboru watykańskiego II. w Niemczech*, in: M. Białkowski (red.), *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, Toruń 2014, S. 413-434.

– Diakon). Alle drei Stufen des Ordo nehmen am Priestertum Christi teil, aber in abgestufter Form. Nur in der Zuordnung zur Gesamtheit des Priestertums kann man Bischof, Presbyter oder Diakon werden.

Es ist nie genug, die Einheit und Gemeinschaft aller drei Stufen des Ordo hervorzuheben. Es gibt nur ein Weihesakrament, das aus drei Graden besteht und ausgeübt wird. In der Kirche gibt es Presbyter und Diakone nicht nur deswegen, weil der Bischof Mitarbeiter braucht, sondern weil sie zur Struktur des Ordo gehören²¹. Die Konstitution *Lumen gentium* beschreibt die Presbyter als „sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe. Sie bilden mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium (LG 28)“²². Die Priestsind „in inniger sakramentaler Bruderschaft miteinander verbunden (PO 8)“²³. Auch die Diakone gehören aufgrund ihrer sakramentalen Weihe dem Presbyterium an. Es ist offensichtlich, dass von der Erfüllung dieser lehramtlichen Hinweise im Presbyterium die Fruchtbarkeit ihrer Seelsorge abhängt.

5. Martyria – Leiturgia – Diakonia

Der 3D-Priester verwirklicht seine schöpferische Kreativität auch in den Grundzügen der kirchlichen *Communio* (*Koinonia*) durch Martyria, Leiturgia und Diakonia²⁴. In diesen Grunddiensten, die in einem engen Zusammenhang mit der Drei-Ämter-Lehre gesehen werden müssen, kommt das Wesen der Kirche zum Vorschein. Durch Zeugnis, Feier der

²¹ Vgl. J. Hernoga, *Zum Profil des priesterlichen Dienstamtes. Auf der Suche nach Konstituenten der priesterlichen Identität*, in: „*Studia Diecezji Radomskiej*“, t. III, Radom 2000, S. 37-48. „Das Amt des Bischofs und des Priesters ist heute in die Krise geraten“ (R. Vorderholzer, *Vorwort*, in: M. Lohmann, *Georg Michael Wittmann, Bischof, Seelsorger und Reformator*, Regensburg 2019, S. 7). J. Hernoga, *Wer ist eigentlich ein Seelsorger?*, „*Kirchenzeitung*“ 8 (2007), S. 19.

²² „Die Priester sollen den Bischof wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen. Der Bischof wiederum soll seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen, gleichwie Christus seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt“ (LG 28; vgl. PO 7).

²³ Bischof S. Ackermann setzt sich dafür ein, dass dieses „Verhältnis eben nicht bloß formal sein soll. Füreinander und Miteinander im Presbyterium“ (in: G. Augustin (Hg.), a.a.O., S. 123).

²⁴ Vgl. G. Kardinal Müller, *Der Priester in Martyria, Leiturgia und Diakonia der Kirche*, in: ders. *„Ihr sollt ein Segen sein“*. 12 Briefe über das Priestertum, Freiburg 2018, S.143-164. Vgl. J. Hernoga, *Kościół w kryzysie? Czego może uczyć się Kościół w Polsce od Kościoła w Niemczech?*, cz. 1, in: „*Kronika Diecezji Radomskiej*” 18 (2009), Nr. 1 (69), S. 71-79; cz. 2, in: „*Kronika Diecezji Radomskiej*” 18 (2009), Nr. 2 (70), S. 199-205.

Liturgie und Dienst an den Menschen wird die Kirche Jesu Christi als *communio* gelebt, gefestigt und missionarisch ausgeweitet.

Wenn die vorkonziliare Theologie das Priesterbild durch das Gottesbild (*alter Christus*) näher zu bestimmen versuchte, so situiert das Vaticanum II das Amtspriestertum eindeutig innerhalb der Kirche. Im Weihesakrament geht es *sensu stricto* um die Kirche selbst, weil dieses zum Wesen der Kirche gehört. Die Kirche ist als Kollektiv „in gewisser Weise im Amtsträger konkretisiert; vielleicht könnte man sagen, sie ist in ihm verdinglicht“²⁵. Das Dienstpriestertum ist ein unaufhebbarer Wesensbestandteil der Kirche.

Die Amtsträger handeln sowohl im Namen Jesu Christ (PO 2; 5) als auch im Namen der Kirche (PO 2; LG 10). Bischof, Presbyter und Diakon handeln in *persona Christi capitis* und gleichsam in *persona ecclesiae*²⁶. Wie die Kirche Jesus Christi zugeordnet ist, so ist auch der Priester der Kirche verbunden. Er kann nicht in der Person Jesu Christi amtlich agieren, wenn ihm Anerkennung und Zustimmung der Kirche fehlen. Durch sein Reden und Handeln, durch sein Dasein bekennt er sowohl Jesus Christus als auch seine Kirche.

Die Aufforderung zum Zeugnisgeben (*Martyria*) durch absolute Treue zu Christus und Kirche ist das Wesensmerkmal des Priesterseins. Darauf weist der Ritus der Diakonenweihe hin: „Nimm hin das Evangelium Christi, zu dessen Verkündigung du bestellst bist. Was du liest, ergreife im Glauben; was du glaubst, das verkünde, und was du verkündest, erfülle im Leben“. Das priesterliche Dienstamt ist keine Privatsache, sondern Teilnahme am Priestertum Jesu Christi für seine Kirche. Darum soll derjenige, der in seiner Nachfolge lebt, die Lebensweise Jesu übernehmen und für seine Sache eintreten.

In der Liturgie geht es um die Gegenwart Gottes und das Heil der Menschen, das direkt von Gott gespendet wird. „In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie, vollzieht sich das wahre Werk unserer

²⁵ W. Stark, *The Sociology of Religion*, hier: „Saint and Priest“, Bd. IV, New York 1970, S. 176, zit. nach P.J. Kardinal Cordes, a.a.O., S. 14.

²⁶ G. Greshake, a.a.O., S. 86.

Erlösung (SC 2)”. Der Priester ist hier das Werkzeug Gottes²⁷. Jesus Christus, der Erlöser ist „gegenwärtig mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft (SC 7)”. So ist der Priester für die Kirche unersetzlich.

Er soll aber seine Liebesdienste auch an den notleidenden Menschen verrichten, so wie es Jesus Christus selber getan hat. Die Diakonie des Amtsträgers ist ein priesterlicher Ausdruck der Nächstenliebe sowie ein Zeichen der Verbindung mit Jesus Christus, der lehrte: „Was ihr für einen meinen geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan (Mt 25,40)”. Die Seelsorge ist die Sorge um den ganzen Menschen: um seine leiblichen, psychischen und seelischen Bedürfnisse. Aus diese Weise geschieht Heilung sowohl des Bedürftigen als auch des Seelsorgers selber.

Fazit

Der 3D-Priester wird selbst vom Priestertum begeistert sein und wird andere Menschen faszinieren, wenn er sich ständig bemüht, Christus *gleichförmig* (PO 12) zu leben. Darin besteht das Wesen der priesterlichen Spiritualität. Ohne innere Bezogenheit auf Christus verliert der Träger des geistlichen Amtes sein tragfähiges Fundament und wird zu einem „pastoralen Manager“, „kirchlichen Beamten“ oder „ritualen Zeremonienmeister“. Darum ist nicht die berufliche Professionalisierung des Priesters, sondern die Anstrengung, spirituell zu leben, erstrangig. Das letzte Konzil zeigt den Weg dorthin: „Die Priester gelangen auf ihre eigene Weise zur Heiligkeit, nämlich durch aufrichtige und unermüdliche Ausübung ihrer Ämter im Geist Christi (PO 13)”. Also sind alle Funktionen, die sich aus der Ausübung des dreifachen (dreidimensionalen) Amtes ergeben, Mittel und Weg der individuellen Heiligung des Priesters. So „heiligt die Seelsorge den Seelsorger“²⁸.

²⁷ „Allerdings wird davon ausgegangen, dass das gottesdienstliche Handeln ein integrales Element des priesterlichen Lebens und Dienstes ist und deshalb immer im Blick bleiben muss, wenn der Priester von seiner kirchlichen Berufung her verstanden wird und das Priesteramt nicht auf pseudofromme Weltflucht oder säkulares Funktionärstum reduziert werden soll“ (W. Haunerland, *Mysterien Christi und Mühsal des Alltags. Zur Liturgie im Leben des Priesters*, in: G. Augustin, a.a.O, S. 75).

²⁸ K. Hillenbrand, a.a.O, S. 86. „Sie (Priester) wagen es, zu führen, ohne zu verführen, zu leiten, ohne zu missbrauchen, zu verkündigen, ohne zu enttäuschen, zu heiligen, ohne auszubeuten“ (H.

Es gibt keine zweite Berufung, die so streng nach der Identifikation zwischen Theorie und Praxis verlangt, wie eben das geistliche Amt des Priesters. Dies bestätigt die wahre Begebenheit, die Pater K. Wallner an einer Tankstelle erlebte: „Da baute sich ein junger Mann neben mir auf. «Was sind Sie von Beruf?», fragte er... „Ich bin katholischer Priester...». Er: «Sind Sie also wirklich echt?» Ich: «Natürlich, ganz echt!»²⁹ Ist das keine „geistliche Dimension des priesterlichen Werkes und Lebens“?

Zusammenfassung

Das Priestertum hat viele Dimensionen. Der dreidimensionale Priester verwirklicht sich und sein Priestertum durch diese drei Hauptbereiche der kirchlichen Tätigkeit: persönliches Zeugnis, Liturgie und Dienst: d.h. *Myrtyryria - Leiturgia - Diakonia*. Der Artikel ist eine Weiterentwicklung dieses Gedankens.

Schlüsselwörter: Berufung, Priestertum, Seelsorger, Kirche, Volk Gottes

Title: Spiritual dimension of priestly activity and life. 3D priest

Summary

The priesthood has many dimension. The three-dimensional priest realizes himself and his priesthood through these three main fields of church activity: personal testimony, liturgy and service, i.e.: *Myrtyryria-leiturgia-diakonia*. The article is a development of this thought.

Key words: vocation, priesthood, pastor, church, God's people

Tytuł: Trzy wymiary kapłaństwa. Duchowa opcja kapłańskiej służby i życia

Streszczenie

Urząd kapłański ma wiele wymiarów. Trójwymiarowy kapłan urzeczywistnia siebie i swoje kapłaństwo poprzez te trzy główne pola kościelnej działalności: osobiste świadectwo, liturgię i służbę: tj. *Myrtyryria – Leiturgia – Diakonia*. Artykuł jest rozwinięciem tej myśli.

Słowa kluczowe: powołanie, kapłaństwo, duszpasterz, Kościół, lud Boży

Bibliografia

1. Cordes P. J., *Glaubenslicht im Priesterleben*, Illertissen 2018.
2. *Deutsche Bischofskonferenz, Ordnung des Predigtendienstes von Laien*, in: „Kirchliches Amtsblatt des Bistum Münster“, Nr. 6 vom 15. März 1988, Münster 1988.

Windisch, *Nicht herstellen, sondern darstellen*, „Die Tagespost“, Nr. 8 (25. Februar 2006), S. 15).

²⁹ K. Wallner, *Das Ordensgewand*, in: P.J. Kardinal Cordes (Hg.), a.a.O., S. 63.

3. *Die deutschen Bischöfen 100, „Gemeinsam Kirche sein“. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral*, Bonn 2015.
4. G. Augustin (Hg.), *Priester sein heute: Leben – Berufung – Sendung*, Ostfildern, 2019.
5. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Versammlung*, Freiburg 1976.
6. Greshake G., *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg 1991.
7. Hernoga J., *Das Priestertum. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum*, Frankfurt am Main 1997.
8. Hernoga J., *Kościół w kryzysie? Czego może uczyć się Kościół w Polsce od Kościoła w Niemczech?*, cz. 1, in: „Kronika Diecezji Radomskiej” 18 (2009), Nr. 1 (69), S. 71-79; cz. 2, in: „Kronika Diecezji Radomskiej” 18 (2009), Nr. 2 (70), S. 199-205.
9. Hernoga J., *Offene Fragen in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Priestertum*, in: E. Naab (Hg.), *Ex latere. Ausfaltungen kommunialer Theologie*, Eichstätt 1993, S. 176-203.
10. Hernoga J., *Recepcja soboru watykańskiego II. w Niemczech*, w: M. Białkowski (red.), *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, Toruń 2014, S. 413-434.
11. Hernoga J., *Zum Profil des priesterlichen Diestamtes. Auf der Suche nach Konstituanten der priesterlichen Identität*, in: „Studia Diecezji Radomskiej”, t. III, Radom 2000, S. 37-48.
12. Hillenbrand K., *Geistliche Menschen – menschliche Geistliche. Priester sein in veränderter Zeit*, Würzburg 2009.
13. *Instruktion zu einigen Fragen über der Laien am Dienst der Priester: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1997, AAS 89 (1997), S. 852-877.
14. Kasper W., *Der Leitungsdienst in der Gemeinde*, Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 118, Bonn 1994.
15. Müller G. L., *„Ihr sollt ein Segen sein“. 12 Briefe über das Priestertum*, Freiburg 2018.
16. Waldenfels H., *Zur Leitung der Eucharistiefeier*, in: „Anzeiger für die Seelsorge“ 12 (2017), S. 28-34.

Michal Hospodár PhD¹

Vernost' kňazov Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku s prienikom do súčasnosti

1. Identita gréckokatolíka

Ak hovoríme o identite Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, tak je nutné vziať do úvahy niekoľko prístupov na vyjadrenie tejto identity. Ponajprv si pripomeňme, že **historické** korene prítomnosti byzantsko-slovanského obradu siahajúk cyrilo-metodskej misii z prvej polovice 9. storočia. Ide o kolosálnu udalosť v dejinách kristianizácie slovanských národov, ktoré sa aj dnes hlásia k cyrilo-metodskému dedičstvu, a rôzne aspekty tohto dedičstva sú podnes predmetom podrobného bádania a štúdia. Z tohto bádania vyplýva základná skutočnosť pre nami sledovanú identitu. „Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svojom povedomí sa prirodzene považuje za priameho pokračovateľa a dediča cyrilo-metodského modelu, ktorý vo svojej podstate má tri základné body, a to:

1. Východná spiritualita (spôsob života vo Svätom Duchu)
2. Liturgia v živom ľudovom jazyku (starosloviencina, cirkevnoslovančina, slovenčina)
3. Jednota s rímskou Apoštolskou stolicou² (rešpektovanie podriadenosti rímskemu pápežovi).

V súvislosti so založením slovanskej cirkvi v 9. storočí sa prirodzene natíska otázka: aký obrad solúnski bratia na Veľkej Morave používali? Otázka doteraz nebola v odbornej literatúre definitívne uspokojivo vyriešená. Nikde sa však v serióznej literatúre nespochybňuje fakt o preložení kníh a zavedení liturgického poriadku solúnskymi bratmi podľa východného (byzantského) obradu. Za používanie byzantského obradu hovorí hagiografický spis Život Konštantína, kde sú vypočítané

¹ Doktor habilitowany, Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. Zainteresowania badawcze: teologia pastoralna, psychologia pastoralna, tradycjacyrylo-metodiańska. Adres e-mail: michal.hospodar@unipo.sk

² Vasil', C.: *Gréckokatolíci Dejiny – Osudy – Osobnosti*, Košice: BYZANT, 1999, s. 5.

preložené bohoslužby: „Čoskoro preložil (Konštantín-Cyryl) celý cirkevný poriadok, naučil ich utierni, časom, večierni, povečernici a tajnej službe“ (ŽK 15). Slovenský slavista A. Škoviera k tomu poznamenáva, že z použitej slovanskej terminológie je zrejme, že vychádza z byzantskej predlohy.³

Z historických písomných materiálov o prítomnosti východného obradu svedčia napr. zachované Sinajské zlomky, obsahujúce časti modlitby a ekténie Liturgie sv. Jána Zlatoústeho. Na podporu tohto tvrdenia slúži aj skutočnosť, že preklad staroslovienskeho evanjeliára (gr. *απρακος*) začali sv. bratia vznešeným prológom Jánovho evanjelia, ktorým sa začína v Gréckokatolíckej cirkvi evanjeliár, zostavený pre praktické bohoslužobné účely.⁴ Aká bola teda liturgia na Morave v prvej polovici 9. storočia? Veľkomoravská liturgia bola zvláštnym typom, v ktorej boli prvky byzantské, obohatené o prvky rímske i slovanské a to s cieľom komunikovať Božie tajomstvá s čo najväčším duchovným úžitkom pre domáci slovanský ľud.

Z cyrilo-metodského kontextu vychádza aj autochtónne pomenovanie „gréckokatolícka“ cirkev. Ustálilo sa za panovania cisárovnej Márie Terézie († 1780). Historický pôvod názvu vyjadruje podstatné znaky: obrad, prinesený grékymi vierozvestcami má grécky (byzantský) pôvod a zároveň vyjadruje, že ide o Katolícku cirkev, všeobecnú a zjednotenú s Rímom, presnejšie „neoddelenu“ od Ríma. Ak máme dnes **cirkevnoprávne** vymedziť, kto sú gréckokatolíci, tak v zásade takto nazývame katolíkov, ktorí žijú na Slovensku a sú krstom začlenení do Prešovskej archieparchie, Košickej eparchie a Bratislavskej eparchie. Ich dnešné cirkevnoprávne usporiadanie v metropolitnej cirkvi *sui iuris* má svoje širšie historické korene, ktoré nebudeme teraz rozoberať. Všeobecne sa na pomenovanie tejto časti Božieho ľudu niekedy používajú aj iné synonymné označenia, ako napr. katolíci byzantského obradu, gréckokatolícka cirkev atď.

³ Porov. Škoviera, A.: Liturgia cyrilo-metodskej misie na Veľkej Morave. In: *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilo-metodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra: UKF, 2007, s. 112.

⁴ Najnovší slovenský schválený text evanjeliových čítaní Posvätnou kongregáciou pre Východnú cirkev v Ríme pre záväzné užívanie v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku s titulom: *Sväté evanjelium*, Michalovec: Misionár, 2002, má prológ evanjelia podľa Jána až na začiatku časti Evanjelium podľa Jána, v paschálnej časti evanjeliových perikop.

Čo sa týka **ethnicity**, tak Gréckokatolícka cirkev na Slovensku zahŕňa všetkých veriacich katolíkov byzantského obradu na území Slovenska, bez ohľadu na ich etnickú príslušnosť. Táto rôznorodosť sa prejavuje v používaní rozličných liturgických jazykov, ale aj v tom, že pre maďarskú národnostnú menšinu je zriadený osobitný dekanát (protopresbyterát) v Košickej eparchii a pre rusínsku menšinu v Prešovskej archieparchii bol v rokoch 2003 – 2008 vymenovaný osobitný *syncellus*. V apríli 2017 bol zriadený nový Humenský archieparchiálny vikariát zahrňujúci najmä protopresbyteráty s rusínskou populáciou.

2. Zrozumiteľná liturgia (Benátska dišputa o jazyku)

V tomto roku si pripomíname 1150 rokov od slávnej dišputy v Benátkach. Stretli sa pri nej Konštantín Filozof so sprievodcom s pilátnikmi, ktorí tvrdili, že len tri jazyky sú dôstojné na to, aby sa v nich slávila liturgia. Dozvediac sa o „novotách“ pri evanjelizácii Moravy využili príležitosť, aby napadli byzantských misionárov. Konštantín ako vedúca osobnosť pred latinskými biskupmi a učencami argumentoval citátmi z Písma a na ich námietky odpovedal: „Či neprichádza dážď od Boha na všetkých rovnako? A či slnko nesvieti takisto na všetkých? Či rovnako nedýchame na vzduchu všetci? To sa vy nehanbíte uznávať iba tri jazyky a prikazovať, aby všetky ostatné národy a kmene boli slepé a hluché?“ (ŽK XVI.)⁵

Biblickými citátmi zamýšľal Konštantín poukázať na to, že heréza nepozostáva v preklade Písma, ale naopak v zabraňovaní pochopiť Kristove slová tým, že sa zamieta reč ľudu.⁶ Konštantín-Cyril nachádzal podporu svojej tézy aj v Prvom liste Korinťanom: „Veď aj bezdušné nástroje, čo vydávajú zvuky, či už sú to píšťaly a či citary, keby nevydávali rozdielne zvuky, ako by sa vedelo, čo sa píska a čo sa hudie? A keby trúba vydala neistý zvuk, kto by sa strojil do boja? Tak aj vy, ak nevydávate jazykom zrozumiteľné slová, akože sa bude vedieť, čo hovoríte? Budete hovoriť do

⁵ *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Bratislava: Karmelitánske nakladateľstvo, 2013, s. 69.

⁶ Porov. Krasíć, S.: Svätí Cyril a Metod. In: *Svätí Cyril a Metod medzi slovanskými národmi*. Trnava: Dobrá kniha, 2015, s. 253.

vetra. Veď je toľko rozličných rečí na svete a ani jedna z nich nie je bez hlasu. Ak teda nepoznám význam hlasu, budem cudzincom pre toho, čo hovorí, a ten, čo hovorí, bude mne cudzincom. Tak aj vy, keďže horlíte za duchovné dary, hľadajte, aby ste nimi oplývali na budovanie Cirkvi! A preto, kto hovorí jazykom, nech sa modlí, aby to vedel aj vyložiť. Lebo keď sa modlím cudzím jazykom, môj duch sa modlí, ale môj rozum je bez úžitku. Čo teda? Budem sa modliť duchom a budem sa modliť aj rozumom, budem žalmy spievať duchom, ale aj rozumom... (1 Kor 14, 6-11). (ŽK XVI.) Týmito citátmi a podobnými argumentmi Konštantín Filozof v otvorenej dišpute zvíťazil nad svojimi protivníkmi. Inkulturoval kresťanstvo v zrozumiteľnej reči. Na vtedajšie časy to bola „bomba“, v domácom jazyku hlásať evanjelium. Dnes je zjednocujúcim liturgickým jazykom eparchií byzantského obradu pochádzajúcich z Mukačevskej eparchie cirkevná slovančina. Na Slovensku máme v liturgii aj štátny jazyk slovenčinu a jazyky národnostných menšín maďarčinu a rusínčinu.

Prvé obdobie východnej cirkvi na našom území má svoj začiatok v Moravskej ríši, ktorú nadšene preorávali pluhom Božích zákonov apoštoli Slovanov sv. Cyril a Metod. Z cyrilo-metodskej misie ako z prameňa vyteká živá voda pravej viery do srdca našich predkov až do dnešných čias. Osobitne u gréckokatolíkov bola vždy taká živá, úprimná a spontánna, že sme často ani necítili potrebu navonok ju deklarováť. Dnes sa ona stáva naďalej hybnou tradíciou v Košickej eparchii, ktorej patrónmisú práve sv. Cyril a Metod. Na záver týchto svedectiev uvedieme citát z Apoštolského listu rímskeho pápeža Jána Pavla II.: „Veriaci týchto cirkví, ktorí pochádzajú od Užhorodskej únie, sa opodstatnene považujú za dedičov sv. Cyrila a Metoda.“⁷

3. Spiritualita

Historická a teologická identita sa hmatateľne prejavuje v liturgii a spiritualite. V **tradícii kresťanského Východu** je spiritualita chápaná ako spôsob života vo Svätom Duchu. Svätý Duch tajomne účinkuje v duši,

⁷ Ján Pavol II.: Apoštolský list pri príležitosti 350. výročia Užhorodskej únie. In: *SLOVO* 17/1996.

ktorá mu nekladie prekážky, a prostredníctvom daru vliatej milosti stvárňuje či spodobňuje život človeka podľa Krista. Kardinál T. Špidlík, veľká autorita v danej problematike, uvádza, že východní otcovia stotožňovali kresťanskú spiritualitu s mníšskou vzhľadom na cieľ i prostriedky. Prílišné zdôrazňovanie rozdielov považovali za chybu.⁸Pre Gréckokatolícku cirkev na Slovensku je príznačná **slovanská spiritualita**, ktorej protagonistami sa v 9. storočí na našom území stali slovanskí apoštoli sv. Cyril a Metod. Napriek tomu, že odvtedy už prešlo vyše 11 storočí, je táto duchovná skúsenosť živá a perspektívna aj dnes. Jej korene sú spoločné pre Východ aj Západ, ale predsa tak, ako medzi jednotlivými národmi vidíme ich isté špecifiká, rovnako by sme mali charakterizovať aj špecifiká východnej a západnej spirituality. Jej dôležitosť a význam vyplýva z jej predmetu, t.j. z nadprirodzenej dokonalosti. Budovať kresťanskú dokonalosť znamená vytvárať konkrétny model vnútornej práce, ktorý je schopný usmerniť snahu a úsilie duše. Pokiaľ západný model je skôr teoreticko-filozofický, východný je charakterizovaný prežívaním a emotívnosťou. Slovanské národy z citového hľadiska sa viac zhodujú s východnými národmi a spájajú ich sklony k poézii, spevu, hudbe, mystike a tieto duchovné vlastnosti vnikli aj do cirkevného života, ktorého vonkajší prejav sa odráža práve v obrade. V západnom (rímskom) obrade sa naopak prejavuje prísnosť, determinovanosť a praktickosť. Oveľa menej je tu citového rozptýlenia pre ľudského ducha, čo prevláda vo východnom obrade. Zdá sa, že na našom území sme práve v rozmedzí, kde sa tieto dva modely prelínajú.

Ilustrujeme to na príklade: V západnom obradovom prostredí je najznámejšou mariánskou modlitbou posvätný ruženec. Vrelo ho odporúčala aj Panna Mária pri zjavení malým pastierikom vo Fatime pred vyše 100 rokmi. Je známy aj v prostredí Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a modlia sa ho denne mnohí veriaci i kňazi. Na organizačné pokrytieružencových aktivít máme funkčneružencové bratstvá evidované v Kongregácii najsv. Vykupiteľa (o. redemptoristov) v Michalovciach, eparchiálne odpusty ku cti ružencovej Panny Márie, farské mariánske

⁸ Porov. Špidlík, T.: TeofanZatvornik, ruský biskup a mnich. In: *Velehrad – Řím, Modlil setváří k východu*. Olomouc: Centrum AlettiVelehrad-Roma, 2010, s. 161.

večeradlá atď. To však nebráni, aby sme postupne objavovali vlastné bohatstvo modlitieb Východu a praktizovali ho. V prostredí ruského hesychizmu (gr. ησυχία – ticho, pokoj, samota) sa vyvinula jedna špecifická modlitbová forma, ktorá v atmosfére súčasného životného tempa naberá na význame na Východe i Západe.⁹ Ide o modlitbu srdca alebo Ježišovu modlitbu. Jej znenie je nasledovné: „Pane, Ježišu Kriste, Synu Boží, zmiluj sa nado mnou hriešnym.“ Profesor R. Čemus SJ vo svojej štúdií uvádza, že táto modlitba má tri stupne. V prvom stupni ide o neustále opakovanie uvedeného výroku s podmienkou, že vnútorné rozpoloženie modliaceho zodpovedá obsahu modlitby. Druhá etapa prechádza do mentálnej roviny, to znamená že pozornosť je sústredená na Ježišovo meno, ktoré neustále opakujeme. Až v treťom stupni je myseľ zjednotená so srdcom, modlitba ide bez námahy a svetlo milosti prežaruje celé vnútro srdca.¹⁰ Je to vlastne opakujúcou formou podobná modlitba ako ruženec. Ale s duchom kajúcnosti. Takto môžu bez zbytočného napätia modlitby Východu obohacovať Západ a opačne.

Na prvenstvo milosti pred aktivizmom dôrazne upozornil rímsky pápež blahej pamäti sv. Ján Pavol II. pri prelome tisícročí, keď napísal: „(Modlitba) nám neprestajne pripomína primát Ježiša Krista a – vo vzťahu k nemu – primát duchovného života a svätosti. Ak sa však tento princíp nerešpektuje, možno sa ešte diviť, že pastoračné plány zlyhávajú a zanechávajú v srdci pokorujúci pocit sklamaní?“¹¹

4. Vernosť kňazov

Pod vernosťou máme na mysli trvalé priľnutie ku Kristovi a jeho cirkvi v konkrétnych okolnostiach doby a miesta. V dejinách kresťanstva ju najviac osvedčili mučeníci a vyznávači. Aj novodobé časy vyžadujú od Kristových nasledovníkov vernosť. O svedectve gréckokatolíckych biskupov a väčšiny kňazov pri prenasledovaní v roku 1950 niet pochýb. Zostali verní ako to

⁹ V Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku je Ježišova modlitba známa a praktizovaná najmä u mladšej generácie kňazov a mníchov.

¹⁰ Porov. Čemus, R.: *Modlitba Ježišova – modlitba srdca*. Velehrad: Refugium Velehrad-Romas.r.o., 1996, s. 22-23.

¹¹ Ján Pavol II.: *Novo millennio ineunte*, 36.

dokumentuje kniha s rovnomenným názvom od súčasného prešovského arcibiskupa a metropolitu, vladyku Jána Babjaka SJ. Od zákonného obnovenia Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku uplynulo viac ako 50 rokov. Ďakujeme vtedajšej generácii svedkov z radov kléru i laikov za vernosť. Na záver môžeme konštatovať, že táto skupina kňazov splnila svoju historickú úlohu. Zložila skúšku z prenasledovania počas 18-tich rokov aj za cenu ujmy na zdraví, majetku a rodinnej pohody. Po obnovení cirkvi pracovala v pastoračii skromne a obetavo do posledných zvyškov síl. Z jej stredu vzišli aj traja noví blahoslavení a ďalší potenciálni kandidáti na blahorečenie.¹² To je vernosť vychádzajúca z historického kontextu.

Druhá generácia sledovaných gréckokatolíckych kňazov sa formovala v kňazskom seminári a na Cyrilo-metodskej bohosloveckej fakulte v Bratislave, jedinej katolíckej vysokoškolskej ustanovizni, ktorej činnosť povolili vtedajšie stranícke a štátne orgány. Do tejto skupiny patrí spolu 53 kňazov, traja z nich sú v súčasnosti hierarchami Prešovskej gréckokatolíckej metropolie.¹³ Počas dvadsiatich rokov (1969 – 1989) možno prekvapuje pomerne nízky počet kňazov. Treba si však uvedomiť, že pri prijímaní uchádzačov, hlásiacich sa na štúdium posvätnéj teológie, platil „*numerus clausus*“. To znamená, že štátne orgány obmedzovali počet prijatých kandidátov na najnižšiu možnú mieru. Sledovaná generácia kňazov bola počas štúdií do istej miery znevýhodnená vo svojom vlastnom liturgickom a spirituálnom rozvoji, keďže intelektuálna i duchovná formácia prebiehala v latinskom obradovom prostredí. Na druhej strane nespornou výhodou tejto skupiny je fakt, že títo kňazi nadobudli osobné kontakty s mnohými rímskokatolíckymi kňazmi po celom Slovensku a dôverne sa zoznámili s latinským obradom. Vo vlastnom prostredí gréckokatolíckych farností bolo výhodou, že mladí prichádzajúci kňazi

¹² Za blahoslavených boli sv. Jánom Pavlom II. vyhlásení biskupi-mučeníci P. P. Gojdič OSBM a Vasil' Hopko, ako aj rehoľný kňaz M. D. Trčka CSsR. Kandidátom na blahorečenie je rehoľný kňaz Ján Mastiliak CSsR, ktorý má otvorenú eparchiálnu fázu procesu.

¹³ Vladyka Ján Babjak SJ je arcibiskupom a metropolitom v Prešove, vladyka Milan Chatur CSsR je eparchiálnym biskupom v Košiciach a vladyka Peter Rusnák je eparchiálnym biskupom v Bratislave. Okrem toho je vladyka Milan Šášik CM eparchiálnym biskupom v Užhorode (na Ukrajine) a vladyka Cyril Vasil' SJ arcibiskupom a sekretárom Kongregácie pre východné cirkvi vo Vatikáne.

sa mohli inšpirovať múdrosťou staršej generácie a stretnúť v nej vzácne kňazské vzory. A staršia generácia kňazov v každom novom povolaní videla iskierku nádeje na pastoračnú pomoc a nutné odľahčenie vlastných aktivít, konaných často v kmeťovskom veku. Túto skupinu kňazov charakterizovala vernosť Gréckokatolíckej cirkvi v obmedzených možnostiach pastoračného pôsobenia.

Tretia skupina gréckokatolíckych kňazov vzišla už z vlastného obnoveného kňazského seminára a teologickej fakulty v Prešove.¹⁴ Je to porevolučná generácia, ktorá už osobne nezažila atmosféru prenasledovania náboženského prejavu počas komunistickej totality. Počtom je to najväčšia skupina, tvoriaca dnes už vyše 300 mladých kňazov následne zaradených do rozličných služieb v pastoračii farností, ale aj do špecifických pastoračných centier, škôl a služby vojenského ordinariátu. Súčasní kňazi skladajú každodenne skúšku zo slobody, akej sa Katolícka cirkev v dejinách kresťanstva na území Slovenska ešte netešila. Je to náročná skúška, v niektorých aspektoch oveľa náročnejšia ako skúška ich otcov z čias prenasledovania. Hodnotiť jej výsledok budú však už iní.¹⁵

5. Latinizácia resp. vernosť svojej tradícii

Tradíciu definuje pápež sv. Ján Pavol II. takto: „Tradícia sa skladá z historického a kultúrneho bohatstva každej cirkvi, ktoré sa v nej utváralo na základe svedectva mučeníkov, otcov a svätcov, ako aj zo živej viery všetkých kresťanov počas stáročí až po dnešok.“ (*Orientalis Lumen*, 8) Ďalším možným významovým odtieňom slova *tradícia* je samotný proces odovzdávania tejto Tradície.

¹⁴ Kňazský seminár a Gréckokatolícka teologická fakulta boli obnovené v roku 1990. V učebných osnovách katolíckej teológie na GTF PU je zaradený aj predmet Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Pri výročiach koncilu prebehlo na fakulte niekoľko vedeckých konferencií a sympózií. V predmete spiritualita pastoračného kňaza sa poslucháči tiež zoznamujú s odporúčaniami koncilového dekrétu *Presbyterorum ordinis*.

¹⁵ Poslednú skupinu kňazov tvoria kňazi „katakombálnej“ cirkvi, ktorí dostali formáciu a boli vysvätení tajne. Tvorilo ich niekoľko desiatok ženatých mužov z prostredia gréckokatolíckej i rímskokatolíckej cirkvi, ktorí navonok vystupovali ako laici v civilných zamestnaniach. Po „nežnej revolúcii“ niektorí nastúpili do verejnej pastoračie, iní najmä pre svoj vysoký vek už nie.

V prvom tisícročí kresťanský Východ i Západ prežívali podstatnú jednotu. Tá vychádzala z rešpektovania najvyššej hlavy Cirkvi, ale aj z jednotného teologického učenia pri zachovaní vlastných obradových tradícií. Po tzv. východnom rozkole prišlo na Západe v 12. storočí pohybu na poli praxe vysluhovania sviatostí. Pôvodná jednota kresťanskej iniciácie sa rozdelila na tri samostatné obrady. Na Východe sa táto zmena neudiala, navyše tu boli ďalšie rozdiely. Napr. v podmienkach Brestskej únie bolo, že gréckokatolíkom nebude vnucované dopĺňať do vierovyznania Filioque. Na Ukrajine potom Zamošská synoda v roku 1720 rozhodla, že sa Filioque bude dopĺňať. Gréckokatolíkov na území dnešného Slovenska sa rozhodnutia tejto synody pôvodne netýkali, ale v roku 1726 boli prijaté aj pre Mukačevskú eparchiu. Pre gréckokatolíkov nastal proces latinizácie. Latinizáciou nazývame proces, ktorý môže mať tri základné podoby:

1. Nahradenie vlastných liturgických zvyklostí, právnych predpisov, spôsobu teologického myslenia a prvkov osobnej zbožnosti prvkami a spôsobmi latinskými. Tieto nové západné prvky potom spravidla vytlačili alebo výrazne oslabili pôvodné východné prvky.
2. Zavedenie nových prvkov, zvyklostí a spôsobu teologického myslenia, ktoré boli prevzaté z latinskej tradície a ktoré neboli v súlade s pôvodnou východnou tradíciou a narušili jej vnútornú jednotu.
3. Odstránenie alebo opustenie východných prvkov či zvyklostí (bez náhrady) z dôvodu, že tieto v rímskokatolíckej tradícii neexistovali alebo neboli v súlade s jej teológiou.¹⁶

Proces latinizácie byzantsko-slovanského obradu nadobúdala negatívny rozmer vtedy, keď začal byť umelo živý predstavený o prednosti latinského rítu. Takéto tendencie badať už od 18. storočia, keď sa latinský obrad stal vzorom na presadzovanie istých cirkevno-kultúrnych a politických zámerov na celom území bývalej Mukačevskej eparchie. Reformy a prispôbovanie byzantsko-slovanského obradu latinskému rítu boli tak začiatkom latinizačných vplyvov v obradovom prostredí východnej

¹⁶ Škoviera, A.: Latinizácia a jej historické okolnosti. In: *V brázde Metodovej 2017*. Košice: BYZANT s.r.o., 2016.

cirkvi na našom území.¹⁷ Teraz v slobodných podmienkach hľadáme organický návrat k starootcovským tradíciám Východu. Prejavuje sa to najmä pri slávení božskej liturgie, vysluhovaní sv. tajomstiev, osobnej modlitbea aplikácii vonkajších znakov. V sviatostnej praxi je to napr. návrat k udeľovaniu eucharistie nemluvňatám pri krste. V prešovskej metropolii jebadateľný pohyb smerom k tomu, aby sa eucharistia udeľovala deťom od krstu až do skončenia 2. ročníka základnej školy. Je to veľký krok smerom k spoločnej tisícročnej tradícii, ktorý sa pripravuje práve v tomto roku. Kritérium pri riešení týchto ťažkostí nachádzame v kánone 40 § 1 CCEO, ktorý potvrdzujúc slová koncilu nariaďuje: „Hierarchovia, ktorí predsedajú cirkvám *sui iuris*, a všetci ostatní hierarchovia sa majú veľmi usilovne starať o vernú ochranu a dôsledné zachovávanie vlastného obradu, a nemajú v ňom pripúšťať zmeny, ak to nie je z dôvodu jeho organického vývoja, majú však pred očami vzájomnú dobrú vôľu, a jednotu kresťanov“ (*Orientalium ecclesiarum*, 6).

Idea, že to, čo je v rímskom obrade, je jediné správne, už neplatí. Veriaci laici pochopili po procese formácie, že môžu byť hrdí na svoje vlastné tradície. Pritom neopúšťajú to, čo je im už vlastné. Dnes, polstoročie po Druhom vatikánskom koncile, je zrejmé, že je správne obohacovať univerzálnu Cirkev vlastnou tradíciou a jej vernosťou.

6. Súčasný stav kňazstva a vernosť

Prenesme sa teraz do súčasnosti a sledujme stav bohoslovcov a kňazov dnešnej Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Pre väčšiu prehľadnosť ho uvádzame v tabuľkách.

¹⁷ Porov. Šoltés, P. – Žeňuch, P.: Sociálne a spoločenské postavenie gréckokatolíkov na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 18. storočí. (Štúdia je s súčasťou riešenia grantového projektu – Duchovná pieseň v cyrilských rukopisoch z východného Slovenska a cyrilo-metodský odkaz s. 47 (2/7004/21). In: *SLAVICA SLOVACA*, ročník 36, 2001, č. 2.

Stav bohoslovcov v roku 2017

| | PO | KE | BA | Spolu |
|---------------------|-----------|-----------|-----------|--------------|
| 1. ročník | 4 | 5 | 1 | 10 |
| 2. ročník | 6 | * | 1 | 7 |
| 3. ročník | 5 | 4 | * | 9 |
| 4. ročník | 10 | 3 | * | 13 |
| 5. ročník | 14 | 2 | * | 16 |
| 6. ročník | 6 | * | * | 6 |
| Pastorač. ročník | 8 | 2 | * | 10 |
| Liturg. prax | 1 | * | * | 1 |
| Zahraničie | 3 | 4 | 2 | 9 |
| Absolventi | 7 | * | * | 7 |
| Spolu | 64 | 20 | 4 | 88 |

| | PO | KE | BA | Spolu |
|--------------|-----------|-----------|-----------|--------------|
| V seminári | 46 | 14 | 2 | 62 |
| Mimo sem. | 18 | 6 | 2 | 26 |
| Spolu | 64 | 20 | 4 | 88 |

Stav kňazov v roku 2017

| | PO | KE | BA | Spolu |
|-------------------------|------------|------------|-----------|--------------|
| Pastorácia | 182 | 107 | 17 | 306 |
| Špeciálna pastorácia | 25 | 18 | | 43 |
| Fakulta a seminár | 14 | 3 | | 17 |
| Kúria | 6 | 8 | 3 | 17 |
| Rehoľní | 22 | 13 | 2 | 37 |
| Zahraničie | 5 | 9 | | 14 |
| Výpomocní | 22 | 4 | | 26 |
| Na odpočinku | 14 | 10 | 2 | 26 |
| Mimo pastorácie | 4 | | | 4 |
| Spolu | 294 | 172 | 24 | 488 |
| Diakoni | 3 | 2 | 1 | 6 |

Väčšina gréckokatolíckeho kňazstva žije v manželskom zväzku a popri farnostiach vedie aj svoje rodiny. V postmodernej dobe je rodina najviac ohrozovanou pastoračnou jednotkou. Vyplýva to z ideologicky deformovaného antropologicko-sociologického pohľadu na človeka a manželstvo. Akú úlohu tu môže zohrať ženaté kňazstvo? Na jednej strane ženaté kňazstvo vytvára živú osobitnú skúsenosť, ktorá slúži na obohatenie celej Cirkvi. Nezanedbateľným dobrom je skutočnosť, že kňazské manželstvá a rodiny sú modelom pre rodiny vo farnosti, ako žiť vieru v každodennej praxi. Na druhej strane, vplyv postupnej sekularizácie pôsobí aj na kňazské rodiny, ktoré samy bojujú o svoju kresťanskú identitu. V spoločnosti prudko narástol pomer rozvedených manželstiev a dnes sa pohybuje v slovenskom celoštátnom priemere okolo 50%. Tým, že spoločnosť pomerne ľahko umožňuje rozvod a zvyšuje jeho akceptáciu, rastie destabilizácia rodiny ako celku.

Na koniec si položíme fundamentálnu otázku: je vôbec možné zachovať vernosť vlastnej identite? A čo preto robíme, aby sa tak stalo? V slobodných pomeroch máme prvky pre zachovanie vlastnej identity. Máme cirkevnú teologickú fakultu, evanjelizačne pôsobia cirkevné hnutia a malé spoločenstvá, existujú duchovné povolania. V prešovskej archieparchii pracujú funkčné centrá pre špeciálnu pastoračiu v oblasti mládeže, rodín, Rómov atď. V Košickej eparcii sa rozvíja spoločenstvo kňazských a laických rodín SKALA, ktoré sa usiluje o zachovanie a zveľadenie viery v rodinách a evanjelizáciu iných rodín. Zo špecifika ženatého kňazstva prirodzene vyplýva aj potreba žiť manželskú spiritualitu a prehľbovať manželskú vernosť ako súčasť integrálnej vernosti Kristovi a jeho evanjeliu.

Záver

S radosťou môžeme konštatovať, že vo farnostiach Prešovskej gréckokatolíckej metropolie je pokrytý liturgický a pastoračný život. Akčný rádius cirkvi je aj v špeciálnej pastoračii, akou sú školy, väznice, nemocnice, pastoračné centrá a pod. Skladáme v súčasných podmienkach

skúšku zo slobody. Obrana vlastnej náboženskej akultúrnej identity sa v dnešnej ideovo ireligiózne rozvetvanej pluralitnej spoločnosti stáva čoraz naliehavejšou reálnou výzvou. Aj v tom možno vidieť jeden z odkazov preosvietenýchprešovských vladykov a novodobých blahoslavených, gréckokatolíckych hierarchov PavlaP. Gojdiča OSBM a VasiľaHopka.

Abstrakt

Vernosť v nastolenom kontexte úzko súvisí s identitou cirkvi, v ktorej kňazi vykonávajú svoje poslanie. Z toho dôvodu sa budeme v príspevku venovať najprv identite miestnej Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, aby bolo zrejmé, čomu boli a sú kňazi verní, resp. neverní. Načrtne iba niektoré vybrané aspekty identity ako je historický, liturgický a spirituálny. V historickom kontexte cyrilo-metodskej misie sa zrodila prítomnosť veriacich byzantského obradu s vlastnou spirituálnou orientáciou. Stručne vyjadríme jadro tejto spirituality ako základu pre integrálnu kňazskú vernosť. Nakoniec predostrieme stav kňazstva vPrešovskej gréckokatolíckejmetropolii a jeho nové výzvy v podmienkach súčasnej sekulárnej spoločnosti.

Kľúčové slová: identita, kňaz, cirkev, spiritualita, vernosť

Title: The loyalty of the priests of the Greek-Catholic Church in Slovakia with reference to the present situation

Summary

Faithfulness in the established context is closely related to the identity of the Church in which the priests carry out their mission. For this reason, we will first address the identity of the local Greek-Catholic Church in Slovakia in order to make clear what does it mean for priests to be faithful and faithless. We will only outline some selected aspects of identity, such as historical, liturgical, and spiritual. In the historical context of the Cyrillo-Methodian mission, the presence of the believers of the Byzantine rite with their own spiritual orientation was born. We briefly express the core of this spirituality as the basis for an integral priestly loyalty. Finally, we will present the situation of the priesthood in the Prešov Greek-Catholic Metropolis and its new challenges in the conditions of the current secular society.

Key words: identity, priest, church, spirituality, loyalty

Tytuł: Wierność kapłanów Kościoła greckokatolickiego na Słowacji wobec tradycji w kontekście problemu sekularyzacji

Streszczenie

Wierność w wypełnianiu misji kapłanów jest ściśle związana z tożsamością Kościoła. Artykuł przedstawia wybrane aspekty owej tożsamości, tj. historyczne, liturgiczne i duchowe. Owocem historycznej misji Cyryla i Metodego na Słowacji stała się tam obecność wiernych obrządku bizantyjskiego z ich własną orientacją duchową. Artykuł przedstawia rdzeń tej duchowości jako podstawę integralnej wierności kapłańskiej. Przedstawia

również stan duchowieństwa grecko-katolickiej metropolii w Preszowie oraz wyzwania, przed jakimi staje ono w kontekście wyzwań laicyzującego się społeczeństwa.

Słowa kluczowe: tożsamość, kapłan, Kościół, duchowość, wierność

Summary

Faithfulness in fulfilling of the mission of priests is closely connected to the Church's identity. The article presents selected aspects of this identity, i.e. historical, liturgical and spiritual. The presence of the Byzantine rites with their own spiritual orientation became the fruit of the historical mission of Cyril and Methodius in Slovakia. The article presents the core of this spirituality as the basis of integral priesthood fidelity. It also presents the condition of the Greek Catholic clergy in metropolis of Presov and the challenges it faces in the context of the challenges of a secularizing society.

Zoznam skratiek

| | |
|--------|--|
| 1 Kor | Prvý list Korinťanom |
| atď. | a tak ďalej |
| BA | Bratislavská eparchia |
| CCEO | Codex canonum ecclesiarum orientalium |
| CM | Congregatio missionis |
| CSsR | Congregatio sanctissimae redemptionis |
| gr. | grécky |
| GTF PU | Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity |
| KE | Košická eparchia |
| napr. | napríklad |
| OSBM | Ordo sancti Basilii Magni |
| PO | Prešovská archieparchia |
| s. | strana |
| SJ | Societas Jesu |
| sv. | svätý |
| t.j. | to jest |
| tzv. | takzvaný |
| UKF | Univerzita Konštantína Filozofa |
| ŽK | Život Konštantína |

Použitá literatúra

1. Čemus, R.: *Modlitba Ježíšova – modlitba srdce*. Velehrad: Refugium Velehrad-Romas.r.o., 1996.
2. Krsiák, S.: Svätí Cyril a Metod. In: Tomko, J. – Vasiľ, C. (ed.): *Svätí Cyril a Metod medzi slovanskými národmi*. Trnava: Dobrá kniha, 2015.
3. Ján Pavol II.: *Novo millennio ineunte*. Apoštolský list. Trnava: SSV, 2001.
4. Ján Pavol II.: Apoštolský list pri príležitosti 350. výročia Užhorodskej únie. In: *SLOVO* 17/1996.
5. Ján Pavol II.: *Orientalium lumen*. Apoštolský list. 1995. Dostupné na internete: <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/orientalelumen.pdf>
6. Škoviera, A.: Latinizácia a jej historické okolnosti. In: *V brázde Metodovej 2017*. Košice: BYZANT s.r.o., 2016.

7. Škoviera, A.: Liturgia cyrilo-metodskej misie na Veľkej Morave. In: *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilo-metodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra: UKF, 2007.
8. Šoltés, P. –Žeňuch, P.: Sociálne a spoločenské postavenie gréckokatolíkov na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 18. storočí. (Štúdia je s súčasťou riešenia grantového projektu – Duchovná pieseň v cyrilských rukopisoch z východného Slovenska a cyrilo-metodský odkaz s. 47 (2/7004/21). In: *SLAVICA SLOVACA*, ročník 36, 2001, č. 2.
9. Špidlík, T.: Teofan Затворник, ruský biskup a mnich. In: *Velehrad – Řím, Modlil setváří k východu*. Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2010.
10. Vasiľ, C.: *Gréckokatolíci Dejiny – Osudy – Osobnosti*, Košice: BYZANTs.r.o., 1999.
11. *Schematismus seminaristov Gréckokatolíckeho kňazského seminára blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gajdiča v Prešove 2016/2017*, Prešov, 2016.
12. *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*. Bratislava: Karmelitánske nakladateľstvo, 2013.

ks. Marek Jagodziński¹

Komunijne oblicze śmierci człowieka

Wstęp

Śmierć jest końcem całego człowieka. Człowiek jest ciałem i duszą; „cielesnością przenikniętą zasadą, która ją animuje, oraz duchowością, która znajduje swój kształt w ciele”². Cieleśność włącza człowieka w kontekst materialny i czyni go solidarnym z kosmosem, a przynależność do świata stanowi jeden z podstawowych i konstytutywnych czynników osoby ludzkiej. Skoro ciało jest uzewnętrznieniem duszy i sposobem wypowiedzenia się ludzkiego wnętrza, jest też miejscem, w którym dokonuje się każde spotkanie nieodzowne dla stawania się ludzkiej osoby. Osobie potrzebna jest wspólnota, dialog postawiony na tym samym poziomie osobowym, żeby mogła uchwycić refleksyjnie swoje własne „ja”. A właśnie wszystkie elementy konstytutywne bytu ludzkiego zostają dogłębnie zaatakowane przez śmierć³. Paul Evdokimov napisał przejmujące słowa: „Od czasu Chrystusa śmierć stała się chrześcijańska, przestała być intruzem i stała się wielką inicjatorką. Zawiera ona sens tajemnic i wymiar głębokości życia. Niewiara wyznaje podwójną sprzeczność: wyprowadza życie z nicości, z nieistnienia i unicestwienia żyjącego w momencie śmierci. Tymczasem zaś nie życie jest elementem nicości, lecz śmierć jest elementem życia. Zrozumieć problem śmierci można jedynie w kontekście życia. Nicość, śmierć sama w sobie nie mogą istnieć, są one tylko aspektem życia, bytu, wtórnym zjawiskiem,

¹ Profesor tytularny nauk teologicznych, wykładowca na Wydziale Teologii KUL oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Zainteresowania badawcze: teologia komunikacji i komunii. Adres e-mail: ksemjot@tlen.pl

²T. D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej*, Kraków 2006, s. 66; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 573n.

³ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Śmierć*, w: tenże, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, k. 449-454; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata, Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991s. 307-323; G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, tłum. M.M. Krzeptowska, Kraków 2000, s. 13-28; G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 2010, s. 59-64; J. Ratzinger, *Śmierć i koniec czasów*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, „Opera omnia” t. X, (red.) K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014, s. 320-322.

podobnie jak przeczenie może występować jedynie na tle jakiegoś twierdzenia, ma w pewnym sensie charakter pasożytniczy⁴. Nic więc dziwnego, że człowiek odrzuca myśl przed całkowitą zagładą i ostatecznym końcem swojej osoby, buntuje się przeciw śmierci i pragnie dalszego życia (por. KDK nr 18), a objawienie ukazuje obraz życia wiecznego jako komunii z Bogiem i ze wszystkimi, którzy przyjęli Jego Miłość (por. KDK nr 22)⁵.

1. Obraz człowieka jako podstawa komunijnego pojmowania śmierci

Naczelną przesłanką w rozumieniu śmierci jest leżący u jego podstaw obraz człowieka. Chrześcijańska tradycja przejęła z pewnymi modyfikacjami antropologię grecką i dlatego w Kościele przyjęła się koncepcja śmierci uzależniona od obrazu człowieka w filozofii greckiej – śmierć rozumiano jako oddzielenie duszy od ciała, a życie po śmierci jako dalsze istnienie duszy pozbawionej ciała, ale zachowującej relację do niego⁶. Taki obraz człowieka był jednak zasadniczo obcy Staremu Testamentowi⁷. Grecy obraz człowieka był dualistyczny i ostro przeciwstawiał duszę i ciało, natomiast w księgach starotestamentowych jest on całościowy: dla Greków człowiek (dusza) „miał” ciało i nim kierował, natomiast, według myślenia semickiego, człowiek „jest” ciałem. Terminy „ciało”, „dusza”, „duch” i „serce” nie oznaczają tam właściwie jakiejś części człowieka, lecz ujmują go całego w wybranym aspekcie, pod jakimś określonym względem. „Ciało” to człowiek w jego słabości, śmiertelności, człowieczeństwie, nieboskości – oznacza także jego wymiar społeczny w ramach szeroko rozumianej rodziny, społeczeństwa, ludzkości. Terminy „dusza”, „duch” i „serce” wskazują na duchową stronę człowieka, która nie istnieje jednak bez wymiaru cielesnego. Dusza wskazuje na życie zwierzęce, związane z uformowanym ciałem, na duchowo-cielesną witalność człowieka. Człowiek nie „ma” duszy, lecz nią „jest”. Jeśli jest nazywany duchem (tchnieniem), wyraża to myśl,

⁴ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 346.

⁵ Por. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004, s. 120n.

⁶ Por. tamże, s. 68-71.

⁷ Inaczej ujmuje tę kwestię A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 180-184.

że życie jest darem Boga i On nim rozporządza. Bóg tchnie w człowieka życie i w śmierci odbiera mu dech życia. Serce oznacza osobowe centrum człowieka, w którym jest on otwarty na innych ludzi i na Boga. Słowo „serce” używane jest przede wszystkim do wyrażania decyzji człowieka oraz jego odpowiedzialności przed Bogiem. Człowiek jest więc zawsze cały ciałem i cały duchem. Życia bez ciała nie ma ani przed śmiercią, ani po niej. Jahwistyczny opis stworzenia świata (Rdz 2,7n) ukazuje, że człowiek jest z natury istotą śmiertelną – został uczyniony z prochu ziemi i do niej też musi wrócić⁸. W różnych miejscach Starego Testamentu śmierć ukazywana jest jako następstwo grzechu lub kara za grzechy⁹.

2. Konsekwencje śmierci według Starego Testamentu

Według Starego Testamentu człowiek zmarły zstępował do Szeolu i prowadził niewiele znaczące istnienie cienia. Był całkowicie oddzielony od przestrzeni żyjących, od życia, „zepchnięty całkowicie w sferę niekomunikatywności, która jest taką właśnie przez brak relacji i zniszczenie życia. Cała przepaść nicości okazuje się w tym, że nie ma tam Jahwe, że nie doznaje tam chwały: również względem Niego panuje tam całkowity brak łączności. Śmierć jest zatem niewolą, która nigdy się nie kończy, bytem i równocześnie nie-bytem – jakimś jeszcze bytowaniem, ale jednak już nie życiem”¹⁰. W takiej sytuacji niemożliwe było, aby śmierć jako rzecz naturalną po prostu pozostawić samą sobie. Dlatego też rozwinęła się, przede wszystkim w modlitwie Izraela, interpretacja choroby i śmierci jako fenomenów duchowych, odkrywająca ich najgłębszy sens oraz zmagająca się o to z Jahwe,

⁸ Tzw. nieśmiertelność w raju, którą w kościelnej tradycji interpretowano jako wolność od naturalnej konieczności umierania i zaliczano do pozaprzrodzonych darów stanu pierwotnego, zależy od interpretacji samego raju i nie należy jej rozumieć w tym sensie, jakoby pierwsi rodzice mieli na zawsze pozostawać w raju – także oni przeszliby kiedyś do eschatologicznego sposobu życia, chociaż bez bolesnej śmierci.

⁹ Por. T.D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej*, Kraków 2006, s. 73n; F.J. Nocke, *Eschatologia*, tłum. W. Borowski, Sandomierz 2003, s. 93-95.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, s. 96; Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, (red.) E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. VI, Warszawa 2007, s. 331-333.

a w ten sposób prowadząca ludzkie cierpienie przed oblicze Boga i z Bogiem wynosząca je na nowy poziom. Bycie chorym zostało opisane za pomocą określeń śmierci wpędzającej człowieka w utratę komunikacji. Choroba objawia się jako zniszczenie relacji życiowych, rozpad struktury socjalnej. Człowiek jest wyłączony ze wspólnoty przyjaciół i ze wspólnoty oddawania czci Bogu. Znajduje się w szponach śmierci i jest odcięty od kraju żyjących. Choroba to sfera śmierci lub na odwrót: śmierć to sfera sięgająca do środka życia człowieka. Jej istotą jest opuszczenie, izolacja, osamotnienie wydanie na pastwę nicości¹¹. Życie we właściwym sensie jest tam, gdzie nie ma cierpienia, samotności, izolacji, gdzie doświadcza się bogactwa spełnienia, miłości, wspólnoty, kontaktu z Bogiem. „W ten sposób życie staje się tożsame z błogosławieństwem, śmierć – z przekleństwem. Życie oznacza wspólnotę, natomiast istotą śmierci jest brak jakichkolwiek relacji. Wyłącznie fizyczna strona egzystencji i przemijania traci na znaczeniu wobec decydującego fenomenu ludzkiego, społecznego, a w końcu i teologicznego, tego, co w swojej głębi stanowi o życiu człowieka. Stąd któregoś dnia musi nasunąć się pytanie, czy ten stan *rzeczy* nie wskazuje właściwie w dwóch kierunkach: Jeśli z jednej strony fizycznie żyjący człowiek może być «martwy» przez pozbawienie go wspólnoty, to czy z drugiej strony siła wspólnoty, a w każdym razie wspólnota z Bogiem, nie musi być silniejsza niż fizyczna śmierć? Czy zatem życie człowieka nie może przetrwać także poza jego fizycznym zniknięciem?”¹². Mimo gwarancji panowania Jahwe nad Szeolem i rozwoju myśli w kierunku możliwości przezwyciężenia śmierci nie było pewności, że Boże panowanie przenosi człowieka przez śmierć do nowego życia¹³.

Pomimo to pojawiło się nowe doświadczenie: „Prowadzisz mnie według swojej rady i przyjmujesz mnie na koniec do chwały. Kogo prócz

¹¹ G. Martelot napisał, że pustynia czy ciemności śmierci to „przede wszystkim fakt bycia całkowicie pozbawionym relacji, jakie człowiek w ciągu swej historii utrzymuje z innymi ludźmi i rzeczywistością świata. To właśnie z tych wszystkich związków utkane jest nasze życie: ich historyczne zerwanie powoduje milczenie, by nie powiedzieć nieodwracalny upadek określający śmierć. Stąd wrażenie, że opuszczając na zawsze to życie, wступujemy w nicość. Święty Paweł przedstawia nam ten lęk, nazywając go ogołoceniem, nagością, która osiągnie samej istoty człowieka (2 Kor 5,4)” (s. 78).

¹²J. Ratzinger, *Eschatologia- śmierć i życie wieczne*, s. 97.

¹³ Por. tamże, s. 98-101.

Ciebie mam w niebie? Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia. Niszczę moje ciało i serce, Bóg jest opoką mego serca i mym udziałem na wieki” (Ps 73 [72], 24-26). Wspólnota z Bogiem jest też mocniejsza niż rozpad ciała. „Pustka została wypełniona przez rozsadzającą wszelką doczesność wspólnotę z Bogiem” (H.-J. Kraus). Wspólnota z Bogiem jest rzeczywistością, jest także realniejsza niż śmierć. Jest to jeden z tekstów, w których Stary Testament przechodzi najbardziej w Nowy, wychodząc od pojęcia Boga i idei wspólnoty. Do tego należy dołączyć jeszcze teksty o męczeństwie, które umożliwiają przetrwanie śmierci¹⁴.

3. Nowotestamentalne spojrzenie na śmierć

Starotestamentową ideę śmierci jako następstwa grzechu podejmował i szeroko rozwijał przede wszystkim św. Paweł. Śmierć jest zapłatą za grzech (Rz 6,23); „przez jednego człowieka grzech wszedł do świata, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12). Według wiary Kościoła śmierć w obecnym porządku zbawienia jest ogólnie przyczynowo powiązana z grzechem, ale nie należy rozumieć tego jako dodatkową reakcję Boga na grzech, lecz jako następstwo wynikające z samej istoty winy. W świecie śmierć stanowi wprawdzie normalny składnik ludzkiej egzystencji, lecz w rozumieniu teologii to naturalne zjawisko jest egzystencjalną, osobową tajemnicą ludzkiego zbawienia i jego braku (por. KKK nr 1006-1008)¹⁵.

¹⁴ Por. tamże, s. 102-104; A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 187-196.

¹⁵ Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, tłum. W. Szymona (*Podręcznik teologii dogmatycznej*, (red.) W. Beinert, traktat XI), Wydawnictwo M, Kraków 1995, s. 65n; G. Greshake, s. 65-67; C. Zuccaro, s. 103-106; L. Balter, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2010, s. 157-172. „Według Jüngela, zrozumienie relacji między śmiercią i grzechem wychodzi od koncepcji życia w Starym Testamencie: jest ono darem Boga. Człowiek zatem, aby żyć, musi przyjąć swoją relacyjną zależność od Boga; dlatego musi pokonać pokusę i domaganie się życia dla siebie samego. «Człowiek nie może dotrzeć do siebie, nie wychodząc poza siebie». Ateizm – w radykalnej formie praktykowanej przez kogoś, kto uparcie żyje dla siebie, a nie w relacji do Boga – wywołuje śmierć, jak to widać przede wszystkim w refleksji Pawłowej. To zależność człowieka od Boga powoduje śmierć człowieka, ponieważ na zawsze strąca go w *nierelacyjność*. Nie idzie o to, że postawa odrzucenia ze strony człowieka uniemożliwia Bogu dalsze utrzymywanie relacji ze swoim stworzeniem, lecz właśnie ta relacja – dla tego, kto odrzuca wiarę – staje się pozbawiona znaczenia, ponieważ ateista zarozumiale zakłada, że w sobie samym znajduje samousprawiedliwienie

W Nowym Testamencie i w tradycji chrześcijańskiej idea ta w powiązaniu z nauką o grzechu pierwotnym nabrała niebywałego znaczenia. Literatura mądrościowa poświadczała już wcześniej, że Bóg stworzył człowieka do nieśmiertelności i na swój własny obraz, a „śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2,23-24; por. 1,13-16), że „początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy” (Syr 25,24). Widać tu echo początków dziejów i wydarzeń raju: kuszenia, grzechu pierwszych ludzi i wypędzenie z raju (Rdz 2-3)¹⁶. Nowy Testament przejął zasadniczo całościowy obraz człowieka ze Starego Testamentu i dokonał jego transformacji w oparciu o wydarzenie Chrystusa. Również w nim ciało oznacza zniszczalność, ułomność i słabość człowieka (zob. Mt 16,17). Dla św. Pawła „ciało” jest w większości tekstów antytezą zbawienia, oznacza człowieka bez Chrystusa i sprzeciwiającego się Mu oraz siedlisko mocy grzechu. Ale i u niego są miejsca, gdzie można znaleźć powszechnie przyjmowany wtedy obraz człowieka (Rz 2,28; I Kor 15,50). „Duch” i „serce” oznaczają w Nowym Testamencie duchowe centrum człowieka: duch Maryi raduje się w Bogu (Łk 1,47), z serca człowieka pochodzą dobre i złe myśli i uczynki (Mk 7,1-23), poganie mają prawo Boże zapisane w sercu (Rz 2,15), Chrystus przez wiarę mieszka w sercach ludzi (Ef 3,17). Greckie słowo *psyche* (dusza) najczęściej wyraża przemijające życie ziemskie, ale w Ewangelii św. Jana wyraźnie *psyche* (życie ziemskie) przeciwstawiane jest *dzoë* (życie wieczne, Boże). Jednak nie brak też miejsc, w których *psyche* należy interpretować w sensie hellenistycznym – zwłaszcza Mt 10,28 gdzie ciało i dusza są sobie przeciwstawiane¹⁷.

i zbawienie. Wskutek takiej postawy traci on życie, które Bóg chce mu ofiarować, umierając właśnie śmiercią przeklętą” (tamże, s. 106).

¹⁶ Por. J. Finkenzyler, *Eschatologia*, dz. cyt. s. 60-63.

¹⁷ Por. tamże, s. 64n. W aspekcie psychologicznym dusza jest synonimem ludzkiej emocjonalności, w aspekcie filozoficznym – ludzkiej osobowości. W aspekcie teologicznym jest dzisiaj raczej synonimem określającym dialogiczną postawę człowieka wobec Boga – cały człowiek jest uzdolnionym przez Boga „partnerem dialogu”, który może słuchać, odpowiadać i kochać Boga. Por. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 114-120. „Diese Fähigkeit umschließt aber alle Dimensionen des Menschen: Seinen Leib, sein personales Selbst, seinen Verstand, sein Herz und seine Gemütskräfte, seine gesellschaftliche Verfaßtheit, seine kulturschaffende Kreativität usw. Denn Gottes liebe und Gemeinschaftswille gilt dem ganzen Menschen, so wie er als sein geliebtes

Nowy Testament przejął od Starego Testamentu także pojęcie śmierci¹⁸. Bóg jest Bogiem żywym każdemu człowiekowi daje życie i w śmierci mu je odbiera. Śmierć ukazywana jest jako upersonifikowana moc, trzymająca zamknięte bramy Szeolu, co zmieni się dopiero przy końcu czasów, gdy Szeol i morze będą musiały oddać zmarłych, a ona sama zostanie wrzucona w morze ogniste (Ap 20,13n). Przystanie istnieć dopiero wtedy, gdy na ziemię zstąpi nowe Jeruzalem (Ap 21,4), ale aż do momentu definitywnej realizacji zbawienia wszyscy podlegają jej mocy. Brak zbawienia, którego przejawem jest panowanie śmierci, jest wyrazem panowania szatana. Ponieważ pełnia zbawienia oznacza także świat wolny od chorób i śmierci, szczególne znaczenie mają uzdrawianie chorych przez Jezusa i wskrzeszanie zmarłych. Uzdrawianie trędowatych i niewidomych to walka z potęgą śmierci, gdyż to oni byli do tego stopnia usuwani ze społeczeństwa, że uważano ich prawie za umarłych¹⁹. „Życie oznacza wspólnotę, natomiast istotą śmierci jest brak jakichkolwiek relacji”²⁰. Śmierć jest „wydarzeniem nieracjonalności, które całkowicie zrywa relacje życiowe” (E. Jünger) i dlatego można ją wręcz pojmować jako brak relacji i zerwanie komunii²¹. Nieco dalej Joseph Ratzinger napisał: „Jeśli śmierć ze względu na swoją istotę jest brakiem wszelkiej komunikacji, to wszelki gest, który prowadzi do «komunii», jest zarazem gestem prawdziwego życia”²².

Geschöpf hier auf der Erde lebt. Darum ist der Mensch von Gott so geschaffen, daß er auch in seinem ganzen Menschsein ansprechbar ist für Gottes Wort und empfänglich für Gottes Liebe. Und genauso ist er darum auch mit seinem ganzen Menschsein fähig, auf Gottes Wort und Liebe zu antworten. Diese ihm von Gott geschenkte Befähigung ist seine »Seele«, ja, ist er selbst, so wie er vor Gott steht“ (tamże, s. 118n).

¹⁸Zob. A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 196-200.

¹⁹Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 65.

²⁰J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 96n.

²¹Por. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, dz. cyt., s. 58, 60. Autor ten pisze dalej, że „ontologiczna i etyczna podstawa koncepcji śmierci widzianej w aspekcie wzajemnej relacyjności pozostaje na jednym poziomie z płaszczyzną wiary: dla wierzącego bowiem interpretacja śmierci przeżywanej jako dar z siebie dla innych jest wyrażona w śmierci Chrystusa, którą może uczynić własną przez taką samą postawę życiową, jaką zajmował Mistrz. Przeciwnie, śmierć interpretowana jako zamknięcie w sobie i zerwanie więzi z innymi, na płaszczyźnie wiary oznacza, że wierzący przyjmuje raczej postawy życiowe Adama, którego śmierć była właśnie konsekwencją jego zamknięcia się na inność Boga i swojej towarzyski, aż po wynikające stąd zerwanie komunii” (tamże, s. 63).

²²Tamże, s. 110. Por. M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, Lublin 2015, s. 15n.

Chrystus nie tylko przez swoje czyny tymczasowo zniszczył moc śmierci. Decydujące jest to, że jako Syn Boży przyjął nasze człowieczeństwo i umarł ludzką śmiercią – „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (1,14) – sam Bóg wszedł w ludzką sytuację podlegającą śmierci²³. Ta podstawowa idea przenika całą naukę Nowego Testamentu²⁴. Syn, „istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi. A w zewnętrznej postaci uznany za człowieka, uniżył samego siebie” (Flp 2,6n). Chrystus – arcykapłan – może współczuć naszym słabościom, ponieważ, podobnie jak my, został poddany próbie, ale nie zgrzeszył (Hbr 4,15). Musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, ażeby stać się miłosiernym i wiernym arcykapłanem (Hbr 2,17). Ponieważ Syn Boży stał się prawdziwym człowiekiem, musiał też umrzeć naszą śmiercią i doznał podczas konania skrajnego opuszczenia (Mt 27,46; Mk 15,34), musiał także zstąpić do Szeolu – krainy zmarłych. Dlatego można mówić o ekstatycznym wymiarze Jego śmierci²⁵. W zmartwychwstaniu Chrystus skruszył moc śmierci i otworzył nam nadzieję jej przezwyciężenia²⁶.

²³Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 192n: „Utożsamienie się Bożego Syna z człowiekiem oznacza zgodę na śmierć. Bez tego doświadczenia wcielenie Boga byłoby niepełne, gdyż śmierć jest tym, co najbardziej ludzkie i zarazem najbardziej powszechne. Dopelnieniem «procesu wcielenia» jest więc śmierć. Dopiero w takim kontekście szwajcarski teolog może stwierdzić, że wcielenie i krzyż stanowią dwa krańce egzystencji Jezusa, tożsamej z Jego posłannictwem zbawczym. (...) Krzyż jest też przestrożą przed usiłowaniami harmonizacji chrześcijańskiej wizji historii ze świecką wizją ewolucjonizmu. Religijna koncepcja czasu opiera na twierdzeniu o przecinaniu się czasu wertykalnego z czasem horyzontalnym, i to tak, że uzasadnieniem dla czasu horyzontalnego jest czas wertykalny. Ten ostatni został ustanowiony wraz z początkiem czasu zbawienia i jest stale obecny w przebiegu czasu horyzontalnego, dogłębnie go przenikając. Czas Jezusa wraz z Jego śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem, stanowi pełnię czasu, a tym samym koniec czasu historycznego. W swojej śmierci Chrystus zstępuje w ostateczną daremność pustego czasu i beznadziejnej śmierci. Realność tej śmierci powoduje, że ona sama nie zostaje wprawdzie poetycko upiękuszona czy dyskretnie przemilczana, dzięki czemu Chrystus przejmuje władzę nad czasem, obejmując władzę nad jego wewnętrzną strukturą. W krzyżu dokonuje się więc przeniesienie historycznego czasu w wieczność Bożego bytu”.

²⁴Zob. A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 202-216.

²⁵Por. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, dz. cyt., s. 101n.

²⁶„Wraz z (...) zstąpieniem Jezusa sam Bóg wchodzi do Szeolu: tym samym śmierć przestaje być opuszczoną przez Boga krainą ciemności i obszarem bezlitosnego oddalenia od Boga. W Chrystusie sam Bóg wkroczył w obszar śmierci i przemienił przestrzeń pozbawioną

Od wydarzenia Kalwarii śmierć ma więc oblicze zwrócone ku przeszłości – początkom ludzkiej egzystencji, ale także skierowane ku przyszłości – w stronę przemienionej egzystencji w Bogu²⁷. Stąd św. Paweł umieranie chrześcijanina mógł nazwać „umieraniem w Panu” (Rz 6,8)²⁸. J. Ratzinger napisał, że śmierć jako całość jest realizacją naszego chrztu i jest połączona z najbardziej wewnętrznymi intencjami chrześcijańskiego nauczania o życiu i zbawieniu – Kochaniem Boga i bliźniego – a to oznacza radykalną detronizację siebie, uwolnienie własnego „ja”, a więc duchowy ruch śmierci identyczny z poruszaniem się do wnętrza radykalnej miłości²⁹.

komunikacji w przestrzeń swojej obecności. Nie jest to gloryfikacja śmierci; przez to, że Bóg nawiedził tę przestrzeń przez Chrystusa, zniósł ją i przezwyciężył właśnie jako śmierć” (J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 106).

²⁷Por. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, dz. cyt., s. 43-46, 53-56, 78n.

²⁸Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 66n; H. Wagner, *Dogmatyka*, Wydawnictwo WAM, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 431. H.U. von Balthasar ukazuje, że na krzyżu dokonał się dramat zbawienia oparty na „zastępstwie” Jezusa, a jednym z najważniejszych elementów koncepcji tego teologa jest interpretacja krzyża w kluczu trynitarnym, a więc i komunijnym. I. Bokwa opisuje to następująco: „Wewnątrztrynitarnie relacje osobowe stanowią o możliwości zastępczej funkcji Syna w zbawieniu człowieka. Wydanie Syna na krzyża jest jednocześnie wydarzeniem trynitarnym. Balthasar twierdzi, że podział w Bogu (*Trennung*) stanowi pozytywne, intertrynitarnie założenie odwiecznego, dialogicznego jednoczenia się w Bogu, a także warunek wzajemności miłości pomiędzy Ojcem i Synem. Także opuszczenie Syna przez Ojca na krzyżu ma swoje uzasadnienie trynitarnie: warunkiem możliwości jest w tym przypadku wewnątrztrynitarna, absolutna różnica pomiędzy hipostazą darującą a przyjmującą Bóstwo. Na tych immanentnych założeniach bazuje soteriologia ekonomiczna. Rozdzielenie Ojca i Syna na krzyżu staje się miejscem wyrażenia Ich maksymalnej jedności. Dzięki temu różnica, jaką jest ludzki grzech, zostaje przyjęta do łona samego Boga i ostatecznie zbawczo przezwyciężona. Dzieje się to mocą zastępczego cierpienia Syna, stanowiącego wewnętrzny moment eucharystycznego przekazywania się Syna Ojcu (*Rückverdankung*). Dramat odkupienia grzesznika jest przez to włączony w dramat wewnętrznej miłości Boga, zaś sam grzesznik zostaje włączony w strumień miłości krążący pomiędzy Ojcem a Synem. Teodramat osiąga swój szczyt przez to, że w swoim wcielonym Słowie Bóg staje całkowicie po stronie grzesznika, w sięgającej aż zstąpienia do piekieł męce Syna przemienia grzech w akt miłości Boga” (s. 197). „Biorąc na siebie oddalenie, Syn stwarza bliskość: jest to możliwe dzięki włączeniu opuszczenia przez Boga w trynitarną relację miłości. Mocą posłuszeństwa grzech zamienia się w drogę prowadzącą do Boga” (tamże, s. 198).

²⁹Por. J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, s. 288; tenże, *Śmierć i koniec czasów*, s. 322-325. F.J. Nocke pisze o śmierci jako „samooddaniu” (s. 95n).

4. Śmierć przejściem do komunii z Bogiem

Chrystus nadał śmierci sens najwyższy, czyniąc z niej przejście (*pascha mortis*³⁰) do wiecznej Komunii z Osobami Boskimi³¹. „Pragnienie nieśmiertelności nie powstaje z wyizolowanej, zamkniętej w sobie egzystencji, (...) ale z doświadczenia miłości, wspólnoty, doświadczenia «Ty». Powstaje z wyzwania, jakie «Ty» stawia wobec «Ja», i na odwrót. Odkrywanie życia zawiera w sobie przekraczanie własnego «Ja», pozostawienie go. Zdarza się to tylko tam, gdzie człowiek odważa się odejść od samego siebie i zrzucić siebie z piedestału. Jeśli misterium życia jest identyczne z misterium miłości, to zawsze związane jest ono także z jakimś wydarzeniem umierania”³².

Powołując się na Rz 5,12 – „jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli...” – II Synod w Orange nauczał, że śmierć stanowi następstwo grzechu Adama³³. Przekonanie to jeszcze mocniej wyraził Sobór Trydencki, zaś nieśmiertelność pierwszych ludzi w raju była nie przyrodzonym stanem człowieka, lecz darem łaski. W duchu arystotelesowsko-tomistycznego hylemorfizmu Sobór w Vienne (1312) i V Sobór Laterański (1513) nazywały duszę rozumną jedyną formą ciała, a Leon XIII nazywał ją *forma substantialis* ciała. Zakładając, że śmierć jest odłączeniem się duszy od ciała, II Sobór Lioński (1274) wyjaśniał, że dusze

³⁰ Tak pisze o śmierci W. Hryniewicz, s. 307. „Śmierć nie wtrąca człowieka w ontologiczną pustkę i nicość. Nie ma mocy anulowania stwórczego aktu Boga, nadającego istnieniu człowieka status nieodwołalności i ostateczności. Odwracając się od Boga, człowiek może opowiadać się za nicością, nie zmienia to jednak podstawowego wezwania Bożego, zawartego w samej rzeczywistości stworzenia. Wezwanie do uczestnictwa w życiu Boga sięga poza śmierć. Umierając, człowiek zdany jest całkowicie na wskrzeszenie i sąd Boga. Nie może pokładać zaufania w śmierci jako takiej. Sam Bóg jest zmartwychwstaniem człowieka: «Deus resurrectio nostra». Ten, kto umiera, wydaje siebie Bogu i otrzymuje udział w zmartwychwstaniu Chrystusa (zob. Kol 3,1), który jest «zmartwychwstaniem i życiem» (J 11,25). Śmierć jest aktem wyjścia (*exodus*), wykorzenia z ziemi i przejścia do nowego sposobu bytowania. Jako taka, jest właśnie wydarzeniem ofiarnym, reasumującym wszystkie akty wyrzeczenia i oddania spełnione w ciągu całego życia. Wykorzenie i spełnienie łączą się nierozdzielnie z sobą” (tamże, s. 316).

³¹ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 827.

³² J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 107.

³³ Zob. C.S. Bartnik, s. *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., 828-831.

zmarłych oczyszczają się w czyśćcu i bezpośrednio po tym idą do nieba³⁴. Dusze tych, którzy zmarli w stanie grzechu śmiertelnego albo pierworodnego, zstępują do Otchłani, gdzie ponoszą rozmaite kary. Benedykt XII w konstytucji *Benedictus Deus* (1336) wyjaśniał, że dusze zbawionych mogą oglądać Boga jeszcze przed zmartwychwstaniem ciała³⁵.

Pismo Święte nie gloryfikuje śmierci ani jej nie przeklina. Św. Paweł nazywa ją „ostatnim wrogiem”, ale zapowiada też jej pokonanie (por 1 Kor 15,26.54). Wypowiedzi Biblii są pełne zaufania do Boga, który jest wierny i nie zapomina ludzi, z którymi wszedł w przymierze. Sam proces dorastania i dojrzewania jest formą zamierania jednego okresu życia, żeby można było wchodzić w następny. W ten sposób dojrzewa też nasze pojmowanie Boga, a religijność może stawać się głębsza i dojrzalsza. Śmierć jest także spełnieniem sensu naszego życia, a nadzieja chrześcijańska opiera się na zmartwychwstaniu Jezusa i wskrzeszającej mocy Boga. Kiedy umieramy, dopełnia się zapoczątkowana w chrzcie tajemnica „zanurzenia w Chrystusa Jezusa” (Rz 6,3) – to wszystko, co dokonywało się w ciągu całego życia za pośrednictwem sakramentów, zwłaszcza chrztu i Eucharystii³⁶. Śmierć jest

³⁴ Na temat śmierci jako zamknięcia czasu próby i wejścia w stan definitywnej odpłaty zob. T.D. Łukaszk *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej*, s. 74-82 i 91-105.

³⁵ Kongregacja Nauki Wiary (17 maja 1979) naucza, że po śmierci nadal żyje duchowy składnik człowieka obdarzony świadomością i wolą, tzn. trwa nadal „ja” człowieka, mimo iż w czasie pośrednim pozbawiony jest on pełnego wymiaru cielesności. Na określenie tego elementu Kościół używa terminu „dusza”, który w następstwie częstego używania zadomowił się na stałe w Piśmie Świętym i Tradycji. Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores episcoporum Synodi”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów 1995, s. 130 (AAS 71 (1979), s. 939-943); J. Finkenzeller, s. 70-72. Na temat kontrowersyjnych tez o śmierci całego człowieka, hipotezy ostatecznej decyzji oraz nauki o zmartwychwstaniu w śmierci zob. tamże, s. 72-79; J. Nowak, *Auferstehung im Tod und Vollendung der Welt im Lichte der individuellen Eschatologie von Gisbert Greshake*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 35 (2015), s. 119-132.

³⁶ „Chrześcijanin umiera w śmierć Chrystusa...[...] Niedostępna Moc, która całkowicie ogranicza życie człowieka, nie jest ślepym porządkiem prawnym natury, ale Miłością, która do tego stopnia oddaje się do dyspozycji człowiekowi, że umarła dla niego i razem z nim. [...] Śmierć, wróg człowieka, który chce go ograbić, ukraść mu życie, zostaje pokonana tam, gdzie człowiek przeciwstawia się grabieżczemu pochodowi śmierci z nastawieniem przepełnionej ufnością miłości i w ten sposób grabież zmienia w nadmiar życia. Śmierć jako śmierć została pokonana w Chrystusie, w którym dokonano się to dzięki mocy bezgra-

przewyższającą je komunią i spełnieniem. Dlatego P. Teilhard de Chardin prosił Chrystusa, żeby nauczył go przyjmować śmierć jako Komunię³⁷. Jeśli patrzemy na śmierć jako na wielką inicjację w nowe życie, staje się ona największym sakramentem całego życia³⁸.

5. Śmierć jako wymiar paruzji

Chrześcijaństwo patrzy na śmierć realistycznie, ale uczy, że w środku wyniszczenia naszego życia dokonuje się pełne bólu dojrzewanie do tego, czym powinniśmy być, a udręka i cierpienie jest zarazem bliskością naszego zbawienia³⁹: „we wszystkich zniszczeniach i biedach naszego istnienia, w bezustannej obecności śmierci, Chrystus puka do drzwi naszego życia. Chrystus, który wyrywa nas z fałszywej despotyczności egoizmu, który prowadzi nas ku wolności wiary, jakiej nic już nie napełnia lękiem, nic nie przeraża, ponieważ pojęła ona, że człowiek, dla którego wszystko się rozpada, nie wpada przecież w bezdenną przestrzeń, ale ostatecznie wpada w ramiona wiecznej Miłości, czekającej na nas w głębi świata. Taka ufność powinna wzrastać w *passio* naszego życia tak, byśmy także my potrafili

nicznej miłości; zostaje ona pokonana tam, gdzie umiera się z Chrystusem i w Chrystusa” (J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 109). Por. tenże, *O teologii śmierci*, dz. cyt., s. 284n.

³⁷ B. Sesboüé cytuje słowa jego modlitwy: „Nie wystarczy, bym doznał umierania w komunii... Naucz mnie doznać komunii w umieraniu” (*Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tłum. M. Żerańska, „W drodze”, Poznań 2002, s. 83). C. Zucaro zauważył, że „śmierć przerywa fundamentalne doświadczenie człowieka, którym jest przeżywanie własnej egzystencji jako ducha wcielonego, wskutek czego przerwanie tego doświadczenia w ciele jest z pewnością jakimś złem. (...) natomiast, choć chrześcijanin pozbawiony jest ciała, w śmierci znajduje stan, w którym może przeżywać w definitywności swojej wolności komunii z Chrystusem. Mamy tu do czynienia z dwoma uczuciami, które mogą przebywać jednocześnie w sercu wierzącego, choć nie należy w mistycznym pragnieniu *cupiodissolvi* odczytywać pochwały stanu życia duszy oddzielonej od ciała, jak gdyby taki stan należało stawiać wyżej od życia ziemskiego, doświadczanego w czasie, lecz jako pragnienie i nadzieję takiego posiadania Pana, które tylko za pośrednictwem śmierci będzie mogło być pełne”. Nie można w każdym razie zapominać, że „to mistyczne pragnienie komunii z Chrystusem po śmierci, które może współistnieć z naturalnym lękiem przed śmiercią, wielokrotnie pojawia się w tradycji duchowej Kościoła, zwłaszcza u świętych, i powinno być rozumiane w jego prawdziwym sensie” (s. 105).

³⁸ Por. W. Hryniewicz, *Oczekuję życia w przyszłym świecie. Wydarzenia ostateczne w dialogu chrześcijan*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2013, s. 54-58.

³⁹ Na temat nauczania Kościoła w tej kwestii zob. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, s. 346n.

nauczyć się modlić: Przyjdź, Panie Jezu. Byśmy nauczyli się rozpoznawać w końcu prawdziwy początek, w śmierci chrzest, który prowadzi nas do zmartwychwstania i do wiecznego życia – Przyjdź, Panie Jezu!”⁴⁰.

Medard Kehl uważa, że wraz ze śmiercią indywidualnego człowieka następuje personalistycznie rozumiane powtórne przyjscie Pana. Nie należy jednak rozumieć tego spełnienia poszczególnego człowieka w takim sensie, jakoby całościowe spełnienie historii miało być jedynie ogromnym sumowaniem osobowych spotkań poszczególnych ludzi z Chrystusem w chwilach ich śmierci. Oni zostaną wtedy przyjęci również do istniejącej uprzednio wspólnej „przestrzeni życia” zbawienia – „Ciała Chrystusa”, który zmartwychwstał. To ono jest środowiskiem łączącym wszystkich. Nasze zbawienie będzie polegać na tym „włączeniu” w wielką „wspólnotę świętych”⁴¹.

W świetle Nowej Paschy, którą jest Chrystus, śmierć człowieka można określić jak przejście (*pascha, transitus*), przemianę i przeobrażenie (*matamórphōsis*). Łączy ono kenozę z uwielbieniem, zerwanie ciągłości istnienia w ludzkiej czasoprzestrzeni z tajemniczą ciągłością nowego bytu i nowego czasu. Stary Testament głosił, że zmartwychwstanie nastąpi dopiero na końcu czasu. Nowy Testament uczy, że człowiek osiąga swoje ostateczne przeznaczenie już w momencie śmierci (por. 2 Kor 5,8; Flp 1,21). Pogląd ten wsparła grecka koncepcja nieśmiertelności duszy powracającej do świata boskiego, ale ten obraz został połączony z poglądem hebrajskim. Współcześnie w świadomości chrześcijan istnieją dwa sposoby widzenia spraw ostatecznych: model horyzontalno-linearny zakłada długie oczekiwanie na Dzień Pański w stanie pośrednim; model wertykalny uznaje, że paruzja Chrystusa i spotkanie z Nim następuje w momencie śmierci. W ewangelickiej koncepcji śmierci jako zniszczenia całego człowieka – duszy i ciała – nie ma nieśmiertelności duszy, a zmartwychwstanie jest nowym aktem stwórczym Boga. Odradzająca się eschatologia katolicka

⁴⁰ J. Ratzinger, *Śmierć i koniec czasów*, dz. cyt., s. 327; por. tenże, *Umieranie, obumieranie* [artykuł w leksykonie, 1964], w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, s. 330n. Por. KKK nr 1010-1014.

⁴¹ Por. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, dz. cyt., s. 109n.

poddała krytyce odrzucenie idei nieśmiertelności. Nie jest ona prawem człowieka, jest darem Boga, który nie opuszcza swojego stworzenia także w śmierci⁴². Zbawienie nie niszczy daru i cudu stworzenia, lecz prowadzi je ku ostatecznemu spełnieniu w nowym świecie Bożym⁴³. Tylko w Nim należy pokładać nadzieję, że nasze życie nie zniknie w nicości⁴⁴. W drugiej połowie XX w. zaczęły pojawiać się nieśmiało sugestie na temat możliwości nawrócenia i pokuty także po drugiej stronie śmierci⁴⁵.

Streszczenie

Śmierć jest końcem życia człowieka, a podstawową przesłanką jej rozumienia jest obraz człowieka. Chrześcijańska tradycja przejęła z pewnymi modyfikacjami antropologię grecką i dlatego w Kościele przyjęła się koncepcja śmierci jako oddzielenia duszy od ciała, a życia po śmierci jako dalszego istnienia duszy pozbawionej ciała. Taki obraz człowieka był jednak obcy Staremu Testamentowi, który pojmował człowieka całościowo. Bóg tchnie w człowieka życie i w śmierci je odbiera. Człowiek zmarły zstępował do Szeolu i nie było pewności, że Boże panowanie przenosi go do nowego życia. Nowy Testament przejął zasadniczo całościowy obraz człowieka ze Starego Testamentu, ale dokonał jego transformacji w oparciu o wydarzenie Chrystusa. Śmierć zrywa relacje życiowe i dlatego można ją pojmować jako brak relacji i zerwanie komunii. Chrystus jednak skruszył moc śmierci i otworzył nam nadzieję jej przewyciężenia, stąd św. Paweł umieranie chrześcijanina nazwał „umieraniem w Panu” (Rz 6,8), które umożliwia przejście do komunii z Bogiem. Dlatego śmierć nosi także wymiary jednostkowej paruzji, ale wszyscy zmarli zostaną przyjęci do istniejącej uprzednio wspólnej „przestrzeni życia” zbawienia i „włączeniu” w wielką komunię świętych.

Słowa kluczowe: śmierć, życie po śmierci, grzech, zbawienie, komunია

Title: Communion face of the death of a man

Summary

Death is the end of human life and the basic premise of its interpretation is the image of man. Christian tradition has taken over with some modifications the Greek

⁴² Na temat trwania istoty ludzkiej po śmierci zob. C.S. Bartnik, s. 843n, 848-852. „Wieczne i nieprzerwane istnienie po życiu ziemskim implikują wszystkie podstawowe prawdy o zbawieniu wiecznym... (...) Kryje się ona nie tylko w formalnym legionie umierającego Jezusa do dobrego łotra: «Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze mną będziesz w raju» (Łk 23,43), ale także w najprostszych sformułowaniach, jak w tym, że «miłość nigdy nie ustaje» (1 Kor 13,8), że «to, co niewidzialne, trwa wiecznie» (2 Kor 4,18), lub: «Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą» (Mt 10,28) i inne. Jest też trwanie społeczne. Zjawisko Kościoła jest rozumiane jako znak nieśmiertelności wspólnotowej, jako «wspólne uczestnictwo w nieśmiertelności» (*Didache* 4,8)” (tamże, s. 851).

⁴³ Por. tamże, s. 62-67.

⁴⁴ Por. tamże, 169; *Antropologia komunijna*, dz. cyt., s. 158n.

⁴⁵ Zob. T.D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej*, dz. cyt., s. 80-82.

anthropology, and therefore the concept of death as the separation of the soul from the body and life after death as the further existence of the soul devoid of the body has been adopted in the Church. Such a picture of man, however, was alien to the Old Testament, which understood man in its entirety. God breathes life into a man and He takes it away in death. The deceased man descended to Sheol, and there was no certainty that God's reign brought man to a new life. The New Testament took over the whole picture of the man from the Old Testament, but he transformed it based on the event of Christ. Death breaks life relationships and can therefore be understood as a lack of relationship and a break of communion. Christ, however, crushed the power of death and opened to us the hope of overcoming it, hence Saint. Paul called the dying of a Christian a "dying in the Lord" (Rom 6: 8), which makes it possible to go over to the communion with God. That is why death also bears the dimensions of an individual Parousia, but all the dead will be admitted to the previously existing common "living space" of salvation and "incorporated" into the great communion of saints

Key words: death, life after death, sin, salvation, communion

Bibliografia

1. Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003.
2. Bokwa I., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.
3. Danielewicz Z., *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, (red.) E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. VI, Warszawa 2007.
4. Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003.
5. Finkenzeller J., *Eschatologia*, tłum. W. Szymona (*Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, traktat XI), Kraków 1995.
6. Greshake G., *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszyk, Poznań 2010.
7. Hryniewicz W., *Oczekuję życia w przyszłym świecie. Wydarzenia ostateczne w dialogu chrześcijan*, Poznań 2013.
8. Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata, Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
9. Jagodziński M., *Antropologia komunijna*, Lublin 2015.
10. Jankowski A., *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007.
11. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994) (wyd. pol. Poznań 2002).
12. Kehl M., *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien 1999.
13. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentioresepiscoporum Synodi“*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 130 (AAS 71 (1979), s. 939-943).
14. Łukaszuk T. D., *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej*, Kraków 2006.
15. Martelet G., *Odnalezione życie wieczne*, tłum. M.M. Krzeptowska, Kraków 2000.
16. Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
17. Nocke F.J., *Eschatologia*, tłum. W. Borowski, Sandomierz 2003.

18. Nowak J., *Auferstehung im Tod und Vollendung der Welt im Lichte der individuellen Eschatologie von Gisbert Greshake*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 35 (2015), s. 119-132.
19. Rahner K., Vorgrimler H., *Śmierć*, w: tenże, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, k. 449-454.
20. Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, „Opera omnia” t. X, (red.) K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2014, s. 25-257.
21. Ratzinger J., *Śmierć i koniec czasów*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, „Opera omnia” t. X, (red.) K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2014.
22. Sesboüé B., *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tłum. M. Żerańska, Poznań 2002.
23. Wagner H., *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007.
24. Zuccaro C., *Teologia śmierci*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004.

ks. Sylwester Jaśkiewicz¹

Priorytet misyjnego zadania w orędziach papieża Benedykta XVI na Światowe Dni Misyjne

Wstęp

Głoszenie Chrystusa i Jego zbawczego orędzia na przestrzeni wieków wpisane jest głęboko w misję Kościoła. Każda epoka czasu przyczynia się do ponownego odczytania tej misji zarówno w kontekście dotychczasowego doświadczenia, jak i wciąż nowych wyzwań. Doskonałą okazją do odnowy zaangażowania w głoszenie Ewangelii i ożywienia działalności misyjnej było zainaugurowanie, 14 kwietnia 1926 r., przez papieża Piusa XI obchodów Światowego Dnia Misyjnego (Niedzieli Misyjnej) oraz wydawanie misyjnego orędzia. Przez ponad trzydzieści lat (1930-1964) misyjne apele i radiowe orędzia w imieniu Kongregacji Ewangelizacji Narodów kierował jej sekretarz. Choć już papież Jan XXIII w 1960 r. wystosował pierwsze, a zarazem jedyne swoje papieskie orędzie, to jednak dopiero w 1964 r. papież Paweł VI zatwierdził zwyczaj wydawania orędzi papieskich na Światowy Dzień Misyjny². Papież Benedykt XVI w czasie swojego pontyfikatu ogłosił siedem orędzi misyjnych³, a sama perspektywa misyjnego

¹ Doktor habilitowany nauk teologicznych, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Zainteresowania badawcze: trynitologia, charytologia, eklezjologia, mariologia, misjologia, eschatologia, osoba i spuścizna literacka św. Augustyna. Adres e-mail: sylwej@wp.pl

² Por. T. Szyszka, *Niedziela misyjna, Światowy Dzień Misyjny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, (red.) E. Gigilewicz, Lublin 2009, kol. 1059.

³ Benedykt XVI, *Miłość duszą misji. Orędzie papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Misyjny 2006 r.*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. [dalej: OsRomPol] 27 (2006) nr 8, s. 4-5; *Wszystkie Kościoły dla całego świata. Orędzie papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Misyjny 2007 r.*, OsRomPol 28 (2007) nr 7-8, s. 7-9; *Nowi ludzie dla nowego świata. Orędzie papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Misyjny 2008 r.*, OsRomPol 29 (2008) nr 9, s. 4-5; *Aby mieli życie. Orędzie papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Misyjny 2009 r.*, OsRomPol 30 (2009) nr 10, s. 4-5; *Budowanie wspólnoty kościelnej ma kluczowe znaczenie dla misji. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2010 r.*, OsRomPol 31 (2010) nr 6, s. 4-5; *Zglobalizowany świat pilnie potrzebuje ewangelizacji. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2011 r.*, OsRomPol 32 (2011) nr 3, s. 6-8; *Potrzebne są nowe formy przekazywania Słowa Bożego. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2012 r.*, OsRomPol 33 (2012) nr 3, s. 9-11.

powołania Kościoła znalazła swoje odzwierciedlenie także w wielu innych jego wypowiedziach⁴.

Papież Benedykt XVI, podejmując dziedzictwo swych poprzedników, a zwłaszcza wielkiego i niezwykle gorliwego w swej działalności Jana Pawła II – papieża misjonarza, już nazajutrz, po uroczystości inauguracji swego pontyfikatu, odbył pierwszą swoją pielgrzymkę do źródeł misji, czyli do bazyliki św. Pawła za Murami, gdzie w swojej homilii bardzo wyraźnie zaznaczył, że „Na początku trzeciego tysiąclecia Kościół z nową mocą odczuwa, że misyjne polecenie Chrystusa jest bardziej aktualne niż kiedykolwiek”⁵. Wobec zmieniającego się wciąż oblicza świata, innego od tego w dwudziestym wieku, nie mówiąc już o wiekach wcześniejszych, mandat misyjny Chrystusa nie tylko nie traci nic na swej aktualności, ale potwierdza swoją doniosłość.

Orędzia misyjne stanowią jedynie niewielką część dokumentów Magisterium dotyczących misji. Jednak są ważnym źródłem nauki o misjach i pozwalają lepiej zrozumieć wielkie dzieło misyjne Kościoła. W szerszej perspektywie misjologii podejmowane wysiłki na rzecz ukazania wspólnego paradygmatu misji biorą pod uwagę nie tylko wielość tworzących ją elementów, ale i wzajemną ich od siebie zależność. W praktyce oznacza to, że przyznanie pierwszeństwa jednemu z elementów, nie tylko rzuca światło na inne, ale sprawia też, że wszystkie inne są również jakoś obecne⁶. Czy w misyjnym zadaniu Kościoła, ukazanym przez papieża Benedykta XVI, przejawia się także pozostałe ważne elementy misji? W czym tak naprawdę kryje się i z czego wyrasta priorytet misyjnego zadania Kościoła?

1. Misyjna tożsamość Kościoła

Wielką zasługą Soboru Watykańskiego II było dowartościowanie misyjnej natury Kościoła. Za Soborem Watykańskim II należy mieć na

⁴ Por. tenże, *Kościół jest zacynem odnowy. Homilia podczas I Nieszporów uroczystości Świętych Apostołów Piotra i Pawła* (28.06.2010), *OsRomPol* 31 (2010) nr 8-9, s. 43-44.

⁵ Tenże, *Kościół z natury swojej jest misyjny. Wizyta w bazylice św. Pawła za Murami* (25.04.2005), *OsRomPol* 26 (2005) nr 6, s. 15-16.

⁶ Por. D.J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, tłum. R. Merez, K. Wiazowski, M. Wilkosz, Katowice 2010, s. 388.

uwadze, że „Kościół «z natury swojej jest misyjny, ponieważ bierze początek z misji Syna i misji Ducha Świętego, zgodnie z zamysłem Boga Ojca» (Sobór Watykański II, dekret *Ad gentes*, 2). Taka jest «łaska i właściwe powołanie Kościoła; wyraża najprawdziwszą jego tożsamość. Kościół jest dla ewangelizacji» (por. Paweł VI, adhortacja apost. *Evangelii nuntiandi*, 14). W związku z tym nie może on nigdy zamykać się w sobie⁷. Tak, jak cały Kościół jest misyjny, tak również misyjność odnosi się do każdego z jego członków. Dzięki misyjności Kościół jest dynamiczny i nie zamyka się w sobie⁸.

Z tożsamości Kościoła, a więc z tego, czym Kościół jest sam w sobie wypływa misja *ad gentes*. Tak, jak kiedyś „również dzisiaj misja *ad gentes* winna być stałym horyzontem i wzorem wszelkiej działalności kościelnej, bowiem samą tożsamość Kościoła stanowi wiara w tajemnicę Boga, który objawił się w Chrystusie, aby nam przynieść zbawienie, oraz misja dawania o Nim świadectwa i głoszenia Go światu aż do Jego powtórnego przyjścia⁹. Nierozłączność związku Chrystusa z Kościołem znajduje przedłużenie w nierozłączności misterium chrystologicznego i eklezjologicznego¹⁰.

Ponieważ misją Kościoła jest posługa na rzecz transcendentalnego zbawienia, dlatego też „Miarą jego misji i posługi nie są potrzeby materialne czy też duchowe, które ograniczają się do życia ziemskiego, ale transcendentne zbawienie, które urzeczywistnia się w Królestwie Bożym (por. *Evangelii nuntiandi*, 27). To Królestwo, choć jako całość jest eschatologiczne, a nie z tego świata (por. J 18, 36), jest też w tym świecie i w jego dziejach siłą sprawiedliwości, pokoju, wolnej prawdy i poszanowania godności każdego

⁷ Benedykt XVI, *Zglobalizowany świat...*, dz. cyt., s. 7. Por. M. Jagodziński, *Misje. Teologia – historia – rzeczywistość*, Radom 2013, s. 43-47. Nie sposób nie podkreślić tu osobistego wkładu młodego wówczas, bo zaledwie trzydziestopięcioletniego Bawarczyka, Josepha Ratzingera – oficjalnego teologa soborowego. Por. A. Proniewski, *Józefa Ratzingera recepcja Soboru Watykańskiego II*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2013 t. XII/1, s. 46-47. Nakaz misyjny jako istotna część posłannictwa Kościoła ma swoje źródło w samej naturze Trójjedynego Boga. Por. St. J. Koza, A. Pietrzak, *Nakaz misyjny, posłannictwo misyjne*, w: *Encyklopedia katolicka*, 13, (red.) E. Gigilewicz, Lublin 2009 kol. 675.

⁸ Por. St. von Kempis, *Benedykt XVI. Podstawy nauczania*, tłum. A. Peszke, N. Stelmaszyk, Poznań 2006, s. 103-104.

⁹ Benedykt XVI, *Potrzebne są...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 100.

człowieka. Celem Kościoła jest przemiana świata przez głoszenie Ewangelii miłości, «która wciąż na nowo rozprasza mroki ciemnego świata i daje nam odwagę do życia i działania (...) i w ten sposób sprawienia, by Boże światło dotarło do świata» (por. *Deus caritas est*, 39)¹¹. Głoszenie Ewangelii wpisane jest w istotę Kościoła, gdyż jest ono głoszeniem zbawienia, jakiego Bóg dokonał za pośrednictwem swego wcielonego Syna. Ta misja jest tak istotna dla Kościoła, iż jest on Kościołem *in statu missionis*.

Na przestrzeni wieków Kościół idzie tą samą drogą co Chrystus, a jego posługa jest posługą w imieniu Chrystusa. „Misją Kościoła jest «zarażanie» nadzieją wszystkich narodów. Dlatego Chrystus powołuje, usprawiedliwia, uświęca i posyła swoich uczniów, by głosili Królestwo Boże, ażeby wszystkie narody stały się ludem Bożym. Jedynie w takiej misji staje się zrozumiała i się uwiarygodnia prawdziwa droga ludzkości w historii. Misja powszechna musi stać się główną podstawą życia Kościoła”¹².

Chrześcijanin przyczynia się do szerzenia Królestwa Bożego na ziemi na wiele sposobów. Wiodącą rolę pełni zwłaszcza modlitwa i różnoraka współpraca¹³.

2. Priorytet misji *ad gentes*

Niewyczerpanym źródłem misji Kościoła jest Chrystus. Zadanie albo mandat misyjny bierze początek od słów wieńczących spotkanie Zmartwychwstałego ze swymi Apostołami przed swoim wniebowstąpieniem: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,19-20; por. Mk 16,15-18; Łk 24, 46-49; J,20-21-23)¹⁴. Mandat misyjny Chrystusa również i w trzecim tysiącleciu nie utracił nic ze swej aktualności, gdyż „Chrystus «dzisiaj, tak jak wówczas, posyła

¹¹ Benedykt XVI, *Nowi ludzie ...*, dz. cyt., s. 4-5. Por. E. Castro, *Królestwo Boże a misje*, w: *Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały słownik*, tłum. A. Kuryś, s. 164.

¹² Benedykt XVI, *Nowi ludzie ...*, dz. cyt., s. 4.

¹³ Por. tenże, *Miłość duszą...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁴ Por. tenże, *Wszystkie Kościoły...*, dz. cyt., s. 7. Zob. St. J. Koza, A. Pietrzak, *Nakaz misyjny...*, kol. 675.

(...) nas na drogi świata, abyśmy głosili Jego Ewangelię wszystkim narodom ziemi» (List apost. *Porta fidei*, 7); głoszenie ewangelicznego orędzia, jak wypowiadał się także sługa Boży Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*, «nie jest czymś takim, co Kościół mógłby dowolnie albo wykonywać, albo nie wykonywać, ale jest zadaniem i obowiązkiem, nałożonym mu przez Pana Jezusa, ażeby ludzie mogli wierzyć i dostąpić zbawienia. Głoszenie Ewangelii jest zgoła konieczne, jest jedyne w swoim rodzaju i nic go nie może zastąpić» (n. 5)¹⁵. Ogromna liczba osób na świecie, które nie znają jeszcze Chrystusa, nadaje mandatowi misyjnemu nie tylko szczególnej aktualności, ale i wyższej rangi priorytetu. Wśród wielu pilnych spraw w życiu Kościoła, za Benedyktem XVI, „Trzeba podkreślić, że nawet w obliczu wzrastających trudności pozostaje priorytetem Chrystusowe polecenie ewangelizowania wszystkich narodów. Żadna racja nie może usprawiedliwić jego spowolnienia lub zastoju, ponieważ «zadanie ewangelizowania wszystkich ludzi stanowi życie oraz istotną misję Kościoła» (por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 14)¹⁶. O odważnym niesieniu Ewangelii i odkrywaniu nowych dróg misyjnych mowa jest już w pierwszej z pięciu wizji Pawłowych występujących w *Dziejach Apostolskich* (Dz 16,9), w której nieznanemu z imienia Macedończyk przyczynia się do zanieśienia Ewangelii w nowy i odległy świat. Papież Benedykt XVI z wielkim uznaniem nawiązuje do tego faktu, gdyż ukazuje on niezwykłą odwagę Pawła i jego towarzyszy w realizacji Bożego zamysłu. „Jakże nie pomyśleć tu o Macedończyku, który ukazawszy się we śnie Pawłowi, wołał: «Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!» (Dz 16, 9)? Rzesza tych, którzy czekają na orędzie Ewangelii, którzy spragnieni są nadziei i miłości, jest dziś niezliczona. Iluż ludzi, głęboko poruszonych tym wołaniem o pomoc, płynącym od ludzkości, pozostawia wszystko dla Chrystusa i niesie ludziom wiarę i miłość do Niego! (por. *Spe salvi*, 8)¹⁷.

Postępujący wciąż rozwój refleksji teologicznej i pastoralnej nad *missio ad gentes* jest zarazem poszukiwaniem coraz to skuteczniejszych

¹⁵ Benedykt XVI, *Potrzebne są...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁶ Tenże, *Nowi ludzie...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁷ Tamże.

rozwiązań. Papież Benedykt XVI postuluje tu w pierwszej kolejności powrót do gorliwości apostołskiej pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Również i w trzecim tysiącleciu „Musimy zatem znów działać z taką samą gorliwością apostołską, jaka cechowała pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, które choć były małe i bezbronne, potrafiły przez głoszenie i świadectwo szerzyć Ewangelię w całym wówczas znanym świecie”¹⁸.

Sięgając do początków chrześcijaństwa, nie sposób jest nie czerpać inspiracji w *missio ad gentes* z Apostoła Pawła, który „na drodze do Damaszku doświadczył (...) i zrozumiał, że odkupienie i misja są dziełem Boga i Jego miłości”¹⁹. W szerzeniu przesłania Ewangelii aż po krańce ziemi „my pasterze, zakonnicy, zakonnice i wszyscy wierzący w Chrystusa powinniśmy iść w ślady apostoła Pawła, który jako «więzień Chrystusa (...) dla pogan» (Ef 3,1) pracował, cierpiał i walczył o to, aby dotrzeć z Ewangelią do pogan (por. Ef 6,19-20), nie szczędząc sił, czasu i środków, aby umożliwić poznanie orędzia Chrystusa”²⁰. Apostoł Narodów był głęboko przekonany, że jedynie w Chrystusie istnieje dla ludzkości prawdziwe odkupienie i nadzieja. Jego znamienne: „Biada mi (...), gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16), potwierdza najlepiej jego świadomość „życia obiecane go w Chrystusie Jezusie” (2 Tm 1,1), a także to, że orędzia Ewangelii nie można zatrzymać wyłącznie dla siebie.

Jednym z nieodzownych wymiarów w przekazywaniu wiary jest entuzjizm. Dziś szczególnie, dostrzega za papieżem Janem Pawłem II, papież Benedykt XVI „trzeba odnowić entuzjizm dla przekazywania wiary, aby rozwijać nową ewangelizację wspólnot i krajów, mających długą tradycję chrześcijańską, które tracą odniesienie do Boga, ażeby na nowo odkryły radość wiary”²¹. Entuzjizm i radość są nieodzownymi cechami owocnego świadectwa wiary.

¹⁸ Tenże, *Potrzebne są...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁹ Tenże, *Nowi ludzie...*, dz. cyt., s. 4. Por. tenże, *Kościół jest zaczym odnowy. Homilia podczas I Nieszporów uroczystości Świętych Apostołów Piotra i Pawła* (28.06.2010), OsRomPol 31 (2008) nr 8-9, s. 43.

²⁰ Tenże, *Potrzebne są...*, dz. cyt., s. 10. Por. tenże, *Aby mieli...*, dz. cyt., s. 4; tenże, *Kościół z natury...*, dz. cyt., s. 16.

²¹ Tenże, *Potrzebne są...*, dz. cyt., s. 10. Por. tenże, *Zglobalizowany świat...*, dz. cyt., s. 6.

3. Zadanie Kościoła powszechnego i każdego Kościoła

Wezwanie albo też naglący nakaz Chrystusa (por. Mt 28,19-20) ma charakter powszechny. Misyjne wezwanie nie odnosi się tylko do tak zwanych Kościołów o długiej tradycji, które same obecnie zdają się przeżywać w wyniku rozlicznych kryzysów rozmaite trudności, ale i do Kościołów, które powstały w wyniku nie tak odległej ewangelizacji. Do ofiarnego udziału w misji *ad gentes*, a więc do ochotnej odpowiedzi na wezwanie Chrystusa, aby po najdalsze krańce ziemi szerzyć Jego Królestwo wezwany jest każdy Kościół lokalny²². Służba Kościoła na rzecz misji *ad gentes* określana jest zazwyczaj jako zadanie, wezwanie, posługa, posłannictwo, mandat, powinność albo praca. W tym ostatnim znaczeniu, wyjaśnia papież Benedykt XVI: „Praca misyjna pozostaje zatem — jak się wielokrotnie przypomina — podstawową posługą, którą Kościół winien zapewnić dzisiejszej ludzkości, aby nadawać kierunek i ewangeliczny wymiar przemianom kulturowym, społecznym i etycznym; aby ofiarować Chrystusowe zbawienie człowiekowi naszych czasów, który dziś w wielu częściach świata cierpi poniżenie i ucisk z powodu powszechnego ubóstwa, przemocy, systematycznego łamania praw człowieka”²³. Bez misyjności, bez powszechności serca Kościół byłby „bezpłodny”²⁴.

4. Zadanie wszystkich ochrzczonych.

Każdy chrześcijanin jest powołany do głoszenia Dobrej Nowiny o miłości Bożej, objawionej w Chrystusie, ponieważ „Ewangelia nie jest wyłącznym dobrem tego, kto ją otrzymał, ale jest darem, którym trzeba się dzielić, wspaniałą nowiną, którą należy przekazywać. A ten dar-zadanie powierzony jest nie tylko nielicznym, ale wszystkim ochrzczonym, którzy są «wybranym plemieniem, (...) narodem świętym, ludem (Bogu) na własność przeznaczonym» (1 P 2, 9), aby głosił Jego cudowne dzieła”²⁵. Na wszystkich, którzy przyjęli Ewangelię i poprzez sakrament chrztu świętego

²² Por. tenże, *Wszystkie Kościoły...*, dz. cyt., s. 7.

²³ Tamże.

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Chrystus i...*, dz. cyt., s. 106.

²⁵ Benedykt XVI, *Zglobalizowany świat...*, dz. cyt., s. 7. Por. M. Jagodziński, *Misje. Teologia...*, dz. cyt., s. 165-166.

włączeni zostali do Kościoła²⁶, spoczywa obowiązek współpracy w dziele ewangelizacji.

Kościół na przestrzeni wieków zabiega o *traditio Evangelii*, czyli o głoszenie i przekazywanie Ewangelii. W tym duchu „Sobór Watykański II i późniejsze Magisterium Kościoła kładą szczególny nacisk na zadanie misyjne, które Chrystus powierzył swoim uczniom i w które musi zaangażować się cały lud Boży, biskupi, kapłani, diakoni, zakonnicy, zakonnice, świeccy”²⁷. Odpowiedzialność za misyjne zadanie Kościoła, choć z jednej strony odnosi się do wszystkich ochrzczonych, do całego Ludu Bożego, to jednak z drugiej, uwzględnia specyfikę każdego powołania.

Tak, jak u początku Chrystus powierzył swój mandat misyjny najpierw Piotrowi i Apostołom, tak również i dzisiaj zadanie to odnosi się w pierwszej kolejności do Następcy Piotra oraz biskupów²⁸. W wielkim dziele misyjnym, jak zaznacza papież Benedykt XVI: „Troska o głoszenie Ewangelii w każdej części ziemi obowiązuje przede wszystkim biskupów, którzy są bezpośrednio odpowiedzialni za ewangelizację świata, zarówno jako członkowie Kolegium Biskupów, jak też jako pasterze Kościołów partykularnych”²⁹. Biskup troszczy się o powierzony mu Kościół partykularny we współodpowiedzialności za Kościół powszechny. Wraz z konsekracją biskupią, przypomina papież Benedykt XVI: „Biskup jest konsekrowany nie tylko dla swojej diecezji, lecz dla zbawienia całego świata (por. *Redemptoris missio*, 63). Tak jak Apostoł Paweł, jest on wezwany, by zwrócić się do tych, którzy są daleko, którzy jeszcze nie znają Chrystusa albo nie doświadczyli jeszcze Jego wyzwalającej miłości. Zadaniem biskupa jest nadać charakter misyjny całej wspólnotie diecezjalnej, w miarę możliwości sprzyjać wysyłaniu kapłanów i osób świeckich do innych Kościołów, by pełnili posługę ewangelizacji. W ten sposób *missio ad gentes* staje się czynnikiem jednoczącym i spajającym całą jego działalność duszpasterską

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Chrystus i...*, dz. cyt., s. 154; M. Spindler, *Chrzest a misje*, w: *Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały słownik*, tłum. A. Kuryś, s. 62-63.

²⁷ Benedykt XVI, *Potrzebne są...*, dz. cyt., s. 10. Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chaberajska, Kraków 2005, s. 320.

²⁸ Por. Benedykt XVI, *Wszystkie Kościoły...*, dz. cyt., s. 7.

²⁹ Tenże, *Potrzebne są...*, dz. cyt., s. 10. Por. tenże, *Nowi ludzie...*, dz. cyt., s. 5.

i charytatywną”³⁰. Biskup, jako pasterz i nauczyciel Kościoła lokalnego, jest też konsekrowany dla zbawienia całego świata, przez co w dziele misyjnym wraz z całym kolegium biskupów wspiera papieża.

Najbliższe grono współpracowników biskupa stanowią kapłani i diakoni. Z ich powołaniem jest szczególnie związany wewnętrznie wymiar misyjny. To właśnie kapłani „powołani są (...) do głoszenia Słowa Bożego, sprawowania sakramentów, zwłaszcza Eucharystii i Pojednania, zaangażowania w służbę na rzecz małych, chorych, cierpiących, biednych oraz wszystkich tych, którzy przeżywają trudne momenty w różnych regionach świata, a także tych, którzy dotąd jeszcze nie spotkali naprawdę Jezusa Chrystusa. Do tych osób misjonarze kierują pierwsze orędzie o Jego zbawczej miłości”³¹. Kapłani, poprzez swe uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa i ścisły związek z biskupem, urzeczywistniają posłannictwo Kościoła i przyczyniają się do jego wzrostu. Kapłan, zwłaszcza jako proboszcz odpowiedzialny jest za misyjne uformowanie parafii. Na określonym terenie reprezentuje cały Kościół. Bardzo ważną formą formacji chrześcijańskiej i misyjnej zarazem dzieci, młodzieży i dorosłych jest katecheza. Choć w wielu diecezjach i instytucjach życia konsekrowanego odczuwa się coraz dotkliwiej brak powołań i księży, to jednak pierwsza ewangelizacja winna cieszyć się niezmiennym priorytetem. Kierujący się wielką troską o kapłanów papież Benedykt XVI powie: „Drodzy prezbiterzy, wy jako pierwsi współpracownicy biskupów bądźcie ofiarnymi pasterzami i pełnymi entuzjazmu ewangelizatorami! W ostatnich dziesięcioleciach wielu z was udało się na tereny misyjne pod wpływem Encykliki *Fidei donum*, której 50. rocznicę ogłoszenia niedawno obchodziliśmy, a w której mój czcigodny poprzednik, sługa Boży Pius XII zachęcił Kościoły do współpracy. Ufam, że nie zabraknie tego misyjnego nastawienia w Kościołach lokalnych, pomimo że niemało z nich cierpi na niedostatek duchowieństwa”³².

³⁰ Tenże, *Nowi ludzie...*, dz. cyt., s. 5.

³¹ Por. Tenże, *Powołania w służbie Kościoła misyjnego. Orędzie na 45 Światowy Dzień Modlitw o Powołania* (13.04.2008), *OsRomPol* 29 (2008) nr 3, s. 7.

³² Tenże, *Nowi ludzie...*, s. 5. Efektem inicjatywy papieża Piusa XII i jego encykliki było powstanie nowego „podmiotu misyjnego”, który wziął nazwę właśnie od pierwszych słów encykliki: *Fidei donum* (fideidoniści). W imię współodpowiedzialności Kościoła za dzieło misyjne biskupi diecezjalni zostali zachęcani przez papieża Piusa XII do wysyłania (na określony czas) swoich kapłanów. Por.

Ponieważ cały Kościół i każdy Kościół lokalny jest posłany do narodów, dlatego też zabieganie o wciąż nowe powołania misyjne przynależy do normalnego jego rozwoju.

W dziele misyjnym równie ważne zadanie spoczywa na zakonnikach i zakonnicach, których prawdziwą pasją jest życie Ewangelią w sposób radykalny. Zwracając się do nich, papież Benedykt XVI wyraża życzenie: „A wy, drodzy zakonnicy i zakonnice, w których powołaniu zawiera się wymiar misyjny, nieście orędmie Ewangelii wszystkim, zwłaszcza tym, którzy są daleko, przez konsekwentne dawanie świadectwa Chrystusowi i radykalną wierność Jego Ewangelii”³³. Ewangelizacji świata służą zarówno zgromadzenia życia kontemplacyjnego, jak i czynnego³⁴. Mając zaś na uwadze nowe formy życia konsekrowanego, jakimi są instytuty świeckie, a także stowarzyszenia życia apostołskiego męskie i żeńskie oraz stan dziewic poświęconych Bogu, pustelnic i pustelników, wdów i wdowców, trzeba podkreślić, że misyjne powołanie odnosi się także do „instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, jak również ruchów kościelnych: wszystkie elementy wielkiej mozaiki Kościoła muszą czuć się mocno zobowiązane poleceniem Pana, by głosić Ewangelię, tak aby Chrystus był zwiastowany wszędzie”³⁵. Jest wielkim bogactwem dla wspólnoty całego Kościoła dar życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostołskiego oraz ruchów kościelnych w całej różnorodności ich charyzmatów i instytucji, a ich współdziałanie w ewangelizacji w różnych regionach niezastąpione.

W trosce papieża Benedykta XVI o misyjne dzieło Kościoła nie zabrakło także miejsca i uwagi dla wiernych świeckich i ich misyjnego powołania wyrastającego z sakramentu chrztu i bierzmowania. Dzięki wiernym świeckim Ewangelia może ciągle przenikać do wszystkich środowisk

Benedykt XVI, *Wszystkie Kościoły...*, dz. cyt., s. 8.

³³ Benedykt XVI, *Nowi ludzie...*, dz. cyt., s. 5. Por. także, *Wszystkie Kościoły...*, dz. cyt., s. 8-9.

³⁴ W nawiązaniu do soborowego dekretu misyjnego *Ad gentes* papież Benedykt XVI przypomina: „Poprzez nieustanną wspólnotową modlitwę osoby zakonne z klasztorów kontemplacyjnych wstawiają się nieprzerwanie za całą ludzkością; natomiast osoby konsekrowane ze zgromadzeń czynnych – poprzez ich różnorodną formę aktywności charytatywnej – niosą wszystkim żywe świadectwo miłości i Bożego miłosierdzia”, *Powołania w...*, s. 7.

³⁵ Benedykt XVI, *Potrzebne są...*, dz. cyt., s. 10.

społecznych. Zwracając się do nich, papież Benedykt XVI przypomina zarazem ich zadania: „Również wy wszyscy, drodzy wierni świeccy, działający w różnych środowiskach społecznych, macie w coraz większym stopniu szerzyć Ewangelię. A zatem staje przed wami otworem złożony i wielokształtny «areopag», jakim jest świat, który trzeba ewangelizować. Dawajcie świadectwo swoim życiem, że chrześcijanie «należą (...) do nowego społeczeństwa, ku któremu zmierzają i które ich pielgrzymowanie antycypuje» (*Spe salvi*, 4)”³⁶. Na szczególne uznanie zasługują, zdaniem papieża Benedykta XVI, dzieci i młodzież, gdyż stać ich na niezwykle ofiarne wysiłki na rzecz misji³⁷. Szczególną okazją do uświadomienia młodzieży jej udziału w misyjnym zadaniu całego Kościoła były przygotowania do Światowego Dnia Młodzieży, który odbył się w lipcu 2013 r. w Rio de Janeiro w Brazylii. W specjalnym orędziu papież Benedykt XVI, zachęcając młodzież, aby była w świecie ogniem Bożej miłości poprzez otwarcie drzwi własnego serca, uwrażliwił ją także na dwie właściwe jej dziedziny działalności misyjnej, jakimi są świat Internetu oraz podróżowanie³⁸.

Podejmowanie zadania misyjnego przez poszczególne osoby jest działalnością we wspólnocie Kościoła, a to oznacza, że „poszczególni wierni nie mają już tylko współpracować w dziele ewangelizacji, ale powinni czuć się jego aktywnymi uczestnikami, współodpowiedzialnymi za misję Kościoła. Ta współodpowiedzialność oznacza, że mają się umacniać więzi komunii między wspólnotami i powinna się rozwijać wzajemna pomoc, zarówno w tym, co dotyczy pracowników (kapłanów, zakonników, zakonnice i wolontariuszy świeckich), jak i wykorzystania środków, których wymaga dziś ewangelizacja”³⁹. Nieodzownym elementem aktywnej współodpowiedzialności za misję oraz solidarnej pomocy tym, którzy znajdują się na krańcach świata jest świadomość, którą nie tylko trzeba ożywiać, ale i ciągle umacniać, zwłaszcza przez nauczanie i katechizację, liturgię i formację do modlitwy, a także rozmaite inicjatywy duszpasterskie o charakterze praktycznym.

³⁶ Tenże, *Nowi ludzie...*, dz. cyt., s. 5. Por. tenże, *Wszystkie Kościoły...*, dz. cyt., s. 8.

³⁷ Por. tenże, *Wszystkie Kościoły...*, dz. cyt., s. 9.

³⁸ Por. tenże, *Misjonarze nowej ewangelizacji. Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 2013*, OsRomPol 34 (2013) nr 1, s. 16.

³⁹ Tenże, *Wszystkie Kościoły...*, dz. cyt., s. 8.

5. Misja miłości

Na nierozzerwalny związek misji z miłością zwraca uwagę papież Benedykt XVI już w pierwszym swoim orędziu misyjnym, nadając mu znamienny tytuł: *Miłość duszą misji*⁴⁰. Bez miłości nie da się zrozumieć misji, gdyż „Jeśli misją nie kieruje miłość, czyli jeśli nie wynika ona z głębokiego aktu Bożej miłości, grozi jej, że stanie się zwykłą działalnością filantropijną i socjalną. Miłość, jaką Bóg żywi do każdej osoby, stanowi w gruncie rzeczy istotę praktykowania i głoszenia Ewangelii, a przyjmujący ją stają się ze swej strony jej świadkami”⁴¹. Właściwą odpowiedzią na miłość Boga może być tylko miłość.

Jak wielka jest potęga miłości Bożej i jak daleko potrafi ona zaprowadzić człowieka, pokazuje najlepiej bagaż doświadczeń Apostoła Narodów. „Patrząc na doświadczenie św. Pawła, uświadamiamy sobie, że działalność misyjna jest odpowiedzią na miłość, jaką Bóg nas miłuje. Jego miłość nas odkupuje i ponagla do *missio ad gentes*. Jest ona duchową siłą, zdolną sprawić, że w rodzinie ludzkiej będzie wzrastała harmonia, sprawiedliwość, jedność między osobami, rasami i ludami, do czego wszyscy dążą (por. *Deus caritas est*, 12). Dlatego to Bóg, który jest Miłością, prowadzi Kościół ku ludzkości żyjącej na krańcach ziemi i powołuje ewangelizatorów, by pili «z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego Serca wypływa miłość samego Boga» (*Deus caritas est*, 7). Jedynie czerpiąc z tego źródła można rozwijać w sobie wrażliwość, łagodność, współczucie, otwartość, dyspozycyjność, zainteresowanie problemami ludzi, a także inne cnoty potrzebne zwiastunom Ewangelii, którzy wszystko porzucają i poświęcają się całkowicie i bezwarunkowo, by w świecie szerzyła się woń Chrystusowej miłości”⁴².

Miłość jest istotą misji, bo miłość jest istotą chrześcijaństwa. Istotę chrześcijaństwa nie stanowi zaś jakaś idea, doktryna czy system, ale Jezus Chrystus, prawdziwy człowiek i prawdziwy Bóg. W sposób najpełniejszy „miłość Boża, dająca życie światu, to miłość, która została nam dana

⁴⁰ Tenże, *Miłość duszą...*, dz. cyt., s. 4-5.

⁴¹ Tamże, s. 4.

⁴² Tenże, *Nowi ludzie...*, dz. cyt., s. 4-5. Por. E. Sienkiewicz, *Miłość, która odslania się w miłosierdziu*, „Studia i rozprawy” nr 49, Szczecin 2018, s. 139.

w Jezusie – Słowie zbawienia, doskonałej ikonie miłosierdzia Ojca niebieskiego. Za syntezę zbawczego orędzia można zatem uznać słowa ewangelisty Jana: «W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu» (1 J 4, 9)⁴³. Każde spotkanie z miłością Bożą jest niezwykle brzemiennie w pozytywne konsekwencje dla człowieka. Miłość Boża nie tylko zmienia egzystencję człowieka, ale i wprowadza go, i czyni zdolnym do komunii z Bogiem i braćmi.

Odpowiedzią człowieka na Bożą miłość może być tylko miłość. Benedykt XVI nie ma najmniejszej wątpliwości, że „aby miłować zgodnie z wolą Boga, trzeba żyć w Nim i żyć Nim: Bóg jest pierwszym «domem» człowieka i jedynie ten, kto przebywa w Nim, płonie ogniem miłości Bożej, zdolnym «rozpalić» świat. Czyż nie na tym polega misja Kościoła w każdym czasie? Nietrudno więc zrozumieć, że autentyczna działalność misyjna, pierwszorzędne zadanie wspólnoty kościelnej, związana jest z wiernością wobec Bożej miłości, a odnosi się to do każdego pojedynczego chrześcijanina, do każdej wspólnoty lokalnej, do Kościołów partykularnych i do całego Ludu Bożego»⁴⁴.

Miłość jest nieodzownym komponentem tożsamości misjonarza, jego zakorzenienia w Bogu. W pierwszej kolejności „być misjonarzami znaczy miłować Boga całym sobą, aż do oddania życia za Niego, jeśli okaże się to konieczne. Iluż kapłanów, zakonników, zakonnice i świeckich, również w naszych czasach, złożyło Mu najwyższe świadectwo miłości przez męczeństwo! Być misjonarzami znaczy pochylić się jak dobry Samarytanin nad potrzebami wszystkich, zwłaszcza najuboższych i najbardziej potrzebujących, ponieważ kto kocha sercem Chrystusa, nie zabiega o własną korzyść, ale jedynie o chwałę Ojca i dobro bliźniego. W tym tkwi tajemnica apostolskiej owocnej działalności misyjnej, przekraczającej granice, obejmującej kultury, narody i docierającej do najdalszych zakątków świata»⁴⁵.

⁴³ Benedykt XVI, *Miłość duszą...*, dz. cyt., s. 4. Por. J. Ratzinger, *Chrystus i...*, dz. cyt., s. 105.

⁴⁴ Tamże, s. 5. Por. Tenże, *Budowanie wspólnoty...*, dz. cyt., s. 6.

45 Tenże, *Miłość duszą...*, dz. cyt., s. 5.

Od miłości Boga nie można odłączyć miłości bliźniego, która ze swej strony jest wyrazem wrażliwości na doczesne problemy ludzkości, zwłaszcza „w krajach, w których występują w najpoważniejszej formie zjawiska ubóstwa, niedożywienia, zwłaszcza dzieci, chorób, niedostatku opieki medycznej oraz instytucji oświatowych”⁴⁶. Każdy przejaw solidarności jest także wyrazem autentycznie rozumianej miłości bliźniego.

6. Eucharystia – źródło i szczyt misji

Niezwykłym znakiem miłości Boga do człowieka jest Eucharystia, sakrament miłości⁴⁷. Ścisły związek Eucharystii z Kościołem⁴⁸ znajduje swoje przedłużenie w związku Eucharystii z misją chrześcijańską. Z Eucharystii, która jest najcenniejszym skarbem Kościoła, źródłem i szczytem Jego życia, płynie również życiodajna moc dla misji, gdyż „nie możemy (...) zatrzymać dla siebie miłości, którą celebруем w tym sakramencie. Domaga się ona ze swej natury, by była przekazana wszystkim. To, czego świat potrzebuje, to miłość Boga, spotkanie z Chrystusem i wiara w Niego”⁴⁹.

Ponieważ Kościół w najgłębszej swej tajemnicy zakorzeniony jest w Bogu Trójcy, w komunii Trzech Osób Boskich, stąd też spełnia się w nim i realizuje „otwarcie” Miłość Boga w postaci trynitarniej komunii. I choć z jednej strony początek Kościoła sięga swymi korzeniami głęboko w wieczność (przedwieczny zamysł Ojca w łonie Trójcy Świętej), to jednak „Kościół staje się «komunią» w Eucharystii, w której Chrystus, obecny pod postaciami chleba i wina, poprzez ofiarę miłości buduje Kościół jako swoje Ciało, zaprowadzając jedność między nami i Trójjedynym Bogiem oraz między nami samymi (por. 1 Kor 10,16nn). (...) Z tego powodu Eucharystia jest źródłem i szczytem nie tylko życia Kościoła, ale także jego misji: «Kościół autentycznie eucharystyczny jest Kościołem misyjnym» (tamże), zdolnym włączać wszystkich do komunii z Bogiem, głosząc z przekonaniem: «cośmy

⁴⁶ Tenże, *Zglobalizowany świat...*, dz. cyt., s. 7-8.

⁴⁷ Tymi słowami w nawiązaniu do św. Tomasza (*Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 3.) rozpoczyna się pierwsza papieska adhortacja: Benedykt XVI, Adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła *Sacramentum caritatis* (dalej skrót: SC), Kraków 2007, nr 1.

⁴⁸ Por. A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI...*, dz. cyt., s. 75.

⁴⁹ Benedykt XVI, SC 84. Por. St. von Kempis, *Benedykt XVI...*, dz. cyt., s. 103.

ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami» (1 J 1,3)⁵⁰. Kościół, jako tajemnica wspólnego i stałego działania Trzech Osób Boskich, poprzez misję *ad gentes*, zmierza ku trynitarnemu wypełnieniu historii.

Dynamizm misyjny przenika każdą Eucharystię. Szczególnie wymowne w obrzędzie zakończenia jest rozesłanie, które „kończy się zawsze powtórzeniem polecenia zmartwychwstałego Jezusa, skierowanego do apostołów: «Idźcie...» (Mt 28,19). Liturgia jest zawsze powołaniem «ze świata» i nowym posłaniem «do świata», aby dawać świadectwo temu, czego się doznało: zbawczej mocy Słowa Bożego, zbawczej mocy tajemnicy paschalnej Chrystusa. Wszyscy, którzy spotkali zmartwychwstałego Pana, czuli potrzebę, by powiedzieć o tym innym, tak jak dwaj uczniowie z Emaus. Po tym, jak rozpoznali Pana przy łamaniu chleba, «w tej samej godzinie zabrali się i wrócili do Jeruzalem. Tam zastali zebranych Jedenastu» i opowiedzieli im o tym, co przydarzyło się im w drodze (por. Łk 24,33-34)⁵¹. Misja jest integralną częścią wspólnej wędrówki chrześcijan przez życie, a Eucharystia jest nieodzownym pokarmem i źródłem siły.

Zakończenie

Ponieważ obchody Światowego Dnia Misyjnego są doskonałą okazją do modlitwy i ekonomicznego wsparcia różnych przedsięwzięć ewangelizacyjnych na terenach misyjnych, a także do uświadomienia sobie na nowo pilnej potrzeby głoszenia Ewangelii, dlatego też na szczególną uwagę zasługują wydawane z tej racji orędzia i ich treść. Nicią splatającą w jedną całość wszystkie siedem orędzi papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Misyjny jest zadanie misyjne, które cieszy się priorytetem wśród innych poczynań Kościoła. Kościół ze swej natury jest *in statu missionis*, a to oznacza, że misja nie jest domeną tylko niektórych jego członków, specjalnie

⁵⁰ Benedykt XVI, *Budowanie wspólnoty...*, dz. cyt., s. 7. Szczególnie wymowny jest gest łamania chleba, który oznacza zarówno prawdę o tym, że wierni, choć są liczni stanowią jedno ciało (Kościół), gdy przyjmują cząstkę z jednego Chleba, którym jest Chrystus, jak i że Jezus Chrystus daje bezinteresownie siebie uczniom. Por. E. Sienkiewicz, *Od wspólnoty do wspólnoty i od Paschy do Paschy*, „Studia i rozprawy” nr 36, Szczecin 2014, s. 184.

⁵¹ Benedykt XVI, *Zglobalizowany świat...*, dz. cyt., s. 6.

do tego wyspecjalizowanych, ale odnosi się do wszystkich. Misyjne zadanie albo też powołanie stanowi istotny rys, trwałą formę życia tak poszczególnych ochrzczonych, jak i całego Kościoła.

Znamienny wkład papieża Benedykta XVI w rozważania o spoczywającym na Kościele zadaniu polega w pierwszej kolejności na ukazaniu jego doktrynalnych podstaw. Nie tylko jako następcą św. Piotra i najwyższy Pasterz Kościoła, ale i jako jeden z największych teologów i znawców eklezjologii, Benedykt XVI przyczynił się znacząco do pogłębienia teologicznej i pastoralnej refleksji w odniesieniu do misyjności, a tym samym dał podstawy eklezjologii misyjnej. Powołanie Kościoła, a w nim każdego ochrzczonego, do głoszenia Dobrej Nowiny aż po krańce świata nie wypływa z chęci rozszerzania władzy czy umacniania panowania, ale z pasji niesienia wszystkim Chrystusa, w którym jest jedyne zbawienie świata. Kto odkrył radość Ewangelii Chrystusa, kto doświadczył tchnienia Bożego Ducha Świętego, Boga Stwórcy i Zbawiciela świata, ten nie może nie czuć się współodpowiedzialny za tych, do których Dobra Nowina jeszcze nie dotarła.

Chyba najbardziej istotnym elementem, którym powinna cechować się pełna i autentyczna odpowiedź na zadanie misyjne jest, zdaniem papieża Benedykta XVI, miłość. Jakże głęboka w swej treści jest jego zachęta zainspirowana słowami umiłowanego ucznia Jezusa: „Każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga” (1 J 4,7), aby żyć w Bogu i żyć z Nim. Nieprzypadkowo więc Ojciec Święty nazywa Boga pierwszym „domem” człowieka, gdyż tylko przebywanie w Nim, w tym, który jest Miłością, pozwala człowiekowi płonąć naprawdę ogniem Jego miłości. Misjonarz to człowiek, który swoim życiem daje świadectwo miłości Boga. Miłość jest tak ważnym elementem konstytuującym tożsamość misjonarza, że papież Benedykt XVI nazywa ją „duszą” albo siłą misji. To właśnie miłość powinna prowadzić misjonarza, jak morski prąd okręt w najdalsze krańce świata, a jeśli zajdzie potrzeba uczynić go zdolnym do największego poświęcenia, do ofiary ze swojego życia.

Streszczenie

Papież Benedykt XVI wydał siedem orędzi na Światowe Dni Misyjne, w których przypomina o priorytecie misyjnego zadania w Kościele. Odwołując się do wielkiego dzie-

dziectwa misyjnego swoich poprzedników, a zwłaszcza do św. Jana Pawła II – papieża Misjonarza, Ojciec Święty dostrzega, obok szeroko rozumianej działalności misyjnej, wyraźny rozwój refleksji teologicznej i pastoralnej w zakresie misyjności Kościoła. Wzrastająca wciąż rzesza osób, które jeszcze nie znają Chrystusa, wyraźnie uwidacznia pilną potrzebę postawienia w centrum eklezjologii natury misyjnej Kościoła. Świadomość misyjna i wiążąca się z nią odpowiedzialność spoczywa na wszystkich ochrzczonych: papieżu, biskupach, kapłanach i diakonach, zakonnikach i zakonnicach, członkach instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, pustelnicach i pustelnikach, wdowach i wdowcach, osobach świeckich. Nawigując do gorliwości misyjnej pierwszych wspólnot chrześcijańskich, czerpiąc natchnienie z niestrudzonego zapalem Apostoła Pawła, papież Benedykt XVI istotę zadania misyjnego widzi w miłości, „miłość jest duszą misji”. Tak jak człowiek, który otrzymał Ewangelię, nie może zachować jej tylko dla siebie, tak i ten, kto doświadczył miłości Boga, powinien świadczyć o niej wobec innych. Misja w najgłębszym swym wymiarze jest kwestią miłości.

Słowa kluczowe: misje, Światowy Dzień Misyjny, Orędzia Benedykt XVI, misjologia, eklezjologia

Title: The priority of the missionary task in the messages of Pope Benedict XVI for the World Mission Days

Summary

Pope Benedict XVI gave seven messages for the World Mission Day, in which he recalls the priority of the missionary task in the Church. Referring to the great missionary heritage of his predecessors, especially Pope John Paul II - the Pope's Missionary, the Holy Father recalls in the first place that the whole Church is missionary by nature. The missionary task refers to all the baptized: the Pope, bishops, priests and deacons, men and women religious, members of the associations of apostolic life for men and women, the state of virgins devoted to God, hermits and hermits, widows and widowers and laity. The Pope calls for zeal on the model of the first Christian communities, and as an example he gives the apostle Paul untiring in the missionary work. As for the very essence of the missionary task, Pope Benedict XVI says that "love is the soul of the mission". Just as a man who has received the Gospel cannot keep it for himself, so whoever has experienced the love of God should live this love with regard to his neighbor. Indeed, the mission for Pope Benedict XVI is a matter of love.

Key Words: mission, World Mission Days, messages of Benedict XVI, missiology, ecclesiology

Bibliografia

1. Benedykt XVI, *Aby mieli życie. Orędzie papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Misyjny 2009 r.*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 30 (2009) nr 10, s. 4-5.
2. Benedykt XVI, *Adhortacja apostołska o Eucharystii, źródło i szczyt życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”*, Kraków 2007.
3. Benedykt XVI, *Budowanie wspólnoty kościelnej ma kluczowe znaczenie dla misji. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2010 r.*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 31 (2010) nr 6, s. 4-5.
4. Benedykt XVI, *Kościół jest zaczątkiem odnowy. Homilia podczas I Nieszporów uroczystości Świętych Apostołów Piotra i Pawła (28.06.2010)*, „L'Osservatore

- Romano”, wyd. pol., 31 (2008) 8-9, s. 43-44.
5. Benedykt XVI, *Kościół z natury swojej jest misyjny. Wizyta w bazylice św. Pawła za Murami* (25.04.2005), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 26 (2005) nr 6, s. 15-16.
 6. Benedykt XVI, *Miłość duszą misji. Orędzie papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Misyjny 2006 r.*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 27 (2006) nr 8, s. 4-5.
 7. Benedykt XVI, *Misjonarze nowej ewangelizacji. Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 2013*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 34 (2013) nr 1, s. 14-18.
 8. Benedykt XVI, *Nowi ludzie dla nowego świata. Orędzie papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Misyjny 2008 r.*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 29 (2008) nr 9, s. 4-5.
 9. Benedykt XVI, *Potrzebne są nowe formy przekazywania Słowa Bożego. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2012 r.*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 33 (2012) nr 3, s. 9-11.
 10. Benedykt XVI, *Powołania w służbie Kościoła misyjnego. Orędzie na 45 Światowy Dzień Modlitw o Powołania* (13.04.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 29 (2008) nr 3, s. 6-8.
 11. Benedykt XVI, *Wszystkie Kościoły dla całego świata. Orędzie papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Misyjny 2007 r.*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 28 (2007) nr 7-8, s. 7-9.
 12. Benedykt XVI, *Zglobalizowany świat pilnie potrzebuje ewangelizacji. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2011 r.*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 32 (2011) nr 3, s. 6-8.
 13. Bosch D.J., *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, tłum. R. Merecz, K. Wiazowski, M. Wilkosz, Katowice 2010.
 14. Castro E., *Królestwo Boże a misje*, w: *Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały słownik*, tłum. A. Kuryś, s. 163-166.
 15. Dziura R., *Misjologia. II*, w: *Encyklopedia katolicka*, 12, (red.) E. Gigilewicz, Lublin 2008, koll. 1223-1226.
 16. Jagodziński M., *Misje. Teologia – historia – rzeczywistość*, Radom 2013.
 17. Kempis von St., *Benedykt XVI. Podstawy nauczania*, tłum. A. Peszke, N. Stelmarszyk, Poznań 2006.
 18. Koza St. J., Pietrzak A., *Nakaz misyjny, posłannictwo misyjne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, (red.) E. Gigilewicz, Lublin 2009, koll. 675-676.
 19. Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chaberajska, Kraków 2005.
 20. Proniewski A., *Józefa Ratzingera recepcja Soboru Watykańskiego II*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2013 t. XII/1, s. 43-59.
 21. Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
 22. Sienkiewicz E., *Miłość, która odślania się w miłosierdziu*, „Studia i rozprawy” nr 49, Szczecin 2018.
 23. Sienkiewicz E., *Od wspólnoty do wspólnoty i od Paschy do Paschy*, „Studia i Rozprawy” nr 36, Szczecin 2014.
 24. Spindler M., *Chrzest a misje*, w: *Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały słownik*, tłum. A. Kuryś, s. 62-66.
 25. Szyszka T., *Niedziela misyjna, Światowy Dzień Misyjny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, (red.) E. Gigilewicz, Lublin 2009, koll. 1059.

ks. Radosław Kacprzak¹

Liturgia jako źródło przepowiadania w kaznodziejstwie służi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego

Wstęp

Ojciec Święty Franciszek w Adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* podkreśla, że liturgiczne głoszenie słowa Bożego, zwłaszcza w kontekście zgromadzenia eucharystycznego, jest nie tyle okazją do medytacji i katechezy, co raczej dialogiem między Bogiem i Jego ludem. Dialog ten ogłasza prawdy o zbawieniu i wciąż na nowo przypomina o zobowiązaniach, jakie wynikają z przymierza. Widzimy tu specjalną wartość homilii, wynikającą z jej kontekstu eucharystycznego, co sprawia, że przewyższa ona jakąkolwiek katechezę, stanowiąc najwyższy moment dialogu Boga ze swoim ludem, poprzedzający sakramentalną komunię. Homilia jest podjęciem dialogu Pana ze swoim ludem. Głoszący słowo powinien rozpoznać serce wspólnoty, by szukać tam, gdzie jest żywe i żarliwe pragnienie Boga (zob. EG 137). Inne dokumenty Kościoła, jak np. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wskazują na liturgię jako uprzywilejowane miejsce dla katechezy Ludu Bożego (por. KKK 1074), czyli dla wszelkiego przepowiadania, a zwłaszcza dla przepowiadania homilijnego². Wydana znacznie wcześniej *Konstytucja soborowa o liturgii świętej* podkreśla, że „jako część samej liturgii zaleca się homilię, w której z biegiem roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego” (KL 52). *Katechizm Kościoła Katolickiego* oraz dokumenty Soboru Watykańskiego II zaznaczają, że liturgia jest szczytem, do którego zmierza cała działalność Kościoła i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc (KKK 1074; por. KL 10). Liturgia to obok Pisma Świętego źródło dla przepowiadania, rodzące i potęgujące wiarę, bez której nie ma zbawienia.

¹ Doktor teologii pastoralnej w zakresie homiletyki, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu (Wydział Teologii KUL). Zainteresowania badawcze: teologia przepowiadania, ewangelizacja, duszpasterstwo chorych. Adres e-mail: r.kacprzak@wp.pl

² W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania*, Przemyśl 1999, s. 17.

Źródłem przepowiadania są bowiem zarówno wszystkie czynności liturgiczne, jak i święte teksty służące do sprawowania tych czynności³. Soborowe stwierdzenie mówiące o tym, że homilia jest częścią liturgii, nie powinno być rozumiane jakoby homilia była tylko przemówieniem wygłoszonym przy okazji sprawowanej liturgii⁴. Homilia jest częścią liturgii, czyli jest aktem sakramentalnym, który przynależy całkowicie do samej dynamiki obecności słowa Bożego w liturgii. Pełni między innymi funkcje zwiastowania Chrystusa, wyjaśniania Pisma, instruowania ludu i czyni to wszystko w środowisku kultu religijnego oraz znaków sakramentalnych. Jest więc ściśle związana z liturgią, a liturgia nadaje jej sakramentalny kształt. Warto dodać, że homilia jako integralna część liturgii posiada jej charakter i dynamikę, aktualizując głoszone w niej misterium. Homilia, jako akt liturgiczny, jest miejscem spotkania z Bogiem i oddawania Mu czci. Jest czynnością uświęcającą, kultyczną i aktem zbawczym⁵. Jasno można stwierdzić, że homilia jest nie tylko częścią liturgii, ale jest liturgią ściśle związaną z całym jej kontekstem. Ma ona w sposób naturalny wpływać z czytań biblijnych, ponieważ to one stanowią jedno z jej podstawowych źródeł. Trzeba też dodać, że homilia, wskazując na zbawczą obecność Boga w życiu wiernych oraz w liturgii, dostarcza motywacji do celebrowania Eucharystii w danym czasie i miejscu, pobudzając do dziękczynienia i uwielbienia Boga⁶.

Dokumenty Kościoła w Polsce wskazują wyraźnie, że liturgia, obok Pisma Świętego, jest istotnym źródłem nie tylko dla homilii, lecz także wszelkich form przepowiadania słowa Bożego. Ranga liturgii, jako źródła przepowiadania, wynika z faktu, że zawiera ona bogatą treść dla pouczenia wiernych⁷. Przepowiadanie liturgiczne jest stałym pokarmem dla

³ Tamże, s. 17.

⁴ Komisja do spraw Życia i Posługi Kapłanów przy Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich USA. „Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli”. Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych, tłum. H. Sławiński, Włocławek 2002, s. 82-83.

⁵ Por. R. Kielczowski, *Teologia mszalnej liturgii słowa*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, (red.) A. L. Szafranski, Lublin 1977; L. Szewczyk, *Recepcja liturgicznego wymiaru homilii. Studium homiletyczne na podstawie badań kaznodziejstwa kapłanów archidiecezji katowickiej w latach 1972-1999*, Katowice 2003, s. 58-59.

⁶ S. Dyk, *Homilia w eucharystii niedzielnej*, „Roczniki Teologiczne” 53 (2006), s. 243 (dalej jako RT)

⁷ W. Broński, *Recepcja nauczania Kościoła współczesnego na temat liturgii jako źródła*

wiernych i w odróżnieniu od katechezy, która dokonuje się w jakimś ustalonym czasie, jest czymś permanentnym, a także istotnym dla życia duchowego wiernych na każdym etapie rozwoju. Tego rodzaju przepowiadanie skłania do ciągłego zgłębiania prawdy o Bogu i świecie oraz sprzyja dostrzeganiu najgłębszego wymiaru ludzkiej egzystencji przez odniesienie jej do ostatecznego celu, jakim jest życie wieczne⁸.

Podjmując kontekst jednego ze źródeł przepowiadania, jakim jest liturgia, warto zapoznać się z tym, w jaki sposób wykorzystywał je sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski. Zagadnienie to wydaje się istotne, zwłaszcza podczas trwania procesu beatyfikacyjnego w diecezji radomskiej, a niniejszy artykuł może być pomocą w lepszym poznaniu nauczania tego niezłomnego Pasterza.

Warto już na samym początku zauważyć, że sługa Boży, wykorzystując to ważne źródło w swoim przepowiadaniu, wyprzedzał nieco nauczanie soborowe, a nawet dokumenty, które podejmowały to zagadnienie i powstały już po jego śmierci. Głoszenie homilii i kazań było bowiem ważną częścią misji w czasie jego posługi kapłańskiej i biskupiej podejmowanej zawsze w konkretnym kontekście liturgicznym. Niniejsze opracowanie zawiera odpowiedź na pytanie, w jaki sposób sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski wykorzystywał liturgię w swoim kaznodziejским przepowiadaniu i może być inspiracją dla współczesnych kaznodziejów, by częściej czerpali z bogactwa tekstów liturgicznych, które są używane w czasie celebracji. Autor tego artykułu zdaje sobie sprawę z bogactwa tekstów, które można przeanalizować, jednak ze względu na obfity materiał źródłowy, zostaną poddane analizie tylko niektóre kazania biskupa wygłoszone w ciągu roku liturgicznego a także kazania maryjne, o świętych i okolicznościowe. Celem prezentacji będzie nie tylko ich sprawozdawczy charakter i analiza, ale także zachęta czytających do odkrycia bogatych treści teologicznych, przekazywanych przez sługę Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego.

dla homilii w przepowiadaniu niedzielnym dla dorosłych” Biblioteki Kaznodziejskiej i „Współczesnej Ambony” RT 48/6 (2001), s. 205.

⁸ H. Sławiński, *Znaczenie przepowiadania słowa Bożego w liturgii dla budowania wiary katechizowanych*, „Polonia Sacra” 21(2017) nr 2(47), s. 96-97 (dalej jako PS).

1. Liturgia jako źródło przepowiadania w kazaniach biskupa Piotra Gołębiowskiego wygłoszonych w ciągu roku liturgicznego

Liturgia, jak już zostało wspomniane, obok Pisma Świętego, jest bardzo ważnym źródłem przepowiadania. Podczas niej głoszone jest słowo Boże i pomiędzy nimi nie zachodzi żadne pęknięcie, gdyż jest ona działaniem Chrystusa i Kościoła, a zarazem sakramentalnym głoszeniem słowa Bożego⁹. Objawienie Boże dociera bowiem do ludzi wierzących nie tylko dzięki Biblii i Tradycji, ale wyrażane jest również szczególnie w liturgii¹⁰. W czasie liturgii swoje homilie wygłaszał także sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski.

Zdecydowaną część homilii stanowią kazania¹¹ wygłoszone w ciągu roku liturgicznego. W zbiorze tych kazań pojawiają się najpierw homilie adwentowe. W jednej z nich na I niedzielę tego okresu liturgicznego sługa Boży podkreśla charakter czasu Adwentu. Stwierdza wyraźnie, że „Adwent to czas głębokiej tęsknoty za Panem Bogiem, za zbliżeniem się do tego, który sam Jeden dla dusz naszych jest Światłem, Miłością, Mocą i Pokojem. Liturgię tego czasu wypełniają tęskne i pełne ufności wołania: «Do Ciebie Panie podniosłem duszę moją, w Tobie ufam, a nie będę zawstydzony na wieki-tak rozpoczyna się dzisiaj Msza święta: Spuście niebios a roś, a obłoki niech spuszczą z deszczu sprawiedliwość, niech otworzy się ziemia i wyda Zbawiciela». Tak rozpoczynają się adwentowe msze ku czci Najświętszej Maryi Pannie – zwane roratami. Są to wezwania do nas skierowane, abyśmy dni adwentu przeżywali w zjednoczeniu z Panem Bogiem”¹².

⁹ B. Migut, *Celebracja liturgiczna miejscem i źródłem homilii*, w: *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, (red.) M. Dąbrówka, M. Klementowicz, Tarnów 2017, s.134.

¹⁰ S. Koperek, *Liturgia źródłem przepowiadania*, w: *Liturgia i przepowiadanie*, (red.) W. Przyczyna, Kraków 2010, s.119-120.

¹¹ Termin „kazanie” w tym opracowaniu jest używany zamiennie ze słowem „homilia” ze względu na potoczne ich zastosowanie. Należy jednak w ramach refleksji naukowej pamiętać o istniejących pomiędzy nimi różnicach. Homilia jest bowiem typową jednostką przepowiadania w ramach celebracji eucharystycznej, a kazanie może być wygłoszone poza nią.

¹²P. Gołębiowski, *Kazanie na I niedzielę Adwentu. Jak przeżyć okres Adwentu?*, „Archiwum

W innym kazaniu pojawia się wyjaśnienie terminu używanego w III niedzielę Adwentu – *Gaudete*. Biskup głosi: „Niedziela III adwentu jest nazywana *Gaudete* – weselcie się. Wszystkie modlitwy Mszy św. i brewiarza przepojone są radością. Jaki powód? w liturgii odtwarzamy okres oczekiwania na przyjście Zbawiciela. Przeżywamy tęsknotę ludzi sprawiedliwych Starego Testamentu: spuście niebios a roś, Odkupiciel przyszedł, przeprowadził dzieło zbawienia”¹³.

W zbiorze kazań w ciągu roku liturgicznego znajdziemy też homilię na uroczystość Bożego Narodzenia. Jest w niej pewna nowość – pojawia się bowiem nawiązanie do liturgii jutrzni. Biskup podkreśla, że „uroczyste nabożeństwo zwane jutrznią jakie w świątyniach naszych odprawia się w dzień Bożego Narodzenia rozpoczyna się radosnym okrzykiem: Chrystus nam się narodził, pójdźcie pokłońmy się Jemu. Okrzyk ten przenosi nas w wiekopomną chwilę, kiedy to wśród nocnej ciszy przy oślepiających blaskach jasności niebiańskiej Anioł ogłaszał ubogim pasterzom na polach betlejemskich radosną nowinę «opowiadam Wam wesele wielkie, które będzie wszystkimu ludowi, bo się Wam narodził Zbawiciel, którym jest Chrystus Pan w mieście Dawidowym. A ten znak dla Was: znajdziecie niemowlę owinięte w pieluszki i położone z żłobie»”¹⁴.

W jednym z kazań wygłoszonym przez Piotra Gołębiowskiego jeszcze przed przyjęciem sakry biskupiej, zaznacza on, że „w liturgiach wschodnich na czoło dzisiejszej uroczystości wysuwa się pamiątka chrztu Chrystusa, odtwarzana w poświęceniu wody w rzekach, stawach albo studniach. W naszej liturgii obrządku łacińskiego przeważa myśl o przybyciu do Chrystusa Mędrców ze Wschodu, będących pierwocinami pogan. Ewangelia święta szczegółowo nam o tym fakcie opowiada a dla głębszego upamiętnienia pokłonu Mędrców, kapłan w imieniu Kościoła św. przed sumą poświęca złoto, kadzidło i mirrę (...). Dary te kryją w sobie Boże tajemnice – jak mówimy w pacierzach kapłańskich. Złoto ujawnia potęgę króla, kadzidło – godność Najwyższego Kapłana, mirra zapowiada mękę i pogrzeb

Kurii Diecezji Radomskiej”, t. III, s. 64 (dalej jako AKDR).

¹³ Tenże, *Kazanie w Chobrzeżanach 13. XII 1964 roku*, AKDR, t. XIV, s. 33.

¹⁴ Tenże, *Kazanie na Uroczystość Bożego Narodzenia – kim jest Dziecią Jezus i po co przychodzi?*, AKDR, t. III, s. 3.

Boga-Człowieka (...). Od dawna wyznawcy Chrystusowi niosą do świątyni w Uroczystość Objawienia Pańskiego złoto, kadzidło i mirrę, aby przez poświęcenie kapłańskie stały się zadatkami błogosławieństwa Bożego¹⁵.

We wspomnianej homilii Piotr Gołębiowski wyjaśnia symbolikę kredy używanej do oznaczenia drzwi domów. Biskup tłumaczy, że „w modlitwie przy poświęceniu kredy kapłan błaga Boga, aby ci, którzy na drzwiach swego mieszkania poświęconą kredą wypiszą imiona świętych Mędrców, Kacpra, Melchiora i Baltazara, przez ich wstawiennictwo i zasługi doznawali zdrowia ciała i pomocy dla duszy. Według dawnego zwyczaju w Polsce, rodziny katolickie w dniu Objawienia Pańskiego przynoszą do kościoła kredę w celu jej poświęcenia.

Po przyjściu ze świątyni ktoś z grona rodziny wypisuje na drzwiach mieszkania poświęconą kredą pierwsze litery imion trzech Mędrców K. M. B, przedziela te litery krzyżykami a na końcu cyframi pisze liczbę przypadającego roku. Co ten napis przypomina, czego uczy? Najpierw poucza, że mieszkańcy domu opatrzonego znakiem Krzyża Chrystusowego wyznają wiarę świętą, tę samą do której powołani zostali Mędrcy ze Wschodu, a którą bez skazy przechowuje Kościół św. imiona trzech Mędrców wskazują nam godny naśladowania przykład mężów Bożych, jak cenić skarb wiary i kierować się jej duchem, nie cofając się przed żadną ofiarą. Liczba bieżącego roku nam przypomina, że każda chwila zbliża nas do bram wieczności. Dlatego oddajemy ten rok pod opieką Bożą i świętych, abyśmy go przeżyli z pożytkiem dla duszy, z myślą o najwyższym celu naszym. O błogosławieństwo Boże w całym życiu naszym modli się Kościół przy poświęceniu kredy. O pomoc dla duszy, ale również o zdrowie ciała¹⁶.

W innej homilii, wygłoszonej na rozpoczęcie Wielkiego Postu, administrator apostolski wyjaśnia obrzęd posypania głów popiołem, nawiązując do historii tego obrzędu. Biskup konkluduje, że „w życiu liturgicznym Kościoła posypywanie głów popiołem na znak pokuty należy do starożytnych praktyk. Pierwotnie stosowano ten obrzęd wyłącznie do tych,

¹⁵ P. Gołębiowski, *Kazanie liturgiczne na Uroczystość Trzech Króli*, „Współczesna Ambona” 2 (1947), s. 13-14 (dalej jako WA).

¹⁶ Tamże, s. 14-15.

którzy za ciężkie wykroczenia odprawiali publiczną pokutę. Na początku Wielkiego Postu przybywali oni do drzwi kościoła, pokryci worami, boso. Kapłan w otoczeniu wiernych wprowadzał pokutników do świątyni, naznaczał pokutę, pokrapiał ich wodą święconą, posypywał im głowy popiołem. W tym czasie śpiewano psalmy pokutne. Następnie wyprowadzano pokutników ze świątyni, przypominając im wyrok Boży, wydany na pierwszych rodziców przy wyrzucaniu ich z raju. Dopiero w Wielki Czwartek pokutnicy otrzymywali rozgrzeszenie i odtąd mogli brać udział w Najświętszej Ofierze. Często zdarzały się wypadki, że wierni z pobożności szli między pokutników publicznych, przyjmowali popiół na swe głowy, aby tym aktem wyrazić żal za popełnione grzechy i dodać odwagi pokutującym braciom. Od XI wieku zanika pokuta publiczna, lecz w liturgii kościelnej pozostała ceremonia popielcowa¹⁷.

W kazaniu na I niedzielę Wielkiego Postu biskup również wyjaśnia istotę tego okresu liturgicznego. Zaznacza w homilii, że „czas Wielkiego Postu, który rozpoczęliśmy w środę popielcową to okres wielkich i szczególnych łask Bożych.

W tym czasie Pan Bóg, najlepszy nasz Ojciec, który pragnie i szuka dobra, naszego szczęścia, użycza nam przeobfitych pomocy potrzebnych do zbawienia i uświęcania dusz naszych. Oświeca nasze umysły, byśmy głębiej poznali, po co żyjemy na ziemi, jak powinniśmy poprowadzić życie nasze. Pobudza serca nasze do dobrego, abyśmy rozmiłowali się w tym, co czyste, szlachetne, święte, co opiera się na pełnieniu woli Bożej¹⁸

W zbiorze homilii pasterza sandomierskiego pojawia się też kazanie na Poniedziałek Zielonych Świątek. Biskup naucza w nim, że „Święto Zesłania Ducha Świętego ma w liturgii uroczystą oktawę, podczas której przeżywamy tajemnicę zstąpienia Ducha Pocieszyciela na Apostołów oraz rozważamy Jego różnorakie, a ustawiczne działanie w Kościele świętym. Dziś rozbrzmiewa w liturgii nuta radosnej wdzięczności za światło wiary, które Duch święty zapala w umysłach i sercach wyznawców Chrystusowych. W introwicie Mszy św. odmawiamy słowa: nakarmił ich tłustością

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tenze, *Kazanie na I niedzielę Wielkiego Postu*, AKDR, t. II, s. 47.

zboża i nasycił ich miodem z opoki. Radujcie się Bogu Pomocnikowi naszemu, wykrzykujcie Bogu Jakubowem”¹⁹.

W niedzielę Chrystusa Króla wyodrębnia się pewna nowość, czyli nawiązanie do *introitu* ze Mszy Świętej. Kaznodzieja sandomierski podkreśla, że „*Introit* ten ukazuje nam triumf i uwielbienie Jezusa Chrystusa w przybytkach niebiańskich. Jego królewski tron otacza rzesza wybrańców Bożych, aniołów i świętych, śpiewających pieśń chwały: godzien jest Baranek, który został zabity, otrzymał władzę i bóstwo, mądrość i moc na wieki wieków”²⁰. Wśród kazań wygłoszonych w ciągu roku liturgicznego jest też homilia na uroczystość Najświętszego Imienia Jezus. Biskup głosi w niej, że „podwójne świadectwo daje św. Piotr o wielkości i potędze Najświętszego Imienia Jezus, które dziś czcimy osobną uroczystością liturgiczną. Jedno – świadectwo czynu – to cud uzdrowienia w imię Jezusa Chrystusa, człowieka chromego od lat dziecięcych. Drugie – świadectwo słowa, gdy Ksiądz Apostołów stwierdza z głębokim przeświadczeniem – wobec ludu i starszyny żydowskiej, że Imię Jezusa jest fundamentem zbawienia i szczęścia”²¹.

2. Liturgia jako źródło przepowiadania w niektórych kazaniach maryjnych biskupa Piotra Gołębiowskiego

Podjmując tematykę związaną z liturgią jako źródłem przepowiadania w kaznodziejstwie sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego, nie może zabraknąć analizy niektórych kazań maryjnych. Warto podkreślić, że nasz kaznodzieja był biskupem maryjnym, co potwierdzało jego biskupie zawołanie *Maria spes nostra*, a także umieszczenie w herbie litery M i kotwicy. Prawie we wszystkich kazaniach maryjnych pojawiała się apostrofa i zawołanie skierowane do Matki Bożej²². Przepowiadanie w kazaniach

¹⁹ P. Gołębiowski, *Kazanie na Poniedziałek Zielonych Świątek*, „Współczesna Ambona” 2 (1947), s. 330.

²⁰ Tenże, *Kazanie na Uroczystość Chrystusa Króla do delegacji przybyłych z parafii do bazyliki katedralnej na soborową Mszę wieczery Pańskiej*, AKDR, t. IV, s. 185.

²¹ Tenże, *Kazanie na Uroczystość Najświętszego Imienia Jezus. O potędze Najświętszego Imienia Jezus*, AKDR, t. II, s. 1.

²² T. Wójcik, *Wspomnienie o ks. biskupie Piotrze Gołębiowskim*, Rzym 1981, s. 6; J. Mrówczyński, *Polscy kandydaci do chwały ołtarzy*, Wrocław 1987, s. 72.

maryjnych było okazją do pogłębiania kultu Maryi a także zapewniania wiernych o obecności i zbawczej działalności Matki Bożej w życiu wyznawców Chrystusa²³. W kaznodziejstwie biskupa z Sandomierza łatwo można uchwycić pobożność maryjną która towarzyszyła mu od najmłodszych lat życia i wyrażała się nie tylko w przepowiadaniu, ale również w osobistym nabożeństwie różańcowym, które było przez niego często praktykowane²⁴.

W jednym z kazań maryjnych, wygłoszonych z okazji uroczystości Świętej Bożej Rodzicielki, administrator apostolski podkreśla charakter liturgii tego dnia, głosząc, że „pierwszy dzień roku rozbrzmiewa w liturgii nutą szczerej, serdecznej radości z przyjścia na ziemię Zbawiciela. Wszak to oktawa, ósmy dzień Uroczystości Bożego Narodzenia. Kościół w tym dniu obchodzi pamiątkę tajemnicy obrzezania Pańskiego, by uczcić poświęcenie i głębokie wyrzeczenie się Boskiego Zbawcy, który z miłości ku nam poddał się bolesnemu i upokarzającemu obrzędowi Starego Testamentu”²⁵.

Kazanie z okazji uroczystości Matki Bożej Gromnicznej po raz kolejny przedstawia analizę przeżywanej liturgii. Biskup podkreśla, że „Kościół dziś wspomina w liturgii czcigodnego starca Symeona, który pod natchnieniem Ducha Świętego wyszedł na spotkanie św. Rodziny, z rąk Maryi wziął Dzieciątka Jezus na swe drżące ze starości, a więc ze wzruszenia dłonie i w natchnionej pieśni mówił o Chrystusie Panu, że jest światłością na oświecenie pogan i chwałą ludu Izraelskiego”²⁶.

W innym kazaniu, wygłoszonym również z okazji uroczystości Najświętszej Maryi Panny Gromnicznej, pojawia się odniesienie do modlitwy odmawianej przy poświęceniu gromnic. Kaznodzieja sandomierski podkreśla, że „gromnica dziś poświęcona ma tajemnicze a głębokie znaczenie, jak to nam dziś Kościół święty tłumaczy w liturgii w ostatniej z pięciu modlitw przy poświęceniu gromnic takie kapłan wypowiedział słowa: Panie Jezus Chryste, który ukazując się w dniu dzisiejszym w naturze ludzkiej

²³ M. Zimałek, *Maryja w nauczaniu pasterskim Biskupa Piotra Gołębiowskiego*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 81(1988), s. 80 (dalej jako KDS).

²⁴ J. Banaśkiewicz, *Bp Piotr Gołębiowski*, Sandomierz 1989, s. 27.

²⁵ P. Gołębiowski, *Kazanie na Nowy Rok. Maryja w liturgii Nowego Roku*, AKDR, t. VI, s. 68-69.

²⁶ Tamże, s. 89.

zostałeś ofiarowany w świątyni, którego czcigodny starzec Symeon oświecony światłością Ducha twego rozpoznał, wziął na swe ręce i błogosławił – spraw prosimy, abyśmy oświeceni i pouczeni łaską tegoż Ducha Świętego Ciebie prawdziwie poznali i wiernie umiłowali”²⁷.

Święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny było okazją dla biskupa z Sandomierza, aby w swoim kazaniu dać odpowiedź na pytanie, dlaczego czcimy Maryję w tajemnicy Jej narodzenia. Pasterz sandomierski wyraża to w słowach: „Kościół św. corocznie dnia 8 września w swej liturgii z młodzieńczym zachwytem woła: Narodzenie Dziewicy Maryi uroczyste czcimy i składamy pokłon Chrystusowi Panu, jej Synowi. W tym wezwaniu podaje nam Kościół głęboki powód, dlaczego z taką radością i czcią obchodzimy pamiątkę Narodzenia Najświętszej Maryi Panny”²⁸.

W innym kazaniu, wygłoszonym również z okazji tej uroczystości, nasz kaznodzieja podkreśla charakter przeżywanej liturgii, głosząc, że „liturgia uroczystości Narodzenia Najświętszej Maryi Panny rozbrzmiewa nutą czystej i świętej radości. Jakby z oddali słyszemy już melodię hymnu anielskiego śpiewanego w noc Bożego Narodzenia: chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli. To Matka Kościół przyzywa nas dzisiaj do kolebki Maryi i wkłada nam w usta pieśń szczerego, głębokiego wesela: sercem i duszą wyśpiewujemy chwałę Chrystusa Pana. W tym uroczystym dniu narodzin Najświętszej Rodzicielki Bożej z największą przyjemnością czcimy narodzenie błogosławionej Maryi, aby ona wstała się za nami do Pana Jezusa”²⁹.

Kazanie wygłoszone z okazji Narodzenia Najświętszej Maryi Panny zawiera też nawiązanie do modlitwy brewiarzowej odmawianej przez kapłanów. Biskup głosi w nim, że: „Liturgia dnia dzisiejszego wzywa nas do czystej, świętej radości. W jednej z modlitw pacierzy kapłańskich mówiliśmy: z radością przeżywamy narodzenie Najświętszej Maryi Panny, bo

²⁷ P. Gołębiowski, *Kazanie na Uroczystość Najświętszej Maryi Panny Gromniczej. Bądźmy synami światłości*, AKDR, t. II, s. 6.

²⁸ Tenże, *Kazanie na święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny 8 września*, AKDR, t. V, s. 14.

²⁹ Tenże, *Kazanie na Uroczystość Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. O posłannictwie Maryi*, AKDR, t. I, s. 33.

z niej ukazało się zbawienie wierzącym, a jej życie chwalebne dało światłość światu. Oto dwa główne powody radości naszej: narodzenie Maryi jest zapowiedzią wejścia Słońca Sprawiedliwości, którym jest Pan nasz Jezus Chrystus – zbawienie wierzących. Narodzenie Maryi jest też początkiem życia chwalebного, pięknego, świętego bez grzechu. Dlatego narodzenie Maryi rzuca snopy światła na drogi życia ludzkiego w każdym pokoleniu. Maryja przypomina, że powinniśmy uznać nad sobą Najwyższego Zwierzchnika, Stwórcę Pana, Najlepszego Ojca – Boga. A podstawowym zadaniem naszym jest dążenie, aby codziennie swe życie za przykładem Maryi oprzeć na prawie Bożym, na zasadach Ewangelii Chrystusowej a nade wszystko na tych dwóch najważniejszych przykazaniach: będziesz miłował Pana Boga swego z całego serca swego i bliźniego swego jak siebie samego³⁰.

Znaczenie święta maryjnego, sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski podkreśla w kazaniu maryjnym, wygłoszonym w bazylice katedralnej: „Dzisiejsza uroczystość liturgiczna ofiarowania Najświętszej Maryi Panny ukazuje nam całkowite i głębokie oddanie się Maryi zaraz w początkach życia Pana Boga”³¹.

W kazaniach maryjnych pasterz sandomierski często przytacza słowa zaczerpnięte z modlitw liturgicznych. Tak dzieje się w kazaniu przed poświęceniem ołtarza Najświętszej Maryi Nieustającej Pomocy. Biskup głosi, że „modlitwy liturgiczne dziś wołają: wesel się Jeruzalem, ty Kościele święty Chrystusowy, który zrodził się z otwartego boku Zbawiciela, aby dalej prowadzić Jego dzieło na ziemi. Wesel się szczerzy wyznawco Chrystusowy, mężczyzno i niewiasto, starcze i dziecko małe w Kościele świętym znajdziesz źródło bijące ku żywotowi wiecznemu”³².

W innym kazaniu, wygłoszonym z okazji tej samej uroczystości, nasz kaznodzieja wyjaśnia, czym jest święto Niepokalanego Poczęcia. „Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny to święto Maryi, ale to również nasze święto, tak jak radość Maryi jest radością dziecka. Piękność Matki jest pięknnością duszy dziecka. Nieskalana czystość Matki –

³⁰ Tenże, *Kazanie w Sulisławicach 8 IX 1962 roku*, AKDR, t. IV, s. 52.

³¹ Tenże, *Kazanie w bazylice katedralnej 21 XI 1969*, AKDR, t. VI, s. 12-13.

³² Tenże, *Kazanie przed poświęceniem ołtarza Najświętszej Maryi Panny Nieustającej Pomocy w parafii mariackiej w Ostrowcu*, AKDR, t. V, s. 37.

ostoją czystości dziecka. Niepokalane poczęcie to ostoja czystości obyczajów w życiu naszym”³³.

3. Liturgia jako źródło przepowiadania w kazaniach okolicznościowych i w kazaniach o świętych

W zbiorze analizowanych testów znajdują się też kazania okolicznościowe głoszone z racji różnych okazji i do różnych grup formacyjnych działających przy parafiach.

W jednym z kazań sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski nawiązuje do słów wypowiedzianych przy obrzędzie święceń akolitów. Pasterz sandomierski pisze: „przy święceniu akolitów Kościół święty odzywa się «wtedy godnie będą podawać chleb, wino i wodę do ołtarza, jeśli w Najświętszej ofierze składać będą swoje dary”³⁴. Biskup dalej wyjaśnia: „nie macie święceń, ale jak możecie przynosicie dary ofiarne: hostię, wino, wodę w ampułkach. To też znak – w każdym chrześcijaninie światłość oddziela siebie i swoje postępowanie, w myśl słów Chrystusa, w zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem, Światłością świata”³⁵.

Na zakończenie roku szkolnego, w jednym z kazań, pojawia się nawiązanie do prefacji odmawianej w czasie Mszy Świętej. Biskup naucza: „Pan Jezus stanowczo oświadczył; beze mnie nic uczynić nie możecie. I nie zostawił nas sierotami. Pozostał z nami, aby nas prowadzić, pocieszać, wspomagać. Z Jego pomocy ustawicznie korzystamy. Dlatego należy się od nas gorące podziękowanie Panu Bogu, jak to nam zaleca prefacja Mszy świętej: dzięki składajmy Panu Bogu naszemu, mówi kapłan, na co ministrant odpowiada: godną i sprawiedliwą to jest rzeczą. Kapłan podchwytyjąc te słowa mówi dalej: prawdziwie godną i sprawiedliwą, słuszną i zbawienną jest rzeczą, abyśmy Tobie Ojcze Wszechmogący zawsze i wszędzie składali dziękczynienie”³⁶.

³³ Tenże, *Kazanie na Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, AKDR, t. III, s. 65.

³⁴ Tenże, *Homilia wygłoszona 6 I 1972 roku do ministrantów w kościele św. Michała*, AKDR, t. XIII, s. 18.

³⁵ Tamże.

³⁶ P. Gołębiowski, *Kazanie na zakończenie roku szkolnego*, AKDR, t. XIII, s. 50.

W zbiorze kazań okolicznościowych jest też kazanie wygłoszone na prymicji kapłańskiej. Biskup wyjaśnia w nim obrzęd i przytacza modlitwę odmawianą w czasie namaszczenia olejem kapłańskich dłoni. „W czasie święceń kapłańskich ksiądz biskup przy śpiewie *Veni Creator* namaszcza olejem świętym dłoń młodego kapłana i mówi przy tym słowa: racz Panie poświęcić i uświęcić te ręce przez to namaszczenie i błogosławieństwo. Aby wszystko, co one pobłogosławią, było pobłogosławione, a co poświęcą było poświęcone i uświęcone w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa. Kto zliczy, ile darów Bożych dociera do ludzkich dusz za pośrednictwem namaszczo-nych rąk kapłana, udzielających błogosławieństwo, dokonywających róż-nych poświęceń”³⁷.

Inne kazanie prymicyjne ukazuje nawiązanie do jednej z pieśni liturgicznych. Biskup głosi w nim: „W liturgii dzisiejszej rozbrzmiewa porywający okrzyk uwielbienia: *chwal Syjonie Zbawiciela, chwal hymnami wśród wesela, Wodza i pasterza dusz. Ileż zdołasz, sław Go śmiało, bo przewyższa wszystko chwałą, co wyśpiewać pieśnią chcesz*”³⁸.

Kolejnym zbiorem kazań analizowanych w tym paragrafie jest seria kazań poświęconych życiu świętych.

Kazanie poświęcone św. Walentemu, w dosyć szczegółowy sposób, przedstawia sylwetkę świętego oraz nawiązuje do modlitwy liturgicznej odmawianej z racji wspomnienia tego świętego. Biskup zaznacza wyraźnie: „Przeżywamy dziś w prastarej czcigodnej świątyni koprzywnickiej uroczystość odpustową ku czci św. Walentego, kapłana, męczennika. Święty ten należy do orszaku bohaterów wiary, którzy przelaniem krwi, poświęceniem swego życia dali świadectwo Chrystusowi Panu jako prawdziwemu Synowi Bożemu. Św. Walenty kapłan pociąga do siebie serca nie tylko przez bohaterstwo jakie okazał w godzinie męczeństwa, ale również przez swą czułą dobroć względem cierpiących ludzi. Zbliżał się do nich, modlił się w ich intencji, kładł na nich swe kapłańskie ręce i wypraszał uzdrowienia, albo jeśli taka była wola Boża, by cierpieli – dar ochoczego dźwignia krzyża.

³⁷ Tenże, *Kazanie na prymicje kapłańskie*, WA 2 (1947), s. 390-391.

³⁸ Tenże, *Kazanie na prymicjach księdza Stanisława Wrocławskiego. Łączność kapłana z Najświętszą Eucharystią*, AKDR, t. II, s. 77.

To też w niedoli, w cierpieniu, w nieszczęściu uciekamy się z ufnością do św. Walentego i znajdujemy w nim potężnego orędownika przed Panem Bogiem. W modlitwie liturgicznej na dzień dzisiejszy błagamy Pana Boga, abyśmy za wstawiennictwem św. Walentego byli uchronieni przed wszelkim niebezpieczeństwem, jakie nam zagraża”³⁹.

W innej homilii biskup zauważa, że szczególne miejsce w liturgii zajmuje św. Jan Chrzciciel. Kaznodzieja sandomierski podkreśla: „Z wielkiej rzeszy wybrańców Bożych stojących w białych szatach z palmami zwycięstwa w rękach przed tronem Bożym Kościół święty wyróżnia w liturgii św. Jana Chrzciciela szczególnym obchodem pamiątki Jego narodzenia. W ten sposób Kościół św. wyznacza w liturgii Janowi Chrzcicielowi honorowe, zaszczytne miejsce obok Chrystusa Pana i Najświętszej Matki Bożej”⁴⁰.

Wśród kazań o świętych znajdują się też homilie poświęcone św. Szczepanowi. W jednym z nich kaznodzieja nawiązuje do modlitw zawartych w kapłańskim brewiarzu. „Pierwszy dzień po Uroczystości Bożego Narodzenia przeznaczają Kościół na obchód liturgiczny ku czci św. Szczepana, diakona, męczennika. Dlaczego św. Szczepana spotyka to zaszczytne wyróżnienie spośród innych wyznawców Bożych? Na to pytanie odpowiadają nam słowa wyjęte z pacierzy kapłańskich; bramy niebios stanęły otworem przed Męczennikiem Chrystusowym, św. Szczepanem, który zajmuje pierwsze miejsce w orszaku Męczenników”⁴¹.

W kazaniu poświęconym św. Szczepanowi pasterz sandomierski zaznacza, że uroczystość św. Szczepana ściśle łączy się z uroczystością Bożego Narodzenia: „dzisiejsza Uroczystość św. Szczepana, diakona, męczennika zrosła się w liturgii i w naszej świadomości ze świętem Bożego Narodzenia. Po złożeniu hołdu, czci, uwielbienia Boga, który stał się człowiekiem i serdecznej miłości, zarazem następnego dnia Kościół św. czci jednego z tych swoich bohaterów, którzy przelali krew w obronie wiary Chrystusowej”⁴².

³⁹ Tenże, *Kazanie w Koprzywnicy z okazji św. Walentego 14 II 1962 roku*, AKDR, t. IV, s. 44.

⁴⁰ Tenże, *Kazanie na Uroczystość św. Jana Chrzciciela*, AKDR, t. XI, s. 36.

⁴¹ Tenże, *Kazanie na Uroczystość św. Szczepana Męczennika. Św. Szczepan – wzorem męstwa*, AKDR, t. III, s. 5.

⁴² Tamże.

Zakończenie

W przepowiadaniu sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego liturgia jako źródło przepowiadania zajmuje ważne miejsce, choć jest w mniejszym stopniu zauważana niż inne źródła. Warto jednak podkreślić i przypomnieć, w jaki sposób nasz kaznodzieja korzystał z tego źródła.

Bardzo często pasterz sandomierski wyjaśniał charakter i znaczenie przeżywanego okresu liturgicznego. Tak dzieje się w przypadku kazań wygłaszanych z okazji Adwentu, Wielkiego Postu czy Wielkanocy. Są tam wyjaśnienia, dlaczego przeżywamy dany okres liturgiczny. Nasz kaznodzieja wyjaśniał także dwa terminy używane w czasie niedziel Adwentu i Wielkiego Postu. Chodzi tu między innymi o terminy łacińskie: *Gaudete i Laetare*. Nowością w przepowiadaniu liturgicznym są częste odniesienia do modlitw liturgicznych i modlitw używanych w kapłańskim brewiarzu. Biskup czynił to, by podkreślić charakter przeżywanej liturgii.

W kaznodziejstwie sługi Bożego pojawiają się też wyjaśnienia symboliki liturgicznej i analiza modlitw liturgicznych wypowiedzianych na przykład przy poświęceniu kredy, kadzidła i mirry czy popiołu. W bardzo szczegółowy sposób wyjaśniony jest sam obrzęd posypania głów popiołem. Nie brakuje też analizy modlitwy przed prefacją, a także wyjaśnienia wstępów używanych w czasie liturgii chrztu.

Biskup Piotr Gołębiowski wyjaśnia też znaczenie biegu roku liturgicznego i elementów charakterystycznych dla poszczególnych okresów liturgicznych, np. Adwentu czy Wielkiego Postu. Ważną rolę odgrywają dla sługi Bożego pieśni liturgiczne. Kilka razy pojawia się podkreślenie istoty ich znaczenia. Nie brakuje również przytoczenia słów prefacji mszalnej, wyjaśniającej znaczenie terminu „zmartwychwstanie”. Pewną nowością jest nawiązanie do *introitu* wypowiedzianego w czasie Mszy Świętej.

W przepowiadaniu biskupim pojawiają się też analizy modlitw używanych przy obrzędzie święceń akolitów, a także w czasie namaszczenia olejem kapłańskich dłoni przy udzielaniu święceń.

Warto zauważyć, że w kaznodziejstwie pasterza z Sandomierza, pomimo odniesienia do liturgii jako źródła przepowiadania, występują pewne braki, które jednak mogą być twórczą inspiracją dla kaznodziejów

w procesie tworzenia homilii czy kazań. Brakuje bowiem refleksji nad niektórymi znakami liturgicznymi i odniesienia do takich znaków, jak zgromadzenie liturgiczne, celebrans, ołtarz, ambona, krzyż ołtarzowy, naczynia święte, gesty i postawy liturgiczne.

Podsumowując zagadnienie związane z liturgią jako źródłem przepowiadania, należy stwierdzić, że kaznodzieja, przygotowując homilię, powinien w szerokim stopniu korzystać z tego źródła, jakim jest liturgia. Mogą to być teksty liturgiczne zaczerpnięte z Mszału Rzymskiego, obrzędy mszalne, symbole i znaki liturgiczne, a także momenty ciszy. Źródłem przepowiadania mogą być również teksty, obrzędy, znaki i symbole związane z kultem Eucharystii poza Mszą Świętą, jak też sakramenty święte, sakramentalia i liturgia godzin.

Liturgiczny charakter homilii jest ściśle związany z misterium Eucharystii. Homilia ze swej natury jest eucharystyczna, ponieważ prowadzi do Eucharystii i z niej czerpie swą treść najpierw poprzez czytania zaczerpnięte z Pisma Świętego, a także teksty zaczerpnięte z części stałych lub własnych, bądź Mszy św. z dnia. Oznacza to, że źródłem homilii mogą być poszczególne elementy z liturgicznej celebracji Eucharystii, a więc obrzędy wstępne, liturgia słowa Bożego i eucharystyczna oraz obrzędy zakończenia⁴³. Homilia z liturgią ma stanowić całość, dlatego źródłem jej treści musi być sprawowane misterium. Jeśli nie będzie nawiązania do Mszy Świętej – do jej części stałych i zmiennych, a także do bogactwa znaków liturgicznych i treści związanych z przeżywaniem roku liturgicznego, wówczas homilia będzie dodatkiem do liturgii mszalnej, a nie etapem tej liturgii. W czasie sprawowania Eucharystii Pan Bóg mówi do człowieka przez słowo, ale także przez znaki i symbole⁴⁴. Wśród nich najważniejszymi są: zgromadzenie eucharystyczne, główny celebrans, ołtarz, ambona, chleb i wino, krzyż ołtarzowy, naczynia święte, szaty liturgiczne, kolor szat liturgicznych, światło (świece), kadzidło, gesty i postawy liturgiczne.

⁴³ W. Broński, *Recepcja nauczania Kościoła...*, dz. cyt., s. 208.

⁴⁴ Zob. H. Słotwińska, W. Głowa, *Przepowiadanie o sakramentach w katechezie i homilii*, Lublin-Przemyśl, s. 41-42.

Ważnym źródłem homilii mogą być elementy ciszy we Mszy Świętej. Momentami, w których takie elementy pojawiają się, są: akt pokutny, czas po wezwaniu do oracji, po czytaniach lub po homilii oraz po Komunii Świętej. Źródłem przepowiadania mogą być także teksty, obrzędy, symbole i znaki związane z kultem Eucharystii poza Mszą Świętą. Są wśród nich: wiatyk, Komunia Święta chorych i Komunia Święta udzielana poza Mszą Świętą, a także inne formy kultu Eucharystii poza Mszą Świętą, tj. nawiedzenie i wystawienie Najświętszego Sakramentu, błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem, kongresy eucharystyczne.

Innymi świętymi znakami, obok sakramentów świętych, są sakramentalia. Wśród nich są te, które wiążą się ze sprawowaniem Eucharystii, np. niedzielna aspersion, procesja przed sumą, poświęcenie popiołu czy gromnic lub palm w Niedzielę Palmową. Sakramentaliami są także błogosławieństwa i liturgia pogrzebu⁴⁵.

Źródłem przepowiadania homilijnego może być także liturgia godzin. Jest ona modlitwą Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, modlitwą Głowy i członków, modlitwą Chrystusa i Kościoła. Warto dodać, że liturgia ta uświęca czas i człowieka, ma silny związek z Eucharystią, będąc także źródłem i uwieńczeniem działalności pasterskiej⁴⁶.

Dokonując analizy rozważań na temat liturgii jako źródła przepowiadania w kaznodziejstwie sługi Bożego biskupa Piotra Gołębiowskiego, należy jeszcze raz zauważyć, że chociaż nasz kaznodzieja w mniejszym stopniu korzystał z tego źródła przepowiadania, to jednak jego sposób posługiwania się tym źródłem może być inspiracją także dla współczesnych kaznodziejów, jak również tworzących program homiletyczny w konkretnym roku liturgicznym.

Warto na koniec zauważyć, że homilia to nie tylko wyjaśnienie ceremonii liturgicznej, ale także obecność Chrystusa, który działa w znakach liturgicznych. Taką próbę podejścia do liturgii podejmował sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski. Tego rodzaju odniesienie do jednego z ważnych źródeł przepowiadania, jakim jest liturgia, może być inspiracją dla wie-

⁴⁵ W. Głowa, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 335-345.

⁴⁶ Tamże, s. 345-376.

lu kapłanów w procesie pracy twórczej nad homilią, a poddane analizie kazania są dobrą podpowiedzią do odczytania bogactwa głębokich treści teologicznych.

Streszczenie

Liturgia, obok Pisma Świętego, jest jednym z podstawowych źródeł przepowiadania. Sługa Boży biskup Piotr Gołębiowski wykorzystywał je często w swoim kaznodziejstwie. Liturgia była przez niego analizowana w kazaniach głoszonych w ciągu roku, a także w homiliach maryjnych, okolicznościowych i o świętych. Kaznodzieja sandomierski w oryginalny sposób korzystał z tego źródła, wyprzedzając czasy, w których głosił słowo Boże, a także późniejsze dokumenty Kościoła, które podkreślały, w jaki sposób można czerpać z bogactwa różnych wymiarów liturgii. W jego kaznodziejstwie obecna jest nie tylko analiza roku liturgicznego, ale także sama symbolika liturgiczna i wypowiedzane w niej modlitwy, jak również pieśni oraz konkretne znaki używane w czasie Mszy Świętej i poza jej sprawowaniem. Przepowiadanie biskupa Piotra Gołębiowskiego może być inspiracją dla kaznodziejów, by opierali swe rozważania nie tylko na Piśmie Świętym, ale także na samej liturgii.

Słowa kluczowe: kaznodziejstwo, liturgia, homilia, źródła przepowiadania, sługa Boży, biskup, kazanie

Title: Liturgy as a source of proclaiming in the preaching of the Servant of God Bishop Piotr Gołębiowski

Summary

Liturgy, alongside the Bible, is one of the basic sources of proclaiming. The Servant of God Bishop Piotr Gołębiowski used it in his preaching. He was analyzing liturgy during the sermons proclaimed within a year as well as in Marian and occasional homilies and in the ones about Saints. The preacher from Sandomierz used this source of proclaiming in an original way ahead its time when he spread the Word of God as well as subsequent documents of the Church which emphasized the way how one can derive from the wealth of different dimensions of the liturgy. In his preaching, we can meet not only the analysis of liturgical year but also liturgical symbolism itself and prayers used in it as well as church songs and specific signs used during the religious services and outside their celebrations. The proclaiming of Bishop Piotr Gołębiowski may be an inspiration for the preachers to use not only the Bible much more often but also the liturgy itself during the proclaiming and homilies.

Key words: preaching, liturgy, homily, sources of proclaiming, Servant of God, bishop, sermon

Wykaz skrótów

KKK - *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994

EG - Papież Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie

KL - Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii Świętej *Sacrosantum concilium* (04 XII 1963)

RT - „Roczniki Teologiczne”, Lublin 1991/92

PS - „Polonia Sacra”, Kraków 1918

AKDR - Archiwum Kurii Diecezji Radomskiej

WA - „Współczesna Ambona”, Kielce 1948-52;1957-59; 1983

KDS - „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, Sandomierz 1908

Bibliografia

1. Banaśkiewicz J., *Bp Piotr Gołębiowski*, Sandomierz 1989.
2. Broński W., *Recepcja nauczania Kościoła współczesnego na temat liturgii jako źródła homilii w przepowiadaniu niedzielnym dla dorosłych*, „Biblioteki Kaznodziejskiej” i „Współczesnej Ambony” RT 48/6 (2001), s. 205.
3. Dyk S., *Homilia w eucharystii niedzielnej*, RT 53 (2006), s. 243.
4. Głowa W., *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania*, Przemyśl 1999.
5. Gołębiowski P., *Kazanie na I niedzielę Adwentu. Jak przeżyć okres Adwentu?*, AKDR, t. III, s. 64.
6. Gołębiowski P., *Kazanie w Chobrzeżanach 13. XII 1964 roku*, AKDR, t. XIV, s. 33.
7. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość Bożego Narodzenia – kim jest Dziecię Jezus i po co przychodzi?*, AKDR, t. III, s. 3.
8. Gołębiowski P., *Kazanie na Nowy Rok. Maryja w liturgii Nowego Roku*, AKDR, t. VI, s. 68-69.
9. Gołębiowski P., *Kazanie liturgiczne na Uroczystość Trzech Króli*, WA 2 (1947), s. 13-14.
10. Gołębiowski P., *Kazanie na I niedzielę Wielkiego Postu*, AKDR, t. II, s. 47.
11. Gołębiowski P., *Kazanie na Poniedziałek Zielonych Świątek*, WA 2 (1947), s. 330.
12. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość Chrystusa Króla do delegacji przybyłych z parafii do bazyliki katedralnej na soborową Mszę wieczery Pańskiej*, AKDR, t. IV, s. 185.
13. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość Najświętszego Imienia Jezus. O potęgę Najświętszego Imienia Jezus*, AKDR, t. II, s. 1.
14. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny. O znaczeniu gromnicy*, AKDR, t. III, s. 88.
15. Gołębiowski P., *I Kazanie na Uroczystość Najświętszej Maryi Panny Gromnicznej. Bądźmy synami światłości*, AKDR, t. II, s. 6.
16. Gołębiowski P., *Kazanie na święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny 8 września*, AKDR, t. V, s. 14.
17. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. O posłannictwie Maryi*, AKDR, t. I, s. 33.
18. Gołębiowski P., *Kazanie w Sulisławicach 8 IX 1962 roku*, AKDR, t. IV, s. 52.
19. Gołębiowski P., *Kazanie w bazylice katedralnej 21 XI 1969*, AKDR, t. VI, s. 12-13.
20. Gołębiowski P., *Kazanie przed poświęceniem ołtarza Najświętszej Maryi Panny Nieustającej Pomocy w parafii mariackiej w Ostrowcu*, AKDR, t. V, s. 37.
21. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, AKDR, t. III, s. 65.
22. Gołębiowski P., *Homilia wygłoszona 6 I 1972 roku do ministrantów w kościele św. Michała*, AKDR, t. XIII, s. 18.
23. Gołębiowski P., *Kazanie na zakończenie roku szkolnego*, AKDR, t. XIII, s. 50.
24. Gołębiowski P., *Kazanie na prymicje kapłańskie*, WA 2 (1947), s. 390-391.
25. Gołębiowski P., *Kazanie na prymicjach księdza Stanisława Wrocławskiego. Łączność kapłana z Najświętszą Eucharystią*, AKDR, t. II, s. 77.
26. Gołębiowski P., *Kazanie w Koprzywnicy z okazji św. Walentego 14 II 1962 roku*, AKDR, t. IV, s. 44.

27. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość św. Jana Chrzciciela*, AKDR, t. XI, s. 36.
28. Gołębiowski P., *Kazanie na Uroczystość św. Szczepana Męczennika. Św. Szczepan – wzorem męstwa*, AKDR, t. III, s. 5.
29. Kielczowski R., *Teologia mszalnej liturgii słowa*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, (red.) A. L. Szafranski, Lublin 1977.
30. Koperek S., *Liturgia źródłem przepowiadania*, w: *Liturgia i przepowiadanie*, (red.) W. Przyczyna, Kraków 2010, s.119-120.
31. Migut B., *Celebracja liturgiczna miejscem i źródłem homilii*, w: *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, (red.) M. Dąbrówka, M. Klementowicz, Tarnów 2017, s.134.
32. Mrówczyński J., *Polscy kandydaci do chwały ołtarzy*, Wrocław 1987.
33. Sławiński H., *Znaczenie przepowiadania słowa Bożego w liturgii dla budowania wiary katechizowanych*, PS 21(2017) nr 2(47), s. 96-97.
34. Sławiński H., *Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli*”. *Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych. Komisja do spraw Życia i Posługi Kapłanów przy Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich USA*, Włocławek 2002, s. 82-83.
35. Słotwińska H., Głowa W., *Przepowiadanie o sakramentach w katechezie i homilii*, Lublin-Przemyśl 2001.
36. Szewczyk L., *Recepcja liturgicznego wymiaru homilii. Studium homiletyczne na podstawie badań kaznodziejstwa kapłanów archidiecezji katowickiej w latach 1972-1999*, Katowice 2003.
37. Wójcik T., *Wspomnienie o ks. biskupie Piotrze Gołębiowskim*, Rzym 1981.
38. Zimałek M., *Maryja w nauczaniu pasterskim Biskupa Piotra Gołębiowskiego*, KDS 81(1988), s. 80.

Maria Miduch¹

**Bóg wkraczający w dzieje świata.
Sybilliański obraz boskiej interwencji eschatologicznej**

„Nastąpi rozsądzenie, któremu sam Bóg przewodzić będzie” (4Syb 183)²

Wstęp

Żydowska literatura apokryficzna stanowi szczególne źródło badań naukowych poświęconych środowisku powstania Biblii. Mimo, iż księgi uznawane za apokryfy³ nie weszły w kanon Pisma Świętego, są niezwykle cenne dla wszystkich, którzy badają idee teologiczne pojawiające się na styku biblijnego judaizmu i chrześcijaństwa. Ten wyjątkowy materiał literacki, który dotrwał do naszych czasów ciągle jednak niesłusznie zdaje się być spychany na margines badań biblijnych. Zainteresowanie, jakie budzi literatura apokryficzna, w wielu przypadkach zatrzymuje się na poziomie płytkiej fascynacji nieznanymi i w przekonaniu odbiorców, tajemniczymi księgami. Tym bardziej warto sięgnąć do tych żydowskich pism, które pretendowały do miana natchnionych i świętych poddając je głębszej refleksji.

1. IV Księga Sybilliańska

Wśród wielu ksiąg apokryficznych szczególne miejsce zajmują te, które swymi korzeniami sięgają żydowskiej diaspory. Z jednej strony czerpią one z tradycji przodków i wyrażają szczerą przywiązanie do niej, z drugiej zaś cechują się otwartością na nowe idee, a także formy przekazu treści.

¹ Doktor Teologii Biblijnej UPJPII w Krakowie. Wykładowca zagadnień biblijnych w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego. Zainteresowania badawcze: literatura apokryficzna, mesjanizm, eschatologia. Adres e-mail: mariamiduch@gmail.com

² Tłumaczenie własne za krytycznym wydaniem tekstu: *Oracula Sibyllina*, (red.) C. Alexandre, Paris 1969.

³ Termin „apokryfy” używany jest tu zgodnie z terminologią katolicką. Odnosi się on do anonimowych dzieł aspirujących do uznania ich za natchnione. Nie zostały one jednak zaliczone do kanonu biblijnego. Tradycja protestancka nazywa te księgi „pseudepigrafami”. Por. S. Jędrzejewski, *U korzeni zła*, Lublin 1997, s. 59-60.

Nie bez znaczenia wydaje się być także czas powstania konkretnych dzieł. Sytuacja polityczna i społeczna na kartach poszczególnych ksiąg również znalazła swoje odbicie.

Wśród ksiąg powstałych w diasporze, czerpiących zarówno z tradycji żydowskiej, jak i pogańskiej, znajdujemy IV Księgę Sybilliańską, utwór należący do kolekcji dzieł związanych z tradycją pogańskiej wieszczki Sybilli⁴. Księgi noszące tytuł wskazujący na pochodzenie od natchnionej prorokini utworzyły kolekcje dwunastu dzieł. Ich numeracja, niezbyt czytelna w pierwszym odbiorze, nosi znamię błędu, który popełniono, źle klasyfikując poszczególne części *Corpus Sybillinum*⁵. Znajdujemy tu zarówno utwory żydowskie, jak i te które przepracował chrześcijański redaktor. Wszystkie one nawiązują do postaci legendarnej Sybilli cieszącej się wielką popularnością na starożytnym Bliskim Wschodzie⁶. Prorokini ta zwykle była utożsamiana ze starą, pędzącą ascetyczne życie, kobietą, związaną z jednym z pogańskich sanktuariów. Sama etymologia jej imienia nie jest do końca jasna⁷.

IV Księga Sybilliańska powiązana jest ze środowiskiem żydowskiej diaspory. Brak tu jakichkolwiek odniesień sugerujących zetknięcie z chrześcijaństwem. Za autora dzieła zwykle uważać Żyda mieszkającego poza Palestyną⁸. Nie można wykluczyć jednak, iż autor pochodzi spoza kręgu judaistycznego, jakkolwiek jest z nim związany. Świadectwa historyczne potwierdzają w środowisku diaspory obecność „bojących się Boga”⁹. Byli to poganie, którzy nie przeszli pełnej konwersji na judaizm, ale sympatyzowali z wyznawcami religii Mojżeszowej. Szczególnie bliską była im idea jedyne Boga. Zachowywali oni także niektóre z przepisów koszerności oraz świętowali szabat¹⁰. Istnieje możliwość, że właśnie ktoś z takiego

⁴ Por. J. R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic World, Josephus, Aristeeas, The Sybilline Oracles, Eupolemus*, Cambridge 1985, s. 35.

⁵ Por. J. J. Collins, *The Sybilline Oracles*, w: *Jewish Writings of second Temple Period*, (red.) M. Stone, Assen Philadelphia 1984, s. 357.

⁶ Por. J. R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic World*, s. 36.

⁷ Por. J. J. Collins, *The Sybilline Oracles*, s. 1.

⁸ Por. *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 345.

⁹ Por. R. S. McLennan, A. T. Kraabel, *The God-Fearers- a Literary and Theological Invention*, „Biblical Archeology Review”, 12 (1986) 5, s. 48.

¹⁰ Por. L. H. Feldman, *The Omnipresence of the God-Fearers*, „Biblical Archeology Review”, 12 (1998) 5, s. 63.

kręgu stoi za powstaniem IV Księgi Sybilliańskiej. Sposób, w jaki traktuje tak traumatyczne dla Żydów wydarzenie, jakim było zburzenie świątyni Jerozolimskiej przez Tytusa, może wskazywać na oddalenie emocjonalne od miejsca kultu tak drogiego wszystkim Żydom. Czy na taką postawę stać byłoby mieszkającego w diasporze wyznawcę religii Mojżeszowej? Wydaje się to mało prawdopodobne. Niektórzy wysunęli hipotezę o esseńskim tle powstania Księgi. Dystans do świątyni, wzmianka o zanurzeniu w płynącej wodzie mającej moc oczyszczenia, a także wspólne ucztowanie poprzedzone modlitwą, miałyby być odbiciem poglądów i zwyczajów esseńskich¹¹. Brak tu jednak jakichkolwiek wzmianek o mesjaszu czy przywróceniu czystego kultu, które to często są znajdowane w dziełach pochodzących od esseńczyków.

IV Księgę Sybilliańską można zaliczyć do przykładów ksiąg apokaliptycznych, mimo, iż swoją formą odbiega od innych, powstałych w środowisku żydowskim, czy z nim związanym, apokalips¹². Jest ona prorocstwem, które ma objawiać zamysł Boga względem świata. Czyni to w sposób symboliczny, pozostawiając niedopowiedzenia¹³.

Autor tego niewielkiego dzieła stawia sobie za cel ukazanie idei jedynego, prawdziwego Boga, nie nawiązując przy tym do przymierza, prawa, a także nie odwołując się do żadnego z tekstów wchodzących w skład świętych pism żydowskich. Za to autor tekstu w doskonały sposób porusza się w świecie dziedzictwa pogańskiego. Nawiązuje do Homera, zarówno językiem, jak i formą dzieła¹⁴. Zdaje sobie sprawę z popularności i autorytetu wieszczki, dlatego, chcąc uczynić swoje przesłanie słyszalnym, chowa się za jej osobą. I tak oto pogańska prorokini staje się orędowniczką zwrócenia się ku prawdziwemu Bogu.

Powstanie Księgi datuje się na okres pomiędzy zburzeniem świątyni jerozolimskiej (70 r. po Chr.), a wybuchem wulkanu Wezuwiusz w roku 79 po Chr. Wydaje się, że ów kataklizm był ostatnim historycznym

¹¹ Por. J. C. Vander Kam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006, s. 218.

¹² Por. *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, (red.) M. Parchem, Kraków 2010, s. 88.

¹³ Por. R. Rubinkiewicz, *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny 41 (1988)”, s. 54.

¹⁴ Por. E. Mireaux, *Życie codzienne w Grecji w epoce homeryckiej*, Warszawa 1962, s. 66.

wydarzeniem przywołanym przez Sybillę¹⁵. Czas ten obfituje w niespokojne wydarzenia. Autor IV Księgi Sybilliańskiej sięga do historii ówczesnego centrum świata – basenu Morza Śródziemnego i przywołuje krwawe i tragiczne wydarzenia znane z historii powszechnej. Czas, w którym żyje wydaje się doskonale wkomponowywać w ciąg wydarzeń opisywanych na kartach księgi. W zamyśle twórcy dzieła, w katastroficznych barwach odmalowane tło przesłania teologicznego, ma skłonić odbiorców do refleksji i pchnąć ich w stronę jedyne Boga. Nadchodzi koniec świata, jaki znają słuchacze sybillińskiego proroctwa, nadchodzi czas, w którym Bóg zainterweniuje w dzieje staczającej się ludzkości. IV Księga Sybilliańska jawi się więc jako ostateczne wezwanie do zmiany postępowania i odwrócenia się od pogańskiego stylu życia.

2. Treść IV Księgi Sybilliańskiej

To niewielkie, bo liczące zaledwie 192 wersy, dzieło rozpoczyna wezwanie, które Sybilla kieruje ku pogańskim ludom. To właśnie ludy „próżnej Azji i Europy” stały się odbiorcami orędzia o nawróceniu. Znamiennym zdaje się być fakt, że to właśnie do takiego środowiska zwraca się Sybilla. Już to pierwsze wypowiedziane przez nią zdanie wskazuje z jednej strony na uniwersalizm¹⁶ orędzia, a z drugiej na pominięcie elementu judaistycznego. Żydzi, w treści księgi pojawią nam się epizodycznie, w żaden sposób nie będą wyróżnieni, czy postawieni ponad innymi ludami. Sybilla zdaje się nie mieć względów na przymierze, jakie wiąże jedyne Boga ze swoim ludem. Ona patrzy na wszystkie ludy i widzi ich powinność względem Stwórcy.

Prorokini w pierwszych zdaniach wieszczej wypowiedzi stara się ukazać swój autorytet. Za jej natchnieniem nie stoi któryś z fałszywych bogów. Ona została wybrana przez jedyne, prawdziwego Pana do tego, by nieść światu orędzie. Jej szczególną pozycję podkreślają słowa, w których deprecjonuje ona wszelkie pogańskie bóstwa. Sybilla nie ma nic wspólnego z nimi, ten który stoi za nią jest całkowicie inny od wymyślonych Bogów.

¹⁵ Por. J. J. Collins, *The Sybylline Oracles*, s. 363.

¹⁶ Por. M. Parchem, *Obraz Boga w pismach apokaliptycznych okresu drugiej świątyni*, Bydgoszcz 2013, s. 8.

Jego wielkość i majestat są godne wszelkiej chwały i czci. Ona, przemawiająca w Jego imieniu, winna być wysłuchana, a jej orędzie przyjęte i wprowadzone w życie.

Sybilla będzie głosić słowa odnoszące się do terażniejszości, ale i do przyszłości. Historia ludzkości ma zostać pokazana na obrazach odpowiadających dziesięciu pokoleniom. Periodyzacja, wprowadzona przez autora, przesłania sybilliańskiego to jedna z cech charakterystycznych literatury apokaliptycznej¹⁷.

Po słowach, które służyć mają zbudowaniu autorytetu prorokini oraz zapowiedzi odniesienia się do historii dziesięciu pokoleń, wieszczka maluje przed słuchaczami obraz ludzkości podzielonej na dwa obozy: sprawiedliwych i bezbożnych. Ci pierwsi zostają nazwani szczęśliwymi. Sybilla wymienia ich cechy miłe Bogu, ganiąc jednocześnie tych, którzy postępują inaczej. Charakterystyka obu grup opiera się na kontraście, jaki zachodzi między nimi. Dualizm świata, wyraźnie tu uwypuklony, to kolejna z cech charakterystycznych dla apokaliptycznego sposobu przedstawienia¹⁸.

W tej części orędzia sybilliańskiego następuje także zapowiedź boskiej interwencji, która nastąpi w dziesiątym pokoleniu, kiedy wypełni się odpowiedni czas. Nie jest ona tu dokładnie opisana, jedynie wzmiankuje się o wkroczeniu Boga w historię świata. Owo wkroczenie ma charakter wyraźnie eschatologiczny. Kończy etap ziemskiego życia ludzi, stanowi także kres zła szerzącego się na ziemi¹⁹.

Kolejną część dzieła stanowi omówienie historii podzielonej na dziesięć okresów. Owa część dzieła skonstruowana jest w taki sposób, by odbiorca przesłania odnalazł się w ostatnim pokoleniu. Taka identyfikacja musi wywołać w nim przerażenie i skłonić go do zmiany postępowania.

Sybilla odwołuje się do wydarzeń z historii powszechnej, znanych doskonale w starożytnym świecie. Wojny, rozlew krwi, kataklizmy nawiedzające ludzkość są tu przedstawione jako dowody na staczanie się ludzkości. Upadek moralny ludzi widać doskonale w przemocy, którą napelnia się

¹⁷ Por. C. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków 2008, s. 34.

¹⁸ Por. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la suastoria*, Brescia 1990, s. 48.

¹⁹ Por. D. E. Gowan, *Eschatology of the Old Testament*, Edinburgh 2000, s. 2.

świat. Bóg wydaje się być tu obserwatorem. Jego ingerencja ogranicza się jedynie do zesłania na świat zjawisk odbieranych jako kataklizmy (powodzie, wybuchy wulkanu), w celu uświadomienia ludzkości o kruchości ich życia i podążaniu złą drogą. Zjawiska naturalne są tu odczytywane w kluczu apokaliptycznym jako znaki zwiastujące ostateczną Boską interwencję²⁰.

Przywoływane przez Sybillę wydarzenia musiały być dobrze znane odbiorcom prorockiego orędzia. Wieszczka nawiązuje między innymi do wojny trojańskiej, wyprawy Kserksesa I na Grecję, wojny peloponeskiej. Znajdziemy tu także aluzje do upadku Teb, czy uczynienia z Macedonii prowincji rzymskiej. Wszystkie te wydarzenia wiążą się z przemocą i okrucieństwem, które w oczach Sybilli jest znakiem zepsucia ludzkości. Potęgująca się bezbożność owocuje właśnie takimi tragicznymi wydarzeniami. Mogłoby się wydawać, że świat zmierza do samounicestwienia i nic nie jest w stanie położyć kresu nakręcającej się spirali przemocy. Przesłanie księgi nabiera wyraźnie moralizatorskiego charakteru. Sybilla wzywa do nawrócenia i piętnuje grzech²¹.

Sybilla widzi jednak, iż to nie ludzie sami doprowadzą świat do zagłady, a zagniewany ich postępowaniem Bóg. To właśnie Najwyższy zainterweniuje w sposób porywczy i ostateczny. Działanie Boga ma charakter wyraźnie eschatologiczny. Kończy ono wpływ zła na ludzkość. Owej interwencji stwórcy IV Księga Sybilliańska nie poświęca tak wiele uwagi, jak opisom staczającego się świata, jednak kilka wersów opisujących Boże działanie może stanowić cenny materiał dla teologicznej analizy.

3. Obraz Boga w IV Księdze Sybilliańskiej

Już w pierwszych wersach Sybilliańskiego orędzia skierowanego do ludów Azji i Europy dowiadujemy się kto stoi za wystąpieniem wieszczki. Sybilla mówi w imieniu „wielkiego Boga, którego nie ukształtowały ręce ludzkie na wzór niemych posągów wyrzeźbionych z kamienia” (w. 6-7). To pierwsze określenie Boga, jakie pojawia się na kartach księgi. Prorokini

²⁰ Por. M. Stone, *Signs of the Judgement, Onomastica Sacra and the Generations from Adam*, Chico 1981, s. 3-57.

²¹ Por. M. Parchem, *Obraz Boga*, s. 58.

przedstawia Go na zasadzie kontrastu z bożkami, w jakie wierzą jej odbiorcy. Kontrast ten podkreśla również odwołanie do „fałszywie wieszczącej Febe którą głupcy bogiem nazwali” (w. 4-5). Ten, którego służą stała się Sybilla, jest zupełnie inny od tych bóstw, które królują w pogańskim świecie. Autor książki stawia sobie za cel wykazać ową inność i skłonić słuchaczy do refleksji nad ich wierzeniami.

Pisząc o źródle swojego natchnienia, Sybilla jest pewna, że pochodzi ono od Boga, „którego nie można dostrzec z ziemi, ani zmierzyć w śmiertelnych oczach, nieukształtowanego przez śmiertelną rękę, który to gdy patrzy na wszystko z góry sam nie jest widziany przez nikogo, do którego należy i ciemna noc i dzień i słońce, gwiazdy i księżyc i morze pełne ryb i ziemia i rzeki i wiecznie płynące źródła, stworzenie powołane do życia, deszcz, owoce ziemi rodzące drzewa i winna latorośl i drzewo oliwne.” (w. 10-17). W tych wersach Sybilla charakteryzuje Boga, którego rozkazom podlega. Jawi się On nam jako Pan całego świata. Podkreślona została Jego transcendencja²². Odległy od ziemi, niedostępny dla ludzkich oczu, nieogarniony - takim jest ten, który posyła Sybillę. Wymienianie zjawisk i stworzeń, nad jakimi panuje prawdziwy Bóg to nie tylko podkreślenie jego wszechmocy. Możemy tu dostrzec echa polemiki autora książki z poganami widzącymi w ciałach niebieskich istoty boskie. Naturalne zjawiska przyrodnicze takie, jak deszcz czy owocowanie również podlegają Panu. Jedyne prawdziwe Bóg panuje nad tym wszystkim, czemu głupcy oddają cześć, widząc w tym tajemne i nieodgadnione siły rządzące światem.

Wśród wielu wyliczeń, jakich dokonuje Sybilla pojawiają się również oliwka i krzew winny. Te dwie rośliny bardzo poważane w starożytnym świecie były symbolami bogów²³. I nad nimi rozciąga się władza jedynego Pana wszechświata.

Przywołując poszczególne elementy przyrody ożywionej i nieożywionej i poddając je pod władzę Boga, wieszczka pragnie podkreślić wielkość, wszechmoc i absolutny autorytet, jaki posiada ten, którego słowa

²² Jest to zabieg charakterystyczny dla pism apokaliptycznych. Por. tamże, s. 71.

²³ Por. A. Zemanek, *Roślina i sacrum w historii cywilizacji*, w: „Geografia i Sacrum” t. 2, (red.) B. Domański, S. Skiba, Kraków 2005, s. 473-474.

głosi. Nie ulega wątpliwości, że jest On prawdziwym Panem i Władcą, Jego przesłanie nie może być zlekceważone. Bóg w sposób gwałtowny udziela natchnienia Sybilli. „On biczem przeszył na wskroś moje serce” (w. 18) - woła prorokini, rozpoczynając swoją wieszczą mowę.

Dla Sybilli pewnym jest, że Bóg wkroczy w dzieje ludzkości. Powodem Jego nadejścia ma być sąd nad światem. Nie oznacza to jednak, że już teraz nie ingeruje w losy staczającego się rodzaju ludzkiego. Wspominate już wcześniej, niewytłumaczalne i tajemnicze dla starożytnych, zjawiska takie, jak trzęsienie ziemi, wybuch wulkanu, grad są tu przejawem Bożej ingerencji. Stwórca w ten sposób wzywa ludzi do opamiętania się. Prawa, które rządzą światem zostały zachwiane, a to może zwiastować koniec²⁴. Jednak ludzie pozostają ślepi i głusi na boski sposób przemawiania. Dalej pogrążają się w obłędzie. Ten specyficzny sposób zwrócenia uwagi na jedynego Pana i Stwórcę oraz sam fakt natchnienia, jakim została obdarowana Sybilla, mogą być świadectwem tego, iż Bóg okazuje litość zbłąkanym ludziom. Jest jeszcze czas na nawrócenie.

Kiedy jednak ludzkość nie odpowie na wezwanie Boga wyrażone czy to w zjawiskach mających miejsce na ziemi, czy to w orędziu Sybilli, On sam bezpośrednio wkroczy w dzieje świata i położy kres złu. Nie potrzebuje przy tym żadnego pośrednika, ale działa sam, bezpośrednio²⁵.

Sposób, w jaki się to dzieje również pokazuje nam, jakim widzi Boga autor księgi. Brak nawrócenia skutkuje wielkim gniewem Stwórcy. Zsyła on na ziemię żywioł niszczący wszystko i wszystkich. Działa gwałtownie, w czym przypomina rozgniewanego człowieka. Powodem Jego działania nie jest chęć ocalenia sprawiedliwych, lecz zagniewanie nieuznaniem Jego władzy nad światem.

Bóg jawi się tu także jako sędzia mający moc zatracać i obdarzać nagrodą. Jest Panem życia i śmierci. Przede wszystkim jest w stanie położyć kres złu. Jego moc jest nieograniczona. Wieszczką takiego właśnie Boga jest Sybilla.

²⁴ Por. P. Sacchi, *L'apocalittica*, s. 45.

²⁵ Por. A. M. Denis, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, t.2, Turnhout: Brepols 2000, s. 950.

4. Eschatologiczna interwencja Boga

Motyw ostatecznej interwencji Boga w dzieje ludzkości zasługuje na szczególną uwagę. Mimo, iż Sybilla nie poświęca wiele miejsca samemu wkroczeniu Boga w chylący się ku upadkowi świat, właśnie w tym działaniu możemy dostrzec kulminacyjny punkt przesłania księgi. To, co opisuje Sybilla nie jest jednak już przesądzone. Ludzkość ciągle ma szansę na nawrócenie. To może zawiesić Boską interwencję. Nie jest ona postrzegana jako coś niosącego ocalenie sprawiedliwym, ale jako coś strasznego, czego lepiej byłoby uniknąć. Stwórca może interweniować, jednak dobrze byłoby tego uniknąć poprzez nawrócenie i porzucenie dawnego stylu życia. Mamy tu do czynienia z eschatologią warunkową: nadejdzie koniec, jeśli na ludzi nie przyjdzie opamiętanie²⁶.

Odmalowana w ten sposób eschatologiczna interwencja Boga różna jest od tej, którą spotykamy na kartach Biblii, a także w wielu dziełach literatury okresu międzytestamentalnego²⁷. Nie jest wyczekiwana, utęskniona. Wiąże się ze strachem i przerażeniem, nie z nadzieją.

Bóg działa w gniewie, sam zsyłając na ziemię i ludzkość śmiertelny ogień. Pożarowi towarzyszyć będą „miecze, trąby (...) ryk jakby dźwięk deszczu” (por. w. 174-175). Występują one tu w formie znaku- tak nazywa je Sybilla (por. w. 173). Wydaje się, że mają za zadanie potęgować moc przerażającego zjawiska, jakim będzie spadający z nieba ogień. Wskazują także na jego nadnaturalny charakter. Ogień, łączący w sobie szum deszczu, ryk trąb i miecz, nie jest czymś naturalnym i spotykanym. Żywioł ów zostanie posłany, by zniszczyć całą ziemię. Wszystko bez wyjątku zostanie poddane jego śmiertelnej mocy: „cały ród ludzki wygubi i wszystkie miasta razem z rzekami i morzami, wypali całkowicie wszystko i pozostanie palący się pył” (w. 176-178).

Tylko sam Bóg może ugasić palące się zgliszcz. Dokona tego, gdy ustanie Jego ogromny gniew (por. w. 181) Ogień wydaje się tu być synonimem gniewu Stwórcy. Ma niszczącą, spalającą moc. Spada nagle i gaśnie, kiedy Bóg się uspokaja.

²⁶ Por. M. Miduch, *Apokaliptyka żydowska o nadziei*, Kraków 2012, s. 81.

²⁷ Por. S. Jędrzejewski, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998), s. 34.

Na tym jednak nie kończy się Boże działanie. Teraz, gdy minął wielki gniew, nastał czas sprawiedliwości. Rozgniewany, szalony w swym gniewie, Bóg teraz staje się sędzią, który wyda sprawiedliwy wyrok. Nim jednak to nastąpi koniecznym jest wskrzeszenie tych, których strawił płomień i tych, którzy umarli wcześniej. Podobnie, jak sam karał świat, tak i teraz sam będzie na nowo kształtował: „kości i prochy ludzkie” (por. w. 181). W działaniu tym dostrzec możemy nawiązanie do aktu stwórczego, jaki miał miejsce u początku świata. Śmiertelni znów staną na ziemi, tym razem, by zostać poddani sądowi.

Sąd nad nimi sprawować będzie sam Bóg. IV Księga Sybilliańska zdaje się świadomie rezygnować z figury mesjasza, którą apokaliptyka żydowska bardzo często łączy z sądem i eschatologiczną interwencją²⁸. Paganie, do których adresowane jest przesłanie Sybilli, mogłoby mieć trudność z właściwym zrozumieniem figury pomazańca. Mogłaby ona zaciemnić obraz jedyne go, rządzącego światem, Boga²⁹.

Sąd przeprowadzany przez Boga będzie miał na celu rozdzielenie pomiędzy bezbożnymi a bogobożnymi. To właśnie stosunek do Boga stanie się kryterium rozsądzenia. Na tych sprawiedliwych czekać będzie nagroda, na bezbożnych kara.

Kwestia losu pobożnych i tych, którzy za ziemskiego życia grzeszyli wydaje się nie być do końca jasna. Trudno orzec, czy jednych i drugich czeka życie wieczne. Tych pierwszych w szczęściu i bliskości Boga, tych drugich w męczarniach i potępieniu. Dysponujemy zawartymi w Sybilliańskiej wyroczni skąpych informacjami na ten temat.

W tekście księgi czytamy, że Bóg ukształtuje ludzi takimi, jakimi byli wcześniej. Sybilla nazywa ich w tym kontekście także śmiertelnymi (por. 182). Jednak kiedy wieszczka zapowiada na początku swojej mowy to, co się wydarzy wspomina o darze tchnienia Boga razem z łaską życia (por. w. 43), które otrzymają sprawiedliwi po sądzie, jaki będzie sprawował Stwórca. Opisując to, co spotka sprawiedliwych, wieszczka wykrzykuje: „o najszczęśliwszy ów człowiek, który żyć będzie na wieki” (w.192).

²⁸ Por. S. Jędrzejewski, *Apokaliptyka*, s. 32.

²⁹ Por. Denis, *Introduction à la littérature re religieuse judéo-hellénistique*, s. 950.

Możemy więc przypuszczać, iż szczęśliwość sprawiedliwych będzie trwała wiecznie. A jak się ma sprawa z potępionymi? Czy ich życie również będzie trwać w nieskończoność? Tu mamy jeszcze mniej materiału, na podstawie którego można wyciągnąć wnioski. „Ci, którzy przez bezbożność zblądzili, ich na nowo pochłonie płynna ziemia, bezdenne Tartar, łono ziemi, Stygijska Gehenna” (w. 184-186). Odwołanie do Gehenny czy Tartaru wskazuje na cierpienia jakie będą towarzyszyć egzystencji bezbożnych³⁰. Może także wskazywać na wieczność ich trwania³¹, jednak nie jest to nigdzie wyraźnie i jednoznacznie powiedziane.

Jak dokładnie będzie wyglądać nagroda przyszykowana dla sprawiedliwych? Będą oni „żyć w świecie nieśmiertelnego, wielkiego Boga, w niezniszczalnym Bogactwie” (w. 186-187). Towarzyszyć temu będzie „miłe i rozkoszne światło słoneczne” (por. w. 191). Z jednej więc strony mowa jest tu o życiu w świecie należącym do Boga, z drugiej zaś nie pojawia się tu inne odniesienie do wspólnoty ze Stwórcą, bliskości czy zażyłości. Bóg wydaje się nadal pozostawać zdystansowany względem swojego stworzenia.

Kara, jaka spotka niegodziwych, określana jako zesłanie do Tartaru czy Gehenny, łączyć się więc musi z cierpieniem. Sybilla wspomina również o poznaniu, jakie stanie się udziałem potępionych. Zesłani w mroki poznają, jakich przestępstw względem Boga się dopuścili (por. w. 44-45). Nie będzie jednak dla nich ratunku.

Cel eschatologicznej interwencji Boga w dzieje ludzkości może nas zaskoczyć. Żydowska apokaliptyka zwykle widzi w nim chęć ocalenia swoich wyznawców³². Jednak Stwórca przedstawiony przez Sybillę nie jest związany z ludźmi bliskimi relacjami. Wieszczka nie wspomina o przymierzu czy jakiegokolwiek grupie wybranych. Bóg nie interweniuje więc ze względu na kogoś, ale ze względu na siebie samego. Zło, które dzieje się jest czymś, co uderza bezpośrednio w Niego i to jest powodem gniewu i podjętych przez Niego działań. Szczęśliwa przyszłość bogobojnych schodzi na dalszy plan. Nie jest ona motywem boskiej interwencji.

³⁰ Por. J. Schmidt, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Katowice 1992, s. 287.

³¹ Por. L. Trzcionkowski, *Tartar*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t.19, (red.) E. Gigilewicz, Lublin 2013, s. 542.

³² Por. M. Miduch, *Apokaliptyka żydowska o nadziei*, dz. cyt., s. 62-63.

Zakończenie

Związana, poprzez środowisko powstania z kręgiem diaspory żydowskiej, IV Księga Sybilliańska stanowi doskonały przykład przenikania idei jedynego Boga do środowiska pogańskiego. Orędzie skierowane do ludów Azji i Europy ma charakter wyraźnie moralizatorski. Dla autora Księgi eschatologia staje się narzędziem dla osiągnięcia wyznaczonego sobie celu. Odmalowana w sposób pełen grozy ostateczna interwencja Boga ma skłonić odbiorców wizji ku zmianie postępowania. Bóg, pałający straszliwym gniewem, niszczący świat i jego mieszkańców, ma wzbudzić u grzeszników strach i doprowadzić ich do nawrócenia. Obraz Boga, jako Sędziego rozdzielającego nagrodę i karę, również ma na celu doprowadzić błądzących do odwrócenia się od zła.

Streszczenie

IV Księga Sybilliańska jest przykładem literatury powstałej w kręgach diaspory żydowskiej. Autor księgi stawia sobie za cel doprowadzenie pogan do prawdy o jedynym, prawdziwym Bogu, Twórcy wszechświata. Zło rozprzestrzeniające się na świecie jest wynikiem braku oddawania czci prawdziwemu Bogu. Jeśli jednak ludzie nie posłuchają jej wezwania ku nawróceniu, Stwórca zainterweniuje w dzieje świata, da się poznać jako wszechmocny, a zarazem okrutny. Będzie sądził ludzkość, rozdzielając nagrodę i karę według pełnionych czynów.

Słowa kluczowe: eschatologia, IV Księga Sybilliańska, apokryfy, diaspora, nawrócenie

Title: God entering the history of the world. A Sybillian picture of divine eschatological intervention

Summary

The fourth Sibylline book is an example of literature originating in the Jewish diaspora. The Author aims to lead the pagans to the truth about the true and only God, the creator of the universe. The evil spreading throughout the Earth is the consequence of failure to worship the true God. If they do not respond to his call to conversion, the Creator will intervene and decide the fate of this world. He is omnipotent, and yet cruel. He is going to judge the humanity, choosing between prize and punishment, in accordance with one's deeds.

Key words: eschatology, IVth Sibylline book, diaspora, conversion

Bibliografia

1. *Apokryfy Starego Testamentu*, (red.) R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
2. Bartlett, J. R., *Jews in the Hellenistic World, Josephus, Aristaeas, The Sybilline Oracles, Eupolemus*, Cambridge 1985.
3. Collins J. J., *The Sybilline Oracles, w: Jewish Writings of second Temple Period*, red. M. Stone, Assen Philadelphia 1984.

4. Denisv A. M., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, t.2, Turnhout: Brepols 2000.
5. Dohmen C., Stemberger G., *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków 2008.
6. *Encyklopedia katolicka KUL*, t.19, (red.) E. Gigilewicz, Lublin 2013.
7. Feldman L. H., *The Omnipresence of the God-Fearers*, "Biblical Archeology Review", 12 (1998) 5, s. 59-68.
8. Gowan D. E., *Eschatology of the Old Testament*, Edinburgh 2000.
9. Jędrzejewski S., *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998), s. 29-35.
10. Jędrzejewski S., *U korzeni zła*, Lublin 1997.
11. McLennan R. S, Kraabel A. T., *The God- Fearers- a Literary and Theological Invention*, "Biblical Archeology Review", 12 (1986) 5, s. 46-53.
12. Míduch M., *Apokaliptyka żydowska o nadziei*, Kraków 2012.
13. Mireaux E., *Życie codzienne w Grecji w epoce homeryckiej*, Warszawa 1962.
14. Parchem M., *Obraz Boga w pismach apokaliptycznych okresu drugiej świątyni*, Bydgoszcz 2013.
15. *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, (red.) M. Parchem, Kraków 2010.
16. Rubinkiewicz R., *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41 (1988), s. 51-59.
17. Sacchi P., *L'apocalittica giudaica e la suastoria*, Brescia 1990.
18. Schmidt J., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Katowice 1992.
19. Stone M., *Signs of the Judgement, Onomastica Sacra and the Generations from Adam*, Chico 1981.
20. Vander Kam J. C., *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006.
21. Zemanek A., *Roślina i sacrum w historii cywilizacji*, w: *Geografia i Sacrum* t.2, (red.) B. Domański, S. Skiba, Kraków 2005.

Leszek Wianowski¹

**Przyjaźń i przeszkody w jej rozwoju według
Rozmowy XVI z abba Józefem Jana Kasjana w świetle duchowości pustyni**

Wstęp

Przyjaźń od momentu zaistnienia refleksji nad człowiekiem i jego życiem duchowym wzbudzała wielkie zainteresowanie jako znak wskazujący na obecność między ludźmi jakiejś nieuchwytniej a mocnej relacji opartej niekoniecznie na elemencie utylitarnym, zmysłowym lub nawet, jak w wypadku miłości, jednostronnie wolitywnym². Ta cecha konieczności odwzajemnienia, dystynktywna i niezbywalna w wypadku przyjaźni, stanowi o jej egzystencjalnej trudności, ale z drugiej strony jest elementem niezwykle pociągającym z racji bycia ewidentnym dowodem na możliwość zaistnienia takich dwóch osób, które w sposób inny niż w miłości małżeńskiej lub braterskiej, obdarzyły się sobą w sposób mocny i – bardzo często – dozgonny. Musiała zatem wystąpić między tymi osobami wierność, która wzbudza zaufanie wzajemne, a u poszczególnej z nich – zarówno pragnienie przyjaciela, jak i zaufanie w jego pomoc w rozwoju życia duchowego. W ostateczności zaś tworzy się fundament niezłomnego nastawienia obydwojga zakładający wolność, rodzący otwartość na radości, cierpienia i lęki, z jednoczesną akceptacją i afirmacją drugiego jako osoby w jego pełnej nietykalności i tajemnicy³. Taka refleksja pogłębiona przesłaniem chrześcijańskim wypracowała pewną ideę przyjaźni, która dobrze opisu-

¹ Doktor nauk technicznych w zakresie technologii chemicznej, licencjusz teologii duchowości, pracownik naukowo-dydaktyczny w Uniwersytecie Technologiczno-Humanistycznym im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu. Zainteresowania badawcze: chemia i technologia polimerów, teologia duchowości monastycznej, karmelitańskiej i ignacjańskiej. Adres e-mail: leszek.wianowski@gmail.com

² Owa „jednostronna wolitywność” objawia się najdokładniej w akcie miłości nieprzyjaciół, bezsprzecznie przecieź istniejącej, ale w ramach której trudno jest doszukiwać się jakiegokolwiek wzajemności.

³ Por. W. Zyzak, *Przyjaźń*, w: *Leksykon duchowości katolickiej* (dalej jako LDK), s. 724-727.

je ten rodzaj bilateralnej relacji międzyludzkiej. Chrześcijaństwo bowiem w ideę przyjaźni wniosło transcendentny azymut i nadprzyrodzone argumenty za jej wartością⁴. Nazwanie bowiem ludzi przez Wcielonego Boga Jego przyjaciółmi⁵ w sposób zasadniczy i nieodwołalny nobilituje i przyjaściół, i samą przyjaźń, nadając jej charakter oblubieńczości, która jest gwarantowana wiernością właśnie samego Boga⁶

Nie mniej jednak człowiek wciąż od nowa, w oparciu o różne nurty filozoficzne, socjologiczne i teologiczno-duchowe, próbował opisywać ten skądinąd fascynujący go stan bliskości i formę międzyludzkiego dobra, które we współczesnym (ale czy tylko współczesnym?) świecie o ułomnej moralności jest tak zdecydowanie i z premedytacją nadwerężane. W obrębie też takiego świata próbuje on, czyli człowiek, najczęściej spragniony przyjaźni i rozpaczliwie jej poszukujący, po raz kolejny, znaleźć odpowiedź na pytanie, czym jest przyjaźń i „nadziewa się” – znów po raz kolejny! – na uzasadnioną wątpliwość, czy warto próbować doszukiwać się źródeł zjawiska tak bardzo nieuchwytnego i w relacjach międzyludzkich tak zdecydowanie „chodzącego własnymi drogami”. Odpowiedź jest oczywiście twierdząca: warto, ponieważ przyjaźń jest bardzo poszukiwana i każdy kolejny sposób jej odkrywania i odczytywania jest niewątpliwie w cenie. Wiedzieli o tym ludzie od dawna i dlatego w różnych okresach rozwoju kulturowego pojawiali się ci, którzy swoją twórczością naukową lub literacką próbowali odkrywać tajemnice przyjaźni i uwarunkowań, koniecznych do spełnienia przez tych, którzy chcą ją zadzierzgnąć⁷.

Przyjaźń to nie jest jednak tylko relacja zadzierzgnięta między dwojgiem dowolnie wybranych osób, mimo że każdy ma do niej prawo. Rzecz ciekawa, iż ten problem, podobieństwa lub różnicy charakterów kandydatów

⁴ „Przyjaźń chrześcijańska jest nadprzyrodzona, bo zakorzeniona w Bogu i od Niego pochodzi. On jest centrum, w którym zbiegają się myśli, uczucia i pragnienia przyjaciół, a im ktoś się bardziej do Niego zbliża, tym bliżej jest drugiego człowieka”, tamże.

⁵ „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 15).

⁶ Por. C. Wiener, *Przyjaciel*, w: *Słownik Teologii biblijnej* (dalej jako: STB), s. 821-823.

⁷ Jako wprowadzenie do tego zagadnienia por. A. Nocoń, *Przyjaźń w ujęciu Jana Kasjana*, VoxP (2006), XXVI, 49, 471-481.

na potencjalnych przyjaciół, był zauważony już dawno, to znaczy już wtedy, gdy – z punktu widzenia filozofii – zaczęto zastanawiać się nad antropologicznymi podstawami przyjaźni. Zarówno więc myśliciele greckiej starożytności, przede wszystkim Platon i Arystoteles, jak i rzymskiej – Cyncero i Seneka, wychodzący przecież z różnych założeń filozoficznych, wskazywali cały szereg warunków koniecznych do spełnienia przez obie strony, aby związek przyjaźni mógł zaistnieć i to w udany sposób. W każdej refleksji wskazywano więc na zbieżność zainteresowań oraz podobieństwo charakterów i komplementarność ich cech. Rzecz ciekawa, że za spoiwo przyjaźni uważano fakt radowania się posiadaniem przez przyjaciela pozytywnych cech i możliwość stałego przebywania z takim kimś⁸. Aspekt afirmacji człowieka i personalistycznego ujęcia jego działania został więc już wtedy mocno podkreślony. Fundamentalna refleksja, którą można potraktować jako skutek myślenia o przyjaźni została przedstawiona przez Arystotelesa, który w *Etyce Nikomachejskiej* ukuł aforyzm precyzyjnie opisujący przyjaciela: „Przyjaciel jest dobrem”⁹.

Całościowe omówienie idei przyjaźni, jaką zostawiła potomnym myśl starożytna, z racji szerokości tematu jest raczej niemożliwe, wydaje się jednak, że dla naszego zagadnienia nawet chyba jednak nie jest potrzebne. Wynika to bezpośrednio z bardzo konkretnych okoliczności, w jakich omawiane jest tutaj zagadnienie przyjaźni. Jest to bowiem pustynia egipska w okresie III-VI wieku, gdzie ideały duchowe, bardzo intensywnie i skutecznie rozwijane, miały w sobie znikomo mało z intelektualnych dociekań Stagiryty czy Seneki. Stąd też fundamentu dla idei przyjaźni i zagrożeń, którym przyjaciele muszą stawić czoła, należy szukać tylko i przede wszystkim w duchowości pustyni i praktycznym doświadczeniu Starców. Ci zaś z kolei nie koncentrowali się na teoretycznych rozważaniach, ale odwoływali się do niepodważalnie pewnego doświadczenia, własnego lub

⁸ Właśnie w taki sposób ustami Leliusza mówi o przyjaźni Cyncero w *De amicitia*: „Ze Scypionem dzieliłem troskę o sprawy publiczne i prywatne, i trudiłem się pospołu w czasie pokoju i wojny. Przy tym panowała między nami najwyższa zgoda w chęciach, upodobaniach i myślach, co rozstrzyga o całej istocie przyjaźni. Ciesz się mną więc (...) nadzieja, że pamięć naszej przyjaźni trwać będzie wiecznie”, tamże, 15.

⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* VIII, 7, 1159a, s. 247.

czyjegoś, ale zawsze – pustynnego, które stanowiło dla nich i dla obecnego zwykle przy nich ucznia, kryterium prawdziwości i poprawności działania. Takie stwierdzenie można przyjąć jako pewnik z bardzo prostego powodu. Eremickie życie na pustyni, takie jakie jest znane choćby z *Apoftegmatów*, było życiem skrajnie trudnym, wymagającym zarówno osobistego hartu i stale wzmacnianej ascezy, jak i wspomagania doświadczeniem, które ostatecznie było zbiorem mądrości i sentencji tych, którzy takie życie prowadzili i doświadczyli poprawności otrzymanej i przekazywanej nauki. Każdy inny przekaz – niepoprawny, kłamliwy lub fałszywy – owocował w tamtych warunkach prawie natychmiastową katastrofą duchową, więc jego treść była natychmiast odrzucana i nie wchodziła do kanonu mądrości Starców, chociaż była zapamiętywana jako ta, która nie prowadzi do doskonałości. Mimochodem oznacza to, że zdarzały się na pustyni – fakt, że rzadko – decyzje błędne, które w całej prawdzie były za takie uznawane i jako takie zweryfikowane wchodziły do kanonu wskazań, czego należy unikać.

1. Abba Józef z Panefo jako rozmówca Germanusa

Idąc tropem takiej metodologii, należy zatem najpierw przyjrzeć się abba Józefowi, wybranego przez Jana Kasjana i Germanusa na tego, który miał pouczyć o przyjaźni, jak się okaże w trakcie rozmowy – o przyjaźni niecodziennej, bowiem zadzierzgiwanej, wzmacnianej i bronionej w specyficznych warunkach anachoretyzmu pustynnego. Ta specyfika od pierwszej chwili wynika z przyjętego sposobu życia pustynnego i akceptacji jego konsekwencji – samotności, bliskości Boga i walki z szatanem. Drugi i trzeci wymieniony element wynika bezpośrednio z pierwszego. Człowiek na pustyni zostaje bowiem obnażony ze wszystkich przypadłościowych okoliczności, które – w jego mniemaniu – konstytuują jego miejsce w świecie. Ich nagła nieprzydatność na pustyni, z równie nagłym wyeksponowaniem ważności całkiem innych priorytetów, stanowi właśnie o specyfice życia eremickiego. Człowiek, pozostawiony „sam sobie” i pozbawiony cywilizacyjnego wsparcia, zostaje wystawiony na działanie zarówno Boga, jak i złego ducha. Ten element jest zasadniczą składową życia anachorety. Dlatego też duchowość pustyni koncentruje się z jednej strony wokół pozytywnych

atrybutów życia eremickiego, takich jak: modlitwa, pamięć o Bogu, rozwój cnót i wzmacnianie ducha ascezy, ale z drugiej też – w sensie negatywnym – na walce ze złem, którego uobecnieniem jest szatan. Starcy zatem wypracowali wiele metod odrzucania grzechu, walki z namiętnościami i ze złymi myślami – wystarczy przytoczyć tu teksty św. Antoniego Wielkiego lub Ewagriusza z Pontu. To też stanowiło główny temat ich pouczeń i „słowa”, którego uczniom udzielali oszczędnie, ale zawsze trafnie, bardzo rzadko jednak wchodząc na tereny zawilosci teologicznych czy problemów egzegetycznych¹⁰. Takie nastawienie dobrze opisuje apoftegmat związany z abba Pojmenem, którego odwiedził bardzo znany pustelnik. Abba przyjął go serdecznie, zgodnie z wymogami gościnności i miłości bliźniego. W rozmowie, która się wywiązała, gość zaczął mówić jednak o górnołotnych „problemach Pisma Świętego, o sprawach duchowych i niebieskich”, Pojmen natomiast nie odpowiadał, odwróciwszy twarz, czym bardzo zasmucił gościa. Na krytyczną uwagę ucznia, który zapytał o przyczynę takiej postawy starca, ten dał odpowiedź, stanowiącą istotę życia i teologii życia eremickiego: „On jest z wysoka i mówi o rzeczach niebieskich, a ja jestem z niskości i mówię o ziemskich, gdyby był zaczął o walce z namiętnościami, byłbym mu odpowiedział”. Zgodnie z *toposem* literatury apoftegmatycznej, gość dowiedziawszy się o nastawieniu i odpowiedzi starca, zdjęty skrucą, powrócił do abba Pojmena, który z miłością odpowiedział na klasyczne formacyjne pustynne pytanie ucznia lub gościa: „Co mam czynić, abba, bo namiętności opanowały moją duszę?”. Oczywiście otrzymał odpowiedź i odszedł, odniósłszy ze spotkania wielką korzyść¹¹. W świetle tej wypowiedzi abba Pojmena staje się jasne, dlaczego abba Józef w swej rozmowie nie koncentruje się na typologii przyjaźni i wskazywaniu jej dystynktywnych atrybutów, ale, postrzegając ją jako skuteczną drogę do doskonałości, wskazuje wszystkie przeszkody, które mogłyby udaremnić jej otrzymanie

¹⁰ Co nie oznacza, że tematy te nie były poruszane. *Apogeuem* ruchu anachoreckiego przypada bowiem na okres kontrowersji teologicznych na Wschodzie, zwłaszcza związanych z orzeczeniami Soboru Chalcedońskiego, a wcześniej – Nicei I. Mnisi często interweniowali więc w sprawach czystości doktryny, nie tylko na pustyni wśród czasami błędzących braci, ale również w metropoliach, np. w Aleksandrii. Były to jednak sytuacje rzadkie i podejmowane przez starców niechętnie, jedynie w sytuacji ostatecznej konieczności.

¹¹ Por. *ŻrMon* 4, 8(582), s. 369-70.

i rozwój – *notabene* przeszkody, które mogłyby destrukcyjnie zadziałać w obrębie formacji jakiegokolwiek innej cnoty potrzebnej dla prowadzenia owocnego życia pustelniczego. Ten aspekt będzie jeszcze niżej rozwinięty.

Kim jest zatem i co proponuje abba Józef Germanusowi i Janowi? Abba Józef z Panefo znany jest z jedenastu przypisywanych mu apoftegmatów¹², w których objawia się jako człowiek głębokiej mistycznej modlitwy, doznający podczas niej również zjawisk nadzwyczajnych¹³. Dla swojej mądrości jest bardzo poważany we wspólnocie i wszystkie pozostałe apoftegmaty, oprócz ostatniego¹⁴, przedstawiają go jako starca dającego swoim uczniom pouczenie, owo słynne „słowo”, które, będąc czasami komentarzem do przykładu zachowania lub działania¹⁵, w sposób zwięzły poucza o sposobie przeżycia konkretnego duchowego kryzysu na pustyni. Pouczenia starca dotyczą więc przede wszystkim praktyki karczowania wad i eliminacji postaw, które mogą być uciążliwe, a nawet zgubne, gdy rozkrzewią się w nawet tak wydawałoby się luźnej i niecenobialnej wspólnocie jak osada mnichów. Abba Józef pokazuje więc najpierw wielkie znaczenie pokory i uciszenia wewnętrznego – cnót konstytuujących życie każdego bez wyjątku eremity, gdy na zapytanie innego wielkiego starca o sposób osiągnięcia doskonałości na pustyni, wskazuje na ważność utrzymania wewnętrznego pokoju, który – jako pochodna pokory – nie tylko nie jest negatywnie stanem bez gniewu, ale postawą z definicji odrzucającą jakiegokolwiek sądzenie brata i konfrontację z nim¹⁶. Odrzucenie gniewu i walor czystego sumienia wobec wszystkich, czego nieprzestrzeżenie stanowi bardzo istotną przyczynę, na przykład zerwania przyjaźni, o czym abba Józef powie jeszcze

¹² Por. ŻrMon 4, 1(384)-11(394), s. 275-279.

¹³ Por. tamże, 6(389), w którym zachęca innego starca do praktyki pogłębionej, „płomiennej”, modlitwy oraz 7(390), gdzie jest opis ekstatycznego zjawiska nadzwyczajnego, którego abba Józef doznał podczas modlitwy.

¹⁴ Por. tamże, 11(394). Apoftegmat ten dotyczy ostatnich momentów życia abba Józefa, który już na łożu śmierci pokazuje swoją dominację i moc wobec atakujących go lub towarzyszących mu w złych zamiarach demonów. *Topos* znany w *Apoftegmatach*, por. np. ŻrMon 4, 50(853), s. 449 (Sisoës).

¹⁵ Por. np. apoftegmat 1(384), w którym słowo starca towarzyszy jego przebranie się w szaty żebraka, co ma wskazać na brak wpływu okoliczności zewnętrznych na przyjęty sposób życia eremickiego.

¹⁶ Por. ŻrMon 4, 2(385), s. 276, odpowiedź udzielona abba Pojmenowi.

w swojej rozmowie, pojawia się w apoftegmacie jako pouczenie ucznia, który nie jest w stanie opanować gniewu na fundamencie pychy i miłości własnej, dwóch niesłychanie groźnych wrogów życia pustynnego. Abba zaleca mu czystość sumienia wobec bliźnich i pielęgnowanie stałej intencji chcenia i czynienia im dobra, czyli ostatecznie zachęca do praktykowania miłości, mogącej rozwiązywać nabrzmiałe duchowe problemy występujące między braćmi we wspólnocie¹⁷. Wszystkie pouczenia i słowa abba Józefa ostatecznie można sprowadzić do podstawowego pouczenia, dotyczącego walki z namiętnościami, jakiego udzielił, wspomnianemu już wyżej, abba Pojmenowi: „Jeżeli namiętności wchodzą, a ty borykasz się z nimi, czynią cię wypróbowanym”¹⁸. Te kilka apoftegmatów wskazuje więc niezbicie na niewątpliwe kompetencje duchowe abba Józefa i trafny wybór go przez Germanusa na tego, który może pouczyć o przyjaźni, ale przede wszystkim o przeszkodach w jej utrzymaniu w świetle doświadczeń duchowości pustyni.

2. Przyjaźń według abba Józefa z Panefo

Abba Józef przed rozpoczęciem pouczenia o rodzajach i formach przyjaźni niejako przygotowuje grunt pod owocność rozmowy. Pyta bowiem o wzajemne relacje łączące obu rozmówców, Jana i Germanusa, i można wyczuć jego zadowolenie na wieść, iż łączy ich braterstwo duchowe, czyniące z nich nierozłącznych towarzyszy¹⁹. Przechodzi zatem do wstępnej nauki o przyjaźni i zaczyna od jej formy najmniej doskonałej, czyli od opisu przyjaźni nietrwalej. Jest charakterystyczne, że starzec nie neguje jej wartości. Zdaje sobie sprawę, że u jej podłoża stoją różne, nie zawsze najdoskonalsze i najbardziej wzniosłe, powody – niemniej każdy z nich jest

¹⁷ Por. tamże, 4(387), s. 277.

¹⁸ Tamże, 3(386), s. 276-277. W apoftegmacie chodzi o problem, czy w wypadku ataku namiętności, należy je dopuścić, aby je zwyciężyć, czy odrzucić je natychmiast, aby nie pozwolić im się rozwinąć. Abba Józef stoi na stanowisku, iż to drugie rozwiązanie pożyteczne jest raczej dla osób początkujących i niezbyt doświadczonych w walce duchowej, podczas gdy dopuszczenie pokusy i zwycięstwo nad nią niejako „na jej terenie” dotyczy już osób doświadczonych. W każdym razie apoftegmata jest dowodem na duże doświadczenie duchowe i zdolność rozeznawania, *διακρισις*, abba Józefa.

¹⁹ Por. ŻrMon 70, XVI, 1, s. 273, (cyt. dalej: R. XVI z nr).

w stanie wygenerować jakąś więź, która owocuje wspólnotą miłości. Abba Józef rozumie i wskazuje, że te więzi nie muszą być trwale i konstytutywne dla całego życia, ale jakby dla dodania otuchy tym, którzy nie doświadczyli innych więzi, pokazuje szerokie możliwości ich tworzenia w oparciu o najbardziej realne okoliczności codziennego życia. Może to być więc polecenie kogoś w jakiejś sprawie, i stanie się to powodem zrodzenia się więzi albo zainicjowania wspólnego interesu lub kontraktu. Powodem może być też wspólna praca, podobne zainteresowania lub służba wojskowa²⁰. Takim powodem, przedstawionym zresztą dość prowokacyjnie, może być wspólne upodobanie tych, którzy dokonują rozbojów i znajdują przyjemność w rozlewie krwi. Tacy, mówi abba z Panefo, „potrafią być przywiązani i troszczyć się o towarzyszy wspólnie popełnianych zbrodni”²¹. Naturalistyczne powody powstawania przyjaźni nie mają jednak waloru trwałości i dlatego relacje na nich budowane, nawet chwilowo bardzo wzniosłe i wydawałoby się – niewzruszone, kruszą się w sytuacji braku argumentu, który czynił je ważnymi lub przynajmniej – koniecznymi. Starzec nie ma wątpliwości, że przypisywanie atrybutu trwałości rzeczom czy okolicznościom ziemskim jest błędem w założeniu, który może spowodować ostateczną klęskę tworzonego w oparciu o nie przedsięwzięcia. Jezusowe ostrzeżenie przed budowaniem „na piasku”²² funkcjonuje bowiem nieprzerwanie w myśleniu wszystkich ojców pustyni, ponieważ stanowiło dla nich jeden z głównych argumentów opuszczenia i odrzucenia zmiennego i niekonsekwentnego świata. Dlatego abba Józef nie rozwija dalej tematu przyjaźni wątlej i nietrwałej, przechodząc do opisu takiej, na której można zbudować stabilne relacje międzyludzkie a także, co z przyczyn oczywistych jest nowością w stosunku do antropologicznej pogańskiej myśli greckiej i rzymskiej – relacje wobec Boga, objawiającego się człowiekowi jako Miłość.

Taka przyjaźń jest gatunkowo jedna i trwała, i nie opiera się na żadnym z wymienionych wcześniej powodów, które w swym wywodzie abba skrzętnie powtarza, ale powstaje i jest stała „wyłącznie dzięki podobień-

²⁰ Por. R. XVI, 2, 1, s. 274.

²¹ Tamże.

²² Por. Mt 7, 24-25.

stwu cnót”²³. Nie jest to myśl nowa, chociaż w takiej formie nie musiała być starcowi znana. Można ją już bowiem znaleźć u Arystotelesa, który pisze że „doskonałą formą przyjaźni jest przyjaźń między ludźmi etycznie dzielnymi i podobnymi do siebie w dzielności etycznej”²⁴. Doskonałość zaś takiego fundamentu przyjaźni według Stagiryty polega na tym, że dzielność etyczna jest czymś nieutralnym i trwałym²⁵. Starzec z Panefo idzie tu śladami Arystotelesa, uważa bowiem, że taka przyjaźń oparta na miłości powstaje „wyłącznie dzięki podobieństwu cnót, nie zniweczą jej żadne okoliczności, nie rozdzieli jej odległość, nie zniszczy czas, nawet sama śmierć nie zdoła jej przeciąć. Jest to miłość prawdziwa i trwała”²⁶. W tym momencie kończą się jednak analogie z myślą Filozofa, bo abba Józef nie ma wątpliwości co do etiologii poprawnej i mocnej przyjaźni. Jako mądry i doświadczony obserwator życia eremickiego stwierdza więc, że „w naszym stanie znamy wielu, których wspólna miłość do Chrystusa doprowadziła do zażyłego koleżeństwa”²⁷, przy czym nie ma złudzeń, że skażona grzechem natura człowieka może nie wystarczyć do tego, aby taka relacja była „stała i nierozzerwalna”, na co wskaże w dalszej części swojej rozmowy²⁸. Kończąc wyjaśnienia o rodzajach przyjaźni, abba Józef niejako przygotowuje

²³ R. XVI, 3, 1, s. 275.

²⁴ Et. Nik. 1156b, s. 240.

²⁵ Tamże.

²⁶ R. XVI, 3, 1-2, s. 275. W dalszym ciągu starzec, jakby dla wzmocnienia przekazywanej prawdy, jeszcze raz podkreśla, że taka miłość „wyrasta z obustronnej doskonałości i cnoty przyjaciół: takiego przymierza raz zawartego nie rozerwie ani różnica pragnień, ani sprzeczność woli”, tamże.

²⁷ R. XVI, 3, 2, s. 275. Warto na marginesie zauważyć, że w myśli Stagiryty można dopatrzeć się śladów takiej intuicji, gdy pisze on, że najtrwalsze są te przyjaźnie, „w których przyjaciele tego samego wzajemnie od siebie doznają, i to nie tylko tego samego, lecz także z tego samego źródła”, Et. Nik. 1157a, s. 241. Oczywiście przypisanie tej intuicji proveniencji chrześcijańskiej byłoby grubym i nieuprawnionym nadużyciem, niemniej obserwacja zachowań człowieka i jego relacyjnych potrzeb mogła do takiej refleksji doprowadzić.

²⁸ Natomiast już w tym miejscu starzec pokazuje kilka obiektywnych powodów, w wyniku których przyjaźń zaczyna nabierać charakteru związku nietrwałego i grawitującego ku rozpadowi. Takim powodem jest nierówna gorliwość obydwu przyjaciół, („nierówna cnota”) w procesie pielęgnowania przyjaźni – wielkoduszność i cierpliwość jednej strony w podtrzymywaniu relacji jest tu całkowicie niewystarczająca. Inną przeszkodą może być brak wyrozumiałości i wielkoduszności wobec strony nie przykładającej się do pielęgnowania przyjaźni. Abba Józef uważa, że może stanowić to źródło gniewu, który nie pozwoli osiągnąć przyjaciołom trwałego pokoju. por. tamże, s. 276.

grunt pod szczegółowe wyjaśnienia, wskazując na zasadniczy i dominujący warunek istnienia przyjaźni, jakim jest odwołanie się do Boga. Dlatego twierdzenie o ważności równości cnót między przyjaciółmi podpira argumentem biblijnym²⁹, uzasadniającym istnienie u przyjaciół jednego celu i jednego pragnienia, co uzyska się przez usunięcie wad i umartwienie woli. Doprowadzi to do wspólnego złączenia podobnymi pragnieniami, co w przypadku mnichów, eremitów lub cenobitów, jest zgodne z wolą Bożą, czego starzec nie omieszkiał uzasadnić kolejnym cytatem biblijnym³⁰.

3. Przeszkody w życiu przyjaźni

Dalszy ciąg wywodu o przyjaźni staje się swoistym przeglądem problemów dotyczących mnichów, którzy doświadczają tego elementu życia wspólnego lub pragną go rozwijać. Jan Kasjan, który założył, że jego dzieło przybliży podstawowe elementy duchowości mnichów egipskich i ułatwi rozwiązywanie powstających problemów, posługuje się w tym względzie własną pedagogią. Polega ona „na przedstawieniu ideału, a potem rozważaniu praktycznych okoliczności, które sprawiają, że jest on osiągnięty na krótko lub w sposób niedoskonały”³¹. Nasz autor, sam wytrawny mnich dobrze znający duchowość pustyni³², zdawał sobie sprawę z trudności utrzymania wysokiego poziomu życia duchowego, nawet w tak wydawałoby się hermetycznych warunkach jak pustynia. Dlatego w jego dziele abba Józef przedstawia te elementy, które z całą pewnością będą przeszkodą w rozwoju przyjaźni. Tak też jest skonstruowana cała o niej rozmowa.

Rozmowa XVI w swoim rdzeniu dotyczy zagadnienia gniewu i braku cierpliwości, które stanowią przeszkodę w tworzeniu poprawnych relacji miłości między mnichami. Dlatego w usta Germanusa wkłada całą serię pytań, które dotyczą konkretnych zachowań ludzkich, wpływających z niedoskonałości charakteru lub powierzchownej formacji, a które oscylują wokół braku miłości i eksponowania własnej osoby przez pychę,

²⁹ Ps 68(67)7: „Bóg przygotowuje dom dla opuszczonych, a jeńców prowadzi ku pomyślności”. Tłumaczenie przytoczone przez Kasjana eksponuje raczej jedność obyczajów.

³⁰ Ps 133(132), 1: „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem”.

³¹ C. Stewart, *Kasjan mnich*, *ŻrMon* 34, s. 83.

³² Jest znany z ośmiu apoftegmatów, por. *ŻrMon* 4, 1(427)-8(434), s. 292-296.

gniew i brak cierpliwości. Pierwsza wątpliwość rozwiązywana przez naszego autora dotyczy pospolitego faktu, gdy każda ze stron jest przekonana, że jej działanie w oczach Boga jest pożyteczne i dobre. Można odwołać się tu do jednego z apoftegmatów pokazujących, pozornie wyrafinowany, atak szatana na mieszkających wspólnie dwóch braci-mnichów, których sposób życia wynikał bezpośrednio z przyjęcia postawy rezygnacji z własnej woli i poddania się drugiemu w cierpliwości jako dystynktywnej dla przyjętego przez nich sposobu życia: „Kiedy brat mój będzie czegoś chciał, ja to uczynię; podobnie myślał i drugi: „Będę spełniał wolę mego brata”³³. Jest oczywiste, że taki, oparty na posłuszeństwie i wzajemnej miłości, sposób bycia wcześniej czy później stanie się celem ataku złego ducha, próbującego wprowadzić niezgodę, poróżnienie i w końcu – rozłam. Poróżnienie nastąpiło „ku niezmiernej radości nieprzyjaciela”, niemniej prymitywny podstęp, wykorzystujący najniższy poziom percepcji zmysłowej, został rozpoznany a jedność między braćmi – uratowana. Jan Kasjan przez odpowiedź abba Józefa wskazuje przestrzeń, gdzie przyjaźń może być budowana: „przyjaźń potrafią zachować jedynie mężowie doskonali o jednokobnej cnocie”³⁴. Przedstawia więc przyjaźń doskonałą jako punkt docelowy formacji braterskiej, która przyjmuje jako *conditio sine qua non* swojego istnienia jedność woli i pragnień. Jest oczywiste, że taka przyjaźń niesie na sobie elementy nadprzyrodzone, można mówić nawet o pewnym charakterze mistycznym takiej przyjaźni, dlatego jej progres jest opisywany etapami rozwoju życia duchowego, ale również, co jest głównym przesłaniem Rozmowy XVI, przeszkodami występującymi na tej drodze i sposobami ich unikania. Dlatego też Jan Kasjan, jako wytrawny mistrz duchowy, ustami starca przedstawia kolejne etapy zachowania prawdziwej przyjaźni³⁵. Pokazuje zatem sześć warunków prawdziwej przyjaźni.

³³ ŻrMon 4, (565), s. 356.

³⁴ R. XVI, 5, s. 277.

³⁵ Warto zwrócić uwagę, że treścią pouczenia jest przede wszystkim zachowanie przyjaźni i ochrona przed jej utratą, mniej zaś jej pozyskanie. Wynika to z faktu, że Jan Kasjan w momencie pisania tekstu był od dawna w głębokiej przyjaźni z Germanusem, a ponadto zdawał sobie sprawę, jako przełożony cenobium, że proces powstawania przyjaźni – trudny sam w sobie – we wspólnotach jest oczywiście na porządku dziennym, natomiast utrzymanie jego skutków już wymaga ascetycznego – i nadprzyrodzonego – wysiłku.

Pierwszym jest „wzgardzenie dobrami tego świata i nieprzywiązywanie wagi do tego, co posiadamy”³⁶. Argument Jana Kasjana jest bardzo „pustynny” i wypływa bezpośrednio z idei anachoretyzmu, pojawiającej się już w najwcześniejszych jego tekstach. Św. Antoni Wielki odchodzi na pustynię, porzucając dobra doczesne, zabezpieczając jednakże byt tych, którzy do życia eremickiego nie mają powołania³⁷. Trzeba podkreślić, że odrzucenie dóbr doczesnych jest istotne w kontekście wyboru przyjaźni jako wartości nieproporcjonalnie wielkiej i transcendentnej wobec materii, zatem każdy inny wybór może być jedynie przedmiotem głębokiego zdumienia³⁸. Takie odrzucenie przeszkadzających dóbr pojawia się zwykle jako jedna z form nawrócenia, w tym wypadku na postawę gwarantującą owocność przyjaźni, przy czym musi być ono radykalne, konkretne i całkowite. Każde inne postępowanie będzie śmieszne i pozbawione skuteczności. Bezsens takiego właśnie postępowania starcy wykazywali na konkretnych przykładach z życia mnicha, sprowadzając *ad absurdum* pokrętne przesłanki towarzyszące jego myśleniu. Pouczenia te, zabarwione nierzadko dobrotną kpina, miały z pewnością nakłonić mnicha do refleksji nad brakiem proporcji między niewystarczalnemu postępowaniem a bądź co bądź szczytnym celem, do którego ma to postępowanie prowadzić. W tym duchu więc św. Bazyli³⁹ upomina kandydata na potencjalnego mnicha, który, rozdając swój majątek w związku z pragnieniem wyrzeczenia się świata, zostawił sobie pewną jego część. Jak zwykle w takich okolicznościach bywa, sam fakt i proporcje podziału są suwerenną i bez nacisku podejmowaną decyzją właściciela dzielonych dóbr, któremu nikt „na siłę” nie każe pozbawiać się wszystkiego. Decyzja „oddania wszystkiego co masz” (por. Mt 19, 21;) może być zatem w niektórych wypadkach dokonana z podszeptu pychy, ubranej czasami, jak w opisywanym wypadku, w bardzo racjonalne uzasadnienie. Urzędnik bowiem „trochę sobie dla własnej wygody zostawił,

³⁶ R. XVI, 6, 1, s. 278.

³⁷ Por. *Żywot św. Antoniego*, 2-4, *ŻrMon* 35, s. 78-80.

³⁸ Takie subtelne zdumienie wyraża i Jan Kasjan, pisząc: „Kiedy i w czym mógłby poróżnić się z przyjacielem, jeśli niczego nie uważa za swoje i wrywa doszczętnie zarzewie wszelkich sporów, które na ogół powstają z powodu spraw błahych i niegodnych najmniejszej uwagi?”, R. XVI, 6, 4, s.279.

³⁹ Por. 7(433), *ŻrMon* 4, s. 296 (wśród apoftegmatów przypisywanych Janowi Kasjanowi).

bo nie chciał przyjąć upokorzeń płynących z całkowitego wyrzeczenia ani poddać się szczerze regule mniszej”. Zdecydowanie niezbyt czysta w intencjach duchowych decyzja urzędnika zderzyła się od razu z tyleż prostą, co celną ripostą Ojca Kapadockiego: „I senatorem przestałeś być i mnichem nie zostałeś”⁴⁰.

Drugim warunkiem jest, aby „każdy tak opanował swoją wolę, by nie uważał się za mądrego i nie potrzebującego rady”⁴¹. Warunek ten, tak lapidarnie określony przez Jana Kasjana, wpisuje się w szeroką tematykę posłuszeństwa, które jest istotową cnotą konstytuującą życie anachorety⁴². Postawa polegania wyłącznie na własnym zdaniu stanowi bowiem gromką deklarację osobliwej poznawczej autarkii, która eliminuje możliwość jakiegokolwiek konfrontacji, oceny i rady. Taką rujną postawę wobec drugiego człowieka próbuje wówczas motywować się z gruntu nieprawdziwym przekonaniem o braku doświadczenia u drugiego, co pociąga za sobą brak zaufania do jego rad. Podskórną zaś konsekwencją takiego myślenia jest ostateczne wzmocnienie przekonania, oczywiście w celu usprawiedliwienia własnego poznawczego egoizmu, o możliwości działania drugiego na moją osobistą szkodę i tym samym przyjęcia wobec niego postawy co najmniej wyczekującej, a w końcu – wroziej z próbami wyeliminowania go.

Z zagadnieniem podporządkowania swojej woli drugiemu z racji nadprzyrodzonego przeświadczenia o prawdzie przez niego posiadanej⁴³ wiąże się możliwość rozdzielenia w wyniku różnicy zdań obydwu zaprzyjaźnionych stron. Jest to wzniecana przez złego ducha niezgoda między osobami duchowymi⁴⁴ na tle panującej między nimi różnicy poglądów,

⁴⁰ Por. L. Wianowski, *Nawrócenie jako akt według Ojców Pustyni*, „Cenobium” 2018 (w druku).

⁴¹ R. XVI, 6, 1, s. 278.

⁴² Szerzej por. L. Wianowski, *Posłuszeństwo w duchowości Ojców Pustyni*, „Cenobium” 2017, (11), s. 79-105.

⁴³ Do tego stwierdzenia najogólniej sprowadza się teologia „słowa” danego przez Starców i w ogóle „starcostwa”. Starzec, postrzegany przez wspólnotę jako „nosiciel ducha”, *πνευματοφορος*, i posiadający dar rozeznawania, *διακρισις*, z racji swojego doświadczenia, ascezy i świętości, był przewodnikiem w życiu eremickim dla młodych adeptów życia monastycznego. Nie wchodziło w rachubę nieposłuszeństwo mu, nawet gdy polecenie dotyczyło spraw małych lub wręcz groteskowych, czego przykłady można znaleźć w *Apoftegmatach*.

⁴⁴ Dla Jana Kasjana są to, w sensie negatywnym, tacy mnisi, którzy już nie ulegają rozdzieleniu się w przyjaźni, wykazują jednak przy tym pospieszną niechęć do siebie

najczęściej w sprawach duchowych, powodując kłótnie i spory, „w następstwie których zazdrosny i złośliwy nieprzyjaciel wprowadza rozłam pomiędzy braci żyjących dotąd w zgodzie”⁴⁵. Zwraca uwagę fakt, iż Jan Kasjan mniej poddaje dyskusji niewątpliwą korzyść płynącą z posłuszeństwa doświadczonym ojcom. Jest to dla niego sprawa zupełnie oczywista, przy czym to oczywiste posłuszeństwo starcom jest osiąganym po długim okresie formacji i ćwiczenia się w życiu mniszym. Znacznie bliższym niebezpieczeństwem jest, zwłaszcza u początkujących, brak intelektualnej roztropności, która powoduje, że „zamiast światła prawdziwej wiedzy [wprowadza się] podstępnie do naszych umysłów ohydne ciemności błędu”⁴⁶. Ponieważ te błędne myśli są proveniencji szatańskiej, dlatego Jan Kasjan do procesu ich oceny zaleca zastosować zasady walki duchowej, prowadzonej pod opieką i przy zaleceniach doświadczonych w życiu monastycznym mniichów, którzy dokładnie je rozważą i osądzą, a młody mnich będzie mógł je „przyjąć lub odrzucić”⁴⁷. Konsekwencją zgody na przyjęcie i podporządkowanie się zdaniu drugiego, co według naszego autora daje gwarancję dobrych relacji z drugą osobą, jest eliminacja niebezpieczeństwa płynącego z wniknięcia w relacje międzyludzkie zła niesionego przez szatana. W świadomości Ojców Pustyni Szatan jest bowiem bytem groźnym i stale atakującym w różny sposób świętość mnicha, której obecność objawia się na przykład w aktach przyjaźni. Stąd próby niszczenia jej za wszelką cenę. Kończąc przestrogi przed poleganiem tylko na własnym zdaniu, Jan Kasjan zwraca uwagę na rzecz zupełnie oczywistą. Mianowicie, że nigdy godność, osobowa lub hierarchiczna, nie stanowi gwarancji mądrości, wskazując że „znacznie bliżej prawdy może być człowiek mający umysł słabszy i będący w mniejszym poszanowaniu”⁴⁸. Gdy takim człowiekiem staje się przyjaciel,

z powodu jakiejś rzeczy marnej i ziemskiej.

⁴⁵ R. XVI, 8, s. 282. Por. cytowany już apoftegmat 565, gdzie szatan dokonuje próby poróżnienia na płaszczyźnie percepcji rzeczywistości, a więc czegoś, czego poznania człowiek jest pewien i płynących stąd epistemologicznych doświadczeń, nie zawsze mających status prawdy, a czego gotów jest bronić bez względu na okoliczności.

⁴⁶ R. XVI, 11, 1.

⁴⁷ Tamże. „Odrzucić” oczywiście nie sam fakt odwołania się do mądrości starca, ale jego werdykt oceniający myśl jako złą.

⁴⁸ R. XVI, 12.

wartość takiej uwagi dla trwałości relacji jest nie do przecenienia⁴⁹.

Na zakończenie rozważań o poddawaniu się woli drugiego Jan opisuje częstą okoliczność, gdy jedna ze stron nie jest w stanie spokojnie podporządkować swojej woli drugiemu. Powstający konflikt na tle nieposłuszeństwa szybko może stać się powodem rozłamu i zniszczenia przyjaźni. Dla naszego autora jest oczywiste, że strona nieumiejąca się podporządkować jest „chora”, „bo kto umie poddać się woli brata, mocniejszy jest na ogół od tego, kto trwa przy swoim zdaniu i uporczywie broni własnych przekonań”⁵⁰. Pierwszy jest mocny swoją cierpliwością, drugi natomiast jest słaby i wymaga pielęgnacji. Sytuacja nie jest nowa w środowisku pustyni. Najbardziej ogólną sytuację opisuje apoftegmat ze zbioru św. Antoniego Wielkiego, w którym ze starcem konfrontuje się grupa młodych mnichów, pełnych dobrych chęci, ale słabych formacyjnie i duchowo. Standardowe pytanie o zbawienie owocuje serią odpowiedzi starca, z których każda zawiera jednak coraz mniejszy bagaż ascetycznego trudu. Z jego odpowiedzi przebija jednak nadzieja, że w końcu któryś ze stawianych wymogów zostanie przyjęty jako możliwy do zrealizowania przez nowicjuszy. Odrzucone zostają jednak wszystkie, co wywołuje u Antoniego odpowiedź, a jednocześnie polecenie skierowane do swojego ucznia, które stanowi mieszaninę dobrotliwej kpiny i jednocześnie zatroskanej bezradności: „Ugotuj im trochę kaszki, bo są chorzy”⁵¹. Sytuacja zatem stawia na porządku dziennym roztropne ustępstwo dla ukojenia słabości i konieczność lekkiej pobłażliwości, co nie oznacza, jak słusznie zauważa autor Rozmów, rezygnacji z naszych twardych zasad, ale raczej umocnienie własnej cnoty wytrwałości i cierpliwości. Taki wzgląd, *discretio*, wykazał abba Achilles, który odmówił wplecenia sieci jako pamiątki dla braci zachowujących pustynny sposób życia, a nie odmówił temu, o którym wiedział, że jest grzeszny⁵².

⁴⁹ Ta idea respektu wobec rady młodszych lub słabszych jest charakterystyczna dla całego życia monastycznego. Pojawia się bowiem również w Regule św. Benedykta, gdzie przy podejmowaniu decyzji opat ma zwołać całe zgromadzenie, „ponieważ Bóg często objawia młodszemu, co jest lepsze” (RegBen 3, 3). Na marginesie warto zauważyć, że „Rozmowy...” są zalecane przez św. Benedykta jako lektura, por. RegBen 42, 3.

⁵⁰ R. XVI, 23.

⁵¹ ŻrMon 4, 19(19), s. 129.

⁵² Por. ŻrMon 4, 19(124), S. 164-165. Pedagogia abba Achillasa jest genialna w swojej

Podobny sposób postępowania widać u abba Agatona. Na donos o złej pracy swojego ucznia Aleksandra zareagował bardzo „po światowemu”, udzielając – zupełnie niesłusznie – publicznej nagany, kierując się ewidentnie złą intencją donosicieli. Zasmuconego Aleksandra obdarzył wkrótce bardzo pouczającym pocieszeniem: „Czyż nie wiedziałem, że dobrze robisz? Powiedziałem ci tak ze względu na nich, żeby ich chore myśli uzdrowić przez twoje posłuszeństwo”⁵³. Jawna niesprawiedliwość, tak obca starcom, stanowiła tu ów element „lekkiej pobłażliwości”, szybko zresztą skorygowany i doprowadzony do prawdy.

Trzecim warunkiem przyjaźni jest „wiedzieć, że wszystko, nawet to, co uważamy za pożyteczne i konieczne, musi ustąpić przed takimi wartościami jak miłość i pokój”⁵⁴. Konieczność miłości i jej fundamentalny charakter dla życia monastycznego nigdy nie podlegał dyskusji. Kolekcja systematyczna *Apoftegmatów* poświęca jej całą księgę⁵⁵, odwołując się zresztą do tak zasadniczego stwierdzenia, jak „Bóg jest miłością”⁵⁶. Jest to również teologiczna zasada refleksji Jana Kasjana, którą przytacza na samym początku swoich rozważań o miłości⁵⁷ jako warunku przyjaźni. Pojawia się tu charakterystycznie Kasjanowy skrypturocentryzm Rozmowy XVI, jak również zresztą całego jego dzieła, wyeksponowany z tego powodu, że w teologicznym przekonaniu naszego autora o miłości można mówić tylko z punktu widzenia Boga Transcendentnego, który jest Miłością Istotową i który tylko jako taki jest w stanie stworzyć, utrzymać i rozwinąć jakąkolwiek formę miłości (*αγαπη*) i przyjaźni, czyli specyficznie niepowtarzalnej formy międzyosobowego związania opartej o wspólnotę cnót, celów lub obyczajów (*διαθεσις*). Ten ostatni rodzaj przywiązania przekracza zwykły wymiar miłości, stanowiąc niejako naddatek nad tym, co się

prostocie: „Gdybym jemu (uczniowi-grzesznikowi – przyp. L.W.) odmówił, to by pomyślał: Starzec wiedział o moim grzechu i dlatego nie chciał zrobić dla mnie. A w ten sposób *przerwalibyśmy więź* (podkr. – L.W.). Orzeźwiłem więc jego duszę, aby taki biedak nie utonął w smutku”, tamże.

⁵³ ŻrMon 4, 28(110), s. 157-`58.

⁵⁴ R. XVI, 6, 2, s. 278.

⁵⁵ ŻrMon 9, XVII, (1-25), s. 284-291.

⁵⁶ 1 J 4, 8.

⁵⁷ Por. XVI, 13, s. 286.

z prawa Bożego każdemu należy. Dlatego Jan słusznie zauważa, że taka miłość przyjaźni nie jest znakiem chłodu i niechęci względem innych, ale hojniejszej łaski i głębszego przywiązania wobec wybranych. Pojawia się w tym trybie myślenia istotne rozróżnienie zauważane od starożytności chrześcijańskiej: miłość jest obowiązkiem (nawet wobec nieprzyjaciół!), ale przyjaźń – przywilejem i darem.

Apoftegmaty niepodważalnie eksponują terapeutyczny i „relacyjno-genny” charakter miłości, pouczając o niej w krótkich, ale dla wszystkich zrozumiałych, bo wziętych z codziennej praktyki życia mniszego – adagiach. Dlatego ciągle jeszcze naturalistycznie myślący uczeń skarży się swojemu abba o selektywnym obdzielaniu przez siebie miłością: przede wszystkim dobrych, a złych – z oporami albo wcale. I pewnie ku zdumieniu młodego adepta życia eremickiego okazuje się, że „dobry ma z tego niewiele, temu drugiemu natomiast wyświadczasz to podwójnie: on bowiem jest właśnie tym, który niedomaga”⁵⁸. Pustynną definicję skutków miłości zawiera apoftegmat wskazujący nadrzędną wartość miłości nad każdą inną postawą. Na marginesie rozmowy o sposobie życia mnichów pada pytanie o brak wyraźnej korelacji między podejmowanymi „dziś” wysiłkami ascetycznymi a brakiem łask takich, jakich dostępowali mnisi żyjący „dawniej”. Jednoz-daniowa odpowiedź, zwłaszcza zaś jej zakończenie, warta jest zapamiętania: „Ponieważ wtedy panowała miłość i każdy pociągał bliźniego wzwyż”⁵⁹. Dynamiczny charakter miłości „ku Bogu” wzmacniał życie duchowe w dobru i nie pozwalał na postępowanie według sposobów życia, niesprawdzonych lub błędnych, które mogłyby mieć więcej niż jeden z duchowych azymutów, co stanowiłoby początek końca przyjaźni budowanej na fundamencie ducha. W tym kontekście dramatycznie prawdziwy jest koniec odpowiedzi starca: „Dziś zaś, ponieważ miłość ostygła, każdy ściąga bliźniego w dół”⁶⁰. „Ściągnięcie w dół” to w mentalności pustynnej postawienie na coś innego niż prawdziwe ideały monastyczne, które jako jedyne w warunkach pustyni dopracowały się metod skutecznie prowadzących do wzmacniania

⁵⁸ ŻrMon 9, 23(1359), s. 291.

⁵⁹ Tamże, 19(1349), s. 289.

⁶⁰ Tamże.

przyjaźni z Bogiem i między eremitami. Brak tych ideałów to znak braku miłości, która stanowiła motor zaangażowania w doskonałość własną i w jej krzewienie u umiłowanego współbrata-mnicha. Prawdziwości tego stwierdzenia doświadczył abba Pojmen w konfrontacji z pewnym znanym starcem, który przybywszy z Egiptu, z zazdrości o wpływy i znaczenie, jakie miał Pojmen we wspólnocie mnichów, zaczął go zniesławiać. Wytrwałość i pokora starca, oparta o wspólnotową miłość⁶¹, spowodowała przełamanie lodów przybysza tak, że „od tego dnia stał się ich przyjacielem”⁶².

Apoftegmaty niosą również pozytywną naukę o miłości jako warunku przyjaźni i płynących z niej postawach dla jej nawiązywania, krzewienia i rozwoju. Abba Pojmen widzi w miłości narzędzie do powstrzymania się przed – bolesną i raniącą – ripostą, która mogłaby wyrządzić przykrość. Ten pozorny truizm zaczyna być jednak ważkim wymogiem ascetycznym i duchowo głęboką definicją miłości w świetle wyjaśnienia samego starca: „Jeśli bowiem usłyszysz ktoś przykre słowo i sam mógłby takim odpowiedzieć, a będzie walczył z sobą, powstrzyma się i nie odwzajemni się przykrością, lub jeśli zostanie w czymś skrzywdzony i cierpliwie to zniesie, nie odpłacając się temu, kto go obraził lub skrzywdził, to człowiek taki oddaje życie za bliźniego swego”⁶³. Ten ostatni fragment to jest zaś definicja najwyższej miłości podana przez Pana Jezusa⁶⁴. Nie przez abba Pojmena.

Czwarty warunek przyjaźni jest najszerszy i obejmuje u Jana Kasjana dwa aspekty. W pierwszym nasz autor kategorycznie stwierdza, że „nigdy nie wolno się gniewać, czy ze słusznego, czy z niesłusznego powodu”⁶⁵. Autor ujmuje tu zagadnienie gniewu w sensie czynnym, gdzie

⁶¹ Wspólnotowa miłość abba Pojmena kazała mu zauważyć, że ludzie odchodzą od starca, który przybył do Deltę, a szukają porady u niego. Ta sytuacja, zdaniem Pojmena, z pewnością mogła urażać jeszcze nie do końca uporządkowane ambicje starca, co mogło odbić się negatywnie na jego dążeniu do doskonałości i przynieść szkodę całej wspólnoty. Stąd jego szybka reakcja ku pojednaniu.

⁶² Tamże, 8(578), s. 285-286.

⁶³ Tamże, 10(690), 286. Podobny katalog zachowań podaje abba Hyperechios: 1.) Ze wszystkich sił wyrwij bliźniego z grzechów. 2.) Nie czyn mu wyrzutów, bo Bóg nie odpycha od siebie tych, którzy się do Niego nawracają. 3.) Niech nie mieszka w twym sercu słowo niegodziwe lub złośliwe wobec twego brata, por. tamże, (13), s. 287.

⁶⁴ J 15, 13.

⁶⁵ R. XVI, 6, 2, s. 279.

konkretna osoba jest źródłem gniewu. Drugi aspekt odwołuje się do biernego elementu gniewu, gdzie zainteresowany jest celem, chcianym lub niechcianym, gniewu, którego źródłem jest osoba zewnętrzna. Kasjan mówi, że w takiej sytuacji należy „starać się uśmierzać zagniewanie brata, nawet jeśli powstało bez powodu”⁶⁶. W tym miejscu Jan podaje bardzo ważki argument, który jest niezwykle istotny w duchowości anachoreckiej. Mówi że „smutek brata jest dla nas równie zgubny jak nasze zagniewanie”⁶⁷. Pojawiające się tutaj zagadnienie smutku, bardzo mocno rozpracowane przez teologię Ewagriąską⁶⁸, jest blisko połączone z acedią, która stanowi wielkie zagrożenie dla życia duchowego⁶⁹. Dlatego tak istotna jest dbałość o eliminację postawy smutku z życia mnicha. Rozdzielone przez Jana oba aspekty gniewu zostaną omówione razem z tego powodu, że biernie doświadczany gniew przez jedną osobę, w rzeczywistości ma zwykle, choć nie zawsze, czynne źródło w drugiej. Występujące w tej typologii Kasjanowe różnice zostaną oczywiście wskazane.

W strukturze XVI Rozmowy po wyszczególnieniu warunków przyjaźni nasz autor wskazuje na pewne przeszkody, które potem będzie rozwijał. W wypadku gniewu są one przedstawione szeroko i rzucają dużo światła na teologiczno-ascetyczną myśl Kasjana. Według niego słusznych przyczyn gniewu nie ma, tak jak nie ma słusznych przyczyn grzechu, co oznacza, że sam gniew jest nadmiarowym i niedopuszczalnym wystąpieniem człowieka przeciw woli Bożej i miłości bliźniego⁷⁰. Niezwykle istotnym i negatywnym skutkiem gniewu, ważnym w duchowości pustyni i destrukcyjnie rzutującym na jej jakość, jest niemożliwość modlitwy w stanie gniewu. Zabrania tego wyraźny zakaz Pana Jezusa⁷¹, ale również mnich ma

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże. Smutek pojawia się jako okoliczność lub następstwo gniewu.

⁶⁸ Ewagriusz z Pontu, Pr. 10, *ŹrMon* 18, s. 230; por. Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, Kraków 2005, s. 323-324.

⁶⁹ Por. G. Bunge, *Acedia, Duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, Kraków 2007.

⁷⁰ Por. R. XVI, 6, 6: „Jakże mógłby dopuścić u siebie zadrę urazy lub pozwolić, aby zagościła w drugim ten, kto ze wszech miar jest przekonany, że nie istnieją słuszne przyczyny zagniewania, bo zawsze jest ono zgubne i niedopuszczalne”, tamże, s. 281.

⁷¹ Por. Mt 5, 23-24: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj

obowiązek myślenia „za drugą osobę”, aby nie trwał w gniewnym uporze wobec swego brata i mógł uśmierzyć jego smutek swoją łagodnością i dobrocią, odrzucając wyniosłość i prowadząc donikąd postawę „szukania siebie”. Wstępne refleksje nad gniewem Jan Kasjan kończy kilkoma uwagami na temat Boga, które potem rozwinie przy omawianiu partykularnych powodów zagniewania. W kontekście odpowiedzialności przed Bogiem za gniew na bliźniego zauważa, że zabronił On nie tylko gniewać się na bliźniego, ale również lekceważyć jego urazę. Wynika to z powszechnego powołania do świętości i zbawienia, co Jan wzmacnia odpowiednim fragmentem tekstu biblijnego⁷². Dla Boga, jak zauważa słusznie nasz autor, nie ma bowiem różnicy, czy gubimy siebie swoim gniewem, czy bliźniego, jego – powodowanym przez nas – smutkiem. Niezależnie od tego, kto idzie na zatracenie „dla Boga jest to zawsze taka sama „porażka”⁷³.

Gniew w duchowości pustynnej był zjawiskiem niezwykle mocno piętnowanym i tępiącym w długiej i wyczerpującej pracy ascetycznej⁷⁴. Dlatego też pewien apoftegmat opisuje ideał życia „bez gniewu”, w którym dwaj, mieszkający wspólnie w jednej celi, mnisi, którzy „nigdy nie kłócili się ze sobą” postanowili pokłócić się tak... „jak to robią ludzie” (*sic!*). Kością niezgody miała być położona na środku celi cegła, do której każdy z nich rościłby sobie prawo własności i chęć posiadania. Gdy pierwszy zażądał cegły a następnie drugi też – wtedy pierwszy odpowiedział w sposób klasycznie „pustynny”: „Owszem twoja jest. Weź ją i idź”. Apoftegmat w ostatnim zdaniu melancholijnie stwierdza: „Rozeszli się nie zdoławszy wszcząć kłótni”⁷⁵. Nie jest wykluczone, że „rzeczywistość wyglądała inaczej”⁷⁶, bo jeden ze starców spotkał kiedyś abba Achillasa w jego celi w momencie, gdy wypływał on krew z ust. Na pytanie o przyczynę padła odpowiedź fundamentalna dla ducha życia pustynnego: „To było przykre słowo

się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!”.

⁷² Por. 1 Tm 2, 4: Bóg pragnie, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy”.

⁷³ R. XVI, 6, 8, s. 281.

⁷⁴ Por. T. Špidlik, dz. cyt., s. 323-325.

⁷⁵ Por. ŻrMon 9, 22(1352), s. 290-291.

⁷⁶ Harmless W., *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2009, s. 209.

jednego z braci, a ja walczyłem, żeby mu nic nie powiedzieć. I prosiłem Boga, aby to słowo wyrwał ze mnie a ono stało się jakoby krwią w moich ustach – wyplułem je, uspokoiłem się i zapomniałem o przykrości”⁷⁷. Konflikty oczywiście zdarzają się również w tak hermetycznych i prawie-doskonałych środowiskach, jak cenobium czy pustelnie. Ważna jest jednak ostatnia fraza – trzeba poddać się duchowej udręce, „odcinając kupony” od własnej formacji ascetycznej, bo tak trzeba, bo to się przede wszystkim „po Bożemu”, ale i „po ludzku” po prostu oplaci. Korzyścią jest wewnętrzny spokój, przerwanie łańcucha gniewu i to, że „nad gniewem mnicha nie zachodzi słońce”, co jest parafrazą nie tylko pouczenia biblijnego⁷⁸, ale również najczystszy doświadczeniem monastycznym⁷⁹.

Gdy sytuacja wybuchu gniewu już się dokona i eskalacja emocji nabiera tempa, wtedy dochodzą do głosu różne myśli i pragnienia, które bez wątpienia, co jest stale zauważane przez starców, owocują różnymi, najczęściej złymi, zachowaniami. Jan Kasjan przedstawia całą galerię takich postaw, które nie tylko nie uśmierzają gniewu, ale obustronnie go wzmacniają. W konsekwencji powoduje to, że upór i zatwardziałość takich braci rośnie, stanowiąc nieprzełamywalną barierę dla pokornego przeproszenia brata i złagodzenia swojego zagniewania przez rozmowę z nim. Postawa zagniewanych mnichów jest wtedy z gruntu przeciwna: „odchodzą od niego i zaczynają śpiewać wersety Psalmów”⁸⁰. Jan odczytuje to jednoznacznie jako drwinę z urazy, której nie gaszą prawdziwą skruchą, ale wzmacniają i „głaszczą wadę swojej małoduszności i pychy”⁸¹. Okoliczności są zresztą zupełnie realne. Ewagriusz z Pontu zauważa, że duszy głęboko wzburzonej demony podszeptują, „jak piękne jest odsunięcie się od świata”⁸². Podstęp diabelski polega na tym, że przecież tylko pozostając w świecie, a więc

⁷⁷ ŻrMon 4, 4(127), s. 166.

⁷⁸ Por. Ef 4, 26: „Niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce!”.

⁷⁹ W jednym z apoftegmatów abba Agaton pouczał: „Nigdy nie poszedłem spać mając coś przeciw komuś, ani nie pozwoliłem, o ile mogłem, aby ktoś poszedł spać mając coś przeciwko mnie”, ŻrMon 4, 4(86), s. 152, por. 4(199), a Abba Ammonas wypowiadał się podobnie: „Czterdzieści lat spędziłem w Sketis, błagając Boga dniem i nocą, aby mi dał łaskę opanowania gniewu”, tamże 3(115).

⁸⁰ R. XVI, 15, s. 289.

⁸¹ Tamże.

⁸² Ewagriusz z Pontu, Pr. 22, s. 234.

ostatecznie najczęściej w miejscu przewinienia, można zaleczyć – i zadośćuczynić! – skutkom nieuporządkowanego ataku gniewu. Odchodząc, pozostawia się rzecz nieuporządkowaną i w dalszym ciągu raniącą obie strony. Przekonanie o celowości i dobru odejścia jest w tej sytuacji całkowicie fałszywe. Doświadczył tego również pewien niespokojny i łatwo wpadający w gniew mnich. Szczerze próbując zwalczyć trawiącą go namiętność gniewu, podjął decyzję tyleż logiczną, co nietrafną: „Pójdę i samotnie zamieszkać w innym miejscu. A skoro nie będę miał do kogo mówić *ani kogo słuchać* [podkr. – L.W.], będę spokojny i opuści mnie namiętna gniewliwość”⁸³. Skuteczny atak demona i doświadczenie słabości, objawiającej się niezależnie od miejsca zamieszkania, nakazały mu podjąć decyzję o powrocie i dalszej formacji już we wspólnocie. Jan Kasjan, opisując ten rodzaj przeszkód dla przyjaźni, zauważa również niewystarczalność postawy modlitwy w sytuacji niewyjaśnionej relacji z urażonym bratem. Smutek brata wskazuje bowiem jednoznacznie, że Bóg „nie pozwala, abyśmy Mu ofiarowali swoje modlitwy” aż do momentu pojednania się z bratem i usunięcia z jego duszy „słusznej lub niesłusznej urazy”⁸⁴. Dla Jana jest więc oczywiste, że w ratowaniu prawdziwej przyjaźni zagrożonej skutkami gniewu ratuje ją ten, kto potrafi przeprosić. Błahość powodu konfliktu i ekspozowanie go jako nieżyciowego lub niemożliwego do jego zadośćuczynienia jedynie wzmacnia fałsz całej sytuacji, czyniąc z człowieka nie stworzenie, ale sędziego swojego Boga⁸⁵.

Pewną odmianą nieuporządkowanego odejścia w modlitwę lub na samotność jest przyjęcie postawy wyniosłej cierpliwości, w której „lekceważymy sobie ich [tj. urażonych lub urażających kogoś braci] naszym cierpkim milczeniem, drwiącym gestem czy zachowaniem”⁸⁶. Taka

⁸³ ŻrMon 9, 33(1201), s. 155.

⁸⁴ R. XVI, 16, 1, s. 291.

⁸⁵ Por. R. XVI, 16, 2, S. 292. Tradycja apoftegmatyczna przypisuje abba Sisoesowi pouczenie mnicha, który skrzywdzony przez współbrata targany jest nieopanowaną żądzą zemsty. Pouczenia starca nie tylko jednak nie osłabiały jej, ale jeszcze ją podsycaly, w związku z czym abba, zgodnie ze zwyczajem pustyni, zaprosił owego mściwego mnicha do wspólnej modlitwy: „Panie, już nam nie potrzebna Twoja troska, bo sami wymierzamy sobie sprawiedliwość”, por. ŻrMon 4, 1(804), s. 436. Te słowa, jak się okazało, wystarczyły do nawrócenia mściwego adepta życia pustynnego.

⁸⁶ R. XVI, 18, 1, s. 293.

sytuacja niesie na sobie wiele zła, które wzmacnia i tak już istniejące między pogniewanymi osobami napięcie, nie pozwalając na spokojne jego usunięcie. Z przenikliwością psychologa-praktyka Jan zauważa więc, że milczące oblicze bardziej pobudza do gniewu niż ostre słowa (znany w psychologii syndrom „cichych dni”), natomiast jego zmysł teologiczny odkrywa, że, mimo pozornej niewinności płynącej z braku wypowiedzenia ostrych słów, przed Bogiem taki ktoś jest winien złych myśli wobec brata i złego nastawienia woli. Nasz autor przemycza tu duchową złotą myśl: „nasze grzeszne czyny są godne potępienia w równej mierze jak nasze chęci i zamiary”⁸⁷. Jan bardzo mocno piętnuje więc nastawienie pozornej bierności, braku reakcji i zaangażowania w duchową pomoc w sytuacji kryzysowej dla międzyludzkich relacji. Milczenie, obelga, chłód czy brak duchowego poparcia może być w takiej sytuacji destrukcyjne, a w sytuacji granicznej – po prostu groźne. Wiedział o tym abba Izajasz ze Sketis, który był przekonany, że jeśli człowiek chce oddawać złem za zło, „to potrafi nawet jednym ruchem głowy zranić sumienie bliźniego”⁸⁸.

Jeszcze inną formę „pobożnej”, a tak naprawdę, świętokradzkiej, demonstracji gniewu przedstawia nasz autor w rozdziale dziewiętnastym⁸⁹. Oburza go obłudna i małostkowa praktyka obrażonego człowieka, polegająca na odmawianiu sobie posiłku. Na pustyni posiłek był spożywany generalnie raz dziennie, niektórzy posilali się co drugi dzień, ale była to kontrolowana przez kierownika duchowego praktyka ascetyczna. Ogólnie nie wykorzystywano posiłków do swoistego „duchowego” szantażu, siebie lub innych. Jan Kasjan odrzuca więc zdecydowanie takie zachowanie i piętnuje takich mnichów jako tych, którzy nie czują głodu, bo „sycą się swoim gniewem”⁹⁰. Zwraca uwagę podciągnięcie przez Jana takiej praktyki pod świętokradztwo, ponieważ post to ofiara oczyszczająca serce i składana wyłącznie Bogu, tu natomiast realizowana jest z powodu diabelskiej pychy.

Następnie Jan rozważa problem ukierunkowania powstałego gniewu. Tak jak przyjaźń może powstać między różnymi ludźmi, tak samo gniew

⁸⁷ Por. tamże.

⁸⁸ *ŻrMon* 4, 8(255), s. 228.

⁸⁹ Por. XVI, 19, s. 296.

⁹⁰ XVI, 19, 1.

musi być zduszony w zarodku, niezależnie od tego, kto był jego prawdziwą, czy pozorną, przyczyną. Podział na źródła gniewu, czyli na braci, świeckich i pogan jest czysto retoryczny i z punktu widzenia całej doktryny duchowej naszego autora – pozbawiony podstawy w rzeczy. Przytaczając argumenty skrypturystyczne⁹¹, eksponuje więc absolutny zakaz gniewu, wskazując na jego destrukcyjny wpływ na relacje międzyludzkie, niezależnie od tego jak są silne i kto jest ich drugą stroną⁹². Niemniej jednak Jan, dysponując dużym materiałem faktograficznym, pokusił się o wskazanie typu osobowości szczególnie predestynowanej do wszczynania kłótni i obrażania innych. Niejako ubocznie wskazuje on, że tacy bracia, nazywa ich z pewną dozą eufemizmu – „słabymi”, nie stanowią wartościowego materiału na przyjaciela, swobodnie bowiem i bez zastanowienia obrzucają innych obelgami, sami jednak, będąc wrażliwi na najmniejszą, nie umieją żadnej z nich znieść⁹³. Tacy w pewnym momencie muszą stać się niszczycielami przyjaźni. „Słaby” brat jest jednak dla Jana Kasjana rzeczywistością na tyle interesującą, choćby z racji destrukcyjnych skutków, których może być powodem, że stawia pytanie o etiologię jego słabości. Tezą wyjściową dla Jana jest pewnie niejednokrotnie stwierdzany doświadczalnie fakt utraty cierpliwości przez nawet wyrobionego mnicha wobec permanentnej złej postawy słabego. W pytaniu tkwi jednak subtelny błąd logiczny, gdyż autentyczna formacja i wyrobienie mnicha w cnocie cierpliwości nie dopuszcza do jej utraty lub nadwerężenia, mimo że jest poddawana najrozmaitszym, ludzkim i szatańskim, doświadczeniom⁹⁴. Apoftegmaty notują bardzo wiele wydarzeń, gdzie atak na cierpliwość lub eksponowanie jej w sposób heroiczny jest główną treścią i parenezą. Zawężając sprawę do zagadnienia przyjaźni i sposobów jej utrzymania w kryzysowej sytuacji konfliktu i gniewu, należy zgodzić się z naszym autorem, który uważa, że niezależnie od wielkości krzywdy, jakiej brat doświadcza od drugiego brata, niech „nie

⁹¹ Por. Mt 5, 22.

⁹² Por. XVI, 17, s. 291-292.

⁹³ Por. XVI, 24, s. 301.

⁹⁴ Kolekcja systematyczna Apoftegmatorów ojców pustyni poświęca cierpliwości całą Księgę XVI, por. ŻrMon 9, s. 277n., pokazując wiele zwycięstw ascetów nad pokusą zniecierpliwienia.

tylko ustom nakaze milczenie, ale również w głębi serca niech zachowa spokój”⁹⁵. Jan nie jest jednak idealistą, ale wychowanym na pustyni ascetą i zdaje sobie sprawę, jakiej walki i ascetycznego wysiłku wymaga spokojne wprowadzenie takiej postawy w czyn. Podaje więc swoiste „przepisy wykonawcze”, które mają pomóc przetrzymać kryzys i dać nadzieję na zachowanie chwilowo zagrożonej przyjaźni⁹⁶. Nawet już przy pobieżnym przeczytaniu Rozmowy XVI dla żadnego czytelnika nie ulega więc wątpliwości, że gniew stanowi tę okoliczność życia mniszego, wobec której nasz autor czuł szczególną niechęć i wrogość, piętnując jego zło zarówno teoretycznie, jak i odwołując się do praktyki życia monastycznego. Zatem na zakończenie swojego rozważania⁹⁷ o przyjaźni jeszcze raz odwołuje się do swoich myśli o gniewie, niejako reasumując je i dla wzmożenia efektu przekonania i nauczania wspomaga je i wypełnia całą serią cytatów biblijnych, dając dowód nie tylko swojej wytrawnej formacji biblijnej, ale wskazując na nadprzyrodzony charakter przyjaźni i „anty-nadprzyrodzony” charakter niszczącego ją gniewu. A jego stwierdzenia, że „należy umieć opanować wszelkie przejawy gniewu, poddając je władzy powściągliwości, tak aby nagły przypływ wzburzenia nie popchnął nas do zachowań potępianych” oraz „głupi pod wpływem wzburzenia rozpala się w gniewie aż do szukania zemsty, mądry natomiast dzięki swej dojrzałej rozwadze i umiarowi potrafi go w sobie powoli osłabić i ugasić”⁹⁸ mają swoją niepodważalną i niezmienną wartość niezależnie od okoliczności miejsca i czasu. I gniew, i przyjaźń zatem, według Jana Kasjana, to dwie absolutnie wykluczające się rzeczywistości. Dla naszego autora nie ulega jednak wątpliwości, że przyjaźń, jako pochodna miłości, jest istotowo wpisana w ludzką osobę i jej działanie, zatem jest

⁹⁵ R. XVI, 26, 2, s. 302.

⁹⁶ Tamże, Nakazy można sprowadzić do kilku zaleceń wobec mnicha: 1.) Niech w żaden sposób nie okazuje na zewnątrz wzburzenia. 2.) Niech nie skupia się na swoim wzburzeniu. 3.) Niech nie wypowiada tego, co w danej chwili podsuwa mu gniew i rozdrażnione serce. 4.) Niech wspomni na łaskę miłości, którą dotąd mogli się cieszyć jako przyjaciele. 5.) Niech spogląda w przyszłość z taką nadzieją, jakby już między nimi panowała zgoda. 6.) Niech ten obraz będzie dla niego ukojeniem podczas przeżywanego wzburzenia. I ostatnie, chyba najważniejsze: 7.) Niech uważa na swoje słowa, aby po odbudowaniu braterskiej miłości nie musiał się ich wstydić.

⁹⁷ Por. R. XVI, 27, s. 303-306.

⁹⁸ R. XVI, 27, 1.

z nią niesprzeczną, podczas gdy gniew jest „ciałem obcym” w tejże naturze i dlatego tak bardzo niepożądanym i destrukcyjnym.

Ostatni warunek zachowania przyjaźni ma charakter eschatologiczny i opiera się na przeświadczeniu, że „każdego dnia możemy odejść z tego świata”⁹⁹. Przeświadczenie to, uwewnętrznione w ramach poprawnie prowadzonej formacji ascetycznej, powinno chronić przed pielęgnowaniem jakiegokolwiek formy żalu do kogokolwiek kierowanego, jak również pomagać w tłumieniu jakichkolwiek odruchów pożądliwości lub wad. Jan poświęca temu warunkowi względnie mało miejsca w swojej rozmowie, uznając go za oczywisty i wypływający nie tylko z przesłanek eschatologicznych, ale również z oczywistych nastawień wobec śmierci i życia wiecznego. Śmierć w duchowości pustyni nie była bowiem czymś egzotycznym i „strasznym”. Mnich, wychodząc na pustynię, umierał dla świata¹⁰⁰, dosłownie i w przenośni, odcinając się od relacji przyjacielskich, rodzinnych i – co prawda sporadycznie – małżeńskich¹⁰¹. Zatem w sposób zasadniczy koncentrował się na Bogu i Jego sprawach, wchodząc już na ziemi w pewne elementy głębokiego życia kontemplacyjnego i wysokich stopni zjednoczenia z Bogiem¹⁰². Stąd w jego życiu pojawiały się elementy charakterystyczne dla takich stanów życia, jak pełne oddanie Bogu, niechęć do koncentrowania się na sprawach świata i totalne odrzucenie myśli o jakimkolwiek obrażeniu Go. Jest oczywiste, że nie wszyscy anachoreci dochodzili do najwyższych stopni zjednoczenia z Bogiem, niemniej jednak te fakty, które są zapisane w *Apoftegmatach* pozwalają wyciągnąć wniosek o niepodważalnie wysokim poziomie życia duchowego starców. Dlatego pamięć o śmierci, skądinąd praktyka mocno rozwinięta w późniejszych okresach duchowości europejskiej, czyli pozytywna myśl o spotkaniu z Bogiem, chroniła mnichów przed złymi czynami, w tym również przed zachowaniami zrywającymi przyjaźń i miłość braterską, czego dopuszczenie się, jak już wielokrotnie

⁹⁹ R. XVI, 6, 2, s.279.

¹⁰⁰ Por. ŻrMon 9, 41(1266), co zresztą nie oznaczało „taniej” wygody i ucieczki od niego, ale uporczywą walkę z szatanem o zachowanie stanu czystości przed Bogiem.

¹⁰¹ Jest wiele apoftegmatów dotyczących tego zagadnienia, wystarczy wspomnieć te zawarte w zbiorach o abba Pojmenie lub abba Marku.

¹⁰² Por. apoftegmaty związane z abba Arseniuszem.

wspomniano, na pustyni uważano za wielkie przestępstwo i duchowe zło, którego należało się wystrzegać. Wobec powyższego pamięć o śmierci była na pustyni stosowana jako *antidotum* przeciw pokusom, które mogłyby sprowadzić mnicha z drogi dobra i spowodować utratę tych wartości, które mozolną – i trudną – praktyką ascetyczną już zdobył. Abba Agaton, wytrawny mistrz życia pustynnego, nie miał złudzeń, mówiąc o ważności pamięci na moment śmierci w perspektywie wiecznego losu. Apoftegmat zanotował więc jego przekonanie, iż „człowiek powinien w każdej chwili zważać na sąd Boży”¹⁰³. Taka postawa współpracuje z chęcią poprawy siebie w praktyce codziennego życia, co zauważył inny starzec: „Człowiek, który w każdej godzinie pamięta o śmierci, pokona małoduszność”¹⁰⁴. Jeżeli zauważy się, że małoduszność może być przeszkodą w utrzymaniu i rozwijaniu przyjaznych stosunków we wspólnocie, nauka starca stanowi kolejną pomoc w dobrym wykorzystaniu eschatologicznych przesłanek dla utrzymywania przyjaźni.

Przedstawione przeszkody w życiu przyjaźni wskazują niezbicie na jej ważność w relacjach międzyludzkich w starożytności chrześcijańskiej, nawet w tak niezwykłym środowisku historycznym, jak okres ojców pustyni. Jan Kasjan, w którego pisarskim dorobku Rozmowa XVI stanowi jedynie niewielki fragment, podszedł do tematu przyjaźni z wielką pieczołowitością, wykorzystując swą wiedzę teologiczną i doświadczenie ascetyczne. Sześć powodów, dla których przyjaźń może przestać istnieć, a zwłaszcza wyeksponowanie wśród nich gniewu, świadczy, że problem ten na pustyni był ważki i dla mnichów bardzo życiowy. Stąd wyeksponowanie przeszkód, bo starcy już wiedzieli, że to one – i stojący za nimi zły duch – będą, niestety, miały duży wpływ na jakość życia duchowego. Dlatego należy je poznać i umieć je zwalczać.

Zakończenie

W podsumowaniach tego typu artykułów zwykle pojawia się pytanie o odniesienie jego treści do współczesności, co przy tematyce związanej

¹⁰³ ŻrMon 4, 249106), s. 156.

¹⁰⁴ ŻrMon 9, 22, s. 349.

z ojcami pustyni, odległej, a dla niektórych – wręcz egzotycznej, może być tym bardziej uzasadnione. Odpowiedź jednak, jak się wydaje, narzuca się sama. Nikt bowiem trzeźwo akceptujący normy życia, również duchowego, nie wykonuje działań prowadzących do zdrad, rozbicia przyjaźni czy niszczenia relacji międzyludzkich. Nie wydaje się więc, aby temat był „przeterminowany” lub „nie w porę”. Inaczej mówiąc, zawsze więc można coś z mądrości starców związanej z tym tematem uszczknąć¹⁰⁵. Wydaje się jednak, że ważny jest inny aspekt. Żadna epoka nie może sobie rościć – i zresztą nie rości – pretensji, że jakiś wycinek rzeczywistości rozwiązywała w najdoskonalszy sposób. Rozważania Jana Kasjana, przedstawione w jego i Germanusa rozmowie z abba Józefem, pokazują, że nawet tak elementarna sytuacja, jak przyjaźń, narażona była na najrozmaitsze okoliczności, które ją niszczyły, a przy odrobinie wysiłku można znaleźć ich analogie a może nawet – kalki w okolicznościach życia dzisiejszego. Nie musi to stanowić usprawiedliwienia dla współczesnych „przyjaźniobójców”, ale będzie niewątpliwie pociechą dla adresatów ich działania. I dlatego, oczywiście między innymi, warto czytać ojców a wśród nich – Jana Kasjana, choćby z powodu takiego oto, zostawionego nam przez niego, tekstu:

„Každy, kto będzie przestrzegał tych zasad, i innym tego nie sprawi, i sam nie zazna goryczy gniewu i niezgody. Tam zaś, gdzie zasad tych zabraknie, wróg wszelkiej miłości – diabeł, powoli będzie wlewał do serc przyjaciół truciznę urazy. W krótkim czasie z powodu częstych sporów braterskich miłowanie stopniowo zacznie stygnąć, a serca miłujących przez długi czas ranione będą musiały się rozstać”¹⁰⁶.

Streszczenie

Artykuł omawia podstawy teologii przyjaźni i główne przeszkody w jej rozwoju wskazane przez Jana Kasjana w jego Rozmowie XVI. Omawiane zagrożenia, głównie gniew, znajdują swoje całkowite odniesienie do nauki ojców pustyni z III-VI wieku zawartej w *Apoftegmatach*. Teologia Jana pokazuje przede wszystkim jego formację biblijną oraz dobre umocowanie we wschodniej tradycji monastycznej. Wskazuje również na znajomość literatury pozachrześcijańskiej, chociaż w Rozmowie XVI wykorzystywanej w minimalnym stopniu.

¹⁰⁵ O czym wyraźnie zresztą świadczy rosnące nimi zainteresowanie – wzrost ilości ich tekstów i publikacji na ich temat.

¹⁰⁶ R. XVI, 6, 3, s. 279.

Słowa kluczowe: Jan Kasjan, przyjaźń, ojcowie pustyni, zagrożenie duchowe

Title: Friendship and Obstacles in its Development according to *Conference Sixteen* with abba Joseph by John Cassian in the Light of Desert Spirituality

Summary

The article discusses the basics of theology of friendship and the main obstacles to its development indicated by John Cassian in his *Conference XVI*. These threats, mainly anger, find their full reference to the teachings of the Desert Fathers from the third to sixth centuries included in the *Apophthegmata*. John Cassian's theology primarily shows his biblical formation and good authority in the eastern monastic tradition. It also indicates the knowledge of non-Christian literature, although in such Conference used to a minimal extent.

Key words: John Cassian, friendship, Desert Fathers, spiritual threat

Wykaz skrótów

- Et. Nik. – Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: *Dziela wszystkie*, Warszawa 1996
LDK – *Leksykon duchowości katolickiej*, (red.) M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002
Pr. – Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, ŻrMon 18, Kraków 2007
RegBen – Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, Tekst łacińsko-polski, Tyniec 1983
STB – *Słownik teologii biblijnej*, (red.) X. Leon-Dufour, Poznań-Warszawa 1982
VoxP – *Vox Patrum*. Antyk chrześcijański, KUL Lublin 1981
ŻrMon 4 – *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tom 1: *Gerontikon*, tłum. M. Borkowska OSB, Kraków 1994
ŻrMon 9 – *Apoftegmaty ojców pustyni*, tom 2: *Kolekcja systematyczna*, tłum. M. Kozera, Kraków 1995
ŻrMon 18 – Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, tom 1, Kraków 2007
ŻrMon 34 – Stewart C. OSB, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2004
ŻrMon 35 – Święty Antoni. *Żywot. Pisma ascetyczne*, Kraków 2005.
ŻrMon 70 – Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, tom 2: *Rozmowy XI-XVII*, tłum. A. Nocoń, Kraków 2015

Bibliografia

1. Święty Antoni. *Żywot. Pisma ascetyczne*, ŻrMon 35, tł. E. Dąbrowska, Kraków 2005.
2. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tom 1: *Gerontikon*, ŻrMon 4, tłum. M. Borkowska OSB, Kraków 1994.
3. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tom 2: *Kolekcja systematyczna*, ŻrMon 9, tłum. M. Kozera, Kraków 1995.
4. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: *Dziela wszystkie*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996.
5. Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, Tekst łacińsko-polski, Tyniec 1983.
6. Bunge G., *Acedia – duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*, Kraków 2007.
7. Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, w: *Pisma ascetyczne*, tom 1, ŻrMon 18, tłum. Kraków 2007.
8. Harmless W. *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, Kraków 2009.

9. Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, tom 2: *Rozmowy XI-XVII*, ŻrMon 70, tłum. A. Nocoń, Kraków 2015.
10. Nocoń A, *Przyjaźń w ujęciu Jana Kasjana*, VoxP (2006), XXVI, 49, 471-481.
11. Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, Kraków 2005.
12. Stewart C. OSB, *Kasjan mnich*, ŻrMon 34, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2004.
13. Wianowski L, *Nawrócenie jako akt według Ojców Pustyni*, Cenobium 2018.
14. Wianowski L., *Posłuszeństwo w duchowości Ojców Pustyni*, Cenobium 2017, (11), 79-105.
15. Wiener C, *Przyjaciel*, w: *Słownik teologii biblijnej*, (red.) X. Leon-Dufour, Poznań-Warszawa 1982, s. 821-823.
16. Zyzak W., *Przyjaźń*, w: *Słownik duchowości katolickiej*, (red.) M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002. s. 724-727.

Recenzje

ks. Sylwester Jaśkiewicz¹

E. Sienkiewicz, *Miłość, która odsłania się w miłosierdziu*, „Studia i rozprawy” nr 49, Szczecin 2018, ss. 255

O ścisłej zależności życia i istnienia człowieka od światła, a zwłaszcza jego niezastąpionej funkcji zarówno oświetlania, jak i biologicznej funkcji, głęboko przekonany jest każdy, który cieszy się w pełni zmysłem wzroku. Jednak nie wystarczy zatrzymać się tylko na rozróżnieniu pomiędzy światłem naturalnym a sztucznym. Człowiek wierzący, chrześcijanin, o czym mówił św. Jan Paweł II w homilii w czasie kanonizacji św. siostry Faustyny Kowalskiej w 2000 roku, cieszy się także światłem Bożego miłosierdzia, które rozjaśnia ludzkie drogi w trzecim tysiącleciu.

Na pytanie: czym jest światło Bożego miłosierdzia i jaka jest jego natura? – stara się odpowiedzieć ks. prof. zw. dr hab. Edward Sienkiewicz w swojej ostatniej publikacji o tytule: „*Miłość, która odsłania się w miłosierdziu*”. Praca ta została zamieszczona w kolejnym numerze (49) serii książkowej „Studia i rozprawy”, wydawanej przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego. Całość pracy ujęta jest w siedem rozdziałów ściśle powiązanych ze sobą, które dopełnia wstęp, zakończenie, bibliografia oraz summary.

Patrząc z godną podziwu uwagą na dotychczasowy dorobek naukowy ks. prof. zw. Dr. hab. Edwarda Sienkiewicza (14 monografii, 3 prace zbiorowe, nie licząc rozlicznych artykułów), godzi się też przypomnieć, wydaną rok wcześniej, w 2017 roku publikację, *Miłosierdzie a sprawiedliwość*, w której ks. profesor podjął się niezwykle intrygującego zagadnienia: *Teologia Bożego miłosierdzia w społeczno-politycznym sporze o sprawiedliwość* („Studia i rozprawy” nr 47, s. 125-182). W najnowszej publikacji ks. profesor problematyki Bożego miłosierdzia nie ujmuje z punktu widzenia kultu czy pobożności, ale, jako dogmatyk, stara się ukazać teologię Bożego miłosierdzia, a przez to, w swym praktycznym wymiarze, chce dać właściwe podstawy dla tegoż kultu i pobożności. Podejmowanie teolo-

¹ Doktor habilitowany, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu.

gicznej refleksji nad tajemnicą Bożego miłosierdzia jest niezwykle ważne, gdyż w swej istocie jest to refleksja nad tajemnicą samego Boga w Jego najgłębszej istocie, w Jego wewnętrznym życiu. Punktem wyjścia tej refleksji jest objawiona człowiekowi prawda o Bożym miłosierdziu. Ks. profesor zwraca uwagę na niełatwą, strzeżoną przez teologię, równowagę pomiędzy wiarą a potrzebą jej zrozumienia. W tym sensie chce ustrzec teologię Bożego miłosierdzia przed skrajnościami zarówno natury racjonalistycznej, jak i fideistycznej. Rozważania o Bożym miłosierdziu są w swej istocie rozważaniami o Trójjedynym Bogu, który objawia się światu jako Miłość (por 1 J 4,8.16). Przeciw miłości Boga nie jest w stanie postawić skutecznej tamy nawet ludzki grzech, wobec którego miłość Boga staje się miłosierdziem. Już w Starym Testamencie Bóg ukazany jest jako pełen miłości Ojciec, jako Ten, który z miłości powołuje wszystko do istnienia. Bóg nie przestaje być sobą, a więc jest troskliwym i pełnym miłości Ojcem nawet wtedy, gdy człowiek popełnia grzech i odrzuca Jego miłość. Cała historia Narodu Wybranego jest stopniowym objawieniem prawdy o Bożym miłosierdziu. Najpełniejsze objawienie miłosierdzia, wypełnienie obietnic Boga dokonuje się poprzez wcielenie się Słowa Ojca. W Jezusie Chrystusie Bóg zjednoczył się z każdym człowiekiem, przez co w miłość Ojca do swojego jednorodzonego Syna włączony został każdy człowiek i w ten sposób uzdolniony do dania odpowiedzi na otrzymaną miłość. W krzyżu Chrystusa Bóg staje się darem dla człowieka. W misterium paschalnym Jezusa zawiera się zbawienie człowieka, a więc jego przejście ze śmierci do życia, z niewoli grzechu do wolności dzieci Bożych. Na szczególne dowartościowanie w całościowej refleksji nad Bożym miłosierdziem zasługuje jego pneumatologiczny wymiar. Duch Święty, współdziałając we wszystkich dziełach Boga w ekonomii zbawienia i pozostając nierozzerwalnie związany z Ojcem i Synem, wprowadza człowieka w relację trynitarną miłości i jedności. W rozważaniach ks. profesora Sienkiewicza nie zabrakło też miejsca dla eklezjalnego i maryjnego wymiaru tajemnicy Bożego miłosierdzia. Dzięki nierozzerwalnemu związkowi z Jezusem i otrzymanym Duchem Świętym, Kościół najlepiej ukazuje i urzeczywistnia w świecie trynitarną miłość, która jest podstawą Bożego miłosierdzia. Maryja, Matka Jezusa jest też Matką

Bożego miłosierdzia, ponieważ nie tylko sama w wyjątkowy sposób doznała Bożego miłosierdzia, ale również przez swój związek z Synem okazuje je potrzebującym.

Na ile prezentowana publikacja wychodzi naprzeciw dostrzeżonej przez samego jej Autora (s. 228) – niepokojącej niewystarczalności teologicznej refleksji nad Bożym miłosierdziem w polskiej teologii? W pierwszej kolejności nie rości sobie zbyt wielu pretensji, a tym bardziej, aby jej Czytelnik uznał teologię Bożego miłosierdzia jako najlepszy sposób uprawiania refleksji wiary w ogóle. Stara się jednak ukazać przyczyny tak słabo jeszcze dotychczas dopracowanej teologii Bożego miłosierdzia. Należą do nich zwłaszcza ograniczenie tej teologii głównie do rzeczywistości grzechu, ale też niepogłębiona dostatecznie świadomość istoty refleksji wiary i właściwych jej zadań. Oczywistym wkładem niniejszej publikacji jest ponadto dowartościowanie wewnętrznej miłości Boga, która najpełniej odsłania się człowiekowi i nad nim się pochyła w Bożym miłosierdziu.

Poprzez prawdę o wewnętrznym życiu Boga, o Jego miłości, również teologia Bożego miłosierdzia rzuca niezwykle cenne światło nie tylko na każdą inną refleksję wiary, ale i na ludzkie drogi w trzecim tysiącleciu.

F. Ragusa, *La risurrezione di Lazzaro. Riflessione sulla morte. Un mistero svelato*, Verona 2014, ss. 92

Czy można mówić prostym językiem na trudne tematy? Niewielka w swych wymiarach publikacja ks. Fabio Ragusa pt. *La risurrezione di Lazzaro. Riflessione sulla morte. Un mistero svelato* – daje pozytywną odpowiedź. Ks. Fabio Ragusa jest kapłanem diecezji Albenga-Imperia w Ligurii, we Włoszech. Do prezentowanej publikacji wstęp napisał ówczesny ordynariusz diecezji biskup Mario Olivieri.

Książce, jak zaznacza sam Autor (s. 7), brakuje wiele z punktu widzenia „rygoru” naukowego (brak jest np. bibliografii, choć cytuje się różnych autorów), gdyż jest ona w pierwszej kolejności owocem jego modlitwy i przemyśleń osobistych. I choć rzeczywiście daje się odczuć nieobecność szerszego umiejscowienia tematu we współczesnej refleksji teologicznej,

za wyjątkiem kilku odniesień do autorów starochrześcijańskich, to jednak autor publikacji, jako początkujący teolog, doskonale operuje Pismem Świętym, uznając je za najważniejszy autorytet. Podkreślić należy zatem dużą pokorę Autora, a zarazem „świeżość” jego entuzjazmu wiary, który udziela się czytającemu.

Ks. Fabio Ragusa, autor m.in. takich publikacji, jak: *Trascendenze – Poestetica del Vero* (2010), *Impronte* (2014), *I Poeti contemporanei* (2014) – tym razem podejmuje refleksję w przestrzeni wiary, co więcej, koncentruje swoją uwagę na najbardziej przytłaczającym dylemacie życia ludzkiego, jakim jest śmierć. Każda śmierć jest dla wszystkich jakimś przeżającym „monstrum horrendum”, zwłaszcza, gdy ze łzami i bólem rozstajemy się ze zwłokami najbliższych nam osób. Lęk śmierci potęguje się zwłaszcza wobec tego, czego nie jesteśmy w stanie przekroczyć, poznać czy zrozumieć. Czy również chrześcijanin, uczeń Chrystusa, ma bać się śmierci w jej zewnętrznych przejawach? Jaka powinna być postawa chrześcijanina wobec śmierci najbliższych i również wobec nieubłagalnej perspektywy własnej śmierci? Ewangelia jest dobrą, radosną nowiną, ale czy śmierć jej nie wypacza, nie przekreśla?

Punktem wyjścia rozważań o życiu i śmierci jest dla ks. Fabio Ragusa znany z Ewangelii św. Jana cud wskrzeszenia Łazarza w Betanii (11,1-44). Ks. Ragusa przytacza najpierw cały opis cudu, a następnie jeszcze raz rozpoczyna lekturę tekstu, zatrzymując się co i rusz, aby skomentować poszczególne elementy opowiadania. W ten sposób stara się wydobyć głębszy sens duchowy tekstu ukryty w poszczególnych słowach i gestach. Słowo Boże ma karmić wiarę, a nie służyć zaspokojeniu ludzkiej ciekawości w kwestiach życia i śmierci. Dlatego też zwraca uwagę na pedagogię Bożą, a samą wiarę nazywa „cnotą” nocy.

Jednym z najważniejszych przesłań jakie ks. Fabio Ragusa odnajduje w opisie cudu wskrzeszenia Łazarza jest prawda o tym, że człowiek wierzący w Chrystusa, choć umiera tak jak każdy inny człowiek, to jednak powinien umierać ze świadomością, że Chrystus przyjdzie, aby go obudzić. Śmierć człowieka wierzącego jest więc raczej „zaśnięciem”, aby kiedyś zostać zbudzonym. W tym duchu ks. Ragusa odnosi się także do „dormitio

Virginis” albo „dormitio Mariae”, a także do dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Człowiek wierzący nie tylko wierzy w to, że od Boga pochodzi, ale, że i do Boga powraca. W takiej perspektywie życiem człowieka jest nie tylko serce, które bije, nie tylko płuca, które dostarczają tlenu, nie tylko pokarm, który karmi, ale sam Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży. Tak, jak do Marty, tak również do każdego człowieka Chrystus mówi tu i teraz: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25). I to jest właśnie prawdziwie radosna nowina Ewangelii. Jezus Chrystus stał się tak bliskim człowiekowi nie po to, aby wyrazić mu wyrazy współczucia, ale, aby darować mu życie poprzez swoją ofiarę i śmierć na Krzyżu. Prawdziwy chrześcijanin nie może wierzyć w życie, które będzie po śmierci, ale powinien wierzyć, że już nie umrze, jeśli żyje już dziś życiem wiecznym. Prawdziwy sekret życia chrześcijańskiego polega więc na życiu w Chrystusie i wierzeniu w Niego, gdyż, jak zapewnia Chrystus, „każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11,26).

Książka ks. Fabio Ragusa nie ma specjalnego zakończenia. Do samego jednak końca jej autor ożywia w czytelniku wiarę w niezniszczalność relacji z Chrystusem i przekonanie o tym, że tylko dzięki wierze w Niego możemy stać się uczestnikami Jego życia w przyszłej chwale.

ks. Marcin Nabożny¹

Recenzja książki *Wpisani w dzieje Radomia. Pięćset pięćdziesiąta rocznica przybycia oo. Bernardynów do Radomia (1468–2018)*, pod redakcją ks. Michała Krawczyka i Aleksandra Krzysztofa Sitnika OFM, Kalwaria Zebrzydowska 2018

Położone w centralnej Polsce, w południowej części województwa mazowieckiego nad rzeką Mleczną, miasto Radom to jedno z najstarszych miast historycznej Małopolski. Miasto i znajdujący się tam zamek były miejscem częstych wizyt królewskich, zjazdów sejmów i spotkań wagi państwowej. Ważnymi wydarzeniami w dziejach Radomia były, m.in. podpisanie pierwszego aktu unii Polski z Litwą, zwanej „unią radomsko-wileńską” w 1401 r., uchwalenie konstytucji „nihil novi” oraz zbioru praw polskich, tzw. statuty Jana Łaskiego w 1505 r., czy ustanowienie tu w 1613 r. siedziby Koronnego Trybunału Skarbowego. Warto pamiętać również, że w latach 1481–1482 w Radomiu mieszkał Kazimierz, syn Kazimierza Jagiellończyka, pełniąc rolę namiestnika państwa. W historię miasta od wieków wpisane są także kościelne dzieje, na które składają się historie parafii, kościołów, czy tworzących im wybitnych przedstawicieli spośród duchowieństwa i świeckich².

Teren dzisiejszej diecezji radomskiej początkowo był podzielony między archidiecezję gnieźnieńską, jak też diecezję poznańską i krakowską. Trzeci rozbiór Polski z 1795 r. spowodował, że terytorium omawianej diecezji – a więc także ziemie należące do Gniezna i Poznania – znalazły się pod berłem austriackim. W konsekwencji więc tereny tych diecezji zostały odcięte od swych stolic. Co prawda biskupi przekazali władzę jurysdykcyjną nad zagarniętymi terenami biskupowi krakowskiemu, jednak i to nie rozwiązywało problemu. Po zabiegach Austrii Pius VI wydał 13 czerwca 1805 r. bullę *Indefessum personarum*, mocą której utworzył diecezję kie-

¹ Doktor nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, Instytut Historii Kościoła i Patologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

² F. Opilowski, *Radom*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1054-1096.

lecką. Niemniej w praktyce dopiero 30 grudnia 1807 r. pierwszy kielecki biskup Wojciech z Bożej Woli Górski podjął jurysdykcję w swej diecezji. W granicach diecezji kieleckiej znalazło się całe terytorium dzisiejszej diecezji radomskiej. Jednak już w 1818 r., 30 czerwca, Pius VII bullą *Ex imposita Nobis* powołał do istnienia diecezję sandomierską. Została ona włączona do ustanowionej w tym samym roku, 12 marca, bullą *Militantis Ecclesiae*, archidiecezji warszawskiej. Stolicą diecezji został położony dosłownie na jej granicy Sandomierz, a w jej granicach znalazł się Radom. W 1981 r. zmieniono nazwę diecezji na sandomiersko-radomską. 25 marca 1992 r. papież Jan Paweł II, na mocy bulli *Totus Tuus Poloniae Populus* podzielił tę diecezję na dwie: diecezję sandomierską i diecezję radomską³.

Obok 301 parafii, zorganizowanych w 29 dekanatach obecnej diecezji radomskiej, ważne miejsce na kościelnej mapie Radomia zajmuje kościół rektoralny pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej. Od początku jego istnienia, z krótką przerwą (1864–1936), należy do ojców franciszkanów (bernardynów). Ceglany kościół i klasztor oo. Bernardynów to jeden z najcenniejszych zabytków Radomia. Konwent radomski jest jednocześnie jednym z najstarszych klasztorów bernardyńskich. Swoje powstanie zawdzięcza królowi Kazimierzowi Jagiellończykowi, który w 1467 r. wyraził zgodę na osiedlenie się bernardynów w królewskim mieście. Dla braci wytyczono miejsce za murami miejskimi, na Przedmieściu Jedlińskim. Już w 1468 r., przy wydatnej pomocy króla, ukończono budowę drewnianego kościoła św. Katarzyny Męczennicy oraz klasztoru.

Niedługo później, w 1480 r., przystąpiono do budowy murowanego, jednonawowego, gotyckiego kościoła. Prace te trwały około 20 lat, po czym przystąpiono do budowy murowanego klasztoru. W 1516 r. całość była już gotowa. Zarówno kościół, jak i budynek klasztorny, o charakterystycznych gotyckich dachach i fasadach, ozdobionych prostokątnymi, tynkowanymi wnękami i zębatymi szczytami, stanowią po dziś dzień przedmiot zainteresowania znawców sztuki. Kompleks klasztorny został obwarowany. Z końcem XVI w. dobudowano do kościoła kaplicę św. Anny. Na początku XVII

³ *Diecezja Radomska 1992-2007, Rocznik Diecezji Radomskiej 2007*, Radom 2007, s. 28-33.

w. przeprowadzono gruntowne prace remontowe, przebudowano także większą część ołtarzy, nadając im charakter barokowy.

Bernardyni radomscy od początku prowadzili w swoim kościele energiczne duszpasterstwo. Urządzali wystawne nabożeństwa, spowiadali, głosili kazania. Przedmiotem szczególnego kultu ze strony wiernych cieszył i cieszy się nadal obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, znajdujący się w prawym ołtarzu świątyni. Wizerunek ten prawdopodobnie pochodzi ze Wschodu. Pierwotnie nosił nazwę Matki Boskiej Godzinkowej, później zaś był czczony pod tytułem Niepokalanego Poczęcia NMP.

W okresie zaborów radomski klasztor był czynnie zaangażowany w działalność patriotyczną. W czasie powstania styczniowego w klasztorze odbywały się narady powstańców, a bernardyni odbierali przysięgi od ruszających do walki. Nic dziwnego, że zakonników spotkały za taką działalność represje. Wielu z nich zostało zesłanych w głąb Rosji. W lipcu 1863 r. na terenie klasztoru zakwaterowały się oddziały rosyjskie, a rok później dokonano kasaty klasztoru. Kościół i klasztor przeszedł pod opiekę księży diecezjalnych. 2 sierpnia 1936 r. Bernardyni wrócili do Radomia. 5 lutego 1959 r. pożar zniszczył dach kościoła i klasztoru, podjęto wówczas konieczne prace remontowe. Od 1997 r. prowadzone były dalsze prace konserwatorskie, czego efektem jest imponujący kościół, klasztor, czy pochodzący z początku XVI w. tzw. piekarnik, w którym mieściła się kuchnia klasztorna oraz warsztat wosku. Jest to jedyny tego typu obiekt w kraju i jeden z nielicznych na świecie⁴.

Przypadająca w 2018 r. rocznica 550-lecia przybycia ojców bernardynów do Radomia dała asumpt miejscowym historykom do upamiętnienia tego wydarzenia. 23 czerwca 2018 r. odbyła się w Radomiu ogólnopolska konferencja *Wpisani w dzieje Radomia. Pięćset pięćdziesiąta rocznica przybycia oo. Bernardynów do Radomia (1468-2018)*, podczas której wygłoszono siedem referatów. Kolejnym krokiem do upamiętnienia tego ważnego w dziejach Radomia wydarzenia było zainicjowanie opracowania

⁴ <http://www.bernardyni.com/klasztor/radomo>; <https://diecezja.radom.pl/dekanaty/dekanat-radomski-centralny/radom-kosciol-rektoralny-pw-sw-katarzyny-w-radomiu-oo-bernardyni>; <http://www.radom.pl/page/652,kosciol-i-klasztor-oo-bernardynow.html> (dostęp: 1 grudnia 2018).

publikacji, będącej pokłosiem wspomnianej konferencji, ale wzbogacającej o dodatkowe opracowania. Dzieła tego podjęli się dwaj uczeni łączący w sobie pasję historyczną i jednocześnie kompetencje, niezwykle potrzebne do powstania merytorycznie dobrego opracowania. Ks. dr Michał Krawczyk i dr Aleksander Krzysztof Sitnik OFM – bo o nich mowa – to redaktorzy omawianej publikacji, będącej jednym z elementów obchodu 550-lecia przybycia oo. Bernardynów do Radomia. Wydaje się, że są to najbardziej kompetentne osoby do solidnego zrealizowania takiego opracowania. Radomianin z urodzenia i zamiłowania, badacz przeszłości, historyk, diecezjalny konserwator zabytków, ks. dr M. Krawczyk, to osoba doskonale znająca przeszłość Radomia⁵. Historyk, archiwista, bernardyn, o. dr A. K. Sitnik OFM, to z kolei wytrawny znawca historii bernardynów na ziemiach polskich⁶. Obaj uczeni dołożyli wszelkich starań, aby opracowanie, które jest zarazem pierwszą naukową publikacją, tak obszernie omawiającą tematykę związaną z radomskim konwentem, spełniało wszelkie wymogi solidnej pracy naukowej, zredagowanej zarazem w sposób

⁵ Ks. dr Michał Krawczyk jest autorem wielu opracowań o przeszłości Radomia, m.in.: *30 lat parafii św. Stefana w Radomiu*, red. M. Krawczyk, Radom 2018; M. Krawczyk, W. Stan, *Być dobrym jak chleb. Kult świętego brata Alberta na radomskim Prędocinku*, Radom 2017; *U świętego Rafała w Radomiu. Parafia pw. św. Rafała Kalinowskiego w Radomiu*, red. M. Krawczyk, Radom 2016; M. Krawczyk, W. Stan, *Bogu na nowo poświęcony. Odbudowa kościoła pw. św. Wacława w Radomiu*, Radom 2019; M. Krawczyk, W. Stan, *Bernardyni radomscy. Zarys dziejów*, Radom 2013; *Kościół naszym domem. Parafia pw. Chrystusa Króla w Radomiu*, red. M. Krawczyk, Radom 2011; M. Krawczyk, *Przed obliczem Miłosiernej Matki. Historia parafii pw. Matki Bożej Miłosierdzia w Radomiu w latach 1962–2004*, Radom 2005; *15 lat Caritas Diecezji Radomskiej*, red. M. Krawczyk, W. Stan, Radom 2007.

⁶ O. dr Aleksander Krzysztof Sitnik OFM opracował wiele publikacji o historii bernardynów w Polsce, m.in.: A. Sitnik, T. Kozłowski, *Bernardyni łowicki. Historia klasztoru i kościoła pw. Św. Bartłomieja Apostoła w Łowiczu (1469-1806)*, Kalwaria Zebrzydowska 2015; A. Sitnik, K. Grudziński, *Bernardyni w służbie Ojczyzny, 1453-1953*, Kalwaria Zebrzydowska 2015; A. Sitnik (red.), *Bernardyni Bydgoscy 1480-1828*, Kalwaria Zebrzydowska [brw]; A. Sitnik, *Dzieje bernardynów łęczyckich po II wojnie światowej 1946-2016*, Kalwaria Zebrzydowska [brw], K. Grudziński, A. Sitnik, *Bernardyni w służbie ojczyzny 1453-1953*, Kalwaria Zebrzydowska [brw], W. Tokarski OFM, A. K. Sitnik, *Sanktuarium Matki Bożej Rzeszowskiej 1513-2013*, Kalwaria Zebrzydowska [brw]; A. K. Sitnik OFM, M. R. Gęśla OFM, *Pięćset pięćdziesiąt lat obecności oo. Bernardynów w Przeworsku 1465-2015*, Kalwaria Zebrzydowska [brw], A. K. Sitnik, *260. rocznica koronacji figury Matki Bożej Skępskiej - Pani Mazowska (1755-2015)*, Kalwaria Zebrzydowska 2016; Cz. Gniecki OFM, A. K. Sitnik, *Wkład Bernardynów w życie religijno-kulturalne Narodu Polskiego (wybrane aspekty)*, Kalwaria Zebrzydowska 2016.

przystępny dla każdego czytelnika. Owocem ich pracy jest 608 stronicowa książka, wydana nakładem Wydawnictwa Calvarianum w Kalwarii Zebrzydowskiej. Książka zawiera „Imprimi potest”, wystawiony przez prowincjała Teofila Czarniaka OFM, (L.dz. 167/18 Kalwaria Zebrzydowska, 16 maja 2018 r.). Praca jest recenzowana przez dwóch recenzentów: prof. dra hab. Rolanda Prejsa OFM^{Cap} oraz prof. dr hab. Christine Moisan-Jablonski. Skład, projekt środka i okładki wykonał Piotr Królikowski. Na okładce w formacie B5 znajdziemy z jednej strony aktualny widok kościoła i klasztoru oo. Bernardynów w Radomiu (fot. W. Stan) oraz z drugiej strony rycinę kościoła oo. Bernardynów w Radomiu, zaczerpniętą z „Tygodnika Ilustrowanego”, t. 10, 1864, nr 260. Publikację wstępem opatrzył prowincjał bernardynów Teofil Czarniak OFM (s. 5–6), zaś wstęp do opracowania napisał definitór prowincji oo. Bernardynów Egidiusz Jarosław Włodarczyk OFM (s. 7–8). Zawartość publikacji została podzielona na trzy części: historia, historia sztuki oraz teologia.

W ramach pierwszej części, zawierającej dziewięć artykułów, odnajdziemy szkic historyczny autorstwa Kajetana Jana Grudzińskiego OFM i A. K. Sitnika OFM o klasztorze oo. Bernardynów w Radomiu w latach 1468–1968 (s. 11–96). Możemy tutaj zapoznać się również z artykułem Dariusza Kupisza o bernardynach w dziejach Radomia i regionu radomskiego w czasach staropolskich (s. 97–110), Patrycji Gąsiorowskiej o kaznodziejstwie u bernardynów radomskich w XVI wieku (s. 111–122). Część historyczna niniejszej publikacji daje nam również sposobność, dzięki artykułowi ks. Tomasza Moskala, zapoznać się z księgozbiorem bernardynów radomskich w świetle inwentarzy z zasobu Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu (s. 123–132), a także za sprawą tekstu Elżbiety Orzechowskiej z rolą bernardynów radomskich w życiu narodu polskiego w XIX wieku (s. 133–182). W kolejnym artykule autorstwa A. K. Sitnika OFM znajdziemy informacje na temat rewindykacji radomskiego klasztoru bernardynów i jego losów w czasie drugiej wojny światowej (s. 183–282). Dwa kolejne artykuły, autorstwa bernardyńskich uczonych Alojzego Pańczaka OFM i Władysława Czarniaka OFM, przybliżą nam odpowiednio zagadnienie Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego przy kościele oo. Bernardynów

w Radomiu w latach 1936–1959 (s. 283–314) oraz działalność duszpasterską bernardynów radomskich na przestrzeni ostatnich 50 lat, w latach 1968–2018 (s. 315–374). Tę część historyczną zamyka tekst pracownika Instytutu Pamięci Narodowej Krzysztofa Busse, traktujący o radomskim klasztorze bernardynów w dokumentach aparatu bezpieczeństwa z lat 1945–1990 (s. 375–410).

Druga odsłona publikacji to dział omawiający historię sztuki. Składa się on z pięciu artykułów, wśród których znajdziemy tekst ks. M. Krawczyka o kościele i klasztorze oo. Bernardynów w Radomiu jako przykładzie jednego z najlepiej zachowanych średniowiecznych założeń bernardyńskich w Polsce (s. 413–436). Drugim artykułem tego działu, autorstwa Cypriana Janusza Moryca OFM, jest opracowanie na temat konfesji św. Restytuta w kościele św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Radomiu (s. 437–450). Andrzej Efrem Obruśnik OFM w swoim tekście zapoznaje nas z kolei z radomskimi portretami trumiennymi znajdującymi się w zbiorach Muzeum Prowincji Ojców Bernardynów w Leżajsku (s. 451–484). W opracowaniu nie zabrakło również informacji o organach w kościele bernardynów radomskich, który to tekst opracował Wiktor Zygmunt Łyjak (s. 485–508), czy o obiektach małej architektury sakralnej wokół zespołu klasztorowego oo. Bernardynów, które omówił Paweł Puton (s. 509–550).

Całość opracowania dopełniają dwa artykuły zamieszczone w dziale teologia. Pierwszy z nich autorstwa Czesława Gnieckiego OFM o pobożności eucharystycznej św. Franciszka z Asyżu jako wzorze i drogowskazy dla jego dzisiejszych naśladowców (w odniesieniu do wspólnoty Braci Mniejszych oraz wiernych w Radomiu), (s. 553–580) oraz Romualda Henryka Kośli OFM, omawiający rolę Dziewicy Maryi w odwiecznym planie zbawienia na podstawie wybranych kazań św. Bernardyna ze Sieny (s. 581–598).

Zwieńczeniem omawianej pozycji książkowej są informacje o autorach artykułów ukazujące nie tylko dane biograficzne, ale również profil naukowy, dzięki któremu widzimy, jak dany artykuł wpisuje się w kontekst pracy poszczególnych autorów (s. 599–604). Całość książki zamyka dwujęzyczny spis treści (angielsko-polski), (s. 605–608).

Warto nadmienić, że każdy z przygotowanych artykułów zawiera tytuł artykułu w języku angielskim, streszczenie w języku polskim i angielskim, słowa kluczowe w języku polskim i angielskim oraz bibliografię załącznikową. Autorzy publikacji dołożyli więc wszelkich starań, aby książka spełniała najwyższe standardy współczesnej publikacji oraz umożliwiała promocje zamieszczonych w niej artykułów na arenie międzynarodowej.

Biorąc do ręki niniejsze opracowanie, trudno nie zgodzić się ze słowami recenzenta o. prof. Rolanda Prejsa OFM^{Cap} z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, który słusznie stwierdza, że „kompetencje obu Autorów – są historykami, specjalistami od dziejów bernardynów – stanowią rękojmię, że dostajemy do ręki rzecz napisaną ze znanstwem zagadnienia, relacjonującą fakty i przedstawiającą je we właściwym oświetleniu. Trzeba zatem stwierdzić, że książka będzie pożyteczną lekturą dla każdego, komu bliskie są dzieje Polski, poznanie rzeczywistej roli Kościoła i jego instytucji, w tym zakonów w krzewieniu kultury religijnej na naszych ziemiach, wreszcie dla każdego, kto chce poznać drogi autentycznego patriotyzmu, wyrażającego się w czynach, a nie deklaracjach”.

Sprawozdania

ks. Jacek Kucharski¹

Archeologia Piątej Ewangelii
Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa w Warszawie,
8 marca 2018 r.

Ziemia Święta, określana jako „Piąta Ewangelia”, to miejsce nieprzerwanie prowadzonych do dzisiaj prac wykopaliskowych, pragnących wydobyć na światło dzienne dowody, potwierdzające autentyczność opisanych przez natchnionych autorów wydarzeń i postaci biblijnych. To także ziemia wiary, do której przybywają chrześcijańscy pielgrzymi i turyści z całego niemal świata, aby spotkać się i doświadczyć tajemnicy Bożego objawienia obecnej tu w kamieniach wciąż mówiących przez wieki o prawdach czytanych w Biblii. Od lat niepodważalne zasługi na tym polu mają uczeni związani ze Studium *Biblicum Franciscanum* w Jerozolimie. To właśnie dzięki ich rzetelnym i często żmudnym naukowym poszukiwaniom możemy dzisiaj, po dwu tysiącach lat od działalności Jezusa, chodzić po Jego śladach oraz pokazywać, udokumentowane naukową wiedzą, miejsca Jego publicznej działalności. Jednym z uczonych, który całe swoje życie poświęcił badaniom miejsc świętych związanych z „Piątą Ewangelią”, będąc jednocześnie profesorem archeologii chrześcijańskiej w Studium *Biblicum Franciscanum* w latach 1984-1990, którego grób znajduje się na terenie odkrytego w Kafarnaum „Domu Piotra rybaka”, jest to. prof. Virgilio Canio Corbo OFM (1918-1991). W 100. rocznicę jego urodzin została zorganizowana interdyscyplinarna konferencja naukowa zatytułowana *Archeologia Piątej Ewangelii*, która odbyła się 8 marca 2018 r. w Instytucie Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego przy ulicy Krakowskie Przedmieście 26/28 w Warszawie w sali im. prof. Tomasza Mikockiego (I piętro). Jej organizatorami był Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Studenckie Koło Naukowe Archeologii Wojny. Patronat honorowy nad konferencją objęło Studium *Biblicum Franciscanum* w Jerozolimie oraz

¹ Doktor nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu.

Komisariat Ziemi Świętej w Polsce. Konferencja zgromadziła archeologów, biblistów, teologów i studentów z różnych ośrodków naukowych w Polsce.

Konferencję otworzył dr hab. Krzysztof Jakubiak – dyrektor Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego. Po nim głos zabrał o. mgr Dariusz Sambora OFM – wice-komisarz Komisariatu Ziemi Świętej w Polsce, wyrażając już na początku konferencji podziękowanie organizatorom za upamiętnienie osoby i dzieła o. prof. V. C. Corbo, jednego z „gigantów” w zakresie archeologii Ziemi Świętej.

Pierwsza sesja konferencji w godzinach przedpołudniowych skupiona była wokół tematyki: *Piąta Ewangelia w życiu i dziele archeologa – o prof. V. Corbo OFM*. Rozpoczęło ją wystąpienie o. mgr. Dariusza Szambora OFM z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pt. *O. Virgilio Corbo - franciszkanin poszukujący Miejsc Świętych*. Kolejnym mówcą był ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, który przybliżył zagadnienie *Kafarnaum-największa miłość o. Virgilio Corbo*. Następnie ks. dr. hab. Piotr Łabuda z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, sekcja w Tarnowie, podjął zagadnienie *Grób Boży. Od Chrystusa po czas budowy pierwszej bazyliki*. Część pierwszą sesji zamknęła prezentacja multimedialna ks. dr. Jacka Kucharskiego, reprezentującego środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu), który przybliżył uczestnikom konferencji tematykę *Migdal/Tarichea – miasto Marii Magdaleny w badaniach o. Virgilio C. Corbo*.

Drugą część sesji pierwszej rozpoczęło wystąpienie dr. Joanny Jaromin z Opola, która przedstawiała temat *Macheront -miejsce męczeństwa św. Jana Chrzyciela w świetle badań o. Virgilio Corbo OFM*. Kolejnym prelegentem był mgr Maciej Czapski z Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego z tematyką *Wykopaliska Virgilio Canio Corbo na terenie gruzińskiego monastynu w Bir el Qutt i ich znaczenie*. Dr David Kolbaia, reprezentujący Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego, podjął zagadnienie *Grzegorz Peradze i początki monastycyzmu w Gruzji*. Pierwszą sesję konferencji zamknęła prelekcja ks. dr. Tomasza Kota

z Katowic, który zajął się problematyką *Betesda - sadzawka*, która uwiarygodnia Czwartą Ewangelię.

Drugą sesję konferencji, która rozpoczęła się w godzinach popołudniowych, otworzyło wystąpienie ks. dr. Leszka Rasztawickiego z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie z tematem *Brama zwana piękną (Dz 3,2)*. Ostatnim akcentem konferencji była prelekcja autorstwa dr. hab. Radosława Karasiewicza-Szczypiorskiego z Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego i dr. Radosława Gawrońskiego z Instytutu Archeologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie poświęcona tematyce *Klemens Rzymski w Taurydzie? Nowe dowody w sprawie śmierci świętego*.

Po wystąpieniach prelegentów rozpoczęła się długa i ożywiona dyskusja. Dotyczyła ona tematyki poruszonej w wystąpieniach prelegentów, wskazując również na potrzebę kolejnych interdyscyplinarnych spotkań, poświęconych rezultatom badań archeologicznych w Ziemi Świętej. Wiadomo przecież, że w tym względzie „Piąta Ewangelia” nie powiedziała jeszcze ostatniego słowa i wciąż kryje wiele tajemnic.

Studia Diecezji Radomskiej

Instrukcje dla autorów

Studia Diecezji Radomskiej są recenzowanym czasopismem naukowym. Czasopismo ma charakter interdyscyplinarny o nachyleniu humanistycznym. Publikowane artykuły obejmują zagadnienia z zakresu: teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, socjologii, prawa, historii, językoznawstwa oraz nauk o polityce.

1. Artykuły nadesłane do Czasopisma

Tekst o objętości nie przekraczającej 40.000 znaków łącznie ze spacjami formatu A4 (od 12 do 20 stron), powinien zostać sporządzony w wersji elektronicznej a następnie jako załącznik przesłany pocztą elektroniczną na adres: wkwojtila79@wp.pl

2. Wymogi redakcyjne

Artykuł, napisany w edytorze tekstu MS Word (w formacie doc.) na stronie w formacie A4 (210 x 297 cm) z marginesami 2,5cm., powinien zawierać w lewym górnym rogu: imię i nazwisko autora/autorów z oznaczeniem w dolnym przypisie notki o autorze/autorach, która powinna zawierać informację o miejscu pracy (uczelnia/instytucja), krótką charakterystykę obszaru badań naukowych oraz adres e-mail. Notka nie powinna przekroczyć 6 linii tekstu. Objętość części zasadniczej artykułu powinna wynosić od 12-20 stron. Streszczenie nie powinno przekraczać 10 linii tekstu.

Artykuł powinien zawierać poniższe elementy ułożone w następującej kolejności:

- a) Imię i nazwisko autora/autorów. W oznaczonym przypisie wymienione powyżej informacje dotyczące autora/autorów;
- b) tytuł artykułu w języku polskim (napisany 12pkt, pogubiony)
- c) część zasadniczą (czcionka 12 pkt, interlinia 1,5)
- d) streszczenie w języku polskim (do 10 linii)
- e) 5 słów kluczowych w języku polskim;
- f) tytuł w języku angielskim (**Title:** zwykła czcionka bez pogrubienia)
- g) streszczenie w języku angielskim (**Summary** bez dwukropka, do 10 linii)

- h) 5 słów kluczowych w języku angielskim (**Keywords:**);
- i) bibliografia (ponumerowana)

3. Parametry tekstu:

A. Czcionka:

a) **rodzaj czcionki:** *Times New Roman*,

b) **rozmiar:**

- tytuł artykułu: 12 pkt, pogrubiony;
- Tekst zasadniczy, bibliografia, streszczenia, słowa kluczowe: 12 pkt.;
- Tytuły poszczególnych paragrafów, słowa: wstęp, zakończenie, bibliografia, streszczenie, słowa kluczowe – pogrubione;
- przypisy dolne: 10pkt(także dane o autorze/autorach: 10 pkt.);
- tytuły książek i czasopism w przypisach dolnych oraz bibliografii: *pisane kursywą.*

B. Akapit

- a) Wcięcie pierwszego wiersza akapitu: 1,25 cm.
- b) Interlinia 1,5 pkt.

C. Numeracja

- a) Ciągła,
- b) Cyfry arabskie

4. Wzór bibliografii

Książka autorska:

1. Marks R., *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, tłum. J. Serafin, Kraków 2009.
2. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.

Rozdział w książce:

1. Krąpiec M.A., *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, w: *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”*, (red.) T. Styczeń, C. Ritter, Lublin 2009, s. 43-66.

Artykuł w czasopiśmie:

1. Jarvis, B., *Evaluating the Extended Mind*, „Philosophical Issues” 24 (2014), s. 209-229.

Strona internetowa:

1. Bełch K., *Kwestia ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II*, http://www.pedkat.pl/im_ages/czasopisma/pkt6 [data dośępu 17.11.2017].
2. <Http://dziennikustaw.gov.pl/du/2017/1616/1>.

5. Sposób sporządzania przypisów**W tekście należy stosować tzw. przypisy dolne**

- a. Imię i nazwisko autora¹
- b. Gdy odwołujemy się do monografii podajemy²
- c. Gdy odwołujemy się do artykułu w pracy zbiorowej³
- d. Gdy odwołujemy się do artykułu w czasopiśmie⁴

¹ Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny (lub wykładowca) w Katedrze Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: personalistyczna teoria etyczna, zagadnienie normatywności w etyce, myśl etyczna i antropologiczna Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia. Adres emai:xxx@xxx

² Inicjał imienia (kropka) nazwisko (przecinek) tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek), miejsce i rok wydania (przecinek) numer strony / stron (kropka)

³ Inicjał imienia autora (kropka) nazwisko (przecinek) tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek), w: tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek), (red.) Inicjał imienia i nazwisko redaktora (przecinek) miejsce i rok wydania (przecinek) numer strony/ stron (kropka)

⁴ Inicjał imienia (kropka) nazwisko (przecinek) tytuł publikacji pisany kursywą (przecinek). Po tytule artykułupiszemy w: tytuł czasopisma ujęty w cudzysłów pisany zwykłą czcionką (przecinek) rok wydania (przecinek) nr czasopisma (kropka)

- e. Jeśli pozycja był cytowana w poprzednim przypisie piszemy: Tamże, numer strony, (kropka)⁵.
- f. Jeżeli cytujemy inną pozycję tego samego autora, który cytowany był w poprzednim przypisie, piszemy: Tenże, *tytuł kursywą*, numer strony, (kropka)⁶.
- g. Jeżeli w poprzednim przypisie cytowano pozycję tego samego autora piszemy: inicjał imienia (kropka) nazwisko (przecinek), *kursywą początek tytułu*, trzy kropki (przecinek), numer strony⁷.
Np.: Por. A. Szostek, *Śladami myśli...*, s. 55.
Gdy przytaczamy dosłowny cytat: A. Szostek, *Śladami myśli...*, s. 55.
- h. Strona internetowa⁸

⁵ Tamże, s. 18.

⁶ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 17.

⁷ A. Szostek, *Śladami myśli...*, s. 55.

⁸ [Http://www.dziennikustaw.gov.pl/du/2017/59/1](http://www.dziennikustaw.gov.pl/du/2017/59/1), dostęp 21 września 2017r.

Procedura recenzyjna, karta recenzji

Procedura recenzowania czasopisma naukowego **Studia Diecezji Radomskiej** odwołuje się do zaleceń Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Regulamin recenzowania

1. Wersją pierwotną jest wersja elektroniczna. Redakcja nie zastrzega wydawania wersji papierowej.
2. Objętość tekstów nie powinna przekraczać 40.000 znaków łącznie ze spacjami.
3. Do artykułu należy dołączyć jego streszczenie (wraz z tytułem) w języku kongresowym innym niż język ojczysty autora tekstu (angielski, niemiecki, francuski, rosyjski, hiszpański, włoski).
4. Tekst należy nadesłać w postaci zapisu elektronicznego w programie Word (w formacie doc.) jako załącznik w poczcie elektronicznej. Tekst powinien zostać wysłany na adres: studiadiecezjirad.@wp.pl
5. Do opublikowania przyjmowane są wyłącznie prace oryginalne, wcześniej niepublikowane. Autor zobowiązany jest do złożenia stosownego oświadczenia.
6. Do tekstu dołączyć należy informacje o autorze zawierające w szczególności: imię i nazwisko, stopień (tytuł naukowy), numer telefonu kontaktowego, adres poczty elektronicznej oraz afiliację.
7. Artykuły, zaakceptowane przez redaktora tematycznego oraz uzyskaniu akceptacji redaktora naczelnego przekazane, zostaną do recenzji przez dwóch niezależnych recenzentów z zachowaniem anonimowości autora i recenzentów (*double-blind review proces*). W przypadku artykułów napisanym w języku kongresowym co najmniej jeden z recenzentów będzie afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora.
8. Redakcja Studiów zastrzega sobie prawo do dokonywania w treści artykułu korekt językowych i stylistycznych.

9. Recenzje mają formę pisemną albo elektroniczną i są dokonywane na formularzu udostępnianym przez redakcję.
10. Recenzje kończą się jednoznacznym wnioskiem recenzentów:
 - o dopuszczeniu artykułu do publikacji bez zmian,
 - o dopuszczeniu artykułu do publikacji po dokonaniu korekty,
 - o odrzuceniu artykułu.
 1. Warunkiem publikacji artykułu są dwie pozytywne recenzje.
 2. Lista recenzentów współpracujących podana jest na stronie redakcyjnej WWW.
 3. Czasopismo wydawane jest jako rocznik.

Druk recenzji:**Studia Diecezji Radomskiej****FORMULARZ RECENZJI**

Tytuł artykułu:

.....

.....

Ocena artykułu:

| L.p. | ANALIZOWANE ZAGADNIENIE | TAK | NIE | Z ZASTRZEŻENIEM |
|------|--|-----|-----|--------------------|
| 1. | Czy tytuł opracowania odpowiada jego treści? | | | |
| 2. | Czy treść opracowania dotyczy zagadnień związanych z tematyką zeszytu naukowego? | | | |
| 3. | Czy temat pracy jest aktualny? | | | |
| 4. | Czy prezentowane w pracy wyniki są nowe? | | | |
| 5. | Czy prezentowana w pracy metoda jest nowa? | | | |
| 6. | Czy wybór bibliografii jest właściwy i aktualny? | | | |
| 7. | Czy język pracy jest poprawny? | | | |

Uwagi:

.....

.....

.....

.....

.....

Rekomendacja recenzenta:

- a) Akceptacja publikacji bez ingerencji;
- b) Akceptacja publikacji po drobnych korektach;
- c) Oddanie do ponownej oceny pracy po wprowadzeniu istotnych zmian rekomendowanych przez recenzenta;
- d) Odrzucenie publikacji.

Uzasadnienie:

.....

.....

.....

.....

.....

Data i podpis recenzenta

Formularz oświadczenia*miejsowość, data**imię i nazwisko autora**adres, telefon, e-mail***OŚWIADCZENIE**

Oświadczam, iż tekst o tytule:

.....
.....

jest mojego autorstwa, jak również jest w pełni oryginalny i nie narusza praw osób trzecich. Ponadto nie uczestniczy aktualnie w innym postępowaniu wydawniczym. Zgodnie z praktykami przeciwdziałania przypadkom *ghostwriting* *guestauthorshi* poświadczam, iż osoby trzecie nie wniosły istotnego wkładu w powstanie publikacji / następujące osoby trzecie wniosły istotny wkład w powstanie publikacji (wymienić wraz z podaniem stopni lub tytułów naukowych)*:

Oświadczam, iż publikacja została przygotowana ze środków własnych autora. W przypadku tekstu współautorskiego udział pozostałych autorów określam w sposób następujący: (krótko opisać, wymieniając wszystkich współautorów). Udzielam Wydawnictwu Diecezji Radomskiej AVE bezterminowej, bezpłatnej, niewyłącznej licencji na publikację utworu w „Studiach Diecezji Radomskiej” w wersji elektronicznej i papierowej.

podpis

Wyrażam zgodę Wydawnictwu Diecezji Radomskiej Ave (ul. Malczewskiego 1, 26-600 Radom) na przetwarzanie danych osobowych związanych z procesem wydawniczym czasopisma „Studia Diecezji Radomskiej”, zgodnie z przepisami ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 roku *o ochronie danych osobowych* (t. jedn. Dz.U. 2016 poz. 922, ze zm.).

podpis

